Ö 1220

HUSZONHETEDIK ÉVFOLYAM

1983/1

MSZMP KB Párttört. Int.
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

1983/1

TARTALOM

ERDŐS ISTVÁN: Az információs viszonyok sajátos jellege az élővilágban 1
EFTICHIOS BITSAKIS: Tudomány és ideológia a kozmológiában (Fordította: Szilágyi László) 19
RUDOLF LÜTHE: Történelem és konkrét szubjektivitás (Transzcendentálfilozófiai vizsgálódások a történelmi tapasztalatról) (Fordította: Felkai Gábor) 36
FALUS RÓBERT: A „szimbólum" fogalom kialakulása 51
NOVÁK ZOLTÁN: Adalékok Lukács és Kassák viszonyához 70

ESZMECSERE

PAPP ZSOLT: Az újkantiánus értékelmélet és hatása a szociológia módszertanára (Bayer József kandidátusi disszertációjának vitájából) 84
BAYER JÓZSEF: Válasz az opponenseknek 92

SZEMLE

ROT SÁNDOR: W. Waring: Thomas Carlyle 101
GÁBOR GYÖRGY: Emberek, istenek, vallások (Hahn István: Hitvilág és történelem) 103
FORRAI GÁBOR: Robert Nisbet: The History of the Idea of Progress 107
CSIKOS ELLA: Hegel jénai írásainak új kiadása 110
REDL KÁROLY: Süpek Ottó: Szolgálat és szeretet. A feudális személyiség alapvonásai 112

A külföldi folyóiratokból 117

A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék
Szerkesztőségi napok: csütörtök
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

AZ INFORMÁCIÓS VISZONYOK SAJÁTOS JELLEGE AZ ÉLŐVILÁGBAN*

ERDŐS ISTVÁN

Az élővilágban fellépő információs viszonyok a biológiai rendszerek számára nem közömbösek, hanem a rendszerek önfenntartási és továbbfejlődési folyamatai „szolgálatában állnak" – *biológiai funkciót töltenek be.* A biológiai információs viszonyok biológiai specifikumokkal rendelkeznek, és ennyiben különbséget mutatnak mind az élettelen, mind a társadalom és a gépek megfelelő viszonyaihoz képest. A biológiai információs viszonyok az élet kialakulásának és a biológiai önfenntartás folyamatának a kibontakozása során, a biológiai evolúció folyamatában jöttek létre és gazdagodtak. Az élő információs viszonyai a biológiai organizációra jellemző integrációnak megfelelően áthatják az élő egész többi viszonyait és folyamatait is, és ugyanakkor az információs viszonyokat is átszövik az egész élő egyéb viszonyai és folyamatai.[1]

PROBLÉMÁK AZ INFORMÁCIÓ FOGALMA KÖRÜL

Az élő egész információs viszonyainak és információs jellegének elemzése már az első lépésnél komoly nehézségekbe ütközik. Jelenleg nem áll ugyanis rendelkezésünkre az információnak egy olyan átfogó és tartalmas fogalma, az információs viszonyoknak olyan átfogó elmélete, amely megalapozná a biológiai információ sajátosságainak és a biológiai

*Ez a szöveg részlet „A rész és egész viszonyának alakulása a biológiai rendszerek minőségi meghatározottságában" című kandidátusi disszertációból.

A disszertáció egyik alapelve az, hogy az élő rendszerek és az élővilág minőségi meghatározottsága olyan új, sajátos minőségi jellemzőket is magában foglal, amelyek – bár a fizikai-kémiai kölcsönhatások alapján jöttek létre és azokra épülnek – nem azonosak sem az élettelen természet fizikai-kémiai sajátosságaival, sem az élőben lezajló folyamatok fizikai-kémiai oldalával. Ennek az új minőségnek a mibenlétét, eredetét és a fizikai-kémiai folyamatokhoz való viszonyát csak egy olyan dialektikus materialista szemléletmód segítségével lehet megragadni, amely a rendszerekben az integrált kölcsönhatások következtében fellépő új sajátosságokat a valóság tényleges, objektív és „teljes jogú" jellemzőiként képes felfogni, és nem látszatnak vagy a kényelmes, „globális" felfogásmód szubjektív termékének tekinti azokat.

Meggyőződésem szerint a biológiai rendszerek információs jellege is ilyen új, csak az élő szintjétől fölfelé létező és redukálhatatlan sajátosság: ún. integratív minőség. Ennek kifejtésére és bizonyítására hivatott a közölt szövegrész.

[1] Az információ és az organizáció összefüggéséről képet ad pl. M. I. Szetrov: *Osznovü funkcionalnoj teorii organizacii,* Leningrád 1972, 57–80. o.

információs viszonyok jelentőségének a vizsgálatát. Ez a kritikai megjegyzés nem jelenti az információelmélet értékeinek a lebecsülését.

Az információelmélet, rövid múltja ellenére – bizonyos előmunkálatokra támaszkodva C. Shannon 1949-ben fogalmazta meg információelméletét –, a mai tudományok nélkülözhetetlen eszköze. Ma már a legkülönbözőbb tudományágakban alkalmazzák, és jelentős sikereket könyvelhet el. Ennek ellenére – vagy talán éppen a robbanásszerű kibontakozás és elterjedés következtében – még nincs kidolgozva egy olyan átfogó, integráló és lényegi, tartalmi információelmélet, amely az információ mibenlétét, tartalmi lényegét, funkcióját és az anyagi valóság legáltalánosabb kategóriáihoz való viszonyát kielégítően tisztázná.

A hagyományos, ún. „statisztikus-valószínűségi információelmélet" megalkotói az információelmélet kidolgozásakor a műszaki, technikai berendezések hírközlési folyamatait vizsgálták, amelyek emberi gondolatok közlésére hivatottak. A gépi hírközlés formalizmusát akarták megragadni, és nem figyeltek arra, hogy a gépben mozgó információ nem a gépben születik, hanem az emberben, nem a gép jellemzője, hanem az emberé, a társadalomé. Az információátadás gépi mechanizmusának vizsgálata azonban nem sokat mond az információ keletkezésének és mibenlétének a problémáiról.

A hírközlés gépi folyamatainak formai, matematikai leírása alkalmasnak tűnt arra, hogy a világ minden strukturált rendszerére alkalmazzák. Így az információ fogalma később az anyagi valóság minden területére érvényes kategóriává vált. Ettől azonban az információ lényege, a valóság legkülönbözőbb területein információként leírt szerkezetek közös tartalmi meghatározottsága még homályban maradt. Az információelmélet matematikai apparátusa alkalmazható pl. egy hidrogénatomra is és egy rádióhírre is. Ennek megfelelően állíthatjuk, hogy egy hidrogénatomban is és egy rádióhírben is meghatározott mennyiségű információ van. Azt azonban nem tudják megmondani, hogy mi a közös egy hidrogénatom és egy fontos rádióhír között, azonkívül, hogy mindkettő az anyagi valóság része, térbeli–időbeli létező, strukturált stb. Mennyivel mond többet ez az állítás e két jelenség közös sajátosságairól annál, hogy mindkettő meghatározott módon strukturált jelenség? Evidenciának látszik, hogy a rádióhír információtartalma újat jelent a struktúráltsághoz képest. Az azonban már nem világos, hogy a hidrogénatom információtartalma valami mást jelentene, mint a hidrogénatom struktúráltsága. (E probléma vizsgálatára még visszatérünk.) Az információelmélet tehát kidolgozott és kiterjedten alkalmazott formalizmusa ellenére alapvető tartalmi tisztázatlanságokat hordoz magában, és ez nagymértékben nehezíti a biológiai információs folyamatok tárgyalását. Más oldalról viszont úgy tűnik, hogy *éppen a biológiai rendszerek információs viszonyainak az elemzése sokat segíthet az információ általános elméletének tartalmi elmélyítésében.*

AZ INFORMÁCIÓ STATISZTIKUS-VALÓSZÍNŰSÉGI ELMÉLETE

A jelenleg használt statisztikus-valószínűségi információelmélet megfogalmazása C. Shannon nevéhez fűződik. Shannon a hírközlés gyakorlati problémáinak megoldásán dolgozva 1949-ben Boltzmann valószínűségi termodinamikájának kész matematikai apparátusát vette át, és az információs folyamatok mennyiségi viszonyainak jellem-

zésére használta fel azt.[2] Sokféle területen alkalmazták sikeresen ezt az elméletet. A biológiai folyamatok elemzésekor azonban egyre nyilvánvalóbbakká váltak a statisztikus-valószínűségi információelmélet egyoldalúságai és korlátai.[3]

A Shannon munkásságára épülő statisztikus-valószínűségi információelmélet mai formája az információ mibenlétének tisztázásakor abból indul ki, hogy minden információ valamilyen jelrendszerben megfogalmazott üzenet, vagyis bármely információ kifejezhető kevés számú jel valamilyen kombinációjával. E felfogás az információ mibenlétének problémáját is (egyoldalúan) a jelkombinációk lehetőségének a vizsgálatára, egy urnában összekevert jelek kihúzgálásának valószínűségi problémáira vezeti vissza. Az információ ebben a megközelítésben azzal kapcsolatos, hogy egy jelsorozat kihúzása előtt a húzás eredményére vonatkozó elképzelésünket nagyobb fokú bizonytalanság jellemzi, mint a húzás megtörténte utáni ismeretünket. A kihúzott jelsorozat információt közöl velünk, és ez az információ – lényegét és mennyiségét tekintve – éppen a megszüntetett bizonytalansággal, ismereteink bizonyosságának növekedésével esik egybe.

Az információnak ez a felfogása tehát nem azt tekinti információnak, és így nem is azt vizsgálja, amit egy mondat közöl velünk, hanem azt, hogy a mondat betűinek adott sorrendje a mondat kézhezvétele előtt mennyire volt előre látható a számunkra, és mennyire volt váratlan. E koncepció nagyon egyoldalú, nagyon elvont jellege hozzájárul ahhoz, hogy ez az elmélet nem ad tartalmi választ arra a kérdésre, hogy mi az információ, és nem ad módszert az információs folyamatok felismeréséhez. N. Wiener szállóigévé vált modásának megfelelően (az információ: információ, és nem anyag, sem nem energia), az információ „nem-erő" és „nem-energetikai" jellegét hangsúlyozza. Ezzel, túl azon, hogy nem tárja fel az energetikai és az információs folyamatok viszonyát, még akadályozza is az ilyen irányú kérdések fölvetését. Nem ad számot az információ tartalmi oldaláról, érték-jellegéről és funkciójáról.

*

Álláspontom egyértelmű kifejtése érdekében érdemes már itt előrebocsátani annak lényegét. Az az összefüggés, amelynek segítségével a statisztikus-valószínűségi információelmélet az információ lényegét megközelíti, természetesen valóban információs viszony. A hírközlés során egy jelsorozat formájában kézhez vett üzenet (egy leírt vagy kimondott mondat) valóban információt közöl avval, aki az üzenetet kapja. Biztosan igazuk van a statisztikus-valószínűségi információelmélet képviselőinek abban is, hogy az üzenet információtartalmát mennyiségi oldalról jól jellemezhetjük, ha az emberi hírközlési rendszerben (a beszélt nyelvben) tudatosan megszerkesztett mondatot összehasonlítjuk a jelek tömegéből véletlen kiválasztással kihúzgált jelsorozatok valószínűségi eloszlásával. Ez az összehasonlítás módot ad annak a felmérésére, hogy mennyi a mondatban a statisztikus törvényekből következő, valószínűségi elem, és mennyi a

[2] C. E. Shannon: A Mathematical Theory of Communication. *(The Bell System Technical Journal,* 1948/7. és 10. szám); Shannon, C. E.–Weaver, W.: *The Mathematical Theory of Communication,* Urbana 1949.

[3] Lásd pl. M. I. Szetrov: *Informacionnüe processzü v biologicseszkih szisztemah.* Leningrád 1975, 18–24. o.

tudatos szerkesztés eredménye. Ebből az elemzésből azonban nem fogjuk megtudni azt, hogy természetére nézve mi is az információ, mit jelent egy viszony, egy kapcsolat információs jellege. Az információ és az információs viszony ugyanis nem a mondat tudatos megszerkesztésekor születik meg, mivel a mondat megfogalmazása már egy eleve meglévő információs rendszeren belül, az emberi nyelvhasználaton belül történik. A nyelv jeleinek információs értéke és információs jellege már eleve megvan annak következtében, hogy azok a beszélt nyelv jelei. A közölt tartalom sem a mondat megfogalmazásával születik meg, hiszen az vagy az ember és a világ, vagy az ember és a társadalom viszonyára vonatkozik, abból ragad ki egy mozzanatot. Az emberi információs viszonyokat tehát csak az embernek a világhoz fűződő visszatükröző és aktív, gyakorlati viszonyán, és az emberi kommunikációs viszonyoknak történelmi folyamatán belül lehet feltárni és megérteni. E tágabb rendszeren belül, és e tágabb rendszer által nyeri egy-egy mondat az információs jellegét és információs tartalmát. Ennek a megközelítésnek a fényében világos, hogy az információ mibenlétének statisztikus-valószínűségi megközelítése szűk és egyoldalú.

A statisztikus-valószínűségi információelmélet az információ elemzéséhez lényegében három komponenst használ föl, és azok viszonyáról állapít meg összefüggéseket.

1. Létezik az emberi nyelv jeleinek a sokasága, amely – szerinte – sem információs jelleggel, sem információs tartalommal nem rendelkezik. (?!)[4]

2. Matematikailag megadható a jelek véletlen kihúzgálásának valószínűségi, statisztikai elmélete, és ennek alapján megadható (vagy képezhető) a jelekből kialakítható összes lehetséges jelsorozat halmaza, amely minden értelmes és értelmetlen jelsorozatot magában foglal. Információt a jelsorozatoknak ez a halmaza sem tartalmaz még, mivel mindent és mindennek az ellenkezőjét is kimondja, „mindent mond, így semmit sem mond".

3. Vannak továbbá a konkrét, egyes jelsorozatok, amelyek a sokféle lehetséges jelsorozat közül egy-egy lehetőségnek a megvalósulását jelentik. Ezek már információs jelleggel és tartalommal rendelkeznek, mégpedig abban a mértékben, amennyire az adott jelsorozat statisztikai alapon kiszámítható valószínűsége eltér a 2. pont alatt jelzett összes lehetséges jelsorozat halmazának valószínűségétől, azaz a maximális valószínűségtől, „ 1 "-től. Minél kevésbé valószínű statisztikailag egy jelsorozat, annál nagyobb az információtartalma.

A vizsgálódásnak ez a kerete sok mindenre alkalmas, csak az emberi információs rendszer és viszony természetének, lényegének, funkcióinak a feltárására nem. A statisztikus-valószínűségi információelmélet szerint az információs jelleg és az információs viszony akkor keletkezik és abban a folyamatban jön létre, amikor és amelyben egy konkrét jelsorozat realizálódik a lehetőségek halmazából. Ebből arra következtet, hogy az információ mibenléte feltárul, ha a konkrét jelsorozat keletkezésének statisztikai valószínűségét matematikailag elemezzük. Az információ ilyen megközelítése megfeledkezik arról, hogy egy bárhogyan összeállított jelsorozat csak akkor hordozhat információs tartalmat, ha a kialakításához felhasznált jelek egy már kialakult, ismert információs rendszer jelei, ha abban már eleve meghatározott funkcióval bírnak, és ha az

[4] A magam részéről nem fogadom el, hogy az emberi nyelv jelei egy konkrét üzenettől függetlenül, önmagukban minden információs jelleget nélkülöznének. Az emberi információs rendszerben betöltött általános funkciójuk már biztosítja információs jellegüket. Ennek tárgyalására itt azonban nem térünk ki.

üzenet küldője és fogadója is ennek az információs rendszernek a szellemében alkotja meg,illetve értelmezi az üzenetet.

A hírközlés lehetőségét, egy tartalmas jelsorozat kiválasztásának a lehetőségét tehát egy átfogó keretrendszer adja meg, amely az információ forrását és az információ felvevőjét is magában foglalja (de azok tágabb környezetét is, pl. múltját, a közlemény denotátumát stb.), és azokat előzetesen összehangolva teszi lehetővé az értelmes üzenet átadását. Nem az a helyzet tehát, hogy az üzenet kiválasztásával születik meg az információs jelleg, hanem az, hogy csak egy kialakult információs rendszer keretében lehetséges értelemmel bíró, azaz információs jellegű jelsorozatot kiválasztani. Nem a jelsorozat kiválasztásától kapja a rendszer az információs jelleget, hanem a rendszer információs jellege következtében válik egy-egy jelsorozat információs jellegűvé. Az információ mibenlétét és eredetét tehát csak úgy tárhatjuk fel, ha az információs rendszerek (a keretrendszerek) természetét és eredetét állítjuk a vizsgálódás középpontjába, és nem a már kialakult információs rendszeren belül megszülető új, egyedi üzenetekét.

Sokféle irányban fejlesztették már tovább a statisztikus-valószínűségi információelméletet.[5] Az információelmélet ezen gazdagodása azonban nem hozta meg a fent jelzett fogyatékosságok kiküszöbölését. Egyetértünk L. N. Szeravinnal, aki 1973-ban írta, hogy „Van fizikai, kombinatorikai, dinamikus, topológiai, algoritmikus, szemantikai és egyéb információelmélet, de ... mindegyikük használhatatlan a biológiában, amennyiben ugyanazok a hiányosságok jellemzik ezeket is, mint amelyek a statisztikus információelméletre jellemzőek." Két alapvető hiányosságot említ meg Szeravin. Először is egyik elmélet sem mutatja meg kellően, hogy „mi is az információ: tárgy (dolog), a tárgy sajátossága, vagy a tárgyak viszonyának formája". „Másodszor, a jelenleg létező elméletek egyike sem fogalmazta meg azoknak az elveknek (törvényeknek) az összességét, amelyek az információ keletkezését, átalakulását és megsemmisülését megmagyarázzák. Így ezek az elméletek nem teszik lehetővé, hogy a kutatók a bonyolult rendszerekben (közöttük a biológiai rendszerekben) végbemenő információs folyamatok kellően teljes logikai elemzését elvégezhessék."[6]

Szeravin kritikai megjegyzései egy új, tartalmi és funkcionális jellegű információelmélet és információfogalom kidolgozását szorgalmazzák. Ennek kidolgozásában fontos előrelépést jelent M. I. Szetrov koncepciója, mely a biológusok fokozott érdeklődésére számíthat.[7] Az információ mibenlétének és a biológiai információs folyamatoknak az elemzésekor a továbbiakban nagymértékben támaszkodunk az ő munkáira.

[5] W. R. Ashby sokféleségi információfelfogást dolgozott ki. (W. R. Ashby: *Bevezetés a kibernetikába,* Budapest 1972.) Hasonló felfogást fejtett ki N. Rashevsky topologikus formában. (N. Rashevsky: Life, Information Theory and Topology. *The Bulletin of Mathematical Biophysics,* Chicago 1955, 17. 3. szám.) A. D. Urszul nem-statisztikus, nem-valószínűségi alapon dolgozott ki sokféleségi felfogáson alapuló információelméletet. (A. D. Urszul: *Informacija. Metodologicseszkije aszpektü,* Moszkva 1971.; A. D. Urszul: *Otrazsenie i informacija,* Moszkva 1973.) A. N. Kolmogorov az információ minőségének algoritmikus megközelítését dolgozta ki. (A. N. Kolmogorov: Teorija peredacsi informacii, in: *Szesszija AN. SzSzSzR. po naucsnüm problemam avtomatizacii proizvodsztva.* Moszkva 1956. Izd. AN. SzSzSzR. 1957.) R. Thom az információ megközelítésére egy sajátos biotopológiát alkalmazott. (*Toward a Theorethical Biology,* ed.: C. H. Waddington, 1. köt. 162–180. o., 3. köt. 89–117. o. Edinburgh, Univ. Press. 1968–1970.)

[6] L. N. Szeravin: *Teorija informacii sz tocski zrenija biologa,* Leningrád 1973, 8. o.

[7] M. I. Szetrov, i. m.

Az információ mibenlétével foglalkozó kutatók (kibernetikusok, marxista filozófusok, biológusok) között jelenleg nincs egyetértés abban a kérdésben, hogy az információ és az információs viszony az anyagi világ összes szerveződési szintjére jellemző-e, vagy pedig csak az élővilágban és a társadalomban jelenik meg. (A társadalomba itt beleértendő a technika is.) Az egyik álláspont szerint az információ az anyag egyetemes jellemzője: a világ minden jelensége, legyen az elemi részecske vagy társadalom, információt foglal magában.[8] Tagadja ezt a másik álláspont, amely az utóbbi években egyre meggyőzőbben bizonyítja, hogy az információ csak az élővilágra és a társadalomra jellemző, és az élettelen természetben nem található meg.[9]

E második álláspont szerint *az információt nem szabad azonosítani a szervezettséggel és a struktúrával általában,* mivel az információs jelleg nem a szervezettségre általában, hanem a szervezettségnek csak egy különleges típusára jellemző. Az első álláspontnak, amely az információt a rendezettség mértékeként definiálja, alig van köze az információ „üzenet", „hír", „jelentés" jellegű értelmezéséhez. A rendezettség mértéke egy állapotjelző, amely bármely dolog belső állapotát termodinamikai értelemben, egy oldalról egzaktan megadja. Kétségtelen, hogy van ennek valami köze a hírközléshez. Egy-egy dolog ugyanis csak rendezettsége mértékének megfelelően képes az információs folyamatokban részt venni. A *rendezettség* az információs viszonyok kialakításának feltétele: *szükséges, de nem elégséges feltétele.* Különösen az információs csatornának, a továbbítandó jel *hordozójának* fontos jellemzője a rendezettség mértéke, ugyanis ez utóbbi határozza meg a csatornán át közvetíthető információ maximális mennyiségét. Olyan ez, mint az elektromos vezeték vezetőképessége, amely megszabja az áthaladó áram mennyiségét; olyan, mint az olajvezeték keresztmetszete, amely az áthaladó olaj mennyiségét befolyásolja. De ennek alapján mégsem mondhatjuk, hogy az elektromos áram azonos a vezeték vezetőképességével, vagy hogy az olaj nem más, mint a cső keresztmetszete. Az információ sem azonos természetére nézve az információs csatorna kapacitásával, vagy a jel szerepét betöltő jelenség rendezettségének a mértékével. Az információ ebből az a tartalom, amely aktívan befolyásolja a rendszer egészének működését. Az a tartalom, amelynek nemcsak mennyiségi jellemzője van (vagyis hogy milyen mértékben befolyásolja), hanem tartalmi, funkcionális jellemzője is van, ti. hogy milyen irányban, milyen konkrét tartalommal, milyen eredménnyel befolyásolja a rendszer állapotát.[10]

[8] Ezt a nézetet képviseli pl. A. D. Urszul, I. B. Novik, L. B. Bazsenov, K. E. Morozov, D. A. Guscsin, M. Volkenstein, D. Sz. Lebegyev, J. A. Zsdanov, N. Sz. Ingarden stb.

[9] Ezt állítja N. I. Zsukov, L. M. Pljuscs, A. M. Korsunov, V. V. Mantatov, M. I. Szetrov, L. N. Szeravin, K. Fuchs-Kittowski, H. H. Pattee, B. Sz. Ukraincev, A. N. Kocsergin, T. Pavlov stb.

[10] Van olyan javaslat, hogy a tartalmas, funkcionáló információt „aktuális információként" különböztessük meg a csak strukturális bonyolultságot jelentő „potenciális információ"-tól. Ez a fogalompár lenne hivatva megoldani az információ fogalmán belül az egyetemesség és a tartalmasság között jelenleg feszülő ellentmondást. Az élővilágban és a társadalomban beszélnénk aktuális információról, és az élettelen természetben a rendezettség mértékét potenciális információként jelölnénk. Valójában ez a javaslat is csak látszatmegoldás. Azt a látszatot kelti – jogtalanul – mintha a rendezettség, a struktúra információvá alakulna át, mihelyt biológiai vagy társadalmi rendszerbe épül be. Ez pedig nem így van. A rendezettség csak akkor kap információs jelleget, csak akkor közvetít infor-

A termodinamika és egy sor más tudományág az információ egyetemes érvényű fogalmával jó eszközt kapott a valóság vizsgálatához. Ez örvendetes. Ugyanakkor az információ fogalmának ilyen egyetemes tartalommal történő felruházása alkalmatlanná tette ezt a fogalmat a biológiai és társadalmi visszatükrözés és irányítás sajátos típusának, az ismeretszerző, ismeretközlő, orientáló és orientálódó viszonynak a jellemzésére.

Az információ rendszer-jellegének vizsgálatán keresztül konkrétabban is szemügyre vehetjük, hogy mi hiányzik a hagyományos, statisztikus-valószínűségi, és a rendezettségre épülő információfelfogásból a biológiai információs viszonyok elemzésekor, és hogy a biológiai információs viszonyok vizsgálata mely vonatkozásban fejlesztheti tovább az információ elméletét.

Az információ rendszer-jellegű sajátosság. Ez egy általánosan elfogadott elv, amely azt mondja ki, hogy az információ csak egy teljes információs rendszer keretei között létezhet és funkcionálhat. Minden információs rendszer legalább három komponensből áll, az információforrásból, az információs csatornából és az információfeldolgozóból. *Információ* tehát *csak ott létezhet, ahol ilyen információs rendszer működik.* Az élettelen természetben azonban nem található, és nem is alakulhat ki teljes információs rendszer. Az élettelen dolgok alkalmasak arra, hogy információforrásként és információs csatornaként működjenek, de nem alkalmasak arra, hogy az információfelfogó szerepét betöltsék. Nem találunk tehát az élettelen világban teljes információs rendszert, információfeldolgozóként mindig élő vagy társadalmi jelenség épül be az információs rendszerekbe. Gondoljuk meg pl., hogy mi értelme van azt állítani, hogy a Nap információt küld a Holdnak, és fordítva. Kétségtelen, hogy a Nap hatást fejt ki a Holdra, sugárzással, vonzással és sok egyéb hatással befolyásolja a Hold állapotát. De mennyivel jelent ez mást, mint egyszerű fizikai hatást? Semmivel. Mi a jelentése a fizikai hatások felsorolásán túl annak a kijelentésnek, hogy a Nap még információs hatást is gyakorol a Holdra? Meggyőződésem szerint semmi. Egészen más a helyzet akkor, ha biológiai vagy társadalmi lény kapcsolódik be a hatásláncba. A Nap sugárzását az élőlények nemcsak elszenvedik, nemcsak hőmérsékleti és fotokémiai változással válaszolnak arra, hanem életműködésük és viselkedésük is igazodik ahhoz. A hajnal az élővilág számára nemcsak a felmelegedés kezdetét jelenti, hanem azt is jelzi, hogy át kell állni a nappali életműködésre. A nappalok augusztusi megrövidülése nemcsak kevesebb energiát jelent a költöző madarak számára, hanem azt is jelzi, hogy jön a tél, költözni kell. A Napnak az élővilágra kifejtett hatása tehát egy teljes információs rendszert jelent, amelyben a Nap hatása a közvetlen fizikai-kémiai hatások mellett (illetve

---

mációt, ha a biológiai vagy társadalmi rendszerben a rendezett struktúrához meghatározott további tartalom, további jelentés is kapcsolódik, ha a rendezett struktúra valami olyasminek a jelévé, képviselőjévé válik, ami nem ő maga. Igaz, hogy ez a képviselet struktúra nélkül, individuális jelleg nélkül nem alakulhat ki, de a strukturáltság nem elég ehhez, és ennek a viszonynak nem is a strukturáltság a lényege. Másik kifogás a potenciális és az aktuális információ fenti értelmezésével szemben az, hogy a valódi információs rendszerekben is meg kell különböztetni potenciális és aktuális információt, mivel ott is létezik ténylegesen működő és raktározott formában létező információs tartalom. Így a potenciális és aktuális információ fogalmára pl. a biológiai információs rendszerek vizsgálatához is szükség van, ahogyan I. I. Smalgauzen is használta e fogalmakat. Úgy vélem tehát, hogy az információ fogalmát még potenciális információként sem érdemes az élettelen természetre kiszélesíteni. Az ott meglévő és feltárt összefüggések megjelölésére új, más fogalmak kellenek.

azokon keresztül) további tartalmat is közvetít, információs jelleget is kap. A Nap hatása tehát azért válik információs jellegűvé, mert azt az élővilág információként képes felhasználni. A Hold nem képes a Nap hatását információként felhasználni, következésképpen a Hold és a Nap kapcsolatának nincs információs jellege.

Azáltal, hogy az információt az élővilághoz és a társadalomhoz kötjük, az információs összefüggéseknek olyan sajátosságai válnak vizsgálhatóvá, amelyek egyébként teljesen megközelíthetetlenek maradnak. Ilyen sajátosságok az információs viszony szerkezete, működése, funkciója és keletkezése.

Az információ fent jelzett tágabb (egyetemes érvényű) és szűkebb (biológiai és társadalmi érvényű) fogalmának egyaránt megvan a valóságos alapja és így a jelentősége is. Az anyagra egyetemesen jellemző sajátosságot és a speciális biológiai és társadalmi viszonyt és szerveződést jellemző sajátosságot egyaránt nevezhetjük ugyan információnak, mégsem szerencsés mindkettőt ugyanavval a fogalommal jelölni. *A termodinamikai rendszerek rendezettsége és rendezettségének a mértéke nem azonos az élő rendszerek és a társadalom hírfelfogó, hírfeldolgozó és hírtovábbító képességével. E két jelenség között alapvető, objektív eltérés van, ezért nem szabad a kettőt egy kategória alá összevonni, és evvel összemosni e két jelenség objektív különbözőségét.*

Álláspontom az, hogy az információ az élővilágban alapvetően más típusú jelenség, mint amit az élettelen természetben találunk. A továbbiakban ennek a „szerves információnak" a természetét vizsgáljuk, és információ alatt a biológiai szerveződés információs viszonyait értjük.

Az élő rendszerek információs jellege és információs viszonyai mélyen beleágyazódnak az élő anyag sajátosságaiba, szervesen összefüggenek az élő egyéb jellemzőivel és önfenntartó működésével. Az információs folyamatok mibenlétének és jellegének a kifejtésekor tehát egyúttal az információs folyamatoknak az élőben betöltött szerepét és az élő egyéb jellemzőihez való viszonyát is fel kell tárni. Ebben a vonatkozásban is komoly előrelépést jelent M. I. Szetrov munkája.[11]

EGY TARTALMI INFORMÁCIÓELMÉLET KÖRVONALAI

M. I. Szetrov szerint az információ csupán a biológiai és a társadalmi rendszerekre jellemző „aktív visszatükrözés" folyamatában lép fel, tehát az élettelen természetre nem jellemző.[12] Ennek megfelelően ő a biológiai rendszerek információs folyamataiban keresi azokat az alapvető összefüggéseket, amelyekre egy „minőségi", „funkcionális" információelmélet felépíthető. Szetrov a hagyományos információelmélet értékeléséből kiindulva az új információelmélettől azt várja, hogy ne csupán mennyiségi oldalukról jellemezze az információs folyamatokat, hanem adjon számot az információ mibenlétéről, funkciójáról, értékéről és tartalmi, minőségi sajátosságairól is.

Szetrov információfelfogását az alábbiakban előlegezhetjük.

Az információ:

– rendszer-jellegű sajátosság, csak rendszeren belül értelmezhető;

[11] M. I. Szetrov, i. m.

[12] M. I. Szetrov, i. m. 127. és 148. o.

– nem dolog és nem valamely dolog tulajdonsága, hanem dolgok összefüggésének a sajátossága;

– tartalmi, minőségi megközelítést is igényel;

– energetikai oldala is lényeges;

– funkcióval és értékkel bír (az önfenntartás és szabályozás folyamataiban);

– a visszatükrözés meghatározott fejlettségi szintjén lép csak fel;

– lényegét a hatás erősségét meghaladó erejű következmény; az önfenntartásra irányultság; és az aktív visszatükrözés mozzanatai együtt fejezik ki.

Lássuk mindezt kissé részletesebben! Az információ *rendszer-jellegű sajátosság.* Ez azt jelenti, hogy az információ nem önálló, dologi jellegű létező, és nem az egyik vagy másik fajta dolog tulajdonsága. Az információ olyan sajátosság, amely bizonyos rendszerekben, azok különleges belső felépítése és szerveződése következtében lép fel. Csupán e rendszereken belül kapnak egyes dolgok és folyamatok információs jelleget, éppen a rendszerben betöltött funkciójuk alapján. Szetrov nem ért egyet avval a felfogással, amely az információt kis, mozgó üzenetcsomag formájában keresi (és nem találja!) az információs rendszerekben. Arra figyelmeztet, hogy önmagában – az információs rendszeren kívül – sem a jel, sem a program funkcióját ellátó anyagi képződmény nem tartalmaz információt. Tehát, ha ezeket elszigetelten vizsgáljuk, soha nem tudunk információt kihámozni belőlük, mert nincs bennük. Ezek az elemek csak az információforrást és információfelfogót is magában foglaló, teljes információs rendszeren belül válnak információs értékűvé az abban betöltött funkciójuknak megfelelő mértékben és tartalommal.

Véleményem szerint Szetrov megközelítése tanulságos pl. a DNS információtartalmáról szóló szokásos felfogás vonatkozásában is. E felfogáshoz hozzátartozik az a hiedelem is, hogy a DNS szekvenciájának ismerete (esetleg hozzászámítva ehhez a DNS fehérjeszintézisben betöltött szerepének ismeretét is) eleve megadja a DNS által közvetített örökletes információ tartalmát. Valójában azonban az ilyen keretek között folyó kutatások – kiemelkedő tudományos jelentőségük ellenére is – csak részmozzanatait ragadhatják meg az örökletes információs folyamatnak, önmagukban annak még a jellegét és kereteit sem képesek felvázolni. Az örökletes információ tartalmának megközelítéséhez azt az egész rendszert kell megragadnunk, amelyben ez az információ működik – az információforrástól az információfelfogóig. Az információfelfogó rendszert a DNS-nek az egyedfejlődésben és az alkalmazkodásban betöltött szerepén keresztül ragadhatjuk meg. Ebbe a szerepbe az egyedfejlődés alternatív lehetőségei is beletartoznak, ezért populációs szinten kell a problémához közelednünk. Az információs rendszer áttekintéséhez az információfelfogó mellett az információforrást is meg kell ismernünk. Természetes, hogy az előző generációk környezeti viszonyaiban, fejlődéstörténetében kell az örökletes információk evolúciós eredetét feltárnunk. A genetikai információ tartalmát, természetét és funkcióját tehát csakis egy olyan tág rendszer keretein belül ragadhatjuk meg, amelyet az evolúcióelmélet, a genetika és a fejlődésbiológia együtt fog át.

Az információs folyamatnak jellegzetes *energetikai* lefutása és energetikai előfeltételei vannak. Az energetikai folyamat lényegét a jel és az általa beindított folyamat viszonyán szemléltethetjük. A kis energiájú jel egy nála lényegesen nagyobb energiájú folyamatot indít be. A kis energiájú információs hatásra az információfelvevő egy lényegesen nagyobb energiájú működéssel válaszol.

Az idegrendszerben a gyenge inger és az erős ingerület, vagy az állatot a veszélyre figyelmeztető kis jel és az állat nagy energiájú menekülése példázhatja ezt. Az információs kapcsolat feltétele, hogy az információfelvevőben nagy mennyiségű szabadenergia legyen felhalmozva, és hogy a jel-hatás természete szerint alkalmas legyen ennek a szabadenergiának a kisütésére.[13] Az információs folyamatnak ezt az oldalát nevezi Szetrov erősítő hatásnak. Nem minden erősítő működés bizonyul információs jellegűnek. Az élettelen természetben az ilyen, kis hatásra beinduló, nagy energiájú folyamatok a rendszer lejárásához vagy széthullásához vezetnek, pl. égés, lavina. Ezeket Szetrov nem tekinti információs folyamatnak.[14] Az élő rendszerekben viszont a felhalmozott energia kisülését jelentő folyamatok úgy vannak megszervezve, hogy lezajlásuk a rendszer stabilitását, lényegi változatlanságát, fennmaradását szolgálja. Ez a sajátos szervezettség többek között a felhasznált szabadenergia pótlását is biztosítja, és így a kisülést megismételhetővé teszi. Csak ezek, vagyis a rendszer fenntartására irányuló reakciók információs jellegűek. Intenzitásuk és funkciójuk különbsége alapján az információs kapcsolatok széles skálájára utalhatunk itt, kezdve az optimális életfeltételekről tudósító jelektől, melyekre a változatlanul lefolyó normális életfolyamatok jelentik a választ; folytatva a kis környezeti változásokról tudósító hatásokkal, amelyek a szervezet homeosztázisát biztosító, és a környezeti változások hatását ellensúlyozó anyagcsereváltozásokat indítanak be: egészen a lényeges, hirtelen környezetváltozásokról hírt adó jelekig, amelyek az élőlény aktív, elhárító, alkalmazkodó viselkedését indítják be és irányítják.

Az elhárító reakció fogalma jelzi, hogy itt a *visszatükrözés* egy fajtájáról van szó. Ahhoz, hogy a reakció a külső hatás következményeit ellensúlyozhassa, az szükséges, hogy maga a reakció a külső hatás természetének és várható következményeinek megfeleljen. Ez pedig sem a külső hatásban, sem annak közvetlen, elsődleges következményében nem adott. Pl. a környezet lehülése nem tartalmazza önmagában azt, hogy hőtermeléssel „kell" rá reagálni, ahogyan az élettelen természet tárgyai nem is azzal reagálnak rá. A környezet lehülése első lépésben az állandó testhőmérsékletű állatokra is hőelvonásként hat. Nem a hőelvonás természetéből, hanem az állati test felépítéséből, organizációjából következik, hogy a hőelvonásra nem lehűléssel, hanem hőtermeléssel válaszol. Ez a példa azt is mutatja, hogy nem a hatásban rejlik az információs viszony lényege, hanem a környezeti változások és a szervezet összehangoltságában. Ez pedig csak az evolúció eredményeként jöhetett létre. Nincsenek tehát önmagukban véve információs értékű hatások, csupán különböző, történetileg kialakult információs rendszerek vannak, amelyekben bizonyos elemek, hatások információs szerepet játszanak, mások pedig nem.

Információs értékkel egy rendszer számára a rá nézve veszélyes, vagy a fennmaradásához szükséges hatások bírnak. A veszélyes hatás esetében a hatás első mozzanata (a jel) beindítja a rendszerben azt a védekező mechanizmust, amely alkalmas a külső hatás további káros következményeinek megelőzésére, ellensúlyozására, elkerülésére. Ez természetesen csak abban az esetben van így, ha a rendszer és a külső hatás között információs kapcsolat áll fenn, vagyis ha a rendszer a káros külső hatást információként is képes felfogni. Információs kapcsolat esetében tehát a külső hatás olyan reakciót vált ki a hatást elszenvedő rendszerben, amely a hatás által megváltoztatott körülmények között is (vagy

[13] M. I. Szetrov, i. m. 34 - 36. o.
[14] Uo.

a hatás által jelzett környezetváltozások mellett is) alkalmas a rendszer fenntartására. Ez pedig azt is jelenti, hogy a rendszerben lezajló válaszreakció valamilyen értelemben megfelel a környezetváltozás vagy a külső hatás természetének. A külső és a belső közötti ezen megfelelés visz át az elemzés harmadik szempontjához, amely az információs folyamat során megvalósuló visszatükrözést emeli ki.

A visszatükrözés oldaláról elemezve az információs viszonyt, Szetrov azt két szakaszra bontja: a közvetlen reagálás és az aktív visszatükrözés szakaszára.[15] Közvetlen reagáláson a külső hatás elsődleges következményét érti, amelyet az adott hatás saját természete szerint vált ki élőn és élettelenen egyaránt. A hőhatás felmelegít, a hideg lehűt, az ütés deformál. Az élő szervezet azonban nemcsak elszenvedi a hatás elsődleges következményét, hanem információként is felfogja azt. A felfogott elsődleges hatást értékeli (előnyös, közömbös, káros), és annak alapján egy második, mélyrehatóbb, szélesebb változási folyamatot is megindít magában. Ez a második szakasz, vagyis az „aktív" válasz, a hatás ellensúlyozására vagy felhasználására irányul, a szervezetnek a hatás ellenére történő fenntartását szolgálja. Jellegében tehát valamilyen módon a hatás természetéhez kell igazodnia, tükröznie kell azt. Fel kell figyelnünk a visszatükrözés két lépcsőjére azért is, mert a közöttük lévő megszakítottság, az átkapcsolás teszi lehetővé a *szignalizáció* kialakulását, a jelek funkcionálását – a pavlovi jelzőrendszerek értelmében, és tágabb értelemben is. A jel-funkció lényege az, hogy egy adott külső hatás a szervezet számára nemcsak önmagát jelenti, hanem egy rá következő, még nem jelenlévő, de nagy biológiai jelentőségű másik változást is. A jel nemcsak önmagát jelenti a szervezet számára, hanem valami mást is. A szervezet a jelre nemcsak annak természete szerint reagál, hanem egy egészen más természetű további reakcióval is, amely nem a jel, hanem a jelet általában követő másik változás ellensúlyozására vagy felhasználására hivatott.

A jel–funkció a jel szerepét betöltő hatás és a jelzett hatás közötti objektív összefüggésre épül. Ebből az összefüggésből az élő számára kezdetben, közvetlenül azonban csupán annyi a fontos, hogy a jel szerepét betöltő hatás térben–időben rendszeresen megelőzi a jelzett hatást. Maga a jelzés viszonya nem az élő *környezetéhez* tartozó viszony. A jel jellé csak azáltal válik, hogy az élő megtanulja a környezet egymásra következő hatásaiból az első hatást jelként felfogni, megtanul rá úgy reagálni, mint jelre.

A jel és a jelzett folyamat időbeli egymásra következése tükröződik az élőlényben a jelre történő közvetlen reakció, és a jelzettnek megfelelő aktív reakció összekapcsolódásának formájában. Az élőben ezt a tükrözést egy struktúra kiépülése teszi lehetővé, amely alapvetően az evolúció terméke, de az egyedfejlődés tanulságai alapján is továbbépül, módosul. A jel csupán ennek a struktúrának a közreműködésével működhet jelként, egyébként csak a valóság bonyolult összefüggésrendszerének egy szürke kis eleme.

A jelzés funkciója az élőben elsődlegesen tehát a valóság eseményeinek időbeli egymásra következését tükrözi csak vissza. Ugyanakkor azonban a jelzés funkciójának a kialakulása egy szerteágazó, lényegre törő, tartalmi visszatükrözési rendszer kialakulásának a kiindulópontja is. A jelző funkció gazdagodása, differenciálódása és szelekciója során kialakuló biológiai struktúra a valóság összefüggéseinek egyre lényegibb, egyre tartalmibb elemeit építi be magába, és így a valóság egyre gazdagabb és objektívabb tükröződésévé válik.

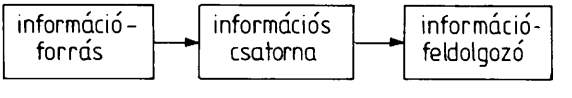
[15] M. I. Szetrov, i. m. 82–83. o.

Az információs folyamat két vonatkozásban jelent visszatükrözést. Egyrészt a külső hatás következményeit ellensúlyozó (felhasználó) működés a külső hatás ellenpólusa, negatív másolata. Másrészt a magasabbrendű információs folyamatok során (a központi idegrendszer megjelenésétől kezdve?) a külső hatás belső modellje, eszmei képmása is létrejön a válaszműködés egy állomásaként. A visszatükrözés e két válfajának megkülönböztetését Szetrov nagyon fontosnak tartja, ezért bevezeti a visszatükrözés fogalmán belül a *„visszaverés"* „otrozsenyije" (elhárítás, ellenállás) és a *„leképezés"*, „otobrozsenyije" (képalkotás, lemásolás) fogalmait a válaszműködés és az eszmei képmás jellegű visszatükrözés megjelölésére.[16] Az anorgatikus dolgok csak a „visszaverés" értelmében tükrözik környezetüket, ezt a hatás–ellenhatás megegyezésének törvénye jellemzi. Megmarad a „visszaverés" a biológiai és a társadalmi rendszerek reakciójában is, de itt már nem jelenti a visszatükrözés egyetlen fajtáját. Ezekben a rendszerekben – elsősorban az idegrendszernek köszönhetően – a spontán visszahatás mellett a külső hatás egy további működést, átrendeződést is kivált a felfogó rendszer összműködésében – a hatás vagy a hatás mögött lévő külső dolog eszmei képmását hozza létre. Szetrov szerint a „visszaverés" az anyag egyetemes tulajdonsága: működése anyagi, eredménye anyagi. A „leképezés" csak a biológiai szerveződési szinttől felfelé jellemzi az anyagot: működése anyagi, eredménye eszmei.[17]

A képmásnak fontos szerepe van a külső hatások leküzdésében, a védekezési reakció mennyiségi–minőségi meghatározásában. A leküzdendő hatást képviseli, így modellül szolgál az ellene működésbe hozott védekezési folyamat kialakításakor. Nem a képmás az információ. A képmás csupán az információs jellegű folyamat egy közbülső szakasza, részeredménye. Szetrov szerint az információ ennek az egész visszatükrözési–védekezési folyamatnak a jellemzője, ahol a folyamat a külső hatással kezdődik, és a hatást elszenvedő rendszer változásán át a hatást elhárító működésen keresztül ismét a külső hatáshoz vezet, mint megszüntetetthez, legyőzötthöz, felhasználthoz.[18]

Kibernetikai ábrázolást felhasználva a fent elmondottakat a következőképpen foglalhatjuk össze:

Az információs rendszerek szerkezetéről a hagyományos séma egysíkú képet ad. (1. ábra)



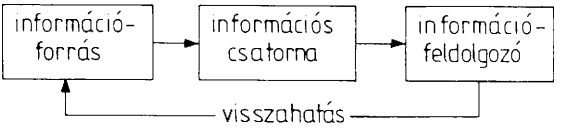
1. ábra

Az információs viszonyt az információforrástól az információfeldolgozóig húzódó egyirányú hatásláncnak tekinti, és megfeledkezik az információfeldolgozó működéséről, amely lényegében az információforrás felé irányuló visszahatást jelent. (2. ábra)

Ha ezt a visszahatást nem vesszük figyelembe, akkor sem az információ funkciója, sem az információs viszony keletkezése nem érthető meg.

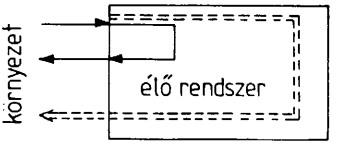
[16] M. I. Szetrov, i. m. 78. o.
[17] M. I. Szetrov, i. m. 79. o.
[18] Uo. 131. o.

Az információfeldolgozó visszahatása az információforrásra nem más, mint a környezethez való viszonyának a módosítása – ahhoz a környezethez, mely az információ forrását jelenti, illetve magában foglalja. A környezethez való viszony módosítása olyan irányban történik, hogy az az információfelhasználó rendszer fennmaradási esélyeit növeli, az önfenntartó működést elősegíti.



2. ábra

A 3. ábra azt mutatja be, hogy az élőlény a környezet hatására kettős reakcióval válaszol. Az első reakció abból áll, hogy az élőlény passzívan elszenvedi a konkrét környezeti hatás következményeit. Ez az élőben egy helyi megváltozást eredményez, amelyhez a környezet felé egy visszahatás is kapcsolódik. A hatás és a visszahatás viszonya ezen a szinten



3. ábra

a fizikából ismert hatás–ellenhatás törvénye szerint alakul, nagyságuk egyenlő, jellegük azonos, csupán előjelük lesz ellentétes. Az élőlény azonban nemcsak elszenvedi a külső hatást, hanem egy második, aktív reakcióval is válaszol arra. Ez az aktív reakció, amelyet az ábrán a szaggatott vonal jelez, az élőlény egészének mélyreható, bonyolult, sok lépcsős megváltozását jelenti, olyan irányban, hogy az az élő fennmaradását segíti elő a megváltozott külső feltételek között. Az aktív reakció kiterjedésében, energiájában messze meghaladhatja annak a külső hatásnak az intenzitását, amely azt kiváltotta. Itt már nem érvényesül a hatás–ellenhatás egyenlőségének az elve. Az információs viszony egyik ismérve éppen az, hogy a hatásra felerősített válaszreakció felel. Az aktív reakció szerkezetét, jellegét nem a külső hatás természete szabja meg, hanem az élőlény belső felépítése, organizációja. Az élőlény belső viszonyai terelő feltételekként alakítják ki a konkrét válaszreakció komplex folyamatát. Ez teszi lehetővé azt, hogy az élőlény aktív reakciója nem csupán az őt közvetlenül kiváltó külső hatásra válaszol, hanem az adott hatásnál sokkal szélesebben értelmezett környezeti változásokhoz is igazodik. Az élőlény a külső hatásra olyan reakcióval válaszol, amely a külső hatással általában együttjáró, a külső hatást *általában* követő eseményekre is választ jelent, függetlenül attól, hogy az utóbbi események valójában hatnak-e már az élőlényre, vagy még nem hatnak. (Megítélésem szerint itt az általánosítás mozzanata jelenik meg fiziológiai szinten!) Az élőlény számára tehát a külső hatás önmagánál többet jelent, további környezeti változások bekövetkezését is jelzi. Ez a jelző működés pedig elsősorban nem az adott környezeti hatás belső szerkezetén, hanem az élőlény sajátos reagálási képességén múlik. A sajátos reagálási képesség mögött az élőlény organizációját találjuk, az organizáció pedig a külső környezeti viszonyok belsővé

válásának, beépülésének folyamatában alakul ki. Mindennek az eredetét az evolúció, az alkalmazkodás és a természetes kiválogatódás jelenti.

Megállapíthatjuk tehát, hogy amennyiben szerkezethez, struktúrához akarjuk kötni az információs viszonyokat, nem a külső hatás szerkezete, nem a külső hatás struktúrája, hanem *az élőlény és környezete által kialakított egész rendszernek a struktúrája* lesz az a közeg, amely a külső hatás jelző szerepét, jelentését, az élő szempontjából hasznosítható *információs* tartalmát létrehozza és meghatározza. Az információ az aktív visszatükrözés mértéke. Lényege és jellemzői csupán az élőlény és környezete között fennálló teljes kölcsönhatási ciklusban mutatkoznak meg, és vizsgálatához az evolúció aspektusa nélkülözhetetlen.

NÉHÁNY KÖVETKEZMÉNYRŐL

Érdeme ennek a megközelítésnek, hogy az információt nem valamiféle dologi jellegű létezőnek tekinti, hanem a dolgok egyfajta viszonyának, a dolgok közötti kapcsolat egy sajátos jellemvonásának. Sokkal természetesebb módon kapcsolja össze ez a megközelítés az információt a szerveződés, a szabályozás és a működés fogalmával és folyamatával, mint ahogy azt a hagyományos, „misztikus" információfogalom tette.

Fontos erénye Szetrov megközelítésének, hogy rámutat az információ születésének a titkára. Az információt a hatás és a hatást befogadó dolog valamiféle összhangjának tekinti, ez az összhang eredményezi azt, hogy a dolog és a hatás viszonya információs viszonyként működik. Vagyis az információ eredetét a dolog és a külső hatás, a dolog és környezete közötti viszony előtörténetében kell keresnünk, és annak alapján kell megértenünk. Ha az élőlény és környezete közötti információs viszonyt vizsgáljuk például, akkor annak eredetét az evolúció, a környezethez való alkalmazkodás folyamatában kell feltárnunk.

Nagyon izgalmas, hogy ez a felfogás az információs folyamatot valamilyen rendszer fenntartásának, valamilyen hatás legyőzésének vagy felhasználásának funkciójához köti. Minden információs viszony vizsgálatakor azonosítanunk kell tehát a rendszert, amit szolgál, a hatást, ami ellen fellép, vagy aminek a felhasználását lehetővé teszi. Érdekes eredmény várható a biológiai szabályozás bonyolult rendszerében jelenlevő információs folyamatok ilyen elemzésétől. A különböző szinteken (molekuláris, makromolekuláris, neurohumorális, organizmus, populáció) lejátszódó változatos szabályozási folyamatokban más-más, viszonylag önálló és állandó rendszert kellene találnunk, amelynek stabilitásáról az adott szabályozási folyamat gondoskodik; továbbá azonosítanunk kellene azokat a „külső" hatásokat, amelyek elhárítására, illetve felhasználására az információs összefüggés képessé teszi a rendszert. (A biológiai szabályozás ugyanis mindig információs jellegű.) Egy ilyen vizsgálat a biológiában valószínűleg nemcsak a szerkezeti rész–egész viszonyok tisztázását, hanem a szabályozási szintek pontosabb azonosítását és alá-fölérendeltségi viszonyaik feltárását is elősegítené.

Az élő rendszerek információs viszonyairól és folyamatairól tehát összefoglalásként azt mondhatjuk, hogy az *információs mechanizmusok a környezethez való alkalmazkodásnak és az élő organizmus belső viszonyai és folyamatai összhangjának egy aktív, hatékony és a törzsfejlődés során megszerzett szabályozási módja.*

Az információs viszony a kölcsönhatás hatékony és gazdaságos modellje. Olyan kölcsönhatás, amely megszabadult az információ tárgyát jelentő valóságos anyagi rend-

szerekre jellemző kölcsönhatások nehézkes korlátaitól, a sebesség, a koncentráltság, a hatás megőrzésének ideje és az energiaigény szűken szabott korlátozottságától. Az információs viszony az élőben úgy produkálja a kölcsönhatásnál szokásos eredményt, hogy nincs szüksége a kölcsönhatásnál megkívánt mennyiségű energiára, időtartamra, kiterjedésre és felerősítésre. Természetesen maga az információs viszony is kölcsönhatás, kölcsönhatáshoz kapcsolódik, de az információs viszonyt hordozó kölcsönhatás tér–időbeli és energetikai jellemzői nem arányosak az információs folyamat eredményeként lehetővé váló következmény természetes energetikai előzményeivel, hanem annál sokkal kisebb mértékűek lehetnek.

Az információs viszony két különböző folyamat összekapcsolódását jelenti. Mindkét folyamat a maga energetikai és egyéb feltételei szerint játszódik le. A két folyamat energetikai igényei között óriási különbség van. Az egyik nagyon csekély előfeltételekkel és következményekkel jár, míg a másik az élő rendszer méreteihez viszonyítva súlyosakkal. A megtakarítás ott válik lehetővé, hogy a csekély energiaigényű folyamat a biológiai organizációban létrejövő kapcsolatoknak köszönhetően meghatározott időszakokra és szakaszokra helyettesítheti a nagy energiaigényű folyamatot. Ez lehetővé teszi, hogy az élő rendszer egy súlyos energiaveszteséggel járó folyamatsort elvégezzen a kis energiaigényű folyamat síkján, és a végeredmény mégis a nagy energiaigényű folyamat síkján lépjen fel. A ragadozó állat pl. akár órákig is sétálhat a préda állatok között anélkül, hogy egyet is üldözőbe venne, ha látja, hogy egyik sincs a hatókörén belül. Az állatokat figyelve a vadászat az idegek folyamataiban zajlik le, és ez nagy energiamegtakarítást jelent a sok fölösleges és kudarccal végződő kergetődzéshez képest. Amikor azonban az idegi próba azt jelzi, hogy a hatókörén belül tartózkodik egy préda állat, azonnal valóságossá válik az üldözés, és sikerrel kecsegtet. Ezen a példán is világosan láthatjuk, hogy téves az az információs folyamatokkal kapcsolatos elképzelés, hogy kis energiabefektetéssel nagy energianyereséget eredményeznek. Valójában az információs folyamat nem alkalmas arra, hogy egy nála nagyobb energiaigényű állapothoz vagy eredményhez vezessen. Nézelődéssel nem lehet állatot fogni. Az állat elfogása, elejtése mindig erőfeszítést igényel, ezt a munkát nem lehet megtakarítani. Az elejtéshez szükséges munkavégzés és az eredmény vonatkozásában tehát az energiamérleg tökéletesen rendben van, sehol semmi munkát nem nyert, nem takarított meg a munka elvégzője. Az energiamegtakarítás ott jelentkezik, hogy az eredménytelen szaladgálástól megkímélte magát a vadászó állat. A kísérleteket, a válogatást, a mérlegelést „takarékra állítva", kis energiaigényű folyamatok síkján végezte el, és a nagy energiaigényű tevékenységre csak akkor kapcsolt át, amikor már „biztosra ment". „Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához" – hadd mondjuk ki, hogy az információs viszony esetében lényegében ugyanaz történik, mint az emberi modellkísérletek alkalmazásakor. A modellezéshez olcsó, kis méretű, gyors és könnyen megismételhető, könnyen befolyásolható folyamatokat és eszközöket használunk, és a valóságos feladathoz, a költséges és kockázatos művelethez csak a sikerhez vezető út feltárása után látunk hozzá.

A modellezés kapcsán világossá válik az információs folyamat néhány kritikus mozzanata. Egyrészt fontos a két folyamat pontos megfeleltetése egymásnak. Ez az élőben nem okoz sok gondot, hiszen a modellező folyamat ehhez a funkcióhoz alkalmazkodva, a tükrözés funkciójára specializálódva alakult ki, az alkalmazkodás folyamatában pedig megtörténik a megfelelés folyamatos fenntartása, helyreállítása, pontosítás, kiterjesztése stb. A

másik kritikus pont az információs folyamatoknál a modell-folyamatról a valóságos tevékenységre (a gyakorlatra) való átkapcsolás, és megfordítva.

Az információs folyamat kibernetikai szempontból tehát két szabályozási körnek bizonyul, amelynek kölcsönösen megfelelnek egymásnak, energiaigényeik és egyéb következményeik vonatkozásában azonban lényegesen különböző módon terhelik meg a szervezetet – az egyik alig, viszont közvetlen hasznot sem hajthat, a másik lényegesen, viszont következménye nagy jelentőségű, fontos, gyakran nélkülözhetetlen az élő számára –, és amelyek között megfelelő átkapcsolások lehetővé teszik az egyikről a másikra való átmenetet. Ennyi a biológiai információs viszony szerkezeti felépítésének legegyszerűbb esete. Itt még nem beszélhetünk különleges tartalomról, jelentésről, ezen a szinten az előbbi mozzanatokat még a funkcionális megfelelések és összefüggések helyettesítik. Az információs viszony lényegének feltárása éppen annak a tisztázását jelentené, hogy hogyan nőnek át az itt még funkcionális megfeleléskénti és viszonyként jellemzett kapcsolatok a tartalmat, a jelentést, sőt, később az értelmet hordozó összefüggésekbe.

Bizonyos, hogy nagyon fontos mozzanatot hangsúlyoz P. K. Anohin az előzetes tükrözés gondolatával, elméletével. „... az agynak lényegénél fogva megvan a lehetősége – írja –, hogy már az eseménysor legelső ágensének fellépésekor ... egy pillanat alatt reprodukálja a kémiai reakciók egész láncolatát, amelyek a valóság lassan kibontakozó eseményeinek felelnek meg, föltéve, hogy az eseményeknek ugyanaz az egymásutánisága a múltban sokszor megismétlődött".[19] Általában az előre vonatkozólag pedig így fogalmaz: „... azt látjuk, hogy végig az anyag evolúciójának hosszú útján a külvilág megelőző visszatükrözésének elve elidegeníthetetlen mozzanata az életnek, a környezeti feltételekhez való alkalmazkodásnak".[20]

Az információ és az információs jelleg fent felvázolt megközelítése további alkalmazásra ad lehetőséget, és több, eddig megoldatlan kérdés megoldását ígéri. Azt mondtuk fent, hogy az információs jelleg rendszer-jellegű sajátosság, csak az információ-forrás, információs csatorna és információ-feldolgozó részrendszerekből álló egységes komplexumnak a jellemzője. Csak ebben a keretben rendelkeznek egyes hatások, struktúrák és folyamatok információs értékkel. A konkrét struktúra, pl. egy speciális makromolekula, a DNS nem önmagában rendelkezik információs jelentőséggel, információs tartalommal, hanem csak abban a biológiai-genetikai rendszerben, amely információként képes ezt a struktúrát kiolvasni: abban a rendszerben, amely a DNS molekula adott szerkezete alapján meghatározott biokémiai folyamatokat, az organizmus meghatározott struktúráját és az adott környezetben az életben maradást jelentő biológiai viselkedést tud kialakítani. Attól lesz a DNS molekula információs tartalmúvá, hogy az előző nemzedékek felhalmozott tapasztalatait (illetve annak egy részét) átülteti az egyed biológiai folyamataiba, vagyis az elődök életfolyamatai és az utód életfolyamatai között közvetít. A DNS nem információ önmagában. Információs jellege csak azért van, mert egy információs rendszer szerves része. A DNS információs tulajdonsága tehát rendszer-jellegű tulajdonság, amely csak a rendszer egészének szintjén lép fel a szinthez kötött, új, integratív tulajdonságként. Mi a kerete annak a rendszernek, amelyben a genetikai információ föllép? Semmiképpen sem a molekula, de mégcsak az egyedi organizmus sem. A genetikai információ nemzedékek

[19] P. K. Anohin: A feltételes reflex sarkalatos problémáinak módszertani elemzése. In: *Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és a pszichológiában*, Bp. 1965, 218. o.

[20] Uo. 218–219. o.

közötti közvetítést jelent, így a biológiai populációk egymásra következő nemzedékei jelentik azt a biológiai rendszert, amelynek a szintjén az öröklődés mint információs folyamat megjelenik és működik. Ennek a rendszernek mint egésznek van meg a genetikai információs jellege, és az e rendszeren belül genetikai funkciót betöltő komponensek éppen a rendszerben elfoglalt helyük következtében, a rendszer egészének részeire való visszahatása által kapnak genetikai információs jelleget. Az információ csak az információs rendszerben információ, és abból kiemelve nem. Ha egy adott DNS molekulát kiemelünk genetikai rendszeréből, akkor nem az információt emeltük ki a rendszerből, mivel a DNS információs jellege a rendszerből kiemelve megszűnik, eltűnik. Információ csak információs rendszerben mozoghat, abból kiemelni, átvinni, átadni nem lehet.[21] Természetesen óvatosan kell bánnunk evvel az állítással. Ellenpéldák tömegét sorolhatjuk fel, amikor egy biológiai egyed vagy faj DNS-e más egyedbe vagy fajba átkerülve ott is információs funkciót tölt be. Hasonlóképpen ellenérvnek tűnik a két rendszer közötti információ-átadást tagadó kijelentéssel szemben, hogy maga a DNS is, legalábbis részben, a környezetből, a környezet hatására szerezte adott információs tartalmát. Ez mind igaz. Ezek a példák azonban nem mondanak ellent annak az állításnak, hogy az információ csak információs rendszeren belül mozoghat, hogy az információt hordozó struktúra a rendszerből kiemelve elveszti információs tartalmát.

A látszólagos ellentmondás a következőképpen oldható fel. Amikor pl. két egysejtű DNS-t cserél, akkor a DNS, amellett, hogy az egyik egysejtű információs rendszeréből kilép és a másik egysejtű információs rendszerébe belép, egyúttal egy harmadik információs rendszerben is végzi mozgását. Nemcsak az egyed jelent ugyanis egy önmagában zárt információs rendszert, hanem a DNS-cserére képes egyedek populációja is. Továbbá az egyed és a környezete vagy a populáció és a környezete is egy-egy egységes információs rendszert jelent.

Úgy tűnhet, hogy az információs jelleg és az információs rendszer összekapcsolásával szofisztikus játékot űzünk: minden közegre, amelyben az információ hordozására képes struktúra mozog, rámondjuk, hogy információs rendszert jelent, és így tautológiával támasztjuk alá azt az állítást, hogy az információs jelleg és az információs rendszer elválaszthatatlan egymástól. Valójában ez csak látszat, nem így áll a dolog. Az információs tartalom hordozására képes struktúrát ki lehet emelni az információs rendszerből olyan módon is, hogy az nem kerül egy másik információs rendszerbe, vagy nem marad abban. Amikor az élő sejt pusztulásával a DNS molekula, amely meglehetősen stabil, kiszabadulva, szabadon marad egy kémiai közegben, akkor a DNS nincs információs rendszerben. Nem is lesz az ilyen önálló DNS molekulának információs funkciója, információs jellege, de információs tartalma sem. Ugyanaz a DNS struktúra, amely az organizmusban egy egész organizmus felépítésére vonatkozó tartalmat hordozott, teljesen tartalmatlan és üres lesz egy semleges kémiai közegben, bár szerkezetileg közben mit sem változott. A szerkezet tehát kiemelhető az információs rendszerből, de az információ nem.

Az információ közlekedhet két különböző információs rendszer között. Ekkor azonban mindig jelen van egy harmadik információs rendszer is, egy átfogó rendszer, amelynek a két kisebb információs rendszer az alrendszerét képezi. Evvel az esettel állunk szemben akkor is, amikor a kutató kiemeli egy adott sejt DNS-ét, és szekvenciavizsgálattal és

[21] Ezt M. I. Szetrov is leszögezi (M. I. Szetrov, i. m. 124. o.).

egyéb módon meg akarja fejteni a DNS biológiai jelentőségét, genetikai információs tartalmát. A kutató kezében lévő DNS más információs rendszerbe kerül át, mint amiben eredetileg volt. Nem is fogja az eredeti funkcióját betölteni, el is veszti eredeti biológiai információtartalmát. A kutató számára a DNS vizsgálati objektumként, sajátos információforrásként létezik, és nem a sejtben betöltött genetikai közvetítői reguláló szerepét játssza. A kutató mégis kihámozza a DNS szerkezetéből azt az információs tartalmat, amelyet az az eredeti sejtben betöltött. Ez azonban nem azért lehetséges, mert a kutató számára a DNS ugyanazt jelenti, mint a sejt számára, hanem azért, mert a tudományos megismerés bonyolult mechanizmusa és modellezési rendszere lehetővé teszi, hogy a kutató a DNS vizsgálata során megalkossa az egész sejt modelljét, és abban rekonstruálja a DNS eredeti szerepét. *A tudós információs rendszere* képes tehát igazodni a sejt információs rendszeréhez (vizsgálati tárgyként fel is öleli azt), és nem a DNS tölt be a két információs rendszerben azonos funkciót. Mindezekből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a különböző struktúrák információs szerepe és információs tartalma valóban információs rendszerekhez kötött, és az információs rendszertől függetlenül létező struktúrákat nem illeti meg.

ÖSSZEFOGLALÓ MEGJEGYZÉSEK

Az élő rendszerek információs viszonyai, és e viszonyokon belül a külső és belső hatásokhoz egyre szélesebb körben kapcsolódó biológiai információs tartalom a viszonyoknak és a kölcsönhatásoknak olyan sajátos típusát jelentik, amely lényeges sajátosságaiban eltér az élettelen természet hasonló viszonyaitól és kölcsönhatásaitól. Az információ fogalma körüli problémák jórészt abból fakadnak, hogy a valóság e két területe közötti különbségek az információfogalom mai tartalmában és használati módjában nem kapnak megfelelő hangsúlyt. Az élettelen természethez igazított információfogalom gyakran tartalmi elmélyítés nélkül nyer alkalmazást az élő természet viszonyai között is. Az információ ilyen fogalma azonban alkalmatlan az élőre jellemző megfelelő viszonyok nagyon lényeges oldalainak a megragadására – ez a helyzet pedig vagy az élő ezen viszonyainak a lebecsüléséhez, vagy azok megközelíthetetlen, misztikus, anyag fölötti jellegéről szóló elképzelésekhez vezethet.

Előfordul az is, hogy az élő információs viszonyaira jellemző tartalmat alaptalanul átültetik az információ egyetemes fogalmába, és így az élettelen természetbe is. Ennek következtében az információ fogalma az élettelen természettől idegen, de ott mégis feltételezett sajátosságok foglalatává válik. Részben ebből a forrásból táplálkozik az információ nem-anyagi, nem-energetikai jellegéről szóló, gyakran szintén misztikus színezetű hiedelem.

TUDOMÁNY ÉS IDEOLÓGIA A KOZMOLÓGIÁBAN

EFTICHIOS BITSAKIS

Jelen tanulmány kísérletet tesz korunk kozmológiai elméleteinek kritikai elemzésére. Mégsem kíván állást foglalni egyik vagy másik elmélet szigorúan vett tudományos érvényességét illetően – bár nem hallgatja el szimpátiáit. Szándéka elsősorban a kozmológiai elméletek metodológiai, általánosabban: ismeretelméleti szempontú elemzése. Így például célpontja nem a tulajdonképpeni expanziós modell, hanem annak ideológiai előfeltevései és fedőrétegei. Tanulmányunk végső soron a kozmológia státusának kérdését kívánja felvetni.

1. NÉHÁNY ELŐZETES MEGJEGYZÉS

Melyek a kozmológia *tudományos,* és melyek *ideológiai* elemei? Ez valóban kényes kérdés. Mindenesetre a kozmológia történetének négy periódusát különböztethetjük meg: 1. a mitológiai szakaszt, melyet a primitív népek naiv, gyakran antropocentrikus elképzelései jellemeznek; 2. a filozófiai szakaszt, mely a görög kozmológiában többé-kevésbé racionális formára talált; 3. a klasszikus szakaszt (Kopernikusz, Kepler, Newton, Laplace); 4. a relativisztikus szakaszt.[1]

Einstein gravitációs elméletének a kozmológia megújhodásában betöltött szerepe közismert. A relativitáselmélet és a mikrofizika segítségével a kozmológia olyan alapvető kérdéseket fogalmazott meg, mint az univerzum „genezisének", struktúrájának és evolúciójának kérdései. Jogos-e azonban az ilyen eljárás? Azaz jogos-e az Univerzumot (a Mindenséget) térben és időben végesnek tekinteni, és ennek alapján geneziséről, koráról, térfogatáról, tömegéről stb. beszélni? Következésképpen, jogos-e az univerzum hozzáférhető részéről jövő nagyszerű, de mégis sovány adatokat extrapolálni a Természet totalitására?

A kozmológia privilegizált hely a képzelet és az ideológia számára, éspedig két okból: egyrészt tárgya meghaladja értelmünk lehetőségeit, másrészt ez a tudomány súlyos ideoló-

[1] Minden népnek megvan a maga mitikus kozmológiája. Mitologikus például – racionális elemei ellenére (nem-geocentrikus rendszer stb.) – az orfikusok kozmológiája vagy Hésziodosz kozmológiája, éppúgy mint a bibliáé. Nyilvánvalóan ideologikus jellegű Arisztotelész geocentrikus modellje, vagy – a csillagászat időközben történt előrehaladása ellenére – a Ptolemaiosz-féle modell. Az első tudományos kozmológiai modellek Kopernikusz, Galilei, Kepler és Newton neveivel fémjelzettek. Az antikvitás és Kopernikusz–Newton között végbement ugyan egy ismeretelméleti forradalom, de cezúra nem történt. A newtoni modell is tartalmaz ideologikus elemeket kiinduló tételezéseiben (űr, atomok, végtelen sebességű kölcsönhatás), valamint annak feltételezésében, hogy az univerzum genetikusan függ egy természetfeletti akarattól.

giai terheket hurcol magával, előtörténetének maradványaként és a jelenkori ideológiai harcok termékeként.

Az a helyzet ugyanis, hogy mi csakis saját „környezetünket" ismerjük. Ennek következtében – szigorúan tudományos értelemben – helyesebb lenne a kozmológiát olyan tudománynak tekinteni, mely az univerzumnak megfigyeléseink számára hozzáférhető részével: a „mi" Kozmoszunkkal foglalkozik. A *lokalitás* egyik feltétele lenne annak, hogy az ideológiai jellegű elemeket száműzhessük a kozmológiából. Ezzel a megszorítással a kozmológiát természettudománynak tekinthetnénk: *olyan diszciplínának, amely meghaladta ideológiai státusát.* Ily módon egy *lokális* jellegű természettudomány jöhetne létre. Az általános relativitás lenne a tér–időbeli kerete, bár ezt a lehetőséget sem tekinthetjük kizárólagosnak. A kozmológia szervesen kapcsolódna az asztrofizikához is, valamint az elemi részek fizikájához: anélkül azonban, hogy akár az asztrofizikára, akár a mikrofizikára, akár valamilyen tisztán matematikai struktúrára redukálhatnánk. A kozmológia státusa más: az a tudomány lenne, amely a mi kozmoszunknak, mint sajátos totalitásnak a kialakulási és fejlődési törvényeivel foglalkozik.

A megakozmosz – azaz az univerzum megközelíthető része – elképesztő ellentmondások színtere. Ennek érzékeltetésére idézzünk fel néhány adatot az itt uralkodó nagyságrendekről.

Az univerzum ma hozzáférhető részének térbeli kiterjedése 10 milliárd fényév. Időbeni történetét visszapergetve pedig eljutunk a 12 milliárd évig. Az égitestek tömege szintén elképesztő: a Nap tömege $1{,}9 \times 10^{33}$ g, a nagy galaxisok tömege pedig ennek 10–100 milliárdszorosa. Másfelől tanulmányozunk olyan folyamatokat, melyek időtartama 10^{-23} sec nagyságrendű (erős kölcsönhatások), mérünk 10^{-13} cm nagyságrendű távolságokat (magok), és dolgozunk olyan részecskékkel, melyek tömege 10^{-28} g nagyságrendű. A nukleáris anyag sűrűsége néhány milliárd tonna cm^3-ként. Az univerzum hozzáférhető részének átlagos sűrűsége ezzel szemben 3×10^{-31} g/cm^3, a sugárzás átlagsűrűsége pedig 3×10^{-13} erg/cm^3 nagyságrendű.

E szélsőséges ellentmondásokat mutató anyag csillagokba, galaxisokba, galaxis párokba és csoportokba, galaxis halmazokba stb. szerveződik. Az 1,3 Mpc-os távolságon belül van a lokális csoport, mely 27 galaxist foglal magában.[2] Az 1,3 és 2,4 Mpc távolságok között nincsenek galaxisok. E távolságon túl óriási számú galaxis és galaxis rendszer található. A mi galaxisunk 100 milliárd csillagot foglal magában, és egészen bizonyos, hogy sok milliárd a galaxisok száma. Bámulatba ejt minket az égitestek mozgási sebessége is: a Föld 30 km/sec sebességgel forog a Nap körül; a Nap 250 km/sec sebességgel a galaxis középpontja körül. Maga a galaxis (2×10^{44} g tömeg) 100 km/sec sebességgel mozog valószínűleg a lokális csoporthoz viszonyítva. A lokális csoportnak egy szupercsoporthoz viszonyított sebessége pedig már néhány száz km/sec. Gigantikus tömegű testek mozognak a fény sebességéhez közeli sebességgel. És a fénynek (melynek sebessége kereken 300 000 km/sec) 3,26 milliárd évre van szüksége ahhoz, hogy tőlünk 1 Gpc távolságra lévő csillagtól hozzánk eljusson!

Tehát e minden képzeletet felülmúló valóság a kozmológia tárgya. Az a tény pedig, hogy a kozmológia főképpen az általános relativitáselméletre (a megakozmosz elméletére)

[2] 1 pc = $3{,}08 \times 10^{18}$ cm = 3,26 fényév
1 Mpc = 10^6 pc ; 1 Gpc $\times 10^9$ pc

és a mikrofizikára (a mikrokozmosz elméletére) alapoz, nem a véletlen műve: a *mikro* és a *mega* dialektikus egysége fejeződik ki a valóságnak ezen a szintjén.

Ez az egység azonban nem igazolja eleve azokat az általánosan elfogadott extrapolációkat, melyek törekvése az univerzum genezisének és evolúciójának magyarázata egy *lokális* elmélet (az általános relativitás elmélete) és egy olyan tudomány (az asztrofizika) keretén belül, amely szintén – lenyűgöző eredményei ellenére – csak egy meghatározott energiaskálában, az Univerzum körülhatárolt területén végbemenő folyamatokra irányul.

2. KOZMOLÓGIAI MODELLEK

A XIX. században születnek az első olyan kísérletek, melyek a kozmológiai kérdést a newtoni elmélet alapján próbálják megoldani. A newtoni modellek az univerzum homogén és izotrop anyageloszlásának kozmológiai alapelvére épültek.[3] Előfeltételezték azt is, hogy az univerzum stacionárius. Ezek a kísérletek zátonyra futottak, mert ilyen feltételek mellett nem lehetséges egy newtoni megoldás.[4]

A klasszikus univerzum, legalábbis térben, végtelennek tételezett. Ez a végtelenség azonban ellentmondásokhoz vezetett. Például, ha az univerzum végtelen, homogén és statikus lenne, akkor a fényességnek bármely térpontban végtelennek kellene lennie. Egy olyan statikus univerzumban, mely a mai univerzum „dimenzióival" rendelkezne, az inter-galaktikus tér hőmérsékletének 6000 °K körül kellene lennie, azaz közelítőleg a Nap felületi hőmérsékletével egyezőnek: márpedig az éjszakák sötétek. Ugyancsak: ha az univerzumot az egyenletesen elosztott végtelen anyagmennyiség jellemezné, a gravitációs mező intenzitásának minden pontban végtelennek kellene lennie. Ahhoz, hogy elkerüljük ezeket az ellentmondásokat, feltételezhetnénk, hogy az univerzum maximális anyagsűrűségű centrummal rendelkezik, amely nagy távolságokban fokozatosan nullára csökkenne. Ezen a határon túl kellene, hogy létezzék az űr végtelen régiója. Márpedig ez a kibúvó mind fizikai, mind filozófiai jellegű ellenvetéseket vált ki.

A homogén és statikus univerzum elképzelése olyan idealizációnak tűnik, mely nem felel meg a tényeknek. De mint látni fogjuk a ma domináns Friedmann–Lemaître-féle dinamikus modell is olyan modell, melyben igen sajátságos módon keveredik ideológia és tudomány.

Einstein gravitációs elmélete az első pillanattól kezdve összekapcsolódott a kozmológiai problémával. Posztulálva a tér pontjaitól független „p" átlagsűrűségű anyag stacionárius eloszlását, Einstein már 1917-ben következtetett egy véges univerzum lehetőségére: „Abból, hogy elfogadjuk a teret előidéző egyenletes tömegeloszlást, szükségszerűen következik a térgörbület állandósága. Következésképpen, egy ilyen tömegeloszlás mellett az x_1, x_2, x_3 véges, szükségszerű kontinuum – konstans x_4-gyel – szférikus tér lesz."[5]

Einstein megjegyzi természetesen, hogy a térgörbület egyik pontról a másikra változik és függ az időtől is, hogy tehát bonyolult és változó, de a szférikus teret mégis jó köze-

[3] *Homogén:* a tér minden pontjához azonos tulajdonságok tartoznak.
Izotrop: nincs kitüntetett irány, minden irány ekvivalens.

[4] Lásd: H. Bondi, *Cosmology,* Cambridge University Press, 1968, 75 o. és köv.

[5] A. Einstein, *The Principle of Relativity,* Dover Publ.

lítésnek tartja. De Sitter még ugyanebben az évben bizonyítja egy expanziós univerzum lehetőségét, éspedig a relativisztikus egyenletekből kiindulva.[6]

Öt évvel később ismét döntő lépést tesznek a nem-stacionárius univerzum felé: 1922-ben A. Friedmann bebizonyította, hogy a gravitáció relativisztikus egyenleteiből egyaránt következnek stacionárius és nem-stacionárius megoldások. Ezzel kezdetét veszi a kozmológiai modellek egész története. Friedmann neve összekapcsolódott az expanziós modellel.

Már most kihangsúlyozandó tehát, hogy Einstein gravitációs elmélete nem ad egy kizárólagos megoldást a kozmológiai problémára. Hiszen a kiinduló posztulátumokból egyaránt eljuthatunk egy zárt (és véges) vagy egy nyitott (és végtelen) univerzumhoz, egy stacionárius vagy egy expanziós univerzumhoz stb.[7] Az alapvető modellek mégis az expanziós és stacionárius (steady state universe) modellek. Vannak fél-stacionárius modellek is, sőt Hoyle 1965-ben megmutatta, hogy a stacionárius univerzum egyenletei meghatározott feltételek mellett pulzáló modellek lehetőségeihez vezetnek: bizonyos régió tágul, míg egy másik összehúzódik. Az asztrofizika és az elemi részek fizikája szintén szolgáltatott az utóbbi években bizonyos újabb anyagokkal, amelyek annak a többé-kevésbé határozott tendenciának kedveztek, mely az expanziós modellt az univerzum egy igaz modelljének tekinti.

Rátérünk a Friedmann–Lemaître-féle, domináló modell rövid ismertetésére. Látni fogjuk: az általa leírt történet egyszerre érdekfeszítő és felfoghatatlan.

Láttuk, hogy De Sitter, szemben Einsteinnel, 1917-ben rámutatott egy nyitott és expandáló univerzum lehetőségére. Ez az univerzum azonban majdnem üres (a „p" anyagsűrűség nulla felé tart). 1922-ben H. Weyl megjegyezte, hogy a De Sitter-féle univerzumban két vizsgált részecskének távolodnia kell egymástól. Ha tehát ezek a részecskék fényforrások, fényük a vörös felé kell, hogy eltolódjon. Ezzel az expandáló univerzum lehetősége közelebbi vizsgálódás tárgya lett. Időközben Friedmann kimutatta, hogy Einstein egyenletei egy nem-stabilis univerzumhoz vezetnek, és hogy ennek vagy tágulnia vagy összehúzódnia kell az anyag átlagsűrűségétől függően.

Két évvel később került sor a döntő lépésre az expandáló univerzum modellje felé: ekkor állapította meg Hubble, hogy az Androméda ködben létezik egy ismert típusú csillag. A köd tehát csillagokból áll: éppúgy galaxis mint a miénk és természetesen a mienkén kívül van. Ezzel a felfedezéssel született meg az extragalaktikus csillagászat, és

[6] A. Einstein statikus modellt dolgozott ki, melyben az anyagi átlag tenzornak állandónak kell lennie. Ez a modell mégsem stabilis, mert a tömegvonzás erői dominálnak. Ezek ellensúlyozására Einstein az általános relativitás erőtéregyenleteibe bevezeti a λ, ún. kozmológiai állandót.

$$[R\mu\nu - \frac{1}{2} g\mu\nu R] + \lambda g\mu\nu = -k\, T\mu\nu,$$

ahol $g\,\mu\,\nu$ az impulzus-energia, tehát az univerzum anyagi tartalmának függvénye. Ha $\lambda > 0$ és az anyag-eloszlás homogén, akkor görbült, véges, de határtalan teret kapunk. Einstein az $\lambda > 0$ és $T\,\mu\,\nu = 0$ (üres tér) esetben nem kapott megoldást a fenti egyenletekre. De Sitter azonban bebizonyította (1917), hogy $T\,\mu\,\nu = 0$ esetben is van megoldás. Ez a megoldás egy *expandáló univerzumot* jelent.

[7] Ha az egyenletekben szereplő R függvény állandó, akkor az univerzum statikus. Ha nő, akkor dilatál. Ha pedig csökken, akkor összehúzódó univerzummal van dolgunk. R derivátja, a Hubble-törvény szerint pozitív, tehát R nő. Következésképpen, az univerzum tágul, „kora" pedig a különböző számítások alapján: 10, 13, 18 vagy 20 milliárd év. E modell által előfeltételezett egyszerűsítéseket és önkényes posztulátumokat nem szabad szem elől téveszteni.

bizonyos szempontból a modern kozmológia. Nemsokára megállapították: a kozmikus teret galaxisok milliárdjai népesítik be, melyek a jelek szerint egymástól kölcsönösen távolodnak.

Az expanzió gondolata idővel tért nyert. Lemaître bebizonyította (1927), hogy Einstein egyenleteiből egy expanziós modell következik, mely a galaxisok színképének vöröseltolódását valószínűsíti. Két évvel később Hubble megállapította az eltolódást, összhangban Lemaître említett predikciójával. (Megjegyezzük, hogy Lemaître munkásságát ekkor még nem ismerték. Eredményeit Eddington fedezte fel később, és ezeket úgy tekintette mint Hubble megfigyeléseinek elméleti értelmezését. Eddington ideológikus alkata számára különösen örvendetes lehetett ez a megfelelés.) Következésképpen, Hubble szerint, az extragalaktikus univerzum expandál. A galaxisok távolodási sebessége távolságukkal arányos; 1000 km/sec-tól 100 000 km/sec-ig változik. Ezek a sebességek a megfigyelt eltolódás mértékéből kiindulva a Doppler–Fiseau törvény alapján mérhetők.[8]

A következő évben Lemaître azt a hipotézist fogalmazza meg, hogy az univerzum egy *elsődleges atom* felrobbanásából született és azóta tágul. Ezeket a gondolatokat Gamow újra elővette (1948–49) és mindenekelőtt a nukleáris kémia, valamint az elemi részek fizikája szolgáltatta új adatok alapján továbbfejlesztette. Gamow nevéhez fűződik végül is a „big bang", a „nagy robbanás" fogalma.

Ily módon az asztrofizika és a mikrofizika bizonyos anyagot szolgáltatott Lemaître eredeti ötletének alátámasztásához. A teoretikusok kiszámították még az univerzum korát is (4, 6, 10, 13, 18 milliárd év), tömegét (10^{54} g), hőmérsékletét az idő függvényében, és fejlődésének fázisait.

A továbbiakban felvázoljuk ennek az evolúciónak az alapvető fázisait, úgy ahogyan azt az expanziós elmélet adja, az az elmélet, amelyben a tudományos vakmerőség, az ideológiai motivációk és a filozófiai naivitás egészen sajátságos módon kiegészítik egymást.

Azt teszik fel tehát, hogy az Univerzum „élete" az ősrobbanással kezdődött, a $t = 0$ időpillanatban. (Később elemezni fogjuk e hipotézis zsákutcáit.)

Az univerzum életének első szakasza a *kvantum periódus.* A $t = 0$ időpillanatban lehetetlen meghatározni az „univerzum" állapotát, sűrűsége a végtelenhez közeli. 10^{-4} sec-ig megfigyelési adatok gyakorlatilag nem léteznek. Feltételezik, hogy 10^{-43} sec-nál a kozmológiai horizont egyenlő a Plank-féle hosszúsággal ($Lp = 10^{-33}$ cm). A „geometria" ekkor még meghatározhatatlan és ismeretlen. 10^{-13} sec-mal a kezdeti robbanás után azonban a háromdimenziós tér már eléggé „kitágult". Az anyag sűrűsége most 10^{38}-szor nagyobb mint a nukleáris anyagé. Ebben az „első pillanatban" az anyag meleg plazma állapotban van. Ennélfogva az univerzum gyakorlatilag fotonok, elektronok, müonok, neutrinók, nukleonok és antinukleonok keveréke. E részecskék aránya változik a hőmérséklettel.

[8] A távolodási sebességet a

$$v = c\,\frac{\Delta\lambda}{\lambda}$$

képlet adja, ahol c a fény sebessége, $\Delta\lambda$ a hullámhossz változása. Ez a sebesség egyébként arányos a távolsággal, tehát

$$v = HD,$$

ahol H a Hubble konstans (értéke közelítőleg 75 km sec^{-1} Mpc^{-1} ± 25%), D a távolság Mpc-ben.

Mintegy 10^{-6} sec-mal a robbanás után gyakorlatilag minden részecske létezik már. A részecskék és antirészecskék szétválnak és az elektromos semlegességet az elektronok biztosítják *(a szétválás periódusa).* A 10^{-5} sec-ban az anyag sűrűsége 10^{15} g/cm^3 nagyságrendű és a hőmérséklet körülbelül 4×10^{12} fok. A nukleonok és az antinukleonok keverednek és kölcsönösen megsemmisítik egymást (az *annihilizáció periódusának* kezdete). A kezdeti nukleonok pusztán $1/10^9$-e marad fenn, ami megfelel az eredeti többletnek.

10^{-4} sec körül az univerzum *hadronikus periódusát* éli. A közepes energia most lehetővé teszi π-mezonok (hadronok) képződését. Visszatekintve az időben, egyre nehezebb párosan születő részecskékkel (k-mezonok, proton–antiproton, neutron–antineutron, hyperon–antihyperon) találkozunk. A nukleonok fokozatosan eltűnnek. Majd ugyanez a sors vár a π-mezonokra is. Maradnak a fotonok, az elektronok, a neutrinók, és a kezdeti nukleon többlet.

A 10^{-4} sec-tól kb. a 15. percig terjedő időszak az univerzum *leptonikus periódusa.* 10^{-12} sec-ban a hőmérséklet 10^{11} °K nagyságrendű. A sugárzás ekkor termodinamikus egyensúlyban levő fotonok, elektronok és neutrinók átlátszatlan felhője. Magképződés még nem lehetséges. A tizedik másodpercben a hőmérséklet 10^{10} fok alá süllyed, a protonok és neutronok fúziója deuteronokká lehetségessé válik. Egy perc körül a He^4 termelés gyorsan nő. A deuteronok csökkennek, a He^3 aránya nő, és a Li mellett más magok is megjelennek. A 15. percben a hőmérséklet csökkenése olyan mértékű, hogy a nukleáris reakciók lehetetlenné válnak. Az anyag most hidrogénből (75%) és héliumból (25%) áll. A periódus végén megmaradnak a fotonok, a protonok, a túlélő elektronok, valamint a neutrinók, melyek azonban lényeges szerepet nem játszanak.

A következő szakasz a *sugárzás* hosszú *periódusa* (radiation era), mely 10^4 vagy 10^6 évig tartott. E periódus alatt a fotonok mennyisége változatlan, de sűrűsége az expanzió következtében csökken. A részecskék közepes energiája ugyan szintén csökken a hőmérséklettel, de még mindig elég magas ahhoz, hogy az elektronok és a protonok közötti reakciók ne jöhessenek létre.

Így érkezünk el a jelenlegi szakaszhoz, melyet *stelláris,* vagy anyagi, vagy kondenzációs *periódusnak* neveznek. 3×10^5 év körül az „anyag" már túlsúlyba kerül a sugárzással szemben. (Az atomok a sugárzás periódusának végén jelennek meg.) A magok és atomok képződése beindul. Néhány millió év elteltével megkezdődik a kondenzáció, mely a ma megfigyelhető első galaxisok, galaxis csoportok és csillagszerű képződmények létrejöttéhez vezetett. Az egyik álláspont szerint az első csillagok annak a felhőnek a gravitációs kontrakciójának eredményeképpen jelentek meg, amelyből a mai galaxisunk létrejött.

Íme, nagyon sematikusan, a „big bang" fantasztikus története. A szakemberek természetesen nem értenek egyet e kozmikus evolúció fázisait és tartalmát illetően. De a történetnek van még egy aspektusa, mely erős érvül szolgált az expanzió mellett: ez a híres 3 °K-os sugárzás.

A „big bang" hipotézis szerint, a sugárzás periódusának vége felé, azaz 600 000 és 2 000 000 évvel az „idő kezdete" után, a hőmérséklet fokozatosan 5000 fokról 2000 fokra, az anyag sűrűsége pedig kb. 10^{-22} g/cm^3-re csökkent. 10^6 év körül a fotonok kölcsönhatása az anyaggal megszűnik, mégsem tűnnek el: folytatják bolyon-

gásukat a térben. Ha tehát ma felfognánk egy ilyen fotont, ez már 12 milliárd éves múltra tekintene vissza és színképében nagy eltolódást mutatna a vörös felé. Következésképpen, az ilyen eredetű fotonok hideg hőmérsékleti sugárzás fotonjaiként viselkednének. Azaz a 3 °K-os sugárzásról van itt szó, melyet Gamow 1948-ban már megjósolt, Penzias és Wilson pedig 1965-ben felfedezett. Ennek a sugárzásnak a léte – az uralkodó szempont szerint – erős, sőt talán döntő érv volt a „big bang" modell mellett.

A 3 °K-os hideg sugárzást tehát úgy tekintik, mint annak a szakasznak a maradványát, melyben az univerzum sűrűsége még rendkívül nagy volt és termikus egyensúlyban lévő, igen magas hőmérsékletű sugárzást tartalmazott. Mint mondottuk, Gamow megjósolta a termikus sugárzás intenzív terének létét, amit az univerzum őstörténete maradványának tekintett. Azután 1965-ben Penzias és Wilson felfedezte, hogy valóban létezik egy sugárzás, melyet az égi háttér bocsát ki és amelynek spektruma egy 3 °K-os fekete test spektrumával egyezik. (Pontosabban, az égi háttérsugárzás tere egy 2,7 °K-os fekete test sugárzási tere és az alacsony frekvenciájú rádióhullámok tartományába esik.) Ezt a sugárzást azon nyomban összekapcsolták az expanziós modellel.

Állítólag a 3 °K-os sugárzás homogén és izotrop módon oszlik el az univerzumban. Az uralkodó álláspont szerint, ebből az eloszlásból az következik, hogy az univerzum izotrop expanzióban van a legrégibb időktől fogva. Eszerint a 3 °K-os sugárzás lehetővé teszi az univerzum történetének rekonstrukcióját egészen az első pillanatokig. Az izotrópia magas foka arra utal, hogy ez a sugárzás nem a galaxisunkból, sem a közeli metagalaxisból származik, hanem valóban kozmológiai eredetű: az univerzum távoli történetének tényleges maradványa.[9]

3. AZ EXPANZIÓS ELMÉLET KRITIKÁJA

Felvetődik most a kérdés: mi az expanziós elmélet tudományos státusa? Egy biztos: túl az általa tartalmazott részigazságokon, ideológiai jellege nyilvánvaló. Ezért válhatott alapjává olyan gondolatoknak, melyek a tudomány területén kívül helyezkednek el. (Egyes természettudósok és filozófusok a teremtés bizonyítékát látják benne.) Másfelől az expanziós elmélet gyakran roppant szenvedélyes bírálatot és polémiát váltott ki.

[9] A Friedmann–Lemaître modellel kapcsolatban lásd:

a) H. Bondi, *Cosmology;* Cambridge Un. Press, 1968,

b) G. Gamow, *The Creation of the Universe.* The Viking Press, 1961,

c) J. Heidmann, *Introduction à la Cosmologie,* P. U. F., Paris, 1973,

d) F. Hoyle, *Galaxies, Noyaux et Quasars,* Buchet-Chastel, Paris, 1966,

e) Mercier, Treder, Yourgrau, *On General Relativity,* Akademie Verlag, Berlin 1979,

f) R. Omnès, *L'Univers et ses métamorphoses,* Hermann, 1973, (magyarul, R. Omnès: *A világegyetem és átalakulásai.* Gondolat, 1981).

g) A. Papapetrou, *Lectures on General Relativity,* Reidel, 1974,

h) *La Recherche en Astrophysique* c. sorozat, Seuil, 1977, A *Problèmes de Cosmologie Contemporaine* c. sorozat. MIT 1971, V. Ambarcumjan vezetésével.

Említettük már, hogy az expanziós modell az általános relativitás elvének egyik matematikai lehetőségéből származott. Einstein elmélete azonban lokális elmélet, mely jól ismert anyageloszlású kozmikus lokalitások struktúráját és evolúcióját írja le. Jogos-e tehát ennek a lokális elméletnek az extrapolálása a természet „totalitására"? Milyen adatok alapján fogadjuk el az univerzumot végesnek és tulajdonítunk értelmet a „természet totalitása" kifejezésnek? Végül jogos-e elfogadni, hogy az egyetlen lehetséges struktúra az univerzum egyes véges részeire nézve a Riemann-geometria, és ily módon kizárni más geometriák lehetőségét az univerzum ma hozzáférhető részére, vagy esetleg a jövőben elérhető területeire?

Ebben a folyamatban két irányú mozgást figyelhetünk meg: rendelkezésre áll egy tér–idő séma, mely különböző kozmológiai modellek konstruálására ad lehetőséget. Közülük egyet kiválasztanak: az expandáló univerzum modelljét. Néhány még homályos megfigyelési adat segítségével a realitásra „ragasztják" a modellt. Később további adatokat kapnak a mikrofizika területéről. Ezeket mármost a modell követelményeinek megfelelően rendezik és idomítják oly módon, hogy meghatározott fizikai tartalmat adjanak neki. Végezetül kidolgozzák a kozmikus anyag evolúciójának egy lineáris sémáját. Ez a konstrukció azonban többé-kevésbé önkényes posztulátumokon nyugszik, amelyek az ellenőrzés, ill. a megcáfolás minden lehetőségét kizárják. Ennek az ideális sémának tulajdonítanak egy véges kort, véges térfogatot és tömeget. Ezzel befejeződik az ideológiai konstrukció.

Ez a konstrukció, melyben az ideológia (netán a misztikum) szerepe vitathatatlan, egy nulla „kezdeti" térfogat és nulla idő, vagyis egy *kezdet* feltételezéséhez vezet. Ily módon a két eljárás: a matematikai és az asztrofizikai, kölcsönösen kiegészíti egymást, éspedig teljesen önkényes, sőt felfoghatatlan idealizációk és posztulátumok árán. A leggyengébb és legideológikusabb posztulátum az, amely az „ősatom"-ról és az idő kezdetéről szól. Kritikánkat ezért a „big bang" „hipotézisével" kezdjük.

Mit jelent ugyanis ez a végtelen sűrűségű kezdeti szingularitás? És vajon ez a szingularitás létezett-e örök időktől, avagy csak egy adott pillanatban teremtetett (éspedig az idő kezdete előtt, hiszen az idő magával a big bang-gel kezdődik)? Az első esetben: hogyan maradt a szingularitás stacionárius állapotban, és milyen esemény zavarta meg állapotát s idézte elő a big bang-et? Igaz, ezek a „józan ész" kérdései, de semmiképp sem naivak.

Az ősrobbanás hipotézise önkényes, semmilyen lehetőség nincs kísérleti verifikációjára (vagy falszifikációjára), sem bármilyen matematikai leírására. (Ismeretlenek a peremfeltételek és a vonatkozó hipotézisek önkényesek.) Ily módon a maga egészében – még ha tartalmaz is rész-igazságokat – önkényes az „univerzum" evolúciójának leírása is, mert a tér és idő „egészére" igyekszik általánosítani egy olyan modellt, mely esetleg bizonyos lokális folyamatokat ír le. Ennek következtében, az eredeti feltételeken és a big bang-en túlmenően ugyancsak önkényesek az univerzumnak e modellekből nyert tulajdonságai, így kora, tömege, sugara, az elemi részek száma és más „konstansok", melyek a legjobb esetben is csak az univerzumnak egy véges részét illetik. Ennek következménye az is, hogy az évek során más posztulátumok és kiindulópontok is vitatottakká váltak, így a Hubble-féle „állandó" állandósága, vagy a vöröseltolódás kozmológiai interpretációja. Kritikánkban ilyen tudományosnak tekintett posztulátumok és érvek vizsgálatára térünk át a következőkben.

Tehát az általunk elemzett hipotézis szerint, az univerzum egy pontszerű, *végtelen* anyagsűrűségű kezdeti „szingularitás" robbanásából született. Mondottuk már: ez a hipotézis önkényes és felfoghatatlan. Ezenfelül, a szingularitás ebben a modellben előfeltételezi az univerzum homogenitását és izotrópiáját, vagyis olyan tulajdonságokat, melyeket – több szakember véleménye szerint – a valóságos univerzum nem mutat, hiszen azt egy hierarchikus struktúra jellemzi, amelyben csillagokat, galaxisokat, galaxis csoportokat, galaxis halmazokat stb. találunk.

Le lehet ugyan vezetni a 3 °K-os sugárzás alapján és az általános relativitás keretében, hogy az univerzumnak, egyszer vagy többször, át kellett mennie egy végtelen sűrűségű állapoton. De mit jelent az, hogy végtelen sűrűség? Ezenfelül: egy vagy több expanziós fázis volt-e? Mindez előfeltételezi a homogenitást és az izotrópiát, olyan feltételeket, „melyek valójában nem teljesülnek az univerzumban, mivel annak tömege csillagokba, galaxisokba, galaxis halmazokba koncentrálódik". (Sciama)[10]

Sciama szerint nem tudjuk, hogyan lehetne elkerülni a végtelen kezdeti sűrűséget, mely megoldhatatlan problémákat vet fel. R. Omnès, aki nem ellenzője az expanziós elméletnek, a kezdeti szingularitásra vonatkozóan a következőket írja: „Szent Ágoston feltette már a kérdést: 'Mit feleljünk azoknak, akik azt kérdezik, mit csinált Isten a teremtés előtt?' Mit feleljünk majd azoknak, akik ezt kérdezik, mi volt a Világegyetem a nulla időpont előtt? Végtelenül összehúzódott, mielőtt kitágult? Erről semmit sem tudunk. Mivel természetesen semmiféle nyom nem maradt a nulla időpontot megelőző időből, ami túlélte volna ennek az időszaknak a feltételeit, valószínűleg sohasem fogunk erről tudni."[11]

Ahhoz azonban, hogy az időnek kezdetet tulajdonítsunk, el kellene fogadni, hogy 1. a relativitás elve érvényes az egész univerzumra; ezt az állítást sokan vitatják, akik a relativitást lokális elméletnek tekintik; 2. az univerzum homogén és izotrop; ami nem kevésbé vitatott; 3. jogunk van az univerzum megfigyeléseink által ma hozzáférhető részét azonosítani magával az univerzummal (a részt az egész hű mintájának tekinteni); ez az azonosítás önkényes extrapoláció. A valóban feltehető kérdés az, hogy tágul-e az univerzumnak az a része, amelyhez a mi galaxisunk is hozzátartozik.

Az univerzum heterogenitása nyilvánvaló. Gyakran hallhatjuk mégis azt, hogy ha az univerzum megfelelően nagy részét tekintjük, akkor a galaxisok térfogat-egységenkénti száma konstansnak vehető és a galaxisokat úgy tekinthetjük, mint egy állandó átlagsűrűségű gáz molekulát.[12] Márpedig ez az idealizáció is vitatható. Mint azt Mercier, Treder és Yourgrau aláhúzzák, nem ismerjük sem az impulzus-energia valóságos eloszlását az univerzumban, sem a $g_{\mu\nu}$ (gravitációs potenciálok) értékeit minden pontban. A kozmológiai léptékű megfigyelések ritkák és pontatlanok. Megelégedhetünk tehát lokális leírásokkal. De akkor nem kozmológiát művelünk a szó tulajdonképpeni értelmében. A Riemann-féle geometria egyébként lokális, egy adott pontból a szomszédos pontig haladva, helyi jelenségeket ír csak le. Ennélfogva nem ad lehetőséget olyan típusú általánosításokra, mint az euklideszi vagy a Minkovszki-féle

[10] D. Sciama, *La Recherche en Microphysique.*

[11] R. Omnès, *A világegyetem és átalakulásai,* i. m. 61. o.

[12] Lásd például: L. Jánossy, *Theory of Relativity based on physical reality,* Budapest 1971. (magyarul, Jánossy Lajos: *Relativitáselmélet és fizikai valóság,* Gondolat, 1968.)

geometria.[13] A tökéletes homogenitás és izotrópia csak „üres univerzumra" vonatkozik, hiszen a reális tér metrikája különbözik az euklideszitől. Ezt a tényt a tér görbületét módosító anyag jelenléte okozza. A tömeg inhomogén időbeli eloszlása a tér–idő tulajdonságainak inhomogenitását vonja maga után. Ennek következtében, a mennyiségi heterogenitáson felül fennáll a kozmikus képződmények minőségi heterogenitása is.

Hubble idejében még – írja Ambarcumjan – a homogenitás hipotézise bizonyos mértékig jogosnak tűnhetett. A galaxisok valóságos térbeli eloszlására vonatkozó újabb adatok azonban „teljesen összeférhetetlenek a homogenitás hipotézisével, még durva közelítésben is". A Palomar Atlasz térképeinek tüzetes vizsgálata azt mutatja – folytatja Ambarcumjan –, hogy 18 magnitudó fényrendig a galaxisok eloszlása rendkívül heterogén, még azonos galaktikai szélességben is. Ugyanazon galaktikai szélességen a sűrűség-eloszlás az egyszerestől a tízszeresig, sőt még nagyobb mértékben is változik. A projekciók kiegyenlítő hatásának eredményét figyelembe véve mondhatjuk, hogy a megfigyelt irányban a térsűrűség valóságos módosulása valószínűleg „az egyszerestől a százszorosig és még tovább" terjed.[14]

Az expanzió hívei szerint, mint már mondottuk, az univerzum 10^8 fényév nagyságrenden túl homogénnak tekinthető. Márpedig még ez az érv is ellentmondásban van a heterogenitásra és a valóságos kozmikus képződmények strukturáltságára vonatkozó valóságos adatokkal.

Einstein statikus univerzuma nem mozdulatlan. Az anyag átlagsűrűségétől függően vagy tágulnia vagy összehúzódnia kellett. Hubble számításai szerint ennek a sűrűségnek az értéke expanziós állapotnak felel meg. Márpedig ez a jelenség – írja Dauvillier – nem zajlik sem a galaxisban, sem a galaxis halmazokban, ahol a sűrűség magasabb, és csak az őket elválasztó teret érinti. A szerző szerint a jelenlegi expanziót felfoghatjuk egy egyszerű, lokális és időbeli, statisztikus fluktuációnak. Ily módon, míg a tér egyes részei összehúzódóban vannak, addig más térségek tágulnak, és ezek a változások körülhatároltak és aperiodikusak.

Az univerzum ezen elméletek által vázolt gyors fejlődése összeférhetetlen a csillagok és galaxisok lassú evolúciójával. Az ilyen elméletekkel valójában – írja Dauvillier – „bizonyos metafizikai hiedelmeket akartak igazolni, amelyeknek pedig nincs helye a tudományos gondolkodásban". Az expanziós elméletek nagy nehézségek árán próbálják elkülöníteni az anyagot és az „anti-anyagot". Végül is, Dauvillier szerint, „az univerzum expanziójának mítosza ugyanoda kell, hogy kerüljön mint az éteré".[15]

Hubble törvénye szerint a galaxisok távolodási sebessége a távolsággal arányos. Ezáltal a legtávolabbi galaxisok spektrumának vöröseltolódása nagyobb lesz (Doppler-effektus). (Egy galaxis például, melynek távolsága 10^9 fényév, eszerint 30 000 km/sec sebességgel távolodik tőlünk.) A teoretikus predikciók és a megfigyelések viszonylagos megegyezése elsietett általánosításokhoz vezetett, melynek célja a véges és táguló Világegyetem modelljének alátámasztása volt.

[13] Mercier, Treder, Yourgrau, i. m. 18. o.

[14] Lásd például: V. Ambarcumjan, *Cosmos*, Ed. Nouv. Critique, 1959.

[15] A. Dauvillier, *Revue de Synthèse*, 83–84, 191 (1976).

De vajon helyes-e az arányossági törvény? Van ugyanis olyan álláspont, amely szerint a galaxisok sebessége idővel csökken és a késleltetési paraméter a gravitációs állandóval és az univerzum aktuális sűrűségével lenne arányos.[16] Ezenkívül a következő kérdés már régóta felmerült: *vajon a vöröseltolódást valóban a galaxisok távolodása idézi elő?*

A fotonok a valóságban különböző módon állnak kölcsönhatásban az anyag más formáival. Az alábbiakban e jelenségek olyan aspektusát fogjuk elemezni, mely közvetlenebbül kapcsolódik a kozmológiai problémához.

Köztudott, hogy a távoli galaxisokból származó fény vöröseltolódására többféle magyarázat született. Egyesek szerint Doppler jelenségről van szó, és ezt az univerzum tágulása okozza. Mások szintén a Doppler-effektusból indulnak ki, de szerintük ennek semmi köze sincs az expanzióhoz. Megpróbálták a vöröseltolódást gravitációs eltolódásként is értelmezni: amikor egy viszonylag nagy tömegű csillagból kilép egy foton, ahhoz hogy elhagyhassa a csillag gravitációs terét, energiájának egy részét elveszíti. Ennek következtében frekvenciája csökken, ami vöröseltolódáshoz vezet.

Ezek az értelmezések gyengének minősültek, és az expanziós hipotézist kvázi tudományos bizonyosságként kezelték. Az utóbbi évek bizonyos fejleményei azonban megrendítették ezt a boldog hitet. Ismeretes, hogy 1973-ban Rubin és Ford kimutatta: a Hubble „állandó" változik az irány és a távolság függvényében, tehát *nem* konstans. Két évvel később egy kutatócsoport (Jaakola, Moles, Vigier, Pecker, Yourgrau) kísérleti adatokra támaszkodva vallotta, hogy ismereteink mai szintjén nem tekinthető megalapozott ténynek a táguló világegyetem modellje alapján várt izotróp és univerzális, távolsággal arányos vöröseltolódás a távoli objektumokra nézve. A szerzők az ellentmondásos adatokat a nullától különböző tömegű fotonok és a skaláris bozonok közötti kölcsönhatás alapján értelmezik.[17] Véleményük szerint, ez az interpretáció az einsteinihez hasonló, újabb statikus modellhez vezet, amelyben a kozmikus eltolódást alapvetően a fényöregedés jelensége váltja ki (tired-light effect).[18]

Egy másik csoport (Karoji, Nottale, Vigier) azt állítja, hogy – kiindulva a közeli galaxis-halmazok térbeli eloszlásából és a Hubble állandó szöganizotrópiájából – igen erős statisztikai szignifikánssággal igazolható a Roberts–Pecker- és Vigier-féle hipotézis, mely szerint a távoli forrásokból eredő fényt, miközben a galaxis-halmazok sugárzásterén áthalad, új típusú kölcsönhatás éri. A szerzők szerint új jelenségről van szó, és egy olyan mező (részecskék) bevezetése válik szükségessé, amely a fotonok által elvesztett energiát felveszi. E részecskéknek könnyűeknek és semlegeseknek kell lenniük, ezért a szerzők bevezetik az igen könnyű, semleges, pszeudoskaláris bozonokat, amelyeknek termodinamikai egyensúlyban kell lenniük a galaxisok sugárzásterével.[19]

[16] A. Andouze, *La Recherche en Astrophysique*, i. m. 231–2. o.

[17] *Bozonok:* olyan részecskék, melyek viselkedését a Bose–Einstein statisztika írja elő, ilyenek a fotonok és a mezonok.

[18] Jaakola et al. *Foundations of Physics, 1,* 257 (1975). Igaz, a nem nulla tömegű fotonok feltételezése csak hipotézis, és felmerül a foton „nyugalmi tömege" fogalmának jogosultsága is. (Erről a kérdésről lásd: E. Bitsakis, *Scientia 111,* 401. 1976.)

[19] Karoji et. al., *C. R. Ac. Sc. Paris, 281,* 409 (1975).

A fáradtfény modellek nehézségei ismeretesek. Például: a kölcsönhatások közben a fotonok energiát és impulzust is veszítenek, és pályájuk módosul. Ennélfogva a távoli csillagok képei nem pontszerűek, hanem kis korong formájúak, diffúzak kellene, hogy legyenek. Az előbb említett modellek azért mentesek a fáradtfény hipotézisek gyengeségeitől, mert olyan kölcsönhatási mechanizmusokat tételeznek fel, melyeknek hatásai egyeznek a megfigyelési adatokkal. Ami nem azt jelenti, hogy ezek a modellek feltétlenül a szóban forgó jelenségek igaz értelmezését is adják.

Úgy látszik, hogy a Hubble állandó anizotrópiáját és a távolságtól való függését más kutatók is (Rubin, Ford) megerősítik.[20] Tehát a Hubble-állandó mégsem állandó? Magyarázhatók-e az új tények a táguló modell keretében a maga tökéletes homogenitásával és izotrópiájával?

A szakemberek többsége mégis azt állítja, hogy a homogén és izotróp tágulás olyan tény, melyet egyetlen kozmológiai elmélet sem ignorálhat. Azt is elfogadják, hogy a Hubble-állandó azonos értéket mutat a különböző irányokra nézve, ami azt az álláspontot erősíti, mely szerint az univerzum izotróp, legalábbis a mi régiónkban. És mivelhogy az univerzum „kora" a Hubble-konstans inverze, a számítások könnyen egy 20 milliárd éves univerzumot adnak.

Pedig tudjuk, hogy – túl az anizotrópián és a távolságfüggésen – a különböző számítások igen nagy eltérést mutatnak a Hubble-konstans értékére: 50, 62, 73, 75, 80, sőt 98 ± 18 km s^{-1} Mpc^{-1}. Ezek a változatok analóg változatokat eredményeznek az univerzum „korára" is.[21] Természetesen, ellene lehet vetni, hogy az ingadozások a távolságmérés pontatlanságából adódnak, hiszen erre mind ez ideig egyértelmű módszert nem sikerült találni. Márpedig ez a nehézség csak aláhúzza, milyen nagy körültekintéssel szabad általánosítani ezeket a rendkívül pontatlan adatokat. Ezért – túl azon, hogy már maga az univerzum „korának" fogalma is értelmetlen – kockázatos dolog ezt a „jellemzőt" egy másik, valószínűleg változó, és mindenképp bizonytalan értékű adatból levezetni. Márpedig a bizonytalan vagy éppen roppant vitatható adatokból való következtetés jellemzi a big-bang modell főszereplőinek eljárását.

Egy másik álláspont szerint (Mercier, Treder és Yourgrau), a Hubble jelenséget és az ebből levont következtetéseket nem tekinthetjük az általános relativitás komoly tapasztalati bizonyítékának; éspedig nemcsak azért, mert a felhasznált megfigyelések pontatlanok, hanem azért sem, mert nincs alapunk azt állítani, hogy az univerzum korrekt modellje éppen a Friedmann-modell.[22]

És mi a helyzet a 3 °K-os sugárzással, mely az uralkodó álláspont szerint majdhogynem közvetlen bizonyítéka lenne az ősrobbanásnak és a tágulásnak? Úgy tűnik, hogy jelentése egyáltalán nem világos. Vannak, akik számára a 3 °K-os sugárzás lokális jelenség, mely galaxisunkból vagy a lokális csoportból ered, és ami egy lokális és izotróp részecskekoncentrációként fogható fel.[23] Megjegyezzük, hogy Findlay–

[20] Lásd: a) Rubin, Ford, Rubin, *Ap. J. Lett, 183,* LIII (1973), b) Le Denmat et al. *Astron. and Astrophys., 45,* 219 (1973), c) Karoji et al. *Nature, 257,* 31 (1976), d) Le Denmat et al., *Nature, 257,* 773 (1975).

[21] J. Heidmann, i. m., p. 40–42. o.

[22] Mercier, Treder, Yourgrau, i. m. p. 95. o.

[23] Jaakola et al., lásd 18. lábjegyzet.

Freunlich és Born már 1953-ban a „tényfáradás" jelensége alapján értelmezték a távoli galaxisok spektrumának vöröseltolódását, és ezen felül megjósolták Penzias és Wilson „perdöntő" megfigyelését: a 3 °K-os sugárzást. Sem ez a sugárzás, sem a Hubble-törvény — írja J. C. Pecker — nem bizonyíték az ősrobbanás és az univerzum azt követő tágulása, azaz: a big bang kozmológia mellett.[24]

A 3 °K-os sugárzás jelenlegi értelmezése vitatott. J. Heidmann írja: „Amennyiben az az interpretáció, melyet a 3 °K-os kozmikus háttérsugárzásra a csillagászok többsége jelenleg ad a helyes, akkor ez az univerzum tágulása után a kozmológia második döntő fontosságú jelensége. Azt bizonyítaná ugyanis, hogy univerzumunk ténylegesen ismert a múltban egy rendkívüli kondenzációjú állapotot, mely *ex abrupto,* hirtelen jött létre egy kvázi pontszerű állapotból egy olyan folyamatban, amely a gravitációs összeomlás inverze."[25] De vajon ez a jelenlegi értelmezés-e a helyes? A. Sciama is ezt írja: „Mindenesetre a forró big bang elmélet jelenlegi alakjában a termikus sugárzás eredetét nem tisztázza. Lehet, hogy kezdeti feltételeket érintő probléma ez, de az is lehet, hogy későbbi folyamatokról van szó, amelyekről spekulálhatunk. A kérdés pillanatnyilag függőben van."[26]

A kozmológia uralkodó álláspontja tehát a következőkön nyugszik: 1. Az általános relativitáselmélet egyenletein, melyek lehetőséget nyújtanak kozmológiai modellek kidolgozására. Ezen az alapon több, különböző, egymásnak kölcsönösen ellentmondó modell lehetséges. 2. A galaxisok távolsággal arányos távolodásának feltételezésén. A hiányosságokat, nehézségeket és kétségeket említettük már az ellentmondásos adatok alapján megfogalmazott expanziós modellel kapcsolatban. 3. A homogén és izotrop 3 °K-os sugárzáson, melyet az univerzum kezdeti szakasza maradványának tekintenek. Láttuk, hogy ennek a sugárzásnak eredete éppúgy mint természete nyitott kérdés. 4. A „nukleáris kémián", azaz a könnyebb elemekből képződő nehéz elemek elméletén. A hiányosságok száma itt még nagyobb, az elemképződés, valamint a galaxisképződés korszakának és folyamatainak magyarázatánál egyaránt.

Meghatározott folyamatok extrapolációja az univerzum „összességére" — ismételjük az ideologikus eljárásra jellemző. Ebből a szempontból érdemes idézni napjaink jeles csillagászát, H. Bondit: „Egyes értelmezések szerint, az újabb megfigyelések alátámasztani látszanak olyan elképzelést, mely szerint a csillagködök folyamatosan születnek, és létezik sok fiatal csillagköd. Ha ez a ma kevesek által elfogadott feltevés beigazolódik, akkor a Lemaître-féle modellt fel kell adni. Az is valószínű, hogy egyetlen relativisztikus modellt sem lehet ehhez a helyzethez hozzáidomítani."[27]

Végül is több érv szól a Friedmann–Lemaître modell ellen. Hadd hívjuk fel a figyelmet még egyre. A. D. Allen szerint úgy tűnik, hogy egy „n" számú gravitációs tömegekből álló rendszer akkor is felbomlik, ha a teljes energia negatív. Ennélfogva szinte tetszés szerinti kezdeti eloszlás a fázistérben egy olyan univerzumhoz vezet, amely tágul a Hubble-törvény szerint. Így a Hubble-féle expanziónak kevés köze van a kezdeti kozmikus állapothoz. Pontosabban nem következik belőle a big bang modellben használt sűrű, szuperponált állapot.[28]

[24] J. C. Pecker, *La Pensée,* 195 (1977).
[25] J. Heidmann, i. m. 218. o.
[26] D. Sciama, *La Recherche en Microphysique.*
[27] H. Bondi, *Cosmology,* 121. o.
[28] A. D. Allen, *Foundations of Physics, 6,* 59 (1976).

A vöröseltolódás tehát nem kozmológiai jellegű tény? Esetleg gravitációs jelenség idézi elő? Vagy talán a fotonok energiája csökken idővel, a csillagközi térrel történő kölcsönhatásaik következményeképpen? A Hubble-állandó valójában mégsem állandó? Az új adatok erős érveket jelentenek a big bang modell és a homogén expanzió ellen. Harrison kimutatta, hogy az éjszakák sötét égboltja nem az univerzum expanziójának, hanem a gyenge sűrűségű kozmikus tömegnek következménye.[29] Végezetül nincsenek végleges érvek az általános expanzió mellett. Vannak, akik a stacionárius megoldás pártján állnak. Mindamellett az univerzum egyes részeinek tágulását, más részeinek összehúzódását valló hipotézis sem lenne alaptalan. Mindegyik modell előfeltételez többé vagy kevésbé nem igazolt egyszerűsítéseket és posztulátumokat. Kockázatos dolog tehát annak feltételezése, hogy közülük *egy* magába foglalhatná a reális univerzum lehetőségeinek sokféleségét. A kozmológiai modellek szükségszerűen lokális jellegűek, tehát igazságuk térben és időben határolt. A rész és az egész nem feltétlenül azonos. Vagyis a *lokalitás* elvéhez érkeztünk el, amelyet nemcsak metodológiai szempontok követelnek meg, hanem a természet minőségi sokféleségéről felhalmozódott tapasztalat is.

Ily módon egy félévszázad – gyakran metafizikus – optimizmusa után ismét az alapvető kérdőjelekhez érkeztünk el. Ez idő alatt – párhuzamosan azzal, hogy feltehetően *csak lokális* jellegű jelenségeket kíséreltek meg extrapolálni az „univerzum" méreteire – sok mindent sikerült megtudni galaxisunknak és a metagalaxisnak a valóságos tulajdonságairól. A jelenlegi kozmológiai elméletek minden bizonnyal tartalmaznak néhány igaz ismeretet a *kozmogenezisről.* De ezek az igazságok valószínűleg csak lokális jellegűek.

Az általunk képviselt álláspont egy olyan koncepcióval egyezik, amely az univerzumot mint örök átalakulásban lévő totalitást fogja fel. Igaz, a természet végtelenségének tétele *filozófiai* jellegű: nem képvisel egy tudományos *igazságot.* Mégis ez a tétel, mely Hérakleitoszig és Anaximenészig nyúlik vissza, kisebb ellentmondásokhoz vezet, mint az az önkényes és – szintén – bizonyíthatatlan tétel, mely szerint az univerzum véges térben és időben.

Az expanziós modell ideológiai elemeit elemeztük idáig. Azonban hasonló karakterisztikát mutatnak más modellek is, mint például a stacionárius állapot modellje. Alapelve, az *ex nihilo,* a semmiből teremtődő anyag elve éppoly önkényes mint a transzcendentális szellemnek köszönhető teremtés hipotézise. Természetesen el kell ismernünk, hogy az expanziós modell a legegyszerűbb, és új törvényeket nem vezet be. Más hipotézisek ezzel szemben bevezetnek ilyen törvényeket, mint például a 3 °K-os sugárzás értelmezésére vonatkozó ellen-tételek. Mégis: 1. Az egyszerű nem jelenti feltétlenül az igazat. 2. Új magyarázatok és törvények bevezetése olyan ismeretelméleti kihívás, amely a tudomány fejlődéséhez szükséges. Lehetséges, hogy egy tétel nem nyer igazolást. Mégis új állítások megfogalmazása és kipróbálása az előrehaladás egyedüli módja. 3. Az expanziós modell viszonylag „egyszerű". Mégis önkényes és igazolhatatlan posztulátumokat tartalmaz. Így, bár a háború előtt és után kedvezett neki egy bizonyos ideológiai légkör, az utóbbi években egyre vitatottabbá lett. Végül: ha az univerzum hozzáférhető részét az *univerzum* fogalma helyett a *kozmosz* fogalmával jelöljük, lépést teszünk egy olyan szellemi magatartás felé, mely megvéd az ideológiai túlkapásoktól.

[29] Lásd: A. Layzer, *The Astrophys. Journal, 206,* 559 (1976).

Az expanziós modellen kívül léteznek még statikus modellek (említettük már az Einstein-típusú modelleket), pulzáló modellek, valamint stacionárius modellek (steady-state theory) (Bondi és Gold, 1948; Hoyle, 1949).

A stacionárius modell nem jelent egyúttal statikus modellt is. Ezért például a Bondi- és Gold-féle modell az expanziót valóságos jelenségként veszi figyelembe. Ahhoz azonban, hogy az univerzum stacionárius állapotban maradjon, szükségessé válik a tömegmegmaradás törvényének megváltoztatása és bizonyos anyagtermelő mechanizmusok elfogadása. Eszerint az új csillagködök keletkezése az új anyag kondenzációjának eredménye, és ennek következtében az univerzum átlagsűrűsége a tágulás ellenére változatlan marad.

Ez az elmélet elfogadja, hogy az univerzum látszólag változatlan, ami azonban nem jelenti azt, hogy statikus. A modell által javasolt legradikálisabb változtatás az új anyag teremtésének feltételezése. Ez a teremtett anyag mennyiségileg parányi, átlagosan: egy hidrogén tömeg 5×10^{11} évenként és dm^3-enként. Nem a sugárzásból ered, hanem *ex nihilo*, a semmiből teremtődik. A szerzők szerint ily módon elkerüljük a pontszerű szingularitás problémáját. A teremtés kérdése tehát fizikai szinten merül fel és kerül részletes elemzésre, nem pedig metafizikai szinten, mint más elméletek esetében. (Hoyle megközelítése ettől eltér. De a stacionárius modell alapvető elemeit ő is elfogadja.)[30]

E modell kétségkívül döntő és leggyengébb pontja – Bondi metafizika ellenes állításai ellenére – az anyag *ex nihilo* teremtésének hipotézise. Mások is javasoltak stacionárius modelleket. Láttuk, hogy bizonyos új adatok új típusú statikus univerzum-elmélet felé mutatnak. És tegyük hozzá, hogy más kozmológiai modellek kialakításának lehetőségei még távolról sem kimerítettek.

A Friedmann–Lemaître modell feltételezi azt, hogy az univerzum homogén és izotróp. Azt a kozmológiai alapelvet, mely szerint *az anyag eloszlása* az univerzumban *homogén és izotróp,* a valóságos anyageloszlás adekvát tükröződésének tekinti, ha ezt megfelelően nagy távolságokra vonatkoztatott középértéknek vesszük. A galaxis és galaxiscsoport léptékű vizsgálatok azonban nyilvánvaló inhomogenitást mutatnak. „Anélkül, hogy a homogén és izotróp univerzum következtetéséhez jutnánk – írja Heidmann – azt mondhatjuk, hogy – egy 2-es tényezőtől eltekintve – gigaparsec léptékben, az univerzum homogén és izotróp módon benépesített."[31] A homogenitást és az izotrópiát nem mindenki fogadja el. A kozmológiai alapelv jelentésének, szükségességének és logikai helyének megítélésében nagy különbségek vannak (Bondi).[32]

Hangsúlyoztuk a lokális modellek szükségességét. Mégis a tudomány a lehetőségek határain belül mindig az egyetemest keresi. H. Poincaréval szólva: *kényelmesebb* és egyszerűbb dolog az általános relativitás univerzális (nem lokális) jellegének elfogadása. Egy ilyen követelmény egyébként megfelel annak a szokásnak, mely a természettörvényeket általánosnak, azaz térben és időben minden megszorítás nélkül érvényesnek tekinti.

Márpedig ismeretes, hogy egy ilyen egyetemesség még a fizikai törvények és az ún. univerzális állandók vonatkozásában is vitatott. Az egyetemesség követelménye még

[30] Lásd: H. Bondi, *Cosmology,* és F. Hoyle, *Galaxies, Noyaux et Quasars.*
[31] J. Heidmann, *Introduction à la Cosmologie,* 28. o.
[32] H. Bondi, *Cosmology* 11. o. és köv.

kevésbé lehet feltétlenül jogos a kozmológiai modellekre. A Hubble-állandó lokális jellegére utaló adatok és más újabb keletű adatok is egy ilyen univerzalitás ellen szólnak.

Elemzésünknek nem az volt a szándéka, hogy az expanziós modell esetleges, viszonylagos és lokális érvényességét vitassa. Kritikánk a modell ideológiai elemei ellen irányult, amelyek a régi teremtésmítoszok modern változatát jelentik. Ezzel vissza is térünk eredeti kérdéseinkre.

1. Mi a státusa napjaink kozmológiájának? Milyen határokon belül jogosak állításai? Milyen határokon túl esnek egybe a mítosszal és az irracionálissal? Az előzőek alapján a válaszuk a következő: ahhoz, hogy a kozmológia egy szigorúan tudományos státust kapjon, lokális elméletté kell válnia.

2. A probléma egy másik aspektusa a következő: mely pontig tekinthető a kozmológia a megfigyelési adatok elméleti általánosításának, és mely ponton túl válik pusztán szellemi konstrukcióvá? Valóban, XIX. századdal Ptolemaiosz után ezt kell kérdeznünk: vajon nem vált-e a kozmológia, ideológiai motívumok hatására, olyan matematikai konstrukcióvá, melynek sem a fizikai alapjai, sem a formalizmusa nem elégíti ki az egzakt tudományok követelményeit?

3. Miért vonzódik annyira a kozmológiai a matematikai, tehát formális aspektusokhoz? Válaszunk: ez nem a véletlen műve. Az uralkodó ideológiai légkör az, mely – általánosságban szólva – kedvez a kifejtés absztrakt matematikai tendenciájának. Az általános relativitás elvének megszületése és sikerei a formalista tendenciák megjelenését eredményezték a kozmológiában. Mindez oda vezet, hogy a matematikai konstrukciót a valóság globális és adekvát képével, sőt – egyes szélsőséges esetekben – magával a realitással azonosítják.

Meg kellett kérdőjelezni annak az eljárásnak a jogosságát is, mely az univerzum egészéről véges megfigyelésekből kiindulva nyilatkozik. A. Papapetrou írja ezzel kapcsolatban: „A fizikus számára a teljes univerzum tanulmányozása asszimptotikus jellegű problémaként vetődik fel. A tudománytörténet ugyanis azt mutatja, hogy a tudomány haladása az univerzum már feltárt része határainak fokozatos kiszélesedésében áll. Ez a kiszélesedés, melyet általános értelemben kell felfogni, két ellentétes irányba halad: a laboratórium dimenzióiból kiindulva megpróbáljuk megérteni egyfelől az asztrofizika nagy léptékű jelenségeit, másfelől a mikrofizika kis léptékű folyamatait. Más oldalról, a leghasznosabb munkahipotézis annak elfogadása, hogy az univerzum végtelen, úgy kiterjedésében mint változatosságában. Eljutni ennélfogva a teljes univerzum struktúrájának részletes megismeréséhez – ami a kozmológia problémájának teljes megoldása lenne – elvileg elérhető lehetőség, de csak asszimptotikus módon, ha $t \to \infty$."[33]

H. Alfven (Nobel díjas fizikus) szerint a big bang „egy gyönyörű mítosz, mely díszhelyet érdemel abban a kolombáriumban, ahol a ciklikus (örök körforgásban lévő) univerzum indiai, a kozmikus tojás kínai vagy a 6 napos teremtés bibliai mítoszának legendáit őrzik".[34]

Az a hipotézis ugyanis, amely felteszi az univerzum „nulla" pillanatát, valamint teremtését egy pontszerű szingularitásból – a történelem előtti idők mitikus és irracionális kozmológiáinak modern változata. Mitológiainak mondjuk mi is ezt a hipotézist, hiszen nem

[33] A. Papapetrou, *Lectures on General Relativity*, 191. o.
[34] Idézi J. C. Pecker, *La Pensée*, 195 (1977).

tesz eleget egy fizikai elmélettel szembeni elvárásoknak, hiányzik belőle a belső konzisztencia (konkrét anyagra alapozott posztulátumok, matematikai koherencia, a jelenségek egzakt leírása, a verifikáció és a falszifikáció lehetősége). Domináló elemei irracionálisak.

Végül is a kozmológiában ma érvényesülő legfőbb irányzat nem vezet a megfigyelt adatok elméleti magyarázatához. Ez az irányzat az általános relativitás matematikai lehetőségeiből, egy formalista ismeretelméletből és bizonyos ideológiai motívumokból született. Kétségkívül megfelel bizonyos jelenségeknek, de az *egész* magyarázatára tart igényt, egy olyan adathalmaz alapján, amely ehhez nem adekvát. Ennélfogva a megfigyelési adatokat kénytelen hozzáidomítani az irracionális maghoz (big bang, nulla időpont, nulla térfogat, véges tömeg), hogy ebből az egyvelegből valamiféle természettudományt összeeszkábáljon. Tudománynak és ideológiának ez a találkozása egy olyan kölcsönös megtermékenyítés, amely életképes utódokat mégsem eredményezhet.

Mi végül is a kozmológiai modellek fő jellegzetessége?

Minden kozmológiai modell valamilyen „ideális esetet" képvisel (Fock), és egyik sem ad kielégítő választ a kozmológiai kérdésre. Minden modell tartalmazhat adott esetben igaz ismereteket, és egy másik, későbbi modell kialakíthat valamilyen új szintézist a régebbiek alapján. Egyetlen modell sem nyilatkozhat azonban jogosan az univerzum totalitásáról: a modellek mindig lokális jellegűek lesznek és a kozmikus evolúciónak csak meghatározott fázisára vonatkozhatnak. Az egyetlen, ami biztosnak tűnhet: a jövőbeli modellek dinamikus, evolutív jellegűek lesznek. Az expanziós elmélet legpozitívabb vívmánya valószínűleg az a tény, hogy bevezette a kozmológiába a *kozmogenézis* fogalmát.

A relativitás elmélete nem válaszolt arra a kérdésre, hogy *az univerzum véges-e vagy végtelen térben és időben?* A kiinduló posztulátumoktól függően ez az elmélet nyitott vagy zárt modellekhez vezet. Egy pozitív görbületű tér véges, de határtalan. Ha a mi terünk ilyen lenne, miért kellene elfogadnunk egyetlen lehetőségként, és miért kellene feltételeznünk, hogy ez a tér az egész univerzumot magában foglalja? Egy nulla vagy negatív görbületű tér nyitott és végtelen. Miért kellene annak a lehetőségét kizárni, hogy az ilyen terek az univerzum más részeit képviselhetik? És vajon egyedül a Riemann-metrika a lehetséges metrika, nem nyithatnak-e meg a jövőben más metrikák más, ma még ismeretlen lehetőségeket előttünk?

A tudomány végül is nem képes válaszolni a tér- és időbeli végtelenség kérdésére. Erre nincs elméleti válasz, és nincs olyan tapasztalat, mely képes lenne megerősíteni (vagy megcáfolni) egy erre vonatkozó hipotézist. A végtelenség kérdése nem tudományos kérdés. Ez egy filozófiai kérdés; a körülötte folyó harc a preszokratikus kortól kezdve napjainkig közismert.

Dr. S. Bonanosz, M. Kafatosz professzor és Dr. G. Le Denmat voltak szívesek elolvasni jelen tanulmány első változatát. Észrevételeik sokat segítettek, melyekért ezúton is köszönetünket fejezzük ki. Mégis a megfogalmazott gondolatokért és az esetleges hibákért csak a szerző tartozik felelősséggel.

(*Fordította:* Szilágyi László)

TÖRTÉNELEM ÉS KONKRÉT SZUBJEKTIVITÁS

(Transzcendentálfilozófiai vizsgálódások a történelmi tapasztalatról)*

RUDOLF LÜTHE

BEVEZETÉS
1. A VIZSGÁLÓDÁSOK JELLEGÉRŐL ÉS CÉLKITŰZÉSÉRŐL

Az itt következő vizsgálódások lényegében a történeti megismerés kérdéseivel foglalkoznak. Mégsem foghatók fel a történeti kutatás módszertanához való hozzájárulásként. Sokkal inkább eredendően filozófiai jelentőségre tartanak igényt. Elmélkedéseinkkel a történeti kutatás filozófiai megalapozását kívánjuk megkísérelni. Az ilyen alapvetés viszonya a történeti metodológiához és a szűkebb értelemben vett historikumhoz (Historik) transzcendentális. A filozófiai reflexió a tárgykörnek, a tárgyak létmódjának, a történeti kutatásnak és értelmének a meghatározását olyan bázisként akarja elképzelni, amelyen a történészeknek még ki kell dolgozniuk a történeti megértés elméletét és a történeti kutatás módszertanát. A filozófiának e megfogalmazásban bejelentett azon igénye, hogy megalapozói viszonyban álljon a történeti kutatással, már önmagában is rendkívül problematikus, mégpedig kettős értelemben. Először is érvelni lehet amellett, hogy a történeti kutatásnak nincs szüksége idegen segítségre, tehát filozófiai szabású segítségre sem. Másodszor a filozófia feladata és jellege maga is problematikussá vált, mégpedig a filozófusok számára is. Elodázhatatlannak tűnik ezért, hogy a filozófia először önmagát alapozza meg, mielőtt más tudományok alapvetéséhez fogna hozzá.

E megfontolások azonban a probléma téves felmérésén alapszanak. A filozófia önmaga általi megalapozása nem független a tudományok megalapozásától, és nem előzi azt meg, mivel a filozófia, lényegét tekintve, éppenséggel nem más, mint ilyen tudománymegalapozás. Ezért már a filozófiai megalapozás által végrehajtjuk és – ami az elméleti filozófiát illeti – csakis általa hajtjuk végre a filozófia megalapozását. Az elméleti filozófia önmegalapozása eszerint ama bizonyítástól függ, hogy az egyes empirikus diszciplínák – a pozitív kutatási területek – nem képesek önmagukat megalapozni, hanem ehhez szükségük van a filozófiára.

E problémahelyzet határozza meg a kutatás célkitűzését. A történeti kutatás óhajtott megalapozásánál azt is szükséges bizonyítani, hogy az alapvetés-problematikát óhatatlanul eredendően filozófiai jellegű kérdésfeltevéseknek kell kiegészíteniük. E célkitűzés összességében olyan próbálkozásként jellemezhető, amely megvilágítja az empirikus történeti kutatás nem-empirikus alapvetésének szükségszerűségét, továbbá megalapozza a filozófia azon igényét, mely szerint egyedül ő lenne képes az empíria nem-empirikus megalapozását nyújtani. Feladatunk ilyetén vázolásával egyszersmind meghatároztuk helyünket a filozófiai irányzatokon belül. A filozófia jellemzése mint az empirikusról szóló nem-empirikus

*Bevezető részlet az Aachen-i RWTH tanára, Dr. Rudolf Lüthe habilitációs írásából. A munka első fejezetét – melyre itt, a „Bevezetés" végén, utalás történik – a *Filozófiai Figyelő* közli.

tudomány G. Praussnak[1] Immanuel Kant transzcendentálfilozófiájáról adott karakterizációjára utal vissza. A következő tanulmányok általánosan e transzcendentálfilozófiának és különösen Kant gondolkodásmódjának elkötelezettjei. Ezért ennek a filozófiának az aktuális társadalomelméleti problémakörön belül ki kell jelölni rendszeres helyét. E feladatot szolgálja a Bevezetés.

2. A FILOZÓFIA ÉS A TÖRTÉNELEM VISZONYÁBAN LEZAJLOTT VÁLTOZÁSRÓL

Ha nem tévedek, a jelenkori filozófia szinte valamennyi uralkodó új kérdésfelvetését és megoldási kísérletét úgy kell értelmezni, mint amelyet a *kritika* eszméje tart bűvöletében. Kiderül ez már azokból az elnevezésekből is, amelyekkel az újabb filozófiai áramlatok kísérlik meg jellemezni önmagukat. A kritikai racionalizmus és a Frankfurti Iskola kritikai elméletének szembenálló irányzatai minden ellentétességük ellenére igényt tartanak arra, hogy kritikaiak legyenek. A magyarázat egyszerű, hiszen legkésőbb Kant óta a *kritika* szó védjegye minden olyan filozófiának, amely számot tart arra, hogy a felvilágosodás tradícióit követve a cselekvés és a megismerés alapkérdéseit előítéletektől mentesen és racionálisan taglalja. Sőt a felvilágosodás „kritika" szóval jelölt tradíciója megnyitni látszik azt az értelmi dimenziót, amelyben egyedül kaphatja meg (társadalmi és tudományos) legitimációját az olyan értelmi válságok megrázkódtatta tudományág, mint a filozófia. Ez pedig a felvilágosodás dimenziója, vagy, ahogy ma szokták mondani, az emancipáció dimenziója, tehát egyszerűen az az elképzelés, hogy filozófia és tudomány hozzájárulhatnak az egyének babonák és idegen uralom alóli önfelszabadításához, azaz Kant híres megfogalmazásában, az ember maga okozta kiskorúságából való kilábalásához.[2]

Valóban úgy tűnik, hogy mindkét fent említett filozófiai iskola a filozófiának ezen értelméhez vallja magát elkötelezettnek. A nézeteltérés nem a filozófia értelmének meghatározását, hanem az „önfelszabadítás" eszméjét érinti.

A jelenkori filozófia más befolyásos áramlatai is kritikaiként értelmezik magukat, bár itt nem olyan nyilvánvaló a kapcsolat a felvilágosodás hagyományaival. A kritikai racionalizmus és a kritikai elmélet mellett uralkodó ilyen új fejlődési irányzat, az úgynevezett nyelvanalitikus vagy nyelvkritikai filozófia. Ha jobban megnézzük és lemondunk arról, hogy ezt az időnként terhesnek érzett nyelvellenőrző filozófiát a nyelvtudomány területére száműzzük, akkor ez az új filozófia olyan momentumokat leplez le, amelyek nagyon is kapcsolódnak Kant kritikai filozófiájának alapkérdéseihez. Kant alapkérdését az érvényes megismerés lehetőségeinek feltételeiről a nyelvkritikai filozófia bizonyos mértékig minden racionális módon igazolandó megismerés *nyelvi* előfeltételeire irányuló kérdéssé fogalmazza át. A kritika kanti motívuma, azaz a megismerés *határai*nak kijelölése ezenközben megőrződik, de Kant intencióit messze meghaladva kiélezi és kiterjeszti. A kritika eszméjének kiéleződése a nyelvkritikát nemcsak metafizika-kritikává, hanem gyakran a filozófia egyáltalában vett kritikájává változtatja. Eközben a filozófia- és metafizikakritika a filozófiai kérdésfeltevések vagy problémamegfogalmazások redukciójának alakját ölti fel; ebben az értelemben problémakritika. Amíg Kant még arról a szándékáról írt,

[1] G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1979², 11. o.

[2] I. Kant, Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? *A vallás a puszta ész határain belül és más írások* c. kötetben, Gondolat Kiadó, Bp. 1974, 80. o.

hogy megalapozza a metafizikát mint tudományt – habár e szándék a metafizika teljesen újszerű meghatározásához vezetett –, addig a kritikai filozófia legfiatalabb változata a filozófia mindennemű spekulatív tradíciójával szakított és önmagát elsősorban a filozófia spekulatív maradványait leleplező instanciaként értelmezi.

Amennyiben a filozófiának ezt a megváltozott önértelmezését saját filozófiai kutatásaink számára igénybe vesszük, úgy nemcsak a tradicionális filozófiai kérdésfeltevések nagy részétől, hanem a filozófiai fogalmiság jelentős részétől is megfosztva látjuk magunkat. Még látszólag oly problémamentes és magától értetődő fogalmak is, mint a gondolkodás és a tudat, néhány nyelvkritikusnak gyanúsnak számítanak, hiszen sem a gondolkodás, sem a tudat nem hozzáférhető empirikusan. Az empirikus hozzáférhetőségnek ezzel a méltóságával a gondolkodáshoz közeli tudatnyilvánítások (denknahe Bewußtseinsäußerungen) közül egyedül a *nyelv* rendelkezik. A nyelv mint akusztikailag vagy vizuálisan adott tapasztalati objektum, a filozófiai kutatás legitim tárgya. Sőt minden, empirikusan hozzá nem férhető tudatforma kizárása után a nyelvnek jut az a kitüntetett szerep, amely minden, a tapasztalat lehetőségeinek feltételeire irányuló kritikai reflexió során tovább meg nem alapozhatóként fennmarad, amely tehát mint megalapozhatatlan, de – saját szemszögéből – mint mást megalapozó egyszerűen adottnak veendő és csak elemzés segítségével ragadható meg mélyebben. Ez azonban éppenséggel nem a nyelv kritizálhatatlanságát implikálja. Ellenkezőleg: a nyelv fundamentális funkciója az érvényes megismerés alapvetésében világossá teszi a vele való kritikai bánásmód szükségszerűségét. Ez a nyelvre irányuló kritikai reflexió azonban ugyanebben az értelemben és ugyanazoknál az okoknál fogva lehetséges, amelyeknél fogva egyáltalán lehetséges kritikai reflexió. A nyelv ugyanis – ugyanúgy mint a gondolkodás – rendelkezik az önmagára-vonatkoztatás lehetőségével. Ahogyan gondolatban elemezni tudjuk a gondolkodást, ugyanúgy lehetséges a nyelv nyelv általi elemzése. Ezzel az önmagára-vonatkoztatottsággal – a nyelvanalitikai reflexió negatív meghatározásaként – egybevág az, hogy a tárgy ilyetén feltárása soha nem tud visszakérdezni az elemzett meghatározottság mögé, tehát hogy az elemzés az elemzett dolog feltételei által meghatározott. Ez a nyelvanalízis számára még sokkal nagyobb jelentőséggel bír, mint a gondolkodás reflexiós vonatkozása számára, mivel *a* nyelv mint olyan nem létezik és inkább csak különböző nyelvek sokaságaként lép fel. Ezért ebben az esetben az érvényességi igényt amúgy is megterhelő reflexiós ismeretek önmegütköztető jellege (Selbstbetroffenheitscharakter) kiegészül a mindenkori elemzett tárgyak pluralitásával, amelyek részt vesznek önmaguk mindenkori elemzésében.

Ha minden reflexió ezen nehéz problémáitól általában és különösen minden nyelvi reflexió problémáitól eltekintünk, akkor leszögezhető, hogy a transzcendentális kritikai filozófia megváltozásával a nyelvkritikai filozófiában megnőtt a kritika iránti igény és kiéleződött maga a kritika. Ezenkívül megállapítható, hogy a transzcendentális kérdésfeltevésbe bekerült egy, számára eredetileg teljesen idegen motívum: a megismerés feltételeinek empirikus jellegű eszméje. Kant filozófiája annyiban áll közel az empirizmushoz – mint ahogy azt Hume-ra való kifejezett utalásával világosan jelzi –, amennyiben mindketten a lehetséges megismerés határait a tapasztalat határai által meghatározottnak látják. Kant mégis annyiban jut túl Hume álláspontján, amennyiben a tapasztalatot nem fogadja el minden megismerés megokolhatatlan alapjaként, hanem éppen a tapasztalat feltételeit kísérli meg felmutatni. Kant határozottan kijelenti, hogy a tapasztalat feltételei nem származhatnak magából a tapasztalatból. Amennyiben most a nyelv foglalja el Kant

tudat-princípiumainak helyét, úgy maguk a tapasztalati feltételek empirikus meghatározottságot nyernek. Ez is olyan probléma, amely felett a nyelvkritikai filozófia teljesítményeinek figyelembevétele ellenére sem szabad elsiklanunk.

A kritikai filozófia eszméje eddigi legradikálisabb formáját az önmagát probléma- és filozófiakritikaként értelmező nyelvkritikában nyerte el, eltekintve a szkeptikus filozófiáktól, amelyeket azonban tulajdonképpen nem is lehet kritikainak nevezni, mivel számukra már nem a megismerés megalapozása fontos. Antispekulatív beállítottságának segítségével a nyelvkritika nemcsak számos filozófiai problémát „oldott meg" feloldásuk révén, hanem – ezzel összefüggésben – teljesen megváltoztatta néhány filozófiai diszciplína alapjellegét, illetve jelentősen beszűkítette módszertani eszköztárukat.

Ez érvényes például az itt előterjesztett kutatások tárgyát képező történetfilozófiára is. A nyelvkritika a tradicionális történetfilozófiával folytatott vitájában természetesen élesen elutasította annak spekulatív változatát és, mint például A. C. Danto, a spekulatív történetfilozófiát a nyelvkritikaival akarta helyettesíteni. Az így felfogott „kritikai" történetfilozófia szempontjából a tradicionális történetfilozófia elutasított spekulatív vonulata főként ennek totalitásigénye terén mutatkozik meg. Az a főként Hegel filozófiájában megvalósuló összekapcsolódás történetiség és rendszerfilozófia között a rendszer lezártságának kedvéért ürügyül szolgál annak állításához, hogy a történelmi jövő a tudás történetimmanens-spekulatív módon kezelhető elveiből levezethető. Röviden, ez a filozófia a történelmi jövő általános struktúráinak tudhatóságát állítja. Természetesen az ilyen állításnak irritálnia kell az olyan empirikus orientációjú ismeretkritikus, mint amilyen Danto. S e megütközés egyáltalán nem érthetetlen, mint ahogy az empirikus álláspont maga is a legnagyobb mértékig értelmes. Azonban naiv és hamis az, hogy Danto egyszerűen azon meggyőződésből indul ki: a történetfilozófia totalitásigényének csakis a hegeli értelemben vett spekulatív-dogmatikus alkalmazása nyerhet – és nyert – bebocsátást a filozófiába. Véleményem szerint Kant történetfilozófiai munkái megkísérlik felmutatni a történelmi totalitáselképzelés kritikai használatának lehetőségét anélkül, hogy tagadnák azok spekulatív jellegét. Ha sikerül kimutatnunk, hogy ez a kísérlet sikeres volt, akkor egyben felmutattuk a spekulatív és kritikai történetfilozófia közvetítésének lehetőségét.

Ezért a következő kutatások fő célja a spekulatív és a kritikai történetfilozófia szisztematikus (nem történeti) viszonyának tisztázása és összekapcsolásuk lehetőségeinek magyarázata.

Az ilyen vállalkozás filozófiai, azaz szisztematikus szempontból azonban az adott időpontban csak akkor lehet érdekes, ha van alapja annak a feltételezésnek, hogy a jelenlegi történetfilozófia lényegi nehézségeit a tradíció kritikai és spekulatív elemei közötti közvetítés révén kell megoldani. A kutatások elé tehát be kell iktatni a történetfilozófia jelenlegi helyzetének jellemzését, amelyből kibontakoznak a jelenkori történetfilozófia nehézségei, valamint a kritikai történetfilozófia nyitásának pozitív lehetőségei is a filozófiai tradíció meghatározott spekulatív elemei irányában. Ez a következő szakasz feladata.

3. A TÖRTÉNETFILOZÓFIA JELENLEGI HELYZETÉRŐL

A történetfilozófia jelenlegi helyzete véleményem szerint néhány alapvető tisztázatlanság által jellemezhető. Ezek a történelemre irányuló filozófiai kérdés értelmét és tartalmát érintik. Mivel ezekről a problémákról másutt[3] már részletesen írtam, a problémakritika itteni kifejtését a lehető legrövidebbre szeretném fogni.

A történetfilozófia értelmét firtató kérdés feloszthető a történetfilozófiának magában a filozófiai rendszerben betöltött funkciójára és a történetfilozófiai reflexiónak a történettudományok alapvetése szempontjából jelentőségére irányuló kérdésre. Mindkét kérdés pozitív megválaszolása – annak elfogadása tehát, hogy a történetfilozófia minden teljes filozófiai rendszertan integráns része és hogy a történettudományok alapvetésében is nélkülözhetetlen szerepet játszik – jó ideje bizonyos kétségekkel találja magát szembe. E kétségek egyrészt egyáltalában a filozófiai rendszerezés értelmének kétségbevonásán, másrészt pedig a résztudományoknak a filozófiától való növekvő emancipálódásán alapszanak. Ezzel az emancipálódással összefüggésben a résztudományok egyre gyakrabban és öntudatosabban lépnek fel azzal az igénnyel, hogy képesek önmaguk megalapozására. Ez számos diszciplína esetében szubdiszciplínák kifejlődéséhez vezet, amelyeknek – a mindenkori részdiszciplínák vonatkozásában – át kellene venniük a tradicionális filozófiai diszciplínák feladatait. Ezen új diszciplínák (pl. az általános irodalomtudomány vagy az irodalomelmélet, illetve az irodalomtudományos módszertan, a metalingvisztika vagy a lingvisztikai módszertan) közül a speciális történeti diszciplína, a történelemtudomány, már életkora okán is a tiszteletre méltó megalapozó diszciplínát képezi. Megléte azonban eleinte teljesen elfedi azt, hogy a történetfilozófia mint filozófiai diszciplína nyújthat-e egyáltalán valamit is a történettudomány számára, amit ez utóbbi nem teljesítene ugyanolyan jól, vagy akár jobban is. A történettudomány a szaktól távoli történetfilozófia szakimmanens konkurrenseként lép fel.

Mind a történetfilozófiának a filozófiai rendszertanon belüli funkciója, mind pedig a történettudományhoz való viszonyának tisztázásához először a történelemre vonatkozó kérdés *tartalmát* kell meghatározni.

A történettudománnyal ellentétben a filozófia nem *empirikus*, hanem *elméleti* módon foglalkozik a történelemmel. Javaslom, hogy a történelemmel való ilyen elméleti foglalkozást a történetiség elméletének nevezzük. A történetiség ezen elmélete mármost két különböző irányban teszi fel kérdéseit, amelyeket minden szükséges elővigyázatosság mellett ontológiainak és ismeretelméletinek lehet nevezni.

Saját filozófiai meggyőződésem alapján abból indulok ki, hogy mindkét kérdésfeltevés transzcendentálfilozófiai orientációjú keretben hajtható végre értelmesen; csakis az ilyen alaporientáció keretében kapnak értelmet a kérdések, s csak itt válnak egyáltalán megválaszolhatóvá.

A transzcendentálfilozófiai kérdésfeltevés alapvonását véleményem szerint valaminek a tudat számára való meghatározottsága iránti érdeklődésben kell látni. A tudatra

[3] Vö. elgondolásaimmal a „Sinn und Inhalt der philosophischen Frage nach der Geschichte" c. tanulmányomban a Ch. Thiel és G. Woland által szerkesztett *Zugänge zur Philosophie* c. kötetben, Kastellaun, 1979, 64–77. o.

való ezen fundamentális vonatkoztatottság jellemzi az ontológiai kérdésfeltevést is. E kérdésfeltevés eszerint nem abban különbözik az ismeretelméletitől, hogy valaminek a meghatározottságát magán- és számáravalóan kívánná jellemezni. A két kérdésfeltevés különbsége – transzcendentálfilozófiai alapbeállítottság mellett – abban áll, hogy a mindenkori meghatározottság a tudat mely formájára vonatkozik. A kanti filozófia tradíciója alapján különbséget teszek elméleti és gyakorlati tudat között. A gyakorlati tudat számára való meghatározottság azon alapszik, hogy a tudatnak az a formája, amelyre a tárgy vonatkozik, a szubjektum cselekvését irányító tudat. Ezzel ellentétben az elméleti meghatározottság a megismerő tudatra való vonatkozásban létrejövő meghatározottság-forma. Szűkebb értelemben vett kérdésfeltevésünk számára ez annyit jelent, hogy az itt a történetiség elméletének nevezett ontológiai irányzat azt a módot próbálja meghatározni, ahogyan a történelem a cselekvő szubjektumok számára megjelenik. Ezzel ellentétben az elmélet ismeretelméleti iránya azon mód iránti érdeklődése által meghatározott, ahogyan a történelemben a megismerő szubjektum számára megmutatkozik.

Eleve világos mármost – és ezt saját kutatásaink újra és újra meg fogják világítani – hogy mindkét kérdésfeltevés iránya – annak ellenére, hogy egymástól fogalmilag világosan megkülönböztethetők – konkrét végrehajtása során mégis függ egymástól. Mert a gyakorlati tudat is elméleti és az elméleti tudat bizonyos mértékig mindig gyakorlati is.

Ennek ellenére azt állítjuk, hogy az egyik tanulmány ontológiai, a másik viszont ismeretelméleti orientációjú. A vizsgálódások jellege szempontjából ugyanis egyáltalán nem a *végrehajtás* – a mindenkori másik kérdésfeltevés beszüremkedéseitől való szabadság értelmében vett – tisztasága, hanem a megismerés *szándéka* a döntő. Amennyiben ez a szándék az elméleti bizonyosság megragadására irányul, úgy a tanulmány ismeretelméleti jellegű még akkor is, ha saját kérdéseinek megválaszolásához ontológiai jellegű kérdésfeltevéseket és meghatározásokat használ, illetve alkalmaz. Természetesen ugyanez érvényes az ontológiai vizsgálódások esetére is.

Saját tanulmányaink a fenti értelemben ismeretelméletiek. Célunk a történetiség elmélete alapvonásainak kidolgozása, melynek során a történelmet elsősorban nem a filozófiai rendszertan meghatározandó darabjaként tematizáljuk, hanem inkább az empirikus kutatás értelmében vett tudományos megismerési erőfeszítések tárgyaként. Ezért kérdésfeltevésünk végrehajtásának szempontjából a történetiség teljes elmélete nem szükséges. A filozófiai rendszertanon kívül kétségtelenül értelmesen kidolgozható a történetiség részaspektusa a mindenkori másik aspektustól való viszonylagos függetlenségében.

Az ismeretelméleti orientáció azon szándékunkból következik, hogy szigorúan filozófiai szemszögből hasznosan járuljunk hozzá a történettudományok ún. bázisvitájához. Ez a vita természetesen ismeretelméleti orientációjú, ezért számára csak az olyan filozófiai hozzájárulástól remélhető haszon, amely osztozik ezen orientáció jellegében.

Saját megismerési szándékunk ilyetén jellemzése azt a nehézséget vonja maga után, hogy a célul kitűzött hasznosságot meg kell különböztetni attól a haszontól, amit a történettudomány nyújtani képes, s amelyet eddigelé nyújtott. E háttér ismeretében vizsgálódásaink központi célja úgy fogalmazható meg, hogy megmutatjuk, miért van szüksége a történeti kutatás alapvetésének a transzcendentálfilozófiára. Ez már a

Bevezetésben természetesen nem történhet meg. De már itt is világossá tehetjük, hogy egyáltalán miért indulunk ki abból az elképzelésből, miszerint fennáll a történettudomány ilyetén ráutaltsága a transzcendentálfilozófiára. E feltevésnek az a belátás az alapja, hogy a történeti kutatás alapvetése nem mehet végbe a végső megokolás kérdéseitől függetlenül, ezek azonban újfent csakis az eredendően filozófiai megfontolások figyelembevételével fogalmazhatók meg. Ezért bizonyos mértékig minden speciális megismerés-megokolás esetében a filozófiai rendszertan is szerepet játszik. Ezek a megfontolások kissé konkrétabbá válnak, amidőn utalunk századunk történettudományi bázisvitáinak egyik középponti problémájára.[4] A történettudományok különös módon kapcsolódnak olyan értékképzetekhez, amelyek megokolása és magyarázata értelmesen csak a gyakorlati filozófia keretei között lehetséges. A gyakorlati-filozófiai megfontolások funkciója azonban csak azon momentumok transzcendentálfilozófiai feltárása segítségével határozható meg, amelyek a történeti meghatározottság összefüggésében válnak konstitutívvá. Ennyiben a történetfilozófiai meghatározás azt a szükséges előfeltételt képezi a történeti megismerés feltételeinek lehetőségei számára, hogy a történeti kutatásban érvényesülő értékvonatkozásokat szisztematikus jelentésük szerint fogjuk fel.

Az első fejezetben azt próbáljuk majd megmutatni, hogy ezek a gyakorlatilag–filozófiailag kifejtendő értékvonatkozások mennyiben teszik szükségessé a történeti kutatás ezen megokolása spekulatív dimenziójának kidolgozását. Amennyiben az ottani argumentációt a transzcendentálfilozófia értelmében „kritikainak" lehet nevezni, úgy már itt megjelenik az első kiindulópont a történetiség spekulatív és kritikai elmélete közötti – kutatásaink céljául kitűzött – közvetítés számára. A kritikai elmélet végrehajtása bebizonyíthatja a spekulatív megokolási dimenziók szükségességét.

Éppen ezek a problémafelvetések vezetnek bennünket jelenünk történelemelméleti vitáinak középpontja felé. A kritikai filozófia elöljáróban jellemzett jelenkori formáinak antispekulatív fordulata, s az ezzel együttjáró feltételezés a megismerés feltételeinek empirikus jellegéről eszerint határozottan ellentétben áll azokkal a tézisekkel, amelyek megokolásán saját vizsgálódásaink fáradoznak. 1. A történeti kutatás alapvetése magában foglalja a végső megokolás és a gyakorlati filozófia kérdéseit. Ezek általánosan az empirikus kutatással, különösen pedig a történeti megismerés alapvetésének spekulatív dimenziója szükségszerűségével kapcsolatosak. 2. Ez az alapvetés nem azáltal válik lehetségessé, hogy pusztán a történeti kutatás empirikus feltételeit (nyelv, társadalom, érdekek) nevezzük meg. Éppenséggel a pusztán empirikus összefüggéseken túlmenő, az empirikus kutatás és a spekulatív értékfilozófia (gyakorlati filozófia) viszonyára irányuló reflexióra van szükség, amennyiben a feltételek közötti viszonyokat nem pusztán megállapítani, de megérteni is akarjuk.

Első lépésként ezeket a megfontolásokat, amelyeknek a végső megokolását természetesen a következő vizsgálódások végrehajtására kell bíznunk, pontosítani akarom F. Kaulbach néhány megvilágító erejű megállapítására való utalás révén. „A történetírás analitikus és transzcendentális megalapozása" c. tanulmányában Kaulbach meg-

[4] E vita lefolyásának vázlata megtalálható: J. Rüsen, Werturteilsstreit und Erkenntnisfortschritt. Skizzen zur Typologie des Objektivitätsproblems in der Geschichtswissenschaft, az általa szerkesztett *Historische Objektivität* c. kötetben, Göttingen 1973, 68–101. o.

győzően próbálkozik azzal, hogy az analitikus történetfilozófia lényeges téziseit, úgy, ahogy azok A. Danto[5] megfogalmazásában találhatók, egészen azokig a konzekvenciákig kísérje figyelemmel, amelyekkel kapcsolatban kimutatható, „hogy az analitikus gondolkodás határait meghaladva a filozófiai elveknek arra a tartományára utalnak, amelyet közelebbről még meghatározandó értelemben, 'transzcendentálfilozófiainak' lehet nevezni".[6] Kaulbach a történelem analitikus filozófiáját úgy értelmezi, mint reflexiót „a specifikus gondolat- és beszédszituációra, amelyben a történész szembetalálja magát 'tárgyával'", valamint e szituációnak „a szavak és mondatok jelentésére gyakorolt hatására".[7] Itt olyan analitikus célokat pillant meg, amelyek a transzcendentálfilozófia irányába mutatnak. Ez azonban csak akkor érhető el, ha a „gondolkodás és a beszéd álláspontjára, perspektívájára és szituációjára irányuló reflexió" odáig vezet, hogy e megismerésszituációt teljességében „az egyáltalában vett tárgymegismerés megalapozása szempontjából betöltött szükségszerű funkcióját elismerjük".[8] Ezen meghatározások alapján Danto történelemelméleti elemzéseinek világossá kell tenniük, hogy „mi az, aminek hozzá kell adódnia ahhoz, hogy – az analitikus filozófiától elindulva – elérjük a transzcendentálfilozófiai gondolkodás nívóját".[9] Ebből következik, hogy az analitikus filozófiát transzcendentálfilozófiai szempontból kell bírálni, mivel a rá irányuló reflexió fundamentálisan nagyon kevéssé megalapozott. E kritika jogosságát főként két kaulbachi érv támasztja alá.

1. Ellentétben a Danto leírásában javasolt nézettel, amely szerint a történész specifikus megismerési szituációja lényegileg az objektumhoz való különös *időbeli* pozíciója által lenne meghatározott, világossá kell tenni, „hogy a történelem elbeszélőjének nemcsak időbeli álláspontját, s annak perspektíváját kell felhasználnia, hanem hogy elbeszélésének eközben hatékonnyá váló időbelisége *gondolatilag* motivált".[10] Le kell szögezni, hogy a történész számára mértékadó perspektíva a „gondolkodási szituáció".[11]

2. A már vázolt, s az első fejezetben részletesen megokolandó nézetünkkel teljesen egybehangzóan – miszerint a történeti meghatározottság a „teljesség" dimenzióját implikálja, s ezért csak spekulatív módon kezelhető – Kaulbach megállapítja, hogy – ellentétben a teljességelvnek az egyes történelmi elbeszélésekre való dantoi korlátozásával – ragaszkodni kell a transzcendentálfilozófiai szempont ama belátásához, mely szerint az egyes történelmek csakis azért tapasztalhatók teljességként, mert a specifikusan történeti perspektíva a történelmet összességében a teljességelv érvényessége alá vonja. Az egyes történelmek csak akkor rendelkeznek a Danto követelte teljességgel, amennyiben a történelmet egészében reprezentálják.[12] Kaulbach így folytatja: „A

[5] A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge U. P., 1965. Német kiadása: *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1974.

[6] F. Kaulbach, Analytische und transzendentale Begründung der Geschichtsschreibung a *Perspektiven der Philosophie* harmadik kötetében, 1977, 59. o.

[7] Vö. i. m. 60. o.

[8] Uo.

[9] I. m. 61. o.

[10] I. m. 68. o.

[11] I. m. 69. o.

[12] I. m. 76. o.

történetmetafizikával illetve a történetfilozófiával szembeni allergia az olyan szerzőben, mint Danto, olyan érzelmeket kelt, amelyek vakká teszik a történetírás transzcendentális előfeltételeivel és a minden egyes történész tudata által – gyakran felismeretlenül – megteremtett történelmi világ tervezetével szemben, pedig a szerző önmagát is e világhoz tartozónak számítja."[13] Az analitikus történetfilozófia ezen alaphibájának bírálata igen találó, bár meg kell állapítani, hogy az analitikus filozófiának a történeti megismerés transzcendentális feltételeivel szembeni vakságának magyarázatához nem szükségszerű „érzelmeket" feltételeznünk, s nem is abból kell kiindulnunk, hogy egy Danto-féle analitikus filozófus „allergiás" a történetmetafizikára, illetve a történetfilozófiára. De leszögezhető, hogy a történeti ítéleteknek és azok időbeli struktúráinak a problémáira irányuló egyoldalú orientáció, valamint a mélységes szkepszis a hegeli értelemben vett történetmetafizikával szemben Dantót vakká tették a kanti értelemben vett transzcendentális történetfilozófia pozitív lehetőségei iránt. Ezzel összefüggésben Danto érdeklődésének hiánya a végső megokolás és a filozófiai rendszertan kérdései iránt okolható azért, hogy nem vette észre: saját megfontolásai is a transzcendentálfilozófia irányába mutatnak, s leglényegesebb meghatározásai közül néhány a transzcendentálfilozófiai megalapozás nélkül a levegőben lóg. Így dokumentálja élményszerűen az analitikai filozófia legfontosabb és leghatásosabb műve a történettudomány transzcendentálfilozófiai alapvetésének szükségszerűségét. Nem véletlenül állítja fel N. Herold éppen most újra követelményként – mint Droysen már 1843-ban – a „történészek Kantját".[14] Kézenfekvő tehát saját vizsgálódásaink kiindulópontját Kant történeti elemzéseivel való vitában tisztázni. A következő szakaszt ennek a feladatnak szenteljük.

4. A TÖRTÉNETISÉG TRANSZCENDENTÁLIS ELMÉLETÉNEK FELADATÁRÓL

Valamely történelemelméleti problémakör kidolgozásakor a kifejezett hivatkozás Kant filozófiájára első pillantásra idegenszerűnek tűnhet. Kant sok szakkollégája szemében joggal számít az egzakt tudományok (a matematika és a természettudományok) filozófusának, s kétségkívül: ezen tudományok alapvetése Kant műveiben összehasonlíthatatlanul több és rendszerszerűen centrálisabb helyet foglal el, mint a viszonylag kimunkálatlanabb, s inkább mellékesnek tűnő történetfilozófiai írásai.[15] Ennek ellenére teljesen elhibázott lenne, ha e tényállás alapján lebecsülnénk ezeknek az írásoknak a kanti filozófia egészében betöltött filozófiai jelentőségét és rendszerszerű szerepét. A három Kritika világos orientációja a különböző tudományok alapvetésének kérdése felé a történetfilozófiai tanulmányoknak is összetéveszthetetlen helyet biztosít Kant rendszertanában, s így kimutatja róluk, hogy azok filozófiai világértelme-

[13] Uo.

[14] N. Herold, Ein Kant für die Historiker. Überlegungen zu der Frage: Welchen Nutzen verspricht der Rückgriff auf Kant für die Geschichtstheorie? a *Perspektiven der Philosophie* ötödik kötetében, 1979, 75–91. o.

[15] „Kant történetfilozófiai írásai" közül főként fontos írására utalok: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Megtalálható *A vallás a puszta ész határain belül és más írások* c. kötetben 61–79. oldalakon. (A továbbiakban: „Eszme")

zésének egészére irányuló gondolati erőfeszítései pótolhatatlan építőkövei. Ha a különböző „Kritikák"-hoz megkísérelnénk hozzárendelni a rendszerszerűen hozzájuk tartozó tudományos és filozófiai diszciplínákat, akkor nagyjából a következő vázlatos képet kapjuk. A *Tiszta ész kritikája* (és a *Prolegomena*) ugyan egy fundamentális filozófiai diszciplína, a metafizika újrameghatározásában és – ezzel egyidejűleg – a filozófia egyáltalában vett újraorientálásában érdekelt. A feladat megoldásához vezető megközelítésként azonban a matematika és az – ugyan rendkívül „teoretikusan" felfogott – fizika báziselméletét nyújtja. A gyakorlati–filozófiai írások – a *Gyakorlati ész kritikája* és az *Erkölcsök metafizikája* – hasonló fundamentális cél által vezérelve lefektetik a társadalmi viselkedés (etika) és az igazságosság (jogfilozófia) elméletének alapvonalait. Ebben az összefüggésben már nem olyan könnyű az *Ítélőerő kritikája* szerepének meghatározása. Úgy tűnik, a mű két teljesen eltérő diszciplína alapvetéséhez járul hozzá, mégpedig a művészetkritikai értelemben vett művészettudományhoz és a biológiához, azaz az élő természetről szóló tudományhoz. E két diszciplínában közös a célszerűség elve általi – igaz, csupán regulatív módon felfogott – meghatározottság. Éppen ez a célszerűség-gondolat játszik Kant történetfilozófiai írásaiban is fontos szerepet. Bz valamint a regulatív módon felfogott elv és az empirikus kutatás közötti megalapozói viszony vezeti Kant történetfilozófiai elmélkedéseit a harmadik *Kritika* problematikájának közelébe, amely azt sugallja, hogy ezeket az elmélkedéseket, amelyeket maga Kant még ehhez a Kritikához sem csatolt, úgy kell felfognunk, mint ennek a harmadik, rendszerszerűen hozzá tartozó részét.[16] Hogy ezt még egy kissé világosabbá tegyük, s hogy egyidejűleg a történetiség transzcendentális elméletének feladatát jellemezhessük, a következőkben felvázoljuk a kanti történetfilozófia középponti gondolatát.

Ezt a vázlatot Kantnak a történeti kutatás értelméről szóló tézisével kezdjük el, ahogyan azt „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből"-jének „kilencedik tétel"-ében fogalmazza meg. Ez a megfogalmazás világosan összefügg az „egyetemes történet" vázlatának már a tanulmány címében jelzett, a „világpolgárság" kifejlesztésének konkrét céljához való kötődésével. Kant saját filozófiai elgondolásait filozófiai kísérleteknek minősíti és megkülönbözteti azokat a „tulajdonképpeni, pusztán *empirikusan* megírt történelemtől", utalva arra, hogy elképzelése a világtörténelemről „bizonyos értelemben *a priori* vezérfonalat tartalmaz". Rávilágít ugyan arra, hogy ez a filozófiai vázlat nem kívánja kiszorítani az empirikus kutatást, de legalább ennyire világos az is, hogy azt hiszi, a történelem értelmes megokolásának vitába kell szállnia az általa előterjesztett érvekkel és gondolatokkal.[17] Ez maga után vonja, hogy a történeti kutatásnak szüksége van *a priori* vezérfonalra, hacsak nem akar – amitől Kant már saját korának történetírását félti – a vak pozitivizmusba hanyatlani, amely nem képes a biztosított adatok áradatába áttekinthető és értelmes összefüggést vinni. Ebből közvetlenül következik, hogy az *a priori* vezérfonal a történelmileg fontos tények számára egyfajta kiválasztási kritériumot jelent. Kant e kritériumot „kései utódaink" szempontjából így fogalmazza meg. Egy meghatározott

[16] Vö. ehhez: K. Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie.* Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung, Köln 1964, 38. o.

[17] Vö. Kant, „Eszme", i. h., 79. o.

korszak történelmi érdeklődése a múlt történései iránt annak a megragadására fog irányulni, „hogy a népek és kormányzatok mit tettek és mit ártottak a világpolgári cél vonatkozásában".[18] S mivel ez a „világpolgári cél" a priori képzet, nem pedig empirikusan biztosítandó tény, Kant elvárja a történésztől, hogy a történelmet „egy olyan eszme alapján" fejtse ki, „amely azt szabja meg, hogy miképpen kellene folynia a világnak, ha bizonyos értelmes célok vezetnék . . ."[19]

E megfontolások révén megragadtuk a történetiség mindennemű transzcendentális elméletének egyik alapvető célját: nem pusztán a történeti kutatás logikai formáját akarja kidolgozni, hanem fel akarja tárni annak értelmi dimenzióját is. Ha most megkíséreljük a történelem megragadását – úgy, ahogy ténylegesen lezajlott – az a priori vezérfonal mércéje alapján elvégezni, amelyben megfogalmazódik a történelem észokokból kívánatos menete, akkor az ismeretelméleti okok megkövetelik a kívánt menet alapvonalának felrajzolását, s annak elvekből történő levezetését. Továbbá tisztázásra szorul az, hogy az a priori vezéreszmével szemben a történelem reális menetére vonatkozóan milyen érvényességi követelést szándékozunk támasztani. – Ez a két kérdésfeltevés a következőkben Kant történetfilozófiájának számunkra fontos teorémáit fogja feltárni.

A történelem mint emberek történelme csak az ember lényegének meghatározásával való összefüggésben fogható fel. Kant számára mármost az ember lényegében „két világ polgára". Mint eszes lény részesül a „szabadság birodalmából", mint természeti lény azonban a „szükségszerűség birodalmában" él. Lényének ez az ambivalenciája határozza meg az emberi jelenséget a történelemben. Kant a már idézett tanulmányát a következő megfontolásokkal vezeti be.

„Akármilyen metafizikai fogalmat alkosson is az ember az akarat szabadságáról, az akarat szabadságának *jelenségeit,* az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt. A történelem, amely e jelenségek elbeszélésével foglalkozik, azt reméli, hogy bármily mélyen rejtezzenek is ezek okai, ha az emberi akarat szabadságának játékát *nagyban* szemléli, képes felidézni annak szabályszerű menetét, s mikéntjében, amely az egyes szubjektumokon zavarosnak és szabálytalannak látszik, az egész nemet tekintve felismerheti kezdeti adottságok állandó, bár lassú fejlődését."[20]

E meghatározásokban a történelem történések lezajlásaként jelenik meg, amelyben sajátos módon szabad individuális akarati döntések és általános természettörvények szabályos (konstans) jelenségei kapcsolódnak össze, mégpedig úgy, hogy az individuális szándékok zűrzavara a szélesebb látókör számára mégis egyfajta szabályszerűséget látszik felvenni. A történészre jellemző pillantás a történelemre tehát azon elképzelés által meghatározott, hogy a sokrétűség a történelmi mozgás egységes alapirányára épül fel. Kant ezt az alapirányt az emberi nem kezdeti adottságainak kibontakozása értelmében való lassú, de állandó fejlődéseként definiálja. A történeti kutatás a priori vezéreszméje itt megegyezik a fejlődéseszmével. Ez utóbbit a természetadta adottságok határozzák meg, amelyek lényegében *„az észhasználatot célzó természeti adottságok".*[21] Mármost

[18] I. m. 79. o.
[19] I. m. 77. o.
[20] I. m. 61. o.
[21] I. m. 63. o.

Kant nem feltételezi sem a természeti adottságoknak az egyes individuumokban való tökéletes kifejlődését (második tétel), sem pedig azt, hogy a végső soron szabályos kibontakozás a történelemben az emberek értelmes szándékaira lenne visszavezethető. Tézise az, hogy e szabályosság az értelmes *természeti cél*lal magyarázható, amely az emberi természet adottságait *a nemben,* és nem az individuumban fejleszti ki *tökéletesen.* Amennyiben az ember nemcsak ész- és természeti lény, hanem individuum és társas lény is, a feltételezett természeti cél csak meghatározott társadalmi előfeltételek mellett valósítható meg. Kant a természeti cél végső összefüggését a nyolcadik tételben fogalmazza meg. „Az emberi nem történetét nagyrészt a természet arra irányuló rejtett tervének megvalósulásaként tekinthetjük, hogy létrehozzon egy belsőleg és – mint ami ehhez szükséges – külsőleg is tökéletes államformát, mint az egyetlen olyan állapotot, amelyben teljesen kifejlesztheti az emberiség össszes természeti képességét."[22]

Az a világosan Hegel eszméjét az „ész cseléről" megelőző elképzelés, amely szerint az egyes emberek és népek észrevétlenül és akaratukon kívül a számukra ismeretlen természeti célért dolgoznak,[23] a történész számára lehetővé teszi a történelem értelemvezérelt folyamatként való felfogását anélkül, hogy tagadnia kellene az individuumok szabadságát, vagy azt feltételeznie, hogy az individuumok mindenkor ésszerűen viselkednek, tehát hogy *tudatosan* valósítanák meg a természeti célt.

A fejlődéseszme ismeretelméletileg megkövetelt levezetése ebben a koncepcióban szükségképpen a felvett *természeti cél*ra vonatkozik. A történelmi folyamatnak ez az esetenként gondviselésnek (harmadik tétel) is nevezett belső ésszerűsége, amely képes saját hasznára fordítani a vele látszólag szembeforduló individuális szándékokat is, kétségtelenül e tan voltaképpeni problematikusságát képezi. Kant ugyan a kilencedik tételben azon utalás segítségével érvel a történelmi ész e felvétele mellett, hogy képtelenség volna „magasztalni ... a teremtésnek az értelem nélküli természeti világban megnyilvánuló bölcsességét és nagyszerűségét",[24] ha nem volna feltételezhető, hogy az emberi nem története is ésszerű, habár nem individuális-emberi szándék működése által meghatározott. Ez az érvelés azonban számos előfeltevést tartalmaz, s így csak egy átfogó metafizikai elmélet keretei között evidens. Kant ilyen elméletet nem dolgozott ki, s erősen megkérdőjelezhető, hogy kifejleszthető-e egyáltalán egy olyan végsőkig racionális metafizika, amelyből szükségszerűen következne a természeti cél feltevése. A történetfilozófiai írások összességében Kant érvelése – ahogyan azt már elöljáróban említettük – azt a gondolkodásmódot követi, amely már az *Ítélőerő kritikájá*nak, főként pedig e mű második részének, a „Teleológiai ítélőerő kritikájának" megfontolásait is meghatározza. Anélkül, hogy a harmadik *Kritika* bonyolult megokolás-összefüggéseivel, s az őket hordozó, a konstitutív és regulatív elvek használata, valamint a meghatározó és reflektáló ítélőerő közötti fontos különbségtevéssel közelebbről foglalkoznánk, Kant ezen írásának jelzett különös gondolkodásmódját egészen sajátos értelemben véve transzcendentálfilozófiainak nevezném. Ezen értelmet a történeti kutatás példáján fogom kimutatni. Ennek az értelmezésnek az *Ítélőerő kritikája* alapgondolataival való megegyezése világosan ki fog tűnni, úgyhogy egy kifejezett összevetés nélkülözhetővé

[22] I. m. 74. o.
[23] Vö. i. m. 61 -62. o.
[24] I. m. 79. o.

válik; számunkra nem a kanti rendszertan értelmezése a fontos, hanem történetfilozófiai alapvetésének megértése.

Durván szólva, az elvek akkor konstitutívak bizonyos tárgyak számára, ha ezek nincsenek meg elvek nélkül, illetve ha az elvek nincsenek meg tárgyak nélkül – a tudat számára. Kantnál a princípiumok abban az értelemben konstitutívak, amennyiben csak ők teszik lehetővé a tárgyak megismerését. A princípiumok regulatív használata ezzel szemben nem szükségszerű előfeltétele bizonyos tárgyak megismerhetőségének. Funkciójuk inkább abban keresendő, hogy érthetővé tesznek számunkra bizonyos – például természeti – összefüggéseket. Ez az első pillantásra erőltetettnek ható megkülönböztetés a kanti rendszertannal való összefüggésben alapvető jelentőséggel bír. A megismerés elvei – s ez egyben azt jelenti: a tapasztalat elvei – egyúttal a megismerés illetve a tapasztalat tárgyai tárgyiasságának princípiumai. A regulatív elvek ezzel szemben nem a tárgyak tárgyiasságát határozzák meg, hanem csak a szubjektumnak a tárgyakhoz való megértés-vonatkozását (Verstehensbeziehung), amely a tárgyiasságot már előfeltételezi. Így az sem állítható, hogy a célszerűség magának a természetnek, mint a tapasztalat tárgyai gyűjtőfogalmának, meghatározó momentuma lenne, hiszen a célszerűség Kant szerint – például ellentétben a kauzalitással – pusztán a természet tapasztalásának spekulatív elve. A természet ezen elvtől függetlenül is tapasztalható, de megismeréséhez szükség van rá. A megértés fogalmának itteni, a kanti terminológiától eltérő bevezetése magyarázatra szorul. Olyan tárgyra való vonatkozást jelöl, amely a megértés-vonatkozás bázisán a mindenkori megismerthez még valamilyen értelmet is próbál kapcsolni. Ennyiben a megértés kategóriája közvetlenül e szakaszt bevezető történetfilozófiai gondolatainkhoz kapcsolódik: a történetiség transzcendentális elméletének nemcsak a történeti kutatás logikáját kell kidolgoznia, hanem fel kell tárnia annak értelmi dimenzióját is.

Tézisem mármost, hogy lehetséges Kant történetfilozófiai elgondolásait úgy értelmezni, miszerint azok a fejlődés eszméjének a történeti kutatás alapvetésében ugyanazt a funkciót jelölte ki, mint amelyet az *Ítélőerő kritikája* a célszerűség eszméjének a biológiában, azaz az élő természetről szóló tudományban. Ez annyit jelent: a biológiához és a történeti tudományokhoz hasonló tudománytípusok alapvetéséhez nem elégségesek a konstitutív elvek. Ezek a tudományok tárgykörük különbözősége ellenére – aminek alapján a biológiát természettudományként, míg a történelmet szellemtudományként definiálják – osztoznak tárgyuk *megragadásá*nak alapvonásában. Tárgyukat mindketten célösszefüggésekbe helyezik, s ezek az összefüggések alapvető jelentőséggel bírnak e tudományok tárgyaikra vonatkozó kijelentései szempontjából.

A biológia így tárgyait – legalábbis Kant óta – nem pusztán kauzálisan okozottként, hanem célszerűen egymásra vonatkoztatottnak fogja fel. A biológiai kutatás centrális fogalmát, az organizmust, éppen az egyes szervek közötti ilyen összefüggésként definiáljuk. De ezenkívül Kant szerint a különböző organizmusok közötti vonatkozásokat egyetlen organizmus szervei együttműködésének mintáján érthetjük meg: a természet maga bizonyos értelemben gigantikus méretű organizmus.

A történeti kutatásra analóg módon érvényes az, hogy a történelmi eseményeket nem csupán kauzálisan meghatározottként fogjuk fel, hanem mint egymással célösszefüggésben is lévőket. Minden céltételezést egyúttal a fejlődés elve szerint – amely minden történelmi kibontakozás legfőbb célja – rendezünk el. Az individuum cselekvéseit

nemcsak meghatározott természettörvények alakítják (amelyek bizonyos viselkedési módokat kényszerítenek ki, másokat viszont szigorúan kizárnak), hanem ezen túlmenően e cselekvések még azáltal is meghatározottak, hogy szabadságaktusok termékei, tehát spontán célkitűzéseket szolgálnak. A társadalmi intézmények, mint az individuumok együttműködési formái, természettörvények általi meghatározottságukon túl pontosan meghatározott célokat szolgálnak, sőt éppen e célok kedvéért hozták létre őket. Következetesen végiggondolva, ez természetesen azt jelenti, hogy az emberi történelem mint egész meghatározott célt követ. A történelemnek mint egésznek ezt a célját Kant az ember természeti adottságainak célszerű és tökéletes kibontakozása értelmében vett fejlődésként határozta meg.

Kézenfekvőnek látszik e helyütt a célfogalomnak a mondott tudományokon belül játszott fontos szerepét azok tudományos követelményével szembeállítani, mégpedig azon érv alapján, hogy a bizonyítás körkörössége, illetve problematikus metafizikai elvek igénybevétele nélkül megalapozottan sem az élő természetnek, sem az emberi történelemnek ilyen célszerűség nem tulajdonítható.

Ez a szemrehányás kézenfekvő, s nem is jogosulatlan, legalábbis addig nem, amíg nem kellően tisztázott a célképzet különös viszonya e tudományok objektumaihoz. A kritika mindkét tudományt elmarasztalja a célfogalom hiposztazálása okán abból kiindulva, hogy a biológiának az élő természetre, a történelemnek az emberiség történelmére nézve azért kell elfogadnia a célszerűséget mint reális meghatározót, hogy előre biztosíthassa kutatási eredményeit. Ez azonban a célszerűségnek pusztán regulatív elvként való kanti felfogása szerint nemcsak hogy nem szükségszerű, de teljességgel lehetetlen is. Ezt szélesebb összefüggésben még egyszer ki szeretném fejteni. A fizika, a biológia és a történelem empirikus tudományok. Tárgyaik tartománya a „természet", azaz „minden lehetséges tapasztalat tárgyainak gyűjtőfogalma". E tartomány Kant szerint csak a fundamentális szubjektumra való vonatkoztatottság által konstruálódik, tehát nem egyszerűen magábanvalóan-meghatározottként készen talált. Ennyiben természetesen a konstitutív elvek által megalkotott tapasztalati világ része a biológia és a történelem is, hiszen másképp nem nevezhetnénk őket ugyanabban az értelemben empirikus tudományoknak, mint a fizikát. Empirikus bázisuk azonban másrészt elegendő ahhoz, hogy megfeleljenek tudományos követelményüknek. Nem szükséges a célszerűség elvét mint konstitutív elvet bizonyítaniuk ahhoz, hogy biztosítsák szükséges empirikus bázisukat. Elég itt világossá tennünk azt, hogy e tudományoknak különös állításai nem lehetségesek a célszerűség elve nélkül, de nem szükséges bizonyítani ezen elv tényleges működését az objektumok tartományában. E konzekvencia birtokában megtettük az első lépést e szakasz második fő kérdésének megválaszolása irányába. A fejlődés eszméjével összefonódott érvényességi követelmény a történelem reális menete számára nyilvánvalóan nem objektivista. A történelem Kant történetfilozófiai elgondolásai értelmében vett alapvetése nem követeli meg azt a feltételezést, hogy maga a történelem szükségszerűen értelmes természeti cél útmutatása szerint zajlik le. Megköveteli viszont annak bizonyítását, hogy a történelem tudományos kutatása számára szükséges a történelmi fejlődés ilyen irányultságának feltételezése. Ez azonban – legalábbis formálisan – könnyen bizonyítható. A történelmi kutatás empirikus jellege ellenére természetesen nem arra szolgál, hogy biztosított tények tömkelegét archiválja. Feladata inkább az ilyen adatok rendezett összefüggésének megteremtése. Az individuálisan meghatározott

tények rendezett összefüggéseinek azonban *rendező elv*re van szükségük. Ilyen elvként fungál Kant elméletében a fejlődéseszme.

A fejlődésfogalom ebben a funkcióban saját vizsgálódásaink során is fontos szerepet fog játszani. Az első fejezetben magyarázatot fűzünk majd e fogalom általunk való használatához. Mielőtt erre értelmes módon sor kerülhetne, tisztázni kell néhány ismeretelméleti előfeltevést. Abból a tényből kiindulva, hogy a fejlődés nem empirikus fogalom, hanem spekulatív orientációjú értékfogalom, először az empirikus történeti kutatás saját alapvetésének nem-empirikus elemeihez való viszonyát tisztázzuk. A továbbiakban a fejlődés fogalmát a történeti kutatás értelmi dimenziójának egyik elemeként kell felmutatnunk. Munkánk második fejezetében a történész megismerési szituációjának elemzése keretében kell megvilágítanunk, hogy a történelmi összefüggés miért és milyen értelemben érthető meg értelmi összefüggésként. E megfontolásokat Popper explanatorikus történelemelméletével szembeni polémia formájában folytatjuk, amely a harmadik fejezet fő részét teszi ki. Ott rámutatunk majd, hogy a történelmi kutatás értelmi dimenziójának módszertani korrelátuma – a történelmi interpretáció és a történelmi megértés – a történelmi metodológia alapvetésén belül pótolhatatlan elemeket képeznek. A Lübbével folytatott polémia során egyidejűleg óvni fogunk attól, hogy a magyarázat természettudományos orientáltságú metodológiájáról való helyes lemondásból hamis ontológiai következtetéseket vonjunk le a történelmi kutatás esetére vonatkozóan. A neokantianizmus történetfilozófiájával folytatott következő vita során tematizáljuk majd először a történelem értelmi dimenzióját, mint az értékvonatkozás dimenzióját. Ennek lényeges következménye a metodológiai szubjektivitás koncepciójának a történelmi kutatásba való bevezetésének bírálata. Ez a kritika vezet el minket az utolsó fejezet témájához. Ott a történelmi érvényesség elméletének alapjait dolgozzuk ki, amely lemond a történelmet megismerő szubjektivitás ilyen interpretációjáról anélkül, hogy egyidejűleg feladná a történelmi megismerés objektivitásigényét.

Mindezek a vizsgálódások abból a tézisből indulnak ki, hogy a történelmi megismerés szubjektuma individualizáló és generalizáló momentumok sajátos összekapcsolódása által meghatározott. Így a történelmet megismerő szubjektum fogalma feszült viszonyba kerül mind a metodológiai szubjektum, mind a konkrét szubjektivitás fogalmával. Ennek a feszültségnek megfelel az objektivitás különös fogalma a történeti kutatásban, azaz a történelmi megismerés különös érvényesség- és értelemigénye. A következő vizsgálódások a szubjektivitás e sajátos formájának jellemzését és a belőle fakadó további ismeretelméleti tézisek magyarázatát és bizonyítását szolgálják. A történelmi megismerés szubjektív feltételeinek meghatározása, valamint a specifikusan történelmi érvényesség alapvetése eredendően transzcendentálfilozófiai feladat. Megoldásához azt a további célt is szem előtt tartjuk, hogy bebizonyítsuk a történelem ilyen transzcendentálfilozófiai alapvetésének szükségszerűségét. Ez egyben az első fejezet megfontolásainak kiindulópontja is.

(*Fordította:* Felkai Gábor)

A „SZIMBÓLUM" FOGALOM KIALAKULÁSA

FALUS RÓBERT

1. VÁZLAT[1] A JELEK TERMÉSZETÉRŐL

A jel — akár mozdulat vagy hang (szó, beszéd), akár emberi készítmény, pl. kövek vagy ágak elrendezése, figyelmeztetésre csinált rajz vagy tárgy — nem más, mint a közlés eszköze. Közösség vagy társ nélkül értelmetlen (mert funkciótlan) lenne bármiféle jelzés, tehát nem is lehetséges: ha istenéhez szól valaki, vagy akár csak magában imádkozik hozzá, őt is partnernek tekinti. Másfelől pedig: egyetlen közösség sem létezhet kommunikációs jelek nélkül, mert csak ezek birtokában és ismeretében (az érzékileg továbbított és ugyancsak érzékileg percipiált jelzések értelmi kódolásának segítségével) alakulhat ki együttes cselekvés. Ez a mechanizmus tehát megállapodást igényel a jelek adására és értelmezésére vonatkozólag: aki nem tanulja meg a jelzés(ek) módját és kódolását, az legfeljebb megtűrt tagja lehet a közösségnek, aktív részesévé nem válhat.

Az emberi közösségek történetileg kialakult és mindig módosuló jeleivel és jelrendszereivel számos tudomány foglalkozik, többek között a szémiotika (szémantika, szémiológia), a lélektan, a történettudományok egész sora (néprajz, vallás- és művészettörténet), valamint a kommunikációelmélet.[2] Új vizsgálati anyaggal és szempontokkal sorakozik hozzájuk az etológia is. → A filológiának az a szerény szerep jut a kutatásokban, hogy az írásos források magyarázatával világítsa meg a beláthatatlanul ősrégi kommunikációs gyakorlat tudatosodását, valamint az új jelek készítésének és a régiek átértelmezésének vagy funkcionális módosításának[3] a szövegekből kiolvasható okait.

[1] A *vázlat* szót természetesen komolyan gondolom. Lehetséges, hogy ebben a bevezető fejezetben vajmi kevés lesz az új, mégis szükségesnek látszik. Miközben ugyanis egyre gyorsul és differenciálódik a jeltudományi szakirodalom, olykor az a benyomásuunk, mintha az alapfogalmak egyértelmű tisztázása nélkül foglalkoznánk felsőfokú matematikai stúdiumokkal.

[2] A legutóbbi 70-80 év szakirodalmának is csupán töredékét tünteti fel M. Lurker nélkülözhetetlen tájékoztatója: *Bibliographie zur Symbolkunde* I-III. Baden-Baden 1964-1968.

[3] Sokszor fordul elő, hogy eredetileg gondolatok ébresztésére alkotott jelek (szimbólumok) elveszítik ezt a szerepüket, s csupán díszítő elemekként élnek tovább, de hasonlóan valós az ellenkező irányú folyamat is, amikor szimbólummá lesz egy ornamens. Hogy mikor mit akar evokálni az észlelőből a jel „feladója" (esztétikai élményt-e vagy gondolati kódolást), azt csak a konkrét vizsgálatok tisztázhatják, ha egyáltalán képesek rá. Ld. erről J. Thimme szép anyagú és bőséges bibliografiájú cikkét: Vom Sinn der Bilder und Ornamente auf griechischen Vasen. *Antaios* 11 (1969), 489-511. A művészetben és az irodalomban, anthrópomorfizáló természeténél fogva, elválaszthatatlan e két funkció; ókori vonatkozásban ld. R. Hinks: *Myth and allegory in ancient art.* London 1939.

A jelzés gyakorlata, illetve a jelek kialakításának, funkciójának és tartalmának forrásokból bizonyítható értelmezése között óriási az időbeli távolság. Márpedig ha nincs *egykorú* írásos forrásunk egy jel szerepéről, akkor éppoly értetlenül állunk vele szemben, mintha ismeretlen nyelvű emberek beszédét hallgatnánk, vagy olyan közösség táncosait néznénk, amelynek a gesztusszimbolikájába nem avattak be bennünket. A néprajzi párhuzamok és bizonyos viselkedési és közlési szokások lélektani tipologizálása alapján is csupán sejtéseket fogalmazhatunk meg azoknak a közösségeknek a jeleiről, szimbólumairól,[4] amelyeknek az életmódját és képzeteit csak tárgyi leletekből lehet rekonstruálni. Semmiképp sem ajánlatos ezeket a sejtéseket a bizonyosság rangjára emelni, mert könnyen előfordulhat (sőt, lépten-nyomon elő is fordul), hogy a szimbólumok értelmezője saját életérzései szerint modernizálja a sok évezredes emlékeket.

Két fő iránya van a múlt század közepe óta fantasztikusan gyarapodó szimbólumkutatásoknak. Az egyik a konkrétumokra összpontosító és *történeti szemléletű* irány, amely a szimbólumok mindenkori megválasztásának „miért? "-jeire (pl. a „pogány" jelképek középkori újjáértelmezésének tényeire és okaira) keres racionális választ. A másik – az előbbivel merőben ellentétes, elsősorban Jungra támaszkodó – irányzatot az jellemzi, hogy *metafizikus értelmezéssel* tételez fel olyan archetypusokat, amelyek az emberi tudat és lélek állítólagosan örök tartalmait fejezik ki.[5] E két pólus között igyekszik helyet találni a *szellemtörténeti* módszer, amely egy-egy szimbólum időben, térben, kultúrában távoli előfordulásait az emberi lélektartalmak öntörvényű egybeesésével és változásaival magyarázza vagy beéri a formális párhuzamokkal.

Azt természetesen a szimbólumok történeti értelmezése sem tagadja, hogy az emberi faj biológiai egységéből következik bizonyos reagálások, tudattartalmak és közlési formák mindenütt fellelhető hasonlósága vagy akár azonossága. Biológiailag alakult ki pl. a függőleges és vízszintes erővonalakat együttesen igénylő egyensúlyérzék, de már a munka gyakorlatában fejlődött ki a rend és a ritmus igénye,[6] ami a mértani formájú szimbólumok kimunkálását is meghatározta: így vagy úgy, de szabályos sorokba vésték a pontokat, párhuzamosan vagy egymásra merőlegesen a vonalakat, kereszt- vagy átló-alakban tagolták a négyszöget, szabályossága miatt választották a négyzetet és a kört valami jónak (a biztonságnak vagy a tökéletességnek) a jelzésére stb. Biológiai adottságunkból következik, hogy a Napban mindenkor és mindenütt az éltető fényt, képi jelében pedig magát az életet látták, s hogy a fény fehér színét *csaknem* mindenhol az élettel, a feketét a halállal kapcsolják össze – ez azonban már nem abszolút szabály: történetileg alakult kultúrák szerint adódnak kivételek

[4] E két főnevet a továbbiakban is szinonímákként használom, gondolatok ébresztésére vagy asszociálására szolgáló közlési eszközöket értve rajtuk – tehát szémantikai, nem esztétikai értelemben. A „jelkép" főnévben természetes a tárgyiasság, a képi közlésre (rajz, szobor) való utalás, még ha ez a leszűkítés el is mosódott (vö. költői kép); azért kerülöm az alkalmazását, mert a görögben a *séma, sémeion, symbolon* főnév (ezekre vonatkozóan, a cikk folytatásán kívül, ld. a *Thesaurus Linguae Graecae* és a *Pauly-Wissowa RE* szócikkeit, valamint a *Liddell-Scott-Jones* szótárt) egyaránt vonatkozott vizuális és akusztikus jelekre.

[5] Csak természetes, hogy a vulgármaterialisták ebben az esetben is az idealisták kezére játszanak. Ld. erről *Az aranymetszés legendája* c. könyvemet, Bp. 1982.

[6] L. erről Lukács Gy.: *Az esztétikum sajátossága.* Bp. 1965, I. 230 skk.

a többségi felfogás alól (egyes országokban vagy tájakon fehér ruhába öltöznek a gyászolók). A növekvő és fogyó Holdban, illetve annak képi ábrázolásában általában az élet és halál ciklusát is látták, de kultúránként különböznek az esetleges asszociációk (pl. a női ciklusok képzete vagy a feltámadásba vetett hit stb.). Természetes, hogy bizonyos állatokhoz és ábrázolásukhoz hasonló képzetek járultak és járulnak (oroszlán = erő, nyúl = gyávaság stb.), de hogy pl. a menyét – amelyet a görögök valami rossz előjelének tartottak – miért lett a szüzesség szimbóluma a középkori keresztény művészetben, azt aligha lehet valami „örök emberiből" levezetni.

Annyit mondhatunk az eddigiek összefoglalásául, hogy minden vizuális jelzés valamilyen tudattartalom közlésére szolgál, megfejtéséhez pedig közösségi megállapodás szükséges[7] – enélkül még a legegyszerűbb mozdulat (pl. a bólintás vagy a fej rázása) is funkciótlan vagy félreérthető. A jelzés „címzettjének" a feladata, hogy az előzetes megállapodás szerint kódolja a vizualitás „nyelvére" átfogalmazott gondolatot. *Átfogalmazás* helyett akár *behelyettesítést* is mondhatunk, ami nemcsak a köznapi funkciójú jelzésre igaz,[8] hanem a gesztuális, képzőművészeti és költői szimbolikára is. Minőségi különbség van ugyan a hétköznapi kommunikáció és az esztétikum szolgálatába állított jelek természete – kialakulása, szerkezete, funkciója – között, de valamennyire érvényes, hogy mást jelentenek, mint amik önmagukban.[9]

A konkréttól az elvontig: ez a gondolat fejlődésének történeti útja, s ezt az utat járja be minden egyes ember is, a csecsemőkortól a felnőttségig. Ugyanígy fejlődik a gondolat közlésének a módja – mind a beszédben, mind a gesztuális vagy képi kommunikációban. Természetes és szükségszerű volt például, hogy a képírás alakuljon ki előbb, a szótag- és betűírás utóbb: az előbbinek a jeleit (a jelzett dolognak és ábrájának vizuális hasonlósága révén) természetszerűleg könnyebb kódolni, de szervi hátránya, hogy csak konkrét dolgoknak és kapcsolataiknak a közlésére alkalmas, elvontabb gondolatokéra nem. A képírás kialakulását is sok ezer évvel előzték meg a kőkori sziklarajzok, vésetek, festmények – *szémantikai* szerepükben amannak előfutárai.

Ez a vázlat kizárólag a *képi kommunikáció* (a jelképezés) „lombikfázisaira" vonatkozik, nem a *rajzolás* őstörténetére. Általában ugyanis nem bizonyítható a figurális ábrázolás elsőbbsége, sőt ellenkezőleg: a „mértani" ábrák változatossága jellemzi a kőkori leletek nagy többségét. Elsősorban technikai okok játszhattak közre abban, hogy a figurális vésetek és rajzok később jelentek meg – pl. a fegyverek pengéjén és nyelén vagy a sziklafestményeken –, s ez természetes is: könnyebb volt egy hullámvonalat vagy fonatot megrajzolni, mint egy jelenetet. – Továbbá, a képi kommunikációban a természetelvű utánzás szolgálja ugyan legjobban a közérthetőséget, de

[7] A „közösség" akár csak két emberből is állhat, nevezetesen akkor, ha titkos, avatatlanokra nem tartozó üzenetről van szó.

[8] L. erről Miklós P. elvi jelentőségű könyvét: *Kép és kommunikáció*. Bp. 1980.

[9] Ebből a szempontból mindegy, hogy a művészi jelekkel kapcsolatban metaforáról, szimbólumról vagy allegóriáról beszélünk-e – a lényeg a „más"-ság, az, hogy pl. egy főnév, egy jelző vagy egy szintagma mást jelent, mint amit megszoktunk, a megértéséhez tehát új megállapodás (értelmi tudomásul vétel vagy, ami mindig hagy némi bizonytalanságot, érzelmi azonosulás) kell a kódoláshoz. A művészetben tehát nemcsak abban áll a „más"-ság, hogy a jelzett dologtól különbözik a jel, hanem abban is, hogy különbözik a szóban forgó tartalom közlésére megszokott jelektől is. Például: *fekete hajó* (Alkaios), részeg *hajó* (Rimbaud), *fekete* zongora (Ady).

magának a rajzolásnak és a rajznak más funkciói is voltak: jelképezhetett mágikus erőt (pl. a tetoválásokon), és szerepet kapott a lassankint önállósuló esztétikai igény kielégítésében is; ez utóbbi esetben tendencia, nem azonnali vívmány volt a figurális megjelenítés. Még az archaikus görög pajzsok ábráiról sem tudjuk megmondani,[10] hogy mikor és hogyan különül el a mágikus, kommunikációs (pl. a hős isteni védettségét közlő vagy az ellenséget elriasztó) és esztétikai funkció, sőt azt sem, hogy ezek egyáltalán elkülöníthetők-e egymástól.

Minél konkrétabb az üzenet tartalma, és minél hasonlatosabb a jel az általa jelzett dologhoz (vagyis a helyettesítő a helyettesítetthez), annál könnyebb az üzenet megértése, azaz a jel visszaültetése a gondolatokat és érzéseket legpontosabban megfogalmazó eszköztárba, a nyelvbe – amely különben maga is jelrendszer. És természetesen megfordítva is: minél bonyolultabb vagy elvontabb a közlendő – ennek következtében pedig, minél lépcsőzetesebb az áttétel a közlés tartalma és formája között –, annál nehezebb és bizonytalanabb az üzenet kódolása.

A jelképezés (a vizuális kommunikáció) lépcsőzetességének logikailag tételezhető vázlata:

– figurális-mimétikus ábrázolás, ahol egy növény, állat vagy ember-alakú isten rajza magát az ábrázoltat jelenti, tehát a kódolásban azzal kell behelyettesíteni,

– stilizálás és kiemelés, amikor valamely rész képi hangsúlyozása az illető részhez társítandó képzeteket, gondolatokat evokálja (pl. a kőkori Vénuszokon a mell és az öl felnagyítása az anyaság és a termékenység képzeteit),

– *pars pro toto* ábrázolás, amely vagy az egésznek az odaképzelését kívánja meg (pl. fej = a teljes ember), vagy az ábrázolt részhez kapcsolódó tulajdonságokét (pl. bikaszarv = erő, hatalom; hímtag = megtermékenyítés; női szeméremtest = nemiség, fogamzás, gyávaság),

– az illető ember vagy embercsoport behelyettesítése a védelmezőjéül választott totemállattal (pl. az oroszlán = maga az uralkodó; a bagoly = Athén; a farkas = a római nép és állam), valamely isten behelyettesítése a kultikus állattal vagy növénnyel (pl. a sas = Juppiter, a rózsa = Izisz),

– funkcionális ábrázolás, amely a tárgy szerepére vagy használójára utal (pl. fegyver = halál; kettős bárd = a krétai király és hatalom; fasces = a római köztársaság és a hivatali hatalom; valamilyen szerszám = a foglalkozást végző személy vagy testület),

– égitest, állat vagy növény ábrázolása, de nem saját jelentésében, hanem a hozzá fűződő képzetek behelyettesítésére (pl. Nap = élet; Hold = növés és fogyás, élet és halál; kígyó = halál és újjászületés; életfa = maga az emberi élet),

– az elvonatkoztatás e *logikailag rekonstruálható* folyamatát[11] tetőzi be a közlésre szánt gondolatok nem-mimétikus ábrázolása, a nem-figurális, „mértani" jelek – végső

[10] Ld. erről G. H. Chase eredetileg még 1902-ben kiadott, mindmáig legteljesebb anyagú könyvét: *The shield devices of the Greeks in art and literature* (reprint: Chicago 1979). 268 pajzsábra-típust különböztet meg, s ezeken a figurális rajzok, a *pars pro toto* ábrázolások és a mértani jelek véges-végig társulnak – annyira, hogy az időrend és (feltételezett) funkcióik szerint sem lehet elválasztani vagy osztályozni őket. Ugyanez érvényes a pecsétnyomók ábráira is.

[11] Pontosan mutatható ki e folyamat a vallási szertartások történetében. Az isten vagy totem-ős halálát és feltámadását első fokon az elaggott király megölése, eltemetése vagy megevése és fiatal utódá-

soron a betűk és számok – alkalmazása a behelyettesítésre. Itt már nyoma sincs a jelképezés eredeti mozzanatának, a hasonlatosságnak.[12]

A figuratív jelek stilizált leegyszerűsítése mértani ábrához hasonlóvá tehette egyikmásik rajzot (pl. napkorong = kör; anyaöl = háromszög; a kettős bárd = két, háttal egymásnak fordított, a nyél vonalával szimmetriába állított háromszög).

Egyfelől a munka gyakorlatában, másfelől (de ezzel összefüggésben, ennek hatására) az ember absztrakciós képességében gyökerezik e folyamat. Az építés, fonás, korongolás, csomózás, lándzsa- és íjkészítés stb. tökéletesítette a szimmetriaérzéket és tudatosította a helyes arányozást, a párhuzamos egyenesek, a derékszög, a kör stb. tiszteletét – egyszóval a szabályosság, a szabályos szerkesztés igényét, mégpedig minden emberi közösségben. Nemcsak bizonyos munkák megtervezéséhez és végzéséhez lett nélkülözhetetlen szerszám a mértani érzék, hanem a gondolkodást is gazdagította a mértani képzetek, majd fogalmak kialakításával.

És gazdagította azzal is, hogy megsarkantyúzta az ember fantáziáját: olyan vonalak húzására és olyan ábrák rajzolására tanította meg, amelyeket már nem a környezet (kristálylapok, virágkorongok, csigák stb.) lemásolásával formált szabályosra, hanem teremtő képzeletével. A hullám- és csigavonalat, a szabályos hat- vagy nyolcszöget, az öt- vagy hatszirmú rozettát még a természetről olvashatta le, de a meander-vonalat, szvasztikát, átlóval tagolt téglalapot vagy ötszög-csillagot már csak a fegyelmezett (szabályossághoz szokott és azt igénylő) fantázia segítségével lehetett megrajzolni.

Bizonyos jelek – köztük képi jelek – szerte a világon általánosak, mások eredetileg egy-egy közösségi kultúrához kötődnek, de vándorlásuk vagy átörökítésük során új meg új tartalmat nyerhetnek. Számos alkalommal történt így, például az Indiától Guatemaláig – hol rituális, hol díszítő szimbólumként – alkalmazott, a mediterráneumban pedig az ősi Mezopotámiától mindmáig élő és az iszlám kultúrába is átplántált pentagram sokszoros funkcióváltásában.

Triviális igazság – de mégiscsak az –, hogy korábban alakultak ki a nyelvek, mint a nyelvtudomány, s ezen belül is a beszéddel mint kommunikációs jelrendszerrel való foglalkozás. Így történt ez sokkal általánosabban is: az az elképzelés, hogy egy dolog nem az, aminek az emberek érzékelik, hanem valami mást testesít meg (= helyettesít), réges-régen kialakult a világot megkettőző mágikus-vallásos tudatban,[13] s a közlés hétköznapi gyakorlatában is természetes eszközül szolgált az előzetes megállapodás szerinti jelzés, például egy színnek, dolognak vagy élőlénynek másodlagos (valami

nak a felavatása szimbolizálja; a későbbiekben mindez legendás elbeszéléssé finomul. Az istennel való azonosulás vad szertartásából (önkéntes halál, öncsonkítás) szelídebb formák alakulnak ki: maszkos behelyettesítés, vérbe mártózás, rituális fürdő, bor és kenyér fogyasztása, megszentelt ostya evése, bűnbánat és ima. Az emberáldozatot állat vagy növényi zsenge feláldozása, később fohász váltja fel. A közösség bűneiért ősi fokon embernek kell lakolnia (levágják vagy kikergetik a pusztába), később már állatra hárítják a bűnt („bűnbak") stb.

[12] A nyelvi szimbólumok is valamiképpen 'hasonlítmányok' *(homoiómata)* írta Aristotelés a jel és a jelzett dolog ősi kapcsolatára utalva, a *Herméneutiká*ban, 1. 16 a 3.

[13] Pl.: a kecske vagy a kecskebőrbe öltözött ember = Dionysos.

mást behelyettesítő) alkalmazása,[14] magukkal a jelekkel mint olyanokkal azonban csak az i.e. V. századtól foglalkoztak a görög tudósok. A jelek nyelvi jelölésének (terminológiájának) áttekintése segít hozzá bennünket, hogy az ő – több tekintetben máig is érvényes – alapvetésüket történetileg tudjuk értékelni.

2. A GÖRÖG TERMINOLÓGIA[15]

Séma, sémeion

Legáltalánosabban, legtöbbször a *séma,* az V. századtól használt *sémeion* és a még későbbi, ritkán előforduló *sémeia* főnévvel jelölték a görögök a vizuális és akusztikus ismertető jeleket vagy közlési eszközöket. *Séma*nak mondták pl. az olyan jeleket egy emberen, állaton vagy tárgyon, amelyről az illető élőlény vagy dolog egyediségét meg lehetett állapítani. Jelentett továbbá – és az előzőekből következően – annyit is, mint 'sír, zászló, harci jelszó' vagy hovatartozást, birtokviszonyt megmutató 'jel' (pl. a sorsvetéshez használt kockákon, *Ilias* 7,175 és 189, pajzsokon, pecsétnyomókon, amuletteken, stb.). *Séma* volt a mennydörgés, villámlás, sas vagy csillag is, ha az istenek üzenetének megtestesítőjét látták benne; orvosi szakszóként (pl. Galénosnál) 'tünet'. Ugyanebben az értelemben használták a *sémainó* ('jelezni') igét is.

A kommunikáció gyakorlatában alakult ki bizonyos ábrák sokakhoz szóló funkciója – úgy, hogy valamely konkrét dolog rajzát asszociáció ébresztésére szánták. Hérodotos írja, például, hogy Szeszótrisz egyiptomi király, ha könnyen, harc nélkül foglalt el egy várost, női szeméremtestet vésetett az emlékoszlopra – azzal a gondolatmenettel, hogy a szeméremtest = maga a nő, a nő pedig = gyávaság (2,102). Feltehető, hogy mások is erre gondoltak az oszlop láttán.

Egyik-másik jelzés természetesen titkos is lehetett: a hadi jeleket csak azoknak szánták, akiket megilletett; az istenek üzenetét olykor csak a jósok fejthették meg – a kódolás képessége tehát csak keveseknek (az ebbe beavatottaknak) volt osztályrésze. Így kaphatta a *séma* adott esetben a 'titkos jel' jelentést. Ilyen, táblára vésett és titkos, csak a címzett számára érthető 'gyászos jelek'-et (*sémata lygra*) vitt magával csaknem végzetes útjára Bellerophón (*Ilias* 6, 168 skk.); hasonlóképpen voltak tit-

[14] Ismét csak néhány példa: Aigeus és Théseus abban állapodott meg, hogy a fehér vitorla fogja jelezni az életet és a győzelmet a hazatérő királyfi hajóján; a perzsa követek nem azért követeltek földet és vizet a görög városoktól, mert erre a maréknyi földre és kulacsnyi vízre volt szüksége a királynak, hanem mert a vidék behódolását szimbolizálta. – Más helyzet állt elő, ha az egyik fél nem tudta, hogy mit jelent (mit mond, *ti legei*) a másik fél üzenetét megtestesítő valami: ilyenkor azután jóstehetség vagy furfangos ész kellett a megfejtéshez. Ezért került zavarba Dareios, amikor a szkhíták egy madarat, egy egeret, egy békát meg öt nyílvesszőt küldtek neki ajándékba – hasonlítással *(eikazón)* próbálta hát megérteni *(gnónai)* a jeleket; így járt el egyik jó embere, Gobryas is, de bölcsebb értelmezésre jutott, mint a király. (Hérodotos, 4, 131-2.)

[15] W. Müri több mint fél évszázada írt, ΣΥΜΒΟΛΟΝ c. tanulmánya (első kiadás: Bern 1931; újabban in: *Griechische Studien.* Ausg. wort- u. sachgesch. Forschungen z. Antike. Basel 1976, 1–44.) adja a legjobb áttekintést. Főleg a *symbolon* főnév jogi, nyelvelméleti (Platón *Kratylos*ától az i. sz.

kosak azok a jelek, amelyeket – Hérodotos elbeszélése szerint (5,35), a *sémainó* igével kifejezve – küldöncnek használt rabszolgájának fejbőrébe égetett az ura, hogy ezekkel búzdítsa lázadásra távoli szövetségesét.

Ebben az értelemben használta az igét Hérakleitos is, amikor a köznapi és egyértelmű *legó* ('mondani') igével állítja szembe Apollón töprengésre késztető, bölcs értelmezést kívánó jelszavát: „Az úr, kié a jósda Delphoiban, sem (köznapi szóval) nem szól, sem el nem titkol, hanem jelt ad szavával" (*sémainei,* B 93; vö. B 78; 79; 102.)[16]

A *séma, sémeion,* illetve *sémainó* szavakat problémátlanul használták a klasszikus kort követő időkben is. A (többesszámú) *sémeia* szinonímájaként értelmezte és használta pl. Aristotelés a *symbola*t,[17] de a jelentésbeli azonosság mégis megreped: szinte bizonyos, hogy pl. Philón nem *séma*knak, hanem *symbolon*oknak mondta volna azokat a tárgyi jeleket, amelyek a hérodotosi elbeszélésekben fordulnak elő, mint ahogyan a nyelvtudományban is ez utóbbi főnév lett a 'nyelvi jel, rejtélyes vagy képletes beszéd' terminusa.

Symballó

Mind a *symbolon* (bonyolultabb képzéssel: *symbolaion*), mind a *symbolé* főnév a *symballó* ige főnévi derivátuma, *a/o* tőhangzó változással; ezt igazolja az azonos jelentésű *symboleó* is. A semleges főnév afféle *nomen rei actae* (a megcsinált vagy megcsinálandó dolog neve, tehát 'összeszorított v. szorítandó tárgy', majd 'az összeszorítás tárgya, az egybevetés eszköze'), a nőnemű pedig *nomen actionis* (a cselekvés megnevezése, vagyis 'összeszorítás, összezárás, találkozás, csata, halmozás' stb.).

A beszéd gyakorlatában azonban nem volt éles határ a két jelentés között, s ugyanazt a tartalmat fejezhette ki a semleges és a nőnemű alak – nevezetesen akkor, ha az előbbinek is fogalmi jelentést tulajdonítottak ('egyezmény', 'hozzájárulás' stb.).

A *symballó* ige természetes alapjelentései: 'tárgyakat összedobni, -csapni, -szorítani; embereket harcba dobni, egymás ellen uszítani',[18] de már a homérosi epikában

IV. sz.-ig ívelő) és a misztikus tanokra vonatkozó adalékaiban gazdagabb, mint a jelen cikk; más vonatkozásokat viszont nem kellően tartalmaz, például a 'megfelezett egész' jelentést. Ebből következik, hogy nemcsak egyes részletinterpretációkban adok újat vagy mást, hanem azzal a felfogással szemben is (15 skk.), amely a szerződő felek előzetes megállapodását, nem pedig a cserép- vagy botdarabok összeillesztését tekinti a *symbolon* specifikumának.

[16] Ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει (B 93). Méltán párhuzamosítja Hérakleitos mondatát a pythagoreusok *symbolon*jaival Stobaios (I. 199, ed. H.).

[17] Ugyanígy a Pindaros-scholiasta, akit később még idézünk.

[18] Ez utóbbi értelemben a *syniémi* ('összeküldeni, egymáshoz taszítani') ige szinonímája, ami a konkrét → elvont folyamat szempontjából is figyelmet érdemel. *Syniémi* ui. – aktív és mediális alakban egyaránt – már Homérosnál nyert metaforikus jelentést is: 'meghallani, észrevenni', Alkaiostól kezdve pedig természetes a 'felfogni, megérteni' is. Vö. *epistamai, syntithemai, syllambanó, katalambanó.* Ugyanígy bővült a *synesis* főnév tartalma: előbb 'egyesülés', később 'értelem, értelmesség' is, *epistémé* pedig = 'ismeret, tudás'. A mitológikus világképben még úgy természetes, hogy valamelyik isten vagy istennő 'dobja v. helyezi be' a hirtelen gondolatot vagy érzést a hős szívébe; a mind racionálisabb elképzelés szerint maga az ember 'küldi v. állítja össze' gondolattá az érzeteket, a külvilágból érkező jelzéseket.

gyakori, s később is az marad – aktív és mediális alakban egyaránt – az intranzitív jelentés, amikor a *sympiptó* szinonímájaként fordul elő: 'egybeesni, összeverődni', továbbá 'találkozni, valakivel összecsapni' stb., akár szelekről, folyókról, utakról, akár emberekről van szó.[19] A tranzitív alapjelentésű 'összevetni' azután elvontabb árnyalattal gazdagodik: 'összehasonlítani' (pl. a látványt egy korábbi jóslattal, Hér. 1,68, vagy különböző pénzek értékét, uo. 3,95; ld. még uo. 2,33; 4,99); az alany belső, gondolati tevékenysége indokolja ilyenkor a mediális alakot, de nem törvényszerűen (aktívumban pl. Plat. *Hipp. maior* 289 A a majom és az ember összehasonlításáról vagy Athén. XIV 614 A, ahol egy élmény és egy jóslat egybevetéséről van szó).[20]

Számos olyan jelentésváltozattal is találkozhatunk azonban, amelynek a kialakulását és közérthetőségét sem a tranzitív, sem az intranzitív alapjelentésből közvetlenül levezetni nem lehet: 'egyezséget kötni v. egyezségre jutni, hozzájárulást fizetni, pénzt kölcsönözni'. Ilyenkor ui. rövidített kifejezésről van szó: a *symbola* (vagy *symbolaia*) *symballó* formulából a tautológia elkerülése végett hagyták el a tárgyat. Itt tehát már semmit nem nyújt az értelmezéshez az a megállapítás, hogy az *o* tőhangzójú főnevek az *a* tőhangzójú igékből képződtek – ellenkezőleg, maguknak a főneveknek a jelentéstörténetét kell vizsgálnunk a jogi és kereskedelmi szakkifejezések megértéséhez.

Symbolon: találkozás, égi jel

Minden kultúrát és nyelvet önmaga belső sajátosságai, szerkezete és törvényszerűségei alapján kell értelmeznünk – óvakodva attól, hogy modern képzeteket vagy saját nyelvünk sajátságait vetítsük rá amarra. Igaz ugyan, hogy a görög szó- és fogalomképzés – többnyire latin fordításban és közvetítéssel –[21] sok esetben szolgált példaként, de mindig figyelembe kell venni az eltérő vonásokat, többek között a szavak jelentésének árnyalódása vagy bővülése miatt. Tematikus példánknál maradva: az újkori nyelvek más-más igéket és főneveket használnak az 'összeszorítás, hasonlítás, találkozás, egyezménykötés, jogsegély, jelkép, utalvány, kötelezvény, lakomai részvétel' stb. kifejezésére – az ókori görög nyelv viszont mindezt a *symballó* igével és derivátumaival fejezhette ki.

Archilochos egyik egy soros töredékében fordul elő először a *symbolon* főnév – abban a verssorban, amelyet a két évszázaddal később élt Pindaros egyik győzelmi ódájának értelmezéséhez idézett egy még sokkal későbbi, ismeretlen grammatikus. Azt írja Pindaros, hogy „a halandók közül bizony senki nem nyert megbízható symbolont jövendő cselekvése felől az istenektől" (*Ol.* 12,7 k.),[22] a scholion-író pedig megjegyzi: vagy hímnemű, vagy semleges a főnév (tehát vagy *symbolos*, vagy *symbolon*), de mindenképpen a *sémeion* ('jel, égi jel') szinonímája, „symbolosoknak

[19] Ugyanígy van intranzitív jelentése az *emballó* ('be- v. odadobni') igének is: 'végződni, csatlakozni'.

[20] Ugyanez az elvonatkoztatási folyamat érvényes a *symblésis* főnévre: előbb 'egyesítés', később 'gondolati összevetés, értelmezés'. Innen *εὐσύμβλητος*[2] vagy *εὐσύμβολος*[2] = 'jól megfejthető'.

[21] Vö. pl. a *symballó, syniémi, syntithémi* latin megfelelőit: conicere, concipere, committere, conferre, componere, comparare, s ezekből az 'összevetni, összehasonlítani' jelentést számos modern európai nyelvben.

[22] *σύμβολον δ' οὔ πώ τις ἐπιχθονίων*
πιστὸν ἀμφὶ πράξιος ἐσσομένας εὗρεν θεόθεν·

pedig a tüsszentéseket, a jóslatokat és a találkozásokat szoktuk mondani, mint Archilochos: 'Symbolosnak (= csodajelnek) tartom, hogy találkozom veled' ".[23] A tüsszentés és sok más tünet (csuklás, fülcsengés, könyök beütése stb.) azóta is valamilyen váratlan esemény előjele a hiedelem szerint, és sejtethet rosszat vagy jót egy-egy találkozás (fekete macska szalad át az utcán, ill. kéményseprő jön szembe). Így hitték a görögök is: rossz, ha út közben pl. menyéttel találkoztak; jó, ha sast pillantottak meg a magasban. A *symballó* ige intranzitív jelentéséből származó főnév ('találkozás = szerencsés előjel, isteni jeladás') így remekül illik Archilochos bájosan udvarló sorába.

Pindarosnál már nincs szó 'találkozás'-ról, ő – bölcsen jegyzi meg a scholiasta – általában bizalmatlan mindenféle isteni előjellel szemben. A képzet eredeti konkrétságát[24] igazolja azonban Aischylos egyik sora: Prométheus, amikor felsorolja, mi mindenre tanította meg az embereket, nyomatékosan említi az isteni kinyilatkoztatások és álmok megfejtését, s hogy „megértettem velük az útközbeni symbolosokat".[25] Tovább élt az 'előjel' jelentés akkor is, amikor a találkozást már nem okvetlenül asszociálták hozzá, s nemcsak vallásos értelmezéssel, hanem természettudományos felfogásban is. Ezért nevezte pl. Anaxagoras a vihar *symbolon*-jának a szivárványt (VS 59 B 19), s ugyanígy nevezte Plutarchos (*de Pyth. orac.* XII = 400 C) *symbolon*nak a brekegést és a kukorékolást, a tavasz, ill. a pirkadat előjelét.

Ismertető jel

Az i. e. VI. sz.-tól volt gyakori és természetes a *symbolon* 'ismertető jel' értelmű használata. Első előfordulása: Theognis 1150. sor: „Mindig mások kincseire vetik gondolatukat, csúf ismertető jeleket téve hitvány tetteikre."[26]

Theognis szövegében a *thékamenoi* ('rátéve') participium az értelmezés kulcsszava: 1. a *tithesthai* ('helyezni, odatenni') ige konkrét cselekvést jelöl, egy dolognak egy másik dologra (tárgyra) való helyezését; 2. *rá*helyezés, nem *össze*illesztés az az eljárás, amellyel a hitvány emberek megjelölik a tetteiket; ebben az esetben valamiféle pecsétnyomó lehetett a megjelölés eszköze, a régi (Mezopotámiából és Krétáról egyaránt ismert) eljárás szerint. Pecsétnyomóval azonban csak egy tárgyat lehet megjelölni, nem pedig tetteket (*erga*). A metafora tehát elvontabb értelmű: „kezük csúf nyomát" hagyják hitvány tetteiken azok, akik mások vagyonára törnek. Ugyanilyen tartalmú metaforaként alkalmazta a *sphrégis* ('pecsétnyomó') főnevet is a költő, amikor saját gondolatainak hitelesítését hangsúlyozta az első Kyrnos-elégiában.

A participiumban álló ige eredeti konkrétsága és a *symbolon* főnév más forrásokból ismert jelentése világítja meg a képzet két lépcsős metaforáját: 1. *symbolon*

[23] Μετέρχομαί σε, σύμβολον ποιεόμενος.

[24] *Symbolon* volt Athénban egy keresztútnak, a többesszámú *Symbola* pedig több – folyók, hegyek vagy utak találkozásánál épített – görög városnak a neve. (Ld. erről is a *RE* szócikkeit.) Előfordulhatott a főnév többesszámban is: ha két dolog találkozása vagy összeillesztése folytán jön létre valamilyen egység, akkor a komponenseket önmagukban is nevezhették *symbola*-nak; így például a két részes vitorlának az árbócnál összekötött szárnyait, sőt a két szárny találkozásánál adódó középső részt is.

[25] *Prom.* 487: ἐγνώρισ' αὐτοῖς ἐνοδίους τε συμβόλους

[26] Αἰὲν ἐπ' ἀλλοτρίοις κτεάνοις ἐπέχουσι νόημα, αἰσχρὰ κακοῖς ἔργοις σύμβολα θηκάμενοι. (1149–1150)

'kettétört cserépdarab egyik része, amely a másikhoz illeszkedve igazolja a felismerést vagy hitelességet', majd általában 'tárgyi jel', 2. Theognis szövegében azonban már nem is dologi (tárgyi) eszköz, hanem olyan viselkedés vagy eljárás, amelyről az illető jellemére lehet következtetni. Így alakult ki, s marad meg a későbbiekben is a *symbolon* általános-elvont 'felismerési, megállapodási, hitelességi jel' értelme, de egyes esetekben (pl. kereskedelmi vagy titkos ügyletek lebonyolításában) a gyakorlat igazolta a fogalom eredeti és maradandó konkrétságát.

Lexikális tény tehát, hogy a *symbolon* főnév a *séma, sémeion* és a későbbtől használatos *gnórisma, gnórismos* főneveknek a szinonímája.[27] Ha azonban nem érjük be a szótári adatokkal, hanem arra keresünk választ, hogy mi a szerepe ebben a főnévben a *syn-* praefixumnak (vagyis hogy miféle 'összedobás, összeszorítás' következménye az 'ismertető jel' vagy éppen 'titkos jel' jelentés), ezúttal is társítanunk kell az etimológiai és a történeti szempontot. A szinonímák különben is megérdemlik a „gyanakvást": nyelvjárások szerint vagy költői és szónoki újításokban természetes lehet, hogy ugyanazt a dolgot vagy tulajdonságot más-más szóval jelölik – olyan meglehetősen bonyolult fogalom esetében azonban, mint a 'jel', nehéz lenne akár köznyelvi spontaneitással, akár személyes újítással megmagyarázni, hogy miért kellett a *symbolon*-nal bővíteni az ugyanazon jelentésű főnevek csoportját, s hogy miképpen vált közérthetővé.

Látni fogjuk, hogy nem is pontos az „ugyanazon jelentésű" jelző; csupán hasonlóságról van szó, ha ember készítette ismertető jel értendő *séma*-n, illetve *symbolon*-on, s éppen a *syn-* praefixum érteti meg ez utóbbinak a megkülönböztető vonását – azt az eredeti és konkrét jelentést, amelyet már Theognisnak és kortársainak is ismerniük kellett, minthogy enélkül metaforaként sem alkalmazhatta volna.

Az Euripidés *Médeia* c. tragédiájának 613. sorához írt scholionból kell kiindulnunk. – Médeia és Iasón gyűlölködő szócsatáját ábrázolja a jelenet: az asszony szeretetért, könyörületért rimánkodik, a férfi mindenképpen el akarja űzni, hogy új nászát a megúnt feleség ne zavarja; pénzt ajánl fel neki, s megtetézné bizonyos *symbolon*okkal is, amelyeket ha a barátai meglátnak, jól fognak bánni a hozzájuk látogató asszonnyal.[28] A *symbola* főnevet magyarázza meg ehhez a scholiasta: „Akik barátilag vendégeskednek valahol, egy csontkockát szoktak kettéhasítani; az egyik felét megtartják ők maguk, a másikat vendéglátóiknál hagyják, hogy – ha arra kerülne sor, hogy ők vagy az övéik ismét vendégeskedjenek egymásnál – a fél kockát odanyújtva megújíthassák a barátságot."[29] Nem más tehát a két symbolon, mint a kettéhasított kocka két része – csak azt nem mondja meg pontosan a scholiasta, hogy a majdani vendégeskedés alkalmával mire szolgál a fél kocka odanyújtása: nyilván arra, hogy a két rész összeillesztése igazolja az illető embereknek apáiktól örökölt barátságát, akkor is, ha ők maguk még soha nem találkoztak.

[27] 'Jel, tünet' jelentése volt a *symbolaion* főnévnek is, pl. Sophoklés *Philoktétés* 884, Euripidés *Ión* 411.

[28] ὡς ἕτοιμος ἀφθόνῳ δοῦναι χερὶ ξένοις τε πέμπειν σύμβολ', οἳ δράσουσι σ' εὖ. (612–613.)

[29] Οἱ ἐπιξενούμενοί τισιν ἀστράγαλον κατατέμνοντες θάτερον μὲν αὐτοὶ κατεῖχον μέρος, θάτερον δὲ κατελίμπανον τοῖς ὑποδεξαμένοις, ἵνα, εἰ δέοι πάλιν αὐτοὺς ἢ τοὺς ἐκείνων ἐπιξενοῦσθαι πρὸς ἀλλήλους, ἐπαγόμενοι τὸ ἡμιαστράγαλιον ἀνανεοῖντο τὴν ξενίαν.

(Spártában husáng, *skytalé* kettétörésével hitelesítették a kereskedelmi ügyleteket és a titkos megállapodásokat.)

A vígjátékíró Eubulos *Xuthos* c., valószínűleg i. e. 365-ben bemutatott darabjának két sorát idézi értelmezésének igazolására a scholiasta: „No, most aztán már ügyesen lesz kettészelve minden, de minden ám — félbe, pontosan, miként a symbolonok?"[30]

Még egyértelműbbé erősíti az értelmezést Platón *Lakomá*jának két részlete. Az első: Aristophanés mítosza a szerelemről, ahol elmondja, hogy büntetésből hasították ketté az addig teljes, egyszerre férfi és női alkatú embert az istenek, s „így valamennyien a (kettéhasított) teljes ember fele része (*symbolon*) vagyunk, úgy elvágva, mint a félszegúszók — egyből kettő. Keresi is ki-ki önmaga másik felét (*symbolon*-ját)..." (191 D)[31] — A második adalék ugyanennek a mítosznak a tanulságában olvasható, miszerint „félő, hogy ha ezután sem leszünk illedelmesek az istenekkel szemben, újra kettéhasítanak bennünket, mint a csontból való kockát, és úgy fogunk járni, mint azok, akik az orr irányában kettévágva, oldalnézetben vannak ábrázolva a sírköveken". (193 A)[32]

Az eddigiek figyelembevételével léphetünk egy kicsit vissza az időben, Hérodotoshoz. — A spártai Kleomenés halálát (i. e. 488) követő eseményekről szólva, egy három nemzedékkel korábban történt ügyet meséltet el egy következként Athénbe látogató spártai férfival. Az történt, hogy egy bizonyos Glaukosnál letétbe helyezte el vagyonának egy részét egy milétosi ember, s ezt mondta neki: „... Biztos vagyok benne, hogy te jól megőrzöd számomra. Vedd hát tőlem az összeget és ezeket az ismertető jeleket (*symbolon*-okat). Annak add majd oda a pénzt, aki ezek birtokában kéri vissza." (6.86,1)[33] Kissé henyén fogalmaz a záró mondatban Hérodotos, minthogy nem „ezek az ismertető jelek" — tehát nem a Glaukosnak átadottak — lesznek az örökös vagy a megbízott birtokában, hanem vagy a kiegészítő, az illető személyazonosságát a pontos illeszkedéssel igazoló darab, vagy (és ez látszik valószínűbbnek) a hitelesítésre használt pecsétnyomó. Tudjuk viszont, hogy Hérodotos szövegét könnyen — első hallásra is — megértették a kortársak; azért tarthatta tehát szükségtelennek, hogy a *symbolon*-ok szerepét részletezve pontosítsa, mert ezt a gyakorlatból amúgy is ismerték a görögök, mégpedig régóta.

Ezért használhatta a *symbolon* főnevet 'ismertető jel' értelemben már Theognis úgy, hogy kettévágásra és összeillesztésre többé nem is kellett gondolni: a konkrét

[30] Τί ποτ' ἔσθ' ἁπαξάπαντα διαπεπρισμένα ἡμίσε' ἄκριβῶς ὥσπερεὶ τὰ σύμβολα; (70. tör.)

[31] Ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου ξύμβολον, ἅτε τετμημένος ὥσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἑνὸς δύο. Ζητεῖ δὴ ἀεὶ τὸ αὑτοῦ ἕκαστος ξύμβολον. (A motívum halhatatlanságát mutatja, hogy *Robert Musil* is beépítette *A tulajdonságok nélküli ember*-be, de tragikus értelmezéssel, a megtalálás örök reménytelenségét hangsúlyozva.)

[32] Φόβος οὖν ἔστιν, ἐὰν μὴ κόσμιοι ὦμεν πρὸς τοὺς θεούς, ὅπως μὴ καὶ αὖθις διασχισθησόμεθα, καὶ περίιμεν ἔχοντες ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις κατὰ γραφὴν ἐκτετυπωμένοι, διαπεπρισμένοι κατὰ τὰς ῥῖνας, γεγονότες ὥσπερ λίσπαι. Itt ugyan nem áll a *symbolon* főnév, de a képek megegyeznek az előbbi idézetben olvasottakkal. A *Médeia*-scholionban említett *astragalos* és a *lispé* (vagy *lispos*) között nincs érdemi különbség.

[33] Εὖ ἐξεπισταμένῳ ὡς μοι κείμενα ἔσται παρὰ σοὶ σόα. Σὺ δή μοι καὶ τὰ χρήματα δέξαι καὶ τάδε τὰ σύμβολα σῶζε λαβών· ὃς δ' ἂν ἔχων ταῦτα ἐπαιτέῃ, τούτῳ ἀποδοῦναι.

eljárástól függetlenedve, általánosabb értelmet nyert a fogalom, de sajátos jegyét (a *séma*-tól való megkülönböztetést) a régi gyakorlatból nyerte.[34]

Valaminek a fele

Aristotelés, több komédiaíró és Euripidés szövegrészleteiből világlik ki, hogy a *symbolon* eredeti, konkrét jelentése ('összeszorított v. -szorítandó tárgy, a kettéhasított egésznek egyik darabja') is tovább élt a görög nyelvben. Az időrendi pontosságot mellőzve, ebben a csoportosításban tekintjük át a forrásokat.

1. A változás és keletkezés problémái az „ión triásztól" kezdve foglalkoztatták a görög filozófusokat, többek között Empedoklést. Ugyanabban a szellemben fogta fel az emberiség kialakulását és fejlődését, mint a „görög felvilágosodás" többi nagyjai – Aischylos, Prótagoras, Anaxagoras, Démokritos. Úgy értelmezte az élőlények kialakulását, hogy hajdan félig állati, félig emberi alakjuk volt, s amikor az őslényekből kifejlődött emberek először bújtak ki a földből, még „teljes alakúak" (*ulophüeis*) voltak, nemek szerinti elkülönülés nélkül – erre és a szerelmi vágy megszületésére csak a további fejlődésben került sor.[35]

Aristotelés több művében is foglalkozott Empedoklés fejlődéselméletével. Képtelenségnek tartotta, hogy bármi is – akár növény, akár élőlény – belső ok híján fejlődjék és osztódjék, a születéshez pedig mag (*sperma*) kell; zavarosnak ítélte a kezdeti „teljes alakú"-ság elképzelését is (*Fizika* B 8. 199 b 7). Méltányolta viszont azt a gondolatot, hogy a nemek különbözősége és a párosodás határozza meg a nemzést és a foganást; ehhez csatlakozik *Az élőlények születéséről*... írt tanulmányában, „mert azt mondja (Empedoklés), hogy a férfiban és a nőben is afféle *symbolon* van, teljesen pedig egyikből sem hiányzik".[36] A *symbolon* itt csak annyit jelenthet, hogy valaminek – ti. a megtermékenyülést előidéző anyagnak – a fele van meg a férfiban is, a nőben is; ezt igazolja a mondat folytatása is, a fél-rész és a teljes egész szembeállítása, az „afféle" megszorítás pedig a kifejezés metaforikus jellegét. Az értekezés következő fejezetében, ahol a vízből-föld és földből-tűz változás ugyanazon módjáról ír Aristotelés (vö. Hérakleitos B 31), ugyanez a szóhasználat érvényesül: *symbola* itt annyit jelent, mint a komponensek hasonlósága, minden bizonnyal fél-fél arányú viszonya.[37]

Stilárisan – részben gondolatilag is – egybevág ezzel az *Eudémosi etika* egyik részlete (VII. könyv 5. fejezete), ahol a barátság célját és komponenseit vizsgálja Aristotelés, az ellentétek találkozásából adódó „közép" elve szerint. „Mert ha valami eléri azt, amire vágyódik, akkor a céljánál van, és nem törekszik az ellentéte felé,

[34] A latinban *tessera societatis:* valamely titkos társaság tagjainak a jelvénye. Az ókoriak leleményének „köszönhető" a gengszterek egyik szokása is: kettétépett bankjegyek vagy kártyák összeillesztésével ismernek egymásra.

[35] Vajon nem ezt az elgondolást parodizálta a *Lakoma* Aristophanése?

[36] Φησὶν (Empedoklés) ἐν τῷ ἄρρενι καὶ τῷ θήλει οἷον σύμβολον ἐνεῖναι, ὅλον δ' ἀπ' οὐδετέρου ἀπιέναι. (De gen. anim. A 18. 722 b 10.)

[37] *A születésről*... című értekezésében is hangsúlyozza, hogy az elemek ellentétes tulajdonságú fél-részeinek *(symbola)* viszonya határoz meg minden változást (*De Generatione et Corruptione* 4. 331[a] 24,34; 5. 332[a] 29)

például a meleg a hideg felé és a száraz a nedves felé. Ám az ellentétek barátsága is valamiképpen a jóra irányul, hiszen a közép végett törekszenek egymás felé; féldarabokként (*symbolon*okként) törekszenek egymás felé, hogy ezáltal kettőjükből *egy* közép keletkezzék."[38]

Harmadik adalékunk a *Politiká*-ból (a IV. könyv 9. fejezetéből) való. A téma: a helyes alkotmányú állam elméleti megszerkesztése és annak kutatása, hogy a két alapvető rendszernek (a demokráciának és az oligarchiának) mely elemeit és miképpen lehetne összeegyeztetni. „Ugyanakkor az is kitűnik majd, hogy milyen sajátos jegyei vannak a demokráciának és az oligarchiának. Gondolatban válasszuk ketté őket, azután pedig mindegyikükből mintegy *symbolon*t véve, formáljunk egységet."[39] *Symbolon* itt is: 'kettéválasztással nyert rész', a mondatot záró ige, a *syntithémi* ('egymáshoz helyezni') jelentése pedig csak árnyalatilag különbözik a *symballó*étól.[40]

2. Az i. sz. II. században élt Pollux lexikonában találjuk azokat a komédiarészleteket, amelyekben előfordul a *symbolon* főnév (*Onomastikon* 9, 71-72.). Kommentálja is a teljesen vagy részlegesen idézett helyeket; itt adjuk a Pollux-szöveg fordítását, jegyzetben pedig az értelmezését:

„A *symbolon* is lehet jelentéktelen pénzérme vagy érmecske félbevágott része. Ezért mondja Hermippos: 'A szatócsoktól majd megkapom a fél garast . . .'[41] Továbbá: 'Mit tegyek, ha félig már megkopasztottak?' Valószínűleg felerészben nyírták meg az illetőt: vagy úgy kell elgondolni ezt az érmecskét, hogy csak az egyik félnek a jelzete volt rávésve, vagy úgy, hogy kettétörték, s ki-ki megtartotta az egyik részt – az eladó is, meg a vevő is, annak jeléül (*epi symboló*), hogy az egyik kapott valamit a másiktól, tehát tartozik neki.[42]

[38] "Οταν γὰρ τύχῃ οὗ ἐπιθυμεῖ, ἐν τῷ τέλει μὲν ἐστίν, οὐκ ὀρέγεται δὲ τοῦ ἐναντίου, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ ψυχροῦ καὶ τὸ ξηρὸν τοῦ ὑγροῦ. ᶜΕστι δέ πως καὶ ἡ τοῦ ἐναντίου φιλία τοῦ ἀγαθοῦ. ᵈΟρέγεται γὰρ ἀλλήλων διὰ τὸ μέσον· ὡς σύμβολα γὰρ ὀρέγεται ἀλλήλων διὰ τὸ οὕτω γίνεσθαι ἐξ ἀμφοῖν ἓν μέσον. (1239 b 27)

[39] "Αμα δὲ δῆλον ἔσται καὶ οἷς ὁρίζονται τὴν δημοκρατίαν εἶτα τὴν ὀλιγαρχίαν· ληπτέον γὰρ τὴν τούτων διαίρεσιν, ἐκ τούτων ἀφ' ἑκατέρας ὥσπερ σύμβολον λαμβάνοντας συνθετέον. (1294 a 32)

[40] A *συνθήκη* vagy *συνθῆμα* főnév is szinonimája az 'egyezmény' jelentésű *συμβολή*-nak.

[41] Παρὰ τῶν καπήλων λήψομαι τὸ σύμβολον. (61. tör.) Hermippos *Hordárok* c., valószínűleg i. e. 425-ben bemutatott komédiájából való a sor. A szövegkörnyezet nem maradt fenn, s így sem a szereplőről, sem a szituációról nem tudunk semmit. Lehetséges, hogy Pollux első symbolon-értelmezése a helyes: közmondásosan jelentéktelen értéket, mindössze 1/2 garast akar a szatócsokból kiszorítani a hős – azt viszont egyetlen tárgyi lelet sem igazolja, hogy ez a bizonyos 1/2 garas félkör alakú érmecske volt; az írásos források csak annyit mondanak róla, hogy kicsiny, kb. akkora, mint egy pók teste (Xen. *Mem.* 1,13,2); a „fél" tehát számjelzőként, nem „egyik darabként" értendő. Valószínűbb azonban, hogy az egész komédiasor értelmezésében téved Pollux. *Symbolon* mint kereskedelmi szakszó ugyanis ('adós-kötelezvény') jobban illik a szövegbe: „adóslevelének" a kiváltását remélhette Hermippos hőse.

[42] Οἴμοι, τί δράσω σύμβολον κεκαρμένος; 14. tör., a *Néptársak* c. komédiából. Pollux értelmezése szerint olyan szereplőre kellene gondolnunk, akinek a fele szakállát vagy haját lenyírták, ami persze elképzelhető, de nem bizonyítható ennek az árva sornak az alapján. Pollux értelmezéséhez ragaszkodik a filológusok többsége, mondván, hogy D formájúra borotvált hős beszél itt, s ezt azzal támasztják alá, hogy Aristophanés *Nők ünnepe* c. vígjátékában is van ilyen jelenet – az, amelyikben Euripidés nőnek akarja álcázni a sógorát, Mnésilochost, az pedig félig borotvált arccal menekülne az oltár mögé. Mellékes, hogy a vonatkozó Aristophanés-sorban: 227) szó sincs *symbolon*-ról, maga az irodalmi párhuzam

Hogy a 1/2 garas keveset ért, azt jól bizonyítja Aristophanés az *Anagyros*-ban: '– Hát épp ezt teszem: két garast meg egy felet (kutatok) a kerevet alatt. – Csak nem emelte el valaki? !',[43] valamint Archippos: 'Itt vendégeskedett nálam, de fél garasa sem volt.'"[44]

'Valaminek a fele', 'fél garas' és (határozói esetben) 'félig' volt tehát a *symbolon* jelentése az i. e. V-IV. századi vígjátékokban, s így nyilvánvalóan a köznyelvben is – pontosabban fogalmazva: ilyen jelentései is voltak, anélkül, hogy a többit ('előjel, ismertető jel' stb.) kiszorították volna.

A tragédia nyelve magasztosabb volt, mint a vígjátéké; ha tehát itt is találunk adalékot a *symbolon*-nak a kockák vagy érmék kettészelésétől elvonatkoztatott 'fele rész' jelentésére – mégpedig úgy, hogy a görög főnévnek bármely más szóval való fordítása önkényesnek vagy értelmetlennek bizonyul –, akkor az eddigieknél is egyértelműbbé válik a konkrét → általános mint a nyelv különféle rétegeiben egyaránt megvalósult tendencia.

3. Euripidés i. e. 408-ban bemutatott *Orestés*ének egyik legfeszültebb, a döntő fordulatot előkészítő része az a jelenet, amelyben Pyladés megpróbál lelket önteni az összeomló és halálra készülődő hősbe. Elmondja, hogy neki magának miért erkölcsi kötelessége a segítés (1085-1099. sorok), a gyorsan pergő párbeszédben pedig (1100-1130. sorok) megérteti tervét a bosszúra: Helenét kell megölniök, ez lesz gyászos csapás Meneláosra. Azután újabb monológban indokolja meg a tervezett gyilkosság erkölcsi igazságát (1131-1152. sorok), amire már Orestés is fennkölt és bátor monológban reagál (1155-1176. sorok).

A terv lényegét hamar megfogalmazza Pyladés: „Öljük meg Helenét!" (1105), amire Orestés máris ráállna, de a részleteket kissé nehezen fogja fel. Nem is csoda, hiszen furfangos a terv:

Pyladés: A házba lépünk, mint kik halni készülők.
Orestés: Idáig értem; azt nem, hogy mi lesz tovább.
(1119-1120. sorok)[45]

a valószínűtlen: miért kell (sőt: hogyan lehet) feltételezni akár Hermipposról, akár Aristophanésről, hogy ilyen primitíven másolta le a másik ötletét? – A múlt századi filológusok állítását a D formájú borotválásról ld. Kock: *Comicorum atticorum fragmenta* Lipsiae 1880. I. 228. Ugyanígy J. M. Edmonds kétnyelvű kiadásában: *The fragments of Attic comedy.* Leiden 1957, I. 291. és a *Liddell–Scott–Jones* szótárban, a *symbolon* szócikk végén. Egyedül *Bergk* fogalmazott meg eltérő véleményt, „vagyonomnak valószínűleg már lenyírták a felét" jelentésű görög trimetert költve Pollux szavaiból (ld. *Kock*-nál, i. h.). Ez így merész megoldás, de tény, hogy a *keiró* ('nyírni') igét sokszor – kivált a vulgáris stílusban – használták 'tönkretenni, kifosztani, megkopasztani' jelentésben, s ez adja meg a kulcsot ahhoz az értelmezéshez, amelyet a fordításban közlök: a *symbolon* valóban a fele valaminek, de nemcsak tárgyi konkrétságában, hanem – mint az Aristotelés-idézetekből is kiviláglik – átvitt értelemben is.

[43] A. *τοῦτ' αὐτὸ πράττω, δύ' ὀβολὼ καὶ σύμβολον ὑπὸ τῷ 'πικλίντρῳ.* B. *μῶν τις αὖτ' ἀνείλετο;* 44. tör., pontosan nem datálható. – Pollux eredeti témájához, a Hermippos-sor értelmezéséhez tér itt vissza. Ismétlem: D alakú pénz után nem kutathattak Aristophanés hősei, ilyen érme ugyanis nem volt.

[44] *Ἀτὰρ παρ' ἐμοί γ' ὢν εἶχεν οὐδὲ σύμβολον.* Ezt megelőzi egy másik sor: „A legkiválóbb férfi és nekem igencsak barátom." Archippos *Nősző Héraklész* c., valószínűleg i. e. 369-ben játszott vígjátékából való a részlet; 8. tör.

[45] ΠΥ. *ἔσιμεν ἐς οἴκους δῆθεν ὡς θανούμενοι.*
ΟΡ. *ἔχω τοσοῦτον, τἆλλοιπα δ' οὐκ ἔχω.*

Ezután tárja föl a hű barát a terv *második* – az előbbieket kiteljesítő – részét: kardokat csempésznek be a házba, elzavarják az esetleg ellenálló szolgákat. Orestés most már tűzbe jön:

Orestés: S ki nem hallgatna, azt meg kell ölnünk nekünk.
Pyladés: S a tett mutatja, merre kell törnünk nekünk.
Orestés: Helenét megölni, értem terved (symbolon) teljesen.
Pyladés: Így van; de halld most tisztességes tervemet.
(1128-1131. sorok. – *Devecseri Gábor* fordítása)[46]

Orestés most már teljes egészében felfogja, amit barátja a párbeszéd elején javasolt. Pyladés siet is a meggyőzésben: nemcsak kezdi érteni Orestés (*manthanó*) a kiegészítő javaslatot, hanem pontosan fel is fogta (*egnós*).[47] Így értelmezte az 1130. sort már a scholiasta: „Most, mondja, 'megértettem, hogy miképpen kell megölni Helenét'." *Symbolon* tehát Pyladés tervének a második fele, amely pontossá egészíti ki az egész szándékot a merénylet célja és módja felől.[48]

Egyezményes jel

Az eddigi dokumentálással azt világítottuk meg, hogy a *symballó* ige tranzitív ('összeszorítani' stb.) és intranzitív ('találkozni' stb.) alapjelentéséből hogyan alakult ki a *symbolon* főnév 'ismertető jel', illetve 'égi jel' jelentése, s hogy miből fakad az az árnyalatnyi különbség, amely ezt a *séma, sémeion, sphragis, gnórisma* főnevektől esetenként elválasztja. A továbbiakban már csak az ember készítette 'jelkép'-ekről lesz szó, tehát a *symbolon*-nak legalább az i. e. VI. sz.-tól közérthető jelentéséről.

Mindenféle kommunikáció (mozdulat, hang, rajz, tárgyi jelzés) feltétele, hogy a jelet feladó (közlő) és vevő ember(ek) között előzetes megállapodás jöjjön létre annak értelmezéséről. (Ld. e dolgozat 1. fejezetét.) Megállapodás már az is, hogy a kettétört cserép vagy kettészelt kocka darabjainak az összeillesztése mire szolgál és mit bizonyít. Bonyolultabb a megállapodás, ha a szerződő felek (vagy képviselőik) egyike személyesen nincs is jelen a közlési aktusnál, tehát nem tárgyi bizonyíték felmutatásával és nem mozdulattal vagy hanggal – ugyancsak közösen megállapított jel-

[46] ΟΡ. *καὶ τόν γε μὴ σιγῶντ' ἀποκτεῖνεω χρεών.*
ΠΥ. *εἶτ' αὐτὸ δηλοῖ τοὔργον οἵ τελνεω χρεών.*
ΟΡ. *Ἑλένην φονεύεω· μανθάνω τὸ σύμβολον.*
ΠΥ. *ἔγνως· ἄκουσον δ' ὡς καλῶς βουλεύομαι.*
Pyladésnek meg kell bizonyosodnia afelől, hogy a királyfi valóban érti a tervet – ezért oly türelmes. S hogy mennyire, azt Euripidés (s a műfordító is!) az első két sor azonos szavú rímeltetésével és két szójátékkal is *(apokteinein – teinein* és *symbolon – buleuomai)* hangsúlyozza.

[47] Ez utóbbi igéből való a *gnórisma* főnév ('ismertető jel', pl. kitett gyermek pólyájába rejtett, csak az édesanya számára ismert, tehát a megtalált gyermek felismerését is bizonyító amulett), amelyet *symbolon*-nak is nevezhettek, pl. Eur. *Ión* 1386.

[48] Másképpen is lehet tagolni a jelenetet, abból kiindulva, hogy mennyire fontosnak tartja mindkét szereplő a tisztességet *(kalon, kalós)*: Pyladés a baráti hűséget (1093), Orestés a bosszú igazságát (1106. – vagy talán csak a gyakorlati sikerét, hiszen Euripidés hőseinek a szóhasználatában nemcsak ellentéte lehet a 'szép, tisztességes' a 'hasznos'-nak, hanem az erkölcsileg semleges 'jó, üdvös' megfelelője is?). Pyladésnek a párbeszédet követő, azt kiegészítő monológja minden esetre a bosszú igazságát indokolja meg, miután a gyakorlati feladatokat tisztázták. Másszóval: most oszlatja el a királyfi kétségét a terv erkölcsi szépsége felől. – Ilyen tagolást véve alapul, az 1130. sorral záruló első részt tekinthetnénk *symbolon*-nak, a terv *egyik részé*nek. Ez a hipotézis is az alcímben jelölt szóértelmezést igazolja.

zésekkel! –, hanem mesterségesen készített jelekkel adja tudtul mondanivalóját. Előfordulhat, hogy csupán ketten tudják megfejteni e képi jeleket (*séma*-kat vagy *symbolon*-okat), mint pl. a homérosi Bellerophón vagy a hérodotosi rabszolga által továbbított jeleket, de nem szükségszerű a „titkos írás" funkció: szélesebb is lehet a beavatottak köre,[49] ez azonban közömbös a megnevezés szempontjából.

Aischylos *Agamemnón*-jában csak ketten tudják, hogy Trója bevételét hozza hírül a stafétaként továbbított fáklyaláng: az őr és Klytaimnéstra (8., ill. 315. sor) – az utóbbi azért, mert ebben a jelzésben állapodott meg Agamemnónnal, az előbbi azért, mert a *symbolon* titkába őt is beavatta a királynő.

Más esetekben viszont a közmegegyezés szerint fejez ki egy bizonyos tartalmat valamely ember készítette tárgy; ahogyan pl. a pénzről írta Platón az *Állam*ban: „a pénz a cserét szolgáló *symbolon*" (371 B), vagyis az árucikkek csereértékének jelölésére szolgáló, az absztrakt értéket közmegegyezéssel megtestesítő tárgy. Sőt magát a pénzt is helyettesíthette valamilyen másik tárgy, pl. olyan, államilag hitelesített cserép, amelyet pénzre lehetett beváltani; ilyent kaptak kézhez pl. azok az athéni polgárok, akik a közügyek intézésében való részvétel vagy színházlátogatás alapján napidíjra voltak jogosultak. *Symbolon*, latinul *tessera* volt a neve azoknak a lapocskáknak is, amelyeket a római császárkorban szórtak a nép közé az uralkodók vagy főurak egy-egy ünnepség alkalmából, s amelyeket vésetük szerint lehetett ételre, ruházati cikkre, ezüst- vagy aranyneműre, igás állatokra, barmokra vagy rabszolgákra beváltani.[50]

'Utalvány, kötelezvény, zálog, hozzájárulás' – mindezt jelenthette tehát a *symbolon* mint kereskedelmi szakkifejezés, elvontabb értelemben (mintegy *nomen actionis*) pedig azt is, hogy 'kereskedelmi egyezmény, jogsegély, kötelezettségvállalás', akárcsak a *symbólé* főnév. A 'tárgyi jelkép' jelentés volt természetes bővebb értelemben is: *symbolon* volt az atlétikai győzelmet jelképező zellerkoszorú, a hadvezéri győzelemre emlékeztető diadaloszlop, a királyi hatalmat jelképező diadém, stb. A hellenisztikus és a római kor irodalmában magától értetődően gyakori az évszázadok óta közérthető 'tárgyi jelkép, képi jel' jelentés, akár hadijelre, akár valamely közösség (pl. a pythagoreusok) jelvényére vonatkozólag.

Nem is kellett feltétlenül tárgyhoz kapcsolódnia az 'egyezményes jel' értelemnek: *symbolon* lehetett pl. a katonai jelszó vagy rituális szokás is. Annak tekintették a szavakat és a beszédet is, a szofisták nyelvvizsgálódásai nyomán. – Empedoklés és Prótagoras fejlődéselméletét folytatva, az emberi faj sajátosságát látta a nyelvben Démokritos: eleinte még jelentés nélküli (*asémos*) és zagyva volt a hang, később azonban megtanulták az emberek, hogy „az egymás közti érintkezésben *symbolon*okat alkossanak a dolgok egyikéről is, másikáról is, s ezáltal értelmessé formálják maguk számára a közlést megannyira vonatkozólag"; legalábbis így foglalja össze Démokritos elgondolását Diodóros (I 8,3 = VS 68 B 5), tartalmilag bizonyára hűen.

Ebben a szellemben vizsgálta a szavak (a beszéd) és a dolgok (az anyagi valóság)

[49] A közérthetőség mindig viszonylagos: nemcsak a titkos, de a szabványos betűket sem okvetlenül mindenki ismeri.

[50] Dio Cassius LXVI 25,5; vö. uo. LXI 18, 1–2. Ugyanezt a szokást említi több császáréletrajzában Suetonius is. L. a RE *tessera* szócikkében (K. Regling).

viszonyát Aristotelés is.[51] *Az érzékelésről* szóló tanulmányának első fejezetében írta: „Sajátosan járul hozzá (*symballetai*) az értelmes gondolkodáshoz legnagyobb részben a hallás. A beszéd ugyanis azzal oka a tanulásnak, hogy hallható, de nem önmagában az, hanem sajátosan, minthogy szavakból áll, a szavaknak mindegyike pedig jelkép (*symbolon*). Ezért van az, hogy azok közül, akik születésük óta fogyatékosak valamelyik érzékszervükben, a vakok értelmesebbek a süketnémáknál".[52]

Az értelem fejlesztéséhez szükséges jelek természetét vizsgálva a *Herméneutika* bevezetésében, több irányban is differenciálja Aristotelés a gondolatot – „előre" úgy, hogy az írás és a beszéd viszonyát rögzíti, „hátrafelé" pedig azáltal mélyítve, hogy a beszéd és az abban tükröződő lelki tartalmak, valamint ez utóbbiakban tükrözött anyagi valóság kapcsolatát fogalmazza meg: „Nos, amik a beszédben elhangzanak, lelki tartalmak jelei (*symbola*), amiket pedig leírunk, a beszédben elhangzottaké. És mint ahogy nem mindenkinek az írása azonos, úgy a beszéde sem. A lelki tartalmak viszont, amelyeknek – mint elsődlegeseknek – ezek a jelei (*sémeia*), mindenkinél ugyanazok; s azok a dolgok is, amelyekről e tartalmak képet adnak, szintén ugyanazok."[53]

Az a felismerés, hogy ugyanazon lelki tartalmak különböző módon fogalmazódnak meg, különböző *symbolon*okban fejeződnek (fejeződhetnek) ki különféle emberek beszédében, hatalmas ösztönző lett az antik nyelvtudomány számára.[54] Az irodalomtudományi és néprajzi gyakorlatban azt eredményezte, hogy a régebbi vagy idegen szerzők szövegeit, de más népek vallási szertartásait és hiedelmeit is mind többen vizsgálták és értelmezték *jelképes* módon – különösen akkor, ha ezzel az értelmezés-

[51] Időbeli, nem elvi előzmény Parmenidés felfogása, aki a köznapi *név* (= hibás megnevezés) és *lényeg* viszonyításában csupán ellentétet látott, s csak a saját *beszédét* (logosát) mondta igaznak. Nemcsak Hérakleitos volt nála dialektikusabb (vö. pl. B 32), de a költő Aischylos is, amikor az istenképzetekről szólt: a különböző nevek mögött is *egy* tartalom húzódhat meg (*Agamemnón* 160 skk., *Leláncolt Prométheus* 209 k.)

[52] *Κατὰ συμβεβηκὸς δὲ πρὸς φρόνησιν ἡ ἀκοὴ πλεῖστον συμβάλλεται μέρος· ὁ γὰρ λόγος αἴτιός ἐστι τῆς μαθήσεως ἀκουστὸς ὤν, οὐ καθ' αὑτὸν ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· ἐξ ὀνομάτων γὰρ σύγκειται, τῶν δ' ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστιν. διόπερ φρονιμώτεροι τῶν ἐκ γενετῆς ἐστερημένων εἰσὶν ἑκατέρας τῆς αἰσθήσεως οἱ τυφλοὶ τῶν ἐνεῶν καὶ κωφῶν.* (*De sensu* l. 437 a 11)

[53] *Ἔστι μὲν οὖν τὰ τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἷ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταύτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά.* (*De interpret.* l. 16 a 3.) – Aristotelés tükrözéselméletének legragyogóbb mozzanatai közé tartozik, ahogyan a különféle emberek számára azonos élménytől a beszédben és még inkább az írásban különböző kifejezéshez vezető út állomásait jellemzi. Némileg mégis pontosabb lenne az okfejtés, ha a záró mondattagot nem kapcsoló, hanem feltételes kötőszó vezetné be, bár így is problematikus a gondolat: nem törvényszerű, hogy ugyanaz az érzékelés vagy élmény mindenkiből ugyanolyan lelki reagálást váltson ki. Maga a visszatükrözés elve természetesen így is a lélektan és a művészetelmélet klasszikus örökségéhez tartozik, s ha a szimbolikus valóságábrázolás funkciójáról és értéklehetőségeiről mélységesen különböznek is a nézetek, maguknak a szimbólumoknak a mibenlétét – a valóságot tükröző tudattartalmak konkrét eszközű kifejezését, a nyelvi és képi utalást – Aristotelés alapvetése szerint fogalmazza meg minden racionális esztétika.

[54] L. erről és a további szakirodalomról: Adamik T.: Augustinus jelelméletének terminológiája és funkciója. Ant. Tan. 26 (1979) 76–86.

sel saját meggyőződésükhöz nyerhettek adalékokat. Philóntól Plótinosig általános eljárás, hogy jelképes (*dia symbolón, symbolikós*) fogalmazást tulajdonítanak a szerzőnek, vagyis a metaforikus vagy allegórikus stílussal azonosítják.

Titkos tan, jelképes stílus

A szó szerinti és a szimbolikus szövegértelmezés különbsége – sőt, ellentéte – az egyházatyák bibliamagyarázati vitáiban él tovább, gyökerei azonban a klasszikus korig nyúlnak vissza.

Egy késő ókori forrásból, a Suda lexikonból tudjuk, hogy egy milétosi történész, az i. e. IV. sz. első felében élt Anaximandros írt egy könyvet, *A pythagoreus szimbólumok magyarázata* címmel. Ugyanez volt a témája Aristotelés egyik munkájának is (192. tör. 1515 a 40). Anaximandros könyvéből mindössze néhány idézetet, szimbolikus stílusban fogalmazott erkölcsi elveket őrzött meg a hagyomány, mint pl.: „az igán ne lépj túl!", „késsel tüzet ne piszkálj!", „szegetlen kenyérből ne egyél!". Hol a mértéktartás („a mértéket át ne lépd!") hagyományos elvének átfogalmazásait, hol a pythagoreusok erkölcsi és életviteli szabályait gyűjtötte össze és magyarázta tehát Anaximandros, mintegy fél évszázad múlva pedig egy Androkydés nevű orvos, de később is sok művelődéstörténész – többek között Aristoxenos, Plutarchos, Lukianos, Diogenés Laertios, Porphyrios, Iamblichos, Stobaios. Érthetően lelték örömüket a tudományos és misztikus hagyományokban egyképpen gazdag, titkos testvéri gyülekezetekbe szervezkedő pythagoreusok furcsa stílusú tanainak értelmezésében. Annyiban volt furcsa ez a stílus, hogy dúskált a meghökkentő metaforákban, s a beavatatlan számára érthetetlennek tűnt. Vége-hossza nem volt a tudós értelmezéseknek, abban azonban megegyeztek, hogy „*symbola* = rejtélyes tanok". Erre utaltak azzal is, hogy jelképesen *(symbolikós)* vagy rejtvényekben *(ainigmata)* szóló tanításokként kezelték ezeket a hagyományosan Pythagorasnak tulajdonított szállóigéket.

Magának a *symbolon* fogalomnak a története szempontjából elég is ennyi. Megjegyzendő viszont, hogy nemcsak a pythagoreusok titkos tanaira értették, hanem más szekták hasonlóképpen titkos hitelveire vagy kommunikációs módjára is. Az Egy Dionysos *symbolon*jait foglalta fohászba – mint egy i. e. III. sz. elejéről való, erősen hiányos papiruszon olvasható (VS 1 B 23) – az orphikusok gyülekezete. A Dionysos-hívők titkos ünnepségeihez később is hozzátartoztak azok a rejtélyes *symbolon*ok (*mystika symbola* = misztikus szertartások), amelyeket csak a beavatottak értettek meg, amikor a gyülekezetben találkoztak (Plutarchos: *Cons.* 10 = 611 D).

Úgy bővült tehát az 'egyezményes jel' jelentés, hogy már nemcsak tárgyi készítményekre vonatkoztatták, hanem szokásokra, szertartásokra és az emberi beszédre is. Ez utóbbi értelmezésben, amelyet a latin grammatikusok is elsajátítottak, a 'rejtélyes tan, jelképes kifejezés' jelentés kapott különös nyomatékot. Nyilvánvaló ugyan, hogy minden tudati tartalmat vizuális vagy akusztikai konkrétummal tolmácsoló kifejezés *szimbolikusan* közvetíti a mondanivalót és az abban tükrözött valóságot, a *szimbolikus* jelző sajátosan mégis arra a kifejezési módra illik azóta is, amely szokatlan jelekkel és jelkapcsolatokkal szól az értőkhöz és a beavatásra méltókhoz.

Ezt az értelmezést alapozta meg a *symbolon* fogalom ókori fejlődése.

Falus Róbert: Die Entstehung des Begriffs "Symbol"

Das Wesen und der Begriff der Symbole beschäftigt verschiedene Disziplinen. Trotz unterschiedlicher Gesichtspunkte und Auffassungen ist ihre Definition im großen und ganzen eindeutig: Symbole nennt man eine gewisse Gruppe der Kommunikationsmittel, die nur für Eingeweihte verständlich ist. Nach den Fundobjekten geurteilt, ist das Phänomen selbst mehr Jahrzehntausende alt; demgegenüber ist der Begriff sozusagen modern: seine Entstehung ist aus der griechischen Literatur zu rekonstruieren. Die Interpretation erfolgt in den folgenden Etappen: die zusammengelegte Bestandteile eines Gegenstandes; Zusammentreffen; göttliches Zeichen; die Hälfte eines Gegenstandes (die mit der fehlenden Hälfte zusammen als Erkennungszeichen dient); Übereinkommen; Geheimlehre; esoterischer (von der üblichen grundsetzlich abweichende Bedeutung tragender) Ausdruck. Die philologische Analyse der Texte sucht die Beziehungen dieser Bedeutungsvarianten zu klären.

ADALÉKOK LUKÁCS ÉS KASSÁK VISZONYÁHOZ*

NOVÁK ZOLTÁN

Lukács és Kassák kapcsolata, amely politikai, elméleti-esztétikai és emberi-személyes vonatkozások bonyolult láncolata volt, túlmutat kettejük viszonyán: a magyar és a nemzetközi munkásmozgalom, a munkáspártok és az irodalom-művészetek összefüggésének számtalan kérdése mellett adalékul szolgálhat a munkásmozgalom és a hozzá kapcsolódó értelmiségiek összetett és sok esetben ellentmondásos helyzetének a megértéséhez.

Ugyanakkor, bár Lukács több alkalommal is a magyar kommunista párt egyik vezető ideológusa volt (illetve az 1919–1929-es évek között – amikor Kassák a magyar forradalmi munkásmozgalomhoz kötődött – a KPM főideológusa), s Kassák sem csak költői és művészi rangra tartott igényt, hanem a politikuséra is, kapcsolatuk vizsgálata szükségképpen mégiscsak részlegesen érinti a munkásmozgalom és az irodalom-művészetek viszonyának, még inkább mind személyes fejlődésüknek a kérdéseit. Vonatkozik ez mindenekelőtt Kassák művészi munkásságának a megítélésére.

Kettejük viszonyának a vizsgálata tehát nem megfelelő keret Lukács és Kassák valóságos értékeinek igaz bemutatására. Éppen ezért ezek a megjegyzések nem tarthatnak másra igényt, mint arra, hogy adalékul szolgáljanak Lukács és Kassák – a forradalmi magyar értelmiség különböző típusai – tevékenységének a vizsgálatához, a XX. századi magyar és európai szellemi élet e két óriása változatos és ellentmondásos útjának a megrajzolásához.

ELŐZMÉNYEK

Kassák és Lukács első „találkozásai" közvetett jellegűek voltak, mindenekelőtt Balázs Béla kapcsán jöttek létre. Az első világháború idején A *Tett*, majd a *Ma* korán felfigyelt Balázs Béla költői munkásságára, illetve e tevékenység Lukács általi megvilágítására, s előbb elutasítással, majd mind megértőbb kritikával adott hangot véleményének. Ismerve Kassák szerkesztési gyakorlatát, nem túlzás azt állítani, hogy a lapjaiban megjelenő írások az ő véleményét is kifejezték.

A *Tett* több cikkében bírálta a korabeli magyar szellemi életben jelenlevő vallásosságot, „lélek-centrikusságot" (így pl. 1916. január 15-i számában Vajda Imre *Világnézet* c. cikkében); a Vasárnap Társasághoz tartozó Balázs Béla ezt (Babitscsal ellentétben)

*Tézisek formájában elhangzott a Lukács György és a magyar kultúra c. tudományos ülésszakon, az MTA Irodalomtudományi Intézetében, 1980. október 15-én.

nem vette magára, 1916-ban levelet írt Kassáknak, hogy A *Tett* számait küldje meg neki.

A *Ma* 1917. február 15-i számában György Mátyás keményen elmarasztalta Balázs Béla *Tristan Hajóján* c. kötetét; kimutatható, hogy (nevének említése nélkül) Lukáccsal vitázott a kritikus. („Ha magyarázó okokat és alkatelemeket keresgélünk, igazán kár Dostojevskivel előhozakodni.") A *Ma* 1917. november 15-i számában Boross László igen élesen elutasította Balázs *Halálos fiatalság* c. drámáját, „... mint egy letűnt ideológia alapján rágódó életkérdés drámábaalakítását". [1]

A merev elutasítás azonban lassan oldódott. A *Ma* 1918. július 15-i száma Boross F. László megértőbb, de alapjában bíráló kritikáját közölte Balázs *Kalandok és figurák* elbeszéléskötetéről, amelyben – s ez a döntő – Lukáccsal való egyetértését hangsúlyozta. („De éppen ebből és mindabból, amit Lukács egész precízen és majdnem mindenben elfogadhatóan művészi következményül hangsúlyoz, Balázsnál az intención túl csak nagyon kevés megvalósulást találunk.") Ugyanebben a számban dicsérték Balázst a *Kékszakállú herceg vára* Bartók opera szövegkönyvének irodalmi értékeiért.

Az első világháború hatására Kassák és Lukács eszmei-politikai fejlődésében sok a közös, párhuzamos vonás: Kassák harcos antimilitaristává vált, majd eljutott a kommunista köztársaság követelésének programjáig; 1918 végére Lukács világnézeti, politikai fejlődésében is döntő fordulat következett be, ő is eljutott a kommunista mozgalomhoz. Ezért érthető, hogy mind Kassákot, mind Lukácsot beválasztották a magyar Nemzeti Tanács Művészeti és Szépirodalmi Szaktanácsába, amelynek 1918. december 23-i ülésén személyesen is találkozhattak.

KAPCSOLATUK LEGINTENZÍVEBB SZAKASZA: A TANÁCSKÖZTÁRSASÁG IDŐSZAKA

Kassák politikai álláspontja a KMP megalakulása utáni időszakban tovább radikálizálódott, határozott anarcho-kommunista jelleget nyert; a *Ma* irányvonala, Kassák ekkori írásai bizonyítják ezt. Ennek a folyamatnak egyik legjellemzőbb dokumentuma Kassák *Aktivizmus* néven ismert megnyilatkozása, amelyet először 1919. február 20-án adott elő, majd a *Ma* 1919. április 10-i számában jelentetett meg. (A két dátum jelzi, hogy Kassák nem kényszerült – még a proletárdiktatúra kikiáltásának következtében sem – álláspontjának megváltoztatására, hogy Kassák nem volt az a „politikai-szélkakas", aminek a későbbiek során – Lukács is – bélyegezték. Különben ezt igazolja Kassák bátor vallomása a KMP székházának 1919. február 3-i feldúlásával kapcsolatban is.) [1]

Ennek az – *Aktivizmus*ban is kifejtett – anarcho-kommunista álláspontnak a lényege a következő volt: Kassák elfogadta a proletárdiktatúrát, a kommunista párt vezető szerepét (a legvadabb kommunista üldözés idején, a február 21-re virradó letartóztatások előestéjén) a „gazdasági kommunizmus" megteremtésében (a bírálat fenntartásának lehetőségével), de a kommunista párt mellett szerinte pótolhatatlan feladata van a „világszemléletes művészetnek", az aktivizmusnak. Az aktivizmus célja ugyanis „tovább indítani mozgalmát minden kormányformát és pártdiktatúrát elemésztő individuális forradalomért". Mert, mint az aktivisták állították: „részünkről a művészetünket tartjuk legtöbbet segítő eszköznek a nagy harcban és hiszünk ennek az új művészetnek új embertépítésében..." [1]

Lukács és Kassák kapcsolata a Tanácsköztársaság idején sokrétűen bontakozott ki. Ezt mindenekelőtt az eredményezte, hogy mindketten aktív szerepet vállaltak a Tanácsköztársaság tevékenységében. Kassák anarcho-kommunista álláspontját ugyan továbbra is fenntartotta, de ezzel együtt is közeledett a forradalmi munkásmozgalomhoz: belépett az egyesült pártba, felelős funkciókat vállalt a Tanácsköztársaság irodalmi-művészeti életében (a Közoktatási Népbiztosság vezető munkatársa, az Írói Direktórium tagja stb.).

Mindezek során napi munkakapcsolat alakult ki a közoktatásügyi népbiztos Lukács és Kassák között. (Közösen tevékenykedtek pl. olyan feladatok megoldásában mint az „írói kataszter", a színházak államosítása stb.)

Nem szándékozom Lukács és Kassák tanácsköztársasági tevékenységét bemutatni, csak azokra a mozzanatokra kívánok utalni, amelyek kapcsolatukat leginkább reprezentálták. Ezek sorában kétségtelenül egyik legjelentősebb esemény az ún. „Máca!"-vita volt.

1919 április közepén Lukács, Balázs, Kassák, Mácza stb. kapcsán a volt szociáldemokrata párt zsurnalisztái (Kéri Pál, Göndör Ferenc) irodalmi-művészetpolitikai csomagolásba bújtatott politikai támadást indítottak a Lukács által képviselt kultúrpolitika ellen, s ennek során Kassák művészi törekvéseit is élesen elutasították. Kétségtelen, hogy ebben az elutasításban az is szerepet játszott, hogy Kassák és csoportja igényt tartott a párt hivatalos, a kommunista irodalmat képviselő rangjára, de az is igaz, hogy politikai, esztétikai, ízlésbeli szembenállások is eredményezték a köztük lévő nézeteltéréseket. A forradalmi magyar munkásmozgalomhoz kapcsolódó konzervatív és avantgard írók-művészek egyik első összecsapásáról is volt szó ebben a vitában.

Lukács *Felvilágosításul* (1919. április 18. Vörös Újság) címen nyilatkozatot tett közzé, amelyben zseniálisan fejtette ki a Tanácsköztársaság kultúrpolitikai programját s ennek során Kassák és csoportja törekvéseiről a következőket mondta: „A Ma című folyóirat nem hivatalos orgánuma a Közoktatásügyi Népbiztosságnak és nem is lesz. A Ma körül csoportosult írókkal és művészi irányukkal sem több, sem kevesebb közösséget nem vállal a Közoktatásügyi Népbiztosság, mint minden más, *becsületes* és *jóhiszemű* művészi akarással."

Lukács elhatárolódása kétirányú volt: egyrészt elutasította Kassákék kizárólagosságra törő igényét, másrészt megvédte őket a konzervatív oldalról jövő támadásoktól, helyet biztosított számukra a Tanácsköztársaság irodalmi-művészeti életében.

Erre annál is inkább szükség volt, mert Kun Béla az Országos Pártgyűlésen (1919. június 13-án) a diktatúra alkalmazásának szükségessége kérdésében Kunfival vitázva Kassák és csoportja törekvéseit a „burzsoá dekadencia terméke"-ként jellemezte. Lukács – aki maga is felszólalt a tanácskozáson – Kun hibás álláspontja következtében nehéz helyzetbe került. Lukács, mint a volt kommunista párt tagja, nem dezavuálhatta Kun Bélát, ezért rendkívül taktikusan kellett viselkednie. Lukács – az egyedül lehetséges módon, helyes elméleti álláspontot és politikai magatartást képviselve – általánosságban, a diktatúra szükségességét, szigorítását illetően, támogatta Kunt Kunfival való vitájában, röviden megjegyezve – Kunfit bírálandó –, hogy nem kell az irodalmi-művészeti életet a diktatúrától félteni; Kun Kassákkal és csoportjával kapcsolatos hibás álláspontjától pedig hallgatásával határolta el magát. Lukácsnak az e vitában képviselt maga-

tartása azt a valós helyzetet fejezte ki, hogy Lukács kultúrpolitikai kérdésekben közbülső álláspontot képviselt Kun és Kunfi között.

Kassák a *Ma* 1919. június 15-én megjelent 7. számában válaszolt (Levél Kun Bélához a művészet nevében), újra kifejtette és védelmezte törekvéseiket és visszautasította Kun sommásan megbélyegző kijelentését. Kassák e levelét külön brosúrában is kiadta; ezek után a *Ma* 1919. évi 8. száma (július 1-én) még megjelent.

Magyarországon Kun és Kassák vitája volt az első jelentős megnyilvánulása a kommunista vezetés részéről fellépő politikus és a mozgalomhoz tartozó értelmiségi konfrontációjának. Kun mint a kommunista mozgalom vezetője a forradalmi értelmiségi politikus típusának képviselőjeként – a politika primátusának hangsúlyozásából fakadóan – kívánta megszabni az irodalom- és a művészet belső életének sajátos problémáit. A vita megmutatta, hogy a politika napi, taktikai szükségleteiből fakadó feladatait nem lehet közvetlenül számon kérni az irodalom-művészetek területén, mert egy ilyen igény nem veszi figyelembe e közeg autonómiáját, s ez – ahogy Kun esetében is történt – durva leegyszerűsítésekhez vezet.

Kassák a vitában a forradalmi értelmiségi más típusát képviselte; azt a munkás-értelmiségi típust, aki kultúrpolitikusként, művészként az irodalmi és művészeti élet sajátosságait – a külön típusvoltából adódó lehetőségek miatt – képes volt érzékenyebben tudatosítani.

A vita folytatásához még az is hozzátartozik, hogy Kassák a későbbiek során azt állította (pl. a *Kommün* kötetében), hogy Révai József annak idején azt közölte vele, hogy a *Má*-t a Tanácsköztársaság hivatalos irodalmi lapjává nyilvánították, valamint, hogy a *Má*-t, a Kunnal való vitája után betiltották.

Kassáknak egyik állítása sem lehet igaz, mert: Révai helyzeténél fogva nem közölhetett egy ilyen döntést (hisz ő a *Vörös Újság* szerkesztőségében dolgozott); valamint nincs semmi bizonyíték arra vonatkozólag sem, hogy a *Má*-t betiltották. Nagyon valószínű, hogy július közepétől a krónikussá vált papírhiány miatt nem jelenhetett meg a *Ma*, ahogy júliusban a többi irodalmi-művészeti lap sem látott napvilágot, így pl. Barta Lajos újonnan indított lapja – amelynek pedig összeállt az első száma –, az *Emberiség* sem.

E résznél szólok röviden a *Máglyák énekelnek*-ről is. Kassák ebben – a Tanácsköztársaságot megörökítő eleddig legjelentősebb költői alkotásban – továbbra is fenntartotta anarcho-kommunista alapállását; a „szakállas ember" alakján keresztül nyomatékosan fogalmazta meg a Tanácsköztársaság értékelésével, eseményeivel kapcsolatos véleményét.

A kommunista mozgalomhoz való tartozási törekvését mutatta a volt, illetve az újra azzá lett szociáldemokrata vezetők elmarasztaló bemutatása. Kunfit pl. nem egy helyütt csak morfinista tanárként emlegette, s a legkülönbözőbb hibákat – részben igazságtalanul – varrta a nyakába:

„A morfinista tanár fejében
szétloccsantak a gyerekkori emlékek
s valami hisztérikus életféltéssel azt mondta:
Tuszokat! Tuszokat akarunk!"

Ugyanakkor Lukácsra utaló, őt bíráló részekkel a költeményben nem találkozunk.

E szakasz összegzéseként azt jelezhetem, hogy Kassákban – anarcho-kommunista túlzásaival együtt is – határozott törekvés volt a forradalmi mozgalomhoz tartozásra, melynek során reá a Lukács által képviselt kultúrpolitika segítőleg, a Kun által képviselt álláspont taszítólag hatott. Lukács és Kassák felfogásának ekkor számtalan érintkezési pontja volt; így pl. a Kassák által vallott és hirdetett aktivista művészet jövőbeni döntő szerepe sok ponton összeegyeztethető volt a Lukács által kifejtett – és Kun Béla által is elfogadott – a történelmi materializmus funkcióváltozásaként megfogalmazott problematikával. (Ennek az álláspontnak az volt a lényege, hogy a világforradalom győzelmeként hamarosan létrejövő kommunista társadalomban nem az anyagi, hanem a szellemi-erkölcsi tényezők lesznek a társadalom hajtóerői.)

A HÚSZAS ÉVEK

A bécsi emigrációban Kassák (és egyre gyérülő csoportja) a *Má*-t európai rangú nemzetközi irodalmi-művészeti lappá formálta, amely a kezdeti dadaisztikus törekvések után a képarchitektúra, majd a konstruktivizmus zászlaja alatt tevékenykedett. Nincs terem a *Ma* jelentős eredményeinek a bemutatására, annak elemzésére, hogy a folyóirat művészetpolitikai irányvonalában milyen vitatható törekvéseket találhatunk, hogy benne Kassák továbbra is az irodalomnak-művészeteknek az osztályok felett állását, ezeknek a közvetlen politikai céloktól való függetlenségét hirdette.

Ugyanakkor – s erre mindeddig nem figyeltünk fel – a húszas évek elején Kassák politikai-világnézeti magatartásának a tisztulási folyamatáról beszélhetünk. Kassáknak az anarcho-kommunista túlzásokkal való leszámolásának a megkezdése olyan körülmények között történt, amikor a magyar munkásmozgalom válságban volt, a kommunista mozgalmon belül a Kun–Landler frakció vitái (amelyek nem voltak mentesek egymás kölcsönös szidalmazásától, sőt rágalmazásától sem) különösen sok problémát okoztak.

Kassák az e frakcióharcban felvetett kérdésekkel kapcsolatos felfogását az *Álláspont Tények és új lehetőségek* (Wien, Ma kiadás, 1924) c. írásában fejtette ki, amelyben egyértelműen kifejezésre juttatta a kommunista mozgalomhoz való tartozási szándékát, és mindkét frakcióval vitatkozó s azok nézeteit sok vonatkozásban helyesen bíráló álláspontot vázolt fel.

Kassák itt kifejtett felfogásának az iránya a szociáldemokrácia (esetenként szektás) bírálata, a proletárdiktatúra közeli megvalósulási lehetőségének az elutasítása, a kommunisták által vezetett legális munkáspárt megteremtésének a szükségessége, a kommunista párt és a forradalmi művészet feladatai (a párt vezetésének az elismerésén alapuló!) munkamegosztásának a hangsúlyozása stb. volt.

Kassák vitairatának a II. fejezetében – többek között – a következőket írta:

„...a forradalom aktív lehetőségei egyidőre eltolódtak s a holnapra esedékes világforradalomról szónokolni nem jelent többet a hordóra állt vasárnapi szónokok fecsegésénél." (I. m. 24. o.) Mert, vallotta Kassák,: „...ma a forradalomnak... nem a fegyverrel vagy a nyílt politikai harcokat alkalmazó korszakát éljük: meg kell találnunk annak a forradalmi munkának a módját, a lehető legjobb módját, amivel ezt az átmeneti időt, mint a forradalom egy szakaszát hasznosítani tudjuk az elkövetkező aktív, illetve a nyílt politikai és fegyveres akciók számára." (I. m. 27. o.)

Továbbá: „... Ahhoz, hogy a forradalomnak egy újabb aktív szakasza bekövetkezhessen a kommunista pártoknak tömegpártokká kell szerveződniök." (I. m. 30. o.)

A III. fejezetben – ahol a művészet, a kommunista párt és a művészet viszonyát taglalja – Kassák a következőket írta:

„És itt értünk el újra a munkásság forradalmi pártjához, mint ahhoz a szervezethez, amely egyedül van hivatva az ember rendszeres és céltudatos irányítására. Hogy ez az irányító párt a mai kommunista párt lesz-e, ez a kérdés. A világhelyzet mai állásánál fogva minden oldalról kényszerítő erők hatnak ránk, hogy egy összefogott és tudatosan egyirányú munka induljon meg a forradalom érdekében.

Ha a kommunista párt túl tudja tenni magát a szociáldemokrata kicsinyességeken és szűklátókörűségen, akkor benne a jövő csírái teljesednek fel." (I. m. 47. o.)

Úgy vélem, hogy a Kassák vitairatában megfogalmazottak a lényeget illetően egy, a kor követelményeit helyesen kifejező, kommunista programot körvonalaztak, amely a Landler frakció pozíciójához állt közel, de hamarabb és határozottabban vetett fel bizonyos kérdéseket, illetve teljesen új gondolatokat is megfogalmazott. Nem tagadom, hogy e pozitívumok mellett Kassák írásában téves nézetek, teljesen naiv elképzelések is megtalálhatóak.

Kassák számára ebben az időszakban a legfontosabb kérdések kétségtelenül a kommunista párt vezető szerepének értelmezését, a kommunista párt és a forradalmi irodalom és művészet viszonyának helyes felfogását, a párt részéről az irodalom és a művészetek autonómiájának a biztosítását érintő kérdések voltak. Ez utóbbival kapcsolatos véleményével és igényével Kassák a kommunista mozgalomban nem állt egyedül. A Szovjetunióban a 20-as évek elején a Proletkulttal sok és éles vita folyt, de Lenin is elismerte azt, hogy a Proletkultnak autonómiát kell élveznie a művészeti alkotómunka vonatkozásában. (Ezzel összhangban az OK/b/P Központi Bizottságának 1920 novemberi plénuma határozatban mondta ki a Proletkult autonómiáját az irodalom és a művészetek területén. A személyi kultusz dogmatikus kultúrpolitikája nemcsak visszavonta ezt az autonómiát, hanem a feledés homályába is burkolta ezt az elvet és a lenini pártosság eltorzított értelmezésével és gyakorlatával helyettesítette azt.)

Még határozottabban fogalmazta meg az irodalom és művészetek anatómiájának a kérdéseit Gramsci értelmiség-koncepciója, és a kommunista párt vezető szerepének „kollektív értelmiségi"-ként való felfogása.

Gramsci az „értelmiségi rend" különböző osztagairól beszélt, amelyek egyike a forradalmi értelmiségi; ez „organikus" értelmiség, melynek és az általa létrehozott elméletnek az a fő jellemzője, hogy „kritikai és koherens". Ennek a forradalmi értelmiségnek ugyanakkor különböző (politikus, tudós, műszaki, gazdasági, művész-, munkás- stb.) típusai vannak.

Úgy vélem, hogy a kommunista párt vezető szerepének „kollektív értelmiségi"-ként való felfogása nem annyira a párt vezető testületeiben lévő személyek kollektivitását, mint inkább a forradalmi értelmiség különböző típusainak a kollektivitását kell hogy jelentse, hisz ezek a típusok képviselik a társadalom különböző, sok szempontból autonóm, területeit.

A forradalmi értelmiségi típusai különbözőségének alapja a társadalomban, abban a közegben keresendő, amelyben az adott személyiség tevékenykedik. Így pl. a politika

közege más mint a tudomány vagy a művészet közege. A politikában a különböző osztályok, rétegek érdekeinek az egyeztetése, ilyen-olyan mértékű összeütközése kristályosodik ki; a politikus feladata, hogy ezeket az érdekeket úgy ütköztesse, hogy az általa képviselt osztály érdekeiből fakadó célok maximálisan megvalósuljanak. A politikában ezért rendkívül fontos a taktika, amely a szükséges kompromisszumokon keresztül valósul meg; az e szférában tevékenykedő forradalmi értelmiségi tevékenységének a minősítése döntően attól függ, hogy mennyire *sikeres* az a politika, amelynek a kimunkálásában és megvalósításában részt vesz.

A tudomány közegében (az ún. ideológikus tudományok esetében is) a forradalmi értelmiségi feladata az *objektív igazság* feltárása, itt nemcsak a végeredmények a kapott tudományos ismereteknek, törvényeknek kell igazaknak lenniük, hanem a hozzájuk vezető útnak is. E közegben a kompromisszumoknak nincs terük, a taktikának itt nincs meg az a manőverezési lehetősége, a stratégiától való olyan (esetenként az időleges szembekerülésig menő) elválása, mint a politika esetében. Ha ugyanis a tudományt alárendeljük a politikai szféra taktikai igényeinek, akkor az objektív igazságot feltáró lényegét kérdőjelezzük meg.

A művészet közege megint más feladatokat ró a forradalmi értelmiségire. Az általa létrehozott műalkotást *esztétikai kritériumok* minősítik; az általa megformált tartalmak csak művésziségük mértékének következtében válnak nemcsak művészileg, hanem társadalmilag is jelentőssé.

A fent elmondottak szükségesek Lukács és Kassák viszonya további alakulásának a megértéséhez. Bécsben Lukács és Kassák között lényegében nem volt személyes kapcsolat. Ennek ellenére lehetetlen, hogy Lukács – mint a KMP vezető ideológusa – ne ismerte volna Kassák vonatkozó írását, hogy éppen Lukács, aki maga is Kassákhoz hasonló irányban tapogatózott (lásd a *Történelem és osztálytudat*-ot, majd a *Blum-téziseket*), ne vette volna észre Kassák nézeteinek tisztulási folyamatát. Hogy ez mégsem történt meg, azt nem tudom mással, mint személyes okkal, valamint a párt vezető szerepével kapcsolatos – akkor a mozgalomban általában elfogadott – hibás álláspontjával magyarázni. A személyes oknál minden bizonnyal egyrészt az is fontos szerepet játszott, hogy Kassák sem vett tudomást Lukács elméleti tevékenységéről. Így vitairata I. fejezetében – annak ellenére, hogy Lukács kiterjedt publicisztikai, elméleti tevékenységet folytatott, pl. ekkor publikálta a *Történelem és osztálytudat* c. művét – Kassák azt írta, hogy a „... magukat mindmáig vezéreknek érző emberek egyetlen munkával sem ajándékozták meg vagy 'szolgálták ki' a magyar munkásságot". (I. m. 71. o.) Másrészt az is kétségtelen, hogy Kassáknak saját szerepe eltúlzott jelentőségének a hangoztatása is irritálhatta Lukácsékat; hisz Kassák műve céljáról a következőket írta: „... nagyon szeretném, ha megjelenése komoly vitára adna alkalmat, s így talán megindulhatna az a munka, amivel a kommunista emigráció ezideig adósa maradt a forradalomnak és az ellenforradalom terrorja alatt kínlódó magyar munkásságnak". (I. m. 81. o.)

E személyes vonatkozásnál nézeteltérésükben minden bizonnyal jelentősebb volt a párt vezető szerepének értelmezésével kapcsolatos véleménykülönbségük. Kassák mint a magyar forradalmi értelmiségi munkás-értelmiségi típusa a magyar munkásmozgalom problémáiról, a kommunista párt és az irodalom-művészetek viszonyáról mert és tudott saját fejével önállóan gondolkodni; Kassák ezt az „eretnek" szándékát írásában

nyomatékosan kifejezésre is juttatta: „Ahhoz, hogy a proletariátus megkezdhesse a valóban önmagáért való harcot: kritika alá kell vennünk a munkásság harci szervezeteinek, pártjainak, szakszervezeteinek és kultúregyesületeinek programját, munkamódszerét és agitációs módszerét. Mert bizonyos az, hogy nem csinálhatjuk továbbra is úgy dolgainkat, ahogyan eddig csináltuk." (I. m. 10. o.) Kassák hirdette és vitairatát is ennek bizonyításaként írta, hogy: „Marxistának lenni annyit jelent, mint realistának lenni, s nem dogmák szerint élni, hanem a helyzet adottságaival számolva, mindig időszerűen és céltudatosan cselekedni és cselekedtetni." (I. m. 24. o.)

Kassák mind elméleti tevékenységében, mind gyakorlati-politikai magatartásában ebben az időszakban ezt igyekezett megvalósítani. Vitairatának megjelenése után – amelyért Horthyék perbe is fogták – Kassák azért jött haza Magyarországra, hogy az írásában kifejtett program szellemében tevékenykedjék.

Szóltam már Lukács és Kassák nézeteiben ekkor kimutatható hasonlóságokról. Kassák törekvései sok ponton egybeestek a Landler-frakció törekvéseivel. Kassák is fontosnak tartotta egy legális forradalmi tömegpárt létrehozását, ami rövid időre a Magyarországi Szocialista Munkáspárt tevékenységeként meg is valósult. Kassák is a forradalom demokratikus feladatait állította előtérbe, ahogy ez majd a Landler-frakció álláspontját kifejező *Blum-tézisek*ben megfogalmazást nyer; Kassák is a forradalom előkészítése alapvető feladatának tartotta a proletariátus osztályöntudatának felébresztését, ahogy ezt Lukács a *Történelem és osztálytudat* c. művében középpontba állította; Kassák is a dogmák ellen volt és a marxizmus forradalmi módszerének a fontosságát hangsúlyozta, ahogy Lukács a *Történelem és osztálytudat* c. művében a dialektikus módszer alkalmazását tartotta az ortodox marxizmus egyedüli ismérvének stb. stb.

Ezen alapvetően fontos azonos törekvések ellenére Lukács Kassákhoz való ekkori viszonyában ugyanakkor abból a helytelen – de nemcsak általa képviselt – megfontolásból indult ki, hogy a politikai teória kérdéseiben a kommunista párt stratégiájának és taktikájának megfogalmazásában csak a párt politikai vezetői az illetékesek s a mozgalomhoz tartozó (vagy tartozni akaró) „vezetettek" nem vehetnek részt az adott párt cselekvési irányának, programjának stb. alakításában. Lukács ezt az álláspontját annyira vitathatatlannak tartotta, hogy a Kassák által kifejtett, a kommunista párt stratégiájára és taktikájára vonatkozó koncepcióját, az ezzel kapcsolatos problémákat figyelemre sem méltatta, hallgatott róla. Pedig Kassák e vitairatával is igazolta, hogy mind politikusként, mind teoretikusként is számon kellett volna őt tartani; a korabeli kommunista mozgalom kérdéseinek megítélésénél véleményét ma is figyelembe kell venni.

Lukács azonban ennél is tovább ment; lényegében folytatta a Kun–Kassák vitát s az irodalom-művészetek kérdéseiben is elvitatta Kassáknak azt a jogát, hogy megszívlelendő véleményt formáljon a párt és az irodalom-művészetek kapcsolatáról, ez utóbbi autonómiájáról stb. Lukács – mindenekelőtt a magyar pártban és a nemzetközi munkásmozgalomban uralkodóvá váló álláspontok következtében – nem tudta Gramscit követni sem a kommunista párt vezető szerepének „kollektív értelmiségi"-ként való felfogásában, sem Lenint és Gramscit követni az irodalom és művészetek autonómiájának elfogadásában. Nagyon valószínű, hogy Kassák sem ismerte Lenin és Gramsci ide vágó nézeteit, mégis képes volt ezekben a kérdésekben hozzá-

juk hasonló álláspontot kialakítani. Úgy vélem, hogy ennek az volt az oka, hogy Kassák tevékenységének ebben a szakaszában a munkás-értelmiségi típusának magas színvonalú képviselője volt, éltető közege a munkás-lét, ezért minden közvetítés (s ezáltal beékelődő külön érdek) nélkül volt képes tudatosítani a munkásosztály érdekeit a politika, az ideológia, a művészet stb. szféráiban.

Lukácsnak a fentiekben jelzett magatartása a Kassákkal kapcsolatos ekkori írásaiban (a Lackó Miklós által azonosított Kassák Lajos, megj. *Új Március,* 1926. november, és a Révai Gábor azonosította Sarló és Kalapács Évkönyv 1926. megj. *Új Március* 1927. június) kimutathatóak; Lukács ezekben az írásokban nemcsak nem vette figyelembe, elhallgatta Kassák nézeteiben végbemenő tisztulási folyamatot, s ahelyett, hogy ezt elősegítette volna, ellenkezőleg, írásaival kifejezetten akadályozta Kassáknak a kommunista mozgalomhoz való kapcsolódását.

Lukács ezekben a publicisztikai írásaiban Kassákot két aspektusból igyekezett jellemezni: szociális-politikai és irodalmi aspektusból.

Lukács Kassákot szociális-politikai aspektusból a kispolgári értelmiség képviselőjének tekintette, aki kezdetben kritizálta „... a magyar uralkodó osztályok társadalmát és főleg irodalmát, kultúráját". (Mindkét Lukács írást Lackó Miklós közölte újra a *Századok* 1979 1. számában; a továbbiakban ebből idézek. I. m. 89. o.) Ezért tűnt kezdetben úgy, írta Lukács, mintha valami összefüggés lenne Kassák és a forradalom között, pedig: „Kassák Lajosnak az égvilágon semmi köze nincsen a proletárforradalomhoz". (I. m. 87. o.) Sőt Kassák specifikuma – Lukács szerint – az, hogy „... ő a forradalmi és forradalom utáni idők deklasszált rétegeinek hangulatát fejezi ki..." (i. m. 89. o.); ő „... a szétzüllő polgári társadalom utolsó, kétségkívül tehetséges, de kétségkívül dekadens, feloszlási képviselője". (I. m. 88. o.)

Lukácsnak Kassák szociális-politikai minősítésében ekkor – a fentiekben vázoltak alapján – kétségtelenül nem volt igaza; személyes és frakciós okokkal motivált szűk, szektás-dogmatikus álláspontot fogalmazott meg Kassák megítélésében. Lukács a Kassáknál található anarchisztikus tendenciákat – ahelyett, hogy csökkenésüket észrevéve, segített volna megszüntetésükben –, jelentőségüket messze meghaladó módon, felnagyította.

Lukács irodalmi aspektusból való Kassák jellemzése is sok szempontból problematikus, s az általa kifejtett irodalommal kapcsolatos koncepció is ellentmondásos. Lukács a magyar irodalmat helyesen történetileg szemlélte, de bizonyos proletkultos szűkkeblűséggel a megelőző irodalmi fejlődést szűken értelmezte: „Az irodalom csak reflexe a burzsoázia általános politikájának: a nagybirtokkal kötött kompromisszumának." (I. m. 89. o.)

Lukács ezekben az írásaiban az ily módon leegyszerűsítve felfogott irodalommal kapcsolatban meghirdette mind a „leszámolást", mind a „felhasználást". Az írásokból azonban az nem derül ki, hogy mit is ért Lukács ezen a „leszámoláson", csak az, hogy az egész megelőző irodalmi fejlődéssel „le kell számolni": „... A forradalmárok irodalma ezen a talajon nőtt irodalmilag is, ezekkel az irodalmi irányokkal kell leszámolnia. Ámde nem marxista felfogás az, hogy ezt a leszámolást a fejlődésfolyamat utolsó hullámveréseire redukáljuk." (I. m. 90. o.)

Ugyanakkor Lukács ezzel a „leszámolással" együtt azt is hangsúlyozta, hogy a forradalmárok irodalmának „fel is kell használni" a megelőző irodalmi folyamat ered-

ményeit s e felhasználás értelmezésében azokkal is vitatkozott, akik a Petőfitől kiinduló irodalmi fejlődést Csizmadiával és Várnai Zsenivel le akarják zárni, meg azokkal is, akik csak Kassák és Szabó Dezső stílusát vélik felhasználhatónak. Hogy mit és hogyan kell felhasználni, ezekből az írásokból arra sem kapunk választ!

Az azonban egyértelmű, hogy Lukács ezt a Kassákig tartó egész irodalmi fejlődést meghaladottnak, a múlthoz tartozónak mondotta („... a kassákizmus – mint irodalmi stílus – éppen úgy a múlthoz tartozik, mint Ady Endre, Móricz Zsigmond és az elmúlt nemzedék többi 'klasszikusa' ...” i. m. 90. o.), de a hozzá való viszony meghatározása az írásokban az elvont általánosság szintjén maradt.

A fentiekre csak részben ad választ Lukács azzal, hogy a forradalmi irodalom feladatairól a következőket írta: „... igazi hatása az emigráns irodalomnak csak akkor lehet, ha ahogy a párt elméletileg meg tudja adni az ellenforradalmi konszolidáció bírálatát, a kommunista költészet groteszkül, dühvel, iróniával megrajzolná a mai magyar uralkodó osztályok igazi képét” (I. m. 90–91. o.) Ebből a passzusból az többé-kevésbé nyilvánvaló, hogy Lukács az irodalom feladatát az illegális párt előtt álló hamisan megszabott politikai célok prioritásából származó elképzelések alapján fogalmazta meg úgy, hogy ez az irodalom „igazi kép”-et adjon a magyar uralkodó osztályokról. Ez a proletkultos fogantatású realizmus-elvárás az adott helyzetben fából vaskarika volt, mert amennyiben ez az óhajtott irodalom az illegális párt ekkori hibás elméleti koncepciójához kötődött vagy kötődött volna, akkor nem lehetett realista, amilyen mértékig realistává tudott válni, összeütközésbe kellett kerülnie az illegális párt hamisan megválasztott stratégiai és egyes taktikai célkitűzéseivel.

Ez a paradox helyzet fogalmazódott meg Lukács *Kassák Lajos* c. írásában is. Lukács itt egyáltalán nem törekedett arra, hogy Kassák *Tisztaság könyve* c. kötetét szerzőjének művészi fejlődésében ágyazottan értse meg, tehát észrevegye, hogy a versek az izmusokból való kilábolást képviselik, de ez a szakítás folyamat s ezért a kötetben dadaisztikus, szürrealista maradványokkal is találkozhatunk. Lukács a verseknek éppen ezeket a részeit pécézi ki – melyek a kötet elenyésző kisebbségét jelentik –, hogy Kassákkal magával „bizonyítsa” deklasszált, dekadens mivoltát. Lukácsnak egy kiragadott sorból („... és semmi nem igaz abból, amit mondok”) Ignotus-nak tulajdonított – emberi, erkölcsi, világnézeti, magatartást kifejező – mondása, a „Nem osztom nézeteimet” jut eszébe, és cikke elé mindkettőt mottónak állította, hogy Kassák általa kispolgárnak tartott magatartását ezzel intonálja.

Lukács nem akarta a kötet egészét érteni és minősíteni, mert akkor meg kellett volna magyaráznia, hogy mi is az a kassáki „elvont líra” lényege, hogy miért és mennyiben nevezhető „tiszta” művészetnek, minden „tendenciától” mentesnek Kassák ekkori költészete. Egy elfogulatlan Lukácsnak észre kellett volna vennie, hogy Kassák atematikus prózaverseiben a forradalom bukása utáni szomorúság költőileg teljesen jogos érzései fogalmazódtak meg, amelyek valóban nem fejezték ki az újabb proletárdiktatúra közeli győzelmébe vetett hitet, bár a versek nem voltak sokkolóan pesszimisták, hisz – hogy a lukácsi módszert kövessem – ilyen sorokkal is találkozhatunk a kötetben: „vasszerkezeten állok, kiáltásomban harcaid emlékei virágoznak” stb.

Lukácsnak Kassákkal kapcsolatos, előzőekben bemutatott álláspontja, amelyet harcosan képviselt, Kassák megítélésének meghatározó elemévé vált a magyar kommu-

nista mozgalomban. Lackó Miklós utal pl. Vajda Sándor visszaemlékezésére, aki elmondta, hogy a *100%*-ban megjelent, és az általa írt Kassák Lajos önéletrajza c. cikk végső megformálásában Lukács személyesen milyen aktívan vette ki a részét. Ezzel a magatartásával Lukács is nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy Kassákot végképp kitessékeljék a kommunista mozgalomból.

Mindezek összegzéseként teljesen egyetértek Mácza János egy kései nyilatkozatával, amelyben – többek közt – a következőket írta:

„A Ma 1918 végén *elindult* abban az irányban, hogy megalkossa helyes politikai és ideológiai programját. Elindult – és megrekedt. A belső ellentétek meg, ráadásul, a pártemberek (Kunék) elutasító kritikája vitte ehhez a megrekedéshez. Ahelyett, hogy *principális alapon,* de objektív megértéssel *segítettek* volna a belső ellentétek likvidálásában, az ideológiai zavarosság, és politikai értetlenség megtisztulásában." (Mácza János visszaemlékezései; 1974. Párttörténeti Intézet. H-m-149.)

Ha végül – a fentieket is értelmezve – visszatérek a Gramsci által hangsúlyozott a kommunista párt „kollektív értelmiségi" szerepére, akkor Lukács és Kassák viszonyának a vonatkozó időszakban való áttekintése során is azt látjuk, hogy ha a forradalmi értelmiség egy típusa (adott esetben a vezető politikus típus) kisajátítja magának a párt vezetését, akkor ez súlyos hibák forrásává válhat; a kommunista pártok és a forradalmi értelmiség egyes képviselőinek a konfliktusai is (ebben a szakaszban Kassákéi is) jórészt elkerülhetőek lettek volna, ha a párt vezető szerepét „kollektív értelmiségi"-ként valósítják meg.

(A félreértések elkerülése végett kell leírnom, hogy a kommunista pártok előtt álló feladatok megoldásában a „kollektív értelmiségi"-ként való döntés nem kérdőjelezheti meg a politika primátusát, de ennek konkrét tartalmát, a taktika és stratégia összefüggéseinek kérdéseit s ezekből fakadó célok alkalmazását a társadalom életének különböző területein a párt vezető szerveinek mint „kollektív értelmiségi"-nek kell eldöntenie, s a forradalmi értelmiség egyik típusa sem vállalhatja magára, hogy a kommunista pártok előtt álló, az egész nép és a nemzet számára oly sorsdöntő kérdésekben egyedül döntsön.)

A HARMINCAS–NEGYVENES ÉVEK

Ebben a szakaszban Lukács és Kassák kapcsolata – az előzőekhez képest – lényeges változáson ment keresztül. A húszas évek végére Lukács is kikerült az illegális párt vezetéséből; a sors iróniája az volt, hogy Lukács is olyan bírálatoknak esett áldozatául, amelyekhez hasonlót nemrég még maga is alkalmazott Kassákkal szemben. Kassák életútja is – az előzőekben jelzettektől nem függetlenül – más irányt vett, ezért a köztük lévő, eddig intenzívnek mondható, kapcsolat nagymértékben leszűkült. Az alábbiakban – az összefüggések jelzése és beszűkült kapcsolatuk megértése érdekében – bizonyos folyamatokra inkább csak utalok, semmint azokat részletesebben mutatom be.

1930 tavaszán az előző szakaszban Kassákkal kapcsolatban mondottak a végkifejletükig jutottak: a kommunista mozgalom és Kassák szakítása befejezett ténnyé vált, s ez a *100%*-kal való vitában a nyilvánosság elé került. E vitának ma még több vonatkozása tisztázatlan, de úgy tűnik, hogy a kezdeményező fél a *100%* volt. Ebben

a mindkét részről dicstelen vádaskodásban a levélhamisítástól a denunciálásig (Kassák), az aljas fráternek minősítéstől a munkásmozgalommal üzletelő haszonlesőig *(100%)* a legkülönbözőbb (eleddig tisztázatlan és sok vonatkozásban egyáltalán nem bizonyított) megbélyegzések és vádaskodások hangzottak el.

E szakaszban Kassák politikai elbizonytalanodása nagymértékben fokozódott – bizonyos részleges igazságai ellenére –, a politikai-magatartásbeli hibák sorozatát követte el, melyeket nem lehetett nem észre venni, s melyekért a forradalmi álláspontról bírálni kellett Kassákot. Míg az előző szakaszban Kassáknak határozott törekvése volt, hogy a kommunista mozgalomhoz tartozzék, addig ebben az időszakban – s a későbbiek során is – hibái és tévedései következtében a marxizmus eredményeit részben felhasználó humanista értelmiségi pozíciójára került.

Ennek az elbizonytalanodásnak a tényeiből a következőkre utalok:

1. Kassák ekkori politikai álláspontjának fő dokumentuma a „Napjaink átértékelése" (*Munka*, 1933. január–1934. november) c. cikk-sorozata. Ez az írás – bizonyos részleges igazságai ellenére pl. a kommunista pártok tevékenysége egyes vonatkozásainak helyes bírálata, a fasizmus lényegének alapjában igaz felismerése stb. – egészében elhibázott, egy tanácstalan és összezavarodott, de az emberiségért aggódó intellektuel álláspontját fejezi ki.

2. Az *Egy ember élete* 8. kötet. *A Kommün.*

A könyvben Kassák politikai magatartásában végbement változások tükröződése egyértelmű, ennek következtében a kötet dokumentum-értéke nagymértékben kérdéses.

Pl. a könyvben a Tanácsköztársaság ideológiai-kulturális életével kapcsolatban a bírálat a kommunistává lett képviselőkre (Gábor Andor, Révai József, Lengyel József, Balázs Béla stb.) összpontosul; Kunfi tevékenysége teljesen átértékelődik, egyértelműen pozitív bemutatást nyer. Lukács ábrázolása szatirikusan karikaturisztikus, ahelyett, hogy a könyvben a Tanácsköztársaság kulturális életében való aktív együttműködésük eseményeiről olvashatnánk, Kassák Lukács tanácsköztársasági „katonáskodását" állítja középpontba; a frontra menéssel kapcsolatos Lukáccsal való vitáját hosszasan ecseteli, ennek során – többek között – elmondja: „... Lukács a gazdag bankigazgató fia most bűntudattal él a világon, úgy érezte, felelősséggel tartozik burzsoá múltjáért, minden pillanatban késznek mutatkozik, hogy föláldozza magát a harc oltárán... ő, a száraz filozófus elvesztette halvérű nyugalmát és magából kikelten toporzékolt.

– Ki kell mennie a harctérre, ez a határozat!

– Mondtam, hogy nem megyek! Nem megyek, mert ezt a belső front elárulásának tartanám. Esztelenség! És nem vagyok hajlandó semmiféle esztelenséget elősegíteni.

Lukács izgalmában revolvert rántott elő a zsebéből és az asztalra csapta. Az asztal kettőnk között állt, ő a belső, én a külső oldalán voltam. Nem ismerek rá Lukácsra, nem a régi ember többé, elvadultságában eltorzult az arca s a szemei valósággal kancsalítottak. Nem megfélemlítő, inkább nevetésre ingerlő ez a jelenet." (I. m. 128., 136. o.)

3. Kassák a legkülönbözőbb irányban (mind a szociáldemokrata, mind a kommunista mozgalommal szemben) vagdalkozó vitákba keveredett. Ilyenek voltak pl:

a) Kassák „Arccal Moszkva felé" (*Népszava*, 1937. február 2.) cikke. Zinovjev és Radek pere kapcsán Kassák visszamenőleg elhatárolta magát Sztálintól, a bolsevizmustól; azt írta, hogy ő már régen „... elítélte a bolsevizmus amoralitását a taktikában ...:"

b) Kassák és Bálint György vitája (*Pesti Napló*, 1937. március–április)

c) Kassák és a Népszava vitája egy, a *Magyar Nemzet*ben (1941. február 7-én) megjelent Kassák írás („Irói hivatás és politikai szerep") kapcsán. A vitában Kassákon kívül Erdődy János és Losonczy Géza vettek részt.

Nem tudom, hogy Lukács mennyire alaposan ismerte Kassák ezen időszakának politikai-eszmei problémáit; ugyanis Lukácsnak Kassákkal kapcsolatban ekkor csak alkalmi megjegyzései voltak, melyekben egyrészt megismételte Kassákkal kapcsolatos előző tévedéseit; pl. az alábbi sorok egy részét csak kis változtatással vette át az *Új Március*ban publikált „Kassák Lajos" c. cikkéből: „Azt lehetne mondani, hogy ma Kassák Lajos hirdeti egyedül üdvözítőnek az 'elefántcsonttornyot'. De ez az álláspont még nála sem új, és csak rá, nem a magyar irodalmi helyzetre jellemző. Én hallottam 'forradalmi' kiabálását 1918 végén, láttam, hogyan alakult át Kassák elmélete ártatlan örök forradalommá az 1919-es február-márciusi kommunista üldözés idején, és hogyan lett ugyanez a Kassák kielégíthetetlenül radikális 'őskommunista' a proletárdiktatúra alatt stb. stb." (*Az írástudók felelőssége*, 1939.)

Másrészt – ha a túlzó jelzőkkel is s ezáltal részben igazságtalanul, de – jogosan mutatott rá Kassáknak ebben a szakaszban jelzett elbizonytalanodására, tévedéseire. Lukács a Horthy-rendszer ellenzéki erőit bírálva írta:

„Ebben a dicstelen és az egész nemzeti fejlődésre veszedelmes munkában számos, saját bevallása szerint pártoktól független író önkéntesen kivette a maga részét. Gondoljunk csak arra, mennyit tett Kassák Lajos a munkásság valódi érdekeinek elhomályosítása érdekében ..." (*Megosztottság vagy összefogás?* 1939–1941.)

A FELSZABADULÁS UTÁN

A felszabadulás utáni első években Lukács és Kassák személyes érintkezésének a keretei a Művészeti Tanács és a Főváros Művészeti Bizottsága voltak. E találkozások esetleges írásos dokumentumait (egyes erre utaló visszaemlékezések publikálásán kívül) még nem derítettük fel.

A kapcsolat legfontosabb mozzanatai ebben az időszakban a következők voltak:

1. A Kassák hatvanadik születésnapjára rendezett ülés, s az itt elhangzottak publikálása.

Lukács is részt vett Kassák ünneplésében. Lukács hozzászólása Kassákkal kapcsolatos véleményének egy kétségkívül korrekt és tárgyilagos megnyilvánulása volt, mind a valóságos értékek kiemelése, mind a bírálat vonatkozásában. Lukács Kassákról összegzően elmondta, hogy: „Új hang szólalt meg a magyar irodalomban: munkáshang, helyesebben a munkásosztályból kinövő új értelmiségé, mely – ellentétben az előző nemzedék hasonló származású íróival – tudatosan nem akart hozzáhasonulni sem a Nyugat körül megújulásban levő polgári irodalomhoz, sem ahhoz a munkásságból kinőtthöz, amely formáiban egy már letűnt irodalmi korszak stílusára ment vissza.

Kassák fellépése forradalmi lépésnek hatott az akkori magyar irodalomban. Mit váltott be ebből a reményből Kassák...? ...Kassák fejlődését döntően befolyásolták 1918/19 és az azt követő idő objektív és szubjektív tényezői. Aki Kassák történelmi helyét a magyar irodalomban helyesen akarja látni, annak látnia kell, hogy a kezdet forradalmi szárnycsattogása nem a forradalom viharmadarának eljöttét jelezte (mint József Attilánál), annak látnia kell, hogy a kultúrában és művészetben magasrendű kassáki életmű azok életének, életproblémáinak tükröződése, formát nyerése, akik az ellenforradalmi korszakot emberi és szellemi tönkremenetel nélkül átvészelték." (Kassák hatvanadik születésnapjára, 8. o.)

Lukács itt adott jellemzésével teljesen egyetértek; s írásomban éppen azt akartam megmutatni, hogy valóban hogyan befolyásolták „...Kassák fejlődését döntően 1918/19 és az azt követő idő objektív és szubjektív tényezői", s mint láttuk, ennek kimondásában éppen Lukács a legautentikusabb tanú.

Lukács jószándékú és tudományos értékű köszöntése ellenére Kassák megtalálta a módját, hogy a kiadványban egyedül Lukáccsal vitatkozzék. Az emlékkötet szerkesztője, Nádass József, Kassákhoz intézett kérdéseivel még a kötetben módot adott arra, hogy Kassák visszautasítsa – Gorkij Leninhez és a bolsevik párthoz való viszonyának teljes félremagyarázásával, valamint saját maga politikai nézetei harmincas években való módosulásának retusálásával – Lukács kritikai megjegyzéseit. Ugyanakkor Lukácsnak nem válik dicséretére, hogy az *Új magyar kultúráért* 1948-as kiadásában nem teljes szövegben közölte újra Kassákkal kapcsolatos – talán egyetlen teljesen korrekt és objektív – megnyilatkozását.

2. Ebben az időszakban több alkalmi Lukács megnyilatkozással találkozhatunk, melyek felettébb ellentmondásosak, nagyrészt nélkülözik a tárgyilagosságot.

a) Ilyen Lukácsnak 1969-ben, az *Új Írás*ban megjelent kijelentése, amelyben Vas István önéletrajzi regényének a dicsérete kapcsán Vas Istvánnal véli bizonyítottnak „...Kassák kompromisszumos kispolgári mivoltát..." Ezt a „dicséretet" Vas István teljesen jogosan utasította vissza. (Vas István: Kispolgári kompromisszum – Kassák. In: *Az ismeretlen isten.* Szépirodalmi K. Bp. 1974.)

b) Ilyen Lukácsnak a Magyar Zeneművészek Szövetségében elmondott visszaemlékezésének az a része, amelyben Kassáknak a *Kommün* c. kötetében megrajzolt Lukács képével polemizált. Ahelyett, hogy Lukács rámutatott volna a könyv szubjektív túlzó és egyes vonatkozásban a történeti folyamatokat eltorzító jellegére, odáig ment, hogy kijelentette: „...ha tudtam volna, hogy Kassák a frontra kíván menni, ezt minden eszközzel megakadályozom..." Holott bizonyítható tény, hogy Lukács volt az, aki a Forradalmi Kormányzótanács 1919. április 26-i ülésén azt javasolta, hogy a népbiztosok egy része menjen ki a frontra, hogy Lukács a diákokhoz is felhívással fordult, hogy lépjenek be a Vörös Hadseregbe (A diákok a Vörös Hadseregben, *Magyar Hírlap,* 1919. április 24.). Mint népbiztos, miért akadályozta volna meg, hogy Kassák, egyik felelős beosztottja, a frontra menjen? Az ilyen védekezés inkább azt szuggerálja, hogy ebben a kérdésben netán Kassáknak van igaza...

ESZMECSERE

AZ ÚJKANTIÁNUS ÉRTÉKELMÉLET ÉS HATÁSA A SZOCIOLÓGIA MÓDSZERTANÁRA

(Bayer József kandidátusi disszertációjának vitájából)

PAPP ZSOLT

Bayer József disszertáns munkája, amely témájául az értékprobléma elmélettörténeti megközelítését választotta, a századforduló s az azt követő időszak német terepén vet horgonyt. Miközben ez a korabeli terep mélypontról mélypontra vergődik, azóta sem felülmúlt fénykorát éli a filozófia. Egymást éri a nagy gondolkodók fellépése, egymással érintkeznek és egymásba átszövődnek életművek, bármerre nézünk, iskolákat, irányzatokat, nagy rendszereket és kulcskategóriákat látunk. Olyan irányzatok sorjáznak, megteremtve egy több mint fél évszázadon át kontinuusnak bizonyult elméleti alapvetést – s egy magasan stilizált, expresszív nyelvezetet –, mint transzcendentálkritikai fenomenológia és fundamentálontológia, egzisztencialista újhegelianizmus és életfilozófia, filozófiai antropológia és kritikai praxisfilozófia, s aztán – nem utolsósorban! – az az irányzat, amelyet már az említettek sem szívleltek túlságosan, jóllehet majd valamennyien tanultak valamit belőle, s amelyet most Bayer József egyik – badeni – vonulatában beható elemzés tárgyává tett: az újkantianizmus. Disszertációjának központi része – felépítését, terjedelmét nézve is – Rickert és Windelband érték-, szélesebben kultúr- és történelemfilozófiája. Ezt a törzsanyagot, amely a jelzett témában a hazai filozófia-történetírásban csaknem egyedülálló módon informatív és kritikai intenciójú, nem kevésbé súlyos s mindenképpen izgalmas és inspiratív fejezetek fogják közre: a dolgozat az értékprobléma megújuló társadalmi, társadalompolitikai jelentőségének taglalásával indul, ezt követően kísérletet tesz a marxi, illetőleg lukácsi munka-, tevékenység- és objektivációelmélet alapján az érték társadalmi-lételméleti helyének felvázolására, kontúrozva egy marxista értékelméletet – s bevonva itt a kortárs filozófia eredményeit is –, végül, a dolgozat utolsó harmadában a szerző nem kisebb feladatra vállalkozik, mint a weberi értékmentes szociológia újkantianizmussal való konfrontálására, ezt követően a hetvenes évek nyugatnémet pozitivizmus, ill. értékvitájának előzményekbe ágyazására és feldolgozására. Véleményem szerint a dolgozat azt a célkitűzését, hogy az újkantiánus értékelméletnek mint az egyik alapvető polgári axiológiának rekonstrukcióját, immanens kritikáját és ideológia-kritikáját elvégezze, hogy bemutassa – tudásszociológiai szemszögből – azt, hogy az irányzat kérdésfeltevései milyen konkrét társadalmi-történeti közegből nőttek ki, hogy ez a tudásszociológiainak mondható determináció mennyiben szabta meg a korábbi (kantiánus) filozófiai hagyomány átformálását, végül, hogy mindez mennyiben hatott ki az értéktételezés és értékmentesség körül máig zajló filozófiai és tudományelméleti vitára – sikerrel végrehajtotta.

A dolgozat tehát eszmetörténettel – több korszak eszmetörténetével –, tanrendszerek kritikájával és társadalomtörténeti kondicionálásával foglalkozik. Érződik rajta a témával való közel évtizedes foglalkozás, magas tárgyi felkészültséget és magas színvonalú feldolgozásmódot tükröz. Szerkesztésmódja világos, gondolatmenetei, mind a deskriptív, mind az ezek sarkában járó kritikai részekben jól követhetők, világosak, esetenként talán túlontúl magabiztos ítéletűek. Csöppet sem mellékes szempontként megemlíteném, hogy Bayer József nagyon jól – szépen, mondhatni: mívesen – ír. Tárgyi tudása, tömörségre törekvése, egyben kihagyást nem ismerő kritikai attitűdje több helyen akként jelentkezik, hogy két-három súlyos kérdés felvetése után tömörfrappáns válasz következik, ám még mielőtt ezt a választ megemészthetnénk, máris két-három újabb, nem kevésbé súlyos kérdés – kétely, problémafelület – zuhan az olvasó fejére, nyomukban a válasz – megemlíteném, hogy ez az (erényekből következő) feszített, intenzív tárgyalásmód esetenként lankaszthatja az olvasó figyelmét. Szeretném kiemelni, hogy Bayer József „helyzetével" – a felvállalt probléma és megközelítési mód sajátszerűségeivel – teljes mértékben tisztában van: dolgozatának egészét egy alapvető problématudat – mondhatni: gond, aggódás – hatja át. Miben áll ez? Arról van szó, hogy egy (megintcsak) értékválsággal küszködő korban s egy értékválsággal kínlódó társadalomban lehet-e, szabad-e, érdemes-e – s ha igen, hogyan lehet, szabad és érdemes – értékelmélettel és értékelmélet-történettel foglalkozni? Vajon nem csupán egy másik név az értékkifejezés használata valóságosabb és megfoghatóbb problémákra – írja Bayer a disszertáció bevezetőjében. Mikor valódiak az értékkel kapcsolatos kérdések? – teszi fel a kérdést, majd így folytatja: „vajon a problémák értékelméleti megfogalmazása nyújt-e olyan eredeti szempontot, amely hozzájárul a felvetett problémák jobb megértéséhez és megválaszolásához, vagy pedig semmi újjal nem járul hozzá eredeti tudásunkhoz, hanem csupán a rejtélyek, a magyarázatra szoruló jelenségek számát gyarapítja, növelve a konfúziót az érték szó odabiggyesztésével"? (2. o.) Elmehetünk-e szó nélkül amellett a szakadék mellett – írja arrébb –, amely az elvont filozófiai értékkutatások és a szaktudományokban végzett konkrét értékvizsgálatok között van? A disszertáció egészének válasza: lehet és kell értékelmélettel foglalkozni – de nem akárhogyan. A munka időszerűnek mondható – s e megfogalmazásban természetesen túlontúl általános – tanulsága az, hogy az értékelméleti felvetés nem maradhat meg magukban vett tételek deduktív összefüggéseinek spekulatív-önelégült taglalásánál, éppígy nem vállalható út az sem, amely pusztán empirikus értékminőségek kommentatív komparatisztikáját és tipológiáját nyújtja. Tanulságnak ez nem kevés.

Opponensként csupán néhány – szemléleti, kiegészítési, korrekciós – kérdéssel s javaslattal hozakodnék elő.

1. A neokantiánus érték- és történelem-filozófia kritikai taglalásánál a jogosult bírálatot át- és átszövi egy engesztelhetetlenül kemény, kérlelhetetlenül szigorú – már-már megrovó – tónus. Nehéz erre egy-egy példát kiemelni: az okfejtés egészén átvonul egy puritán, kijózanító, némileg felvilágosító ízű szemrehányás, aminek a sugallata körülbelül ez: „miért voltatok idealisták, amikor materialisták is lehettetek volna?" Nem azt mondom, hogy több elméleti „jóindulatot" kellett volna tanúsítani a vizsgált gondolkodók iránt. Ilyen nincs. Inkább annak hozzávetőleges akceptálását és illusztrálását hiányolom – nem tételszerűen, hanem a szemléletmódban –, hogy bizonyos korokban az idealizmus szükségképpeni és járható út – amit történeti és társadalomtudo-

mányi igazságok felmutatásával lehet cáfolni, de nem lehet „érvényteleníteni". Engedtessék meg itt egy hosszabb idézet a kortárs H. Plessner harmincas években megjelent *Die verspätete Nation* c. munkájából. Ezt írja: „A német népnél, amely a polgári szabadsághelehetőségekhez kevéssé szokhatott hozzá a 19. században, a gondolati szabadság rendkívül magas fokot ért el. Más népekkel összehasonlítva, ez a szabadság kevéssé érintette az emberek társadalmi cselekvését. Gyakorlatilag az első világháború időszakáig megőrződött a világi hatalmak – köztük az állam és a tudomány – szférái iránti rendkívül mély autoritáshit. Sőt, az öröm az alávetettségben... Hogy a német ember katonailag és kormányzatilag lojális maradt, ennek oka történetileg abból magyarázható, hogy a világi hatalmak majdnem megrázkódtatásmentesen átvették a vallás autoritás-igényét. A 'német hajlam' – az államot illetékességében és jelentőségében minden határon túl felfokozottnak látni, sőt filozófiai eszmékkel körbevenni – eloszlott volna, ha a vallási és politikai érdekek egy adekvát világi és egyházi nyilvánosságban kiteljesülhettek volna. Ez azonban nem következett be, és az autoritás iránti belső szívélyesség túlélte a vallás érvényességét."

Még mindig Plessner:

„Jött az első világháború: törést és radikalizálódást hozott magával. Az állami, politikai, tudományos és gazdasági autoritások bukásának órája: a tömegdemokrácia feljövetelének órája. A metafizikai, az isten kegyelméből való felsőállamiság, aztán a természetjogi s az örök értékrendekre alapozott autoritás talaját vesztette. Helyükbe lépett – a társadalom. A maga szokásaival és erkölcseivel – és az egyes ember nem tudta többé, hova tartozik. Az egyéni létezés elvesztette egyén feletti vonatkozásait, önmagán túlmutató érvényességű önigazolási alapját... Az örök értékek és erények helyébe a köznapi szokások és ideológiák vegyeskereskedése lépett, az autoritárius függés helyébe a napi állásfoglalások kényszere. Az állam istentelenítését és a tudomány historizálását – objektivitás-igény elvitatását – az anarchia követte. Elveszett az üdvtörténeti, a világtörténeti és az objektivitás-biztosította legitimáció."

Állam – isten nélkül; társadalom – „állam" nélkül, azaz a törvényesség és legitimitás széleskörűen jóváhagyott eszméje nélkül; tudomány – az igazság ereje nélkül. S ha az instrumentális csőd még váratott is magára – írja Plessner a húszas évek weimari időszakára utalva –, a berendezkedés már csődöt mondott az emberek szívében. „Az embernek ugyanis remélnie kell, hogy lehetséges élni."

Most ez a remény is elveszett.

De hát – éppen ezért és éppen ekkor lép, léphet fel, véleményem szerint, az idealista filozófia (is). Tételező, elvont, egyáltalán: idealista jellege – ahogy Bayer József mondja – a konkrét társadalmi-történeti viszonyoktól való elvonatkoztatás eredménye, na de hát lehet-e időnként nem elvonatkoztatni ezektől a konkrét viszonyoktól, ha azok már végképp elviselhetetlenek és iránytű-fogódzó nélküliek? Ami „igazság" az idealizmusban bújkál, az éppen a rossz fakticitástól való elvonatkoztatás, és azzal, hogy a „nyomorúságos konkrétumokat" az ajtón kívülre tessékelik, s az emberrel – mondjuk így – elvont szubjektivitásában foglalkoznak, mégiscsak lehetőség nyílik arra, hogy (elvont és történelmietlen módon) értéket őrizzenek. Amikor – mondjuk a jelzett újkantiánusoknál – arról van szó, amint a disszertáns behatóan taglalja (és bírálja), hogy például, a tudat közvetlen tartalmát mint valami *végsőt* veszik fel, hogy a teleológiai szükségszerűség elvont elvét, a *legyen*-t abszolutizálják, vagy, hogy a tudat *aktivitását*

szubjektivista módon túlhangsúlyozzák, hogy a *kultúr*tudományok mindenekfölöttvalóságát állítják, s mindezzel-egyebekkel – mint a disszertáns írja – a *valóság nélküli* értékek birodalmának és az *önmagában értéktelen* valóságnak a dualizmusát hozzák létre – nos, mindebben nem lehet nem látni egy elidegenült kor *elidegenültségétől való elvonatkoztatásnak,* s ezáltal egy elvont, tisztaságra és szeplőtlenségre törő *értékőrzésnek* valamennyire csak jogosult igényét. Röviden: az újkantiánus metafizika az elidegenedésre reflektál, s a maga sajátos módján azt zárójelezi. Autoritárius berendezkedésekben, ahol – marxi kifejezésekkel – politikai állam és polgári társadalom nem vált el egymástól, ahol nem működik a tudat társadalmi nyilvánossága, ahol a köznapi ész és szubjektivitás esélytelen az abszolút ésszel folytatott vitában – szükségképpeni valami a szubjektum aktivitásának és ideális-tudati tartalmainak elvont-fogalmi hiposztazációja és abszolutizálása. Bayer József ezzel a szemponttal tisztában van, valamelyest erőteljesebb figyelembevétele talán enyhítette volna – nem érvelését, hanem – hangütését.

2. Második észrevételem egy kérdés, amelyre nem várok kimerítő választ, mert alighanem egy újabb disszertáció vállalhatná fel kimerítő feldolgozását. A dolgozat első fejezete („Értékelméleti alapelvek a marxi munkaértékelmélet alapján") a lukácsi munka-, tevékenység-, teleológia- és objektiváció-elmélettel foglalkozik. Az innen merített fogódzók – néha kissé elismétlés-szerűen, utalásszerűen, de mindig odaillőn és találón – visszatérnek a dolgozat számos kritikai pontján. Halk és széljegyzetszerű észrevételemet egy olyan ponthoz kapcsolnám, ahol ez a megidézés *nem* történik meg. A dolgozat 343-353. oldalain alapos, ám kommentár nélküli ismertetése található Jürgen Habermas társadalomelméleti alapfogalmainak, s ezt a lukácsi ontológia alapjaival összevetve, enyhén szólva szemetszúró eltérések tapasztalhatók. Értelmetlen maximalizmus volna elvárni e két társadalomelmélet összevetését és kölcsönös egymásbanmegmérését – de már az összevethetőség elvi lehetősége kínál annyi izgalmat, hogy nem szabad szó nélkül hagyni. Miről van szó? Arról, hogy Lukács munkán alapuló társadalomelmélete-ontológiája első pillantásra alapvetően eltér a Habermastól képviselt társadalom-ontológiai *dualizmustól,* amely – nagyon leegyszerűsítve – a célracionális cselekvés és az interakció kettősségének bevezetésén alapul. Habermas szerint a munka, a teleologikus irányultság a társadalmi-egyéni életfunkcióknak csupán egyik pólusa; a társadalom ontológiájának alapvetéséhez szükség van egy másik oldalra is: az interakciós szféra leírására, amely egy közösség, vagy csak két ember egymáshoz való viszonyát szabályozó és munka-jellegű terminusokban *nem* leírható normák és szimbólumok világát tartalmazza. Itt kapnak helyet a nem munkajellegű érdekek, a szokások mint nem munka-jellegű kölcsönös magatartáselvárások, a hatalmi struktúrák, a hiedelmek, hagyományok, a lokális-kommunális-nemzetiségi-etnikai-nemzeti stb. identitások. E szféra kettősségébe Lukács is beleütközik, és úgy tűnik, nála a két szféra kapcsolata, még pontosabban, az interakciós közeg *genezise* autentikus magyarázatot talál – amire Habermasnak még a figyelme sem nagyon terjed ki. Mégis, mintha Lukácsnál – benyomásom szerint – a munka, a teleologikus irányultság –, kivált mint másodfokú teleológia, mint mások működtetése – „felemésztené", maga alá gyűrné ezt az interakciós közeget. E kettő hangsúlyozottabb szétválasztása talán tartalmaz pozitív mozzanatokat, s talán éppen az értékprobléma jobb megértéséhez visz közel, ugyanis a habermasi kettősség alapján jobban le lehet írni olyan helyzeteket, amikor az interakciós szféra – ha tetszik: mint tradicionalizmus – gyűri maga alá a célracionális cselekvést, a teleoló-

gikus irányultságot – ha tetszik, a gazdaság modernizációját. Talán nem ideillő köznapi evidenciákkal érvelni, de hát eléggé nyilvánvaló, hogy egy társadalom munkavégzése és gazdasága-gazdálkodása gyakran alapvetően befolyásolt – korlátozott vagy előmozdított – a társadalmi együttélés és uralom nem-munkajellegű, inkább szokáson, tradíción, értékpreferenciákon stb. alapuló rendjétől (amire persze azt lehet válaszolni, hogy ezek a szokások, tradíciók stb. *is* a munkatevékenységből differenciálódtak – valamikor). Utalhatnánk itt példákra a magyar társadalom kapitalizmustörténeti fejlődéséből, amikor egy történeti előjogokon, kasztszerű rendi privilégiumokon és együvétartozáson, etnikai szupremácián, vérségi-familiáris szakralitáson, nemzetfenntartó szimbólumokon és úri-pozicionális „szakszerűségen" alapuló „interakciós rendszer" alapvetően beleszólt a polgári társadalom hazai szerveződésébe, s ha azt semmissé tenni nem is tudta, alapvetően lerontotta autentikus minőségeinek kiépülését. (Vagy – egészen durva, talán megintcsak ide nem illő példával előhozakodva – utalni lehetne az elmúlt tizenöt-húsz év ama igyekezetére, amely csak helyeselhetően, értéknek állította be a munkát *és* az értékhordozó közösségek kialakulását *a* munkavégző tevékenységhez kötötte – miközben, széles értelemben, a nem-munkajellegű közösségek ápolása valamelyest elsorvadt, s időközben az is kiderült, hogy a termelő munkán alapuló közösségek attól, hogy munkajellegűek, még nem tartalmaznak garanciát a közösség- és értékválság elkerülésére.)

Térjünk vissza a disszertációra.

3. Hármas számú észrevételemmel inkább segíteni szeretnék a disszertánsnak abban, hogy Max Weber értelmezését egy ponton teljesebbé, kerekebbé tegye. Sajnáltam, hogy – ha jól látom – némileg elkerülte figyelmét a weberi cselekvés-tipológia (a célracionális, értékracionális, affektív, tradicionális cselekvés-típusok megkülönböztetése), amire jól észrevehetően a habermasi megoldás is támaszkodik, s ami megintcsak egy fogódzó lehetne az értékproblematikánál. Most inkább arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy érdemes – még e terjedelmes disszertációban is – egy rövid passzust szentelni (annyi irracionalizmus közt) Max Weber megismerésmódszertani, tehát metodológiai *racionalizmus*ának. Weber, a „Szociológiai alapfogalmakról" szólva (magyarul: *Gazdaság és társadalom*, 1967, 41–53. o.) azt mondja, hogy a szociológia célja *értelmezően megérteni* a társadalmi cselekedetet, s ezek menetére és következményeire *oksági magyarázatot* adni. Nem akarok hosszan időzni ennél a témánál, röviden: nem véletlen, és nagyon fontosnak mondható, hogy Weber összekapcsolja és együttes alkalmazásban kívánja látni a megértést és a magyarázatot. A háttérben ugyanis ott a német módszertani vita. Dilthey – nagyon leegyszerűsítve – a történelemtudományoknak olyan módszerét kívánta kidolgozni, amely nem a magyarázaton, hanem a megértésen alapul. A megértés nála az átélés szinonímája lesz: megérteni valamit annyi, mint átélni saját lehetőségeimként. Azonban megérteni – tehát saját lehetőségeimként átélni – csak másik embert, csak emberi szituációt lehet – nem pedig bármely dolgot. Így lesz Diltheynél a megértés a történelemtudományoknak, általában a szellemtudományoknak, az emberrel foglalkozó tudományoknak az eszköze – szemben az alacsonyabbrendűnek ítélt természettudományos kutatói módszerrel, amely a dolgok közötti kapcsolatot írja le a magyarázat módszerével. Tudjuk be mármost Weber „javára", hogy élesen szembefordult ezzel a beállítással, s ezzel a szellemtörténet szubjektivizáló módszertanával, amikor a szociológia alapvető módszerének megértés és magyarázat (oksági magyarázat) elválaszthatatlan egységét vallotta. Más kérdés – mint Bayer József írja –, hogy Webernél a valóság

irracionális (valóban az), ám ő ezt az irracionális valóságot racionalista módszertannal kívánta feltárni: a számunkra jelenvalóságukban irracionálisnak tűnő cselekedeteket is előzetes értelmi összefüggések, motivációs hálók, indítékok feltárásával próbálta egy racionális kazuisztikába beleilleszteni (egyebek mellett erre szolgál nála az ideáltípus).

4. Bayer József munkájának befejező fejezete a hatvanas, részben hetvenes évek nyugatnémet szociológiájában lefolytatott – aligha pusztán tudománytörténeti jelentőségű-érdekességű – tudományelméleti vitának alapos, hiteles és kritikus ismertetése. E fejezet világos áttekintést nyújt az NSZK-ban idővel kikristályosodó szociológiai áramvonalakról, a kritikai racionalizmus, a kritikai társadalomelmélet és a Luhmann-féle rendszerelmélet pozícióiról. E fejezet (is) bőséggel tartalmaz tudománytörténeti, tudományszociológiai és tudománylogikai információkat, csupa olyasmit, ami a hazai elméleti szintű ismeretterjesztésnek máig gondja és adóssága. Az a tudásszociológiainak mondható probléma, amelyet itt végül, kissé terjedelmesebben felvetnék, az a beállítás, miszerint *mind* a századforduló húszas évek német értékvitája, *mind* a hatvanas évek (talán némi csúsztatás, ha a hetvenes évekbe tesszük át) nyugatnémet érték-vitája hátterében társadalmi válságok állanak. Hogy a korai időszak német értékfilozófiája egy válság talaján bontakozott ki – benne a kapitalizálódás, a marxizmus és a munkásmozgalom jelentkezése, a német megkésettség problémája és a weimari csőd –, ezzel teljes mértékben egyetértek a disszertánssal. Annál kevésbé tudom elfogadni, hogy az 1962-ben kirobbanó nyugatnémet pozitivizmus-vita az adott tőkés társadalom valamilyen válságával összefüggésbe vonható volna. (E kérdés olyan, talán nem minden izgalom nélküli problémákhoz vihet tovább, hogy: mikor van egy társadalomban értékvita? Ha válság van? Ahol értékvita van, ott mindig válság van? illetve: ahol válság, ott nyomban értékvita?) Bayer József disszertációjának elmélyült és problémadús bevezetőjében a tapasztalt növekedési, ökológiai és legitimációs válságot állítja be a pozitivizmus-vita fő inspirátorának – jóllehet ezek sajátosan a hetvenes évek derekára beérő válságtünetek; illetve azt írja, hogy az 1968-as diákmozgalomhoz vezető folyamat *a* társadalom válságát testesítette meg. Ezzel sem tudok egyetérteni. (Persze: mit értünk válságon?) Téziseiben azt írja, hogy a pozitivizmus-vita „a válsággal fenyegető fennálló társadalmi-politikai viszonyok tudományos legitimációja volt". Ne vegye rossz néven, de ezt a megfogalmazást – egészen kivételes Bayer József munkájában – nem lehet egészen érteni.

Miről van szó? Ismereteim szerint a pozitivizmus-vita időszakában a nyugatnémet, szélesebben az európai kapitalizmus gazdaságilag egyértelműen prosperáló fázisban van, amit ugyan 1966-67-ben egy konjunkturális visszaesés tarkít, de a felívelés egészen 1973-ig töretlen. A nyugatnémet térség ebben az időszakban – túl most már a gazdasági prosperitáson vagy válságmentességen – nem tud rendszerstabilitást fenyegető belpolitikai illojalitás-válságról, tehát legitimációs válságról – amilyen például a húszas évek időszakára jellemző volt. Mégis van – igencsak elvont – értékvita. Nem működik tehát talán az a beidegződésünk, hogy a kapitalizmus belfilozófiai vitáihoz mindig válság-korrelátumot lehet kapcsolni. Nincs válság, mégis van értékvita – *éppen ezt kell megmagyarázni.* Vagy talán válságnak volna mondható, hogy a CDU-hoz képest mégis csak balra levő szociáldemokrácia ebben az időszakban tör át? (Hiszen egy pillanatra sem állítja, hogy saját legitimitását az adott rendszer radikális megváltoztatása útján kívánja előállítani!) Érdemes talán odafigyelni arra, hogy a kapitalizmus gazdaságilag és

– véleményem szerint; belpolitikailag, lojalitásában is – *erős* időszakában tör előre (a második világháború után) a baloldal, és erősödik fel a társadalommal való elméleti-kritikai-distanciáló jellegű foglalatoskodás. (S a hetvenes évek tényleges válsága jobboldali előretörésekhez vezet.) Meg kellene válaszolni e kérdést: hogy van az, hogy egy prosperáló kapitalizmus baloldali, avantgard mozgalmakat, értékeket és vitákat termel ki? Nem sajátos valami, hogy Herbert Marcuse legnagyobb hatású könyve, az *Egydimenziós ember* 1964-ben jelenik meg, és akkor mond egy heroikus nem-et a kapitalizmusra, amikor az a második világháború óta legerősebb, legfelívelőbb korszakában van? S ez a munka – gyújtó hatású? ! Ugyan miért? Nem szabad itt elfelejteni, hogy az a probléma és folyamat, amely a diákmozgalmakhoz vezetett, jelentős részben *nem* európai probléma volt. Európa – benne kivált az értelmiség és a diákság – a hatvanas években fedezte fel a világméretű egyenlőtlenségeket. Algéria, Kuba, Vietnam, Latin-Amerika, Kína – ezek voltak azok a politikai minták, amelyek Nyugat-Németországban politikai avantgard-mozgásokat katalizáltak –, mert a frankfurti fiatal úgy érezte, hogy sorsa a bolíviai dzsungelekben dől el, hogy tehát vizsgálnia kell a perifériákat, és neki is egy periférikus-marginális-deviáns oppozícióra épülő partizán értékrendszert, csoportkohéziót és eszmeiséget kell kialakítania. S bár nyomban figyelmeztettek rá, hogy Frankfurt – nem Saigon, mégis, úgy tűnt, hogy egy nemzetközi támaszkodású, baloldali értékrend képes csupán megmagyarázni a világméretű egyenlőtlenséget s helyére tenni a nagyhatalmak politikai és gazdasági önkényét. A liberális államot és értékrendjét egy ilyen proteszt találta könnyűnek – és *nem* egy belpolitikai lojalitás-válság. Nem, mert a nyugatnémet bértől függők ebben az időszakban a német történelemben egy eladdig nem tapasztalt életszínvonalon (és alkotmányosságban) éltek – s emellett ki is tartottak. Mármost, hogy a hatvanas évek elméleti és politikai avantgard baloldala erre a berendezkedésre és jólétre nem-et mondott – mondván, hogy az egzisztenciális jólét szellemi-politikai elsivatagosodáshoz vezet –, miért kellene ebből társadalmi válságra következtetnünk?

Túlbeszélem talán ezt a problémát, de legyen szabad még néhány – a disszertáción nyilván túlvezető – kérdést még itt feszegetni. Megítélésem szerint az idő tájt a nyugatnémet elméleti baloldal (benne a frankfurti iskolával) kritizált, a diákmozgalom pedig forradalminak ítélt egy helyzetet, és úgy tűnhet, hogy *ettől* a helyzet válságba került és forradalmi tendenciákat mutatott. Adornónak és Habermasnak – mint korabeli írásaikból kiderül – s részben a diákprotesztnek a gondja az volt, hogy a szükségletkielégítés kábítóan magas foka és kívülről vezéreltsége mellett, a széles mozgásterű privatizálás mellett a népesség tetemes része kizárólag magánszférája kitapétázásával foglalkozik, s politikai részvétel, radikális reflexió és reform szubjektumává lenni nem hajlandó; – illetve, hogy a hatvanas évek felívelő technikai-civilizatorikus fejlődése egy olyan fogyasztói beállítottságot kondicionál, amely leépíti az érdeket a kultúra és az emancipáció iránt. Az ideológia – mondták – a túlbiztosító-gyámolító-manipulatív politikai keynesianizmus ideológiája – a tudományba és a technikába költözött, s ehhez egy, az életviszonyokat az emberek hozzájárulása nélkül jobbító, egyben számukra rendszerkonform önértelmezést biztosító „konstruktív szociáltechnológia" társul – amihez az elméleti alapot és apológiát a „kritikai racionalizmus" adja meg, ezért bírálandó. Mindennek eredménye, hogy a politikai felvilágosulás, a kritikai reflexió, a demokratikus participáció, az állam és adminisztráció

iránt támasztható legitimáció – elsikkad, s az emberekkel a „jólét elidegenedésében" önmaguk ellenére *megesik* a történelem. *Nincs tehát válság – és ez az, ami elviselhetetlen* –, véleményem szerint ez a paradoxon áll a pozitivizmus-vita, kivált a frankfurti állásfoglalások hátterében –: válságban van ez a társadalom, de a tagjai nem hajlandók ezt a válságot észlelni. „Tragikus, elviselhetetlen, hogy nincs válság" – mondta (mondhatta) a frankfurti oldal –, „örüljünk, hogy végre nincs válság" – mondta a „kritikai racionalizmus" oldala. A válság akarása – a válság iránti fogékonyság hiányának elkeseredett észlelése – és a tényleges válságtól való irtózás: talán ezek a motívumok (is) állnak a frankfurti iskola korabeli álláspontja mögött, s magyarázzák, hogy a vitában való részvételük – miként maga az egész értékvita – megintcsak elvontra s túlontúl elméletire sikeredett. De talán más okokból, mint korábban.

Végezetül – nem akarva a korábban említett pozitivumokat elismételni – hadd mondjak csak annyit, hogy Bayer József munkáját jelentős és értékes filozófiai-társadalom-elméleti teljesítménynek értékelem, amely mind tudományosan, mind pedagógiailag jól hasznosítható. Azt hiszem, megfogalmazható Bayer József irányában az az elvárás, hogy ilyen ismeretanyag birtokában – az absztrakciós és történelmi szintek megszüntetve-megőrzésével – érdemes volna beszállnia a hazai napi értékvitákba. Disszertációját támogatóan ajánlom vitára, és javasolom a T. Bíráló Bizottságnak, hogy számára javasolja a kandidátusi fokozat odaítélését.

VÁLASZ AZ OPPONENSEKNEK

BAYER JÓZSEF

Elöljáróban szeretném pár szóban felvázolni, miként jutottam el értekezésem némiképp elvontnak tetsző kérdésfeltevéseihez. Eredeti érdeklődésem kultúra-, ill. művelődéselméleti jellegű volt: a kultúra és a mindennapi élet viszonyából, a modern tömegkultúra értékproblémáinak elemzéséből indultam ki. Itt igen konkrét, tartalmi ellentmondások merülnek fel: a kulturális tömegtermelés, akár árutermelésen alapul, akár nem, nyilvánvalóan döntő változásokat hoz létre a kultúra értékviszonyaiban, mint ahogy a kultúrához való értékelő viszonyunkat is gyökeresen megváltoztatja az, hogy úgy kapcsolhatjuk be az életünkbe, ahogyan kinyitjuk a vízcsapot. A tömegkultúra megítélésének rendkívüli szélsőségei – a konzervatív kultúrkritikától egy eltúlzott kultúrforradalmi optimizmusig – egyszersmind az értékprobléma másik, tudományelméleti síkjára is fényt vetettek, nevezetesen, hogy mennyire érték-előfeltevéseken nyugszik minden társadalomtudományi elemzés. Mi akkor az objektivitás záloga a tudásszociológiai szempontból egyaránt jogosultnak látszó álláspontok zűrzavarában?

Kérdéseimmel az akkoriban fellendülő axiológiai irodalomhoz fordulva, kezdetben csalódást éreztem, mígnem az axiológiai eufóriával szemben józanabb marxista írásokra nem bukkantam. Tanulmányaimból arra a következtetésre jutottam, hogy az értékek problémája bizonyára egyik legfogasabb kérdése a filozófiának, de semmi esetre sem a világ megértésének legfőbb kulcsa. Márpedig a polgári axiológia örökségeként mintha még marxista igényű értékelméleti törekvésekben is kísértett volna hellyel-közzel az a felfogás, amely az értékeket – Drobnyickij kifejezésével szólva – megmagyarázandó jelenségből minden más jelenség magyarázó elvévé léptette elő.

Ezért tartottam szükségesnek a polgári axiológia egyik fő, alapító irányzatának, a badeni újkantianizmusnak a részletes kritikáját, megvizsgálandó, hogy vajon valóban filozófiai újföldet fedeztek-e fel az axiológiával, vagy pedig csak a német ideológia egy újabb kiadásáról van szó; s hogy mi a racionális magva az ún. értékproblémának.

A továbbiakban opponenseim bíráló és méltató észrevételeire kívánok válaszolni. Két opponensem merőben eltérő szempontok alapján ítélte meg vállalkozásomat. Szilágyi Imre egy tradicionális filozófiatörténeti keretben értelmezte, Papp Zsolt viszont inkább időszerűbb társadalomelméleti vonatkozásokat tartott szem előtt. Eredeti célkitűzéseim alapján némi elégedettséggel tölthet el, hogy az ő elvárásainak jobban meg tudtam felelni, mint egy sterilebb filozófiatörténeti munka igényeinek. Papp Zsolt pl. magasfokú problématudatuk miatt kiemeli a bevezető fejtegetéseket, melyek az értékprobléma marxista megközelítésének és a polgári axiológia kritikájának kérdéseit boncolgatják. Szilágyi Imre ezzel szemben nehezményezi a hosszadal-

mas előkészítést, és lényegében feleslegesnek tartja az egész első részt – enélkül pedig az általa is kiemelkedőnek ítélt, mába kitekintő zárófejezetnek sem lett volna értelme. Ehelyett, legnagyobb meglepetésemre, beérte volna egy utalással a helyes marxista álláspontra, amelyet ráadásul egy 1980-ban, tehát a disszertáció lezárása idején, az OM ML Főosztály által kiadott – egyébiránt érdekes – tanulmánykötet tartalmazna. Mindez lényeges nézetkülönbségre utal közöttünk a marxista értékelmélet kidolgozottsági fokát, egységességét és a polgári axiológiák bírálatának megoldottságát illetően. Ezt én természetesnek tartom, s számomra csak új oldalról igazolja az alapvető kérdések nyitottságát, a további viták szükségességét. Szeretnék először Szilágyi Imre opponensi véleményére válaszolni, minthogy az említett nézeteltérésből és az eltérő megközelítési módszerből olyan félreértések is adódnak, amelyek arra késztetnek, hogy szó szerint véve a *védés* feladatát, védekezzem.

A filozófiatörténeti teljesség igényét támasztva természetesen joggal kérhető számon a felemlített Nicolai Hartmann – akiről Szilágyi Imre közismerten könyvét is írta –, valamint Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Szilasi Vilmos nézeteinek, és a tárgyalt irányzatra gyakorolt befolyásuknak a taglalása. Azonban ugyanígy vagy még több joggal számonkérhető lett volna Dilthey, Husserl, Scheler, H. Cohen, Cassirer és mások hozzájárulása vagy vitája a badeni iskolával. Hiszen mindezen filozófusok között, akik gyakran egymás riválisaiként léptek fel, nemcsak különbség, hanem lényegi benső összefüggés is fennállt. A különböző filozófiai iskolák elburjánzása végül is közös talajból, az imperialista német társadalomfejlődés sajátos körülményeiből fakadt, amint ezt legutóbb éppen Papp Zsolt fejtette ki meggyőzően.

Feladatomat azonban világosan körülhatároltam, s igyekeztem a badeni iskola két főalakja, Windelband és Rickert filozófiai alapfelfogását rekonstruálni, valamint hatásukat a szociológia értékmentességéről folyó vitákra – mégpedig lehetőleg saját műveikből, s nem pedig azoknak a kortársaknak a véleményeiből, akikkel együtt sétáltak Heidelbergben. (Egyre ezek közül egyébként mégiscsak igen nagymértékben támaszkodtam: egy elég hiteles tanúra, nevezetesen Lukács Györgyre...) Elismerem, hogy a filozófiatörténetírásnak ez is egyik lehetséges módja, én azonban eleve más módszert: az immanens kritikai és az ideológiakritikai módszer együttes alkalmazását választottam. Szerintem ez lehetőséget ad a tárgyalt irányzat határozott elkülönítésére. Részleges egyezések Schopenhauer nézeteivel, melyekre Szilágyi Imre utal, egyáltalán nem mérvadóak. Elég elolvasni, milyen csodálattal ír a filozófiatörténész Windelband Nietzschéről mint költőről, aki kifejezést adott egy életérzésnek – és milyen lesújtóan nyilatkozik róla mint filozófusról, aki nem jutott el a fogalmi megformáláshoz.

Nietzsche elemzésem kapcsán egyébként értetlenül állok a nekem tulajdonított ellentmondás előtt. Az, hogy Nietzschének mint az axiológia előfutárának filozófiatörténeti fontosságát hangsúlyozom, és több oldalon elemzem az értékek átértékelésének programját és lényegét – amit persze lehet kevesellni –, miért állna ellentmondásban azzal, hogy egyetértek nézetei társadalmi tartalmának éles bírálatával? Éppen Nietzsche életműve és hatása a legjobb példa arra, hogy egy nézetrendszer filozófiai-ideológiai súlya korántsem áll ellentétben e nézetek szélsőségesen reakciós tartalmával. Nietzsche minden újraolvasása folyvást megerősíti ezt. Lukács György és J. Davidov idézésének pedig egészen más volt az értelme, mint a puszta tekintélytisztelet, amelyben opponensem elmarasztal. Egyszerűen ők azok, akik e tényállást számomra a legpregnánsabban megfogalmazták.

Alaptalannak tartom az opponensi vélemény 4. oldalán elhangzó kritikát is, miszerint a polgári axiológusoktól marxista válaszokat kérnék számon. Az adekvát axiológiai terminusok használatának igényét ugyanis nem én, hanem maguk a polgári axiológusok fogalmazták meg, amint ez világosan ki is tűnik a szövegből. Ezért a múltra visszatekintve vagy mindenütt értékfilozófiát látnak, de nem adekvát terminusokban (pl. F. J.v.Rintelen), legfeljebb Arisztotelésznél, mint N. Hartmann teszi; vagy pedig ezzel szemben az axiológiai felfogás gyökeres újdonságát hangsúlyozzák, mint Max Scheler. Mindkét esetben adósak annak magyarázatával, hogy ha eddig is volt értékfilozófia, miért nem megfelelő fogalmakban fejezték ki; ha pedig nem volt, miként lehet, hogy eladdig senki sem fedezte fel az axiológia „bölcsek kövét"? (Maguk a badeniek közismerten Kantra vezetik vissza felfogásukat, jóllehet a „tiszta axiológia" következetes kidolgozását szintén maguknak tulajdonítják.) Annak megállapítása, hogy csak a kapitalizmussal kezdődik el egy általános értékfogalom használata, még nem magyarázat, pusztán egy filológiai tény rögzítése. A disszertáció pedig érdemének megfelelően méltatja H. Kuhn idealista filozófus nézeteit, aki e tényt a maga módján összefüggésbe tudta hozni az értéknek a kapitalista termelési, ill. cserefolyamatban játszott szerepével.

A filozófiatörténet módszeréről vallott eltérő felfogásunkból eredő hasonló kisebb nézeteltéréseket a továbbiakban mellőzve, most opponensemnek arra a fő ellenvetésére kell koncentrálnom, miszerint Windelband álláspontját Kantéval összekeverve, voltaképpen saját interpretációs tévedéseimmel vitatkozom. E szigorú ítéletét opponensem két konkrét helyre alapozza; az egyik egy kiragadott idézet az értekezés 179. oldaláról, ahol is azt írtam: „Windelband számára a filozófia = ismeretelmélettel, a filozófia a tudás metafizikája". A másik helyen, a 166. oldalon egy előző idézet alapján Windelbandot interpretálom, holott – opponensem szerint – „az adott helyen –Preludiumok 36. old.) csak Kantot éretelmezi Windelband, és nem önnön eredeti meghatározását adja".

Opponensem a két hivatkozott oldal alapján igen messzemenő következtetéseket von le a – szerinte – fordulatot hozó, úttörő jelentőségű windelbandi filozófiával szembeni értetlenségemre vonatkozólag. Hosszú oldalakat szentel olyan „helyreigazító" fejtegetéseknek, amelyek megfelelői értekezésemben is megtalálhatók, legfeljebb részletesebben, és gyakran későbbi írások alapján kifejtve. Az pedig végképp megfoghatatlan számomra, mi indíthatta opponensemet arra, hogy szükségesnek tartson felvilágosítani arról, miszerint Windelband valójában értékmetafizikát csinál – amikor elég egy pillantást vetni az értekezés tartalomjegyzékébe, vagy akár a tézisekbe, hogy lássuk, pontosan ilyen címen tárgyalom Windelband filozófiáját. Még ha igaz lenne is, hogy egy adott írását a filozófia meghatározásáról teljesen félreértettem volna, vajon Windelband és Rickert számos egyéb munkája, amelyeket részletesen elemzek, nem lett volna elég arra, hogy felfogásomat korrigáljam?

A tárgyszerűség kedvéért le kell szögeznem, hogy Windelband idézett meghatározása, miszerint „a kritikai filozófia a szükséges és egyetemes érvényű értékmeghatározások tudománya", az adott helyen valóban Kantra vonatkozik, ámde egy Windelband szellemében átértelmezett, értékfilozófussá átminősített Kantra, akivel az újkantiánusok azonosították magukat. Hogy az újkantiánusok mennyiben folytatták és mennyiben hamisították meg Kantot, ezzel foglalkozik egy megelőző 50 oldalas fejezet; e meghatározást nemcsak Kant nem vállalta volna, de nekünk sem kell Kant filozófiája adekvát meghatározásának elfogadnunk. Minthogy Windelband minden művében hasonló szel-

lemben definiálta újra – árnyalatnyi eltérésekkel – a saját filozófiáját, kissé különös a szemrehányás, hogy nem idéztem a windelbandi filozófia önmeghatározását, miszerint a filozófia az értékekről szóló kritikai tudomány, melynek módszere a kritika, tárgya az értékek. Inkább csak arról van szó, hogy nem veszek mindent névértéken, hanem kritikailag viszonyulok Windelband önjellemzéséhez, szemben opponensemmel, aki elfogadni látszik, amit Windelband önmagáról állít. Hogy a kritikai módszer Windelbandnál miben áll, azt részletesen kifejtem az értekezésben; a 191. oldalon pedig azt írom érvényesség és érték azonosítása kapcsán: „Ha Windelband azt mondja, hogy a filozófia az értékekről szóló tudomány, akkor tulajdonképpen olyasmit ígér, amit nem teljesít. Mert filozófiája nem *szól* az értékekről, azaz nem mond róluk semmit; az értékek nem *tárgyai* a megismerésnek, ellenkezőleg, maguk minden megismerés (akarás, érzés) végső *elvei*, éppen az értékorientációs kategóriák elvont formáiként." A továbbiakban pedig az értekezés részletesen bemutatja a későbbi művek alapján, hogy e formalizmus tarthatatlan szűkössége miként vezetett el szükségképpen egy objektív idealista fejlődés irányába már Windelbandnál is, követőinél pedig még inkább.

Ami a fent említett kiragadott idézetet illeti a tudás metafizikájáról, ez önmagában valóban félreérthető, de nem az adott szövegkörnyezetben. Itt ugyanis határozottan az a jelentése, hogy Windelband számára az ismeretelméleti kiindulópont, tehát az adott tudattartalom elemzése valami végső, evidens, megkerülhetetlen és meghaladhatatlan álláspont, amelyen túlra nem kérdezhetünk. (Rickert *Gegenstand der Erkenntnis* c. műve alapján később részletesebben is tárgyalom ezt az alapállást.) Tehát ez csupán Windelband szubjektív idealista álláspontját rögzíti. Ezzel szemben nem helytálló érv az, hogy Windelband a tudással szemben a gyakorlati értékelésre épít; ez a gyakorlat ti. nála pusztán elméleti gyakorlat, azaz a megítélés szellemi aktusa; hiszen a valódi gyakorlat mint tárgyi tevékenység nem méltó tárgya e filozófiának. A probléma épp az, hogy az újkantiánusok csupán az emberi tevékenység legmagasabb szellemi objektivációiból, a tudományból, a művészetből, az erkölcsből indulnak ki, s minthogy itt meg is állnak, az ezekben érvényes normák genezisének és reális vonatkozásának a társadalmi létre szükségképpen homályban kell maradnia. Így kapják a formális értékek, az igaz, a szép és a jó, abszolút mércék jellegét, amelyek megközelíthetetlen magasságban tündökölnek a tiszta szellem egén, hogy bevilágítsák földi létünk sötét zugait. Nehezen látom be, miféle filozófiai újföldet fedezett volna fel ezzel Windelband. Opponensem véleményével ellentétben, aki Windelband úttörő jelentőségét hangsúlyozza, én úgy látom, hogy ez az értékmetafizika Windelband filozófiai életművének legkevésbé értékes része, és ha nem írt volna filozófiatörténetet, valamint az idiografikus és nomotetikus tudományok megkülönböztetésével nem ösztönzött volna a természet- és társadalomtudományok logikai különbségének további kutatására – melynek kidolgozása már inkább Rickert érdeme –, akkor réges-rég méltó feledés lett volna az osztályrésze.

Remélem, sikerült a tisztelt Bíráló Bizottságot, a tisztelt hallgatóságot és opponensemet meggyőznöm arról, hogy nem alapvető interpretációs tévedésekről van szó, hanem egyrészt Windelband filozófiatörténeti helyének eltérő megítéléséből származó nézetkülönbségekről, másrészt olyan félreérthető megfogalmazásokról, amelyekre nézve természetesen köszönöm a figyelmeztetést. A bírálat lekezelő hangneme nélkül tulajdonképpen el is mehettem volna a vitatott részek mellett, utalva arra, hogy ezek a windelbandi–rickerti filozófia rekonstrukciójának csupán töredék részét képezik, és

csupán Windelband magyarul egyedül hozzáférhető rövid lélegzetű írásainak, a Preludiumok egyes részeinek eltérő felfogásából és ebből fakadó félreértésekből adódnak. Hiszen munkám elsősorban az eredeti német nyelvű – s tegyük hozzá: fájdalmasan vaskos – főművek interpretációján és elemzésén alapszik. Őszintén érdekelt volna opponensem véleménye pl. a windelbandi formalista kultúrfilozófia elemzéséről, valamint arról, amit Windelband kései fejlődéséről és életművének formális értelemben vett folytathatatlanságáról írtam. Ugyancsak sajnálni tudom, hogy az értekezés gerincét alkotó, tartalmilag és terjedelmileg is döntő fejezetekhez opponensem nem fűzött semmilyen megjegyzést, így a szisztematikus kifejtés szempontjából fontosabb filozófus, Rickert filozófiai fejlődésrajzához, a *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* c. mű elemzéséhez, amelyben az értékek szerepét vizsgáltam a történelmi kultúrtudományok logikai konstitúciójában, továbbá a Rickert és Max Weber viszonyát tárgyaló kulcsfejezethez, s egyáltalán az egész tudományelméleti értékvitához.

Az árnyalt elemzésekre és a szakirodalmi tájékozottságra utaló célzások azonban megnyugtatnak afelől, hogy opponensem lényegében egyetért ezekkel a fejtegetésekkel, sőt az értekezés zárófejezetét még kifejezetten pozitívan is ítéli meg. Így egészében véve igen tiszteletre méltó toleranciát tanúsít egy, az övével lényeges pontokon eltérő nézeteket képviselő írásművel szemben, amiért csupán köszönettel tartozom.

A továbbiakban Papp Zsolt opponensi véleményére szeretnék válaszolni. Bírálóm, aki közismerten a német eszmetörténet és társadalomfejlődés kitűnő ismerője, értekezésem fő mondandójának értő és lényegében egyetértő felrajzolása után kritikai, ill. kiegészítő megjegyzéseit négy fő szempont köré csoportosította. Ezzel lehetővé tette számomra a hasonlóan koncentrált választ, alkalmat nyújtva egy tartalmas vitára. E négy szempont – némi sorrendi változtatással – tömören a következő: 1. az értekezés túlzottan kritikai tónusa, 2. Max Webernek mint racionalistának az árnyaltabb megítélése; 3. az értékvita és a társadalmi válság viszonya; 4. Lukács munkafelfogása és Habermas „munka és interakció" koncepciója közötti különbség és ennek következményei.

A stílus kérdését tisztán szubjektív ügynek tekintve, elég lenne vérmérsékletbeli különbségekre és hasonlóra hivatkozni. Ez azonban kitérést jelentene az érdekes kérdés megvitatása elől: hiszen nyilvánvaló, hogy a kritika funkciójának be kell határolnia a stílus lehetőségeit.

Hadd vessem fel ezért én is a kritika stílusának kérdését opponensemhez hasonlóan tágabb összefüggésben, jóllehet egyelőre más oldalról, a polgári filozófia marxista bírálatának változó hangvételére reflektálva. A marxizmus dogmatikus időszakára túlnyomóan egy erősen moralizáló-túlpolitizáló megközelítésmód volt jellemző. Ennek militáns stílusában gyakran az ellenféllel szemben érzett megvetés is kifejeződött, s gyakran előfordult, hogy a nyers kritikai tónus csupán az ignorancia fügefalevele volt. Nem kell bizonygatnom, mennyire ellentétes volt főleg ez utóbbi a marxizmus szellemével. Mára viszont, talán az előző időszakra való reakcióként, erősödő hajlamot látok arra, hogy ne csak mindent megértsünk, de el is fogadjunk a polgári filozófiából. Ez hol egyfajta tudásszociológiai megfontolás alapján, hol pedig a tiszta, társadalmi vonatkozásoktól be nem mocskolt filozófiai immanencia jegyében történik; megvallom, az előbbi rokonszenvesebb a számomra. E tágkeblűség alapja azonban mindkét esetben egy olyasfajta relativizmus, amely a saját objektív igazságigényét is feladja, nehogy azt abszolútként értelmezhessék. Ezt nem tudom és nem is akarom követni; ezért – talán

épp Lukács hatására – megengedem, írásom stílusa inkább a régi, militánsabb irányzat jegyeit viseli magán, merem remélni azonban, anélkül, hogy ez az ignorancia fügefalevele lenne. Bizonyára nem mindenki hajlandó erre a különbségtételre, és régi beidegződések nyomán reflexszerűen elutasítóan viszonyul az egész tárgyalt tartalomhoz, amint erre volt is eset. Papp Zsolt távol áll ettől; tartalmilag, az idealizmus történeti szükségszerűsége és útjának járhatósága összefüggésében veti fel a kérdést. Természetesen egyetértek erre vonatkozó fejtegetéseivel, hiszen magam is idéztem Plessneréhez hasonló okfejtéseket a korabeli német értelmiség ambivalens pozícióját érzékeltetve (W. Hofmanntól és E. Troeltschtól). Szeretném azonban valamelyest árnyalni a képet épp a tárgyalt irányzat vonatkozásában. Kapcsolódnék opponensem találó megjegyzéséhez, miszerint az újkantiánusokat már a kortársak sem igazán szerették. Vajon mi lehetett ennek az oka? Hiszen Windelband és Rickert nagy tudású, művelt férfiak voltak, a hagyományos német professzori filozófia élvonalában. Windelband filozófiatörténeti írásai mindmáig használhatók, olvashatóak, Rickert tudománylogikai fejtegetései úgyszintén, s egyikük sem nélkülöz bizonyos eredetiséget. Azonban épp harmadikutas filozófiai rendszerük, formalista értékmetafizikájuk a legkevésbé eredeti, és leginkább ellenérzést keltő, mert túl közvetlenül és világosan tárja fel nemcsak az erkölcsileg jogosult értékőrzés, hanem az erkölcsileg igazolhatatlan kiváltságőrzés indítékát is, amint ezt igyekeztem is megvilágítani. Legalábbis a badeni irányzat, a fensőbb pártatlanság mezében tetszelegve, túl nyilvánvalóan az osztályuralom ideológiájának mutatkozik, így messze túlmegy azon, hogy pusztán az elidegenedés passzív tükre legyen. Az indirekt apologetika eluralkodásának idején joggal volt népszerűtlen az ilyen törekvés még a kortárs irányzatok között is. Nem feltétlenül politikai állásfoglalásokról van szó – bár ilyenekben sincs hiány sem Windelbandnál, sem Rickertnél –, hanem elsősorban filozófiai rendszerük fogalmi szerkezetében, a kanti filozófia átalakításának módjában mutatkozik ez meg, amint ezt több helyütt ki is fejtettem.

A fenti helyzet mármost két oldalról is nyomást gyakorol a kritika stílusára. Egyrészt nem éppen rokonszenvesek a tárgyalt gondolkodók arisztokratizmusának megnyilvánulásai. Másrészt hozzájárul még ehhez az a tagadhatatlan ellentmondás, ami e gondolkodók saját filozófiai rendszerük nagyságáról szőtt illúziói és valóságos teljesítményük között feszül. Ezt mindenki átérezheti, aki eredetiben olvassa különösen Rickert kései írásait; az ő eklektikus hajlama ugyanis odáig fokozza ezt az ellentmondást, hogy nagyon ráillenek Marx Proudhonról írt szavai: azt hiszi, ő az ellentétek szintézise, pedig csak összetett tévedés.

Igaz, nem szabad visszaélni a történelmi távlat előnyével, de nem kell megfeledkezni arról sem, hogy osztályelfogultságuk hol és mennyiben hatott torzítóan és korlátozóan e gondolkodók teljesítményére. Nem hiszem, hogy ez kimerítené a vulgárszociológia fogalmát, amiben másik opponensem, Szilágyi Imre elmarasztalt, közelebbi referencia nélkül, így nem is tudtam vitatkozni vele. E gondolkodók túlbecsülésére való hajlammal szemben célom épp annak kimutatása volt, hogy már a kérdésfeltevéseik egyoldalúak, elhibázottak voltak; hogy értékelméletük többet ígér és sejtet, mint amennyit valójában nyújt. Ez a törekvés magyarázza az olykori élesebb megfogalmazásokat.

Másodszor, ami Max Weber árnyaltabb megítélésének szükségességét illeti, ebben egyetértek opponensemmel; a gyakran a „burzsoázia Marxának" is nevezett Max Webert sosem soroltam a lapos irracionalisták közé, s csak sajnálhatom, ha ez nem vált

elég nyilvánvalóvá. Az értekezésben tudománylogikai szempontból Webert Rickert követőjeként mutatom be – már csak ezért sem lehet az irracionalizmus híve a kortárs irányzatok értelmében. Hiszen Rickert is inkább racionalista volt, s csak ismeretelméletének végső ontológiai alapjában, egy irracionális tudatáramlás kiinduló feltevésében volt rá hatással az életfilozófiai irracionalizmus; más kérdés, hogy ez azért nem múlt el nyom nélkül logikájában sem (elég a társadalmi törvények kiküszöbölésére utalni). Mégis nemcsak könyvet írt az irracionalista életfilozófiák mint korának divatáramlatai ellen, hanem mindvégig vallotta a diszkurzív gondolkodás elsőbbségének jogát a tudományban. Az életfilozófusok életről való megrészegült spekulációi ellen pl. kijózanítóan írja: a filozófia nem lehet egyúttal élet; legfeljebb az élet elmélete lehet. Az elméletnek pedig logikai struktúrával kell bírnia. A tudattartalom irracionális káoszára egy racionális kozmoszt felépíteni – ez Rickert szerint a tudomány feladata, ehhez pedig rendszeres fogalmi gondolkodásra van szükség, csak persze más típusúra a természet- és másra a történelmi kultúrtudományok terén. Mert – mint írja – „a logikának mindig diszkurzíve, azaz fogalmakban kell gondolkodnia; bizonyára van ugyan az intuíciónak logikája, de egy intuitív logika képtelenség". Nem akartam mindezt megismételni Max Weber kapcsán, hiszen ő mindebben egyértelműen rickertiánus, és maga sem marad el az életfilozófiai irracionalizmus bírálatában. Végül is ő mondta egyszer, a diszkurzív gondolkodást ócsárló, s az intuitív szemléletet hangsúlyozó irracionalistákkal szemben: aki szemléletet akar, menjen a moziba. Minthogy értekezésemben elsősorban a rickerti értékfelfogásnak a weberi „értékmentesség"-koncepcióra való hatását elemeztem, bizonyára elsikkadt M. Weber szintetizáló szerepe, amely központi alakká teszi őt – s joggal – akár Talcottt Parsons, vagy R. Aron tudománytörténeti fejtegetéseiben, akár J. Habermas és mások tudománylogikai írásaiban.

A következő megjegyzés az értékvita és a társadalmi válság viszonyára vonatkozik. Egyetértek opponensemnek azzal a ki nem mondott törekvésével, hogy ne infláljuk a válság fogalmát; ezentúl még az eddigieknél is takarékosabban fogok élni vele. Hiszen ha minden fontosabb társadalmi változást válságnak tekintünk, akkor előbb-utóbb azt kell mondanunk, hogy a válság a társadalom normális állapota (ami egyébként a mai világhelyzet fényében nem is hangzik olyan lehetetlenül). Nem tudom viszont, hogy a hatvanas éveket az NSZK-ban lehet-e teljesen válságmentes időszaknak tekinteni, s nem inkább arról van-e szó, amit J. Habermas fejtett ki a kései kapitalizmus legitimációs problémáiról írott könyvében, hogy ti. nem minden részleges válság válik rendszerméretűvé, s hogy a társadalom egyes alrendszereinek válsága nem egyforma súllyal esik latba a rendszer fenntartása szempontjából. Ideológiai válságról-erjedésről ez idő tájt joggal beszélhetnénk, jóllehet az értelmiség szokásos öntükrözése talán felnagyítja ennek valódi méreteit. Az Adenauer-korszak ideológiai ködfüggönye felszakadozott, az újrafelfegyverzéssel, majd a szükségállapot-törvénnyel szemben erős parlamenten kívüli ellenzéki mozgalom bontakozott ki, s a diákmozgalom is ennek az ideológiai erózionak csupán látványosabb végkifejlete volt. S miért ne anticipálhatta volna a társadalmi problémákra érzékeny szociológus gondolkodók vitája a későbbi időszak főbb dilemmáit? Maga a diákmozgalom egyébként aligha csupán a nemzetközi helyzetre való ideológiai reagálás terméke volt; jobb- és baloldali szociológusok egybehangzó állítása szerint megvoltak a strukturális okai az NSZK társadalmán belül is, az értelmiség és diákság meg-

változott társadalmi helyzetében. Még a diákság vezérei forradalmi illúzióinak is megvoltak a társadalmi gyökerei.

Mindamellett fennmarad a jogosult kérdés, vajon mi a társadalmi válság és az értékviták valódi viszonya. A tézisekben szereplő kifogásolt mondat számomra csak a tömörítés buktatóit példázza. Magában a disszertációban ugyanis jóval differenciáltabban jártam el, és az értékvitát nem egy fenyegető társadalmi válságból vezetem le, hanem a szociológia funkcióváltozásából, és az ennek nyomán megszaporodó tudományelméleti önreflexiókból, amelyekben – mint R. Dahrendorf írta – feltárultak a nyugatnémet szociológiát súlyosan megosztó morális és politikai nézeteltérések. Szeretném azt is megjegyezni, hogy az értékvitát nem én csúsztatom át a hetvenes évekbe; mint az értekezésben is hangsúlyoztam, eleve tágabb időszakot fog át, és a pozitivizmus-vita csupán fő katalizátora volt. A bevezetőben, ahol a növekedési, ökológiai és legitimációs válság hatásáról beszélek, nem csupán és nem is elsősorban az utolsó fejezetben elemzett tudományelméleti értékvitát tartom szem előtt – amelyről egyébként szintén a hetvenes években jelennek meg az első összefoglaló művek –, hanem főként az életminőségről folyó vitákat, amelyekben döntő szerepet tulajdonítanak az értékváltozásnak. Hogy mennyi joggal, ez éppen a bevezetőben általam is feszegetett kérdés, amelyre lehet ugyan globális választ adni, célszerűbb azonban esetről esetre elemezni az értékek viszonylagos önállóságát, tényleges szerepét, nem feledkezve meg az érdekekről sem, amelyek konkretizálják a követett értékek értelmét az egyének és csoportok számára.

Utoljára hagytam opponensem kiegészítő felvetését Lukács munkára alapozott monista társadalomontológiájának és Habermas munka és interakció kettősén nyugvó dualista társadalomfilozófiájának összevetésére vonatkozólag. Ez igen termékeny szempontnak tűnik számomra, és egy időszerű feladat, a habermasi filozófia marxista értékelésének elvégzésére ösztönöz. Mert Habermast ugyan legszívesebben társadalomelméleti írásai kedvéért idézzük, nem vitás azonban, hogy általában is a mai nyugatnémet filozófia egyik legmarkánsabb egyénisége. Filozófiájának rendkívüli összetettsége kizárta, hogy értekezésemben részletesebben is foglalkozzam nézeteivel. Hiszen Habermas nemcsak a frankfurti iskola örököse, hanem Gadamer idealista hermeneutikájának is; nemcsak a freudizmus és a modern amerikai viselkedéspszichológia volt rá hatással, hanem megcsinálta a maga linguistic turn-jét is, integrálta a rendszerelmélet eredményeit, sőt legutóbbi írásaiban visszatérve egy lazán értelmezett marxista történetfilozófiához, egy társadalmi fejlődéselmélet kidolgozására is kísérletet tett. Absztrakt társadalom- és tudományelméletében, melyeket épp opponensem ismertetett meg a szélesebb magyar olvasóközönséggel, összegeződnek mindeme hatások, de korántsem mindig szervesen. Habermas „nyitott" gondolkodó, hajlandó mindenkitől tanulni, mégis makacsul a saját összetéveszthetetlen útját járja – ez egyike filozófiája paradoxonainak.

A munka és interakció habermasi koncepciója jól példázza e vállalt eklekticizmus előnyeit és problematikus oldalait egyaránt. Mert igaz ugyan, hogy e koncepció élesebb fényt vet az emberi érintkezés, a kommunikáció problémáira, és új módon veti fel a személyes és közösségi identitás, a legitimáció, a normák és értékek diszkurzív megalapozása stb. kérdését – mindezt azonban a munka, a termelés világának teljes leírása árán.

Az emberi munkának kezdettől fogva kettős jellege van, amelynek előzményei visszanyúlnak a törzsfejlődésbe: tárgyi-eszközbeli és érintkezésbeli-viszonyuló oldala. Míg Marx és Lukács felfogásában egyaránt a munka csak társadalmi formameghatározottságában létezik, s az emberek tárgyi világukkal egy aktusban egymáshoz való viszonyaikat is újratermelik, addig Habermasnál ez az egység szétesik. A társadalmi termelés világát mintegy zárójelbe teszi, egy olyan eldologiasult rendszerként fogja fel, amelyben az egyoldalú technikai racionalitás uralkodik; s a társadalmasodást ezzel szemben egyértelműen a termelésen kívülre, az értékekről és célokról folyó ésszerű diskurzus, a kommunikatív interakció szférájába helyezi. Mindez Adorno és Horkheimer kései történetfilozófiájából már ismerős; a *Dialektik der Aufklärung*-ban is a munka világával csupán az „elszabadult termelőkolosszus" metaforájában találkozunk, s nem csak a kapitalizmus fejlődését, de Marx kommunizmusképét is úgy interpretálják, mint ezen egyoldalú technikai racionalitás kiterjesztését minden társadalmi szférára. Ebben a szellemben mondta egyszer Adorno, hogy Marx az egész világot egyetlen nagy dologházzá akarta átváltoztatni.

Az elidegenült emberi nem felszabadítása e koncepcióban abból áll csupán, hogy a termelés eldologiasult rendszerét változatlanul hagyva, alárendelik az ésszerű szabad vitában közmegegyezéssel kialakított céloknak és értékeknek. Minthogy Habermas a dologi feltételek uralmát az ember feleltt nem egy osztályuralom közvetítőjének fogja fel, mint Marx a politikai gazdaságtan kritikájában, ezért nincs is szükség a társadalmi termelés viszonyainak, pl. a tulajdonviszonyoknak a megváltoztatására. Ebből adódik az a különös társadalomkép, amely – az osztályellentétek virtualizálódásának tézisével – lényegében egy csupa elnyomottakból álló osztály nélküli társadalomnál lyukad ki. Nincs terem arra, hogy Habermas közismert ideológiai kétértelműségeiről – amit bal- és jobboldalról egyaránt szemére vetnek – itt bővebben értekezzek. Hadd idézzem csupán B. Tuschling megállapítását, aki szerint a fentebbi dichotómia miatt még Habermas befolyásos technokrácia-kritikájából sem marad más, mint egy szellemtudós panasza a technika veszélyeiről, amely fenyegeti mindazt, amit eleddig a saját bérleményének tekintett: a kultúrát, az értelmet, a megértést, a kommunikációt.

E néhány utalással természetesen alig érintettem a habermasi filozófia egyik rétegét, elindulva egy jelzett irányba, hiszen e filozófia fő sajátossága, mint említettem, éppen a sokrétűsége. Habermas tudatosan vállalja a maga eklekticizmusát – s mielőtt elhamarkodottan ítélnénk erről, fel kell tennünk a kérdést, vajon nem tölt-e be szükséges missziót ezzel, közvetítve egymással a befagyott, egymással már nem is vitatkozó filozófiai frontokat. Továbbmenve azt is készséggel elismerhetjük, hogy filozófiájának egyes oldalai eddig elhanyagolt jelenségek, pl. a társadalmi értékek változásának behatóbb vizsgálatára ösztönöznek. Hiszen mindmáig időszerű Ernst Bloch egyik szellemes figyelmeztetése: semmi nincs a felépítményben, ami ne lett volna már meg az alapban – kivéve magát a felépítményt...

Végezetül megragadom az alkalmat, hogy ezúton is köszönetet mondjak aspiránsvezetőm, Ágh Attila sokoldalú, türelmes segítségéért; hasonlóképp köszönetet mondok mindazon kollégáknak – régi és új munkahelyemen egyaránt –, akik kritikai megjegyzéseikkel, baráti biztatásukkal segítségemre voltak. Köszönöm opponenseim fáradságát, értékes és továbbgondolásra ösztönző kritikai észrevételeit, amelyeket további munkám során hasznosítani igyekszem, valamint a tisztelt Bíráló Bizottság és a hallgatóság szíves türelmét.

W. WARING: THOMAS CARLYLE*

ROT SÁNDOR

A historiográfia meggyőző bizonyítékokat szolgált, hogy az 1848-49-es magyar szabadságharc leverése után Angliában menedékhelyet talált Kossuth és környezete érdeklődéssel figyelte és tanulmányozta a szigetország gazdasági, politikai, társadalmi és szellemi életét. Figyelmüket nem kerülhette el Thomas Carlyle (1795-1881), a parasztcsaládból származó jeles történész, publicista, irodalmár, író és filozófus sok heves vitát kiváltó munkássága sem.

E viták utóhangját még napjainkban is megtalálhatjuk Thomas Carlyle életét, politikai, filozófiai és etikai nézeteit elemző művekben.

Erről tanúskodik Waring, amerikai kutató itt ismertett kismonográfiája is. Hogyan elemzi és mutatja be a szerző Thomas Carlyle filozófiai és etikai nézeteit?

A szerző mindenekelőtt a XVIII-XIX. század fordulója Angliájának társadalmi-gazdasági és politikai helyzetét elemzi, tehát azokat a társadalmi körülményeket, amelyek Carlyle nézeteinek alakításában szerepet játszottak.

Négy jelszó határozta meg a múlt század Angliájának szellemi életét, a szerző szavaival: a Nagy Francia Forradalom jelszavai – szabadság, egyenlőség, testvériség, és egy romantikus jelszó: természet. Ez időszak Angliájának uralkodó filozófiai irányzata J. Locke szenzualizmusa, mely szerint „az emberi tevékenység alapját az 'élvezet' elve alkotja". Az irodalomban határozott fordulat figyelhető meg az ember belső világának tanulmányozása felé, amelyet „a felvilágosodás megszabadított az Istentől való félelemtől" (17. o.). E jelenségek Anglia társadalmi életének különböző szféráiban meghatározták Carlyle filozófiai-etikai gondolkodásának sajátosságait, aki egész életében érzékenyen reagált a kor fontosabb eseményeire. (18. o.)

Carlyle életművének a kulcsát, Waring véleménye szerint, a *Sartor Resartus* – Teufelsdröckh professzor élete és véleményei[1] (1834) című regényben kell keresnünk, ahol először tárul fel szisztematikus módon etikai-filozófiai pozíciója, szubjektív idealista létkoncepciója. Az ember azon képességét, hogy az anyagban a szellem megtestesülését lássa, a „transzcendentális látás" képességét, Carlyle két igen fontos tulajdonsággal hozta összefüggésbe: „az embernek 'látó szeme' és 'szerető szíve' kell hogy legyen". Az embernek csupán a szimbólumokat kell megfigyelnie. A világmindenség és az ember maga: a szellem szimbólumai, csak a „hős" és a „próféta" hivatott ezeket megfejteni. Az „öltözék" metaforikus képe központi fogalom a *Sartor Resartus*-ban. A megismerés célja, Carlyle szerint, abban áll, hogy a „látó szem" behatol a szellem materiális „öltözékébe". A „hős" és a „próféta" rendelkezik ezzel a képességgel, helyreállíthatják az erkölcsi rendet a földön, kivezethetik az embereket a káoszból. Ilyen a regény főhőse, Diogenész Teufelsdröckh német professzor is, aki a szellemmel való egyesüléshez vezető út néhány szellemi stádiumán megy keresztül. A stádiumok lényege: a kétkedés, amely kiábrándulóshoz vezet, a „lelki krízis" és végül a teljes „lemondás", amelynek eredményeképpen a hős, minden személyestől megszabadulván, elnyeri a „transzcendentális látás" képességét. A Világ erkölcsi romlást él át, a káosz felé közelít, mikor az embereknek nem lesz próféta-vezérük, aki rá tudná vezetni őket az igazságosság útjára. A világ rendje csak akkor állítható vissza, ha megjelenik az „igazi kormányzó"

*W. Waring: *Thomas Carlyle,* Twayne, New York 1978, 146 oldal.

[1] Eredetileg megjelent a *Fraser's Magazine* hasábjain az 1830–34-es években.

és az „igazi vallás". Ehhez az erkölcsi-filozófiai pozícióhoz tartotta magát Carlyle egész élete folyamán. Minden későbbi műve csupán továbbfejleszti és pontosítja e művének alapgondolatát.

Azok az alapművek, amelyekben Carlyle hősei alakját megalkotta, a következő életrajzok: *Schiller élete* (1823-24), *Oliver Cromwell levelei és beszédei* (1845), *John Sterling élete* (1851) és a nyolckötetes *Nagy Frigyes élete* (1858-65). Schillerben, Novalisban és a XVIII-XIX. század fordulója más német költőiben látja Carlyle a „költő-próféta" ideális alakját, a legnagyobb tiszteletben tartott „hőst", bár később a „praktikus hősöket" részesítette előnyben. Schiller nagysága Carlyle szerint abban állott, hogy végigjárta a lelki evolúció minden stádiumát, amelyeket a „hősnek" végig kell járnia: szkeptikus kétkedése létrehozta azt a képességet, hogy a gondolat és az érzet legmélyéig tudott merülni, valamint a „lelki krízist, amely lemondással végződött" (76. o.).

Carlyle számára Cromwell az ideális „praktikus hős", aki képes volt legyőzni a társadalmi káoszt és helyreállítani az országban a rendet. Carlyle elsőként szakított a kialakuló tradícióval, mely szerint kegyetlennek és könyörtelennek ábrázolták Cromwellt: nem ismerte el Cromwellben a „hős-próféta" legfőbb erényét, a transzcendentális látás képességét, de elismerte, hogy végigment a „hős" lelki fejlődésének összes stádiumán, és tevékenységének alapjául erkölcsi stimulus szolgált.

A *John Sterling élete* az egyetlen könyv olyan emberről, akit Carlyle személyesen ismert: Sterling az író közeli barátja, akinek jellemében és morális alkatában Carlyle a „hőstípus" minden lényeges vonását megtalálta.

A „legkétesebb" carlyle-i hős – Waring szerint – Nagy Frigyes. Az író maga is kénytelen volt elismerni, hogy a zsarnok alakja messze áll az ideális „hős" alakjától. Az egyetlen, ami miatt Frigyes a „praktikus hős" rangjára emelhető, az, hogy képes volt legyőzni a társadalmi és morális káoszt, az erőszakkal helyreállítani az országban a rendet – vélekedik Waring. „A *Nagy Frigyes élete* az 1848-as forradalomra adott válasz volt" (106. o.).

Carlyle történelmi és publicisztikai művei – *A francia forradalom története* (1837), *Hősök, hőskultusz és a hősi elem a történelemben*, valamint a *Múlt és jelen* (1843) hasonlóképpen gazdag életrajzi anyagokon alapulnak, mivel – Carlyle szerint – „a történelem a hős életrajzának kvintesszenciája", s ugyanakkor „a nemzet lelki egészségének tükre" (87. o.). A francia forradalmat úgy értelmezi, mint „az intelligencia filozófiai szkepticizmusának, a legszegényebb osztályok nyomorának és tudatlanságának, valamint a hatalommal bírók egoista közömbösségének elkerülhetetlen eredményét", mint egy olyan káoszt, amelyet egy olyan társadalom káosza szül, ahol nincs hely a „hős" számára, aki képes lenne helyreállítani az erkölcsi „rendet" (87. o.).

Abban a hat előadásban, amelyek a *Hősök, hőskultusz és a hősi elem a történelemben* anyagát alkotják, Carlyle tizenegy kiemelkedő történelmi vagy legendai személyiségről ír, akik erkölcsi impulzus által vezérelve arra törekedtek, hogy „rendet" teremtsenek a világon. Ezek: Odin isten („szent hős"), Mohamed („hős-próféta"), Dante és Shakespeare („hős-költők"), Luther és a skót reformáció vezére, John Knox („hős-prédikátorok"), S. Johnson, Rousseau, R. Burns („hős-irodalmárok"), Cromwell és Napóleon („hős-kormányzók"). Az író – Waring szerint – olyan személyeket is felemel a „hős" rangjára, akik neki személy szerint nem szimpatikusak, azonban, mint véli, „képesek előrevinni másokat, az örök igazság felé" (94. o.). Ezekben az előadásokban felmerül a gondolat, hogy ezen hősök mindegyike, mivel „látó" szemmel rendelkezik s így megismeri a legmagasabb igazságot, voltaképpen az összes többinek is megtestesülése, és végső soron: Isten eszköze. A carlyle-i „hős" „érzelmi temperamentumú individualista", sohasem cselekszik tradicionális módon, és mindennél többre értékeli „a lélek univerzális értékeit". Az író véleménye szerint, a „hős" mint típus – akár „kormányzó", akár „költő", „próféta" vagy „prédikátor" – mindig megfelel a „társadalom követelményeinek", s ezért megjelenése mindig szociális jellegű és történelmileg determinált.

A *Múlt és jelen*-ben Carlyle a kortárs társadalmat vizsgálja. A „XIX. század káoszának" gyökereit a „demokratikus mozgalmakban", a „tedd, amit akarsz" elvben és az ipari forradalomban látja (95. o.). Ebben a műben etikai világnézetének elvei nyilvánulnak meg a legvilágosabban. Carlyle meg volt győződve róla, hogy a lét alapját egy, az igazságosság uralmát feltételező univerzális erkölcsi törvény alkotja. A „hősök" egész tevékenysége ezen igazságosság elérésére irányul, mely igazság az író elképzeléseiben a rend fogalmával asszociálódik. Ezért a jelen káosz megszüntetésére irányuló összes „receptje" kizárólagosan morális jellegű. Megsemmisítő kapitalizmuskritikájában Carlyle a társadalom erkölcsi átalakítását és „a földbirtokos arisztokrácia igazságos uralmához való visszatérést" javasolja csodaszer-

ként (97. o.). Ezt a koncepciót az „igazságos államról" Waring „elitariánusnak" nevezi.

Waring Carlyle-t tartja az utolsó nagy írónak, aki Milton ügyét viszi tovább, és megmutatja a társadalomnak, amely durva materializmusba süllyedt, hogy az ember az isteni akarat megnyilvánulásának eszköze és végrehajtója (134. o.).

Ilyen ez a szép polemikus stílusban és nagy körültekintéssel megírt kismonográfia. Nagy haszonnal forgatja és forgatni fogja – dokumentációs értéke miatt – a történészek (főleg eszmetörténészek), irodalmárok és filozófusok népes családja.

EMBEREK, ISTENEK, VALLÁSOK (HAHN ISTVÁN: HITVILÁG ÉS TÖRTÉNELEM)

GÁBOR GYÖRGY

Arisztotelész a *Poétika* nevezetes fejezetében, összevetve a történetírót és a költőt, a következőképpen vélekedik: „A történetírót és a költőt ugyanis nem az különbözteti meg, hogy versben vagy prózában beszél-e (mert Hérodotosz művét versbe lehetne foglalni, és versmértékben ugyanígy történetírás maradna, mint versmérték nélkül), hanem az, hogy az egyik megtörtént eseményeket mond el, a másik pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnének. Ezért filozofikusabb és mélyebb a költészet a történetírásnál; mert a költészet inkább az általánost, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el." (*Poétika,* 1541 b.) S ha a fentiek mellé felidézzük a *Metafizika*-beli tudomány-felosztást, a felosztás hierarchikus jellegét (vö. *Metafizika,* 1025 b.-1026 b.), bátran megállapítható, hogy a Sztagirita nemigen becsülte nagyra a történetírást. Annak persze megvannak a tágabb történeti okai, hogy Arisztotelésznél a történetírás – szemben a matematikával, a természettudománnyal (a fizikával) és az „első filozófiával" (a metafizikával) – miért nem tartozott – miért nem tartozhatott – az elméleti tudományok közé. Mindenesetre szimptomatikus, hogy a logographoszok történettudománynak még nem tekinthető közléseitől már oly messze járó, elméleti igénnyel fellépő, a történelem menetének törvényszerűségét kutató Hérodotosz sem kerülhetett be Arisztotelész tudományos panteonjába.

S bár napjaink episztemológiai, módszertani vitái közben is néha el-el hangzanak a humán tudományok, mint tudományok ellen érvek (a „kemény tudományok" = természettudományok, „lágy tudományok" = humán tudományok megkülönböztetés a legmértéktartóbbak közé tartozik), mégis a tudományelmélet képviselőinek döntő része ma már vitathatatlannak tartja a történelem tudományos szintű és igényű leírhatóságát.

Mindezt igen magas színvonalon bizonyítja be Hahn István tanulmánygyűjteménye is. Pedig a laikus olvasó éppen mondjuk *Az egyház és az antik örökség* c. tanulmányt olvasva bizonyára felteszi majd a kérdést: hogyan lehet korrekt, történetileg pontos, vagy megbízható képet kapnunk olyan korról, az antikvitásról, amelynek ránk maradt irodalmi, filozófiai, tudományos alkotásai csupán „szánalmas töredéke" az egykorinak „és ezt a hagyatékot az újabb papirológiai kutatások már csak igen csekély mértékben tudják egy-egy lelettel kiegészíteni". (293. o.)

Hahn István nagy filológiai pontossággal kíséri nyomon a kialakuló, az elismertetésért és hatalomért küzdő, majd diadalmas keresztény egyház történetének első fél évezredét, amelynek során a kereszténység kialakította és meghatározta a görög-római műveltséghez való viszonyát. Hahn tipológikusan három fő szakaszt különít el: „a *kialakuló* kereszténység tagadó magatartását mindazzal szemben, amit pogánynak és istentelennek tekintettek; az *elismertetésért és hatalomért küzdő* egyház törekvését kora műveltséganyagának elsajátítására, befogadására és asszimilálására; a *diadalmas* egyház irtóhadjáratát a pogányság asszimilálhatatlan, be-nem-olvasható maradványaival szemben". (295. o.)

A korai keresztény gyülekezetek tudás- és műveltségellenes hangulatának illusztrálására Hahn idézi Pál apostolnak A Korinthosziakhoz írt első levelét (1Kor 1,19-27), mint a korabeli „műveltség-, filozófia- és tudásellenes hangulat" (296. o.) tipikus kifejeződését. S habár Pál leveleiben kétségtelenül végighúzódik egy efféle tendencia, mégis valószínűnek látszik, hogy az adott kérdést illetően több szaktudós a szerzőtől eltérő véleményt fog kialakítani. (Szerencsére, hiszen a termékeny viták, dialógusok így nyerhetik el valódi értelmüket és nem egyik vagy másik álláspontnak

megmásíthatatlan dogmává merevítésével.) Ugyanis elképzelhető, hogy az idézett páli kijelentésben nem annyira a filozófia, a bölcselet *általános, egyetemes* elutasítása, hanem *konkrétan,* a Korinthoszban (és Kolosszéban) feltűnő „gnószisz" („tudás"), a korinthoszi egyház „pneumatikus arisztokráciája", a különböző gnosztikus áramlatok „legmélyebb" és „legigazabb" bölcsességre való hivatkozásának bírálata érhető tetten. Mint ahogy maga az egész levél is – alaphangját tekintve – a korinthoszi gyülekezet belső viszályairól, a vallási szinkretizmus okozta széthúzásokról szól. S ahogy Hahn István is megtámogathatná saját, önmagában konzekvens álláspontját egyéb páli idézetekkel, ugyanúgy igazolhatónak tűnik a másik interpretáció is. Hiszen többek között megemlíthetnénk, hogy Pál nem egyszer idézi a görög bölcseket saját téziseinek alátámasztására, így pl. az areopágoszi beszédében, ahol az agnosztosz theosznak emelt oltárról beszélvén egymás mellett idézi Epimenidészt („Benne élünk, mozgunk és vagyunk") és Arátoszt („Az ő fiai vagyunk" ApCsel 17,28). (Az Arátosztól vett idézet a Phainomena 5-ben található, de megvan a sztoikus Kleanthész Zeusz-imájában is.) Vagy utalhatnánk A Rómaiaknak írt levélre, amelynek egy helyén Pál az Isten természetes úton, azaz az értelem segítségével való megismerhetőségéről beszél. (Róm 1,19-25) stb.

De már ezen a ponton le kell szögeznünk: Hahn könyvének éppen egyik nagy érdeme a Bevezetésben is kiemelt „egységes szemlélet" (7. o.), amely módszerében, történeti igényességével alkotó módon van jelen a kötet valamennyi tanulmányában. Ez az „egységes szemlélet", amely a vallást mint az „emberi lényegnek . . . transzcendentált és illuzórikus tükröződése" (8. o.) fogja fel, s azt szorosan társadalmitörténeti tudatformának tekinti, amelyet a társadalmi valóság formál, de amelynek „illuzórikus hatalmai is formálják a valóságot" (8-9. o.) a marxizmus világnézeti, ideológiai álláspontját jelenti. Hahn István joga és kötelessége saját világnézeti előfeltevéseire alapozva kifejteni tudományos nézeteit.

Hahn a továbbiakban Tatianus, az antiokheiai Theophilosz és különösen Tertullianus toleránsnak aligha nevezhető tanításait idézve bizonyítja azt a folyamatot, amelynek során az üdvözítő hit feleslegessé próbálta tenni a filozófia, a bölcsesség, az evilági kultúra helyét és szerepét. Ez a kép akkor is meggyőző, ha Hahn nem hivatkozik a II. század keresztény irodalmának legjelentősebb képviselőjére, a legszámottevőbb apologétára, Szent Jusztinoszra, akinél a filozófiához, a görög bölcselethez való viszony a fentiektől gyökeresen eltérő módon jelenik meg. Ő az, akit egyébként a keresztény utókor – éppen Tertullianus révén (Adversus Valentinianos V, 11.) – „filozófus és vértanú"-ként tisztelt, s aki a hagyomány szerint büszke öntudattal viselte a palliumot, a filozófusok megkülönböztető ruháját, de aki nemcsak külsőségekben, hanem munkásságát tekintve is a görög filozófiai tradíció folytatója volt. A Dialógus a zsidó Trifonnal c. munkájában, miután beszámol arról, hogy fiatalkori tudományszomja miképp vezette őt el a sztoikusok, peripatetikusok és a pythagoreusok iskoláiba, kiemeli a filozófia szükséges – bár nem elégséges – voltát. (Dial. 8.) A sztoikusoktól (és talán Philóntól) átvett logosz-tana segítségével mondja ki, hogy a filozófia és a hit nem állítható egymással szembe, hiszen forrásuk közös. Az ugyancsak a sztoából átvett logoi szpermatikoi (eszmei magvak) teóriájának felhasználásával a keresztény üdvtörténet dimenzióit tágítja ki, s állítja, hogy Ábrahám, Hérakleitosz és Szókratész „Krisztus előtti keresztények". Kozmológiai tanításaiban Platónhoz nyúl vissza, krisztológiájába neoplatonikus elemeket épít be stb.

Mindez nem módosítja lényegében Hahn István koncepcióját, miszerint a kereszténység számára „a tudomány és filozófia megismerése nem öncél, hanem csak azért és csak annyiban kívánatos, amennyiben az üdvösség elnyerését szolgálja, tehát: amennyiben az egyház tanításának szolgálatában áll". (301. o.) Csupán jobban megvilágosítja azt a folyamatot (s itt a folyamat szón van a hangsúly), amely elvezet a szerző által is jelzett Alexandriai Kelemen-féle fordulathoz, aki „vállalta azt a feladatot, hogy vallását kibékítse a korabeli tudománnyal". (300. o.) De Kelemen még ennél is messzebbre megy el. A filozófia szerepének kiemelt hangsúlyozása miatt egy teológiai szaltó mortálét is vállal. Üdvtörténete, szövetség-teológiája sajátos módon tágul ki: nem kettő, hanem három szövetségről beszél. Ahogy a törvény Isten szövetsége a zsidókkal, s ahogy Krisztus kinyilatkoztatása Isten új szövetsége az egész emberiséggel, úgy volt a filozófia Isten szövetsége a görögökkel. Mindezek ellenére természetesen mégsem cseng anakronisztikusan Hahn azon megállapítása, hogy a „philosophia ancilla theologiae" skolasztikus elve „már az ókori filozófiai hagyomány első nagy keresztény folytatójának és alkalmazójának világnézetében – bár még korántsem tudatosan – felcsillan". (301. o.)

A kereszténységnek kizárólagos vallássá való előlépésekor, a IV. században a helyzet jelentősen megváltozott, s bár való igaz, hogy az „új helyzet

az antik művelődési hagyománnyal szemben is türelmetlenebb, elutasítóbb magatartást vont maga után" (305. o.), mégis túlságosan sommásnak véljük azt, hogy a „IV. század keresztény teológusai *támadnak, gúnyolódnak, denunciálnak és ledorongolnak*". (Uo.) Éppen a munkásságukban és hatásukban legjelentősebb görög és latin atyák azok, akik mindvégig – bár szigorúan a keresztény hit érdekei és érvei alá rendelve – tanulmányozzák, alkalmazzák, felhasználják, sőt (horribile dictu) olykor továbbfejlesztik – természetesen saját képükre és hasonlatosságukra – az antik filozófiai tradíció számottevő részét. A már említett Szent Jusztinosztól és Alexandriai Kelementől kezdve, a harmadik század tán legmarkánsabb gondolkodóján, Órigenészen keresztül a három nagy kappadokiai atyáig, másrészt a nagy nyugati egyházatyákig, Szent Ambrusig, Szent Jeromosig és Szent Ágostonig tisztán és pontosan érzékelhető mindez. A három nagy kappadokiai munkásságának egészére vonatkoztatható az, amit Nagy Szent Baszileiosz *De legendis poetis* c. munkájában olvashatunk. Itt, bár elhangzik, hogy „a tanításokat meg kell rostálni", s „csak azt kell elfogadni, ami hasznos", mégis Baszileiosz – azon túl, hogy művét át- meg átszövik az antikvitás nagyjaitól átvett idézetek és hivatkozások – kiemeli a „régiek nagyszerű szellemét és tudományát", azt, hogy „csüggenünk kell a költőkön, szónokokon, írókon, akiktől elménk gyakorlásában hasznot remélhetünk", „lelkünket a nemes művészetekkel kell építenünk, s a filozófia segítségével kiemelnünk a test meg a szenvedélyek társaságából", s „miután ezekben a külsőleges tudományokban megmerítkeztünk csak azután fogunk a szent és titkos tudományokkal foglalkozni." Hahn utal is arra, hogy a három kappadokiai a költészet, a tudomány és a filozófia tárházából „a lelkek megnyeréséért vívott harcukban" mindent felhasználnak „az 'ancilla'-gondolat korlátozottságának jegyében". (302. o.)

De – mint említettük – a legjelentősebb nyugati atyákra sem a denunciálás és ledorongolás a legjellemzőbb. Szent Ágoston például Ambrus igényes filozófiai környezetében kerül kapcsolatba a platonikus, neoplatonikus és sztoikus bölcselettel és ezeket – meglehetősen eklektikus módon – termékenyen felhasználja keresztény tanításának kifejtésében. A *De civitate Dei*-nek egy helyén – amely mű egyébként pontos tükörképe Ágoston erudíciójának (felvonul benne úgyszólván az egész görög-római filozófia, szépirodalom és történetírás) – mélyen szimptomatikus az a gondolat, hogy semmi sem áll olyan közel a kereszténységhez, mint a platóni filozófia. (Vö. *De civ. Dei* VIII, 5.)

Fontos és érdekes az a tendencia, amelyet Hahn is megemlít: „a IV. század egyik jellegzetes törekvése: a pogány kultúra alkotásait keresztény szellemű művekkel helyettesíteni és ezáltal fölöslegessé tenni". (306. o.) Itt a helyettesítésen érezzük a hangsúlyt, ugyanis a szerző által is említett művek (Ambrus: *De officiis ministrorum,* Ágoston: *De doctrina Christiana)* nem egyszerűen Cicero bizonyos írásainak feleslegessé tételét szolgálták, hanem a helyettesítését, azaz az elavultnak vélt szöveg újjal, korszerűbbel, a keresztény szellemnek megfelelővel való helyettesítését. Ez a törekvés határozza meg az egyháztörténetírók tevékenységét, akik – bár stílusukon, módszerükön érezhető a görög és római történetírók példája – elődeik műveit próbálták olyan új szemléletű, tehát ismét csak korszerűbbnek vélt művekkel helyettesíteni, amelyekben kifejezésre jut saját történeti, üdvtörténeti koncepciójuk is.

Minden történelmi korszakváltásnál, új és győzedelmes ideológiák fellépésekor – s így a kereszténység számára is – döntő kérdés volt az elmúlt időszak(ok) ideológiájához, műveltség- és tudásanyagához való viszony kialakítása. Az új helyzetben szükségszerűen történik meg az örökség újraértelmezése, újrainterpretálása, szelektálása. Míg azonban a könyvnyomtatás után „kézirat nem ég el", azaz gyakorlatilag a tiltások indexre tételek, könyvégetések stb. inkább szimbolikus értelműek, s inkább az illető művek hatásának minimálisra való visszaszorítását szolgálták, addig a technikai sokszorosíthatóság korszaka előtt a „szelektálás" sok esetben sajnos pótolhatatlan értékek megsemmisülését jelentette. Ugyanakkor éppen a kereszténység volt az, amelynek köszönhető az antik irodalmi, filozófiai, művészeti anyag megőrzése, gondozása, „bővített újratermelése" (kéziratgyűjtemények másolása, kommentálása) stb. Így tehát jogosak Hahn szavai: „És ha az egyház megköveteli a jogos elismerést azért, amit megőrzött – vállalnia kell a morális felelősséget azért is, amit veszni hagyott vagy maga segített megsemmisíteni." (317. o.)

Problémagazdagságával termékeny továbbgondolásra ösztönző *A korai görög materializmus valláskritikája* c. tanulmány. Bár Hahn is hangsúlyozza, hogy a mitikus-vallásos képzeletvilágtól a „vallásos hit alaptételeit is tagadó fogalmi (logikus) gondolkodásig" (82. o.) hosszú út vezetett, mégis a szerző jogosan jelzi a már a mitikus gondolkodáson belüli „latens valláskritikai ten-

denciák" meglétét. A döntő fordulat mégis a VII-VI. század fejlődése során bontakozott ki a milétoszi természetbölcselet színrelépésével. Itt persze nagymértékben nehezíti a vizsgálódást az az egyszerű tény, amit Hahn *Az egyház és az antik örökség* c. írásában említett, hogy ti. „elveszett a Platón előtti teljes görög filozófiai és természettudományos irodalom – benne a szofisztikus filozófia szinte teljes anyagával és a gondolkodás olyan úttörőivel, mint Thalész, Hérakleitosz, Démokritosz, Anaxagorasz". (293. o.) S csak nehezíti a helyzetet az, hogy amit ezekről a bölcselőkről – így pl. Thalészről – tudunk, az már eleve interpretáció. Ha viszont elfogadjuk mindazt – mi mást is tehetnénk –, amit Arisztotelész a „filozófia atyjáról" mond, még így is az utólagos (egymásnak olykor gyökeresen ellentmondó) értelmezések garmadába ütközünk. De így is Hahn ítéletét kissé túlzónak, kategóriacsúsztatás-szerűnek érezzük, miszerint Thalésznál „az istenvilágnak *ismeretelméleti* és *ontológiai* vonatkozásban egyaránt végrehajtott egyértelmű kiküszöbölése" (84. o.) van meg (valószínűtlennek tűnik mindez, annál is inkább, hiszen a korabeli görög gondolkodás nem differenciált anyag és szellem között – vö. hylozoizmus). Másrészt az istenvilág „ismeretelméleti kiküszöbölése" megfogalmazás nem pontos, hiszen az ión filozófusok számára az ismeretelméleti kérdésfeltevésnek nem volt relevanciája. Éppen mivel vizsgálódási tárgyuk csak az érzékelhető dologi világ volt, s a nem-érzékelhetővel nem foglalkoztak, a megismerés, a logika, az argumentáció nem válhatott problémává. Még Anaximandrosz apeiron-ja sem intelligibilis elv, hanem az anyag ellentétes tulajdonságainak egysége. Mégis azt tényként rögzíthetjük, hogy a milétosziaknál az ősanyagnak (Thalésznál a víz, Anaximenésznél a levegő, Anaximandrosznál az apeiron, a meghatározatlan anyag) a tételezésében materialisztikus törekvések érvényesülnek. Mint ahogy az is kétségtelen – bár a legkülönfélébb módon hivatkoznak rá a vallásos idealizmus, a modernista vallásosság, vagy akar a marxizmus képviselői –, hogy Xenophanész dezantropomorfizáló mítosz-kritikája, kozmogóniai és ismeretelméleti tézisei nyomán kibontakozó „egy isten"-koncepció a korabeli politeizmus ellen jelentett éles támadást.

Hahn, érintve a korabeli természettudományos nézeteket és eredményeket, jut el az atomistákhoz, Démokritoszhoz. Hahn úgy véli, hogy Démokritosz „megsejti a materialista valláskritika máig is helytálló alapgondolatát" (94. o.), amikor az istenfogalom helyét az emberi képzetek sorába helyezte.

Ennek a tanulmánynak a tulajdonképpeni folytatása *A görög felvilágosodás valláskritikája*, ahol ugyancsak történetileg kibontva kapunk képet Periklész évszázadáról, arról, hogy a szofisták sajátos fogalmi-logikai megközelítésétől kezdődően az emberi gondolkodás területén – szorosan a korabeli gazdasági és társadalmi változásokkal – milyen formájú és mértékű szekularizálódási folyamat ment végbe, s hogyan csúcsosodott ki mindez az Euripidész-ábrázolta gonosz istenekben, rossz istenekben („rosszat cselekvő istenek – nem istenek"), a mítosz hitének radikális elvetésében. A tanulmányok terjedelmi korlátozottsága ellenére is (a kötet anyagának nagy része a *Világosság* c. folyóiratban, a 60-as, ill. 70-es években jelent meg) talán nem ártott volna felhívni a figyelmet arra, hogy Prótagorasz, akiről Hahn egyébként teljes joggal állapítja meg, miszerint „annyiban valóban ateista, hogy az istenek objektív, tudatunktól és akaratunktól független létezését, illetve pontosabban: e létezés bebizonyítható voltát tagadta" (106. o.), ismeretelmélete egy meglehetősen sekélyes szenzualizmusra épült fel, amely logikailag, bölcseletileg a filozófia korábbi eredményeihez képest visszaesést, de legalábbis megtorpanást jelentett. (A csak az érzékelhető dolgokkal való foglalkozás, ill. az empíriának közvetlenül az empíriából való kizárólagos bizonyíthatósága, vagy kizárása a milétosziak után már nem volt időszerű.) Platón – mi tagadás – éppen ebből a szempontból joggal teszi meg maliciózus megjegyzését a prótagoraszi ismeretelméletről: „Csodálom, hogy az igazságról kezdve beszélni nem azt mondta, hogy minden dolog mértéke a disznó, vagy a pávián, vagy más buta állat, amely szintén képes az érzéki észrevételre." (Theaitétosz, 161.) Azaz Prótagorasz valláskritikája teoretikusan meglehetősen labilis, a korban már meghaladott bölcseleti elveken nyugodott. (Vö. az eleaták.)

Rendkívül izgalmas és fontos elméleti felismeréseket tartalmaz *A késő antik utópia* c. dolgozat. Ahogy maga a vallás teremtette illuzórikus hatalmak nevében „igazolni is lehet a fennálló etnikai és gazdasági-társadalmi-jogi különbségeket", de ahogy a vallás vigasztalást is nyújthat „egy elvont és távoli igazságszolgáltatás ígéretével", sőt sikerrel bíztathatja az adott rend „megváltoztatására vagy megdöntésére törekvőket" (10. o.), ugyanúgy az utópiák is felhasználhatók a legkülönfélébb társadalmi indíttatású és célú törekvések alátámasztására. Jelenthetik a társadalmi változások követelését (egy múltba veszett, vagy a távoli jövőbe kihelyezett utópikus állapot

nevében), de jelenthetik a fennállónak (ugyancsak egy elmúlt vagy eljövendő világ képéből eredő) apológiáját. Léteznek egalitárius és hierarchikus utópiák, megjelenhet bennük egyfajta „fogyasztási kommunizmus" csakúgy, mint az emberek alapvető egyenlőtlenségének állítása és igazolása. Hahn az utópiák különböző típusait és megjelenési formáit a társadalmi mozgások és változások függvényében mutatja be, kiváló lehetőséget adva a tárgyalt időszaknál későbbi utópiák történeti átgondolására.

Át- és újragondolásra serkent – a legújabb szakirodalom tükrében – *A két Krisztus-mítosz és a történelmi Jézus* c. írás. (A témára vonatkozó irodalom jó, összefoglaló-jellegű ismertetését kaphatja kézbe az olvasó Szabó Ferenc könyvében: *Jézus Krisztus megközelítése*, Róma 1978, 126-164. o.) Hahn a „mitológikus iskola" módszerét és eredményeit hasznosítja, s vezeti le Jézus személyiségét a mítoszból.

A recenzens zavarban érzi magát. A rá is kötelező terjedelmi kötöttség nem teszi lehetővé, hogy bővebben is szóljon a könyv talán legkiemelkedőbb írásáról, Az ótestamentumi monoteizmus születése c. dolgozatról, amely témában Hahn talán a legotthonosabban mozog, s lenyűgöző ismerete és biztos anyagkezelése példamutató. Mégis megnyugtató az a tudat, hogy Hahn István könyvét szakmán belüliek és kívüliek egyaránt a legnagyobb haszonnal és élvezettel olvassák

ROBERT NISBET: THE HISTORY OF THE IDEA OF PROGRESS*

FORRAI GÁBOR

A 45 utáni amerikai konzervativizmusról szóló könyvében G. H. Nash[1] a konzervativizmuson belül három fő áramlatot különböztet meg: a klasszikus liberalizmust, az új konzervatizmust vagy tradicionalizmust, és a kommunistaellenességet. A klasszikus liberálisok az egyéni szabadság, a szabad vállalkozás és az individualizmus eszményeiért szállnak síkra. Az új konzervatívok a társadalmi gondok orvoslásának módját a hagyományos vallási és etikai abszolutumokhoz való visszatérésben látják. Ennek az áramlatnak egyik kiemelkedő képviselője Richard Weaver, Peter Viereck és Russell Kirk mellett Robert Nisbet is. A *The History of the Idea of Progress* nemcsak tárgyszerű megállapításai miatt érdekes, hanem azért is, mert rajta keresztül jól megismerhető a neokonzervatív gondolkodásmód.

A haladásról alkotott elképzeléseknek két fő fajtája van. Az egyik a haladást a tudás növekedésének, a másik az erkölcsök tökéletesedésének tartja. Nisbet tisztában van ezzel a két elképzeléssel, de nem nyilatkozik arról, hogy melyiket tartja helyesnek, és egy új haladásfogalom megalkotására sem tesz kísérletet. Ennek az a magyarázata, hogy Nisbetet a haladás nem mint történelmi tény érdekli, hanem mint a haladásba vetett *hit*. „Jelenleg minden azt mutatja, hogy nyugaton a haladásba vetett hit valamennyi szinten és valamennyi szférában gyorsan hanyatlik a XX. század utolsó részében. Az okok nem annyira a példa nélkül álló világháborúkban, totalitárius rendszerekben, gazdasági válságokban és más nagy politikai, katonai és gazdasági csapásokban rejlenek, mint inkább az összes olyan intellektuális és szellemi premissza végzetes, bár kevésbé drámai hanyatlásában, amelyekre a haladás gondolata egész hosszú története folyamán támaszkodott" – olvashatjuk a könyv bevezetésében.

Mik is ezek a premisszák? „Legalább öt fő premisszát találhatunk a gondolat története folyamán a görögöktől napjainkig: a múlt értékeiben való hit; a nyugati civilizáció méltóságában, sőt felsőbbrendűségében való hit; az észben és az olyan tudományos ismeretben való hit, amely csak az ész által szerezhető meg; a gazdasági és technikai fejlődés elismerése; és végül a földi élet valódi jelentőségében és eltörölhetetlen értékében való hit." Ezeket a premisszákat a szerző nem történeti vizsgálódásai során állapítja meg. Éppen ellenkezőleg: ezek segítségével állapítja meg, hogy valamely korban mennyire volt meg a haladásba vetett hit.

Az első premissza – a múlt értékeiben való hit – különös jelentőséggel bír. Ez foglalja magában Nisbetnek azt az elgondolását, hogy a haladás

*Heinemann, London 1980.

[1] George H. Nash: *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*, Basic Books Inc., New York 1979.

folytonos. Eszerint, ha valamely kor emberei hittek a haladásban, akkor úgy vélték, hogy egy folytonos, megszakításoktól mentes folyamat részei, vagyis, hogy a jövő mindig a múlt folytatását, és sohasem a múlt megtagadását jelenti. Jelen recenzens véleménye szerint, ez az elképzelés meglehetősen egyoldalú. Különösen korszakok határain hagy nyitva számos kérdést. Nagyon nehéz Nisbetnek amellett érvelnie például, hogy a patrisztika egyáltalán nem tagadta meg az antik filozófiát. Paradox módon hat, hogy Nisbet Tertullianust idézi, aki arra a vádra, hogy megtagadta az antikvitást, így válaszolt: „Öltözködésetekkel, szokásaitokkal, végül még nyelvetekkel is megtagadtátok őseiteket. Mindig az antikvitást dicséritek, de napról napra megújítjátok az életet. Gondoljátok meg, hogy a vád, amit általában ellenünk emeltek, vagyis, hogy elvetettük az ősi szokásokat, nem hozható-e fel ellenetek éppúgy!" Tehát a szerző úgy érvel amellett, hogy a patrisztika nem tagadta meg az antikvitást, hogy Tertullianust idézi, aki szerint mindenki megtagadja az antikvitást.

Az, hogy a második premisszának – a nyugati civilizáció méltóságában való hitnek – a felvétele miért szükséges Nisbet számára, az alábbi idézetből könnyen megérthető. „Problémánkat a XX. századnak ebben az utolsó részében még összetettebbé teszi az, hogy a haladás dogmája ma azoknak a nemzeteknek hivatalos filozófiáiban és vallásaiban erős, amelyek a legfélelmetesebb fenyegetést jelentik a Nyugat kultúrájára, és ennek történelmi, erkölcsi és szellemi értékeire. Ha tovább folytatódik a nyugati értékek exportálása és rongálása, akkor ezek a Nyugat ellen fordulnak, amely pedig létrehozta őket."

A szerző úgy véli, hogy a haladás eszméje a görögöknél alakult ki, és vitába száll J. Bury ellenkező gondolataival. Bury a következő érveket hozza fel: 1. a görögök nem voltak tudatában annak, hogy hosszú történelmi múlt áll mögöttük; 2. kétféle történelemfelfogás uralkodott náluk, amelyek közül egyik sem egyeztethető össze a haladás fogalmával. Az egyik a történelmi degeneráció elmélete – a hajdani aranykor elmúlt, és azóta az emberiség csak hanyatlik –, a másik a ciklikus történelemfelfogás. Ezzel szemben Nisbet Homérosznál, Hésziodosznál, Thuküdidésznél és Platónnál is rámutat olyan szöveghelyekre, amelyek szerint a korábbi emberek barlangokban laktak, nem ismerték a tekhnéket, a kultúrát stb. Aiszkhülosz *Leláncolt Prométheusz*ára és Arisztotelészre hivatkozva cáfolja azt a nézetet is, amely Pandora szelencéjének mítoszán alapul, és azt tartja, hogy a görögök a kíváncsiságot és a tudnivágyást minden baj és szerencsétlenség forrásának tekintették.

A görögök a haladást lassú, fokozatos, többékevésbé folytonos folyamatnak tartották – vallja a szerző. Ugyanakkor sok esetben gondolták azt, hogy a fejlődéshez isteni beavatkozásra is szükség van. A haladásról alkotott elképzelésüket legjobban Xenophanész egyik fragmentuma összegzi: „Az istenek nem lepleztek le az emberek előtt kezdettől fogva mindent, hanem az emberek saját kutatásaikon keresztül fogják idővel megismerni a jobbat."

A hellénisztikus és a római korra, Nisbet szerint, a szkepticizmus, a cinizmus és a különféle misztériumvallások nem igazán jellemzők. Sokkal fontosabbnak tartja az epikureizmust és a sztoicizmust, mivel mindkét áramlat valamiféle felvilágosult racionalizmust valósított meg azáltal, hogy harcolt a babonák ellen.

A patrisztika a görög-római haladásfogalmat fejlesztette tovább, és a zsidó vallásból átvett elemekkel bővítette. Tertullianusnál a fejlődés nemcsak az emberiségre, hanem az egész Földre vonatkozik. Eusebius nagy tisztelettel adózik Nagy Konstantinnak, az egyházat és az államot különálló intézményeknek tekinti, és e két intézmény kapcsolatában látja a fejlődés garanciáját. A később eretnekké nyilvánított Pelagius az akarat szabadságából ereḍezteti azt, hogy minden egyes ember képes saját magát tökéletesíteni. Emellett azt is hirdeti, hogy Isten országa itt és most is megvalósítható.

A patrisztika korában – folytatja a szerző – a haladás gondolatának legkiemelkedőbb képviselője Ágoston volt. Tőle származik az emberiség egységének gondolata. A predesztináció a determinizmus gondolatának előzménye, és a szerző szerint már a deizmus irányába mutat. A *De civitate Dei*ben a két város harca viszi előre az emberiséget. Ez nem más, mint Hegel dialektikájának egyik korai előzménye.

Semmi sem idegenebb Nisbettől, mint a „sötét középkor" képe. A középkort az európai civilizáció egyik legvirágzóbb korszakának tartja, és vitába száll minden ellenkező nézettel. Úgy véli, hogy e kor haladásfogalma lényegében az ágostoni történelemfilozófiára támaszkodik, de új elemeket is tartalmaz. Ilyen a teljesség (plenitude) és a folytonosság gondolata. Az előbbi szerint minden létező dolog megléte szükségszerű, vagyis semmi sem létezik, aminek ne lenne valamilyen funkciója. Az utóbbi azt jelenti, hogy minden állapot csíra formájában magában

rejti a rákövetkező állapotot. A szerző különös jelentőséget tulajdonít a XII. századbeli Joachim de Fiore tanításainak, aki az emberiség történelmét három korszakra osztotta. Az első korszakot, amely Krisztus eljöveteléig tartott, a hús befolyása jellemezte. A második korszakban (Joachim is ebben a korban élt) az ember a hús és a szellem között hányódik. A harmadik korszak, a szellem kora, csak súlyos szenvedések árán jön majd el. A haladásba vetett hit fontos megnyilvánulásai voltak a különféle földi paradicsomokról szóló beszámolók, amelyek a nagy földrajzi felfedezéseket eszmeileg motiválták.

A haladás nisbeti értelemben vett eszméje a reneszánszban fel sem merül, hiszen ennek egyik premisszája a múlt értékeiben való hit, viszont a reneszánsz visszautasította a középkort. Bacon és Descartes szkepszise kifejezetten a középkor ellen irányul. E korban, írja Nisbet, háttérbe szorul a racionalizmus és az objektivizmus, viszont hódít az okkultizmus (pl. rózsakeresztesek) és a szubjektivizmus. Erasmusnak a belső függetlenségről szóló tanításában és Descartes cogito ergo sumjában is a szubjektivizmus megnyilvánulásait látja.) Az ekkor keletkező utópiák sem mutatják a haladásba vetett hitet. Morus *Utópiá*ja nem a jövő képe, hanem a korabeli társadalom kritikája, Bacon *Új Atlantisz*a Huxley *Szép új világ*ának borzongató előképe. A kor történelemfilozófiáját a ciklikusság jellemzi (Macchiavelli, Guiccardini).

A haladás gondolatát a reformáció és a protestantizmus hozta vissza. Az 1560-tól 1740-ig tartó korszakot a szerző a „nagy megújulás" névvel illeti. Jean Bodin, a történelmi degeneráció elméletének kritikusa szerint, a történelmi fejlődés körkörös, de minden egyes kör magasabb szinten van, mint az előző. Az angol forradalmat győzelemre vivő puritánok gondolkodására jellemző volt a khilializmus. Nisbet elsősorban az „ötödik monarchia emberei" nevű szektával foglalkozik, amely a kvékerek szektájának szellemi elődje volt. Bossuet az egyetemes történelemről szóló munkájában azt vallja, hogy a haladás lelke Isten, és hogy a gondviselés a történelemben is megnyilvánul. Nisbet elemzi a XVII. és a XVIII. század fordulójának nagy irodalmi vitáját, a régiek és a modernek vitáját, amely arról folyt, hogy a korabeli irodalom képes-e versenyre kelni az antik irodalommal. A vita végül is a modernek javára dőlt el, akik a fenti kérdésre igennel válaszoltak. Leibniz a teljesség és a folytonosság középkori eredetű gondolatait továbbfejlesztve jutott arra a következtetésre, hogy e világ a lehetséges világok legjobbika; Giambattista Vico egy a Jean Bodinéhez hasonló történelemelméletet hirdet.

A könyv második része „A haladás eszméjének győzelme" címet viseli, és az 1750-től 1900-ig tartó korszakot öleli fel. Ekkor vált a haladás a fontos eszmék egyikéből a domináns eszmévé. A haladás eszméje ebben a korban szekularizálódott, abban az értelemben, hogy függetlenné vált a gondviseléstől. Mindez nem jelenti azt, hogy a haladásba vetett hit elkülönült volna a vallástól, Nisbet Herdert, Lessinget és Joseph Priestley-t hozza fel ellenpéldaként. Új fajta vallások is megjelennek, Comte Grand Etre-je, illetőleg Saint-Simon keresztény tudománya. A szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy semmilyen más korban nem kapcsolódott össze ilyen szorosan a haladás gondolata a gazdasági növekedéssel – mint ez Turgot, Adam Smith és Malthus esetében is látható.

A kor gondolkodói a haladás mozgatórugóját vagy a szabadságban (progress as freedom), vagy a hatalomban (progress as power) látták. Az előbbiek szerint a haladást a minél teljesebb egyéni szabadság biztosítja. Közéjük tartozik például Turgot, Adam Smith, Condorcet, Malthus, Kant, Mill és Spencer. A „progress as power" hívei a hatalmat nem mint valami korlátozó, behatároló erőt képzelték el, hanem mint olyan erőt, amely helyes irányba tereli az emberek gondolkozását. A hatalom szükségképpen feltételez egy közösséget, amely gyakorolja. Nisbet ilyennek tekinti Marxnál a proletárdiktatúrát; Comte-nál az értelmesek gyakorolják a hatalmat az érzelmesek felett; Herder, Fichte és Hegel az állam mindenhatóságát hirdetik (statism-etatizmus); Gobineau és Chamberlain faji alapon jelölik ki ezt a közösséget. A szerző a „progress as power" hívei közé sorolja még az utópista szocialistákat és Rousseau-t.

A haladás eszméje a XX. században kezdetben még őrzi addigi pozícióját. Hayek a haladás eszméjét a fejlődés egyik motorjának tartja. „A haladás mozgalom a mozgalom kedvéért, mivel a tanulás folyamatában, illetőleg eredményében élvezi az ember intelligenciájának adományát" – írja *The Constitution of Liberty* c. könyvében. Az új liberalizmus képviselői, Hobson, Hobhouse, Ward és Veblen úgy gondolják, hogy az államnak be kell avatkoznia a gazdasági életbe, és így garantálhatja a további fejlődést. A harmincas évek technokratái is hittek a haladásban, Teilhard de Chardin pedig *Az emberi jelenség* c. művében a következőt írja: „Az a kérdés, hogy az univerzum

még mindig fejlődik-e, azonos azzal a kérdéssel, hogy az emberi szellem még mindig részt vesz-e az evolúcióban. Erre a kérdésre habozás nélkül igennel válaszolok."

A haladás gondolatának jelenlegi mostoha helyzetét Nisbet újságcikkekkel és irodalmi művekkel illusztrálja. Idéz többek között a *The New York Times*-ból és a *The Economist*ból. Hivatkozik Huxley *Szép új világ*ára és Orwell *1984*-ére is.

Könyve epilógusában a szerző azt írja, hogy a haladás eszméjének jövője elválaszthatatlan a zsidó-keresztény vallási hagyomány további sorsától, és hogy újbóli felvirágzását csakis valamilyen vallásos megújulás eredményezheti, mivel „... története folyamán a haladás eszméje mindig szoros kapcsolatban volt a vallással, illetőleg függött a vallásból levezethető intellektuális konstrukcióktól".

HEGEL JÉNAI ÍRÁSAINAK ÚJ KIADÁSA*

CSIKÓS ELLA

Hegel összes műveinek történeti-kritikai kiadása alapján a Felix Meiner Kiadó – a Filozófiai Könyvtár sorozatban – szélesebb körben is hozzáférhető formában újra megjelentette Hegel Jénában keletkezett olyan kritikai írásait, amelyeket a Schellinggel közösen szerkesztett „Kritisches Journal der Philosophie" közölt, valamint korai rendszerének kéziratban maradt töredékeit. Az I. kötet így tartalmazza Hegel tanulmányát „A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbségéről" (ún. Differenzschrift, 1801), az *Erlangeni Irodalmi Újság*ban publikált kritikákat és recenziókat, valamint a megindítani tervezett heidelbergi *Német Irodalmi Újság* maximáit (1807), a II. kötet pedig a „Logika, metafizika, természetfilozófia" c. töredéket, és mellékletként „A metafizika felosztási vázlata", a „Két megjegyzés a rendszerhez" és az „Egy lap a rendszerhez" c. jénai írásokat.

Az új kiadás szövegminőségét a H. Buchner és O. Pöggeler szerkesztésében, egy különlegesen kvalifikált kutatóközösség munkája eredményeként a Felix Meiner Kiadónál megjelent *Gesammelte Werke* 4. kötetének (Hamburg 1968), illetve az R. P. Horstmann és J. H. Trede által szerkesztett 7. kötetnek (Hamburg 1971) az alapulvétele garantálja. Csak helyenként módosul a korábbi kiadás szövege a helyesírás modernizálása révén, s az egyébként is kitűnő jegyzetanyag egészül ki néhány tovább orientáló adattal, valamint irodalomjegyzékkel és tárgymutatóval. A kötetekhez H. Brockard és H. Buchner, illetve R. P. Horstmann alapos, Hegel e korai írásainak tanulmányozását a tartalmi súlypontok tárgyilagos kiemelésével megkönnyítő bevezető írásai járulnak.

A hegeli életmű kibontakozásának „szerkezete" párhuzamos egész filozófiai koncepciójának felépítési módjával: amint a (Fenomenológia eredményéből indító) Logika tudománya elvontan magába foglalja és előlegezi a természetfilozófiának és a szellem filozófiájának tartalmát, s így a később enciklopedikusan kifejtett rendszerben a természetfilozófia, lélektan, jogfilozófia, esztétika, vallásfilozófia stb. mintegy a Logika egyes diszciplínákban való konkretizációjának bizonyulnak, hasonlóképp a fiatalkori (ti. a Fenomenológia előtti) Hegel-írások azt tanúsítják, hogy már ekkor megfogalmazódott elvont formában a későbbi életmű gondolati váza s annak alapelemei, a rendszeralkotás igényével együtt. Az életműben (a Hegel-irodalomban változatos képet nyújtó) korszakolhatósága mellett és egyes fordulatok ellenére megnyilvánul egy olyan alapvető *folytonosság,* amely objektív alapokra támaszkodott s amelynek Hegel maga már első közzétett művében teljes tudatában volt. E folytonosság végső forrása abból fakad, hogy a francia forradalomtól Hegel élete végéig egy olyan, alapvonásaiban változatlan „világállapot", „élet" teszi fel a kérdéseket a filozófia számára, amelynek lényegét Hegel a kettősségben, a totali-

*G. W. F. Hegel: *Jenaer Kritische Schriften* (I), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979., és G. W. F. Hegel: *Jenaer Systementwürfe* II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982.

tás meghasonlottságában látja, ugyanakkor (hozzátehetnénk: a felvilágosodás hagyományainak folytatójaként és Goethe alapállásával párhuzamban) mindvégig lehetőséget is lát a totalitás helyreállítására a filozófiában polgári talajon. A filozófiai *ellentmondásokat* Hegel a társadalmi meghasonlottság objektív tényére vezeti vissza, de a filozófiai reflexió eszközével, az ellentmondó oldalaknak az abszolutumban való együttfelfogásával elméletileg feloldhatónak véli az ellentmondást, a totalitásban leküzdhetőnek pozitívum és negatívum rossz végtelenbe vezető váltakozását. A hegeli gondolkodás nem táplálja az ellentmondás direkt kiküszöbölhetőségének illúzióját; az ellentmondások objektív alapjának, sőt polaritássá éleződött formájának megléte, ennek elismerése előfeltétele az ellentmondókat egymással közvetítő filozófiai reflexió tevékenységének. „Mert a szükségszerű kettéválás az élet olyan tényezője, amely örökké ellentételezve képződik; s a totalitás a legfensőbb elevenségben csak a legmagasabb hasadásból való újrahelyreállítással lehetséges. . . . A végesnek és a végtelennek ez a tudott azonossága, két világnak, az érzékinek és az intellektuálisnak, a szükségszerűnek és a szabadnak az egyesítése a tudatban a *tudás*."[1] Így az ellentmondás gondolati kezelhetőségének, logikai legitimációjának problémája központi helyet foglal el egész koncepciójában, s egy lényegi értelmezési folytonosság jellemzi. Ebben a kulcskérdésben mutatja fel Lukács György a Hegel és Schelling között a jénai években még csak lappangó, de már a Differenzschriftből immanensen kielemezhető ellentétet. „Hegel már Jénába érkezése előtt olyan objektív dialektikához jutott el, mely a középponti kérdést (az ellentmondáselméletet) illetően magasabb szinten áll a schellingi dialektikánál . . . A hegeli filozófia legfontosabb törekvése, az új dialektikus logika megteremtése mindig is tökéletesen kívül esett Schelling látókörén."[2] Ennek a dialektikus logikának a körvonalai rajzolódnak ki Fichte és Schelling filozófiai teljesítményének értékelése kapcsán a Differenzschriftben, és közvetett formában az *Erlanger Literaturzeitung*ban megjelent recenziókban is. A Differenzschriftben – bár olykor Schelling terminológiai köntösében – megjelennek és történetileg is levezetődnek „A logika tudományá"-nak alapproblémái és főbb fogalmai, amelyek közül horderejével kiemelkedik az ellentmondás-probléma tárgyalása. Ennek végkövetkeztetése mintegy megüti az egész hegeli filozófia alaphangját: „A filozófiának érvényesítenie kell az elválasztás jogát a szubjektumban és az objektumban; de amennyiben az elválasztást ugyanolyan abszolútként tételezi, mint az elválasztottsággal szembenálló azonosságot, annyiban csak feltételesen tételezte: hiszen az effajta azonosság – ami a szembenálló megsemmisítése által feltételezett – szintén csak viszonylagos. Maga az abszolútum azonban éppen ezért az azonosság és a nem-azonosság azonossága; szembeállítás és egylét együtt vannak benne."[3]

A filozófia elve így nem fejezhető ki sem A = A-val, az azonosság tételével, sem A = B-vel, amely az előbbi absztrakt egységének egyoldalúságát hivatott ellensúlyozni. Mindkét tétel az ellentmondásra vonatkozik, írja Hegel, csak míg az első az ellentmondást semmisnek nyilvánítja, a szubjektumot és az objektumot meg nem különböztetettként fogja át, a második azt fejezi ki, hogy az ellentmondás éppoly szükségszerű, mint a nem-ellentmondás. De mindkét tétel önmagában s ugyanazon a hatványon van tételezve, egymás antinómiái. „Az alaphibát úgy lehet elképzelni, hogy formális szempontból nem reflektálnak A = A és A = B antinómiájára. Egy ilyen analitikusság nem azon a tudaton alapul, hogy az abszolútum tisztán formális megjelenése az ellentmondás."[4] Bouterwek tankönyvéről, „A spekulatív filozófia alapjai"-ról (1800) írott éles és ironikus hangú kritikájában is azt veti Hegel a szerző szemére, hogy szubjektumot és objektumot eredendő ellentétességükben tünteti fel, holott „egyedül azért filozofálunk, hogy szubjektum és objektum ellentétességét és azokat az ellentmondásokat, amelyekbe a megismerés bonyolódik, ha azokat úgy veszi fel, amint a tudatban *találja*, megszüntessük; ez a feloldás mindenesetre szubjektum és objektum *eredendő* ellentétességében tételeződik, *de oly módon*, hogy a kettő eredendő azonossága által feltételezett".[5] Erről a filozófiai alapállásról minősíti Hegel Bouterwek művét a dualizmust meghaladni képtelen, eklek-

[1] G. W. F. Hegel: *Jenaer Kritische Schriften* (I), id. kiadás 12. és 17–18. o.
[2] Lukács György: *A fiatal Hegel.* Kossuth Könyvkiadó – Akadémiai Kiadó, 1976, 264. o.
[3] G. W. F. Hegel, i.m. 79. o.
[4] Uo. 30. o.
[5] Uo. 126. o.

tikus szkepticizmusnak, Krug Organonját pedig („A filozófia új organonjának vázlata", 1801) Reinhold filozófiájából és Fichte idealizmusából szervetlenül összefűzött szinkretizmusnak, amely híján van minden spekulációnak – spekulációnak nem az üres eszmefuttatás, hanem e Hegel-terminus később kifejtett „dialektika" értelmében.

A valóságos tudás, a megismerő tevékenység eredménye tehát, amint a „Két megjegyzés a rendszerhez" c. töredék kifejezetten meg is fogalmazza, abban áll, hogy megismerőnek és tárgyának *tételezett ellentétét egységbe* fogja. (Bármelyik mozzanatnak, a tételezésnek vagy az egységrehozásnak a hiánya még tudás előtti stádium.) Az e korszakbeli fejtegetésekből nem tűnik ki egyértelműen, hogy a szubjektum–objektum ilyen megismerésbeli egységesülése egyben az eszmében feloldódó tárgy ontikus megszüntetve-megőrzését is jelenti-e, vagy ismeretelméleti-logikai érvényességű. A II. kötetben közreadott „Logika, metafizika, természetfilozófia" c. töredékes kézirat ugyanis Hegel későbbi gyakorlatától eltérően a logikát és a metafizikát elkülönítve, a rendszer specifikus részeiként tárgyalja. A megismerés mozzanatainak absztrakt totalitássá fejlődésével megy át a logika kifejtése Hegelnél a metafizika tárgyalásába, amelyben ezek a mozzanatok a megismerés alapelveinek rendszereként „realizálódnak", majd az objektivitás és a szubjektivitás metafizikájává differenciálódnak. Ez utóbbi teljesedik ki „abszolút szellemmé", aminek önmagára vonatkozódásaként határozza meg Hegel a természetet, amelyet ezúton szisztematikusan levezetettnek, rendszerének gondolati ívét egységesnek tekinti.

A tudás egységének forrása e korai rendszertöredékek szerint nem valamilyen „első tételből" való deduktív levezetés; a filozófiának éppen egyik feladata, hogy leleplezze az abszolút kezdet látszatát, s az egységességet a közvetítéseken keresztüli egységesülés *folyamatában* mutassa fel. A jénai rendszertöredék természetesen (különösen, mivel az organizmus és a szellem filozófiájának kifejtéséig nem jut el) csak vázlatosan, elvontan tudja jelezni ennek a folyamatnak a csomópontjait, s kategóriákat nyújtani struktúrájának leírására. A folyamat végső elvi egységét az önmaga megismerése felé mozgó abszolútum fogalma hivatott képviselni, s ehhez illeszkednek a töredék „Logika" c. részének – a nürnbergi ún. nagy logikához képest – szembetűnően relacionális tartalmú fejezetcím-kategóriái: egyszerű vonatkozás, viszony, arány. A vonatkozás mintegy a jénai logika alapkategóriájaként jelenik meg. A szubsztanciák vonatkozásának megléte Hegel szerint maga a felfoghatatlan, az „így van" puszta léte, az esetlegesség tere, amelyről közvetlenül csak tautologikusan szólhatunk. Itt is megnyilatkozik logika és ontológia megkülönböztetettsége a jénai rendszertöredékben: a lét mint olyan alogikus, s közömbös nyugalma majd a reflektálás révén lesz élővé. Csak a magyarázatnak, a szükségszerűként felmutatásnak az igénye fejti ki a tautológiából lehetőségnek és valóságnak, erőnek és megnyilvánulásának stb. az ellentéteit, s teszi gondolativá a lét adottságát. A hegeli logika jénai változata e megragadhatóvá tételhez, a közvetlen létezők közvetített, emberi elsajátításához törekszik filozófiai-fogalmi eszközöket kidolgozni.

Hegel önálló jénai írásainak ez az új kiadása erényeivel bizonyossá teszi az olvasót, hogy a Schellinggel közösen publikált írásoknak ugyancsak a Félix Meiner Kiadónál, külön kötetben megjelenendő új kiadása is eleget fog tenni a Hegel munkásságát tanulmányozni, annak még ki nem aknázott gondolati kincseiből meríteni szándékozók legigényesebb várakozásának is.

SÜPEK OTTÓ: SZOLGÁLAT ÉS SZERETET. A FEUDÁLIS SZEMÉLYISÉG ALAPVONÁSAI*

REDL KÁROLY

Süpek Ottó tanulmánykötetéről belső gazdagságát tekintve több szempontból is lehetne méltatást írni. Elsősorban és legközvetlenebbül azokhoz szól, akik a régi francia irodalom iránt érdeklődnek, legyenek akár ennek az irodalomnak kutatói és történészei, akár olvasói és kedvelői. A kötetben összegyűjtött tanulmányok tárgyát ugyanis a francia irodalomnak olyan kiemelkedő

* Magvető Könyvkiadó, Budapest 1980, 254 oldal.

művei alkotják, amelyek a IX. és XVII. század között eltelt hosszú időszakban keletkeztek: így első nemzeti nyelvű irodalmi művek, a IX. és XI. század között készült verses legendák – *Szent Eulália éneke, Szent Leodegarius élete, Szent Elek élete* –, amelyekkel „Az istenszerelem költői politikuma" c. tanulmány foglalkozik; továbbá, az ófrancia epikus költészet XI–XII. századi emlékei, a történeti énekek, elsősorban a *Roland-ének* én ennek csaknem egykorú paródiája, a *Nagy Károly jeruzsálemi és konstantinápolyi zarándoklata* (l. „Az ófrancia történeti ének" és a „Középkori Király-paródia" c. tanulmányokat); a XV. század közepe táján élt Villon költészetével foglalkozik további két tanulmány („Villon költő névjegye", „Villon révülete"); a XVI. század világába visz el a Rabelais-ról szóló tanulmány („A Gargantua 'rejtett tanítása'"); s végül a XVII. századi jeles írónőnek, Madame de La Fayette-nek *Clèves hercegnője* c. regényét elemzi az utolsó tanulmány („A kötelesség és a szerelem dialektikája a Clèves hercegnőjében").

Ha e tömör, pontos és árnyalt stílusban megírt tanulmányoknak, melyek a francia irodalom fejlődésének mintegy hét évszázadába engednek bepillantást, csupán legszembeszökőbb jellegzetességeit tekintjük is – a filológiai alaposságot, a történeti viszonyoknak és e régmúlt kor eszmevilágának mély ismeretét, amelyek itt mindig a műalkotások konkrét tartalmi és formai elemzésének szolgálatában állnak, s a műből nyitnak perspektívát a korra, amelyben a mű keletkezett –, nem is említve a vizsgálódások során elért kutatási eredményeket, e kötetet már akkor is a hazai tudományosság jelentős, s egyben nemzetközi érdeklődésre számot tartó eredményeként könyvelhetnénk el.

Valójában a szerző, túllépve az irodalomtörténet szokványos keretein, ennél is többet nyújt, s éppen ebből a többletből fakad a mű elméleti-filozófiai érdeke és jelentősége. A tanulmányok tárgyának időbeli és tematikai sokfélesége ugyanis szoros egységgé szerveződik, egy következetesen érvényesített belső problematika folytonossága hatja át. A személyiség problémája ez az egységesítő elv, a személyiségé, amelynek lényegét a feudális ideológiában két fontos, egymással összefüggő alapvonás jellemzi és határozza meg: a szolgálat és a szeretet. Ez a központi kérdés alkotja a vizsgálódások és elemzések „nervus ductus"-át, s teszi a tanulmányok sorát, az egészként felfogott művet, az eszme- és ideológiatörténet szempontjából is tanulságossá, különösen mivel a szerző az irodalmi művek tárgyalásában módszertanilag összekapcsolja az irodalomtörténeti vizsgálódásokat, az esztétikai és etikai elemzéseket, valamint a társadalom- és politikatörténeti vonatkozásokat. Azt a kérdést, hogy a személyiség alapvető meghatározásai milyen tartalmi változásokon mentek keresztül a feudális ideológia történetében, a szerző a feudális társadalom fejlődésének, korszakváltásainak fényében vizsgálja.

A személyiség problémája központi szerepet játszott az európai gondolkodás történetében. Az ideologikus tudat a társadalmi szerkezet belső ellentmondásait és nagy történelmi változásait elsősorban etikai síkon tükrözte, az egyén erkölcsi cselekvésének minőségeiben fogta fel. A személyiség problémáját különösképpen hangsúlyozta mind a keresztény vallás, „az elvont ember vallása" (főként a szubsztancializált lélekfogalommal, valamint a személyes isten és az istenember fogalmával), mind pedig a filozófia (a hellenisztikus kortól kezdve), amennyiben a nagy idealista metafizikai rendszerek alapjában véve teleologikus jellegűek voltak, vagyis az egyéni célkitűző tudat szerkezetét tették az elméleti konstrukció magjává[1], és szoros belső kapcsolatban álltak az etikával, amely viszont természetszerűleg közvetlenebbül vonatkozott az egyén problematikájára. A filozófia valójában a társadalmi viszonyok konfliktusait és változásait is főként etikai kategóriákkal próbálta megragadni.

A filozófiai gondolkodásnak ezek a sajátságai különösen pregnánsan jelentkeztek az újplatonizmusban. Ez az irányzat, miután a patrisztika korában beépült a keresztény teológiába, rendkívül fontos szerepet játszott a középkori eszmerendszerekben is.

Éppen ezért kimondhatjuk, hogy az európai társadalmi fejlődés távlatilag kibontakozó fő kérdései ideológiai síkon az egyén problematikáján átszűrődve fejeződtek ki. Érvényes ez általában a naturálgazdálkodást folytató korok szellemi életére, ahol az antropomorfizáló és antropocentrikus gondolkodásmód uralkodik, és főként a feudalizmus, a hűbériség ideológiájára, amelyben a társadalmi viszonyok a személyek közötti függőségi viszonyok rendszereként épülnek ki.

A szerző tehát a probléma gyökerét ragadja meg, amikor a személyiség kérdését állítja vizsgálódásai tengelyébe, s az irodalmi művek e tekintetben gazdag, de még korántsem kellőképpen

[1] Lásd erről Nicolai Hartmann: *Teleológiai gondolkodás*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1970.

kiaknázott anyagának elemzésével a döntő összefüggések kiemelésére és kidolgozására törekszik.[2]

A tanulmányok sorából, mint utaltunk rá, nagystílű gondolati vonulat, eszmei problematika bontakozik ki: hogyan alakult a személyiség mibenlétének, lényegének felfogása a feudalizmus idején a költői alkotások tükrében. Ismeretésünkben erre a fő pontra kívánjuk a figyelmet felhívni, s csupán ennek kiemelésére korlátozódunk.

Mielőtt a tőkés termelési viszonyok létrehozták a létfeltételeitől megfosztott, magára utalt és elszigetelt egyént, a polgári társadalom monászát, a személyiség mindig egy objektív összefüggésrend tagjaként jelent meg, relatív autonómiáját csupán objektív – közösségi, kozmikus, transzcendens – viszonyokba illeszkedve valósíthatta meg, szubjektivitását, belső energiáját csak egy objektív feltételrendszer keretei között fejthette ki. A közösségtől, a természettől, az istenségtől függőnek tudta magát, célját bennük találta meg, tevékenységi körét rájuk vonatkoztatta.

Ez a viszony fejeződik ki a szolgálat és a szeretet fogalmában, amelyek együtt és kölcsönviszonyukban fejezik ki az emberi teljességet, a feudális személyiség lényegét és ideálját. A szolgálat (munus) a személyiség objektív, külső cselekvési kapcsolat- és kötelességrendszerét jelképezi, a szeretet (amour) pedig a személyiség szubjektív, belső affektív oldalát és motivációs rendszerét.

A feudális személyiség e két aspektusáról, amelyek között az akarat volt a kapocs – mivel egyszerre tartozott a kötelességhez és a szerelemhez –, a szerző a következőket írja:

„A középkor évszázadainak folyamán a *szolgálat*, azaz a kötelesség fogalma az emberi kapcsolatoknak olyan sajátos rendszerét fejezte ki, amely egyszersmind meg is határozta a feudális embert a társadalommal, a külvilággal való összefüggésében; azon egyszerű oknál fogva, hogy ez volt ennek az embernek par excellence cselekvési területe. A *szerelem* (amor) ugyanakkor éppen ellenkezőleg, úgy jelent meg, mint a korabeli emberi sors legbensőbb szférájának a fogalma, mint a belső világ szimbóluma. Igy azután a kettőt egymáshoz fűző dialektikus kapcsolat nem is csupán hajtóerő volt, méghozzá az a legáltalánosabb, legelvontabb és talán leghatékonyabb hajtóerő, amely a feudális embert mint a társadalmi viszonyok eredőjét irányította, hanem ezenfelül s mindenekelőtt a feudális ember teljességének szimbolikus kifejezője is. Ez a teljesség azonban csak akkor valósult meg, ha kötelesség és szerelem, e kölcsönösen egymást kiegészítő és egymásnak ellentmondó fogalmak mindegyike magába sűrítette a másik lehetőségeit is. Ehhez pedig arra volt szükség, hogy egyfelől a szerelem úgy viszonyuljon a kötelességhez, mint a külső cselekedetek morális tökéletesedésének belső motivációja, míg másfelől a kötelesség képezze a kollektív, társadalmi-történelmi erkölcs egyéni megvalósulásának kereteit." (201. o.)

S mivel e két fogalomnak az irodalmi művekben megjelenő epikai harmóniája a szerző szerint a feudális világkép viszonylagos egységét és az alapjául szolgáló társadalmi rendszer viszonylagos harmóniáját tükrözi, ezért „azt a történelmi pillanatot, amikor kötelesség és szerelem antagonisztikus konfliktusa megjelenik a műalkotásokban", úgy kell tekintenünk, „mint a feudális világkép megbomlásának biztos jelét". (202. o.)

Nézzük, milyen változásokon ment át a személyiség feudális koncepciója a történelmi fejlődés folyamán.

I. A feudalizmus korai szakaszában (IX–XI. század) az új rend megszervezését elősegítő és támogató ideológia a keresztény vallás volt. A kor eszményképei az istenszolgálat és istenszeretet hősei, a hitvallók és mártírok, akiknek passzív alakjai elsősorban a szüzesség ideáljának megvalósítása által hivatottak hirdetni a szellem és lélek felsőbbrendűségét a test és az evilág felett, a kereszténység fölényét a pogányság felett, s a pápaság hűbéruraságát a királyság felett. „A történelmi igazság, az erkölcsi jóság s a lelki szépség példaképeivé magasodván, dicsfényükkel az egyház vonzóerejét, üdvözítő hatalmát és diadalmas távlatát sugározták." (18. o.) Ezt a hőstípust propagálják az ófrancia irodalom legrégibb emlékei, a szentek életével foglalkozó verses legendák.

II. Mintegy három évszázad nehéz vajúdási folyamatának eredményeképpen győz a teokratikus monarchia, és megjelenik az új embereszmény, a harcos lovag, az aktív hőstípus. A lovag feladata a kereszténység fegyveres védelmezése és terjesztése. „Célja a pogány elleni küzdelem, a meghódított népek megkeresztelése, a megszerzett földek feudális birtokbavétele,

[2] Ilyen értelemben vizsgálta a XI–XVII. századi orosz irodalom emberábrázolását, a személyiség irodalmi felfedezését Dimitri S. Lichatschov *Der Mensch in der altrussischen Literatur* c. művében. VEB Verlag der Kunst, Drezda 1975.

hűbérurának szerető szolgálata, s hősi halál esetén olyan elmúlás, amely vitézi mártírrá avatja . . ." (8. o.) Az új emberideált meghirdető első nagy remekmű a *Roland-ének* (1100 körül). Figyelemre méltó azonban, hogy csaknem egyidejűleg megszületik ennek paródiája is.

A különböző mondakörökben, amelyeknek egyik központi, legendás alakja Nagy Károly, létrejön az epikus hős, az epikus embereszmény, az a nemes úr és lovag, „akinek sorsa, létezési módja, értékmérője a harc, a vitézi fegyvertény, a földszerző háború, amelyre az örökkévalóság aranyfényét sugározza a hit, a hit védelme és terjesztése, illetve az értük járó mennyei jutalom osztója: az egyház . . . Az epikus hős egy tömbből alkotott egyszerű jellem, emberfeletti kötelességekkel, lelkülettel és cselekedetekkel, bátor és rettenthetetlen, kardja is törhetetlen, nem ismeri a fáradságot, a szerelem marasztaló gyengédségét, mert harca szolgálat, s szolgálata harc, harci kötelesség: a külvilág birtokbavételének és megszervezésének történelmi parancsa. Ennek mozgató energiájaként ég el a benne lévő szeretet, a szubjektum tüze. Szolgálatának, kötelességteljesítésének célja tehát a hűbéri világrend megteremtése, a feudális kollektívum erkölcsi, politikai, eszmei kiteljesítése az egyéni hősiesség, dicsőség, érték révén . . ." (62-63. o.)[3]

III. Ezután az udvari lovagok kora következik, a lovagregények, az udvari szerelem („amour courtois") világa.

„Az epikus hős kialakulásával és történelmileg meghatározott működésével egyidőben Franciaország déli részén olyan lírai költészet szólal meg a trubadúrok hangszerén, amely a szolgálat és a szeretet epikus függvényét, északfrancia hierarchiáját megfordítja, s a szolgálatot teszi a szerelemben megnyilvánuló egyéniség szakadatlan tökéletesedésének hajtóerejévé. Ez azonban azt jelenti, hogy a szerelmi szimbolikában új életeszmény jelenik meg, mégpedig a szubjektum teljességének ideálja, s ez természeténél fogva a történeti énekek kollektivista világának sajátos, egyszerre eszmei és esztétikai tagadásává válik." (64. o.)

IV. A XV. századra, Villon korára, már nyilvánvalóvá válik, hogy a nemesi világkép válságba került, a nemesi eszmények megfakultak, kiüresedtek, tartalmatlanná, formálissá váltak. Villon költészetében, amely átmenet a középkor és a reneszánsz között, a középkori tartalmak már ironikus jelentést kapnak, s megjelennek a polgári és népi ideológia antifeudális elemei, hagyományai (pl. a misztika mint az egyházi intézmény üdvközvetítő szerepét kétségbevonó vallási irányzat).

V. A francia reneszánsz központi alakja Rabelais, akinek tevékenysége a XVI. század első felére esik. Rabelais óriásainak erejével döntögeti a feudális világkép bástyáit. Falrengető hahotája nyomán összeomlik a feudális hierarchia, a szellemi és szociális piramis építménye, s helyét egy másfajta konstrukció foglalja el, a körszerű világ, amelynek minden pontja egyenlő távolságra van a középponttól, s ez a középpont – a humanizmus szellemének megfelelően – az ember, aki megszabadult minden feudális kötöttségtől. A szabadság központi probléma Rabelais művében (a thélèmai apátság szociális utópiájában az igazság, jóság és szépség realizálásának a szabadság a legfőbb szabálya, jelszava: „Tedd, amit akarsz!"), s a szabadság megvalósításának, ha a negatív körülmények mást nem tesznek lehetővé, a felszabadító nevetés az eszköze.

A rabelais-i humanizmus, amelynek középpontja az ember, ez a „miniatűr világegyetem" (mikrokozmosz), szoros kapcsolatot létesít a teljes ember megvalósítása, az emberi tökéletesség eszménye, valamint a béke és a politikai hatalom között. A béke a feltétele az emberhez méltó életnek, a munkás életnek; a politikai hatalomra pedig – amelyből Rabelais kiiktatja a hűbéri hierarchia szociális piramisának lényeges fokozatait, a lovagi és a papi rendet, s amelyet a király

[3] Ami a feudalizmus felfelé ívelő szakaszának, tehát a feudális rendszer kiépülésének és megszilárdulásának időszakát illeti, máig is tanulságosak Hegel idevágó megjegyzései: „A romantikus világnak csak egy *abszolút* művet kellett véghezvinnie: a kereszténység elterjesztését, az egyház szellemének működtetését. Részint a hitetlen ókornak, részint a tudat barbárságának és vadságának ellenséges világa közepette mármost ez a mű, ha a tanításból a tettek felé fordult, főként passzív műve lett a fájdalom és kínszenvedés tűrésének, az ember saját időbeli létezése feláldozásának a lélek örök üdvéért. A további tett, amely hasonló tartalomra vonatkozik, a középkorban a keresztény lovagság műve: a mórok, arabok, általában a mohamedánok kiűzése a keresztény országokból, s azután mindenekelőtt a szentsír visszafoglalása a keresztes hadjáratokban." Hegel: *Esztétikai előadások*, Második kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest 1980, 161–162. o.

és a nép közvetlen kapcsolataként és együttműködéseként értelmez – az a feladat hárul, hogy biztosítsa a békét.

A feudális szolgálat-fogalom ily módon szükségtelenné válik, kiüszöbölődik. A szerelem fogalma pedig a reneszánsz panteizmus értelmében olyan erőt jelent, amely életelvként hatja át a mindenséget, s egyben a reneszánsz ember önmeghatározásának eszközéül szolgál, bekapcsolja őt a kozmikus körforgásba, az egyetemes összefüggésekbe.

VI. A középkor vége felé tehát megbomlik a kötelességnek és a szerelemnek a feudalizmus felívelő szakaszára jellemző egyensúlya. A reneszánsz és a humanizmus igyekszik ezt a két fogalmat új tartalommal megtölteni, vagy éppen új eszményeket találni helyettük. A társadalom feudális alapjai azonban, ha a kibontakozó polgári fejlődés megingatja is őket, továbbra sem szorulnak ki erős hadállásaikból. A refeudalizáció és az abszolút monarchia a feudális erők és a polgárság kompromisszumának kora. Ez többek közt azt jelenti, hogy a kötelesség és a szerelem korábbi egyensúlya, amely a középkor végén megbomlott, a XVII. században minőségileg új szinten áll helyre, hogy a kötelesség és a szerelem új jelentést kap.

A kötelesség most az abszolút uralkodó, a király szolgálata, aki azonban csak azért foglalja el a feudális hierarchia csúcsát, mert a polgárságnak szüksége van az abszolút uralkodó végrehajtó hatalmára ahhoz, hogy a parlamentek törvényhozó hatalmát gyakorlatilag érvényesíthesse. „Az egyeduralkodó király szolgálata azonban végső soron a társadalmi lét feudális minőségére vall, minthogy a polgár feudális rendbe való beilleszkedésre irányuló törekvését tükrözi: ebből következik, hogy a kötelesség fogalma *még* változatlanul ehhez a történelmi minőséghez kötődik." A szerelem ellenben a „tisztán emberi" személyiség jelképe, „*már* úgy jelenik meg, mint az embert, az összes régi viszonylattól megszabadult *embert* kifejező fogalom, mint az egyén autonómiájának, az új történelmi minőségnek a szimbóluma. Azzal, hogy ily módon kompromisszumot teremt a történelmi lét feudális és polgári minősége közt, a kartéziánus világfelfogás csupán látszólagos teljességet, színleges integritást, álcázott létet ad a személyiségnek." (Vö. 204–205. o.) E kompromisszumon alapuló társadalom a színlelés és a látszat világa, amelynek legjellegzetesebb kifejeződése az udvari arisztokrácia látszatléte, a fényűzés és a galantéria világa. Az egyén valódi autonómiájának feltétele ezért a látszat világának elutasítása; a társadalmi tevékenység, azaz a kötelesség ebből a szempontból tehát illuzórikusnak, lehetetlennek tűnik, amint azt a port-royali Remeték programja is tanúsítja.

„Ebből következik, hogy a történetileg adott kompromisszumos körülmények közt az egyén nem találja meg többé a maga teljességét, egysége megbomlik, a társadalmi tudathasadás tüneteit mutatja. *Tragikus* egyéniséggé válik, s egyetlen adekvát kifejezési formaként a szerelem marad meg számára, a tragikus szerelem, amivel a kartéziánus akarat (amely lehetővé teszi az embernek, hogy „arra vállalkozzék és azt valósítsa meg, amit legjobbnak ítél" . . .) már mit sem kezdhet, legföljebb álarccá változtathatja a kötelességet, amely mögött tovább remeg és gyötrődik az emberi szív, várva, hogy a kötelesség egy új szférájára találjon, amely minőségileg méltó hozzá." (206. o.)

A kötelességnek és a szerelemnek ez a tragikus dialektikája fejeződik ki Madame de La Fayette regényében, a *Clèves hercegnőjé*-ben. Clèves hercegnőjének, a regény főhősének, „vállalnia kell végzetes sorsát: autonóm személyiséggé kell válnia a szerelem által s a kötelesség megtagadásával". (216. o.)

„Clèves hercegnőjének egyedül kell maradnia egy minőségileg új akarat erejénél fogva. Élnie kell, vagy pontosabban: eltemetkeznie a magányban, hogy megvédhesse a tiszta szerelmet, az eszményi szerelmet vagy a szerelem eszményét, egyszóval: az ideált a társadalmi élet, az objektív valóság, azaz a realitás elviselhetetlen, mert nem kielégítő, hazug, mert a kötelesség álarcát viselő formájával szemben." (220–221. o.)

A XVII. századdal a szerzőnek e kötetbe foglalt elemzései lezárulnak. Koncepciójának hordereje és átfogó dimenziói, szempontjainak termékenysége azonban nyilvánvalóan magában rejti azt a lehetőséget, hogy a felvázolt problémakört, a személyiségstruktúra alakulásának irodalmi vizsgálatát, a szerző a feudális korszak után következő időkre is kiterjessze. Ha erre vonatkozó várakozásunkban, mint remélni szeretnénk, nem csalódunk, akkor a hazai és a nemzetközi tudományos élet kétségkívül további jelentős értékekkel fog gazdagodni.

VOPROSZI FILOSZOFII
1982/4

J. A. Kraszin: A dolgozók részvétele az irányításban és a professzionalizmus.

V. Sz. Szemjonov: Kultúra és emberi fejlődés. – A XVII. Filozófiai Világkongresszust előkészítő munka a folyóirat 82/1. és 2. számában megjelent írásokhoz kapcsolódik.

Kerekasztal beszélgetés a VF szerkesztőségében a dialektikus materializmus problémáiról. – Az 1981 decemberében lezajlott beszélgetésen mintegy 50 szovjet filozófus vett részt. Ez a cikk V. Sz. Szemjonov, V. A. Lektorszkij, B. J. Pahomov, V. Sz. Svirjov, D. I. Dubrovszkij, V. P. Branszkij hozzászólását tartalmazza. A további hozzászólásokat a VF későbbi számai ismertetik.

V. I. Tolsztih: A társadalmi termelés elméletének társadalmi és filozófiai problémái. – A társadalmi termelés mint társadalomfilozófiai fogalom. A társadalmi termelés lényege, struktúrája és kölcsönhatásai.

Sz. L. Agajev: Az abszolutizmustól a bonapartizmusig: történelem és jelenkor. – A szerző szerint az európai abszolutizmus dualisztikus jellegű: a nemesség és polgárság időleges kompromisszumának eredménye. A bonapartizmust a burzsoázia és a proletariátus közötti instabil egyensúly jellemzi. A szerző röviden elemzi egyes európai változatukat, majd – a napjainkban is megfigyelhető – főként keleti változataikat vizsgálja.

A. A. Batalov: A gyakorlati gondolkodás filozófiai jellemzéséhez.

L. N. Mitrohin: „Az új kor vallásai" az USA-ban.

E. A. Buceniece: A racionalizmus tradíciói W. Adorno „negatív dialektikájában".

V. A. Karpusin: P. B. Shelley ateizmusa és a XIX. századi angol kultúra.

J.-P. Sartre: Mi az irodalom? (részlet) – A néhány oldalas részlethez kapcsolódik a következő cikk:

T. B. Ljubimova: J.-P. Sartre esztétikai koncepciója.

A. F. Grjaznov: M. Dummett ismeretelmélete. – A mai brit filozófia egyik, a hetvenes évektől egyre nagyobb hatású filozófusa az analitikus filozófiához áll közel.

O. E. Tuganova: A posztmodernizmus az amerikai művészeti kultúrában és filozófiai forrásai.

V. G. Gorokov: A tudománytörténet és tudományfilozófia metodológiai problémái. – A szerző mondanivalója az 1978-ban Pizában megrendezett II. nemzetközi tudománytörténeti és tudományfilozófiai konferencia anyagával kapcsolatos. Ezek „Theory change, ancient axiomatics, and Galileo's methodology", ill. „Probabilistic thinking, thermodynamics and the interaction of the history and philosophy of science" címmel jelentek meg a Reidel kiadónál 1981-ben, mint a Proceedings of the 1978 Pisa Conference on the History and Philosophy of Science Vol. I. és II.

Bírálatok az alábbi könyvekről

P. L. Kapica: Ekszperiment. Tyeorija. Praktyika. (Kísérlet. Elmélet. Gyakorlat.) 3. bővített kiadás, Moszkva, Nauka 1981. (A közelmúltban jelent meg magyar fordítása a Gondolat Kiadó Válogatott tanulmányok sorozatában.)

N. N. Azovcev: V. I. Lenin i szovjetszkaja vojennaja nauka (V. I. Lenin és a szovjet hadtudomány). 2. kiadás, Moszkva, Nauka 1981.

V. G. Borzenkov: Princip determinizma i szovremennaja biologija (A determinizmus elve és a mai biológia). Moszkva, MGU 1980.

M. G. Jarosevszkij: Szecsenov i mirovaja pszihologicseszkaja miszl (Szecsenov és az egyetemes pszichológiai felfogás). Moszkva, Nauka 1981.

J. A. Zamoskin: Licsnoszty v szovremennoj Amerike. Opit analiza cennosztnüh i politicseszkih orientacij (A személyiség a mai Amerikában. Kísérlet a politikai- és értékorientációk elemzésére). Moszkva, Miszl 1980.

V. G. Horosz: Igyejnüje tecsenyija narodnyicseszkovo typa v razvivajusihszja sztranah (Národnyik típusú ideológiai áramlatok a fejlődő országokban). Moszkva, Nauka 1980.

Mai külhoni esztétika. A SZUTA Filozófiai Intézetének esztétikai szektora által publikált „Esztyetika za rubezsom" sorozat 1970–1980 között megjelent 6 kötetének kritikája. A könyvek a Nauka kiadó gondozásában, Moszkvában jelentek meg.

Sz. A. Lebegyev: Indukcija kak metod poznanyija (Az indukció mint a megismerés módszere). Moszkva, MGU 1980.

A. I. Pancsenko: Logiko-gnoszeologicseszkije problemi kvantovoj fiziki (A kvantumfizika logikai és ismeretelméleti problémái). Moszkva, Nauka 1981.

Válogatott fejezetek a Nagy Francia Enciklopédiából: Oszadnaja basnya sturmujusih nyebo. Válogatta és kommentálja J. Szokolov, Leningrád, Gyetyszkaja Litycratura 1980 (Ostrom-bástya az ég meghódítására).

I. P. Merkulov: Hipotetiko-deduktivnaja model i razvityije naucsnovo znanyija. Problemi i perspektivi metodologicseszkovo analiza (A hipotetiko-deduktív modell és a tudományos ismeret fejlődése. A metodológiai analízis problémái és perspektívái). Moszkva, Nauka 1980.

Tájékoztatás a következőkről

A történelmi materializmus aktuális kérdéseivel foglalkozó össz-szövetségi tanácskozásról (1981 december, Moszkva) (A VF 1982/5. számában külön cikk tárgyalja e tanácskozás eseményeit).

Az ifjúság és az ideológiai harc összefüggéseiről tanácskozó nemzetközi filozófiai szeminárium munkájáról (1981 szeptember, Kisinyov).

A fiatal tudósok számára megrendezett, a mai tudomány filozófiai–metodológiai kérdéseit tárgyaló iskoláról (1981 szeptember, Puskino).

A társadalom és a természet kölcsönhatásainak problémáit vizsgáló elméleti konferenciáról (Csita, 1981 szeptember).

A szocialista kultúra és művészetek fejlesztésének problémáira koncentráló konferenciáról (Harkov, 1981 október).

A VF olvasói ankétjáról (Baku, 1981 október; Riga, 1981 november).

Egy pályázati felhívásról, amelyet a pártoktatás tankönyveinek megírására hirdettek meg.

VOPROSZI FILOSZOFII
1982/5

L. I. Goldin: Az érett szocialista társadalom munkapotenciálja fejlesztésének aktuális problémái.

Kerekasztal beszélgetés a VF szerkesztőségében a dialektikus materializmus problémáiról. – Ebben a közleményben megismerhetjük Sz. T. Meljuhin, E. P. Szitkovszkij, M. N. Alekszejev, V. G. Makarov, A. H. Kasümzsanov, Sz. A. Lebegyev, M. B. Mityin, E. K. Vojsvillo, F. F. Vjakkerov, I. Z. Naletov és T. I. Ojzerman véleményét. A hozzászólások közlését a folyóirat folytatni fogja.

Kerekasztal beszélgetés a VF szerkesztőségében a történelmi materializmus problémáiról. – 1981 decemberében a szerkesztőség tanácskozást rendezett „A történelmi materializmus a 80-as években: aktuális problémák és a fejlődés perspektívái" címmel. A tanácskozáson az egész Szovjetunióból kb. 50 tudós vett részt. Ebben a számban megkezdik a hozzászólások közlését. Itt jelent meg V. Sz. Szemjonov, F. V. Konsztantyinov, V. Zs. Kelle, V. Sz. Barulin, V. I. Razin, M. Sz. Kagan, A. G. Miszlivcsenko, M. J. Kovalzon, E. Sz. Markarjan és V. V. Jarszkaja hozzászólása. A többieket a VF későbbi számai közlik.

J. I. Csazov–G. I. Caregorodcev: A kardiológia társadalmi és metodológiai kérdései.
D. I. Dubrovszkij: A „pszichikum és agy" probléma a társadalmi és biológiai kategóriák fényében.
N. I. Gubanov: A figuratív és a szemiotikus problémája az érzéki visszatükrözésben.
V. A. Vinokurov–K. A. Zujev: Kiszámított és kiszámítatlan a numerikus matematikában.
H. J. Sandkühler: A béke problémája és a filozófia feladatai.
A. J. Zisz: A mai művészetelmélet néhány metodológiai problémája.
V. N. Szerdakov: Etika és szociálpszichológia.
V. A. Losz: Az ember és a természet kölcsönhatása mint globális probléma. – A globális problémákkal foglalkozó rovat újabb cikke történeti szemléletű. A jelenlegi ökológiai helyzet kialakulása. Az ökológiai probléma alapvető jellege. A jövő tudományának ökológiai kontúrjai: ezek a cikk részei.
E. G. Plimuk: „Utat törni . . ." (Kétszáz éves az orosz forradalmi tradíció.) – A cikk A. N. Ragyiscsev társadalmi és filozófiai nézeteivel foglalkozik.
Beszélgetés T. I. Ojzerman akadémikussal. – A VF szerkesztősége abból az alkalomból készített interjút Ojzermannal, hogy a SZUTA tagjává választották. Az utóbbi 5 évben végzett munkájáról, terveiről és a marxista–leininsta filozófia előtt álló legfontosabb feladatokról kérdezték meg véleményét.

Recenziók az alábbi könyvekről

Szerzői kollektíva: Fizicseszkaja tyeorija. Filoszofszko–metodologicseszkij analiz (A fizikai elmélet: filozófiai–metodológiai elemzés). Moszkva, Nauka 1980.
J. A. Zamoskin–E. J. Batalov (szerk.): Szovremennoje politicseszkoje szoznanyije v SzSA (A mai politikai tudat az USA-ban). Moszkva, Nauka 1980.
A. F. Loszev: Isztorija anticsnoj esztetiki. Rannij ellenizm (Az antik esztétika története. A korai hellenizmus). Moszkva, Iszkussztvo 1979.
A. F. Loszev: Isztorija anticsnoj esztetiki. Pozdnij ellenizm (Az antik esztétika története. A késői hellenizmus). Moszkva, Iszkussztvo 1980.
Sz. A. Podoskin: Franciszk Szkorina (belorusz gondolkodó, 1490–1551). Moszkva, Miszl 1981.
Szerzői kollektíva: Eszteticseszkoje voszpitanyije sztugyentov. Szbornyik trudov ucsinih szocialisztics eszkih sztran (A hallgatók esztétikai nevelése. A szocialista országok tudósai munkáinak gyűjteménye). Moszkva, Vüszsaja skola 1980.

Tájékoztatók az alábbiakról

Az „I. Kant: A tiszta ész kritikája és a jelenkor" c. nemzetközi konferenciáról, amelyet a mű megjelenésének 200. évfordulóján, a megjelenés városában rendeztek (Riga, 1981 október).
A természet és a társadalom kölcsönhatásának kérdéseit tanulmányozó II. össz-szövetségi szemináriumsorozatról (Szocsi, 1981 november).
A társadalmi fejlődés és a tudományos-technikai forradalom összefüggéseivel foglalkozó tudományos konferenciáról (Leningrád, 1981 október).
A szocialista társadalom erkölcsi kultúrájának és a személyiség problémájának kérdéseivel foglalkozó szimpóziumról (Vilnius, 1981 november).
A SZUTA Filozófiai Intézetének felhívása aspirantúrára.

FILOSZOFSZKIE NAUKI
1982/3

V. P. Ratnyikov: A kollektivizmus mint a társadalmi viszonyok lényege a szocialista társadalomban.
Sz. L. Berezin: A külső és belső dialektikája a személyiség erkölcsi fejlődésében.
T. N. Szoszuyija: A munka tárgya mint a társadalmi és a természeti kölcsönhatásának folyamata.
T. N. Szemjonova: Az államcsínyek szerepe az antagonisztikus osztálytársadalmak politikai életében.
Sz. S. Muszlimov: A „szekularizáció" és az „ateizáció" fogalmának összefüggése.
I. D. Andrejev: A tudományos gondolkodás stílusáról. – J. D. Andrejev szerkesztőségi tag születésének 70. évfordulója alkalmából.

I. Sz. Ladenko: A szakemberek intellektuális kultúrája és a gondolkodás modelljei. – Az intellektuális kultúra koncepciója. A gondolkodás strukturális és reproduktív modelljei. A tapasztalatok felhasználásának logikai eszközei. Az intellektuális kultúra és a heurisztika.

T. Sz. Vasziljeva–V. V. Orlov: A kémia és a biológia összefüggésének dialektikája a tudományok történetében.

G. S. Hucisvili: A végtelen problémájának filozófiai elemzése a matematikában.

A. Sz. Bogomolov–G. V. Hlebnyikov: Diogenes Laertius mint filozófiatörténész.

E. A. Rezsabek: Goethe a szerves célszerűség létrejöttének problémájáról.

O. M. Liszjutkin: A „kultúra" kategóriája keletkezésének kérdéséhez (a XVIII–XIX. században).

R. P. Trofimova: A „genetikus strukturalizmus" gyengeségei.

L. E. Saposnyikov: M. M. Tarejev társadalomfilozófiai nézetei és a korabeli pravoszláv teológia.

G. A. Golubeva: Az erkölcsi nevelésről. – Az erkölcsi nevelés filozófiai, metodológiai, gnoszeológiai aspektusai. A társadalom erkölcsi állapotának elemzése; az egyén erkölcsi tudata fejlettségi színvonalának szociológiai kutatása.

V. J. Kobüljanszkij: Az „emberi természet" helye a természet és a társadalom kölcsönhatásának struktúrájában.

G. I. Bondarjov: Még egyszer a „válság" fogalmáról. – N. G. Levintov cikkéhez, FN 1980/1.

B. M. Galjejev: A „zenei vízió" természetfilozófiai koncepciótól a fénymuzsika művészetéig.

V. P. Karatyejev: Integráció, szintézis és egység mint a tudományos ismeret jellemzői.

A. V. Vahidov: A matematikai szabályok specifikus vonásai.

N. P. Fokin: A „szintetikus antropológia" ontológiai eszméi. – A mai polgári filozófiai antropológia nem egységes, regionális antropológiák vannak, biológiai, pszichológiai, kulturális és vallásos antropológiák (B. T. Grigorjan: Filozófiai antropológia. A XX. sz. polgári filozófiája. Moszkva 1974.). A vallásos antropológia központi szerepet játszik a filozófiai antropológiák között, magát „szintetikus antropológiának" nevezi (G. E. Hengstenberg).

Tájékoztatás

A szubjektív tényező növekvő szerepe: a szocializmus és a kommunizmus építésének objektív törvényszerűsége címmel 1981 szeptemberében Ulánbátorban tartott nemzetközi konferenciáról.

Az irányítás optimalizálásáról és hatékonyságáról tartott elméleti szemináriumról (Kalinyin, 1981 május).

A természet és a társadalom kölcsönhatása mint a tudomány és a gyakorlat komplex problémája c. kelet-szibériai regionális elméleti konferenciáról (Csita, 1981 szeptember).

A kozmosz meghódításának filozófiai–szociológiai kérdéseiről Kalugában rendezett konferenciáról (1981 szeptember).

A Znanyije kiadó filozófiai sorozatáról tartott olvasói konferenciáról (Leningrád, 1981 május).

Kritikák az alábbi könyvekről

V. V. Vübornova: Tyeoreticseszkije problemü razvityija szocialiszticseszkovo truda (A szocialista munka fejlődésének elméleti problémái). Dusanbé, Donis 1981.

A Znanyije kiadó Filozófia c. sorozatában 1980–81-ben megjelent füzetek.

M. V. Jordan: Internacionalizm protiv nacionalizma (Az internacionalizmus a nacionalizmus ellen). Moszkva, Nauka.

V. F. Berkov: Protivorecsija v nauke (Ellentmondások a tudományban). Minszk, Vüs. Skola 1980.

V. G. Ivanov: Isztorija etiki drevnyevo mira (Az ókori etika története). Leningrád, Izd. Len. Univ. 1980.

I. Kant: Traktatü i piszma (Traktátusok és levelek). Moszkva, Nauka 1980.

M. L. Gavlin–L. A. Kazakova: Szovremennüje burzsuáznüje tyeorii szocialnoj revoljucii (A társadalmi forradalom mai polgári elméletei). Moszkva, Nauka 1980.

R. P. Spakova: Tupiki szociologicseszkoj tyeorii v FRG. Kritika osznovnüh napravlenij burzsuaznoj tyeoreticseszkoj szociologii (A szociológiai elmélet zsákutcái az NSZK-ban. A burzsoá elméleti szociológia alapvető irányzatainak kritikája). Leningrád, Izd. Len. Univ. 1981.

V. N. Jarszkaja: Naucsnoje predvigyenyije. Voproszi metodologii (A tudományos előrelátás. Metodológiai kérdések). Szaratov, Izd. Sz. Univ. 1980.

I. N. Loszeva: Problemü genezisza nauki (A tudomány genézisének problémái). Rosztov-na-Donu, Izd. Roszt. Univ. 1979.

E. V. Kotova: Energija i informacija. Filoszofszkij analiz (Energia és információ. Filozófiai elemzés). Kijev, Izd. Kijev. Univ. 1981.

J. V. Ratnyer: Eszteticseszkije problemü zreliscsnüh iszkussztv (A színházművészet esztétikai problémái). Moszkva, Iszkussztvo 1980.

G. Sz. Taraszov: Problema duhovnoj potrebnosztyi. Na matyeriale muzikaljnovo voszprijatyija (A lelki szükséglet problémái. A zenei észlelés anyagán). Moszkva, Nauka 1979.

D. V. Dzsohadze–N. I. Sztjazskin: Vvedenyije v isztoriju zapadnoevropejszkoj szrednevekovoj filoszofii (Bevezetés a nyugat-európai középkori filozófia történetébe). Tbiliszi, Ganatleba 1981.

A. A. Geraszimcsuk: Cselovek i priroda. Kritika religiozno-idealiszticseszkoj interpretacii ekologicseszkih problem (Ember és természet. Az ökológiai problémák vallásos-idealista értelmezésének kritikája). Kijev, Vis. Skola. Izd. Kij. Univ. 1981.

Z. N. Zajceva: Nyemecko-russzkij filoszofszkij szlovarj (Német–orosz filozófiai szótár). Moszkva, Izd. M. Univ. 1981.

O. A. Pavlovszkij: Lunacsarszkij. Moszkva, Miszl 1980.

FILOZOFICKÝ ČASOPIS
1982/2

P. Fedoszejev: Az SZKP XXVI. kongresszusa és a társadalomtudományok fejlődésének aktuális problémái.

J. Netopilik: A társadalmi haladás és a tudományos-technikai haladás viszonyáról.

M. Formánek: Gazdaság és politika a fejlett szocialista társadalom építésének folyamatában.

A. Flek: A szocialista termelési mód és a társadalmi és osztálystruktúra dinamizmusa.

G. V. Mokronosszov: A termelési viszonyok anyagi jellegéről.

Recenziók

Josef Mužik és tsai: Dialektika formováni socialistického vedomi (A szocialista tudat kialakulásának dialektikája). Panorama, Prága 1981.

Ladislav Hrzal–Pavol Meštan: „Demokraticky socializmus" v službách antikommunizmu. Kritická analyza najcharakteristickejších črt Socialistickej strany Rakuska (A „demokratikus szocializmus" az antikommunizmus szolgálatában. Az Osztrák Szocialista Párt jellegzetességeinek kritikai elemzése). Bratislava, Pravda 1981.

Tájékoztatás a szocializmus politikai gazdaságtana néhány aktuális feladatáról folyó szovjet vitáról.

FILOZOFIA
1982/2

J. Bodnár: A filozófiatörténeti kutatások aktuális társadalmi jelentősége.

D. Hajko: A marxista filozófia elterjedésének kezdetei Szlovákiában.

V. Bakos: A filozófia a két világháború között.

D. Smreková: A marxista–leninista filozófia fejlődése 1945–48 között.

T. Münz: A felvilágosodás filozófiája Szlovákiában.

M. Oravcová: A filozófia a trnavai egyetem fennállásának időszakában.

E. Várossová: A nemzeti újjászületés filozófiájának szélesebb összefüggései.

L. Valentová: Az alapfogalmak átalakulása a mai amerikai protestantizmus teológiai–filozófiai felfogásában.

E. Kusenda: A társadalmi „fejlődés" maoista felfogása.

O. Bakos: A képzelet és ész „játéka" a kanti ítélőerő kritikájában.
M. Sobotka: Hegel „Első kiadott munkái" és Schelling filozófiája.

Tájékoztatás

A materialista dialektika és a rendszerszemlélet a tudományos megismerésben c. szimpóziumról.
A szlovákiai filozófiatörténeti kutatások metodológiai problémáival foglalkozó konferenciáról (1981 november).

Recenziók az alábbi munkákról

G. Bachelard: Novy duch vedy (A tudomány új szelleme) (franciából). Bratislava 1981.
Hermann István: Die Gedankenwelt von Georg Lukács (Lukács gondolatvilága). Budapest 1978.
F. Ch. Kessidi: Sokrates. Svoboda, Praha 1980.
Gedő András: Philosophie der Krise (A válság filozófiája). Berlin, Akademie Verlag 1978.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
1982/3

R. Löther: A darwini evolúció-elmélet ma. – A szerző a filozófiai előzményeken át jut el a darwini elméletnek a modern tudományban betöltött szerepéig. Az elemzés kiterjed az evolúció tanának tudományelméleti vizsgálatára. Kant filozófiai hatását döntő fontosságúnak tartja az elmélet jellegére, tudományelméleti sajátosságaira vonatkozóan. Ez adja meg az evolúció-elméletnek azt a jellegét, amely által a modern fizikára is hatással tud lenni. Szoros elméleti kapcsolatot mutat ki a darwini gondolatok és a termodinamika önszabályozó rendszerei között.
E. Geissler: Szociologizmus kontra biologizmus.
I. T. Frolov: Darwin hatása a biológiai megismerés mai felfogására.
G. Tembrock: Az összehasonlító biológia emberképe.
W. Ebeling: Az evolúció fizikalista nézőpontból. – A fejlődés fogalmát a fizikán belül is lehet használni. A szerző az irreverzibilis folyamatokat tekinti úgy, mint amelyek minőségi átalakulást jelentenek, és így a fejlődés fogalma is értelmesen alkalmazható rájuk.
G. Pawelzig: A darwini szelekció-elv dialektikus és metafizikus jellege.
B. H. J. Eichler: A szociobiológia a viták tükrében.
H. C. Rauch: Filozófiai fejlődésgondolat és evolucionista ismeretelmélet. – A cikk az evolúció tanának a biológián túli érvényességével foglalkozik. Ez az elmélet lehetővé tette, hogy az emberi megismerő képességet is fejlődésében vizsgáljuk.
K. Wenig: Adalék a biológia és a filozófia kapcsolatához a darwinizmus kialakulásának és fejlődésének példáján.
I. Foerster–W. Stauge: Darwin ma.
W. Stauge: A biológiai tudományok filozófiai és etikai problémái.

Recenziók az alábbiakról

H. Hörz–Ulrich Roseberg (szerk.): Dialektik in der Physikalischen und Biologischen Erkenntnis (Dialektika a fizikai és biológiai megismerésben). Berlin, Akad. Verlag 1981.
Fr. Schlette (szerk.): Entstehung des Menschen und der Menschlichen Gesellschaft (Az ember kialakulása és az emberi társadalom). Berlin, Akad. Verlag 1980.
I. T. Frolow–S. A. Pastušny: Der Mendelismus und die philosophischen Probleme der modernen Genetik (A mendelizmus és a modern genetika filozófiai problémái). Berlin, Akad. Verlag 1981.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
1982/4

K. Hager: Hegel öröksége a mi kezünkbe van letéve.
W. Forster: Hegel Fenomenológiája és Logikája – a materialista történetfelfogás előfeltevése.
H. Seidel: Hegel metafizika-kritikája és a hegeli metafizika kritikája.
H. Klenner: Hegel jogfilozófiája és jelenkori polgári kritikája.
R. Hecker: Marx Tőkéjének kiadásához és ennek előmunkálataihoz.
E. Hacke: Filozófiai problémák az imperialista háborús ideológia elleni harcban.
M. Brie–E. Lossow: A történelmi materializmus problémái.
W. Schuffenbauer: Ludwig Feuerbach egy hátrahagyott töredéke. Kapcsolat Hegelhez.
H. Klotsch–H. Steussloff: A hegeli dialektika és jelentősége a marxista–leninista történelemfelfogásra.
Tájékoztatás az NDK-ban 1981-ben rendezett Hegel jubileumról.

Recenziók az alábbi munkákról

Alfred Kosing (szerk.): Dialektik des Sozialismus (A szocializmus dialektikája). Berlin, Dietz Verl. 1981.
T. Ojzerman (szerk.): Geschichte der Dialektik. Die klassische deutsche Philosophie (A dialektika története. A klasszikus német filozófia) (fordítás). Berlin, Dietz 1980.
Manfred Buhr–T. Ojzerman (szerk.): Von Mute des Erkennens: Beitrag zur Philosophie G. W. F. Hegels (A megismerő bátorságáról. Adalék Hegel filozófiájához). Berlin, Akademie 1981.
G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswisenschaft im Grundrisse (A jogfilozófia alapjai vagy a természetjog és az államtudományok alapvonalai). Berlin, Akademie 1981.
Erhard Albrecht: Weltanschauung und Erkenntnistheorie (Világnézet és ismeretelmélet). Berlin, Deutsche Verl. der Wiss. 1981.
J. Erpenbeck: Psychologie und Erkenntnistheorie. Zu philosophischen Problemen psychischer Erkenntnisprozesse (Pszichológia és ismeretelmélet. A pszichikai megismerő folyamat filozófiai kérdéseihez). Berlin, Akademie 1980.
Herbert Hörz: Zufall. Eine philosopische Untersuhung (A véletlen. Egy filozófiai kutatás). Berlin, Akademie 1980.

STUDIA FILOZOFICZNE
1981/12

G. W. F. Hegel halálának 150. évfordulójára
G. W. F. Hegel: Németország alkotmánya.
G. W. F. Hegel: A filozófiai kritika lényegéről általában.
B. Markiewicz: Hegel fordítójának megjegyzése.
J. Habermas: Munka és kölcsönhatás. Megjegyzések „A szellem fenomenológiájához".
J. d'Hondt: Hegel és a történelmi haladás.
J. Borgosz: A történelmi haladás hegeli dialektikájának Marcuse-i befogadása. A negatív dialektika főbb változatai.
Z. Kuderowicz: Hegel mint a rendszerelmélet előfutára.
A. Ochocki: Hic Rhodus . . . a „tisztességes tudat" körében.
R. Panasiuk: Ember és rendszer. Az antropológia helye Hegel filozófiájában.
T. I. Ojzerman: Az azonosság fogalma és az egység problémája Hegel filozófiájában.
Hermann István: A munka hegeli felfogásáról.
D. Alekszandrowicz: A hegeli intellektuális program és a reifikáció problémája.
Cz. Karkowski: A kultúra hegeli kategóriája és annak értelmezése.
H. Borowski: Hit és értelem Hegel rendszerében.
J. Louzil: Hegel és a hegelizmus Cseh- és Morvaországban.

LÉTÜNK
1982/2

Tájékoztatás a XVI. nemzetközi tudománytörténeti kongresszusról (Bukarest 1981 augusztus), és
A jugoszláv szociológusok IX. tudományos találkozójáról, melynek témája „A szociológia a jugoszláv önigazgatású társadalomban" (Belgrád 1981 október).

Recenzió

Radul Jovanovič (szerk.): Duševni život čoveka (Az ember lelki élete). Dnevnik–Újvidék, Sloboda–Belgrád 1981.

LA PENSÉE
1982 május–június, No. 227.

A. Casanova–M. Dion: Katolicizmus, burzsoázia, szocializmus, feudalizmus és az ideológiák története. – Emile Poulat kutatásai a katolicizmus történetéről; elméleti, metodológiai tanulságok.
J. Pandolfi: A Settecento Olaszországa.
J. Annequin: M. I. Finley és az antik rabszolgaság. – Finley: Antik rabszolgaság és modern ideológia c. munkájához.

Az emberi jogokról

F. Rigaux: A jog, a népek felszabadulása és egy új világrend építése.
R. Weyl: A „szabadságjogoktól" a „hatalmi jogokhoz".
G. Besse: Az emberi jogok: örökség és lehetőségek.
R. Pallia: A béke: az ember elsődleges joga.
M. Tomaszewski: Denis Diderot: a tudás és a hatalom. Jacques le Fataliste a II. Katalinnal folytatott beszélgetések fényében.

Recenziók az alábbi könyvekről

Les Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale (A felvilágosodás Magyarországon, Közép-Európában és Kelet-Európában). Budapest, Akadémiai 1981. – A mátrafüredi konferencia anyaga, 1978.
Ernst Leisi: Le contenu du mot (A szó tartalma). Paris, Les Belles Lettres 1981.
Yvette Lucas: La révolution scientifique et technique (A tudományos-technikai forradalom). Paris, Ed. Sociales 1981.
Bernard Aucouturier–André Lapierre: La symbolique du mouvement. Psychomotricité et éducation (A mozgás szimbolikája. Pszichomotorosság és nevelés). Paris, EPI 1980.

PRAXIS INTERNATIONAL
1982 április, Vol. 2. No. 1.

R. Falk: Az atomhatalom és a demokrácia vége.
A. Honneth: Erkölcsi tudat és osztályuralom: a rejtett moralitás elemzésének néhány problémája.
E. J. Hobsbawn: Az értelmiség és a baloldal.
H. Topper: Lenin vagy Luxemburg: alternatív nézetek a pártról.
Th. Wartenberg: Marx, osztálytudat és társadalmi átalakulás.
M. Maccoby: Társadalmi tudat versus a termelő eszmény: eredmény és ellentmondás Frommnak az emberről szóló nézeteiben.
G. Raulet: A tudomány polgári fogalmának felváltásáért: Bloch fogalma a megismerésről mint objektív-realis folyamatról.
W. Krajewski: Az 1968-as márciusi események és a lengyel filozófia.

SYNTHESE
Vol. 50, No. 2, 1982 február

A moder fizika filozófiai problémái. II. rész

H. S. Plendl: Szerkesztői előszó.

J. T. Bruer: A kvantumelmélet klasszikus határesete.

R. Weingard és G. Smith: Spin és tér. – A szerzők azt a tényt vizsgálják, hogy egy teljes 2π fordulat a háromdimenziós térben változatlanul hagyja a vektorokat, tenzorokat stb., de előjelváltást okoz a forgáscsoport spinorreprezentációiban. Először ez utóbbi okát mutatják meg, majd elemzik Aharonov és Susskind 1967-es javaslatát egy ilyen előjelváltás detektálására. Az újabb eredmények bemutatása után a problémakör filozófiai jelentőségét is érintik.

Ph. Ehrlich: Negatív, végtelen és a végtelennél melegebb hőmérsékletek. – A szerző a címben szereplő fogalmakról megmutatja, hogyan nyertek létjogosultságot a fizikában. Bebizonyítja, hogy ezek a szokatlan kifejezések értelmessé tehetők, és nemcsak a hőmérsékletre vonatkozóan.

A. Fine: Néhány lokális modell a korrelációs kísérletek számára.

SYNTHESE
Vol. 50, No. 3, 1982 március

A modern fizika filozófiai problémái. III. rész

H. S. Plendl: Szerkesztői előszó.

J. Urani és G. Gale: A speciális relativitás elméletének egy kiterjesztése gyorsuló vonatkoztatási rendszerekre és ennek néhány filozófiai problémája. – A szakmai részletek után a filozófiai kérdések között a szerzők kiemelten az idő operacionalista definícióját tárgyalják.

R. Fraïssé: Néhány érv a kvantummechanika Everett-féle elágazási (sok-világ) hipotézis szerinti interpretációja érdekében.

M. A. Melvin: Az egyesített térelmélet felé: Mennyiségi különbségek és minőségi azonosságok. – A szerző a kölcsönhatás (erő) és anyag, azaz a folyamat és szubsztancia fogalmait, valamint ezek fejlődését vizsgálja, először az antikvitásban, majd a korai újkorban, végül a jelenlegi kvantumtérelméletben. A cikk középpontjában a gauge (mérték) -elvek állanak. Az áttekintések után a szerző egy olyan összetett modellt javasol, amely elkerülné az egyesített elmélet útjában álló mai nehézségeket.

D. Finkelstein: Kozmológiai választások. – A mai fizika az idő-, logika- és anyagelméletek egy keveréke. Ezek közös forrása egy a folyamatra alapozott egységes kvantumkozmológia lehet, amit a szuperpozícióval kiegészített és részben újraformált klasszikus halmazelmélet segítségével építhetünk fel. Az ilyen elméletben létezik elemi vagy atomi folyamat és a hozzátartozó jellemző időtartam is.

E. Levy: Kauzális-vonatkozású magyarázat: Salmon elmélete és viszonya Reichenbachhoz. – A szerző elsősorban Salmonnak az általa szerkesztett *Hans Reichenbach: Logical Empiricist* (1979) c. kötetben megjelent cikkeit elemzi.

SYNTHESE
Vol. 51, No. 1, 1982 április

A nevelésfilozófia problémái

C. J. B. Macmillan: Szerkesztői előszó.

J. R. Martin: A tanmenet két dogmája. – A két szóban forgó dogma az „Istenadta tárgyak"-é és a „megváltozhatatlan alapok"-é.

D. Harrah: Mit kellene tanítanunk a kérdésekről? – A szerző a kérdések elméletét, logikáját és ezeknek oktatásbeli jelentőségét tárgyalja, továbbá néhány tanácsot is ad.

J. Hintikka: A tanítás egy dialogikai modellje. – A szerző Wittgenstein „nyelv-játékaira" hivatkozva felvázolja a tanítás és tanulás „nyelv-játék" modelljét, főleg saját korábbi kérdés és válasz elemzését felhasználva.

R. H. Ennis: Az implicit feltevések azonosítása.

J. E. McClellan: A tanulás fogalma. – Logikai elemzés.

T. Airaksinen: Erkölcsi nevelés és demokrácia az iskolában. – A szerző szerint az erkölcsi nevelés nem valósítható meg globális és univerzális szinten, hanem ha egyáltalán lehetséges, akkor egyforma normatív háttérrel rendelkező kis csoportokkal való foglalkozásra kell szorítkozni.

SYNTHESE
Vol. 51, No. 2. 1982 május

Realizmus. I. rész

A folyóirat egy fél éven át minden második számát ennek a témakörnek fogja szentelni.

H. Putnam: Miért nincs egy kész világ. – A szerző célja megmutatni, hogy a materializmus és az esszencializmus modern keveréke nem konzisztens.

C. Glymour: Fogalmi mesterkedés vagy egy metafizikai realista vallomásai. – A szerző Davidson és Putnam nézeteivel foglalkozik.

P. Horwich: A realizmus három formája. – Az említett formák: az ismeretelméleti, a szemantikai és a metafizikai realizmus.

C. Wright: „Szigorú finitizmus". – A csaknem 80 oldalas tanulmány a *modus tollens* problémáját járja körül. A címben jelzett álláspontot az intuicionizmussal veti össze.

Recenzió az alábbi könyvről

H. H. Field: Science Without Numbers (Tudomány számok nélkül). Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

SYNTHESE
Vol. 51, No. 3, 1982 június

J. L. Bell: Kategóriák, toposzok és halmazok. – Az utóbbi években a kategóriaelmélet matematikai diszciplínája egyre nagyobb szerepet játszik a matematika alapjaiban. Talán a legjelentősebb fejlődés ebből a szempontból az elemi *toposz* fogalmának bevezetése, amely egy új kapcsolatot hozott létre a klasszikus és a konstruktív matematika között. A szerző ezt a fogalmat minden előzetes kategóriaelméleti tájékozottságra való hivatkozás nélkül mutatja be.

N. Stemmer: A tombola-paradoxon egy megoldása. – A tombola-paradoxonhoz a következő gondolatmenettel juthatunk: Intuitíve helyt adunk a következő két elvnek 1. Konjunkciós elv: ha ésszerű elhinni, hogy p, és szintén ésszerű elhinni, hogy q, akkor ésszerű elhinni, hogy p és q. 2. Kyburg-elv: Ésszerű elhinni egy feltevést, amely valószínűbb egy már előzőleg elhittnél. Tegyük fel, hogy egy tisztességes tombolán 1 millió cédulából egyet kihúznak. Ekkor a következő hipotézis (mivel valószínűsége = 0,999999, minden más általában elhitt hipotézisnél nagyobb) 2. alapján hihető: „Az 1-es szám nem nyer". Ugyanilyen alapon ésszerű elhinni azt is, hogy „A 2-es nem nyer", „A 3-as nem nyer" stb. Végül ezekből 1. alapján következik, hogy: „Egyetlen szám sem nyer". Ez viszont már ellentmondás. A szerző szerint a problémát úgy tudjuk megoldani, hogy a kétséges „elhinni", „akceptálni" stb. fogalmakat egyértelművé tesszük.

G. Oddie: Cohen a valószerűségről és a természeti szükségszerűségről. – A szerző a folyóirat 45. kötetében megjelent cikkel vitatkozik.

G. D. Wassermann: A természettörvényekről. – A szerző a „természettörvény"-nek nevezett tudományos hipotézisek két osztályát különbözteti meg: 1. a jól-formált, *idealizált* empirikus általánosítások, 2. a hipotetikus-deduktív elméletek (mint a newtoni mechanika, az elektromágnesség elmélete és a kvantummechanika) kiinduló feltevései.

M. Macbeath: Ki volt Dr. Kicsoda apja? – (Dr. Who egy brit televíziós sorozat időutazó hőse.) A szerző – aki hisz az időutazás lehetőségében – a következő esetet kívánja logikailag kivédeni: ha egy ember saját apja lehet, akkor megeheti önmagát, és így meghalhat mielőtt megszületett volna.

J. van Benthem: A tudomány logikai vizsgálata. – A szerző logikailag vizsgálja a tudományos elmélet fogalmát.

DIOGENE
1982. No. 118.

J.-C. Gardin: Az irodalom többesszámú olvasása és egyes számú tudományai.
M. Matarasso: A kettős szexualitás dicsérete az Ezeregy éjszakában: Budur gesztája.
A. Lorant: Hamlet és a mitikus gondolat.
L. G. Crocker: „A velencei kalmár", avagy a kereszténység rossz lelkiismerete.
J. Starobinski: „Megőrizni és tartóssá tenni": reflexiók Montaigne konzervativizmusáról.
A. L. Brown: Az autoreferencia a logikában: Mulligan Stew példája.

AUSTRALASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY
1982 március, Vol. 60, No. 1.

G. Currie: Frege, az érzékelés és a matematikai megismerés.
J. Montmarquet: Nagel a motivációról.
E. Fales: Generikus univerzáliák.
F. Kroon: A kontingencia és az a posteriori.
E. M. Zemach: Áttetsző hit.

Recenziók az alábbi könyvekről

G. A. Cohen: Karl Marx's theory of history. A defence (Marx történetelmélete. Egy védelem). Oxford, Clarendon 1978.
Melvin Rader: Marx's interpretation of history (Marx történelem értelmezése). New York, Oxford Univ. Press 1979.
Tom Bottomore (ed.): Karl Marx. Oxford, Blackwell 1979.
D. F. B. Tucker: Marxism and individualism (Marxizmus és individualizmus). Oxford, Blackwell 1980.
Richard Norman–Sean Sayers: Hegel, Marx and dialectics: a debate (Hegel, Marx és a dialektika: egy vita). Brighton, Harvester 1980.
Kurt Steinhauer (ed.): Hegel bibliography: background material on the international reception of Hegel within the context of the history of philosophy (Hegel bibliográfia: háttéranyag Hegel nemzetközi fogadtatásáról, a filozófiatörténet kontextusában). München, Saur 1980.
William Lyons: Emotion (Érzelem). Cambridge, Cambridge Univ. P. 1980.
Terence Parsons: Nonexistent objects (Nem-létező tárgyak). New Haven–London, Yale U. P. 1980.
M. Schofield stb. (ed.): Doubt and dogmatism: studies in hellenistic philosophy (Kétely és dogmatizmus: tanulmányok a hellenizmus filozófiája körében). Oxford, Clarendon 1980.
Political participation: a discussion of political rationality (Politikai részvétel: a politikai racionalitás megkérdőjelezése). Canberra, ANU 1978.
E. Kamenka stb. (ed.): Law and society: the crisis in legal ideals (Törvény és társadalom: a jogi eszmények válsága). Australia, Arnold 1978.
Kamenka stb. (ed.): Human rights (Emberi jogok). Australia, Arnold 1978.

NOŨS
1982/1

W. P. Alston: Vallási tapasztalat és vallásos hit.
J. Haugeland: Heidegger a „személynek lenni"-ről.
G. Mattews: A gyermekkor felfogása: „gyermekkori animizmus".
D. W. Smith: Realizmus az észlelésben.
P. Horwich: A szkepticizmus cáfolatairól.
M. McCord Adams: Relációk, inherencia és létezés: avagy Ockham nesztoriánus volt-e a krisztológiában?

K. Baier: Fogalmi kapcsolat moralitás és racionalitás között.
M. D. Resnik: A matematika mint a minták tudománya: episztemológia.
Ph. Glotzbach–H. Heft: Ökológiai és fenomenológiai adalék az észlelés pszichológiájához.

Recenziók a következő munkákról

D. M. Armstrong: Universals and scientific realism, Vol. I. Nominalism and realism, Vol. 2. A theory of universals (Az univerzáliák és a tudományos realizmus. 1. köt. Nominalizmus és realizmus, 2. köt. Az univerzáliák elmélete). Cambridge 1978.
Panayot Butchvarov: Being qua being (Lenni mint lenni). Bloomington–London, Indiana Univ. Press 1979.
D. P. Chattopahyaya: Individuals and worlds. Essays in antropological rationalism (Egyediségek és világok. Tanulmányok az antropológiai racionalizmus köréből). Delhi, Oxford Univ. Press 1976.
Robert McRae: Leibniz: perception, apperception and thought (Leibniz: észlelés, tudatos észlelés és gondolat). Toronto–Buffalo, Univ. of Toronto Press 1976.
James D. Wallace: Virtues and Vices (Erények és bűnök). Ithaca–New York, Cornell U. P. 1978.
Oliver A. Johnson: Skepticism and cognitivism: a study in the foundations of knowledge (Szkepticizmus és kognitivizmus: tanulmány a megismerés alapjai körében). Berkeley–Los Angeles, Univ. of California Press 1978.
Aaron Sloman: The computer revolution in philosophy: philosophy, science and models of mind (A számítástechnikai forradalom a filozófiában: filozófia, tudomány és az elme modelljei). New Jersey, Humanities 1978.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER
1982/1

G. Montcriol: Pascal és Nietzsche vándorló beszéde.
J. Largeault: A magyarázat-típusok gondolatáról.
George Berkeley: „Of infinites" (A végtelenről).

Ismertetések és kritikák

J. M. Gabaude (szerk.): La pédagogie contemporaine (A mai pedagógia). Toulouse, Privat 1972.
Christophe Andruzac: René Guénon. La contemplation métaphysique et l'expérience mystique (R. Guénon. A metafizikai szemlélet és a misztikus tapasztalat). Paris, Dervy 1980.
Marcel Belay: La mort dans le théatre de Gabriel Marcel (A halál Gabriel Marcel színműveiben). Paris, Vrin 1980.
R. Bruzina–B. Wilshire (ed.): Crosscurrents in phenomenology (Ellenáramlatok a fenomenológiában). Hága–Boston–Henley, Routledge and Kegan Paul 1979.
Peter Caws: Sartre. London–Boston–Henley, Routledge and Kegan 1979.
Gaston Fessard: La philosophie historique de Raymond Aron (R. Aron történetfilozófiája). Paris, Julliard 1980.
Alain Piquemal: Raymond Aron et l'ordre international (R. Aron és a nemzetközi rend). Paris, Albatros 1978.
Gottlob Frege: Philosophical and mathematical correspondence (Filozófiai és matematikai levelezés). Oxford, Blackwell 1980.
Daniel Giovannangeli: Ecriture et répétition. Approche de Derrida (Írás és ismétlés. Derrida megértéséhez). Paris, UGE 1979.
Julien Green és Jacques Maritain: Une grande amitié. Correspondance, 1926–72. (Egy nagy barátság. Levelezés 1926–72.). Paris, Plon 1979.
Philippe Hodard: Sartre entre Marx et Freud (Sartre Marx és Freud között). Paris, Delarge 1979.
Varró Rózsa: Dialektik in der Lebenden Natur (Dialektika az élővilágban). Budapest, Akadémiai 1979.

Jean Lacoste: La philosophie de l'art (Művészetfilozófia). Paris, PUF 1981.
Nicolas Tertullian: George Lukács. Etapes de sa pensée esthétique (Lukács György. Esztétikai felfogásának állomásai). Paris, Sycomore 1980.
Gottlob Frege: Posthumous writings (Posztumusz írások). Oxford, Blackwell 1979.
O. Hanfling: Logical positivism (Logikai pozitivizmus). Oxford, Blackwell 1981.
G. Holton: L'imagination scientifique (A tudományos képzelet). Paris, Gallimard 1981.
G. L. Linguiti: Imre Lakatos e la „filosofia della scoperta" (Lakatos Imre és „a felfedezés filozófiája") Lucca, Farzi 1981.
V. V. Nalimov: Faces of science (A tudomány arculatai). Philadelphia, ISI 1981.
H. Nelkowski stb. (ed.): Einstein symposion Berlin. Lecture notes on Physics, No. 100, Berlin 1979.
Graham Nerlich: The shape of space (A tér alakja). Cambridge U. P. 1976.
Ilya Prigogine: Physique, temps et devenir (Fizika, idő és levés). Paris, Masson 1980.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE HISTORY OF SCIENCE
1982. március

D. C. Lindberg: A matematika alkalmazhatósága a természetre: Roger Bacon és elődei.
R. Rappaport: Kölcsönvett szavak: szókincsbeli problémák a 18. századi geológiában.
M. Ridley: Kölcsönös alkalmazkodás és a természetes kiválogatódás inadekvátsága.

Ismertetések az alábbi könyvekről

Barbara Shapiro–Robert G. Frank Jr.: English scientific virtuosi in the 16th and 17th centuries (Angol tudós mesterek a 16. és 17. században). Los Angeles, Clark 1979.
D. R. Oldroyd: Darwinian impacts: an introduction to the darwinian revolution (Darwini hatások: bevezetés a darwini forradalomhoz). Keynes, Open Univ. P. 1980.
Greta Jones: Social darwinism and english thought: the interaction between biological and social theory (A szociáldarwinizmus és az angol eszmeáramlatok: a biológiai és társadalmi elmélet kölcsönhatása). Brighton, Harvester 1980.
Robert C. Bannister: Social darwinism: science and myth in anglo–american social thought (A szociáldarwinizmus: tudomány és mithosz az angol–amerikai társadalomelméletben). Philadelphia, Temple Univ. P. 1979.
William Bateson: Problems of genetics (A genetika problémái). New Haven–London, Yale Univ. P. 1979.
Martha McMackin Garland: Cambridge before Darwin: the ideal of a liberal education. 1800–1860 (Cambridge Darwin előtt: a liberális nevelés eszménye. 1800–1860). Cambridge, Cambridge Univ. P. 1980.
Ronal W. Clark: Freud: the man and the cause (Freud: az ember és az ügy). London, J. Cape and Weindenfeld and Nicolson 1980.
A. J. Meadows (ed.): Development of science publishing in Europe (A tudományos kiadás fejlődése Európában). Amsterdam–New York–Oxford, Elsevier 1980.
David Bearman–John T. Edsall (ed.): Archival source for the history of biochemistry and molecular biology: a reference guide and report (Archív forrás a biokémia és molekuláris biológia történetéhez). Boston 1980.
Ian Inkster: Japan as a development model? Relative backwardness and technological transfer (Japán mint a fejlődés modellje? Viszonylagos elmaradottság és technológiai transzfer). Bochum, Brockmeyer 1980.
Robert Fox–George Weisz (ed.): The organization of science and technology in France, 1808–1914 (A tudomány és technológia szervezete Franciaországban, 1808–1914). Cambridge, C. U. P. 1980.
Robert Lewis: Science and industrialisation in the USSR: industrial research and development 1917–1940 (Tudomány és iparosítás a Szovjetunióban: ipari kutatás és fejlődés 1917–1940). London, Macmillan 1979.

P. Unger: A józan ész pszichológiája felé.
F. Sontag: Tapasztalat, igazság és a filozófia programja.
J. Leslie: Antropikus elv, világ egész, szándék.
F. Bergmann: Sartre a tudat természetéről.
R. Haack: Wittgenstein pragmatizmusa.
R. Swinburne: Azonosak-e a mentális események az agyi eseményekkel?
E. Sober: Miért van az, hogy logikailag ekvivalens predikátumok különböző tulajdonságokat vehetnek fel?
E. M. Adams: Az emberi jogok alapja.
J. Kidder: Vázlat egy integratív büntetés-elmélethez.

H. Klenner: Hegel jogfilozófiája és jelenkori polgári kritikája

Hegel jogfilozófiai tanításai tulajdonképpen társadalomfilozófiai és szociálfilozófiai nézeteknek a gyűjteménye. A polgári Hegel-kutatás és kritika roppant ellentmondásos. A polgári ideológiának szinte minden áramlata reagált Hegel rendszerének valamelyik elemére. E kritikák főbb irányai öt pontban foglalhatók össze: 1. A fasizmus ideológiája is foglalkozik Hegellel, akit úgy tekint mint Marx előfutárát, és ezen az alapon el is veti. Másrészről azt állítja, hogy Marx meghamisította Hegelt. A fasizmus ideológusai a hegeli filozófia kanti elemeit hangsúlyozzák, ezzel együtt osztályszempontból semlegesnek tekintik. Nem egy kritika Hegelben Aquinói Tamás gondolatainak kiteljesítőét látja. 2. Hegel politikai gondolatait értékelve, a polgári kutatók egy csoportja arra a meggyőződésre jutott, hogy Hegel a porosz totalitáriánus szellem képviselője. E szellem folytatását látják a marxizmus–leninizmus politikai elméletében és a fasizmusban is. A polgári liberalizmus ebben a vonatkozásban Hegelt ideológiai ellenfelének tekinti. 3. Az előző gondolatoknak szinte az ellenkezője is megtalálható a polgári irodalom bonyolult rendszerében. A polgári liberálisok egy csoportja Hegelre úgy tekint mint a polgári demokrácia képviselőjére. Felfogásukat a hegeli államfogalomra építik, mely szerint az állam a sokfajta egyéni szabadság megvalósulása. Rousseau-val, Humboldttal és Montesquieuvel helyezik egy sorba. 4. A kutatók egy további csoportja elfogadja, hogy Hegel sok vonatkozásban Marx előfutára, de ezt oly módon teszik, hogy csökkenteni igyekeznek ezáltal Marx és Engels érdemeit. Az osztály, az elidegenedés és a munka fogalmának marxi értelmezésében Hegelt tartják a tényleges alkotó teoretikusnak. 5. Végül a kritikák egy része Hegel világnézeti eklekticizmusa ellen irányul, szemére vetik az idealizmus és a materializmus keveredését filozófiájában.
(Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1982/4.)

V. M.

V. Sz. Szemjonov: Kultúra és emberi fejlődés

A XVII. Filozófiai Világkongresszusra készülve a Voproszi Filoszofii „Filozófia – ember – kultúra" rovata az 1982/1. és 2. számban egy munkaközösség állásfoglalását közölte. A 4. számban a folyóirat főszerkesztőjének a témához kapcsolódó írását találjuk.

Szemjonov megállapítja, hogy a kultúra fogalmának filozófiai meghatározása bonyolult feladat, mivel az az ember és a világ kapcsolatában alapvető, specifikáló szerepet játszik. Véleménye szerint a kultúrát úgy kell tekinteni mint az emberi tevékenység egy típusát, az emberi fejlődésnek egy szintetikus jellemzőjét. A kultúra filozófiai szempontból az ember olyan alapvető tevékenységi módja, melynek során birtokba veszi a világot, annak minden vonatkozását, saját magát, a természetet és a társadalmat is. A kultúra ugyanakkor eredmény is, kifejezi e birtokbavétel mértékét. A kultúra dialektikus felfogásának értelmében a kultúra hozza létre az emberi személyiséget is, kiemelve és kitermelve azt az individuumok totalitásából. A kultúra teszi lehetővé, hogy az ember magát mint univerzális ön-értéket ismerje fel.

Az ember és kultúra kapcsolatában az ember egyrészt a kultúra létrehozója, kultúraformáló tevékenységével; másrészt a létező kultúra gazdagságát elsajátítva létrehozza saját magát, a kultúra teremtőjét. Szemjonov szerint a szocializmus biztosítja minden nép és minden ember számára azokat a valóságos társadalmi feltételeket, amelyek lehetővé teszik számukra a kultúraformáló tevékenységet és a személyiség szabad kibontakozását: Lenint idézve: „proletárkultúra egyenlő: kommunizmus".
(Voproszi Filoszofii 1982/4.)

R. L.

R. P. Trofimova: A „genetikus strukturalizmus" gyengeségei

A hetvenes és nyolcvanas években a francia szociológiai és filozófiai életben alapvető helyet foglal el a „genetikus strukturalizmus" filozófiai-kulturológiai irányzata. A „genetikus strukturalizmus" megalapítója Lucien Goldmann (1913–1970), az általa képviselt metodológia közelebb áll a francia „neomarxizmushoz" mint a strukturalizmushoz. Ez az irányzat fellép Lévi-Strauss, M. Foucault, R. Barthes és mások strukturalizmusának „metafizikus" metodológiája ellen, szembeállítva vele az ún. „genetikus strukturalizmust", mint korunk kapitalista társadalmának „dialektikus" vizsgálati lehetőségét. Lucien Goldmann és tanítványai úgy látják, hogy a „genetikus strukturalizmus" a marxizmus egyik válfaja. A marxizmus is strukturalizmus, de történelmi strukturalizmus. Goldmann feltételezi az objektum–szubjektum egységét (Vö. L. Goldmann: Epistémologie et philosophie politique, Paris 1978). A társadalmi, az osztályproblémák kiéleződésének időszakában szükségesnek tartja a kapitalizmusból a szocializmusba való fejlődést, de egy ellentmondásmentes utat keres, mégpedig az ún. „technokrata társadalom" evolúciója közvetítésével.
(Filoszofszkie Nauki 1982/3.)

N. I.

A kvantummechanika alapproblémái – új megközelítések 50 év múltán

A kvantummechanika alapjai még ma is – vagy talán ma újra – foglalkoztatják a fizikusokat és a filozófusokat. Kiderül, hogy a legtermészetesebb, és már a keletkezéskor felmerülő kérdésekre sincs adekvát válaszunk. Az egyik ilyen kérdés, hogy milyen viszonyban van a klasszikus fizika a kvantummechanikával. Ennek a kérdésnek a tudományfejlődés-elméletek szempontjából általánosabb jelentősége is van, amint erre Kuhn és Feyerabend munkássága rámutatott. Sokáig a fizikusok és részben a filozófusok is úgy vélték, hogy a kvantummechanika a klasszikus mechanikára redukálódik, ha $h \to o$, hogy a klasszikus mechanika a kvantummechanika határesete. A kérdés azonban nem ilyen egyszerű. Mindenesetre, ha ez így van, akkor a két elméletnek, illetve az átmenetnek számos formális és nem-formális feltételt ki kell elégítenie. *J. T. Bruer* szerint ezek a feltételek kielégíthetőek, ha a redukció során a kvantummechanikának a klasszikus fázissíkra való leképezéséhez a Wigner-transzformációt használjuk fel. A szerző azonban megállapítja, hogy ez a redukció nem segíti elő a kvantumelmélet egy adekvát metafizikai interpretációját.

És ezzel eljutottunk a másik, fél évszázados és ma megint lázba hozó kérdéshez, hogyan interpretáljuk a kvantummechanika formalizmusát. A kérdésnek annyi újdonsága van, hogy a mai szerzők már mind megpróbálnak kísérleti ellenőrzési lehetőségeket is állítani elméletük mellé. A 60-as évek közepe óta az irodalom nagy része az ún. Bell-egyenlőtlenségek körül mozog és a kísérleti fizikusok is ezeket próbálják megerősíteni vagy cáfolni korrelációs méréseikkel. *A. Fine* ez utóbbiak modelljeinek két osztályát építi ki, a szinkronizációs modelleket és a prizma modelleket. Mindkét osztály determinisztikus rejtett változókat alkalmaz, kielégítve a fizikai lokalitás kauzális követelményeit, és mindkettő pontosan a kvantummechanikai statisztikákra vezet. A második típusú modellekben egyébként a megfigyelhető mennyiségek nem véletlen változók, így ezek a modellek megkérdőjelezik az irodalom egész ezzel kapcsolatos elképzelését. Mindkét osztály modelljei kísérletileg ellenőrizhetőek.

R. Fraïssé szerint, mivel ez ideig a Bell-egyenlőtlenséget nem igazolták következetesen kísérletileg, a szokásos rejtett paraméteres interpretációk helyett érdemes inkább az Everett-féle elágazási (sokuniverzumú) interpretációval foglalkozni. Több részletet próbál pontosabbá tenni ennek érdekében, így a következőket: 1. az elágazás a fénysebességgel terjed, hogy eleget tegyen a relativisztikus követel-

ményeknek, 2. a detektáló ernyőn az elágazási folyamat azoktól az atomoktól indul, ahol becsapódás kvantummechanikailag lehetséges. A kvantummechanikailag lehetséges becsapódások valóságos becsapódásokká válnak, míg a téridő folyamatosan számos ágra hasad, ami a megfigyelők és műszereik számos kópiáját eredményezi. Azokat a jövő-kúpokat (azaz fénysebességgel növekvő térbeli gömböket), amelyek felhasítják a téridőt, *elágaztatók*nak nevezzük. Ezeket az alapfogalmakat vezeti be Fraïssé cikkének első része. A második rész az egy részecskével rendelkező hullám vizsgálatát tartalmazza. A szerző szerint minden lehetséges becsapódás végbemegy, és egy olyan ág kiindulópontjává válik, amelyben ez a becsapódás megfigyelhető; ennek pillanatában a hullám a fény sebességével eltűnik. Ez a rész az elágazások különleges logikájához fűzött megjegyzéssel zárul, amely az ernyő és a hullám *érintetlen formájá*ra vonatkozik, azaz arra az esetre, amikor a becsapódás sosem történik meg. A harmadik és ötödik rész a második rész minden eredményét kiterjeszti a kétprotonos hullám esetére. A negyedik és ötödik részben a szerző azt is megmutatja, hogyan renormalizálódik állandóan egy hullám, nemcsak a megfigyelő fizikus, hanem általában a természet hatására. Ez az ágak közötti kölcsönhatásra utal, ami a jövőben az elágazások kísérleti igazolásához vezethet. A hatodik rész a „Schrödinger macskája" elnevezésű paradoxonnal és a Compton-szórás leírásával foglalkozik. A hetedik rész az elmélettel kapcsolatos ellenvetéseket vitatja.
(Synthese Vol. 50, No. 2, 1982. február és No. 3, 1982. március)

Sz. P.

(A folyóiratszemlét összeállította Nánási Irén, Ropolyi László, Sipos János, Szegedi Péter és Vinkovics Márta.)

E SZÁMUNK SZERZŐI

Bayer József, MTA Fil. Int., tud. munkatárs, kandidátus • *Eftichios Bitsakis*, a Joanszinai Egyetem Fil. Tanszékének vezetője • *Csikós Ella*, ELTE BTK, tanársegéd • *Erdős István*, SOTE Marxizmus–Leninizmus Int., adjunktus • *Falus Róbert*, ELTE Görög Tanszék, egy. tanár • *Forrai Gábor*, egy hallg. • *Gábor György*, MTA Fil. Int. tud. s. munkatárs • *Rudolf Lüthe*, az Aacheni RWTH tanára • *Novák Zoltán*, ELTE BTK Esztétika Tanszék, egy. docens, fil. tud. kandidátusa • *Papp Zsolt*, tud. főmunkatárs, kandidátus • *Reai Károly*, MTA Fil. Int., tud. munkatárs • *Rot Sándor*, ELTE BTK, egy tanár, a tud. doktora

TÖRTÉNELMI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Történettudományi Intézetének értesítője

Felelős szerkesztő: Ránki György

A magyar- és világtörténelem területéről, elsősorban a 19. és 20. század történetéről közöl tanulmányokat. Tudosít fontosabb tudományos vitákról, külföldi történészeknek az Intézetben tartott előadásairól, valamint itthon és külföldön tartott történettudományi kongresszusokról.

Alapítva: 1958
Magyar nyelven, francia és orosz összefoglalókkal
Megjelenik évente 1 kötet, 4 füzetben
Évi előfizetési díja: 84,– Ft
Előfizethető a Posta Központi Hírlap Irodánál
Budapest, József nádor tér 1. 1051
Pénzforgalmi jelzőszám: 215-96162

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

SZÁZADOK

A Magyar Történelmi Társulat közlönye

A szerkesztő bizottság elnöke: Ember Győző
Felelős szerkesztő: Kónya Sándor

Elsősorban Magyarország történetével foglalkozó tanulmányokat tesz közzé, de egyetemes történeti cikkeket is közöl. Elemzi a történettudomány és a történetírás elvi, módszertani kérdéseit. Állandó rovatai tájékoztatják az olvasót a történettudomány eseményeiről, a tudományos vitákról, ülésszakokról, történeti kiállításokról, a hazai és a külföldi történeti irodalom termékeiről.

Alapítva: 1867
Magyar nyelven, francia és orosz összefoglalókkal
Megjelenik évente 1 kötet, 6 füzetben
Évi előfizetési díja: 150,– Ft
Előfizethető a Posta Központi Hírlap Irodánál
Budapest, József nádor tér 1. 1051
Pénzforgalmi jelzőszám: 215-96162

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

FILOLÓGIAI KÖZLÖNY

**A Magyar Tudományos Akadémia
Modern Filológiai Bizottsága
és az Irodalomtörténeti Társaság világirodalmi folyóirata**

Felelős szerkesztő: Horányi Mátyás

Felöleli — tartalmi és stilisztikai szempontból egyaránt — a közép- és újlatin filológiától kezdve az egész modern európai filológiát. Közli az egyes irodalmak körében végzett közvetlen kutatások eredményeit, összehasonlító irodalomtörténeti, kapcsolattörténeti tanulmányokat jelentet meg, foglalkozik irodalomelmélettel, verstannal, a műfordítás problémáival, s elemző bírálatokat tesz közzé.

Alapítva: 1955
Magyar nyelven
Megjelenik évente 1 kötet, 4 füzetben
Évi előfizetési díja: 80,– Ft
Előfizethető a Posta Központi Hírlap Irodánál
Budapest, József nádor tér 1. 1051
Pénzforgalmi jelzőszám: 215-96162

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sándor István
A kézirat nyomdába érkezett: 1982. XII. 10. – Terjedelem: 11,90 (A/5) ív
83.11508 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

István Erdős: The Specific Character of Information Relations in the Biological Realm 1
Bitsakis Eftichios: Science and Ideology in Cosmology 19
Rudolf Lüthe: History and Concrete Subjectivity (Transcendental-philosophical Investigations on Experience in History) 36
Róbert Falus: The Development of the Notion of Symbol 51
Zoltán Novák: On the Relation of Lukács and Kassák 70

DISCUSSION

Zsolt Papp: Neo-Kantian Axiology and Its Effect on the Methodology of Sociology (Remarks on József Bayer's Dissertation) 84
József Bayer: Reply to Opponents 92

REVIEWS

Sándor Rot: W. Waring: Thomas Carlyle 101
György Gábor: Men, Gods, Religions 103
Gábor Forrai: Robert Nisbet: The History of the Idea of Progress 107
Ella Csikós: A New Edition of Hegel's Jena Writings 110
Károly Redl: Otto Süpek: Serving and Loving. The Basic Traits of the Feudal Personality 112

Review of Periodicals 117

СОДЕРЖАНИЕ

Иштван Эрдёш: Специальный характер информационных отношений в жизненной природе 1
Эфтихиос Битцакис: Наука и идеология в космологии 19
Рудольф Лютхе: История и конкретная субъективность (Трансцендентально-философские изложения об историческом опыте) 36
Роберт Фалуш: Возникновение понятия «символа» 51
Золтан Новак: Некоторые данные к отношению Лукача и Кашшака 70

ДИСКУССИЯ

Жолт Папп: Неокантианская теория ценностей и её влияние на методологию социологии (Из дискуссии кандидатской диссертации Йожефа Байера) 84
Йожеф Байер: Ответ оппонентам 92

РЕЦЕНЗИИ

Шандор Рот: В. Варинг: Томас Карлайл 101
Дьёрдь Габор: Люди, боги, религии (Иштван Хан: Мир веры и история) 103
Габор Форраи: Роберт Нисбет: История идеи прогресса 107
Элла Чикош: Новое издание иенских записок Гегеля 110
Карой Редл: Отто Шюпек: Служба и любовь. Основные черты феодальной личности 112

Из зарубежных журналов 117

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, József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest, Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,
H-1389 Budapest, Pf. 149.

0 1220

HUSZONHETEDIK ÉVFOLYAM

1983/2

MTA 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

1983/2

TARTALOM

GEDEON PÉTER: Kísérlet a marxi elmélet filozófiai rekonstrukciójára Lukács György *Történelem és osztálytudat* c. művében 135

GUIDO OLDRINI: Tendenciák és orientációk a Lukács-irodalomban (Fordította: Garami Szilvia) 170

CSEJTEI DEZSŐ: Unamuno ontológiájának létrétegei és kategoriális rendszere 185

REDL KÁROLY: Az újplatonizmus szerepe a középkori gondolkodás szerkezetében 227

G. MIHÁLTZ ALIRÁN: Mozart *Varázsfuvolája* és az antik misztériumok 241

ÚJVÁRI MÁRTA: Transzcendentális érvek 153

FORDÍTÁS

REDL KÁROLY: Bevezető szavak Martin Heidegger *Érzetlenség* c. művének fordításához 272

MARTIN HEIDEGGER: Érzetlenség 274

ESZMECSERE

CSÁNYI VILMOS: Válasz Kelemen Jánosnak. Ki beszél itt arabusul? 282

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEIHEZ

SZIGETVÁRI SÁNDOR: Néhány megjegyzés a materialista dialektika alap- és nemalaptörvényei és kategóriái viszonyának kérdéséhez 285

SZEMLE

TUBA IMRE: Tények és értékek 298

KLIMA GYULA: Eva Picardi: Assertibility and Truth — A Study of Fregean Themes 303

A külföldi folyóiratokból 306

A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es és 138-as mellék
Szerkesztőségi nap: csütörtök
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

KÍSÉRLET A MARXI ELMÉLET FILOZÓFIAI REKONSTRUKCIÓJÁRA LUKÁCS GYÖRGY *TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT* C. MŰVÉBEN

GEDEON PÉTER

Lukács György a *Történelem és osztálytudat* megírásával a szocialista átalakulás elméletéhez kívánt hozzájárulni. Felfogása szerint a marxi elméletnek mint a tőkés árutermelés kritikai elméletének a rekonstrukciója elengedhetetlen előfeltétele a tőkés társadalmat forradalmasító kritikai tudat létrehozásának. A marxi teória elméleti-filozófiai rekonstrukciója ezért Lukács számára nem egyszerűen eszmetörténeti probléma, hanem az elmélet és a gyakorlat egységének a helyreállításához vezető szükséges lépés. A II. Internacionálé marxizmusa, mondja Lukács, azzal, hogy elvonatkoztat a társadalmi viszonyok eldologiasodásának problematikájától, félreérti a marxi elmélet lényegét, elválasztja az elméletet a gyakorlattól, a társadalmi átalakulás folyamatát megállítja a polgári társadalom határainál. Ezzel szemben a II. Internacionálé marxizmusának fő vonulata – amelyet Bernstein és Kautsky nézeteivel reprezentálunk e dolgozatban – magát úgyszintén a marxi elmélet autentikus interpretátorának, a szocialista átalakulás korszerű elméletének, az elmélet és gyakorlat egységét kivívó felfogásnak tekinti. Ahhoz tehát, hogy Lukács álláspontját értékelhessük, Bernstein és Kautsky felfogását is szemügyre kell vennünk.

1. BERNSTEIN ÉS KAUTSKY TÁRSADALOMFELFOGÁSA

Bernstein és Kautsky társadalomfelfogásának vizsgálatakor arra teszünk kísérletet, hogy elkülönítsük elméletük különböző szintjeit, megragadjuk azokat a belső összefüggéseket, amelyek összekötik e szinteket, s amelyek tartalmazzák az elmélet és valóság viszonyának vonatkozásait. E vizsgálódás során nem foglalkozunk Bernsteinnek és Kautskynak a munkásmozgalom stratégiájával és taktikájával közvetlenül összefüggő nézeteivel. Nem tárgyaljuk továbbá elméleti fejlődésüket, s felfogásuknak azokat a nem lényegtelen különbségeit (pl. az értékelmélet, a tőkekoncentráció, a válságelmélet területén), amelyek azonban egy mindkettőjüknél meglévő, közös elméleti alappal kapcsolódnak össze.[1]

[1] E közös elméleti alapra hívja fel a figyelmet K. Korsch: *Die materialistische Geschichtsauffassung.* Archiv f. Geschichte d. Sozialismus XIV. hrsg. v. Grünberg 181., 270., valamint E. Matthias: Kautsky und der Kautskyanismus. In: *Marxismusstudien* Zweite Folge Hrsg. I. Fetscher Mohr, Tübingen 1957, 168.

1.1. „Gazdasági történelemfelfogás" és társadalmi forma

Bernstein és Kautsky társadalomfelfogásának legáltalánosabb szintje a történelem általános magyarázatát tartalmazza. Az emberi történelem általános elveinek keresése természetesen nem mint önmagában vett tudományos probléma érdekes a számukra, hanem mint a szocializmus megvalósulásának a kérdése. A történelem logikájának a kutatása egyrészt a szocializmus lehetőségének a beillesztését szolgálja a történelem menetébe, másrészt a pártstratégia és taktika kérdéseivel is összekapcsolódik. Az a vita ugyanis, ami akörül forgott, hogy a szocializmus egy természettörténeti folyamat szükségszerűségével bekövetkező folyamat, vagy pedig csak a munkásosztály és a párt tudatos öntevékenységének eredményeként vívható ki, *gyakorlatilag* a pártpolitika eltérő értelmezését foglalta magában. Ugyanakkor ezek az értelmezések elméletileg is meg kívánták alapozni magukat álláspontjuknak a marxi történelemelméletre való visszavezetése révén.

Bernstein a marxi történelemelméletet „gazdasági történelemfelfogásként"[2] értelmezi. Ennek lényege az, hogy a történelmi mozgást a gazdaság fejlődésére, azaz, mondja Bernstein, *a technikai fejlődésre* kell visszavezetni.

„Magának a termelési módnak a számára azonban az elmélet szerint a *termelési eszközök* és nem utolsósorban a termelési *szerszámok* az irányadók. Az *eszközben,* amelyet az ember használ, kell keresnünk... a *társadalmi fejlődés* tulajdonképpeni, úgyszólván *alapvető* tényezőjét."[3] Ha azonban az emberi történelmet valóban meghatározza egy dologi, természeti szükségszerűség, amely nem hagy teret az emberi öntevékenység számára, akkor ez utóbbit csakis a természeti szükségszerűség, a gazdaság szféráján *kívül* lehet megalapozni és számba venni, mint nem-gazdasági tevékenységet. A történelmi fejlődés meghatározóit eszerint egyrészt a termelés dologi oldalában, másrészt a termelésen kívüli eszmei hatóerőkben kell keresni. Így jut Bernstein a „tényezőelmélethez".[4]

[2] E. Bernstein: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie.* Dietz, Stuttgart 1903, 13.

[3] E. Bernstein: Das Bleibende in Marxismus. In.: E. Bernstein: *Der Sozialismus einst und jetzt.* Berlin Bonn–Bad–Godesberg 1975, 163. (a kiemelések az idézett szövegekben nem a szerzőktől, hanem most és a továbbiakban is tőlem – *G. P.).* Ugyanitt: „... bizonyos természeti feltételeket előfeltételezve a *technikai fejlődés* döntő jelentőséggel bír az emberiség társadalmi fejlődése számára". Az ebben az álláspontban kifejeződő technikai determinizmus ellenében is jogos Lukács György kritikája: „Ám de a fejlődés alapzatának felfogott, önállósított technika a durva naturalizmusból csupán dinamikusan finomított *naturalizmust* csinál. Mert a technika, ha nem a mindenkori termelési rendszer *mozzanatának* fogjuk fel, ha fejlődését nem a *társadalmi* termelőerők fejlődéséből magyarázzuk (ahelyett, hogy ezt magyaráznánk vele), éppúgy az emberekkel transzcendensen szembenálló, fetisisztikus elv, mint a ‚természet' mint az éghajlat, a miliő, a nyersanyagok stb." (Lukács György: N. Buharin: A történelmi materializmus elmélete. In: Lukács György: *Utam Marxhoz* I. Magvető, Budapest 1971, 460.)

[4] „A tényezők elmélete, amely azt állítja, hogy egy kiváltságos tényező – a gazdaság – meghatározza az összes többi tényezőt, az államot, a jogot, a művészetet, a politikát, a morált, mellőzi azt a kérdést, hogy miképpen keletkezik és alakul ki a társadalmi egész, azaz a társadalom mint gazdasági formáció, s ennek a formációnak a létezését mint adott tényt tételezi fel, mint egy közömbös formát, vagy mint egy arénát, amelyben egy kiváltságos tényező megszabja az összes többit ..." (K. Kosik: *A konkrét dialektikája.* Gondolat, Budapest 1967, 92.) A II. Internacionálé teoretikusai ugyan maguk is

„... a gazdasági fejlődés mai állása az ideológiai és különösen az etikai tényezők önálló működésének nagyobb mozgásteret biztosít, mint annak előtte. Ennek következtében a technikai-gazdasági fejlődés és az egyéb szociális intézmények fejlődése közti *okozati* összefüggés mind *közvetettebbé* válik, és ezáltal a többiek *természeti szükségszerűsége* mind kevésbé mérvadó az utóbbiak alakulására nézve."[5]

A társadalmi fejlődésnek természeti szükségszerűségként való értelmezése, amely ellen Bernstein fellép, végül is tehát az ő történelemfelfogásának is le nem küzdött magja. A történelem gazdaságon kívüli mozgatóinak a hangsúlyozása a technikai determinizmusban önmaga előfeltételét találja meg: a technikai tényezőnek az ideológiai, etikai tényezők éppen ellentétei és kiegészítői lesznek. A történelmi fejlődés e Bernsteinnél is alapul szolgáló redukcionista felfogásának részletesebb kifejtését Kautsky nyújtja számunkra.

Kautsky szerint is a marxi történelemfilozófia lényege a történelmi fejlődésnek a gazdaság mozgására való visszavezetése. Kautsky azonban, szemben Bernsteinnel, elhatárolja egymástól a társadalom gazdasági és technikai mozzanatát, mégpedig annak alapján, ahogyan Marx fogalmilag elválasztja az értéket a használati értéktől. „Ez a megkülönböztetése az árunak mint *társadalmi* munka termékének az áru *anyagi* jellegétől mint használati tárgytól szorosan összefügg a munka anyagi, *technikai* és társadalmi, *gazdasági* jellegének a megkülönböztetésével."[6] De már a munka társadalmi jellegének további meghatározásában kifejeződik Kautsky társadalomfelfogásának redukcionista vonása. A munka anyagi és társadalmi oldala feltételezi és kölcsönösen meghatározza egymást, mondja Kautsky. E kölcsönös viszonyban a munka társadalmi oldala a túlsúlyos mozzanat. „Ezen keresztül áll minden egyes anyagi munkafolyamat vonatkozásban a sok másikhoz, amelyek mind belsőleg kapcsolódnak össze a társadalom létfenntartásának, azaz valamennyi tagja létfenntartásának, szükségletük kielégítésének egy nagy céljával. *Ez a belső kapcsolat* ad csupán az egyes munkafolyamatoknak a puszta technikain túlmenő *gazdasági* jelleget. Az ily módon belsőleg összekapcsolt munkafolyamatok összessége együtt képez egy meghatározott társadalmi folyamatot, amelynek különös fajtája és módja mint meghatározott termelési mód jelenik meg.[7]

E megfogalmazásban Kautsky valójában visszaveszi a termelés technikai és gazdasági mozzanatainak a használati érték és érték megkülönböztetésére alapozott elkülönítését, hiszen a munkának a *technikain* túlmenő *gazdasági* oldalát a különös munkafajtáknak a társadalmi szükségletekre való vonatkozásában ragadja meg. Így tehát a gazdasági meghatározottságot a különös munkáknak a különböző társadalmi szükségletek közötti elosztásából adódó, a társadalmi összmunkának a társadalmi szükségletekre való vonatkozásából származó mozzanatként tekinti. Ez a munkának az a meghatározottsága,

---

elégtelennek tartják a társadalmi mozgás egészének direkt visszavezetését a „gazdasági tényezőre", de a megoldást nem a „tényezőelmélet" megszüntetésében, hanem „egyéb tényezőkkel" való kiegészítésében látják, s így az eredeti koncepció foglyai maradnak. Ezért rájuk is igaz, hogy a „tényezőkkel", „... ezekkel a metafizikus absztrakciókkal elért szintézis külsődleges, s az absztrakt tényezők kölcsönös összefüggése csupán formális vagy mechanikusan kauzális". (I. m. 88.)

[5] E. Bernstein: *Die Voraussetzungen* ..., i. m. 11. Vö. még: Das Bleibende in Marxismus, i. m. 163.

[6] K. Kautsky: *Die materialistische Geschichtsauffassung* I. Berlin 1927, 723.

[7] K. Kautsky, i. m. 738.

amelyet Marx „társadalmi hatványon lévő használati értéknek" nevezett, s amely csak mint a társadalmi munkaidőből a különböző különös termelési szférákra fordítható hányadoknak a mennyiségi korlátja válik a gazdasági formameghatározás elemévé.[8]

Így a munka társadalmi jellege Kautskynál valójában mint a használati értékre redukálódó meghatározás kívül esik a termelőtevékenység gazdasági formameghatározottságán, attól különböző mozzanat. De ha maga a termelés gazdasági formája csak a társadalmi használati érték – az ember és a természet társadalmilag általános – viszonyát tartalmazza, akkor ez maga is a társadalmi életfolyamatok olyan általános tartalmaként van adva, amely különös társadalmi feltételek között különös társadalmi formákat ölt. Ez a forma azonban most már saját tartalma számára közömbös, neki külső adottság. A termelési módot meghatározó *társadalmi* viszony így a Kautsky által definiált *gazdasági* viszonyhoz képest külsődleges mozzanatként van meg: belső összefüggésük, azonosságuk kihunyt. A gazdasági elem úgy viszonyul a társadalmihoz, mint a technikai a gazdaságihoz: közömbös anyagi hordozója. S ha rákérdezünk a társadalmi folyamatok történelmi meghatározóira, akkor végső soron a tényezők két csoportjára bukkanunk: a *technikai* elemre és a különös *társadalmi* formát konstituáló viszonyra, a *tulajdonra.* A történelem Kautsky által adott *gazdasági* értelmezése így éppen magát a gazdasági viszonyt oldja fel, szünteti meg, a *technikai* és a *külsődlegességében vett társadalmi* ellentétében, kettősségében.

„A különböző tényezők közül, amelyek a technika és egy országterület természetének különös sajátosságai *mellett* – klíma, talajgazdaság és talajalakzat, közlekedési helyzet – az ő mindenkori termelési módját meghatározó módon befolyásolják, a legfontosabb az ennek a termelési módnak az idejére érvényes *tulajdonrend* (Eigentumsordnung)."[9]

A tulajdonforma azonban a fentiek következtében nem úgy jön számításba, mint a termelő egyének társadalmi összefüggését konstituáló különös gazdasági viszony, hiszen Kautsky a társadalmi egyéneknek azt az összefüggését már előfeltételezte mint technikai vonatkozást. Ami így a tulajdonviszony lényegéből az ő számára megmarad, az nem más, mint az egyéneknek a megtermelt javakhoz való viszonya, a megtermelt javakból való különböző részesedésük, az e javakkal való rendelkezés lehetősége vagy hiánya, illetve az a társadalmi intézményi és viszonyrendszer, amely az egyéneknek a dolgok feletti hatalmát megrögzíti és biztosítja. Mindez Kautskyt a tulajdon jogi értelmezéséhez vezeti el.

[8] „De ha a használati érték az egyes áru esetében attól függ, hogy az önmagában véve szükségletet elégít-e ki, a társadalmi terméktömegnél attól függ, hogy az a mindegyik különös termékfajtára irányuló, mennyiségileg meghatározott társadalmi szükséglettel adekvát-e, és ezért a munka e mennyiségileg körülírt társadalmi szükségletek arányában van-e arányosan elosztva a különböző termelési szférákban ... Itt a társadalmi szükséglet, azaz *a társadalmi hatványon levő használati érték* jelenik meg úgy, mint ami meghatározza a társadalmi összmunkaidőnek a különböző különös termelési szférákra jutó hányadát. De ez csupán ugyanaz a törvény, amely már az egyes árunál megmutatkozik, hogy ugyanis az áru használati értéke *előfeltétele* csereértékének, s ezzel értékének." (K. Marx: *A tőke* III. MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 604.)

[9] K. Kautsky, i. m. 741.

„. . . az igénybevétel vagy birtokbavétel egyedül még nem tesz egy jószágot tulajdonná, ha nem járul még hozzá ehhez egy új mozzanat: a társadalmi *szankció.* Csak a társadalomban és a társadalom által lesz a birtoklás tulajdonná."[10]

A munka technikai és gazdasági jellegének, majd gazdasági és társadalmi (tulajdoni) vonatkozásainak e megkülönböztetése, amely a termelés társadalmi formameghatározottságának, vagyis a gazdasági mozzanatnak a technikai és társadalmi (tulajdoni) oldalakban való feloldódását, ez utóbbi kettő külsődleges viszonyát eredményezi, Kautsky elméletében meghatározott funkcióval rendelkezik. Abból adódóan, hogy e konstrukcióban a gazdasági mozzanat a technikaival szemben mint társadalmi, de a társadalmival szemben mint technikai tételeződik, itt alapozza meg Kautsky, vagy itt általánosítja alapelvvé a gazdasági viszony és a tulajdonviszony kettősségét, egymással szembeni külsődleges viszonyát.

Ha a tényezőknek e két fenti, egymáshoz képest külsődleges csoportja között összefüggést keresünk, az elsődlegességet kívánjuk megállapítani, akkor a technikai, azaz az anyagi elem meghatározó szerepéhez jutunk – mondja Kautsky.

„Politika és gazdaság kezdettől olyan állandó, belső kölcsönhatásban állnak, amelynek hatóereje azonban végső soron mindig a *technikai haladás.*"[11]

A munka technikai és gazdasági, anyagi és társadalmi oldalának megkülönböztetése tehát a történelmi magyarázat szintjén a technikai mozzanatok elsődlegességének megalapozását eredményezi. A másik oldalról viszont a történelmi fejlődés végső mozgatóokának a társadalom technikai szférájára redukálása szükségszerűen a technikaitól megkülönböztetett gazdasági viszonynak mint a termelés társadalmi formameghatározottságának az önmegszüntetését kellett hogy jelentse: ha a társadalmi fejlődés sajátos mibenlétét közvetlenül a technikai tényező magyarázza, akkor a gazdasági forma elveszíti eredeti jelentését, s az elemzés számára maga is csak mint az egyik tényező, tehát az adott társadalmi forma totalitása helyett mint egy külsődleges mozzanat jön számításba.

Mindez súlyos következményeket von maga után a materialista ember- és történelemfelfogás alapvető tartalmát illetően.

„A marxi ökonómia nagy tetteihez tartozik", mondja Kautsky, „hogy a *dolgok* mögött, amelyek az emberek egymás közötti *társadalmi, szellemi* viszonyait közvetítik, meglátja magukat ezeket a viszonyokat és felfedi az áru fétis-jellegét.

Ezeknek a termelési viszonyoknak az összessége, az a reális bázis, amelyen egy jogi és politikai felépítmény és meghatározott társadalmi tudatformák emelkednek, tehát semmiképpen sem pusztán anyagi természetű, azaz a külvilág *anyagi dolgaiból* létrehozott, hanem nagyon erősen *szellemi tényezők,* az emberek szükségletei és ismeretei által meghatározott."[12]

E gondolkodás számára tehát a társadalmi lét ellentétes mozzanataira esik szét, egyik oldalon áll a dologi, másik oldalon a szellemi lét, s mivel a dologiság a természeti tárgyiasság formája, dolog és szellem különbsége és ellentéte egyben természet és társa-

[10] I. m. 742.

[11] K. Kautsky: *Die materialistische Geschichtsauffassung* II. i. m. 147.

[12] K. Kautsky: *Die materialistische* . . . II. i. m. 814.

dalom különbségévé, ellentétévé válik: a társadalmi lét sajátossága a tudat tárgyiságára és a természeti dolgokban tárgyiasult tudatra redukálódik. Ez éppen azt jelenti, hogy a társadalmi lét szervező eleme a tudat, amely a természetben tárgyiasul, s ezt az átalakított természetet a társadalom részévé teszi, tehát hogy a társadalmi objektivációkat a tudat és az átformált természet *közvetlen* viszonya magyarázza.

Ebből adódóan Kautsky gondolkodásában a gazdaság világa a dologi szükségszerűség birodalma, összefüggései az ember számára adottak, az ember mint érzéki, tárgyi lény, alá van vetve ezeknek. De az ember tudatos, szellemi lény is, e tulajdonsága révén, ha nem is képes megszüntetni a gazdaság dologi vonatkozásrendszerét, képes azt saját céljaira felhasználni, s így saját uralma alá hajtani.

A teleológiai tételezésnek a gazdaság szféráján *belül* való felvétele tehát nem szünteti meg a társadalmi lét kettősségének felfogását, hanem éppen ellenkezőleg, kiteljesíti azt: maga a gazdaság szférája kettőződik meg a dologiság és a teleológiai tételezés ellentéteként;[13] az utóbbi most a gazdaság szféráján *belül* jelenik meg mint a dologiság tagadása, de egyben mint a felette való uralom, s ezzel mint a dologiság eszmei kiegészítése. A gazdasági vonatkozásoknak az egyénekkel szemben dologi összefüggésekként való önállósodása ezáltal feloldhatatlan adottságként kap igazolást: e vonatkozások uralma az emberek felett úgy jelenik meg, mint az emberi célok, az emberi szabadság realizálódása.

Kautsky tehát a gazdasági szférát annyiban tekinti a szükségszerűség birodalmának, amennyiben ez egyben az emberi szabadság megvalósulásának a terepe is, s éppen annyiban mondja ki a szabadság birodalmának, amennyiben a szükségszerűség uralma

[13] Ontológiájában Lukács György is a munkát mint teleológia és kauzalitás egységét teszi meg a társadalmiság modelljének, s paradox módon erről az álláspontról kívánja megalapozni – éppen Kautsky felfogásával szemben – a társadalmi lét egységét. Álláspontja lényegében megegyezik azzal, amit az előbb Kautskytól idéztünk: „... különösképpen azon marxisták között, akik vagy a II. Internacionálé vagy a sztálinizmus korszakára építik fel módszertanukat, elterjedt az az elképzelés, mintha a *gazdasági* szféra valamiféle *második természet* volna, amely a társadalmi lét másik részétől, attól, amit *felépítménynek,* ideológiának neveznek, struktúrájában és dinamikájában *minőségileg* különbözik, és merev, *kizárólagos ellentétben* áll vele ... Arra törekedtünk, hogy eloszlassuk az ilyen előítéleteket. Hiszen a *munka* mint a gazdasági szféra végső, többé már fel nem bontható eleme ... a teleológiai tételezésre épül fel, és ... mindazok a mozzanatok, amelyeket a gazdasági szféra struktúrája és dinamikája idéz elő, mind szintúgy teleológiai aktusok, akár közvetlenül vagy közvetve a munkafolyamatra irányulnak, akár olyanok, amelyeket a munkafolyamat hoz mozgásba. Ebben az alapvető tekintetben a gazdasági szféra egyáltalán nem különbözik a társadalmi gyakorlat egyéb területeitől. Abban sem – ami a teleológiai tételezésekből mint a folyamat lényeges mozgásaiból szükségképpen következik –, hogy az egyes tételezések szükségszerű kiindulópontja mindig egy *eszmei mozzanat.* Ebben a tekintetben tehát az egész társadalmi lét ontológiailag *egységesen* épül fel. Ha következetesen végiggondoljuk a valóságot és marxi dialektikus koncepcióját, akkor *nem tartható a valóság szerkezetileg és dinamikusan mereven ellentétes szférákra való kettéosztása.*" (Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* II. Magvető, Budapest 1976, 364.) Ugyanakkor világosan kell látnunk, hogy Kautsky és Lukács álláspontja a fentiek ellenére sem azonos, hanem alapvetően különböző. E különbség lényegében abból adódik, hogy Lukács Ontológiájában a munka elemzését összekapcsolja az elidegenedés problematikájával, míg Kautskynál az előbbi az utóbbitól való elvonatkoztatást előfeltételezi. A kérdés részletesebb tárgyalásához vö.: Gedeon Péter: *Történelem és szocializmus.* A szocializmus elméleti megalapozásának ellentétes útja Bernstein, Kautsky társadalomfelfogásában és Lukács György filozófiájában (kézirat).

alatt állónak tekinti. A gazdaságnak ez az ellentmondásos felfogása a gazdaság társadalmi formájának és anyagi tartalmának az azonosításából származik, ami viszont a termelés társadalmi formameghatározottságától való öntudatlan absztrakció eredménye: ha a termelésnek nincsen anyagi tartalmától különböző formája, akkor ez a formanélküliség válik formává, a tartalom mint önmaga formája jelenik meg. Az árutermelő gazdaság esetében az elvonatkoztatás a termelés formameghatározottságától egyben elvonatkoztatás a társadalmi viszonyok eldologiasodásának problémakörétől, s így annak érintetlenül hagyása. Az ember viszonyát a gazdasági vonatkozások rendszeréhez, a saját eldologiasult társadalmi összefüggéseihez e felfogás nem képes tárggyá tenni, s így azt is az embernek a természethez, a dologisághoz mint olyanhoz való viszonyával helyettesíti be, tehát a szubjektum–objektum viszonnyal általában.

A társadalmi lét szétesése ellentétes szférákká mind a valóságban, mind a gondolkodásban az eldologiasodás folyamatának eredménye. Az ellene folytatott küzdelem, a szétszakított egységének a létrehozása azonban nem gondolható el egyszerűen a tudat és dologiság, ember és természet, szubjektum és objektum, vagyis a tárgyi tevékenység, a munka mozzanatainak kategóriáiban, mivel ezek az eldologiasodástól mint a tárgyi tevékenység társadalmi formájától való elvonatkoztatásokként adódnak, illetve mint magának az eldologiasodásnak öntudatlan kifejeződései, mert megrögzítői jelennek meg. A filozófia titka éppen az, mondja Marx a hegeli filozófia elemzésekor, hogy az elidegenedés társadalmi problematikáját a szubjektum és objektum egyszerű különbségeként, majd ellentéteként ragadja meg, s ezzel eleve elzárja maga elől a probléma valóságos, a társadalmi lét konkrét kategóriáiban való végiggondolhatóságának és megoldhatóságának a lehetőségét: az elidegenedés mint a szubjektum és objektum közvetlen ellentéte és idegensége vagy feloldhatatlan, vagy pedig feloldása a szubjektum és objektum közvetlen – tehát misztikus – azonosságaként adódik a filozófiai gondolkodásban.[14]

Kautsky Marxra hivatkozva a filozófiának ezt az alapproblémáját mint nem-problémát mondja ki: az ember és a természet, a tudat (öntudat) és dologiság között nincsen áthidalhatatlan ellentét; szubjektumnak és objektumnak a különbsége nem a lét alapvető ellentmondása, hanem olyan egyszerű nem-azonosság, amely a munkában, a tárgyi tevékenységben megkapja feloldását, mozgásformáját. Számára mindez azonban a társadalmi viszonyok eldologiasodásának a problémájától való elvonatkoztatást is jelenti. Szubjektum és objektum, ember és természet kategóriái így elveszítik a filozófia által nekik tulajdonított tartalmakat, Kautsky marxizmusa pedig elveszíti – épp e fogalmak megtartásával és használatával – a filozófia által kidolgozott problémát, az elidegenedés kérdését. Tárgyiasulás és elidegenedés megkülönböztetése ezért az ő számára nem valóságos különbség, hiszen a tárgyiasulás kategóriája önmagában, egyedülállóként jelenik meg az elméletben: ennek következtében a tőkés árutermelés, a társadalmi viszonyok eldologiasodása mint a kifejlődött elidegenedés maga is csak mint tárgyiasulás jelenhet meg a teóriában, s az eldologiasodás mint ilyen csak ember és dolog ellentéteként, viszonyaként kaphat kifejezést. A meghaladni vélt filozófiai kérdésfeltevés így nem-tudott módon, önmaga negációjaként juttatja magát érvényre, méghozzá eredeti

[14] Vö.: K. Marx: A hegeli dialektika és egyáltalában a hegeli filozófia kritikája. In.: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Kossuth, Budapest 1962, 99–118.

kritikai beállítottsága nélkül. Az elidegenedés filozófiai problematikájának az elméletből történő kiiktatása a tartalom oldaláról jellemzi azt a történetfelfogást, amely elveszíti a társadalomtörténetnek mint totalitásnak az értelmezési lehetőségét, s feloldja azt a tényezők elméletében.[15]

Mármost, ha az emberi lényeget *közvetlenül* a munkában, az emberi tevékenység tárgyiasulási folyamatában ragadjuk meg, vagyis elvonatkoztatunk e tevékenység mindenkori társadalmi formájától, akkor az egyének általánosságát nem mint rajtuk kívül meglevő objektív viszonyt, hanem mint az egyes egyénekben bennerejlő emberi képességek általánosságát tekintjük, illetve mint tárgyiasult lényegi erőiket a munkatermékekben. E tárgyiasulási folyamat tehát mint az ember önmegvalósulása jelenik meg, az elidegenedés ellentéteként. Így maga az eldologiasodás folyamata az elemzés tárgyává sem tehető, mert már a kiindulóponton hiányzik az emberi lényegnek mint társadalmiságnak az a felfogása, amely a társadalmi lét meghatározó mozzanataként veszi fel az eleven emberi egyéneknek a rajtuk kívüli megléttel bíró társadalmi vonatkozásait, amelyeknek a dologi, az emberi tevékenység eltárgyiasult léte csupán hordozója, s amelyek, mivel az egyénektől közvetlenül különbözőek, meghatározott társadalmi feltételek mellett ellenségesen léphetnek szembe velük. S ha mégis, az eldologiasodás jelensége fel van adva e gondolkodásmód számára, azt csak a szellem és dolog, társadalom és természet közvetlen ellentétében fogalmazhatja meg a tárgyiasulás fogalmának az elidegenedés folyamatára való vonatkoztatása alapján. Másrészt a termelő önmegvalósulását mint önelvesztésének folyamatát tárgyalhatja a termelőnek termékéhez való viszonyában: a munkástól elvonják munkájának termékét – ha kizsákmányolják. De így a kizsákmányolás és a magántulajdon a termelés folyamatához képest külsődleges, önkényen alapuló kategóriaként jelenik meg: elveszítette az emberi tevékenység sajátosságához való belső vonatkozását, és elosztási, jogi kategóriává merevedett.

Kautskynál tehát a formának az anyagra való redukciója következtében a társadalmi tárgyiasság megragadhatatlanná válik, szétesik a dologiságra és tudatra, természetre és véges szellemre, mint saját mozzanataira, amelyekben azonban eltűnik. Ebből következik, hogy a társadalmi törvények, a termelő egyének közötti összefüggések általánossága, ennek különböző típusai maguk is csak mint természeti vagy tudati vonatkozások jelenthetnek meg, – s a materializmus alkalmazása a társadalomra így a társadalmi összefüggéseknek természetiként való tételezését jelenti.[16]

Marx és Engels, mondja Kautsky, „azokat a törvényeket, amelyeket a polgári gazdaságtan az *általában vett* termelés *természettörvényeinek* tekintett, csupán a *kapitalista* termelés *természettörvényeiként* ismerték fel". „A tulajdonképpeni természet és a társa-

[15] Éppen ezek a kérdések – az elidegenedés, a történelem mint totalitás – képezik Lukács *Történelem és osztálytudat* c. munkájának középponti problematikáját.

[16] Kautsky a természettörténet kidolgozását tekinti a materialista történetfelfogás megalapozásának: a természeti és társadalmi fejlődés közös természettörvényeit mutatja ki, mondja Korsch. Ez az általános természettörvény, noha különböző formákban, érvényes a természetben és a társadalomban: „De a Kautsky által itt és könyvének száz más helyén újra meg újra hangsúlyozott fő dolog az, hogy *mégiscsak egy és ugyanazon természettörvény van,* amely e különböző fokokon különböző módosult formákban hat." (K. Korsch: *Die materialistische Geschichtsauffassung.* Archiv f. Geschichte d. Sozialismus XIV. hrsg Grünberg 205.)

dalom közötti különbség ebben a vonatkozásban csupán az ... hogy a társadalommal szemben a természet megváltoztathatatlan, valamint az, hogy a társadalmi élet feltételeinek változását maga az ember okozza, bár nem tetszés szerint, hanem meghatározott, akaratától és tudatától független törvények szerint."[17]

Mivel az ember tevékenysége révén átalakítja a természetet, a készentalált természeti dolgokat, tehát a természeten belül új tárgyiasságokat hoz létre mint önmaga „második természetét", az e dolgok között konstituálódó összefüggések, az ember második természetének törvényei, nem állandóak, hanem a dolgok változásával maguk is megváltoznak. Az anyagi élet termelése, a gazdaság, Kautskynál mint a természeti dolgok formaváltoztatásának szférája válik a társadalmi fejlődés meghatározó mozzanatává. Az általános történelemfelfogás, amely a társadalmi mozgást a természeti fejlődés analógiájára egy dologi szükségszerűség érvényesüléseként magyarázza, saját elvét a gazdaság e redukcionista meghatározásában konkretizálja, és megfordítva, a technikai determinizmuson alapuló történelemelmélet a maga alapját a gazdaságnak mint a termelés társadalmi formameghatározottság nélküli anyagi szférájának a felfogásában találja meg.

A történelemnek és gazdaságnak ez az általában vett magyarázata szervesen kapcsolódik össze a kapitalizmus és szocializmus sajátos értelmezésével. Ez utóbbi szükségszerű terméke ezen általános fogalmak kiüresített mozgásának és megfordítva: a történelem és gazdaság általános felfogása Kautsky és Bernstein kapitalizmus és szocializmus képéből nyert elvonatkoztatásként kapja meg magyarázatát.

1.2. Gazdaság és politika

Láttuk: Kautsky a termelőtevékenység gazdasági mozzanatát a technikai mozzanattal szemben társadalmiként, a társadalmi mozzanattal szemben technikaiként határozza meg, s ilymódon alapozza meg elméletileg gazdasági viszony és tulajdonviszony kettősségét, egymással szembeni külsődleges viszonyát. Ez a szétválasztás az elmélet konkrétabb szintjén, az árutermelés elemzésekor nyeri el tartalmát: az árutermelés esetében a gazdasági és tulajdonviszony kettéválása az áruviszony és a tőke-magántulajdon, az áruviszony és a tőkeviszony elválasztásában konkretizálódik. Az elmélet így szem elől téveszti az áruviszony és tőkeviszony objektíve meglévő *belső* összefüggését.

Az áruviszony és tőkeviszony elválasztását egymástól Bernstein és Kautsky gazdaságtani fejtegetéseiben az *értékről* kialakított felfogásuk alapozza meg. Számukra az érték csupán a használati értékekben tárgyiasult különös munkák *gondolati* összefoglalása, általánossága, nem pedig a termelők *gyakorlati* társadalmi viszonya.[18] Ennek

[17] K. Kautsky: *Die materialistische* ... I. i. m. 876. Vö. továbbá: „Marx ... akárcsak Engels, *átvette a polgári tudomány szükségszerűség fogalmát*, igaz, hogy egy módosítással: nem tagadta a politikai gazdaságtan törvényeit, de sikerült bennük a történeti jelleget felfedeznie." (K. Kautsky: *Die materialistische* ... II. i. m. 738.)

[18] Már Rosa Luxemburg felhívja a figyelmet erre a redukcióra Bernstein elleni vitairatában (R. Luxemburg: Sozialreform oder Revolution? In.: *Gesammelte Werke* 1/1. Berlin 1970, 414–415.). Lukács György is hangsúlyozza azt, hogy az elvont-általános munka absztrakcióját a valóságban is végbeviszik. (*Történelem és osztálytudat.* Magvető, Budapest 1971, 217. *A társadalmi lét ontológiájáról.*

következtében viszont kiesik az elméletből az érték *külsővé válásának* és így *tőkévé* fejlődésének problematikája, amely egyben az áruviszony és tőkeviszony *belső* összefüggését tartalmazza.

De ha az áruviszony és tőkeviszony egymással csupán külsődleges vonatkozásban állnak, s ha a szocializmus megvalósításának feltétele a tőkeviszony, a tőke-magántulajdon megszüntetése, akkor a szocializmus maga is árutermelő társadalom lehet, hiszen a tőkeviszony felszámolásának nem kell az áruviszony felszámolásával összekapcsolódnia. S éppen ez a gondolat mutatja meg Bernstein és Kautsky egész társadalomelméleti fogalmi konstrukciójának valódi értelmét. Bernstein és Kautsky elméletének középponti állítása az, hogy a szocializmust az árutermelés keretein belül kell elgondolni. Ez a tétel pontosan az ellentéte a marxi feltételezésnek, amely a szocializmust az árutermelés meghaladásaként írta le. A marxizmus továbbfejlődése számára igen lényeges Bernsteinnek és Kautskynak az a megállapítása, hogy a tőkés magántulajdon kisajátítása nem eredményezi az árutermelés megszűnését. Ugyanakkor igen problematikus az az elméleti keret, amelyen belül Bernstein és Kautsky eljut a szocializmus és az árutermelés összekapcsolásához: a szocializmus lehetőségének az árutermelés keretein belülre történő helyezése elméletükben elválaszthatatlanul kapcsolódik össze az áruviszony társadalmi természetétől, a marxi eldologiasodás-elmélettől való elvonatkoztatással.[19]

Bernstein és Kautsky elméletében a termelés technikai mozzanatára redukált áruviszony megtalálja a maga ekvivalensét a politika sajátos értelmezésében: az áruviszony különös társadalmi meghatározottságától való elvonatkoztatást kiegészíti a politikai közösség különös társadalmi meghatározottságától való elvonatkoztatás, az áruviszony elméleti megrögzítését kiegészíti a politikai állam elméleti megrögzítése. Ha ugyanis az anyagi élet termelésének elemzésénél az értékforma nem mint a termelők egymásravonatkozásának különös társadalmi formája, hanem mint a különböző munkák összemérhetőségének közömbös anyagi eszköze jön számításba, ha tehát magának a társadalomgazdaság elemzésének fő tárgyává a társadalmi forma helyett annak anyagi tartalma válik, akkor a politikai viszony mint olyan sem találhatja meg saját tartalmát a rajta kívül egzisztáló gazdaságra való vonatkozásban mint az ettől a viszonytól való valóságos elvonatkoztatás, hanem a politika is saját anyagi meghatározottságaira redukálódik, s a gazdaságra vonatkozása külsődlegessé válik, az egyszerű különbség viszonyát ölti magára. A gazdasági és politikai tevékenység így a társadalmi élet fenntartásá-

---

1. i. m. 314–315.) Sweezy az érték elemzésénél megkülönbözteti a mennyiségi érték-problémát és a minőségi érték-problémát, s ő is hangsúlyozza, éppen a *Történelem és osztálytudat*ot idézve, hogy az elvont-általános munka absztrakciója a kapitalizmus lényegéhez tartozik (P. M. Sweezy: *The Theory of Capitalist Development.* London 1949, 31.). Erre a valóban lényegi pontra építi fel kritikai elemzését Colletti (L. Colletti: *Bernstein und der Marxismus der Zweiten Internazionale.* Europäische Verlagsanstalt Frankfurt am Main 1971, 41–59.), s e tétel alapvető fontosságát emeli ki Makai Mária is azzal, hogy az érték mennyiségi oldalával szemben a minőségi oldal meghatározó szerepét elemzi a marxi társadalomelmélet kialakulásában. (Makai Mária: A munka kettős jellege: a „Gazdasági-filozófiai kéziratok" újraértékeléséhez. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1976/5.)

[19] Bernstein és Kautsky gazdaságtani felfogásainak, az áruviszony és szocializmus összefüggéséről vallott nézeteinek részletesebb elemzése megtalálható: Gedeon Péter: Áruviszony és tulajdon. Bernstein és Kautsky szocializmus felfogásának gazdaságtani alapjairól. *Társadalomtudományi Közlemények,* 1982/3.

nak két szükséges funkciójává lesz: az előbbi mint különös, az utóbbi mint az általános tevékenység. A politika redukálása saját anyagi mozzanataira pedig nem más, mint a politikai államnak egy központi, a társadalomtól elválasztott irányító szervezettel való azonosítása, s ilyenként való megrögzítése.[20]

„Ahogyan az állatvilágban a funkciók differenciálódásának haladásával elkerülhetetlenné válik egy csontváz kiképződése, úgy elkerülhetetlen a társadalmi életben a gazdaságok differenciálódásával egy *a társadalmi érdeket mint olyant képviselő* igazgatási szervezetnek (Verwaltungskörper) a kiképzése (Heranbildung). Ilyen szervezet volt ez idáig és az ma az *állam.* Minthogy a termelés továbbfejlődése egészen világosan nem állhat a differenciált termelés megszüntetésében, hanem csak a kialakult differenciálódás alapján álló újra egyesítésben (neue Zusammenfassung) – a személyek vonatkozásában a szakmai munkamegosztásnak nem a megszüntetésében, hanem a bővítésében, így a belátható jövő társadalmának igazgatási szervezete *csak fokozatilag különbözhet a jelenlegi államtól.*"[21]

Az állam tehát nem tűnik el a társadalmi fejlődés későbbi szakaszában sem: az állam nem hal el. „Az a tétel, hogy az állam helyére a társadalom lép, fogalmi csúsztatást (Ellipse) tartalmaz. Az államot csak egy olyan *adminisztráció* válthatja fel, amely a társadalom tagjai összességének az érdekét minden külön- (osztály-) érdekkel szemben egyformán képviseli, de nem válthatja fel 'a társadalom'."[22]

Az általános érdeket képviselő központi állami apparátus tevékenysége révén megszüntethető a gazdaság spontán mozgása, a magánérdekek harcán való felülemelkedéssel létrehozható a szervezett társadalom: „. . . az osztályérdekek meghátrálnak, az általános érdek hatalmat nyer. A törvényhozás ugyanakkor a gazdasági jogok elleni harcban egyre erősebb lesz és végül egyre több olyan területet ural, amelyek korábban áldozatul estek a különérdekek vak harcának. A társadalomnak ez a növekvő szabadsága a gazdasági tényezőkkel szemben az, amiről beszélek. Ez nem az 'utópizmus szabadsága', ahogyan Kautsky mondja, hanem a *szervezett társadalom* szabadsága . . ."[23]

[20] „Bernstein az állam szükségszerűségét valamennyi társadalmi formáció számára a *komplexitás* egy meghatározott fokából vezeti le, (1) olyan érdekkonfliktusok lehetőségéből, amelyek helyzetkülönbségekből is következhetnek, és (2) a társadalmi és gazdasági tények egységes szabályozásának a szükségszerűségéből a nagy népességű és nagy területű társadalmakban." (Th. Meyer: *Bernsteins konstruktiver Sozialismus.* Dietz Berlin, Bonn–Bad Godesberg 1977, 322.) Az állam létének a társadalom komplexitásával, tagoltságával való összefüggésbe hozatala az állam megrögzítését jelenti, mivel létezésének alapjává a társadalmi forma helyett annak anyagi alakját teszi meg. A kifejlett állam alapja a társadalom kifejlett komplexitása. Ez utóbbi azonban nem más, mint az árutermelés társadalmi rendszerének anyagi meghatározottsága saját formájától való elvonatkoztatásban. Így a modern állam – nem reflektált módon – e teóriában is az árutermelés létére vezetődik vissza.

[21] E. Bernstein: *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus.* Berlin 1901, 212. Ugyanígy Kautskynál: „Amikor az osztályok megszűnésének a következményeit az állam vonatkozásában vesszük tekintetbe, nem annyira az állam elhalásáról, mint inkább *funkcióinak változásáról* kellene beszélnünk." (K. Kautsky: *Die materialistische* . . . II. i. m. 607.)

[22] E. Bernstein, i. m. 212. „Az állam a fejlődés terméke, amelynek mindenkori átalakításába belejátszik a múlt. Az államból kiugrani lehetetlen. Csak megváltoztatni lehet." (E. Bernstein: *Der Sozialismus einst und jetzt.* i. m. 90.)

[23] E. Bernstein: *Zur Geschichte* . . . i. m. 335.

Világos tehát: ha az állam a társadalmi érdek érvényesítésének az a szerve, amelyet a munkásmozgalom az eddigi társadalmi fejlődés eredményeként készen talál, amely mint ilyen a szocialista fejlődésnek is nélkülözhetetlen eszköze: akkor a munkásosztály feladata nem lehet az államgépezet szétverése, hanem csupán e gépezetnek a saját hatalmába való kerítése és az össztársadalom érdekében való működtetése. Ez pedig elvileg lehetséges a politikai demokrácia fennálló intézményei közepette is akkor, ha a munkásosztály pártja többségre jut a parlamentben, tehát kormányt alakít, s ha a politikai és társadalmi erőviszonyok alakulása megakadályozza a burzsoázia ellenforradalmát.

E gondolatmenet döntő eleme tehát az, hogy a fennálló kapitalista társadalom megteremtette azokat a politikai formákat, a demokráciának azokat az intézményeit, amelyek ha kikerülnek a burzsoázia fennhatósága alól, s szocialista tartalmat kapnak, akkor a szocializmus adekvát politikai rendszerének alapjává válhatnak.

„Az állam nemcsak az elnyomás szerve és a tulajdonosok üzleti ügyeinek az intézője (Besorger). Ezt csak mint ilyent engedni megjelenni – minden anarchista rendszercsinálónak a menedéke. Proudhon, Bakunin, Stirner, Kropotkin, ők valamennyien ez idáig csak az elnyomás és a kiszipolyozás szervének tüntetik fel az államot, az állam természetesen elég sokáig volt ez, de éppenséggel nem kell hogy szükségszerűen ez legyen. *Az állam* az együttélés formája és a kormányzás szerve, amely *társadalompolitikai jellegét társadalmi tartalmával együtt megváltoztatja.* Aki egy absztraháló szocializmus módja szerint az állam fogalmát az uralmi állapot fogalmával, amely alatt az először létrejött, megváltoztathatatlanul összekapcsolja, figyelmen kívül hagyja azokat a fejlődési lehetőségeket és tényleges átalakulásokat, amelyek a történelemben az állammal kapcsolatban végbementek."[24]

Erről az álláspontról döntő fontosságot kap a demokrácia intézményeinek működése a modern politikai berendezkedésen belül, hiszen a munkásosztály hatalomra jutása éppen a politikai demokráciának, a társadalom és állam közötti érdekközvetítő és érdektranszformációs mechanizmusok működésének a kiteljesedését – nem pedig megszűnését jelenti.

„Press (sajtó), Párt, Parlament – beleértve a parlamentáris kormányzatot – ez a három P jelenti annak a modern demokráciának a nagy szerveit, amely fogyatékos marad, ha egyikük szükséges ereje vagy szabadsága hiányzik."[25]

Bernstein és Kautsky politikafelfogása tehát, amely a politikai államot az adott történelmi korszakban a társadalomformáló tevékenység túl nem haladható kereteként tekinti, a társadalomtörténet valós tényét ismeri fel, amennyiben a modern fejlődés valóban a politikai állam továbbélését igazolja az állam elhalásának feltételezésével szemben. E tény tudomásul vétele a marxizmus számára, amely a munkásmozgalom politikai stratégiájának elméleti alapjául is kíván szolgálni, igen nagy jelentőségű volt a maga korában mind a politika, mind az elmélet vonatkozásában. E felismerésnek az ára azonban a II. Internacionálé marxizmusán belül – nem tárgyalva a gyakorlatban közvetlenül jelentkező problémákat, ellentmondásokat – a Marx által megfogalmazott

[24] E. Bernstein: *Texte zum Revizionismus.* Neue Gesellschaft Bonn–Bad Godesberg 1977. 143.
[25] K. Kautsky: *Die materialistische . . .* II. i. m. 463.

elméleti problematika öntudatlan kiiktatása volt.[26] Mivel a politikai állam fennmaradásának tételéhez ez az elmélet a politikai viszonynak anyagi mozzanataira való redukciója révén jutott el, eleve kiiktatta az elmélet kérdésfeltevései közül a gazdaság és politika belső összefüggésének, a politika mozgásterét és hatáskörét behatároló, korlátozó társadalmi feltételeknek, a politika történelmi változásának vizsgálatát. Ez az elméleten belül fizetett ár azért is tűnik olyan nagynak, mert a politikai állam hosszabb történelmi időszakban való fennmaradásának tétele, a politikai stratégiának e felismeréshez való igazodása az eredeti marxi fogalomrendszerben is kifejezhető. A politikai állam megléte ugyanis a „polgári társadalom" és „politikai állam" dualizmusának a kifejeződése. E dualizmus pedig a gazdaságnak árugazdaság formájában a közösséggel szembeni emancipálódásával, az értékviszony anonim mechanizmusai révén való újratermelődésével függ össze. Mindaddig, amíg fennmarad a gazdaság e társadalmi formája, fennmarad a közösségnek a gazdaságon kívül konstituálódó politikai formája. Mindez azután nem zárja ki, hanem éppen ellenkezőleg, előfeltételéül szolgál annak a fejlődési folyamatnak, amely a politikai államot is bevonja a gazdasági reprodukcióba.

Bernstein és Kautsky a marxi elmélet eredeti kiindulópontjai helyett más alapról gondolja át a társadalmi gyakorlat, a politikai cselekvés problémáit. Ezt az elméleti fordulatot konkrét történelmi feltételek, a politikai tömegpárttá szerveződő munkásmozgalom gyakorlati szükségletei határozták meg. Bernstein és Kautsky elmélete annak a történelmi szituációnak a terméke, amelyben először merül fel annak a lehetősége, hogy a marxi elméleti tételezések nem fordíthatók át közvetlenül a gyakorlatba, hogy a marxi szocializmusfelfogás, a tőke-magántulajdon, a kifejlett árutermelés és a politikai állam megszüntetése együttesen az adott társadalmi viszonyok közepette nem realizálható. De ha ez így van, akkor Marx elmélete nem lehet a munkásosztály gyakorlati politikáját *közvetlenül* meghatározó teória, hiszen ha a kifejlett árutermelés viszonyai reálisan nem megszüntethetők, akkor a munkásmozgalom feladata sem lehet az ezek megszüntetésére való törekvés, hanem csupán az alkalmazkodás e viszonyokhoz, illetve e viszonyok befolyásolása. Bernstein és Kautsky tehát annak a gyakorlati-politikai fordulatnak az elméleti kifejezői, az elméleten belüli megfogalmazói, amely a munkásmozgalom céljául nem a fennálló viszonyok gyökeres átalakítását, a Marx által a kifejlett árutermelés viszonyaihoz kötött eldologiasodás felszámolását teszi meg, hanem e viszonyokat adottnak tekintve az eldologiasodás viszonyaihoz való alkalmazkodást, illetve a kifejlett árutermelés viszonyainak a végső soron a magántulajdon megszüntetésének alapzatán önállósult politika révén való szabályozását, befolyásolását tűzi ki feladatul. Egy ilyen fordulat a munkásmozgalom mint politikai erő működése számára nyilvánvalóan szükséges volt.

[26] Lenin világosan mutatott rá a marxi és a Bernstein–Kautsky-féle államfelfogás különbségeire. Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy Leninnél a marxi államkoncepció rekonstruálása összekapcsolódott azzal a feltételezéssel, hogy történelmileg belátható időn belül megvalósítható a társadalom és az állam elválásának megszüntetése, az állam elhalása. Ezért Lenin felfogásában az állam és társadalom között közvetítő politikai demokratikus intézményrendszer csak polgári természetű lehet, hiszen fenntartja, előfeltételezi azt a szétválást állam és társadalom között, amelyet a szocialista forradalom – álláspontja szerint – megszüntet. Ez fejeződik ki a polgári parlamentarizmus és a szovjetrendszer lenini szembeállításában. Vö.: V. I. Lenin: Állam és forradalom. *LÖM* 33, Kossuth, Budapest 1968; V. I. Lenin: A proletárforradalom és a renegát Kautsky. *LÖM* 37, Kossuth, Budapest 1973.

Ugyanakkor azonban a szocializmus összekapcsolása az árutermelő gazdaság és az elkülönült politikai állam fennmaradásával Bernstein és Kautsky elméletében együtt járt az áruviszony és a politikai állam technikai értelmezésével, a tőke és áru, a tulajdon és gazdasági viszony fogalmainak elválasztásával, a történelmi totalitás fejlődéselméletének a tényezők elméletére való szétbontásával, végső soron a marxi társadalomelmélet kritikai, nem pozitivista jellegének a felszámolásával. S éppen ezek a vonatkozások azok, amelyek középponti szerepet kapnak Lukács Györgynek a II. Internacionálé marxizmusa felett gyakorolt filozófiai kritikájában.

2. KÍSÉRLET A MARXI ELMÉLET EREDETI ÉRTELMÉNEK HELYREÁLLÍTÁSÁRA LUKÁCS GYÖRGY TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT C. MUNKÁJÁBAN

2.1. *A marxi elmélet filozófiai rekonstrukciójának történeti feltételezettsége*

A nyugat-európai munkásmozgalom maga is az árutermelés kifejlődésének alapzatán fejlődött, azon az alapzaton, amely kialakította a modern munkamegosztást, szétválasztotta a gazdaságot és a politikát, s a termelőerők fejlődését az árutermelés fejlődésével kapcsolta össze. A tőkés árutermelés kifejlesztette saját belső ellentmondásait is, ugyanakkor azonban nem kínált olyan eszközöket, amelyekkel a társadalom fejlődése leválaszthatónak bizonyult volna az árutermelés alapzatáról. Ezért a nyugat-európai munkásmozgalom Marx-recepcióját és valóságlátását meghatározta az árutermelés gazdasági és politikai rendszeréhez történő igazodás szükséglete. Így Nyugat-Európában a szocializmus lehetőségének az árutermelés keretein belül történő elméleti definiálása vagy a marxi elmélet elvetésével párosult mint Angliában, vagy a marxi elmélet öntudatlan újraértelmezését és redukcióját hozta magával, mint Németországban.

Kelet-Európában és különösen Oroszországban más volt a helyzet. Itt a kapitalizmus fejlődése, az árutermelés viszonyainak általánossá válása a huszadik század elején megindult, de végig nem vitt folyamat volt. A szocializmusnak az árutermelés viszonyaihoz történő kapcsolása ezért nem lehetett olyan egyértelműen adódó gondolat, mint Nyugat-Európában: az áruviszonyok relatív fejletlensége azt jelentette, hogy nem járul az áruformához a szilárd objektivitás, a meghaladhatatlanság képzete. Erről a társadalmi alapzatról ismét gyakorlatilag hatékonnyá válhatott az árutermelés megszüntetésének gyakorlati programként való megfogalmazása. Más szóval: míg Nyugat-Európában, a magasan fejlett kapitalizmus talajáról az árutermelést megszüntető társadalom programja úgy jelent meg, mint ami kívül esik a munkásmozgalom gyakorlatilag megvalósítható célkitűzésein, s ezért a mozgalomhoz kötődő elmélet képviselői – ha nem is kivétel nélkül, de – kiiktatják az elméletből e programot, addig Oroszországban a relatíve fejletlen kapitalizmus talajáról a szocializmus, mint az árutermelés tagadása, a munkásmozgalmon belül gyakorlatilag realizálható programként jelenik meg, s ezért a mozgalomhoz kapcsolódó elmélet alaptételként fogalmazhatja ezt meg, kibontva az ebből adódó konzekvenciákat. A marxi elmélet eredeti tételeinek, az áruviszony társadalmi és ezért megszüntethető jellegének, az árutermelés felszámolódásának alapzatán az állam elhalásának, és ezért a fennálló állam szétzúzásának stb. újra kimondása az

orosz (bolsevik) munkásmozgalom álláspontjáról volt lehetséges: az árutermelés gyakorlati meghaladásának programja életre hívta ennek elméleten belüli tételezését, a marxi elméletnek a II. Internacionálé marxizmusában megszüntetett dimenzióját.

A szocializmusnak az árutermelő társadalom tagadásaként tételezett programja a szovjet-orosz fejlődésben egyszerre bizonyult heroikus illúziónak és gyakorlatilag hatékony cselekvési elképzelésnek. Heroikus illúzió volt, mert a központilag irányított naturálgazdaság mind gazdaságilag, mind politikailag megvalósíthatatlannak mutatkozott. E következtetést Lenin világosan megfogalmazta, s a NEP-re történő áttérés alapjává tette.[27] E program ugyanakkor mégis gyakorlatilag hatékony volt: mert nem tehette ugyan lehetővé az ugrást a marxi értelemben vett kommunizmus társadalmába, de annak a gyakorlati cselekvésnek vált elméleti alapjává, amely éppen ezt az elméletet követve radikálisan átpolitizálta a gazdaságot, s felszámolta önmaga politikai ellenzékét. Ebben ragadható meg a marxi elmélet rekonstrukciójának történeti feltételezettsége: a kifejlett árutermelés társadalmának megszüntetését mint aktuális történelmi feladatot tételező marxi programnak a kapitalizmus világtörténeti meghaladásának *univerzális* elméleteként való újrafogalmazása az árutermelés relatív fejletlenségének *különös* feltételei között jöhetett éppen létre. A modern társadalom alapvető szerkezeti tagoltsága, a gazdaságnak és a politikának az elkülönülése az árutermelés kifejlődésének eredményeként alakul ki. Oroszországban nem ment végbe a tőkés árutermelés teljes kifejlődése, ezért nem történt meg a gazdaságnak és a politikának a teljes, befejezett elválása, nem alakult ki a tiszta formájában, nem vert mély gyökereket az a politikai berendezkedés, a politikai demokráciának az a közvetítőrendszere, amely a politikai állam korlátozása révén a magángazdaság politikától elválasztottságának az intézményes garanciája. Így a társadalmi fejlődés ellentmondásainak a kiéleződésével ez a társadalmi-politikai rendszer nem, vagy kevésbé volt képes ezeket az ellentmondásokat a tőkés magántulajdon alapzatán kanalizálni: a gazdaságba való állami beavatkozás könnyebben elhárithatta az elé állított akadályokat, kisajátíthatta a magántulajdont, radikálisan átpolitizálhatta a gazdaságot, vagyis végrehajthatta a szocialista átalakulást. „Keleten *az állam volt minden,* a polgári társadalom kezdetleges és cseppfolyós volt; nyugaton az állam és a polgári társadalom között *helyes arány* állt fenn, és amint az állam megrendült, rögtön megmutatkozott mögötte a polgári társadalom vaskos szerkezete" – írja Gramsci.[28]

Az árutermelés megszüntetésének bolsevik programja így nem a termelés áruformájának a felszámolását, nem a politikai állam megszüntetését hajtja végre, hanem a kifejlődőben levő és kifejlesztésre váró árugazdaság átpolitizálásának eszközeként igazolódik mint történelmileg hatékony ideológia. A marxi elméletnek a kor valóságára vonatkoztatott rekonstrukciója *gyakorlati* realizálását *elméleti* tételezéseivel *ellentétes* módon nyeri el, s éppen ez az ellentétes vonatkozás tárja fel az elmélet történeti meghatározottságát.

[27] Az oroszországi hadikommunizmus és a NEP ideológiájához és gyakorlatához vö.: Szamuely László: *Az első szocialista gazdasági mechanizmusok.* Közgazdasági és Jogi, Budapest 1971.

[28] A. Gramsci: *Az új fejedelem.* Magyar Helikon, 1977, 129. A pontosság kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy Gramscinál a polgári társadalom és politikai állam szembeállítása nem azonos a gazdaság és politika szembeállításával. Számára a polgári társadalom és a politikai állam elkülönülése a gazdaság és politika szétválásának a felépítményre gyakorolt hatását jelenti, e szétválás következménye.

A szocialista forradalom elméletének és gyakorlatának ebbe az összefüggésébe illeszkedik a lukácsi filozófia. Lukács *Történelem és osztálytudat* című munkájában az eldologiasodás problematikáját állítja az elmélet középpontjába: a kapitalizmust mint az eldologiasodás társadalmát, s a szocializmust mint az eldologiasodás megszüntetésének társadalmát ábrázolja. Ily módon Lukács újra felveszi a marxizmusba azt az elméleti kérdést, az eldologiasodás kérdését, amelyet Bernstein és Kautsky kiiktatott az elméletből, ugyanakkor azonban kizárja a teoretikus gondolkodás köréből azt a kérdést, a szocializmusnak az árutermelés keretein belülre helyezését, amelyet Bernstein és Kautsky emelt be a marxizmusba. A lukácsi felfogás alapja – csakúgy mint Bernstein és Kautsky esetében – az elmélet és gyakorlat közvetlen egységének feltételezése. Így a termelés viszonyainak az áruformában gyökerező eldologiasodását és az eldologiasodás negációjának tételezését Lukács azért teszi az elmélet középponti problémájává, mert az eldologiasodás megszüntetésének programját közvetlen gyakorlati feladatnak tekinti. „A proletariátus diktatúrájának társadalmi értelme, a szocializálás, első megközelítésében nem jelent mást, mint hogy elragadják ezt a parancsnoklást a tőkésektől. De ezáltal a proletariátus – mint osztály – számára *objektíve megszűnt* tulajdon munkájának *önállósult, eltárgyiasult szembenállása.* Amennyiben a proletariátus maga veszi át a parancsnoklást mind a már eltárgyiasított, mind az éppen működésben levő munka fölött, az ellentét gyakorlatilag és objektíve megszűnt, és ezzel együtt megszűnt a tőkés társadalomban vele járó *ellentét múlt és jelen között is*..."[29] Erről az álláspontról Bernstein és Kautsky elmélete, amely elvonatkoztat az eldologiasodás és így a társadalmi haladásnak az eldologiasodás tagadásaként értelmezett fogalmától, egyben a gyakorlattól való elvonatkoztatásként jelenik meg. Más szóval: Lukács felfogásában a II. Internacionálé marxizmusa a fennálló igazolásává merevedve elszakad a valóság átalakulását magával hozó gyakorlattól. „Az a veszély, amelynek a proletariátus történelmi fellépésétől fogva szüntelenül ki volt téve, nevezetesen, hogy *megreked létének* – a burzsoáziáéval közös – *közvetlenségében,* a szociáldemokráciával politikai szervezeti formát öltött, mely az eddig fáradságosan elért közvetítéseket mesterségesen kiiktatja, hogy a proletariátust így közvetlen létezésének szintjére vezesse vissza, ahol az csupán a tőkés társadalom eleme, és *nem motorja egyidejűleg a társadalom önfelszámolásának és szétzúzásának.*"[30] Bernstein, mondja Lukács, eltávolítja a dialektikát a történelmi materializmusból. Ezzel az elmélet szemlélődővé válik, hiszen a dialektikus módszer középponti problémája éppen a valóság megváltoztatása.[31] Az elmélet és gyakorlat szakadása közvetlenül gyakorlati probléma, mert ez válik az eldologiasodást felszámoló szocialista átalakulás legfőbb akadályává, véli Lukács. „... a tőkés társadalom valóságos hatalma olyannyira megrendült, hogy többé már nem lenne képes erőszakkal fenntartani magát, ha a proletariátus tudatosan és

[29] Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Magvető, Budapest 1971, 546.

[30] Lukács György, i. m. 490. Továbbá: „A szociáldemokrata ideológiával a proletariátus az eldologiasodás valamennyi korábban behatóan elemzett antinómiájának áldozatul esik." (I. m. 490.) Ugyanez K. Korsch álláspontja: a II. Internacionálé marxizmusa „a neki formálisan előírt munkásmozgalom számára kezdettől *nem valóságos elmélet,* azaz a ténylegesen megvalósuló történelmi mozgás pusztán általános kifejezése (Marx) volt, hanem mindig csak egy ‚kívülről' készen elfogadott *ideológia.*" (K. Korsch: *Marxizmus und Philosophie.* Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1966, 45–46.)

[31] Lukács György, i. m. 216. o. 214.

határozottan szembeállítaná vele saját hatalmát. *E cselekvés akadálya tisztán ideológiai jellegű.*"[32] Ezért a proletariátus ideológiai válságának[33] leküzdése, az elmélet és gyakorlat egységének helyreállítása, azaz a marxi elméletnek az árutermelés, az eldologiasodott társadalmi hatalmak megszüntetését tételező elméletként való rekonstrukciója Lukács szerint közvetlenül gyakorlati feladat, a társadalmi átalakulás megvalósulásának elengedhetetlen feltétele. Az elmélet és gyakorlat egysége „csak akkor jöhet létre (ami viszont előfeltétele annak, hogy az elmélet forradalmi funkciót tölthessen be), ha a tudatossá válás jelenti azt a döntő lépést, amelyet a történelmi folyamatnak saját, emberi akaratokból összeálló, de nem az emberek önkényétől függő, nem az emberi szellem által kitalált céljai irányában meg kell tennie, ha az elmélet *történelmi funkciója* az, hogy e lépést *gyakorlatilag lehetővé tegye*".[34]

Ha azonban a tőkés magántulajdont felszámoló szocialista átalakulás nem hozza magával az árutermelésnek, a társadalmi viszonyok eldologiasodásának a megszüntetését, akkor az elmélet és gyakorlat közvetlen egységének éppen az eldologiasodás negációján alapuló lukácsi programja is olyan belső ellentmondást hordoz, amely rányomja bélyegét mind az elmélet gyakorlati funkciójának érvényesülésére, mind az elmélet belső struktúrájára. Ez az elmélet, mint már említettük, abba a gyakorlatba illeszkedik bele, amely az elmélet tételezett céljaihoz képest valami mást eredményez. Elméletnek és gyakorlatnak ez az ellentmondása ugyanakkor megjelenik az elmélet tartalmában is, éppen abból adódóan, hogy a marxi elméletnek az árutermelés kritikai elméleteként való rekonstrukciója elválaszthatatlanul és közvetlenül kapcsolódik össze az árutermelés társadalmának gyakorlati megszüntetését feltételező programmal. Ha ugyanis az árutermelés megszüntetésének gyakorlati intencióihoz kötődő, azt elméletileg megalapozó Marx-rekonstrukció olyan társadalmi feltételek között jön létre, amelyek nem teszik lehetővé e gyakorlati törekvés realizálását, akkor szükségszerű az, hogy az elmélet elfedje önmaga elől annak a történelmi helyzetnek a hiányát, amely helyzet létéhez önmaga létezését köti, szükségszerű, hogy a valóságra vonatkoztatott elméleti építkezés a valóságtól való elvonatkoztatásként igazolja magát. E problematika kifejeződését a lukácsi elméletben vizsgáljuk meg az alábbiakban.

[32] I. m. 562.

[33] I. m. 622. „Az ideológiai válság egyfelől abban mutatkozik meg, hogy a polgári társadalom rendkívül ingatag, objektív helyzete a munkások fejében még mindig a régi szilárdság képében tükröződik... Másfelől a proletariátusnak ez az elpolgáriasodása saját szervezeti formát nyert a mensevik munkáspártokban és az általuk befolyásolt szakszervezeti vezetésben... a mensevik pártok... ideológiailag és szervezetileg rögzítik a proletariátus tudatának eldologiasodását és a tudatot a viszonylagos elpolgáriasodás szintjén tartják." (Uo.)

[34] I. m. 212. Ugyanezt a felfogást képviseli Korsch is: „Elméleti kritika és gyakorlati forradalmasítás, éspedig e kettő elválaszthatatlanul összekapcsolódó cselekvésként felfogva és mindkettő mint cselekvés a szónak nem valamiféle absztrakt értelmében, hanem mint a polgári társadalom konkrét, valóságos világának konkrét, valóságos megváltoztatása – e szavakban van kimondva a marxi és engelsi tudományos szocializmus új materialista-dialektikus módszerének elve." (K. Korsch: *Marxizmus und Philosophie,* i. m. 133–134.)

2.2. *A II. Internacionálé marxizmusának filozófiai kritikája az eldologiasodás-problematika talajáról*

Az eldologiasodás kategóriájának az elmélet középpontjába állítása a lukácsi filozófia igen nagy elméleti jelentőséggel bíró tette volt.[35] A társadalmi viszonyok eldologiasodásának a vizsgálata az áruviszonynak mint különös társadalmi viszonynak a megragadását jelenti: az eldologiasodás titka az árutermelésnek mint társadalomgazdasági vonatkozásrendszernek az analízisében tárul fel.

„Semmiképpen nem véletlen, hogy Marx mindkét nagy és érett műve, mely a kapitalista társadalom egészének ábrázolását és alapvető jellegének bemutatását tűzte ki céljául, az áru elemzésével kezdődik. Mert az emberiség fejlődésének ezen a fokán nincs egyetlen olyan probléma sem, amely – végső elemzésben – nem ehhez a kérdéshez vezetne, s amelynek megoldását ne az *árustruktúra* rejtélyének megoldásában kellene keresnünk"[36] – írja Lukács.

S az árutermelésnek a társadalmi viszonyok eldologiasodásaként való jellemzése révén az áruforma maga is társadalmi viszonyként adódik: a termelésnek, vagyis ember és természet anyagcseréjének különös társadalmi formájaként. Ezzel Lukács visszaállítja a gazdasági elemzésnek azt a társadalomgazdasági dimenzióját, amelyet Bernstein és Kautsky kiejtett az elméletből.

Az ökonomista vulgármarxisták – írja Lukács – „megfeledkeznek arról, hogy a tőkeviszony nem pusztán *termelési-technikai,* nem 'tisztán' ökonómiai viszony (a polgári gazdaságtan értelmében), hanem a szó igazi értelmében *szociál-ökonómiai viszony*".[37]

Ez a felfogás alapozza meg Lukácsnak a II. Internacionálé marxizmusa által kifejtett történelem-elmélet felett gyakorolt kritikáját, a tényező-elméletnek, a gazdasági materializmus fatalisztikus értelmezésének elvetését, meghaladását.

A történelem totalitás – mondja Lukács. A történelmet azonban csak akkor foghatjuk fel totalitásként, ha leküzdjük az eldologiasodás létéből adódó szükségszerű látszatot, ha meghaladjuk a társadalmi lét közvetlenségét, amelyben a valóság belső összefüggései dolgok izolált meghatározottságaira esnek szét. „Minden egymással szakadatlan dialektikus kölcsönhatásban álló társadalmi jelenség tárgyiságformáinak ez a szünet nélküli változása, egy tárgy megismerhetőségének létrejötte azon *meghatározott totalitásban betöltött funkciója alapján,* melyben szerepet játszik, képessé teszi a dialektikus totalitásszemléletet – és egyedül azt! – a valóság *társadalmi történésként* való megragadására. Csak itt *oldódnak fel* a kapitalista termelés által szükségszerűen létrehozott *fetisisztikus tárgyiságformák* ugyan szükségszerűnek elismert látszattá, de mégiscsak látszattá."[38]

[35] A *Történelem és osztálytudat* „. . . valójában első ízben állította a vita középpontjába azt a témát, amely nem pusztán nagy felfedezés, hanem egyúttal Marx munkásságának központi kérdése is, és amelyet az egész Marxot követő marxizmus Engelstől a III. Internacionáléig ignorált: éppenséggel az elidegenedés vagy eldologiasodás, vagy fetisizmus témáját." (G. Bedesch; Introduzione a Lukács; idézi: Hermann István: *Lukács György gondolatvilága.* Magvető, Budapest 1974, 154–155.)

[36] Lukács György, i. m. 319.

[37] I. m. 546–547.

[38] I. m. 229.

A társadalomnak mint totalitásnak a felfogása csak az eldologiasodás-problematika felismerése alapján lehetséges: s ez Lukács érvelése szerint egyben nélkülözhetetlen előfeltétele annak, hogy a társadalom történetiségét, a társadalomfejlődést mint történelmi totalitást tekinthessük. A társadalmi viszonyok eldologiasodása ugyanis a társadalmi jelenségvilágot izolált részek reflexiós összefüggésének mutatja, olyan közvetlenséggé merevedett világként, amely nem oldható ki ebből az adottságból, nem helyezhető bele a történelem folyamatába, a keletkezés és elmúlás közvetítő mozgásába. „Az izolált részek reflexiós összefüggése minden emberi társadalom időtlen törvényének tűnik, mihelyt megrendül a dialektikus módszer, és vele együtt a totalitás módszertani uralma az egyes mozzanatok felett . . .” Ezért a totalitás elve „. . . a társadalmi viszonyok *történelmi* megismerésének módszertani kiindulópontja és kulcsa”.[39] Az az elmélet, amely elvonatkoztat az eldologiasodás problematikájától, s ily módon ennek foglyává válik, elveszíti azt a lehetőséget, hogy a történelmi fejlődést mint egészet ragadja meg. „A vulgáris materializmus . . . — ha Bernsteinnél és másoknál modern öltözékben jelenik is meg — megragad a társadalmi élet közvetlen és egyszerű meghatározottságainak reprodukciójánál. Azt hiszi, különösképpen 'egzakt' módon jár el, mikor e meghatározottságokat minden további elemzés, a konkrét totalitásba való szintetizálás nélkül, egyszerűen elfogadja, amikor *meghagyja* azokat a maguk absztrakt *elszigeteltségében*, és csak elvont, nem pedig a konkrét totalitásra vonatkoztatott törvényszerűségekkel magyarázza őket.”[40]

A történelemfelfogás „tényező-elméletének” ez a filozófiai kritikája egyben az „ökonómiai fatalizmus” bírálatát is nyújtja. Hiszen ha a társadalmi viszonyok eldologiasodásának elméleti megértése, a termelés áruformájára, különös társadalmi jellegére való visszavezetése, a történelem folyamatszerűségében való feloldása révén lehet megszüntetni a társadalmi jelenségek dologszerű közvetlenségét, az egyénekkel megszüntethetetlen adottságként való szembekerülését, akkor ez az egyetlen út az emberi aktivitás történelmi lehetőségének ellentmondásmentes értelmezése számára. Ha pedig az elmélet elvonatkoztat az eldologiasodás problematikájától, akkor elveszíti azt a lehetőséget, hogy a társadalmi létet totalitásként ragadja meg, vagyis nem képes a társadalmi jelenségvilág közvetlenségének áttörésére: a társadalmi valóságot olyan természeti adottságnak tekinti, amely természettörvénnyé merevedik a társadalmi egyénekkel szemben. A szocializmus mint az egyének szabad tette így a tárgyi valóság szükségszerűségén kívül álló törekvésként jelenik meg. „Az ökonómiai fatalizmus és a szocializmus etikai újra megalapozása szorosan összetartozó jelenségek. Nem véletlen, hogy egyformán megtaláljuk mindkettőt Bernsteinnél, Tugan-Baranovszkijnál és Ottó Bauernél . . . A szocializmus etikai újramegalapozása a szubjektív oldala annak, hogy hiányzik az összefoglalásra egyedül képes totalitáskategória.”[41]

A szocializmus etikai újramegalapozására azért van szükség, mert a szocializmus nem kaphat tudományon belüli megalapozást. Persze legalábbis Bernstein és Kautsky eseté-

[39] I. m. 222–223.
[40] I. m. 222.
[41] I. m. 261.

ben nem arról van szó, hogy a szocializmus kategóriája etikai természetűvé válik, vagy hogy csak mint tiszta szubjektivitás, „tisztán befelé irányuló cselekvés"[42] realizálódhat.

Lukács gondolatmenetében azért állítódik az objektivitással külsődlegesen szembe a szocializmus szubjektivitásként, mert a szocializmus az eldologiasodást meghaladó társadalmat jelenti számára. Így az a törekvés, amely a szocializmust az árutermelés társadalmi rendszerén belül értelmezi, Lukács álláspontjáról csakis kizárólag az eldologiasodást megrögzítő felfogás lehet, amely a szocializmust objektíve megszünteti, és csak szubjektíve tarthatja fenn. Lukács számára a szocializmus mint végcél nem a társadalmi fejlődés regulatív eszméje, amellyé Bernstein változtatta, nem a belátható történelmi fejlődésen kívül eső mozzanat, hanem olyan, a társadalmi viszonyok eldologiasodását megszüntető társadalmi forma, amelynek realizálása történelmileg adott feladat, s közvetítésekkel ugyan, de át kell hatnia a forradalmi cselekvést, meg kell szabnia ennek irányát. A szocializmus, a végcél, „nem a 'valóságos' folyamathoz regulatív módon hozzárendelt követelmény vagy idea . A végcél sokkal inkább *az egészhez való viszony* (a társadalom mint *folyamat* egészéhez); e viszonyon keresztül tesz szert forradalmi értelemre a harc minden egyes mozzanata."[43] Ez a forradalmi átalakulás folyamatában realizálódó cél pedig nem más, mint az a társadalom, amely megszünteti „. . . az eldologiasodott viszonyok uralmát az emberek között, a gazdaság uralmát a társadalom fölött".[44] Ezen a ponton világosan jelenik meg a lukácsi elmélet sajátos absztraktsága.[45] Mert igaz ugyan, Bernsteinnel és Kautskyval szemben helyreállítja a marxi elmélet eredeti tételezéseit: az árutermelés társadalmát a társadalmi viszonyok eldologiasodásaként, a szocializmust az eldologiasodás negációjaként jellemzi, ez azonban azt is jelenti, hogy kizárja az elmélet kereteiből egy olyan társadalom elemzésének a lehetőségét, amely a magántulajdon megszüntetésével nem szünteti meg a termelés áruformáját. S ez Lukács esetében nem is lehet másképp, hiszen az árutermelés kritikai elméletének rekonstrukcióját az árutermelés gyakorlati megszüntethetőségének alapján hajtja végre. De mint már mondtuk, az árutermelés kritikai elméletének az a rekonstrukciója, amely az árutermelés gyakorlati megszüntethetőségének programjából táplálkozik, e program által feltételezett, szükségszerűen absztrakttá válik, hiszen el kell vonatkoztatnia a társadalmi valóságnak attól a konkrét elemzésétől, amely kimutatná, hogy az árutermelés megszüntetése az adott történelmi feltételek között nem megvalósítható. Ez az ellentmondás benyomul a lukácsi elmélet alapkategóriájának, az eldologiasodás felfogásának a szerkezetébe is. Arról van szó, hogy Lukács az eldologiasodás

[42] Uo.

[43] I. m. 243.

[44] I. m. 550.

[45] Mind a fiatal Marx marxizmusa, mind a „nyugati marxizmus" – ez Merleau–Ponty fogalomhasználatában a kategória, amelybe Lukácsot is helyezte – számára „hiányoztak 1923-ban azok az eszközök, amelyekkel kifejezhető az alap inerciája, a gazdasági és természeti feltételek ellenállása és a ‚személyi viszonyoknak' a dolgokon való hajótörése." (M. Merleau–Ponty: Pravda. *Telos* 7. 1971. 116.)

fogalmát nem csupán az árutermelés társadalomgazdasági viszonyaként, hanem tárgyiasulás és elidegenedés filozófiailag tételezett azonosításaként is meghatározza.[46]

Az árustruktúra lényege az – mondja Lukács –, hogy „valamely *viszony*, valamely *személyek* közti kapcsolat *dologszerű* jelleget s ily módon, kísérteties tárgyiságot ölt, ami azután a maga szigorú, látszólag teljesen zárt és racionális öntörvényszerűsége folytán alapvető lényegének, vagyis az *ember és ember közti viszonynak* legkisebb nyomát is *elfedi és eltünteti*".[47]

Embernek és természetnek, öntudatnak és dologiságnak ez a szembeállítása valóban felruházza az eldologiasodás konkrét társadalomgazdasági fogalmát egy új, elvont filozófiai jelentéssel, amely az egyének társadalmi vonatkozásrendszerének az elidegenedését a társadalmi egyénektől a tudat és dolog megszüntethetetlen ontológiai ellentétévé transzformálja. Lukácsnál azonban az eldologiasodás e filozófiai meghatározottsága nem oltja ki a fogalom társadalomgazdasági, társadalomfilozófiai tartalmát, hiszen a lukácsi teória az eldologiasodást *társadalmilag* megszüntethetőnek, tehát nem az emberi létezés feloldhatatlan ontológiai létmódjának mondja ki. A történelmi fejlődés ugyanis az elmélet szerint a proletariátus tudatossá vált akaratának a realizálódásává válik, hogy „megszüntesse önmagát, s egyszersmind az eldologiasodott viszonyok uralmát a társadalom fölött . . ."[48] Más szóval: az eldologiasodás fogalma Lukácsnál kettős meghatározottságra tesz szert, egyrészt az áruviszony általános társadalomgazdasági, társadalomfilozófiai meghatározottságaként konkretizálódik, másrészt a szubjektum–objektum filozófiai viszonyának különös formájává általánosodik.[49] S éppen e második általános filozófiai meghatározottság az, amiben kifejeződik a lukácsi elmélet absztrakt jellege, az elvonatkoztatás az eldologiasodás megszüntetésének konkrét társadalmi feltételeitől, illetve az erre irányuló kérdésfeltevéstől. Az eldologiasodás e kettős meghatározottságára maga Lukács mutat rá 1967-es írásában.

„A tárgyiasulással azonosított elidegenedés *társadalmi* kategóriaként volt ugyan elgondolva – hiszen a *szocializmusra* hárult az elidegenedés *megszüntetése* –, de az osztálytársadalmakbeli megszüntethetetlen egzisztenciája és elsősorban a *filozófiai megalapozása* mindamellett a ‚condition humaine'-hez *közelítette.*"[50]

Ezzel kapcsolatosan fontos hangsúlyozni, hogy a *Történelem és osztálytudat* az eldologiasodás megszüntetését *társadalmilag* tételezi. Elvileg ugyanis tárgyiasulás és

[46] „A Történelem és osztálytudat mármost követi Hegelt annyiban, hogy egyenlővé teszi az elidegenedést a tárgyiasulással . . ." (Lukács Gy.: i. m. 715.) „Innen ered az, ami alapvető történetfilozófiai felfogásában hamis és ferde." (I. m. 716.)

[47] I. m. 320.

[48] I. m. 550.

[49] M. Hevesi a lukácsi eldologiasodás fogalomnak csak az egyik, az általános filozófiai dimenzióját ragadja meg, s ezért – csak részben helytállóan – a lukácsi filozófiát a hegelizálás bűnében marasztalja el. „De mivel Hegel nyomán Lukács az elidegenedést a tárgyiasulással azonosítja, e kategória elveszti nála azokat a konkrét gazdasági és társadalmi jellemzőket, amelyekben megmutatkozik az elidegenedésnek mint a polgári társadalom jelenségének a valóságos lényege, s így lehetetlenné válik az is, hogy helyesen határozza meg az elidegenedés felszámolásának módját. A ‚tárgyiság' Lukács számára – éppúgy, mint Hegel számára – az ember lényegének nem megfelelő, tőle idegen valami." (M. Hevesi: *„Baloldaliság" a filozófiában.* Kossuth, Budapest 1979, 145.)

[50] Lukács Gy., i. m. 715–716.

elidegenedés azonosítása önmagában sem összeférhetetlen az eldologiasodás megszüntethetőségének a feltételezésével, amennyiben ez egyben a dologi létezésnek mint olyannak a megszüntetését is magában foglalja. Lukács azonban sehol nem ír a természeti tárgyiság megszüntetéséről, sőt elfogadja a természeti létezés megszüntethetetlen objektivitását.

Az eldologiasodás e kettős meghatározottsága a lukácsi filozófia alapvető kettősségére utal. Általánosítva azt mondhatjuk, hogy a *Történelem és osztálytudat*ban a társadalmi valóság ellentmondásai, ezek megoldásának módja, nem csupán gazdaságtani, szociológiai, általában társadalomelméleti és társadalomfilozófiai kategóriákban jelennek meg, hanem külön általános filozófiai kifejeződést is kapnak. Az általános filozófiai elvonatkoztatások tehát egyrészt a társadalmi valóság belső ellentmondásainak a kifejeződési formáiként, másrészt pedig a társadalomelméleti, társadalomfilozófiai megfogalmazások általánosításaiként adódnak. Ezek az elvont filozófiai általánosítások mint ilyenek azonban közvetlenül a társadalomelméleti, társadalomfilozófiai fogalmaktól való elvonatkoztatás eredményei, s így a gondolkodás olyan külön síkjaként jelennek meg, amelyben eltűnik e két szint belső kapcsolata. Ezek így csak mint külsődlegesen egymásra vonatkozó, hierarchikus viszonyban álló gondolati képződmények egzisztálnak. Ez azzal a következménnyel jár, hogy a konkrét társadalmi problémák elvont, általános-emberi létproblémákként transzformálódva alárendelődnek saját elvont filozófiai kifejeződésüknek. A gondolkodás e két rétege külsődlegességében nem válik ketté, hanem állandóan átcsúszik egymásba, ami viszont azt is lehetővé teszi, hogy szubjektum és objektum, ember és tárgyiság tisztán filozófiai szembeállításában az eldologiasodás valóban társadalmi problematikája is kifejeződhet. Más szóval: ember és dologiság, szubjektum és objektum filozófiailag tételezett különneműsége és ellentétessége, valamint az ezt az ellentétet közvetítő, megszüntető azonos szubjektum–objektum éppen a társadalmi viszonyok gazdaságtani, társadalomfilozófiai fogalmaitól való *különbségében* tételeződik, mint az ezekkel a fogalmakkal való *azonosság*. Így kap egyfelől a szubjektum és objektum ellentétes viszonya konkrét társadalmi tartalmat a tőkés árutermelés viszonyainak eldologiasodásában. Másfelől így konkretizálódik az azonosnak tételezett szubjektum–objektum az eldologiasodást társadalmilag megszüntető proletariátus fogalmában. E társadalmi tartalmakra vonatkozás következtében a *Történelem és osztálytudat*-ban a szubjektum és objektum azonossága nem a hegeli misztikus, az abszolút szellemben rögzülő azonosságként tételeződik. Viszont a társadalmi viszonyok elméleti feldolgozása mégiscsak az elvont filozófiai logika uralma alá kerül. Ennek következtében Lukács filozófiája mint az általános filozófia és társadalomfilozófia ellentéte és azonossága nem igényel társadalomelméleti, társadalomtudományos közvetítést a valósághoz.[51] Ellenkezőleg: számára ez a filozófia maga a társadalomelmélet, mint a tiszta filozófia és az általános társadalomelmélet, társadalomfilozófia *nem tudott* különbsége.

[51] „Lukács problémája az volt, hogy társadalomfilozófiája uralta szociológiáját, így elsőként az utóbbihoz kell fordulnunk ahhoz, hogy empirikus választ adjunk a társadalomnak és a társadalmi fejlődésnek azokra a kérdéseire, amelyek elől Lukács, bezárva historizált filozófiai antropológiájába, elzárta az utat azzal, hogy feltételezte, megválaszolta őket." (R. Kilminster: *Praxis and method.* Routledge Kegan Paul, London 1971, 101.) A fenti idézethez még hozzáfűzhetjük, hogy a Lukács társadalomfilozófiája és szociológiája közötti viszony a lukácsi társadalomfilozófia belső kettősségének, az eldologiasodás általános filozófiai és társadalomfilozófiai értelmezésének a következménye.

2.3. *A lukácsi osztálytudat- és pártfelfogás filozófiai értelmezéséről*

A társadalmi cselekvés politikai közvetítésének felfogása Lukácsnál közvetlenül az eldologiasodás-elméletből dedukálódik. A szocialista átalakulás a társadalmi viszonyok eldologiasodásának a felszámolása, vagyis szubjektum és objektum szembenállásának a megszüntetése. A forradalmasító gyakorlat az a folyamat, amelynek révén a társadalmi szubjektum, a proletariátus átformálja a társadalmi objektivitást, a tárgyi valóságnak emberhez mért formát ad. E gyakorlat tehát a belső külsővé válása, a szubjektum által létrehozott elmélet tárgyi megvalósítása, amely ehhez az átmenethez tárgyi, objektivált közvetítést igényel. Ez a proletariátus szervezete, a párt, amely az elmélet hordozója és gyakorlati realizálásának eszköze. „A szervezet ugyanis a *közvetítés* formája *elmélet és gyakorlat között*"[52] – mondja Lukács. „A kommunista párt a proletár *osztálytudatnak* a forradalom érdekében *önállósult alakja.*"[53] A párt tehát azért az elmélet és gyakorlat közvetítésének formája, mert a proletariátus osztálytudatának hordozója. De mi is valójában az osztálytudat? „Ha a tudatot *a társadalom egészére* vonatkoztatjuk, megismerhetővé válnak azok a gondolatok és érzelmek, amelyekkel meghatározott élethelyzetben akkor rendelkez*-nének* az emberek, *ha tökéletesen meg tudnák ragadni* a helyzetet is és a belőle következő érdeküket is... Az osztálytudat mármost az a racionálisan meghatározott reakció, melyet ily módon *hozzárendelünk* a termelési folyamaton belüli meghatározott, tipikus helyzethez... Ez a meghatározás kezdettől fogva rögzíti a *distanciát,* amely az *osztálytudatot* az emberekben élethelyzetükről kialakult *empirikus-valóságos,* pszichológiailag leírható és megmagyarázható *gondolatoktól elválasztja.*"[54]

Ily módon a proletariátus osztálytudata nem más, mint az eldologiasodás lényegét feltáró, annak megszüntetését tételező elmélet, amely tehát áttörte a társadalmi viszonyok eldologiasodásának látszatát, szemben a proletariátus empirikus-pszichológiai tudatával, amely foglya az eldologiasodásnak. Ha elfogadjuk, hogy ez az elmélet a proletariátus osztálytudatával azonos, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a proletariátus előbb vagy utóbb elsajátítja osztálytudatát. Más szóval: ha a proletariátus nem teszi magáévá az eldologiasodás megszüntetésének programját, akkor ez semmiképpen nem jelentheti azt, hogy az eldologiasodásnak, a termelés áruformájának felszámolása azért nem kerül a proletariátus empirikus tudatának középpontjába, mert ez objektíve sem közvetlenül valósággá változtatható lehetőség. Azzal ugyanis, hogy az elméletet Lukács osztálytudatként tételezte, előfeltételezte az elmélet és gyakorlat közvetlen azonosságát, vagyis eleve kizárta annak a feltételezésnek a lehetőségét, hogy az eldologiasodás megszüntetésének elmélete nem tehető e közvetlenségében a politikai cselekvés vezérfonalává. Az elméletnek és az osztálytudatnak az azonosítása, ami az elmélet és gyakorlat közvetlen azonosságának előfeltételezésén alapult, végül is mind az elméletet, mind az osztálytudatot mint a valósággal szembenálló absztrakciót rögzítette meg. Elzárta ugyanis annak elméleti felismerése elől az utat, hogy az eldologiasodás megszüntetését tételező osztálytudatot a proletariátus azért nem sajátítja el, mert a szocializmus megvalósulásá-

[52] Lukács Gy., i. m. 607.
[53] I. m. 648.
[54] I. m. 277–278.

nak lehetőségét nem az árutermelés megszüntetésének, hanem megmaradásának alapzatán tekintheti empirikusan realizálható lehetőségnek. Az *elméletnek* az osztálytudattal való azonosítása az elméletet zárttá tette, csupán az önigazolás lehetőségét hagyva nyitva a számára. Másrészt pedig az *osztálytudatnak* az elmélettel való azonosítása az osztálytudat kategóriáját elszakította az empirikus valóságtól, s elzárta annak a lehetőségét, hogy azt a történelmileg változó konkrét viszonyok között formálódónak, s a proletariátus számára gyakorlatilag elérhetőnek lehessen felfogni.[55]

[55] „Mert ahol az osztálytudat abszolút dialektikája garantálja kezdettől fogva a történelem menetét, ott elutasítják mind a forradalom elmaradására, mind pedig a hamis alakban való végrehajtására vonatkozó marxista tételt. Lukács állítása a forradalom objektív lehetőségéről nem azoknak a társadalmi előfeltételeknek *tudományos* megállapítása, amelyekhez mintegy a közös cselekvés elhatározásának *még hozzá kell járulnia,* hogy a lehetőségből valóság legyen." (J. Habermas: *Theorie und Praxis.* Luchterhand, 1963. 322.) Lukács nem elemzi az osztálytudat valóságos, történelmi fejlődését, hanem spekulatív történelemmel helyettesíti azt, mondja Bottomore. Azzal továbbá, hogy Lukács nem különíti el a marxizmus elméleti és ideológiai (az osztálytudathoz kapcsolódó) oldalát, kivonja az elméletet az empirikus tesztelhetőség alól. (T. Bottomore: Class structure and social consciousness. In: *Aspects of History and Class Consciousness.* ed. I. Mészáros, Routledge Kegan Paul, London 1971, 51., 56–57.) „Lukács nem ragadta meg a *tudat* és az *elmélet* közötti vonatkozást. Számára ez a közvetítés megszűnt a ‚hozzárendelt' osztálytudat kategóriájában." (A. Grunenberg: *Bürger und Revolutionär.* Europäische Verlagsanstalt, Köln, Frankfurt 1976, 202.) „Mivel *tudat*kategóriája már tartalmazta a forradalmi *elméletet,* az elmélet *materializálásának történeti lépései,* a forradalmi harc *programjában* való konkretizálása, is egészen ki lett hagyva." (I. m. 214.) Maretzky szerint Lukács az elidegenedésen való túllépést a történelmen kívül alapozhatja csak meg – a proletár osztálytudatban, amely ugyancsak történelmen kívülivé válik. Lukács az osztálytudatot olyan, a valóságosan cselekvő egyének mellett vagy felett álló szubjektummá hiposztazálja, „amelynek véghez kell vinni azt a feladatot, amelyet a ‚történelem' megtagadott". (K. Maretzky: Industrialisierung und Kapitalismus. *Das Argument* 65. 1971, 312.) „Mert Lukács a proletariátus ‚magáért-való' osztállyá fejlődésének valóságos dialektikus folyamatát lényegében csak *absztrakt-posztulatív* módon volt képes jellemezni; nem tudta konkrétan felmutatni a közvetítéseket sem a kapitalizmus válsághoz vezető ellentmondásaival, sem a proletariátus történeti és aktuális osztályharc-mozgalmával." (J. Kammler: *Politische Theorie von Georg Lukács: Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929.* Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1974, 179.) Persze tegyük hozzá: ha az eldologiasodás társadalmi vonatkozásrendszere nem szüntethető meg, akkor az ezt a célt tételező osztálytudat valóságos közvetítése sem lehetséges, s így ennek elméleti megragadása sem.

„. . . a hozzárendelt osztálytudat azon világforradalom aktualitásának és szükségszerűségének a garanciájaként jelenik meg, amely abban az időben egy egyre távolabbi horizontra vetítődik ki (a kapitalizmus stabilizációja az októberi forradalom után, a kommunista mozgalmak veresége Közép- és Nyugat-Európában, a NEP és a növekvő bürokratizálódás Oroszországban)." (F. Cerutti: Hegel, Lukács and Korsch: On the Emancipatory Significance of the Dialectic in Critical Marxism. *Telos* 26. 1975–76. 171.) „Lukács a Történelem és osztálytudatban a kompromisszumoktól mentes proletár osztálytudatot a valóság igazi démiurgoszává teszi meg. A proletár osztálytudat az új rendszeren belül azt a szerepet játssza, amit Hegelnél a világszellem és a hegeli filozófia játszott. A totalitás tartalmává ez a mitizált osztálytudat válik, amelynek semmiféle hamis tudati jellege nem lehet . . . Ez a tudat feloldja magában az elméletet és a gyakorlatot, melynek nemcsak relatív ellentéte, hanem még különbsége is megszűnik, feloldja magában a társadalmi mozgást, melynek igazi hajtóereje és letéteményese, valamint a társadalom ideológiáját is." (Hermann István, i. m. 142.) A fenti álláspontokkal szemben U. Apitzsch a lukácsi osztályfelfogásnak történeti jelleget tulajdonít: véleménye szerint a hozzárendelt tudat Lukácsnál nem ideáltipikus, történelem feletti képződmény, hanem a történeti valóság totalitásához való áttörés eszköze (U. Apitzsch: *Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933.* Fromman–Holzboog, Stuttgart–Bad Canstadt 1977, 114.)

Ugyanakkor ez a konstrukció alapozza meg Lukács elméletében a párt létezését. „Párt és osztály helyes viszonyának mértéke csak a proletariátus osztálytudatában lelhető fel. Az osztálytudat valóságos, objektív egysége képezi osztály és párt szervezeti különválasztásában a dialektikus egymásrautaltság alapját. Az a tény viszont, hogy a proletariátus különböző egyéneiben, csoportjaiban és rétegeiben ez az osztálytudat nem egységes, a világosság és mélység különböző szintjein áll, megteremti párt és osztály szétválásának szükségességét."[56]

A párt kettős értelemben jelenti elmélet és gyakorlat közvetítését: egyrészt, mint az osztálytudat gyakorlatilag létező alakja, mint az élcsapat, amely önmagához való viszonyában, a párton belül, már leküzdötte az eldologiasodás uralmát, közvetíti magát a proletariátushoz, felemeli a proletariátus egészének tudatát az elmélet szintjére, másrészt közvetíti az elméletben foglalt társadalmi programnak, az eldologiasodás megszüntetésének gyakorlati megvalósítását. E két mozzanatot Lukács nem tekinti egymástól elválónak, függetlennek, hanem egy folyamat együtt megvalósuló két oldalának.

Ez a *Történelem és osztálytudat*-ban kifejtett pártkoncepció a mű egyik legvitatottabb kérdése. A szociáldemokrata S. Marck 1924-ben úgy érvel, hogy Lukács az osztálytudatnak az osztályhoz hozzárendelt tudatként való értelmezésével olyan pártfelfogás alapját hozza létre, amely a pártnak és az osztálytudatnak az azonosításán keresztül egy pártelit által gyakorolt diktatúra szentesítését eredményezi: „A proletariátus osztálytudatát Lukács világosan mint ideáltípust választja el az empirikus-pszichológiai osztálytudattól: azaz a proletariátusnak csak meghatározott cselekvései és reakciói rendelhetők az osztálytudathoz, ami mint az ő igaz valósága alakítja a történelem menetét. Ez lehetővé teszi az ‚élcsapat'-diktatúra elméleti megalapozását. Mert ki dönt in praxi a munkásság viselkedésének az igazi osztálytudathoz rendeléséről? Tudjuk, hogy a kommunista központ a proletariátus metafizikai potenciálja földi helytartójának érzi magát. Pápizmus és inkvizíció a tévedhetetlenség elméleti abszolutizmusainak és dogmatikus skolasztikájának szükségszerű szervezeti és gyakorlati kifejeződése, illetve az az elmélet a diktatórikus és imperialista gyakorlat felépítménye."[57] Eszerint az az elméleten belül tételezett viszony, amely a pártot az osztálytudat hordozójaként kiemeli a társadalomból és a valóságba való helyes belátás letéteményesévé teszi, mondván, hogy azok alkotják az élcsapatot, akik elsajátítják az osztálytudatban, az elméletben adott világlátást, a valóságban a visszájára fordul: a párt mint szervezet magát mint az osztálytudat letéteményesét, az igazság birtokosát legitimálja, s ő határozza meg az osztálytudat legitimnek elfogadott mindenkori tartalmát.[58] Ez az eljárás pedig éppen egy pártdiktatúra igazolásának eszközeként működik. Lukács szisztematikusan sztálini színekre festi magát, mondja Piccone. „Ez a trockisták által oly sokat támadott behelyettesítés, ahol a proletariátus helyettesíti az emberiséget, a párt a proletariátust és a

[56] Lukács Gy., i. m. 638.

[57] S. Marck: Neukritische und neuhegelsche Auffassung der marxistischen Dialektik. In: *Geschichte und Klassenbewusstsein heute.* Verlag de Munter Amsterdam 1971, 56.

[58] Vö.: L. Kolakowski: *Die Haüptströmungen des Marxismus.* Dritter Band Piper, München, Zürich 1979, 327–328, valamint T. Bottomore, i. m. 54.

vezér a pártot, talál Lukácsnál elméleti igazolást . . ."[59] Ez az elméleti igazolás, mondják e felfogás képviselői, szükségszerű következménye a lukácsi pártelmélet absztrakt-filozófiai jellegének. „Lukács a kommunista pártból egy kommunista ‚volonté générale'-t csinált, amely az osztályok felett lebegett, igényt formált a maga számára az igazság monopóliumára és e meghatározottság folytán veszélyes közelségbe került ahhoz az álláspontho, amely a hírhedt tételben: ‚A pártnak mindig igaza van!' érte el csúcspontját. Ezt a tendenciát Lukács egészen bizonyosan nem mint tudatos politikai pozíciót képviselte, ez azonban szükségszerű terméke a szervezeti kérdés történetfilozófiai-ideáltipikus kezelésének."[60]

De ugyancsak a lukácsi pártfelfogás történetfilozófiai jellegéből indulnak ki azok, akik e pártteória emancipatív-kritikai oldalát emelik ki. Álláspontjuk szerint ugyanis, ha a lukácsi pártelmélet egy sajátos filozófiai konstrukció mozzanata, akkor nem a valóság leírása, nem annak elemzése, ami van, hanem annak, aminek lennie kell: e pártkoncepció tehát nem a fennálló elméleti igazolása, hanem annak kritikai ellenpólusa. „Lukács azonban egyáltalán nem az akkori idő pártjainak a leírásával foglalkozott, inkább arra a modellre vagy célra utalt, amelyet meg kellene valósítani, ha a párt valóban a proletariátus élcsapat-vezetőjévé válna. Ez *nem* implikálja azt, hogy a modell *absztrakt ideál* : mert az a kommunista párt, amelyre Lukács utal, *objektív lehetőség*, éppen úgy, mint az igazi osztálytudat. Nem kétséges azonban, hogy a kommunista pártok 1922-ben sokkal közelebb álltak ehhez a modellhez, mint a sztálini Komintern 1924 utáni pártjai."[61] E felfogás szerint – szemben a korábbi álláspontokkal – a lukácsi pártelmélet éppen filozófiai jellegéből következően a párt bürokratizálódásának, a demokrácia felszámolásának kritikai elemzésévé válhat. Lukács – írja P. Ludz – a pártnak az osztálytudathoz rendelésével „. . . a pártot ideál-tipikus rangra emelte. Egyidejűleg pedig a valóságos pártbürokráciát a szervezeti világ azon ‚lélektelen valóságává' fokozta le, amelyben minden alkotó impulzusnak ki kellett halnia, már csak azért is, mert a kapitalista társadalom átkos örökségét testesítette meg. E kettős pártfelfogásból kiindulva két problémát – egy ideológiai-dogmatikusat és egy párton belüli politikait – sikerült megoldania: a kommunista párt ideáltipikus koncepciója lehetővé tette számára, hogy a párt és osztály merev elválasztása, valamint az ‚organikus' forradalomfelfogás között Rosa Luxemburg által elméletileg elmélyített szakadékot áthidalja. A párt ideáltipikus fogalmának bevezetésével sikerült Lukácsnak az ‚elmélet', ‚párt' és ‚osztály' között egyfajta dialektikus ‚kölcsönhatást' konstruálnia, ami egyébként egyidejűleg eredeti is, de nem is kerülheti el az önkényes és kritikátlan értelmezések veszélyét."[62]

[59] P. Piccone: Dialectic and Materialism in Lukács. *Telos* 11. 1972, 124. Ugyanígy: „A mediáció momentuma dialektikus természetének a téves megítélése (a politikai és társadalmi szervezet formájának mediációja), oda vezette Lukácsot, hogy nemcsak kapitulált a sztálinizmus előtt a fegyelem nevében, hanem hogy filozófiai érvényt is adott neki." (R. Supek: Lukács pártelmélete. *Hid,* 1972/4, 542.)

[60] A. Grunenberg: *Bürger und Revolutionär,* i. m. 235–236.

[61] M. Löwy: *Georg Lukács – From Romanticism to Bolshevism.* NLB London 1979. 184–185.

[62] P. Ludz: A „demokratikus diktatúra" fogalma Lukács György politikai filozófiájában. *Hid,* 1972/4, 557–558. F. Cerutti ugyan egyrészt úgy véli, hogy a párt filozófiai fogalmának a viszonya az egyes munkásokhoz Lukácsnál hasonló az általános fogalmának hegeli felfogásához, amelyben az

Mármost valóban igaz az, hogy a lukácsi pártfelfogás éppen filozófiai megalapozottságának következtében kiindulópontul szolgálhat a bürokratizálódás kritikai tárgyalásának a számára. A párt ugyanis mint az elmélet és gyakorlat közötti közvetítés az eldologiasodás megszüntetéséért vívott harc szervező közepe, olyan szervezet, amely csak akkor képes feladatának ellátására, ha önmagán belül leküzdötte, illetve állandóan leküzdi az eldologiasodás mozzanatait,[63] s ha a párt empirikus jegyei eltérnek a filozófiailag levezetett pártmodell jellemzőitől, akkor ezt az eltérést az elmélet kritikai éllel konstatálja. Ezért nyilvánvaló, hogy a lukácsi pártelmélet egészében alkalmatlan a bürokratizálódás tendenciáinak közvetlen igazolására. Ugyanakkor azonban ez a pártfelfogás sajátosan absztrakt jellegénél fogva, ami a lukácsi teória egészére jellemző elvontság szükségszerű következménye, nem lehet képes a bürokratizálódás folyamatának valóban következetes, mélyreható elemzésére. Ez a pártteória ugyanis, csakúgy mint a lukácsi filozófia egésze, a valóságos tendenciáktól való elvonatkoztatás mozzanatát építi be magába. Láttuk: Lukács az elmélet középponti és gyakorlatilag realizálhatóként tételezett magjába az eldologiasodás megszüntetésének tételét állítja egy olyan történelmi korszakban, amelyben e program nem megvalósítható, amikor az árutermelés, az eldologiasodás társadalmi viszonyrendszere nem megszüntethető. Ebből következően a lukácsi elmélet egésze, az eldologiasodás megszüntetését közvetlenül megvalósíthatónak tételező filozófia, szembekerül az ennek a feltételezésnek ellenálló társadalmi valósággal, s ezt az ellentétet az elmélet közvetlen azonosságként mutatja be, vagyis az elmélet számára közömbösíti az eldologiasodás megszüntetésének realizálhatatlanságát megjelenítő tényeket, tendenciákat. Így a proletár osztálytudatnak és a proletariátus empirikus tudatának az az elválasztása, amely az elméleten kívül eső empirikus problémaként kezeli e két tudat távolságát, az utóbbi felemelkedését az előbbi szintjére, az elmélet számára nem-létezőként rögzíti meg azt a lehetőséget, hogy e két tudatforma kiegyenlítődése történelmileg hosszabb távon azért nem jöhet létre, mert az eldologiasodás megszüntetése nem tehető a proletariátus gyakorlati mozgalmának közvetlen céljává. Ugyanígy a pártnak mint az eldologiasodás megszüntetését tételező elmélet és gyakorlat közötti közvetítésnek a felfogása kiiktatja az elméletből a pártnak olyan szervezetként történő értelmezését, amely nem az eldologiasodás, az árutermelés megszün-

---

empirikus indivíduumok eltűnnek. Másrészt viszont hangsúlyozza, hogy „a szervezeti problémák dialektikus felfogása, vagyis a korai Lukács antibürokratikus és antiinstitucionalista gondolkodásának elméleti kifejezése megóvja forradalom-elméletét a hatalmat legitimáló tudomány szintjére való lehanyatlásától, valamiféle messianisztikus leninizmus ellenére." (F. Cerutti: *Hegel, Lukács and Korsch*, i. m. 172.) J. Kammler szintén összekapcsolja a lukácsi pártfelfogás filozófiai és dialektikus jellegét és antibürokratikus mivoltát: vö. J. Kammler: *Politische Theorie von Georg Lukács*, i. m. 232–236., vö. ez utóbbihoz: Papp Zsolt: *Hétköznapok és filozófiák*. Kossuth, Budapest 1981, 111–117. Ugyanezen az álláspontón van Krausz T. és Mesterházi M.: „. . . ami a gyakorlati politikában túlzott előreszaladás, az az elmélet nyelvén tendencia . . ." (Krausz Tamás–Mesterházi Miklós: *Módszertani megjegyzések a korai marxista Lukács műveinek historikumához*. Lukács György bolsevik fogadtatása. Kézirat 1980. Lukács Archívum 103.)

[63] A lukácsi pártfogalom egy „. . . olyan önmagát létrehozó szervezet mítoszában kulminál, amely *saját keretei között legyőzi az eldologiasodást* és a szubjektum–objektum dualizmust." (A. Arato–P. Breines: *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. Seabury Press New York 1979, 143.)

tetését közvetíti, hanem az árugazdaság, a politika előtti társadalom és a társadalom politikai rendszere közötti elkülönülés alapzatán a politikai közvetítés formájaként egzisztál. Ha a párt éppen nem más, mint elmélet és gyakorlat közvetítése az eldologiasodás megszüntetésének folyamatában, akkor a párt olyan – a politika rendszerén belül megjelenő, tartalma szerint már nem-politikai – szervezet, amely éppen a politikának mint olyannak a felszámolását viszi végbe. Ez világosan megmutatkozik Lukács államfelfogásában. Nála az állam egyszerűen a társadalmi átalakulás előtt álló akadály, olyan intézmény, amelyhez a pártnak nem pozitív, hanem negatív viszonya van: a párt mint elmélet és gyakorlat közvetítése az állam megszüntetésének eszköze. „A nagy különbség a forradalmi marxisták és az álmarxista opportunisták között az, hogy míg az előbbiek a tőkésállamot pusztán *olyan hatalmi tényezőnek* tekintik, amely *ellen* mozgósítani kell a szervezett proletariátus hatalmát, addig az utóbbiak az államot *osztályfeletti intézményként* fogják fel; a burzsoázia és a proletariátus osztályharcának célja szemükben az *állam feletti uralom.*"[64] Láttuk: valóban igaz az, hogy Bernstein és Kautsky az államot anyagi mozzanataira redukálva rögzíti meg abból adódóan, hogy nem képes az áruviszonyt társadalmi formameghatározottságában megragadni. Ezért Lukács kritikája e vonatkozásban helytálló. Ugyanakkor azonban Lukács nem veszi, nem veheti észre, hogy az államnak Bernsteinnél és Kautskynál megtalálható redukcionista felfogása a valóságos fejlődés nem-adekvát elméleti kifejezése, annak nevezetesen, hogy a szocializmus, mint történelmileg adott, megvalósítható realitás, az árutermelés talaján jöhet létre, és ezért a politikai állam fennmaradásával jár együtt. S ha a politikai állam fennmarad a tőkés magántulajdont felszámoló társadalomban, akkor a párt is csak olyan politikai párt lehet, amely a politika rendszerén belüli közvetítése a politika előtti társadalom érdekeinek a politikai államhoz. Lukács azzal, hogy a pártot az eldologiasodás megszüntetését tételező elmélet és gyakorlat közötti közvetítésként értelmezi, filozófiailag alapozza meg a pártnak a politikai rendszer felett álló státusát, illetve az önállósult politikai közvetítés mint olyan vizsgálatának a kiiktatását a szocialista fejlődés elemzéséből.[65] Ebből adódóan a politikai elbürokratizálódás jelensége ebben az elméleti keretben csak a párton belüli olyan torzulásként tárgyalható, amelynek nincsen vonatkozása a párton kívüli politikai rendszer egészére, amely tehát nem ragadható meg a pártnak a politikai közvetítőrendszer egészéhez való viszonyában. Végül is ez az, ami a lukácsi pártfelfogás kettősségének, egyszerre kritikai és nem-kritikai, antibürokratikus, de a bürokratizálódás valóságos gyökereitől elvonatkoztató jellegének az alapjául szolgál.[66]

[64] Lukács Gy., i. m. 559.

[65] I. Mészáros mutatott rá a lukácsi közvetítés-felfogás politikai dimenziójának absztrakt jellegére: I. Mészáros: *Lukács' Concept of Dialectic.* Merlin Press London 1972, 79–83. vö.: Hermann István, i. m. 168.

[66] Magának a lukácsi pártelméletnek a kettősségét. A. Arato és P. Breines világosan megfogalmazza: „Annak hangsúlyozása, hogy a párttagok személyisége totálisan részese a politikai tevékenységnek, Lukács támadása a bürokratikus racionalitás összes jele ellen, és a szabad öntevékenység lukácsi fogalma, eldologiasodás-elméletéből levezetett követelmények voltak. Másrészről érvelésének logikája arra kényszerítette őt, hogy elfogadjon és igazoljon egy olyan pártot, amely a valóságban elméletének kevés implicit követelményét elégítette ki." (A. Arato–P. Breines: *The Young Lukács and the Origins*

2.4. *Messianizmus és filozófia*

A *Történelem és osztálytudat*-ban kifejtett lukácsi filozófia alapellentmondása abból származik, hogy az eldologiasodás problematikájának az elmélet középponti kérdéseként való újrafelfedezése az eldologiasodás közvetlen gyakorlati megszüntethetőségének előfeltételezésével kapcsolódott össze olyan objektív társadalmi feltételek között, amelyek nem tehették lehetővé az eldologiasodás, az árutermelés társadalmi viszonyrendszerének megszüntetését. S mivel a társadalmi viszonyok eldologiasodásának elméleti újrafelfedezése az eldologiasodás közvetlen gyakorlati megszüntetésének feltételezésével kapcsolódik össze, ennek alapján jött csak létre, szükségszerű, hogy az elmélet elfedje önmaga elől annak a történelmi helyzetnek a hiányát, amelynek létéhez önmaga létezését köti: szükségszerű, hogy elvonatkoztasson az eldologiasodást fenntartó társadalmi valóságtól, hogy eloldozza az elméletet ettől a valóságtól, hogy kiiktassa az elméletből a saját filozófiai konstrukciója és a társadalmi valóság viszonyára vonatkozó kérdésfeltevést. Ez a lukácsi filozófiának sajátos absztraktságot kölcsönöz, s azt a belső kettősséget hozza létre, amelyet az eldologiasodás, az osztálytudat és a párt kategóriáinál vizsgáltunk, s amelyet összefoglalóan úgy jellemeztünk, hogy a lukácsi filozófián belül az elemzés társadalomelméleti, társadalomfilozófiai, a társadalmi formára reflektáló szintje mellett megjelenik önállósulva és különválva az elemzésnek az az elvont filozófiai szintje, amely a társadalomfejlődés, az eldologiasodás problémáját ember és dologiság szembeállításává transzformálva elzárja az utat a társadalmi forma megragadása elől. A *Történelem és osztálytudat* különösségét éppen ez a kettősség, e két szint egymástól el nem választható összekapcsolása adja, az tehát, hogy az eldologiasodás problematikája egyszerre jelentkezik az árutermelésnek, a társadalmi formának a szintjén az egyik oldalon, valamint ember és dologiság ellentétében az elidegenedés klasszikus filozófiai transzformációjának a szintjén a másik oldalon, továbbá e két szint összefonódásaként, egymást áthatásaként. Az eldologiasodásnak az árutermelés viszonyaihoz kötése nem engedi, hogy az eldologiasodás megszüntetése a tárgyiság megszüntetésével legyen azonos: a társadalomgazdasági tartalom behatol az elvont filozófiai konstrukcióba. A másik oldalon viszont az eldologiasodásnak ember és dologiság ellentéteként való értelmezése nem engedi, hogy az eldologiasodás megszüntetésének kérdése még mint az elmélet által konkrét közvetítéseiben nem kidolgozott probléma jelenjék meg: az elvont filozófiai konstrukció behatol az eldologiasodás társadalomfilozófiai fogalmának társadalomgazdasági tartalmába, s az elméleten belül rövidre zárja, közvetlennek tételezi az elmélet és a gyakorlat viszonyát. Ez fejeződik ki az elméletnek és az osztálytudatnak az azonosításában, az eldologiasodás megszüntetését filozófiailag tételező elméletnek közvetlenül realizálható gyakorlati cselekvési programként való tételezésében.

---

of Western Marxism, i. m. 145.) E probléma a mi megfogalmazásunkban úgy hangzik, hogy az eldologiasodás-elméletből levezetett lukácsi pártfelfogás nem volt alkalmas az elbürokratizálódás folyamatának átfogó kritikai elemzésére, noha alkalmas keretet nyújtott a párt elbürokratizálódási folyamata kritikai leírására, jelzésére.

Az elmélet realizálódása eszerint magából az elméletből szükségszerűen következő folyamat, amely maga nem válhat ismét problémává az elmélet számára.[67] Hiszen ha az elmélet nem valósul meg, akkor két eset lehetséges: vagy csak véletlenszerű, a lényegi folyamatoknak külsődleges tényezők késleltetik az elmélet megvalósításának és így a társadalmi átalakulásnak a bekövetkezését, s e tényezők, éppen mert esetlegesek, kívül esnek az elmélet vizsgálódási körén;[68] vagy pedig az elmélet azért nem valósítható meg, mert helytelen, de ez a tény sem vizsgálható az elmélet keretein belül, mivel annak megszüntetésén, érvényességének megvonásán alapul. Az elmélet így adottnak és levezetettnek tételezi fel önmagának a valósághoz való viszonyát. Más szóval: az eldologiasodás megszüntetését tételező elmélet adottnak és elméletileg levezetettnek tételezi fel az eldologiasodás visszavételének objektív társadalmi feltételeit, s nem teszi problémává a maga számára viszonyát a valósághoz. Ez a *Történelem és osztálytudat* messianizmusának lényegi tartalma, s ez fejeződik ki a lukácsi elméleten belül az elvont filozófiai gondolatmenetnek a társadalomfilozófiai állításokkal szembeni önállósulásában.

Lukács elméletében a filozófiai elemzés nem a fennálló társadalomnak, az eldologiasodás társadalomgazdasági vonatkozásrendszerének az analízisét szolgálja, hanem megfordítva, a társadalomgazdaság politikai gazdaságtani, társadalomfilozófiai vizsgálata az elvont filozófiai gondolkodás eszközévé és anyagává válik. Ha az eldologiasodás társadalomfilozófiai koncepciója az eldologiasodást semmilyen vonatkozásban nem rögzíti meg ember és dologiság ontológiailag feloldhatatlan viszonyaként, hanem tisztán társadalomgazdasági összefüggésként mutatja fel, akkor önmagán belül közvetíti önmagát az eldologiasodás konkrét, társadalomtudományi analíziséhez, vagyis a társadalomelmélet, a társadalomtudományok közvetítésével vonatkoztatja magát a valóságra. Így vizsgálatainak a keretébe vonja, vagy vonhatja az eldologiasodás társadalmi feltételeinek és az eldologiasodás visszavételének az alapjául szolgáló társadalmi feltételeknek a kérdését. Megfordítva azonban, ha ez a filozófia – mint a *Történelem és osztálytudat*ban – éppen belső kettősségének megfelelően a társadalomról gondolkodás kiindulópontja és végpontja egyszerre, akkor a társadalomelmélettől, a társadalomtudományi elemzéstől, s ennek révén a társadalomgazdaság konkrét lététől való olyan elvonatkoztatássá válik, amely önmagában önmagával elkészülten áll.[69] A filozófiai kiindulópont ekkor nem kap megalapozást, illetve az eldologiasodás filozófiai fogalmának szétválásával két

[67] Kilminster szerint a *Történelem és osztálytudat*ban „Lukács érvei, jövőre orientáltságuk miatt, és annak a tények feletti és túli magasabb realitásnak a feltételezése miatt, amely felé a társadalom halad, többé vagy kevésbé *nem tehetők az empirikus cáfolat vagy módosítás tárgyává.*" (R. Kilminster: *Praxis and method.* i. m. 90.)

[68] Habermas a lukácsi *Történelem és osztálytudat*ot elemezve írja: „... egy történelmi kudarc egyúttal megváltozhatatlan végzés a szóbanforgó dolog ellen. A praxis csak annak az elméletnek az árán maradhat el, vagy lehet hamis, amely *ezáltal megcáfolódik.*" (J. Habermas: *Theorie und Praxis.* Luchterhand 1963. 323.)

[69] Lukács „... *praxisfilozófiája* végül is nem konkretizálódott a mi időnk dialektikus *társadalomelméleteként:* filozófiája (ragaszkodva a szubjektivitás mitológikus felfogásához) és szociológiája (az eldologiasodás totálisan zárt, megkövült világát nyújtva) valóban aláásta egy ilyen elmélet lehetőségét." (A. Arato–P. Breines, i. m. 140.) Tegyük hozzá: ilyen dialektikus társadalomelméletet más sem dolgozott ki – ami persze nem érvényteleníti magát a célkitűzést.

mozzanattá a filozófia önmagát önmagával alapozza meg, miközben elzárja a társadalomtudományokhoz vezető közvetítés útját: az eldologiasodás társadalomgazdasági tartalmának, az árutermelés társadalmi viszonyaihoz kötöttségének az ember és dologiság általános ontológiai viszonyával való átszínezése révén. Ezzel a lukácsi filozófia a valósággal szembeni nem igazolt előfeltevéssé változik, viszonya a valósághoz közvetlen, külsődleges lesz, aminek következtében az eldologiasodás megszüntetésének a filozófiai analízise a társadalmi valóság befejezett, teljes elemzéseként jelenik meg. Így a lukácsi filozófia olyan közvetlenül megvalósítandó cselekvési programként tünteti fel magát, amely már nem igényli a rákérdezést megvalósításának a társadalmi feltételeire, hiszen ezeket meglévőknek, az elmélet által leírtaknak tekinti.

Mindezt maga Lukács György fogalmazza meg igen világosan, amikor arról ír, hogy a filozófia „Bizonyos körülmények között célul tűzheti ugyan ki a társadalom nagyon meghatározott és konkrét átalakítását is, ennek azonban, amennyiben a tárgyalás nem hagyja el a *tisztán filozófiai* szintet, mindig bizonyos *utópisztikus* jellege lesz, mivel a megvalósítás *reális közvetítő tagjai* nem ragadhatók meg *a tipikus filozófiai gondolati apparátussal.* A megvalósításnak ez a lehetetlensége azonban *nem* jelent *ideológiai* hatástalanságot."[70]

Az elidegenedés visszavételének tisztán *filozófiailag* tételezett lehetősége, ami maga is e filozófia belső ellentmondásosságán, a filozófiai és társadalomtudományi elemzés közötti közvetítésnek a filozófián belüli megszakításán alapul, a valóságos visszavétel *reális* lehetetlenségét fejezi ki: a lukácsi filozófia korhoz kötöttségének legáltalánosabb vonatkozása is éppen ez. Az elmélet és gyakorlat közvetlen egységének, az elmélet közvetlen gyakorlatba átfordíthatóságának a feltételezése mellett ugyanis az eldologiasodás megszüntetésének tisztán filozófiai tételezése éppen azt jelenti, hogy közvetlenül nem realizálhatónak mondtuk ki elvünket, éppen mert elvonatkoztattunk a megvalósítás konkrét feltételeitől. S ha e konkrét feltételek társadalmilag nem adottak, hiányoznak, akkor az eldologiasodás megszüntetésének programja csak filozófiailag fogalmazható meg. Ez a megfogalmazás azonban a lukácsi filozófiában olyan alakot kap, amelyben az elmélet nem képes tudatosítani, nem képes az elmélet tárgyává tenni azt a tényt, hogy az eldologiasodásnak, az árutermelés társadalmi rendszerének a megszüntetése a gyakorlat számára nem közvetlenül megvalósítható célkitűzés.[71] Mindez azután magya-

[70] Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* II. Magvető, Budapest 1976, 527.

[71] A lukácsi filozófia és a valóság ellentmondását, a lukácsi elmélet absztrakt jellegét kritizálja Piccone: „Ahelyett, hogy a fennálló struktúra gondos analíziséből és a működő totalizáló erőkből indult volna ki, Lukács elméleti fejtegetései lényegileg metaforikus dedukciók voltak, amelyeket mechanikusan ráerőltetett a valóságra, amelyek egyre növekvő mértékben váltak összeegyeztethetetlenné ezzel." (P. Piccone, i. m. 129.) A lukácsi elmélet „visszaesés a történelemfilozófiába és nem a marxi módszer materializálása" – mondja Grunenberg (i. m. 237. 158. lábjegyzet.). Ugyanígy a konkrét történeti elemzést hiányolja a történelemfilozófiai vizsgálódás helyett Kammler (i. m. 236.). „A dialektikus totalitásszemlélet forradalmi tartalma . . . Lukácsnál e forradalmi tartalommal *ellentétes filozófiai formába* kényszerül" – mondja Szabó András György. „Egy *filozófiai* koncepció számára – még ha oly forradalmi is, mint a húszas évek Lukácsáé – a győzelem bizonyossága mindig csak *módszertani* lehet. A lét és a tudat, a teória és a praxis, a szubjektum és objektum egybeesésének koncepciója a húszas évek marxizmusában, maga is spekulatíve, a hagyományos filozófiai kategóriákba kényszerítve fogalmazza meg válaszát a kor létkérdéseire, *ezért* az osztálytudat centrális szerepének felismerése itt

rázza a lukácsi filozófia sajátos „ortodoxiáját". Lukács maga az ortodoxia, a Marxhoz való hűség jogosságát a marxi módszer vonatkozásában hangsúlyozza.[72] Természetesen igaz az, hogy mivel nincsen módszer tartalom, elmélet nélkül, a marxi módszer rekonstruálása sem lehetséges az elmélettől elszakítva.[73] De Lukács esetében ennél jóval

megint csak egy új *világmagyarázatot* eredményezett, nem vált és nem is válhatott *forradalmi gyakorlattá.*" (Szabó András György, i. m. 329.) Felfogásunk szerint az eldologiasodás megszüntetését tételező lukácsi elmélet sajátos filozófiai formája az eldologiasodás megszüntethetetlenségének szellemi kifejeződése. Azért ölti fel az elmélet ezt a formát, mert az eldologiasodás társadalmi rendszere az adott korban nem megszüntethető. Szabó András György érvelése pont fordított: azért nem szüntethető meg az eldologiasodás társadalma, mert az elmélet csak absztrakt filozófiai módon képes ezt tételezni. A szerző tehát, miközben bírálja a lukácsi elmélet filozófiai jellegét, maga is elfogadja ennek kiindulópontját: az eldologiasodás közvetlen gyakorlati megszüntethetőségének a feltételezését. Ez a kiindulópont, mivel elvonatkoztat a modern árutermelés problematikájától, a filozófián kívüli gondolkodás szféráiban nemigen eredményezhet mást absztrakt gondolatmeneteknél. Ezzel szemben a filozófián belül ez az absztrakt kiindulópont értékek létrehozásával kapcsolódik össze: a lukácsi filozófia értékei nem választhatók el a filozófiának és a valóságnak a szembeállításától. Az, hogy a lukácsi filozófia mint Sollen kerül szembe a léttel, ahogyan Mészáros találóan megjegyzi: nem csupán a lukácsi filozófia korlátja, hanem egyben legnagyobb teljesítményeinek is forrása. (Mészáros a lukácsi életmű egészét jellemzi, mondanivalója azonban érvényes Lukács „messianisztikus korszakára" is.) Lukács látásmódját „. . . egy kettősség jellemzi, a mindennapi problémáknak a szocialista emberiség legtágabb általános céljaival való összekapcsolásának a formájában. A látásmód (perspectives) e kettősségében mindig a végső szocialista céloknak és értékeknek – bár ‚kelléshez kötött' – szakadatlan pártolása maradt a domináló tényező. Noha ez oly sok elemzésének absztrakt jelleget adott, ugyanakkor képessé tette őt arra, hogy a legnagyobb intellektuális szigorral életben tartsa a szocialista ideálokat és a közvetlenül adott kritikájának általános kereteként használja ezeket." (I. Mészáros, i. m. 86.) Krausz–Mesterházi is arra hívja fel a figyelmet, hogy a lukácsi felfogás nem egyformán korlátozó, illetve termékeny az absztrakció minden szintjén: „. . . a közvetlenül, ‚utópisztikusként' megjelenő ‚világtörténelmi mérték' a filozófiailag absztraktabb közegben ‚otthon' lehet." (Krausz T.–Mesterházi M., i. m. 91.)

[72] „Feltéve, de meg nem engedve ugyanis, hogy újabb kutatások kétséget kizáróan bizonyították volna Marx minden kijelentésének tárgyi helytelenségét, minden komolyan ‚ortodox' marxista feltétel nélkül elismerhetné ezeket az új eredményeket, elvethetné Marx minden egyes tézisét, anélkül, hogy akár csak egy pillanatra is fel kellene adnia marxista ortodoxiáját. Az ortodox marxizmus tehát nem Marx kutatási eredményeinek kritikátlan elismerését, nem meghatározott tézisekbe vetett ‚hitét', nem egy szent könyv értelmezését jelenti: *A marxizmust illető ortodoxia szinte kizárólagosan a módszerre vonatkozik.*" (Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, i. m. 210–211.)

[73] „Ha a módszert nem idealista, hanem materialista és dialektikus álláspontról vizsgáljuk, akkor el kell ismerni, hogy az elválaszthatatlanul össze van kapcsolva a tartalommal, az ‚eredményekkel', és hogy a helyes módszernél semmiféle ellentmondás nem állhat fenn közte és tartalma között. Lukács számára ennek a körülménynek nincs jelentősége, mert ő tetőtől talpig idealista. Az ő számára az elmélet, a módszer valamiféle abszolút jelentőséggel bír, és ha az szembekerül a valósággal – annál rosszabb a tényeknek!" (A. Deborin: Lukács und seine Kritik des Marxismus In.: N. Bucharin–A. Deborin: *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus.* Suhrkamp, 1974, 197.) Lukács azonban filozófiai értelemben nem nevezhető idealistának, s az is nyilvánvaló, hogy ő maga is tisztában volt elmélet és módszer belső összefüggéseivel. A valóságos ellentmondás abban rejlik, hogy Lukács – helyesen – a marxista elmélet továbbfejlesztését a valóságos folyamatok elemzésében látja, ami ellentmondhat korábbi marxi tételeknek, de mindenképpen a marxi módszer folytonosságát jelenti; miközben ő maga a valóságos fejlődéssel ellentétben is ragaszkodik egyes marxi tételekhez, s így a marxi módszerrel szembekerülve tartja fenn a marxi elmélet folytonosságát. Ezért nem vonható kétségbe az, hogy az objektivitás álláspontjáról érvelő deborini kritika, noha

többet mondhatunk. Lukács ortodoxiája ugyanis éppen a marxi elmélet egyes alaptételeinek vonatkozásában ragadható meg. Lukács kiindulópontként fogadja el azt a marxi tételt, amely a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet megvalósítását a tőkés magántulajdon megszüntetéséhez köti, s ezt az árutermelés megszűnésével, vagyis a társadalmi viszonyok eldologiasodásának a megszűnésével azonosítja. A szocialista fejlődésben azonban – különösen a hadikommunizmust követően – megmutatkozik, hogy a tőkés magántulajdon felszámolása nem jelenti az árutermelés megszűnését, tehát nincsen olyan közvetlen átmenet a kapitalizmusból a kommunizmusba, ahogyan ezt Marx feltételezte. Ezért Lukács ragaszkodása ehhez a marxi feltételezéshez, a fennálló világával való radikális szakításnak az elmélet alapjaként tételezése, szükségszerűen vezet a marxi teória rekonstruálásának ahhoz a filozófiai formájához, amely mivel „ortodoxiája" következtében elvonatkoztat a társadalmi fejlődés új problematikájától, sem tartalmában, sem módszerében nem eredményezi a marxi elmélet egészének egyértelműen sikeres rekonstruálását, noha igen lényeges pontokon útmutatásul szolgál ehhez.[74]

Egy olyan társadalmi korszakban, amelyben a társadalmi viszonyok eldologiasodása megszüntetésének reális társadalmi feltételei nem adottak és nem ismertek, az alapkérdések újra nyitottá válnak, az eldologiasodásnak mint *társadalmi* és ezért meghaladható viszonynak a tételezése feltételezéssé változik, olyan posztulátummá, amelyet az elméleten *belül* igazolni, konkretizálni kell. Az eldologiasodás filozófiai felfogása ekkor továbbra is szükséges kiindulópontja ez elméletnek, de semmiképpen nem lehet e közvetlenségében annak végpontja, azaz a filozófiai teória nem mozoghat csupán önmagán belül. Ezért az eldologiasodás kérdésének a filozófiai újratárgyalása nagy jelentőséggel bír a marxi elmélet elsajátításának szempontjából. A lukácsi megoldás elméleti értékét az adja, hogy noha messianizmussal, az elmélet sajátos kettősségével terhelten, de mégis visszaállítja a marxizmuson belül az eldologiasodás problematikájának vizsgálatát, amely Bernstein és Kautsky elméletében, a II. Internacionálé marxizmusában veszendőbe ment.

---

egészében visszaesést jelent a lukácsi álláspont mögé, helyes mozzanatot is tartalmaz annyiban, amennyiben jelzi a lukácsi teória absztrakt jellegét. „Mármost azonban Lukácsnál, abban a felhívásban, hogy ismerjük el a marxista elméletnek mint *módszernek* az autonómiáját, annak az elméletnek a kidolgozását találjuk, amely igen nagy részben olyan filozófiai feltételezéseknek az összessége, amelyek jobban el vannak választva az empirikus realitással, fogalmakkal vagy tudással való kapcsolattól, mint a marxi elmélet." (R. Kilminster, i. m. 891.)

[74] Kolakowski ezzel szemben éppen azt tekinti Lukács érdemének, hogy Lukács a marxi elméletet messianisztikus filozófiaként rekonstruálja. „Ha azt mondhatjuk, hogy Lukács egy új Marxot tárt fel, egy Marxot, akit ő jobban megértett, mint bárki előtte, ez nem jelenti azonban azt, hogy igaza volt, amikor magáévá tette Marx hitét elmélet és gyakorlat, szabadság és szükségszerűség egységében. Szándéka ellenére sikerült neki a marxizmus mitológiai, profétikus és utópista értelmét feltárni, ami elkerülte a realista módon beállított követők, hívek figyelmét." (L. Kolakowski, i. m. 325.) A marxi elmélet azonban nem redukálható utópikus, elvont filozófiára, hiszen lényegéhez tartozik a társadalomfilozófiai gondolatok társadalomtudományos közvetítése – legvilágosabban a politikai gazdaságtanban. Ez az, amit Kolakowski nem fogad el, s ezzel foglya marad annak a dilemmának, amely a marxizmust vagy filozófiának, vagy tudománynak tekinti.

A II. Internacionálé marxizmusa olyan elméletet dolgozott ki, amely hosszú távon számol az eldologiasodás társadalmi feltételeivel, s stratégiai célként nem ennek felszámolását, hanem az e feltételek közötti tevékenység orientálását jelöli meg, de ezt úgy teszi, hogy elméletileg megrögzíti magát az eldologiasodást, anélkül, hogy reflektálna erre. A marxi *elmélet* talaján Lukács, illetve Bernstein és Kautsky megoldása nem egyenértékű. Az utóbbiak felől ugyanis nincsen lehetőség a marxi társadalomelméletnek mint a társadalom kritikai elméletének a rekonstruálására. Az előbbi viszont az eldologiasodás középpontba állításával a marxi elmélet filozófiai magját teszi ismét az elmélet kiindulópontjává. S ha az eldologiasodásnak és az eldologiasodás negációjának a filozófiai elméletét nem az elmélet végpontjaként, tehát közvetlenül realizálandó gyakorlati lehetőségként, hanem a társadalomgazdaság konkrét vizsgálatának orientáló elveként és eszközeként tekintjük, vagyis állításait a társadalmi valóság társadalomtudományos elemzése révén *közvetítjük,* akkor magát ezt az alapproblémát – az eldologiasodást és megszüntethetőségét – olyan elméleti lehetőségként mutatjuk fel, amely megvalósításának társadalmi feltételei még felkutatásra várnak. Másrészt e közvetítés révén a fennálló megértéséhez, kritikai elemzéséhez nyerünk fogalmi eszközöket. Ez a közvetítés akkor lehetséges, ha az eldologiasodás filozófiai elmélete önmagán belül, az eldologiasodásnak mint társadalmi formameghatározottságnak a megragadásával, megteremti a társadalomtudományokba való közvetítődésének feltételét. Így az elmélet továbbfejlesztése a fennálló társadalmi valóság elemzése révén az eredeti filozófiai kiindulópont újramegalapozását, közvetítését is magában foglalja, s azt is jelenti, hogy az elmélet tisztán filozófiai formájában nem szolgálhat az elidegenedés megszüntetését célzó gyakorlati programul. De az elmélet továbbfejlesztése az elmélet és gyakorlat Marx által feltételezett formájában fennálló közvetlen egységének a felbontását előfeltételezi, vagyis annak az egységnek a felbontását, amely mind a II. Internacionálé teoretikusai, mind a velük szemben fellépő Lukács György számára más-más módon ugyan, de érvényesnek jelenik meg.

SUMMARY

Peter Gedeon: An Attempt at the Philosophical Reconstruction of Marx's Theory in George Lukács's History and Class Consciousness

At the turn of the century the Marx reception and the way of thinking of the working class movement in Western Europe was determined by the need of adjusting itself to the economic and political system of commodity production. So Bernstein and Kautsky, who represent the Marxism of the II. International, explain the possibility of socialism within the scope of commodity production and the political state. But in their theory this discovery is connected with interpreting the relations of commodity production and political state as technical relations, with the separation of the concepts of capital and commodity, ownership and economic relation, with the abstraction from the problems of reification, with the decomposition of the theory of development of historical totality. And even these relations play a central role in Lukács's philosophical critique of the Marxism of the II. International.

History and Class Consciousness was created on the ground of the working class movement in Eastern Europe. As capitalism in Eastern Europe was relatively underdeveloped the abolition of commodity production was considered as a possibility that can be put into practice. This brought into being within the theory the in Bernstein's and Kautsky's Marxism already for-

gotten theses on the social nature of commodity relations, on reification and the withering away of the state. Lukács puts into the centre of the theory the problem of reification but at the same time posits socialism out of the range of commodity production. But since the socialist transformation, abolishing capitalist private ownership, does not involve the abolishment of commodity production, the reification of social relations, the theory of Lukács remains in essential aspects abstract and runs counter to reality. This contradiction penetrates into the basic categories of Lukács's philosophy and is present in the dual explanation of the concept of reification, in the identification of theory and class consciousness, in the absract notion of party treated as independent of the political system as a whole, i.e. in the messianism of Lukács's philosophy.

TENDENCIÁK ÉS ORIENTÁCIÓK A LUKÁCS-IRODALOMBAN*

GUIDO OLDRINI

Számos alkalommal voltam kénytelen megbélyegezni azt az érdektelenséget, amely a lukácsi gondolattal, s főleg az érett Lukács marxizmusával szemben nyilvánult meg a hazai és a nemzetközi történetírásban. Mindezt, hosszú távon, a külső szemlélő kellemetlen litániának, hasztalan lamentálásnak, ismétlődő jeremiádának láthatja. De itt nem csak az én siránkozásomról van szó. Nicolae Tertulian egyik 1979-es tanulmányában – most jelent meg Franciaországban a Le Sycomore kiadásában a *Georges Lukács* című tanulmánykötetben (Párizs 1980, a munkára később részletesen is visszatérek) – megállapítja és határozottan vádolja azt a kialakult „paradox helyzetet", amely szerint Lukács fiatalkori művei „gyakran mértéktelen dicsőítés" tárgyai, öregkori műveit azonban – beleértve a nagy *Esztétikát* és *A társadalmi lét ontológiáját* is – lebecsülik, vagy csak „nagyon lassan és számos nehézség" árán juthatnak érvényre. Tertulian a közelmúltban is többször visszatért a témára (egy francia napilapnak, a *Le Matin de Paris*-nak adott interjúban, egy – ugyancsak 1979-es – tanulmányban, mely 1980-ban a *Critica marxista*-ban is megjelent, sajnálatos körülményként említi, hogy egy olyan teljességgel és fontossággal bíró elméleti mű, mint az *Ontológia,* mindeddig „többé-kevésbé ismeretlen" maradt). Másrészt elég a szöveg hányatott kiadói sorsára gondolni – lásd ellenben az Adorno, Benjamin és újabban Bloch írásait kísérő szerencsét –, hogy meggyőződjünk az említett kifogások igazságáról.

Szó sincs itt a Lukács-irodalom által, különösen az utóbbi időkben elért igen jelentékeny arányok el nem ismeréséről, vagy arról, hogy mozdulatlan patthelyzet állna fenn. Sőt, tisztán számszerű, kvantitatív szempontból, épp az ellenkezője az igaz. Manapság teljesen megváltozott a helyzet ahhoz képest, amit az 1975-ös Festschrift kapcsán Jürgen Hartman úgy fogalmazott meg, hogy az Lukács műveinek első „kronológiai bibliográfiája" – minekután ma már, egyrészt számos és kimerítő bibliográfiáink vannak, melyek lehetővé teszik, hogy a Lukács-irodalom szerteágazó szövegeinek útvesztőjében bizonyos könnyedséggel lehessen eligazodni (monográfiák, tanulmányok, visszaemlékezések, folyóiratok, különkiadás, gyűjteményes kiadások), másrészt mindez olyan sűrűvé, összetetté, kuszává vált, hogy csak nehezen lehet eligazodni benne. A jelen hozzászólásban foglalt rapszodikus kritikai megjegyzések nem ilyen értelmű igénnyel lépnek fel.

*A szerző előadása. Elhangzott Rómában a „Lukács és kora. A rendszerező ész állandósága" c. nemzetközi konferencián (1981. dec. 10–12), amelyet az Olasz Filozófiai Társaság Római Szekciója, a Római Magyar Akadémia és az Olasz–Magyar Társaság rendezett.

Nem célja a kép hiányosságainak kitöltése, az egyes részek kritikai elmélyítése, még kevésbé szolgál a meglévő tendenciák különböző és egymásnak ellentmondó irányainak semleges, objektív összevetésére. Egyébként egy ilyen jellegű objektivitás pontosan a „pártosság" lenini kategóriájának mondana ellent, amely köztudottan vezető szerepet játszik az érett Lukács gondolkodásában. Ez csak napjaink megrögzött neopozitivistáinak vagy a sok – sőt túl sok – weberiánusnak juthatna az eszébe, amely a tudományosság igényével helyrehozhatatlan nézeteltéréseket eredményezne.

Ha a Lukács-irodalom számos szempontja közül csak kettőt veszünk figyelembe, azonnal nyilvánvalóvá válik az egymásnak erősen ellentmondó irányvonalak megléte. Gondoljunk csak a módszer és a problémafelvetés, a célok ellentéteire, amelyek – tegyük fel – a német és az angol nyelvű, vagy az angol és az olasz, vagy – már eleve ideológiai okok miatt – az előző három és a kelet-európai országok irodalma között fennállnak. Ez alkalommal legyen elég csak néhányat említeni. Németországban egészen 1965-ig bibliográfiailag első helyen áll Detlef Glowka Berlinben kiadott *Georg Lukács im Spiegel der Kritik* (1968) című doktori disszertációja, amely a Világháború utáni 20 év NSZK- és NDK-beli Lukács-értelmezéseit tárgyalja; természetesen már az is ellentmondások forrása, hogy melyik Köztársaságról van szó. Az ezt követő időszakban az NSZK-ban, elsősorban 1968 megmozdulásai a maguk fellángolásaival és az azokat követő kiábrándulásaival a Lukács iránti érdeklődés katalizátorai és recepciójának elsődleges előmozdítói lettek (ezt a tézist erősen vitatják, többek között különböző elismert szociológusok is: Abendroth, Kamler stb. L. Lukács válogatott tanulmányainak bevezető dialógusát, Betr.: *Lukács. Dialektik zwischen Idealismus und Proletariat,* hrsg. von Georg Ahrwelier, Köln 1978). Az NDK-ban 1956 után – Werner Mittenzwei az egyedüli fontos kivétel, különös tekintettel Brecht–Lukács Debatte-ról szóló tanulmányának utolsó kiadására (a *Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács* című gyűjteményes kötetben, Lipcse 1975., 153–203.) és a *Kunst und objektive Wahrheit* (Lipcse 1977) címmel megjelent Lukács antológiához írt bevezetőjére – a lukácsi gondolattal szemben általános az elvi ellenségeskedés. Kezdve az 1960-ban (majd 1977-ben legalább annyira általánosságban mozgó, mint szektás utószóval ellátott, Nyugat-Berlinben újra kiadott) *Georg Lukács und der Revisionismus* című kötettel, Günter Fröschner 1965-ös doktori disszertációján keresztül, egészen a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* tanulmányáig (melyek közül hármat emelek ki: Wilhelm R. Beyernek, a neves Hegel-kutatónak a marxista ontológia elleni tanulmánya, melyben a marxista ontológiát „divatos idealista kreációnak" nevezi, és – anélkül, hogy kivárná, amíg Lukács a művét befejezi – a *priori* visszautasítja, „haszontalannak, terméketlennek, veszélyesnek és a dialektikus materializmus ellenségének" határozza meg; a másik, Ruben és Warnke tanulmánya a munka teleológiájának lukácsi elmélete ellen; a harmadik pedig Siegfried Kiel erőszakos vádbeszéde azon „neokantianizmus" és „kispolgári" szubjektivizmus ellen, amely a szerző szerint végigkíséri Lukács egész tevékenységét), s végül a SED Központi Bizottsága Társadalomtudományi Akadémiájának gondozásában nemrég megjelent és hivatalos *Zur Geschichte der marxistisch-leninischten Philosophie in der DDR. Von 1945 bis Anfang der sechziger Jahre* (Berlin 1979) c. mű: amelyben nemcsak hogy megismétlődnek a szokásos, hagyományos idealizmus-vádak Lukács ellen, hanem ismét a „revizionizmus" példájaként kritizálják az elbürokratizált marxizmus elleni lankadatlan harcát.

Jóval mozgalmasabb, változatosabb, frissebb és megnyerőbb a többi szocialista ország Lukács iránti figyelme: Jugoszlávia (legalábbis, amíg a *Praxis* c. folyóirat meg nem szűnt), Románia (különösen Tertulian munkássága révén), Lengyelország (ahol Stefan Morawski Lukács nagy szellemi életrajzán dolgozik már jó ideje, de még csak néhány töredék jelent meg belőle), és természetesen és mindenekelőtt Magyarország. Az olyan folyóiratok, mint a *New Hungarian Quarterly* és a *Magyar Filozófiai Szemle* már a múltban és napjainkban is nagy mennyiségben jelentetnek meg kritikai és informatív anyagokat, és ahol – az ún. Budapesti Iskolában tömörült kutatógárda emigrációja ellenére – Lukács közvetlen vagy közvetett növendékeiből – kik közül néhányat itt, körünkben üdvözölhetünk – egy teljes team ma is igen aktívan dolgozik. (Hermann István *Die Gedankenwelt von Georg Lukács* című, Budapesten 1974-ben, német nyelven 1978-ban megjelent fontos monográfiájáról hozzászólásom végén, Tertulian könyvével együtt fogok beszélni.) A Szovjetunióban továbbra is csend van Lukács körül, tudomásom szerint (amennyire a keletnémet fordításokból kiderül, mert sajnos nem tudok oroszul).

Az angol nyelvterületen elsődleges bibliográfiát nyújt Peter Murphy repertoriuma (*Writings by and about Georg Lukács: A Bibliography*), amelyet New Yorkban az American Institute for Marxist Studies adott ki 1976-ban, s csak angol nyelvű „címszavakat" tartalmaz. Angolul írnak (az immár véglegesen külföldön letelepedett) magyarok is: Mészáros István az angliai Sussex-ben tanít filozófiát, és Királyfalvi Béla a kansasi Wichita State University drámatörténeti tanszékének tanára. Az előbbi a lukácsi dialektika elméletről szóló fontos tanulmányt jelentetett meg (*Lukács Concept of Dialectic,* London 1972), míg az utóbbi 1975-ben Lukács esztétikájáról publikált monográfiát (*The Aesthetics of György Lukács,* Princeton–London), amely, tudomásom szerint, teljes egészében az érett Lukács esztétikai elméleteinek elemzése. Egy terjedelmes fejezet tárgyalja az „esztétikai visszatükrözés" elméletét. A bennszülött angolok közül legalább G.H.R. Parkinson nevét említsük meg, a különböző szerzők, köztük Mészáros tanulmányaiból összeállított antológia (*Georg Lukács. The Man, His Work and His Ideas, 1970*) és azt követően a szerzőről készült teljes monográfia (*Georg Lukács,* London–Henley–Boston 1977) miatt. Jellegzetes „New leftist" nézőpontból tevékenykedik az irodalomelmélettel foglalkozó Fredric Jameson az Egyesült Államokban, aki a *Marxism and Fromm*-ban jelentetett meg Lukács-tanulmányt (Princeton 1972., olasz ford. R. Piovesan és M. Zorino, Nápoly 1975). Ugyanide sorolhatók a *Telos* c. folyóirat ideológusai is. A *Telos*-ban megjelent Lukács-tanulmányok vezetnek el Andrew Arato és Paul Breines *The Young Lukács and the Western Marxism* című összefoglaló művéhez.

Ezzel szemben Franciaországban a közelmúltban elég kevés történt Lukács érdekében, de három dolgot mégis érdemes megemlíteni: Claude Prévost elsőként mutatja be Lukács moszkvai tevékenységét (*Ecrits de Moscou,* Párizs 1974), és a *Realizmus problémája* (*Problèmes du réalisme,* Párizs 1975) első francia fordítója; a brazil-bécsi származású (de francia állampolgárságú) Michael Löwy, Goldmann tanítványa, számos tanulmány és a fiatal Lukács politikai fejlődéséről szóló monográfia szerzője (*Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires, .L'évolution politique de Lukács 1909–1929,* Párizs 1976 . . ., olasz ford.: R. Massari, Milánó 1978), és végül a germanista Jacques Brun, aki 1977-es doktori disszertációját a német irodalmat kutató Lukácsról írta (*Un germaniste engagé: Georg Lukács,* Lille–Párizs 1979., egy 800 oldalas komoly kötet. Bár igen impozáns munka, de elég törékenynek és zavarosnak tűnik).

A Német Szövetségi Köztársaság és a Német Demokratikus Köztársaság, Kelet-Európa országai, Egyesült Államok, Anglia, Franciaország. Nem elég. E kiemelkedő vita és értékeléskomplexum halk visszhangra lelt Spanyolországban, sőt már a francóista korszakban is találkozunk vele (még ha lopva is, a cenzúra szabta határok között), és a tengerentúli spanyol nyelvterületeken is hallhatunk róla, Mexikóban és Argentínában. Ott is találunk elszigetelt támogatókat, akik a lukácsi gondolat iránti érdeklődésről tanúskodnak: elsősorban fordításokról, egyetemi kurzusokról, kritikai-irodalmi tárgyú tanulmányokról van szó: ez utóbbi kapcsán szeretnék emlékeztetni Francisco Posada könyvére, *Lukács, Brecht y la situacion actual del realismo socialista* (Buenos Aires 1969).

A jóval zavarosabb olasz kritikai irodalom tisztázása most nem célom. Úgy gondolom – mint már korábban is megállapítottam –, elég közel járok az igazsághoz, hogy Lukács kritikai utóéletének történetét sokáig, s részben még napjainkban is, el nem ismerésének története jellemzi; az egyik nagy tekintélyű tudós, Cesare Cases – az idős Lukáccsal szemben nem éppen gyengéden – még ma is joggal az „ellentmondások történeteként" emlegeti. Különböző természetű körülmények miatt (melyek alapos elemzése ide nem illő és lehetetlen lenne) Lukács kulturális életünkben soha nem örvendett nagy bizalomnak. Ha eltekintünk az 50-es évek egyes elszigetelt – egyébként felszínes – jelenségeitől, kiderül, hogy a vele folytatott beszélgetések és az álláspontjaival, világnézetével szembeni viták nálunk mindig csillagászati távolságból zajlottak. Tehát kemény ítéletem nem meglepő: egyes kivételektől eltekintve, összességében lesújtó képpel állunk szemben: vagy „Espresso" stílusú harmadrangú publicisztikai banalitást találunk, vagy sok esetben a legkülönbözőbb ideológiai divatokba, vagy elképesztő hipotézisekkel kísért provincializmusba ütközünk (még nevetségesebb, amikor ezek a dolgok felkészületlen fiataloktól vagy érett, de szerény és középszerű pártbürokratáktól származnak), s végül a leggyakrabban előítélet miatti visszautasítást vagy nyilvánvaló meg nem értést tapasztalunk, amit – a Lukács iránti személyes viszolygást megelőzően – a marxizmussal mint elmélettel szembeni bizalmatlanság diktál. Éppen ez az elmélettel szembeni elzárkózó magatartás a legmeglepőbb és fejti ki a legnegatívabb hatást. A „spekulatív, általánosító kategóriák" használata iránti túl nagy és alaptalan bizalmatlanság miatt – mindent összevetve – továbbra is a dialektikus materializmus kérdésköreinek elutasítása marad a fő tendencia. A sztálini dogmatizmus idején alkalmazott módszerekkel való szembenállás egyedülálló és páratlanul torz következménye az a tény, hogy gondolkodás nélkül likvidálnak minden elméletet, (marxista) koncepciót, egy hitelét vesztett elmélettel együtt. Tehát kizárják a valóság, az artikuláció kategóriáinak különböző szintjei és a különböző tudományos diszciplínák közötti összefüggés megértéséhez szolgáló alapot, amelyet csak a dialektikus materializmus elmélete nyújthat.

A marxizmus társadalmi ontológiájának egyik érzékeny és neuralgikus pontjáról van szó. Lukács mindig határozottan kitartott – az *Esztétikában* és az *Ontológiában* hangsúlyozottan – a problémák elméleti és történelmi meghatározása közötti szoros egység: a történelmi materializmus és a dialektikus materializmus kérdéseit összekötő elvi irányvonalak elválaszthatatlansága és a kölcsönös és állandó egymásrahatás mellett, amely a tudomány e két ágát minden kutatásban összehozná. Az *Ontológia* II. kötetének egyik bekezdésében olvasható:

„Az ember biológiai reprodukciójának lét-elsőbbsége mint gazdasági tevékenységének kiindulópontja, és ez mint egyre tisztább társadalmi aktivitásainak ontológiai-genetikus

alapja: ez az az alapvetés, amelyet a marxizmus általános filozófiája elválaszthatatlanul összeköt a társadalmi-történelmi fejlődésről alkotott elméletével, a történelmi materializmussal; ez a kötelék annál is erősebb és megalapozottabb, mivel, mint már kimutattuk, maga a történelmiség is a marxizmus világnézetének alapvető ontológiai elve. (. . .) A történelmi materializmus benső szükségszerűsége, tudományosan szilárd megalapozottsága csak a dialektikus materialista ontológiára épülhet fel." (Id.ford. Eörsi István, Magvető Kiadó, Budapest 1976, II. kötet, II. Fejezet 1. 175–176.)

Ha valóban azoknak a közvetítéseknek a vizsgálata a cél, amelyek a gazdaság „elsődleges ontológiai szerepétől" az összetettebb, magasabb kategóriák csoportjáig, egészen – tételezzük fel – az esztétika, az etika vagy általában a társadalmi kapcsolatok (a társadalmi lét ontológiája) szférájáig visznek, akkor világos, hogy e kérdéscsoport tökéletes megválaszolásához egy mozgékony, tagolt – nem mereven rendszerezett – dialektikus materialista szerkezet szintjére kell felemelkedni. Felmerül a kérdés, hogy másképp beszélhetünk-e a marxizmus „tudományáról"; hogyan lehet egy marxista elméletet létrehozni az „általánosító kategóriák" nélkül, azon általánosító kategorizálás nélkül, amely lehetővé teszi, hogy bármikor minden egyedi, konkrét elemzést a valóság és a történelem komplex képére lehessen visszavezetni. Pontosabban, ha nem ezen az alapon, akkor milyen alapon lehetne logikát, etikát, esztétikát vagy akár egy marxista politikát kidolgozni (gondoljunk pl. olyan kérdésekre, mint az állam, az átmeneti társadalmak, a szocialista demokrácia meghaladása): általában – néhány gnoszeológiai és logikai mű kivételével – olyan területeken, ahol jól ismertek a marxizmus hiányosságai. „Forradalmi elmélet nélkül nincs forradalmi gyakorlat" – vallotta Lenin a *Mi a teendő*-ben, és Lukács idős korában adott interjúiban és beszélgetéseiben rá hivatkozik: „A történelem és a társadalom általános elméletére hivatkozó előzetes tudományos elemzés nélkül nem létezhet semmiféle igazán forradalmi politika. A forradalmi mozgalmaknak ma ez a legnagyobb és legsürgetőbb szükséglete." (Id. *Beszélgetés Lukáccsal* (1970), szerk. F. Ferrarotti, Milano 1975, 23.)

Ehhez kapcsolódik a Lukács-irodalomban említett másik lehetséges felosztás, a tematikai területek vagy periódusok szerinti, amelynek alapja lényegében a két Lukács – gyakran elvi ellentétig vivő – szembeállítása: a premarxista és protomarxista ifjúkori művek egyfelől, beleértve a *Történelem és osztálytudat*ot is, másfelől pedig az érettkori művek. A fiatal Lukáccsal kapcsolatban, figyelembe véve a közelmúltban feltárt anyagokat is, hangsúlyozni kell azt a tényt, hogy a kritikai irodalom fejlődik és radikális változáson ment keresztül az immár két évtizeddel ezelőtt, 1961-ben a *Médiations*-ban publikált *Esthétique du Jeune Lukács* (*A fiatal Lukács esztétikája*) c. ismert Lucien Goldmann-tanulmány óta. Különös figyelmet érdemelnek a közelmúltban megjelent munkák Willy Michel, Jörg Kammler, Rolf Günter Renner, Antonia Grunenberg, Ursula Apitzsch, Laura Boella, Elio Marassi – a már említett –, Löwy és Breines tollából, vagy más szemszögből nézve ide illenek a finn Seppo Toivianinen kiváló írásai, de különösen a Budapesti Iskola néhány legismertebb képviselőjének – Heller, Fehér, Márkus, Radnóti – adalékai (ez utóbbiak mind kiemelkedő fontosságúak), mivel elsőkézből származó aprólékos kutatásokon, és az 1973-ban Heidelbergben fellelt ifjúkori Lukács-kéziratokon alapulnak, melyek között levelek, töredékek, eddig kiadatlan jegyzetek és a néhány hónapja Budapesten, Lendvai L. Ferenc gondozásában megjelent 1910/11-es *Napló* és az 1913-ból való dialógus, a *Das Gericht* szerepelnek. Ezek a munkák mélyre-

hatóan vizsgálják a lukácsi gondolat premarxista és protomarxista fázisainak premisszáit, szerkezetét és fejlődését egész kb. a Blum-tézisekig (1928). Többé-kevésbé kimerítően világítják meg a fő kérdéseket: ezek közül csak néhányat ragadok ki: pl. a neokantianizmus és az életfilozófia első megjelenései, Lukács hirtelen átállása a kommunizmushoz, a Magyar Tanácsköztársaság idején kifejtett politikai harca: pártszervezési, taktikai, etikai kérdések, és azok az elméleti és egyben politikai kérdések, melyek előbb az „osztálytudattal", majd a „demokratikus diktatúra" doktrínájával hozhatók összefüggésbe stb. A vitatott kérdések sokféleségétől, sokoldalúságától, a Lukácsot formáló kultúrák összetettségétől, számos kapcsolódásától és kiindulópontjától, filozófiai inaskodását mutató ösztönzésektől függ, hogy a történetírás az ifjú Lukácsot, s különösen a premarxista Lukácsot, viszonylagos érvényű mentségekkel ide-oda tologatják: hol neokantiánust, simmeliánust, weberiánust, életfilozófust, fenomenológust, historikust, „avant la lettre" egzisztencialistát (Goldmann) csináltak belőle, sőt legutóbb expresszionistának kiáltották ki (Paolo Pullega kollégának az elmúlt napokban a Cappelli kiadónál, *Sulla povertà di spirito (A szellem szegénységéről)* címen megjelent, részben már ismert, részben a fiatalkori tanulmányok magyar kiadásából – *Ifjúkori művek* (Budapest 1977) – közvetlenül átvett ifjúkori Lukács-írásokat tartalmazó szöveggyűjteményhez írt bevezetőjére utalok.

Azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy Lukács ifjúkori alkotásainak ez az elmélyítése többé-kevésbé változatlanul az érett Lukács kárára valósul meg. Általában vagy az ifjú Lukácsra hivatkozva vitatják az öregkori lukácsi álláspontot, vagy pedig ez utóbbit annyiban és olyan mértékben védik, amennyiben fiatalkori pozícióinak elveihez kapcsolódnak.

A Budapesti Iskola képviselőinek legutóbbi munkái is világosan mutatják, hogy a döntő pontokon ők maguk is fokozatosan eltávolodnak a mester tanításaitól. Sőt, bizonyos tekintetben szakításról, az álláspontok és a tendencia határozott kifordításáról van szó, amely – az idős Lukács egyre határozottabb objektivizmusával szemben – a szubjektivitás és a szükségletek problematikájának megmentésére irányul. Érthető tehát Lukács (premarxista) fiatalkori írásainak „romantikus antikapitalizmusa" iránti figyelmük és a mester pályafutásában a múlttal való kontinuitás dinamikus, egységes fejlődési vonalának feltárására tett erőfeszítésük. Mint pl. Márkus *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács* (Frankfurt a M. 1977. 100–101. o., olasz ford. E. Franchetti, *La Scuola di Budapest: sul Giovane Lukács* Firenze 1978, 79. o.) c. tanulmánykötetében megállapítja: „az ifjúkori művek elmélyült elemzése – túl a kezdetek fordulatának szubjektív motívumain, amelyekről maga Lukács emlékezik meg szellemi fejlődéséről írt érettkori írásaiban – a későbbi marxista írásokkal tartalmi egységet is feltár, és e rejtett szál meglétét egyértelműen igazolja". Szerintük ebből következnek az *Ontológia* későbbi sikereivel szembeni fenntartások és kritikák. (Itt csak az *Annotazioni sull' Ontologia per il compagno Lukács* című írásukra utalok, amely az *Aut-aut* monografikus számában jelent meg olaszul (*L'ultimo Lukács e la Scuola di Budapest,* 1977. január–április), de első pillantásra az a benyomásom, hogy az Iskola legújabb, eddig kiadatlan *Lukács e il suo tempo* c. tanulmánykötetében sem változik a szemlélet. A kötet kéziratát az olasz fordító és szerkesztő, Laura Boella bocsátotta rendelkezésemre.)

A két Lukács közti „kontinuitás" hangsúlyozása, de marxizmusának komplex arculata iránti jelentős meg nem értések figyelhetők meg Rolf Günter Renner *Aesthetische Theorie bei Georg Lukács* (Bern–München 1976) című történelmi-rendszerező, a lukácsi esztétika genezisének és struktúrájának vizsgálatára irányuló, nagylélegzetű kutatásában, amely Heidelbergtől az érettkorig a teljes fejlődési vonalat felöleli, a néhány évvel ezelőtt Willy Michel (*Marxistische Aesthetik-Aethetischer Marxizmus,* Bd. I., Frankfurt a M. 1971) által bevezetett „szövegmagyarázó" módszer felhasználásával, mely kutatási módszer szükségszerű korlátokkal és szűkítésekkel jár: ezek elsősorban az elvont, elméleti értelmező kategóriák használatából erednek, Michel a történelemmel szembeni krónikus allergiája miatt királyi közönnyel elvet mindenféle kapaszkodót a konkrét genezissel és a kérdések történelmi feltételezettségével, a tényleges történelmi körülmények általi meghatározottságukkal kapcsolatban.

A premarxista Lukács tárgyalása, vagyis a fiatalkori tanulmányoknak a kritikai irodalom által – a tényleges érdemeken túlmenő – lelkes értékelő tendenciája *mutatis mutandis* megismétlődhet a többé-kevésbé szintén túlértékelt protomarxista Lukáccsal szemben felvett magatartással kapcsolatban is. Természetesen távol álljon tőlem, hogy egy olyan jelentős művet, mint a *Történelem és osztálytudat* jelentőségét és értékeit kisebbítsem. Viszont fontos annak a megállapítása, hogy van-e, s ha igen, milyen mértékben van szó többről, mint egy történelmi kérdésről.

Legalább két okát lehet említeni a protomarxista Lukáccsal való exkluzív szembehelyezkedésnek, amely ma – véleményem szerint – minden megalapozottságot nélkülöz. Elsősorban ellentmond a tények objektív kifejtésének, nemcsak a szerző személyes ügyei, önkritikussága, új választásai és általában a 30-as években benne végbemenő változások miatt, hanem és főképpen az új irányvonal, valamint a 20-as évek megismételhetetlen forradalmi lelkesedésével szembehelyezkedő erőteljesen megváltozott történelmi körülmények között fennálló elszakíthatatlan kapcsolat szempontjából is. Másodsorban, a *Történelem és osztálytudat* túlzott előtérbe helyezése, vagy éppen súlyának aránytalan hangsúlyozása megakadályozza annak megértését, hogy a mű idealista előítéleteinek elvetése után, Lukács mennyire képes egy kategóriákban jóval gazdagabb változatot kidolgozni és szisztematikusan megvilágítani, először az irodalomelmélet területén, majd a magasabb szintű társadalmi objektivitásokra, az objektív valóság szerkezetének más – egyre szélesebb – kategoriális szféráira (esztétika, etika, a társadalmi lét ontológiája stb.) való utalással. E kérdéscsoport kidolgozása, jelentőségének félreismerése vagy lebecsülése egyet jelent a lukácsi gondolat kreatív kiforrottságának és legsajátosabb eredetiségének eltüntetésével. Ha Lukácsot nem transzponáljuk egyszerűen a fenomenologikus orientációjú irodalomra jellemző „kritikai weberiánus"-szintre, ha ő valami több, mint az „ismeretszociológia" vagy a „társadalomkritikai elmélet" egyszerű előfutára, az valójában annak a ténynek köszönhető, hogy maturitásában jóval meghaladja fiatalkori főművének, jóllehet zseniális elemzéseit.

De, ismétlem (és ezzel visszatérek a bevezetőben említett panaszokra), az öregkor Lukácsára, az érettkor nagyszerű dialektikus materialista Lukácsára a mai kritikai irodalom – különösen nálunk – ellenkezve, fenntartásokkal tekint. Ezért van az, hogy éppen azt vetik megvetően a szemére, ami a lukácsi gondolat robusztus vázát képezi, éppen azt az eszmei vázat, amely az elmélet rangjára emeli, és egy Korsch vagy egy Bloch marxizmusával szemben (szoros kapcsolat révén, melyet mindig fenntartott a

szervezett munkásmozgalom harcaival és problémáival) határozott elsőséget biztosítanak számára. A mai marxista és nem marxista kritikai irodalom nagy része éppen akkor szakítja meg vagy lazítja a gondolatai összességével való kapcsolatokat, amikor legtermékenyebb pontjai kezdenek felszínre kerülni, amikor kirajzolódik és egyre jobban megszilárdul, egyre konkrétabbá válik a marxizmusnak mint elméletnek, a valóság egységes koncepciójának, a valóság különböző kategóriái közötti kapcsolat ismeretelméleti alapjának kidolgozása.

De minderről kritikusaink többsége, szociológusok, fenomenológusok, neopozitivisták, egzisztencialisták, empirikus (pszeudo) marxisták hallani sem akarnak. A nagy problémák természetesen nem oldódnak meg a hallgatással, mulasztásokkal, szándékos feledékenységgel vagy érdek szerinti kiforgatásokkal. Jellemző esetként vegyük Tito Perlini *Utopia e prospettiva in György Lukács* c. monográfiáját, amely megjelenésekor aránytalanul nagy feltűnést keltett. Perlini szerint mind elméleti, mind történelmi, politikai síkon az érett Lukácsnál nem evolúció, hanem visszafejlődés, az „utópiától" a „realizmushoz" való visszatérés figyelhető meg; ez lenne az, ami mindennél negatívabban hat, és ez nem más, mint a *Történelem és osztálytudat*-ban már elért „kritikusság szintjének" a hanyatlása és a „szubjektivitásba" vetett hit elvesztése.

„Ez a *szubjektivitásba* vetett hit az idős Lukácsban elhalványul. Zsarnokian előtérbe kerül az *objektivitás dimenziója,* a struktúrák merevsége, az emberek átalakítás iránti vágyával szemben a *valóság szilárdsága.* Az *Utópiát* legyőzi a *realizmus* (. . .) Az elkeseredett szubjektivizmus helyét egy jónak vélt *fetisizált objektivizmus* foglalja el, amely igen bizonytalanná teszi magát a szubjektív és az objektív közötti kapcsolatrendszert."

A művészet–tudomány kapcsolatról és az ezzel összefüggő visszatükrözés formájának kérdéséről Perlini a következőket írja:

„Lukács . . . kitart a művészet mint az *emberiség fejlődésének öntudata* meghatározás mellett. Azt mondja, hogy míg a tudomány célja az *objektivitás magánvalósága,* a művészetben a *magánvaló* a különösség kategóriája révén az ábrázolt világ *számunkravalójává* válik. A művészetben a tudat és az öntudat egymás fedése felé tendál (. . .) Az, ami a tudománnyal szemben a művészetben ténylegesen eredeti, az a *világ szubjektív recepciója.*

Itt – folytatja Perlini – visszatér a fiatalkori főmű *tudat* és *hamistudat* problematikája, de az átalakítást lehetővé *tevő problémafelvetés kiforgatásával.* A *magánvaló* megmagyarázhatatlanul előzi meg a *számunkravalót;* a *tudat* mint a tárgy helyes ismerete az *öntudat* elé kerül (. . .) Míg a fiatal Lukácsnál a tudat az alany ismerete (. . .), az *érett* Lukácsnál a *tárgy ismeretéé* a prioritás, vagyis a *dolgok magánvalójának az ismerete* az, ami a valóságot megmerevíti, az *öntudatot* kizárja, vagyis az alany tudatosodását, amit Lukács, ellentmondóan, folyamatosan idéz."

Véleményem szerint azon „balról jövő" kritika feltételezéseinek kondenzátumával állunk szemben itt, amely a tökéletlen marxizmust veti Lukács szemére. Az az altétel, miszerint a *„magánvaló"* megelőzi a „számunkravalót", „megmagyarázhatatlannak" tűnhet egy idealistának, neopozitivistának, egzisztencialistának, vagy egy frankfurti iskolapártinak, mint Perlini, de nem egy marxistának. Egyedülálló, bár nem nagyon meglepő, a Lukács szavaiból kicsengő materializmus. Marx akkor még kiadatlan *Gazdasági-filozófiai kéziratainak* és *Lenin Filozófiai füzeteinek* moszkvai tanulmányozása után vissza-

vonhatatlanul megszilárdult a meggyőződése, miszerint az objektív anyagi alap elsődleges a tudattal szemben és a társadalmi komplexum totalitása az egyén, a csoport, az osztály szubjektív, egyedi tendenciáival szemben. Ez egyes „baloldali" kritikusaiban a legmeggondolatlanabb és legdühödtebb reakciót váltotta ki. Elég arra gondolni, hogy mikor Lukács következetes materialistaként arra a megállapításra jut, hogy a „valóság bármely helyes megismerésének alapja (. . .) a külvilág objektivitásának elismerése, vagyis az emberi tudattól független léte", ezek a kritikusok azonnal haragra lobbannak, skolasztikát, metafizikát, a marxizmus „gnoszeológiai redukcióját" harsogják (s gondolják csak el, pont Lukácsról mondhatják ezt, aki minden elvont gnoszeológia örök ellensége!), vagy Heideggerrel a kezükben minden további nélkül kijelentik a „kérdés javasolhatatlanságát": egykor Franco Fregnani írta (de az övén kívül több más olasz és külföldi történész nevét lehetne idézni, kiindulópontjaik sokfélesége ellenére is, mint pl. Perlini, nála lásd: az „objektivitás szélessége", a „valóság merevsége" stb.), hogy a problémák ilyen jellegű felvetése téves, mert magát a problémát létrehozó lény jelenlététől való elvonatkoztatást jelenti. Mint látható, ugyanazokról a vádakról van szó, amelyekkel Armanda Guiducci illeti Lukácsot egyik, több mint húsz évvel ezelőtti tanulmányában (később a *Dallo zdanovizmo allo strutturalismo.* Milánó 1967, 10. 3. c. kötetben jelent meg), amikor is azt veti a szemére, hogy „olyan kategóriákat használ, amelyek történelmi, realista, ontológiai szempontból ismeretelméletiek".

Teljes egészében érthető tehát, hogy ilyen jellegű vádakat a polgári történetírás fogalmaz meg, mivel ezzel csak a mesterségét gyakorolja; jóval kisebb az ilyen értelemben és ilyen hangon megszólaló, marxizmus elveire hivatkozó történészek száma.

Cases nem véletlenül jegyezte meg meglepetten a német nyelvű *Lehrstück Lukács* (hrsg. von Jutta Matzner, Frankfurt a M. 1974) c. kritikai tanulmányok gyűjteményének bemutatásakor, hogy a „marxista tolmácsolások a legkegyetlenebbek az érett Lukáccsal szemben". Valójában a marxizmus ellenzői, az állítólagos „kritikai" marxisták, jobboldali reakciósok és progresszisták azok, akik az „autentikus baloldali erők és irányzatok" színeiben tetszelegnek, szorosan kézenfogva járnak, sem egyikük, sem másikuk egy lépéssel sem lépi túl a neopozitivista gnosztikus elveket. Az, hogy az ún. „ontognoszeológus megfogalmazás" a prekantiánus filozófia értelmében metafizikus-e, vagy ellenkezőleg, Marx és Lenin természetes materialista értelmében kritikai vagy történelmi és dialektikus-e, számukra teljesen mindegy, sőt az olyan filozófusok, mint a filofrankfurti Perlini vagy a Della Volpe-i marxisták (ma ex-marxisták), Lucio Colletti és Giuseppe Bedeschi, soha nem titkolták, hogy kritikájuk elsősorban közvetlenül Lenin ellen (s napjainkban már Marx ellen is) irányul. Kritikák, amelyeket – nota bene – ráadásul nemhogy az *Ontológia,* de a nagy *Esztétika* elméleti modelljével való előzetes konfrontáció nélkül fogalmaznak meg. Perlini, Fergnani, Bedeschi több évvel a mű megjelenése után írtak, s mégis, egyikük sem veszi a legkisebb mértékben sem számításba: mindegyikük vagy említésre sem méltatja, vagy jobb esetben futólag említi azért, hogy az érett Lukács „visszafejlődését" deklarálják.

Mértékül csakis és mindig Lukács valamilyen alkalomra írt kritikai tanulmányát vagy a *Bevezetés egy marxista esztétikához* c. művét idézik (e konfrontációt még Heller Á. is teljesen elégtelennek tartja). Ugyanezt teszi Romano Luporini a Feltrinelli–Fischer Enciklopédia *Irodalom* kötetének (szerk. C. Scaramuzza, Milano, 1976. II., 384–421.) *Realizmus a marxizmus problematikájában* c. szócikkében. Továbbá Marzio

Vacatello, aki 1968-ban már írt egy Lukács-monográfiát althusseri értelmezésben, ahol előítéletekkel felállított szektás korlátok közé zárta kutatását. A nagy *Esztétikáról* szó sem esik benne, azt hiszi, hogy meg lehet írni egy teljes fejezetet az – érett Lukácsról – az új *Korunk marxizmusának történetében* (Feltrinelli kiadó, szerk. Aldo Zanardo, Milánó 1974) az *Esztétika* és az *Ontológia* ismételt kihagyásával.

Egyrészt az ellenséges légkör, másrészt és az elsővel együtt, az érett Lukácsot körülvevő hallgatólagos „csendes összeesküvés" mutatja, sőt erősíti mindenkori kritikai balsorsát. Nem hagyhatjuk megtéveszteni magunkat az elmúlt évek látszólagos bibliográfiai virágzásától. Többségében alkalmi, részleges részterületi, gyakran elfogult, de mindenképpen olyan írásokról van szó, amelyek teljesen alkalmatlanok egy olyan gondolkodó, mint Lukács figurájának teljességében való ábrázolására. Teljességre törő, igaz és (legalábbis céljában, de semlegesen magyarázó) becsületes monográfia, mint Parkinsoné, vagy másrészről egy állítólag „kritikai" marxista szempontból készült Löwy, Grunenberg vagy Arato és Breines vagy Olaszországban Furio Cerutti, Boella, az „Aut-aut" csoport ifjú Lukácsról írt erősen megideologizált tanulmányai, nem beszélve a *Main Currents of Marxism* (Oxford 1978, III. 253–307. o.) harmadik kötetében az átpártolt lengyel Leszek Kolakowski nem kifejezetten építő jellegű Lukács-ábrázolásáról (Tertuliannak teljesen igaza van, amikor a *Le Monde*-nak adott interjújában „erősen rosszindulatúnak" nevezi, de talán helyesebb lenne, ha gyalázatost mondanánk), mindezek az írások végül is elcsépelt, modoros képet festenek róla abból a célból, hogy tanításának mély értelmét elferdítsék, egyoldalúan a 20-as években Korschsal együtt betöltött szerepét hangsúlyozzák, amikor is az ún. „nyugati szocializmus" szóvivője volt, és nem törődnek, vagy szándékosan homályba borítanak minden mást; mindenki természetesnek veszi, hogy a sztálini időszakban az „önkényes elbürokratizálódás" áldozatául esett, s mindenki úgy viselkedik vele – hacsak nem tanainak fellebbezés nélküli elítéléről, a dogmatizmus, a sztálinizmus stb. bírálatáról van szó –, mintha semmi méltót nem írt volna a *Történelem és osztálytudat* után. Számos történész szerint az említett mű hegeliánus vonásai örökre jellegzetes filozófiai magatartássá váltak, de ezt egyidejűleg főbűneként róják fel.

Van, aki messzebbre megy ezen az úton: nem korlátozódik a „soha le nem vetkőzött hegelianizmus" tézisére, hanem azt vallja, hogy – a 30-as évektől, vagyis a Brechttel és a sztálinizmussal történt összeütközésétől – egész marxista módszertana, a klasszikusokra való hivatkozás ellenére, tévedés, „félreértés": „Módszerének nagyon kevés köze van a marxizmushoz" (állítja Klaus Völker, és Cases is utal erre). Az ilyen drasztikus állítás egy másik *vexata quaestio* területére visz, vagyis Lukács filozófiai idealizmusának kritikájához, feltételezett „sztálinizmusához" kötődik: mivel – nálunk Luciano Amodio megállapítása szerint – a „sztálinizmusnak és lukácsizmusnak párhuzamos, idealista jellege van" (a marxi kritika értelmében). Ebben az esetben is megszámlálhatatlanok a bizarr dedukciók és az abszurd ostobaságok, különösen – szokás szerint – a szociológusok és a „kritikai" marxisták részéről; Gian Enrico Rusconi híres és egekig magasztalt *Teoria critica della società* (*Társadalom-kritikai elmélet*, Bologna 1968, 47–98.) c. műve első fejezetében (bár lényegében változtatás nélkül megismétli az 1966-ban a „Rivista di filosofia neoscolastica"-nak írt neotomista fogantatású tanulmányát) Lukácsnak, a *Történelem és osztálytudat* óta meglévő sztálinizmusra való hajlamáról, az 1924-es Leninről, és a későbbi írásokkal szemben megnyilvánuló „kul-

turális terrorizmusról" beszél, s az érett Lukácsból nem kevesebbet, mint a „hivatalos ortodoxia bajnokát" formálja meg. Nicola M. De Feo, aki szintén a bürokratizmus és a sztálinizmus hajthatatlan ellenségének vallja magát, egyik könyvében (*Weber e Lukács*, Bari 1971, 151., 175.) Lukács szemére veti még a „párthoz és a szocializmushoz való hűséget" is, szemrebbenés nélkül cégéres sztálinista-bürokrata érvelést használ fel (akárcsak Révai és barátja, Perlini, aki a „bürokratává vált értelmiségi szerencsétlen alakjának" kijáró általános megvetéssel mutat rá), sőt a besúgási tézisüket érvényesíti, mely szerint Lukács Sztálin-ellenessége nem más, mint a leninizmus likvidálására szolgáló taktikai kibúvó. Nos, meglehet hogy a 30-as évek szovjet valóságának kiváló, bár elfogult ismerőjének, Vittorio Stradának van igaza, mikor tagadja annak az életrajzi leírásnak a hihetőségét, amely Lukácsnak azokban az években kifejtett tevékenységét „a sztálinizmus ellenségeként" ábrázolja. De e között a makacs, „visszavonhatatlan" sztálinizmusának állítása között ideológiai, de a szűk értelemben vett kulturális szinten (zsdanovizmus) is elég nagy a különbség. Továbbá – és Stradának fel kell tenni ezt a kérdést és fel kell hívni a figyelmét – együtt létezhet-e mindez a Zsdanov által, a szovjet írók első kongresszusán kifejtett (1934) irodalomelmélet egyik alaptételével, a „forradalmi romanticizmussal" való állandó ellenállásával és elvi oppozíciójával?

Mégis, úgy tűnik, semmi kétség nem merül fel Lukács „zsdanovizmusával" szemben, még az olyan nemzetközi hírű tudósok esetében sem, mint Isaac Deutscher és Georg Lichtheim vagy a francia Yvon Bourdet (aki egy rossz Lukács-könyv szerzője, *Figures de Lukács*, Párizs 1972. Olaszul *Lukács, il gesuita della rivoluzione* címen jelent meg, Milánó 1979), vagy azoknál, akik – Cases hatásos kifejezésével élve – a „brechtocentrizmus" bűnébe esnek (pl. Klaus Völker, Helga Gallas). Még az 1975-ös Brecht-Jahrbuch-ban is, a Brecht-párti Alexander Stephan olyan sommásan egyszerűsíti le Lukács „sztálinizmusának" kérdését, hogy kiérdemli (akárcsak Deutscher Parkinson nyers válaszát 1970-ben, és 1978-ban Lichtheim Norman Levinét, *Lukács on Lenin* in Studies in Soviet Thought, XVIII, 1978, 17–31.) Lothar Baier *Der Streit mit Georg Lukács* (hrsg. von H. J. Schmitt, Frankfurt a M. 1978, 56. old.-tól) c. válogatott tanulmánykötetében adott fenséges, kemény kritikáját. Hogy mennyire csalóka ürügynek bizonyul a lukács „ortodoxiáját" illető szigorú dorgálások nagy része, jól bizonyítja a fent említett kötetben Hans-Jürgen Schmitt tanulmánya, amely a párhuzamosság tételének, sőt az írókongresszus és a híres experesszionizmus-tanulmányban az avantgarde elleni lukácsi állásfoglalás (mely tézis a manierista Lukács-ellenesség vesszőparipája) közötti véletlenszerű közvetlen kapcsolat abszurditását és tarthatatlanságát bizonyítja: mivel – hangsúlyozza Schmitt (223.) – a tanulmány eredetileg 1933-ban oroszul jelent meg (a moszkvai *Literaturnij Kritik* c. folyóiratban), egy évvel a kongresszus előtt. Lukács antisztálinizmusának konkrét, megcáfolhatatlan bizonyítékait mellőzve – melyeket pl. az idézett Lenin-tanulmányokban fejti ki – sem tűnik túl könnyűnek „ortodoxnak", „dogmatikus bürokratának" nevezni azt, aki 1939-ben Moszkvából, Wilheim Raabe-ról szóló tanulmányában így írt a bürokratákról (Lukács: *Realisti tedeschi del XIX secolo*, Milánó 1963, 276–276.):

„Természetesen vannak irodalmi bürokraták, akik úgy vélik, hogy egy Balzac vagy egy Tolsztoj más, objektíve magasabbrendű világnézettel feltétlenül jobb írók lettek volna. Ezzel megmutatják azt, hogy sejtelmük sincs az írónak a néppel való igazi összeforrottságáról, világnézetük és alkotásmódjuk kölcsönhatásáról (. . .). Az író megteheti

és kötelessége megtennie, hogy gondolatban és alkotásban túlemelkedjék kiindulási pontjának osztálytalaján, de ha attól a talajtól teljesen elszakad, éppen az ő specifikus írói erejét veszti el. Így forrt össze Tolsztoj az orosz parasztsággnak, Raabe kora német kispolgárságának erős és gyenge oldalaival. Az effajta irodalmi bürokrata viszont Tolsztojt összetéveszti önmagával, aki bármely tetszés szerinti álláspontról képes írni. Amit ír, az olyan is." (Ld. ford. Krassó Miklós; Lukács György: Wilhelm Raabe c. tanulmány, 209. old., In: Lukács György: *Német realisták,* Szépirodalmi Kiadó 1955.)

Sajnos Lukács életének későbbi alakulása szempontjából oly fontos és meghatározó moszkvai szakasza (az objektív nehézségek miatt is) kevésbé ismert és vitatott is a Lukács-irodalomban: Prévost kritikai kiadása, Vittorio Strada néhány polemikus felszólalása és Morawski elszórt megjegyzései kivételével, csak a magyar Sziklai László „Lukács moszkvai írásai"-hoz készített utószavát (a német nyelvű kötetében. *Zur Geschichte des Marxizmus und der Kunst.* Budapest 1978, 127–137.) tudom mint a témával foglalkozót megemlíteni, ami viszont a kiadóval szembeni jogos kritikák révén nem sokkal lép túl Prévost könyvének recenziójánál (de figyelemre méltó ugyanabban a kötetben Mihail Lifšiccel foglalkozó hosszú tanulmány, amely nyilvánvalóvá teszi Lifšic számos Lukáccsal konvergens pontját, és leírja a 30-as években az igazi marxista esztétika győzelméért vívott közös harcuk lényeges állomásait).

Ha most megpróbáljuk az eddig elmondottakat összegezni, nyilvánvalóvá válik, hogy mennyi és milyen súlyos elferdítések és fonákságok jellemzik a Lukács-irodalmat általában. Véleményem szerint különösen súlyos és nagyon veszélyes elsősorban az érett Lukács marxizmusának megítélése körüli félreértések miatt az az előítélet, amely a „lényegi kontinuitás" Hegel módszerével fenntartott feltételezéséhez vezet, amely módszer *sic et simpliciter* visz át a marxizmusba, valamint a hegelianizmus és a sztálinizmus közötti összefüggés állításába. Egyszóval elmondhatjuk, hogy az ifjúkori művek horderejének egyenlőtlen értékelése miatt a történetírásban igen gyakran titkos hegeliánusként, idealistaként vagy – hogy a Hegel–Marx kapcsolatra vonatkozó metaforával éljek – igen gyakran fejetetejére állítva jelenik meg. Éppen ezért, szerintem, kedvezően kell fogadni azt a néhány művet, amelyek radikálisan szembehelyezkednek az említett tendenciákkal. Különösen kiemelt érdem illeti az ilyen jellegű marxista elemzések folytatóit, a magyar Hermannt és a román Tertuliant – igaz, nem ők az egyedüliek, de a mostaniak közül a legpontosabbak és legmeggyőzőbbek –, nekik köszönhető, ha Lukács tanai, tanításai legalábbis részben visszanyerik autentikus arculatukat, ha, tehát, történettudományi szempontból végre a talpára áll. Befejezésül tehát engedjék meg, hogy röviden elidőzzek munkáiknál.

Az érett marxista Lukács értékelésének előfeltétele gondolatvilágának teljes fejlődéséhez és maga Lukács szerint is, az őt minden pontban jellemző „kontinuitás és diszkontinuitás egységéhez" való helyes hozzáállás. Mindkét szerző, jóllehet idevonatkozó írásaik a problémafelvetésnek és a struktúrának megfelelően különböző fogantatásúak, egyformán tudatában van e követelménynek: Tertulian 1969 óta írt alkalmi tanulmányokból összeállított kötetének az a célja, hogy Lukács gondolatait fejlődési állomásai szerint vázolja fel az esztétika területén (a készülő második kötet Lukács filozófiai gondolkodásának állomásaival foglalkozik); Hermann műve viszont századunk magyarországi fejlődésének nagy társadalmi, történelmi kérdései hátterében organikus, monográfikus képet ad, vitába szállva a kritikai irodalom gyakori hamisításaival.

Mind a két esetben nagylélegzetű kutatásokról van szó. A szerzők lépésről lépésre ismertetnek meg bennünket Lukács tanításaival. Lukács ifjúkori kritikai-esztétikai tevékenységét, a marxizmushoz vezető útjának állomásait elemzik, főleg Tertulian, aki Emil Lask neokantista hatását, majd Dilthey „életfilozófiájának" Lukácsra gyakorolt hatását mutatja ki. Alapos és mély elemzéseik a lukácsi gondolkodásban meglevő kontinuitás és diszkontinuitás dialektikáját tárgyalják. Hermann szerint a „valóság megértéséhez" Lukács nem egyenes úton jut el:

„Filozófiájának kategóriái – írja – jelentésük tartalma szerint mindig változnak. Azok egyre konkrétabbakká válnak, és mindíg új ellentmondásokat szívnak magukba, ami a kategóriák objektív fejlődéséből származik. Ezt látjuk pl. a forma esztétikai kategóriája vagy az erkölcsi magatartás lehetőségének tárgyalása, vagy akár a pártosság és objektivitás közötti kapcsolat meghatározása esetében."

Tertulian a maga részéről, jóllehet szigorúan hangsúlyozza „az ifjúkori esztétika egyes gondolatmeneteinek az *Esztétikát* megelőző jellegét", sőt szívesen hangsúlyozza a két aspektus közül a kontinuitást a diszkontinuitással szemben, mégsem tagadhatja és nem is akarja tagadni az esztétika szempontjából is végbement radikális változást, mely Lukács és a marxizmus „találkozásából" fakadt: vagyis hogy „a gondolkodó filozófiai orientációnak döntő változásai" magukkal hozzák „eszméinek radikális átszerveződését és egy érezhetően különböző kontextusban, kezdeti téziseinek teljesen új felhasználását". Egyik helyen a következőt mondja: „Kontinuitás és diszkontinuitás elválaszthatatlanul összekötődnek Lukács esztétikai gondolkodásának fejlődésében." Vagy másutt, felhasználva a hegeli dialektikára jellemző terminológiát, a következőket írja:

„Az ifjúkori esztétika fontos kísérletét és az érettkori nagy *Esztétikához* való kapcsolatát úgy lehetne meghatározni, mint ami egyidejűleg az identitás és a nem-identitás kapcsolata. A fiatal Lukács *önmaga* volt, ha egyszerre volt is neokantiánus, husserliánus és hegeliánus, és önmaga maradt a végleges marxista fázisban is."

A nagy *Esztétika* jelentőségében egyikük sem kételkedik. Kétségtelenül ez mindkettőjük számára az „esztétika tudományának egyik legjelentősebb műve", és nemcsak a marxista gondolkodásban „habozás nélkül mondjuk, hogy Kant és Hegel óta – talán Benedetto Croce egyedüli kivételével – a filozófiai esztétikának nincs még egy ilyen mélységű és jelentőségű alkotása" (így Tertulian). Az ifjúkori neokantianizmus ritkult levegője és elvont elméletisége átadja a helyét „egy materialista, genetikai-ontológiai alapra épülő, nagyszerű elméleti konstrukciónak", amely több mint 20 éves munka során, lassan érlelődött ki. E konstrukció előfeltételeit és első alapjait jóval korábban kell keresnünk: az objektivizmus, pontosabban az objektivitás marxista koncepciója felé való fordulás a 30-as évek elején ment végbe Lukácsnál, a fiatal Marx *Gazdaságfilozófiai kéziratainak* és Lenin *Filozófiai füzete*inek első tanulmányozása után. Ténylegesen ez jelzi nála az érett korba lépést. Átmenet ez, melyet a két szerző, különösen Hermann, hangsúlyozottan kiemel. A korábban elmondottak után nincs szükség e fordulat alapvető fontosságának részletezésére; egyébként maga Lukács, leveleken, interjúkon, életrajzi vázlatokon, elő- és utószavakon keresztül a leghitelesebb bizonyítékát adja, amit sajnos a történetírás vagy lebecsül, vagy teljesen elhallgat, vagy minden mással együtt az érett Lukács sztálinizmusának számlájára írja (Prévost, Sziklai, Mittenzwei, Schmitt, Levin és még néhány más kivételével).

Az olasz Rusconival, Bedeschivel vitába szállva, Hermann jogosan jelenti ki: „abszolute tarthatatlan" az a tézis, amely Lukácsnak a *Történelem és osztálytudat* szubjektív szélsőségével szembeni ismételt önkritikáit „egyszerű politikai húzásoknak vagy hamis visszavonulásnak", „látszólagos vagy cinikus kiegyezésnek" tekinti. A fordulat egészen mást jelent: elsősorban az idealista összevisszaság – melyet Marx bírált Hegelnél, az objektivitás és elidegenedés eltörlését, az „objektív világ *(gegenständlichen)* objektivitásának *(Objektivität)* teljes elismerését". „Egy nem objektív létező az nemlétező" *(Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen):* Marx *Kéziratainak* ez a híres mondata, amely Lukács visszaemlékezései szerint az első olvasás után azonnal „megrázó (sconvolgente) benyomást" tett rá, Tertulian szerint „későbbi gondolatvilágának sejtjeként határozható meg". Innen ered az *Esztétika* és az *Ontológia* határozott objektív szemléletű tendenciája, amely egyebek között – mint tudjuk, és Tertulian nagy gonddal és kifejezően pontosítja – nem semmisíti meg, hanem több „helyes" ifjúkori „intuícióját" a szubjektív komponens „a lukácsi esztétika igazi sarkkövének", az öntudatosságnak kiemelésével alkalmazza és azokkal összhangba hozza. Ez magyarázza a mindkét szerző által jól ábrázolt lukácsi realizmuselmélet benső, – lenini értelemben pártos, de egyben mindig határozottan antiszektárius-kritikai hajlamát.

A „vulgárszociológiát" mindig ellenző Lukács olyan realizmuselméletet fogalmaz meg, amelynél a „pártosságnak" és „objektivitásnak" a művészi visszatükrözésben egymásnak kell kölcsönösen megfelelniük; az általa hirdetett „történelem optimista világnézete" soha nem azonosul (testesül meg) a sztálini rendszernek kedves propagandairodalom, felületi pszeudo-realizmusával, „hivatalos optimizmusával" – amit egyszer gúnyosan „tisztán kincstári optimizmusnak" nevez.

Tertulian a már említett *Le Monde*-nak adott nyilatkozatában igen világosan fejti ki: „A Lukács által védett irodalmi realizmus és a sztálini irodalomkritika által prédikált realizmus távolról sem azonosak. Nemcsak kulturális és intellektuális szintkülönbség kérdése, mint ahogy ezt Kolakowski állítja (. . .). Lukács realizmus tanulmányai a realizmus elméletét az emberi teljességre és lényegre, az ember-kép sokoldalúságára, a rossz előtti meg nem adás kényszerére alapozza."

Tehát a létező valóság irányában nincs semmiféle engedékenység. Ebben az értelemben Hermann jogosan állítja, ha már a 30-as évek „marxi esztétikájának felújítási" kísérlete szükségszerűen a *Történelem és osztálytudat* utópizmusáról való lemondást foglalta magába, „ez a lemondás egyáltalán nem a tényleges valósággal *(Wirklichkeit)* való kiegyezésből", hanem éppen ellenkezőleg – a valóságból (Realität) szervesen (organikusan) eredő forradalmi magatartásból ered. Ezen a ponton Lukács magatartásának Hermann a Budapesti Iskola mai álláspontjával szemben homlokegyenest ellenkező értelmezést ad.

Nem véletlen, hogy az *Ifjú Hegel*-ről írt Lukács monográfiához készült fejezet címe *Nichtversöhnung mit der Wirklichkeit,* amelyben emlékeztet arra, hogy Lukács Hegel „igazi értékeként a valósággal való kiegyezés lehetetlenségének" felismerését jelöli meg, mivel „nem valóság az, ami lényegében (esszenciájában) nem ellentmondó". A marxista Lukács – az 1930-as fordulat után megszerzett marxista érettség – újdonságát és legjelentősebb céljait befejezésül a következőkben lehet összefoglalni. Az esztétika, az etika és a társadalmi lét ontológiája egységet alkotnak, melynek alapja az objektív valóság; a komplex valóságon belül a „gazdaság ontológiailag primér funkciójától" – medi-

tációk során át – eljut a gazdagabb és magasabb szintű kategória vagy létrétegek csoportjáig, felsőbb emberi objektivációkig, melyeket oly módon épít fel, hogy a valóság minden egyes saját szférájának önálló tagja a másikkal állandó dialektikus kapcsolatban van. Következésképpen Marx elveinek megfelelő esztétika dialektikus materialista kidolgozása feltételezi az esztétika kérdéseinek ontológiai alapjairól való elvi elválaszthatatlanságának tudatát; vagyis hogy azon problémák lényege és kategoriális szerkezete megfelelően nem érthető meg genezisük és ontológiai alapjuk tanulmányozása nélkül, ha nem ontológiai alapon tanulmányozzuk a többi kategoriális szinttel való összefonódottságát is, s azt a szerepet, amit az emberiség történetében vagy általában az ember életében a művészet betölt. Vagy mint Tertulian mondja, Lukács fiatalkori neokantianizmusa és érettkori marxizmusa konfrontációját végezzük el:

„Kant fakultásai *(Vermögen)* elemzésével, a gyakorlati és esztétikai megismerés szellemének megoszlásával szemben Lukács genetikai – ontológiai módszert állít fel, amelyben minden szellemi tevékenység szerkezetének magyarázata saját geneziséből (eredetéből) származik. Számára struktúra és genezis, *Geltung* és *genezis* elválaszthatatlanul egybetartozók. Titkolt vagy bevallott példaképe, mondhatni, Hegelnek a *Szellem fenomenológiája,* de Marx materialista ontológiája fényében átértelmezve."

Így az ellene megnyilvánuló szociologizáló, hegeliánus vádakat, az irracionalista értelmezőinek sokféle torzképződményét, és főleg Adorno s általában a frankfurtiak tendenciózus szidásait Hermann és Tertulian megfelelően cáfolják, s Lukács végre ismét a talpára állt. Hermann és Tertulian itt-ott Lukácsot illető kritikáival is egyet lehet érteni; különösen, amikor „a történelmi optimizmus túlzásait" panaszolják, amelynek a filozófus időnként átadja magát, vagy egyes politikai kijelentéseinek és állásfoglalásainak téves vagy tarthatatlan voltát, mint például a kínai–szovjet konfliktusról adott túlságosan leegyszerűsítő ítélete vagy Kennedy-féle úgynevezett *braintrust* idealizálása. (Korábban említett okok miatt nem látom a Tertulian által több ízben említett nehézségeket Lukács történelmi és dialektikus materializmusának kettősségét illetően.)

A két említett szerző alapvető egyetértését hangsúlyozván, az általuk elért eredmények nagyraértékelésével nem azt akarom mondani, hogy immár minden alapvető lukácsi gondolattal kapcsolatos kérdést feldolgoztunk. A kritikai irodalomnak sok még a tennivalója, főleg Lukács hosszú és termékeny érettkorának elemzése terén. Ennek pedig a kezdetén vagyunk.

(*Fordította:* Garami Szilvia)

UNAMUNO ONTOLÓGIÁJÁNAK LÉTRÉTEGEI ÉS KATEGORIÁLIS RENDSZERE

CSEJTEI DEZSŐ

Unamuno bölcselete a modern polgári irracionalizmus keletkezéstörténetének olyan fejezetét alkotja, amely – ha nem is elsősorban a hatástörténet, hanem inkább a külső kronológia szempontjából[1] – átmenetet képez a múlt század Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche munkásságával induló irracionalista áramlatai és századunk hasonló hangvételű filozófiái között. A spanyol gondolkodónak a századforduló békés illúziókat sugalló, „szélcsendes" évtizedeiben kidolgozott ontológiája[2] – elméleti főműve, a *Tragikus életérzés* 1913-ban látott napvilágot[3] – hű lenyomata a filozófiai látószög azon elmozdulásának, annak a belső hangsúlyeltolódásnak, amely majd csak az első világháború alatt és után válik kormeghatározó tényezővé. Azonban ahhoz, hogy az unamunói lételméletet, első megközelítésben annak kiindulópontját és erre épülő alapstruktúráját meghatározhassuk, előbb az szükséges, hogy röviden áttekintsük e filozófia kritikai vonulatát, azt, hogy ontológiája *mi ellen, mivel szemben* jött létre.

Unamuno lételméletének kritikai vonulata főként az újkori polgári racionalizmus és a szintén az újkor századai során kialakuló természettudományos világszemlélet alapvetően *racionális világképe* és – amennyiben a világértelmezés egyben szükségképpen emberi önértelmezés *is* – az ezt szervesen kiegészítő, kitüntetetten *racionális emberfelfogás* ellen irányult.[4] A kritika két személyes címzettje pedig Hegel és Descartes. Az újkori polgári filozófia racionalista világképével szemben – amely Hegel logizált ontológiájában teljesedett ki – Unamuno egy irracionális világkép megalapozását tartja szükségesnek. Ezért a spanyol gondolkodó – aki fiatal korában egy ideig „megrögzött" hegeliánus volt – éppen Hegel egyik alaptételét veszi célba és értelmezi át: „Hegel híressé tette aforizmáját, mely szerint minden, ami valóságos, ésszerű, és minden, ami

[1] Az általunk felhasznált szakirodalomban csak M. J. Valdés (*Death in the Literature of Unamuno.* University of Illionis Press, Urbana 1964, 12–13.) utal azokra a forrásokra, melyek alapján bizonyítottnak vehető, hogy Heidegger és Sartre ténylegesen ismerte Unamuno munkásságát.

[2] Ugyanakkor nem szabad megfeledkeznünk az 1898-as spanyol–amerikai háborúnak a szűkebb spanyol világra gyakorolt meg- é felrázó hatásáról.

[3] *Del sentimiento trágico de vida en los hombres y en los pueblos* (a továbbiakban: *Del sentimiento . . .*). Obras Completas (a továbbiakban: O. C.) VII; Madrid 1967, 107–302.

[4] A jelzett korban emellett természetesen másfajta ember- és világképek is létrejöttek – gondoljunk Pascalra, vagy a felvilágosodás egynémely irányzatának mechanisztikusan naturalizáló világképe és ennek szubjektív vetülete, az embergép-koncepció között fennálló paralelizmusra – ezek azonban nem váltak domináns, korszakmeghatározó tényezővé és így, önmagában vett minden jelentőségük ellenére is szekundér képződményeknek tekinthetők.

ésszerű, valóságos; azonban sokan vagyunk, akiket Hegel nem győzött meg és továbbra is úgy véljük, hogy a valóságos, a valóban valóságos ésszerűtlen; hogy a ráció irracionalitások fölött konstruál. Hegel, a nagy definiáló arra törekedett, hogy definíciókkal alkossa újjá az univerzumot, ahhoz a tüzérőrmesterhez hasonlatosan, aki szerint úgy készítik az ágyúcsöveket, hogy vesznek egy darab levegőt és azt körülkerítik vassal."[5] A racionális világkép érvényességének radikális megkérdőjelezése már sejteti, hogy az annak megfelelő racionális-absztrakt emberfelfogás is hasonló sorsra jut: „Mert van egy másfajta dolog is, melyet szintén embernek neveznek és ez nem kevés többé-kevésbé tudományos eszmefuttatás témája. Ez a legenda kétlábú, tollatlan állata, Arisztotelész *zóon politikhon*ja, Rousseau társadalmi szerződést kötő lénye, a manchesteri iskola *homo oeconomicusa,* Linné *homo sapiense* vagy – ha úgy tetszik – a felegyenesedett állat. Egy ember, aki sem itt nincs, sem másutt, akinek nincs se neme, se hazája, aki végeredményben eszme. Azaz egy nem-ember."[6] A racionalista emberkép lebontásának további lépése az, hogy Unamuno Descartes *cogito, ergo sum* tételét is átértelmezi. Mivel sem itt és más esetekben sem lehet beszélni bizonyos elemi értelmezéstani kritériumoknak akár csak részben eleget tevő, precíz fogalomértelmezésről, Descartes tételét is úgy transzformálja, hogy az összhangban álljon saját filozófiai mondanivalójával, eközben más interpretációs lehetőségekkel egyáltalában nem törődik, egyszerűen figyelmen kívül hagyja azokat.

Descartes-bírálata egyrészről lét és gondolkodás ideális síkon történő azonosítása ellen irányul: „És (Descartes) eljut a *cogito, ergo sum*-hoz, melynek előzménye már Ágostonnál megvolt; de az ebben az *ego cogito, ergo ego sum* enthymémában implicit *ego* egy irreális, vagyis ideális én, és ezen *ego sum*-ja, egzisztenciája úgyszintén valami irreális, ennélfogva a ‚gondolkodom, tehát vagyok' nem jelenthet mást, mint azt, hogy ‚gondolkodom, tehát gondolkodó (pensante) vagyok'; a ‚vagyok' léte, amely a ‚gondolkodom'-ból származik, nem egyéb, mint megismerés; ez a lét megismerés, de nem élet. És az elsődleges nem az, hogy gondolkodom, hanem az, hogy élek, mert azok is élnek, akik nem gondolkodnak, jóllehet az nem az igazi élet. Micsoda ellentmondás, istenem, ha össze akarjuk házasítani az életet és a rációt! Az igazság a *sum, ergo cogito;* vagyok, tehát gondolkodom, jóllehet nem gondolkodik mindaz, ami van."[7] Látható, hogy Unamuno Descartes-tal ellentétben a *sum*-ból – mégpedig egy igencsak speciális értelemben felfogott *sum*-ból – indít és ebből próbálja meg valamilyen módon dedukálni a *cogito*-t. A Descartes-kritika másrészről abban fejeződik ki, hogy a spanyol filozófus szerint a lét és a gondolkodás ideális síkon történő azonosítása ellenére is fennmarad egyfajta dualizmus az immáron tiszta, megismerő gondolkodásra redukált *sum* és a *cogito* között: „Ezenkívül a *cogito* olyan distinkciót vezetett be, amely sok igazság és egyúttal sok zűrzavar forrása lett és ez az objektum *(cogito)* és szubjektum *(sum)* distinkciója."[8] Úgy tűnik, hogy Unamuno itt arra a kétpólusú szubjektum–objektum viszonyra utal, amely a gondolkodás alanyának és tárgyának megkülönböztetése során

[5] *Del sentimiento* ... 111-112.
[6] Uo. 109.
[7] Uo. 130.
[8] Uo. 130–131.

jön létre, de a gondolkodás aktusán belül. A bírálatnak ebben az ágában implicite már bennerejlik, hogy Unamuno olyan filozófiát szándékozik létrehozni, amely a szubjektum–objektum dualizmus – legalábbis részleges – meghaladására irányul.

Unamuno Descartes-kritikája már jelzi, hogy olyan emberképről lesz szó, amely egyrészt az ember lényegét nem a *cogito*-ban, hanem a *sum*-ban véli megtalálni, másrészt a *sum*-nak olymódon kell artikulálódnia, hogy lehetőleg mindennemű szubjektum–objektum megosztottságot kiküszöböljön. Ez az unamunoi *sum* pedig nem más, mint az absztrakt emberkoncepcióval szembenálló, konkrét, egyedi ember, aki egyben Unamuno filozófiájának valódi *kiindulópontja:* „A hús-vér ember, az, aki megszületik, szenved és meghal – mindenekelőtt meghal –, aki eszik, iszik, játszik, alszik, gondolkodik és szeret ... ez a konkrét, hús-vér ember minden filozófia alanya és legfőbb tárgya ..."[9] A konkrét, hús-vér ember, pontosabban ennek léte az, melyben megvalósul a szubjektum–objektum egysége, melyben közvetlenül egybeesik valóság és megismerés, lét és tudat. Lét és tudat egysége – amely, mint látni fogjuk, korántsem oldja fel (és nem is oldhatja fel) az ember létében gyökerező valamennyi ellentmondást, hanem éppen új antagonizmusokat és egy, az emberi lét legmélyéig hatoló tragikus diszharmóniát tár fel – főként abban mutatkozik meg, hogy Unamuno megszünteti a gondolkodást, mint az emberi lét részét képező, de a hagyományos racionalista felfogás szerint azzal egyszersmind szemben is álló, teljes autonómiát élvező szektort és valamennyi tudat-mechanizmust – beleértve a tiszta, racionális gondolkodás gondolat*tartalmait* is – az egyén mint biológiai organizmus részévé, pusztán funkcionálisan elkülöníthető zónájává teszi: „Bevett szokás a spiritualista pszichológia-könyvekben, hogy amikor a lélek egzisztenciájáról, mint egyszerű és a testtől elválasztható szubsztanciáról van szó, egy, az alábbihoz hasonló formulát alkalmaznak: van bennem egy princípium, amely gondolkodik, akar és érez ... Ez egy *petitio principii*-t implikál. Mert a legkevésbé sem közvetlen igazság az, hogy van bennem egy ilyen princípium: a közvetlen igazság az, hogy én gondolkodom, akarok és érzek. És az én, aki gondolkodik, akar és érez, közvetlenül az élő testem, azokkal a tudatállapotokkal, melyeket fenntart. Az élő testem az, ami gondolkodik, akar és érez."[10] A gondolkodás vitális funkcióvá szűkül (vagy tágul) – „úgy tűnik nekem, hogy vannak emberek, akik csak az agyukkal gondolkodnak . . .; ezzel szemben mások az egész testükkel és lelkükkel gondolkodnak, a vérükkel, csontjaikkal, szívükkel, tüdejükkel, gyomrukkal, életükkel"[11] – és ezen túlmenően összeolvad, átitatódik az emocionális és volitív aktusokkal. (Unamuno átveszi a James–Lange-féle emócióelméletet és messzemenően felhasználja azt saját filozófiájában.[12])

A lét és tudat szintézisét lététben tartalmazó konkrét ember kitüntetett helyét, ontológiai specifikumát Unamuno kategoriális szempontból olymódon fejezi ki, hogy – némiképp erőszakot téve a hagyományos nyelvhasználaton – bevezeti a létige (*ser,* amely, mint ismeretes, főnevesítve létet, létezőt is jelent) visszaható alakját: *serse.*[13]

[9] Uo. 109.

[10] Uo. 158.

[11] Uo. 117.

[12] A William James és Unamuno közötti hatástörténeti kapcsolatokat dolgozza fel: P. H. Fernández: *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático.* Salamanca 1961.

[13] *Del sentimiento ...* 234.

Véleményünk szerint Unamuno ezzel a sajátos – a magyar nyelvben teljes precizitással visszaadhatatlan –, mesterségesen konstruált kategóriával azt akarja kifejezni, hogy nemcsak az egyes emberi – akár pszichikai, akár pszichikumon kívüli – létmegnyilvánulások irányulhatnak önmagukra és ezáltal magára az emberre (pl. conocerse: megismerni önmagát stb.), hanem maga az ember léte mint lét (ser) önmagára irányul (serse). Van egy létező, amelyben „benne van" a lét (ser) és a lét reflexiója (se) is, de a lét felől megközelítve (serse). A létige visszahatóvá tételével Unamuno talán arra az emberi létspecifikumra céloz, hogy az ember létével nem más (pl. tudat, gondolkodás, szellem stb.) áll szemben, hanem valami, ami maga is lét, önmaga. A konkrét, egyedi ember létezése olyan önmagába visszatérő kört ír le, amely – paradox módon – egyrészt *több* önmagánál, de másrészt csak azáltal több önmagánál, hogy *azonos* is önmagával; *egyszerre* lezárt és *nyitott*. (Ha mégis megkíséreljük magyarul visszaadni ezt a kategóriát, talán *önmagára-reflektáló-lét*-nek lehetne fordítani.)

Ez a némely vonatkozásban termékenynek tűnő, reális létösszefüggéseket is tartalmazó felismerés azonban nem válik egy, az emberi teljesség felé forduló, evilági, realisztikus ontológia kiindulópontjává, mert Unamuno a hús-vér embert csak egyetlenegy – igaz, rendkívüli fontosságú – létállapot, a *halál*, illetve a *halhatatlanság utáni elementáris, roppant erejű vágyának* szűrőjén keresztül szemléli, melynek az emberi valóság minden egyéb szférája alárendelődik: „... a nem-meghalás vágya, a személyes halhatatlanság éhe, az a fáradozás, amellyel arra törekszünk, hogy saját létünkben végtelenül fennmaradjunk és ami – a tragikus zsidó szerint[14] – maga a lényegünk, ez minden megismerés affektív bázisa és minden – az ember által és az emberek számára kigondolt – ember alkotta filozófia intim, személyes kiindulópontja. És meglátjuk, hogy ezen intim, affektív probléma megoldása – amely a megoldásról való kétségbeesett lemondás is lehet – az, ami a filozófia fennmaradó egészét átszínezi. Sőt, még az ún. ismeretelméleti probléma mögött is ez az emberi affektus rejtőzik, mint ahogy az ok miértjének kutatása mögött is a mivégre, a finalitás kutatása bújik meg. Minden egyéb vagy önmagunk, vagy mások becsapása. És azért csapunk be másokat, hogy önmagunkat is becsaphassuk. És minden filozófia, minden vallás személyes és affektív kiindulópontja ez – a tragikus életérzés."[15]

Az idézetből *először* is világosan kitűnik, hogy a filozófia Unamuno értelmezése szerint nem különíthető el a konkrét embertől, hanem saját, legszemélyesebb *sors*unkra vonatkozik. A konkrét emberre vonatkoztatott, személyes sors azonban távolról sem az individualitás, hanem a *szubjektív partikularitás*[16] horizontján fogalmazódik meg. A személyes végesség, a halál problematikája természetesen az emberre vonatkozó legösszetettebb kérdések egyike és mint ilyen, messze meghaladja a partikularitás szintjét, mélyen belenyúlik az individualitás, sőt a nembeliség rétegeibe is (és egy autentikus marxista filozófiának a kérdést – még ha nem is adható rá teljes válasz, mert a halál ténye lényege szerint kérdést implikáló – éppen ezeken a szinteken kell felvetnie);

[14] Unamuno itt Spinozára gondol.

[15] *Del sentimiento* ... 131.

[16] A „szubjektív partikularitás" kifejezést igyekeztünk abban az értelemben használni, ahogyan Lukács György ennek jelentéskörét *Az esztétikum sajátossága* ill. *A társadalmi lét ontológiájáról* releváns fejezeteiben meghatározta.

abban az elvonatkoztatásban azonban, ahogyan a halhatatlanság kérdése Unamuno lételméletében felmerül – mint a szubjektív, személyes én végtelen fennmaradására irányuló törekvés –, a halálproblematika (mint látni fogjuk) szükségképpen a szubjektív partikularitás szintjén reked meg. *Ebben az értelemben tehát Unamuno egy partikuláris affektust tol fel egy autentikus filozófiai kérdésfelvetés rangjára.*

Másodszor, a filozófia mint a saját jövőnkkel, személyes sorsunkkal való foglalkozás veti fel azt a kérdést is, hogy milyen *preszuppozíciók* mozgatják egész bölcseletét, pontosabban, hogy léteznek-e ilyen preszuppozíciók. Az ui., hogy Unamuno a filozófia alapját, végső vonatkoztatási pontját egy, az élettel magával azonosított érzelemre (tragikus életérzés) redukálja, bizonyos értelemben már túlmutat magán a preszuppozíció kifejezés használatának létjogosultságán, ha preszuppozíció alatt teoretikus alapokat értünk. Anélkül, hogy részletesen kitérnénk a preszuppozíció igen bonyolult kérdéskörére, csak annak megállapítására szorítkozunk, hogy egyrészt Unamuno filozófiájának előfeltevés-rendszere mindenképpen *preteoretikus,* amennyiben nem egy elméleti alaptételből indít, hanem egy, az embert magát kifejező *lét*szituációból. Másrészt viszont még emocionális preszuppozícióról sem beszélhetünk, legalábbis abban az értelemben nem, ha a tragikus életérzést emocionális életünk olyan szegmentumává akarjuk tenni, *amelyet* az illető egyén érez. Valójában itt arról van szó, hogy az egyén maga *azonos* ezzel az életérzéssel, a tragikus életérzés tehát nem érzelem-minőség, hanem létmeghatározó erővel bíró létállapot. Ha viszont sem teoretikus, sem emocionális preszuppozícióról nem lehet beszélni, ha tehát nincs olyan tényező, amely Unamuno filozófiáját mintegy *kívülről* határozza meg, azt kell feltételeznünk, hogy *belső* önmeghatározásról van szó. Ez viszont magának a preszuppozíció terminus használatának létjogosultságát teszi kérdésessé, ami ugyanakkor nem zárja ki azt, hogy *maga az egyén,* aki mintegy a preszuppozíciók *helyett* az eredeti kérdésfeltevés középpontjában áll, ne legyen eleve bizonyos filozófiai mondanivalónak megfelelően pre-formált, kondicionált. Valójában ez a helyzet, mivel ez a meghatározott egyén éppen az elvont egyén, a *szubjektív partikularitás* egyéne. Ebből a szempontból jellemző, hogy Unamuno az autentikus filozófiai kérdésfeltevést olyannyira a halhatatlanság utáni vággyal azonosítja, hogy a *homo oeconomicus, homo sapiens* stb. általa ideológikusnak tartott embermeghatározásai mellé egy másik – önmagában természetesen nem kevésbé ideológikus – definíciót állít, amennyiben az embert *„halottőrző állat"*-nak nevezi: „Az embert a többi állattól leginkább az különbözteti meg, hogy – ilyen vagy olyan módon – őrzi halottait . . .; halottőrző állat . . ."[17]

A korábbi idézet, *harmadszor,* arra is utal, hogy a halhatatlanság utáni kérdésben – szemben a szaktudományok rész-embereivel[18] – az *egész* ember involválódik, ami azonban – mint látni fogjuk – nem azonos a *teljes* emberrel, az involválódás elsősorban a partikuláris szubjektumot érinti.

Az önmagára-reflektáló-létben (serse) rejlő, vele egynemű tragikus életérzés az egyénből olyan – önmaga véges létét transzcendálni akaró, a saját lét végtelen fennmaradására irányuló – kétségbeesett erőfeszítést szabadít fel, amely a konkrét emberi létben

[17] *Del sentimiento* . . . 133.

[18] Vö. *Del sentimiento* . . . 118.

iszonyú ontológiai hasadást idéz elő. Megjelenik a *serse* ellentéte, a *serlo todo* (mindennek lenni),[19] miáltal egy olyan közvetíthetetlen, feloldhatatlan ontológiai dualizmus konstituálódik, melynek egyik pólusa *(serlo todo)* a mindenség meghódítására irányuló törekvést fejezi ki, azt, hogy a megsemmisüléstől, a semmitől való félelem a mindenség birtokbavétele felé taszít bennünket, de olymódon, hogy közben saját, személyes létünket *(serse)* se adjuk fel, ne oldódjunk fel az általánosban. Ezzel kapcsolatban állapítja meg F. Meyer: „Az, amire az egzisztáló vágyik, a lehetetlen és a kontradiktórikus, a határtalan határolt és a véges végtelen; ‚a végtelenig kiszélesíteni a határt, annak áttörése nélkül' ... Az ellentmondás a lét lényegében van és nemcsak inert struktúraként, hanem antitetikus akaratként és szenvedélyként is."[20]

A serse–serlo todo dualizmusa először azt vonja maga után, hogy létrejön egy – csak az emberi létre jellemző – agonikus létszerkezet. Századunk egzisztencialista filozófusai közül egyedül Unamuno használja az *agónia* terminust egzisztenciálfilozófiai értelemben. *A kereszténység agóniája* c. munkája spanyol kiadásához írt előszóban megjegyzi: „... az egyik dolog, melynek ez a könyvecske az elért sikert köszönheti az, hogy helyreállította az ‚agónia', vagyis a ‚harc' szó valódi, eredeti (etimológiai) jelentését. Ennek köszönhető, hogy ezentúl nem tévesztik össze az agonizálót a haldoklóval. Meg lehet halni agónia nélkül, mint ahogyan hosszú éveken át lehet agóniában, agóniából élni."[21] A spanyol filozófus értelmezése szerint tehát az agónia olyan küzdelem, harc, amely nem az életet lezáró haláltusára vonatkozik, hanem amely az élet egészét átvilágítja, végigkíséri. „Az agónia, αγωνια, harcot jelent. Agonizál, aki harcolva él, maga az élet ellen harcolva. És a halál ellen ... Élet a halálban, a halál élete és az élet halála – ez az agónia."[22] Unamunónak ebben a gondolatában kétségkívül benne rejlik az a mély – részletes analízis tárgyává csak Schelernél,[23] Simmelnél[24] és főként Heideggernél[25] váló – felismerés, hogy a halál nem egyszerű biológiai faktum, amellyel majd csak valamikor az élet „végén" találkozunk, hanem olyan, az ember egész létét meghatározó tényező, amely bizonyos értelemben már korábban is jelentkezik, már az életben is „itt van".

Az *egész* életében agonizáló egyén paradox léthelyzetét az is kifejezi, hogy a serse–serlo todo dualizmus olyan sajátosan artikulálódó egyensúlyt tart fenn, melynek – egyébként is közvetíthetetlen – pólusai kölcsönösen feltételezik egymást és az egyik (akármelyik) pólus megszűnése az egyén azonnali megsemmisülését, teljes dezintegrációját jelentené. Unamuno – akinek gondolatmenete ezen a ponton közeli rokonságot mutat a kierkegaard-i paradox dialektika bizonyos elemeivel[26] – ezzel olyan személyi-

[19] *A serse-serlo todo* kettőssége a *La locura del doctor Montarco.* c. novellájában jelenik meg különös élességgel. (O. C. I. Madrid 1966, 1127–1136.)

[20] F. Meyer: *La ontologia de Miguel de Unamuno.* Madrid 1962, 26.

[21] *La agonia del cristianismo.* O. C. VII. 306.

[22] Uo. 308. és 310.

[23] Max Scheler: *Tod und Fortleben.* Schriften aus dem Nachlass, Band I. Berlin 1933, 1–52.

[24] G. Simmel: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel.* Leipzig 1918, 99–153.

[25] M. Heidegger: *Sein und Zeit.* Halle 1935⁴. főként a 235–267.

[26] Vö. ezzel kapcsolatban J. A. Collado kitűnő könyvét: *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa.* Madrid 1962.

ség-koncepciót körvonalaz, amely éppen alapmeghatározottságát illetően éles ellentétben áll az újkori polgári racionalizmus évszázadai során megformálódott ún. harmonikus emberképpel (ember*eszménnyel*). Amíg ui. a korábbi – erkölcsi paradigmául is szolgáló – filozófiai emberkoncepciót elsősorban az ellentmondásmentes (vagy az ellentmondásokat legyőzni képes), belső, *harmonikus egyensúly* jellemezte, Unamuno emberképére ennek fordítottja, a *diszharmonikus egyensúly* jellemző. A harmonikus egyénnel szembenálló *paradox egyént* nem az ellentmondások kisimulása, egybeolvadása, hanem éppen a benne feszülő, nem a gondolatban, hanem létében rejlő, roppant erejű ellentmondások szédítő egyensúlya tartja össze. Bár Unamuno emberfelfogásának alapvonása kétségkívül tartalmaz helyes felismeréseket – egyebek közt azt, hogy az állati lét valamennyi formájának lezárt, önmagába forduló jellegével szemben az embert számos tekintetben valóban a benne feszülő antagonizmusok konstituálják – koncepciójának egésze kissé egyoldalú, részint azért, mert nem elemzi azt, hogy ezen antagonizmusok keletkezése milyen, az ember létében gyökerező specifikumokra vezethető vissza, részint pedig azért, mert – hibás általánosítás folytán – egy korspecifikus egyénkoncepciót akar általános antropológiai kiindulóponttá tenni.

A serse–serlo todo dualizmusa *másodszor* azt is kifejezi, hogy – a dualizmus pólusainak minden közvetíthetetlensége ellenére – Unamuno bölcseletének ontológiai alapképletében mégis jelen vannak bizonyos *reszintetizáló* törekvések – természetesen a személyes halhatatlanság utáni vágy alapmeghatározottságának alárendelve. Voltaképpen arról van szó, hogy a tragikus életérzés állapotából kiindulva gondolja – és szenvedi – végig a különböző emberi cselekvés- és magatartás-lehetőségeket. Véleményünk szerint ez adhatja kezünkbe a megoldást ahhoz, hogy Unamuno hallatlanul aszisztematikus filozófiájának ontológiai vázát, létrétegeit, kategoriális hálózatát egy rendező elv alapján a maga belső összefüggésrendszerében írhassuk le.

I. ELSŐ LÉTRÉTEG: AZ EVILÁGI SZUBJEKTUM–OBJEKTUM VISZONY

Az a tény, hogy Unamuno ontológiájának középpontjában a partikuláris egyén áll, azzal a kategoriális következménnyel jár, hogy már a legáltalánosabb létmeghatározások, a *tér* és az *idő* kategóriái is az elvont egyén partikularitásának irányába mutató transzformáción mennek keresztül. Jóllehet a tér és az idő dimenzióinak kétségkívül vannak olyan rétegei, melyek lehetővé teszik az individuum szubjektív-egyedi momentumokat feltétlenül tartalmazó létállapotainak leírását[27] – a tér és az idő kategóriái ennyiben *szituacionális* természetűek *is* –, Unamunónál arról van szó, hogy e két kategória referenciális tartománya – éppen a partikularitás középponti helyzetéből következően – rendkívül beszűkül, mivel még azok a szűkebb dimenzionális meghatározottságok is hiányzanak, melyek segítségével a partikularitást rögzítő tér- és időmeghatározottságokat egy effektív társadalomontológia dimenzióivá lehetne továbbfejleszteni.

[27] Vö. Heller Ágnes elemzését a mindennapi térről és időről (*A mindennapi élet.* Budapest 1970, 306–315.), valamint E. Ströcker analízisét a megélt térről (*Philosophische Untersuchungen zum Raum.* Frankfurt 1965, 16–197.).

Unamuno tér- és időkoncepciója kettősen intencionalizált; egyrészt a partikuláris egyénre vonatkozik, másrészt még erre is csak egy bizonyos, meghatározott szempontból. Ami az elsőt illeti, a tér és az idő dimenzióit az *egység* (unidad) és a *folytonosság* (continuidad) kategóriáival azonosítja: „Az, ami meghatároz egy embert, ami *egy* emberré teszi... az egység és a folytonosság princípiuma. Az egység princípiuma: először a térben, a testnek köszönhetően, azután pedig a cselekvésben és a tervben ... Életünk minden pillanatában van tervünk és erre törekszik cselekvésünk szinergiája. Még akkor is, ha a következő pillanatban tervet változtatunk. És bizonyos értelemben az ember annál inkább ember, minél egységesebb a cselekedete. Van, aki egész életében csak egyetlen terv megvalósítására törekszik, bármi legyen is az.

És a folytonosság princípiuma az időben. Anélkül, hogy belebonyolódnánk abba az egyébként felesleges vitába, hogy ugyanaz vagyok-e, aki húsz évvel ezelőtt voltam, vitathatatlannak tűnik számomra a tény, hogy az, aki ma vagyok, a tudatállapotok folytonos sorozatán keresztül abból a valakiből származik, aki húsz esztendővel ezelőtt a testemben volt. Az emlékezet az individuális személyiség alapja, éppúgy, ahogyan a hagyomány egy nép kollektív személyiségéé. Az emberek az emlékben, az emlék által élnek, és szellemi életünk alapjában véve nem más, mint emlékezetünk erőfeszítése arra, hogy reménnyé változva fennmaradjon, múltunk erőfeszítése, hogy jövővé változzon."[28] Bár a *cselekvés* és a *terv* (propósito), ill. kisebb mértékben a (jövővel bizonyos fokig azonosított) *remény* kategoriális természetükből következően megcsillantják a partikularitás meghaladásának lehetőségét, ez elvont lehetőség marad, mivel az egység és a folytonosság alkategóriái – és itt van az intencionalizálás másik összetevője – szervesen beépülnek Unamuno lételméletébe, melynek tengelyében nem a nembeli gyakorlat, hanem a partikuláris egyén halhatatlanságát biztosító, ám egyszersmind a partikularitásból *közvetlenül* levezetett *transzcendencia* áll.

Az egység és a folytonosság talajára épül az első központi jelentőségű individuál-létréteg; az *önfenntartás ösztöne* (instinto de conservación): „A megismerés az életbenmaradás szükségességének, elsősorban a személyes önfenntartás ösztönének szolgálatában áll. Ez a szükségesség, ez az ösztön hozta létre az emberben a megismerés szerveit, ez adta azt a hatótávolságot, mellyel rendelkeznek. Az ember csak annyit lát, hall, tapint, ízlel és szagol, amennyi látás, hallás, tapintás, ízlelés és szaglás élete fenntartásához szükséges; ezen érzékek bármelyikének elvesztése vagy akár csökkenése növeli az életét körülfogó veszélyt... Maguk az érzékszervek a szimplifikáció apparátusai, melyek az objektív valóságból kiküszöbölik mindazt, melynek ismerete nem szükséges ahhoz, hogy a tárgyakat az élet fenntartása céljából használni tudjuk ...

Így helyénvaló azt mondani, hogy a konzerváció ösztöne az, amely kialakítja számunkra az érzékelhető világ valóságát és igazságát, mivel ez az az ösztön, amely a lehetséges kifürkészhetetlen és korlátlan teréből a számunkra létezőt kiválasztja és elkülöníti. Számunkra valójában mindaz létezik, melyet ilyen vagy olyan módon ismernünk kell ahhoz, hogy létezni tudjunk; az objektív létezés megismerésünkben saját személyes létezésünktől függ."[29] Az idézetből kiderül, hogy az önfenntartás ösztöne

[28] *Del sentimiento* ... 113–114.
[29] Uo. 123.

Unamunónál szinte teljes egészében egy rendkívül erős antropo-biológiai pragmatizmus jegyében fogant, melynek elméleti forrásai Spencer és Huxley,[30] főként azonban egy katalán fiziológus, R. Turró[31] művei voltak. A konzerváció ösztöne egyaránt tartalmaz lét- és ismeretelméleti vonatkozásokat, pontosabban az egyszerűen ismeretgyűjtő szervekké redukált érzékszervek létmeghatározó funkcióra is szert tesznek, hiszen ezek konstituálják azt a valóság-szeletet, melyben a pusztán biológiai organizmusként felfogott ember élni, fennmaradni képes. Jóllehet közvetlen hatástörténeti kapcsolatot nem lehet kimutatni, Unamuno gondolatmenete feltűnően emlékeztet J. von Uexküll zoopszichológus koncepciójára,[32] annak előremutató mozzanataival ill. negatívumaival együtt. Az a termékeny uexkülli (és Unamunónál is fellelhető) gondolat, hogy az egyes állatfajok érzékelő-képessége, specializált érzékszervei a legszorosabban hozzárendelődnek egy ennek megfelelő fajspecifikus környezethez, tehát az, hogy zoológiai környezet-fogalomról is beszélhetünk, Unamuno esetében (csakúgy, mint Uexküllnél) egy téves következtetés kiindulópontjává válik, mivel a spanyol filozófus ezt közvetlenül átviszi az emberi létezésre. Bár az emberi érzékszervek érzékelőképességének önmagában véve van bizonyos kvantitatíve is kimutatható határa, az emberi érzékelés – főként a ráépülő és az érzékelés területére is közvetlenül visszaható, magasabbrendű pszichikai és szociális tevékenységformák következtében – elsősorban kvalitatív, amennyiben nem extenzíve, hanem minőségileg haladja meg az érzékszervi érzékelőképesség fajspecifikus határait.[33]

Turró biológiai pragmatizmusa azonban nem változatlan formában épül Unamuno lételméletébe, hanem mélyreható – elsősorban referenciális – módosulásokon megy keresztül. Így az a biofiziológiai tétel, mely szerint az életben maradás szükségessége hozza létre az érzékszerveket, vagy pszichológiai síkon: az organizmus azt ismeri meg, azt észleli, amit elfogyaszt – *edo, ergo sum*[34] –, tehát az, hogy egy biofiziológiai szempontból szükséges dolog először annak *hiányaként* jelentkezik – innen Turró munkájának címe, melyből kitűnik, hogy az éhségből ered a megismerés –, Unamunónál az egyes létszinteknek megfelelően rétegződik és részben metafizikai tétellé válik.[35] A lét-analógia a következőképpen hangzik: *ha az empirikus világban a konkrét dolgok hiánya teremti meg azok valóságát* (a konkrét biológiai éhség), *a transzcendencia világában szintúgy: Isten valósága abból a hiányból ered, melyet vele kapcsolatban érzünk* (Isten éhezése).[36] Az, hogy a hiányzó, a nemlétező olyan értéknagyságra tesz szert, melynek

[30] J. Alberich, „Sobre el positivismo de Unamuno", *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno.* IX. Salamanca 1959, 61–75.

[31] R. Turró, *Origenes del conocimiento (El hambre).* Madrid 1921. A mű spanyol nyelvű kiadásához Unamuno még 1916 decemberében előszót írt. (Vö. O. C. VIII. Madrid 1966, 1084–1089.) Turró könyve korábban jelent meg németül és franciául (1911-ben), mint spanyolul. Unamuno a művet francia kiadásában olvasta, de azt nem tudjuk, hogy mennyivel *1911* után. A *Tragikus életérzés* részletei alapján valószínű, hogy 1912-ben, a mű megírásakor már ismerte Turró könyvét.

[32] J. von Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere.* Berlin 1909.

[33] Vö. A. Gehlen: *Az ember.* Budapest 1976, 246.

[34] *Prólogo a la obra Origenes del conocimiento (El hambre) de R. Turró.* O. C. VIII. 1084.

[35] Vö. M. Oromi: *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno.* Madrid 1943, 135.

[36] Ezen a ponton szinte szó szerint beigazolódik a pragmatizmus és az új típusú vallásos szükséglet kapcsolatáról szóló lukácsi tétel. (*A társadalmi lét ontológiájáról.* I. Budapest 1976, 36.)

árnyékában a reális lét eltörpül, másodlagossá válik,[37] szemléletesen mutatja, hogy Unamuno ontológiájában a lét- és az értékhierarchia nemhogy nem esik egybe, hanem szinte egymás reciprokává válik. A hiányzó ontológiai státusa egyfelől kétségtelenül biztosítja Unamuno lételméletének belső dinamikáját, másfelől viszont azt vonja maga után, hogy minimálisra csökkennek a partikuláris egyént a reális léttel összekötő érintkezési pontok, azaz már ezen a síkon erősen beszűkül az evilági ontológiai alapzat.[38]

Az önfenntartás ösztöne önmagában azonban csak azokat a szűkebb biológiai előfeltételeket teremti meg, melyek az individuum életben maradásához szükségesek. Éppen ezért az önfenntartás ösztönét szervesen kiegészíti egy másik, a *fennmaradás ösztöne* (instinto de perpetuación): „De az ember nem egyedül él, nem elszigetelt individuum, hanem à társadalom tagja, így nem kevés igazságot rejt magában az a mondás, mely szerint az individuum, mint atom, absztrakció. Igen, az univerzumon kívüli atom éppolyan absztrakció, mint az atomoktól különálló univerzum. És ebből az ösztönből, jobban mondva a társadalomból ered az ész."[39] A két ösztöntípus funkcionális szempontból párhuzamba állítható, amennyiben „az önfenntartás ösztöne, az éhség, az emberi individuum alapja; a fennmaradás ösztöne – legkezdetlegesebb, fiziológiai formájában a szerelem – a társadalom alapja. És ahogyan az ember azt ismeri meg, amit szükséges ismernie ahhoz, hogy fenntartsa magát, éppúgy a társadalom, vagy az egyén mint társadalmi lény azt ismeri meg, amit szükséges ismernie ahhoz, hogy a társadalomban fennmaradjon."[40]

Ha most figyelmen kívül hagyjuk azt az összefüggést, hogy Unamuno erre a területre is transzponálja az ismeretelméleti pragmatizmust, láthatjuk, hogy ez az a központi kategória, melyben megjelenik a társadalom. Azonban a fennmaradás ösztönének valódi kiindulópontja a *szerelem*, amely Unamunónál korántsem egynemű, hanem erősen differenciált, több jelentésrétegre bontható kategória.[41] Az a kérdés, hogy miért válik a szerelem Unamuno érzelem-ontológiájának egyik fontos sűrűsödési pontjává, több körülménnyel magyarázható. Először azzal, hogy a szerelem olyan emocionális létviszonyt fejez ki, amely egyrészről a legszorosabb kapcsolatban áll a személyiség szubjektív valóságának legmélyebb zónáival, másrészről emberek közötti, interperszonális viszony is, amely nem marad pusztán a személyiség szubjektivitásába zárt érzelemnek, hanem – az utódok létrehozásán keresztül – a külső létbe is kisugárzik. Ennél azonban sokkal lényegesebb az, hogy – részben az előző momentumból következően – a szerelemben jelenik meg először az emberi végesség legyőzésének problematikája, a halál és a halhatatlanság kérdése. Ez már a szerelem legalsó szintjén, a *szexuális szerelem* terüle-

[37] Ezt az összefüggést A. Gómez-Moriana mutatta ki: *Über den Sinn von „Congoja" bei Unamuno.* Meisenheim am Glan 1965, 24.

[38] Ugyanakkor arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy ez a metafizikai tétellé szélesített bio-pragmatizmus közvetve egy, a hagyományos tomizmus szellemében fogant teológiai ontológia kiépítésének lehetőségét is kizárja. Az, amit Turró gondolatmenete nyomán Unamuno szubsztancialista fenomenalizmusnak nevez (O. C. VIII/1088.), nem teszi lehetővé az ontológiai átmenetet a véges létezők világából a végtelen létező, az objektív transzcendencia szférájába.

[39] *Del sentimiento* . . . 124.

[40] Uo.

[41] Így pl. S. Serrano Poncela három réteget különít el: *El pensamiento de Unamuno.* México 1953, 142–144.

tén is egyértelműen megmutatkozik: „Az élet: önátadás, önmeghosszabbítás, az önmeghosszabbítás és az önátadás pedig: halál. Lehet, hogy a nemzésben rejlő legfőbb gyönyör nem más, mint a halál anticipált ízlelése, a saját vitális esszencia szétrobbanása. Egyesülünk a másikkal, de csak azért, hogy elváljunk; a legintimebb ölelés nem egyéb, mint a legintimebb szétrobbanás. A szexuális szerelmi gyönyör alapjában véve a feltámadás érzése, a másban való feltámadásé, mert csak másokban tudunk feltámadni ahhoz, hogy fennmaradjunk."[42] A szexuális szerelem paradox arculatát mutatja, hogy egyszerre található meg benne a halál és a feltámadás, a szexuális szerelem tehát már *in nuce* magában rejti a temporalitás dimenzióját – „a szerelem misztériumának ... van egy titokzatos formája, az idő"[43] –, azt, ami a szerelmet végesség és végtelenség küzdelmének terepévé teszi. A végtelenséget, amely az utód nemzésén keresztül megnyilvánuló feltámadásban áll, hiszen ez – eltérően az állatvilágtól, ahol az utód a nemet generikusan reprodukáló *egyed* csupán – bizonyos értelemben az *egyén*, a személyiség fennmaradásának lehetőségét is tartalmazza. A végességet, mivel a szexuális szerelem hajtása, az utód ismét csak az idő uralma alatt álló halandó, véges létező.

A szexuális szerelem Unamuno ontológiájában elfoglalt helye is alapvető fontosságú. Véleményünk szerint ez az a pont, ahol a spanyol filozófus ontológiájának első létrétege, a szubjektum–objektum egységesen evilági közege kettéhasad és két különálló pályát fut be. Az egyik a szexuális szerelemben rejlő végtelenség, a meghosszabbodás mozzanatát viszi tovább és erre épül az evilági lét racionális vonulatának áttekintése, amely a *racionális felbomlás* (disolución racional) végkonzekvenciájához vezet. A másik alternatíva a szexuális szerelem másik összetevőjéből, a végességből indul ki és a *rezignált kétségbeesés* állapotába torkollik. Megítélésünk szerint a racionális felbomlás és a rezignált kétségbeesés létállapotai jelentik azokat az áttörési pontokat, ahol az első létréteg átadja helyét az erre épülő, ezen premisszákból kibomló második létréteg, az immanens transzcendencia területe számára.

1. *A szexuális szerelemtől a racionális felbomlásig*

A szexuális szerelemben rejlő, az utódok nemzésén keresztül megnyilvánuló végtelenség mozzanata még elvont, amennyiben a meghosszabbodást csak a biológiai alapzatra szűkítve biztosítja. Erre a biológiai alapzatra épülnek azok a személyes fennmaradást lehetővé tevő magasabbrendű tevékenységformák, melyek végül a társadalom, a társadalmi lét szférájában futnak össze. A korábbi Unamuno-idézetek már rávilágítottak arra az összefüggésre, amely a fennmaradás ösztöne és a társadalom között áll fenn. Ez a kapcsolat azonban nem közvetlenül, hanem áttételeken keresztül érvényesül, melyek közül kétségtelenül a *fantázia* a legfontosabb: „És ez a társadalmi érzék (sentido social), a szerelem gyermeke, a nyelv, az ész és a belőle eredő ideális világ atyja alapjában véve nem más, mint amit fantáziának vagy képzelőerőnek nevezünk. A fantáziából fakad az ész."[44] Tekintettel arra, hogy a fantázia mibenlétével kapcsolatban Unamuno

[42] *Del sentimiento* ... 188.
[43] Uo. 226.
[44] Uo. 125.

kifejezetten metaforikus közlésmódról beszél, gondolatmenetének pontos rekonstruálása nehézségekbe ütközik. Maga az a tény, hogy a fantázia a társadalmi lét előfeltételei között szerepel, mindenesetre utal arra, hogy Unamuno ahhoz a bölcseleti vonulathoz kapcsolódik, amely – nem is annyira tudományos megfontolások, mint inkább sejtésszerű felismerések alapján – a fantáziának az ésszel, a rációval legalábbis egyenértékű antropológiai jelentőséget tulajdonít. Az újkori polgári racionalizmus századaiban a fantáziát, a képzelőerőt az embert konstituáló képességek közül a rációval szemben általában másodlagos jelentőségűnek tekintették. Ezért nem véletlen, hogy a fantázia ember-konstituáló szerepének felismerése eszmetörténeti szempontból szervesen beleilleszkedik az újkor racionális emberfelfogásának bírálatába, először a német romantika reprezentánsainál (Novalis, részben Schelling), később pedig Nietzschénél.

Unamunónál azt tapasztaljuk, hogy a fantázia nem a művészi kreativitás privilégiuma és nem is egy reális emberi szükségletrendszerbe ágyazott – Gehlen szavaival élve – vitális történés,[45] amely valóságos létszituációkat képes előlegezni, hanem az egész emberi létmódot átható olyan képesség, melynek legfőbb feladata az antropomorfizáló totalizációban, valamint a halhatatlanság anticipálásában áll: „Látnunk kell, hogy ez a benső társadalmi képesség, a mindent perszonalizáló képzelet az, amely a fennmaradás ösztönének szolgálatába állva felfedi a lélek halhatatlanságát és Istent, aki ily módon társadalmi termék."[46] Ha viszont a fantázia az Unamuno egész ontológiai rendszerét uraló személyes halhatatlanság gondolati vonulatának egyik, a problémakörre meghatározott rálátást biztosító szakasza, természetes, hogy a spanyol filozófus a fantáziával szoros kapcsolatban álló *társadalom* szféráját is elsősorban a halhatatlanság felől közelíti meg.

A társadalmi lét szféráját Unamuno nem utasítja el egyértelműen, hanem ellentmondásos egységében szemléli, felismeri egy reális, a nembeli praxis felé kiteljesedő alternatíva lehetőségeit, de ennek a saját gondolatrendszere szempontjából elfogadhatatlan végkonzekvenciáit is. A spanyol filozófus különösen a *munka* analízise kapcsán tesz figyelemre méltó – és sajnos, részletesen nem kifejtett, csupán gondolatszilánkokban fennmaradt – észrevételeket, egyebek között a munkafolyamatban pillantja meg a külső és a belső, az egyén és a nem dialektikáját: „Folyamatos áramlás és visszaáramlás van tudatom és az engem körülölelő természet között, amely szintén az enyém, az én természetem; abban a mértékben, ahogyan szellemem naturalizálódik, a külső valósággal átitatódik, hasonlóképpen spiritualizálom a természetet, mialatt belső idealitással itatom át azt. Én és a világ kölcsönösen alkotjuk egymást ... A környezet által megváltoztatott ember a maga részéről megváltoztatja a környezetet, egyik a másikra kölcsönös cselekvéseken és reakciókon keresztül hat. Azt lehetne mondani, hogy a környezet az emberre, az ember pedig a környezetre hat, a környezet az ember közvetítésével önmagára és az ember a környezet közvetítésével szintén önmagára. A természet műve, hogy a kezet kialakította, ezzel munkáljuk meg a külső világban a használati eszközöket, a belsőben pedig azok használatát és megértését; a használati eszközök és azok alkalmazása a gondolkodásunkat gazdagította és az ilymódon gazdagodott gondolkodás

[45] A. Gehlen, l. mű, 459.
[46] *Del sentimiento* ... 125.

pedig a külső világot, ahonnan azokat vettük. A használati eszközökben egyszerre két világ testesül meg, a belső és a külső."[47] Azonban ezek a helyes gondolatkezdemények Unamunónál nem válnak egy evilági társadalomontológia effektív kiindulópontjaivá. A társadalmi lét Unamuno szerint önmagában véve is és a személyes halhatatlanság felől megközelítve is inadekvát az egyén számára. Önmagában véve azért, mert a társadalmi lét szféráját a ráció uralja. Unamuno racionalizmus-kritikája itt fejeződik ki legegyértelműbben, bár szükséges megjegyezni, hogy ez a bírálat eleve hamis premisszákon nyugszik, mivel egy előzőleg messzemenően leszűkített észfogalom bírálatára korlátozódik. Az észfogalom unamunoi redukciója azt jelenti, hogy a filozófus a rációt pusztán pragmatikus értékkel bíró, a fennmaradást biztosító kiválasztóképességnek tekinti: „A logika az ész szolgálója, az ész pedig fenntartó- és kiválasztóképesség. És, általában véve, az egész megismerés. Az emberi tudat alig ragad meg többet, mint amennyit az élethez, a fennmaradáshoz, az élet gyarapításához, intenzívebbé tételéhez szükséges megismerni."[48] A pusztán praktikus értékekkel felruházott ráció vezet el ahhoz a sivár *haladás*-koncepcióhoz, amely lényegét tekintve eszköz jellegű, hiszen az élet komfortosabbá tételére irányul, távolabbi perspektíváját tekintve azonban cél nélküli, pontosabban magát a haladást emeli legfőbb céllá: „A haladás babonává válik ... Üres absztrakciót csináltak belőle, ebből pedig bálványt, Haladást, nagybetűvel. A rettenetes *fatum*, a pogányság alkonyának embertelen végzete az, amely az Evolúcióban megtestesülve újra megjelenik, hogy rabságba hajtsa a fáradt lelkeket ... a valóságos és konkrét haladásból, amely eszköz, ideális és elvont haladást, végcélt és bálványt alkotunk. Haladást a haladásért, elérkezni a jó és a rossz tudásához, hogy istenné tegyük önmagunkat. Mindez nem más, mint fösvénység, minden bálványimádás konkrét formája, amely az eszközökből végcélt csinál."[49] Végül az is megállapítható, hogy a ráció uralma alatt álló társadalmi lét az individuum számára a *logikát* illetően is inadekvát, mivel az, túl azon, hogy a személyes, szubjektív sorsra vonatkozóan semmiféle alternatívát nem képes nyújtani (bár ez nem is feladata), még önmaga számára sem ad önmegalapozást: „Logika, logika! A logika arra késztet, hogy következtetéseket vonjunk le a megállapított alapelvekből, állításokból, premisszákból, de nem ad új premisszákat, sem pedig új, első alapelveket. A logikához folyamodni annyit jelent, hogy nem hagyjuk el ezen alapelveket, melyeket az ész ad. És szükséges ezek rabszolgájaként élni? Nem, nem akarok logikus lenni, mert más alapelvek tárultak föl előttem, és nem a logikán keresztül ... A logika a világgal összehasonlítva a rabszolgaság másik formája, idealizált rabszolgaság. Nem a logikáról van szó; az első alapelvekről van szó. És az első alapelvek nem a logikán keresztül tárulnak fel. Nem a logika adja azokat az intuíciókat, melyek felett ez működik."[50]

Mindezek következtében az elvont egyén számára a társadalmi lét nem funkcionál önértékként, hanem az elidegenült létezés terepe marad. A spanyol gondolkodó az elidegenült létállapot leírására a *kéreg* (costra) kategóriáját használja. A kéreg jelenti azt a személyiséget mintegy kívülről beborító burkot, amely az egyént – ha e kérget nem

[47] *Civilización y cultura.* O.C. I. Madrid 1966, 992–993.
[48] *Sobre la filosofía española.* O.C. I. 1164.
[49] *La vida es sueño.* O.C. I. 943.
[50] *Diario intimo.* O.C. VIII; 828–829.

képes belülről feltörni – izolált egyediségében, szubjektív partikularitásában hagyja. A személyiség magvát, belső lényegét övező kéreg voltaképpen a saját nemétől elidegenült egyén létállapotát rögzíti és Unamuno világosan felismerhető erőfeszítéseket tesz arra, hogy ezt a kérget feltörje, ill. – az emberek közötti kapcsolatteremtés lehetőségét szimbolizáló – vékony hártyává oldja. A kéreg megroppantására irányuló próbálkozások teszik érthetővé azt, hogy Unamunónak miért volt szüksége arra az esszéiben uralkodó, erősen agitatív, ellentmondást nem tűrő, gyakran imperativusokban kifejeződő hangvételre: „... szükséges agitálni a tömeget, felrázni, meglökni az embereket, egymásnak taszítani őket, hogy meglássuk, vajon összetörnek-e a kérgek a kölcsönös összeütközésben, hogy kiáramoljanak a lelkek ... összekeveredjenek egymással, hogy alvadjon meg és álljon össze a valódi kollektív szellem ..."[51] Unamuno ontológiájában itt is megcsillannak azok a perspektívák, melyek a szubjektív partikularitás horizontját meghaladva esetleg lehetővé tennék egy realisztikus veretű társadalomontológia felé történő közeledést. Azonban ezek a kezdeményezések is elhalnak, pontosabban az emberek közötti kapcsolatteremtés tendenciái megtörnek és egy olyan közösségformát tárnak fel, amely, bár meg van fosztva a külső, történeti-egyházias héjtól, tartalmi szempontból azonban már ezen a szinten egyértelműen a vallásos transzcendencia felé mutat: „Ó, ha elterjedne egy olyan közeg, melyben feloldódnának a kérgek és a benne lebegő belső emberek maradnának csupán! ... közös tenger, amely a kérgüktől megfosztottakat valódi közösségben (comunión) egyesítené. A hő, felolvasztva a kérgeket, a bűn kérgeit, közös tengert alkotna belőlük, a nivelláló, valódi egyenlőség, a valódi testvériség tengerét."[52]

Ha a vallásos transzcendenciát implikáló kommunió néma általánosságától eltekintünk, a *kéreg* az, amely elzárja az egyén és a nem közötti közvetítés-rendszer kiépítésének lehetőségét és ezzel olyan ontológiai hasadást idéz elő, amely a későbbiek során áthidalhatatlan szakadékká tágul. Ez a dichotómia közvetlenül a személyiség megosztottságában regisztrálható, amely a szubjektivitásba zárt, autentikus én mellett feltételezi a külvilágban tevékenykedő, a társadalom által rákényszerített szerepek összességében feloldódó, inautentikus ént is. A két én viszonya: közvetítés nélküli, kvalitatív különbség, melynek határa önmagában lehet dinamikus, azonban ez a dinamika ismét csak a szintetizálhatatlanságot fedi fel, mivel a külsőben megjelenő belső én már a megjelenés pillanatában megszűnik belső lenni: „Idegen ítéletektől ... vezettetve szőjük cselekedeteink sorát, melyek felhalmozódva és egybecsengve a világ előtti karakterünket adják, olyan karaktert, amely elnyomja és megfojtja a velünkszületett, saját jellemet ... És egy olyan énbe ütközünk, melyet a világ alkotott, vagy melyet annak rabszolgájaként mi alkottunk és egész vállalkozásunk abban áll, hogy hűek legyünk ahhoz a szerephez, melyet e nyomorúságos színjátékban kiosztottak ránk és ezt úgy kell eljátszani, hogy minél több tapsot arasson ... És ez az én, melyet a világ adott nekem, el fog enyészni, mihelyt eltűnnek azok az elmék, melyekben él és alig marad belőle több, mint egy név."[53]

[51] *Soledad.* O.C. I. 1256–1257.
[52] *Diario intimo.* Id. hely, 873.
[53] Uo. 822.

A fentiek már előrevetítik annak árnyékát, hogy a társadalmi lét szférája a specifikus unamunoi problémakör, a személyes halhatatlanság kérdésével összefüggésben is inautentikus valóságnak mutatkozik. Azzal, hogy Unamuno elutasítja azt a kapcsolatteremtési lehetőséget, amelyet a belső és a külső közötti közvetítéshez a munka, a tárgyiasulás kínál, a spanyol filozófus egyszer és mindenkorra szakít azzal az – önmagában tág kereteket semmiképpen sem biztosító, de az ember tényleges léte szempontjából döntőnek minősíthető – alternatívával, amely az *emberi* halhatatlanság sajátosan *emberi* tartományává a puszta biologikumot meghaladó, ám a vallási transzcendenciát el nem érő, a szó legtágabb értelmében vett társadalmi létet teszi. Az, ami a társadalmi lét Unamuno által eleve inautentikus, elidegenült valóságként kezelt világában a személyiségből fennmarad – tehát pl. hírnév, dicsőség, eredetiség stb. –, a spanyol filozófus szemében nem több halhatatlanság-pótléknál, *pszeudo-halhatatlanság*nál: „A név fennmaradásáért vívott közelharcunk a múlt felé irányul, jóllehet a jövő meghódítására aspirál; a halottakkal küzdünk, akik árnyékot vetnek az élőkre. Féltékenyek vagyunk a múltban élt zsenikre, akiknek nevein, mint a történelem mérföldkövein, nem fog az idő. A hírnév égboltja nem túlságosan tágas és minél többen kerülnek be oda, annál kevesebb hely jut mindenkinek. A múlt nagy emberei foglalják el a helyet előlünk . . . Így ellenük fordulunk . . . Minél inkább egyedül vagyunk, annál jobban közeledünk a látszólagos halhatatlanság (inmortalidad aparencial), a név halhatatlansága felé, mert a nevek kioltják egymást."[54]

Ezzel viszont bezárul az a kör, melynek kezdőpontját az a kérdésfelvetés alkotta, hogy vajon realizálható-e a személyes halhatatlanság a társadalmi lét szférájában. A belső és a külső, az egyén és a nem között feszülő közvetíthetetlen kettősség fenntartásával ez a kérdésfelvetés most már nem a nembeli egyénre, hanem szükségképpen csakis a szubjektív partikularitásra korlátozódik és ebből a perspektívából a társadalmi lét egész szférája, valamint a tengelyében álló célracionális munkatevékenység puszta látszattá zsugorodik. A társadalmi lét érvényességének kétségbevonásán keresztül Unamuno magának a rációnak az érvényességét kérdőjelezi meg. *A halhatatlanság kérdésének megválaszolásával szemben* (legalábbis az Unamuno által megadott előfeltételrendszer keretein belül) *az ész tehetetlen, néma.* A totalizációra törő fantáziával szemben az ész olyan analitikus, önmagát feloldó erőnek bizonyul, amely saját érvényességét, létalapját teszi kétségessé. Unamuno ezt a folyamatot, a ráció saját magára irányuló destrukcióját nevezi *racionális felbomlás*nak (disolución racional), amely végeredményben az első létréteg áttörésének, meghaladásának lehetőségét rejti magában: „. . . az ész, az emberi ész saját határain belül nemcsak nem bizonyítja be racionálisan, hogy a lélek halhatatlan . . . hanem inkább azt bizonyítja – ismétlem, saját határain belül –, hogy az egyéni tudat nem maradhat fenn a testi organizmus halála után, melytől függ. És ezek a határok – melyek között azt mondom, hogy az emberi ész bizonyítja ezt – a racionalitás határai . . . Ezeken kívül az irracionális helyezkedik el, ami ugyanaz, mintha észfölöttinek, észalattinak vagy észellenesnek neveznénk; ezeken kívül a tertullianusi abszurd van, a *certum est, quia impossibile est* lehetetlensége. És ez az abszurd nem támaszkodhat másra, csak az abszolút bizonytalanságra. A racionális fel-

[54] *Del sentimiento . . .* 141.

bomlás magának az észnek a feloldódásában végződik, abszolút szkepticizmusban, Hume fenomenalizmusában vagy Stuart Mill abszolút kontingencializmusában – ez utóbbi egyébként a legkonzekvensebb és leglogikusabb a pozitivisták közül. Az ész legfőbb diadala, analitikus – azaz destruktív és feloldó – képessége: önnön érvényességének kétségbe vonása."[55]

2. A szexuális szerelemtől a rezignált kétségbeesésig

A korábbiak során már szó esett arról, hogy a szexuális szerelem egyik összetevője, a végesség olyan szubjektív létábrázolás kiindulópontját jelenti, amelyből Unamuno ontológiájának legalsó létrétege egy, az előzőektől radikálisan eltérő perspektívából tárul elénk és végkonzekvenciáját tekintve a *rezignált kétségbeesés* állapotába torkollik. A szexuális szerelemben rejlő végesség az utód, a gyermek halálában jelenik meg: „Az érzéki szerelem egyesítette testüket (ti. a szülőkét), de elkülönítette lelküket, idegenné téve egyiket a másiktól; ám e szerelemnek testi gyümölcse lett, egy gyermek. És ez a halálban fogant gyermek talán megbetegedett és meghalt.[56] És az történt, hogy testi egybeolvadásuk gyümölcse fölött ... különvált és fájdalomtól hideg testtel, de a fájdalomban egybeolvadt lélekkel a szeretők, a szülők kétségbeesett ölelésbe fonódtak és a test gyermekének halálából ekkor született meg a valódi lelki szerelem ... Mert az emberek csak akkor szeretik lelki szerelemmel egymást, amikor együtt szenvedték el ugyanazt a fájdalmat, amikor a közös fájdalom egyazon igájába fogva szántották egy ideig a rögös földet. Csak ekkor ismerték meg és érezték át egymást, szenvedtek közös nyomorúságukban, éreztek részvétet egymás iránt és szerették meg egymást. Mert szeretni annyi, mint részvétet érezni (compadecer) és ha a testeket az élvezet, a lelkeket a bánat egyesíti."[57] A temporalitás dimenziójában is megjelenő, de azzal teljes mértékben nem azonosítható végességből[58] ered a *fájdalom.* Bár Unamunónál a fájdalom jelensége egyáltalában nem tudományos vizsgálódás tárgya és ennyiben kevés köze van a fájdalmat kutató szaktudományokhoz, mégis vannak érintkezési pontok e két terület között. Nevezetesen éppen a fájdalom mibenlétével foglalkozó újabb szaktudományos vizsgálódások mutattak rá arra, hogy – eltérően a korábbi, leegyszerűsítő, mechanisztikus elképzelésektől, melyek a fájdalmat egyfajta reflex-folyamattá redukál-

[55] Uo. 171.

[56] Unamuno itt saját személyes tragédiájára utal, arra, hogy 1896-ban kisfia született, Raimundo, aki vízfejűségben szenvedett és 1902-ben meghalt. (M. Th. Rudd: *The Lone Heretic. A Biography of Miguel de Unamuno y Jugo.* Austin: University of Texas Press, 1963, 86–87.

[57] *Del sentimiento* ... 189.

[58] Bár temporalitás és végesség viszonyának kérdése rendkívül összetett problémakomplexum, annyit mindenképp szeretnénk megjegyezni, hogy a kettő semmiképpen sem azonosítható, ill. az emberi élet számára rendelkezésre álló időmennyiség végességéből az emberi lét végesség-körének teljessége közvetlenül nem bontható ki. Hiszen nemcsak az emberi életet meghatározó külső, fizikai idő véges (pontosabban lezárt), hanem *mi magunk* vagyunk azok, akaratunk, fizikai erőink, felfogóképességünk, értelmünk stb. is az. Ha pl. az emberi létezés végtelen időtartamú lenne, ez – értelmünkre vonatkoztatva – csak értelmi megismerésünk *haladását* tenné végtelenné, értelmünket magát azonban nem.

ták és annak erősségét, intenzitását egyszerűen a testfelületet ért sérülés nagyságával azonosították – a fájdalomnak kiterjedt emocionális és motivációs jellemzői is vannak, így pl. a fájdalom-érzékelési küszöb és a fájdalom-tolerancia szintje egyebek között függ a kulturális milieu-től, a szituációtól, az egyén múltbeli tapasztalataitól, pillanatnyi kondicionáltságától, félelmeitől, a jövőbe vetett reményeitől stb., tehát a fájdalom személyes élmény *is.*[59]

Unamuno ontológiájában a fájdalom eredetét tekintve a szexuális szerelemben fellelhető végesség-mozzanatra nyúlik vissza, legfontosabb emberi minősége pedig az, hogy *személyiség-meghatározó tényező:* „A fájdalom a tudat útja és az élőlények általa ébrednek önmaguk tudatára. Mert önmagának tudatában lenni, személyiségnek lenni annyi, mint önmagát a többi létezőtől különbözőnek tudni és érezni, és ahhoz, hogy e különbséget érezzük, csak az ütközésen, a kisebb-nagyobb fájdalmon, a saját határ érzésén keresztül juthatunk el. Önmagának tudata nem más, mint a saját korlátozottság tudata. Azon keresztül érzem önmagam, hogy érzem: nem vagyok a többi; annak tudása és érzése, hogy meddig vagyok, egyenlő annak tudásával, hogy hol fejeződök be, honnan kezdve nem vagyok."[60] A fájdalomnak tehát egyszerre van lét- és ismeretértéke,[61] pontosabban, mivel létmeghatározó és ismeretadó oldala ugyanarra a létezőre, az individuális szubjektumra vonatkozik, szintézisképző erőnek bizonyul, *létismeretet* vagy – mivel a lét maga a partikuláris szubjektum (serse) – *önismeretet* nyújt. Ezt az önmagára mutató szubjektív létbizonyosságot transzcendálja a fájdalom egy másik minősége, az, hogy „félelmetes fájdalom-áradat löki a létezőket egymás felé és arra készteti őket, hogy szeressék, keressék és kiegészíteni próbálják meg egymást, hogy mindegyik önmaga legyen és egyúttal a többi is".[62] A fájdalom ennyiben *kapcsolatteremtő tényező* is, amit azért fontos kiemelnünk, mert *Unamuno létfelfogásának autentikus vonulatában* – tehát nem az egyénnek a tárgyi világ felé forduló, a tárgyiasuláson keresztül realizálódó célracionális tevékenységformáiban, hanem az ún. „érzelem-ontológia" síkján – *rendről rendre felbukkan egy olyan, elsősorban érzelmi töltetű totalizációs törekvés, melynek alapján a spanyol gondolkodó ontológiája a legkonzekvensebbnek tekinthető egzisztenciál-ontológiai alakulatoktól* (pl. Kierkegaardétól) – legalábbis ebben a vonatkozásban – *messzemenően elkülöníthető.* Nézetünk szerint ez a több ponton kitapintható totalizációs törekvés eredetét tekintve Hegel bölcseletére vezethető vissza és ebből a szempontból a német filozófus kitörölhetetlen nyomot hagyott Unamuno ontológiájában, mivel a hegelianizmus gondolatmaradványai még akkor is hatnak, amikor már régen megtört az a varázs, melyet a hegeli bölcselet a fiatal, pályakezdő Unamunóra gyakorolt a múlt század 80-as, 90-es éveiben.[63] Éppen ezért úgy véljük, hogy Unamuno ontológiájának ez a totalitásra törő tendenciája ennyi-

[59] Vö. R. Melzack: *A fájdalom rejtélye.* Budapest 1977, főként a 24. és a 63.

[60] *Del sentimiento* . . . 192. A 232. oldalon pedig az alábbiakat írja: „A fájdalom mondja meg, hogy egzisztálunk."

[61] Helyesen ismeri ezt fel Serrano Poncela, amidőn a fájdalomról azt írja, hogy egzisztenciális ismeretet nyújt (id. mű, 59.).

[62] *Del sentimiento* . . . 233.

[63] Vö. *A tisztaságról* c. művének Hegelről szóló „dicshimnuszát": O.C. I. 789–790.

ben *érzelmi hegelianizmus*nak nevezhető még akkor is, ha ez a törekvés részleteiben gyakorlatilag már nem emlékeztet a hegeli bölcseletre.

A totalizációra irányuló tendencia a fájdalomból létrejövő *lelki szerelem*ben jelenik meg és magán viseli az *együtt-szenvedés*[64] (compasión) létmozzanatát is: „Az emberi lelki szerelem lényege tehát az együtt-szenvedés, azé a szerelemé, amely tudatában van létezésének, azé a szerelemé, amely egy racionális személy sajátja. A szerelem együtt-szenved (compadece) és annál inkább együtt-szenved, minél inkább szeret."[65] A lelki szerelemmé változó együtt-szenvedés fedi fel a valódi utat a másik felé, de természetesen nem a társadalmi objektivációs csatornákon keresztül (a munkától a nyelvig), amelyek képtelenek áttörni az individuumokat egymástól elkülönítő *kérget,* hanem metakommunikatív síkon, a közös fájdalom tragikumát átélő, érzelmekké szublimálódó élményszerű léttapasztaláson keresztül, közvetlenül. Ezen „lélektől lélekig" hatoló kapcsolatteremtés terméke a *kommunió,* a tisztán spirituális egyesülés, amely egyedül képes a kéreg feltörésére. Bár Unamuno nem elemezte részletesen a kommunió fogalmát, annyi mindenesetre kideríthető, hogy a kommunió unamunoi értelmezésében a polgári társadalom individuumának az emberi kapcsolatok kiépítésére irányuló olyan életszükséglete fejeződik ki, amely – túl azon, hogy a társadalmat a mechanisztikus, eldologiasodott, a személyiséget csak eszközrelációiban tekintő kapcsolatok létrehozásának terepeként szemléli – az egyházi hierarchia intézményesített közvetítésrendszerében megnyilvánuló közösség alternatíváját is elveti, mivel ezen keresztül is a társadalmi lét elidegenedett közösségformáihoz hasonló, rutinszerű, elbürokratizálódott kapcsolatteremtési lehetőségek nyílnak csupán. Az egyházi hierarchia intézményrendszerének elutasítása azonban nem zárja ki egyszersmind a vallásos transzcendencia iránt megnyilvánuló szükségletet is, vagy pontosabban: a szubjektív partikularitásból közvetlenül a vallásos transzcendenciába ugró álláspont éppen abban mutatkozik meg, hogy *ha az elvont, szubjektív partikularitás a társadalmi lét szféráját az emberek közötti kapcsolatteremtés szempontjából teljes egészében kizárja, lehetetlen egy olyan közösségtípus megalkotása, amely ne viselné szükségképpen magán a vallásos transzcendencia bizonyos jegyeit is.* Ennélfogva a kommunió unamunoi fogalmában olyan belső dinamika rejlik, amely eleve meghaladja az evilági létet és a vallásos transzcendencia irányába mutat.

Befejezésként a fájdalom kategoriális következményeit kell rögzítenünk. Ezek közül kétségtelenül az a legfontosabb, hogy a fájdalom a forrásvidéke az egzisztenciálfilozófiai áramlatokban kitüntetett szerepet játszó *szorongás* (congoja) kategóriájának. Ami e fogalom hatástörténeti összefüggéseit illeti: mivel köztudomású, hogy Unamuno ismerte és olvasta Kierkegaard műveit – a spanyol filozófus már a századforduló után kifejezetten utal a dánra[66] –, a szakirodalomban gyakran tapasztalható az a tendencia, mely

[64] A compasión szó szerint együttérzést, részvétet, szánalmat jelent, de véleményünk szerint ezek egyike sem fejezi ki pontosan a speciális unamunoi mondanivalót.

[65] *Del sentimiento . . . 190.*

[66] Közismert, hogy Unamuno dán eredetiben olvasta Kierkegaard műveit; az A. B. Drachmann-, J. L. Heiberg-féle, Koppenhágában 1901–1906 között kiadott (akkor még nem teljes) összkiadás köteteit használta. (Ezek az aláhúzott, Unamuno megjegyzéseivel ellátott kötetek ma a salamancai Unamuno-archívumban találhatók.) A spanyol filozófus már 1901-ben említi a dán nevét; Manuel

szerint a szorongás unamunoi fogalma nem több egyszerű átvételnél, lényegileg változatlan reprodukciónál.[67] Ezek a nézetek figyelmen kívül hagyják, hogy *ugyanaz* a kategória két, egymástól számos tekintetben *különböző* filozófiai rendszerben helyezkedik el és a rendszer egésze, valamint a kategória abban elfoglalt funkcionális helye messzemenően meghatározzák annak elsődleges ill. származtatott jelentéseit. Az újabb Unamuno-szakirodalomra várt az a feladat, hogy kimutassa e jelentéskülönbségeket. F. Meyer, J. A. Collado és A. Gómez-Moriana fogalomelemzései alapján kiderült, hogy *Unamunónál a szorongás kategóriája – túl azon, hogy szemantilailag sem azonosítható az egzisztencializmus legkövetkezetesebb képviselőinek (Kierkegaard és Heidegger) szorongás-koncepciójával – olyan jelentésárnyalatokat is tartalmaz, amelyek túlmutatnak egy szigorúan konzekvens egzisztenciálontológia határain.* A fogalomanalízisben A. Gómez-Moriana ment legtovább, aki egyrészt a szorongás korábban egységesnek vélt kategóriáját úgy bontja fel, hogy kiindulópontot ad a fogalom olyan értelmezéséhez, melynek alapzatát az unamunoi létrétegek képezik.[68] Másrészt azokat az etimológiai különbségeket is kimutatja, melyek alapján a szorongás Kierkegaard által használt terminusa (a dánban *Angest,* melynek német ekvivalense az *Angst,* a spanyolban pedig az *angustia)* nem azonosítható az Unamunónál található *congoja* terminussal.[69]

Ami a fájdalom és a szorongás kapcsolatát illeti, első megközelítésben úgy tűnik, hogy a szorongás a fájdalom jelenségén belül helyezkedik el, annak csak egy bizonyos intenzitáshoz köthető alesetét jelenti: „A fájdalomnak fokozatai vannak, ahogyan a mélyére hatolunk; attól a fájdalomtól kezdve, amely a tovatűnő látszatok tengerén lebeg, az örök szorongásig, a tragikus életérzés forrásáig, amely az örökkévaló mélyén ülepszik le és ott kelt vigasztalást; a testet meghátrálásra késztető fizikai fájdalomtól kezdve egészen a vallásos szorongásig, amely arra késztet bennünket, hogy Isten kebelén keressünk nyugalmat és ott fogadjuk isteni könnyáradatát."[70] Amennyiben a szorongás a fájdalom egyik létmodusa csupán, kétségkívül rendelkezik azokkal az első létrendhez tartozó karakterisztikákkal, melyek a fájdalomra is vonatkoztathatók, így azzal a jeggyel is, melyet korábban személyiség-meghatározó tényezőnek neveztünk – ti. a saját határoltság tapasztalásával.[71]

A saját szubjektivitás felfedezésének élménye – melyet Gómez-Moriana joggal tart a szorongás antropológiai vonatkozásának[72] – azonban nem meríti ki a fogalom teljességét. Éppen ezen a ponton merül fel a szorongás létállapotának egy olyan, építő összetevője, amely Kierkegaard – majd később Heidegger – értelmezéséből teljességgel

---

Garcia Blanco szerint Unamunóban H. Höffding műve (*Sören Kierkegaard als Philosoph.* Stuttgart 1896.) keltette fel az érdeklődést a dán filozófus, a „koppenhágai testvér" iránt. Az érdeklődés egyik legelső nyoma pedig az *Ibsen y Kierkegaard* c. esszéje (1907 márciusában) az O.C. III. kötetében (Madrid 1968, 289–293.).

[67] Ezen a véleményen van pl. P. Mesnard és R. Ricard. Tanulmányuk címe: *Aspects nouveaux d'Unamuno.* La vie intellectuelle, XIV/2. Paris 1946, 112–139.

[68] A. Gómez-Moriana: l. mű, 7. és 37–40.

[69] Uo. VI. o. (Bevezetés.)

[70] *Del sentimiento* . . . 230.

[71] Itt jegyezzük meg, hogy J.A. Collado szerint a „congoja" jelentéstartományának határai homályosak, a kontúrok elmosódottak. (Id. mű, 129–143.)

[72] A. Gómez-Moriana, Id. mű, 7.

hiányzik és amely az unamunoi szorongás-fogalomnak egyedülálló jelleget kölcsönöz. *A szorongásnak* ui. *interperszonális,* az elvont szubjektivitást meghaladó, kifelé mutató *oldala is van:* „. . . nem úgy vagyunk a világban, hogy semmi közünk sincs a többihez, közös gyökerek nélkül, és nem is úgy, hogy közömbösek vagyunk sorsuk iránt, hanem olymódon, hogy fájdalmuk nekünk is fáj, szorongásukkal mi is együtt szorongunk és érezzük az eredet és a fájdalom közösségét, még ha nem is ismerjük fel azt. A fájdalom és a belőle születő együtt-szenvedés (compasión) az, amely feltárja mindannak testvériségét, ami él és többé-kevésbé tudatos."[73] Ez az interperszonális vonulat ad választ arra a kérdésre is, hogy Unamuno miért nem a – kierkegaard-i gondolatmenethez nyelvileg is jobban illeszkedő – „angustia", hanem a „congoja" terminust használja. Gómez-Moriana ezzel kapcsolatban az alábbiakat írja: „Vicente Garcia Diego szerint a ‚congoja' a ‚co-angustia' szóból ered (Diccionario Etimológico, Madrid 1954). Corominasnál is, azzal az utalással, hogy a latin ‚co-angustia' spanyol ‚congoja' -vá a katalán ‚congoixa'-n keresztül vált. A német ‚Angst' szó tulajdonképpeni spanyol fordítása az ‚angustia'."[74] A „congoja" terminusban rejlő co(n) prefixum utal arra, hogy Unamuno a szorongást interperszonális viszonyrendszernek *is* tekinti. Ez az elvont individuumok között, az első létrétegben képződő, a társadalmi lét mindenfajta tárgyias léttel bíró alakzatának, intézményrendszerének stb. közvetítését kizáró, közvetlenül emocionális megalapozottságú kapcsolat azonban – a kommunió fogalmához hasonlóan – itt is átlendül a transzcendenciába. A szorongás állapota tehát ontológiai szempontból kettős természetű, amennyiben egyfelől az immanens lét személyes és interperszonális oldalát, másfelől – mint látni fogjuk – a szubjektív érzületből levezetett vallásos transzcendencia jegyeit egyaránt magán viseli: „Miközben szorongva érezzük, hogy minden elmúlik, hogy mi is mulandóak vagyunk, hogy az enyéim is azok és hogy minden az, ami körülvesz bennünket, maga a szorongás tárja fel annak vigasztalását, ami nem mulandó, az örökkévalóét, a szépségét."[75] A szorongásnak erre a második létrétegbe átnyúló oldalára később még visszatérünk.

E fejezet összegzése kapcsán abból indulhatunk ki, hogy Unamuno ontológiájának ez a vonulata a szexuális szerelemben megnyilvánuló végesség-mozzanatból eredt. Ha most végigpillantunk az ebből kibomló, lényegileg emocionális sűrűsödési pontoknak tekinthető szubjektív létállapotok füzérén, azt tapasztaljuk, hogy az Unamunót érdeklő alapvető kérdésre, a személyes halhatatlanság problémájára ez a megoldás-kísérlet sem ad egyértelműen megnyugtató és végérvényesen lezárható választ. Értelmezésünk szerint ugyanis az együtt-szenvedés, a kommunió és a szorongásban fellelhető interperszonális mozzanatok Unamunónál az emberi végességet (nemcsak a temporalitás értelmében!) meghaladni kívánó, olyan öntranszcendálási kísérleteknek tekinthetők, melyek pontosan kitapintható ontológiai státusa abban áll, hogy egyrészt túlmutatnak az emberi végesség határain, másrészt viszont ez a túllépés rendkívül halványan ugyan, de mégis egy, az immanens emberi valóság horizontján belül maradó közösség megteremtésére irányul. A korábbiak során kimutattuk, hogy Unamuno részéről ez a kísérlet az immanens lét

[73] *Del sentimiento* . . . 233–234.
[74] A. Gómez-Moriana, i. mű, 2.
[75] *Del sentimiento* . . . 229.

szférájában megvalósíthatatlannak bizonyult, hiszen e létállapotok – belső dinamikájuk folytán – szükségképpen átlendültek a transzcendencia szférájába. E kettős természetű – az immanencia felé mutató, de a transzcendenciába átlendülő – ontológiai tényállásnak a tiszta immanencia oldaláról történő kategoriális rögzítése és értékelése a *rezignált* (más megfogalmazásban: szentimentális) *kétségbeesés.* A rezignált kétségbeesés kategoriális helye pontosan megfelel az előző rész *racionális szkepticizmusá*nak. Ahogyan az egyoldalúságában rögzített tiszta ráció nem volt képes megnyugtató választ adni a halhatatlanságra vonatkozóan, hasonlóképpen az egyoldalúságában rögzített tiszta emóció sem képes erre. A racionális szkepticizmus és a rezignált kétségbeesés együtt képezik a szakadék mélyét (el fondo del abismo), amely azonban egyúttal egy új létrend kiindulópontját alkotja: „Sem az érzelem nem képes a vigasztalásból igazságot csinálni, sem pedig az ész az igazságból vigasztalást ... És ebben a szakadékban találkozik a racionális szkepticizmus a szentimentális kétségbeeséssel és ez a találkozás az, ahonnan kiindul a vigasztalás alapja – rettenetes alap! –"[76]

II. MÁSODIK LÉTRÉTEG: AZ IMMANENS TRANSZCENDENCIA

Mielőtt rátérnénk az Unamuno ontológiájának második rétegét alkotó ún. *immanens transzcendencia* területének elemzésére, néhány előzetes megjegyzést teszünk e létrend általános ontológiai státusával kapcsolatban. Ezt azért tartjuk szükségesnek, hogy kimutassuk: bár kérdésfelvetését és a lételemzés végcélját illetően Unamuno egész lételmélete kétségtelenül a keresztény gondolatkörben mozog, ontológiájának kiindulópontja, tárgya valamint az expozíció miképtje szempontjából a spanyol filozófus gondolatmenete élesen elkülönül a hagyományos katolikus teológia (és filozófia) megközelítésmódjától. Már most szeretnénk utalni legalábbis három sajátosságra: az első az, hogy itt – eltérően pl. a tomizmus felfogásától – nem a véges létezők teljességének elemzése vezet el egy abszolút, végtelen létező létének feltételezéséhez, hanem az *egyén,* közelebbről a szubjektív partikularitás analízise. Másodszor, az egyén döntően nem racionális megfontolások alapján és nem is egy benne megjelenő természetfeletti, objektív létrend megnyilvánulásának (pl. isteni kegyelem) eredményeképpen jut el a transzcendencia létének feltételezéséhez, hanem mintegy a vitális impulzusok, a személyiség emocionális-volitív zónái belső dinamikájának eredményeként. Harmadszor, a szubjektív partikularitás létéből levezetett immanens transzcendencia szférája rendkívül nagy pragmatikus értékkel rendelkezik. Ez a pragmatikus érték egyfelelől természetesen nem azonos a közvetlen, mindennapi praxissal, hanem metafizikai jellegű, mivel a transzcendenciának csak annyiban tulajdonít létértéket, amennyiben az a szubjektív partikularitásra vonatkoztatva valamilyen hatást, effektív eredményt fejt ki. Másfelől, az immanens transzcendencia pragmatikus jellegének kitüntetett, kizárólagos területe a személyes halhatatlanság problémaköre. Így abból a tényből, hogy az unamunoi ontológia második létrétegének középpontjában egyértelműen a *Hit,* ill. *Isten* áll, nem vonható le az a (téves) következtetés, hogy ez a létterület akár csak közelítőleg is azonos a keresztény teológia hagyományosan centrális problémaköreivel.

[76] Uo. 171.

Unamuno hit- és Isten-fogalmának közelebbi exponálása és elemzése alapján kimutatható, hogy e két fogalom – helyét és funkcióját tekintve – olyannyira átitatódott a spanyol filozófus lételméletéből következő speciális jelentéstartalmakkal, hogy nemcsak a pozitív kifejtés, hanem már a puszta kérdésfelvetés szempontjából sem azonosítható a katolikus (vagy protestáns) teológia e fogalmakra vonatkozó megállapításaival, válaszlehetőségeivel. Ha most e két fogalom közül – elsősorban az ebben a létrendben elfoglalt „helyi értéküket" figyelembe véve – először az unamunoi hitfelfogást tekintjük át, azt tapasztaljuk, hogy az imént említett strukturális és funkcionális eltérések már a hit előzményei, a *praeambula fidei* területén is világosan kirajzolódnak. A *praeambula fidei* katolikus megközelítését illetően ismeretes, hogy ennek az állapotnak – amennyiben eltekintünk a természetfeletti, de az emberben munkálkodó belső kegyelem mozzanatától – lényegileg két összetevője különböztethető meg, elsősorban a megismerő és demonstratív ráció (pl. Tamásnál), tágabb értelemben pedig a korábbi tapasztalatok, élmények, morális megfontolások stb., tehát bizonyos szempontból az egész ember.

Az unamunoi ontológia hitelőzményei ezektől alapvetően különböznek, bár *szigorúan formális szempontból* itt is el lehet különíteni a rációval összefüggő, ill. a racionális képességeket meghaladó momentumokat. Az ész gyökeresen megváltozott státusára az utal, hogy a tamási istenérvek rendszerétől eltérően nem képes bebizonyítani az evilági létet meghaladó, transzcendens valóságszféra létezését, hanem olyan, saját érvényességét szétporlasztó *analitikus erő*nek bizonyul, melynek végkonzekvenciáját tekintve – Hume felfogásához hasonlóan – szükségképpen szkepticizmushoz kell vezetnie: „A szkepticizmus, a bizonytalanság – az a végső állapot, melyhez az önmagát, önnön érvényességét analizáló ész eljut – az a fundamentum, melyen a vitális érzelem kétségbeesésének meg kell alapoznia reményét."[77] A szkepticizmus azonban nem jelenti a ráció létjogosultságának teljes kétségbevonását a második, transzcendens létréteg megalapozását illetően. A szkepszisbe torkolló racionalizmus *negatív háttér*ként szerepelve teremti meg azt a vitális alapot, melyből a ráción túlmutató hitelőzmények (pl. az idézetben szereplő vitális kétségbeesés és a remény) kisarjadnak. Még plasztikusabb formában jelenik meg ez a gondolat az alábbi Unamuno-idézetben, ahol a szkepticizmus (vitális szkepticizmus elnevezéssel) egyértelműen tranzitív jelleget ölt, amennyiben átmenetet képez a racionális szkepticizmus ill. a ráció szféráját meghaladó hitelőzmények tartománya között: „Nem, szigorúan véve az ész nem vezet abszolút szkepticizmushoz! Az ész nem visz és nem is vihet ahhoz, hogy kételkedjenek létezésemben; a vitális szkepticizmus, sőt még inkább a vitális negáció az, ahová az ész vezet; nem kételkedni abban, hogy tudatom túléli a halálomat, hanem tagadni azt. A vitális szkepticizmus az ész és a vágy összeütközéséből ered. És ebből az összeütközésből, a kétségbeesés és a szkepticizmus ölelkezéséből születik legfőbb vigaszunk, a szent, az édes, a megmentő bizonytalanság."[78] Ebből a szempontból megállapítható, hogy Unamuno ontológiájában a ráció *ellenkező előjellel* tölti be azt a funkciót, melyet a tamási gondolatrendszerben betöltött.

A tiszta racionalitáson túlmutató, de attól teljes mértékben nem független hitelőzmények között igen lényeges a *bizonytalanság* (incertidumbre) mozzanata, amely elsősorban nem ismeretelméleti fogalom, hanem (csakúgy, mint ellentéte, a bizonyosság) sokkal

[77] Uo. 172.
[78] Uo. 179.

inkább onto-pszichikai kategória. A bizonytalanság létállapotára ugyanis főként az jellemző, hogy az egy meghatározott ponton lezáruló ismeretelméleti megfontolásokon túlmenően mindazokat az emberi ambíciókat, vágyakat, reményeket is tartalmazza, melyeket tisztán ismeretelméleti szempontból egyértelműen irrelevánsnak kell tekintenünk. A bizonytalanság létállapotának néhány sajátosságára a későbbiek során még visszatérünk; most csak azt emeljük ki, hogy a bizonytalanság (és a többi hitelőzmény) nemcsak előfeltételként, a hit prediszpozícióiként, hanem az unamunoi hitfogalom tartalmi meghatározottságaiként is szerepel.

Hitelőzményként jön számításba a *kétségbeesés* (desesperación), ill. a részben belőle eredő *remény* is. A kétségbeesés talán a legtipikusabb átmeneti kategória a két létréteg között, hiszen egyrészt – a bizonytalansághoz hasonlóan – a diszkurzív gondolkodás peremén helyezkedik el, a fogalmi-racionális gondolkodás irracionális végterméke, másrészt viszont implicite egy egész új létrend megalapozásának lehetőségét is magában hordozza: „. . . a kétségbeesés alapja lehet egy eleven életnek, a hatékony cselekvésnek, az etikának, esztétikának, vallásnak, sőt még a logikának is."[79] A kétségbeesés tehát Unamuno ontológiájában semmi esetre sem saját tehetetlenségünk, cselekvésképtelenségünk tapasztalata, hanem éppenséggel cselekvésre ösztönző, kreatív, dinamikus erő. Az, hogy Unamuno lételmélete mennyire nem kapcsolható rá egy, a katolicizmus szellemében emelt teo-ontológiai szerkezetre, éppen a kétségbeesés kategóriájánál mutatkozik meg rendkívül világosan. Amíg teológiai szempontból a kétségbeesés az ember önmagára utaltságát, a természetfeletti létrendet elutasító, zárt immanencia állapotát fejezi ki, addig Unamunónál ellenkezőleg; a kétségbeesés olyan, a racionális megismerés határain túllépő, ám emellett profán tényező, amely önmagából, önerőből, a benne rejlő kreativitásból is képes megalapozni egy új létrendet. A kétségbeesés kreativitásának legközelebbi kategoriális lecsapódása pedig a *remény:* „Kierkegaard azt is mondja, hogy a kereszténység kétségbeesett kiút. Így is van, de csak e kiút kétségbeesése által érkezhetünk el a reményhez, melynek éltető illúziója meghalad minden racionális megismerést, amely azt mondja nekünk, hogy mindig van valami, ami visszavezethetetlen a rációra. És erről, vagyis az észről is el lehet mondani azt, amit Krisztusról, hogy aki nincs vele, ellene van. Ami nem racionális, az észellenes (contrarracional). És így a remény. Ezen az úton mindig eljutunk a reményhez."[80]

A remény – amely Unamunónál nem homogén, hanem több rétegre bontható kategória – forrásához, a kétségbeeséshez hasonlóan (legalábbis hitelőzmény mivoltában) evilági, profán jellegű, mivel nem foglalja magába az objektív transzcendencia, Isten hatékony működését. Eredetét tekintve tehát a remény nem isteni adomány, hanem kizárólag immanens emberi erők (főként a kétségbeesés) szülötte. Ebből azonban nem következik az, hogy a remény mindennemű transzcendenciát kizár magából. A remény Unamuno lételméletében betöltött helye, funkciója éppen az, hogy – a hit megalapozásán keresztül – utat törjön egy, a hagyományos keresztény vallástól messzemenően eltérő, új típusú *immanens transzcendencia* megteremtése felé: „A remény szubsztanciája, jobban mondva fenntartója vagy alapja, annak garanciája. Ami összeköti, sőt több mint összeköti; alárendeli a hitet a reménynek. És valójában nem azért remélünk, mert hiszünk, hanem inkább

[79] Uo. 183.
[80] Uo. 226.

azért hiszünk, mert remélünk."[81] A remény azonban nem merül ki a hit megalapozásában, hanem – mint látni fogjuk – éppen a hitben teljesedik ki, részben azonosul is vele, sőt bizonyos értelemben az emberi létezés csupán élményszerűen sejthető végcéljaként is felbukkan.

Bármennyire jelentős szerepet tölt is be azonban a remény (és a többi hitelőzmény) a hit megalapozásában, mindezen összetevők elégtelennek bizonyulnának az immanens transzcendencia létrendjének megteremtéséhez, ha ezen a ponton nem lépne működésbe egy új tényező, az *akarat.* Az akarat némely esetben általános valóságteremtő tényezőt jelent, és ebben az összefüggésben kétségtelen Schopenhauer-hatásra utal: „Nem az értelem, hanem az akarat alkotja számunkra a világot és a régi skolasztikus aforizmát, mely szerint *nihil volitum quin praecognitum,* semmit sem akarunk, amit előzőleg nem ismertünk, úgy kell helyesbítenünk, hogy *nihil cognitum quin praevolitum,* semmit sem ismerünk, amit előzőleg nem akartunk."[82] Ha viszont az akaratot hitelőzményként vizsgáljuk, a közvetlen forrás nem Schopenhauer, hanem William James: *The Will to Believe* című műve.[83] James szerint az életben vannak olyan szituációk, melyekben az alternatívák közötti döntés (option) ismeretelméleti szempontból, az egyes alternatívák végiggondolásával nem megoldható: ennélfogva a döntés meghozatalában – Pascal fogadásához hasonló szituációban – az emberi érzelmeknek, szenvedélyeknek elkerülhetetlenül szerepük van.[84] Ilyen döntés – Kierkegaard-nál kvalitatív ugrás – előzi meg a hit aktusát, és ebben játszik fontos szerepet az akarat: „Később, a hit tárgyalása kapcsán látni fogjuk, hogy ez lényegében nem egyéb, mint az akarat dolga, tehát nem az észé; hogy hinni voltaképpen nem más, mint hinni akarni . . ."[85] Más összefüggésben az akarat azt a „túlsúlyos mozzanatot" jelenti, amely az ész és a szenvedélyek egymást egyensúlyban tartó, egymás erejét kioltó küzdelmében végül is a hit győzelméhez vezet.

Az akarat funkcionális helyének kijelölésével lezárható az unamunoi hitelőzmények köre. Most csak annak megállapítására szorítkozunk, hogy a hitelőzmények szférája – a benne megnyilvánuló rendkívül erős, felfokozott, szubjektív vallásos szükséglet ellenére – egyáltalán nem azonosítható a *praeambula fidei* teológiai fogalmával. A legdöntőbb különbséget kétségkívül az jelenti, hogy az unamunoi hitelőzmények egyedüli, kizárólagos forrása az elvont, partikuláris egyén, tehát szükségképpen hiányzik belőle az a hangoltság, amely a katolikus teológia szerint az embert a kinyilatkoztatáson keresztül történő isteni üzenet felfogására, befogadására képessé teszi. Az a transzcendencia, amely felé az unamunoi hitelőzmények utat törnek, ennélfogva a partikuláris egyén szubjektivitását nem meghaladó, *immanens transzcendencia* lehet csupán – a hitelőzmények unamunoi megszerkesztése legalábbis ezt sugallja.

[81] Uo. 219.

[82] *Vida de Don Quijote y Sancho.* O.C. III. 130.

[83] Unamuno leggyakrabban ezt a James-művet (*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy.* New York–London 1897.) használja (első ízben 1902 decemberében említi és P.H. Fernández számításai szerint összesen 19 alkalommal idéz belőle – i. mű, 19.).

[84] „Korábban azt mondottam, és most megismétlem, hogy nemcsak tényszerűen tapasztaljuk azt, hogy szenvedélyes természetünk (our passional nature) befolyásol bennünket véleményünkben, hanem vannak vélemények közötti olyan döntések is, melyekben ezt a befolyást úgy kell tekintenünk, mint választásunk elkerülhetetlen és egyben jogos determinánsát." W. James: i. mű, 19.

[85] *Del sentimiento* . . . 177.

1. Unamuno hitfogalma

Az Unamuno-szakirodalom már az 1960-as években egyértelműen tisztázta,[86] hogy a spanyol gondolkodó hitfogalma nem tekinthető merev, változatlan elméleti képződménynek, hanem mélyreható változásokon ment keresztül, amely változások szervesen beilleszkednek egy, a filozófus egész életét, világszemléletét átformáló válságperiódusba. Ez a krízis 1897-ben kulminált és az ezt követő néhány év alatt (hozzávetőlegesen 1900-ig) alakult ki az a sajátos unamunoi gondolatrendszer, amelyben a későbbiek során már nincsenek alapvető szerkezeti változások. Az 1880-as évek első felében domináns – és 1885 táján tetőző – pozitivista-szcientisztikus szemléletmód meghaladása helyet biztosított egy olyan hitfogalom számára, amely nem érte el későbbi hitkoncepciójának radikalitását és melyet kételkedéstől mentes, tiszta hitnek nevezhetünk.[87] Az 1897-es krízissel kezdődő új periódus azonban a hit státusát, tartalmát alapvetően megváltoztatta, és az új hitfogalom kidolgozása egyben a korábbi elképzelések részbeni korrekcióját is jelentette. (Az 1897-es fordulat horderejét, radikalitását figyelembe véve módszertani szempontból lehetőség nyílik arra, hogy a későbbi, közel negyven éves alkotói periódus hitfogalmát azonos nézőpontból kiindulva fejtsük ki, így pontosabban körülírható a hit Unamuno bölcseleti rendszerében betöltött helye, létstátusza.)

Az „érett" Unamuno lételméletében középponti helyet betöltő hit olyan előfeltételrendszeren nyugszik, melynek egyes összetevői mélyen belevilágítanak e létállapotba és meghatározzák annak tartalmát, valamint részben fogalmilag is felfejthető struktúráját. Láttuk, hogy ontológiájának tengelyében a (partikuláris egyént meghosszabbító) halhatatlanság problémaköre áll, amely halhatatlanság – nem ontológiai lényegét, hanem forrásvidékének specifikumát illetően – végső fokon biopragmatikus meghatározottságú; a *fennmaradás ösztönére* vezethető vissza. Ennélfogva a személyes, szubjektív halhatatlanság elementáris vágyára épülő létszerkezetben az e halhatatlanság-vágynak új kifejezési formát adó hit[88] legmélyebb rétegei, gyökérzete ide, a fennmaradás ösztönének talajába nyúlik vissza, és így erősen vitalisztikus megalapozottságú: „... a hit úgy meghatároz bennünket, mint az éhség."[89] A hit mélyen biologizáló, vitalisztikus alapzatából következik, hogy már kiindulópontjában kizárja egy transzcendens létrend, az isteni kegyelem beavatkozását, hatékony működését.[90]

[86] Vö. ezzel kapcsolatban J.A. Collado és P.H. Fernández műveinek releváns részeit.

[87] P.H. Fernández: i. mű, 60.

[88] Találóan állapítja meg ezzel kapcsolatban J.A. Collado: „Az egzisztencia szigorúan vallásos felfogásában, mint amilyen Kierkegaard-é, az elsődleges valóság, az *ontologice prius* a hit és ez a valóság határozza meg az egész egzisztenciális dialektikát; a hit képezi az ember egzisztenciáját és ennek állapota csak a hiten keresztül ismerhető meg. Az egzisztencia unamunoi koncepciójáról azonban nem lehetne azt mondani, hogy az szigorúan vallásos koncepció; következésképpen a hit sem elsődleges és fundamentális meghatározottsága az emberi egzisztálásnak. Az unamunoi egzisztencialista felfogáson belül a hit a végső, kétségbeesett erőfeszítés arra, hogy a halhatatlanság vágyát egy új, talán kevésbé ingatag talapzaton alapozza meg." I. mű, 390.

[89] Idézi P.H. Fernández, i. mű, 62.

[90] „A hit unamunoi problematikája a halhatatlanság éhezéséből, a tudat örök megmentése iránti vágyból fakad. A hit kiindulópontja következésképpen vitális kívánalom, nem pedig természetfeletti kinyilatkoztatás. Óriási a távolság, amely bennünket e pillanatban Kierkegaard-tól elválaszt." J.A. Collado, i. mű, 398.

Ez az objektív transzcendencia létrendjét kizáró – legfeljebb (mint látni fogjuk) egy egészen más értelemben feltételező, már eredetét tekintve meghatározott irányban intencionalizált hitfogalom vitális-ontikus alapjellegének megfelelően további specifikumokat mutat, melyek közül talán eredendően *dubitatív* jellege a leglényegesebb. Unamuno – saját korábbi nézeteit bírálva – mereven elutasítja a minden bizonytalanság-mozzanattól mentes, ún. szénégető hitet: „Hit az – mondják némelyek –, hogy nem gondolunk rá; bizalommal Isten karjaiba vetni magunkat, Isten gondviselésének titkai pedig kifürkészhetetlenek. Igen ám, de a hitetlenség is az, hogy nem gondolunk rá. Ez az abszurd hit, ez a bizonytalanság árnya nélküli hit, ez a buta szénégető hite egyesül az abszurd hitetlenséggel, a bizonytalanság árnya nélküli hitetlenséggel, az affektív butaság által megkötött entellektüelek hitetlenségével, hogy ne gondoljanak rá."[91] Azzal, hogy Unamuno a hit alapjává a kétségbeeséssel társult bizonytalanságot teszi, olyan hitkoncepció megformálására tesz kísérletet, melyet – annak ellenére, hogy belső tartalma szerint a partikuláris egyén szubjektivitásában megalapozott (és e partikuláris lét megőrzését célzó) transzcendencia felé irányul – *szekularizált hitfogalom*nak kell neveznünk. E szekularizált hitfogalom peremét, határtartományait az jelzi, hogy egyik oldalról meghaladja a szénégető hitével megnevezett differenciálatlan, naiv, vak hitet, másik oldalról viszont nem éri el az Isten létezésének feltétlen érvényességében megalapozott, hagyományos keresztény hitfogalmat, belső lényegét pedig a rációval folytatott tragikus küzdelem adja. Unamuno világosan felismeri, hogy a megismerő észnek az élet úgyszólván valamennyi területén meghatározó szerepe van. Ennélfogva a szubjektív vallásos szükséglet pozícióinak megvédését csak olymódon tartja lehetségesnek, hogy először is a hitet mintegy a partikuláris szubjektum mélyébe helyezi, személyes szükségletté, szubjektív érzületté redukálja, másodszor pedig a ráció analitikus erejét, megismerő hatalmát úgy próbálja meg semlegesíteni, hogy azt e messzemenően leredukált hit egyik mozzanatává, alkotóelemévé teszi. Éppen ebből ered a hit mélyen bizonytalan jellege, ám egyben elevensége, belső dinamikája is, hiszen fő feladata abban áll, hogy a „hitetlen", szkeptikus rációt legyőzze, meghódítsa. A meghódítás folyamata azonban ismét csak részleges, közelítő, mivel a hit teljes győzelme egyben annak halálát is jelentené, holt hitet eredményezne. Az unamunoi hitfogalom dubitatív és éppen ebből következően dinamikus-hódító jellege az Unamuno létfelfogásának szellemében átértelmezett Don Quijote történetben *(Vida de Don Quijote y Sancho)* teljesedik ki, elsősorban Sancho hitében.[92]

Az elvont partikularitásban gyökerezik a *bizalom* (confianza) is, amely – főként az 1900-ban keletkezett *A hit* című írásában – olykor magával a hittel is azonosul. A bízó hit annyiban kétségtelenül összefüggésbe hozható a *fides fiducialis* lutheri fogalmával, hogy elsősorban az egyéni üdvösségre vonatkozik (bár Unamunónál még az egyéni üdvözülés is leszűkül a személyes halhatatlanság momentumára), más szempontból viszont alapvető különbségek vannak, hiszen a lutheri *fides fiducialis* passzivitást sugall, a bízó hit unamunoi fogalma ellenben a személyiség önmagára mutató, belőle kiáramló vitális dinamizmusát tárja fel: „A hit mindenekelőtt és mindenekfölött bizalom; az hisz önmagában, aki önmagában bízik, önmagában és nem eszméiben; aki érzi, hogy élete túl-

[91] *Del sentimiento* . . . 181.
[92] I. mű, 159–160.

árad magán, előre löki és vezeti; hogy élete ad neki eszméket és hagyja el azokat."[93] Természetesen találhatók Unamuno műveiben olyan kitételek is, ahol a bízó hit végső alapja nem az elvont egyén, hanem – Krisztus közvetítésével – Isten, ami teológiai szempontból a *fides fiducialis* hagyományos fogalmához áll közelebb: „. . . a hit a bűneit megbánó bűnös bizodalma Krisztus Atyjában, az élő Isten egyedüli megnyilatkozása számunkra. Az egyetlen hit, amely üdvözít és az egyedüli hit, amely üdvözít. Belőle fakadnak a tettek, mint forrásból a víz."[94] Azonban nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Krisztus megváltó tevékenységében Unamuno elsősorban az örök élet megvalósításának (a mi értelmezésünk szerint: a szubjektív partikularitás fennmaradásának) lehetőségét és paradigmáját látta. A történeti dimenziójában szemlélt valódi, bízó hit leírása legalábbis ezt a benyomást kelti: „Még zsengék a keresztény közösségek, a Fiú országának közeli eljövetelét várták; az Isteni Mester személye és élete volt vágyaik és érzéseik útmutatója. Valódi hittel átitatottnak érezték magukat, amely összeolvad a reménnyel és melyet πίστις-nek neveztek, hitnek vagy bizalomnak, vallásos és nem teologális hitnek, tiszta és még dogmáktól mentes hitnek. A hit életéből, a jövő reményéből éltek; az örök élet birodalmára várva élték emezt."[95]

A hitben rejlő bizalom dinamikus jellege biztosítja az átmenetet a *remény* hitmomentumához. Korábban már utaltunk arra, hogy a remény Unamunónál nem egynemű fogalom, hanem ontológiája különböző létsíkjainak megfelelően rétegekre bontható. E tartalmi heterogenitás főként abban fejeződik ki, hogy a remény nemcsak a hit előfeltételrendszerének egyik eleme, hanem bizonyos mértékig azonos is a hittel, annak belső lényegét tárja elénk: „Ha a hit a remény szubsztanciája, ez a maga részéről a hit formája. A hit, mielőtt reményt ad számunkra, forma-nélküli, homályos, kaotikus, potenciális hit; nem egyéb, mint a hit lehetősége, a hit kívánása. De valamiben kell hinni és abban hiszünk, amit remélünk, a reményben hiszünk. Emlékszünk a múltra, ismerjük a jelent, de csak a jövőben hiszünk. Hinni abban, amit nem látunk, annyi, mint hinni abban, amit látni fogunk. A hit tehát – ismétlem – hit a reményben; abban hiszünk, amiben reménykedünk."[96] Az, hogy a remény fogalmában a jövő dimenziója is benne rejlik, lehetőséget nyújt arra, hogy szembesítsük a *remény* ill. a *cél* kategóriáit. Bár dimenzionális felépítésük hasonló – a jelenben gyökerező, ennélfogva szituacionális természetükön túlmenően mindkettő a jövőre irányul –, sőt, amennyiben a reménynek is van τέλος-a, részleges tartalmi azonosságról is beszélhetünk, azonban e rokon mozzanatok ellenére alapvetően elkülöníti őket – és Unamuno (nem véletlenül) főként ezt hangsúlyozza –, hogy amíg a cél tárgya (legalábbis közelítőleg) realizálható, a reményé nem. A cél fogalmában tárgyra irányuló tevékenység rejlik (ezért elvileg realizálható, bár nem szükségképpen, minden egyedi esetben), a remény viszont lehetséges tárgyakhoz, állapotokhoz tapadó emberi érzelem (és mint ilyen, realizálhatatlan). Szerkezeti szempontból nézve a cél *zárt*,[97] a remény pedig *nyitott*. Azzal, hogy a cél tárgya realizálódik, maga a cél is realizálódik, a

[93] *La fe.* O.C. I. 962.

[94] Uo. 963.

[95] Uo. 963. Ezt a szövegrészletet egyébként egy korábbi tanulmányából veszi, az 1897 januárjában keletkezett *Pistis y no gnosis!*-ból. O.C. III. 682.

[96] *Del sentimiento* . . . 227.

[97] Vö. A finalitás kategoriális elemzésével N. Hartmann-nál, a *Teleológiai gondolkodás* (Budapest 1970) releváns fejezetciben.

reménynél viszont más a helyzet. A remény tárgya realizálható (ezt fejezi ki a köznyelvben a „valóra váltak reményei" formula), maga a remény azonban nem. Mikor a remény tárgya realizálódik, maga a remény nem realizálódik, *nem megvalósul, hanem megszűnik.* A célban a valóságos *lét értéke* fejeződik ki (a teleológiai tételezés formájában ezért válik a marxi filozófia munka-fogalmának tengelyévé), a reményben ezzel szemben a reális lét világából mindig kicsúszó, *realizálhatatlan nemlét* tesz szert értékminőségre. A realizálhatatlan remény érték-jellege világosan kifejeződik Unamunónál, midőn azt írja, hogy „... élete tavaszának édes reményei élete alkonyán még édesebb emlékekké, új remények alkotó emlékeivé változtak."[98] Az „élete alkonyának emlékei" természetesen nem a remény „tárgyára" irányulnak, tehát nem arra arra, amit tavaszán remélt, hanem közvetlenül magára a reményre, amely tárgyát mintegy belülről-szubjektíve kísérte.

A realizálhatatlan reményben rejlő bizonytalanság-mozzanat ad választ arra, hogy milyen funkciót tölt be a remény Unamuno ontológiájában: „A mi fundamentális reményünk, valamennyi reményünk gyökere és törzse: az örök élet reménye."[99] A remény fogalma nyújt ontológiai garanciát arra, ami az örök élet, a személyes halhatatlanság problémáját illetően legfeljebb csak a „talán"-t valószínűsíti. A remény jellegéből következően a válasz nyitott, pontosabban nyitott marad, azonban Unamunónak gondolatmenete szempontjából éppen erre van szüksége. A remény tehát szervesen beleilleszkedik Unamuno ontológiájába, a fennmaradás ösztönének ekvivalensévé válik és ez teszi érthetővé azt is, hogy a remény alkalmanként miért lesz nála létmeghatározó tényező: „... a remény maga a lét lényege. Mert a remény a múlt erőfeszítésének virága, hogy jövővé váljon és ez az erőfeszítés konstituálja a létet."[100] Unamuno itt az idő dimenzióiba burkolja mondanivalóját, ami olyképpen értelmezhető, hogy a múlt (voltaképpen személyes múlt, *emlék,* a személyiséggé sűrűsödött, megélt idő) jövővé akar válni (a jövő a fennmaradás, a személyes meghosszabbodás dimenziója), ez az erőfeszítés konstituálja a lét lényegét (azaz magának a személyiségnek a lényege a fennmaradás ösztönében rejlik), ami tulajdonképpen a remény (benne olvad eggyé az egész folyamat).

Ezzel még nem merítettük ki a remény teljes jelentéskörét; a reménynek van még egy rétege, melyre azonban csak később térhetünk ki. Most a remény közvetlen következményét kell áttekintenünk, ami a *szeretet*ben (caridad) fejeződik ki: „A cselekvésben megnyilvánuló remény a szeretet..."[101] A testi és lelki szerelem után a szeretet általános fogalmának új rétege tűnik elő, melynek a szeretet korábbi típusaitól való jelentéstani és funkcionális különbségét az a terminológiai változás jelzi, hogy Unamuno itt a *caridad* szót használja, a caridad pedig eredetét tekintve a latin *caritas* szóból származik és a teológiában használatos jelentése a *felebaráti szeretet.* A továbbiakban a „caridad" fordítására a „felebaráti szeretet" kifejezést használjuk, bár szükséges megjegyezni, hogy a caridad unamunoi fogalma a szó teológiai jelentésétől alapvetően eltér. Ez a specifikum már a felebaráti szeretet eredetében és jellegében is megnyilvánul, amennyiben egyrészt a fájdalmas szeretet szülötte, másrészt pedig impulzív, vitalisztikus

[98] *Del sentimiento...* 227.
[99] Uo.
[100] *Vida de Don Quijote y Sancho.* O.C. III. 193.
[101] *Del sentimiento...* 229.

alapmeghatározottságú: „... a cselekvésre irányuló impulzus, ami a felebaráti szeretet, a fájdalmas szeretet terméke."[102] Az idézetből kiderül, hogy a felebaráti szeretet impulzusa cselekvést implikál, melynek tartalma közelebbről a fájdalom megszüntetésére irányul. Mivel a fájdalom elemzése kapcsán kimutattuk, hogy az a spanyol filozófus ontológiájában elsősorban személyiség-meghatározó tényező, a fájdalom megszüntetésére irányuló óhaj voltaképpen a személyiség végességének meghaladását, túllépését fejezi ki: „Mi a felebaráti szeretet, ha nem az együtt-szenvedés kiáradása? Mi, ha nem reflektált fájdalom, amely túlárad, idegen bajok elszenvedése felé fordul és felebaráti szeretetet gyakorol? "[103] A felebaráti szeretet állapotában tehát felerősödnek azok az interperszonális mozzanatok, melyek sokkal halványabban ugyan, de már a lelki szerelem létállapotában is észlelhetők voltak. Az, hogy Unamuno a felebaráti szeretetet „reflektált fájdalomnak" nevezi, ismét csak az interperszonális momentumok jelenlétére utal – igaz ugyan, hogy rendkívül leszűkítve, a szubjektumok legbelső, élményszerű emóciókként artikulálódó magjára korlátozva az interperszonális kapcsolat pólusait –, ám egyúttal arra is, hogy a „reflektálás" közege nem a ráció, hanem az érzelem. Az elvont egyén felől nézve a felebaráti szeretet során létrejövő interperszonális kapcsolatrendszer *perszonalizációként,* azaz a többi létező élményszerű bennem-létezéseként tárul fel, és ez a perszonalizáció vezet majd el Isten mint legfőbb személy létezésének feltételezéséhez. Előbb azonban még két unamunoi hitmomentumot kell érintenünk, melyek az Isten létezéséhez történő átmenet szempontjából lényegesek.

Az egyik ezek közül az, hogy a hitnek Unamuno bölcseletében rendkívül nagy *pragmatikus értéke* van. A hit Unamuno szerint olyan hatékony hipotézis, amelynek tartalma a viselkedés révén közvetlenül verifikálható. A hit igazságtartalmát annak megvalósulása, valóságos-gyakorlati élete igazolja: „Minden igaz, amennyiben nemes vágyakat táplál és termékeny tetteket szül ... Minden hit, amely az élet tetteihez vezet, igaz hit és hamis hit, ami holt tettekhez visz ..."[104] Unamuno hitfogalmának ez az oldala kifejezetten W. James hatására vezethető vissza,[105] jóllehet Unamuno esetében a külső valóság verifikáló diktátuma jóval kisebb jelentőségű, mint Jamesnél.[106] A hit pragmatikus ereje plasztikusan fejezi ki a szubjektív partikularitás jelentőségét Unamuno lételméletében. Ennek alapján nem racionálisan, hanem hitszerűen tagadható egy objektív létezéssel felruházott transzcendens létszféra, hiszen mindebből csak annak létezése fogadható el vagy tételezhető fel, ami a szubjektív partikularitás világában közvetlenül megjelenik.

A transzcendenciának a szubjektív partikularitásra történő redukálását fejezi ki végezetül az, hogy Unamuno szerint *a hit kreáló erő, a hit teremti meg, hozza létre Istent.* A bizalom, a remény és a felebaráti szeretet hitmozzanatai önmagukban tehetet-

[102] Uo. 233.

[103] Uo.

[104] Idézi P.H. Fernández, i. mű, 66.

[105] W. James, i. mű, 95.

[106] P.H. Fernández az alábbiakat írja erről: „az unamunoi verifikáció lényegileg belső. Ha az objektív valóság meghiúsítja hitének szándékát, ez az eredmény ellentmondásos elemmé változtatja azt, de ez nem akadályozza meg abban, hogy a szándék a belső valóságban továbbra is verifikálódjék." *I. mű, 65.*

lenek lennének, ha a hit nem rendelkezne azzal a dinamikus képességgel, hogy létrehozza, megteremtse Istent. A szubjektív partikularitás csúcspontja, hogy ő Isten létalapja, Isten tehát végső fokon az elvont partikularitásban gyökerező hit szubjektív produktuma csupán: „A semmi felfoghatatlan. Így fogjuk fel Istent és a vigasztalan semmiből fakadva tárul fel dicsősége. Új teremtés, fenséges teremtés! A hit teremtése. Mert mialatt az ész kombinál és analizál, a hit kreál."[107]

2. *Unamuno Isten-fogalma*

Ismeretes, hogy a keresztény vallás istenképét szinte kezdettől fogva olyan paradox kettősség hatotta át, melynek tökéletes szintézisbe hozása keresztény felfogás szerint a véges emberi értelem segítségével megoldhatatlan és a paradox dualizmus meghaladásának, a szintézis megteremtésének végső záloga Isten felfoghatatlan, örök misztériumában rejlik. A keresztény istenfogalom paradox kettőssége közelebbről abban fejeződik ki, hogy az egyfelől az abszolút, a tökéletes szellemi létező, másfelől pedig élő személy, személyes létező is.

Nem feladatunk annak elemzése, hogy ezt az Istenben rejlő paradox kettősséget a keresztény gondolkodás történetileg hogyan exponálta, milyen megoldási kísérleteken keresztül fejtette ki e misztériumot. Unamuno istenképe mindenesetre abba a hozzávetőlegesen Schleiermacher teológiájáig visszavezethető vonulatba tartozik, amely a személyes-érzelmi mozzanat oldaláról határozottan felmondja e kettősséget. A spanyol filozófus álláspontja mind az *Istenhez vezető út* meghatározását, mind pedig az isteni lét *jellegének, lényegének* kifejtését illetően egyértelmű. Unamuno szerint Istenhez a ráció, a racionális dedukció segítségével soha nem juthatunk el: „Az Istenről való valamennyi racionális fogalom önmagában ellentmondásos. Az Istenben való hit az iránta érzett szeretetből születik; hisszük, hogy létezik, mert akarjuk, hogy létezzen és talán Isten irántunk érzett szeretetéből is születik. A ráció nem bizonyítja be Isten létezését, de azt sem, hogy nem létezhet."[108] Ennélfogva Isten megközelítéséhez, létének affirmálásához a hagyományos istenbizonyítékok elégtelenek: „A logikai, racionális Isten, az *ens summum,* a *primum movens,* a teológiai filozófia Legfőbb Lénye, az, amelyhez a tagadás, a fokozás és az okság híres hármas útján *(viae negationis, eminentiae, causalitatis)* lehet eljutni, nem több, mint Isten fogalma, valami holt. Létezésének hagyományos és annyit vitatott bizonyítékai alapjában véve nem egyebek hiábavaló próbálkozásnál, hogy meghatározzák lényegét... Isten létezésének valamennyi feltételezett klasszikus bizonyítéka erre az Isten-fogalomra (Dios-Idea), logikai Istenre, a távollevő Istenre (Dios por remoción) vonatkozik, ennélfogva szigorúan véve semmit sem bizonyítanak, azaz nem bizonyítanak egyebet, mint Isten fogalmának létezését."[109] Abban az unamunoi gondolatban, mely szerint a racionális istenbizonyítékok segítségével nem Isten létezését, hanem csak Isten fogalmának létezését tudjuk bizonyítani, nézetünk szerint az fejeződik ki, hogy a bizonyító folyamat és a bizonyított (vagyis az, akire a bizonyítás

[107] *Diario intimo.* O.C. VIII. 795.
[108] *Del sentimiento...* 198.
[109] Uo. 203–204

irányul) inkongruens, nem egynemű valóság. Egy elsősorban nem-racionális létező – sőt (mint látni fogjuk) lény – létét racionális eszközökkel nem lehet bizonyítani, ezen az úton legfeljebb csak e létező fogalma létezésének bizonyításához juthatunk el. Más út vezet tehát Istenhez, akinek létezése egyébként Unamuno szerint nem is szorul különösebb bizonyításra, mivel az közvetlenül belátható. *Isten létezése feltárul, megmutatkozik, hiszen legvégső fokon a konkrét egyén az, aki teremti, létrehozza Istent:* „A hit – bizonyos módon – teremti tárgyát. És az Istenben való hit abban áll, hogy megteremtjük Istent és mivel Isten az, aki a benne való hitet adja, Isten az, aki önmagát folyamatosan teremti bennünk... A hatalom, hogy Istent teremtünk saját képünkre és hasonlatosságunkra, hogy perszonalizáljuk az univerzumot, nem jelent mást, mint azt, hogy Istent belülről bírjuk, mint annak szubsztanciáját, amiben reménykedünk, és hogy Isten folyamatosan teremt bennünket saját képére és hasonlatosságára."[110] Isten az egyén projekciója, bár ez az egyoldalú viszony a projiciálás műveletével egyidőben rögtön kölcsönhatássá változik. Így Gómez-Moriana helyes meglátása, mely szerint Unamunónál bizonyos értelemben maga az antropológia válik istenbizonyítékká,[111] a feuerbachi antropológia alapképletét idézi fel, amely azonban teológiai szempontból ismét csak nem egyéb, mint a schleiermacheri teológia premissziáinak következetes végigvitele.

Ha mármost a ráció, a logikai szükségszerűség nem elégséges eszköz ahhoz, hogy Istent feltárja, megmutassa, Istennek mint immanens transzcendenciának a feltárásához más létállapotokra van szükség. Unamuno két olyan létállapotra utal, melyek – az elvont partikularitás kontingencia-élményét is magában rejtve – feltárják Istent, ezek pedig a korábbról már jól ismert *szorongás* (congoja) ill. a szeretet léthatározmányai. Bár az Istenhez fűződő viszony mindkét kategória jelentés-tartományának legfelső rétegét jelenti, még ezen a síkon is két zónára oszthatók, amennyiben egyrészt előfeltételezik Istent, a szó eredeti értelmében feltáró-apokaliptikus jellegük van, másrészt viszont – erre még később visszatérünk – az unamunoi istenkép attribútumainak is tekinthetők. A szorongással kapcsolatban Unamuno az alábbiakat írja: „Nem a racionális szükségszerűség, hanem a vitális szorongás az, amely az Istenben való hithez visz. Istenben hinni pedig, ismétlem, mindenekelőtt és mindenekfölött annyi, mint éhezni Istent... érezni hiányát és a hiánya által adódó űrt, akarni, hogy Isten létezzen."[112] A szeretet mint az emberi bensőből eredő istenbizonyíték pedig már a naplóban felbukkan.[113] Az érett Unamuno ontológiájában viszont a szubjektív léthierarchia egy meghatározott pontján válik Isten-teremtő tényezővé: „... azt mondhatjuk, hogy az anyagi dolgok, amennyiben ismertek, az éhségből eredő megismerést hozzák létre, és az éhségből fakad a materiális vagy érzéki univerzum, melyben ezeket felhalmozzuk; az ideális dolgok pedig a szeretetből fakadnak, a szeretetből pedig Isten, akiben mint az Univerzum Tudatában ezen ideális dolgokat felhalmozzuk."[114]

[110] Uo. 223.
[111] A. Gómez-Moriana, i. mű, 54.
[112] *Del sentimiento*... 218.
[113] *Diario intimo*, i. hely, 800.
[114] *Del sentimiento*... 198.

Unamuno istenképének *jellegét, lényegét* illetően mindenekelőtt azt kell kiemelnünk, hogy itt voltaképpen egy *dualista istenképről* van szó. Talán ezen a ponton a legnagyobb az a távolság, mely Unamuno ontológiáját a katolikus teológiától elválasztja. Szemben a hagyományos teológiai megközelítésmóddal, mely szerint Isten az abszolút, végtelen, tökéletes létnek és a személyes létezésnek egyaránt foglalata, Unamuno – azzal, hogy e paradox kettősséget alkotóelemeire bontva önálló létezőkké teszi – *két Isten létezését posztulálja, melyek közül azonban az egyik hamis, nem valódi Isten:* „A keresztény hit abban áll, hogy az Evangéliumok – és nem a teológia – Krisztusa megjeleníti magát számunkra és az élő, a szívben feltáruló (cordial), *irracionális,* vagy ha úgy tetszik, észfölötti vagy észalatti Istenhez visz, a vallásos imperatívusz Istenéhez, nem pedig a teológusok által konstruált, elvont Legfőbb Fogalomhoz (Sumo Concepto); nem a Sztagirita fizikai, kozmológiai, teológiai, etikai stb. érveinek karéjával övezett első, mozdulatlan mozgatójához. Isten a lelkünkben szellem (Espiritu) és nem eszme (Idea), szeretet és nem dogma, élet és nem logika."[115] A racionális Isten-fogalmat illető legsúlyosabb kifogás Unamuno részéről az, hogy ez az Isten személytelen, a szó szoros értelmében véve embertelen, személyes kontaktus a szubjektum és Isten között nem teremthető: „Az arisztotelészi isten, a logikai bizonyítékok istene nem egyéb, mint isteniség (Divinidad), fogalom és nem élő személy, akit érezni lehet és akivel a szereteten keresztül kommunikálhat az ember. Ez az isten nem egyéb, mint főnevesített melléknév, alkotmányos isten, aki uralkodik, de nem kormányoz, és akinek a Tudomány a konstitucionális okmánya."[116] Ezzel szemben a szubjektív partikularitásból levezetett, annak projektumaként létező Isten legfontosabb vonása az, hogy *személy* és mint élő, eleven személlyel léphetünk vele kapcsolatba. E teljes egészében perszonalisztikus veretű Isten személyként való létezése azonban egész sor újabb problémát implikál, melyek közül az egyik legkomolyabb az, hogy ha Isten személy, vonatkoztathatók-e rá is a konkrét, empirikus személyt meghatározó *lezártság, végesség, határoltság* tulajdonságai? Unamuno válasza feltétlenül igenlő; a személyes Isten attribútuma, hogy *szenved,* együtt szenved az emberrel, sőt szenvedése – éppen Isten mivoltából következően – összehasonlíthatatlanul nagyobb intenzitású, mint az emberé: „Talán istenkáromlásnak tűnhet az, hogy Isten szenved, mert a szenvedés korlátozást implikál. És mégis, Isten, az Univerzum tudata korlátozva van a nyers anyag, a tudattalan által, melyben él és melyből szabadulni igyekszik . . . Isten mindenkiben, valamennyiünkben szenved, . . . mi pedig valamennyien őbenne. A vallásos szorongás nem egyéb, mint isteni szenvedés, érezni, hogy Isten bennem szenved, én pedig őbenne."[117] Ha viszont Istennek mint személyes, határolt létezőnek éppúgy karakterisztikuma a szenvedés – és vele együtt a *szorongás,* a vallásos szorongás is – mint az elvont egyénnek, ebből az következik, hogy Isten – az emberhez hasonlóan – úgyszintén meg akarja haladni, meg akarja hosszabbítani magát, tehát – F. Meyernek ezt az ontológiai paradoxont végsőkig kiélező, találó kifejezését használva – *Isten is Isten akar lenni.*[118]

[115] *La fe. Id. hely, 965.*
[116] *Del sentimiento* . . . 212.
[117] Uo. 232.
[118] F. Meyer: *i. mű, 87.*

Éppen ebben, a szenvedés, a szorongás létállapotában és az ennek meghaladására irányuló belső dinamikában, aktivitásban mutatkozik meg az, hogy Isten él, élő személy: „Az, ami nem szenved és azért nem szenved, mert nem él, az a logikai, dermedt *ens realissimum*, a *primum movens*, ez a szenvtelen entitás és szenvtelen lévén nem egyéb, mint tiszta eszme (idea)."[119] Unamuno személyes istenfogalmának egy másik jellezője az *akarat* és a *szeretet*. Erről az alábbiakat írja: „Élő, szubjektív Isten – mivel nem egyéb, mint objektivált szubjektivitás, vagyis a perszonalizált univerzum –, amely több mint puszta eszme és mielőtt ész lenne, akarat. Isten: Szeretet vagyis Akarat. Az ész, az Ige belőle ered, de ő, az Atya, mindenekelőtt Akarat."[120] Bár az isteni akaratot és szeretetet bizonyos fokig a katolikus teológia is azonosítja, Unamuno esetében a dogmatikai megközelítésmódhoz viszonyítva alapvető eltérések mutathatók ki. Először az, hogy e két kategóriát illetően Unamunónál felerősödnek a reantropomorfizáló tendenciák, mind az akarat, mind pedig a szeretet természetét az ösztönök, a vitalitás rétegei felől fejti fel. Másodszor, Unamuno személyes istenképének irracionális színezete világosan kifejeződik abban, hogy az isteni akaratnak az értelemmel szemben nem is annyira temporális, mint inkább ontológiai prioritást ad, ami álláspontját ismét csak szembeállítja a katolikus dogmatika erre vonatkozó tanításával. Harmadszor, az isteni akarat és szeretet is merőben az unamunoi lételmélet szellemében fogant, amennyiben isten lényegének ezen impulzív tartományai elsősorban a személyes jellegből adódó lezártság, határoltság túllépésére, ill. meghaladására irányulnak. Unamuno a szubjektív transzcendencia szférájába is áthelyezi a partikuláris egyénnek önmaga meghosszabbítására irányuló, elementáris erejű törekvését és ebben az összefüggésben talán nem jogosulatlan „*isteni partikularitás*"-ról beszélünk.

Hasonló a helyzet a *teremtés* isteni attribútumával is: „Isten nem azért lehet Isten, mert gondolkodik, hanem azért, mert működik, mert teremt, nem kontemplatív, hanem aktív Isten. Egy Ész-Isten, egy teoretikus vagy kontemplatív Isten, mint a teológiai racionalizmus Istene, feloldódik önnön kontemplációjában."[121] A működés, a teremtés aktusa természetesen nem teológiai értelemben értendő, hanem a személyes isten életmegnyilvánulásaként, amely így szigorúan személyre vonatkoztatott, vitális színezetű, ennélfogva nem a logikai szükségszerűség pályáján mozog, hanem – éppen a személyes isten önkényességéből adódóan – a kontingencia létmódusát is tartalmazza.

Unamuno istenfogalmának attribútumai néhány ponton már sejtetni engedik, hogy milyen *funkciót* tölt be ez a személyes isten ontológiájában. A partikuláris egyénből kiinduló, képletesen szólva annak vállain nyugvó léthierarchia egyértelműen úgy van megszerkesztve, hogy az biztosítsa a szubjektív partikularitás fennmaradását (vagy legalábbis ennek reményét) és az immanens transzcendencia létszintjén ennek legfontosabb hordozója isten. Isten létezésének posztulálása így egyfajta kvázi-ontológiai garancia a személyes halhatatlanságra vonatkozóan: „Istenre nem azért van szükségünk, hogy a dolgok igazságát mutassa, nem szépségéért, nem azért, hogy fenyegetésekkel és büntetésekkel biztosítsa az erkölcsiséget, hanem azért, hogy megmentsen bennünket,

[119] *Del sentimiento* . . . 230.
[120] Uo. 207–208.
[121] Uo. 206.

hogy ne hagyjon teljesen meghalni."[122] Ezzel szoros összefüggésben merül fel az a sajátosság, amely a lényegében az elvont partikularitás fennmaradásának garantálására redukálódó unamunoi funkcionális istenfogalmat egy perszonalizált világtudattal, az Univerzum Tudatával azonosítja: „amikor a szeretet olyan nagy, élő, erős és túláradó, hogy mindent szeret, mindent perszonalizál és feltárja, hogy a teljes Egész, az Univerzum úgyszintén Személy, hogy Tudata van, olyan Tudata, amely a maga részéről szenved, együttérez és szeret, azaz tudat. És az Univerzum eme Tudatát, melyet a szeretet tár fel, – miközben mindazt perszonalizálja, amit szeret – Istennek nevezzük . . . Isten tehát az Egész perszonalizációja, az Univerzum örökkévaló és végtelen Tudata, amely – lévén az anyag foglya –, azért harcol, hogy megszabaduljon tőle."[123] Az Univerzális Tudattal azonosított unamunoi istenfogalom pontos értelmezése meglehetősen problematikus. Nézetünk szerint az Univerzális Tudat teljes egyértelműséggel sem panteisztikus istenfogalomnak nem tekinthető,[124] az emberiség kollektív emlékezetével sem azonosítható és egy hegeli típusú objektív szellem szférájával sem hozható összefüggésbe, hanem *az Univerzális Tudat esetében olyan érzelmi hegelianizmusról van szó, melybe bizonyos misztikus elemek is beleszövődnek.* Ez a misztikus oldal különösen akkor szembeötlő, ha figyelembe vesszük azt, hogy az Univerzális Tudat problémakörét Unamuno kapcsolatba hozza a αποκαταστασις ill. az ανακεφαλαιωσις teológiai kategóriáival.

Ismeretes, hogy a két kategória a páli teológia gondolati terméke, az αποκαταστασις eredetileg a paradicsomi üdvösség (Krisztus által történő) helyreállítását jelenti, az ανακεφαλαιωσις pedig a mindenségnek Krisztusban történő rekapitulációját, összefoglalását. A kategóriák alapjelentésére a későbbi teológiai irodalomban más, szekundér jelentésrétegek rakódtak, melyek adott esetben elfedték az eredeti jelentést, háttérbe szorították vagy megváltoztatták azt.[125]

A kategóriák unamunoi értelmezése természetesen egyedi, ellentmond a teológiai hagyománynak. Ez már abban is megmutatkozik, hogy nem az autentikus helyeket idézi, pl. az αποκαταστασις locus classicusa, az ApCsel. 3,21 elő sem fordul. Továbbá, a kategóriák jelentését a kelleténél sokkal közelebb viszi egymáshoz, gyakorlatilag azonosítja azokat.[126] A leglényegesebb azonban az, hogy e kategóriák egy olyan ontológiai képződmény elemeivé válnak, melynek tengelyében – mint láttuk – a személyes halhatatlanság problémaköre áll, ennélfogva szerepük teljes egészében e vezérgondolatnak van alárendelve. A szubjektív partikularitás, a véges emberi tudat Unamuno felfogása szerint csak az ανακεφαλαιωσις és az αποκαταστασις állapotain keresztül válhat az emberiség tudatává, Univerzális Tudattá, amely lényegileg az Istennel történő azonosulást jelentené: „Látható, hogy a misztikus, keresztény, belső vágy Szt. Páltól kezdve az volt, hogy az Univerzumnak emberi, azaz isteni finalitást adjon és megmentse az

[122] Uo. 296.

[123] Uo. 192.

[124] Bár a *Tragikus életérzés* egyes kitételei elvileg nem zárják ki ezt a lehetőséget. (P. 213.)

[125] Így pl. Origenésznél az αποκαταστασις általános kiengesztelődést jelent, ami dogmatikai szempontból közvetve a pokol létezésének kétségbevonására irányul. Vö. F. Copleston: *Historia de la filosofia.* II. Barcelona 1974, 39.

[126] *Del sentimiento* . . . 252.

emberi tudatot úgy, hogy az egész emberiségből egyetlen személyt csináljon. Ennek felel meg az anacefaleosis, mindennek, égen és földön mindennek, a láthatónak és a láthatatlannak Krisztusban történő rekapitulációja, és az apocatástasis, mindennek Istenbe, a tudatba való visszatérése, hogy Isten minden legyen mindenben. És Istennek minden lenni mindenben talán nem az, hogy tudatra ébred minden, hogy feltámad benne minden, ami elmúlt . . .? "[127]

Itt azonban újabb nehézségek bukkannak fel. Ha ez a folyamat a tudat, az Univerzális Tudat végső diadalát vonja maga után, felmerül az a lehetőség – és ez Unamuno számára végtelenül fontos –, hogy az egyéni tudat egyfelől személytelenné válva feloldódna az általános tudatban, másfelől a szellem, a tudat által szubszumált anyag – ebben az összefüggésben a *principium individuationis* – ismét csak a partikuláris egyén, a személyes tudat megszűnését jelentené. Ezért Unamuno újrafogalmazza a célproblematikát, amennyiben az αποκαταστασις immáron nem végállapot, definitív cél lesz, hanem olyan ideális határ, mely felé a véges tudat csak közeledik, azonban sohasem éri el azt: „Nem lesz ebből az apocatástasisból, mindennek Istenbe történő visszatéréséből inkább ideális határ, mely felé vég nélkül közeledünk anélkül, hogy valaha is elérnénk? ... Nem lesz az abszolút és tökéletes, örök boldogság örök remény, amely realizálódása esetén elpusztulna? "[128] Úgy véljük, ez az unamunoi gondolat „tölti ki" azt az „üres helyet", melyet a *remény* kategoriális analízisénél szándékosan „kitöltetlenül" hagytunk. Most válik érthetővé, hogy *miért* foglalja el a *remény* a *cél* helyét a spanyol filozófus lételméletének csúcsán. *Azért, mert – a teljes egészében soha le nem záruló örök közeledés alapján – csak a remény képes biztosítani a szubjektív partikularitás dinamikáját, „transzcendens" életképességét, erre pedig azért csakis a remény képes, mert kategoriálisan n y i t o t t.* A végeredményt kissé paradox módon úgy fogalmazhatnánk meg, hogy *Unamuno lételméletének ebben a vonulatában nincs cél, illetve a cél maga a remény.* „És a lélek, legalábbis az én lelkem, más dolgot akar, nem feloldódást, nyugalmat, békét, megnyugvást, hanem megérkezés nélküli örök közeledést, végtelen vágyat, örök reményt, amely örökké megújul anélkül, hogy teljes egészében valaha is lezárulna. És ezzel valaminek az örök hiányát és örök fájdalmat. Fájdalmat, kínt, melynek jóvoltából terjeszkedik, gyarapodik, de anélkül, hogy megszűnne tudatában és vágyában. Ne tegyétek a Dicsőség kapujára azt, amit Dante a pokoléra tett, a *Lasciate ogni speranza*-t! Ne zúzzátok tönkre az időt! Életünk remény, amely szünet nélkül emlékbe fordul, ez pedig ismét reménybe. Hagyjatok élni! Az örökkévalóság, mint emlék és remény nélküli örök jelen – halál. Ilyenek az eszmék, de az emberek nem így élnek."[129]

Az eddigiek alapján megállapítható, hogy Unamuno ontológiájában még a második létréteg, az immanens transzcendencia középpontjában álló személyes isten sem képes a személyes halhatatlanságra vonatkozóan egyértelmű, végérvényes bizonyosságot adni, hanem csak kétségekkel, bizonytalansággal teli örök reményt. Azonban az unamunoi lételmélet még ezen a ponton sem zárható le végérvényesen. Itt veszi kezdetét ontoló-

[127] Uo. 258–259.
[128] Uo. 253.
[129] Uo. 260.

giájának egy olyan új rétege, melyet *misztikus létréteg*nek nevezünk és melynek felnyitásához a kulcsot az alábbi Unamuno-idézet szolgáltatja: „Isten nem létezik (existe), hanem inkább kitüntetett módon létezik (sobre-existe) és számunkra létezve (existiendonos) tartja fenn létezésünket (existencia)."[130]

III. HARMADIK LÉTRÉTEG: SZEKULARIZÁLT PSZEUDO-MISZTIKA

Az unamunoi ontológia első két létrétegének elemzése azzal a végkövetkeztetéssel zárható le, hogy mind a szubjektum–objektum, mind pedig az immanens transzcendencia világában a szubjektum az egyedül aktív, kreatív tényező, hogy mind az objektum, mind a transzcendencia végső fokon nem más, mint a szubjektumból levezethető, önálló, szubsztantív léttel nem rendelkező pszeudo-valóság. Ha viszont *minden* a szubjektum projektuma, azaz rajta kívül *semmi* sem létezik, akkor a szubjektum (serse) létére vonatkozó mindennemű külső ontológiai garancia is megszűnik, a szubjektum önmagának sem tulajdoníthat feltétlen létérvényességet. Ez a felismerés rejtőzik az alábbi sorokban: „Azért teremtettük Istent, hogy az Univerzumot megmentsük a semmitől, mert ami nem tudat és nem önmaga örökkévalóságának örökké tudatában levő örök tudat, nem egyéb, mint látszat (apariencia). Az egyetlen valóban reális az, ami érez, szenved, elszenved, szeret és vágyakozik – a tudat; az egyetlen szubsztanciális a tudat."[131] Jóllehet, a tudat itt egyedüli szubsztanciális valóságként szerepel, az unamunoi ontológia egész szemlélete, felépítése alapján még a tudat szubsztanciális léte is megkérdőjelezhető. A spanyol gondolkodó szerint ugyanis „ami nem örökkévaló, az nem valóságos"[132], márpedig az örökkévalóság a reális szubjektumot, a tudatot semmiképpen sem illetheti meg, hiszen – mint láttuk – létét éppen végességének, pontosabban határoltságának köszönheti és egész mozgása e végesség-határoltság transzcendálására irányul. A végeredmény tehát az, hogy ez a világ – a benne létező empirikus szubjektummal együtt – nem egyéb, mint „konzisztencia nélküli árnyak látszat-világa"; a lét: látszat.[133] És egyben ez az a pont, ahol egy ún. *másik világ* tárul elénk.

J. Ferrater Mora helyesen hívta fel a figyelmet arra, hogy Unamuno filozófiájában *a léthierarchiát* egy meghatározott ponton *álom-hierarchia váltja fel.*[134] Valóban, a másik világ első megközelítésben *álom-metafizikaként* mutatkozik meg. Az álom-motívum jelentkezése Unamuno ontológiájában egész sor csábító analógia lehetőségét veti fel, melyek közül kétségkívül egy Calderón–Unamuno párhuzam tűnik a legkézenfekvőbbnek. Azonban túl azon, hogy Unamuno esetében minden hatástörténeti kapcsolat kimutatásánál – épp a sajátos unamunoi értelmezéstan premisszáiból következően – a legnagyobb óvatossággal kell eljárnunk, a calderóni gyökerek kimutatása mellett

[130] Uo. 209.
[131] Uo. 201.
[132] Uo. 215.
[133] Vö. F. Meyer, id. mű, 70.
[134] J.F. Mora: *Unamuno. A Philosophy of Tragedy.* University of California Press. 1962, 32.

legalább hasonló nagyságrendűnek mutatkozik Carlyle hatása.[135] Az álom-metafizika megközelítésénél is abból kell kiindulnunk, hogy bármilyen erősek, szilárdak is a calderóni és a carlyle-i hatástörténeti szálak, maga az álom-problematika szervesen beépül Unamuno ontológiájába. Éppen ezért az álom-metafizika is a centrális kérdés, a személyes halhatatlanság felől közelíthető meg: „A halhatatlanság szomjúhozása a hősies cselekedetek forrása... A halhatatlanság eme magasztos álma, azon erőfeszítés ragyogó és termékeny virága, hogy határtalanul fennmaradjunk saját létünkben – erőfeszítés, amely Spinoza szerint valamennyi dolog lényegét alkotja –, ez a magasztos álom az időtálló és nagy cselekedetek atyja."[136] Unamuno álom-metafizikájának sajátos vonása, hogy e jelenség referenciális tartománya nem korlátozódik kizárólag az emberre (bár kétségkívül ez áll előtérben), hanem a dolgok világára és Istenre is vonatkoztatható. Ami mármost az álom-metafizika fogalmi háromszögének (ember–világ–Isten) első tagját illeti, Marias helyesen emeli ki, hogy az álom nem az ébrenléttel, hanem a dolgokkal áll szemben,[137] az álom tehát Unamuno lételméletében nem biopszichikai jelenség, hanem egy meghatározott funkcionális helyet betöltő emberi létállapot megjelenítését célozza. Ez a funkcionális jelleg már az előzőekből kitapintható; az, hogy *az álom* nem dolog, tehát nem statikus, inert létező, közvetlenül azt jelenti, hogy *történés, tiszta temporalitás. Unamuno számára az álom végtelenül illanékony, plasztikus közeg, olyan önmagát állandóan meghaladó létdinamika, melynek lényege radikális inszubsztancialitásában áll.*[138] Ez az inszubsztancialitás egyebek között abban a teremtő erőben, *kreativitás*ban is kifejezésre jut, amely mozgásának kitüntetett terepévé a jövőt teszi. Az álom előremutató, jövőbe fúródó jellege pedig az, ami az álmot a *cselekvés*sel hozza kapcsolatba: „... csak az tevékenykedik hatékonyan és kitartóan, aki az örök vigasztaló illúzióból táplálkozik, hogy a cselekvés álmodása ugyanaz, mint az álmodás cselekvése."[139] A cselekvéssel azonosított álom, ill. az álommal azonosított cselekvés ad magyarázatot az álom Unamuno ontológiájában betöltött *funkció*jára, amely – a cselekvés, a tettek sorozatán keresztül – a *személyiség meghosszabbításában, ezáltal a személyes halhatatlanság biztosításában áll.* Itt természetesen nem a reális időben tovagördülő tényleges cselekvés a döntő Unamuno számára, hanem annak belső, dinamikus lényege, így azt mondhatjuk, hogy a *cselekvés* voltaképpen nem más, mint *az álom ruhája,* külső, érzéki burka. Az álom létrendje nemcsak a személyre vonatkozik, hanem a tárgyak világára, sőt még Istenre is kiterjeszthető. F. Meyer ezzel

[135] S. Serrano Poncela (i. mű, 93.) Unamunónál 1902–14 között egy erősen Carlyle hatása alatt álló periódust mutat ki. Maga Carlyle a *Sartor Resartus*ban egyébként az alábbiakat írja: „Mintha egy határtalan fantazmagóriában és álomvilágban élnénk; határtalan, mert a leghalványabb csillag, a legszélső század sincs egy hajszállal se közelebb a széléhez; hangok és tarka víziók röpködnek érzékeink körül, de Őt, a nem szunnyadót, kinek munkája álom és alvó egyaránt, nem látjuk, nem sejtjük, csak ritka, félimette pillanatokban. A teremtés – mondta valaki – előttünk van, mint egy felséges szivárvány, de a nap, mely szülte, mögöttünk van, rejtve tőlünk. S hogy kapaszkodunk ebben a különös álomban az árnyakba, mintha valóságok volnának, s alszunk mélységesen, míg azt képzeljük, hogy a legéberebbek vagyunk! ... Ez az álom, ez az alvajárás az, amit a földön életnek nevezünk ..." (Th. *Carlyle: Sartor Resartus.* Ford: Tankó Béla. Budapest 1913, 65.)

[136] *Sueño y acción.* O.C. III. 960.

[137] J. Marias *Miguel de Unamuno.* Madrid 1943, 80.

[138] Vö. J. Marias, i. mű, 100–101.

[139] *Sueño y acción.* Id. hely, 959.

kapcsolatban az alábbiakat írja: „A személyiség ‚inszubsztancialitásának', annak, hogy a személyiséget lehetetlen valódi létezőként megragadni, a dolgok oldaláról ugyanaz a bizonytalanság és inszubsztancialitás felel meg. A dolgok nem egyebek, mint látomások és álmok, minden alap nélküli tisztán fenomenális látomások (aparición fenomenal); maguktól mozognak egy feneketlen űrben. A lét ‚interioritása' ekkor tiszta semmiként jelenik meg, melyet merő látszatok burkolnak be, anélkül, hogy képesek lennének elrejteni azt."[140] Az álom-hierarchia csúcsán pedig az *álmok álma, Isten* helyezkedik el; a lét deszubsztancializálási folyamata itt érkezik el a végponthoz. „Az élet álom! Én Istenem, talán ez az Univerzum is álom, melynek örök és végtelen Tudata vagy? A te álmod? Álmodsz bennünket? Álmok vagyunk, a te álmod, mi is, az élet álmodói? És, ha így van, mi lesz az egész Univerzum, mi lesz belőlünk, belőlem, amidőn Te, életem Istene, felébredsz? Álmodj bennünket Uram! És nem lesz az talán, hogy felébredsz a jók számára, amikor a halál felébreszti őket az élet álmából? Talán mi, szegény álmodó álmok, azt álmodhatjuk, ami az ember ébrenléte lesz a te örök virrasztásodban, Istenem? "[141] Látható, hogy a deszubsztancializálási folyamat olyan nagyságrendet ért el, hogy a személyiség végső, egyszerű önmagával való azonosságát is elveszítette, „álmodó álom"-má halványult. Hozzá kell azonban tennünk, hogy az álom-metafizika létrendjében a személyiség Isten által történő feloldása nem az ontológia első két létrétegének talapzatául szolgáló reális létezőt, a szubjektív partikularitást érinti, hanem az álom-világ álom-személyiségét. *Ha Unamuno ontológiájában van olyan létterület, ahol egy objektív léttranszcendencia nő a szubjektum fölé, akkor ez nem az immanens transzcendencia létsíkjának Isten-fogalmában, hanem itt, az álom-metafizikában található.* Ez azonban nemhogy a keresztény dogmatika, hanem még a szó igen tág értelmében vett keresztény misztika horizontját is meghaladja. Egyébként véleményünk szerint ennek alapján magyarázható meg az, hogy Unamuno – a második létréteg elemzésének legvégén található idézetben – hozzávetőleg mit ért azon, hogy Isten nem létezik (existe), hanem kitüntetett módon létezik (sobre-existe).

Az álom-metafizika ad támpontot a harmadik létréteg további – Unamuno filozófiájában tematikusan nem rendezett, ám létstátusukat illetően szorosan idetartozó – elemeinek megközelítéséhez. Közelebbről három problémakör tartozik még ide, a *fikció létének* kérdése, az *„ember, mint dolog"* unamunoi gondolatának értelmezése, végül pedig az ún. *effektivitás ontológiája,* tengelyében az *egzisztencia* kategóriájával.

Tekintettel egyrészt arra, hogy a *fiktív személy* problémájának Unamuno oeuvrejében betöltött szerepe külön tanulmány tárgyát képezhetné, másrészt pedig arra, hogy ez a legszorosabb összefüggésben áll irodalmi – elsősorban dráma- és regényírói – munkásságával, jelen összefüggésben kizárólag e kérdéskör ontológiai alapösszefüggésének felvázolására szorítkozunk. Az Unamuno-szakirodalomban kétségkívül J. Marias volt az, aki legtöbbet tett a fikció Unamuno lételméletében betöltött szerepének tisztázásában. Az, hogy az elsősorban az unamunoi regényekben életrehívott fiktív személyeknek az álomhoz hasonló létstátusa van, mindenekelőtt e fiktív lények eredendően *dinamikus* létezésében fejeződik ki. A fiktív személyre, a képzelet szülöttére nem nehezedik a dolgok statikus, inert léte, amely Unamuno felfogása szerint még a valóságos, reális

[140] F. Meyer, i. mű, 82.

[141] *Vida de Don Quijote y Sancho.* Id. hely, 251.

személyt is bilincsben tartja. Éppen ez az önmagát meghaladó, nem lezárt, dinamikus jelleg az, amely érintkezési pontokat teremt az önmaga meghosszabbítására törő reális személy és a fiktív lény között, ez pedig távolabbi konzekvenciáit tekintve az effektivitás ontológiája felé mutat. A személyes halhatatlanság problémakörén belül paradigmává növő – ám a reális személy számára teljes egészében realizálhatatlan – fiktív személy mint imaginativ-gondolati produktum másik sajátossága az, hogy benne *közvetlenül egybeesik a lét és a lényeg.* A fiktív személy léte teljességgel áttetsző, a gondolat számára hozzáférhető, birtokba vehető: „Mindezeken kívül az elképzelt személy élete, amely szellemi teremtés, a gondolkodás számára éppen ezáltal biztosít maximális áthatolhatóságot és lehetővé teszi, hogy a legmélyére lehessen hatolni anélkül, hogy a *reális* lényegi homályosságába (opacidad) ütköznénk."[142] A fiktív személy ennélfogva *léte szerint* továbbörökíthető, minden későbbi reinterpretációs kísérlet számára maximálisan nyitott. .

Az unamunoi személyiség-fogalom eredendő inszubsztancialitásként történő értelmezésének ellentmondani látszik az a kitétel, amely az ember lényegét *dologi* természetében pillantja meg: „... a legvalóságosabb ember (el hombre más real), a *realis,* a legdologibb (más *res,* más cosa), azaz a leginkább okszerű (más causa) – csak az létezik, ami hat – az, aki lenni akar, vagy aki nem-lenni akar, a teremtő ember."[143] Ez az a szövegrészlet, amely lehetővé teszi annak helyes értelmezését is. Unamuno felfogása szerint ui. az ember lényegét alkotó dologiság (cosa) etimológiai szempontból nézve éppen az ok-ság (causa), a hatóképesség dinamikus jellegét rejti magában, ennélfogva az, hogy az ember dolog, az emberi létmód mozgásának, dinamikájának kimondásával válik egyenértékűvé. Ezen összefüggés feltárása szintén J. Marias nevéhez fűződik.[144]

Unamuno lételméletének harmadik rétege abban a jelenségben tetőzik és zárul le, melyet az *effektivitás ontológiájának* nevezhetünk: „Így azt a régi mondást, mely szerint *operari sequitur esse,* a hatás követi a létet, úgy kell módosítani, hogy lenni annyi, mint hatni (ser es obrar) és csak az létezik, ami hat, az aktív, és csak annyiban, amennyiben hat."[145] Jóllehet, az effektivitás ontológiájának alapegyenlete (létezni-hatni) tartalmaz pragmatista felhangokat,[146] sőt bizonyos carlyle-i reminiszcenciáktól sem mentes,[147] egészét tekintve mégis a személyes halhatatlanság szolgálatában áll, és elsősorban a későbbi egzisztenciálfilozófiai áramlatokkal hozható kapcsolatba. Ez a rokonság már abban is megmutatkozik, hogy az effektivitás kitüntetett terepe nem a tárgyi lét, hanem a személyiség, pontosabban a személyiség *egzisztenciája:* „Valójában mi az egzisztálás és mikor mondjuk egy dologról, hogy egzisztál? Az egzisztálás: valamit olymódon tételezünk (ponerse) önmagunkon kívül, hogy az megelőzze a róla való percepciónkat és akkor is maradjon fenn, amikor meghalunk. És talán biztos vagyok abban, hogy valami megelőz, vagy túlél engem? Megtudhatja a tudatom, hogy létezik-e valami rajta kívül? A tudatomban van az, amit tudok vagy tudhatok. Ne

[142] J. Marias i. mű, 37.

[143] *Tres novelas ejemplares y un prólogo.* O.C. II. Madrid 1967, 974.

[144] J. Marias i. mű, 78.

[145] *Del sentimiento* ... 196.

[146] Az „egyenlet" először 1886-ban bukkant fel. (Vö. P. H. Fernández, i. mű, 76.)

[147] Carlyle pl. azt írja a *Sartor Resartus*ban, hogy „semmi sem hat, csak ott, ahol van." (I. mű, 66. és 73.)

bonyolódjunk bele percepcióink objektivitásának megoldhatatlan problémájába, hanem egzisztál az, ami hat és egzisztálni annyi, mint hatni (obrar)."[148] Az egzisztencia tehát – a skolasztika *existentia*-fogalmával ellentétben és az egzisztencialista gondolkodók (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre) felfogásához hasonlóan – nem fizikai-tárgyi létező, hanem eredendően az emberre vonatkozik, az egyén specifikus létmódját jelenti. Itt azonban az egzisztencia a sajátos unamunoi problematikának, a személyes halhatatlanság kérdéskörének megfelelően egyedi színezetet ölt. Ebben az összefüggésben *egzisztencia a személyiségnek az a rétege, dinamikus magja, amely* – azáltal, hogy hatni képes – *fennmarad.* Ez a fennmaradás azonban nem azonosítható a *flatus vocis,* a név fennmaradásával, hanem valamilyen misztikus – Unamuno által részletesen soha ki nem fejtett és hihetőleg kifejthetetlen – módon *magának a személyiségnek* a fennmaradását jelenti. Az egzisztencia magára ölti a harmadik létréteg korábban ismertetett vonásait; létstátusa megegyezik a fiktív személyével, amennyiben nála is egybeesik a (személyes) lét és a (személyes) lényeg, dinamikája, plaszticitása pedig az álommal azonosítható. Sőt, Unamuno az egzisztenciát illetően még egy további megszorítást tesz, midőn a személyiség eme legbelső zónáját *szubsztanciális egzisztenciá*nak nevezi: „De van egy még mélyebb dolog, ami sokak számára a legabszurdabbnak tűnik, és ez az, hogy azért nem hiszünk embertársaink egzisztenciájában, mert saját egzisztenciánkban, akarom mondani: szubsztanciális egzisztenciánkban sem hiszünk... Hogyan lehet az, hogy egy ember, aki valóban hisz saját egzisztenciájában, nem akarja azt mindenre rápecsételni, mindennel összekapcsolni és mindennel kommunikálni? Hogyan lehet az, hogy egy ember, aki valóban hisz saját egzisztenciájában, saját halálában, egzisztenciális halálában is hisz? Ez azért van, mert arra késztet, hogy a látszólagosban, a bennünket övező látszólagos világban (el mundo aparencial) higgyünk... Ama vágy, hogy nyomot hagyj önmagadból, természetes folyománya és fenntartója a saját egzisztenciában való hitnek... Mindaz, aki valóban hisz saját egzisztenciájában, arra vágyik, hogy pecsétjét ráüsse a többiek egzisztenciájára."[149] Bár első pillantásra úgy tűnik, hogy a szubsztanciális egzisztenciának ez a hatni képes sajátossága kapcsolatban lehet a társadalmi lét közvetítésrendszereivel, ez a feltételezés nem állja meg a helyét. Az a létréteg, melyben a szubsztanciális egzisztencia elhelyezkedik, túl van mind az evilági szubjektum–objektum, mind pedig az immanens transzcendencia létszféráján és végső fokon nem egyéb, mint a már korábban is említett *másik világ:* „Titokzatos és szent világ ez, ahol semmi sem mulandó, hanem minden megmarad; olyan világ, amelyben nincsenek átmeneti, múlandó anyagformák és fennmaradó erők, hanem mindaz, ami volt, úgy marad fenn, ahogy volt és minden úgy van és lesz, ahogyan lennie kell. És ez a világ szubsztanciális világ."[150] A szubjektív partikularitásból kiinduló unamunoi ontológiának az egzisztenciában kulmináló létrétege minden dinamikája ellenére mégis egy olyan világot tár fel, amelyben közvetlenül egybeesik a mozdulatlan és a mozgó, a temporális és az örökkévaló és amely a diszkurzív gondolkodás számára bejárhatatlan, felfejthetetlen, analizálhatatlan.

*

[148] *Del sentimiento...* 225.
[149] *Plenitud de plenitudes y todo plenitud!* O.C. I. 1174–1175.
[150] Uo. 1173.

Végezetül néhány észrevételt szeretnénk tenni azzal kapcsolatban, hogy Unamuno ontológiájának ez a rétege mennyiben tartalmaz *misztikus* vonásokat, vagy pontosabban, mennyiben rendelhető a *misztika* jelensége alá. Itt mindenekelőtt két módszertani problémát kell előzetesen érintenünk. Az egyik az, hogy a kérdés megválaszolását illetően nem is annyira magukból az explicit unamunoi kijelentésekből, állításokból kell kiindulnunk, hanem inkább abból az ontológiai előfeltétel-rendszerből, melynek keretein belül ezen explicit kijelentések megfogalmazódnak. A másik pedig az, hogy Unamuno filozófiai életművében nem a misztikus út, gyakorlat történetileg egyébként rendkívül sok típusvariánsának elvont egyediségében rögzített – és ennyiben történetietlen szemléletmódot sugalló – *jegyeit* kell keresnünk, hanem egy, a misztikára általában vonatkoztatható olyan *szituacionális alapképletet,* mellyel az unamunoi ontológia szembesíthető.

Köztudott, hogy a misztika mibenlétéről minden tekintetben korrekt, a konkrét általánosság kritériumának is eleget tevő formális definíciót adni lehetetlen. Ha most ehelyett a leíró, körülíró definiálás módszerét alkalmazva, elsősorban a keletkezés-történet felől megközelítve, megkíséreljük lokalizálni a misztika jelenségét – nem mint elvont pszichikai attitűdöt, hanem mint a konkrét vallási rendszerek egy részterületét –, arra az eredményre jutunk, hogy a misztika – tanai, belső mondanivalója, olykor pedig módszerei alapján is – általában a nagy történeti világvallások függvényeként alakult ki. Ebből a szempontból a misztika a tételes vallásoknak mintegy a legkülső peremterületén helyezkedik el, amennyiben tanai és a belőle levonható lehetséges magatartássémák általában meghaladják a nagy vallások szisztematikus, kanonizált dogmarendszerét, sőt olykor még bizonyos mértékig a külső egyházias intézményrendszer kereteit is – ennyiben a releváns vallás mintegy *állítva-tagadó* formájának tekinthető –, viszont nem éri el az *eretnekség* radikalitását, amely egyébként úgyszintén egy meghatározott vallási talapzat korhoz kötött – és azt végső fokon *tagadva-állító* – szülötte. A nagy történelmi „anyavallásokra", mint a mindig korspecifikus misztikus irányzatok legközelebbi elméleti horizontjára vonatkoztatva lehet kínai (taoizmus), indiai (buddhizmus), zsidó, mohamedán és keresztény (ezen belül orthodox, katolikus és protestáns) misztikáról beszélni. (A misztika irányzatainak ebből a szempontból történő konzekvens és részletekbe menő tipologizálása még a kezdeteknél tart. Egyébként az, hogy egy meghatározott misztikus vonulat kialakulása – pl. a spanyol misztika felvirágzása a XVI–XVII. században – milyen, a vallásos szemléletben végbemenő értékváltozásoknak, esetleg a vallás határait meghaladó általános világnézeti válsághangulatnak köszönhető és ebből következően milyen specifikus korigényeket, korszükségleteket fogalmaz meg és elégít ki, úgyszintén pontosan regisztrálható.)

Ismeretes, hogy a történetileg egymásra épülő prekapitalista társadalmi formációk változása a legszorosabb kapcsolatban volt és olykor egybe is esett a vallásos világkép világtörténelmi típusainak változásával. Az a paralelizmus, amely tehát a valóságos, evilági történelmi változások és az e változásokat a vallás szférájában leképező (vagy anticipáló), a vallásos világkép struktúrájában reprodukálódó hangsúlyeltolódások, transzformációk között áll fenn, világtörténelmileg először a tőkés termelési mód időszakában bomlott meg. Ekkor vette kezdetét a hozzávetőlegesen a reneszánsszal kezdődő – és egy ideig a keresztény világkép keretein belül megnyilvánuló, sőt a reformáció bizonyos irányzataiban (pl. részben a lutheranizmusban, anglikanizmusban) és az ellenreformáció-

ban időlegesen még háttérbe is szoruló – *szekularizációs folyamat*, amely – elsősorban, de nem kizárólag a természettudományos felfedezések következtében – fokozatosan egy evilági, *szekularizált világkép* kialakulásához vezetett. Ez a szekularizált világkép azonban – éppen abból következően, hogy keletkezéstörténetét tekintve nem volt egyéb, mint a hagyományos vallásos világképről történő fokozatos leválás, emancipálódás folyamata – nem volt következetes, hanem – minden evilági vonása ellenére – számos vonatkozásban a vallásos világkép függvénye maradt, a vallásos világkép mögöttes tartományára utalt. Azt lehet mondani, hogy a polgári gondolkodás újkori fejlődése során úgy épült le a hagyományos vallásos világkép, hogy az annak létrejöttéhez vezető kérdések sok esetben továbbra sem veszítették el érvényességüket. (A Marx által véghezvitt ontológiai fordulat jelentőségét éppen ebből a szempontból aligha lehet túlbecsülni.) Így egy olyan sajátos kettősség alakult ki, melynek egyik oldalát az adja, hogy a végső fokon a vallásos transzcendenciára kifutó kérdések továbbra is fennmaradhatnak, sőt adott esetben újratermelődhetnek, másik oldalról viszont az e kérdésekre vonatkozó válasz-lehetőségek repertóriuma a hagyományos vallásos világkép horizontján belül egyre kevésbé adható meg, mivel maguk a kérdések egy döntően szekularizált világkép közegében fogalmazódnak meg. (Talán Kierkegaard volt az, aki polgári horizontról először élte és gondolta át teljes következetességgel e kettősséget.) Nézetünk szerint ezt a sajátos dualizmust fejezi ki az unamunoi ontológia egésze és különösen annak harmadik létrétege, melyet éppen ezért *szekularizált pszeudo-misztikának* nevezhetünk. Ha tehát Unamuno ontológiáját nem nevezzük a szó hagyományos értelmében vett keresztény (közelebbről katolikus) misztikának, akkor ezt elsősorban és mindenekelőtt nem azért tesszük, mert annak bizonyos elemei, formális jegyei egyáltalában nem (vagy esetleg igen eltorzult formában) találhatók meg lételméletében, hanem egyfelől azért, mert ez a misztika ontológiai előfeltételrendszerét tekintve nem egy világtörténelmi „anyavallás" gondolatrendszerén belül fogalmazódik meg, hanem egy eredendően szekularizált világkép közegében manifesztálódik, másfelől pedig azért, mert – részben az előzőekből következően – középpontjában az elvont, szubjektív partikularitás áll.

RESÜMEE

Dezső Csejtei: Die Seinsstufen und das Kategorialsystem der Ontologie von Unamuno

In der Abhandlung versucht der Verfasser die Ontologie von Unamuno systematisch zu analysieren. Der Grund der Ontologie des spanisch-baskischen Denkers ist das konkrete, existierende Subjekt, der lebendige Mensch (serse). Darauf gründen sich drei Seinsstufen; die erste ist das zeitliche Subjekt–Objekt Verhältnis, dessen Mittelpunkt die sexuelle Liebe bildet. Die erste Seinsstufe gabelt sich dann und mündet in die Kategorien der rationalen Auflösung und der resignierten Verzweiflung. Die zweite Seinsstufe, die immanente Transzendenz berührt die zentrale Frage der Religion; auch hier findet Platz Unamunos Glaube- und Gottesbegriff. Darüber befindet sich die dritte Seinsstufe, die säkularisierte Pseudo-Mystik. In den Rahmen dieser Seinsstufe beschäftigt sich Unamuno mit den Problemen der Traum-Metaphysik und des Seins der Fiktion. Auf Grund der Thematik und Hierarchie seiner Ontologie repräsentiert Unamuno die Tendenz des religiösen Existenzialismus, der seiner Eigenart nach nicht nur irrational ist, sondern auch mit der Mystik in Verbindung steht.

AZ ÚJPLATONIZMUS SZEREPE A KÖZÉPKORI GONDOLKODÁS SZERKEZETÉBEN*

REDL KÁROLY

Az antik világ utolsó századaiban megromlott az emberek közérzete. Saját világukban idegenül érzik magukat, elbizonytalanodnak, s valami szilárd pont után vágyódnak. A régi közösségi formák felbomlottak, s továbbélő külsőségeik nem elégítik ki az elszigeteltségének és magárahagyatottságának tudatára ébredő egyént. Az élet mintha elvesztette volna szubsztanciális tartalmait. A mérték elve, mely feltételezi a szilárd vonatkozási pontokat, az élet megbízható minőségeit, most használhatatlanná válik. A korábban harmóniába fogott ellentétek kötelékűktől megszabadulva, önállósulnak, abszolutizálódnak, és mint „tiszta" minőségek kerülnek szembe és küzdenek egymással. A külső és belső, a testi és szellemi, a rossz és jó ellentéte szabaddá válik, s vad összecsapásuk színtere az egyén, aki nemcsak az őt körülvevő életet kezdi idegenszerűnek, színjátéknak érezni, hanem saját bensejében is drámát él át, énjét személytelen erők küzdőterének találja. Nagy változás előérzete tölti el a lelkeket, s ez egyesekben az elmúlás rezignált hangulatát váltja ki, másokban pedig valami soha-nem-volt új bekövetkezésének reményteli várását.

Ez a rezignáltság jól érződik a II. században élt Lukianosznak, az „ókor Voltaire"-jének, egyik dialógusában, amely a „Kharón vagy a vizsgálódók" címet viseli. Kharón, az Alvilág révésze feljön a földre, hogy megnézze „milyen az az élet", mit művelnek az emberek életükben, s mik azok a dolgok, amelyeknek elvesztén, akik hozzám lejönnek, mind oly ígyen jajveszékelnek, s könnyhullatás nélkül egy sem hajózik át. Találkozik Hermésszel, az istenek küldöncével, az elhunytak lelkeinek kísérőjével, akit megkér, hogy kalauzolja őt, legyen segítségére. Alkalmas kilátótoronyként nagy hegyet építenek: az Olümposzra rakják az Osszát és az „erdős Péliont", fellódítják még az Oitát és „mindennek hegyibe a Parnaszoszt". Annak két csúcsán letelepednek, és szemügyre veszik a világot, a földi életet. Már ebben a szituációban is finom irónia rejlik, hiszen egykor a Zeusz ellen lázadó titánok akarták ilyen módon – egymásra rakva az Olümposzt, az Osszát és a Péliont – megostromolni az eget, most pedig a nagy harc egykori színhelye (mellékesen, Platón az idealizmus és materializmus harcát nevezi gigantomakhiának, a gigászok küzdelmének a Szofistában) olyan kilátópontul szolgál, ahonnan a halálhoz mérve tárul fel a földi élet egész nevetségessége és hiábavalósága, a gazdagság, hatalom, tisztelet utáni hajsza esztelensége. A reményeiket és vágyaikat kergető, a halálra nem gondoló embereket a két néző már csak azért is szörnyen nevetségesnek találja, mert az emberek fölött a Moirák ott pör-

*Részlet egy nagyobb tanulmányból, melyben a középkori filozófia fejlődésének fő szakaszait vizsgáljuk.

getik orsóikat, melyekről mint pókhálók, finom fonalak vezetnek mindegyikükhöz, s a gyenge szál előbb vagy utóbb úgyis elszakad. Kháron az emberek egész életét a lezuhogó vízesés alatt a vízen képződő bugyborékokhoz látja hasonlónak. „Egyesek közülük egészen kicsinyek, s amint támadtak, rögtön elpattannak, mások viszont tovább megmaradnak, s ahogy a többiek hozzájuk tapadnak, felfúvódnak, és igen-igen nagyra nőnek, aztán egyszer csak, azok is elpukkannak, mert nem lehet másképpen. Ilyen az emberek élete is. Mindegyiküket felfújja a lélek, ezt kisebbre, azt nagyobbra; némelyik kis ideig marad meg, s csak rövid életű, mások, ahogy támadtak, máris elpattannak – de végzetük azonos: mindnek el kell pukkannia."

Figyelemre méltó, hogy Kharón megpróbálná felvilágosítani az embereket: ha eszükbe vennék a halál elkerülhetetlenségét, ez talán nagy hasznára lenne életüknek, s talán sokkal bölcsebbek lesznek ezután. De Hermész leinti. Az emberek az esztelenségben és öncsalásban úgy megcsontosodtak, hogy Kharón semmire sem menne tanácsaival. Legalábbis, ami a nagy tömeget illeti. Az a néhány kevés pedig, aki másképp gondolkodik, úgyis tudja ezt.

Talán emlékezünk még arra a másik hegyi jelenetre, amely a Bibliában, Máténál (4,8–10.) olvasható, és egészen más magatartást sugall. A Kísértő felviszi Jézust „egy igen magas hegyre és megmutatá néki a világ minden országát és azok dicsőségét, és mondá néki: Mindezeket néked adom, ha leborulva imádsz engem. Ekkor mondá néki Jézus: Eredj el Sátán, mert megvan írva: Az Urat, a te Istenedet imádd, és csak neki szolgálj."

A lukianoszi rezignáció helyett itt a „világ" határozott megtagadásával találkozunk. A két jelenet szimbolikája valóságos történelmi folyamatokból meríti töltetét. Mindkettő az antik világ bomlásából fakadó különböző magatartáslehetőségeket tükrözi. S csak az utóbbi, az evilágot megtagadó kereszténységé, élte túl a bomlást, az antik világ halálát.

Eltekintve most már a szimbolikától, a keresztény vallás, amely az egész középkoron át a társadalmi tudat alapvető formáját képezte, mind létrejöttét, mind pedig a hellenisztikus kor többi vallása fölött aratott győzelmét[1] konkrét társadalmi és ideológiai folyamatoknak köszönhette, és sohasem válhatott volna hatékonnyá és világtörténelmi tényezővé, ha a negativitásnak benne rejlő dinamikája, a sajátszerűségét biztosító különbözőség, nem tartalmazza egyúttal az azonosság mozzanatait is, azzal a termőtalajjal, amelyből kihajtott. A kereszténység történetében hamar kiderült, hogy az evilág elutasítása és tagadása csakis ebben a világban mehet végbe, s a vallási programnak éppen a sikere állandóan napirenden tartja a világhoz való viszony pozitív meghatározásának szükségességét, s nyilvánvalóvá vált az is, hogy ez csak konfliktusok, kompromisszumok, kudarcok és belső megújulások és változások révén mehet végbe.

[1] A kereszténység győzelmének okait vizsgálja Johannes Leipoldt „Der Sieg des Christentums über die Religionen der alten Welt" (1928) c. tanulmányában. In: J. Leipoldt: *Von den Mysterien zur Kirche. Gesammelte Aufsätze.* Koehler Amelang, Leipzig 1961, 163–196. o. : mutat azoknak a vallástörténeti, etikai és szociális okoknak az összefonódására, amelyek ezt a győzelmet elősegítették. Számunkra – minden ember isten előtti egyenlőségének eszméjén kívül – a későbbiek szempontjából különösen fontosnak tűnik az a mozzanat, hogy a keresztény istenfogalomban mintegy szintetizálódik a keleti világbirodalmak istenfogalma, amely szerint isten király és úr, hívei pedig rabszolgák, és a görög istenfogalom, amelyben isten inkább atyaként jelenik meg. A keresztény felfogás szerint isten egyszerre a világ felett trónoló úr és király, akinek az ember csak szolgája lehet, ugyanakkor jóságos atya is, aki gondját viseli gyermekeinek, s visszafogadja még a tékozló fiút is. Lényeges itt az ember és isten viszonyát jellemző kettősség: a transzcendencia és a bensőségesség, a távolság és a közelség egysége. (Vö. i. m. 174–179.)

Elhagyva tehát a szimbolikus színtereket, meg kell állapítanunk, hogy a kereszténység fölébe kerekedett az antik szkepszisnek, és hosszas belső és külső harcok után a világ elutasításának programja meghozta a maga gyümölcseit. Abban az időben, nagyjából az V. század eleje táján, ahonnan vizsgálódásunkat kezdjük, tehát Augustinus korában, a kereszténység vallás már csaknem egy évszázada, a 312-ben Nagy Konstantin császár által kiadott milánói türelmi rendelet óta, a Római Birodalom hivatalosan elismert államvallása volt, amely nemcsak hatalmas egyházi szervezettel, hanem igen hatékony ideológiával is rendelkezett. Ez az ideológia már régen nem egy eldugott provinciában élő maroknyi csoport különvéleménye volt, hanem túllépett mind a területi határokon, mind pedig azon a szociális környezeten, amely kezdetben a táptalaját alkotta. Univerzális vallássá vált, amelynek hangjára már egy egész birodalomban figyeltek, s a társadalom minden rétegéhez szólt, a rabszolgáktól a művelt és gazdag elitig. A kereszténység mint mozgalom belenőtt és beleilleszkedett az antik társadalomba, s ez nem történhetett meg anélkül, hogy nehéz küzdelmekben meg ne edződött volna. Tapasztalatokat kellett szereznie arról a társadalmi közegről, a Római Birodalom társadalmi rendjéről, amelyben élt és hatni kívánt, harcolnia kellett a mellette fellépő konkurrens vallásokkal, tapasztalatokat kellett szereznie önmagáról is, szembe kellett néznie a saját kebelén belül jelentkező meghasonlással, a különböző „eretnekségekkel", s meg kellett tanulnia leküzdeni azokat. Mindez annyit jelent, hogy a kereszténység társadalmi intézménnyé vált, mégpedig hosszú évszázadokra a társadalom egyik leghatalmasabb intézményévé. S sor került arra is, hogy hatalmi, sőt idővel világhatalmi politikát folytasson.

Ebből természetesen az is következett, hogy állást kellett foglalnia a késő antik társadalom kultúrájának különböző formáival szemben is. A politeista vallást vagy az abból kinőtt pogány császárkultuszt elvileg nem fogadhatta el, elutasította a szórakoztató ipar durvább és finomabb formáit is, a cirkuszt és színházat, mégpedig részben a politeista vallással való szoros kapcsolatai, részben pedig erkölcstelen hatása miatt, amint azt pl. Tertullianusnál vagy Augustinusnál látjuk. Szembe kellett azonban néznie a filozófiával is. Az elméleti védekezés és önigazolás kényszere éppúgy szerepet játszott ebben, mint az a mélyebbről fakadó szükséglet, hogy saját álláspontját elméleti szintre emelje, a gondolkodás, mégpedig a kor legfejlettebb színvonalát reprezentáló filozófiai gondolkodás számára is elsajátíthatóvá tegye. A monoteista vallás univerzalizmusából szükségképpen adódik a filozófiai ész univerzalizmusához való ellentmondásos vonzódás. Ez az univerzalisztikus tendencia nemcsak a császárkor politikai-állami szervezeti formáiban és a nekik megfelelő jogrendszerben és politikai ideológiájában nyilatkozott meg, hanem a hellenisztikus kor filozófiai iskoláiban, különösen a sztoicizmusban és az újplatonizmusban is. A tendenciák rokonsága elkerülhetetlenné tette tehát a találkozást. És ez a találkozás a keresztény vallás és az antik filozófia között sok tekintetben szerencsésebben alakult, mint az antik kultúra egyéb formáinak az esetében. Képletesen szólva azt lehet mondani, hogy nemcsak a kereszténység közeledett az antik filozófia felé a kritikai recepció szándékától vezettetve, hanem a filozófia is bizonyos értelemben elébe ment a kereszténységnek. A klasszikus polisz-viszonyok válságának és felbomlásának problematikájából kialakult filozófiák egyfelől a közösségi lét korábbi formáiból kiszakadó és egyre inkább magára utalt egyén, másfelől az egyetemes világösszefüggések, a világtörvény és a kozmikus rend vizsgálatára irányultak. Az univerzalizmus és az individualizmus tendenciái filozófiailag egyrészt az egyéni viselkedés és tudat (a morálfilozófia és ismeretelmélet),

másrészt az egyetemes létrend (a fizika és metafizika) kérdései iránti érdeklődésben jutnak kifejezésre. A platonizmusban pedig, amely a kereszténység gondolkodóira rendkívüli hatást gyakorolt, erős idealista tendencia jelentkezik, kimunkálódik az érzéki és érzékfeletti lét dichotómiája, amely egy erőteljes értékhangsúllyal párosul az érzékfeletti, transzcendens világ javára.

Jelen témánk, a középkori gondolkodás vizsgálata szempontjából különösen fontos az a viszony, amelyet a keresztény vallásnak az antik kultúra egyik legjelentősebb területével, az antik filozófiával kellett kiépítenie. A kereszténységnek a világhoz való viszonya elméleti szinten éppen a filozófiához való viszony meghatározását jelentette. Azok a megoldások pedig, amelyek ebben a vonatkozásban a kereszténység első századaiban megfogalmazódtak, döntő kihatással voltak a középkori gondolkodás egész fejlődésére. A középkor ugyanis – különösen kulturális és elméleti tekintetben – nem önmagával kezdte. Az anyag, amellyel dolgozott, preformált volt, s ez az előkészítés a korábbi korszak, az antikvitás talaján ment végbe.[2]

A középkori gondolkodás mintegy ezeréves korszakot felölelő hosszú történetét egy rövid tanulmány keretében lehetetlen olyan részletességgel vizsgálni, mint amilyent a szóban forgó kor gondolati gazdagsága vagy az idevágó óriási szakirodalom által felvetett problémák sokrétűsége méltán megkövetelhetne. Éppen ezért – úgy véljük – az áttekintés és az általános tájékoztatás feladatának csak akkor és oly módon tehetünk eleget, ha kiemelünk néhány lényeges összefüggést, amelyek talán alkalmasnak bizonyulnak majd arra, hogy elősegítsék egy régmúlt kor gondolatvilágának jobb megértését.

Közismert tény, hogy a vizsgált korszakban az uralkodó társadalmi tudatforma a vallás, közelebbről a keresztény vallás volt, tehát egy olyan tudatforma, amely a valóság irracionális módszerekkel történő elsajátításának eszköze, s közhely számba megy az is, hogy a vallás éppen e sajátossága következtében feszült és ellentmondásos viszonyba került a filozófiával mint olyan tudatformával, amelynek a valóság racionális eszközökkel történő elsajátítása a célja. Hit és ész viszonyának a meghatározása olyan probléma, amely e két ismeretinstancia univerzalizmusának következtében (amely egyetemességre való törekvés igen erőteljesen jelentkezik éppen a keresztény vallási monoteizmusban) végigkíséri a kereszténység egész történetét, s különösen élességre tesz szert a patrisztika és a skolasztika korában, amikor előtérben állt a keresztény vallás elméleti formájának és tartalmának a meghatározása, azaz a teológia tudományának a kidolgozása, s ezt a folyamatot még kevéssé „zavarhatták" a természeti és társadalmi valóság vizsgálatával foglalkozó szaktudományok, és így a spekulatív filozófiai ész és a vallási hit között, tehát elvont síkon kellett végbemennie és szembesítésnek, a szembenálló erők küzdelmének.

Hit és ész viszonya változatosan alakult a történeti fejlődés folyamán, s maga ez a kérdés kétségkívül az egyik központi jelentőségű problémáját képezte azoknak az elvont, spekulatív síkon megvívott elméleti harcoknak, amelyek mögött igen gyakran feltárható a szembenálló társadalmi erők összeütközése.

Mindenesetre vitathatatlan, hogy az átfogó mozzanat az egész korszakban a vallás, illetve a teológia maradt, s ez mintegy megszabta a spekulatív gondolkodás lehetőségeit és

[2] Vö. G. G. Majorov: *Formirovanyije szrednyevekovoj filoszofii.* Latyinszkaja patrisztika. Miszl, Moszkva 1979, 6., 9., 21. A szerző szerint a középkori filozófia nem csupán az antik világban kezdődött, hanem klasszikus formáját is ekkor, a patrisztikában nyerte el.

mozgásterét is. Áll ez még az ellenzéki mozgalmak ideológiájára is, legyen akár az eretnekségekről, akár a filozófiai-teológiai heterodoxia törekvéseiről szó.

Felmerül tehát a kérdés, vajon nem kell-e helyt adnunk Hegel véleményének, aki filozófiatörténeti előadásaiban kétségbe vonja, hogy egyáltalán beszélhetünk-e haladásról a középkori gondolkodás történetében: „Az egész egyszínűnek fest. Hiába igyekeztek eddigelé bizonyos megkülönböztetéseket és fokozatokat vinni bele ennek a teológiának uralmába a nyolcadik, sőt hatodik századtól majdnem a tizenhatodik századig; ez a majdnem ezeréves történet ugyanazt az álláspontot, ugyanazt az elvet mutatja: egyházi hit és formalizmus, amely csak örökös felbomlás és önmagában való mozgás. Az arisztotelészi írások általánosabb elterjedése csak fokozati különbséget hozott létre, nem tudományos haladást. Csak férfiak története, de tulajdonképpen nem a tudományé; jámbor, nemes, nagyon kiváló férfiaké."[3]

Mint látni fogjuk, ebben a véleményben keverednek az ösztönző, termékenyítő meglátások és a kérdéses, vitatható megállapítások. Mindenesetre feladva számunkra a kérdés, vajon nem „zárt rendszer"-e[4] a középkori gondolkodás, amelyben a vallás és teológia uralma meghiúsított minden igazi haladást.[5]

[3] Hegel: *Előadások a filozófia történetéről.* 3. köt. Akadémiai Kiadó, Budapest 1960, 118. A Hegel által felvetett problémára vonatkozó figyelemre méltó megjegyzéseket tesz a vallástörténet szempontjából, anélkül, hogy Hegelre hivatkozva, Hahn István *Istenek és népek* c. könyvében (2. átdolgozott és bővített kiadás, Minerva, Budapest 1980, 335–338. oldalakon). Többek között a következőket írja: „A feudalizmus kezdetére minden fontos vallási mozgalom és irányzat, amely a jelenben szerepet játszik, vagy történelmi jelentőségű – alapvető vonásaiban kialakult már. Azok az új fejlődési mozzanatok, amelyeket a középkor és újkor vallástörténete feljegyez, ezeknek az ókorba visszanyúló alapvető vallásrendszereknek kialakult és megszilárdult keretein belül, nem pedig tőlük eltérő, teljesen új tanítások formájában jutottak kifejezésre. Az ókor s a kora középkor különböző vallásrendszereinek elméleti, szervezeti és szertartási keretei oly rugalmasak, az addig vallási tanításként megfogalmazott gondolatok oly sokoldalú és gazdag tartalmúnak bizonyultak, hogy a feudalizmus s a kapitalizmus világában felmerült új társadalmi szükségleteknek megfelelő vallási ideológiák is belefértek ezekbe a keretekbe ... Az új társadalmi szükségleteket kielégíteni és új törekvéseket megszólaltatni hivatott legradikálisabb vallási irányzatok is megmaradtak tehát azoknak a gondolatoknak keretében, amelyeket az addig kialakult vallásrendszerek alapvető tanításai, szent iratai és egyes gondolkodói már eleve megszabtak számukra. A vallásos gondolkodás történetének kezdeményező, alkotó, mindig új hajtásokat fakasztó, alapvetően új eszméket felvetni képes korszaka a feudalizmus első századaiban lezárult. Ezzel pedig megkezdődött a vallásrendszerek megszilárdulásának, megmerevedésének, majd – lassanként fejlődésképtelenné válásának időszaka ... Az ókori hellenizmus s a római birodalom – mint az egész ókori fejlődés csúcsát jelentő szervezetek –, a bennük létrejött társadalmi alakulatok, s a keretükben kialakuló, szinkretisztikus vallási fejlődés azonban felvetette már mindazokat az ideológiai és teológiai eszméket, amelyek egy – bármily bonyolult – osztálytársadalom vallási szükségleteit kielégíthetik, s így az újabb vallás- és szektaalapítók csak azokból az elemekből indulhattak ki, amelyek már addig létrejöttek. A középkori fejlődés jellegzetessége tehát az addig már kialakult gondolatok, eszmék és intézmények folyamatos módosítása s a változó körülményekhez és követelményekhez való alkalmazásuk."

[4] Zárt ideológiai rendszerként fogja fel a középkori kereszténységet Klaniczay Gábor, és elemzi a benne adódó mozgási lehetőségeket cikkében: „Kereszténység és ideológia a középkorban." *Világosság,* 1979/6, 352–360. és 7., 416–424.

[5] Sőt, felmerülhet az a látszat is, hogy nem csupán „igazi haladásról" nincsen szó, hanem egyenesen „visszafelé való haladásról" kell beszélnünk. Ha az újplatonizmust, amely oly nagy jelentőségűnek bizonyult a keresztény filozófia szempontjából, különösen annak korai szakaszában, a kiindulópontnak tekinthetjük, akkor a virágzó középkor skolasztikus arisztotelianizmusa bizonyos tekintetben

Kétségtelen, hogy már magának az uralomnak a ténye némi magyarázatra szorul. Az egyik kérdés az, hogy valójában mi tette lehetővé a keresztény vallás fennállását és érvényesülését a különböző korok társadalmaiban. S egyáltalán beszélhetünk-e ezzel kapcsolatban teljes azonosságról, vagy pedig helyesebb, ha a rendszerint apologetikus érdekekből hangoztatott lényegi azonosság mellett számot vetünk bizonyos különbségekkel is. Ez a kérdés, bármily fontos is, e helyütt nem képezheti elemzés tárgyát. Annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy azok a társadalmi alapok, amelyekben a felépítmény szerepét töltötte be a keresztény vallás, ez utóbbit korántsem hagyták érintetlenül, hanem igenis éreztették befolyásukat a hittartalmak és a vallási élet egyes oldalaira, sőt, ami a nagy korszakváltásokat illeti, magát a vallás belső struktúráját sem hagyták változatlanul.

A másik kérdés a vallás spekulatív formájára, a teológiára vonatkozik. Hogyan áll itt az azonosság és a különbözőség problémája? Nyilvánvaló, hogy ez a kérdés nem választható el az előbbitől, ugyanakkor azonban új aspektusokat is tartalmaz. A keresztény vallás fennállásának és uralmának a folytonossága a kései antikvitástól a középkor végéig és tovább, természetesen a teológiai problematika bizonyos mérvű folytonosságát is jelentette. Ugyanakkor, mivel a teológiai spekulációban már eleve jelen van és hat a hit és ész belső antagonizmusa, amely konstitutív szerepet játszik e szféra alakításában, érzékenyebben, kiélezettebb formában tükrözheti egy sajátos áttételezett módon különböző jelentéssíkokat magában foglaló hermeneutikai rendszer segítségével a mélyebb valóságrétegekben zajló konfliktusokat és mozgásokat.

A két szint között meglehetős különbségek vannak. Míg az általános vallási tudat, mondjuk a népi vallásosság a felmerülő problémákat általában a Biblia, különösen például az eretnekmozgalmak ideológiájának esetében az evangéliumok és az apokaliptikus irodalom terminusaiban fejezi ki és artikulálja, addig a teológiának, éppen fogalmi elvontsága következtében, differenciáltabb konceptuális eszközök állnak a rendelkezésére a „kívülről" eredő problematika explikálására és megvitatására, s ennek következtében finomabban és sokoldalúbban reagálhat a valóság síkján jelentkező kihívásokra.[6]

úgy tűnhet fel, mintha a keresztény filozófia mintegy visszafelé tette volna meg azt az utat, amelyet a görög filozófiai gondolkozás fejlődése előrehaladtában járt be. Ennek a látszatnak mintha volna némi jogosultsága. Ha a görög fejlődés egykor a szofisztika szubjektivizmusával szemben fellépő platonizmustól a platonizmust bíráló arisztotelianizmus felé haladt, hogy végső fázisában a két irányzat bizonyos fajta, a platonizmus jegyében álló szintézisét kísérelje meg az újplatonizmusban, úgy a keresztény filozófia, amely az újplatonizmussal kezdi, fejlődése során a XIII. században visszatér az arisztotelianizmushoz, sok vonatkozásban feltámasztja az arisztotelészi filozófia pozícióit, hogy végül a XIV. században, még a platonizmus előtti görög szofisztika szubjektivizmusának bizonyos mérvű felújítására is sor kerüljön. Mindez mintha igazolná Hegel idézett megjegyzését a középkori gondolkodásra szerinte jellemző „örökös felbomlásról és önmagában való mozgásról", amelyben csak „fokozati különbségek" jönnek létre. Ez a látszat természetesen csak addig állhat fenn, amíg a gondolkodás fejlődését az eszme idealista önmozgásában látjuk. Valójában ezeket az eszmei mozgásokat társadalmi folyamatok hordozzák, s ezeknek megfelelően más és más, új funkciókat töltenek be. Az arisztoteliánus skolasztika nem volt azonos az antik arisztotelészi filozófiával, még legradikálisabb formájában, a „latin averroizmusban" sem. Az újplatonikus eszmeszerkezet nem veszítette el érvényét, s mint átfogó formális keret hatékony maradt az egész szóban forgó fejlődés során, de ezen belül kétségtelenül jelentős hangsúlyeltolódások mentek végbe. Az eszmei differenciák sohasem csupán eszmeiek, s a reprise-ek sem puszta ismétlések

[6] A. Casanova: A kereszténység struktúrájáról és történetéről. *Világosság*, 1968/12. sz. Casanova tanulmányában méltán hangsúlyozza egyebek közt a hermeneutikai problematika fontosságát és bonyolult többsíkúságát a keresztény vallási ideológia történeti-strukturális vizsgálatában.

Létezett-e azonban a teológiai-filozófiai spekulatív gondolkodás síkján egy olyan konceptuális séma, egy olyan gondolati szerkezet, amely a vallási tudatforma uralmát az adott korszakban adekvátan reprezentálhatta, és ugyanakkor olyan sajátosságokkal is rendelkezett, hogy a változó korfeltételek között is megfelelhetett és zálogul szolgálhatott a kinyilatkoztatott hit változhatatlan igazsága posztulátumának?

Véleményünk szerint erre a kérdésre igenlő választ adhatunk. És ez az a pont, ahol az újplatonista filozófia rendkívüli jelentőségére kell utalnunk a keresztény gondolkodás története szempontjából.

Az újplatonikus filozófiában, az antik gondolkodás e kései termékében ugyanis olyan gondolati szerkezet munkálódott ki – nevezzük ezt talán „újplatonikus struktúrának" –, amely felettébb alkalmas eszköznek bizonyult a keresztény vallás konceptualizálása, teológiai rendszere kiépítése szempontjából. A keresztény vallás és az újplatonikus filozófia találkozása a patrisztika korában olyan spekulatív keretek megteremtését tette lehetővé, amelyek eléggé rugalmasnak bizonyultak ahhoz, hogy hosszú történelmi korszakokon keresztül – lényegében véve az ókor végétől a középkoron át egészen a reneszánszig – biztosítsák az azonosság és nem-azonosság azonosságának történeti jelenségek esetében oly gyakran felmerülő követelményét.

Tehát olyan tágas elméleti mozgásteret biztosított, amely a belső azonosság biztosításán túlmenően módot nyújtott arra is, hogy az azonosságon belül fellépő, gyakran igen lényeges különbségeket és divergenciákat úgy juttassa kifejezésre, hogy azokat egyúttal elméletileg vissza lehessen vezetni az azonosságnak vallási szempontból elsőrendű fontossággal bíró, alapvető mozzanatára. Más szóval, ez az elméleti séma kellőképpen teherbíró volt a történeti valóság változó igényei szempontjából.

Az ókor végén tehát egy sajátos gondolati struktúra kezd kiformálódni, amelynek kialakulásában különböző árnyalatokat és változatokat képviselő pogány és keresztény gondolkodók vesznek részt, akik valamennyien kapcsolódnak az alexandriai filozófia hagyományaihoz. Ennek az „újplatonikus struktúrának" jellemző vonása a szubjektivitás, a lélek és az objektivitás, a világrend problémájának sajátos összekapcsolása. A középpontban a szubjektivitás, a lélek sorsának és üdvének problémája áll, de ezt kapcsolatba hozzák egy objektív rend feltételezésével. Ez az objektív rend azonban alapjában véve a lélek igényeinek szempontjából van megkonstruálva. Nem a külső valóságos viszonyok és létfeltételek vizsgálatáról van itt szó, nem tudományról és természet- vagy társadalommagyarázatról, hanem egy olyan elméleti konstrukcióról, amelynek éppen a lélek centrálisnak minősülő problematikáját kell kifejezésre juttatnia: arra hivatott, hogy a lélek belső drámájának értelmezéséhez az „objektív" magyarázatot szolgáltassa, és e dráma „pozitív" megoldásához hozzásegítsen, ill. azt biztosítsa. Az objektivitás és transzcendencia tehát ebben a konstrukcióban teljességgel a lélek szempontjából és érdekéből kiindulva jelenik meg: az immanencia és transzcendencia kölcsönviszonyának sajátos változata ez. A szubjektivitás, a lélek, mintegy „posztulálja" itt az objektivitást, „projiciál" egy objektív rendet, amelyet saját önértelmezéséhez és önmeghatározásához nélkülözhetetlennek tart. Ez a koncepció óriási horderejűnek bizonyult, s lényegében véve az európai filozófia fejlődésében úgyszólván mindvégig hatékony maradt.

A neoplatonikus filozófiában a szubjektum és objektum egységének megbomlása és a megbomlott egység helyreállítása képezi a középponti problémát. A rendszert átható alapvető metafizikai ellentét az Egy és a Sok kategóriáiban fejeződik ki. Plótinosznak, az

iskola legjelentősebb gondolkodójának, a megjegyzéseiből világosan kitűnik, hogy a szubjektum és objektum viszonyának szakadása alapjában véve az ember és a világ meghasonlását jelenti (a földi élet puszta színjáték – mondja Plótinosz), amely a hellenisztikus kor privátegyénének a római birodalom társadalmi és politikai struktúráiban elfoglalt problematikus helyzetéből fakad. Mivel éppen a külső világ, a sokféleség világa az a terep, ahol ennek a sóvárgott egységnek a helyreállítása lehetetlen, ezért csak egy út marad nyitva: a befelé fordulás, a lélek elmélyedése önmagában. Csakis ezen az úton juthat a lélek fokról fokra egyre közelebb ahhoz a végső egységhez, amely nemcsak az ő boldogságának egyetlen forrása, hanem minden létező legfőbb oka és végső célja is. A lélek és az istenség viszonyának problémájához így a világ és az istenség viszonyának problémája járul, mintegy metafizikai-ontológiai megalapozásként, s a metafizikai rendszer felépítése is az Egy–Sok ellentét jegyében áll.

Az újplatonizmus objektív idealista rendszerének belső rejtett magvát tehát a szubjektív idealizmus alkotja (amely szubjektív idealizmus természetesen nem azonosítható minden fenntartás nélkül az újkori filozófia szubjektivizmusával),[7] az egész konstrukció pedig egyesíti magában a spiritualista monizmust, amely az Egy abszolút transzcendenciájában fejeződik ki, a szélsőséges dualizmussal, amely a szellemi létet magasan az érzéki-anyagi világ fölé emeli, felfokozva a platóni filozófiára jellemző dualisztikus tendenciákat. Ez a dualizmus egyszerre metafizikai-ontológiai és etikai jellegű. A léthierarchia fokozatai, amelyek az ősforrástól távolodva egyre csekélyebb értékű létezést képviselnek le egészen a tiszta potencialitást, léthiányt jelentő anyagig, egyben a jó és rossz pólusait, valamint a közöttük fennálló értékskála fokozatait is képviselik.

Az Egy és a sokféleség világa között hierarchikus létfokozatok közvetítenek (amiben az arisztotelészi filozófia fejlődésfogalmának a hatását is felfedezhetjük): az Egyből kiáradó, emanáló második hipposztázis a Nusz (az Ész), amely magában foglalja a platóni ideákat, logoszokat, s ezzel a platóni idea-tannak olyan „antropomorfizáló" fordulatot ad, amely Plótinosz közvetlen tanítványait ugyan meglepte, a teremtés ősmintáit elméjében őrző keresztény isten teológiai koncepciójának viszont nagyon is kapóra jött. A létfokozatok leszálló hierarchiájában a harmadik hipposztázis pedig a Világlélek, amely közvetítő szerepet tölt be a valóság legalacsonyabb szférája, a formátlan anyag és Nusz között, s így létrehozza az érzéki sokféleség világát.

A rendszer lényeges sajátossága a lét és gondolkodás, a noétikus és az ontikus szféra egységének hangsúlyozása, amely objektíven a Nuszban, szubjektíven viszont a lélekben valósul meg a legteljesebben, ahol a gondolat tárgya és maga a gondolkodás egységet alkot. Fölötte csak az Egy abszolút transzcendenciája áll, amelyben megszűnik minden különbség, s csak a negatív dialektika módszerével határozható meg. Az emberi lélek felemelkedésének, az Egyhez való visszajutásának feltétele az erkölcsi megtisztulás (katarzis) és az intellektuális szemlélet, mely azonban nem azonos a diszkurzív gondolkodással. A végső lépés, az Eggyel történő egyesülés, csak a misztikus eksztázis révén következhet be, amely viszont nem áll a szubjektum hatalmában, ő csak felkészülhet rá.

Az újplatonikus rendszerben nemcsak általában a metafizika ölt vallásos jelleget, hanem az egyes filozófiai diszciplínák is az Eggyel való vallási jellegű egyesülést vannak

[7] L. még ehhez a problémához: K. Kremer: *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin.* Leiden 1966, 98–102., 139–144. Vö. G. G. Majorov; i. m. 17–18.

hivatva szolgálni. Az ismeretelmélet, az etika és az esztétika legfőbb célja egyaránt az Egyhez való felemelkedés elősegítése.

A megismerés igazi célja nem a külső világ feltárása, amely világot Plótinosz látszatnak tart, hanem az igazi valóságé, vagyis az intelligibilis szférába, a Nuszhoz, az ideákhoz való eljutás. Az érzéki észrevételek csak „gyenge gondolkodást" jelentenek (Enn. VI. 7. 7.), mert nem nyújtanak objektív ismeretet, hanem csak véleményt. A diszkurzív gondolkodás elégtelensége pedig abban mutatkozik meg, hogy csupán a képzetek és fogalmak között képes kapcsolatokat létesíteni. Az igazi ismeretnek el kell távolodnia az érzékiség szférájától, a testi világtól – „amíg a lélek a testben van, alszik" (Enn. III. 6. 6.) – és befelé kell fordulnia, önmegismerésre kell törekednie, mert csak itt esik egybe az alany és a tárgy, a gondolkodás és lét. Márpedig a lét és a gondolat azonossága, mely csak a tudatimmanenciában valósul meg, az igazság legfőbb kritériuma. Az értelmi szemlélet azonban nem a végső fok, mert az alany és a tárgy különbsége itt még fennáll, ha csupán a tudatban is. A végső cél, hogy még ezt a különbséget is megszüntessük, ez azonban csak a vallásos-misztikus eksztázis önkívületi állapotában történhet meg, az abszolút más-ság végre lehetségessé váló, beteljesülő elsajátításában, amely a legtökéletesebb boldogság. A végső cél tehát a lélek és az abszolútum lényegi azonossága.

Az etikában a jó a szellem, a rossz az anyag felé fordulást jelenti. A lélek, amely eredetileg fenn élt az értelmi világban, a Nuszban, lebukott az anyagi világba és ezzel tisztátlanná vált. Ahhoz, hogy visszatérhessen igazi hazájába, és végső soron az Egybe, amely azonos a Jóval, előbb meg kell tisztulnia. A visszatérés különböző fokozatokon keresztül történik, amelyek az erények gyakorlásán át az istenséggel való teljes azonosulásig vezetnek. Az etikai cselekvés, az erények gyakorlása tehát csak közvetítő mozzanatot képez a boldogság felé vezető úton, amely lényegében nem praxis, hanem szemlélődés. Gyakorlathoz csak azok folyamodnak, akik lelkük erőtlensége folytán szemlélődésre – theóriára – képtelenek (Enn. III. 8. 4.).

A filozófus szemlélődése mint a legfőbb boldogság – ez a gondolati motívum újra visszatér majd a neoplatonizáló arisztotelianizmusban, mégpedig mind az arab, mind a latin változatában (l. pl. Ibn Tufajl. A természetes ember; Boetius Dacus, De summo bono sive de vita philosophi).

Az esztétika szintén a lélek belső felemelkedését szolgálja a legfőbb szépség, az Egy felé. A külső szépségnél magasabbrendű a belső, spirituális szépség. A szépség valójában nem a külső alak arányainak harmóniájában áll, hanem a belső – lelki-szellemi – elevenség kifejeződésében. Érdemes egyébként felfigyelni arra, hogy Plótinosz, bár az Egyet azonosítja a Jóval és a Szépséggel, mégis e két utóbbi mozzanat között bizonyos nem lényegtelen különbséget tesz. A Jó előtte áll a Szépségnek, mintegy magánvalóan, „álomban" eleve benne lakozik a lélekben, veleszületett törekvésként, akkor is, ha ez a törekvés még nem tudatos. A szépség viszont a vágyott tárgy és a vágy között létesülő intenzív feszültség révén „ébrenlétet", tudatos törekvést jelent. A szubjektum (lélek) és az objektum (istenség) közötti különbség itt mintegy „für sich" viszonyként feszültségben tartja a lelket, és e feszültség révén tereli, ösztökéli a Jó felé, amellyel a szubjektum mintegy „an sich" viszonyban van. Amikor a lélek eléri a Szépséget, akkor elsajátíthatja a Jót, és egyesülhet az Eggyel. Plótinosz szerint tehát ebben a tekintetben a Jó az első, a Szépség pedig a második. Az újplatonikus misztika mindkét összetevője – az intellektuális kontempláció és az erósz-problematika – különös fontossággal bír a keresztény kontemplatív és szeretet-misztika megértése szempontjából.

Kérdés mármost az, hogyan alakult a viszony a fentiekben röviden jellemzett újplatonikus filozófia és a keresztény vallás között.

Ami a kereszténységet illeti, kétségtelen, hogy ennek a viszonynak, kapcsolatnak a létrejötte nem volt minden további nélkül magától értetődő, már pusztán azt a társadalmi hátteret, szociális bázist tekintve sem, amelyet egyfelől a magas műveltségű hellenisztikus elitnek valláspótlékul szolgáló platonista filozófia, másfelől a híveit eredetileg az alsóbb néprétegekből toborzó keresztény vallás magáénak mondhatott. Mindamellett a filozófiához való közeledés elkerülhetetlen és szükségszerű folyamatnak bizonyult, amely folyamatnak a fázisai kapcsolatba hozhatók magának a kereszténységnek a terjedésével és az államhoz, a Római Birodalomhoz való viszonyának alakulásával. A kereszténységnek mindenesetre nemcsak a vetélytárs vallásokkal kellett erős konkurrenciaharcban megküzdenie, hanem csakhamar állást kellett foglalnia a művelt görög rétegek filozófiájával szemben is, és védekeznie kellett a támadások ellen. A legkorábbi keresztény felfogás, amely ugyan nem volt mentes bizonyos hellenisztikus filozófiai infiltrációtól (l. pl. János evangéliumát, Pál leveleit), alapjában véve elhárította magától a világi bölcsességet. De ez az álláspont a maga merevségében nem volt sokáig tartható. A filozófiával létesülő viszony azonban az egész tárgyalt korszakban lényegében véve ambivalens maradt. A hittartalmak kifejtésében, igazolásában, rendszerezésében és megvédésében egyaránt szükség volt a filozófiára. Ugyanakkor szüntelen problémát okozott jog- és érvényességi körének, kompetenciájának meghatározása. Ha a természetes észt fel lehet használni a hit igazságainak kifejtésére, ha alkalmas ezek igazolására, ha a kívülálló számára egyengetheti és járhatóvá teheti az utat a hit felé, akkor neki magának is sajátos értéke van, van benne valami isteni. A hit egyetemes érvénye szükségképpen megköveteli, hogy az ész ne mondjon neki ellent. Ez a követelmény nagy gondolati munkát vont maga után már a patrisztika korában, s ez a teoretikus tevékenység elvontsági fokát, gondolati színvonalát tekintve jelentős eltávolodást jelentett a biblia mítoszaitól, az evangéliumok egyszerű paraboláitól és erkölcsi intelmeitől. Később a XII–XIII. században, a skolasztikus teológiai spekuláció virágkorában, újra jelentkezik az igény az evangéliumi program felújítására a maga egyszerűségében. Ennek a kettősségnek természetesen itt is társadalmi relevanciája van. Az eretnekmozgalomban nemcsak az Egyház világi hatalmát, a feualizmussal kötött szövetségét, hanem a spekulatív teológiát, pl. az egyházatyákat, is támadják. Még később pedig, a reformáció, ismét a kezdetekhez való visszatérés programjával arat sikert.

Ennek ellenére, ezt a folyamatot, amelyben a hit tartalmait gondolatilag akarják elsajátítani, pozitív jelentőségű törekvésnek kell tartanunk, ahogyan már Hegel is értékelte, bár a teológiai spekuláció csak a magas műveltségű emberek számára maradt fenntartva, s az alsóbb társadalmi rétegekbe csak vulgarizált formában jutott el. Így újra létrejött, különösen az egyházi szervezetnek a Római Birodalom államapparátusába való beépülésével, immár az egyházon belül, az a hierarchia, a „beavatott" papi réteg és a hívek szociológiailag duális struktúrája, amely a hellenisztikus (misztérium) vallásoknak olyan sajátossága volt, amelyet a kereszténység kezdetben – úgy tűnik – el tudott kerülni, a későbbiekben azonban óhatatlanul újra megjelent.

A keresztény teológiai elmélet szempontjából különösen a késő antik filozófia két nagy irányzata vált fontossá: a platonizmus, ill. újplatonizmus és a sztoicizmus, az előbbi

elsősorban a spekulatív teológia, az utóbbi viszont a kereszténység társadalomelmélete, szociális etikája szempontjából.[8]

Másfelől, mint láttuk, az újplatonikus filozófiában szintén erőteljes közeledés figyelhető meg a vallási problematikához. Az újplatonizmus, bár erősebben kötődött az antik talajhoz, maga is bizonyos vonatkozásban Kelet és Nyugat szintézisét képviselte, akárcsak a keresztény vallás. Plótinosz filozófiája nemcsak közvetlenül vallási elemeket tartalmaz, így pl. iráni vallás hatása kimutatható nála (a lélek lebukásának mítosza, a fény és sötétség, jó és rossz elv dualizmusa stb.), hanem gondolati szerkezetében is hasonul az egyetemes monoteista vallás belső struktúrájához. Plótinosz és az újplatonikusok ugyan polémiát folytattak a gnosztikusok és keresztények ellen – ebben a polémiában nemcsak az antik ember büszke öntudata, hanem arisztokratizmusa is kifejezésre jut, szemben a kereszténység eredetileg demokratikusabb alapállásával és az alávetett rétegekhez is forduló, nekik is „jó hírt" hozó küldetésével –, mégis e rendszerben az újplatonista monizmus és a zsidó–keresztény monoteizmus konvergenciájának kétségtelen lehetőségeit és jeleit fedezhetjük fel. Azt az elméleti lehetőséget, amely ebben a konvergenciában rejlett, előbb-utóbb fel kellett ismerni. Az első századok keresztény gondolkodói számára ez a felismerés annál is könnyebben történhetett meg, mert bár a maguk részéről ők is polemizáltak a platonista filozófiával, Alexandriai Philón munkásságában már figyelemreméltó kísérlet történt a zsidó monoteizmus és a (középső) platonizmus összehangolására, valamint azért is, mert nem egynek közülük az újplatonizmuson keresztül vezetett az útja a kereszténységhez (klasszikus példa Augustinus esete).

A kétségtelenül fennálló konvergencia és affinitás ellenére, valamint annak ellenére, hogy a keresztény teológia nyilvánvalóan felhasználta a platonikusok filozófiájának nyelvét, gondolatait és érveit, mégis mindmáig vitatott kérdés az, hogy beszélhetünk-e a patrisztikus teológia lényegi, szubsztanciális befolyásáról a platonizmus által. A vélemények ebben a kérdésben nagymértékben megoszlanak, és vannak, akik tagadják egy ilyenfajta befolyásolás lehetőségét, az újplatonikus és a keresztény dogmák szembeszökő ellentétére hivatkozva.[9] Kétségtelennek tűnik ugyanis, hogy ellentét áll fenn az újplatonizmus alaptételei (az istenség fokozatisága, a világ örökkévalósága, a Logosz őskinyilatkoztatásának változatlansága, a lélekvándorlás és a megismerő lélek hazatérése), valamint a keresztény dogmák (a három isteni személy lényegi egysége, Krisztus megváltó tettének történetisége, nem a megismerő, hanem a hivő lélek hazatérése, a test feltámadása) között.

Ezzel szemben azonban, mint Meijering rámutat, ha ezt az ellentétet abszolutizáljuk, akkor lehetetlenné válik a teológia története. A Credo változatlanságát ugyanis – amely mellékesen maga is történeti képződmény: a Credo az eretnekségek elleni harcban nyert megfogalmazást (a Credo Apostolicum például a gnoszticizmus, a Credo Nicaenum pedig az arianizmus ellen folytatott vita terméke), s így a platonizmus ellen is irányult,

[8] E. Troeltsch:: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. *Gesammelte Schriften* I. Tübingen 1919, 147.

[9] Vö. E. P. Meijering: Wie platonisierten Christen? Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie. In: *God Being History. Studies in Patristic Philosophy.* Amszterdam–Oxford–New York 1975, 133–146..

amelyet az ortodoxia az eretnekségek egyik forrásának tartott (ez a vád a középkorban is újra meg újra felmerül!) – nem azonosíthatjuk annak teológiai interpretációjával, azzal a kísérlettel, hogy a hittételeket racionális-szisztematikus módon magyarázzák. A kérdés tehát az, hogy mennyiben hatott a platonizmus a dogmák teológiai reflexiójára?

Meijering vizsgálódásai során kimutatja, hogy az egyházatyák valóban „platonizáltak", hogy a platonizmus nemcsak formai tekintetben, hanem lényegileg hatott teológiájukra. Az ideavilág és az isteni változatlanságának platonikus tétele például különböző módokon befolyásolta a teremtéssel, az emberrélevéssel, a három isteni személy lényegi egységével kapcsolatos teológiai spekulációkat. E kérdések részleteire itt nem térhetünk ki. Megemlítenénk azonban még Meijeringnek azt a megállapítását, hogy bár szerinte leegyszerűsítő felfogás volna azt állítani, miszerint az egyházatyák a bibliai tanítást, ill. a Credót a platonizmus segítségével mintegy a saját koruk számára próbálták volna interpretálni (hiszen a platonizmus és a kereszténység közötti ellentéteknek tudatában voltak), mégis, mint saját koruk gyermekei, akik a platonikus filozófia légkörében éltek, a Credót és a bibliai szövegeket szükségképpen a korszellem hatása alatt magyarázták.

Vizsgálódásunk számára mindebből az a lényeges, hogy az újplatonikus filozófia és a keresztény vallás között kialakult kapcsolat – az itt adódó azonosságokkal és különbségekkel együtt – a keresztény gondolkodás fejlődése szempontjából rendkívül termékenyítőnek bizonyult, s hogy éppen a vallási hit racionalizált formája, a teológia tekintetében az újplatonikus filozófia alapstruktúrája döntő szerepet játszott a patrisztikus és skolasztikus gondolkodás történetében.

Bizonyos alapmozzanatok azonosságán túlmenően, az újplatonizmus és a keresztény vallás kapcsolata különböző változatokban konkretizálódott, melyek már a patrisztika korában kidolgozást nyertek, s az eltérő megoldások jelentőségét mi sem mutatja jobban, hogy nem egy közülük a középkori gondolkodás történetében mint irányzat vagy gondolati vonulat évszázadokig tovább élt. Ilyen jelentős változatok fűződnek Augustinus, Dionüsziosz Areopagita és Boethius nevéhez.

Ezek között a változatok között bizonyos nem elhanyagolható, fontos különbségek vannak, annak ellenére, hogy az újplatonikus hatás mindegyikükben világosan jelentkezik.

Így például a keresztény teológiai problematika nagyobb szerepet játszik az ágostoni és a dionüszioszi változatban, mint Boethiusnál, akinél a filozófiai elem van túlsúlyban, különösen *A filozófia vigasztalása* c. a középkorban és később is rendkívül nagy hatást gyakorló művében. Mellékesen megjegyezve éppen az a körülmény, hogy ebben az újplatonikus filozófia szellemétől áthatott műben, amelyben annyira hiányzik a közvetlen keresztény teológiai anyag, hogy szerzőjének keresztény voltát is kétségbe lehetett vonni, a keresztény kulturális környezetben ilyen jelentős hatást fejthetett ki, közvetve igazolja koncepciónkat a neoplatonikus struktúra határozott affinitásáról a keresztény gondolkodásra vonatkozóan.

Egy másik különbséget, amely a keleti és a nyugati teológia közötti különbség kérdésével is kapcsolatos, abban láthatunk, hogy míg a dionüszioszi újplatonizmus, Plótinosz és Proklosz erős befolyására jobban hangsúlyozza az isten és világ, a transzcendencia és az egyetemes rend viszonyában az ontikus szükségszerűséget, amely hierarchikus fokozatok kontinuus láncolatában bontakozik ki, és a lelket ebbe a szük-

ségszerű és fokozati rendbe szigorúbban beleilleszti, addig az ágostoni változatban a transzcendencia és immanencia, isten és világ, isten és lélek viszonya diszkontinuusabb, a pólusok közötti viszonyban pedig nagyobb szerepet kap a szubjektivitás, az akarat (mind az istené, mind pedig a léleké).

Egyébként a keleti és a nyugati teológia között egy további különbségre is érdemes felfigyelni, hozzátéve mindjárt, hogy ez az ellentét korántsem abszolutizálható, mert a nyugati fejlődést is végigkíséri, hol nagyobb jelentőségre emelkedve, hol némiképp háttérbe szorulva, a keleti teológia vonulata. Az említett különbséget a következőkben látjuk: Ha az idealista metafizikák titka a teleologizmus, ennek viszont a céltevékenység szerkezete a nyitja – ahogyan metafizika-kritikájában ezt Nicolai Hartmann kimutatta –, a céltevékenység szerkezete pedig az egyéni munkatevékenység elvont struktúráját mutatja fel, akkor ebből az isten mint teremtő fogalmára vonatkozóan a következő különbséget állapíthatjuk meg a keleti és a nyugati teológiában. A nyugati teológiában a szubjektum és az objektum, a teremtő isten és a teremtett világ viszonyának megfogalmazása jobban hangsúlyozza a teremtő tevékenység tárgyi jellegét, az alkotó tevékenység szabadságát, és a létrehozott mű ontikus különbségét, önállóságát, objektivitását az alkotójával szemben. Tehát a hangsúlyt inkább az eltárgyiasulás, az objektiváció mozzanatára helyezi: az isteni elmében jelen vannak azok az ideák, amelyek szerint alkot. Vagy pontosabban: az eltárgyiasulás folyamatában a tevékenység tárgyi jellegét hangsúlyozza. A keleti teológia viszont jobban hangsúlyozza ennek az alkotó teremtő folyamatnak egy másik aspektusát, nevezetesen azt, hogy az alkotói céltevékenység egyben az alkotó szubjektum önmegnyilvánulása és „önmegvalósulása", s hogy ennek következtében az alkotott művel való kapcsolat szükségképpen szervesebb jellegű, s így a mű lényegi vonatkozásban áll az alkotóval, mégpedig épp az alkotó szempontjából. Itt tehát az eltárgyiasulás folyamatában az önmegvalósítás mozzanata a nyomatékosabb. A nyugati teológia tehát a célképzet tárgyi megvalósítására, a szubjektum és objektum különbségére, a keleti teológia viszont a tárgyi tevékenység önmegvalósító jellegére, tehát a szubjektum és objektum vonatkozásai közül az azonosságot, az egységet kifejező mozzanataira helyezi a hangsúlyt. Ezért játszik nagyobb szerepet a nyugati teológiában az isteni akarat és önkény, míg a keletiben a szükségszerűség és az erő fogalma. Ennek a különbségnek megfelelően természetesen másként alakul az emberi szubjektum viszonya is az isteni objektumhoz.

Az említett változatokat illetően külön említést kell tennünk még arról a különbségről is, amelynek a történeti horderejét nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy ti. Boethiusnál a neoplatonikus alapállás mellett nemcsak általában a racionális filozófiai elem nyomul előtérbe, hanem az újplatonista eszmék mellett jelentős teret kap éppen az arisztotelészi filozófia is, annak az egyébként alexandriai újplatonikus programnak megfelelően, amely az arisztotelianizmus és a platonizmus szintézisét tűzte ki célul.

Az eddigieket összegezve és átmenetileg lezárva tehát azt mondhatjuk, hogy a fentebb idézett hegeli megállapításnak helyes mozzanata, hogy rámutat a középkori gondolkodásban valóban érvényesülő nagyfokú azonosságra. A középkori filozófia erős belső kohézióját éppen az a gondolati szerkezet biztosítja, amelyet újplatonikus struktúrának neveztünk. Az újplatonikus struktúrában olyan viszonyrendszer áll előttünk, amelynek fő mozzanatait, az isten–ember és az isten–világ vonatkozásokat meghatározott módon rendelik egymáshoz. Ennek a viszonyrendszernek az alapját azonban nem

az eszme „önmagában való mozgásában", hanem abban kell keresnünk, amit már e transzcendens súlypontú struktúrában is megtalálunk, igaz, meghasonlott formában, nevezetesen az ember–világ viszonyban. Az ember és a világ meghasonlottságát pedig, melyet e struktúra éppen a transzcendencia segítségével kíván feloldani, a valóságos világ meghasonlottsága, a társadalmi viszonyok természete magyarázhatja. Mivel pedig e tekintetben érdekek ütközésével, társadalmi ellentétekkel is számolnunk kell, nem fogadható el az a hegeli nézet, hogy itt csupán kiváló jámbor és nemes férfiak történetéről lenne szó. Korántsem. Olyan eszmei és ideológiai irányzatokról és ezek küzdelméről is kell beszélnünk, amelyek csakis a nagy, a társadalmi érdekellentéteket többé vagy kevésbé tudatosan kifejező és képviselő társadalmi csoportokra vonatkoztatva magyarázhatók meg kielégítően.

Tanulmányunk következő része éppen azokat az újplatonikus struktúrában fellépő általános ambivalenciákat vizsgálja, amelyek különösen a középkori filozófiában megfigyelhető gondolati tendenciák és eszmei irányzatok különbségeinek meghatározása szempontjából jelentősek és szociológiailag is konkrétabb síkra vezetnek.

RESÜMEE

Karl Redl: Die Rolle des Neuplatonismus im Gefüge des mittelaterlichen Denkens

Die Studie – ein Teil aus einem grösseren Ganzen – befasst sich mit dem Problem der Struktur des mittelalterlichen theologisch-philosophischen Denkens. Nach der Ansicht des Autors es gibt eine solche Struktur, nämlich die sog. „neuplatonische Struktur". Die „neuplatonische Struktur", die aus der Konvergenz des neuplatonischen Monismus und des christlichen Monotheismus, welche beide zugleich einen schroffen Dualismus enthalten, zustande gekommen ist, einigt in sich den antiken objektiven Idealismus und, als Kern des Gefüges, den von dem neuzeitlichen unterschiedenen subjektiven Idealismus. Diese eigenartige Denkstruktur bewährte sich im Laufe der Jahrhunderte und bildete die dauernde Grundlage der theologisch-philosophischer Spekulation im Mittelalter, aber nach den Wandlungen der gesellschaftlichen Verhältnissen erleidete wesentliche Änderungen, die der Autor in einer noch nicht publizierten grösseren Studie untersucht hatte.

MOZART *VARÁZSFUVOLÁJA* ÉS AZ ANTIK MISZTÉRIUMOK

G. MIHÁLTZ ALIRÁN

Így váltam magam is a Napisten képmásává . . .

Wolfgang Amadeus Mozartot 1784 decemberében avatta a bécsi „Zur Wohltätigkeit" elnevezésű szabadkőműves páholy a tagjai közé.[1] Az eltelt hat esztendő döntő fordulatot hozott az életében: az eddig apja befolyása alatt álló ifjú 1781-ben botrányos körülmények között vált meg érseki gazdájától és Salzburgtól, apja akarata ellenére megnősült, és a zeneművészet történetében először, Bécsben kizárólag saját művei komponálásából akart megélni. A fiú csatlakozását a páholyhoz egy hónappal később követte az apáé – most már Wolfgang a kezdeményező kettőjük közül. 1786-ban II. József császár a meglevő 8 páholyt rendeletileg 3-ba tömörítette, így lett a „Zur Wohltätigkeit" és a „Gekrönte Hoffnung" páholyok egyesítéséből a „Neugekrönte Hoffnung". József, ha nem is volt szabadkőműves-ellenes, mindenesetre szemmel tartotta őket. Apa és fia azonban a kedvezőtlen fordulat ellenére haláláig páholytestvér maradt. 1784-től levelezésüket – a benne foglalt szabadkőműves-vonatkozások miatt – jórészt megsemmisítették.

Wolfgang Amadeus szívvel-lélekkel szívta magába azokat a felvilágosodott (és misztikus) gondolatokat, amelyek 1778-ban, még párizsi útja alkalmával alig vagy egyáltalán nem érintették. Szenvedélyes és meggyőződéses szabadkőműves volt, nagyszámú szabadkőműves kompozícióját ismerjük, sőt önálló páholyt is akart alapítani „Barlang" néven, állítólag szervezeti szabályzatát is kidolgozta.

1791-ben, második prágai útja alkalmával ellátogatott a „Zur Wahrheit und Eintracht" elnevezésű páholyba. A két sorban felállított testvérek a Maurerfreude (KV. 471) kompozícióját énekelték neki, mire Mozart megjegyezte, hogy legközelebb jobban ki fogja fejezni eszméjét a szabadkőművességnek . . .

A Varázsfuvola megkomponálását Mozart először szorult anyagi helyzetében vállalta el, és sokáig szabadkozott, hogyha baj lesz belőle, ő nem tehet róla, mert varázs-operát még sohasem komponált. Schikaneder szövegkönyve azonban végül is kedvére való volt: „a zene engedelmes lányának" bizonyult, s bár kifejezésben kifogásolható volt, de

[1] „A szabadkőművesség kiválasztott férfiak tényked ése, kik legnagyobb részben a kőműves mesterségből és építészetből kölcsönzött jelképes formák alkalmazásával az emberiség jobb jövőjéért dolgoznak, amennyiben arra törekednek, hogy önmagukat és másokat erkölcsileg megnemesítve, ezáltal megteremthessék az általános emberszövetséget, melyet önmaguk között megalkottak." Dr. Balassa József: *A szabadkőművesség kézikönyve.* I. kötet. Budapest 1946, 4.

„egészen a zene számára" íródott, vagyis feszes, egyértelmű, rövid és egyáltalán nem abból a fajtából való, melyek a „komponistának egész ideáját tönkreteszik".[2]

Gyakran idézik Goethe és Wagner elismerő kijelentéseit a Varázsfuvola librettójáról, de az ezzel ellentétes vélemény sem ritka, miszerint csak Mozart zsenialitását bizonyítja, hogy erre a szedett-vedett, gyermekded, lapos fércműre is képes volt megírni csodálatos zenéjét. Pedig róla tudjuk, hogy librettóinak megválogatásában egyáltalán nem vádolható gondatlansággal, gyakran több száz szövegkönyvet nézett át, míg a megfelelőre ráakadt. Ezek a szövegek (a Figaró kivételével) nem állják meg ugyan színpadon önállóan a helyüket, de éppen ebben rejlik értékük is, a szövegkönyv középszerűsége teret hagy a zene kibontakozására, ahogy azt már Hegel is látta.

A librettóval kapcsolatban majd minden monográfia megjegyzi, hogy forrásként az akkori divat szerint varázsköntösbe bújtatott konvencionális „szabadító történet" szolgálhatott, a „Lulu, avagy a varázsfuvola" című mese Wieland Dschinnistanjából. Valószínűbbnek tűnik azonban, hogy a mese inkább csak a „varázs-opera" megírásának ötletét vethette fel Schikanederben, mert a történet fő vonalaiban homlokegyenest ellenkező a Varázsfuvoláéval: a jó tündérről és lányáról szól, akit egy gonosz varázsló elrabol atyjától, s akinek Lulu herceg a keresésére indul.

Az ún. „törés-elmélet" szerint a Varázsfuvola „első verziója" ezt adaptálta, és csak bizonyos okok – a konkurrens „Kaspar der Fagottist" színrekerülése, esetleg Ignaz von Born bécsi nagymester halála – késztették volna Schikanedert és Mozartot (egyébként szabadkőműves „páholytestvéreket") a jó és a rossz, a világosság és a sötétség szerepének a felcserélésére: vagyis a gonosz királynő és a jó varázsló alakjának megformálására. Nem beszélve arról, hogy az elmélet igen sértő Mozartra nézve – akiről feltételezik, hogy komponálás közben (!) a félig kész művet száznyolcvanfokos fordulattal folytatja tovább, felrúgva minden dramaturgiai és zenei kontinuitást –, arra a Mozartra, aki a Szöktetés óta a legkisebb kompromisszumra sem volt hajlandó művészi tekintetben, nemhogy ilyenféle elvtelenségre és elfeledkeznek arról, hogy a Lulu-mese a Varázsfuvola egyik legfontosabb momentumát nem tartalmazza: az ember felemelkedését a próbákon át a beavatottságig. Alfred Einstein semmi okot nem lát annak kétségbevonására, hogy Sarastro jó és szabadkőműves volt már a kezdetektől fogva.

Bizonyosabbnak tűnik az a feltevés, hogy a Varázsfuvola legfontosabb forrása a szabadkőműves Abbé Jean Terrason 1731-ben megjelent regénye, a „Sethos", melyet a páholytestvérek még egy évszázaddal később is autoritásként használtak az egyiptomi misztériumokat illetően. Nem a regény és a librettó közötti párhuzamok és nem is a két mű számmisztikai azonosságai és különbségei teszik a regényt érdekessé, hanem *az a közvetítő szerep, melyet a hellenisztikus misztériumok és a szabadkőművesség (Mozart, Schikaneder) között betölt.* A XVIII. század ugyanis – és nemcsak a szabadkőművesek között – az egyiptomi-hellenisztikus témák és motívumok újjáéledésének a korszaka, ezért nyúl Terrason is (bár racionalizált formában) az elsüllyedt antik kultúrához: a Sethos első része voltaképpen az Orpheus legendát adja elő.

Igen fontos az a tény, hogy Terrason Diodorus Siculus hellenisztikus-római szerzőt fordította franciára, innen ered a „Sethos" többrendbeli, tudatosan antikizáló szöveg-

[2] A mondatban előforduló idézetek Mozart korábbi leveleire utalnak, még a Szöktetés idejéből.

egyezése Diodorus munkáival. *A Varázsfuvola két helyen fedi majdnem szó szerint (!) Terrason regényét:* Sarastro F-dúr áriájának és a két páncélos c-moll duettjének misztikus soraiban.

A szövegkönyvnek tehát több előnye is van az előbb felsoroltakon túl is: ilyen mindenekelőtt az a *dramaturgiai lehetőség,* az az átfogó *katartikus elv,* mely szerint Tamino fejlődése az Éj királynője világképétől a Sarastro világképéről való önkéntes és tudatos meggyőződéséig – magának a nézőnek a fejlődése is. A második Schikaneder *történeti aktualitása:* művébe a felvilágosodás majd minden lényeges gondolatát beleszőtte, a fény győzelmébe vetett hittől és a természetes élet egyszerű szépségének felfedezésétől az „ész jegyében" fogant erényes élet lehetőségéig. És végül az a *tartalmi sokrétűség,* mely Mozartnak lehetőséget adott arra, *hogy személyes hitét a kétezer éves európai kultúrkinccsel egybeötvözve öntse zenébe.*

A felvilágosodott „racionalista-dualista" sémában számtalanszor elemezték már a Varázsfuvola zenéjét. *E séma szerint Sötétség és Fény küzdenek egymással,* a tét a világ feletti uralom és az ember birtoklása. Ennek megfelelően az opera szereplőit jól elkülöníthető három csoportra lehet osztani aszerint, hogy melyik princípium köréhez tartoznak: az Éj és a Nap világára, valamint a közöttük tétován kereső, majd választás elé állított emberek csoportjára. *E csoportok zenei jellemzése intonációjukon keresztül valósul meg:* így pl. a Sötétség princípiumát az opera seria elavulóban levő, a Singspieltől idegen stílusa, a Fényt a szabadkőműves, papi hangvétel sajátos harmónia- és melódiavilága képviseli. A zenetörténészek könyvtárnyi irodalmat hordtak már össze minderről, de a Varázsfuvola „titkához" mégsem sikerült közelebb férkőzniük.

A legközelebb talán Szabolcsi Bence járt az igazsághoz, mikor e „titkot" a Varázsfuvola jellegzetes harmóniamenetében kereste: „... Alaprajza szerint már a nyitány első ütemeiben feltűnik (I–VI–IV. stb.), bővebb, kibontottabb formában pedig (I–V–VI–III–IV–I.) jóformán mindenütt jelen van, s bármennyire általános, közismert formula, valami megkülönböztető, sajátos jelleget ad a teljes operának. Az Éjszaka hölgyei mögött éppúgy ott lebeg, mint a három tündérfiú első idézésekor. Tamino ott találkozik vele a Bölcsesség Temploma előtt, Sarastrónak és papjainak valósággal elválaszthatatlan kísérője, de az Éjszaka királynőjének titokzatos és szenvedélyes sugárkörében is ott ragyog... Miért hangsúlyozta ki így és ennyire épp a Varázsfuvolában? Az opera légkörében nyilván volt valami rejtett, amit így akart értésünkre adni."[3]

A szabadkőművesek vonzódása az egyiptomi misztikához nem újkeletű, abból a tradícióból táplálkozik, hogy Izrael gyermekei a *kőművesség űzését Egyiptomban tanulták meg* – olvasható egy XV. századi forrásban.

Az *Ízisz és Ozirisz misztériumaiba való beavatkozás* legjobb leírása Apuleius Metamorphoses-ének híres 11. könyvében maradt ránk:

„A *halál határán jártam,* Proserpina küszöbét tapostam, *végigmentem az összes elemeken és visszatértem,* láttam éjfélkor hófehér fényben szikrázni a napot, odajárultam az alvilági istenek és az égi istenek színe elé, színről színre imádtam őket." „Reggel, mire a szent rítusokat végrehajtottam, a szentély közepén az istennő szobra előtt felállított emelvényen a hívők serege elé léphettem. Rajtam a felavatottak dísz-

[3] Szabolcsi Bence: Dallam-modellek Mozart és Beethoven műveiben. *Muzsika,* 1970/12, 2. és 5.

ruhája, az ‚olümposzi köntös', jobbomban égő fáklya, fejemen a Nap sugarait jelképező pálmalevél koszorú. *Így váltam magam is a Napisten képmásává.*"[4] Apuleius különbséget tesz Ízisz és Ozirisz misztériumai között, mondván, hogy első alkalommal őt csak az istennő titkaiba avatták be.

A párhuzamok a Varázsfuvola szövegkönyvével oly nyilvánvalóak, hogy további bizonyítás nélkül is elfogadhatjuk, hogy a meghaló és feltámadó istenek hellenisztikus kultusza igen nagy hatást tett Schikanederre. E tényt a szakirodalom is bőségesen kommentálja. Mozart zenéjét azonban lényegében érintetlenül hagyták.

A XVIII. századi szabadkőművesek többször is kiadták dalaik gyűjteményét: egyike ezeknek az 1772-es „Regensburger Liederbuch". Hogy Mozart a könyvet olvasta, kétségtelen: egyik dalának szövege („O heiliges Band", KV 158) innen származik. A könyvben szereplő dallamok elemzése során nyilvánvalóvá vált, hogy *a Varázsfuvola éppen a legkarakterisztikusabb, legexponáltabb helyeken a szabadkőműves dalokéhoz hasonló dallami, harmóniai, ritmikai fordulatokat használ.*[5] Ez csak megerősíti Szabolcsi Bence feltevését. De ha el is fogadjuk, hogy Mozart zenéje szabadkőműves–misztikus jellegű, még mindig nem találtuk meg a választ arra, hogy: *mi ennek a misztikumnak a jelentése?* Ha a zene egyáltalán gondolatokat akar közvetíteni felénk (és nem csupán a zenei struktúrák élvezetét), akkor *milyen gondolatok fogalmazódnak meg Mozart Varázsfuvolájában?* Első pillanatban Schikaneder librettója tűnik a legmegbízhatóbb kalauznak, mégis mindnyájan érezzük, hogy *Mozart többet és mást is* akar mondani.

A Varázsfuvola tonális összefüggésrendszere is kidomborítja az ellentétes princípiumok misztikus kapcsolatát. (Tudjuk, hogy éppen Mozart az, akinél az egyes jellemeknek és szituációknak határozott regiszterük van, s akinél a tonalitás épp ezért lényegi kérdés.) Az opera alaphangneme Esz-dúr, Sarastro és papjai világának adja a beteljesülés boldog fényét. (Az újabb kutatás Mozart nagy Esz-dúr szerzeményeiben – szimfónia, zongoraverseny, szerenád, vonósnégyes, divertimento – is szabadkőműves szimbolikát fedezett fel.) Az Éj Birodalmának, azaz a királynőnek és kíséretének hangneme c-moll, vagyis Esz-dúr párhuzamos mollja! A királynő két önálló zárt számának tonalitása az I. felvonásban g-moll, a II. felvonásban d-moll. *A két hangnem az Éj királynőjének két lényegi aspektusát rajzolja meg,* egyiket Sarastróval, a másikat lányával, Paminával való viszonyban. Az operában F-dúr a papok ezoterikus világának legsajátabb jellemzője: a II. felvonás elején a papok indulója és Sarastro áriája ebben a hangnemben áll. A királynő d-mollja ismét csak párhuzamos mollja az F-dúrnak, akárcsak a c-moll az előbb az Esz-dúrnak! A d-moll a beavatottak harmadik „zártkörű" megjelenésével is rokon: a papok kórusa a II. felvonásban D-dúrban áll. Az Éj királynőjének hangja egyfelől tehát úgy jelenik meg, mint Sarastro világának állandó, párhuzamos mollban megszólaló kísérője, mondhatni úgy követi, mint ahogy a Napot az Éj. *Emlékezzünk:* Az egyiptomiak Íziszt ősidők óta a Holddal azonosították, míg házastársát és fivérét, az Alvilág uralkodóját, Oziriszt a Nappal. *Sarastrónak és az Éj királynőjének tonális, harmóniai és dallami rokonsága csak akkor nem feloldhatatlan dramaturgiai paradoxon, ha feltételezzük, hogy személyük – bár erősen átköltötten – Íziszt és*

[4] Apuleius: *Metamorphoses* 11, 23.

[5] Ernst August Ballin: *Der Dichter von Mozarts Freimaurerlied „O heiliges Band" und das erste erhaltene deutsche Freimaurerliederbuch.* Tutzig, 1960.

Oziriszt takarja. (Elméletem nem is egészen újkeletű, már Brigid Brophy is hasonló következtetésre jutott: szerinte az Éj királynője az első verzióban – ha egyáltalán volt ilyen – maga Ízisz, a holdistennő volt, az opera cselekményét is Izisz misztériumai alapján interpretálja. Legfőbb hiányossága azonban az, hogy nem támaszkodik a zenei anyagra.) De még egy ennél merészebb feltevést is megkockáztathatunk:

Íziszt Diodorus Siculus maga azonosítja Démétérrel, a nagy eleusziszi istenséggel 40 kötetes kompilációja, a Bibliotheka egyik helyén (1, 13, 25). Az eleusziszi misztériumok „tartalmának", „Koré" (a lány) elrablásának legrégibb leírása a homéroszi Démétér himnusz élén áll. „A két istennő", így hívták őket Eleusziszban ... Kettős alaknak kell felfognunk őket: Persephone ebben az összefüggésben kiváltképp anyja Koréja: Démétér nélküle nem volna „Métér" ... *Démétér és Ízisz azonosítása sem véletlen: mindkét istenség lényegéhez tartozik a keresés, az út az Alvilágba.* Persephone („Koré") éppen leánypajtásaival gyűjt virágot, amikor az Alvilág ura, Hádész elragadja. Démétér vigasztalhatatlan, határtalan elkeseredésében „Koré" után indul: „Az eleusisi élmény a gyász, a vándorlás, a keresés állapotával kezdődött ... Eleusis Koré megtalálásának helye volt."[6] Hasonlítsuk össze az Éj királynője g-moll (B-dúr) I. felvonásbeli áriájának és Pamina g-moll (!) áriájának kezdő frázisát. Nemcsak az azonos szituáció (Az Éj királynője lánya, Pamina szerelme elvesztésén kesereg), hanem az erre való azonos reagálás is feltűnő, sőt még az áriák befejezése is hasonló. Pamina valóban anyja „Koréja" ...

A két mítosz azonban (Ízisz–Démétér és Ízisz–Ozirisz mítosza) nemcsak keveredik, hanem jól elkülöníthető módon el is válik egymástól. Apuleius is azt írja Ízisz és Ozirisz kultuszáról, hogy „ámbár a két istenség és mindkettőjük tisztelete összefügg, mégis igen nagy különbség van a beavatásban".[7] Leopold Conrad az opera II. felvonásának a Paminát és Taminót üdvözlő C-dúr kórus utáni lezárását „meglehetősen rövidnek" tartja, Kroó György pedig a „túl éles metszet" – szinte zenei „törés" – okát kutatva úgy véli, hogy itt egy ki nem dolgozott harmadik felvonás torzójával, vagy pedig egy kétszakaszos (!) finálé első kísérletével állunk szemben.[8] Ismét a misztikus interpretáció a legmerészebb, de ugyanakkor a legkézenfekvőbb is. *A C-dúr diadalkórusig az opera voltaképpen az Ízisz–Démétér misztériumaiba való beavattatás* (a szövegben is *csak* Ízisz neve fordul elő. „Der *Isis* Weihe ist nun dein"!) a keresésről, „Koré" kereséséről és megtalálásáról szól. És csak a *C-dúr kórustól a befejező Esz-dúr kórusig terjedő zenei tömb a teljes beavattatás* (a szövegben: „Dank sei dir, Osiris, Dank; Dank dir Isis, gebracht".) Az Éj átadja a helyét a Napnak, a Napisten föltámad – íme a felvilágosodás a misztériumok köntösében!

Továbbra is problematikus azonban, hogy *hogyan lett a Holdistennőből a démonikus, negatív princípium, az Éj királynője.* „Démétér alakjában ott rejtőzik ez a kettősség: Phigaliában a neve Fekete Démétér, Telphusában Démétér Erynis. Gorgó vonásai voltak a Fekete Démétér szobrának."[9] *És a hellenizmus korának szinkretikus istenségeinek egyikétől sem idegen az alvilági vonatkozás.*

[6] Kerényi Károly: *Prótogonos Koré.* Bevezető a homéroszi himnuszokhoz. Budapest 1941, 17. és 57.

[7] Apuleius, i. m. 11, 27.

[8] Kroó György: A Varázsfuvola. *A Mozart operái* c. tanulmánykötetben. Budapest 1957, 362.

[9] Kerényi Károly, i. m. 38.

Az eleusziszi misztériumokban *nem* szerepel olyan hős, aki az anya jajszavára az elrabolt leány szabadítására indul az Alvilágba. *A Sethosban, Terrason regényében* azonban találunk egy megjegyzést Diodorus Siculus nyomán, miszerint az *eleusziszi kultuszt Orpheusz vitte Egyiptomból Görögországba.* Terrason el is meséli a trák költő legendáját, úgyhogy a Varázsfuvola szerzőinek nem is kellett az Orpheusz mondánál tovább kutatni a mese körvonalainak konkrétabb kibontásához.

Orpheusz és Euridiké története közismert, Terrason változatában azonban kicsit másként hangzik. Orpheusz, a már híres költő elhatározza, hogy *elhagyja Görögországot és Egyiptomba látogat, hogy megismerje Ízisz misztériumait,* (!) mert úgy gondolja, hogy művészete csak akkor válhat még tökéletesebbé, ha alaposan tanulmányozza a teológiát, erkölcsöt és természetet, melyekben Egyiptom az egyetlen igazi mester. Elhajózik, a feleségét is magával viszi, de alighogy partot ér a Piramisok Földjén, szerencsétlenség történik: Euridikét megcsípi egy rovar, s a mérges csípésbe nemsokára belehal. Euridikét az „idegenek számára" fenntartott katakombába temetik. Orpheusz kétségbeesetten vándorol a katakombákon keresztül, melyek egy piramishoz csatlakoznak, s eközben titokzatos fecsegést hall a halottról, aki éjszakánként a földalatti járatokban „sétálgat". A következő éjjel Orpheusz egyedül megy el a piramisba, kétségbeesetten kiáltozva Euridiké nevét. Véletlenül egy addig számára ismeretlen kútra talál, *mely a földalatti beavatási szertartáshoz vezeti* (!). Mindenre elszántan ereszkedik le a mélybe. A kút fenekén gyönyörű zenét hall, női hangokat, s az egyikben Euridikéét véli felismerni. De meglepetése még nagyobb lesz, mikor a kút fenekén levő feliratot olvassa: „Quiconque fera cette route seul . . ." (Sethos) – *a Varázsfuvola második fináléjában a két páncélos énekli:* „Der welcher wandelt diese Strasse voll Beschwerden."

A probléma ismét az, hogy *Mozart zenéje mennyire engedi meg Tamino azonosítását Orpheusszal, a költővel.* Az operában Taminónak két áriája van, az Esz-dúr Kéária, és a C-dúr, a „fuvolás" áriája, – mindkettő a misztériumok hangnemében! [A „fuvolás" ária C-dúrja Ízisz tonalitása – a II. felvonás fináléjában az istennő misztériumaiba való beavatásakor Tamino fuvolája ismét csak C-dúrban szól, így fékezi meg bűvös hangja az elemeket.] „Fuvola-motívum" mindössze háromszor fordul elő az operában, de ezek a megjelenések igen sokatmondóak. *A frázis mindhárom esetben a művészetre utal, három hangnemi regisztere (C, F, Esz) a beavatottak világát idézi.* Az első alkalommal az elemek megfékezésekor a rézfúvók és üstdobok által szimbolizált vészterhes szakadék fölött lebeg, védelmet nyújtva a szerelmespárnak (C-dúr); másodszorra Pamina és Tamino a két páncélossal együtt dicsőítik a muzsika hatalmát egy csodálatos, lélegzetelállító himnuszban (F-dúr); végül a zárókórusban a Bölcsesség, Erő és Szépség trónraültetésekor ugyanez a makám jelenik meg a „Schönheit" szóra (Esz-dúr). A „Szépség" talán ennek a zenei gondolatnak a legtisztább megragadása. Ezek után az sem meglepő, hogy *a „szépség" és Tamino herceg zenei „névjegye"* (a Kéária nyitódallama) tökéletesen *fedi egymást.* Tamino ugyanúgy lehet Kalliopé vagy Apollon fia, mint ahogy Orpheusz az volt . . [Először Krétában lép fel a fuvola Apollon kultuszában, a kisázsiai, káriai eredetű lakosság körében. I. e. 582-ben Delphoi hangversenyeinek műsorába a kitharodia (lantverseny) mellé felvették az aulodikát (fuvolaverseny), úgyhogy már e században kialakul az a mítosz, hogy *Apollon s a múzsák hangszere eredetileg a fuvola volt,* mielőtt Hermesz a lantot feltalálta. Az áldozatoknak a fuvola olyan nélkülözhetetlen kísérőhangszere lett, hogy pl. Herodotosz (I. 132, 1) a perzsák jellemző tulajdonságai

közé sorolja azt is, hogy áldozataikat fuvolaszó nélkül mutatják be. Fuvolaszó kísérte nemcsak a véres, hanem az olyan vértelen áldozatokat is, amilyen a füst-és italáldozatok voltak. A misztériumok felavató szertartásain felhangzó fuvolaszónak kettős célja volt: az *újoncot a démonok okozta bűnök szennyétől megtisztítani,* s.a ritmust megadni a papoknak, hogy a felavatandót körültáncolhassák. Lukianosz szerint (De saltatione 15.) *e szertartásokat Orpheusz és Muszaiosz honosította meg. A zene volt hivatott* a misztériumok éjjeli orgiáiban a *lélek ekstázisát előidézni,* vagyis az embert a vele érintkező istenség felvételére alkalmas lelkiállapotba hozni.]

A Varázsfuvola cselekménye és mondanivalója tehát *három szálon is* (Ízisz–Ozirisz; Démétér–Perszephoné; Orpheusz–Euridiké) *az Alvilágba vezet,* mégis az első pillanatban abszurdnak tűnhet Sarastro Birodalmát az Alvilággal összefüggésbe hozni. Pedig *a mulandóság, a halál problémája a szabadkőművességtől egyáltalán nem idegen,* beavatási szertartásaiknak része az elmúlásban való intenzív elmélyülés.

„Melyek voltak felvételének körülményei? Bekötötték szememet, azután bevezettek egy fekete kamrába, ahol a kötelékeket szememről eltávolították. – Miért vezették a fekete kamrába? Hogy magamra hagyva és csak a mulandóságot látva gondolkozzam."[10]

Mozart levelezéséből – mint ismeretes – 1784 utánról alig maradt dokumentum, azonban ránk maradt Wolfgang utolsó levele nagybeteg apjához 1787. április 4-éről – tőle szokatlan módon, legbelsőbb problémákat érintve –, melyben higgadtan, meghatódottság vagy keserűség nélkül ír a halálról: „Minthogy a halál (szigorúan véve) életünk valódi végcélja, pár év óta az embereknek ezzel az igazi, legjobb barátjával annyira megbarátkoztam, hogy képe nemcsak nem rettent meg, hanem erősen nyugtat és megvigasztal. Köszönöm Istennek, hogy ily boldogságra méltatott, és (hiszen Ön megért engem) alkalmat adott, hogy *igazi boldogságunk kulcsát megismerhettem*... ..... ezért a boldogságért hálát adok mindennapi teremtőmnek, és kívánom ezt minden embertársamnak."

Különösen feltűnő a halál gondolatának jelenléte a Varázsfuvolában a Requiemmel (KV. 626.) való összehasonlításban. (A Requiemet Mozart a Varázsfuvolával felváltva komponálta lázas sietséggel...) Gyakorlatlan fül számára is feltűnő a gyászmise hangszerelésbeli rokonsága a Varázsfuvola „papi" jeleneteivel, mindkét műben a pozanok, ill. basszuskürtök adnak a zenekarnak sötét, borongós, fátyolozott hangzást. Dent hívja fel a figyelmet arra, hogy a Requiemben Pamina és Tamino nem egy frázisa fellelhető.[11] A gyászmisében a híres „Varázsfuvola-harmóniamenet" egyetlenegyszer fordul elő, de ez, az egyetlen hely szinte leleplező: a „Rex tremendae" tételben Élet és Halál ura lép elő a rettenet és szépség eszkatologikus víziójából: „Te hatalmas fölségi Király, aki kegyelemmel annyinak irgalmaztál, szabadíts meg engem is, Te, ki a kegyelem forrása vagy!"

Az eleuszisi misztériumokban a beavatást jelentő szó annyi, mint zárni, a szemek behunyására, a sötétségben való elmerülésre utal. „Sophokles *háromszoros boldogok-*

[10] Balassa József, i. m. 11.

[11] E. Y. Dent: *Mozart's operas.* Oxford 1947, 253.

nak nevezi azokat, akik Eleusziszban elérték a τέλος-t és látták: *csak nekik van élet a halálban,* másoknak Hades csupa rossz."[12]

Az elmúlás ideája több helyen is felbukkan a Varázsfuvolában – mégpedig *a jellegzetes harmóniasoron és csak akkor, ha ezek a bizonyos akkordok a kezdő ütemekben hangzanak fel.*

Tamino már Sarastro Birodalmának kapujában mintegy „mottóként" találkozik vele: a „Sprecher" első dallamos megnyilvánulása egy hosszú deklamatorikus rész után – a pap a beavatottak titkára hivatkozik, melyet egyelőre még nem fedhet fel Tamino előtt. A II. felvonás F-dúr előjátéka és Sarastro F-dúr áriája Taminóért könyörög: az Istenek óvják a herceget halálos veszélyekkel teli útján. A második pap és a „Sprecher" C-dúr duettje fojtott hangon („sotto voce") figyelmeztetik Taminóékat, hogy halál és kétségbeesés a jutalma annak, ki gyöngének bizonyul. (A két pap fáklyával jelenik meg a sötétben magukra hagyott „vándorok" előtt, minden úgy zajlik, ahogy annak idején . . .) A II. felvonás G-dúr quintettjének élén ismét ott a „Varázsfuvola-menet": az együttes nem más, mint maga a hallgatás próbája; és végül a B-dúr tercettben Pamina féltő szerelme és Sarastro szigorú unszolása kíséri a halálos útra induló Taminót. *A jellegzetes harmóniasorral kiemelt események zárt rendszert alkotnak, mégpedig a rituális beavatási szertartások zárt rendjét. A halál fenyegető jelenléte a II. felvonás finéléjában válik valósággá.* A két páncélos Diodorus Siculus (Terrason–Schikaneder) szövegére Bach egyik korálját énekli („Ach Gott von Himmel sieh darein"), alatta a zenekar drámai hatású kontrapunktja c-mollban: Nettl után a szakirodalom általában elfogadta, hogy a hangok egyenletes kopogása a „kő faragását" illusztrálja.[13] „A durva kő magát a tanoncot jelképezi, akinek a szenvedélyek és előítéletek durvaságait kell magáról lefaragnia."[14] Az Istenek felé szárnyaló korál pedig reményt önt a csüggedőbe: *a megpróbáltatások célja nem a pusztulás, hanem a megtisztulás* („wird rein durch Feuer, Wasser. Luft und Erden"), a rosszban rejlő jó: az egyéni sorson túli halhatatlanság megélése.

És végül a Varázsfuvola lenyűgöző nyitánya, úgy illik, hogy utolsónak hagyjuk, hiszen Mozart is a végén, mintegy szellemi összegezésképpen komponálta meg operái „bevezetőjét". E nagyszerű kompozícióban Mozart teremtő zsenialitása teljes fényében ragyog: a nyitány a fúga- és szonátaelv grandiózus egysége. Itt világlik csak igazán ki, hogy *a misztérium „lényege"* (a „tanonc kifaragása") *mennyire túlmutat önmagán:* „a nyitányba belesűrítette az emberi nem küzdelmét és győzelmét".[15]

A Varázsfuvola központi eszméjének tökéletesebb megértéséhez csupán egyetlen részletét, dramaturgiai és zenei „kulcsjelenetét", az ún. „Sprecher-jelenetet" szeretném analizálni. Valóban csak az emberi okosság, bölcsesség, a dolgok helyes megismerése oszlatja el Tamino félreértéseit? Valóban megváltozik Tamino életszemlélete e néhány partitúraoldalon? Valóban tisztán a felvilágosodás szellemében írt drámai összecsapással állunk szemben?

[12] Kerényi Károly, i. m. 60.
[13] Általában Paul Nettl: *Mozart und die Königliche Kunst.* 1932.
[14] Balassa József, i. m. 21.
[15] A. Einstein: *Mozart.* London 1971, 484.

Az I. felvonás finálé ja Sarastro Birodalmába vezet: három templom áll a tisztáson: a Természet, az Ész és középen a Bölcsesség Temploma. A három fiú ezüstpálmával (a pálma a nap sugarait jelképezte Apuleiusnál!) mutatja az utat Taminónak: a zene ünnepélyes, kimért tempója, hangneme (C-dúr!), hangszerelése a beavatottak világából való. A géniuszok kitartásra, tűrésre, hallgatásra szólítják fel Taminót. Tamino, bár a mozgékonyabb vonások kísérik, kérdésében („Ihr holden Knaben sag't mir an, ob ich Paminen retten kann? ") a fiúk ritmusát veszi át: lelkében teljesen azonosul azzal a szellemmel, melynek a géniuszok első követei. Ámulva néz körül, deklamációja kantábilissé oldódik a kitörő lelkesedéstől („wo Tätigkeit thronet und Müssiggang weicht"). E hang igencsak hasonlít és hangnemében is azonos Taminónak a Sprecherrel folytatott beszélgetése *utáni* intonációjához, akárcsak a következő recitativótöredék („erhält seine Herrschaft das Laster nicht leicht"). A Bölcsesség Templomából előlépő Sprecher első kérdésére („Was suchst du hier im Heiligthum? ") nagyon is tudatosan, határozottan fogalmaz, a misztikus Varázsfuvola-harmóniasoron! („Der Lieb und Tugend Eigenthum.") Mindebből arra következtethetünk, hogy Tamino már a Sprecherrel való találkozás *előtt is* a sarastrói világképet képviseli, *Tamino és a Sprecher között elvi vita nincs,* legfeljebb egy félreértés tisztázása a párbeszéd célja. Ez megfelel annak a szabadkőműves gondolatnak, hogy „nem a páholyban leszünk szabadkőművesekké, *bensőnkben* kell azokká lennünk, még *mielőtt* a szövetségbe léptünk volna".[16]

A jelenetnek kétségkívül tartalma az út a sötétségből a világosság felé; a gondolat szabadkőműves szimbolikája Salamon templomának (a Bölcsesség temploma) egyik oszlopára vésett „J" betűre utal, mely csak a már beavatott „tanonc" számára bír jelentéssel: *„Az Úr fel fog emelni," ti. a sötétségből a világosságba.*[17] Az apuleiusi leírást is hasonlóképp értelmezhetjük: a jelölt régi mivoltában meghal, majd végigszáguldva a mindenséget jelképező négy elemen, szemtől szembe kerül az istenekkel és a Napisten képmásaként születik újjá.

Tamino csodálatosan tömör megfogalmazását („Der Lieb und Tugend Eigenthum") a Pap elismerő szavai követik, ismét a misztikus Esz-dúrban („Die Worte sind von hohem Sinn"), Sarastro nevének említésekor ugyancsak az Esz-dúr-t intonálja („Er herrscht im Weisheitstempel hier"). Tamino, akinek meggyőződése, hogy Sarastro a gyűlölt, aljas szörnyeteg, kétségbeesetten kiált fel az alaptonalitástól legtávolabb eső b-mollban („So ist denn Alles Heuchelei!"), és menni akar (f-moll). Ismeretes, hogy az f-moll Mozartnál legtöbbször „pszeudo-helyzetet" jelöl, nem véletlen, hogy először az Éj királynője által megtévesztett Tamino jut el ebbe a hangnembe. A Sprecher szavai kétségtelenné teszik, hogy az f-moll valóban a csalásra utalt („dich täuschet ein Betrug"), de a herceg tántorítatlanul hisz eredeti meggyőződésében, továbbra is f-moll-t intonál („Sarastro wohnet hier, das ist mir schon genug"). A Pap „nyomósabb" érvekkel kíván Taminóra hatni, hangja kényszerítő erővel a hercegre eddig mindig oly fenyegető c-mollba fordul („Wenn du dein Leben liebst, so rede, bleibe da!"), és indokait kérdezi, miért gyűlöli annyira Sarastrót. Az ifjú hevesen kifakad, a c-moll most Sarastro „Esz-dúr uralmának" negatív visszfénye („Er ist ein Unmensch, ein Tyrann!"), de bizonyítékként nem tud

[16] Balassa József, i. m. 10.
[17] Uo. 9.

egyebet mondani, mint azt, hogy egy boldogtalan, kétségbeesett anya szavainak kell hitelt adnia: a g-moll hangnem az Éj királynőjének panaszos ariájára utal („Durch ein unglücklich Weib bewiesen").

Azonban a Sprecher cáfolat helyett kitérő választ ad, az asszonyok természetéről bölcselkedik C-dúrban („Ein Weib thut wenig, plaudert viel"). Mert egészen más lenne a helyzet, ha Tamino értené Sarastro cselekedetének mélyebb indítékait: az operában először bukkan fel a „titok" motívuma, a misztérium legbenső értelmét képviselő F-dúrban („O, legte doch Sarastro dir die Absicht seiner Handlung für"), majd pár ütemmel később a pap ugyancsak a „titok"-ra hivatkozva tagadja meg a további felvilágosítást, a hangnem, mint az előbb, F-dúr („Die Zunge bindet Eid und Pflicht"). A pap tehát nemcsak a szövegben, *de zeneileg sem racionálisan érvel:* az első indok kétes értékű szentencia, a második pedig lényegében meghátrálás Tamino kérdései elől, a probléma elodázása, a „titoktartás" árnyékába húzódva.

Miért hiszi el Tamino mégis, hogy a Sprechernek igaza van? A megoldást a Sprecher *hangvétele* adja. „A papnak nincsen szüksége heveskedésre, Tamino igazságtalan vádaskodásának pont az ő tiszta lelkiismeretű nyugalmán, emelkedett érzületén kell megtörnie."[18] Mozart zenéje ezt a recitativo látszólagos egyformaságában is hihetően ábrázolja, mindenekelőtt Tamino és a Pap deklamációjának tempóbeli különbségével. Legelőször a gyorsaság tűnik el a herceg recitálásából, majd Tamino zenekari kíséretébe is belép az a több ütemen keresztül tartott akkord, mely eddig csak a pap intonációját jellemezte. Ez a hosszú akkord másodszor dramaturgiailag döntő helyen hangzik fel, a-mollban („Wann also wird die Decke schwinden? "). *Ez az a-moll intonáció meghatározó jelentőségű Tamino újjászületésében,* nem azért, mert Paminára vonatkozó kérdéseit már előbb is ebben a tonalitásban tette fel a Papnak, hanem mert az a-moll az opera két legirracionálisabb hangnemének (F-dúrnak és C-dúrnak) legközelebbi rokona, s amelynek használata Mozartnál „mindig valami idegenszerűt jelentett".[19] *Tamino megérkezése a-mollba „újjászületésének" első fázisa – szemben az Esz-dúrral, az opera alaptonalitásával, mely mindig, „új énjének" a „régivel" való azonosságára is utal.*

A herceg kérdése olyan szenzibilisen irányul magára a lényegre, hogy a Sprecher – homályosan és burkoltan bár – *felfedi előtte a titkot,* nem szavainak értelmével, hanem a híres harmóniameneten megszólaló csodálatos, mélyen rezignált és fájdalmas zenével, melyről Kroó György azt írja, hogy „ha egyetlen dallammal kellene szignálni a Varázsfuvola alapeszméjét, a sarastrói világnézetet, azt hisszük, hogy habozás nélkül mindenki ezt választaná".[20] *A Sprecher intonációjának kulcsát a Pap misztériumbeli szerepének megfejtése adja.* A szabadkőműves beavatási szertartások leírásánál mindig megemlékeznek arról az idősebb „testvérről", aki a felavatandót a misztikus ismeretek elsajátításában kalauzolja. Eleuszisban a szertartás cselekményének igéi megjelölése annyi, mint a „cél felé vinni". „Amit az ἐποπτεία részesei láttak, az volt az egyedül fontos, valami

[18] Fodor Géza: *Zene és dráma.* Budapest 1974, 642.
[19] Hermann Abert: *W. A. Mozart.* II. Leipzig 1956, 656.
[20] Kroó György, i. m. 340.

δρησμοσύνη volt ez, a *hierophantes dolga. Amit ő mutatott, az volt a fő dolog, neve a szent titkok ‚megmutató papját' jelenti."*[21]

Hogy mi történt azokkal, akik elérték Eleusziszban a τέλος-t és láttak? Emlékezzünk, *Szophoklész háromszorosan boldognak nevezte őket, mert csak nekik van élet a halálban, másoknak Hádész csupa rossz . . . Az a-moll szakasz szép–szomorú kantilénája ennek a lemondással megszerzett boldogságnak intonációs summázata.*

A Pap eltávozik a színről, Tamino kábultan egyedül marad: „O ew'ge Nacht! Wann wirst du schwinden? " – kérdezi elbizonytalanodva és megrendülve a titok szédítő mélységétől – a dallam az Éj királynője recitatívájának kezdő ütemeit idézi vissza, a hangnem viszont továbbra is a-moll! A Bölcsesség Templomából titokzatos hangok szólnak, a hangszerelés a pozanokkal egészül ki, ha lehet, a válasz még szorongatóbb és tragikusabb, mint az előbb („Bald, bald oder nie".). Ez a sötétség azonban korántsem a beavatottaknak holmi bizonytalanságából fakad, hanem egy mély meggyőződésből és bizonyosságból, amit Mozart egyszer úgy fogalmazott, hogy „igazi boldogságunk kulcsa a halál". Ha az ifjú megállja a próbákat, hamarosan ő is birtokosa lesz e tudásnak . . .

*

A Varázsfuvoláról könyvtárakat írtak és fognak még írni – nem vállalkozhattam hát egyébre, mint hogy egy kicsiny részt megpróbáljak felderíteni e csodálatos mű ezerszínű világából: és magam is könyvtárral maradtam adós ugyancsak a Varázsfuvoláról. De hát Mozartról különben nehéz írni – őt hallgatni kell és csendben imádni, mint ahogy azt Kirkegaard és Richard Strauss mondják . . .

[21] Kerényi Károly, i. m. 55. – A jegyzetekben felsorolt műveken kívül – többek között – még az alábbi könyvek és cikkek voltak a segítségemre: *Mozart Breviárium.* Budapest 1961; Liebner János: *Mozart a színpadon.* Budapest 1961; B. Paumgarten: *Mozart.* Zürich 1940; Újfalussy József: Intonáció, jellemformálás és típusalkotás Mozart egyes műveiben. *Zenetudományi tanulmányok W. A. Mozart emlékére.* Budapest 1957; H. Cohen: *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten. Berlin 1915;* A. Rosenberg: *Die Zauberflöte.* München 1964; B. Brophy: *Mozart, the dramatist.* London 1964; Renate Krüger: *Das Zeitalter der Empfindsamkeit.* Leipzig 1972; Kákosy László: Egyiptom és az európai irodalom. Helikon 1974/2; Kákosy László: Az egyiptomi kultúra továbbélésének és hatásának problémája. *Antik Tanulmányok,* IX. 236–241.; Paulys *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft.* Stuttgart 1965, V. kötet, 663–703. oldalig a Diodorus Siculus életét és munkásságát ismertető cikk; Plutarchos: *Isis és Osiris,* Budapest 1976; Wagner József: *Az antik világ zenéje.* Budapest 1943.

SUMMARY

Alirán G. Mihâltz: Mozart's Zauberflöte and the Mystery Plays of Antiquity

The music of The Magic Flute has been analyzed many times on the basis of the enlightened „racionalist – dualist" seheme, but the musicologists have not succeded yet to get closer to „the secret" of the opera. The fact that the Hellenistic cults produced tremendous effect on the librettist Schikaneder, has been commented by a special literature times without number, but Mozart's *music* has not been touched practically. This study demonstrates, that the musical intonation (melody, harmony, rythm and orchestration etc.) of the Magic Flute leads finally even trough three lines into the Nether World (Isis – Osiris, Demeter – Persephone, Orpheus – Euridice), yet in spite of all it may seem to be an absurd idea at the very first sight to connect Sarastro's Empire with the Nether World. The problem of transitoriness is not at all unfamiliar with the Freemasonary, the intensive absorption in mortality is a part of their initiating sacrifices. The melancholy of Mozart's „masonic opera" is the intonation summary of hapiness got by abnegation.

TRANSZCENDENTÁLIS ÉRVEK

ÚJVÁRI MÁRTA

Az angolszász analitikusok kanti ihletésű témái közül az úgynevezett transzcendentális érvek körüli vita bizonyult különösen élénknek az elmúlt évtizedben. Ahogyan ezt megelőzően a 60-as években az analitikus/szintetikus vitában tisztázta az angolszász empirizmus – jórészt Quine bírálata nyomán – a neopozitivista hagyományoktól való eltávolódását, e folyamat logikus következő lépéseként ma a kanti tapasztalat-metafizikához fordulnak az empirizmus megújítási kísérletei. Mert csak miután polgárjogot nyert e gondolatkörben a kanti szintetikus a priori – természetesen megfelelő tudományfilozófiai átértelmezéssel –, vált lehetővé, hogy mérlegeljék a tapasztalat lehetőségének feltételeit kifejező szintetikus a priori kijelentések mellett szóló kanti transzcendentális érveket.

*A tiszta ész kritikájá*ban Kant „transzcendentálisnak" nevezi az olyan ismeretet, tudást, „amely nem annyira tárgyakkal foglalkozik, hanem inkább azzal a móddal, ahogyan mi megismerünk tárgyakat, amennyiben a megismerésnek ez a módja *a priori* lehetséges". (A 12/B 25) („Ich nenne alle Erkenntniss *transzendental,* die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern sie *a priori* möglich sein soll, beschäftigt".) A transzcendentális tudás tehát közvetlenül nem állít semmit a tárgyakról, létezésükről stb., téves lenne ezért ezt valamifajta ontológiai realizmus szellemében értelmezni.[1] Inkább olyan vállalkozásról van szó, amely az emberi elme sajátosságaiból kiindulva azt vizsgálja, hogy elménk mit „ró" a dolgokra ahhoz, hogy megismerésünk tárgyai lehessenek. Egy ilyen vállalkozás lehetőségét maga Kant világítja meg: „az elme csak azt képes belátni, amit maga hoz létre a saját terve szerint . . ." (B XIII) és „csak azt ismerjük meg *a priori* módon a dolgokról, amit mi magunk helyezünk beléjük" (B XVIII). („. . . die Vernunft nur das einsicht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt" . . . „wir . . . von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen".)

Úgy tűnik ezzel, és nem alaptalanul, hogy a kopernikuszi nézőpontváltásban keresendő a transzcendentális tudás, illetve érvelés alapja; abban, hogy tárgyakról nyert ismereteink a mi fogalmi rendszerünkben nyernek megfogalmazást, ezért a mi konceptuális szükséges-

[1] A hagyományos ontológiai értelmezést követi pl. J. Angelelli On the Origins of Kant's 'Transcendental' c. cikkében. (*Kant-Studien,* 63. 1972.) Itt kifejti a nézete szerint fennálló „szemantikai folytonosságot" a „transzcendentális" terminológia tekintetében Kant és a régi metafizika között. Magyarázata: minthogy korábban a „lényegeket" tekintették a tárgyak lehetőségének okaiként, ezért a tárgyak lehetőségét megvilágító kanti elméletnek is ilyen transzcendentális entitásokkal kell foglalkoznia.

ségeinkhez kell igazodniuk az ilyen ismereteknek. Vagyis a tárgyakról való gondolkodásunkban megnyilvánuló szükségszerűségek a mi gondolkodásunk, és nem a tárgyak szükségszerűségei. Hiszen például konceptualizálásunk eredménye az is, hogy tapasztalatunkat *tárgyak* tapasztalataként fogjuk fel. Ehhez azonban egy olyan képességünknek kell működnie, amely nélkül az aktuális tapasztalat adatait nem egészíthetnénk ki tárgyak empirikus ismeretévé, és a tárgyakat nem jeleníthetnénk meg a szemléletben (Anschauung) a jelenlétük és így az érzéki stimulus híján. A *képzelőerő* képessége tölti be Kantnál ezt a funkciót, amelynek „produktív szintézise" révén tudásunkat nem az aktuális, hanem a lehetséges tapasztalatra vonatkoztathatjuk. A képzelőerő tana a *Kritika* első kiadásbeli transzcendentális dedukciójában kap különös hangsúlyt. A logikai empirizmus dominanciájának éveiben azonban félreértették funkcióját és egyszerűen a „transzcendentális pszichológia" kellékei közé sorolták. Ma viszont egyetlen angolszász Kant-interpretátor sem mulasztja el, hogy kiemelje Kantnál a képzelőerőt mint a tapasztalat konstitutív elemét.

A most vázoltak szerint fogja fel például Hintikka a transzcendentális érvelést.[2] Föleleveníti ehhez a régi gondolatot, miszerint „az igazi tudás az alkotó ember tudása", vagyis a létrehozás képességében rejlik. És igen alkalmasnak bizonyul ez saját kantiánus matematika, illetve logika filozófiája számára; mégpedig olymódon, hogy a matematika, illetve a logika objektumai éppen azért és annyiban ismerhetők meg, amennyiben ezek a mi konstitutív tevékenységünk objektumai. Ezért ezekre az objektumokra értelmezhető Kant szintetikus a priorija, igazolható rájuk az ilyen tudás lehetősége. Hintikka álláspontja éles váltást jelent a logikai empirizmus álláspontjához képest, amely magáévá tette a matematikai ismeretek analitikus jellegét bizonyítandó Frege–russelli programot. Ez az aritmetikának a logikába való lefordítási kísérlete volt, amelynek sikertelensége sem oszlatta el sokáig a matematika kanti szintetikus a priori értelmezésével szembeni előítéleteket. Későbbi kvantifikációs-logikai kutatások, a különböző modális és intenzionális kontextusok elemzése – de úgy is mondhatnánk: a logikai problémaváltás – vezetett oda, hogy felmerülhetett a hintikkai kérdés: mi az összefüggés például a kvantifikációs logika objektumai és a róluk szóló kvantifikációs mondatok, azaz a mi nyelvi-konceptuális tevékenységünk között? Vagy még közvetlenebbül megfogalmazva: hogyan mutatja meg az a mód, ahogyan beszélünk, ahogyan a tényleges kollektív nyelvhasználat játékszabályai megadják a szavak jelentését (Wittgenstein „grammar"-je) azt, hogy milyenek az objektumok, milyennek *kell* lenniük ahhoz, hogy a mi nyelvi-konceptuális tevékenységünk objektumai lehessenek? Például az a mód, ahogyan a szín-szavakat, a szám-szavakat vagy a materiális tárgyak szavait használjuk, mit követel meg e tárgyak természetére vonatkozólag?

Még nyilvánvalóbb a modális szemantikában, hogy a tárgyakról szóló gondolkodásunkban megnyilvánuló szükségszerűségek nem hagyják érintetlenül a tárgyak leírásait. Hintikka egyenesen ki is mondja e szemantika „neokantianizmusát", megállapítva, hogy a „lehetséges világok" s bennük az individuumok „függnek a mi konceptuális feltevéseinktől" és nem írható le az individuumoknak e feltevésektől független „Ding an sich-je".[3] És

[2] J. Hintikka: Transcendental Arguments: Genuine and Spurious. *Nous*, 1972/3, 274–281.

[3] J. Hintikka: *Models for Modalities.* D. Reidel, Dordrecht–Holland, 1969. „Lehetséges világot" alkot a dolgoknak az az állapota, menete, ami egy bizonyos episztemikus vagy propozicionális attitűdből kiindulva vagy egy bizonyos perceptuális perspektívából szemlélve valaki számára meg-

általában a kvantifikációs elméletben nem választható le Hintikka szerint az objektumok meghatározásából a mi konceptuális hozzájárulásunk: mert a „kvantifikációs játék", amely ugyan a „világ feltárásának játéka" és így feltételezi a kvantorok objektív értelmezését, mégiscsak a „keresés és fellelés" (seeking and finding) aktív tevékenysége során határozza meg objektumait. A mindennapi nyelv is kifejezi például az egzisztenciális kvantorral bevezetett mondatoknak ezt a sajátosságát, hiszen ezeket így olvashatjuk: „találhatunk olyan individuumot, hogy . . ." (és következik a feltételek leírása). A kvantifikációs eljárásban így „anticipáljuk bizonyos tulajdonságú individuumok létezését" és éppen csak azért előlegezhetjük meg azt, aminek léteznie kell, az ilyen operáció eredménye azért alkalmazható „logikai szükségességgel", mert az így nyert ismeret „csak annyiban kapcsolódik objektumokhoz, amennyiben ezek a mi kereső és fellelő tevékenységünk objektumai".[4] Ezért ismereteinknek az a szintetikus a priori jellege, amit Kant a matematikára vonatkoztatott, ma a kvantifikációs elméletre vonatkoztatható – állítja Hintikka. Az a priori jelleg nyilvánvalóan konceptuális apparátusunk alkalmazásából következik; szintetikussá azonban azáltal válik egy ilyen procedúra, hogy *megjelenítjük* mint egyedi objektumot azt, amire a leírás alkalmazható az *egzisztenciális megjelenítésnek* a kvantifikációs logikában érvényes szabálya révén. E szabály alkalmazása következtében szintetikus a kvantifikációs érvelés, mint ahogyan a matematikában a szintetikus érvelés lényege *új a priori szemléletek* bevezetése – állapítja meg Hintikka.

Álljunk itt meg egy pillanatra: mérlegeltük eddig a szintetikus a priori ismeretek lehetőségét, hogy feltárhassuk a mellettük szóló, hozzájuk rendelt ún. transzcendentális érvek sajátos logikáját és kiindulópontként elfogadtuk az értelem kopernikuszi fordulatát. Kantnak azonban a szenzibilitás működéséről is valami újat kell állítania ahhoz, hogy bevezethesse az a priori szemléleteket, mint az a priori és ugyanakkor szintetikus ismeretek feltételét. Ezért helyesen mondja H. Schwyzer, hogy Kantnak nemcsak az *értelem,* hanem az *érzékiség* világára is végre kell hajtania a kopernikuszi fordulatot.[5] Schwyzer úgy véli, hogy míg az értelem területén ez a fordulat nem feltétlenül vonja maga után a tárgyaknak az elmétől való függését – hiszen a tapasztalat konceptualizálása még nem azonos annak revíziójával, hogy *mi* a tapasztalat –, addig az érzéki kopernikuszi váltásban ez elkerülhetetlen, mert ez éppen a „tárgyakkal való ismeretség és a tárgyak ontológiai státusa közötti kapcsolatot érinti". Például azokat a tárgyakat, amelyekkel kapcsolatunk olyan közvetlen, hogy a tévedés lehetősége itt nem is értelmezhető, mint amilyenek teszem azt az érzékelések vagy a mentális állapotok, szokás „privát" tárgyaknak tekinteni, ami az ontológiai státusukat illeti; míg a nyilvános kritériumok alkalmazását és ezáltal tévedést és korrekciót lehetővé tevő tárgyakat „publikus" tárgyakként szokás elkönyvelni. Sokan

jelenik. Minthogy a tényleges világot számos különböző módon lehet konceptualizálni, számos szemszögből nézni, minden lehetséges perspektíva meghatározza a maga „lehetséges világát", ami éppen az adott perspektívával kompatibilis. Igen röviden ez a „lehetséges világok" elméletének alapgondolata.

[4] J. Hintikka: Logic. *Language-Games and Information.* Kantian Themes in the Philosophy of Logic (Oxford, Clarendon Press), 1973.

[5] H. Schwyzer: Thought and Reality. The Metaphysics of Kant and Wittgenstein. *The Philosophical Quarterly,* 23. köt. (1973), 92. sz.

úgy vélik, joggal, hogy Kant érzékiség-tanában a *szemlélet* (Anschauung) fogalma kritikus az említett szempontból. Hiszen értelmezhető a szemlélet tudatállapotként is, mint mentális előfordulás, de utalhat arra is, ami benne megjelenik, vagyis vonatkozhat a szemléletileg megjelenített individuális dologra. Például a tér és az idő mint tiszta szemléletek az utóbbi értelemben veendők Kantnál – részint az idealizmus elkerülése végett, részint hogy genuin alternatívái legyenek a leibnizi felfogásnak. Ezt az értelmezést semmiképpen sem akarjuk szem elől téveszteni, ezért célzatosan beszélünk, ahol csak lehet, szemléletekről többesszámban, ami inkább használatos dolgokkal, semmint mentális állapotokkal kapcsolatban. A szemléleteknek e most tárgyalt kettősségére már H. J. Paton, az egyik klasszikus angol Kant-interpretátor is rámutatott.[6]

Más kétértelműség is körülveszi azonban a szemléleteket. Hol azt állítja Kant, hogy szemléletek csak a tudat szükséges egységében adottak, az „apprehenzió szintézisének" termékeként (transzcendentális dedukció, A-változat), hol pedig passzív, rendezetlen adathalmaznak tekinti őket, melyeknek az értelmi operációk előtt, és tőlük függetlenül kell megjelenniük (transzcendentális dedukció, B-változat). Erre a kétértelműségre J. Bennett világított rá.[7] Azt találjuk tehát, hogy a szemlélet, ami a szintetikus a priori kulcsfogalma – egyszerre tartozik az értelem spontaneitásához és az érzékek receptivitásához, a „külső"-höz és a „belső"-höz. Valójában kétértelműsége igen hasznosnak bizonyul a szintetikus a priori ismeretek lehetősége melletti transzcendentális érvelés szempontjából. Meghatározza ez utóbbi sajátos logikáját is, amennyiben a transzcendentális érvelés a saját konceptuális tevékenységünk – egzisztenciális értelemben vett! – objektumainak érvényes és egyben tudásunkat bővítő megismeréséről ennek következtében *legalább* kétlépéses: előbb ugyanis meg kell mutatni, hogy a szemléletek a mi sajátos érzéki aktivitásunk termékei, hogy azután megalapozottan beszélhessünk az így megjelenített objektumok a priori megismeréséről. Ebben a kontextusban a szemlélet *konstrukciót* jelent; azaz egy fogalomnak megfelelő egyedi instancia megalkotását – ahogyan ez Kant és Hintikka szerint történik például a geometriai objektumok tiszta (de érzéki!) szemléletében.[8] Követve a hagyományt, amely érzékiségünkben kitünteti a *látást,* Kant hajlott arra, hogy a szemléleteket külső vagy belső percepció nyomán keletkező mentális képeknek tekintse. Mindenesetre képszerűségre utal az Anschauung terminus és az Alexander Bernát által ennek megfelelően választott „szemlélet" is.[9] Egyébként a kanti ismeretelméleti rendszer egésze szempontjából nem túl szerencsés a látás perceptuális módjához asszociálni a szemléleteket mint individuumok *közvetlen* érzéki megismerését. Ez a felismerés azonban még nem vezet szükségképpen a hintikkai megoldáshoz, amelyből eltűnik az utalás bármiféle perceptuális módra. Mégpedig abból a célból, hogy a kanti „szemlélet" értelmezhetővé váljon az euklideszi geometrián kívül is például a nem-szemléleti objektumokkal dolgozó algebrára és kvantifikációs logikára. Hintikka felfogása szerint tehát

[6] H. J. Paton: *Kant's Metaphysics of Experience* (George Allen and Unwin Ltd., London), 1936.

[7] H. J. Bennett: *Kant's Analytic* (Cambridge, University Press), 1966.

[8] J. Hintikka: Kant on the Mathematical Method (In: *Kant-Studies Today.* Szerk.: L. W. Beck. La Salle, Illinois), 1969, 117–140.; l. még Hintikka: On Kant's Notion of Intuition (In: *The First Critique* . . . Szerk.: T. Penelhum, J. MacIntosh), 1969.

[9] *A tiszta ész kritikájának* 1890-ből származó magyar fordítására gondolunk, Alexander Bernát munkájára, amelynek terminológiája meghonosodott és azóta sincs még alternatívája.

nemcsak percepcióban jeleníthetjük meg az objektumokat, amelyek ily módon a mi érzékszervi struktúránkat tükrözik, hanem a nyelvjátékban, illetve az annak megfelelő kvantifikációs játékban a keresés és fellelés tevékenységével is eljuthatunk individuumokhoz. Ez a gondolat kanti jellegű, amennyiben konceptuális aktivitásunkat hangsúlyozza; idegen azonban ettől a rendszertől, amennyiben nélkülözi a Kantnál semmivel sem helyettesíthető érzékiséget. Holott ennek megőrzése következtében soha nem is merülhetnek fel olyan individuum-azonosítási problémák a kanti rendszerben, amelyek Hintikkát az egzisztenciális generalizáció elvének (a létezés preszuppozicionális értelmezésének) feladására késztették.

A „lehetséges világok" szemantikájának is csak részleges a kanti affinitása; léteznek ugyan Kantnál perceptuális perspektívák mint a tapasztalás alternatív módjai, azonban mindig az objektív tárgy fogalmára vannak értelmezve, ami a lehetséges perspektívák összege. De úgy is mondhatnánk, hogy éppen mert a létező „Mannigfaltige", az objektum *permanensen* fennáll (I. analógia a szubsztanciáról), válik lehetővé különböző megközelítése; a perspektívák azonban nem eredeti alternatívái a tapasztalat leírásának, hanem adalékok *a* helyes, azaz kategoriális leíráshoz. Vagy: mondhatni, hogy Kantnál episztemikus attitűdöt határoz meg az appercepció egységét kifejező „én gondolom". Ez szükséges kísérője minden reprezentációmnak, mert hiszen reprezentációnak lenni éppen azt jelenti, hogy az „én gondolom" episztemikus attitűd tárgyának lenni. Kantnál azonban ez az episztemikus attitűd *kizárólagos:* nincsenek alternatívái és így az általa meghatározott világ az egyetlen lehetséges világ – számunkra. Ezért is nehéz észrevenni és kifejteni ennek a lehetséges világnak az attitűd-függőségét.

Az imént a szemléleti megjelenítés sajátos szerepére mutattunk rá a transzcendentális érvelésben. Az ilyen érvelés másik sajátossága a konceptuális gyakorlat és igazolása viszonyát érinti. A helyzet az, hogy miközben az érvelés megalapozza az alkalmazott konceptuális gyakorlatot azáltal, hogy sikerrel identifikál általa individuumokat – egyben *előfeltételezi* is azt a konceptuális gyakorlatot, amelyben megfogalmazást nyer. Hintikka szavaival: „A konklúzióhoz (bizonyos konceptuális gyakorlatok lehetőségéhez) olyan érveléssel jutunk el, amely maga is ezeken a gyakorlatokon alapul." A transzcendentális érvelésnek ezt az *ön-megalapozó* jellegét maga Kant tudatosította először: „. . . ez azzal a sajátossággal rendelkezik, hogy éppen a saját bizonyítási alapjául szolgáló tapasztalatot teszi lehetővé és ebben a tapasztalatban őmaga mindig előfeltételeződik". (A 737/ B765.) („. . . er die besondere Eigenschaft hat, dass er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei dieser immer vorausgesetzt werden muss".)

Felvetődhet a gondolat, hogy ezt a kritériumot igen sokfajta érvelés teljesítheti; sokfajta érvről elmondható, hogy „lehetővé teszi" a kielégítő magyarázat értelmében azt a tapasztalatot, amelyre igazolódik, s amelyben így „előfeltételeződik". Ekkor végképp bizonytalanok vagyunk afelől, hogy mikor *nem* érvelünk „transzcendentálisan". A perszíflálásnak ezt a lehetőségét Moltke S. Gram is meglátta Kant vitatható kritériumában.[10] Gram a hagyományosan „lényeginek" tartott predikáció klasszikus példáján, az „. . . ember'→ . . . racionális' példán mutat rá arra, hogy minden olyan konklúziót, amely szükséges feltétele a premisszái igazságának, fel lehet fogni úgy, mint ami „lehetővé teszi" e

[10] Moltke S. Gram: Transcendental Arguments. *Nous,* 5. köt. (1971), 1. sz. 15–27.

premisszákat. Ha Gramnek ellenvetésében igaza lenne, akkor az ún. analitikus igazságokkal is szaporíthatnánk a transzcendentális érvek számát. Valójában félreértettük Kantot: nála nem *egy bizonyos tapasztalatról* van szó, ami igazolást nyer, s ami viszont erre alapul szolgál; nem egy adott elmélethez rendelhető tapasztalat, hanem *a* tapasztalat az, aminek „lehetőségét" érvekkel ki kell mutatni. Következésképp a „lehetővé tevés" itt *konstitutív* értelemben szerepel; mert ki kell mutatni bizonyos alapelvekről, hogy nélkülük tapasztalat nem lehetséges. Ha viszont a transzcendentális érv magának a tapasztalatnak a lehetőségével foglalkozik, akkor igazolási alapja nem lehet az *aktuális,* hanem csak a *lehetséges tapasztalat:* értelmünk „... megalapozhat ugyan bizonyos alapelveket ... de mindig csak ... valami teljesen esetlegesre, nevezetesen a *lehetséges tapasztalatra* való vonatkozással" ... (A 737/ B 765.) („... errichtet sie zwar sichere Grundsätze ... sondern immer nur ... durch Beziehung ... auf etwas ganz Zufälliges, nämlich *mögliche Erfahrung*" ...)

Transzcendentálisnak tehát csak azok az érvek számíthatnak, amelyek a tapasztalat lehetőségének feltételeit tárják fel, s ahol az igazolás univerzuma az egész lehetséges tapasztalat. Szerencsére ilyen érvből jóval kevesebb van, mint azt először véltük. Ilyennek számít például Kantnál a kategóriák *transzcendentális dedukciója,* a tapasztalat analógiáiból a *kauzalitás elve* és az *idealizmus cáfolata.* Közülük a transzcendentális dedukció az, amelyet a transzcendentális érv paradigmájának szokás tekinteni az angolszász irodalomban. Erről jegyzi meg Robert J. Benton – aki maga a második *Kritikában*, Kant etikai művében elemzi az ilyen típusú érveket –, hogy valójában a kanti transzcendentális dedukció klasszikus értelmezési problémáit öröklik a transzcendentális érvek tisztázási kísérletei.[11] Igen találó ez a megjegyzés, később jobban kidolgozzuk. Egyelőre azonban állapítsuk meg, hogy a kanti dedukció azért képviselhet transzcendentális érvet, mert úgy mutatja meg a kategóriákat és az appercepció egységét, ezek konstitutív szerepét a tapasztalat feltételeként, hogy igazolásul az általa előfeltételezett lehetséges tapasztalathoz folyamodik; hiszen csak ebben, az appercepció egységét és valamilyen konceptualizálást feltételező tapasztalatban fogalmazhatók meg e tapasztalat feltételeire vonatkozó kérdések, sőt kételyek is.

A dedukció eme értelmezéséhez kapcsolódóan világos lehet a transzcendentális érvelés célja, menete. Az érv irodalma azonban éppen azért mutat olyan bőséget és bizonytalanságot, mert a kanti problematikát „áthangszerelték" a nyelvről szóló beszéd wittgensteini problémájává, a kategoriális keret igazolásának problémájává, illetve a konstrukción alapuló rendszerek (logika, matematika) ismerettípusának problémájává. Az igazság az, hogy ezeknek ténylegesen mind közük van a kanti transzcendentális érveléshez és heurisztikusan éppúgy segíthetik a kanti gondolatok aktualizálását, ahogyan a kanti elmélet releváns lehet modern elméletek értelmezéséhez, mint ezt Hintikka kísérlete példázza. A terminológiai váltás azonban szükségképpen módosítja az érvet. Ha például egy nyelvi-logikai rendszerre vonatkoztatjuk az érvet, erre cseréljük fel Kant „tapasztalatát", akkor transzcendentális problémaként az jelentkezik, hogy hogyan magyarázhatunk meg egy nyelvi rendszert, hogyan igazolhatjuk a tényleges nyelvhasználatot olyan eszközökkel, amelyek

[11] Robert J. Benton: *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments.* Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.

maguk is hozzátartoznak ehhez a nyelvhasználathoz. Vagyis ekkor egy általunk létrehozott rendszer belülről való igazolási lehetősége mellett érvelünk. A dolog természeténél fogva itt nyomban szükségessé válik a kopernikuszi fordulatra való hivatkozás, mint azt K. Bagchi és H. Schwyzer példája mutatja, akik logikusan ehhez a megoldáshoz jutottak el a kanti problematika nyelvfilozófiai átértelmezésekor.[12] Mivel a nyelv „informatív használata" nem igazolhatja a nyelvhasználatot, mert csak az adott nyelvi kereten belül érvényes, úgy oldja meg Kant Bagchi szerint az igazolás kérdését, hogy a nyelvet a „beszélő szubjektivitás konstrukciójának" tekinti. Ez alkotja a nyelvi tartalomhoz képest a priori elemet, magasabb szintet (higher order), ami az igazoláshoz szükséges. Ugyanakkor a már „konstrukcióként" felfogott nyelv természetesen vall alkotójáról, magyarázza a nyelvhasználatot: így *csak a nézőpontváltás,* és semmilyen más, az aktuális nyelvhasználaton kívüli faktum nem szükséges az igazoláshoz. Úgy is mondhatnánk: nem az empíria, hanem a konceptualizálása releváns itt, pontosan úgy, ahogyan Kant szerint a transzcendentális tudás nem a tárgyakra, hanem a róluk szóló kijelentéseinkre vonatkozik.

Schwyzer pedig azt állítja, hogy Wittgenstein metafizikája megalapozottabb a kantinál, amennyiben Wittgenstein azonosítani képes a *nyelvjátékkal* a tárgyakról szóló gondolkodásunk szükségszerűségének forrását, míg Kantnál ez a szükségszerűség a „transzcendentális pszichológia irreducibilis ténye" marad. Ez azonban nem-fair Kanttal szemben, hogy a nyelvfilozófiából „olvassák visszafelé": valójában a kanti „tapasztalat" szignifikánsan, a transzcendentális érvelés szempontjából is konkluzív módon különbözik a „nyelvhasználattól" a tekintetben, hogy míg a veridikus tapasztalat hátttereként ott van a nem-veridikus tapasztalat, addig az aktuális nyelvhasználat nem vethető össze ilyesfajta mérce szerint a nem-aktuális (pl. a régies) nyelvhasználattal. Hogy mégis lehet Kantot az előbbiek szerint értelmezni, annak éppen a Benton által megjelölt körülmény, a transzcendentális dedukció alapvető kétértelműsége az oka. Az nevezetesen, hogy a dedukciót lehet az appercepció egységének tézisében és lehet az objektivitás-tézisből is olvasni.[13] Ez utóbbi röviden az, hogy a kategoriálisan rendezett tapasztalat objektív tárgyak megismerését involválja. Ez a tézis azt a reményt kelti bennünk, hogy transzcendentálisan nemcsak nyelvünk, illetve konstruált entitásaink megismerése mellett érvelhetünk, szemléleteink nemcsak a mi érzéki konstrukcióink (vagy nem mind azok), hanem az objektív érvényű tapasztalatról is állíthatunk konkluzíven olyasmit, ami ugyanakkor a mi tapasztaló struktúránkból is következik. A dedukció eme objektivista értelmezése alapján állíthatja Kant a *kauzalitást* a tapasztalat konstitutív elveként. S bár érvelése itt a transzcendentális menetet tekintve sokban hasonlít a dedukció érveléséhez, mégsem bizonyult sikeresnek, amit nagy egyöntetűséggel állapítanak meg az angolszász Kant irodalomban. Erre majd röviden kitérünk.

Kiemelhetjük már az eddig tárgyalt megközelítések közös vonását, hogy a kopernikuszi fordulatban jelölték meg a transzcendentális érvelés alapját. Az előbbiekből következően azonban lehetséges egy objektivistább megközelítés is. R. Bubner például olymódon

[12] H. Schwyzer, id. cikk. K. Bagchi: Kant's Transcendental Problem as a Linguistic Problem. *Philosophy,* XLVI. köt. (1971), 178. sz. 341--345.

[13] P. F. Strawson: *The Bounds of Sense.* London, 1966. Strawsontól származik és ma már mint standard értelmezés elfogadottá vált a dedukció e két tézisének megkülönböztetése.

teremt összefüggést a nyelvelemzés modern felfogása és a kanti dedukció között, amely ez utóbbinak a logikai empirista értelmezőinél kantiánusabb megértéséről tesz tanúbizonyságot.[14] Bubner abból indul ki, hogy a nyelvelemzés feltárja a nyelvhasználatunkban bennerejlő ontológiai feltevéseinket – ugyanúgy, ahogyan Kantnál a kategóriák és elveik mutatják meg, hogy mi alkot számunkra veridikus tapasztalatot. A különbség a kanti dedukció és a nyelvelemzés között az, hogy az utóbbi *ön-reflektáló* – állapítja meg Hintikka nyomán Bubner. Az ön-reflektálás itt azt jelenti, hogy miközben a nyelvelemzés megvilágítja egy bizonyos fogalomhasználat lehetőségét, rá kell mutatnia saját magának a megvilágításnak a lehetőségére is. Ez az ön-reflektálás ebben a formában hiányzik Kantnál, mert nála még nem vetődik fel problémaként, hogy a fogalmi séma melletti érvelés egyszersmind a fogalmi sémán *belül* történő érvelés. Bubner szerint a kanti dedukció transzcendentálissá nem kiindulópontja – legyen az akár az objektivitás, akár az appercepció egysége – következtében válik, hanem a „transzcendentális út" által: ez az út a létező fogalmi-tapasztalati megismeréstől annak *alternatívátlanságához* vezet. Kissé részletesebben: a kategoriális megismerést Kant nem valami magasabb elvből vezeti le, ami meta-nyelvi regresszust idézhetne elő, nem is a fakticitással igazolja, ami, mint ismeretes, nem konkluzív, hanem az alternatívátlansággal (Alternativenlosigkeit) legitimizálja az adott megismerést. Ez a megoldás annak a megfontolásnak az eredménye Bubner szerint, hogy a megismerést önmagán belül csak úgy lehet „nem-tautologikus módon" megalapozni, hogy a „faktikus tudás a saját határain belül információt nyer arról az átfogó struktúráról, amelyben ő maga érvényes". Ez az információ szükségképpen az alternatívák lehetetlenségét is jelenti. És a lehetetlenség valójában *faktikusan* bizonyítódik, hiszen az adott fakticitásra apellálunk; végső soron azonban *transzcendentálissá* válik az ön-reflexió által, azáltal, hogy az adott megismerési forma legitimizálásáról kiderül, hogy csak éppen e forma elemeinek felhasználásával történhet. Igaz ugyan, hogy Kant önreflexió nélkül, konfidens módon használja a fogalmi sémát; Bubner kiegészítése mégis ideillő, mert az appercepció egysége például tartalmazza az önreflexió elemeit Kantnál. A transzcendentális tudás tehát egyszerre *faktikus és meta-szintű* – állapítja meg Bubner. E szintek pedig közvetlenül, meta-szint regresszus nélkül kapcsolódnak egymáshoz, ami következik az ön-vonatkozásból (Selbstbezüglichkeit). Példázható ez a kanti *szintézis-koncepcióval*, ahol a szintézis egyszerre jelenti az érzéki különféle (Mannigfaltige) szintézisét a fogalomban *és* az öntudat szintézisét, azaz önmaga egységének, azonosságának tudatát a különböző reprezentációiban. A kettő között „meta-szintű" „szintetikus" kapcsolat áll fenn, mondja Bubner. Azt mondhatnánk, hogy a transzcendentális tudásra jellemző önreflexió vagy ön-vonatkozás kettős: az elemzés önreflexiója önmagát mint eljárást igazolja, a fakticitás ön-vonatkozása pedig kijelöli önmagát mint a lehetséges evidenciák univerzumát.

Az alternatívátlanság kanti megfogalmazása valahogy úgy hangzik, hogy mi csak egy módon, fogalmainknak a szemléletekre való vonatkozásával nyerhetünk ismereteket. Többen ezt a természettudományos fogalmaink és az empíria közötti viszonyként fog-

[14] R. Bubner: Zur Struktur eines transcendentalen Arguments. *Kant-Studien*, 65. évf. 1974, Sonderheft, 15–27. A kanti dedukció említett logikai empirista értelmezése a nyelvi konvencionalizmushoz kapcsolódik és Wittgenstein késői műveire támaszkodik ebben, illetve Carnapra.

ják fel. Akik ebből indulnak ki, azok a transzcendentális dedukciót ténylegesen egy *különös* kategoriális séma igazolási kísérletének fogják fel. A különösség itt arra utal, hogy a séma egy adott – de nem az egyetlen és kizárólagos – természettudományos paradigmához kapcsolódó, azzal összefonódó konceptualizálása a tapasztalatnak. Ez pedig *új szempontot* nyújt a transzcendentális érvelés elemzéséhez, mivel ekkor az eddigiekben lényegesként bemutatott vonás, az alternatívátlanság megkérdőjelezhető. Ennek az álláspontnak hangadó reprezentánsa S. Körner,[15] aki miután ilymódon átértelmezi a kanti kategoriális sémát, kimutatja azt, hogy nem lehetséges semmilyen kategoriális séma transzcendentális dedukciója. Vagyis azt mutatja ki, hogy lehetetlen valamely séma kizárólagossága mellett érvelnünk, mert: 1. ez vagy úgy történne, hogy összevetnénk a sémát a még fogalmilag nem differenciált tapasztalattal – az összehasonlítás azonban nem fogalmazható meg valamilyen *megelőző* differenciáció alkalmazása nélkül; 2. összevethetnénk a sémát vetélytársaival, – ez azonban igazolásunk céljával ellentétes, mert ha a többi séma is kifejthető, akkor a miénk nem kizárólagos; 3. és végül ha a saját belső kijelentéseivel vizsgálnánk meg a sémát, ez csak a séma működését, de nem a kizárólagosságát mutatná meg. Körner itt tulajdonképpen arra alapozza érvelését, hogy *ha* megfogalmazhatók alternatív sémák, akkor a kizárólagosság eleve nem értelmezhető ebben a rendszerben. Könnyű ezután „Kant tévedéséül" felrónia, hogy Kant összekeverte a „kizárólagosan" és a „nem-kizárólagosan" a priori kijelentéseket. Vagyis hogy Kant nem ismerte fel, hogy egy sémához tartozó *konstitutív és individuáló* kijelentések csak az adott sémával szemben a prioriak és nem *bármely* sémával szemben. Példájában a „Newton–Kant séma" olyan, hogy itt a tér-időbeli elhelyezés kimerítően individualizálhatja a tárgyakat (azonosíthatja, más tárgyaktól megkülönböztetheti őket), a kauzalitás elve, a szubsztancia permanenciájának elve stb. pedig kifejezheti e tárgyak konstitutív tulajdonságait, amennyiben ezek a rendszerben minden tárgyra állnak. De például a „relativisztikus kvantummechanikában más az individuáló tér-időbeli elhelyezés (egy kontinuum) és mások a konstitutív tulajdonságok". „Mindkét séma lehet szintetikus a priori, de nem lehet kizárólagos." Ezért amikor Kant a dedukcióban felteszi a kizárólagosságot, akkor „összekeveri a kategoriális keret-elvek belső inkorrigibilitását a külső inkorrigibilitással".

Körner bírálatának alapja tehát az, hogy Kant a világról alkotott feltevéseinket megtestesítő kategoriális elveket az unikalitásukkal próbálja igazolni, holott unikalitásuk nem igazolható. Fölmerül a kérdés, hogy a dedukció objektivitás-tézise valóban csak a különös tudományos paradigmákban teljesülhet? Csak a természettudományos objektivitás-igény értelmében lehet felfogni a dedukció objektivitás-igényét? Mi inkább azt mondanánk, hogy Kantnál az objektivitás-igény mint olyan *ismeretelméleti,* és nem egy meghatározott tudományos elmélethez rendelhető elvként merül fel. Hiszen, ha Körnernek igaza lenne, nem képezné még ma is vita tárgyát a Kritika néhány gondolata. Épp e megfontolás alapján ügyel például a strawsoni standard Kant-interpretáció arra, hogy a tapasztalat analógiáiból a szubsztancia permanenciájának elvét ne téveszthessük össze

[15] S. Körner: The Impossibility of Transcendental Deductions (In: *Kant-Studies Today*), 230–244. Lásd még Körner: *Categorial Frameworks* (Oxford, 1970); Körner: *Experience and Theory* (London, 1966); Körner: Transcendental Tendencies in Recent Philosophy. *Journal of Philosophy,* 63. köt. 551–561.

egy természettudományos megmaradási elvvel, vagy hogy a kauzalitás elvét ne a tudomány kísérleti-megfigyelési tapasztalatára, hanem a „lehetséges tapasztalatra" vonatkoztassuk. Ezeket az elveket éppúgy, mint a hozzájuk vezető transzcendentális dedukciót, a transzcendentális érvelés kanti paradigmáját egy racionális-empirista tapasztalatmetafizika (talán a legfontosabb) részeként kell olvasnunk. És nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy az objektivitás-tézis csak az értelmünk konstitúciójáról szóló másik tézissel *együtt* lép fel és alkot transzcendentális érvet; s ha talán nem teljesen irreleváns az ilyen érvelés, akkor éppen e két tézis egymástól-függése következtében nem az.

Az az előbb megállapított tény, hogy a kanti rendszer nem egy különös tudományos elmélet filozófiai megfelelője, könnyen azt sugallhatja, hogy a kétarcú dedukciónak valójában mégis értelmünk konstitúciója a tárgya. Ilyesfajta antropológiai értelmezést képvisel ma például T. E. Wilkerson, aki szerint a transzcendentális érv nem a világról, hanem az „emberi képességekről alkotott kontingens feltevésektől függ".[16] És minthogy ez utóbbiak nem változnak, nincs az ilyen érvnek alternatívája. Hiszen például nem tudunk elképzelni „pszichológiai különbséget" az igaz és a hamis hitek vagy az érzékelés-szavak helyes és helytelen használata között – mondja Wilkerson. Téved tehát Körner, aki szellemi elődje, a történelmi korok abszolút és relatív preszuppozícióinak elméletét kidolgozó Collingwood nyomán úgy értelmezi a transzcendentális érveket, mint amelyek a világról szóló „történelmileg parokiális" érveken nyugszanak.[17] Ez a „parokializmus" (Collingwood) idegen a filozófiai érvektől, mert ellenkező esetben változna a tartalmuk időről időre, állapítja meg Wilkerson.

Hasonlóképpen az emberi képességek oldaláról korrigálja E. Schaper a körneri állítást, miszerint Kant sémája a priori, de nem kizárólagos.[18] Ugyanis nem az a helyzet, hogy Kant a séma alkalmazásából következtet a kizárólagosságára, mondja Schaper, hanem ez utóbbi az öntudat egységének téziséből következik. Körner viszont egyoldalúan csak az objektivitás-tézis szerint értelmezi a sémára vonatkozó kanti igényeket. Schaper azt javasolja, hogy a rivális sémákat fogjuk fel egymásba lefordítható alternatív nyelvekként, amelyekre az egyedüli kikötés az, hogy teljesíteniük kell a szignifikancia-elvet. (Ez az elv, mint ismeretes, az empirikus értelmességnek a verifikációs elvnél lazább követelményét fejezi ki.) Nem vagyunk benne bizonyosak, hogy ez a javaslat beleilleszthető a kanti gondolatrendszerbe: Kantnál ugyanis az *alternatív megfogalmazhatóságnak* az az akadálya, hogy nála a tapasztalat és a konceptualizálása eleve *összeépül,* össze *kell* épülnie, különben nem állíthatná értelmi fogalmaink objektív alkalmazhatóságát. Ezért itt nem választható le a tapasztalattól annak leírása, ami viszont feltétele az alternatív leírások lehetőségének.

A transzcendentális érv eddigi megközelítései a kanti dedukció két ellentétes tézise közül kapcsolódtak valamelyikhez. Van azonban a transzcendentális érvnek egy *filozó-*

[16] T. E. Wilkerson: Transcendental Arguments Revisited. *Kant-Studien,* 1975/1, 102–115.; lásd még: Transcendental Arguments. *Phil. Quarterly,* 1970. 20. köt.

[17] R. G. Collingwood: *An Essay on Philosophical Method* (Oxford, 1933); *The Historical Imagination* (Oxford, 1935); *Essays in the Philosophy of History* (1965).

[18] E. Schaper: Are Transcendental Deductions Impossible? (In: *Kant s Theory of Knowledge* III. Kant-Congress, ed.: L. White Beck, D. Reidel, 1974), 3–11.

fiatörténeti dimenziója is: mert felfogható ez a *szkepticizmus* cáfolási kísérleteként. Itt az lehet az kiindulópont, hogy a transzcendentális utat kikényszeríti egyfelől a szkeptikus ignorálhatatlan pozíciója, mely szerint semmilyen elv nem igazolható a tapasztalat alapján; másfelől pedig az a törekvés, hogy elkerülhessük fogalmi sémánk konvencionalista értelmezését. Stroud szerint szkepticizmust és konvencionalizmust egyaránt cáfolna az a dedukció, amely meg tudná alapozni azt, hogy valóban szükségesek bizonyos fogalmaink a tapasztalat lehetőségéhez.[19]

A probléma azonban éppen abból fakad – mint azt az empirista előfeltevésű angolszász Kant-interpretátorok kimutatták –, hogy a kanti kategóriákból és kategoriális elvekből nem vezethető le a *tényleges* tapasztalat. Például a kauzalitás elvének alkalmazása nélkül is leírhatunk eseményeket, illetve az általános kauzális elv ismeretéből nem következik partikuláris kauzális összefüggések ismerete. Valójában ez az egyik leggyakoribb ellenvetés Kant kauzalitás-koncepciójával szemben. Vagy ahogyan G. Buchdahl fogalmazza meg: a kauzalitás „transzcendentális elve nem szankcionálja a különös kauzális természettörvényeket, hanem csak a lehetséges tapasztalatot".[20] M. G. Kalin pedig úgy véli – Cassirer, Lovejoy, I. Lewis és mások alapján –, hogy Kant azon az áron érvényesíti a kauzalitás elvét, hogy „tautológiára redukálja.".[21] Mert Kant eleve beépíti a kauzális meghatározottságot az „objektív esemény" fogalmába, majd érvel amellett, hogy az objektív eseményeknek van okuk. Kalin szerint az érvet csak mint „gondolatkísérletet" lehet védeni, amelyben Kant felteszi, hogy nem lenne lehetséges a tapasztalat a kauzalitás érvénytelensége esetén. Ennek azonban az a szépséghibája, hogy „míg a természettudományban egy ilyen reductio ad absurdum típusú gondolatkísérlet felteszi, hogy bizonyítandó elvünkkel ellentétes elv érvényesülése esetén mások lennének az empirikus körülmények", addig Kant számára kérdés marad, hogy „mennyiben lenne más a tapasztalat a kauzalitás elve nélkül".

Ez azonban nemcsak a kauzalitás, hanem az egész, empirikus alkalmazást igénylő fogalomrendszerünk problémája. E klasszikus empirista pozíciónak ad hangot R. E. Butts, aki a kanti sematizmus-tan elemzése kapcsán jegyzi meg, hogy „mind a kategóriák, mind az érzéki fogalmak problémája, hogy hogyan illenek egészében a tapasztalatra".[22] Inkább úgy mondanánk, hogy ha még „egészében" illenek is, „részeiben" viszont aligha; hiszen például szükséges lehet az appercepció egységének tézise a szubjektum *numerikus azonosságának* megállapításához az egymást követő reprezentációiban, de *személyazonosságának* feltételeit ez a tézis nem tartalmazza. Vagyis nem utal a szubjektumra úgy, mint empirikusan azonos individuumra. Vagy: a transzcendentális tárgy fogalma, amely az öntudat-egység „korrelátuma", lehet ugyan szükséges feltétele általában a tapasztalatnak tárgyak tapasztalataként való rendezéséhez, de belőle nem vezethetők le meghatározott fizikai tárgyakról szóló, empirikusan igazolható kijelentések. Többek között azért sem, mint azt már H. A. Prichard is észrevette, mert Kant-

[19] B. Stroud: Transcendental Arguments. *The Journal of Philosophy*, 1968. 9. sz. 241–256.

[20] G. Buchdahl: The Kantian' Dynamic of Reason' with Special Reference to the Place of Causality in Kant' System (In: *Kant-Studies Today*), 339–374.

[21] M. G. Kalin: Kant's Transcendental Argument as Gedankenexperimente. *Kant-Studien*, 1972/3, 315–328.

[22] R. E. Butts: Kant's Schemata as Semantical Rules (In: *Kant-Studies Today*), 290–300.

nál az öntudat-egység nemcsak a szabály szerinti, objektív szintézis feltétele, hanem a kontingens, szubjektív szintézisé is.[23] Igaz ugyan, hogy az appercepció egysége általában feltételezi objektív tárgyak tudatát, de semmilyen, az appercepció egységére hozott tudatállapot nem utal önmagában arra, hogy objektív tárgy tudata lenne. Ez a kérdés a tudatállapotokon *belül* nem dönthető el, s ezt a tényt szokás azzal magyarázni, hogy a „tudat állapota" kifejezéshez hasonlóan *intenzionális* a „tudat tárgya" kifejezés: azaz egyiknek a használata sem involválja a tárgy létezését vagy jelenlétét. A szintézis-tan másik problémája, hogy valamely *partikuláris* tárgy tudatosítása nem magyarázható sem az absztrakt általános kategóriákkal, sem a Locke-tól átvett rendszertelen érzéki különfélével (Mannigfaltige) – fejti ki Prichard gondolatát Findlay. Ugyanis a kategóriák sematizálásával még nem jutunk el a partikulárishoz, ami pedig célja az objektív szintézisnek; a passzív érzéki különféle pedig – éppen passzivitása miatt – nem képes irányítani a szintézist. Ezért folyamodik Kant a „produktív képzelethez", mint arra az elején utaltunk.

A „passzív érzéki különféle" nyomán eljuthattunk ahhoz a sejtéshez, hogy nemcsak az értelem tana gördít akadályokat a partikuláris dolog megragadásának útjába, hanem az érzékiség tana is. Már Vaihinger is mások – Herbart, Eberhard, Reinhold, Cohen stb. – alapján beszél arról, hogy Kant nem tud választ adni a kérdésre, hogy „honnan ered, mivel magyarázható valamilyen meghatározott tárgy meghatározott alakja" (Gestalt).[24] Például miért látjuk az egyik tárgyat szögletesnek, a másikat pedig gömbölyűnek? Az, ami Kant szerint szükséges az objektív szemlélethez, nevezetesen, a tiszta térszemlélet (reine Raumanschauung) és az érzetek (Empfindungen) – nem ad magyarázatot az érzéki tárgyak *meghatározott* térbeli Gestalt-jának tapasztalására. Hiszen a meghatározott formák nem vezethetők le a térből, mint a szemlélet tiszta formájából, a rendezetlen érzetekben pedig szintén nem lehet az alapjuk. Vagy ahogyan Rohs indokolja ez utóbbi alternatíva elvetését: a tapasztalatban azért nem lehet meg az alapja a meghatározott térbeli formáknak, mert „Kant éppen azáltal kívánja bizonyítani a tér szubjektivitását, hogy a térbeli meghatározások nem a tapasztalatban adottak, hanem bennük".[25] Rohs megoldási javaslata az, hogy együtt kell folyamodnunk az értelem spontaneitásához és az érzékek receptivitásához, tárgyak empirikus megismeréséhez. E két klasszikus forrást azonban nem választhatjuk külön az egyes esetekben, mert „amíg empirikus predikátumot használunk az elemzésben, a különbséget nem lehet megvonni; transzcendentális beszédmódban pedig elveszik a konkrét eseményre való utalás". Igen találó ez a megállapítás; azonban ha a transzcendentális terminológiával eleve nem juthatunk a partikulárishoz, akkor mi különbözteti meg Kant transzcendentális beszédmódját a hagyományos metafizika transzcendentális beszédmódjától? A különbség fenntartásához biztosítani kell a kanti rendszeren belül a partikuláris, meghatározott térbeli tárgyak megragadásának lehetőségét. Ez a lehetőség viszont nem adott, ha a

[23] H. A. Prichard: Kant's Theory of Knowledge (1909), ismerteti: J. N. Findlay: Kant and the Anglo-Saxon Criticism (In: *Kants's Theory of Knowledge)*, 187–207.

[24] H. Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft.* II. köt. Stuttgart, 1892, 180.

[25] P. Rohs: Auflösung eines Einwandes gegen Kants transcendentale Asthetik. *Kant-Studien,* 1975/3, 291–296.

külső érzék reprezentációi kizárólag a receptivitáshoz tartoznak, állapítja meg W. Sellars: mert ekkor külső szemléletünkben csak a reprezentációk különféléje (Mannigfaltige) jelenik meg és nem jelenik meg a különféle *mint* különféle (azaz a tárgy) reprezentációja, mert ehhez a spontaneitás *szintézise* szükséges.[26] Ha ezt mellőzzük, ahhoz a paradoxonhoz jutunk, hogy a térhez mint a külső érzék formájához tartozó reprezentációk „nem térbeli komplexitások reprezentációi", vagyis a térben térbeli tárgyak nem ábrázolhatók! Ekkor a tér nem lehet a külső érzék formája; s ezt a konklúziót csak úgy kerülhetjük el Sellars szerint, ha a tér és vele a külső szemlélet az értelem spontaneitásához számítható.

Mint látjuk tehát, megalapozott kételyek fogalmazódnak meg az angolszász Kant-irodalomban mind az érzékiség, mind az értelem tanával szemben, amelyeknek az az alapja, hogy a kanti rendszer nem képes megmagyarázni *partikuláris* tárgyak tapasztalatát, illetve kategoriális megismerését. Ezért másutt kell megkísérelni a konceptuális séma igazolását; ott, ahol ezek a hiányosságok megkerülhetők.

Utaltunk már arra, hogy ez az igazolás jelentkezhet a szkepticizmus cáfolatának alakjában. Legkönnyebb kimutatni a sémával kapcsolatos kételyek ama szépséghibáját, hogy *előfeltételezik* az általuk vitatott sémát. Kant ugyan nem folyamodik ehhez a módszerhez, mert ő „pozitív" metafizikát csinál. A szkepticizmus cáfolatának újabb megkísérlői viszont inkább ezt az utat választják; például a Kant-szakértő Strawson a hume-i szkepszis elemzésekor.[27] A hume-i kétely, mint ismeretes, arra irányul, hogy vajon a tárgyak akkor is folytatják létezésüket, amikor nem észleljük őket. Ez a kétely ellentmond konceptuális sémánknak, amelyet Strawson úgy jellemez, hogy ebben rendelkezünk az objektív partikulák egységes tér-idő keretének gondolatával. E séma feltétele ekkor, hogy elfogadjuk a partikulák azonosságát néhány nem-folyamatos megfigyelésben is, mondja Strawson. Mert ha ezt nem fogadnánk el, akkor minden egyes megfigyeléshez külön tér-idő keretet rendelnénk, amelyek egymástól független rendszereket alkotnak. Ekkor viszont kételynek nincs helye, hiszen a megfigyelési hiányokban nem is állítunk semmit a tárgyakról. A kétely csak éppen a séma elfogadásának alapján merülhet fel: vagyis amikor feltételezzük a tárgyak azonosságát a nem-folyamatos megfigyelésben! Ezért a szkeptikus következetlen, hiszen „olyan kételyt terjeszt elő a sémával szemben, ami csak abban a sémában fogalmazható meg". És itt mindegy, hogy a szkeptikus az általa feltételezett sémának csak az egyik feltételét utasítja el, vagy pedig az egész séma elvetését javasolja, mondja Strawson, hiszen a szkeptikus „egész érvelése éppen azért kezdődhet el, mert a séma olyan, amilyen.".

Stroud szerint Strawson ezzel még nem válaszolt kielégítően a hume-i szkeptikusnak, mert a tárgyak azonosságát feltételező sémánk helyességéhez azt is fel kell tennünk, hogy képesek vagyunk újra-azonosítani a tárgyakat a nem-folyamatos észleléseken át.[28] Strawson ugyan tárgyalja az újra-azonosítás (re-identification) feltételeit az *Individuals*-ben, de mégsem zárhatja ki a téves újra-azonosítás eseteit. Ezért pusztán a pozitív esetek létezéséből nem következik, hogy *igazolt* a tárgyak folytonos létezésébe vetett

[26] W. Sellars: *Science and Methaphysics.* Variations on Kantian Themes. Routledge and Kegan Paul, London, 1968.

[27] P. F. Strawson: *Individuals.* Methuen and Co. Ltd., London, 1959.

[28] Stroud, id. cikk.

hitünk, állítja Stroud. Szerinte ezért helyesebb, ha a *verifikációs elvet* alkalmazva kíséreljük meg a szkeptikus cáfolatát. Eszerint úgy kell érvelnünk, hogy a szkeptikus séma-tagadása csak akkor értelmes, ha az általa tagadott séma bizonyos kijelentései is értelmesek, azaz néha igazak, néha hamisak. De a szkeptikus éppen ez utóbbit tagadja, ezért a szkeptikus kijelentése csak akkor értelmes, ha hamis! Az itt feltételezett verifikációs elv lényege, hogy egy kijelentés csak akkor számít értelmesnek, ha el tudjuk dönteni bizonyos feltételek mellett az igaz vagy hamis voltát. Stroud pedig úgy használja fel az elvet, hogy a szkeptikusnak eleve *értelmesnek* kell nyilvánítania a sémát ahhoz, hogy értelmesen megfogalmazhassa ezzel kapcsolatos kételyét. E frappáns érvnek van azonban egy elfogadhatatlan következménye: az, hogy ekkor semmilyen kijelentésről nem állapíthatjuk meg az értelmetlenségét, mert minden ilyen vállalkozás eleve értelmetlennek vagy jobb esetben hamisnak minősül! És az sem kizárt, amit maga Stroud vet fel, hogy a verifikációs elv hatására a szkeptikus felhagy azzal, hogy materiális tárgyak vagy más személyek, elmék létezéséről beszéljen – ez azonban éppen a szkeptikus álláspontját erősíti. „A verifikációs elv alkalmazása tehát inkább a verifikációs elv, semmint a szkeptikus ellen produkál érveket" – vallja be Stroud. A tanulság ebből szerinte az, hogy nem lehet „részleges" a szkeptikus elleni érv; „nem foglalkozhat csupán ez vagy amaz a korlátozott kijelentés-osztály értelmességével", hanem tágabb hatókörűnek kell lennie. Ha ez így megfelelő korrekció lenne, akkor sikeres transzcendentális érveket lehetne produkálni az átfogó kategoriális keret-elvek mellett; de mint majd látni fogjuk, legsikeresebb transzcendentális érvét Kant éppen a dedukciónál valamivel szerényebb univerzalitással fogalmazta meg: ez, amiről utolsóként lesz szó, az „idealizmus cáfolata".

A szkepticizmus cáfolatához újabban szokás felhasználni Wittgenstein ún. „privát nyelv érvét".[29] A privát nyelv lehetősége ellen Wittgenstein úgy érvel, hogy a szavakat mi csak mások által is érthető és ellenőrizhető módon, azaz csak a publikus nyelv részeként használhatjuk. Egy csak önmagunk számára funkcionáló privát nyelvben pedig nem lennének meg az ellenőrizhető kritériumok a helyes és a helytelen nyelvhasználat megkülönböztetésére, tehát itt nem rögzíthetnénk a szavak jelentését. Felhasználja ezt az érvet Shoemaker is a „más elmék" (other mind) szkepszis ellen, mondván, hogy ha a szkeptikus szerint nem állapíthatjuk meg egy másik emberről például, hogy fájdalmat érez, ez csak azt jelenti, hogy a „fájdalom" szónak nincs rögzített jelentése.[30] De ha nincs, akkor nyilvánvalóan a szkeptikus kijelentésének sincs.

A privát nyelv érvvel vág egybe Rorty[31] szerint Kant anti-kartéziánus érvének, az „idealizmus cáfolatának" strawsoni felújítása is.[32] Itt Strawsonnak nem a korábban ismertetett hume-i szkepszis bírálatáról van szó, hanem a kanti „cáfolat" értelmezéséről, amely szerint a „belső tapasztalat" csak közvetve, a „külső tapasztalat" révén lehetséges. Ez megfogalmazható Rorty szerint a privát nyelv érv kontextusában is, valahogy

[29] Wittgenstein: *Philosophical Investigations.*

[30] Stroud utal S. Shoemaker *Self-Knowledge and Self-Identity* c. könyvére (1963).

[31] R. Rorty: Verificationism and Transcendental Arguments. *Nous,* 1971/1, 5. köt. 3–15.

[32] Strawson: *The Bounds of Sense.* (Utaltunk már a műre, mint a standard Kant-értelmezés fő helyére.)

úgy, hogy „nincs értelme a pusztán reprezentációkból álló világ kartéziánus gondolatának, mert nem tudhatnánk, hogy mik a reprezentációk, ha nem léteznének nem-reprezentációk, például materiális tárgyak és személyek". Rorty egyenesen arra törekszik, hogy a privát nyelv érv alakjára hozzon minden transzcendentális érvet, mivel szerinte itt „nincs szó az érvelésnek egy általános technikájáról, hanem egyetlen antikartéziánus érv jelentkezik több alakban". Ez még akkor sem lenne helytálló, ha minden transzcendentális érv a szkepticizmus cáfolatával foglalkozna: mert igaz ugyan, hogy minden ilyen érv arra irányul, hogy a „belső" ismeretében érvényes megállapításokat tehessen a „külsőre" – és így természetszerűleg minden transzcendentális érv anti-szkeptikus –, de ezeket nemcsak metaforikus céljuk, hanem sajátos „transzcendentális útjuk" is jellemzi, amelyek külön-külön pontosan reprodukálhatók.

Érdekes azonban Rortynak az a gondolata, hogy az antiszkeptikus érvek mind arra mutatnak rá valamilyen módon, hogy a szkeptikus mégoly provokatív világ-fogalma is a konvencionális világképen nyugszik, mert csak annak alapján keletkezhet. Ezt a sajátosságot *„parazitizmusnak"* nevezi Rorty; mert arról van szó, hogy a „szkeptikus világfogalma parazita módon él a konvencionális fogalmakon". Például, ha a kartéziánus szkeptikus a „tiszta gondolkodást" javasolja biztos támpontnak, „kimutatható, hogy ez csak annak érthető, aki ismeri a régi konceptuális sémát!" És minthogy a parazitizmus kimutatható az ellenfél álláspontjáról anélkül, hogy saját pozitív – és könnyen dogmatikusnak bizonyuló – pozíciónk kifejtésére kényszerülnénk, a parazitizmus-érvet tartja Rorty az „egyetlen jó" transzcendentális érvnek. Mert ami visszariasztja Rortyt és másokat is pozitív metafizikai fejtegetésektől, az nem kis mértékben a viharos múltú verifikációs elv fel- és elismert kudarca: az nevezetesen, hogy semmilyen „értelmességi kritérium" teljesüléséből nem következik, nem vezethető le egy dolog létezése. A filozófiai divaton túl ez részint magyarázza, hogy miért választják az analitikusok a kanti érvek nyelvfilozófiai transzponálását. Strawsonnal megegyezően azonban mi úgy véljük, hogy nem szorul a kanti anti-kartéziánus érv, az „idealizmus cáfolata" nyelvfilozófiai átfogalmazásra – az ugyanis már egy másik érv lenne. Vizsgáljuk meg utoljára ezt a kanti érvet.

Az „idealizmus cáfolatáról" a kanti ismeretelméleti rendszerben legalább három vonatkozásban lehet szó: van kapcsolata a transzcendentális dedukcióval, amennyiben annak csak az objektivista értelmezésével koherens és ténylegesen azt támasztja alá; a paralogizmusokkal együtt fölveti a személyazonosság kérdését, amennyiben a szubjektum itt identikus individuumként szerepel; és végül értékelhető transzcendentális érvként. Az első összefüggésre a Bennett–Strawson értelmezés mutatott rá az angolszász Kant-irodalomban; a másodikat ebben az irodalomkörben sokáig a hume-i koncepcióra redukálták és csak R. Aquila vetette fel újabban Kant eredetiségét a személyazonosság kérdésében;[33] ami pedig az utolsót illeti, egyedül Moltke S. Gram tárgyalja transzcendentális érvként a cáfolatot, ebben azonban nincs sok köszönet.[34]

Gram stratégiája, hogy tévesnek nyilvánítja a Bennett–Strawson értelmezést, miszerint Kant célja a cáfolattal annak kimutatása, hogy nem létezhetne empirikus

[33] R. Aquila: Personal Identity and Kant's Refutation of Idealism, *Kant-Studien*, 1979/3, 259–279.

[34] Gram, id. cikk.

öntudat, ha belső tapasztalat-itemeink nem kapcsolódnának külső tapasztalat-itemekhez. Ehelyett Gram szerint inkább azt akarja bizonyítani Kant, hogy „a szukcesszív percepció maga után vonja a permanens percepcióját mint a maga szükséges feltételét". Magyarul: nem észlelhetnénk tapasztalatainkat időbeli egymásutánban, ha nem észlelnénk valami permanenst a tapasztalatban. Nos, az igaz, hogy Kant a szukcesszív percepcióból következtet permanens objektumok létezésére –, de nem a permanens percepciójára! Hiszen a „permanens" mint olyan nem percipiálható, és ezt Kant is világosan látta: épp ezért választotta létezése igazolásának azt a módját, hogy a szukcesszív belső tapasztalat feltételének tüntette föl. Miután irrelevánssá torzította Kant érvét, Gram megállapítja a transzcendentális érv azon „dilemmáját", hogy „vagy kénytelen előfeltételezni, amit bizonyítani akar, például hogy bizonyos percepciók objektumok, vagy pedig a tárgyak percepcióitól *független tudásunk* alapján nyilatkozik a tárgyak percepcióinak szükséges feltételéről". A helyzet az, hogy a kanti megoldás a dilemma második ágához áll közel; ügyelnünk kell azonban a megfogalmazás pontosságára: ugyanis a transzcendentális érvekben az a „tudás", amelynek alapján nyilatkozunk a tapasztalat bizonyos feltételeiről, nem független ettől, mert apellál rá mint fakticitásra; független azonban annyiban, hogy önmagában a tapasztalatban, még inkább a „percepcióban" ez a tudás nem „adott".

Nem könnyű azonban árnyalatokra érzékeny érvek e tekintetben őket követő reflexióira hasonló módon reagálni úgy, hogy mindegyik verzió rögtön világossá váljon az olvasó számára. Éppen ezért helyesebb, ha most felidézzük a cáfolat eredeti kanti megfogalmazását.

Saját megjelölése szerint a cáfolatban az idealizmus azon fajtáival foglalkozik Kant, amelyek a térbeli tárgyak létezését vagy „demonstrálhatatlannak", vagy pedig egyenesen „lehetetlennek" tartják. Az utóbbi az ún. Berkeley-féle „dogmatikus" idealizmus, amelyet saját meggyőződése szerint Kant elkerült azzal, hogy érzékiség-tanában a teret nem a magánvalók tulajdonságának tekintette, hanem érzékiségünk formájának, amelynek feltételeit érzékiségünk tárgyainak szükségképp teljesíteniük kell. Az előbbi pedig a descartes-i ún. „problematikus" idealizmus, amely nemcsak a külső tárgyak létezését vallja problematikusnak, hanem amelynek a cáfolata is az Kant számára. Mert Kant világosan látja, hogy nehéz cáfolni egy olyan elméletet, amely nem tesz erős, dogmatikus állítást, hanem csak egyszerűen kétségbe vonja, hogy egyáltalán „... bizonyíthatjuk valaminek a létezését a közvetlen tapasztalat révén, kivéve a saját létezésünket" ... (B 275.) (es ist "... Unvermögen, ein Dasein ausser dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen" ...) Vagyis nehéz megtámadni azt a pozíciót, amely szerint az „én vagyok" az egyetlen bizonyos empirikus állítás. Mert ehhez azt kell kimutatnunk Kant szerint, hogy ténylegesen „... rendelkezünk a külső dolgok *tapasztalatával,* és nem csupán azok *képzetével*" ... (Uo.) („... dass wir von äusseren Dingen auch *Erfahrung* und nicht bloss *Einbildung* haben" ...) Ezt pedig csak azáltal érhetjük el, ha bizonyítjuk, hogy „... még a Descartes számára kétségtelen *belső* tapasztalat is csak a *külső* tapasztalat feltevése mellett lehetséges". (Uo.) („... dass selbst unsere *innere,* dem Cartesius unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung *äusserer* Erfahrung möglich sei".)

Nem véletlenül tartják a cáfolatot Kant „legöntudatosabb" érvelésének az angolszász kommentátorok. Hiszen Kant tisztában volt azzal, hogy nem ingathatja meg a

descartes-i szkepszist azáltal, hogy produkál még néhány bizonyos empirikus kijelentést a Descartes által elismerten kívül. Vagyis nem használta a paradigma-érvet, aminek merészen vulgáris példáját adta a közelmúltban Moore, amikor feltartott két kezével érvelt a külvilág realitása mellett. És a dogmatikus megoldásokat is elkerülte Kant, mint erre P. Hacker rámutatott, mert nem állította, hogy az objektív partikulák létezéséről akár a priori, vagy akár a posteriori módon szerzünk tudomást.[35] Azt az utat választotta Kant, amit éppen a szkeptikus pozíció kínált: a szkeptikus ugyanis nem tagadja, hogy ismerjük tapasztalatunk tartalmát, és mint Hacker mondja, „ezzel *egyidejűleg* azt sem tagadhatja, hogy a belső tapasztalat ismerete elégséges feltétele a valóságos dolgok ismeretének". Hogy azonban ezt elismerhessük, nem szabad „túlmennünk" a belső tapasztalaton, hanem úgy kell érvelnünk, hogy még a kétségbevonhatatlan belső tapasztalat is csak a külső tapasztalat feltevése mellett lehetséges. Éppen ezért *eredeti* transzcendentális érv az idealizmus cáfolatának érve: mert képes felhasználni a kételyen felül álló belső tapasztalat tényét a külső tapasztalat létezésének igazolásához. És itt van a különbség a transzcendentális érvek és a verifikációs elv különböző fajtái között: Hackertől származik a megállapítás, hogy „a transzcendentális érvvel nem nézhet a szkeptikus úgy szembe, mint a verifikációs elvvel – elfogadva érvelését és így tagadva az objektív partikulákra vonatkozó kijelentések értelmességét –, mert ha ezt vallja, akkor a belső tapasztalatra vonatkozó kijelentéseket is értelmetlennek kellene nyilvánítania!".

Kant stratégiája a belső tapasztalatból a külsőre való következtetésben a következő: időbeli, azaz empirikus létezésemet csak úgy tudom „meghatározni", úgy jöhet létre empirikus öntudatom, ha képes vagyok temporálisan rendezni tudatállapotaimat. Ilyen rendezés híján ugyanis e tudatállapotok nem alkotnának egy „egységes tapasztalati utat a világon át" (Strawson). A szükséges rendezés valami tartósan fennmaradót (Beharrliche) igényel, amihez múlékony tudatállapotaimat viszonyíthatom. Ez a viszonyítási rendszer nem alakítható ki a belső tapasztalatban, „ez a permanens azonban nem lehet valami bennem levő, hiszen időbeli létezésem is csak e permanens révén határozható meg. Tehát ezt a permanenst csak valami rajtam kívüli *dolog*, és nem egy rajtam kívüli dolog puszta *reprezentációja* által észlelhetem. Következésképp időbeli létezésem meghatározása csak azáltal lehetséges, hogy észlelem a rajtam kívüli valóságos dolgok létezését". (Uo.) („Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann.[36] Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein *Ding* ausser mir und nicht durch die blosse *Vorstellung* eines Dinges ausser mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, möglich".) Itt Kant nem csupán a „külső tapasztalatot", hanem a „valóságos, külső dolgok *létezését*" jelöli meg a belső tapasztalat feltételeként. Az öntudatos megfogalmazás, miszerint külső reprezentációkkal nem helyettesíthetők a valóságos

[35] P. Hacker: Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism? *American Philosophical Quarterly*, 9. köt. 1. sz. 78–93.

[36] Ez a mondat a *Kritika* 2. kiadásának eredeti szövegében szerepel, a magyar fordításban nem találja az olvasó.

külső dolgok az empirikus önmeghatározás viszonyítási rendszerében – eleve kizárja az „als ob"-értelmezést. Kérdés, hogy hogyan léphetett fel Kant *egzisztenciális igénnyel* a belső tapasztalat ismerete alapján? Lehet-e arról szó, hogy Kant a hagyományos, preszkeptikus pozíciót választva érvelt a külső dolgok létezése mellett? Megjegyezzük, hogy a „külső dolgok" itt érzékiségünk számára elérhető, empirikus entitások; vagyis nem a klasszikus vitát elevenítjük fel arról, hogy vajon Kant a „magánvalókra" vonatkoztatta a cáfolat tézisét. Az empirikus értelmezésben is felmerül viszont a kérdés, hogy vajon Kant a külső dolgok létezésére vonatkozó egzisztenciális igényét köti-e a tapasztalat kontextusához – éppen azért, hogy általános tapasztalat-elméletét alkalmazhassa és megerősíthesse. Kant érezte a problémát és útmutatóval is szolgált a cáfolat lábjegyzetében: „A külső dolgok létezésének *közvetlen* tudata nem előfeltételeződik az előbbi tézisben, hanem bizonyítást nyer, akár belátjuk egy ilyen tudat lehetőségét, akár nem. A lehetőségére vonatkozó kérdés pedig az, hogy vajon csak belső érzékkel rendelkezünk és külső érzékkel pedig nem, hanem csupán külső képzelettel. Világos azonban, hogy ahhoz, hogy akár csak elképzeljünk valamit külsőként, azaz érzékeinknek prezentáljuk a szemléletben, már rendelkeznünk kell külső érzékkel és ezáltal már közvetlenül meg kell különböztetnünk a külső szemlélet puszta receptivitását attól a spontaneitástól, amely a képzelet minden aktusát jellemzi". (B 277.) („Das *unmittelbare* Bewusstsein des Daseins äusserer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatze nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die Möglichkeit dieses Bewusstseins mögen wir einsehen oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde sein, ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äusseren, sondern bloss äussere Einbildung hätten. Es ist aber klar, dass, um uns auch nur etwas als äusserlich einzubilden, d. i. dem Sinne in der Anschauung darzustellen, wir schon einen äusseren Sinn haben und dadurch die blosse Receptivität einer äusseren Anschauung von der Spontaneität, die jede Einbildung characterisieirt, unmittelbar unterscheiden müssen.") Több dolog válik itt világossá; először is, a külső dolgok létezésére vonatkozó egzisztenciális igény átfogalmazódik a külső dolgok létezésének *közvetlen* tudatává. A közvetlenség azért hangsúlyos, mert Kantnak bizonyítania kell Descartes-tal szemben, hogy nem következtetett – és ezáltal problematikus – a külső dolgok létezése. Másodszor, az ilyen létezés közvetlen tudatának „lehetőségét" azáltal mutatja ki Kant, hogy felhasználja a receptivitás/spontaneitás alapvető tanát és ezzel saját általános tapasztalat-elméletének szellemében válaszol. Ez az elmélet itt olymódon releváns, hogy eszerint a külső dolgok létezésének tudata *eleve* olyan, hogy benne szükségképpen reprodukálódik a külső érzék puszta receptivitása és a képzelet spontaneitása közötti különbség. Ezért állapíthatjuk meg közvetlenül az egyes esetekben, hogy egy külső dolog tudatával rendelkezünk. Az is kitűnik, hogy a „lehetőség" (a külső dolgok tudatának lehetősége) itt, és több más kanti kontextusban nem a realizálódás hiányát jelenti, hanem nagyon is „erős" értelemben szerepel, a levezethető értelmében. Végül, hasznos tájékoztatót kapunk a „külsőről"; megfelelő kritérium hiányában a „külső" és a „belső" laza, metaforikus értelmű, ami itt nem megengedhető. Ezért bevezeti Kant a megkülönböztetést, ami szerint a „külső szemlélet" eleve olyan, hogy receptivitás-tartalma jól elkülöníthető a képzelőerő hozzájárulásától, ami viszont nem mondható el a belső szemléletről: ahogyan másutt megfogalmazza, a belső szemléletben „. . . ugyanis csak úgy szemléljük magunkat, ahogyan belső *afficiálás* ér bennünket, és ez ellentmondásosnak tűnik, mivel ekkor saját magunkkal lennénk passzív viszonyban". (B 153.) „Wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich *afficiert* werden,

welches wiedersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssten".)

Sok minden elmondható még erről a kérdésről, ami már nem tartozik szorosan a cáfolat körébe. Tekintsük az elemzett érvet úgy, hogy itt Kant megindokolja: miért rendelkezhetünk külső dolgok közvetlen tudatával, hogyan juthatunk el a „belsőből" a „külsőbe" – ami pedig minden transzcendentális érv célja.

RÉSUMÉ

Márta Újvári: Transcendental Arguments

Tr. arguments, classical as well as modern, demonstrating the possibility of knowledge in general are examined here according to two fundamental points cleared up in the works of anglosaxon analytical philosophers. The one point is how tr. arguments reveal the constitution of our mind; the other point is how in fact tr. arguments depend on our suppositions about the world. The constitutive aspect underlies Hintikka's interpretation of modern quantified logic; suppositions about the world are the basis of new debates concerning the justifiability of the categorical scheme.

As a kantian tr. argument Tr. Deduction of the categories is analyzed first. Here the possibility of transforming kantian argument to a piece of language-philosophy is examined by comparing the role of kantian „experience" with that of wittgenstenian „language usage". The „Alternativenlosigkeit" of kantian tr. route is also shown. Tr. arguments used to the refutation of scepticism are also examined. At last Kant's „Refutation of Idealism" is analyzed and is suggested as a successful tr. argument because it argues non-dogmatically for the reality of the outside world relying only on inner experience beyond all scepticism.

BEVEZETŐ SZAVAK MARTIN HEIDEGGER *ÉRZETLENSÉG* C. MŰVÉNEK FORDÍTÁSÁHOZ

REDL KÁROLY

Martin Heideggernek, a német egzisztencializmus reprezentatív alakjának, az alábbiakban teljes terjedelmében közölt értekezése a második világháború utáni alkotó korszakából származik, amelyben már világosan láthatók annak a koncepcionális változásnak a sajátságai, amelyek a „Sein und Zeit" korai korszakának „Dasein"-problematikáját egyre inkább felváltó „Sein"-filozófiára, a létmisztikára jellemzőek. A fiatal és a késői Heidegger filozófiai pozíciójának megváltozásában mutatkozó különbségek és belső összefüggéseik természetét ezúttal nem vizsgálhatjuk, de ilyen összefüggésekkel bízvást számolhatunk. A kései periódusban Heidegger a jelen világtörténelmi korszakot a metafizikai gondolkodás következtében létrejövő mélypontnak, a lét-elfelejtés kiteljesedésének látja, amellyel szemben gyakorlatilag tehetetlen az ember, akinek csupán az „eszmélkedő elgondolkodás" menedéke és lehetősége marad nyitva. Heidegger filozófiája, amely egyébként eredeti ateizmusa ellenére számos fogódzópontot kínált a modernista teológiai iskolák számára, ebben a szakaszában maga is egyre nyíltabban a misztika irányába fordult. Nem véletlen, hogy kései műveiben olyan gondolat-konstrukciókkal és utalásokkal találkozhatunk, amelyek a középkori német misztika gondolatvilágára emlékeztetnek. Így például a *Gelassenheit* című értekezését több tekintetben párhuzamba állíthatnánk Meister Eckhart *Abgeschiedenheit* című traktátusával. (Vö. Bernhard Welte: Meister Eckhart. Herder Freiburg. Basel. Wien 1979. 5, 31–39., 90–91.) Mindamellett nem feledkezhetünk meg arról, hogy a külsőleges hasonlóságok lényegi eltéréseket takarnak, s Heidegger arisztokratikus és retrográd, álmélységekben tetszelgő filozófiája egészen más történelmi funkciót tölt be, mint egykor a demokratikus és haladó tartalmakat is képviselő német misztika.

Megjegyezzük, hogy a „Gelassenheit" terminust, amely – mint Heidegger is mondja – régi szó, s használatos már a középfelnémetben is (vö. Matthias Lexers: *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch.* 36. Auflage. S. Hirzel Verlag, Leipzig 1980, 58.), fordításunkban egy hasonlóképpen régi magyar szó felhasználásával adjuk vissza. A nyelvtörténet tanúsága szerint az „érzetlen" szó előfordul már a XIV–XV. században a Jókai-Kódexben (l. A *Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótára.* Első kötet. A–Gy. Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, 785. az „érez" címszónál). E megoldás mellett azért döntöttünk, mert Heidegger maga is előszeretettel nyúl vissza a nyelv régebbi rétegeihez, s gyakran alkalmazza az etimologizálás módszerét, továbbá mert a magyar szó is, csakúgy mint a német, szoros kapcsolatban áll a vallási-misztikus élmény- és képzetkörrel. A Jókai-Kódex szövegösszefüggése világosan mutatja ezt: „Vala frater Rufén isteni édességnek gyakorlatos dolgáért azképpen istenben elmerültetett, hogy hana voltvolna érzetlen." Az alapul szolgáló

latin szöveg pedig így hangzik: „Frater Rufinus, propter assiduae contemplationis studium ita erat absorptus in Deum, quod quasi insensibilis factus est." (*Jókai-Kódex XIV–XV. század.* Kiad. P. Balázs János. Codices Hungarici VIII. Akadémiai Kiadó, Budapest 1981, 132–133. 56.)

A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Martin Heidegger: *Gelassenheit.* Neske, Pfullingen, 1960^2, 11–28.

ÉRZETLENSÉG

MARTIN HEIDEGGER

Az első szó, melyet szülővárosomban nyilvánosan mondhatok, csak a köszönet szava lehet.

Köszönöm honomnak mindazt, amit egy hosszú útra számomra útravalóul adott. Hogy ez az útravaló miben is áll, megkíséreltem néhány oldalon kifejteni, melyek első ízben a Conradin Kreutzer halálának századik évfordulója alkalmából kiadott emlékkönyvben jelentek meg az 1949-es esztendőben, „Mezei út" („Der Feldweg") címen. Köszönöm Schühle polgármester úrnak melegszívű köszöntőjét. De különösen köszönöm azt a szép megbízatást, hogy emlékbeszédet tartsak a mai ünnepen:

Tisztelt ünneplő gyülekezet!
Kedves földieim!

Egy hazánkfia, Conradin Kreutzer zeneszerző, emlékünnepére gyülekeztünk össze. Amikor azoknak az embereknek egyikét kell ünnepelnünk, akik művek alkotására hivatottak, akkor mindenekelőtt arról van szó, hogy a művet tiszteljük illendőképpen. Egy zeneművész esetében ennek módja az, hogy művészetének alkotásait megszólaltatjuk.

Conradin Kreutzer művéből ebben az órában felhangzik dal és kórus, opera és kamarazene. Ezekben a hangzatokban maga a művész van jelen; mert a mester jelenléte a *műben* az egyetlen valódi jelenlét. Minél nagyobb egy mester, annál teljesebben eltűnik személye a mű mögött.

A zenészek és énekesek, akik a mai ünnepen közreműködnek, kezeskednek arról, hogy Conradin Kreutzer műve ebben az órában számunkra felhangzik.

De az ünnep ezáltal emlékünnep-e már? Az emlékünnephez (Gedenkfeier) mégiscsak hozzátartozik, hogy *gondolkodunk* (denken). De hát mit kell egy zeneszerző emlékünnepén gondolnunk és mondanunk? Nem az jellemzi-e a zenét, hogy már a hangok puszta felhangzása által „beszél", és így a megszokott beszédre, a szó nyelvére nincs szüksége? Ezt mondják. De továbbra is fennáll a kérdés: Az ünnep a játék és ének által már emlékünnep-e, olyan ünnep-e, amelynek során gondolkodunk? Gyaníthatólag aligha. Ezért vettek programba a rendezők egy „emlékbeszédet". Ennek kell bennünket hozzásegíteni ahhoz, hogy különösen az ünnepelt zeneszerzőre és művére gondoljunk. Ez az emlékezés (Andenken) megelevenedik, mihelyt újra felidézzük Conradin Kreutzer élettörténetét, felsoroljuk és leírjuk műveit. Egy ilyen elbeszélésből sokféle örvendetes és fájdalmas, tanulságos és példás dolgot tudhatunk meg. Mégis, az ilyen beszéd alapjában csak szórakoztathat minket. Egyáltalán nem szükséges, hogy ilyen elbeszélés hallatán gondol-

kodjunk, azaz valamin, ami közülünk minden egyest közvetlenül és folytonosan lényében érint, elgondolkodjunk. De azért még egy emlékbeszéd sem kezeskedhet arról, hogy az emlékünnepen gondolkodunk.

Ne ámítsuk magunkat. Mi mindannyian, beleértve azokat is, akik mintegy hivatásból gondolkodnak, mi mindnyájan elég gyakran gondolat-szegények vagyunk; mi mindnyájan túlontúl könnyen szabadulunk a gondolattól. A gondolattalanság kísérteties vendég, a mai világban mindenhol ki- s bejár. Mert manapság az ember mindent a leggyorsabb és legkönnyebb úton vesz tudomásul, és abban a szempillantásban éppoly gyorsan el is feled. Így követi gyors egymásutánban egyik rendezvény a másikat. Az emlékünnepek egyre gondolatszegényebbek lesznek. Emlékünnep és gondolattalanság egyetértően összetalálkozik.

Mégis, miközben gondolattalanok vagyunk, a gondolkodásra való képességünket természetesen nem adjuk fel. Sőt, feltétlenül szükségünk van rá, persze sajátos módon, nevezetesen úgy, hogy a gondolattalanságban gondolkodási képességünket parlagon hagyjuk. Parlagon azonban csak olyasmi heverhet, ami önmagában alap a növekedés számára, miként pl. a szántóföld. Egy autópálya, amelyen semmi sem növekszik, sohasem lehet ugarföld. Mint ahogyan csak azért lehetünk süketek, mert hallók vagyunk, mint ahogyan csak azért öregedhetünk meg, mert fiatalok voltunk, éppúgy csak azért lehetünk gondolatszegények vagy éppen gondolattalanok is, mivel az ember gondolkodásra való képességet, „szellemet és értelmet" birtokol lényének alapjában, és gondolkodásra rendeltetett. Csak azt, amit tudva vagy tudtunkon kívül birtokolunk, veszíthetjük el, vagy ahogyan mondják, szabadulhatunk meg tőle.

A növekvő gondolattalanság ennélfogva egy olyan folyamaton alapszik, amely a mai ember legbensejében pusztít: a mai ember *menekülőben* van *a gondolkodás elől.* Ez a gondolat előli menekülés az alap a gondolattalanság számára. Ehhez a gondolkodás előli meneküléshez tartozik azonban, hogy az ember ezt sem látni, sem bevallani nem akarja. Sőt, a mai ember ezt a gondolkodás előli menekülést kereken le fogja tagadni. Az ellenkezőjét fogja állítani. Azt fogja mondani – és teljes joggal –, hogy soha oly szerteágazó tervezés, oly sokféle vizsgálódás, oly szenvedélyes kutatás nem volt, mint ma. Bizonnyal. Ennek az éleselméjűségre és megfontolásokra szánt költségnek megvan a maga nagy haszna. Az ilyen gondolkodás nélkülözhetetlen marad. De – amellett az is megmarad, hogy ez egy különös fajta gondolkodás.

Sajátossága abban áll, hogy mi, amikor tervezünk, kutatunk és egy üzemet berendezünk, mindig adott körülményekkel számolunk. Számításba vesszük őket, meghatározott célokra irányuló, kiszámított szándékunk alapján. Előre számítunk meghatározott eredményekre. Ez a számítás jellemez minden tervező és kutató gondolkodást. Az ilyen gondolkodás akkor is számítás marad, ha nem operál számokkal, és nem hozza működésbe a számológépeket és nagy számító berendezéseket. A számító gondolkodás kalkulál. Folytonosan új, egyre kecsegtetőbb és egyszersmind jutányosabb lehetőségekkel kalkulál. A számító gondolkodás az egyik esélytől a következőkhöz rohan. A számító gondolkodás sohasem marad veszteg, sohasem eszmél fel. A számító gondolkodás nem eszmélkedő gondolkodás, nem olyan gondolkodás, amely elgondolkodik azon az értelmen, amely mindenben hat, ami van.

Így tehát kétfajta gondolkodás van, s mindkettő a maga módján mindig jogosult és szükséges: a számító gondolkodás és az eszmélkedő elgondolkodás.

Erre az elgondolkodásra gondolunk azonban, amikor azt mondjuk, a mai ember menekülőben van – a gondolkodás elől. Csakhogy, így válaszolnak, a puszta elgondolkodás mégis felkészületlenül (unversehens) lebeg a valóság felett. Elveszíti a talajt. Nem ér semmit ott, ahol a folyó ügyekkel kell megbirkóznunk. Semmit sem nyújt a praxis megvalósítása számára.

És végül azt mondják, hogy a puszta elgondolkodás, a kitartó eszmélkedés a közönséges értelem számára – túlságosan „magas". Ebben a kifogásban csak az az egy dolog helyes, hogy az eszmélkedő gondolkodás éppoly kevéssé adódik magától, mint a számító gondolkodás. Az eszmélkedő gondolkodás olykor nagyobb erőfeszítést kíván. Hosszabb begyakorlást követel. Nagyobb mívességet igényel, mint bármely más valódi mesterség. Tudnia kell azonban várni is, mint a földmívesnek, vajon a vetés kikel és beérik-e.

Másfelől az elgondolás útját a maga módján és a saját határai között mindenki követheti. Miért? Mert az ember a *gondolkodó, azaz eszmélő* lény. Így tehát az elgondolkodásnál semmiképpen sem kényszerülünk „túlságosan magasra". Elegendő, ha a közelesőnél időzünk, és a legközelebbire eszmélkedünk: arra, ami minket, minden egyest itt és most, érint, itt: ezen a darab hazai földön, most: a jelenlegi világórában.

Mit hoz közel hozzánk ez az ünnep, abban az esetben, ha készek vagyunk az eszmélkedésre? Ebben az esetben arra figyelünk, hogy a honi talajból a művészetnek egy műve sarjadzott. Ha ezen az egyszerű tényen elgondolkodunk, akkor nyomban arra kell gondolnunk, hogy a sváb föld az előző és az azt megelőző évszázadban nagy költőket és gondolkodókat termett. Ha ezt tovább fontolgatjuk, akkor nyomban kitűnik: Közép-Németország hasonlóképpen ilyen föld, Kelet-Poroszország, a sziléziai föld és Cseh-föld éppen úgy.

Elgondolkodóvá válunk, és azt kérdezzük: nem tartozik-e mindig hozzá egy derék mű sarjadzásához a honi földben való gyökerezés? Johann Peter Hebel írja egyszer: „Növények vagyunk, akiknek – akár szívesen megvalljuk magunknak, akár nem – gyökereikkel a földből kell felemelkedniök, hogy az éterben virágozhassanak és gyümölcsöt teremhessenek." (Werke, ed. Altwegg III. 314.)

A költő azt akarja mondani: ahol egy igazán örvendetes és üdvös emberi mű sarjadzik, ott az embernek képesnek kell lennie arra, hogy a hazai föld mélyéből az éterbe emelkedjék fel. Az éter itt: a magas ég szabad levegője, a szellem nyitott tartománya.

Elgondolkodóbbakká válunk, és azt kérdezzük: hogyan áll ma a dolog azzal, amit Johann Peter Hebel mond? Megvan-e még az embernek az a nyugodt lakozása föld és ég között? Honol-e még az eszmélő szellem a föld fölött? Van-e még erős gyökerű haza, amelynek talajában az ember szilárdan áll, azaz tősgyökeres? *

Sok német ember elvesztette hazáját, falvainak és városainak elhagyására kényszerült, a hazai földről elűzetett. Se szeri, se száma azoknak, akik elvándorolnak, jóllehet honuk megmenekedett: a nagyvárosok forgatagába kerülnek, az ipari körzetek pusztaságában kénytelenek letelepedni. A régi hazától elidegenedtek. Hát az otthonmaradottak? Ők sokkal hazátlanabbak, mint a hazájukból elűzöttek. Óránként és naponta igézetében tartja őket a rádió és a televízió. Hetenként viszi őket a film szokatlan, de

*Szójáték: „in deren Boden der Mensch ständig steht, d.h. boden-ständig ist".

gyakran csak közönséges képzetkörökbe, egy világ látszatát keltve, amely nem világ. Mindenütt hozzáférhető a „Képesújság". Mindaz, amivel a modern technika hírközlési eszközei az embert óránként ingerlik, megtámadják, hajszolják – mindez az ember számára ma már sokkal közelibb, mint saját szántóföldje az udvar körül, közelibb, mint az ég a föld fölött, közelibb, mint az órák éjjel-nappali járása, közelibb, mint a szokás és az erkölcs a faluban, közelibb, mint a hazai világ hagyománya.

Elgondolkodóbbakká válunk, és azt kérdezzük: mi történik itt a hazájukból elűzöttekkel éppúgy, mint a hazájukban maradottakkal? Felelet: A mai ember *tősgyökeresség*ét a legbensejében fenyegeti veszély. Mi több: a tősgyökeresség elvesztését nem csak külső körülmények és sorsok okozzák, nem is csak az emberek hanyagsága és felületes életmódja. A tősgyökeresség elvesztése ama kor szelleméből következik, amelybe mindannyian beleszülettünk.

Még elgondolkodóbbá válunk, és azt kérdezzük: ha így áll a dolog, képes-e az ember, képes-e emberi mű a jövőben még természetes hazai termőföldből sarjadzani, és az éterbe, vagyis az ég és a szellem tágasságába emelkedni? Vagy minden a tervezés és számítás, az organizáció és az automatikus üzem harapófogójába kerül?

Ha a mai napon arra eszmélkedünk, amit az közel hoz hozzánk, akkor arra figyelünk, hogy korunkat a tősgyökeresség elvesztése fenyegeti. És azt kérdezzük: mi történik tulajdonképpen a mi korunkban? Mi jellemzi e kort?

A most kezdődő korszakot újabban atomkorszaknak nevezik. A legtolakodóbb jellemzője az atombomba. De ez csak felszíni ismérv, mert az ember nyomban felismerte, hogy az atomenergia békés célokra is felhasználható. Ezért vannak ma az atomfizika és alkalmazói mindenütt azon, hogy az atomenergia békés felhasználását messzire ható tervezésekben megvalósítsák. A mértékadó országok nagy ipari konszernjei, Angliával az élen, már kiszámították, hogy az atomenergia óriási üzlet lehet. Az atomüzletben az ember az új boldogságot pillantja meg. Az atomtudomány nem marad kívülálló. Nyilvánosan hirdeti ezt a boldogságot. Ez év júliusában például Mainau szigetén tizennyolc Nobel-díjas egy felhívásban szó szerint a következőket jelentette ki: „A tudomány – értsd: a modern természettudomány – út az ember boldogabb életéhez."

Hogy áll a dolog ezzel az állítással? Eszmélkedésből fakad-e? Az atomkorszak értelmén elgondolkodik-e valaha? Nem. Ha a tudomány említett állítása kielégít bennünket, akkor a lehető legtávolabb maradunk attól, hogy eszmélkedve gondoljunk a jelenkorra. Miért? Mert elfelejtünk elgondolkodni. Mert elfelejtjük megkérdezni: min alapszik hát, hogy a tudományos technika a természetben új energiákat tudott felfedezni és szabaddá tenni?

Ez azon alapszik, hogy néhány évszázada folyik az irányadó képzetek forradalmasodása. Ezáltal az ember egy más valóságba kerül. A világszemléletnek ez a radikális forradalma megy végbe az újkor filozófiájában. Ebből az embernek a világban és a világhoz való teljesen új helyzete nő ki. A világ most a számító gondolkodás támadásainak tárgyaként jelenik meg, s e támadásoknak nem tud ellenállni többé. A természet egyetlen óriási tankoló hellyé válik, energiaforrássá a modern technika és ipar számára. Az embernek ez az elvileg technikai viszonya a világ-egészhez a XVII. században jött létre először, mégpedig Európában és csak Európában. A többi földrész számára hosszú ideig ismeretlen maradt. A korábbi korszakoktól és népsorsoktól teljesen idegen volt.

A modern technikában elrejtett hatalom határozza meg az ember viszonyát ahhoz, ami van. Az egész földet uralma alatt tartja. Az ember kezd már, a földtől eltávolodva, a világűrbe hatolni. De alig két évtizede váltak ismertté az atomenergiával olyan óriási erőforrások, hogy belátható időn belül a világ mindenfajta energiaszükséglete örökre fedezve van. Az új energiák közvetlen előteremtése maholnap nincs többé meghatározott országokhoz és földrészekhez kötve, ahogyan a szén és az olaj előfordulása és az erdők fája. Belátható időn belül atomerőművek a föld minden helyén felállíthatók lesznek.

A mai tudomány és technika alapkérdése többé nem így szól: honnan szerezzünk elegendő mennyiségű tüzelő- és üzemanyagot? A döntő kérdés most így hangzik: milyen módon tudjuk megszelídíteni és kormányozni az elképzelhetetlenül nagy atomenergiákat, és így az emberiséget biztosítani az ellen, hogy ezek az óriási energiák háborús cselekmények nélkül se törjenek ki hirtelen valahol, ne „szabaduljanak el" és semmisítsenek meg mindent?

Ha az atomenergia megszelídítése sikerül – és sikerülni fog –, akkor a technika világának egészen új fejlődése kezdődik meg. Amit ma mint film- és televízió-technikát, mint közlekedési, különösen repülési technikát, mint híradási technikát, mint orvosi technikát, mint élelmiszer-technikát ismerünk, gyaníthatólag csupán egy durva kezdeti stádiumot képvisel. A majdani forradalmi átalakulásokat senki sem ismerheti. A technika fejlődése azonban egyre gyorsulni fog, és sehol sem lesz feltartóztatható. Az embert a létezés minden tartományában egyre szorosabban fogják majd körül a technikai készülékek és az automaták erői. Azok a hatalmak, amelyek technikai létesítmények és berendezések alakjában az embert mindenütt és óránként igénybe veszik, lekötik, magukkal ragadják és szorongatják – ezek a hatalmak rég túlnőttek az ember akaratán és döntési képességén, mivel nem az ember alkotta őket.

De a technikai világ újszerűségéhez az is hozzátartozik, hogy teljesítményeit a leggyorsabban megismerik és nyilvánosan megcsodálják. Így hát arról, amit ez a beszéd a technikai világra vonatkozóan megemlít, ma mindenki minden ügyesen szerkesztett képes újságban olvashat, vagy a rádióban hallhat róla. Ám egészen más, ha hallunk vagy olvasunk valamit, azaz egyszerűen csak tudunk róla, mint ha ismerjük is a hallott és olvasott dolgot, – azaz elgondolkodunk felőle.

Az idei esztendőben, 1955 nyarán Lindauban ismét sor került a Nobel-díjasok nemzetközi találkozójára. Ebből az alkalomból Stanley amerikai kémikus a következőket mondta: „Közel az óra, amikor az életről a kémikus fog rendelkezni, aki az élő szubsztanciát tetszése szerint építi le vagy fel, és változtatja meg." Az ember egy ilyen kijelentést tudomásul vesz. Sőt, megbámulja a tudományos kutatás merészségét, és közben semmire sem gondol. Nem fontolja meg, hogy itt a technika eszközeivel az ember élete és lénye ellen készül támadás, amelyhez képest elenyésző a hidrogénbomba robbanása. Mert, amikor a hidrogénbombák *nem* robbannak, és az ember élete a földön fennmarad, éppen akkor köszönt be az atomkorszakkal a világ ijesztő megváltozása.

De tulajdonképpen nem is az az ijesztő, hogy a világ keresztül-kasul technikaivá válik. Jóval ijesztőbb, hogy az ember nincs felkészülve a világnak erre az átalakulására, hogy még nem vagyunk képesek eszmélkedő gondolkodással tárgyszerűen megfontolni azt, ami ebben a korszakban voltaképpen kibontakozik.

Sem az egyes ember, sem egy embercsoport, sem még oly jelentős államférfiak, kutatók és technikusok bizottsága, sem a gazdaság és ipar vezető embereinek konferenciája nem képes az atomkorszak történeti lefolyását fékezni vagy irányítani. Semmilyen pusztán emberi szervezet nincs abban a helyzetben, hogy a korszak feletti uralmat kezébe ragadja.

Így tehát az atomkorszak embere a technika feltartóztathatatlan túlerejének védtelenül és tanácstalanul ki volna szolgáltatva. Ez volna a helyzet, ha a mai ember lemondana arról, hogy a merőben számító gondolkodással szemben az eszmélkedő gondolkodást mértékadóan latba vesse. Ha azonban az eszmélkedő gondolkodás éberré válik, akkor az elgondolkodásnak szakadatlanul és a legjelentéktelenebb ügyben is működnie kell; tehát most és itt és ennek az emlékünnepnek a során is. Mert ez az ünnep olyasvalaminek a megfontolására késztet bennünket, ami az atomkorszakban különösképpen veszélyeztetve van: ez pedig az emberi mű tősgyökeressége.

Ezért kérdezzük most: ha már a régi tősgyökeresség veszendőbe megy, nem lehetne-e visszaajándékozni az embernek azt az új alapot és talajt, amelyből az emberi lény és valamennyi műve új módon és még az atomkorszakban is kisarjadhatna?

Milyen lenne a leendő tősgyökeresség alapja és talaja? Amit e kérdéssel fürkészünk, talán igen közel van hozzánk; olyannyira, hogy túlontúl könnyen elsiklunk fölötte. Mert nekünk, embereknek a közelihez vezető út mindenkor a legtávolabbi és ezért a legnehezebb. Ez az út az elgondolkodás útja. Az eszmélkedő gondolkodás azt kívánja tőlünk, hogy ne tapadjunk egyoldalúan egy elképzeléshez, hogy ne egyetlen vágányon fussunk tovább a képzelet valamely irányában. Az eszmélkedő gondolkodás azt kívánja tőlünk, hogy olyan dologba is belebocsátkozzunk, ami önmagában első tekintetre egyáltalán nem fér össze.

Tegyünk próbát. A technikai világ berendezései, készülékei és gépei ma mindannyiunk számára nélkülözhetetlenek, kinek nagyobb, kinek kisebb mértékben. Balgaság volna elvakultan nekirontani a technikai világnak. Korlátoltság lenne, ha a technikát elátkoznánk, mint az ördögtől a valót. Rá vagyunk utalva a technikai tárgyakra; sőt, egyre fokozódó tökéletesítésükre hívnak fel bennünket. Ámde észrevétlenül (unversehens) oly erősen a technikai tárgyakhoz kapcsolódtunk, hogy uralmuk alá kerültünk.

De mást is tehetünk. Használhatjuk ugyan a technikai tárgyakat, de tárgyilag helyes használatuk ellenére is oly szabadon tarthatjuk magunkat tőlük, hogy bármikor elbocsáthatjuk őket. A technikai tárgyakat használhatjuk rendeltetésük szerint. De ezeket a tárgyakat egyszersmind érintetlenül is hagyhatjuk, mint olyasvalamit, ami legbensőbb és tulajdonképpeni mivoltunkat nem érinti. Igent mondhatunk a technikai tárgyak elkerülhetetlen használatára és egyúttal nem-et is mondhatunk, amennyiben meggátoljuk őket abban, hogy minket mindenestül igénybe vegyenek, és így lényünket eltorzítsák, összekuszálják, végül pedig elsorvasszák.

De ha a technikai tárgyakra ily módon egyidejűleg igen-t és nem-et mondunk, nem lesz-e akkor a technikai világhoz való viszonyunk meghasonlott és bizonytalan? Éppen ellenkezőleg. A technikai világhoz való viszonyuk bámulatosan egyszerű és nyugalmas lesz. Bebocsátjuk a technikai tárgyakat mindennapi világunkba, és egyúttal kirekesztjük, azaz érintetlenül hagyjuk őket, mint olyan dolgokat, amelyek nem abszolútak, hanem maguk is valami magasabbra vannak utalva. A technikai világ egyidejű igenlésének és tagadásának ezt az álláspontját egy régi szóval szeretném megnevezni: *érzetlenség a dolgokkal szemben.*

Ebben a magatartásban a dolgokat már nemcsak technikailag látjuk. Tisztánlátóvá válunk, észrevesszük, hogy a gépek előállítása és felhasználása más viszonyt követel ugyan tőlünk a dologhoz, ez azonban nem értelemtől-eloldozott. Így pl. a földmívelés és a mezőgazdaság gépesített élelmezési iparrá válik. Nem kétséges, hogy itt – akárcsak más területeken – mélyrehatóan megváltozik a természethez és a világhoz való emberi viszony. Homályos azonban, hogy e változás mögött milyen értelem működik.

Így hát minden technikai folyamatban értelem uralkodik, amely az emberi tevésvevést veszi igénybe, értelem, amelyet nemcsak az ember talált ki és alkotott. Nem tudjuk, mi értelme van az atomtechnika ijesztővé fokozódó uralmának. *A technikai világ értelme elrejtőzik.* Mármost azonban, ha külön és állandóan figyelünk arra, hogy a technikai világban bennünket mindenütt egy rejtett értelem érint, akkor nyomban annak tartományában vagyunk, ami előlünk elrejtőzik, éspedig annyiban rejtőzik el, amennyiben közeledik hozzánk. Ami ilyen módon megmutatkozik és egyúttal elhúzódik, alapvonása annak, amit titoknak nevezünk. Azt a magatartást, amelynél fogva a technikai világban elrejtett értelem számára magunkat nyitva tartjuk, *titokra-nyitottságnak* nevezem.

Az érzetlenség a dolgokkal szemben és a titokra-nyitottság összetartozik. E kettő lehetővé teszi számunkra, hogy a világban egészen más módon tartózkodjunk. Új alapot és talajt ígér nekünk, amelyen a technikai világon belül és általa nem veszélyeztetve, megállhatunk és helytállhatunk.

Az érzetlenség a dolgokkal szemben és a titokra-nyitottság kitekintést ad számunkra egy új tősgyökerességre. Ez talán egyszer még arra is alkalmas lehet, hogy a régi, most gyorsan elillanó tősgyökerességet megváltozott alakban visszaidézze.

Egyelőre – nem tudjuk, milyen hosszú ideig – mindenképpen veszélyes helyzetben lesz az ember ezen a földön. Miért? Pusztán azért, mert váratlanul kitörhet a harmadik világháború, amely az emberiség teljes megsemmisülését és a Föld elpusztítását vonhatja maga után? Nem. A beköszöntő atomkorszakban sokkal nagyobb veszély fenyeget – éppen akkor, ha a harmadik világháború veszélye kiküszöbölődik. Különös állítás. Mindenesetre azonban csak addig különös, amíg nem gondolkodunk el rajta.

Mennyiben érvényes az éppen most kimondott tétel? Annyiban érvényes, amennyiben a technikának az atomkorszakban közelgő forradalma az embert olyannyira béklyóba verheti, megbabonázhatja, elkápráztathatja és elvakíthatja, hogy egy napon a számító gondolkodás hatálya és használata *kizárólagossá* válhat.

Milyen nagy veszély támadna akkor? A számító tervezés és feltalálás legnagyobb és legsikeresebb éleselméjűségéhez akkor az elgondolkodással szembeni közöny, a totális gondolattalanság társulna. És akkor? Akkor az ember azt tagadná meg és vetné el, ami legsajátosabban a sajátja: azt ugyanis, hogy elgondolkodó lény. Tehát arról van szó, hogy az embernek ezt a lényegét megmentsük. Tehát arról van szó, hogy az elgondolkodást ébren tartsuk.

Csakhogy – az érzetlenség a dolgokkal szemben és a titokranyitottság sohasem esik magától az ölünkbe. Semmiképpen sem eset-legesek.* Mindkettő csak a szakadatlan elszánt gondolkodásból sarjad ki.

*Szójáték: „. . . fallen uns niemals von selber zu. Sie sind nichts Zu-fälliges".

Talán a mai emlékünnep késztetés lesz erre. Ha ez a késztetés készen talál bennünket, akkor Conradin Kreutzerra gondolunk, amennyiben művének eredetére gondolunk, a heubergi hon gyökérerőire. És mi vagyunk azok, akik így gondolkodunk, amikor itt és most magunkat embereknek tudjuk, akiknek meg kell találniuk és el kell készíteniük az atomkorszakba és rajta átvezető utat.

Amikor a dolgokkal szembeni érzetlenséget és a titokra-nyitottságot magunkban felébresztjük, akkor alighanem olyan útra jutunk, amely új alaphoz és talajhoz visz. Ebben a talajban új gyökeret verhet maradandó művek teremtése.

Így megváltozott módon és egy megváltozott korszakban újfent igaz lehet, amit Johann Peter Hebel mond:

„Növények vagyunk, akiknek – akár szívesen megvalljuk magunknak, akár nem – gyökereikkel a földből kell felemelkedniök, hogy az éterben virágozhassanak és gyümölcsöt teremhessenek."

VÁLASZ KELEMEN JÁNOSNAK. KI BESZÉL ITT ARABUSUL?

CSÁNYI VILMOS

Amikor a „Szempontok a megismerés elméletének természettudományos megfogalmazásához" című cikkemet (*M. Fil. Szemle* 1982/4.) a szerkesztő bizottság egyik tagjának kapacitálására a szemléhez küldtem, nem a filozófiát szándékoztam megváltani. Annyira nem, hogy cikkem címében és bevezetőjében is utaltam arra, hogy a természettudományoknak a megismeréssel kapcsolatos *saját* problémáival kívánok foglalkozni. Kelemen János ugyanebben a számban megjelent „Természettudományos probléma-e a megismerés? " című megjegyzéseiben még a lehetőségét is elutasítja ilyesfajta megközelítésnek, a „tudás elemzése" szerinte a természettudományok számára tilos (tiltott?) terület. Különösebben nem indokolja álláspontját, hanem úgy tesz, mintha cikkem filozófiai megközelítés lenne, szerinte más megközelítés el sem képzelhető, és számon kér egy sor számomra teljesen érdektelen kritériumot.

Alapvető dolgokban nem értünk egyet. A természettudományos elméletek empirikusak, hiszen a természettudományos teória kizárólag arra való, hogy predikációkat szolgáltasson a valóságról. A természettudományokon belül azonban kialakultak *meta-teóriák* is, amelyek az empirikus teóriákra támaszkodnak, ezekből építkeznek és – megőrizvén a természettudományos elmélet alapvetően empirikus jellegét – az ezek közötti összefüggésekre szolgáltatnak predikációt. Ilyen meta-teória tárgya lehet a természettudományos megismerés maga is. Ez egyébként nem az én találmányom, nagyon következetesen fejtette ki ezt a gondolatot például Kuhn és Popper is annak idején. A természettudományos meta-teória persze nem feltétlenül ugyanarra a kérdésre keres választ mint filozófia, és ami vitánk szempontjából lényegesebb, fogalmai *nem azonosak* a hasonló filozófiai fogalmakkal. Lehet vitatni a természettudományok e törekvését, de kijelenteni, hogy nincsenek, ehhez merész képzelőerő szükséges.

Az úgynevezett „humán tudományok" magábanvalóságának, mindenek felett állásának koncepciója felett eljárt az idő. A természettudományok vizsgálhatják – és vizsgálják is – az emberi tevékenységet, annak minden aspektusával együtt. Némileg érthető, hogy ez a vizsgálat új, a társadalomtudományokban járatosak számára esetleg szokatlan koncepciókat, modelleket, eredményeket hoz. Csak egyetlen konkrét példát említek. A szociobiológia biológiai, genetikai fogalmak és eszközök felhasználásával kívánja vizsgálni az ember társas viselkedését. Természetesen természettudományos alapállásból: készítsünk ezen eszközök felhasználásával *prediktív* modelleket az ember társas viselkedéséről. A szociobiológiát kizárólag az így kialakított modellek prediktív ereje érdekli, és vizsgálatától nem fogja eltántorítani semmiféle filozófiai vagy humanista kiátkozás. (Megjegyzem a „szentelt víz" a genetikán és a kibernetikán sem fogott.) Aki ma a pszichológiát teljes egészé-

ben a társadalomtudományokhoz sorolja, igencsak erős teológiai alapokkal kell rendelkezzen, a pszichológia „egyhelyben topogása" éppen a konzervatív természettudományellenes áramlatok eredménye és sokak számára nyilvánvaló, hogy az etológia, neurobiológia behatolása fogja a pszichológiát a holtpontból kimozdítani, és a kimozdulás eredménye egy természettudományos pszichológia lesz. A szociobiológus Wilson szerint ez az átalakulás a következő 30 évben végbe is megy, és nem fog megállni a pszichológiánál. Idővel valamennyi társadalomtudomány egzakt tudománnyá alakul, empirikus lesz és prediktív értékű elméletek kialakítására törekszik majd. Visszatérve a saját meta-teóriámra, forrása egy olyan természettudományos eszközökkel vizsgálható általános modell kialakításának szándéka, amelyben a megismerés különféle formái rendszerezhetők és az emberi megismerés mint speciális kategória szerepel. A modellnek tükröznie kell a külnféle megismerési formák genezisét és a közöttük fennálló kapcsolatokat. Egyáltalán nem kívántam az eberi megismerés speciális jellegét elmosni. A megismerés emberi specifikumairól részletesen kifejtettem álláspontomat az „Evolúció általános elmélete" című könyvemben, amit a tanulmányban idéztem. Miután a lényeget illetően ilyen távol áll álláspontunk, nem tartom érdemesnek Kelemen egyes megjegyzéseit sorban elemezni. Néhányat mégis megemlítek, csak azért, hogy természettudományos szempontból képtelen, naiv voltukra rámutassak. Azt írja: „a megismerés definíciója (általam adott, Csányi) túl tág, mert nem ismeret jellegű pszichés funkciókat is megenged" (569. o.). Kelemen nem törődik azzal – vagy elkerülte a figyelmét –, hogy az általam kifejtett teória szerint a megismerésnek *szintjei* vannak. Számos, konvencionálisan nem ismeretnek tekintett információ, mint például a szem szerkezetét leíró, a genetikai megismerés során keletkezik. A szem teleonomikus szerkezet, szinte tökéletesen alkalmas funkciója ellátására, a szem ideghártyája már egyetlen foton becsapódását érzékeli. A felépítéshez szükséges információ: genetikai ismeret, amely a genetikai anyag és az adott környezet evolúciós kölcsönhatásában keletkezett és rögzült a genomban. Kétségtelen, hogy ez az ismeret nem „publikus" és egyáltalán nem nyelvi logikai struktúrákban ölt testet, de az általam kimunkált rendszerben az ismeretnek a fentiek nem is szükséges ismérvei. Ugyancsak naivnak érzem az íróasztal lassú észjárásáról szóló élcelődést. A tárgyak éppen úgy illeszkednek a maguk környezetébe, mint az organizmusok a magukéba. A környezet–tárgy kölcsönhatás éppen úgy maradandó, és bizonyos mértékig öröklődő nyomot hagy a tárgyak struktúráján, mint a környezet–organizmus interakció. A tárgy formája, szerkezete tükrözi a környezetet, amelyben szolgál, *ismeret*et hordoz. És ebből a szempontból lényegtelen, hogy az ismeret kialakulásának konkrét mechanizmusa más és más.

Egy pillanatra sem kívánom Kelemen szakmai jártasságát kétségbe vonni, de az éntudattal kapcsolatban kifejtett nézetei szaktudományos szempontból elavultak, az utolsó öt évben fantasztikusan gyors a fejlődés a neurobiológiában. Igenis vannak bizonyító kísérletek nemcsak az állatok éntudatáról, hanem arról is, hogy képesek *saját* magatartásukat megfigyelni, a saját magatartásukról koncepciót kialakítani és ezt az adott kísérleti szituációban a saját érdekükben felhasználni. Egyáltalán nem szándékoztam az emberi és az állati tudat közötti különbségeket elmosni (álláspontomat részletesen kifejtettem az „Állati tudat hipotézise" című tanulmányomban, amely a közeljövőben jelenik meg a *Natura,* Evolúció III. kötetében), sőt éppen az általam kidolgozott rendszer teszi lehetővé a tudattal rendelkező organizmusnak szisztémájában az emberi tudat valódi specifikumainak a meghatározását.

Végképp zavarosnak tűnik, amit Kelemen az agy modellezéséről írt. Úgy látszik azt hiszi, hogy modellezni csak olyan rendszert lehet, amelyet a modellező már teljesen megismert. Ez a vélekedése szöges ellentétben áll a természettudományok modellezésről alkotott valamennyi koncepciójával. Modellnek tekintünk egy olyan természetes vagy mesterséges rendszert, amely belső szerkezetében képviseli, tükrözi egy másik, nálánál sokkal bonyolultabb rendszer *néhány,* a működés szempontjából jellegzetes paraméterét. Az ilyen modell – ha működtetjük – bizonyos határok között képes a modellezett rendszerre nézve predekciókat szolgáltatni. A természettudomány széles körben alkalmazza a modelleket; lényegében mindenfajta természettudományos elmélet, modell. A neurobiológia pedig jó harminc éve állítja, hogy az állati idegrendszer, nemcsak az emberi agy (!), is hasonló elven működik, vagyis képes a külső világ belső modelljeit elkészíteni. Egy alcsonyabbrendű állat a környezetnek csupán néhány, de fennmaradása szempontjából lényeges paraméterét veszi figyelembe belső „világ-modellje" elkészítésénél. A magasabbrendűek sokkal bonyolultabb modelleket készítenek, képesek a saját maguk modellezésére is, vagyis képesek kiszámítani saját akcióik várható hatását és az agyukban kiépített modell predikációit képesek döntéseikben felhasználni. Ez természetesen nem azt a naiv elképzelést jelenti, hogy az agy saját magáról alkotott modellje neuroanatómiai elemeket kell tartalmazzon.

Végezetül még csak annyit kedves Kelemen János: én nem hivalkodtam arabus tudásommal, más nyelven beszélek, ezt illet volna észrevenni, mert idegen nyelven is lehet értelmeset mondani.

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS A MATERIALISTA DIALEKTIKA ALAP- ÉS NEM-ALAPTÖRVÉNYEI ÉS KATEGÓRIÁI VISZONYÁNAK KÉRDÉSÉHEZ

SZIGETVÁRI SÁNDOR

Az elmúlt évtizedekben — a szaktudományok újabb eredményeinek és a társadalmi gyakorlat tapasztalatainak általánosítása alapján — jelentős eredmények születtek a materialista dialektika további kimunkálásában. A továbbfejlesztés a dialektika alaptörvényének elmélyültebb vizsgálata, a nem-alaptörvények kidolgozása, a kategóriák átfogó szemléletű megközelítése, tipizálásuk előtérbe helyezése irányába mutat. E fejlődési folyamatban új problémák vetődtek fel, különböző megoldási lehetőségek rajzolódtak ki. Közéjük tartozik a dialektika törvényei és kategóriái kölcsönös kapcsolatának, az alap- és nem-alaptörvények viszonyának a problémája, a nem-alaptörvények megfogalmazásának szükségessége. A nemzetközi marxista filozófiai irodalomban jelentkező törekvések azt mutatják, hogy a dialektika alap és nem-alaptörvényeinek, kategóriáinak, valamint kapcsolatuk értelmezésében bizonyos egyenetlenség jelentkezik. Mi most ennek bemutatásával, illetve kiküszöbölésének egy lehetséges módjával kívánunk foglalkozni.

*

Az utóbbi egy, másfél évtizedben megjelent rangos kézikönyvek tükrözik a dialektika törvényei és kategóriái közötti kapcsolatok előtérbe kerülését.

Az 1968-ban Moszkvában kiadott *Markszisztko-lényinszkaja filoszófija* c. tankönyv „A dialektika törvényei és fontosabb elvei" című fejezetben három törvény leírását foglalja magában: az ellentétek egysége és harca, a mennyiségi és a minőségi változások kölcsönös átcsapása, valamint a tagadás tagadásának törvényével foglalkozik, amelyeket kapcsolódó kategóriái mozgósításán keresztül tesz hozzáférhetővé. A törvények kifejtését a materialista dialektika kategóriáit bemutató önálló fejezet követi, amelyben megtaláljuk az egyes, a különös és az általános, az ok és az okozat, a véletlen és a szükségszerű, a lehetőség és a valóság, a tartalom és a forma, a lényeg és a jelenség, az elem és a struktúra leírását.[1]

E megközelítésben előremutató tendencia, hogy a dialektika három törvényének leírásában érvényesíteni törekszik a törvények és a kategóriák egymást átható egységének gondolatát. További erénye e megoldásnak, hogy a dialektika jellemzése során nem elégszik meg a törvények bemutatásával, hanem hasonló súllyal tárgyalja a kategóriákat is. Azonban e helyesnek tűnő tendenciák nem érvényesülnek töretlenül: a törvények és

[1] *Markszisztko-lényinszkaja filoszofija.* Izdatyelsztvo polityicseszkoj litye raturi, Moszkva 1968.

a kategóriák kapcsolatának tárgyalása megszakad és végül a kategóriák elkülönített leírásához vezet. Mindezek arra hívják fel a figyelmet, hogy a marxista filozófia adott kidolgozottsági szintjén a kategóriák és a törvények tárgyalása nem éri el a teljességet. Erre utal az is, hogy az alaptörvény megkülönböztetése a kifejtésben nem érvényesül; nem domborítja ki az alapvető elvek elemzése során a mű az alapvető oldal, a dialektika magvának jelentőségét, és teljesen elmarad az alapvető törvénynek a nem-alapvető összefüggésekben való érvényesülésének a bemutatása. Úgy tűnik, hogy a tankönyv szerzői a dialektika törvényeit a vizsgált három törvényre korlátozzák, a kategóriák önálló elemzése sem teljes, mivel pl. a törvények kifejtésében felhasznált kategóriák közülük hiányoznak.

Előrelépést mutat a *Marxistische Philosophie* c. 1967-ben Berlinben megjelent tankönyv, amely a kategóriákat teljesebben vonja be a törvények tárgyalásába, s ily módon a törvények és a kategóriák egysége átfogóbban érvényesül.[2] E felfogásban a dialektika kifejtésének fő területei a következők: A) A világ törvényszerű rendje; ezen belül a) Az objektív realitás rendszerjellege, b) A dialektikus determinizmus, c) A törvény; továbbá B) A világban végbemenő fejlődés; amely a következő alfejezetekre tagolódott: a) A fejlődés mint minőségi változás, b) A fejlődés mint a tagadás tagadása, c) A dialektikus ellentmondás mint a mozgás és fejlődés forrása.

Ebben a megközelítésben a dialektika kategóriáinak vizsgálata a felsorolt problémakörök részévé válik. „Az objektív realitás rendszerjellegének, az egyetemes összefüggés és a jelenségek általános függőségének" kérdéskörén belül kerül tárgyalásra a rendszer, az elem, a struktúra, a funkció kategóriája.[3] „A dialektikus determinizmus" c. fejezet kifejtése a kölcsönhatás, a véletlen és a szükségszerű, az ok és az okozat, a lehetőség és a valóság, a szükségszerűség és a szabadság kategóriáinak elemzésére támaszkodik.[4] „A törvény" c. rész kifejtése az egyes, a különös és az általános, a lényeg és a jelenség kategóriáinak bemutatásán alapul.[5] „A fejlődés mint minőségi változás" c. fejezet a mennyiség, minőség és mérték, a tagadás, az azonosság és a különbözőség, az ellentét és az ellentmondás kategóriái felhasználásával kerül megvilágításra.[6]

E koncepció továbbfejlesztésre érdemes vonásai közé tartozik a dialektika törvényeinek, kategóriáinak szoros kapcsolatban való vizsgálata. A szerzők sem a törvényeket, sem a kategóriákat nem különítik el egymástól. Figyelemre méltó, hogy a dialektika olyan kategóriái, mint a szükségszerűség és a véletlen, a lényeg és a jelenség, az egyes és az általános, a rendszer és az elem, a struktúra és a funkció dialektikus összefüggések ellentétes pólusaiként kerülnek bemutatásra.

Problematikusnak látszik viszont a szóban forgó kategóriák elhelyezése a kifejtésben, mivel a jelzett összefüggéseken kívül másokban is fontos szerepet játszanak. Ezért önkényesnek tűnik a jelenség és a lényeg, az egyes és az általános kategóriáinak a törvény problematikája keretei közti tárgyalása.

[2] *Marxistische Philosophie.* Lehrbuch. Dietz Verlag, Berlin 1967.
[3] Uo. 207–263.
[4] Uo. 264–295.
[5] Uo. 296–352.
[6] Uo. 353–414.

A fenti megoldásoktól némileg eltérő *Andria Stojković* és *Bogdán* Šešić *Dialekticki materializam* c. tankönyve.[7] A szerzők a dialektika kérdéseit szinte mindegyik fejezetben – különböző aspektusokból – vizsgálják. A második – „Az alapvető filozófiai irányzatok ellentéte" című – fejezetben részletesen elemzik a metafizika és a dialektika ellentétét, ezzel összefüggésben a formális és a dialektikus módszer problémáját. A harmadik fejezet, amelynek címe: „A marxista filozófia forrásai", tartalmazza a hegeli idealista dialektika bírálatát. A negyedik fejezet a marxista filozófia tárgyát, módszerét és diszciplínáit vizsgálva, ismerteti a dialektika és a materializmus egységét, valamint a dialektika fogalmát. A hatodik fejezet, amely „A világ anyagiságát" elemzi, az anyag fogalmának speciális vonatkozásai ismertetése során a lényeg és a jelenség, a tartalom és a forma dialektikus kapcsolatát vonja be az elemzésbe. A hetedik fejezetben, „A világ dialektikus determináltsága" bemutatása során, a szerzők a világ meghatározottságának alapvető formái között figyelmet fordítanak az egyes, a különös és az általános, a rész és az egész, a külső és a belső, a közvetlen és a közvetett, a lényeges és a lényegtelen, az állandó és az ideiglenes, az okság, a szükségszerű és a véletlen, a lehetőség, a valószínűség, valamint a valóság dialektikus kapcsolatára. „A dialektika univerzális törvényei" című nyolcadik fejezetben tárgyalják „az ellentétek egységének és harcának", „a mennyiségi és a strukturális változások kölcsönös átmenetének", továbbá „a negáció – a folytonos és megszakított változások egysége és harca" törvényét, valamint még „az anorganikus anyag elsődlegessége" törvényét, „az egyes, a különös és az általános egysége és harca" törvényét, végül „a tartalom és a forma egysége és harca" törvényét.

Ebben a felfogásban kifejezésre jut a dialektika kategóriáinak és törvényeinek kölcsönös kapcsolata, a kategóriák a törvényekkel együtt kerülnek kifejtésre. Továbbá figyelemre méltó, hogy a szerzők a dialektika törvényeit szélesebbkörűen, nem az ismert három törvényre korlátozva elemzik. Viszont ennek az álláspontnak gyengesége, hogy nem differenciál alap- és nem-alaptörvények között, a tárgyalt törvények mindegyikét a dialektika univerzális törvényei között vizsgálja.

A materialista dialektika hazai oktatásának problémáit sűrítve tartalmazza a *Dialektikus materializmus* c. egységes jegyzet.[8] A materialista dialektikáról szóló fejezet fejti ki „A dialektikus materialista determinizmus", valamint „A materialista dialektika a mozgás és a fejlődés törvényeiről" című témákat. E tárgyalás pozitívuma, hogy a dialektika törvényeit nem redukálja az Engels által kiemelt három törvényszerűségre. Rajtuk kívül a jelenségek egyetemes összefüggését, kölcsönhatását, totalitásukat, a részek és az egész dialektikáját a szerző szintén a valóság dialektikája törvényszerűségeinek tekinti. Az ok és az okozat, a véletlen és a szükségszerűség bemutatásában a hangsúlyt törvényszerű kapcsolatukra helyezi. A dialektika kategóriáit felhasználja a fenti törvényszerűségek kifejtésében, de ezen túlmenően bevonja őket a dialektikus materializmus más oldalainak a tárgyalásába is. Például a lényeg és a jelenség kategóriái, a köztük levő kapcsolat a megismerés folyamatának elemzésében kap helyet. A dialektika tárgyalásán végigvonul az ellentmondás alapvető voltának érvényesítése. Ily módon ez a

[7] A. Stojković–B. Šešić: *Dialektički materializam.* Belgrád 1961–1967.

[8] *Dialektikus materializmus.* Egységes jegyzet az egyetemek és a főiskolák számára. Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1979.

koncepció alkalmas kiindulópontként szolgálhat a dialektika alap- és nem-alaptörvényei és kategóriái összefüggésének teljesebb bemutatásához, valamint az alap és nem-alapvető jelleg kritériumának megfogalmazásához.

A dialektika nem-alaptörvényei tartalmának feltárásához jó támpontot jelentenek a marxista filozófiai irodalomban a materialista dialektika kategóriáiról írt speciális munkák. Ezekben a művekben a hangsúly eleinte a kategóriapárok elemzésére esett, úgyhogy a kategóriák közötti konkrét összefüggések mélyebb feltárása elmaradt. Így például R. O. Gropp *Der dialektische Materialismus* című könyvében oly módon elemzi a dialektika kategóriáit, hogy csupán a kategóriapárok kölcsönös viszonyait, egymást feltételező voltukat említi.[9] Amit emellett hiányolunk, az hogy a kategóriapárok elvont általános kapcsolatán túl, viszonyuk konkrét, *specifikus* jellemzésével a szerző adós marad. Általánosan érvényesülő viszonyként a kategóriák kölcsönös feltételezettségét, egymásba való átcsapását, ellentétpárokként való kapcsolódását emeli ki, ami önmagában igen jelentős, mert jelzi, hogy a dialektikus összefüggések kapcsolódnak az ellentétek egysége és harca törvényéhez. Mivel a jelenség és a lényeg, a tartalom és a forma, az ok és az okozat, a véletlen és a szükségszerű, a lehetőség és a valóság, az egyes, a különös és az általános kategóriái meghatározása elmarad – a szerző csupán absztrakt-általános módon kölcsönös kapcsolatukra mutat reá –, ezért az objektív valóság általános oldalai, összefüggései specifikuma is rejtve marad.

Mások a kategóriapárok viszonyain túlmenően, a valamennyi kategóriát összefogó kapcsolatot igyekeztek feltárni, amit tipizálásuk alapjának tekintettek egyúttal. *E. P. Szitkovszkij* pl. a kategóriákat összekapcsoló elvként a közöttük létesülő gnoszeológiai összefüggéseket választotta ki, aláhúzva, hogy ezeket végső soron ontológiai viszonyok határozzák meg.[10] Ez a felfogás nem számol azzal, hogy a megismerésben vannak olyan összefüggések is, amelyek a megismerés tárgyában nincsenek meg. Például az utóbbiban a lényeg nyilvánul meg a jelenségben, az ok határozza meg az okozatot, a szükségszerűség pedig a véletleneken keresztül tör utat magának, ahogy ezt A. P. Septulin helyesen megjegyzi. Viszont ezek a kapcsolatok a megismerésben éppen ellenkező irányúak: a megismerés a jelenségtől halad a lényeg felé, a véletlentől a szükségszerű felé, az egyesektől jut el az általános felismeréséhez. Azaz, ha ez így van, akkor a kizárólag a megismerés viszonyaiból kiinduló tipizálás nem képes pontosan rögzíteni az objektív dialektika jellemzőit.

V. P. Tugarinov ezzel szemben közvetlenül ontológiai síkon igyekszik elrendezni a dialektika kategóriáit, a dolog, a tulajdonság, a viszony fogalmának e megkülönböztetése alapján sorolja a kategóriákat a tárgyi, az attributív és a relációs kategóriák alcsoportjaiba.[11] Ennek a felosztásnak is van egyoldalúsága, mivel sem a megismerésben, sem a rajta kívül létező valóságban nem létezik a tárgyak, a tulajdonságok és viszonyok egymásnak való alárendelése. Valósága szerint nem csupán a tulajdonság határozza meg a viszonyokat, hanem a viszonyok is meghatározzák a tulajdonságokat. Nem csupán a tárgyak determinálják a tulajdonságokat, ennek a fordítottja is igaz.

[9] R. O. Gropp: *Der dialektische Materialismus.* Leipzig 1958, 66–75.

[10] E. P. Szitkovszkij: Lenin o szovpogyényii gyialektyiki, logiki, i tyeorii poznányija. *Voproszi Filoszofii,* 1956/2.

[11] V. P. Tugarinov: *Szootnosényije katyegorij gyialektyicseszkovo matyerializma.* Leningrad 1965.

M. G. Makarov mellérendelt viszonyba helyezi 1. az ontológiai és ismeretelméleti, 2. az ontológiai, ismeretelméleti és logikai, 3. a csupán ismeretelméleti, 4. a csak dialektikus logikai kategóriák csoportjait.[12] Erre az álláspontra is jellemző, hogy a dialektikus összefüggéseket még nem a kategóriapárok szintjén veti fel, s ily módon a kategóriák és a nekik megfelelő dialektikus összefüggések viszonya sem tárul még fel. Az első csoportba sorolt kategóriák között: az anyag, a természet, a mozgás, a tér, az idő, a pszichikum, a gyakorlat, a szabadság között az általános ontológiai és ismeretelméleti viszony a kötőanyag. A másodikban a mennyiség, a minőség, az ellentmondás, a tagadás, a tulajdonság, a szubsztancia, az egyes, az általános és a különös kategóriáit ontológiai, gnoszeológiai és logikai elvek hozzák összefüggésbe. A harmadikban az általános összefüggést az észlelet, a képzet, a tapasztalat, az érdek, a szükséglet, a cél, a tudat kategóriái között az ismeretelméleti viszony alkotja. A negyedik csoportban: a történeti, a logikai, az indukció, a dedukció, az analízis, a szintézis, az igazság, a fogalom, a következtetés, a logikai ellentmondás között *a logikai* az összekötő elv.

E tipizálások, osztályozások kétségtelenül elősegítik a dialektika kategóriáinak rendszeresebb kifejtését, a közöttük fennálló összefüggések mélyebb feltárását. Gyengéjük azonban – nézetem szerint –, hogy nem világítják meg azt a más vonatkozású összefüggésrendszert, azt a hierarchikus kapcsolatrendszert, amely a tárgyalt törvényszerűségek és az átfogó, mélyebb, egyetemes dialektikus összefüggések között fennáll.

E kísérleteket *A. P. Septulin* meghaladja azzal, hogy a dialektika kategóriáinak vizsgálatában a köztük érvényesülő dialektikus kapcsolatokra irányította a figyelmet.[13] Az egyes kategóriapárok belső viszonyának elemzése során Septulin a reájuk jellemző specifikus kölcsönös kapcsolatokat emeli ki. Megmutatja, hogy ezek a konkrét, specifikus összefüggések az egyes és az általános, a mennyiség és a minőség, az ok és az okozat, a véletlen és a szükségszerű, a tartalom és a forma, a jelenség és a lényeg, az alap és a megalapozott, a dialektikus tagadás, a lehetőség és a valóság kölcsönös összefüggéseinek vonalán helyezkednek el. A nem-alaptörvények megfogalmazásához azonban nem jut el a szerző, jóllehet erre jó lehetőséget biztosít a kategóriák viszonyaiban benne rejlő tartalom tanulmányozása.

A szerző elemzéseinek pozitívumai közé sorolhatjuk, hogy a dialektika kiemelt három törvényében szereplő kategóriákat is részletesen vizsgálja, egy teljes kategóriaelméletet igyekszik elérni, ráirányítani a figyelmet a dialektika törvényei és kategóriái közvetlen kapcsolódására.

A materialista dialektika alap- és nem-alaptörvényei s kategóriái viszonyának a kérdésében a tudatos problémafelvetésben P. V. Kopnyin jut a legmesszebbre, *Dialektika, logika, tudomány* című művében.[14] Felveti azt a kérdést, hogy mit tekinthetünk az alaptörvény kritériumának, miért nevezhetjük a három törvényt alapvetőnek. E törvények alap mivoltának kritériumát a dialektikus fejlődéskoncepciót meghatározó szerepükben jelöli meg, abban hogy mindegyik törvény szükséges és együtt elégséges ahhoz,

[12] M. I. Makarov: *O szisztyematyizácii katyegorij gyialektyicseszkovo matyerializma.* „Trudi po filoszofii Tartuszkovo goszudarsztvennovo unyiverszityéta" VI. Vip. 24. Tartu 1962, 7–8.

[13] A. P. Septulin: *Katyegorii gyialektyiki.* Izdátyelsztvo „Viszsaja skola", Moszkva 1971.

[14] P. Kopnyin: *Dialektika, logika, tudomány.* Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1974.

hogy a dialektikus fejlődéselméletet szembeállíthassuk a metafizikussal.[15] E kritériumhoz hozzátartozik az is, hogy e törvények áthatják a dialektika tartalmának egészét, s mint ilyeneket, ezeket a dialektika más törvényei kiegészítik és konkretizálják.

P. V. Kopnyin helyesen mutat rá az alapvető és a nem-alapvető törvények megkülönböztető jegyeire: „A dialektika alaptörvényei feltárják az objektív világ és az emberi gondolkodás fejlődésének forrását, irányát, tendenciáját és formáinak (az evolúciós és a revolúciós formáknak) kölcsönviszonyát, azaz a fejlődéselmélet legáltalánosabb kérdéseit érintik. A nem-alapvető törvények a fejlődési folyamat egyes oldalait, mozzanatait fejezik ki, (a forma és a tartalom, a lényeg és a jelenség, a lehetőség és a valóság, az ok és az okozat, a szükségszerűség és a véletlen, az egyes és az általános stb. kölcsönviszonyát)."[16] A nem-alapvető törvényeket az alaptörvények konkretizálásának és kiegészítésének tekinti. Például a tartalom és a forma kölcsönös viszonya a fejlődési folyamatnak csupán egy mozzanatát tükrözi, ezzel szemben az ellentétek egysége és harca törvénye a fejlődési folyamat egészének fő, lényegi meghatározója. Az ellentétek egysége és harca törvényének a tartalom és a forma összefüggésére való konkretizálásával Lenin „A dialektika elemei" című írásában találkozhatunk. Erre is hivatkozva megállapíthatjuk, hogy Kopnyin helyesen emeli ki a „konkretizálás" és a „kiegészítés" jegyeit, jóllehet a kettő kapcsolatával nem foglalkozik. Az alaptörvény konkretizálása: tartalmának a nem-alaptörvény partikuláris, konkrét, különös jegyein keresztül való érvényesülésének feltárása. A tartalom és a forma összefüggésében pl. jelen van az ellentétek egysége és harca, azonban annak sajátos vonásain keresztül mint *a tartalom és a forma* egysége és harca jelenik meg. Ugyanakkor a tartalom és a forma kölcsönviszonyának törvénye maga is jelen van minden ellentétekben való mozgásban – s így ki is egészíti az alaptörvényt.

Mindezekből következik, hogy az alap- és a nem-alaptörvények közötti logikai viszony nem azonos a formális deduktív kapcsolattal. „A dialektika törvényei között más viszony áll fenn, mint a logikai alap és a logikai következmény között. Bár egymáshoz kapcsolódnak, egyszersmind függetlenek is egymástól, minthogy egyformán általánosak, és az egyes jelenségek, törvényszerűségek, valamint ezek összessége megismerésének tudományos extrapolálása alapján posztulálják őket."[17] Mivel a dialektika törvényei nem egy zárt deduktív rendszer összefüggései, következésképpen számszerűleg nem korlátozhatók, fel sem merülhet teljességük kérdése, a materialista dialektika elmélete állandóan nyitott az új törvények felvétele számára. Kopnyin közelebbről nem vizsgálja, hogy mit jelent az alaptörvénynek a nem-alaptörvényekre való konkretizálása. A formális logikai levezetés abszolút érvényesítésének kizárása nem jelenti a dialektika, az egyes és az általános, valamint az absztrakt és a konkrét összefüggés alapján megvalósuló logikai kapcsolatteremtés elvetését.

Az alaptörvény kritériumának érvényesítése – az általánosabb összefüggést magában foglaló törvénynek a dialektika valamennyi törvényében való feltárása – nem hagyhat kétséget az alaptörvények számát illetően. Ugyanis *egyedül az ellentétek egysége és*

[15] Uo. 106–107.
[16] Uo. 107.
[17] Uo. 108.

harca törvénye fejeződik ki a dialektika minden egyes törvényének tartalmában. Ezzel szemben Kopnyin véleménye ebben a kérdésben bizonytalanságot árul el: „Teljesen megengedhető például, hogy alapvetőnek csak egy törvényt, az ellentétek egységének és harcának törvényét képzeljük el, a másik kettőt pedig (a mennyiségnek minőségbe való átmenetét és a tagadás tagadását) a nem-alapvető törvények kategóriájába soroljuk. Maga a dialektika rendszere ettől lényegileg nem változik meg. Ez pedig azt is jelenti, hogy az alapvető törvények sorába újakat is felvehetünk."[18]

Sokkal egyértelműbben foglal állást a szerző a dialektika törvényei és kategóriái viszonyát illetően. A dialektika kategóriáiban valamilyen módon az objektív világ törvényszerűségeinek tükrözését látja.[19] Megállapítja továbbá, hogy „A materialista dialektika törvényei csak kategóriáiban tárulnak fel."[20]

*

A marxista filozófiai irodalomban kibontakozó koncepció a marxizmus klasszikusainak munkáiban kifejezett felfogást teljesíti ki a dialektika alap- és nem-alaptörvényei és kategóriái összefüggésének kérdésében. E felfogás tudatos érvényesítése nélkül – meggyőződésünk szerint – nem képzelhető el a marxizmus oktatásának intenzív szakasza.

A marxizmus klasszikusai explicit és implicit módon műveikben megkülönböztették egymástól a dialektika meghatározó és az általuk meghatározott, tőlük függő törvényeit és kategóriáit. *Marx* a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* c. munkájában a tőke–munka, a munkás–nem-munkás *ellentmondásának alárendelten vonja be az elemzésbe a szükségszerű, az egyes, a különös és az általános, az azonosság és a különbözőség, a külső és a belső dialektikáját.* Ilyen megközelítési módot követve hangsúlyozza a munka *szükségszerű* fejlődését, s különbözteti meg ebben a folyamatban a munka különös fajtáját.[21] Az ember egyéni és nembeli életének viszonyát *az azonosság és a különbözőség kategóriáinak* felhasználásával világítja meg.[22] *A külső és a belső* dialektikája vonul végig a munka külsővé, idegenné válása folyamatának marxi elemzésén.[23]

A meghatározó és az alárendelt dialektikus összefüggések, törvények, kategóriák megkülönböztetése kiforrottabban, teljesebben mutatkozik meg *A tőké*-ben. A mű gondolatmenetében centrális helyet foglal el az adás és a vétel, az áru használati és csereértéke, a termelés és a fogyasztás, a munkás és a tőkés *ellentmondásának* a feltárása. *A mennyiségi és a minőségi változások kölcsönös átcsapásának a törvénye* lényeges szerepet játszik a kapitalizmus gazdasági szerkezetének feltárásában. Marx a konkrét tényekkel, azok mélyebben fekvő lényegével világítja meg a pénz, illetve az értékösszeg növekedése közben bekövetkező minőségi változást, a tőke kialakulását. Hasonló szerepet játszik a kifejtésben *a tagadás tagadásának törvénye.* Ez utóbbi érvényesül például a tulajdon alakulásában: a saját munkán alapuló magántulajdont tagadja a tőkés nem-saját

[18] Uo.
[19] Uo. 109.
[20] Uo. 112.
[21] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. *MEM* 42, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1981. 97.
[22] Uo. 109.
[23] Uo. 86.

munkáján nyugvó magántulajdona, s a tőkés termelés a természeti folyamatok szükségszerűségével hozza létre a saját tagadását.

A fenti törvények, kategóriák mellett megtalálhatók a részben reájuk visszavezethető egyéb dialektikus összefüggések. *A lehetőség és a valóság* kapcsolata a gazdasági szerkezet pontosabb feltárását segíti elő. Marx leírja, hogy a válságok lehetősége már jelen van „az áruátalakulás ellentéteiben", valósággá válása azonban az egyszerű áruforgalomban még kizárt, mivel ehhez más, itt még hiányzó viszonyokra is szükség van. *A véletlen és a szükségszerűség* összefüggése fejeződik ki két áru meghatározott mennyiségi cserélődésének, a teljes vagy kifejlett értékformában való leírásában. *Az ok és az okozat* dialektikája, közelebbről az, hogy az okozatok okká lesznek, tárul fel a termelés ismétlődő folyamatának marxi elemzésében. *A tartalom és a forma* összefüggésének alkalmazása a gazdasági szerkezet mélyebb megértését teszi lehetővé, szemben a Marx előtti politikai gazdaságtannal, amely ugyan elemezte az értéket és az értéknagyságot, sőt felfedezte e formákban meglevő tartalmat is, de arra nem adhatott választ, hogy miért ölti a tartalom az adott formát, azaz miért jelenik meg a munka a termék értékében, és miért a munka időtartama ennek mértéke. Marxnak sikerült maradéktalanul alkalmaznia ebben a kérdésben a tartalom és a forma egységének az elvét.

A lényeg és a jelenség összefüggése is fontos szerepet játszik a marxi elemzésben. Marx nem vonatkoztatott el az értéktöbblet és a profit, az értéktöbbletráta és a profitráta közötti különbségektől, a gyakorlati tőkésekkel szemben – akik rabjai a konkurenciaharcnak s a jelenségen nem képesek túllépni – feltárta a folyamat lényegét. A marxi elemzésben megtaláljuk még *az azonosság és a különbözőség* összefüggésének, valamint *az egyes és az általános* kapcsolatának az alkalmazását.

Mindez arra mutat, hogy a dialektika Marxnál nem redukálódik három törvényre, a meghatározó dialektikus összefüggések mellett fontos szerepet játszanak az ezekre részben visszavezethető kapcsolatok is.

Engels expressis verbis különbözteti meg egymástól a dialektika törvényeinek ama csoportját, amelyekre a többiek visszavezethetőek, illetve amelyek alkalmazott formában megtalálhatók a második csoportot alkotó dialektikus összefüggésekben. „A dialektika törvényeit... a természet, valamint az emberi társadalom történetéből vonatkoztatják el. E törvények ugyanis nem egyebek, mint a történeti fejlődés e két fázisának, valamint magának a gondolkodásnak a legáltalánosabb törvényei. Mégpedig a fő dolgot tekintve háromra vezetődnek vissza: a mennyiségnek minőségbe való átcsapásának törvénye és megfordítva; az ellentétek áthatásának törvénye a tagadás tagadásának törvénye."[24] Engels az *Anti Dühring*-ben, valamint *A természet dialektiká*-jában következetesen alkalmazza ezt a megközelítési módot; a különböző dialektikus összefüggéseket: az egyes, a különös és az általános, az azonosság és a különbözőség, a rész és az egész, a lényeg és a jelenség, a tartalom és a forma stb. kölcsönyviszonyát végső soron a három alapvető törvényre vezeti vissza.

Leninnél is megtaláljuk a dialektikus összefüggések levezetésének gondolatát, *a dialektika elemeit vizsgálva* érvényesíti az alapösszefüggésekre való visszavezetés módszerét. Ez utóbbi alapján értelmezhetjük helyesen a dialektika lenini meghatározását:

[24] Engels: A természet dialektikája. *MEM* 20, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1963, 358.

„Röviden a dialektikát úgy határozhatjuk meg, mint az ellentétek egységéről szóló tanítást. Ezzel megragadjuk a dialektika magvát, de ez magyarázatokra, kifejtésre szorul."[25]

Ha áttekintjük a Lenin által felsorolt elemeket, meggyőződhetünk arról, hogy azok mindegyike közvetlenül vagy közvetve kapcsolatban áll az ellentétek egységével. Ez utóbbi közvetlenül fejeződik ki a 4. elemben: „belsőleg ellentmondásos *tendenciák* (és oldalak) ebben a dologban".[26] Továbbá az 5. elemben: „a dolog (jelenség etc.) mint *ellentétek* összege és egysége".[27] Valamint még a 9. elemben: „nemcsak az ellentétek egysége, hanem *mindegyik* meghatározás, minőség, vonás, oldal, tulajdonság *átmenetet mindegyik* másikba (ellentétébe?)".[28]

Közvetve fejeződik ki az ellentétek egysége a 2. elem leírásában, mint a dolog és a más dolgok sokrétű vonatkozása, a 10. elemben a régi és az új oldalak, vonatkozások kapcsolataként, a 7-ben az analízis és a szintézis összefüggéseként, a 11-ben a jelenség és a lényeg viszonyaként, a 12-ben az együtt-létezés és a nem együtt-létezés (az okság), 13-ban az alacsonyabb és a magasabb fok, a 14-ben a megszüntetve megtartás, 15-ben a tartalom és a forma, a 16-ban a mennyiség és a minőség kapcsolataként.

Ily módon megállapíthatjuk, hogy Marx, Engels, Lenin megkülönböztették egymástól a dialektika elsődleges, meghatározó törvényeit és a reájuk részben visszavezethető dialektikus összefüggéseket. Ezeknek az elsődleges és másodlagos, meghatározó és származékos törvényeknek a viszonya: nem a formális, deduktív rendszerekre jellemző visszavezethetőség, hanem *tartalmi* kapcsolat, amelyben a meghatározó törvény tartalma a meghatározott törvények konkrét, különös jellemzőin keresztül létezik. Például az ellentétek egysége és harca többek közt a tartalom és a forma dialektikájában is érvényesül, azonban ez utóbbi törvényszerűség *specifikuma* nincs meg a mélyebb összefüggésekben, az alapul szolgáló törvényben; az ellentétek egysége és harca nem foglalja magában a tartalom és a forma kapcsolatát. Azaz viszonyuk aszimmetrikus, az alap-összefüggés jelen van a másodlagos, a meghatározott, specifikus dialektikus kapcsolatokban, viszont ez utóbbiak nincsenek meg a meghatározó, általánosabb törvényekben.

A klasszikusok tanulmányozása arra is felhívja a figyelmet, hogy a materialista dialektika megértéséhez hozzátartozik a kategóriák, fogalmak, ítéletek megkülönböztetése, valamint az elméletté összeállásukat jellemző kapcsolataik feltárása. Ebben a vonatkozásban nagyon fontos feladat *a dialektika kategória-rendszerének kidolgozása,* a kategóriák viszonyainak, törvénnyé egyesülésüknek a megértése. De a dialektika elméletének kidolgozását nem helyettesíthetjük a kategóriák összegezésével, tovább kell lépni a kategóriáknak az alap- és nem-alaptörvények építőköveiként való felfogásához.[29]

Továbbá, Leninnek a dialektika elemeiről szóló írása nyomán fel kell figyelnünk a dialektika törvényeinek *közvetlen* alkotóelemeire, amelyek a kategóriáknál összetettebbek. A törvényekben közvetlenül nem a kategóriák, hanem a dialektika elemei közötti kapcsolatok fejeződnek ki. A dialektika törvényeit az elemek konjunkciójaként

[25] Lenin: Filozófiai füzetek. *LÖM* 29, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1972, 184.
[26] Uo. 183.
[27] Uo.
[28] Uo.
[29] Uo.

foghatjuk fel első megközelítésben. Például a mennyiségi változások, elérve bizonyos határt, szükségképpen minőségi változáshoz vezetnek (A), és a minőségi változás visszahatást gyakorol a mennyiségre (B). Azaz a szóban forgó törvény „durva szerkezete" (A & B). E törvény „finom szerkezetéhez" az „A"-val, illetve „B"-vel jelölt elemeknek alkotórészeikre, kategóriáikra való felbontásával juthatunk el (mennyiség, minőség, mérték). Ez azt jelenti, hogy a törvények közvetlenül nem kategóriákra (fogalmakra,), hanem ítéletekre bonthatók fel, amelyek kifejezik a dialektika elemeit. Lenin az ellentétek egysége és harca törvényéből a dialektika elemeit a következőképpen emeli ki: „5) a dolog (jelenség etc.) mint e l l e n t é t e k összege és egysége; 6) ezeknek az ellentéteknek, ellentmondásos törekvéseknek stb. h a r c a, respectíve kibontakozása; ... 9) nemcsak az ellentétek egysége, **hanem mindegyik** meghatározás, minőség, vonás, oldal, tulajdonság á t m e n e t m i n d e g y i k másikba [ellentétébe?]."[30]

Ismeretes, hogy Lenin annak következtében jut el jegyzeteiben a 16 elem megfogalmazásához, hogy Hegel *A logika tudománya* című művét, közelebbről „A megismerés eszméje" c. fejezetet olvasva, a dialektika elemeinek szegényes hegeli megközelítését bírálva, igyekszik azt egy gazdagabb fesorolással meghaladni, annak tudatában, hogy további kifejtés szükséges.[31]

A lenini összefoglalásban az ellentétek egysége és harca törvényének részösszefüggései – a dialektikának ezek a fontos elemei – kifejezésre jutnak a dialektika más törvényeiben is. Erre utal a 15-ös és a 16-os elem megfogalmazása: „15) a tartalom harca a formával és megfordítva. A forma levetése, a tartalom átalakítása. 16) a mennyiség átmenete minőségbe és *vice versa.* [A 15. és a 16. a 9. példái.]"[32] A kettős zárójelben szereplő megállapítás arra utal, hogy az ellentétek egysége, az ellentétek egymásba való átmenete a tartalom és a forma, továbbá a mennyiség és a minőség viszonyában is kifejeződik.

Leninnek ez a megállapítása nem csupán az alap- és a nem-alaptörvények megkülönböztetése, hanem az egyes törvények közvetlen alkotórészeinek, a dialektika további elemeinek feltárása szempontjából is nagyon jelentős. A továbbgondolást elősegítő modell Lenin jegyzetfüzeteiben megtalálható. Ugyanis az ellentétek egysége és harca törvényéből az 5-ös elem – az ellentétek egysége –, valamint a 6-os elem – az ellentétek harca – megtalálható a rész és az egész, a tartalom és a forma, a jelenség és a lényeg, az egyes és az általános összefüggéseiben. A 9-es elem a tartalom és a forma, valamint a mennyiség és a minőség kapcsolatán kívül kimutatható az ok és az okozat viszonyában is.

*

Ily módon *az ellentétek egysége és harca az a mélyebben fekvő alap, amelyre minden dialektikus összefüggés visszavezethető.* Ezzel az állásponttal polemizál Szénási József *A dialektika alaptörvényéről* írt monográfiájában, amelyben annak három formáját: az ellentmondást, az azonosságot és a triádát feltételezi. Ebben az értelmezésben

[30] Uo. 182.
[31] Uo. 184.
[32] Uo.

az alaptörvény nem az ellentétek egysége és harca, hanem a fenti három formának általános tartalma, „három tartalmi mozzanatának": „az ellentétességnek, a közvetítettségnek és az azonosságnak" az egysége.[33]

Nincs itt hely arra, hogy Szénási alappozíciójának kritikájába belemenjünk. Csak jelezném, hogy számomra a marxizmus klasszikusainak sokrétű elemzései, éppúgy mint a materialista dialektika újabb eredményei, vagy éppenséggel a szocializmus dialektikáját feltáró mai munkák – meggyőzően bizonyítják, hogy az ellentétekben való mozgás, az ellentmondásosság a legalapvetőbb, legegyetemesebb jellegzetessége a mozgásban levő valóságnak. Most inkább csak az alap- és nem-alaptörvények problematikája szempontjából közelíteném Szénási könyvét. Szénási arra hívja fel a figyelmet, hogy az általa felsorolt alapformák „. . . a nem alapformák széles skáláját fogják át".[34] Az alapformák és a nem alapformák kapcsolatát azonban nem vizsgálja, a „nem alapformákra" való utaláson túl ezekről semmit sem mond, nem mutatja be a dialektika nem-alaptörvényeihez való konkrét viszonyt.

Szénási koncepciójában előremutató, hogy az alaptörvény jelleget formáinak relációjában, tartalmi meghatározó szerepében jelöli meg, jóllehet az alap- és a nem-alaptörvény mivolt kritériumát nem tárgyalja. De az alaptörvény jelleg bizonyítása nem csupán a kritérium feltárása, hanem alkalmazása is egyúttal. Véleményünk szerint csak az a dialektikus összefüggés tekinthető alaptörvénynek, amely mindegyik dialektikus kapcsolatban meghatározó szerepet tölt be. Azaz az alaptörvény fogalmának csak a nem-alaptörvényekre vonatkoztatva van értelme és fordítva. Az alaptörvény meghatározó szerepe a nem-alaptörvényekben való megnyilvánulásán keresztül ragadható meg, amelyben nem csupán a meghatározó, hanem a meghatározottak is szemlélhetővé válnak. Tehát, ha abból indulunk ki, hogy az alaptörvény valamely elméletben tükröződő valamennyi törvény tartalmát áthatja, akkor e jelleg érzékeltetéséhez, meggyőző bemutatásához kevésnek bizonyul a három alapformához való viszonyának a leírása (amikor – ráadásul – a feltételezett három alapforma ugyancsak a hármas tartalmú hipotetikus törvénynek csupán változó megnyilvánulása). A szerző figyelmét a három alapforma elemzése köti le, s közben adós marad az alaptörvény, nem-alaptörvény jelleg kritériumának megfogalmazásával, valamint érvényre jutásának bemutatásával.

Ezzel szemben az ellentétek egysége és harca törvényéről kimutatható, hogy a dialektika valamennyi törvényét meghatározza, ami az általunk érvényesített, elfogadott kritérium szerint alaptörvény mivoltát tanúsítja, s egyben körülhatárolja a nem-alaptörvények terrénumát. A tartalom és a forma, a jelenség és a lényeg, a rész és az egész, a lehetőség és a valóság, az ok és az okozat, a külső és a belső, az abszolút és a viszonylagos, a véges és a végtelen, a folytonos és a megszakított stb. összefüggésben a két pólus egysége és ellentéte (különbsége) nem azonos súllyal esik latba, hanem ellentétük, különbözőségük a domináns (nem is beszélve arról, hogy e dialektikus összefüggések bármelyikénél is mit jelentene Szénási ama feltételezése, hogy vannak olyan tárgyak, jelenségek, folyamatok, amelyek *nem* ellentmondásosak, hanem *azonosak* . . .).[35] A jelenség és a lényeg viszonyában pl. különbözőségük, harcuk meghatározó szerepe

[33] Szénási József: *A dialektika alaptörvényéről.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1981, 170.
[34] Uo. 168.
[35] Uo. 172.

lehetővé teszi a megismerés folyamatában a lényegnek a jelenségtől való elvonatkoztatását, ellenkező esetben a jelenséget nem lehetne meghaladni. A rész és az egész összefüggésében a részek összege és az egészt jellemző integratív tulajdonságok eltérésében megnyilvánuló különbség a meghatározó; ok és az okozat kölcsönhatásában a két pólus különbsége – az, hogy az ok időben megelőzi az okozatot – befolyásolja az okozat okká válását.

Végül is, a mennyiség és a minőség, a két egymásra következő tagadás, a jelenség és a lényeg, a tartalom és a forma, a lehetőség és a valóság, az egyes és az általános, a rész és az egész, a véletlen és a szükségszerű, az ok és az okozat, a külső és a belső, a struktúra és a funkció stb. az adott nem-alaptörvény ellentétes pólusait alkotják, amelyeknek *egysége és harca* e törvények tartalmában meghatározóak. Például a tagadás tagadásának törvényében alapvető szerepe van az ellentétes pólusok, a tagadások egységének: a megőrzésnek, valamint különbségüknek, harcuknak: a megszüntetésnek. Lényegét tekintve hasonlóan ítéli meg az ellentmondás törvénye (amit ugyan az alaptörvény csupán egyik formájának tekint) és a tagadás tagadása törvényének kapcsolatát maga Szénási József is. Azokkal ért egyet, akik „... a tagadás tagadását az ellentmondás törvénye egyik megnyilvánulási formájának tekintik. A tagadás tagadása ugyanis – ha elfogadjuk, hogy tartalmának korábbi meghatározása helyes volt – nem fejez ki mást, mint az ellentmondás pólusainak és a pólusok szintézisének viszonyát (a-b-c), illetve a pólusok viszonyát ismétlődő ellentétek esetében (a-b-a)."[36]

*

Ennek a felfogásnak, amely szerint a materialista dialektikának *egy alaptörvénye* van, nem mond ellent az, hogy az Engels által említett mindhárom törvény a mozgás, a változás, a fejlődés *egyetemes törvénye.* Az alaptörvényt nem eszerint, hanem annak alapján különböztetjük meg, hogy a dialektika valamennyi összefüggését áthatja. Egy differenciált vizsgálat feltárhatja, hogy a szóban forgó *három törvény* mindegyike meghatározó jellegű, jóllehet meghatározó szerepük terjedelme nem egyenlő. *A mennyiségi és a minőségi változások kölcsönös átcsapása* meghatározó szerepet játszik a rész és az egész dialektikájában. Ugyanis az alkotóelemek meghatározott mennyisége alkotja az egészt, valamint az egész nem redukálható az alkatóelemek összegére, azaz a rész és az egész viszonya nem független a mennyiségi és a minőségi meghatározottságtól. Az alkotóelemekben bekövetkező mennyiségi változás egy adott határon túl a minőség megváltozásához vezet, ami az egészt mint olyat érinti. A szóban forgó törvény meghatározó szerepe megnyilvánul az egyes és az általános, a jelenség és a lényeg viszonyában is.

A tagadás tagadásának törvénye a dialektikának azokat a törvényeit hatja át, amelyekben két egymásra következő negáció fejeződik ki. Ilyen a mennyiségnek a minőség által, valamint ez utóbbinak a mérték által való tagadása. Hasonló a helyzet az egyesnek az általános s az általánosnak a különös által történő tagadása esetén.

A három törvény meghatározó jellege különböző mértékű. *Az ellentétek egysége és harca a dialektika valamennyi törvényét meghatározza, ezért vitathatatlanul alap-*

[36] Uo. 126.

törvény. Viszont a másik két törvény, a mennyiségi és a minőségi változások kölcsönös átcsapása, valamint a tagadás tagadása törvényének meghatározó jellege nem általános, azaz nem terjed ki minden dialektikus összefüggésre, ebből következően ezeket nem tekinthetjük alaptörvénynek. Például a jelenségen belüli mennyiségi változások magát a jelenséget nem alakítják át más minőséggé, lényeggé. Az ok–okozat összefüggésében nem nyilvánulhat meg az egész fejlődési folyamatot jellemző tagadás tagadásának sora.

A dialektika törvényeinek általánossága, valamint az alaptörvény meghatározói mivoltának általánossága nem azonos fogalmak. A dialektika nem-alaptörvényei is általánosak, az anyag minden fajtájában, a mozgás minden típusában érvényesülő kapcsolatok. Például a jelenség és a lényeg összefüggésének, a tartalom és a forma egysége és harca törvényének az érvényesülése a természetben, a társadalomban és a megismerésben kimutatható. Ily módon helytelen lenne az alaptörvényt és a nem-alaptörvényeket érvényesülésük általánossági foka szerint megkülönböztetni, erre a nem-alaptörvényeknek az alaptörvénynek való alárendelhetősége alapján nyílik lehetőség. Az ellentétek egysége és harca törvénye valamennyi dialektikus összefüggést meghatározza, köztük a mennyiségi és a minőségi változások kölcsönös átcsapása, valamint a tagadás tagadása törvényét, amelyek kiemelkednek a nem-alaptörvények közül, mivel a dialektika több törvényét áthatják.

Engels a szóban forgó három törvény között nem differenciált, őket együtt nevezi a dialektika „főtörvényeinek", annak az ismérvnek alapján, hogy reájuk a dialektika valamennyi egyéb törvénye visszavezethető, nyitva hagyva az egyes főtörvényekre visszavezethető törvények terrénumának kérdését. Lenin, amint azt láttuk, az ellentétek egységében jelölte meg a dialektika magvát, az ellentétek egységét és harcát tekintette alapvető fontosságúnak.

Összefoglalva talán megállapíthatjuk, hogy a materialista dialektika további kidolgozása számára a marxizmus klasszikusainak munkái még mindig tartalmaznak feltárandó, hasznosítható gondolatokat. Ezek közé sorolhatjuk a dialektika alap- és nem-alaptörvényei, főtörvényei, elemei megkülönböztetését. Ezzel összefüggésben felvetődik e fogalmak értelmezésének a kérdése. A materialista dialektika kifejtésében és oktatásában nyitva maradt problémák megoldásához a marxizmus klasszikusainak itt érintett elméleti eredményei segítségül lehetnek, annál is inkább, mert a mai marxista filozófiai irodalmunkban beérőben vannak a továbblépéshez szükséges feltételek.

TÉNYEK ÉS ÉRTÉKEK

TUBA IMRE

Semmi sem hamisítja meg annyira az igazságot, mint a tények.

Örkény István

Lónyai Mária válogatásában és előszavával ellátva terjedelmes tanulmánykötet látott napvilágot az angolszász etikai iskolák írásaiból a Gondolkodók sorozatban.[1] A tanulmányértékű előszó, megítélésünk szerint, kellő segítséget nyújt ezeknek az irányzatoknak a megismeréséhez és megítéléséhez, a bennük rejlő morál-problematika lényegi közös vonásainak megértéséhez. A recenzens tehát megtakaríthatja magának azt a fáradságot, hogy mindenre kiterjedően foglalkozzék a kötet anyagával, s ehelyett arra koncentráljon, ami e sokféle irányzatot egyesítő áramlat centrális problémája; tény és érték, vagy másképpen metaetika és normatív etika viszonyával. Meggyőződésünk, hogy ez a probléma – amely minden újrafogalmazása ellenére is minden etikai elmélet hagyományos alapkérdése is egyúttal, ennek az áramlatnak minden képviselőjénél lényegében megoldatlan marad, s így olyan elméleti zsákutcának bizonyul, amely magában az elméletben kiköveteli a „zárójelbe tett" morálfilozófia tradicionális problematikájához való felemás visszatérést.

Az erkölcsi kijelentések minden szubtilis logikai elemzése és a ténytisztelet iránti csodálatunk ellenére azért választottuk mottónak Örkény fenti szavait, mert az emberi gondolkodásnak azt az évezredes hitét fejezi ki, hogy képes megismerni az igazságot – nem csak a tényeket. Ez a megkülönböztetés természetesen csak azok számára érvényes, akik tudják, hogy az igazságismeret nem azonos a tényismerettel. Egy „analitikus" számára ez bizonyosan nem evidens.

Örkény nyilván irodalmi műfajokra gondolva fogalmazta meg általánosabb tanulsággal is szolgáló véleményét. Az esztétikában az alkotás domináns és szembetűnően személyes jellegénél fogva, nyilvánvalóan tarthatatlan az az álláspont, amely egy műalkotás igazságértékét (vagy akár csak esztétikai értékét) a tény-rögzítésre vezetné vissza. A marxista esztétikában pedig egyenesen alaptétel, hogy csak a valóságanyag művészi alakítása képes esztétikai (tehát a valóság lényegi viszonyait is kifejező) értékű alkotást létrehozni. L. Vigotszkij szerint, ha a tényszerűség (vagy akár csak a tudományos helyesség) kritériumát alkalmaznánk a művészetre, „a világ művészetének 99 százalékát ki kellene dobnunk a hajóról mint csupán történelmi relikviát".[2]

A tudományban persze más a helyzet, de a tényszerűség – a legalaposabb pozitivizmust leszámítva – a tudományelméletben sem játszik eminens szerepet. Ha pedig az elméleti gondolkodás a valóság elsajátításának olyan sajátos formáját veszi vizsgálat alá, mint az erkölcs, az első alapviszony, amelyet tisztáznia kell és amely általánossága folytán túl is nyúl az erkölcs határain, a normatív-értékelő és a megismerő funkciók összefüggése. Ha az elmélet ezt a viszonyt lényegileg közvetíthetetlennek tekinti, megfosztja magát attól a lehetőségtől, hogy az erkölcsöt mint a valóság elsajátításának formáját értse meg. A paradoxon ebben az, hogy – amiként ez lenni szokott – a tényszerűség bűvöletében a történelmi tapasztalat egyik alapvető ténye válik kérdésessé.

Az értékprobléma azonban – mint láttuk – túlmutat az erkölcs határain; az ember történelmi összgyakorlatának mindenkori kérdése. Ha az ember – mint Lukács György mondja – vála-

[1] *Tények és értékek* (Bp. 1981. Válogatta: Lónyai Mária). A szövegben zárójelben előforduló oldalszámok mind e forrásra utalnak.

[2] L. Vigotszkij: *Művészetpszichológia.* Bp. 1968. 74.

szoló lény, akkor értékelő lény is. Enélkül ugyanis nincs válasz, csak biológiailag determinált reakció.

Az axiológia sorsa a bizonyság arra, hogy a polgári gondolkodás képtelen megismerés és értékelés – mint az emberi tevékenység lényegi mozzanatai – közötti viszony feltárására. Ez alól, láthatóan, az angolszász etika sem kivétel.

Nincs válasz a marxizmusban sem. Csak igény van és kísérletek vannak (meg bizalomhiány vagy ellenérzés). De épp a polgári elméletek kihívása (az értékprobléma itt körvonalazott megoldatlansága) jelentheti a nagyobb késztetést a feladat marxista felvállalására.

Az értékprobléma megoldatlansága

S. Toulmin szerint az értékek heterogének (707), nincs egyetlen legáltalánosabb erkölcsi alapelv (714); amit a filozófusok ekként definiálnak, azok nem alapelvek, hanem az erkölcsi szféra határait kijelölő kritériumok (726). S. Toulmin azonban nem tudja megmondani, hogy mik ezek az erkölcsi elvek, s azt sem, hogy miért *erkölcsi* elvek ezek. Legyen a számuk bármekkora is, egy vonatkozásban (ti. *amennyiben* erkölcsiek) közösek, specifikusak; kell hogy legyen tehát egy (vagy több) kritérium, amelynek alapján az erkölcs illetékességi körébe soroljuk őket, s ezek a kritériumok – S. Toulmin véleményével szemben – szükségképpen általánosak az erkölcsre nézve. Ha az erkölcs ligetében több fa áll is, még nem tudjuk, miért alkotnak ligetet; mert igenis az egész több részei összegénél.

Az a pozitivista hipotézis, hogy a tények és értékek világa nem függ össze (aminek csak egyik alkérdése az, hogy értékítéletek levezethetők-e tényítéletekből), a metaetikai koncepciók egyik bizonyítatlan előfeltevése.

Az alaphangot a *Principia Ethika* üti meg; habár G. E. Moore nem azt mondja, hogy a jó nem létezik, csak azt, hogy definiálhatatlan (59–69), ezzel ismeretelméleti blokád alá helyezi az erkölcs tartalmi kérdéseit, s csak egy formális értékelemzést tart kivihetőnek (81–103). G. E. Moore legfőbb argumentuma a hírhedtté vált és – mint a kötetből kitűnik – talányosan és sokféleképpen értelmezett naturalista hiba. O. G. Drobnyickij – a moore-i koncepciót elemezvén – arra a megállapításra jut, hogy az ún. naturalista hiba lényegi felismerése az, hogy a természettudomány nem oldhatja meg az érték problémáját. Mivel azonban G. E. Moore nem ismer másféle tudományt, a hétköznapi gondolkodás álláspontját emeli elméleti rangra, s ezzel irracionalizálja az etikát.[3]

H. A. Prichard már „adottnak" veszi, hogy a morálfilozófia hibán alapszik (106). „Újításai" két irányban tágítják a kört; azzal, hogy a naturalista hiba vétkét varrja az ismeretelmélet nyakába is (129–131), s azzal, hogy felfedezi a morál (és ezzel a morálfilozófia – ?) önevidenciáját (132). Első megállapítását azzal az – enyhén szólva – szofisztikus „érvvel" támasztja alá, hogy a tudásra vonatkozó kétely nem lehetséges, mert amiben kételkedünk, arra már nem mint tudásra gondolunk. (Az önellentmondáson túl – mert ha nem lehetséges ismeretelmélet, hogyan lehetséges ismeretelméleti kijelentéseket tenni ? –, ami H. A. Prichard-t láthatólag nem zavarja, ez a képtelen állítás – hogy ti. tudásra vonatkozó kétely nem lehetséges – a megismerésre vonatkozó „pozitív tudás" fényében tündöklik.)

Ezek után aligha csodálkozunk, hogy az erkölcs csak mint a kötelesség önevidenciája, a kellő cselekvés kényszere jelenik meg, s az értéknek – hacsak nem fogadjuk el az érték és a kellő gondatlan azonosítását helyénvalónak – a morálban többé nincs helye. A jó itt már csupán mint cselekvés-érték van jelen, azt is motívuma (a kötelesség) kölcsönzi neki. (122.) Hogy mint cselekvéskényszer a van-ból nem vezethető le, szinte már mondani sem kell. (Hogy akkor miből vezethető le? – ezt borítsa a „pozitív tudás" fátyla!) Megfogalmazásaink szándéktalanul ironikusak, H. A. Prichard gondolatmenetét követve szinte „maguktól" adódnak.

Morális horizontunk tehát – a naturalista hiba kiküszöbölése következtében – meglehetősen beszűkül. És ha igaza van W. K. Frankenanak, hogy a naturalista hiba definíciós hiba (147–148), akkor elbúcsúzhatunk minden elmélettől. Marad az önevidencia. A háromszög nem azért háromszög, mert három szöge van, hanem mert háromszögként önevidens.

Hogy az érték „a megértés határa" lenne, ez láthatóan még az etikai tudományosságot az erkölcsi kijelentések logikai analízisére korlátozó pozitivista álláspont egyes híveinek sincs mara-

[3] O. G. Drobnyickij: *A szellemi értékek világa.* Bp. 1970, 22–25.

déktalanul ínyére. A posztkantiánus tézis – ahogy S. Hampshire nevezi –, vagy M. Black még találóbb kifejezésével a „Hume-guillotine" ui. a tény- és értékítéletek abszolút logikai függetlenségét (243–244), a kellenek a van-ból való levezethetetlenségét tételezi (538–539). Az említett szerzők igyekeznek kimutatni, hogy a fenti tézis hume-i és kanti megalapozása logikai hibákat tartalmaz. A morálfilozófia megalapozhatóságát vallók azonban láthatólag védekező pozícióból érvelnek. Legfőbb törekvésük abban kulminál, hogy kimutassák a tény- és értékítéletek közötti logikai kapcsolatot (deduktivitást vagy konzisztenciát), illetve a morális (vagy gyakorlati) kijelentések és érvelések konzisztens jellegét.

Ennek az érvrendszernek egyik alapgondolata az, hogy leírás és értékelés szembeállítása hamis; leírhatatlan értékek nincsenek. Az érték tehát nem a megértés határa, hanem – mint M. Weber gondolta – a cselekvés szubjektív értelmét megadó indok leírható. Ezt az elvet azonban az emotivizmus (vagy a nihilizmus) néhány szélsőséges képviselőjén kívül aligha tagadja bárki is.

Azt, hogy az értékek leírhatók-e, tehát a legszigorúbban el kell különíteni attól a lényegibb kérdéstől, hogy az értékek leírnak-e, van-e racionálisan megfogalmazható (netán általánosítható) ismerettartalmuk. Csak ebben az esetben lehet ui. az etika „demonstratív tudomány" (Hume). A kötetben reprezentált irányzatok – problémakezelésük, módszertani és logikai apparátusuk minden látszólagos egyöntetűsége ellenére – rendkívül differenciált, árnyalt válaszokat adnak erre a kérdésre.

E válaszokat – némi megengedhető egyszerűsítéssel – három csoportba oszthatnók. Az első álláspont – a hume-i tradíciónak legmegfelelőbben – tagadja az erkölcs (és néha az etika) leíró (ami náluk megismerő) funkcióját. Mindenekelőtt az emotivizmus és az intuicionizmus tartozik ide. Ezek szerint az erkölcsi kijelentések az ítélő vagy cselekvő belső állapotait; emócióit, állásfoglalásait, attitűdjeit, intuícióit stb. írják le (tehát nem tényállásokat). Amihez rendszerint hozzáteszik, hogy ezek a kijelentések nem is vezethetők le (logikailag vagy tartalmilag) tényítéletekből. Az erkölcsi fogalmak jelentése (ha egyáltalán van) nem vonatkozik valóságokra; tiszta szubjektivitást fejez ki. Ezt az álláspontot képviseli K. Popper (537), R. M. Hare (605–608) G. E. M. Anscombe (615–629), H. A. Prichard (106–120).

A másik, igen elterjedt álláspont szerint az erkölcsnek van objektív (ahogy ők mondják; univerzalizálható) tartalma, ha ez lényegileg el is tér a „tisztán leíró" tudományos kijelentésekétől. Legfőbb vállalkozásuk – mint már jeleztük – a tény- és értékítéletek közötti logikai konzisztencia kimutatása. Az erkölcsi világ kapuja az intuíció – mondja P. F. Strawson –, de az intuíció tapasztalati tényekkel függ össze, és a morális leírás morális fogalmak nélkül lehetetlen (161–177). Ch. L. Stevenson szerint a tudás érdekmeghatározó az etikában (206). J. Harrison úgy véli, hogy – bár az erkölcsi kijelentés nem információt, hanem érzelmet közöl – az etikában is lehet inkonzisztencia (tehát konzisztencia is). (220–230).

Konzekvens alakját ez a felfogás a formalista elméletekben nyeri el. Ezek az erkölcs olyan általános (formális) funkcióinak és kritériumainak megállapítására törekednek, amelyekből nem adódnak normatív elvek vagy megalapozott indokok (pl. K. Nielsen; 323–353). Ilyen funkció a szabályozás (K. Nielsen), a befolyásolás (Ch. L. Stevenson) vagy a gyakorlati érdek (J. Rawls). A formalista elmélet tehát az a metaetika, amely bármely normatív állásponttal összefér.

A harmadik álláspont – a „materiális" etika fölfogása – többek közt épp ez utóbbit vitatja. W. T. Blackstone hat különböző vonatkozásban vizsgálja, hogy semlegesek-e a metaetikai elméletek normatív szempontból. Úgy találja, hogy négy vonatkozásban nem, két vonatkozásban (elvileg) lehetséges semleges etikai fölfogás (688–703). J. R. Searle az institucionális tényeknek a nyers tényektől való megkülönböztetésével igyekszik alapot adni egy normatív erkölcsi felfogás számára (568–585). Úgy látja, hogy az empirikus (értsd: leíró) álláspont nem tud magyarázatot adni az erkölcsi fogalmakra (581). S. Hampshire és K. Baier amellett érvel, hogy a gyakorlati ítéletek és az erkölcsi érvelés (indoklás) racionálisak és tapasztalaton nyugszanak (249–260 és 273–299). Ph. Foot véleménye szerint az első felfogás azért hibás, mert az értékelések tárgyakhoz – tehát objektív tény-ítéletekhez is – kapcsolódnak. Következésképp tények és értékek logikai szembeállítása helytelen (421–437). G. H. von Wright azt igyekszik bizonyítani, hogy gyakorlati (tehát erkölcsi) következtetések deskriptív premisszákból levonhatók (522–535). Ez a véleménye M. Blacknek is, azzal a különbséggel, hogy szerinte a morális következtetés nem logikailag, hanem morálisan konklúzív (545–558).

A fenti rövid jellemzésekből az alábbiak tűnnek ki:

1. Meglehetősen keverednek, éspedig mindhárom álláspont képviselőinél az erkölcsre és az etikára vonatkozó kérdések; mindenekelőtt az erkölcs és/vagy az etika normatív és leíró funkciójára vonatkozó kérdések; nem tisztázódik pl. az az alapkérdés, hogyha az erkölcs normatív, hogyan lehetséges tiszta leíró etika.

2. Minden kardinális (vagy annak tűnő) különbség ellenére az angolszász „iskola" hívei azonos (szűk) kérdéskörben mozognak; az erkölcsi ítéletek, következtetések és magyarázatok (érvelések, indoklások logikai analízise jelöli ki ennek a határait) különös tekintettel értékítéletek, normatívák és deskriptív ítéletek, tehát sein és sollen viszonyára).

3. A sollen (érték, norma) náluk az etika alapproblémájává válik. Annál paradoxabb, hogy ezek genezisét alig teszik vizsgálat tárgyává. Mert ha normatív ítélet csak normatív ítéletből adódhat, akkor annak ismét normatív ítéletből kell adódnia. És így tovább a végtelenségig – regressus ad infinitum.

Azok viszont, akik az értékítéletek (vagy parancsok) konzisztens voltát akarják kimutatni (mind egymáshoz, mind a tényítéletekhez való viszonyukban), nagyon kevéssé képesek e konzisztencia-szabályok valóságos tartalmának feltárására. Talán összefügg ez azzal is, hogy a filozófiai tradíció, amelyre támaszkodnak, meglehetősen gyér. Mert azt már H. Rickert teljesen részletesen kimutatta, hogy érték akkor keletkezik, amikor a kauzális összefüggést (amelyet egy tényítélet ír le) teleológiai tételezés hálójába illesztik, s ez így van a természet- és technikai tudományok területén is.[4] A marxista álláspont ebben egyezik Rickertével (pl. Lukács György). Tugarinov megfogalmazásában; az értékelés az elméletről a gyakorlatra való átmenet.[5] Az erkölcsi értékelés ennek csak egyik alesete, habár mindenekelőtt a mindennapiság kereteiben.

4. Mivel a metaetika hangsúlyozottan pártatlan, nem-normatív, nem-értékelő, csupán deskriptív elmélete az erkölcsnek, elvileg bármely normatív szabályrendszerrel össze kell férnie (és nem csak normatív etikával). A formális kritériumok nem teszik lehetővé az erkölcsnek bármely más viselkedési rendszertől való elkülönítését. Ez az elmélet egyes képviselői számára világos is. A metaetika semlegességét feltételezve, W. T. Blackstone logikusan következtetet: „Ilyen értelmezés mellett a metaetikai elemzés tárgya felölelne bármilyen viselkedési rendszert, akár Nietzsche vagy Kant, akár Mill vagy Szent Pál, vagy Hitler javasolta azt" (692). Hasonló következtetést kénytelen levonni K. Nielsen is; mert ha a metaetika formális kritériumait vesszük alapul (pl. az univerzalizálhatóság hare-i elvét), akkor nincs módunk dönteni különböző álláspontok között; pl. a szadista céljai is univerzalizálhatók, tehát el kell fogadni erkölcsi álláspontnak (330–335). Vagyis a metaetika büszkén hangoztatott pártatlansága – hasonlóan az objektivista szociológiához – a status quónak való behódolás fügefalevele. Ahogy R. Dahrendorf írja: Az el nem kötelezettség a status quo melletti elkötelezettség.

5. Végül – mint filozófiai szempontból a legrelevánsabb jellemvonást – szeretnők kiemelni az iskolának az elmélet-alkotásra való képtelenségét. Talán G. E. Moore-t leszámítva, sehol sem sejlenek föl egy egységes és átfogó etikai felfogás körvonalai. Ami elméleti alapvetésként jelenik meg, három morálfilozófus kétes öröksége; az ún. Hume-guillotine, a posztkantiánus tézis és Nietzsche erkölcsi nihilizmusa.[6] Ám ezek is inkább csak bizonyítatlan vagy kellőképp meg nem vizsgált előfeltevések, semmint az elméletek szilárd tartópillérei.

Nincs módunk rá – terjedelmi okokból –, hogy ezeknek az elméleti előfeltevéseknek az ingatagságát tüzetesen szemügyre vegyük. De nem is szükséges; mind a neokantiánus, mind a nietzschei és weberi koncepciókra vonatkozó bőséges irodalom áll az olvasó rendelkezésére.

Egyetlen példán – mint az itt jellemzett irányzatok érvénye szempontjából legrelevánsabban – szeretnők mégis bemutatni ezt a bizonyítatlan előfeltevésszerűséget. Nézzük a Hume-guillotine-t!

Nincs igaza M. Blacknek (538) – Hume valóban azt állítja, hogy a kell nem vezethető le a van-ból, és nem csupán szkeptikus kételyeit akarja kifejezésre juttatni. Hume-nak ez az állásfoglalása azonban – és ezt aggálytalan felhasználói egyáltalán nem veszik figyelembe – hibás ismeretelméleti premisszáiból adódó konklúziója.

[4] H. Rickert: Lebenswerte und Kulturwerte. In: *Logos* II/2.

[5] M. Tugarinov: *Tyeória cennosztyej v marxizme.* Leningrád 1969, 19–20.

[6] Fr. W. Nietzsche szerepe az erkölcs nihilizálásában alapvető. L. Fr. W. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán.* Bp. 1907; *Werke* IV. Leipzig 1900.

Hume érvelése, egyrészt, az ész passzivitására vonatkozó, tudományosan tarthatatlan, elképzelésén alapszik. Az erkölcs nem az észből származik – mondja –, mert az ész nem tevékeny; sem a cselekvést, sem az érzelmeket vagy szenvedélyeket nem képes befolyásolni.[7]

A hume-i érvelés másik sarkköve az elsődleges és másodlagos minőségekre vonatkozó hagyományos, filozófiailag régen túlhaladott elképzelés. Ennek szellemében mondja G. E. Moore, hogy a jó nem természeti tulajdonság; aminek felfogni naturalista hiba (70).

Csakhogy a hume-i felfogás értelmében természeti tulajdonság is lehet másodlagos minőség. Ezt írja: „A vétek és az erény ilyeténképpen a hangokhoz, a színekhez, a meleghez és a hideghez hasonlítható; e minőségek – az újabb filozófia szerint – nem a tárgyakban rejlenek, hanem szellemünk észleletei . . ."[8] E kétes értékű ismeretelméleti állásponthoz talán egyedül csak G. E. Moore ragaszkodik; példája, hogy a sárga szín – habár természeti tulajdonság – éppoly definiálhatatlan, mint a jó (64–65). Egyébként D. Hume tudomásom szerint sohasem állította, hogy a másodlagos minőségek definiálhatatlanok.

Az irányzat képviselőinek döntő többsége azonban bizonyára nem fogadná el, hogy az „Ez sárga" és az „Ez jó" típusú kijelentések logikai státusa azonos lenne, s egyikük ne a tényítéletekhez, másikuk ne az értékítéletekhez tartoznék. G. E. Moore csak azzal a vakmerő állítással tarthatja fenn a hume-i tradíció érvényét, hogy a színt nem tekinthetjük természeti tulajdonságnak.

A hume-i érvelés egy további gyengesége ész és érzelem szembeállítása az erkölcs ürügyén. Eltekintve attól, hogy Hume nem dönti el, hogy erkölcsi elveink „semmiképp sem származhatnak egyedül az észből" – igaz-e? , vagy pedig az, hogy „nem eszünkből vonjuk le az erkölcs szabályait"[9] (ami nyilvánvalóan nem ugyanaz); igen kérdéses annak az álláspontnak a „demonstratív értéke", amely az erkölcsöt nem az ész, hanem az érzés tárgyaként határozza meg. Nemcsak azért, mert ráció és emóció ilyen merev elválasztása a tudományos pszichológia fényében megengedhetetlennek látszik, hanem azért is, mert a filozófiai gondolkodás az erkölcsöt racionális meggyőződésként elemezte évezredeken keresztül és elemzi ma is.

Habár Hume legalább azt megengedi, hogy az erkölcs, ha nem is racionális, de racionalizálható; eszerint az erkölcsi indoklás a morális érzelmek magyarázata.[10] Emotivista követői olykor ezt is kétségbe vonják; számukra az erkölcsi kijelentések tartalom nélküli affekciók logikailag artikulálhatatlan megnyilatkozásai.

Azért időztünk hosszabban a hume-i érvelésnél, mert az erre való hivatkozás – megítélésünk szerint – nem eseti értékű, hanem a filozófiai hagyomány kezelésének modellszerű példája az itt említett irányzatokban. A kanti „zwei-Welten-Theorie"-ra (a sein és sollen világának elvi szétválasztására) való hivatkozás éppoly aggálytalan, mint a nietzschei erkölcsi nihilizmus ama hírhedt tételére, amely szerint „erkölcsi jelenségek nincsenek, csak erkölcsi magyarázat" (vagy az sem).

E filozófiai hagyomány – ha megtámadhatatlan lenne is – elvileg megkövetelné felhasználóitól a hozzá való viszony tisztázását, különösen olyan esetekben, amikor az „utódok" felfogása lényeges pontokban eltér az „elődökétől".

[7] D. Hume: *Értekezés az emberi természetről.* Bp. 1976, 626–627.
[8] I. m. 640–641.
[9] I. m. 626.
[10] I. m. 643.

EVA PICARDI: ASSERTIBILITY AND TRUTH – A STUDY OF FREGEAN THEMES

KLIMA GYULA

Eva Picardi könyve egy alapvető fregei distinkcióval, és annak logikai, szemantikai és nyelvfilozófiai implikációival foglalkozik.

A distinkció alapja a következő: egy kijelentés, függetlenül attól, hogy állítjuk-e vagy sem, *ugyanaz* a kijelentés marad, az, hogy a kijelentést állítjuk vagy sem, nem változtat a kijelentés értelmén (Sinn, sense). Ha ugyanis nem így lenne, akkor az összes *modus ponens* szerkezetű érvelésünk *fallacia aequivocationist* tartalmazna, azaz, egyetlen ilyen érvelés sem lenne logikailag érvényes, ami pedig nem igaz. Például a következő érvelés nyilvánvalóan korrekt: 1. Ha esik az eső, akkor nedves lesz az út. 2. Esik az eső. Tehát nedves lesz az út.

Az „Esik az eső" kijelentésnek ahhoz, hogy az érvelés korrekt lehessen, természetesen ugyanabban az értelemben kell szerepelnie mindkét premisszában. De ezt a kijelentést csak a 2. premissza állítja, az 1. premissza állításával nyilván nem állítjuk, hogy esik az eső. A kijelentés értelmén tehát semmit nem változtat az, hogy állítjuk-e vagy sem, így értelmes megkülönböztetni a kijelentés értelmét (Sinn, sense) attól az „asszertorikus erőtől" (Behauptungskraft, assertoric force), amellyel a 2. premisszában előadjuk.

Ez a bizonyos sense-force megkülönböztetés tehát Eva Picardi könyvének tárgya, valamint ezen túlmutató vizsgálódásainak kiindulópontja.

A könyv első része (The place of assertion in Frege's philosophy) Frege ide vonatkozó (meglehetősen szórványos) megjegyzéseinek elemzésével és e megjegyzéseknek a fregei életműben elfoglalt helyével foglalkozik.

A szerző tudatosan hangsúlyozza Frege gondolatainak diszkontinuitását. Elemzi azt a folyamatot, amely, szoros összefüggésben Frege jelentés-elméletének változásával, végül is a sense-force distinkció általánosabb felfogásához vezetett. E felfogásban az asszertorikus erő mellé fölsorakozik az interrogatív erő is, amennyiben ti. Frege szerint (l. pl. a „Der Gedanke" c. cikkét) egy eldöntendő kérdés is ugyanazt a gondolati tartalmat hordozza, mint a megfelelő állítás, csak más az a mód, ahogy erre az egyik, illetve a másik vonatkozik. A szerző ehhez hasonló módon elemez más beszédaktusokat is, mint pl. a kérést, ígéretet vagy a parancsot. A sense-force distinkció ilyen tág értelmezése mellett azonban feltétlenül szükséges, hogy a megkülönböztetés tagjai önállóan is azonosíthatóak legyenek. Fölvetődik tehát a kérdés: mi az a bizonyos értelem vagy gondolati tartalom, ami azonos lehet egy állításban, egy eldöntendő kérdésben vagy akár egy parancsban?

A kérdés meglehetősen plauzibilis megközelítésének tűnik a következő. Vegyük pl. ezt a három mondatot: „Az ajtó csukva van.", „Csukva van az ajtó? ", „Csukd be az ajtót!". A három mondat észrevehetően egy közös gondolati tartalmat hordoz: valami módon mind a három arra a szituációra vonatkozik, hogy az ajtó csukva van. De az elsővel *állítjuk*, hogy ez a szituáció fönnáll, vagyis hogy *igaz* az, hogy az ajtó csukva van, a másodikkal *információt kérünk* arra vonatkozóan, hogy ez *igaz*-e, a harmadikkal pedig *el akarjuk érni*, hogy ez *igaz* legyen.

Látható tehát, hogy ebben a megközelítésben kulcsfontosságú a kérdéses gondolati tartalmat kifejező kijelentés igazsága. De vajon szükségszerű-e az igazság fogalmának ez a prioritása a legkülönbözőbb beszéd-aktusok elemzésében? Tényleg ez-e az egyetlen lehetséges megközelítési módja a fölvetett kérdésnek? Hiszen gyakran teszünk olyan *állításokat is*, amelyekkel kapcsolatban az igazság, ill. hamisság kérdése legalábbis nem egyértelmű. Ilyenek az „üres neveket" (empty names) tartalmazó állítások, amelyekben ti. a referáló kifejezés nem jelöl meg semmit.

A könyv második része (Assertion and empty names) az ilyen típusú állítások problematikájával foglalkozik.

A szerző Frege, Strawson és Austin álláspontját veszi szemügyre a kérdés kezelésében. Az elemzés konklúziója szerint egy kijelentés igazság-feltételei (truth-conditions) nem esnek egybe állíthatóságának feltételeivel (assertibility-conditions), habár ezek nem elemezhetők egymástól függetlenül. Egy kijelentés állíthatóságának elemzéséhez nem annyira az igaz–hamis, mint inkább az ezt magában foglaló korrekt–inkorrekt kategóriapár szolgálhat alapul.

A könyv harmadik része (Sense and force) a sense-force distinkció tagjainak azonosíthatóságával kapcsolatos problémákat taglalja. Jóllehet úgy tűnik, nem adhatók általános kritériumok a distinkció tagjainak azonosítására, azonban a dis-

tinkció általánosságban megvonható és tagjainak azonosítását az egyes kontextusokban a nyelvhasználók legtöbbször különösebb nehézség nélkül el is végzik. Általában nem jelent nehézséget megkülönböztetnünk egy kérést egy kérdéstől, vagy egy parancstól, és minden további nélkül meg tudjuk mondani azt is, hogy most ugyanazt kérdezték-e tőlünk, mint az előbb stb., jóllehet mindezt nem egy vagy két univerzális kritérium alapján tesszük.

Vannak azonban problematikusabb esetek is. És épp ezek (talán éppen problematikusságuk folytán és *vice versa*) a filozófiailag releváns esetek is.

Például amikor egy cselekedetet jónak vagy rossznak mondunk, akkor vajon *leírjuk*-e, vagy csak egyszerűen *helyeseljük*, ill. *elítéljük*-e ezt a cselekedetet? És amikor egy kijelentésről azt mondjuk, hogy igaz, akkor vajon nem csak *megerősítjük*-e ezt a kijelentést? És amikor a kijelentést hamisnak mondjuk, nem csak a *hitelét* akarjuk-e *aláásni?*

Mindenesetre, nem egy filozófus hajlik arra, hogy az ilyen és ehhez hasonló típusú kijelentések megtételét ne az adott tárgyak *leírásaiként*, igaz vagy hamis *jellemzéseiként*, hanem valamilyen radikálisan más típusú beszéd-aktusként, illetve performációként elemezze.

A szerző részletesebben is foglalkozik Peter T. Geach egy argumentumával, amellyel Geach az ilyen „performatív" elemzési típusok ellen érvel. (L. pl.: Geach „Ascriptivism" és „Assertion" c. cikkeit a *Logic Matters* c. kötetében.) (Egyébként, hogy filozófiailag mennyire „veszélyesek" lehetnek az effajta elemzések, ahhoz nem árt figyelembe venni a következőt: ha „igaz = megerősítem", „hamis = cáfolom", „jó = helyeslem", „rossz = elítélem", és a „tradicionális", „szép = tetszik", „csúnya = nem tetszik", akkor az összes alapvető filozófiai diszciplínában, és az élet sok más területén is értelmét veszti a vitatkozás. A vitatkozó felek ugyanis így nem mondhatnak ellent egymásnak. Vö.: De gustibus non est disputandum.)

Geach érve röviden így rekonstruálható: minden hasonló „performatív elemzés" érvénytelen minden olyan esetben, amikor a kérdéses kijelentések asszertorikus erő nélkül szerepelnek, beágyazva egy összetett mondatba. Ha pl. azt mondom, hogy „ha igaz az, amit a rendőr mondott, akkor a motoros legalább százhússzal ment", akkor ezt semmiképpen sem lehet úgy felfogni, hogy kijelentésemmel pusztán megerősíteném a rendőr szavait, mivel *nem állítottam*, hogy amit mondott, igaz. (Sőt, kijelentésemet éppenséggel fölhasználhatom a rendőr szavainak cáfolatára is, a következők hozzáfűzésével: „De én tudom, hogy nem ment százhússzal, mert mellette hajtottam, és az én órám nyolcvanat mutatott.") És hasonló a helyzet minden más esetben.

Az asszertorikus erő nélkül előadott kijelentésekre tehát nem érvényes a „performatív elemzés". Az ilyen típusú elemzés védelmezője erre még azt mondhatná, hogy persze, különböző kontextusokban más-más használata lehetséges szavainknak, ill. kijelentéseinknek, és a „performatív elemzés" csak az asszertorikus erővel előadott kijelentésekre vonatkozik.

De ezt a védekezést teljes mértékben hatástalanná teszi a sense-force distinkció alapját képező (Geach által egyébként „Frege – point" – nak nevezett) tézis, nevezetesen, hogy egy kijelentésnek *ugyanaz az értelme*, függetlenül attól, hogy asszertorikus erővel vagy anélkül adjuk elő, ami pedig, mint láttuk, a *modus ponens* szerkezetű érvelések érvényességének elengedhetetlen feltétele. A következő érvelés pl. nyilván érvényes: 1. Ha amit a rendőr mondott igaz, akkor a motoros legalább százhússzal ment. 2. Amit a rendőr mondott, igaz. Tehát a motoros legalább százhússzal ment.

Az 1. és 2. premisszában tehát az „amit a rendőr mondott, igaz" kijelentésnek ugyanabban az értelemben kell szerepelnie. De ha az 1. premisszában nem arról van szó, hogy ezzel pusztán megerősítjük a rendőr szavait, akkor így a 2-ban sem ez a helyzet. *Et sic de aliis.*

A kérdéses kijelentések „performatív elemzése" tehát az asszertorikus erővel előadott kijelentésekre sem érvényes.

Eva Picardi, azzal együtt, hogy alapjában elfogadja Geach érvelését, úgy ítéli meg, hogy ez mégsem jogosít fel túl messzemenő következtetésekre: Geach érve csak egy *reductio ad absurdum* a „performatív elemzéssel" szemben. Az érv azt nem mutatja ki, hogy a kérdéses kijelentések határozott deskriptív tartalommal rendelkeznének. Ettől független érveléssel kellene kimutatni azt, hogy a kérdéses kijelentések propozicionális tartalmáról egyértelműen „leválaszthatók" a különböző „evaluatív", „kommendatorikus", „korroboratív" stb. „erők".

A szerző ebben a helyzetben valamiféle „középutas megoldást" javasol: „ . . . ellen kell állnunk annak a kísértésnek, hogy elválasszuk a jelentéselmélet azon részét, amely a jelentéssel foglalkozik (= értelem + referencia), attól a résztől, amely az illokuciós erővel foglalkozik (= a

beszéd-aktus helyes végrehajtásának feltételei)". (170.)

A könyv utolsó két része (Truth, belief and assertion és Interpretation and revision) kísérlet egy olyan dinamikus jelentéselmélet felvázolására, amely ellenáll ennek a kísértésnek. Az itt található fejtegetések nem adnak egyértelmű választ az olyan típusú kérdésekre, mint pl. „Mi egy mondat jelentése? ", vagy „Mit jelent megérteni egy kijelentést? ", hanem inkább egy olyan dinamikus *kép* megrajzolására törekszenek, amely „hátterül" szolgálhat az ilyen típusú kérdések megválaszolására partikuláris esetekben. A felvázolt kép az egyes kijelentések, ill. az ezekben szereplő terminusok használati módjának változása és az ezekkel kapcsolatos attitűd-változások alapján igyekszik magyarázni a jelentésváltozás jelenségét.

A szerző amellett érvel, hogy egy tökéletesen ismeretlen nyelvet beszélő nyelvi közösségben kizárólag az állítás beszéd-aktusát kormányzó „language game" ismeretében alkothatunk valamiféle koncepciót arról az igazság-fogalomról, amely a közösség tagjainak ítéleteit vezérli. Ha már rendelkezünk egy ilyen koncepcióval, meg tudjuk mondani, mikor térnek el saját nyelvhasználati normáiktól. Ezt vagy úgy értékelhetjük, hogy valamiféle *hibát* követtek el, vagy úgy, hogy egy „új" norma kialakulásának lehetünk tanúi.

A könyv így méltán zárul Wittgenstein megjegyzésével: „van bizonyos folytonosság egy számolási hiba és a számolás eltérő módja között".

VOPROSZI FILOSZOFII
1982/6

V. I. Kucenko: A tervszerűség mint a szocialista társadalom fejlődésének módja és formája.

A dialektikus materializmus problémáival foglalkozó tanácskozás anyagai. – A VF szerkesztősége által rendezett vita anyagát a folyóirat 82/4. és 5. számában kezdte közölni, és a következő, 82/7. számban fejezi be közlésüket. Ebben a számban V. Sz. Csernyak, E. J. Rezsabek, V. N. Jarszkaja, V. G. Tabacskovszkij, J. B. Molcsanov hozzászólását olvashatjuk.

A történelmi materializmus aktuális problémáiról rendezett tanácskozás anyagai. – A VF szerkesztőségében lezajlott vita anyagait a folyóirat 82/5. száma kezdte közölni, és a következő számban jelenik meg az utolsó hozzászólás. E számban J. K. Pletnyikov, V. N. Sevcsenko, G. Sz. Aretjeva, I. N. Szizemszkaja, V. E. Hmelko megjegyzéseivel ismerkedhetünk meg.

A. M. Migranjan: Burzsoá ideológia: az új paradigma problémái. – A liberális demokrácia intézményeinek válságtüneteire reagáló burzsoá ideológusok kísérleteivel, a klasszikus liberalizmustól a neoliberalizmusig vivő fejlődéssel foglalkozik a szerző.

G. G. Krombet: A nemzeti öntudat filozófiájának problémái. – A cikk A kultúra filozófiai problémái c. sorozatba illeszkedik. A mai Latin-Amerika filozófiai irodalmának tanulmányozásából kitűnik, hogy centrális kérdésként kezelik a „nemzeti" filozófiához való elméleti viszonyt. Két fontos irányzata van. Az egyik szerint nemzeti filozófia (s így külön latin-amerikai filozófia) nincs, a filozófiai igazságok egyetemessége miatt, míg a másik irányzat az önálló kontinentális filozófia megtestesülése kíván lenni. Az első álláspontot képviseli pl. F. Romero, A. G. Robledo, A. C. Mercado, H. Rossi, míg az utóbbi álláspontot van S. Ramos, L. Zea, A. Villegas, E. M. Vallenilla, F. M. Quesada stb. A cikk mondanivalóját is illusztrálja az ismert mexikói filozófusnak a következő cikke:

Leopoldo Zea: A latin-amerikai jelleg keresése.

F. H. Kesszidi: A „theoria" és az „elmélkedő élet" az ókori görög filozófiában.

A. V. Guliga: Schelling művészetfilozófiája.

E. B. Raskovszkij: Vlagyimir Szolovjov: tanításai a filozófiai ismeretek természetéről. – V. Sz. orosz filozófus, 1983–1900.

V. P. Vojtenko: Az öregedés és a halál problémája a modern biológiában.

V. V. Borzih: A társadalmi jövő moráljának elsajátítása. A kérdés metodológiájához.

A. D. Naletova: A személyiség autonómiájának problémája a modern amerikai etikában.

V. L. Hajt: Társadalmi-utópisztikus tendenciák a XX. századi Nyugat építészeti tudatában.

Könyvismertetések az alábbi munkákról

J.-J. Servan-Schreiber: Le défi mondial (A világméretű kihívás). Paris, Fayard 1980.

J. T. Fraser: Time as conflict. A scientific and humanistic study (Az idő mint konfliktus. Egy tudományos és humanisztikus tanulmány). Birkhäuser, Basel–Stuttgart 1978.

P. van Inwagen (ed.): Time and cause. Essays presented to Richard Taylor (Idő és ok. R. Taylornak ajánlott esszék). Reidel, Dordrecht–Boston–London 1980.

J. A. Kraszin–H. N. Momdzsan (főszerk.): Dialektika razvityija szocialiszticseszkovo obsesztva (A szocialista társadalom fejlődésének dialektikája). Moszkva, Miszl 1980.

M. I. Konkin: Problema formirovanyija i razvityija filoszofszkih kategorij (A filozófiai kategóriák kialakulásának és fejlődésének problémája). Moszkva, Viszsaja Skola 1980.

V. I. Mazepa: Eszteticseszkije naszlegyije V. I. Lenin i szovremennüje problemi hudozsesztvennoj kulturi (Lenin esztétikai hagyatéka és a művészi kultúra mai problémái). Kijev, Naukova Dumka 1980.

V. I. Mazepa (fel. szerk.): Hudozsesztvennaja gyejatyelnoszty. Problema szubjekta i objektivnoj determinacii (A művészeti tevékenység. A szubjektum és az objektív meghatározottság problémája). Kijev, Naukova Dumka 1980.

K. Iszajev: Razvitoj szocializm i vzaimootnosenyija gorada i gyerevnyi (A fejlett szocializmus és a város s falu egymáshoz való viszonya). Frunze 1981.

Z. A. Mukasev: Prejemsztvennoszty kak moment razvityija (Az egymásutániság mint a fejlődés mozzanata). Alma-Ata 1980.

A. M. Miklin–V. A. Podolszkij: Kategorija razvityija v markszisztszkoj dialektike (A fejlődés kategóriája a marxista dialektikában). Moszkva, Miszl 1980.

M. V. Vagabov: Iszlam i szemja (Az iszlám és a család). Moszkva, Nauka 1980.

V. A. Kuvakin: Markszisztszkaja filoszofszkaja miszl v SzSA. 70-je godi XX veka (A marxista filozófia az USA-ban a XX. sz. 70-es éveiben). Moszkva, Izd. MGU 1980.

Tájékoztatások a filozófiai életből

A Karl Marx aranyéremmel 1981-ben a SZUTA Elnöksége P. N. Fedoszejev akadémikust tüntette ki.

Beszélgetést olvashatunk G. L. Szmirnovval, a SZUTA új levelező tagjával, aki társadalomfilozófiai, politikai problémákkal foglalkozik.

Beszámoló az Ázsia és Afrika országainak filozófiájával foglalkozó első össz-szövetségi tanácskozásról (Dusanbe, 1981. október).

Beszámoló a filozófiai (metodológiai) szemináriumok Moszkva városi tanácsa munkájáról.

Beszámoló két, a modern tudomány problémáival foglalkozó tanácskozásról (Moszkva és Leningrád).

A közigazgatási reform és gazdasági kísérletezés problémáival foglalkozó első össz-szövetségi konferenciáról (Tallin, 1981. szeptember).

Az 1981 második felében, a SZU-ban megvédett filozófiai tárgyú doktori és kandidátusi disszertációkról.

Pályázati felhívás fiatal filozófusok számára „A marxizmus–leninizmus a filozófiának a tudományos világnézet kialakulásában és a kultúra fejlődésében játszott szerepéről" témakörben.

VOPROSZI FILOSZOFII
1982/7

Vezércikk: A marxista tradíciókat továbbfejlesztve. – 35 éve jelenik meg a Voproszi Filoszofii.

V. Sz. Szemjonov: Az ellentmondás problémája a szocializmus viszonyai között (első rész).

A SZU Filozófiai Társasága III. kongresszusához kapcsolódó közlemények (Moszkva, 1982. március):

P. N. Fedoszejev üdvözlő beszéde;

F. V. Konsztantyinov: A marxista–leninista filozófia helye és szerepe a mai világban;

V. E. Golovanov: A SZU Filozófiai Társasága tevékenységének és feladatainak megvitatása (A kongresszus munkájának rövid összefoglalása);

A Filozófiai Társaság vezetőségének és elnökségének névsora (Elnök F. V. Konsztantyinov, főtitkár V. E. Golovanov lett).

V. G. Afanaszjev–A. D. Urszul: A társadalmi irányítás hatékonyságáról.

T. I. Ojzerman: Az igazság tudományos-filozófiai elméletének néhány problémája. I. rész. Az igazság problémája és a legújabb episztemológiai szubjektivizmus.

A dialektikus materializmus problémáival foglalkozó tanácskozás anyagai. E számban a közlések sorozata B. M. Kedrov, V. Sz. Tyuhtin, J. B. Szacskov, A. Sz. Mamzin, A. P. Septulin, V. A. Lektorszkij és V. Sz. Szemjonov véleményének ismertetésével zárul.

A történelmi materializmus problémáiról rendezett tanácskozás anyagai. Befejező közlések. I. A. Majzel, V. M. Kollontaj, V. A. Karpusin, A. Sz. Cipko, I. I. Kravcsenko, V. B. Usztyancev, V. P. Ignatovszkij, A. F. Cirkun, V. Zs. Kelle és V. Sz. Szemjonov hozzászólása.

Sz. R. Mikulinszkij: Még egyszer a tudományirányítás tárgyáról és struktúrájáról.

V. G. Gorohov: Modern komplex tudományos-technikai diszciplínák. – A VF e cikkel új rovatot indít, amelynek az a feladata, hogy a komplex feladatok megoldására kidolgozott, ill. kidolgozandó társadalom-, természet- és mérnöki tudományok vagy tudománycsoportok metodológiai kérdéseivel foglalkozzék.

A. Sz. Bogomolov: Az absztrakt és a konkrét problémája Kanttól Hegelig.

Könyvismertetések az alábbi munkákról

J. I. Jefimov: Filoszofszkije problemi tyeorii antroposzociogeneza (Az antropo-szociogenézis elméletének filozófiai problémái). Leningrád, Nauka 1981.

G. M. Andrejeva: Szocialnaja pszihologija (Szociálpszichológia). Moszkva, Izd. MGU 1980.

D. Sz. Avraamov: Sz nravsztvennih pozicij (Erkölcsi nézőpontból). Moszkva. Miszl 1981.

L. G. Ionin: Georg Simmel – szociolog. Kriticseszkij ocserk (G. Simmel a szociológus. Kritikai vázlat). Moszkva, Nauka 1981.

P. A. Katenyin: Razmüslenyija i razbori. Szosztavlényije podgatovka tyekszta, vsztupityelnaja sztatya i primecsanyija L. G. Frizmana (Elmélkedések és elemzések. Szerkesztette, a szöveget gondozta, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta L. G. Frizman). Moszkva, Iszkussztvo 1981. – P. A. Katenyin (1792–1853) költő, gondolkodó, művészetteoretikus.

Tájékoztatás

A szocialista országoknak azok a filozófusai, akik 1982 áprilisában Moszkvában részt vettek a „Filozófia, politika, kultúra" c. konferencián, nyílt levéllel fordultak a világ filozófusaihoz, politológusaihoz, kulturális munkásaihoz. A nyílt levelet nyolc ország küldöttsége, köztük a magyar is aláírta.

Szerkesztett válogatás a VF szerkesztőségéhez 1982 első felében beérkezett mintegy 500 levélből.

FILOSZOFSZKIE NAUKI
1982/4

A szocialista országok filozófusainak nyílt levele. – Bulgária, Csehszlovákia, Lengyelország, Magyarország, Mongólia, az NDK, a Szovjetunió és Vietnam tudományos akadémiáinak küldöttei a „Filozófia, politika, kultúra" címmel rendezett elméleti konferencián fordultak nyílt levélben külföldi kollégáikhoz. A magyar delegáció tagjai voltak: Lukács József, Móna Gyula, Gedő András, Berényi Pál, Tóth Tamás és Polgár Tibor.

V. N. Uszpenszkij: A szocialista életmód. A társadalmi viszonyok és a személyiség tevékenységének összefüggése.

V. Sz. Gott–E. P. Szemenyuk–A. D. Urszul: A filozófia specifikuma és viszonya a többi tudományhoz.

N. N. Mihajlov: A személyiség szükséglete az önmegvalósításra.

B. G. Kapusztyin: A materializmus és az idealizmus ellentéte a történelmi folyamat egyetemességének értelmezésében.

V. G. Fedotova: Kutatások a társadalmi megismerés metodológiájának körében. – A szovjet filozófiai és szaktudományos irodalomban gyakran találkozunk metodológiai kérdésekkel foglalkozó írásokkal. 1977-ben egy konferenciát is rendeztek A társadalomtudományok metodológiájának aktuális kérdéseiről. A szerző három problémakörrel foglalkozik: 1. a történelmi materializmus metodológiai szerepe a tudományos kutatásban; 2. a társadalmi ismeret struktúrája és specifikumai; 3. a társadalmi megismerés metodológiájának struktúrája és sajátosságai.

V. M. Pivojev: Az irónia mint esztétikai kategória.
L. O. Valt–E. E. Szavisszaar: A vallás a globális újraértékelés eszköze a Római Klub társadalomfilozófiájában.
Sz. G. Korosztyeleva–G. P. Orlov: A burzsoá kozmopolitizmus és korunk globális problémái.
T. A. Apinjan: A burzsoá kultúra válsága és J. Huizinga játékelmélete.
L. A. Kogan: N. G. Csenyisevszkij hatása P. L. Lavrov világnézetének fejlődésére.
V. Sz. Sirokov: J. Buridanus Zénon apóriáiról. – Buridanus XIV. századi természetfilozófiájáról.
I. G. Kodrjanu: Neumann János automata-elmélete és a logika alkalmazásának új útjai.
I. Sz. Narszkij: A para-konzisztens logika filozófiai értelmezésének problémáiról. Hozzászólás N. Da Costa cikkéhez.
N. Da Costa: A para-konzisztens logika filozófiai jelentése.
R. I. Szokolova–J. G. Fogeler: Az NSZK marxistái a materialista dialektikáért folytatott harcban.
J. A. Beszkova–E. V. Demencsonok: A dialektikus logika kérdéseinek kidolgozása E. de Gortari (Mexikó) munkáiban.
G. Sz. Arefjeva: A történelmi materializmus mint tudomány. I. rész.
V. A. Molcsanov: A személyiség problémája a hegeli tevékenység-koncepcióban.
N. E. Klimenko: Az „emberi természet" problémájához.

Tájékoztatás

A nemzetközi és a nemzeti mozzanatok dialektikája a Szovjetunió népeinek filozófiai és társadalmi gondolkodásában címmel Kisinyovban 1981 novemberében rendezett konferenciáról.
Az ökológiai problémákról Moszkvában 1981 januárjában tartott konferenciáról.

Recenziók az alábbi könyvekről

Reinhard Mocek: Gedanken über Wissenschaft (Gondolatok a tudományról). Berlin, Dietz 1980.
M. B. Mityin: Igyeji V. I. Lenina i szovremennoszty (Lenin eszméi és korunk). Moszkva, Nauka 1981.
Sz. T. Kaltahcsian–A. Sz. Kaltahcsian: Saumjan. Moszkva, Miszl 1981.
V. A. Lektorszkij: Szubjekt, objekt, poznanyije (Szubjektum, objektum, megismerés). Moszkva, Nauka 1980.
J. F. Akszin (szerk.): Princip jegyinsztva (Az egység elve). Szaratov Izd. Szaratov. Un. 1980.
R. T. Raskovoj stb. (szerk.): Gumanizm i religija. Szbornyik trudov (Humanizmus és vallás. Gyűjteményes kötet). Leningrád 1980.
A. K. Szuszlov: Vvegyenyie v esztitiku (Bevezetés az esztétikába). Kisinyov 1981.
B. N. Besszonov–I. Sz. Narszkij stb. (szerk.): „Kriticseszkij racionalizm" filoszofija i politika. Analiz koncepcij i tendencij (A „kritikai racionalizmus": filozófia és politika. A koncepciók és tendenciák elemzése). Moszkva, Miszl 1981.
V. D. Granov–P. Sz. Gurevics–A. T. Szemcsenko: V poiszkah duhovnoj oporü (Szellemi támpontok keresése). Moszkva, Mezsdunarodnije otnosenyija 1981. – A mai nemzetközi ideológiai harc kérdéseihez.
Voproszi tyeoreticseszkovo naszlegyija *Immanuila Kanta* (Kant örökségének elméleti kérdései). Kalinyingrád 1979, 1980, 1981. – Kiadványsorozat.
V. P. Jakovlev: Szocialnoje vremja (Társadalmi idő). Rosztov-na Donu, Izd. Roszt. Univ. 1980.
I. E. Sirsov: Dinamika kulturi (A kultúra dinamikája). Minszk, Izd. Belorusz. Univ. 1980.
A. H. Kaszimzsanov–A. Zs. Kelbuganov: O kultur müslenyija (A gondolkodás kultúrájáról). Moszkva, Politizdat 1981.
L. T. Levcsuk: Pszihoanaliz i hudozsesztvennoje tvorcsesztvo. Kriticseszkij analiz (A pszichoanalízis és a művészi alkotás. Kritikai elemzés). Kijev, Viszsa Skola 1980.

FILOZOFIA
1982/3

M. Zigo–J. Vicenik: Vojtech Filkorn akadémikus 60. születésnapjára.
V. Filkorn: Rendszerszemlélet a valóság kutatásában.
V. Černik: A filozófiai kategóriák rendszer-jellegéről.
M. Zigo: A tudományfilozófia neoracionalista felfogása és a tudományos gondolkodás fejlődése.
J. Vicenik: A tudományok metodológiája (problémák és tendenciák V. Filkorn művében).
R. P. Hambalek: A »módszer«-fogalom elemzésének néhány aspektusáról.
M. Marcelli: Leibniz felfogása az analízisről.
K. Berka: A természetes dedukció módszere Bolzano ítélet-elméletében.
J. Szomolányi: Az intenzionális és többértékű logika axiomatizálásának problémái.
M. Suchy: Az „anyag" és a „lét" kategóriáinak néhány aspektusa a marxista filozófiában.
F. Mihina: A pozitivista-mozgalom poszt-pozitivista átalakulásai.

VIITORUL SOCIAL
1980/3

O. Trasnea: A tudományos és technikai kutatás társadalmi felhasználása.
D. Mazilu: A politológia szerepe és funkciói a nemzetközi kapcsolatok alakulásában.
A. Bodnar–O. Cetwinski: A magyarázó elmélet szerepe a politikai tudományban.

Beszámolók:

A D. Gusti születésének 100. évfordulójára rendezett konferenciáról (Kolozsvár, 1980).
A román társadalom struktúrája átalakulásának alapvető jellemzőiről és tendenciáiról a 80-as években címmel rendezett tudományos vitáról (Bukarest 1980. március).

Recenziók

Ion Tudosescu–Aculin Cazacu (szerk.): Contradictiile sociale in socialism (Társadalmi ellentmondások a szocializmusban). Bukarest, Edit. politica 1980.
Petre Datculescu: Educatia materialist-stiintifica a tineretului, Cercetari psihosociale (Az ifjúság materialista-tudományos nevelése. Szociálpszichológiai kutatás). Bukarest, Edit. politica 1980.
Social Sciences in China – A Kinai Társadalomtudományi Akadémia új folyóiratának bemutatása.

RUKOVET
1982/2–3

Tematikus szám: *Ernst Bloch és a marxizmus*
A. Dési: Ernst Bloch indítékai és inspirációi.
Ernst Bloch: Beszélgetés Irving Fetscherrel és Lukács Györggyel a dekadenciáról.
Ernst Bloch: A szocialista elmélet megoldatlan feladatairól. Beszélgetés Fritz Vilmarral.
Ernst Bloch: Levelek Lukácshoz. 1911–1916.
Ernst Bloch: Lukács György megmentéséért. 1919. december.
R. Muminovič: Bloch – Marx – marxizmus.
J. Habermas: Marxista Schelling.
G. Steiner: Pythagoreus zsáner.
Görgényi Ferenc: Dialógus vagy duó? Ernst Bloch és a remény elve.
Rádnóti Sándor: Bloch és Lukács: két radikális kritikus „az istentől elhagyott világról".
Gáspár Miklós Tamás: Ernst Bloch (1885–1977).

Karl Mannheim: Ernst Bloch: Geist der Utopie.
Molnár Antal: A blochi zenefilozófia és „Az utópia szelleme".
Lukács György Blochról.
Theodor W. Adorno: Bloch útja.
B. Bosnjak: A blochi bibliai vízió – a *Kommunista Kiáltvány* látása.
R. Ivekovič: A nő-kérdés Blochnál.
Mesterházi Miklós: Bloch és Lukács.
B. Tomašević: A remény-elvről.
B. Telebaković: Ernst Bloch egyenes útja.
G. Skorić: Az örökség kérdése Blochnál és Lukácsnál.

LA PENSÉE
1982. július–augusztus No. 228

Köpeczi Béla: Kultúra és társadalom a mai Magyarországon.
M. Sagnol: A *Grundrissé*-től a *Tőké*-ig. A *Tőke* tervének módosulásáról.
A. Casanova: Egyéniség, életrajz, társadalom. Néhány probléma és a kutatás perspektívái. – Az individuum létezésének történelmi átalakulásairól.
D. Bleitrach–A. Chenu: Létrejött-e egy új női személyiség?
J.-P. Cotten: A társadalmi egyén fogalma Marx „Grundrisse"-jében.
A. Soboul: Napóleon: a nagy személyiség és a történelem.
J. Legrand: Az egyéniség típusa és modellje: Dzsingisz kán.
B. Muldworf: Életrajz, mélylélektan, őrület. A tudattalan és a társadalmi viszonyok.

MARXISTSICHE BLÄTTER
1982/4

J. Hund: A nők és az új technológia.
U. Gürkan–K. Laqueur–P. Szablewski: Nők, „akik annyira mások, mint mi". – Az NSZK-ban élő több mint 1,8 millió külföldi nő és leány sorsáról.
G. Mayer: A CDU reakciós népolitikája.
M. Konze: Egy demokratikus népolitikáért.
F. Hervé: A nőmozgalom helyzete ma.
B. Landefeld: Marxizmus és neo-feminizmus.
W. van Haren–I. Rudolph: A nők: áldozatok vagy tettesek?
Clara Zetkin: Miért harcolunk?
R. Opitz: Dimitrov fasizmus-definíciója és annak mai jelentősége.

Recenzió:

Sabine Richebächer: Uns fehlt nur eine Kleinigkeit. Deutsche proletarische Frauenbewegung 1890–1914 (Csupán egy semmiség hiányzik nekünk. A német proletár nőmozgalom 1890–1914). Fischer, Frankfurt/M 1982.

ENRAHONAR
1982/3

R. Valls Plana: A hegeli rendszer: „tudomány" vagy a szabadság sírja?
O. Fullat: A nevelés útjának tragédiája.
V. Camps: A nyelv „apriori"-ai.
G. Vilar: Evolutív ész és praxeologikus ész.
A. De Arana: Szkepticizmus és etika Hegel „A szellem fenomenológiája" c. művében.

E. Lynch: A kozmopolita nézőpont. – A kanti nézőpont elemzése.
M. Caronna: Benedetto Croce történetfelfogása.
M. Cadevall: A karakterisztikus számok: Leibniz egy befejezetlen művelete?
J. Maristany: Jegyzetek a beszéd prekategoriális és kategoriális rendjéről.
L. Cuellar: Sade márki: egy idő előtti Nietzsche?

Beszámoló a Katalán Filozófiai Társaságról;
a katalán nyelven megjelenő filozófiai kiadványsorozatról;
az 1982 októberében megrendezett etikai hétről (Santiago de Compostela, Spanyolország);
az 1981 októberében az USA-ban, Floridában megrendezett X. Amerika-közi Filozófiai Kongresszusról.

RECHERCHE, PÉDAGOGIE ET CULTURE
1982/január–március

Tematikus szám: *A filozófia Afrikában*
Kerekasztal az afrikai filozófiákról, Denyse de Saivre főszerkesztő vezetésével, L.-V. Thomas, P. Hountondji, B. Duala Mbedy, M. Ngal, A. Nkuinji, P. Tort részvételével.
V. Y. Mudimbe: A mai francia nyelvű afrikai gondolat áttekintése.
M. Towa: A különféle hagyományok konfliktusai: a megoldás kereséséért.
N. Kasole: A mai afrikai filozófia öregjei. Történelmi áttekintés.
N. Binda: Megérteni Tempelst. – Placide Tempels atya sok vihart keltett, az ún. bantu filozófiáról 1945-ben megjelent munkájáról.
G. Vilasco: Egyszerű-e filozofálni ma Afrikában?
P. J. Hountondji: Nyugatiság, elitizmus: válasz két kritikára. – Az MFSZ olvasója ismeri a szerző bírálatát az ún. afrikai filozófiáról vagy „etnofilozófiáról". A vita azóta folytatódik, ennek dokumentuma a folyóirat különszáma.

Ismertetések:

Az 1954–1980 között, a mai afrikai eszmevilágról megjelent francia nyelvű könyvek bibliográfiája.
S. Azomba–Menda–M. Enobo Kosso: Les philosophes africains par les textes (Szöveggyűjtemény az afrikai filozófiából). Páris, Nathan-Afrique 1978.
Amady Aly Dieng: Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique Noire (Hegel, Marx, Engels és Fekete-Afrika problémái). Dakar, Sankore 1979.
Youssouph M. Guissé: Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire (Filozófia, kultúra és társadalmi fejlődés Fekete-Afrikában). Dakar-Abidjan, Nouv. Ed. Africaines 1979.
Patrick E. Ofori: Black African traditional religions and philosophy (Hagyományos fekete-afrikai vallások és filozófia). Neudeln, Kraus-Thomson 1975.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE
1982. június, Vol. 33, No. 2

P. Urbach: Francis Bacon mint Popper előfutára. – A szerző az általánosan szokásostól eltérően értelmezi Bacon idólum- és tudományfelfogását. Popper szövegeivel egybevetve falszifikacionalistának tartja azt.
G. Jones: Tudományos következetesség, kétszintű értékelés és egy paraméter igazi értéke. – Valószínűségelméleti cikk.
L. J. Cohen: Mi szükséges a bizonyító megerősítéshez? – A folyóirat előző számában megjelent O'Neill cikkhez.

Recenziók az alábbi könyvekről:

S. G. Brush: The kind of motion we call heat (A hőnek nevezett mozgásfajtáról). Amsterdam and New York 1976.

E. Nagel: Teleology revisited and other essays in the philosophy and history of science (Újra a teleológia, valamint egyéb tudományfilozófiai és -történeti írások). New York 1979.

G. Sampson: Making sense (Értelemmel rendelkezni). Oxford 1980.

P. Mittelstaedt: Quantum logic (Kvantumlogika). Dordrecht 1978.

H. Hahn: Empiricism, logic and mathematics: philosophical papers (Empirizmus, logika és matematika: filozófiai írások). Szerk. B. McGuinness bev. K. Menger, Vienna Circle Collection Vol. 13, Dordrecht 1979.

J. R. Moore: The post-darwinian controversies: a study of the protestant struggle to come to terms with Darwin in Great Britain and America 1870–1900 (A Darwin utáni viták: tanulmány a protestantizmus harcáról a Darwinnal való kiegyezésért Nagy-Britanniában és Amerikában 1870–1900 között). Cambridge 1979.

N. Malebranche: The search after truth és Elucidations of the search after truth (Az igazság kutatásáról és Az igazság kutatásáról magyarázatai) ford. T. M. Lennon és P. J. Olscamp, Columbus 1980.

B. Easlea: Witch-hunting, magic and the new philosophy (Boszorkányüldözés, mágia és az új filozófia). Sussex 1980.

N. Block (ed.): Readings in philosophy of psychology (A pszichológia filozófiája szöveggyűjtemény). London 1980.

J. Clark: Psychological models and neural mechanisms (Pszichológiai modellek és neurális mechanizmusok). Oxford 1980.

PHILOSOPHY OF SCIENCE
vol. 49, No. 1, 1982. március

D. Shapere: Ok, referencia és a tudás keresése. – Ez az írás „a referencia oksági elméleté"-t vizsgálja, amelyet a – szerző által korábban bírált – hagyományos „jelentés"-felfogások alternatívájaként kezel. Shapere szerint azonban ez az elmélet is óriási belső nehézségekkel küzd és nem egyeztethető össze a jelenlegi tudománnyal. Ezért egy új tudományszemléletet is javasol.

P. Thagard: A deskriptívtől a normatívig a pszichológiában és a logikában. – Az írás célja, hogy az empirikus pszichológia felfedezéseinek fényében módszert adjon a logikai elvek felülvizsgálatára.

B. Skyrms: Ellenőnyes meghatározottság és lokális okozás. – A kvantummechanikai Bell-tétel logikai vonatkozásai.

J. von Plato: Valószínűség és determinizmus. – Ez a tanulmány a valószínűség különböző interpretációit vizsgálja a determinizmushoz való viszony szempontjából. A szerző szerint a valószínűséggel kapcsolatos objektív és szubjektív nézetek egyaránt összeférnek a determinista és indeterminista helyzetekkel. A valószínűség és a determinizmus közötti fogalmi függetlenség lehetősége általános szinten áll fenn. A klasszikus statisztikus mechanika (ergodikus elmélet) filozófiai elemzésének segítségével von Plato megmutatja, hogy a klasszikus mechanika paradigmatikusan determinista elmélete összefér a valószínűségek objektív interpretációjával.

E. Fales: A természeti fajok és a természet torzszülöttei. – A dolgozat a biológiai rendszertant vizsgálja kritikusan, különös tekintettel az esszencializmus – a természeti fajok létét állító tan – elleni érvekre, a határesetekre. A szerző szerint az esszencializmusnak csak egy gyengébb változata tartható fenn.

J. Moor: Kettészakadt agyak és atomi személyek. – Sokan mondják, hogy a hasadt agyú páciensek ténylegesen két személyt alkotnak. A szerző szerint akár a régebbi, akár a jelenlegi két személy interpretációk fogalmi alapon inadekvátak.

T. A. F. Kuipers: A fenomenológiai termosztatika redukciója a kinetikusra. – E mikro-redukció, amely az empirikus abszolút hőmérsékletről felteszi, hogy az az átlagos kinetikus energiával van kapcsolatban ($u = 3/2kT$), két problémával kerül szembe: hogy a „redukció" más irányban is lehetséges, és hogy a redukció-felfogásnak ontológiai azonosságra van szüksége. Az írás részletesen megad egy redukciót, amelyet arra a feltevésre alapoz, hogy a hőmérsékleti egyensúly ontológiailag azonos azzal, hogy fennáll az átlagos kinetikus energia egyenlősége.

Vita:

M. L. Schargin: A racionalitás mellőzése. – A szerző H. I. Brown „új tudományelmélet"-ével száll szembe.
R. C. Richardson: Hogyan *ne* redukáljunk egy funkcionális pszichológiát. – A folyóirat 46. és 47. kötetében elkezdett vita folytatása.

Recenziók az alábbi könyvekről:

T. Nickles (ed.): Scientific discovery: case studies (Tudományos felfedezés: esettanulmányok). Dordrecht 1980.
W. Salmon (ed.): Hans Reichenbach: logical empiricist (Hans Reichenbach: a logikai empirista). Dordrecht 1979.
M. E. Levin: Metaphysics and the mind-body problem (A metafizika és a test-lélek probléma). Oxford 1979.
D. Thomas: Naturalism and social science: A post-empiricist philosophy of social science (Naturalizmus és társadalomtudomány: A társadalomtudomány egy posztempirista filozófiája). New York 1979.
N. Malebranche: The search after truth (Az igazság kutatásáról), ford. T. M. Lennon és P. J. Olscamp, Elucidations of the search after truth (Az igazság kutatásáról magyarázatai). ford. T. M. Lennon, T. M. Lennon: Philosophical commentary (Filozófiai kommentár). Columbus 1980.
W. Bateson: Problems of genetics (A genetika problémái). tört. bev. G. E. Hutchinson és S. Machootin, New Haven 1979, eredetileg 1913.
M. D. L. S. King: The philosophy of medicine: The early eighteenth century (Az orvostudomány filozófiája: A XVIII. sz. eleje), Cambridge, Massachusetts 1978.

SYNTHESE
1982. július, Vol. 52. No. 1.

Realizmus, II. rész:
H. Putnam: Miért nem naturalizálható az értelem?
B. C. Van Fraassen: A realizmus Kharübdisze: A Bell-egyenlőtlenség ismeretelméleti következményei.
D. Pearce–V. Rantala: Realizmus és formális szemantika.
M. Dummet: Realizmus. – A csaknem 60 oldalas esszé a realizmus fogalmát elemzi.
C. McGinn: Realista szemantika és tartalom-tulajdonítás. – A szerző Dummett realizmusról alkotott nézeteit támadja.

Kritikai megjegyzés a következő műről:

G. Evans és J. McDowell (eds.): Truth and meaning: essays in semantics (Igazság és jelentés: szemantikai írások). Oxford 1976.

PHILOSOPHY
The Journal of the Royal
Institute of Philosophy
1982. július No. 221.

T. Honderich: Okok és „ha p, mégha x is, még mindig q".
E. Hill: Hume és az élvezetes tragédia problémája.
G. Colwell: A csodálatos definiálásáról.
R. Millar: A közvetlen felületi realizmus védelme. – A szűk empirizmus védelméért.

D. Best. Az esztétikus és a művészi.
G. Kendal: Bradley és a morális elkötelezettség.
D. C. Stove: Hogyan kezdődött Popper filozófiája?
H. Lesser: Stílus és pedagógia Platónnál és Arisztotelésznél.
V. Peetz: Vajon prédikátum-e a létezés?

Recenziók az alábbi könyvekről:

D. M. Armstrong: A theory of universals. Vol. 1. Norminalism and realism; Vol. 2. Universals and scientific realism (Az univerzáliák elmélete. 1. k. Nominalizmus és realizmus; 2. k. Univerzáliák és tudományos realizmus). Cambridge, 1978.
Richard Healey (ed.): Reduction, time and reality. Studies in the philosophy of natural sciences (Redukció, idő és valóság. Tanulmányok a természettudományok köréből). Cambridge Univ. P. 1981.
D. H. Mellor: Real time (Valóságos idő). Cambridge UP 1981.
Richard Swinburne: Space and time (Tér és idő). London, Macmillan 1981.
Richard L. Gregory: Mind in science: a history of explanations in psychology and physics (Az értelem a tudományban. A magyarázat története a pszichológiában és a fizikában). London, Weidenfeld 1981.
J. N. Findlay: Kant and the transcendental object: a hermeneutic study (Kant és a transzcendentális objektum: egy hermeneutikai tanulmány). Oxford, Clarendon 1981.
Mary M. Mackenzie: Plato on punishment (Platón a büntetésről). Berkeley, Univ. of Calif. P. 1981.
William Lyons: Gilbert Ryle: an introduction to his philosophy (G. Ryle: bevezetés filozófiájához). Harvester 1980.
Roger Scruton: From Descartes to Wittgenstein: a short history of modern philosophy (Descartes-tól Wittgensteinig: a modern filozófia rövid története). London, Routledge 1981.
Arthur Gibson: Biblical semantic logic (Bibliai szemantikai logika). Oxford, Blackwell.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE HISTORY OF SCIENCE
1982. július

C. B. Wilde: Anyag és szellem mint természeti szimbólumok a XVIII. századi angol természetfilozófiában.
St. Gaukroger: Az áthatolhatatlanság metafizikája: Euler erő-felfogása.
F. A. J. L. James: A termodinamika és a naphő forrása. 1846–1862.
B. Bensaude-Vincent: Az éter mint kémiai elem: Mengyelejev sikertelen kísérlete (1902) ?

Recenziók az alábbi munkákról::

Zhores A. Medvedev: Soviet science (A szovjet tudomány). Oxford, UP 1979.
Linde L. Lubrano–Susan Gross Solomon (eds): The social context of soviet science (A szovjet tudomány társadalmi környezete). Boulder, Westview 1980.
Enrico Bellone: Il mondo di carta: richerche sulla seconda rivoluzione scientifica (A papír-világ: kutatások a második tudományos forradalomról). 1976. Angol nyelvű kiadás: 1980, Cambridge Mass. – London, MIT Press.
Loyd S. Swensor Jr.: Genesis of relativity: Einstein in context (A relativitás születése: Einstein és kora). New York, Burt Franklin 1979.
Colette M. Kinnon stb.: The impact of modern scientific ideas on society: in commemoration of Einstein (A tudományos eszmék hatása a társadalomra: Einstein emlékére). Dordrecht, Reidel 1981.
Bruno Latour–Steve Woolgar: Laboratory life: the social construction of scientific facts (Laboratóriumi élet: a tudományos tények társadalmi konstrukciója). Beverly Hills, Sage 1979.

DIALOGUE. REVUE CANADIENNE DE PHILOSOPHIE
1982/1

Y. Lafrance: Doxa és episztemé Platónnál, Th. Ebert szerint. – Th. Ebert: Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Berlin–New York, de Gruyter 1974.
D. G. Brown: John Stuart Mill kritériuma a helytelen viselkedésről.
S. Breton: A *meta*-funkcióról. – Az analógiáról.
K. W. Rankin: McTaggart, a mereológia, a szubsztancia és a változás. – McTaggart: The nature of existence, Cambridge UP 1921, 1922 c. könyvében kifejtett felfogásról.
M. Galston: Arisztotelész dialektikája.
J. Theau: Az élethez való jog és a halálbüntetés.
J. F. M. Hunter: Önmagának beszélni.
Th. A. Goudge: Gilbert Ryle utolsó gondolatai a gondolkodásról.

Ismertetések az alábbi munkákról:

Philippa Foot: Virtues and vices and other essays in moral philosophy (Erények és bűnök és egyéb tanulmányok a morálfilozófia köréből). Oxford, Blackwell 1978.
James D. Wallace: Virtues and vices (Erények és bűnök). Ithaca–London, Cornell UP 1978.
André Clair: Pseudonyme et paradoxe. La pensée dialectique de Kirkegaard (Álnév és paradoxon. Kirkegaard dialektikus gondolata). Paris, Vrin 1976.
Mary Vetterling-Braggin stb. (eds.): Feminism and philosophy (Feminizmus és filozófia). Totowa–New Jersey, Littlefield 1977.
C. F. Kelly: Meister Eckhart on divine knowledge (Eckhart mester az isteni tudásról.). New-Haven–London, Yale UP 1977.
Tarmo Kunnas: Nietzsche ou l'esprit de contradiction (Nietzsche, avagy az ellentmondás szelleme). Paris, Ed. Latines 1980.
Lester King: The philosophy of medicine: the early eighteenth century (Az orvoslás filozófiája: a korai 18. sz.). Cambridge Mass. Harvard UP 1978.
Robert Clavaud: Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps (Platón Menexenosza és kora retorikája). Paris, Belles Lettres 1980.
Warren Shibles: Good and bad are funny things: a rhyming book. Etics for children (A jó és a rossz mulatságos dolgok: versben elmondva: erkölcstan gyermekeknek). Whitewater, Wisconsin, The Language Press 1978.
L. Laborderie: Le dialogue platonicien de la maturité (A platóni érettkor dialógusai). Paris, Belles Lettres 1978.
Garry Gutting (ed.): Paradigms and revolutions: applications and appraisals of Thomas Kuhn's philosophy of science (Paradigmák és forradalmak: Thomas Kuhn tudományfilozófiájának alkalmazásai és értékelései). Univ. of Notre Dame Press 1980.
Pierre Macherey: Hegel ou Spinoza (Hegel vagy Spinoza). Paris, Maspero 1979.
Ludwig Wittgenstein: Vermischte Bemerkungen (Vegyes észrevételek). Kiadja G. H. von Wright. Frankfurt) M, Suhrkamp 1977.

CONCILIUM
Revue Internationale de Théologie
(francia kiadás, Páris) 1982/7–8

Tematikus szám: *A hit és a pszichológia kihívása*
S. Kepnes–D. Tracy: A hit és a pszichológia provokációja.
W. Lowe: A mélylélektan: a szenvedés történetének régészete.
Don Browning: A szolgálat és az etika.
R. Siebert: Vallás és pszichoanalízis. Az európai helyzet.
S. Kepnes: Mesélni és elbeszélni. Az elbeszélés felhasználása a mélylélektanban és a vallásban.

C. Schneider: A szégyen vége.
D. Evans: Jó hír-e a keresztény tanítás a szexualitással kapcsolatosan?
J. Dominian: A hitgyakorlat és a pszichológia kihívása.
S. Moore: A halál mint a vágy határa: kulcsfogalom a megváltástan számára.
D. MacCarthy: Pszichologizáló vallásos hit: szociológiai áttekintés.
Lee Cormie: A középosztály szellemisége.
J. Dyrud: Mai vita a „narcisszizmusról" mint uralkodó kulturális típusról.
B. Mahan: Terápiai tudat és keresztény hit a mai Amerikában.
J. van Herik: A klasszikus mélylélektan feminista kritikája.
J. Towler: Teológia és pszichológia a hitfejlődés tanulmányozásában.
W. Bartholomäus: Új elméletek az adleri iskolában.
M. McCarthy: Családi terápia, új paradigma, új kihívás.

*

T. I. Ojzerman: Az igazság problémája és a legújabb episztemológiai szubjektivizmus

Platóntól, Hegeltől és Husserltől eltérően, akik objektív idealizmusukból eredően az igazság objektivitását bizonyították – napjaink episztemológiai szubjektivizmusa (fő képviselői az ún. „kritikai racionalisták") fenntartás nélkül elutasítja e tételt. Szerintük az igazságfogalom használata kritikátlan és dogmatikus, így e fogalmat fel kell váltani a hasonlatosság (verisimilitude) vagy igazszerűség (truthlikeness) fogalmaival, amelyek megfelelően kifejezik, hogy miről van szó: a tudományos kutatás egy eszközéről vagy bizonyos tudományos tételek tartalmáról.

De mivel pl. a hasonlatosság legfeljebb csak közelíthet az elérhetetlen igazsághoz, így mindenképpen falszifikált és cáfolt lesz, következésképpen nem-igaznak kell tekinteni. Látható, hogy a „kritikai racionalizmus" elválaszthatatlan a falszifikacionalizmustól – Karl Popper mindenféle elhatárolódási kísérlete ellenére is. A falszifikacionalista alapelv megszünteti a tudományos tételek megerősítésének heurisztikus fontosságát, mégpedig a megerősítés különböző szintjeinek (mindennapi tapasztalat, műszeres megfigyelés, kísérlet, tudományos vizsgálatok, egy termési folyamat stb.) figyelmen kívül hagyásával. Pedig éppen ezek teszik lehetővé az igazság identifikálását. A marxista filozófia elutasítja a „kritikai racionalizmus" abszolút relativizmusát. A dialektikus materializmus a tudományos ismeretek relatív természetének megértése mellett nem zárja ki, hogy azoknak objektív tartalma is legyen. Ezt az objektív tartalmat mint megismert tartalmat hívja igazságnak, az objektív igazságnak.

(Voproszi Filoszofii 1982/7) *R. L.*

Az ismeretelméleti realizmusról

A *Synthese* legutóbbi számában több írás foglalkozik az ismeretelméleti realizmus problémájával, így mindjárt az első cikk – *Putnamé* – is. Egy előző írásában Putnam lefestette a metafizika jelenlegi naturalizálási törekvéseinek „csődjét"; a jelen írásban a szerző az ismeretelmélet, az episztemológia alapfogalmainak (mint az igazolt vagy az ésszerűen elfogadható) naturalizálására irányuló erőfeszítéseket vizsgálja. A második tanulmány – *Van Fraassené* – tulajdonképpen Putnam kommentárjaként indul, de sajátos problémákat is tartalmaz. A szerző szerint az empirista ismeretelmélet Szküllája és Kharübdisze a szekpticizmus és a realizmus. Ma a szkepticizmus fő szerepe a *redukció:* ha egy álláspontról kimutatják, hogy szkepticizmushoz vezet, akkor ezáltal megcáfolták. De eltávolodva ettől a veszélytől, gyorsan el kell kerülnünk a realizmus metafizikai szikláit és zátonyait. Van Fraassen e második veszéllyel, az episztemológiai realizmussal kapcsolatban azt állítja, hogy az egy adott kézenfekvő módon pontossá téve cáfolható a kvantummechanikából ismert Bell-egyenlőtlenség érve segítségével. A realisták feltehetően oly módon kívánják megfogalmazni nézeteiket, hogy az ismeretelmélettel kapcsolatban elkerüljék ezt a cáfolatot, és a szerző ehhez igyekszik segítséget adni.

Van Fraassen a következő kérdéssel és válasszal szemlélteti, hogy mit ért ismeretelméleti realizmuson: „Hogyan lehetséges ésszerű várakozás a jövőbeli (vagy meg nem figyelt) eseményekkel kapcsolatban? " A „realista" válasza: „A jövőbeli eseményekkel kapcsolatos ésszerű várakozás csak azon az alapon lehetséges, hogy valamennyire megértjük az azokat az eseményeket létrehozó kauzális mechanizmusokat." Innen a gondolatmenet az okság fogalmának vizsgálatával folytatódik. Itt a szerző felhasználja a Bell-egyenlőtlenséget. Ebből vezeti le, hogy az előrelátáshoz nem feltétlenül szükségesek a kauzális mechanizmusok.

Pearce és Rantala a tudományos realizmus és a Tarski-féle szemantikai koncepció kapcsolatát vizsgálják. Ők realistának azt nevezik, aki elfogadja a következő tételeket: „az elméleti és megfigyelési terminusok a tudományban reális entitásokra referálnak" és „a tudományos törvények leíró (igaz vagy hamis) állításokból állnak". A szerzők szerint a korábbi nézetekkel szemben a realizmus és a Tarski-szemantika házassága nem teljesen probléma nélküli. A folyóiratszám további dolgozatai már tisztán szemantikai jellegűek.

(Synthese, 1982. július) *Sz. P.*

A társadalmi egyén történelmi típusainak problémájához

A *La Pensée* c. francia marxista folyóirat 228. száma különösen nagy figyelmet fordít az egyén és a társadalom viszonyának kérdésére. *Antoine Casanova* kiindulópontja: a nagy társadalmi fordulatok korában szükségképpen átalakul a társadalmi egyén jellege, önmagáról vallott felfogása is. A társadalmi egyén új típusának megjelenését nemcsak a forradalmi munkásmozgalom, hanem a többi közt az egyház is érzékeli, amint azt II. János Pál Laborem exercens kezdetű enciklikája is tanúsítja. A folyamat megértését nehezíti, hogy egyszerre vagyunk szerzői, szereplői és elemzői; továbbá hogy az adott individuum-típus keretében az egyes egyének életútja eltérő és megismételhetetlen a maga konkrétságában. Casanova felvázolja a kérdés tanulmányozásának lehetséges útjait, a marxizmus alapvető felfedezései nyújtotta elméleti kereteket: (1) az ember lényegét a társadalmi viszonyok összessége alkotja; az ember „zoon politikon" nemcsak abban az értelemben, hogy társas lény, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban képes önmagát individuummá tenni (Grundrisse, MEM 46 (I. 12); (2) a különböző korok objektív feltételrendszerei változó magatartási viszonyokat, formákat hoznak létre, amelyeknek keretében másként hozzák létre magukat az emberek mint individuumok; (3) az individuális egyén, aki magát egyéniségnek, „pontszerű" individualitásnak fogja fel, csak igen későn jelenik meg a történelemben.

A. Casanova és ugyanitt *J.-P. Cotten* különösen a *Grundrisse* alapján elemzi azt a módot, ahogyan Marx megközelítette a társadalmi egyén történelmileg eltérő létezési formáinak természetét és meghatározóit. A földművelés dominanciájának körülményei közt az egyén csak mint a kisebb-nagyobb közösségek tagja volt képes részt venni saját léte termelésében. Az árutermelés általánossá válásával fokozatosan felbomlik a „korlátozott egyénnek" ez az évezredes létrehozója; kialakul az individuális létnek egy új társadalmi módja, a „szabad", termelőeszközeitől megfosztott, a falusi közösségektől elszakadt individuumoknak a társadalma. Minden egyes egyén kapcsolata a más egyénekhez lényegibbé és egyetemesebbé válik, és ezt a pénz közvetíti. Ugyanakkor a termelés társadalmi jellegének kifejlődésével az egyénnek egy további, újabb társadalmi típusa jelenik meg, az egyetemes, mindenoldalúan fejlett, totális társadalmi egyénné.

Az elmúlt évszázad folyamatai sok tehetséges kutatót rákényszerítettek e változások tanulmányozására. Olyan történelmi szociológiai, szociálpszichológiai eredmények születtek (Lucien Febvre, I. Meyerson, Marcel Mauss stb. munkái pl. Franciaországban), amelyek a maguk módján a társadalmi egyén új típusai kialakulásának, a folyamat konkrét útjainak, meghatározóinak, formáinak a tanulmányozásával gazdagítják tudásunkat és módszereinket.

A marxistáknak intenzíven ki kell fejleszteniök az ilyen irányú kutatásokat, az individuumok egyéni életútjának a társadalmi típusokkal való összefüggéseinek, kölcsönhatásainak a feltárását. E célkitűzések jegyében a folyóirat közli *D. Beitrach* és *A. Chenu* tanulmányát az új típusú női személyiség

kialakulásának folyamatáról; *F. Hurstel* kutatási eredményeit a mai munkáscsaládok fejének, a családfőknek a sajátos társadalmi kiképződéséről; *D. Becquemont* elemzését a viktoriánus Anglia által kitermelt társadalmi egyének jellemzőiről. Három tanulmány az individuális egyénnek a társadalmi viszonyok adott rendszerében, a társadalmi egyén típusán belül való konkrét kiformálódásának, az egyéni életútnak a problémájával foglalkozik: *A. Soboul*, a történész, visszatér Napóleon életútjára; *J. Legrand* Dzsingisz kán történelmi személyiségének determinánsait vizsgálja, míg *B. Muldworf* az egyéni életutak néhány sajátosságáról, az ezekben jelentkező válságokról, az elmezavarról ad számot. Az egyéni életrajznak fel kell tudnia tárni az adott életút alapvető irányát és fundamentális választásainak okait.

A La Pensée által közölt tanulmánycsokor ösztönözni kívánja a társadalmi egyén mai típusai átalakulásainak, ill. ezen belül az egyéni életutak feltételrendszereinek a konkrét tanulmányozását, a megfelelő metodológia további kidolgozását.

(La Pensée 1982. július–augusztus No. 228) *S. J.*

V. P. Vojtenko: Az öregedés és a halál problémája a modern biológiában

Az öregedés biológiája hosszú idő óta August Weismann azon felfogására támaszkodott, amely szerint a halál nem az élethez szükségszerűen hozzákapcsolódó jelenség. Az egysejtű szervezetek potenciálisan halhatatlanok szerinte, és a soksejtű szervezetek öregedési folyamatait olyan mechanizmusok okozzák, amelyek a szervezetek önpusztító funkcióit és a generációk adaptív változásait célozzák meg. Ily módon a halál genetikailag programozott jelenség.

De a modern adatok azt mutatják, hogy az öregedés és halál jelensége nem kapcsolható egyértelműen a szervezetek soksejtű jellegéhez. Az I. I. Smalgauzen által képviselt felfogás szerint az öregedés a fejlődésnek egy mellékhatása, egy olyan hatás, amelynek nincs adaptív jelentősége. A legtöbb egyed halálát külső körülmények okozzák. Ez általában előbb következik be annál az életkornál, amely egyébként természetes körülmények között, pusztán az öregedés miatt az életképességet minimizálná. Az öregedés arányát az önreprodukció megbízhatósága és az információs struktúrák reparációja határozza meg ez egyén anatómiai-élettani és ökológiai jellemzőivel kombinálódva.

A genetikailag programozott (adaptív) halál szűk specialitás és nem jelent általános fejlődési stratégiát.

(Voproszi Filoszofii 1982/6) *R. L.*

Vita az „afrikai filozófiáról"

A magyar olvasó már némi képet alkothatott az ún. afrikai filozófiáról, az „etnofilozófiáról" folyó vitákról P. Hountondji cikkéből (Magyar Filozófiai Szemle 1981/1). A *Recherche, Pédagogie et Culture* c. francia folyóirat egy külön számot szentel e kérdésnek. *Paulin Hountondji* vezetésével egy kerekasztal beszélgetés keretében áttekintették a vita lényegét. A fő kérdés: lehet-e beszélni valamiféle „afrikai filozófiáról"? A belga *Tempels* atyának *A bantu filozófiáról* megjelent híres könyve óta élesen ellentétes állásfoglalások születtek. Sok munka megpróbálta kimutatni egy „afrikai filozófia" létezését, amelyet úgy értelmeztek, mint egy kollektív világszemléletet, amely az egész fekete-afrikai társadalom sajátja lenne; mások – tulajdonképpen hasonló szellemben – arról írtak, hogy különböző afrikai filozófiák léteznek, de mint különböző etnikai csoportok (joruba, diola, kongo, luba stb.) kollektív filozófiái. Ezt a nézőpontot néhány afrikai kutató megkérdőjelezte, rámutatva, hogy az állítólagos afrikai filozófia létezéséről csak a „filozófia" fogalmának teljes félreértelmezése alapján lehet beszélni. A fekete-afrikai kultúra különböző körei vallásos, mitológiai jellegű világnézeti elemeket produkáltak, filozófiai szintű törekvések csak újabban vannak kialakulóban. Az újabb vitában felvetették mindazonáltal annak jogosságát, hogy – hasonlóan pl. az ind, a kínai vagy a görög filozófiához – az afrikai földön végbement fejlődésről, az etióp civilizáció keretében megjelent kezdeményekről is számot adjanak: hiszen a görög, arab, ind, ill. európai-keresztény kultúrával kapcsolatban álló etióp

kultúrában igen korán megjelentek a kor színvonalán álló filozófiai munkák. Az „etnofilozófiát" ért kritikákról többen elmondják: ez egy Európa-centrikus kritika, amely a filozófiát csak európai mércével képes mérni. P. Hountondji a kerekasztal beszélgetés során is és polémikus cikkében is védekezik ez ellen a vád ellen, és az ellen is, hogy álláspontja a fekete értelmiség tipikus „elitista", a tömegek kultúráját megvető nézőpontját tükrözné. Hountondji ismételten kiemeli: a filozófia más szintű, mint a vallás, a mitológia és többek közt nem spontán jellegű. Ha vannak is kapcsolatok, összefüggések, átmenetek a két szint között, a kettő semmiképpen sem azonos. Ezért nem lehet egyenlőségi jelet húzni az ősi afrikai kollektív kultúrák és a szó tényleges értelmében vett filozófiák között. A filozófiai gondolkodás kifejlődését nehezíti a nyelvi probléma is, hiszen szabatos fogalmi gondolkodás megfelelő fejlettségű nyelv nélkül nem lehetséges.

A folyóirat közli *V. Y. Mudimbe* átfogó tanulmányát a mai francia nyelvű afrikai eszmeáramlatokról, Tempels kísérletéről, Sartre és Senghor hatásáról, az afrikai filozófia értelmezése körül kialakult irányzatokról. *M. Towa* kimutatja, hogy a fekete civilizáció, a „néger lélek" sajátosságait abszolutizáló ideológia a gyarmatosítás elleni éles reakcióként jött létre. A tényleges kulturális örökség feltárása azonban megköveteli – vallja M. Towa – a reakciós tradicionalizmus elleni harcot. *N. Kasole* négy alapvető áramlatot különböztet meg a mai Afrikában: az „ideológiai áramlatot", amely a feketék politikai, gazdasági, kulturális felszabadítása nevében hozta létre a „pánafrikanizmus", a „négritude", a „consciencizmus", az „afrikai szocializmus", az „afrikai humanizmus" ideológiáit; a „tradicionális afrikai filozófia" feltárásának vagy újjászületésének áramlatát; a modern kritikai áramlatot, amely elveti az etnofilozófiai kísérleteket, és a nyugat szellemi eszközeivel szemben hasonló szintű eszközök kidolgozását sürgeti; a szintetikus áramlatot, amely igyekszik számot vetni az afrikai kultúra tényleges eredményeivel és a filozófia mai funkcióival. *N. Binda* cikke visszatér Placide Tempels művére, A bantu filozófiára, annak tartalmára, politikai motivációira, és ehhez kapcsolódik *G. Vilasco* cikke is, amely azt feszegeti: nem lehet-e mégis a hagyományos mitologikus gondolkodásban egy implicit filozófiát feltételezni?

A folyóirat végezetül egy teljes bibliográfiát közöl a mai afrikai szellemi életet érintő francia nyelvű irodalomról.

(Recherche, Pédagogie et Culture 1982. jan.–márc.) *S. J.*

A folyóiratszemlét összeállította:
Nánási Irén, Ropolyi László,
Sipos János és Szegedi Péter

E SZÁMUNK SZERZŐI

Csányi Vilmos, Magatartásgenetikai Labor. vez., egy. tanár, biol. tud. doktora • *Csejtei Dezső,* JATE Filozófia Tanszék, adjunktus • *Gedeon Péter,* MSZMP Társadalomtudományi Intézet, tud. munkatárs • *Heidegger, Martin* • *Klima Gyula,* MTA Fil. Int., tud. s. munkatárs • *G. Mihált Alirán,* filozófus, tanár • *Guido Oldrini,* Róma, Magyar Akadémia • *Redl Károly.* MTA Fil. Int., tud. munkatárs • *Szigetvári Sándor,* ELTE TTK Filozófia Tanszék, egy. docens, a fil. tud. kandidátusa • *Tuba Imre,* Nehézipari Műszaki Egyetem, egy. adjunktus • *Ujvári Márta,* Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia Tanszék, tud. munkatárs

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sándor István
A kézirat nyomdába érkezett: 1983. jan. 20. – Terjedelem: 16,45 (A/5) ív
83.11632 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

PÉTER GEDEON: An Attempt at the Philosophical Reconstruction of Marx's Theory in George Lukács's *History and Class Consciousness* 135
GUIDO OLDRINI: Tendencies and Orientations in the Literature on Lukács 170
DEZSŐ CSEJTEI: The Levels of Being in Unamuno's Ontology and Its Categorial System 185
KÁROLY REDL: The Role of Neo-Platonism in the Structure of Medieval Thought ... 227
ALIRÁN G. MIHÁLTZ: Mozart's *Zauberflöte* and the Mystery Plays of Antiquity 241
MÁRTA ÚJVÁRI: Transcendental Arguments 253

TRANSLATION

KÁROLY REDL: Introductory Words to the translation of Martin Heidegger's *Gelassenheit* 272
MARTIN HEIDEGGER: Gelassenheit 274
VILMOS CSÁNYI: A Reply to János Kelemen 282

TEACHING MATERIAL

SÁNDOR SZIGETVÁRI: Some Remarks on the Question of Basis and Non-Basis Laws in Materialist Dialectics 285

REVIEWS

IMRE TUBA: Facts and Values 298
GYULA KLIMA: Eva Picardi: Assertibility and Truth — A Study of Fregean Themes 303

Review of Periodicals 306

СОДЕРЖАНИЕ

Петер Гэдэон: Попытка философской реконструкции теории маркса в Истории и классовом сознании Гдьердь Лукача 135
Гуидо Олдрини: Тенденции и ориентации в литературе о Лукаче 170
Дежё Чейтеи: Онтологические слои онтологии Унамуно и его категориальная система 185
Карой Редл: Роль неоплатонизма в структуре средневекового мышления 227
Алиран Михалц: Волшебная Флейта Моцарта и античные мистерии 241
Марта Уйвари: Транцентендальные аргументы 253

ПЕРЕВОД

Карой Редл: Вводные слова к переводу работы Хайдеггера *Безошутимость* 272
Мартин Хейдеггер: Безошутимость 274

МАТЕРИАЛ ДЛЯ ПРЕПОДАВАНИЯ

Шандор Сигетвари: Несколько замечаний к вопросу отношения основных и неосновных законов материалистической диалектики и их категорий 285

РЕЦЕНЗИИ

Имре Туба: Факты и ценности 298
Дьюла Клима: Eva Picardi: Assertibility and Truth — A Study of Fregean Themes 303

Иззарубежных журналов 306

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, József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest, Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONHETEDIK ÉVFOLYAM

1983/3

0 1220

MSZMP KB Párttört. Int.
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

1983/3

TARTALOM

LENDVAI L. FERENC: A marxizmus tudományosságáról 323
ANDRÁSSY GYÖRGY: Marx történetfilozófiája és a hegeli logika (Párhuzamok) 326
KERÉKGYÁRTÓ P. ISTVÁN: Adalékok Marx közösségelméletéhez 352
TÜTŐ LÁSZLÓ: Marx a nagyipari korszak ideológiájáról 384
HÁRSING LÁSZLÓ: Az idealizáló absztrakció szerepe az elméletalkotásban 425
REDL KÁROLY: Marx és a középkori gazdasági gondolkodás a tulajdonról 438

KONGRESSZUS

TŐKEI FERENC: A XVII. Filozófiai Világkongresszusról 467

SZEMLE

SZABÓ TIBOR: „... Itáliában mindent újjá kell teremteni!" (Gramsci fiatalkori írásainak kritikai kiadásáról) 468
FORRAI GÁBOR: Az ázsiai termelési mód 472
KELEMEN JÁNOS: Marx, Wittgenstein és a társadalomtudományok 476
RÓZSAHEGYI EDIT: Marx és a fenomenológia. Reflexiók egy könyv ürügyén 481

A külföldi folyóiratokból 487

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

A MARXIZMUS TUDOMÁNYOSSÁGÁRÓL

LENDVAI L. FERENC

Amikor ma a marxi életműről megemlékezünk, ezt – szokásos módon – a hagyományos keretben, tehát a marxizmus három alkotórészének keretében tesszük meg. Abban az időben, a múlt század középső harmadában, amikor a marxizmus kialakult, szükségszerű volt – részint történeti, részint teoretikus okokból –, hogy a marxi elmélet ebből a három alkotórészből tevődjön össze. Napjainkra a marxizmus átfogó világnézetté fejlődött, amelynek az emberi élet és a tudomány minden területén van mondanivalója; s azt szoktuk mondani, hogy a marxizmus, emez átfogó formájában, az egyetlen valóban tudományos világnézet. Ámde mi is a tartalma ennek az állításnak?

Lukács György egy ízben azt írta, hogy minden lényegi embernek csak egy gondolata van, sőt kérdéses, hogy a „gondolatnak" van-e egyáltalán többesszáma. Nos, mi lehetett az a központi gondolat, amely Marx elméletét elejétől a végéig áthatotta? Már annak idején Engels rámutatott, Marx sírjánál mondott emlékbeszédében, hogy Marxot sokféleképpen lehet megközelíteni, s a következő döntő pontokat emelte ki: Marx, mint a *tudomány embere,* a tudományban forradalmasító erőt látott, s ugyanakkor, mint *forradalmár,* a modern proletariátust fölszabadulása föltételeinek tudatára, tehát tudományos önismeretre ébresztette. Úgy gondolom, a marxi életmű alapvető szellemiségét ragadhatjuk meg e gondolatból kiindulva: azt, hogy Marx egyfelől szigorú tudományosságra törekedett az elméletben, másfelől a tudományt nem öncélnak tekintette, hanem az embert szolgálónak. Ennélfogva a tudomány ember-központú *önkritikája* is logikusan következik e fölfogásból.

E kettős gondolatot Marx, mondhatni, már családi örökségként hozta magával. Egyfelől apja – aki fiára kétségtelenül jelentős hatással volt – a fölvilágosodás és a kanti–fichtei racionalizmus és a nemzeti liberalizmus örökségét közvetítette számára; másfelől von Westphalen, az ifjú Marx „atyai barátja" a romantika eszmevilágával, a romantikusok által kiváltképpen tisztelt Homérosszal és Shakespeare-rel, valamint Saint-Simon eszméivel ismertette meg. A Bonnban és Berlinben folytatott egyetemi tanulmányok során is létezett ez a kettős hatás: A. W. Schlegel és Savigny a romantikát, míg Gans a klasszikát, a hegeli rendszert közvetítette. Így már a fiatal Marxban meggyökeresedhetett egyrészt a polgári társadalom és a fölvilágosodás haladó jellegének elismerése, a korlátolt feudális-középkori társadalommal és eszmevilággal szemben, másrészt a polgári társadalom és a polgári racionalizmus korlátainak romantikus–utópista tudatosítása is. Ugyancsak ennek felel meg a későbbiekben, az érett Marxnál, hogy saját politikai-gazdaságtani elméletének kidolgozása során egyaránt támaszkodott a klasszikus angol közgazdászok és a preromantikus francia fiziokraták gondolatvilágára is.

Közismert, mindenekelőtt Marx saját vallomásából (*A politikai gazdaságtan bírálatához* Előszavában), hogy eredetileg történelemmel és filozófiával – s így szükségképpen történelemfilozófiával is – kívánt foglalkozni. Éppen a tudományos egzaktság követelménye volt az, amely elvezette a politikai gazdaságtanhoz, s éppen a politikai gazdaságtannak mint egzakt tudománynak dezantropomorf, „cinikus" beállítottsága volt az, amely visszavezette a filozófiához, de a dialektikus meghaladás formájában: a „gyakorlati materialista, azaz kommunista" filozófiához. *A politikai gazdaságtan alapvonalai* kidolgozásának időszakában, 1858-ban Ferdinand Lassalle-hoz írt levelében így jellemzi tudományos tevékenységének módszerét: „A munka, amelyről itt elsősorban szó van, a *gazdasági kategóriák kritikája,* vagy ha úgy tetszik, a polgári gazdaság rendszere kritikai előadásban. Azaz a rendszer előadása és az előadás által egyúttal kritikája is." Nem véletlen tehát, hogy a tervezett politikai-gazdaságtani főmű különböző címváltozataiban (majd végül *A tőke* alcímében) mindig szerepel a „Kritik" szó.

A *kritika* tehát Marxnál a tudományosan leírt jelenségek kritikája, s a társadalom elidegenedett jelenségeit, fetisisztikus módon, *csak* leíró tudomány kritikája, a *tudomány önkritikája* egyszersmind. Marxra, tudjuk, meghatározó befolyást gyakorolt Charles de Brosses művének, a *Du culte des dieux fétiches*-nek alapgondolata a fetisizmusról. A vallási elidegenülés bírálata a doktori disszertációban még közvetlenül kapcsolódik ehhez, az emberek által valóságossá tett s így ténylegesen is uralkodó Molochról szóló gondolatmenetében. Ám a politikai jellegű elidegenedés leleplezése is innen indul, amikor Marx ezt írja a rajnai Landtagnak a sajtószabadság kapcsán lezajlott vitáiról: „A tartománynak persze megvan az a joga, hogy, előírt feltételekkel, megteremtse magának ezeket az isteneket, de a teremtés után, akár a fétisimádónak, tüstént el kell felejtenie, hogy ezeket az isteneket az ő kezemunkája hozta létre." Innen tér át azután Marx a gazdasági elidegenülés leírására és bírálatára, amikor – a hegeli racionalizmust egészen a schellingi romantikára emlékeztető módon bírálva – rámutat, hogy egy politikai rendszer mindig csak egy meghatározott civil társadalom kifejeződése, hogy „családi és polgári társadalom úgy jelennek meg, mint a sötét természeti alap, amelyből az állam világossága meggyullad".

Ezekkel a gondolatmenetekkel párhuzamosan lépnek be Marx gondolatvilágába azok az eszmék, amelyek az elidegenült, „második természet" módjára létező viszonyokkal az emberi természetnek megfelelő (vagy leginkább megfelelő) viszonyokat állítanak szembe. „Mindezeknek az excentritásoknak" – olvashatjuk a szentimentalizmus és a romantika „természetes emberének" koncepciójáról egyik, a *Rheinishe Zeitung*ba írott cikkében – „alapjául az a helyes gondolat szolgált, hogy a *nyers* állapotok naiv németalföldi festmények az *igazi* állapotokról". És konkrétan is megnevezi Marx azokat, akik a jelenben – habár elidegenült formában – ezt az igazi emberi természetet képviselik: előbb az ún. falopási törvényről írott cikkében a tulajdon-nélküli szegénységet, majd pedig a hegeli jogfilozófia kritikájához írott bevezetésében a modern proletariátust. Filozófia és szocializmus közvetlenül összefüggenek (vagy, másként fogalmazva, a politikai gazdaságtanban adott máslétük közvetítésével függnek össze): a filozófia túllendíti a proletariátust pusztán osztályérdekű harcain azáltal, hogy öntudatra ébreszti, a proletariátus túllendíti a filozófiát pusztán ideológia-voltán azáltal, hogy valósulást ad neki.

Ezen a tényen az sem változtat, hogy már *A Kommunista Párt kiáltványa* sem beszél filozófiáról. Burzsoákról és proletárokról, proletárokról és kommunistákról szól, szocia-

lista és kommunista irodalomról, s a kommunisták viszonyáról a különböző ellenzéki pártokhoz. Hasonlóképpen nem beszél filozófiáról *A tőke* sem: használati értékről és értékről szól, cseréről és pénzről, állandó és változó tőkéről stb. De az elemzések mélyén, azok rejtett alapzataként mégis mindenütt ott van a filozófia, mint „minden fennálló kíméletlen kritikája". E nélkül a filozófiai alapzat nélkül nem lehet megérteni sem a marxi szocialista programot, sem Marx látszólag tisztán közgazdasági fejtegetéseit. Kautsky híres művében például tényleg benne vannak „Marx gazdasági tanai", csak éppen a marxizmus „élő lelke", a dialektika nincs benne. Ez azonban senkit sem jogosít fel az élettől és a tényektől elszakadó elvontan-filozófiai spekulációkra: hiszen Marx – mint az *Alapvonalak* bevezetésében írja – olyan dialektikát követel, „melynek határai megállapítandók, és amely nem szünteti meg a reális különbséget". De vajon mit kezdhet a használati érték kategóriájával az, aki nem tudja, vagy nem ismeri föl, hogy abban voltaképpen a tárgykonstitúció filozófiai problémájának dialektikus-materialista megoldása is benne foglaltatik; hogy a tűz, amely Hérakleitosznál a valamivé-levés folyamatának naivan plasztikus szimbóluma volt, Marxnál mint „a munka tüze" jelenik meg – a munka az a folyamat, melynek révén egy dolog az elvont és a semmivel azonos lét szférájából átkerül a valamivé-levés szférájába, mert tárgyként konstituálódik, „lesz valamivé". Az ember itt mint önmaga és önmaga világának alkotója jelenik meg; ebben nyilvánul meg emberi természete. És ezt az emberi természetet, magábanvalóan, minden ember, akár Robinson is megnyilváníthatja; igazán, tehát magáértvalóan azonban csak szabad emberek egyesülésében nyilvánulhat meg, „akik közösségi termelési eszközökkel dolgoznak, és sok egyéni munkaerejüket öntudatosan egy társadalmi munkaerőként fejtik ki".

A kommunizmust, azt a társadalmat, amelynek alapkoncepcióját fölvázolta és meghirdette, Marx már eredetileg is sajátos történelmi folyamatok és átmenetek eredményeként gondolta el; s ezeknek az átmeneteknek a jelölésére már ő is a „szocializmus" terminust tartotta megfelelőnek. Az a szocializmus, amely azóta reális alakot öltött, kétségkívül különbözik – sok tekintetben – attól a szocializmusideáltól, amelyet Marx annak idején elképzelt. E tényleges különbségek magyarázata részben nyilván a tudomány föladata. A tudomány azonban, ha itt tisztán „egzakt" módszerekkel keresi a maga magyarázatait, valóban csak a fennállót magyarázhatja, s nem tudhatja megmutatni a jövő útjait. Az így értelmezett „tudományosságra" épülő ideológia pedig vagy a múlt (öröknek látszó, ám világtörténetileg túlhaladott) viszonyai felé fordul, vagy – az ellenkező póluson – ugyanoda jut, mint annak idején Bernstein: a mozgalom lesz számára az öncél, s az igazi, de *ad calendas graecas* elnapolt végcél már tényleg „semmi". A szocialista társadalomban is még létező, és – a sajátos történelmi körülmények között – még mindig újratermelődő fetisisztikus viszonyokat csak az a tudományosság képes konstruktív módon defetisizálni, mely egyúttal (mint annak idején Marx forradalmi dialektikája) saját magának és az általa „egzakt" módon visszatükrözött társadalmi viszonyoknak kíméletlen önkritikája is.

(Elhangzott a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi karán rendezett Marx-emlékülés megnyitójaként 1983. március 30-án.)

MARX TÖRTÉNETFILOZÓFIÁJA ÉS A HEGELI LOGIKA (PÁRHUZAMOK)

ANDRÁSSY GYÖRGY

Sokan rámutattak már arra, hogy Marx történetfilozófiája nem érthető meg teljesen Hegel nélkül. Hogy csak néhány példát említsek: „Hegel adja a kulcsot Marxhoz"[1] – így S. Helander. „A szellem fenomenológiája egyszerűen átváltozott a munka fenomenológiájává, az ember elidegenedésének dialektikája a munka elidegenedésének dialektikájává, az abszolút tudás metafizikája az abszolút kommunizmus metafizikájává", egyszóval „Marx egész életében hegeliánus maradt"[2] – összegzi véleményét a katolikus P. Bigo. Lenin szerint „Marx 'Tőké'-jét és különösen a 'Tőke' I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját."[3]

Azt, hogy Marx gondolkodását mélyen befolyásolta a hegeli filozófia, nem hiszem, hogy sokan kétségbe vonnák. Ehhez képest azonban túlságosan is nyitott az a kérdés, hogy konkrétan mit világít meg Hegel a marxi életműből, hogy hogyan kapnak új, vagy világosabb jelentést Marx alapvető fejtegetései a hegeli filozófia fényében. Abba a furcsa helyzetbe kerültünk, hogy nagyra értékelünk egy hatást anélkül, hogy kielégítően meg tudnánk határozni mibenlétét. Úgy érzem, e paradox helyzet feloldása a Marx-kutatás egyik sürgető feladata. Ehhez kívánok hozzájárulni az alábbiakban.

ELŐTÖRTÉNET ÉS VALÓSÁGOS TÖRTÉNET

Marx híres formulája két nagy szakaszra bontja a történelmet: az emberiség előtörténetére, mely a kommunizmus kialakulásával zárul, és az emberiség valóságos történetére, mely a kommunizmussal veszi kezdetét.

A marxi megkülönböztetés közismert. Jellemző erre, hogy a hazai interpretációs irodalom rendszerint forrásmegjelölés nélkül hivatkozik rá és kötetlenül, szabadon használja az „előtörténet", „valóságos történet", helyenként az „igazi történet" kifejezéseket. Ennek ellenére, vagy talán épp ezért a kétszakaszos marxi történetfelosztás értelmezésének nincsenek nagy hagyományai.

Véleményem szerint Marx gondolatának rekonstruálása bizonyos nehézségekbe ütközik. E nehézségek alapját abban látom, hogy az elmélet, melyet „a két történelem

[1] S. Helander: *Marx und Hegel.* Jena 1922, 25. (Idézi Ágh Attila: *A marxi történetfilozófia kialakulása.* Akadémiai, Bp. 1975, 344.)

[2] P. Bigo: *Marxisme et humanisme.* Paris 1953, 34. (Idézi Ágh Attila, i. m. 358.)

[3] Lenin: Filozófiai füzetek. *LÖM* 29, Bp. 1972, 147.

marxi elméletének" is nevezhetnénk, sokat sejtet, de önmagában keveset mond. Azt a benyomást kelti például, hogy egy bizonyos metszetben összegezése Marx egész történetfilozófiájának. Ugyanakkor homályban hagyja ennek az összegzésnek a tartalmát.

A fő interpretációs kérdés természetesen az, hogy mi teszi a történelem egyik szakaszát „előtörténetté", a másikat pedig „valóságos történetté"? Mi ennek a megkülönböztetésnek az alapja, milyen gondolat, történetfilozófiai elmélet, gondolkodásmód, logika húzódik meg a rejtélyes „előtörténet" és „valóságos történet" kifejezések mögött?

A „Zur Kritik" Előszavában a következőket olvashatjuk erről: „A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája, antagonisztikus nem az egyéni antagonizmus, hanem az egyének társadalmi életfeltételeiből sarjadó antagonizmus értelmében; de a polgári társadalom méhében fejlődő termelőerők megalkotják egyúttal az anyagi feltételeket ennek az antagonizmusnak a megoldásához. Ezzel a társadalomalakulattal ennélfogva lezárul az emberi társadalom előtörténete."[4]

Ez a megfogalmazás arra enged következtetni, hogy Marx egy bizonyos, közelebbről meg nem határozott antagonizmushoz köti az „előtörténet-valóságos történet" felosztást. Ezek szerint a polgári társadalommal azért zárul le az emberiség előtörténete, mert e társadalomalakulat történelmi meghaladása (kommunizmus) egyben az említett antagonizmus meghaladása is. Ez a magyarázat azonban az előtörténet logikája szempontjából túlságosan általánosnak látszik. Nem ad ugyanis kielégítő választ arra a kérdésre, hogy mi indokolja az „előtörténet" terminus használatát.

A probléma megoldása szempontjából kulcsfontosságúnak tartom a Gazdasági-filozófiai kéziratok következő sorait: „Amikor Hegel a tagadás tagadását ... felfogta, csak az *elvont, logikai, spekulatív* kifejezést találta meg ama történelem mozgására, amely még nem *valóságos* története az embernek mint egy előfeltételezett szubjektumnak, hanem még csak az ember *létrehozási aktusa, keletkezési története.*"[5]

Marx itt nem hagy kétséget afelől, hogy a két történelem elméletének „elvont", „logikai", „spekulatív" megfelelője a hegeli tagadás tagadása. Lapozzuk fel ezért az ún. kis Logikát és idézzük emlékezetünkbe Hegel nézetét az igazságról.

„Rendszerint egy tárgynak képzetünkkel való egyezését nevezzük igazságnak. Itt feltevésünk egy tárgy, s róla való képzetünk kell, hogy neki megfelelő legyen. – Filozófiai értelemben azonban az igazság, általában elvontan kifejezve, egy tartalom egyezése önmagával. Ez tehát egészen más jelentése az igazságnak, mint az előbb említett. Egyébként az igazságnak mélyebb (filozófiai) jelentése részben már a mindennapi nyelvhasználatban is megtalálható. Így beszélünk pl. *igaz* barátról, s rajta olyan barátot értünk, akinek cselekvésmódja megfelel a barátság fogalmának. Éppúgy beszélünk *igaz* műremekről. – Nem-igaz akkor annyi mint rossz, önmagában meg nem felelő. Ebben az értelemben rossz állam nem-igaz állam, s a rossz és nem-igaz általában abban az ellentmondásban van, amely egy tárgy meghatározása vagy fogalma és exisztenciája között fennáll ... Az igazságnak az itt kifejtett értelemben, az önmagával való egyezés értelmében való vizsgálata a logikainak tulajdonképpeni érdeke."[6]

[4] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. *MEM* 13, Bp. 1965, 7.

[5] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Kossuth, Bp. 1970, 101.

[6] Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.* Első rész. A logika (a továbbiakban: *Kis logika*). Akadémiai, Bp. 1950, 65–66. Vö. még uo. 300.

Az igazságnak ez a hegeli felfogása eléggé háttérbe szorult, szinte feledésbe merült az utóbbi időben.[7] Így van ez az igazságelmélet, de a hazai Marx-kutatás területén is. Ami ebből a Marx-kutatást illeti, úgy vélem, az eddiginél jóval nagyobb figyelmet érdemelne Hegel koncepciója.

De térjünk vissza az idézett szöveghez. Véleményem szerint ebben Hegel világosan kifejti, hogy mit ért igazságon, noha definíciója itt még, ahogy meg is jegyzi elvont általános, nem tartalmazza a fejlődés mozzanatát. Az igazság, azaz fogalom és realitás egyezése ugyanis Hegelnél rendszerint eredmény, egy fejlődési folyamat terméke. Így van ez a logikai eszme esetében is, mely közismerten a lét, a lényeg és a fogalom fejlődési szakaszait járja be. És Hegel szükségesnek látta, hogy az igazság szempontjából is meghatározza a három szakasz egymáshoz való viszonyát.

„A gondolat vagyis a logikai eszme itt megnevezett három fő-lépcsőfokának egymáshoz való viszonyát általában úgy kell felfogni, hogy csak a *fogalom* az igaz, s közelebbről a lét és a lényeg igazsága, ezt a kettőt pedig, elszigeteltségében nézve, egyúttal nem-igaznak kell tekinteni – a *létet* azért, mert még csak a *közvetlen,* a *lényeget* pedig azért, mert még csak a *közvetett.* Föl lehetne itt vetni a kérdést: ha így áll a dolog, miért a nem-igazzal, s nem mindjárt az igazzal kezdjük? Erre azt feleljük, hogy az igazságnak, éppen mint ilyennek, *igazolnia* kell magát, s ez az igazolás itt, a logikain belül, abban van, hogy a fogalom az önmaga által és önmagával közvetettnek, s ezzel egyúttal az igazi közvetlennek bizonyul."[8]

Hegel fejtegetését a következőképpen értelmezhetjük: A fogalom realitása a lét szférájában még csak a közvetlenség – ezért nevezi Hegel ezt a realitást „magánvaló fogalomnak". A lényegben már leküzdötte ezt az első közvetlenségét és közvetett lett – a fogalomnak ez a realitása a „magáértvaló fogalom". A fogalom szférájában végül felemelkedik önmaga fogalmához, közvetlenség és közvetettség egységéhez – ez a realitás a „magán- és magáért-való fogalom". Fogalom és realitás egyezése tehát történelmi termék, a logikai eszme önfejlődésének eredménye.

A logikai eszme realitásának ez a fejlődése önmaga fogalma felé nyilvánvalóan a tagadás tagadásának egyik esete, megnyilvánulási módja. Az eredmény, az önmaga fogalmával már egyező realitás, a tagadás tagadása: közvetlenség és közvetettség egysége, az „igazi", a „valóságos", a „magán- és magáért-való fogalom".

Ezzel tulajdonképpen vissza is érkeztünk az előtörténet és a valóságos történet problémájához. Mert az eddigiek alapján szinte magától adódik az a következtetés, hogy a hegeli fogalom fejlődésének története két nagy szakaszra bomlik: a fogalom „előtörténetére", „keletkezési történetére", és a fogalom „valóságos történetére". Előbbit, a fogalom előtörténetét az ún. objektív logika, a lét és a lényeg tana, a fogalom valóságos történetét pedig a szubjektív logika, a fogalom tana tárgyalja. „Az objektív logika tehát, amely a létet és lényeget vizsgálja, tulajdonképp genetikai kifejtése a fogalomnak."[9]

Idézzük fel ismét a Gazdasági-filozófiai kéziratok formuláját: „Amikor Hegel a tagadás tagadását... felfogta, csak az elvont, logikai, spekulatív kifejezést találta meg ama

[7] Az elmúlt évek egyik kifejezetten igazságelméleti monográfiája pl., amely ugyan elsősorban a korrespondenciaelmélet problémáival foglalkozott, de kitekintett más igazságfelfogásokra is, meg sem említette a hegeli teóriát. Vö. Földesi Tamás: *Igazság az igazságról.* Kossuth, Bp. 1976.

[8] Hegel: *Kis logika.* 142.

[9] Hegel: *A logika tudománya* (a továbbiakban: *Nagy logika* I–II.) II. Akadémiai, Bp. 1979, 187.

történelem mozgására, amely még nem valóságos története az embernek mint egy előfeltételezett szubjektumnak, hanem még csak az ember létrehozási aktusa, keletkezési története."

A fentiek alapján már könnyen interpretálható Marx gondolata. Az „előfeltételezett szubjektum" nem más, mint az ember fogalma. Az előtörténet, „az ember létrehozási aktusa, keletkezési története" voltaképpen az emberi létnek, az ember realitásának mozgása az ember fogalma felé. Az előtörténet ott zárul, ahol a tagadás tagadása tartalmának megfelelően az ember léte, realitása összhangba jut fogalmával. Ez a pont egyben az emberiség „valóságos történetének" kezdete.

Ezzel megkaptuk a két történelem marxi koncepciójának keresett logikáját, az „előtörténet" és „valóságos történet" kifejezések elméleti holdudvarát, azt a logikai közeget, melyben és mely által e kifejezések elnyerik világos és határozott jelentésüket. Ez persze még csak az elvont, általános, mintegy „üres" gondolkodási modell. Konkrét, reális tartalmát a marxi történetfilozófia adja meg. Célunk azonban egyelőre csak ennek a logikának a felderítése volt.

FOGALOM ÉS REALITÁS A „FIATAL" ÉS AZ „ÉRETT" MARX GONDOLKODÁSÁBAN

Az bizonyosnak látszik, hogy Marx az embert nem valami kész, kiteljesedett, hanem egy keletkezőfélben, kialakulófélben, fejlődésben lévő lényként fogta fel. Mint láttuk, a két történelem oldaláról ez annyit jelent, hogy az ember nem kész, nem kialakult lény, mert realitása még nem felel meg fogalmának.

Ez a sajátos történetfilozófiai nézőpont szinte kínálja a lehetőséget az ember egy konkrét történelmi realitásának fogalmával való egybevetésére, a realitásnak a fogalom alapján történő megítélésére, annak vizsgálatára, hogy az adott konkrét történelmi realitás mennyiben felel meg és mennyiben nem az ember fogalmának. Nem meglepő tehát, ha Marx írásaiban ilyen jellegű fejtegetéseket is találunk. Itt csak arra van terünk, hogy kiemeljünk egy-egy példát a „fiatal" és az „érett" Marx munkásságából.

Az 1830-as évek végén és a 40-es évek elején egyre inkább a jövő, a jövő filozófiája, a filozófiai jövője került a német történetfilozófia érdeklődésének homlokterébe. A felismerés, hogy van jövő – mely természetesen összefüggött a polgári átalakulás érlelődő feltételeivel – nem kis gondot okozott a hegeliánus iskolának, hiszen Hegel e kort, mint Kierkegaard írja, „az abszolút korral cserélte fel". Ezt persze felfoghatták volna még „a filozófia véletlen hibájának" is. A „múltat közvetítő"[10] Hegel azonban elvi éllel szögezte le: „Minerva baglya csak a beálló alkonnyal kezdi meg röptét."[11] A filozófia, minthogy nem egyéb mint saját kora gondolatokban kifejezve, nem ugorhatja át e kort, nem tehet kijelentéseket a jövőről.

Ebben a helyzetben a hegeli filozófia eróziója érthetően felgyorsult. A kor szorító körülményei között egyre inkább a jövő felé tekintő, de Hegelhez még különféle szálakon kötődő – rendszerint tiszavirág életű – szellemi áramlatok között intenzív vita bonta-

[10] Vö. S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Gondolat, Bp. 1978, 785–786. és 783.

[11] Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai, Bp. 1971, 23.

kozott ki. Lényegében ilyen, a jövő kérdéseivel foglalkozó vitairat a fiatal Marxnak a zsidókérdésről írt cikke is.

Közismert, hogy Marx e cikkében éles különbséget tesz politikai emancipáció és emberi emancipáció között. A politikai emancipáció ekkor Németországban aktuális politikai-történelmi követelés. Lényege, hogy a már „nem valóságos", „nem ésszerű", elöregedett feudális-abszolutista társadalmat át kell alakítani modern, a szabadság és egyenlőség klasszikus polgári elvei szerint felépülő kapitalista társadalommá. Marx a politikai emancipációt történelmi szükségszerűségnek ismeri el, de mindjárt hozzáteszi, hogy ez az emancipáció még nem végső formája az emberi emancipációnak. Így az emberi emancipáció gondolata már a Németországban egyelőre még meg sem valósult politikai emancipáció, a polgári-kapitalista társadalom kritikája.

Ez a kritika a különböző szövegösszefüggésekből megállapíthatóan az ember fogalmára támaszkodik. Erre alapozva veti el és nyilvánítja embertelen állapotnak Marx az ember kettészakítását „homme"-ra és „citoyen"-re, mely megkülönböztetés a felvilágosodás társadalomelméletéből a polgári forradalmakkal bevonult a gyakorlati életbe és valósággá lett. Marx véleményét akként összegezhetjük, hogy a politikai emancipáció által létrejövő világrend – bármily nagy haladás is a történelemben – nem felel meg az ember fogalmának.

A megvalósult politikai emancipáció társadalmában „az ember – nemcsak egy ember, hanem minden ember – *szuverén*, legfőbb lénynek számít, mégpedig az ember a maga kiműveletlen, társadalmiatlan megjelenésében, az ember a maga véletlen létezésében, az ember úgy, ahogy van, az ember, ahogy társadalmunk egész szervezete megrontotta, ahogy elvesztette, elidegenítette önmagát, ahogy ki van szolgáltatva embertelen viszonyok és elemek uralmának, egyszóval az ember, aki még nem *valóságosan* az emberi nem lénye".[12] Mindezekből következően az emberi emancipáció nem más, mint az ember létének összhangba jutása fogalmával. „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *az emberi nem lényévé* vált, csak ha az ember a maga 'force propre-jait' *társadalmi* erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennélfogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipácio."[13]

Ezt a méltán sokat idézett formulát tekinthetjük a marxi kommunizmus-elmélet első kiforrott megfogalmazásának még akkor is, ha létrejöttében a hegeli gondolkodásmód, fogalom és realitás hegeli felfogása bizonyos fokig konstitutív szerepet játszott. Hasonlóképpen vélekedik A. Cornu is, amikor – talán nem a legszerencsésebben fejezve ki magát – így ír: „Az emancipáció kérdésének ez a Feuerbachra emlékeztető megoldása még inkább teleológiai mint történelmi jellegű volt. Igaz, hogy Marx, Feuerbachhal ellentétben, a reális, a történelmi embert igyekezett szem előtt tartani, de az emberi emancipációt illetően egy erkölcsi posztulátumból indult ki, a priori rögzítette azokat a feltételeket, amelyek megvalósítandók ahhoz, hogy az ember a maga igazi életét, a nem életét, a kollektív életet élhesse."[14]

[12] Marx: A zsidókérdéshez. *MEM* 1, Bp. 1957, 362.

[13] Marx, i. m. 371.

[14] August Cornu: *Marx és Engels 1818–1844*. I. kötet, Kossuth, Bp. 1968, 720.

Megjegyzem, az ifjúhegeliánus mozgalom, mely a németországi körülmények alakulása következtében a jövő felé orientálódott, Fichte stb. mellett továbbra is erőteljesen támaszkodott a hegeli fejlődéstanra. Erről tanúskodik a Cornu által közölt alábbi levélrészlet is.

„Hess hamisítatlan, következetes ifjúhegeliánus, tehát kommunista. A kommunizmus olyan éles szükségszerűséggel következik a hegeli gondolatrendszerből, hogy én világosan láttam az összefüggést már három évvel ezelőtt, akkor, amikor ennek még nyoma sem volt a folyóiratokban."[15]

Moses Hess alakja és filozófiájának szerepe kétségkívül vitatott.[16] Az azonban bizonyos, hogy Marxhoz hasonlóan Hess is felvetette a kommunizmus, az elidegenedés stb. problémáját, sőt megfogalmazta az emberiség elő- és valóságos történetének gondolatát is.

„Mint mindennek, ami igazi, az emberi nemet alkotó egyének igazi lényegének, *együttműködésének* is megvan a maga fejlődés- vagy keletkezéstörténete. A *társadalmi* világnak, a *humán* szervezetnek ugyanúgy megvan a maga természettörténete, genezise, *teremtés*-története, mint minden más világnak, mint minden más szerves testnek." „A társadalom keletkezéstörténete lezárult; nemsokára ütni fog a szociális állatvilág utolsó órája." „Ám éppúgy, ahogyan a *Föld befejezett* alakjával nem a Föld *vége*, hanem ellenkezőleg igazi életének *kezdete* következett el, ugyanúgy az *emberiség befejezett* alakjával, azaz tökéletességével nem az emberiség *vége* következik el, hanem ellenkezőleg, az emberiség igazi *kezdete*."[17]

E kis kitérő után térjünk vissza Marxhoz. Láttuk, hogy a fiatal Marx a zsidókérdés kapcsán hogyan veti össze az ember fogalmát realitásával, s hogyan ítéli meg ezen belül saját korának helyét a világtörténelmi folyamatban. Vegyünk most egy példát az érett Marx munkásságából.

A Nyersfogalmazványban Marx kifejti, hogy a kapitalizmusban „a személyek termelő tevékenységének egymás közötti vonatkozása eldologiasodott viszony", csereérték, s hogy ennek az eldologiasult összefüggésnek össztársadalmi megjelenése a pénzrendszer, világméretekben pedig a világpiac. A kapitalizmus a „dologi függőségre alapozott személyi függetlenség" rendszere. A korabeli politikai gazdaságtan és bölcseleti, jog- és politikaelméleti előzménye, a felvilágosodás, a „független", „szabad", „egyenlő" és „önző" individuumoknak ezt a világát az örök „emberi természetnek" egyedül megfelelő társadalmi állapotként értelmezte. Erre célozva és ezt az álláspontot értékelve írja Marx a következőket.

„Azt mondták és mondhatják, hogy a szépség és a nagyság éppen ezen a természetadta, az egyének tudásától és akarásától független és kölcsönös függetlenségüket és egymás iránti közömbösségüket előfeltételező összefüggésen, anyagi és szellemi anyagcserén nyugszik. És bizonyos, hogy ezt a dologi összefüggést többre kell becsülnünk összefüggéstelenségüknél vagy egy vérségi, ősi-szűk természeti meg uralmi és szolgasági viszonyokra alapozott csupán helyi összefüggésnél. Éppoly bizonyos, hogy az egyének nem rendel-

[15] Cornu, i. m. 551.

[16] Vö. pl. Lukács György: Moses Hess és az idealista dialektika problémái. *Utam Marxhoz*. Magvető, Bp. 1971, I. k., továbbá Bence György: Moses Hess a filozófiatörténetben. *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/1–2. és Ágh Attila, i. m. 295.

[17] Moses Hess: A pénz lényegéről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/2, 329, 345, 330.

hetik alá maguknak saját társadalmi összefüggéseiket, amíg nem hozták létre ezeket. De idétlenség ezt a csupán *dologi összefüggést* a természetadta, az egyéniség természetétől (ellentétben a reflektált tudással és akarással) elválaszthatatlan és benne immanens összefüggésnek felfogni. Ez az ő termékük. Történelmi termék. Fejlődésüknek egy meghatározott fázisához tartozik. Az idegenszerűség és önállóság, amelyben még ez az összefüggés velük szemben létezik, csak azt bizonyítja, hogy társadalmi életük feltételeinek megteremtése közben vannak még, ahelyett, hogy ezekből a feltételekből kiindulva kezdték volna meg a társadalmi életüket."[18]

A dologi összefüggésnek ez az egyénekkel szembeni önállósága és idegenszerűsége Marx számára „azt bizonyítja", hogy az emberek korántsem érkeztek el a „természetüknek", „fogalmuknak" megfelelő társadalmi feltételek közé, mint ahogy azt a politikai gazdaságtan és az „ész birodalmának" teoretikusai feltételezték, hanem éppenséggel „keletkezési történetüket", „előtörténetüket" élik, „társadalmi életük feltételeinek megteremtése közben vannak még". A dologi függőség idegenszerűsége és önállósága „azt bizonyítja", hogy az emberiség léte még nem felel meg fogalmának. A „társadalmi életük" kifejezés itt egyértelműen a kommunizmus, az emberiség valóságos történetének szinonimája.

Annak ellenére, hogy Marx itt a politikai gazdaságtan nyelvén és összehasonlíthatatlanul nagyobb tudás birtokában beszél, problémája tulajdonképpen ugyanaz, mint volt a zsidókérdésről írt cikkében. A megoldás nemkülönben. Van azonban egy lényeges eltérés: míg 1843-ban még bizonyos fokig logikailag alapozza meg a kommunizmust, az emberi emancipáció elméletét, addig a Nyersfogalmazvány megírása idején a hegeli logika már nem konstituálja, hanem csak „leírja"[19] a történelem előrehaladó mozgását a jövőképpel, a kapitalizmus empirikus tendenciameghatározásaiból újrafogalmazott kommunizmuselmélettel együtt. Ezért, ha az idézett gazdaságtani megfogalmazás „bizonyítékként" értékeli is fogalom és realitás össze nem illőségét, a Nyersfogalmazvány más, nem kevésbé jelentős fejtegetéseire támaszkodva[20] megállapíthatjuk, hogy Marx ekkor már elsősorban empirikus tendenciákra építi az 1843-ban logikailag már meglehetős pontossággal felvázolt jövőképét.

A GAZDASÁGI-FILOZÓFIAI KÉZIRATOK ÉRTELMEZÉSÉHEZ

A történelem filozófiai megragadásának az a módja, mely a valóságos történet felől közelíti meg az előtörténetet, a fogalom alapján ítéli meg a realitást, a fogalomhoz viszonyítva határozza meg a történelem egyes fejlődési szakaszainak helyét a történelmi összfolyamatban, nos ez a Hegelre emlékeztető vizsgálati mód mindenek előtt a Gazdasági-filozófiai kéziratokat jellemzi. Egy részletes szövegelemzés során hosszasan lehetne erről szólni. Itt csak egyetlen példa értelmezésén keresztül van lehetőségem érzékeltetni, hogy a hegeli logika fényében bizonyos fokig újszerű jelentést kapnak a Kéziratok egyes elemzései.

[18] Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* (a továbbiakban: *Nyersfogalmazvány* I., ill. II.). *MEM* 46/II, Bp. 1972, 78.

[19] Vö. Engels: Anti-Dühring. *MEM* 20, Bp. 1963, 131.

[20] Vö. Marx: *Nyersfogalmazvány* II. pl. 168–170.

A hegeli dialektikát kritizálva Marx papírra vet egy némileg feuerbachiánus eszmefuttatást az emberről mint természeti lényről. A Kézirat egy részben áthúzott, de sokat idézett résszel folytatódik.

„De az ember nemcsak természeti lény, hanem *emberi* természeti lény; azaz önmagáért-valóan léttel-bíró lény, ezért *nembeli lény,* s mint ilyennek mind létében, mind tudásában igazolódnia és tevékenykednie kell. Sem tehát az *emberi* tárgyak nem a természeti tárgyak, ahogyan közvetlenül kínálkoznak, sem pedig az *emberi* érzék, ahogyan közvetlenül *van,* ahogyan tárgyilag van, nem *emberi* érzékiség, emberi tárgyiság. Sem a természet – objektíve –, sem a természet szubjektíve nincs meg közvetlenül az *emberi* lény számára adekvát módon. És mint ahogy minden természetesnek *keletkeznie* kell, az *embernek* is megvan a keletkezési aktusa, a *történelem,* amely azonban számára egy tudatos és ezért mint keletkezési aktus tudatosan magát megszüntető keletkezési aktus. A történelem az ember igazi természettörténete."[21]

A szöveget a hazai filozófiai irodalomban többen a szocializáció marxi megfogalmazásaként értelmezik.[22] Ez az ontogenetikusnak nevezhető interpretáció természetesen csak akkor tartható, ha feltételezzük, hogy a szöveg áthúzott része jelentésében határozottan elkülönül az áthúzatlan utolsó két mondattól. E feltevés nélkül ugyanis az a képtelenség állna elő, hogy „az ember keletkezési aktusa, a történelem" nem egyéb, mint egy adott, meghatározott emberi kultúrának a „belépő" gyermek által történő elsajátítása.

Véleményem szerint nincs okunk feltenni, hogy az áthúzott és az áthúzatlan rész egészen másról szól. Az idézett hely szövegkörnyezetében ui. Marx központi problémája kétségkívül „a világtörténelem aktusának fogalmi megragadása". Ebből a perspektívából pedig a kérdéses marxi fejtegetést a „két történelem" elméletének egyik megfogalmazásaként értelmezhetjük.

Az idézett szövegben Marx jelzi, hogy egyes helyeken speciális értelemben használja az „ember" és az „emberi" terminusokat. Az tehát bizonyos, hogy e szavaknak van valami különleges jelentésük. Véleményem szerint a megkülönböztetett szóhasználatban az „ember" és az „emberi" terminusok nem az előtörténet emberét, hanem a valóságos történet emberét, a fogalmának megfelelő embert jelölik. Marx a kész, a kialakult ember felől közelít az ember keletkezési történetéhez, a nyers természeti lény *emberi* természeti lénnyé válásának folyamatához.

Ebből a nézőpontból a természeti tárgyak, ahogy közvetlenül kínálkoznak, léteznek, csakugyan nem felelnek meg az *emberi* tárgyaknak, azaz a fogalmához létében felemelkedett ember tárgyainak. Ugyanígy az emberi érzék, ahogyan közvetlenül van, létezik, nem *emberi* érzék, mert realitása még nem egyezik fogalmával. Végeredményben tehát sem a természet objektíve, sem a természet szubjektíve nincs meg közvetlenül az *emberi* lény számára adekvát módon. Az ember fogalmának megfelelő realitás, egzisztencia, szubjektív és objektív természet kimunkálódása egy hosszú történelmi folyamat, az ember keletkezési aktusának eredménye.

Külön figyelmet érdemel az idézet elején az *emberi* természeti lény definíciója. Eszerint „az ember nemcsak természeti lény, hanem *emberi* természeti lény; azaz ön-

[21] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* 109.

[22] Vö. Márkus György: *Marxizmus és antropológia.* Akadémiai, Bp. 1971, 36. és Jóri János: *A vallás kialakulásának kezdetei.* Akadémiai, Bp. 1970, 24–26.

magáért-valóan léttel-bíró lény". Az emberi természeti lény, azaz a fogalmának megfelelő ember a meghatározás szerint „önmagáért-valóan léttel-bíró lény". Nem nehéz észrevenni, hogy ezek a terminusok a hegeli filozófia jellegzetes műszavai. Marx tehát a hegeli filozófia s ezen belül a Logika kifejezéseivel írja körül az ember fogalmát, vagy a fogalmának megfelelő embert. Forduljunk ezért ismét Hegel Logikája felé.

A Logika első része a lét tana, a magánvaló fogalom elmélete. A magánvaló fogalomnak, a létnek, a lét egész szférájának meghatározásai pedig „léttel bírók".[23] Ezzel szemben a lényeg, a magáért-való fogalom, a megszűnten megmaradó, a magábaszállt lét „közvetlenül nem mint léttel bíró, hanem mint *tételezett* és *közvetített* van". Különbsége a léttől a reflexió, „s ez a reflexió magának a lényegnek sajátos meghatározása".[24] Végül a tulajdonképpeni fogalom, a magán- és magáért-való fogalom nem más, mint lét és lényeg egysége, a reflektált lét, a léthez jutott lényeg.

Ha most az igazi, a valóságos, a tulajdonképpeni fogalom, a magán- és magáért-való fogalom meghatározásaiból a magánvalóságot a tartalmi meghatározással, a „léttel-bíró" terminussal cserélem fel – és ez a fentiek szerint teljesen korrekt eljárás –, úgy az igazi, a tulajdonképpeni fogalom a léttel-bíró és egyúttal magáért-való fogalom, vagy a magáért-valóan léttel-bíró fogalom lesz. Ezzel az átalakítással a „magáért-valóan léttel-bíró fogalomban" megkaptuk a marxi „*emberi* természeti lény", az „önmagáért-valóan léttel-bíró lény" hegeli analogonját.

Ez az eredmény mindenekelőtt megerősíti, hogy az elemzett marxi fejtegetés az ember „filogenezisérőI", elő- és valóságos történetéről szól. Nyilvánvalóvá teszi továbbá azt is, hogy a hegeli valóságos, igazi fogalomhoz hasonlóan az emberi természeti lény marxi meghatározása is szintetikus, két mozzanat megszűnve-megmaradó egysége, a tagadás tagadása.

Külön figyelmet érdemel az a tény, hogy a hegeli valóságos fogalom és a marxi emberi természeti lény meghatározásai azonosak – „magáért-valóan léttel-bíró fogalom", illetve „önmagáért-valóan léttel-bíró lény". Ez ugyanis azt jelenti, hogy a valóságos fogalom és az emberi természeti lény világának (kommunizmus) sajátosságai, alapvető jellemzői megegyeznek.

A fogalom valóságos története és az emberiség valóságos története között így egy konkrét megfelelési viszony körvonalai rajzolódnak ki. Ennek alapján pedig felmerül a kérdés: vajon nincs-e még az eddig kimutatottnál is szorosabb, közvetlenebb, konkrétabb kapcsolat a hegeli Logika és a marxi történetfilozófia között?

[23] „A lét a fogalom csak *magánvalósága* szerint, meghatározásai *léttel bírók*" stb. (Hegel: *Kis logika.* 144.) – „Das Sein ist der Begriff nur *an sich*, die Bestimmungen desselben sind *seiende*, . . ." (Vö. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.* Akadémie-Verlag, Berlin 1966, 105.) Megjegyzem, a hegeli terminológiával egyezően az „emberi természeti lény" marxi definíciójában is a „seiend" terminus szerepel: „önmagáért-valóan léttel-bíró lény", azaz „für sich selbst seiendes Wesen". (Vö. K. Marx: *Ökonomisch philosophische Manuskripte.* Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig 1974, 241.)

[24] Vö. Hegel: *Kis logika.* 185.

Korábban láttuk, hogy a fogalomnak éppúgy megvan az elő- és valóságos története, mint az emberiségnek. A Gazdasági-filozófiai kéziratok kommunizmus-képéből kiindulva azt is megállapítottuk, hogy van egy bizonyos hasonlóság a fogalom és az emberiség valóságos története között. Vessünk most egy pillantást arra, hogy tartalmilag miként jellemzi Marx az ugrást, az átmenetet az emberiség előtörténetéből az emberiség valóságos történetébe. Idézzük „A tőke" híres sorait.

„A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik az a munka, melyet a nyomor és a külső célszerűség határoz meg; ez a birodalom tehát a dolog természeténél fogva túl van a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján . . . A szabadság ezen a területen csak abban állhat, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik ezt a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erőfelhasználással, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki. Az alapfeltétel a munkanap megrövidítése."[25]

Az emberiség előtörténetéről az emberiség valóságos történetére való átmenetet Marx itt úgy írja le, mint ugrást a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába. Vegyük most Hegel Logikáját. Tudjuk, hogy a fogalom előtörténetét az objektív, valóságos történetét pedig az ún. szubjektív logika tárgyalja. Nézzük meg, hogyan jellemzi Hegel az átmenetet a fogalom előtörténetéről valóságos történetére, hogyan vezeti át a logikai eszmét az objektív logikából a szubjektív logikába. Hegel tömör formulája szerint ez az átmenet „a szükségszerűség felmagasztosulása szabadsággá".[26]

Úgy gondolom, a hasonlóság Marx és Hegel között ebben az esetben is szembeötlő. S ez elgondolkodtató még akkor is, ha nehéz minden kétséget kizáróan bizonyítani (és persze cáfolni is), hogy a szükségszerűség és a szabadság ugyanazt vagy majdnem ugyanazt jelentik Marxnál és Hegelnél, csak az egyik esetben az emberi történelem bizonyos szakaszait és sajátosságait írják le, míg a másik esetben tiszta logikai mivoltukban, a gondolkodás formáiként szerepelnek.

A valós párhuzam mellett szól a többek között már az is, hogy Marx és Hegel nyelvi fordulatai feltűnően hasonlítanak egymásra. Láttuk pl., hogy Marx előszeretettel használta a „szükségszerűség birodalma" és a „szabadság birodalma" kifejezéseket. Az utóbbihoz megdöbbentően hasonlít a fogalom hegeli jellemzése. „A fogalomban tehát megnyílt a szabadság birodalma."[27] S hogy Hegelnél sem egyszeri, elszigetelt, véletlenszerű a fordulat, azt mutatja, hogy néhány oldallal a fenti idézet előtt a következőket olvashatjuk ugyanerről: „Ez a fogalom, a szubjektivitás vagy a szabadság birodalma."[28]

[25] Marx: A tőke III. *MEM* 25, Bp. 1974, 772–773.

[26] Hegel: *Kis logika*. 246.

[27] Hegel: *Nagy logika*. II. 192.

[28] Hegel: i. m. 181. „A szabadság birodalma" az eredeti német szövegben mindkét idézett helyen: „das Reich der Freiheit". (Vö. G. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig 1963, Drittes Buch 17 und Zweites Buch 266 – Következetesen ezt a fordulatot használja Marx is A

Tartalmi oldalról nehezebb a párhuzam mellett (és ellen) érvelni, elsősorban azért, mert a Hegel-kutatásnak, s különösen a Logika értelmezésének legalább akkora nehézségekkel kell szembenéznie, mint a Marx-interpretációnak. Ezzel együtt azonban perdöntőnek tartom az alábbi érveket.

Tulajdonképpen kifejezésbeli hasonlóság is, hogy a szükségszerűség „vak" mind Hegel, mind Marx felfogása szerint. „A szükségszerűségről azt szokták mondani, hogy *vak*, mégpedig joggal annyiban, hogy folyamatában még nincs meg a *cél*, mint olyan *magáértvalósága* szerint. A szükségszerűség folyamata szétszórt körülmények exisztenciájával kezdődik, amelyeknek látszólag nincs közük egymáshoz és nincs összefüggésük magukban. Ezek a körülmények közvetlen valóságot alkotnak, amely összeesik magában és ebből a negációból egy új valóság keletkezik... Azt mondják azután, hogy az ilyen körülményekből és feltételekből valami egészen más jött létre s ezért a szükségszerűséget, mint ezt a folyamatot, vaknak nevezik. Ha ellenben a célszerű tevékenységet tekintjük, itt a cél oly tartalom, amelyet már előbb tudunk, s ez a tevékenység ezért nem vak, hanem látó."[29]

Úgy vélem, Hegelnek ehhez a fejtegetéséhez nagyon hasonlít a kapitalizmusnak mint az emberi előtörténet utolsó „tiszta" társadalmi formájának, illetve a kapitalizmus összcsereaktusának, a forgalomnak a marxi jellemzése.

„A *forgalomhoz* tartozik lényegileg, hogy a csere mint vételek és eladások folyamata, folyékony egésze jelenik meg... Mármost bármennyire úgy jelenik meg e mozgás egésze, mint társadalmi folyamat, és bármennyire az egyének tudatos akaratából és különös céljaiból indulnak ki e mozgásnak az egyes mozzanatai, – a folyamat totalitása úgy jelenik meg, mint objektív összefüggés, amely természetadta módon keletkezik; habár a tudatos egyének egymásra hatásából ered, de nincs benne a tudatukban és nincs is mint egész az alá besorolva. Saját egymásba ütközésük egy felettük álló, *idegen* társadalmi erőt termel számukra: kölcsönhatásukat mint tőlük független folyamatot és hatalmat. A forgalom – mivel a társadalmi folyamatnak egy totalitása – egyben az első forma, amelyben nemcsak – mint mondjuk egy pénzdarabban vagy a csereértékben – a társadalmi viszony jelenik meg az egyénektől független valaminek, hanem maga a társadalmi mozgás egésze." „A közgazdászok ezt így fejezik ki: Mindenki a magánérdekét és csak a magánérdekét követi, és ezáltal – anélkül, hogy akarná és tudna róla – az összesek magánérdekeit, az általános érdekeket szolgálja."[30]

A forgalom, a cserefolyamat totalitása maga a szükségszerűség, mely még nem „látó", s ez különféle konfliktusokban nyilatkozik meg (válság, csőd, a kereslet-kínálat áldásai és csapásai stb.). E „vak" folyamat szülte konfliktusokról a következőket olvashatjuk A német ideológiában: „A kereskedelem, amely pedig nem egyéb, mint különböző egyének és országok termékeinek cseréje, az egész világ felett uralkodik a kereslet és kínálat viszonya révén", „kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat".[31]

---

tőke III. kötetének idézett helyén.) (Vö. K. Marx: *Das Kapital. Marx–Engels Werke* 25, Dietz Verlag, Berlin 1973, 828. – L. még a 25. jegyzetet.)

[29] Hegel: *Kis logika*. 234.

[30] Marx: *Nyersfogalmazvány* I. 109. és 73.

[31] Vö. Marx és Engels: A német ideológia. *MEM* 3, Bp. 1976, 37.

Végeredményben tehát a szükségszerűség azért „vak" mind Marxnál, mind Hegelnél, mert összfolyamatában még nincs meg „a cél mint olyan". Ezzel szemben a szabadság (össz) folyamatát éppen a cél karakterizálja. Hogy a szabadság „látó", azt Hegellel kapcsolatban már említettük. De egyértelmű ez Marxnál is, hiszen a valóságos történet egyik alapvető sajátossága, hogy az „egyetemesen fejlett egyének . . . társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek".[32]

Az embernek a természettel folytatott anyagcseréjéről szóló, korábban már idézett marxi megállapítás jól illusztrálja mind azt, hogy a szükségszerűség „vak", mind pedig azt, hogy a szabadság „látó". „A szabadság ezen a területen csak abban állhat, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik ezt a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk."

A fentiek alapján valós párhuzamnak tekintem, hogy az átmenet az előtörténetről a valóságos történetre mind a hegeli Logikában, mind a marxi történetfilozófiában: ugrás a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába. Valósnak tekintem a párhuzamot azért, mert megítélésem szerint a szükségszerűség és a szabadság hegeli, illetve marxi jellemzése megegyezik, vagy nagyon közel áll egymáshoz.

A POLITIKAI GAZDASÁGTAN AVAGY A KAPITALIZMUS MARXI ELMÉLETÉNEK LOGIKÁJÁHOZ

Az eddigiekben megállapítottunk bizonyos analógiákat a hegeli Logika és a marxi történetfilozófia között. A kimutatott hasonlóságok kölcsönösen erősítik egymást. Azt pl., hogy az emberiség elő- és valóságos történetének marxi logikája tényleg a hegeli Logikából érthető meg, újabb és újabb oldalról támasztja alá a többi analógia. Ezzel párhuzamosan egyre konkrétabb és jelentésében mind határozottabb képet kapunk a két történelem marxi elméletének erről a logikájáról.

A feltárt analógiák szerint valós a kapcsolat pl. a marxi kettős történelem-felosztás és Hegel Logikájának kettős felosztása között. Így a szubjektív logika, a fogalom tana, mely a fogalom valóságos történetét, a „magáért-valóan léttel-bíró" fogalom történetét tárgyalja, szoros megfelelési viszonyban áll a marxi történetfilozófia kommunizmus-elméletével, mely viszont az emberiség valóságos történetét, az „önmagáért-valóan léttel-bíró lény" történetét és életfeltételeit körvonalazza. A lét és a lényeg tanát felölelő objektív logika ugyanakkor — mely a fogalom előtörténetét kíséri végig — az emberiség előtörténetének marxi elméletével mutat hasonlóságokat.

Az előtörténetről a valóságos történetre való átmenet mind a fogalom, mind az emberiség esetében ugyanaz, ti. felemelkedés a szükségszerűségről a szabadságra. A szóban forgó szükségszerűség hegeli felfogásáról kimutattuk, hogy bizonyos tekintetben analogonja Marx kapitalizmus-elméletének.

Mindezek alapján — különös tekintettel arra, hogy Hegel a szükségszerűséget a lényeg tanában tárgyalja — megfogalmazhatunk egy óvatos hipotézist, nevezetesen, hogy a marxi

[32] Vö. Marx: *Nyersfogalmazvány* I. 78.

politikai gazdaságtan logikájának kulcsa a hegeli Logika második könyve, a lényeg tana. Forduljunk azonban e hipotézistől a tények felé.

Az kétségtelen, hogy Marx tudatosan is szembenézett a hegeli logikával a történelem, s ezen belül a kapitalizmus elemzése során. Jól mutatja ezt egyik 1865-ben kelt levele, melyben azt írja Engelsnek, hogy „mégis csak átkozottul jól jönnek elő ... a logikai kategóriák „a mi érintkezésünkből".[33] Közismert továbbá néhány olyan momentum, melyek közvetlenül is alátámasztják, hogy a kapitalizmus elméleti feldolgozásában Marx sokat merített Hegel Logikájából. A „fiatal" Marx pl. „a rá záduló kétségek megoldása céljából" kritikailag felülvizsgálta a hegeli Jogfilozófiát, s a kritika mellett azért egyebek közt megjegyezte, hogy „az elvont reflektált ellentét (tehát egy logikai, dialektikus logikai jelenség – kiem. *A. Gy.*) csak a modern világ sajátja".[34] De az „érett" Marxról is tudjuk, hogy A tőke előmunkálatai közben „ismét átlapozta Hegel Logikáját" s ez a feldolgozás módszerében – ahogy írja – „nagy szolgálatot tett" neki. Mindamellett A tőke és általában a marxi politikai gazdaságtan logikáját csak Hegel és Marx konkrét elemzésein keresztül közelíthetjük meg.

Korábban már láttuk, hogy Hegel többek közt a reflexióval jellemzi a logikai eszme fejlődésének második nagy szakaszát, a lényeget, a lényeg egész szféráját. „A lényeg álláspontja általában a reflexió álláspontja." A lényeg szférája „a reflexió léte, oly lét, amelyben egy más látszik, és amely egy másban látszik". Ez a bizonyos „reflexió magának a lényegnek sajátos meghatározása".[35]

Marx felfogásában a tőkés termelés „sejtje", „elemi formája", s egyben a politikai gazdaságtan alapkategóriája az áru. Ismeretes, hogy Marx óriási energiát fordított az áru elemzésére. Az adekvát kifejtés érdekében tett erőfeszítéseiről meggyőzően tanúskodnak A tőke hatalmas előmunkálatai és persze maga A tőke is. Figyelemre méltó, hogy ezekben az írásokban, konkrét elemzésekben újra és újra felbukkannak s makacsul visszatérnek a „reflexiós meghatározások", a lényeg hegeli felfogásának jellegzetes alakzatai. Véleményem szerint ebben az esetben sem külső, véletlenszerű hasonlóságokkal, pusztán terminológiai egyezésekkel stb. állunk szemben. Úgy vélem, hogy a reflexió az áru és különösen a csereérték marxi kifejtésében hasonló szerepet játszik, mint a lényeg hegeli kibontásában.

Marx szerint reflexiós a viszony pl. az áru használati értéke és csereértéke között. Szemléletesen mutatja ezt a következő idézet, amelyben Marx a már említett, s a lényeg tanára oly jellemző reflexiós meghatározások (különbség, különbözőség, ellentét, ellentmondás) segítségével elemzi az áru kettős jellegét.

„Annak az egyszerű ténynek, hogy az áru kettősen létezik, egyszer mint meghatározott termék, amely a csereértékét a maga természeti létezési formájában eszmeileg tartalmazza (latensen tartalmazza), és azután mint megnyilatkozott csereérték *(pénz)*, amely megint levetett a termék természeti létezési formájával való minden összefüggést,

[33] Marx levele Engelshez 1865. március 25. (Idézi Szigeti József a Kis logikához írt összeállításában, XXXII.)

[34] Marx: A hegeli államjog kritikája. *MEM* 1, 234.

[35] Hegel: *Kis logika*. 186, 189, 185.

ennek a kettős *különböző* létezésnek tovább kell mennie a *különbségig*, a különbségnek az *ellentétig és ellentmondásig.*"[36]

A kiemelések Marxtól származnak, s ez arra utal, hogy ebben az esetben többről van szó, mint az áru marxi és a lényeg hegeli kifejtésének objektív hasonlóságáról. A kiemelések azt jelzik, hogy Marx ezen a ponton tudatosan nyúlt vissza a hegeli Logika szóban forgó kategóriáira. Természetes ezek után, hogy a Nyersfogalmazvány most idézett gondolatának folytatása is jól érzékelteti a használati érték és a csereérték közötti viszony reflektáltságát és az ebből fakadó ellentmondásokat.

„Ugyanaz az ellentmondás az áru mint termék különös természete és az áru mint csereérték általános természete között, amely azt a szükségszerűséget létrehozta, hogy kettősen kell az árut tételezni, egyszer mint ezt a meghatározott árut, másszor mint pénzt, a különös természeti tulajdonságai és általános társadalmi tulajdonságai közötti ellentmondás eleve magában foglalja azt a lehetőséget, hogy az árunak ez a két különvált létezési formája nem váltható át egymásra. Az áru kicserélhetősége úgy létezik, mint egy dolog mellette a pénzben, mint tőle különböző, vele már nem közvetlenül azonos valami."[37]

A végkövetkeztetést idézzük A tőkéből: „Az általános közvetlen kicserélhetőség formáján (tulajdonképpen a pénzről van szó – kiem. *A. Gy.*) valójában semmiképpen sem látható, hogy ellentétes áruforma, amely a nem-közvetlen kicserélhetőség formájától éppolyan elválaszthatatlan, mint a mágnes egyik pólusának pozitív volta a másik pólus negatív voltától."[38]

Az utóbbi fordulat szinte automatikusan juttatja eszünkbe Hegel Logikáját. Hegel ugyanis többek között épp ezzel a példával, „pozitív és negatív" példájával szemlélteti a lényeg szférájának a léttel szembeni különbségét.

„A lényegben nincs többé átmenet, hanem csak vonatkozás van. A vonatkozás formája a létben még csak a mi reflexiónk; a lényegben ellenben a vonatkozás az ő saját meghatározása... Ha pl. azt mondjuk: *lét* és *semmi,* külön van a lét s éppúgy külön a semmi. Egészen másképp áll a dolog a *pozitívval* és *negatívval.* Ezek mint a lét és a semmi vannak ugyan meghatározva. De a pozitívnak magában nincs értelme, hanem teljességgel a negatívra van vonatkoztatva. Ugyanígy áll a dolog a negatívval."[39]

A hasonlóság egyébként még konkrétabb, ha figyelembe vesszük, hogy a reflexiós meghatározások közül az ellentmondással kapcsolatban említi mind Marx, mind Hegel pozitív és negatív viszonyát.[40] Úgy vélem azonban, hogy az idézetek további szaporítása nélkül is látható, hogy az áru két „értéke" reflexiós viszonyban áll egymással.

Közvetlenül az előbbiekhez kapcsolódik, hogy Marx egy nyelvhasználati kérdéssel összefüggésben, de nyilvánvalóan használati érték és csereérték reflexiós viszonyára támasz-

[36] Marx: *Nyersfogalmazvány* I. 65. A hegeli és a marxi terminológia e ponton is megegyezik: különbség – Unterschied; különbözőség – Verschiedenheit; ellentét – Gegensatz; ellentmondás – Widerspruch. [Vö. K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* (Rohentwurf) Dietz Verlag, Berlin 1974, 65. und G. Hegel: *Wissenschaft der Logik.* Zweites Buch 47–86.]

[37] Marx, i. m. 65–66.

[38] Marx: A tőke I. *MEM* 23, 71. – jegyzet.

[39] Hegel: *Kis logika.* 184.

[40] Marx esetében ez az idézettekből egyértelműen kiderül. Vö. még Hegel: *Nagy logika* II. pl. 48–50.

kodva „reflektált dolog"-nak nevezi a csereértéket.[41] Az eddigiek alapján nem hiszem, hogy ez véletlen lenne. Így végeredményben a csereérték, illetve ennek marxi felfogása és a lényeg szférája, illetve ennek hegeli kifejtése szoros megfelelési viszonyba kerül egymással. Mindkettő „a reflexió léte, oly lét, amelyben egy más látszik, és amely egy másban látszik".

A lényeg elemzése kapcsán Hegel megemlíti, hogy „ha a tiszta lényeget mint *minden realitás foglalatát* határozzuk meg, akkor ezek a realitások szintén alá vannak vetve a meghatározottság és az absztraháló reflexió természetének s ez a foglalat üres egyszerűségére vezetődik vissza. A lényeg ilyképpen csak termék, mesterséges valami . . . A lényeg azonban, amint itt (ti. a hegeli Logikában – kiem. *A. Gy.*) lett, nem valamilyen tőle idegen negativitás által, hanem saját negativitása, a lét végtelen mozgása által az, ami."[42]

Érdekes, hogy ennek a hegeli gondolatnak is megvan a marxi mása. „Fogalma szerint a pénz minden használati érték foglalata", „minden dolgok foglalata".[43]

A különbség Marx és Hegel között itt annyi, hogy Hegel nem tartja teljesen kielégítőnek ezt a definíciót, pontosabban annak szokásos értelmezését, míg Marx – aki az idézett helyen nem a meghatározás problémájára koncentrál elsősorban – nem nyilatkozik a kérdésről. Az azonban bizonyosnak látszik, hogy Marx szemében a pénz, mint minden használati érték foglalata nem „mesterséges valami", hanem mint történelmi termék lett elvont, különbség nélküli, egy pontba koncentrált „mása" az egész áruvilágnak. Az a véleményem tehát, hogy Hegel és Marx nézete e kérdésben is azonos vagy majdnem azonos. Mindenesetre a példa ettől függetlenül is megerősíti a párhuzamot a lényeg hegeli és a csereérték (pénz) marxi felfogása között.

A pénz és a lényeg fogalmának pontosabb meghatározása érdekében vegyünk még egy helyet a kis Logikából. A lényeg itt a tiszta léttel szemben úgy jelenik meg, mint a „meghatározásnélküli, de az a meghatározásnélküli, amely már átment a közvetítésen s a meghatározást mint megszűnten-megmaradót már magában foglalja".[44]

Úgy gondolom, a csereérték fogalmának és történelmi evolúciójának marxi leírása teljesen összecseng ezzel a hegeli formulával. A kapitalizmusban Marx szerint „a tevékenység, bármi is az egyéni megjelenési formája, és a tevékenység terméke, bármi is a különös mibenléte, – ez a *csereérték,* azaz egy általános valami, amiben minden egyéniség, sajátosság tagadva van és kihunyt".[45]

A csereérték, a pénz, minthogy benne „minden sajátosság tagadva van és kihunyt", éppúgy meghatározás nélküli, mint a hegeli lényeg. Potenciálisan az egész áruvilág, minden használati érték, minden „realitás" foglalata, de elvont, meghatározásnélküli foglalata. A csereértéknek mint „reflektált dolognak" természetesen meghatározás-nélkülisége is reflektált. E maghatározás-nélküliség a termékek meghatározottságának egy törté-

[41] Marx: *A tőke* I. 42. – jegyzet.

[42] Hegel: *Nagy logika* II. 4.

[43] Vö. Marx: *Nyersfogalmazvány* II. 399. és I. 128. A lényeg mint minden realitás foglalata: „Inbegriff aller Realitäten", a pénz mint minden használati érték foglalata: „Inbegriff aller Gebrauchswerte". (Vö. G. Hegel: *Wissenschaft der Logik.* Zweites Buch 10. und K. Marx: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* 936.)

[44] Hegel: *Kis logika.* 146.

[45] Marx: *Nyersfogalmazvány* I. 74.

nelmi fejlődésben végbemenő gyakorlati tagadása, s a csereérték, a pénz, mint reflektált meghatározás-nélküliség e tagadás fénylő kikristályosodási pontja.

A marxi politikai gazdaságtan és a hegeli Logikán belül a lényeg tanának kisebb-nagyobb párhuzamait természetesen lehetne még sorolni, ez azonban már túllépné írásunk terjedelmi határait. Egyetlen mozzanatot viszont szeretnék még kiemelni, nevezetesen azt, hogy Marx a Nyersfogalmazvány pénzről szóló fejezetének kidolgozása közben, visszatekintve a már elkészült részekre, tett egy félreérthetetlen utalást Hegelre.

„Szükséges lesz később, mielőtt végzünk ezzel a kérdéssel, hogy korrigáljuk az ábrázolás idealista modorát, amely azt a látszatot kelti, mintha csak fogalmi meghatározásokról és e fogalmak dialektikájáról lenne szó. Tehát mindenekelőtt ezt a mondatot: a termék (illetve tevékenység) áruvá válik; az áru csereértékké; a csereérték pénzzé."[46]

Az elmondottak fényében igazolódni látszik a korábban tárgyalt analógiák (szükségszerűség és szabadság, fogalom és realitás stb.) alapján megfogalmazott hipotézisünk. Úgy vélem tehát, hogy a marxi politikai gazdaságtan logikájának kulcsa valóban a hegeli Logika, s közelebbről annak második könyve, a lényeg tana.

AZ „EGYÁLTALÁBAN-VALÓ MUNKA" ÉS AZ UNIVERSALIA PROBLÉMA

A Nyersfogalmazvány Bevezetésében Marx körvonalazza a politikai gazdaságtan általa helyesnek tartott módszerét. Ebből a Hegel–Marx párhuzamok szempontjából is nagy jelentőségű fejtegetésből most csak egyetlen részletet emelünk ki, azt, ahol Marx a gazdaságtani kategóriák történetiségét a munka példáján illusztrálja.

„A munka egészen egyszerű kategóriának látszik. Ősrégi a képzete is ebben az általánosságban — mint munka egyáltalában. Mégis, gazdaságilag ebben az egyszerűségben felfogva, a ‚munka' éppoly modern kategória, mint azok a viszonyok, amelyek ezt az egyszerű elvonatkoztatást létrehozzák ... Óriási haladás volt Adam Smith részéről, amikor a gazdagságot létrehozó tevékenység minden meghatározottságát elvetette — munka egyáltalában, sem manufaktúra-, sem kereskedelmi, sem mezőgazdasági munka, de egyik is, másik is egyaránt ... Úgy tűnhetnék mármost, mintha ezzel csak az elvont kifejezést találták volna meg arra a legegyszerűbb és legősibb vonatkozásra, amelyben az emberek — akármilyen társadalmi formában — mint termelők fellépnek. Ez egyfelől igaz. Másfelől nem. A munka egy meghatározott fajtája iránti közömbösség valóságos munkafajták igen fejlett totalitását előfeltételezi, melyeknek már egyike sem uralkodó mindenek felett. Így a legáltalánosabb elvonatkoztatások egyáltalában csak a leggazdagabb konkrét fejlődés mellett jönnek létre, ahol egyvalami úgy jelenik meg, mint ami sok dologban közös, mindenben közös. Ekkor ér véget az, hogy csak különös formában lehet elgondolni. Másrészt az egyáltalában-való munkának ez az elvonatkoztatása nemcsak szellemi eredménye munkák konkrét totalitásának. A meghatározott munka iránti 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 az egyáltalában-

[46] Marx, i. m. 69.

való gazdagság létrehozásának eszközeként lett és nincs többé mint meghatározás az egyénekkel egy különösségben összenőve. Az ilyen állapot legfejlettebb a polgári társadalmak legmodernebb létezési formájában – az Egyesült Államokban. A ‚munka', az ‚egyáltalában-való munka', a sans phrase munka kategóriájának elvonatkoztatása – a modern gazdaságtan kiindulópontja – tehát itt válik csak gyakorlatilag igazzá. Az a legegyszerűbb elvonatkoztatás tehát, amelyet a modern gazdaságtan az élre állít, és amely egy ősrégi és minden társadalmi formára érvényes vonatkozást fejez ki, ebben az elvontságban mégis csupán a legmodernebb társadalom kategóriájaként jelenik meg gyakorlatilag igaznak."[47]

Mindenekelőtt szükségesnek látszik, hogy – egyelőre még figyelmen kívül hagyva történelmi specifikumait – közelebbről is szemügyre vegyük az egyáltalában-való munka fogalmát. Marx A. Smith nagy érdemének tekinti, hogy a „gazdagságot létrehozó tevékenység minden meghatározottságát elvetette – munka egyáltalában, sem manufaktúra-, sem kereskedelmi, sem mezőgazdasági munka, de egyik is, másik is egyaránt." Ebből kiindulva, és természetesen az idézett szöveg egészével is összhangban, az egyáltalában-való munkát meghatározásnélküli, minden meghatározottságától megfosztott, eloldozott munkaként definiálhatjuk. Ebben az „általánosságban", a meghatározás-nélküliség értelmében felfogva a munka „ősrégi" kategória, ősrégi fogalom, amely „egy minden társadalmi formára érvényes vonatkozást fejez ki", és mégis, ebben az elvontságában „csupán a legmodernebb társadalom (a kapitalizmus – kiem. *A. Gy.*) kategóriájaként jelenik meg gyakorlatilag igaznak".

Meg kell tehát különböztetnünk a meghatározás-nélküli munka fogalmának legalább két formáját. Beszélnünk kell modern, kapitalizmusbeli, és „ősrégi" formájáról. Az ősrégi forma a különböző marxi fejtegetésekből kivehetően az egész prekapitalizmust jellemzi.

Úgy vélem, hogy a „modern társadalomban", a kapitalizmusban a meghatározásnélküli munka a csereértéket termelő munka, „az elvont munka".[48] Láttuk ezt már korábban is, amikor Marx felfogását reprodukálva megállapítottuk, hogy a csereérték akár eleven formájában, a munkában, akár termékké szilárdulva „egy általános valami, amiben minden egyéniség, sajátosság tagadva van és kihunyt".

S hogy ez a meghatározás-nélküliség milyen súllyal szerepel a kapitalizmus marxi elméletében, mi sem szemlélteti jobban, mint az, hogy Marx szerint a csereérték a kapitalizmus társadalmi formája. „A csereérték a társadalmi forma mint olyan."[49] „A munkatermék értékformája a polgári termelési mód legelvontabb, de egyszersmind legáltalánosabb formája is, amely ezt a termelési módot a társadalmi termelés egy különös fajtájaként, és ezzel egyúttal történelmileg jellemzi."[50]

Éles ellentétben ezzel, a prekapitalizmusban (az ázsiai, az antik és a germán-feudális formában) „személyi függőség jellemzi az anyagi élet társadalmi viszonyait ugyanúgy, mint a rajtuk felépült életszférákat".[51] E személyi függőségi viszonyok – melyek nem

[47] Marx, i. m. 29–30.
[48] Vö. Marx: *A tőke* I. pl. 189.
[49] Marx: *Nyersfogalmazvány* II. 394.
[50] Marx: *A tőke* I. 82. – jegyzet.
[51] Marx, i. m. 79. Vö. még Marx: *Nyersfogalmazvány* I. 75.

azonosak az uralmi és szolgasági viszonyokkal[52] – alkotják tehát a prekapitalizmus társadalmi formáját.

Ennek megfelelően „az egyén, illetve a természetadta vagy történelmi módon családdá és törzzsé (később közösséggé) kitágult egyén közvetlenül a természetből termeli újra magát, illetve termelő tevékenysége és a termelésben való részesedése a munka és a termék egy meghatározott formájában van kijelölve és a többiekhez való viszonya éppen így van meghatározva".[53] A kézművesek, céhtagok stb. „gazdasági jellege épp munkájuk *meghatározottságában* és az egy *meghatározott mesterhez* való viszonyban van stb."[54] A prekapitalizmus „természetadta", vagy már maga az ember által „termelt" hagyományok által vezérelt, pozitív életszabályuk által irányított, „előre-meghatározott" társadalmak története.

A prekapitalizmus társadalmi formájának, gazdasági formájának, gazdasági jellegének vagy termelési viszonyainak – Marx felváltva használja ezeket a terminusokat – egyik legjellemzőbb sajátossága tehát ez a bizonyos „meghatározottság". Ezzel eljutottunk oda, hogy míg a kapitalizmus társadalmi formájának, a csereértéknek egyik döntő ismertetőjegye a „meghatározás-nélküliség", addig a prekapitalizmus társadalmi formájának, a személyi függőségi viszonyoknak egyik döntő ismertetőjegye a „meghatározottság".

Ezen a ponton meg kell állnunk és ki kell tekintenünk Hegel Logikája felé. Korábban már kimutattuk, hogy a lényeg hegeli és a csereérték marxi felfogása, ha teljesen talán nem is azonos, mindenesetre nagyon hasonló. Ez többek között azt jelenti, hogy mind a csereérték, mind a lényeg meghatározásnélküli, egyik legjellemzőbb vonásuk ez a meghatározás-nélküliség. „Meghatározásában tehát a lényeg a magában halott, üres meghatározás-nélküliség."[55]

Ha most továbblépünk és felidézzük a létnek s a lét egész szférájának hegeli felfogását, újabb analógiákra bukkanunk. „A lét *először* is meghatározott általában mással szemben". Ez annyit jelent, hogy a „lét elválasztja magát a *lényegtől,* amennyiben további fejlődésében totalitását csak a fogalom egyik szférájának mutatja be, s vele mozzanatként egy másik szférát állít szembe".[56] Ez a másik szféra a lényeg szférája, s e két mozzanat, lét és lényeg egysége a fogalom.

Visszatérve most az első hegeli fordulatra megállapíthatjuk, hogy az a „más", amivel szemben a lét, a lét egész szférája „meghatározott", nem lehet más, mint a lényeg, a

[52] Marx mindenekelőtt a rabszolgaságot és a jobbágyságot sorolta a prekapitalizmus uralmi- és szolgasági viszonyai közé. Ezek kétségkívül személyi függőségi viszonyok, különösen ami a jobbágyságot illeti. Emellett viszont mind a rabszolgaság, mint a jobbágyság „másodlagos", „nem-eredeti" termelési viszony, s mint ilyen, gazdasági jellegében az „elsődleges" „eredeti", „uralkodó" termelési viszonyok által meghatározott. Ezért pl. a jobbágyság azért személyi – és nem dologi – függőségi viszony, mert az „uralkodó termelés uralkodó viszonyai", a „törzsi", „módosult törzsi", „közösségi" viszonyok maguk is személyi függőségi viszonyok. (Vö. pl. Marx: *Nyersfogalmazvány* I. 26–36. és 355–392.)

[53] Marx: *Nyersfogalmazvány* I. 74.

[54] Marx, i. m. 194. Az idézett helyen és szövegkörnyezetében a meghatározottság: „Bestimmtheit". (Vö. K. Marx: *Grundrisse der Politischen Ökonomie.* 204) Marx egyébként következetesen ezt a kategóriát használja a hasonló összefüggésekben. Így pl.: „Es war ein ungeheurer Fortschritt von Adam Smith jede Bestimmtheit der reichtumzeugenden Tätigkeit fortzuwerten". (K. Marx: *Grundrisse* . . . 24. – A szöveget korábban magyarul idéztük már. L. 47. jegyzet.)

[55] Hegel: *Nagy logika* II. 4.

[56] Vö. Hegel: *Nagy logika* I. 55.

lényeg szférája. Így a lét mint meghatározott áll szemben a lényeggel mint meghatározás-nélkülivel. A meghatározottság tehát ugyanúgy karakterizálja a létet, mint a meghatározás-nélküliség a lényeget. „A *meghatározottság* mint olyan a lét és a minőségi sajátja."[57]

A meghatározás-nélküliséggel jellemzett lényeg és a meghatározottsággal jellemzett lét hegeli összevetése nyilvánvalóan analóg a meghatározás-nélküliséggel jellemzett csereérték, s a meghatározottsággal jellemzett személyi függőségi viszonyok marxi összehasonlításával. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a kapitalizmus társadalmi formája, a csereérték, és a hegeli lényeg korábban már megállapított hasonlóságán túl valós párhuzamot találtunk a prekapitalizmus társadalmi formája és a hegeli lét között is. A marxi prekapitalizmus társadalmi formájának, valamint a hegeli lét „formájának" alapsajátossága megegyezik: a prekapitalizmus, s a lét egyaránt „meghatározott". Megállapíthatjuk tehát, hogy a prekapitalizmus marxi elmélete és a hegeli Logikán belül a lét tana között van egy bizonyos átfogó analógia, fennáll egy szoros megfelelés.

Az adott problémakörön belül ezzel tulajdonképpen megkaptuk a számunkra legfontosabb eredményt, a hegeli „lét" és a marxi prekapitalizmus összefüggéseit. Vissza kell azonban térnünk az egyáltalában-való munka kategóriájához. Nem adtunk ugyanis még választ arra a kérdésre, hogy miért válik Marx szerint „gyakorlatilag is igazzá" ez a kategória a kapitalizmusban, s miért nem igaz „gyakorlatilag" ugyanez a fogalom a prekapitalizmusban. Voltaképpen itt érkeztünk el az európai filozófia régi nagy kérdéséhez, a Platón által megfogalmazott idea-problémához, vagy ahogy a középkorban nevezték, az universalia-problémához.

Láttuk, hogy az egyáltalában-való munka a meghatározás-nélküli munka. Azt is kimutattuk, hogy Marx felfogása szerint a prekapitalizmus társadalmi formájának egyik döntő sajátossága a meghatározottság. Így a prekapitalizmusban a munka „gazdasági jellege", „társadalmi formája" is meghatározottságában van. Ennek megfelelően az egyes munkafajták különféle korporációs-közösségi, s egyben helyi jellegű szervezeti formák, „termelési viszonyok" keretei között léteznek egymás mellett.

Ezekből a meghatározott munkákból, valamint változataikból, illetve ezek gondolati, tudati megfelelőjéből – melyek az universalia-probléma oldaláról nagyon hasonlítanak Wittgenstein „játékaira" illetve „nyelv-játékaira" – nő ki, lúgozódik, csapódik ki mintegy természetadta módon az egyáltalában-való munka, a meghatározás-nélküli munka „képzete", „fogalma", „kategóriája". A termék, az egyáltalában-való munka, a meghatározás-nélküli munka fogalma – mely persze Wittgenstein szerint már legalábbis problematikus – így a valóságosan létező meghatározott munkák tudati feldolgozásának eredménye. Történetileg ez természetesen fordítva, vagy egészen másként is végbemehetett. Elképzelhető pl., hogy az eleinte szinte kizárólagosnak tekinthető termelő tevékenységet jelölő munka-fogalom a termelő tevékenység újabb és újabb valóságos formáinak megjelenésével és ezekre való alkalmazásával belülről mintegy kitágult, s ezzel fokozatosan elvesztette

[57] Hegel: *Nagy logika* II. 213. „*Die Bestimmtheit* als solche gehört dem Sein und dem Qualitativen an". (G. Hegel: *Wissenschaft der Logik.* Drittes Buch 50.) Látható, hogy a „meghatározottság" Hegelnél és Marxnál egyaránt: „Bestimmtheit". És Marxhoz hasonlóan Hegel is következetes a szóhasználatban. Ennek megfelelően ugyanez a terminus szerepel pl. az előző Hegel-idézetben is. (Vö. G. Hegel: *Wissenschaft der Logik.* Erstes Buch 85–86.)

eredeti meghatározottságát; a folyamatban nemzetközi, „törzsközi" stb. viszonyok is nagy szerepet játszhattak stb.

Bárhogy is ment azonban végbe az egyáltalában-való munka fogalmának konkrét történeti kialakulása, az elmondottak mindenképpen érzékeltetik Marx gondolatát: Azt, hogy a prekapitalizmusban gazdasági jellegüket tekintve meghatározott munkák egy egész köre áll szemben az egyáltalában-való munka, a meghatározásnélküli munka fogalmával. A valóság oldalán vannak a meghatározott munkák, s velük szemben áll a meghatározásnélküli munka fogalma a nyelv oldalán.

És épp azért, mert a prekapitalizmusban az egyáltalában-való munka, a meghatározásnélküli munka fogalma mögött meghatározott valóságos munkák húzódnak meg, az egyáltalában-való munka, a meghatározásnélküli munka fogalma Marx szerint „még inkább a mi szubjektív reflexiónkba tartozik".[58]

Meg kell jegyeznem, hogy Marx ezt a formulát nem közvetlenül a prekapitalizmusbeli munkával kapcsolatban használta. Ennek ellenére úgy gondolom, hűen tükrözi véleményét, már csak azért is, mert bizonyos átalakítások után a formula közvetlenül vonatkoztatható a prekapitalizmusbeli munkára és fogalmukra, pontosabban ezek marxi felfogására.

Az idézett marxi formula egyébként megdöbbentően hasonlít Hegel egyik kijelentéséhez. „A vonatkozás formája a létben még csak a mi reflexiónk."[59] S minthogy korábban már kimutattuk a megfelelést, az összefüggést a marxi prekapitalizmus társadalmi formája és a hegeli lét formája között, a most idézett hegeli, illetve marxi fordulat csak megerősíti ezt az analógiát. Mindezek alapján pedig a prekapitalizmusbeli egyáltalában-való munka kategóriájának „meghatározás-nélküliségét" Hegel nyomán a „meghatározás-nélküliség közvetlenségének,"[60] vagy a közvetlen meghatározásnélküliségnek nevezhetnénk.

A kapitalizmus társadalmi formája a csereérték. Mint korábban már többször említettük, a csereérték egyik fő sajátossága a meghatározás-nélküliség. A kapitalizmusban így az egyáltalában-való munka, a meghatározás-nélküli munka a csereértéket termelő elvont munka. A csereértékről azt is kimutattuk, hogy meghatározás-nélkülisége speciális meghatározás-nélküliség, reflektált meghatározás-nélküliség.

Úgy vélem, Marx szerint ez a reflexió – szemben a prekapitalizmusbeli reflexióval – már nem elsősorban a „mi reflexiónk". A csereérték, s különösen egyéniesült alakja, a pénz, a „reflektált dolog", ha nem is „bír léttel", nem is kutatható „vegyi kémlelőszerekkel,"[61] azért Marx szerint meglehetősen kemény, valós, reális sajátossága az árunak vagy épp egy darab papírnak, s ebben az értelemben nemcsak absztrakcióként, kategóriaként létezik, hanem „gyakorlatilag is igaz". A csereérték az árunak – legyen ez eleven munka vagy holt termék – ugyan „fantasztikus", „fetisisztikus", de valós sajátossága, a reflexió, a „tételezett vonatkozás" léte. Így a kapitalizmusban az egyáltalában-való munka meghatározás-nélkülisége – a prekapitalizmusbeli egyáltalában-való munka fogalmának közvetlen meghatározás-nélküliségével szemben – a reflektált meghatározás-nélküliség léte és fogalma.

[58] Vö. Marx: *Nyersfogalmazvány* I. 195.
[59] Hegel: *Kis logika.* 184.
[60] Vö. Hegel: *Kis logika.* 146.
[61] Vö. Marx: *A tőke* I. 5. és 85.

„A munka e példája csattanósan mutatja, hogy még a legelvontabb kategóriák is, annak ellenére, hogy – éppen elvontságuk folytán – minden korszakra érvényesek, mindamellett ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek."[62]

Az universalia-probléma e marxi vagy inkább hegeli–marxi megoldása természetesen további konkretizálásra szorulna. Erre a jelen írásban nem vállalkozhatom.

Maga a probléma a Marx-értelmezésben természetesen többször is felszínre került már.[63] L. Althusser pl., aki a 60-as években sokat foglalkozott a Hegel–Marx párhuzamok problémakörével, éppen a hegelizmus veszélyeire hivatkozva jelentette ki, hogy a munka példája s az ehhez hasonló más marxi megnyilatkozások nem foghatók fel Marx elméletének tartalmilag adekvát kifejezésekként.[64] Az eddigiek fényében magától értetődik, hogy nem tudok egyetérteni Althussernek ezzel a véleményével. Hogy a munka marxi példája formailag, kifejtésének módját tekintve nem a legtökéletesebb, az nehezen vitatható – éppen ezért válthat és vált is ki pl. interpretációs vitákat. Ezzel szemben a tartalom, a gondolat meggyőződésem szerint szervesen illeszkedik az egész marxi életműbe.

AZ ANALÓGIÁK ÖSSZEGEZÉSE ÉS NÉHÁNY KÜLÖNBSÉG

Írásomban mindenekelőtt arra törekedtem, hogy jól érzékelhető, közvetlen analógiák segítségével mutassam be a hegeli Logika és a marxi történetfilozófia szerves kapcsolatát. Az ilyen típusú analógiák, példák felsorolását és elemzését természetesen még lehetne folytatni, nem is beszélve az áttételesebb, a mélyebb rétegekben húzódó rokonvonásokról vagy a módszer analógiáiról. Ehelyett azonban fontosabbnak látszik annak az általános eredménynek rövid összegzése, mely a tárgyalt analógiákból kirajzolódik.

A Logika a hegeli filozófia metafizikája, s mint ilyen speciális helyet foglal el Hegel filozófiájának rendszerében. Emellett, vagy ezzel együtt a Logika a tiszta gondolkodás formáinak tudománya.[65] A Logika tehát formatan. És formatan Marx történetfilozófiája is – az „emberi élet formáinak", a társadalom történelmi formáinak tudománya, a társadalmi formák elmélete.

Mindkét formatan fejlődéselmélet, egy fejlődéstörténet elmélete. A hegeli Logika a logikai eszme, a tiszta gondolkodás, a marxi történetfilozófia pedig az emberi társadalom fejlődéstörténetének tudománya.

A tiszta gondolkodás, a logikai eszme fejlődéstörténete két nagy szakaszra bomlik: a fogalom előtörténetére és a fogalom valóságos történetére. Előbbit az ún. objektív, utóbbit az ún. szubjektív logika tárgyalja. A marxi történetfilozófia szerint az emberiség

[62] Marx: *Nyersfogalmazvány* I. 30.

[63] Vö. pl. Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése.* Kossuth, Bp. 1977, 307. stb. A hazai irodalomban legutóbb Kerékgyártó István vetette fel a kérdést. Vö. *Magyar Filozófiai Szemle* 1983/2.

[64] Vö. Louis Althusser: *Marx – az elmélet forradalma.* Kossuth, Bp. 1968. A gyűjteményes kiadás majd minden írása érinti a problémát. Konkrétan „A marxizmus nem historicizmus" c. rész fejtegetéseire célzunk. L. 179–185.

[65] Vö. Hegel: *Kis logika.*, pl. 64., 144. és 184., továbbá *Nagy logika* I. pl. 6–9., és 26.

történetének két nagy szakasza: az emberiség előtörténete és az emberiség valóságos története. A hegeli és a marxi kettősség tartalmát tekintve is analóg, amennyiben az előtörténet mindkét esetben a realitás mozgása saját fogalma felé, s a valóságos történet mindkét esetben olyan előrehaladás, mely realitás és fogalom egységén belül megy végbe.

A hegeli Logika „határozottabban" három részre tagolódik: a lét, a lényeg és a fogalom logikájára. Ennek megfelelően a Logikának három könyve van, a lét, a lényeg és a fogalom tana.

A fogalom valóságos történetét elemző fogalom tana szoros megfelelésben áll a marxi történetfilozófiának az emberiség valóságos történetét körvonalazó kommunizmus-elméletével. A hegeli fogalom, s a marxi kommunizmus egyaránt a szabadság birodalma. A fogalom az önmagáért-valóan léttel-bíró logikai eszme, a kommunizmus pedig az önmagáért-valóan léttel-bíró (emberi) lény világa.

A lényeg hegeli logikáját kibontó lényeg tanának „mása" a kapitalizmus, s ezen belül a politikai gazdaságtan marxi elmélete. Magának a hegeli lényeg kategóriájának a marxi politikai gazdaságtan alapkategóriája, a csereérték az analogonja. A lényeg, hasonlóan a csereértékhez: „a reflexió léte", „a reflektált meghatározás-nélküliség", „a tételezett vonatkozás", a „közvetettség".

Hegel Logikájának első könyve a lét tana. A létnek ebben kifejtett logikájához a prekapitalizmus marxi elmélete mutat figyelemreméltó hasonlóságokat. A lét formája és a prekapitalizmus társadalmi formája egyaránt „léttel-bíró", „közvetlen" és „meghatározott". A vonatkozás formája mindkét esetben csak magánvaló.

Végeredményben tehát a hegeli lét és a marxi prekapitalizmus, a hegeli lényeg és a marxi kapitalizmus, valamint a hegeli fogalom s a marxi kommunizmus főbb formameghatározásai azonosak vagy majdnem azonosak. Mindezek alapján pedig megállapíthatjuk, hogy a marxi történetfilozófia értelmezéséhez, logikájának feltárásához Hegel Logikája adja a kulcsot.

Meg kell jegyeznem, hogy az utóbbi megállapítás részben fordítva is igaz. Igaz, mert Hegel Logikája előtt némely tekintetben még mindig értetlenül áll a filozófiai utókor, s ez alól sajnos a jelen sorok szerzője sem kivétel. Ezzel együtt úgy vélem, hogy a marxi történetfilozófia és a hegeli Logika összevetése mindkét irányban ígéretes, termékeny vállalkozás. Meggyőződésem szerint ahogyan Marx történetfilozófiájának teljes rekonstruálásához nélkülözhetetlen a hegeli Logika, ugyanúgy Hegel Logikájának megértéséhez – Kant mellett – Marx történetfilozófiáján keresztül vezet a legrövidebb út.

Mind ez idáig a párhuzamokat hangsúlyoztam Hegel és Marx között. Ez természetes is, hiszen írásomban éppen erre vállalkoztam. Torz maradna azonban a kép, ha legalább utalásszerűen nem szólnék Hegel és Marx filozófiájának különbségeiről. Ehhez ugyanakkor mindjárt hozzá kell fűznöm, hogy véleményem szerint azok a különbségek, melyekről az alábbiakban említést teszek – sőt megkockáztatom: amelyek egyáltalán kimutathatók Hegel és Marx között –, nem módosítják (vagy nem módosítják lényegesen), csak egy konkrét összefüggésbe helyezik azt az általános eredményt, azt az analógia-egészet, amit az imént vázoltam fel.

Az alapvető és közismert ellentét, melyet Marx többször is megfogalmazott, idealizmus és materializmus ellentéte. Hegel nagyon pontosan és nagyon találóan abszolút idealizmusnak nevezte saját filozófiáját. Ezzel szemben Marx egy következetesen materialista

történetfilozófiát dolgozott ki. Emellett a hegeli dialektika marxi „megfordítása", s a marxi materializmus specifikumai mindenképp külön vizsgálatokat igényelnek.

A különbségek természetesen ennél tovább is terjednek. Egészen jól kitapintható pl. néhány fontos eltérés a prekapitalizmus marxi és a lét hegeli dinamikája között. De nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a hegeli és a marxi filozófia összehasonlítása szempontjából a Logikán kívül meglehetősen nagy jelentősége van még legalább három Hegel-műnek. Ezek A szellem fenomenológiája, a Jogfilozófia és az Előadások a világtörténet filozófiájáról. E művekkel kapcsolatban a Marx-kutatás feltárt már jó néhány konkrét hasonlóságot és különbséget.

Hegel és Marx filozófiájának párhuzamai és eltérései egyes esetekben sajátos szimbiózist alkotnak. Hegeliánus modorban úgy is fogalmazhatnék, hogy az azonosságban egy más, a különbség, s fordítva, a különbségben is egy más, az azonosság „látszik". Az a problémakör, melyet befejezésül még érintenem kell, példaként szolgálhat erre a sajátos reflexiós viszonyra is.

A hegeli Logika és a marxi történetfilozófia összevetésével kapcsolatban – minden kimutatott analógia ellenére – föl lehetne vetni azt a kérdést, hogy miként lehetségesek valós hasonlóságok és valós különbségek egy „logika" és egy „történetfilozófia" között. Van-e, s ha igen mi az elvi alapja a hegeli Logika, s a marxi történetfilozófia összehasonlíthatóságának?

Közismert, hogy Hegel Logikája a hegeli filozófia általános fejlődéselmélete. A Logika ebből a szempontból is kitüntetett helyet foglal el a filozófia hegeli rendszerében. A Logika olyan általános fejlődéstan ebben a filozófiai rendszerben, amelyhez képest a filozófia reális területei – Hegel szavaival – „alkalmazott logikaként"[66] jelennek meg. Ez természetesen vonatkozik a történetfilozófiára is. A hegeli történetfilozófia tehát voltaképpen már alkalmazott Logika. S ezzel lényegében már meg is válaszoltuk a hegeli Logika és a marxi történetfilozófia összehasonlíthatóságára vonatkozó kérdést.

Ezen a ponton két irányba ágaznak el a felmerülő kérdések. Vegyük először az ún. logicizmus-problémát!

Nézetem szerint a hegeli Logikának és a marxi történetfilozófiának az imént említett összehasonlíthatósága még nem jelenti azt, hogy Marx történetfilozófiája logicista elmélet lenne abban az értelemben, ahogy a logicizmust Lukács felfogja.[67] Sőt úgy vélem, hogy a hegeli Logika és a marxi történetfilozófia között fent kimutatott analógiák sem szolgáltatnak alapot egy ilyen következtetés levonásához. Szeretnék itt emlékeztetni arra, hogy a logicizmus-kérdésben Lukács rendszerint nagyon óvatosan fogalmazott, s általában nem mulasztotta el megjegyezni, hogy ha a társadalmi lét összefüggéseit „nem is lehet" – vagy legalábbis Lukács szerint (aki ebben az esetben Marxot értelmezi) nem is jogosult – a logikára „visszavezetni vagy redukálni", azért „logikailag is meg lehet ragadni", le lehet írni.[68] Ennyiben tehát egyetértek Lukáccsal, annak ellenére, hogy a logicizmus-kérdést egy részletesebb elemzés keretében egészen más összefüggésbe helyezném.

[66] Vö. Hegel: *Kis logika.* 64.

[67] Vö. Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* I. Magvető, Bp. 1976, 284, 289–290., 322, 372–375. stb. és III. 152.

[68] Vö. Lukács György, i. m. I. 375.

Emellett nyilvánvaló, hogy a Hegel–Marx viszonynak az Ontológiában adott értelmezésétől véleményem nem egy vonatkozásban lényegesen eltér. Így van ez mindenekelőtt a végeredményben. A Hegel–Marx párhuzamok pl. Lukácsnál mindig konkrét, „elszigetelt" hasonlóságok. Az általam felhozott analógiák ezzel szemben egy átfogó megfelelési viszony, egy összefüggő analógia-egész elemeivé szerveződnek.

Az itt felmerülő kérdések persze ennél jóval bonyolultabbak, több körülmény által is erősen színezettek, s mindenképpen csak egy önálló munkában részletezhetők. Az eltérések legmélyebb alapját mindenesetre a következőkben látom.

Nézetem szerint Lukács elsősorban Marx különféle, kevéssé kimunkált, elszórt „ontológiai" megjegyzéseiből, utalásaiból, elveiből stb. indult ki, s ezekre mint valami cölöpökre építette fel, ezekből bontotta, szélesítette, fejlesztette ki nagyhatású ontológiáját. Ugyanakkor az a véleményem, hogy Marx filozófiailag is releváns írásai az említett elszórt megjegyzések, elvek stb. mellett tartalmaznak pl. egy ugyan korántsem befejezett, de azért meglehetősen határozott, markáns történelemelméletet is. És Lukács Marx-értelmezésének alapproblémáját abban látom, hogy ezt a tartalmilag nagyban-egészben már Marx által kidolgozott, bár inkább csak vázlatokban, terjedelmes „nyersfogalmazványokban" olvasható határozott történelemelméletet, formaelméletet – melynek a fentiekben vázolt véleményem szerint nagyon sok köze van Hegelhez – Lukács, konkrét elemzései során nem egy esetben saját, más dimenzióban elhelyezkedő (s itt ez a más dimenzió a döntő) ontológiájának magaslatairól szemlélte, értelmezte.

Szeretném itt nyomatékosan aláhúzni, hogy a mondottak csak Lukács Marx-értelmezésére vonatkoznak. Ezzel együtt úgy vélem, hogy Lukács Ontológiája Marx történetfilozófiájának a folytatása, s kétségkívül nagyszabású folytatása, de nem, vagy nem elsősorban abban a dimenzióban, amelyben magának Marxnak is megadatott, hogy gazdasági-filozófiai-történelmi stb. elveinek egy szervesen összetartozó csokrát konkrét elméletté formálja.[69]

Visszatérve a kiindulóponthoz, a logicizmus-problémánál elhagyott útelágazáshoz, megismétlem, hogy a hegeli Logika – közismerten – Hegel általános fejlődéselmélete, továbbá, hogy a hegeli történetfilozófia – ugyancsak közismerten – ennek az általános fejlődéselméletnek egyik alkalmazása, s végül, hogy nézetem szerint a hegeli Logika és a marxi történetfilozófia összehasonlíthatóságának elvi alapját az előbb említett tényezőkben kell keresnünk.

Az elmondottak szinte önként kínálják a kérdést: Nem lett volna kézenfekvőbb közvetlenül a hegeli történetfilozófiával, a már „alkalmazott" logikával egybevetni Marx történetfilozófiáját? S ez a felvetés annál is inkább jogosult, mert ismeretes, hogy az Előadások a világtörténet filozófiájáról, Hegel tulajdonképpeni történetfilozófiája, s különösen annak Bevezetése tartalmaz jó néhány, Marxnál is rendkívül fontos gondolatot.

Elég azonban csak a történelem hegeli felosztását, a hármas, illetve négyes felosztást, valamint a germán világ, a felvilágosodás, az újkor, a reformáció, a francia forradalom stb.

[69] Meg kell itt jegyeznem, hogy a jelen tanulmányban Marx történetfilozófiáján – a Lukáccsal kapcsolatban említett felbontás esetét kivéve – mindig ezt a Marx által kidolgozott, határozott történelemelméletet értem. Az így, ilyen határozott történelemelméletként felfogott marxi történetfilozófia kontúrjainak felvázolására „A tagadás tagadása Marx történetfilozófiájában" c. írásomban – l. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1981/4. sz. – tettem kísérletet.

hegeli megítélését[70] emlékezetünkbe idéznünk ahhoz, hogy megállapíthassuk: ez a történetfilozófia – minden zseniális gondolata ellenére – már a XIX. század első felében anakronizmus volt, s ennek legkésőbb 1848-ban mindenki számára nyilvánvalóvá kellett válnia.

Képzeljünk most magunk elé egy háromszöget, melynek egy-egy csúcsán a hegeli Logika, a hegeli történetfilozófia, végül pedig Marx történetfilozófiája áll. Úgy vélem, ebben a háromkomponenses viszonyrendszerben sajátos azonosság-különbség relációk tárulnak fel. A szövevényes kapcsolatrendszerből csak néhány mozzanatot emelek ki.

A hegeli történetfilozófiáról tudjuk, hogy tulajdonképpen alkalmazott logika, a Logika egy konkrét alkalmazása. Mint láttuk, szoros az összefüggés a Logika és a marxi történetfilozófia között is; Hegel Logikája és Marx történetfilozófiája bizonyos értelemben „másai" egymásnak.

Óriási viszont a szakadék Marx történetfilozófiája és a hegeli történetfilozófia között. S itt most nem materializmus és idealizmus különbségére gondolok, hiszen ez a világnézeti különbség a Logikával kapcsolatban is fennáll. Arról az elméleti eltérésről van itt szó, mely az emberiség történetének konkrét kifejtésében, filozófiai megragadásában, a történelem fejlődési szakaszainak meghatározásában, s az összfolyamaton belül e szakaszok helyének megjelölésében stb. mutatkozik meg a két történetfilozófia között.[71]

A jelzett különbségek alapján is egyértelmű, hogy a marxi történetfilozófia szempontjából a hegeli történetfilozófia hamis elmélet abban az értelemben, hogy nem a valóságnak megfelelően írja le az emberi társadalom fejlődéstörténetét. De hol követte el Hegel a hibát? – A hegeli Logika, a marxi történetfilozófia és a hegeli történetfilozófia kapcsolatrendszerén belül, s egyben a marxi történetfilozófia nézőpontjából a következő választ adhatjuk.

A hegeli történetfilozófia nem azért hamis elmélete az emberi történelemnek, mert hibás a hegeli nagyfilozófia, a hegeli Logika, Hegel általános fejlődéskoncepciója, hanem mert hibás annak alkalmazása az emberi történelemre. S a vizsgált szempontból itt nem az alkalmazás ténye a hiba, hanem a kivitel az, ami nem sikerült Hegelnek.

Ebben az összefüggésben a marxi történetfilozófia tulajdonképpen a hegeli történetfilozófia immanens, a hegeli általános fejlődéselméleten belül maradó kritikája. Így az analógiákban, melyek a marxi történetfilozófiát a hegeli Logikához fűzik, a hegeli történetfilozófiától való különbségek, s fordítva, a marxi történetfilozófia és a hegeli történetfilozófia eltéréseiben a Logika és a marxi történetfilozófia azonosságai „látszanak". Kifejezhetjük ezt úgy is, hogy az adott metszetben, az adott összefüggésben a hegeli Logika „helyes" „alkalmazása" az emberi történelemre mint fejlődéstörténetre: Marx történetfilozófiája.

[70] Vö. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Akadémiai, Bp. 1966, pl. 42–43., 117–118., 192–204., 696–747. stb.

[71] Az emberi történelem főbb fejlődési szakaszai a hegeli történetfilozófia szerint a keleti, a görög, a római (illetve a görög-római) és a germán világ. Marx történetfilozófiájában az „emberi élet" három nagy formája, modellje az ázsiai (keleti), az antik és a germán-feudális formát átfogó prekapitalizmus, ezt követően második nagy formaként a kapitalizmus, és végül a körvonalaiban felvázolt jövőkép, a kommunizmus. A három nagy szakasznak a történelmi összfolyamat marxi elméletében elfoglalt helyéről véleményem összegzését l. *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/4, 514.

SUMMARY

György Andrássy: Marx's Philosophy of History and Hegelian Logic

The paper presents a comparative analysis of Marx's philosophy of history and Hegel's Logic, more precisely, its aim is to reveal their similarities. In this connection the following major subjects are studied: prehistory and real history; notion and reality in the thinking of the „young" and the „old" Marx; the theory of communism of Economic and Philosophic Manuscripts; necessity and freedom; the logic of Marx's theory of capitalism or of political economy; the historical character of Marx's categories, especially that of the notion of „labour as such". In connection with the last subject an attempt is made to summarize Hegel's and Marx's solution to the problem of Plato's Ideas, that of universals, as well.

By way of revealing the analogies in the above fields, I express my conviction that there exists a system of concrete analogies between Hegel's Logic and Marx's philosophy of history, some of the most important elements of which are the following:

According to Marx, human history is comprised by two major stages, namely the prehistory and the real history of mankind. In my view, the correspondent of the prehistory of mankind in Hegel's Logic is 'the prehistory of the Notion' outlined in the so-called objective logic, whereas the real history of mankind is related to Hegel's 'real history of the Notion' described in the so-called subjective logic. In my opinion, the logic of the distinction between prehistory and real history can be interpreted adequately in the light of Hegel's theory of truth.

The system of analogies between Hegel's Logic and Marx's philosophy of history revealed in the paper can be expressed in brief by stating that there exist important analogies between the first part of Hegel's Logic, that of „the Doctrine of Being" and Marx's theory of precapitalistic societies, between the second part of Hegel's Logic, that of „the Doctrine of Essence" and Marx's theory of capitalism, and finally, between the third part of Hegel's Logic, that of „the Doctrine of the Notion" and Marx's theory of communism.

ADALÉKOK MARX KÖZÖSSÉGELMÉLETÉHEZ

KERÉKGYÁRTÓ P. ISTVÁN

A kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet korát éljük, s amikor a kapitalizmust mint közösségi társadalmat aposztrofáljuk, egyre fontosabbá válik, hogy kísérletet tegyünk a „közösség" marxi fogalmának rekonstruálására. A fogalom puszta vizsgálatánál azonban nem állhatunk meg, hiszen ez csak az első lépés egy marxista közösségelmélet kidolgozásához, illetve továbbfejlesztéséhez.

E szerteágazó problémakörnek most azonban csak az első lépcsőjével, a marxi közösségelmélet néhány kérdésével szeretnék foglalkozni.

Jelen tanulmányban — Marx filozófiai munkásságának néhány kulcsműve alapján — megkísérlem a „közösség" fogalom többrétegűségét, a történelmi-absztrakciós szinteknek megfelelő gazdagságát felvázolni.

A marxi életműben használatos közösség fogalmat lehetetlen egyetlen definícióval megadni. Nemcsak a közismert engelsi érv miatt, mely minden definíciót elégtelennek tart, hanem elsősorban azért, mert Marxnál a különböző absztrakciós szinteken új és új jegyei tűnnek elő a fogalomnak éppen azért, mert az eddigi történelmi valóságban is rendkívül differenciáltak, sokszínűek voltak az emberi közösségek. Marx általában a „Gemeinwesen" kifejezést használja, mely alatt adott társadalmi forma egész közösségi struktúráját érti. Több helyütt azonban a „Gemeinschaft" kifejezéssel is találkozunk. Ezen egy adott, konkrét közösséget ért általában. A magyar kiadásokban mindkettőt a „közösség" szóval fordították, így jelen írásban azokat a marxi gondolatokat is vizsgálom, ahol a német szövegben a „Gemeinschaft" kifejezés áll, egyrészt, mert a magyar nyelvű szakirodalom egy része a „közösség"-ről írva nem tett különbséget e kettő között, valószínű a fordításból fakadó szóazonosság miatt, másrészt, mivel mindkét fogalom Marx közösségelméletének része.

Az e témában megjelent publikációk jelentős része nagyon helyesen villantotta fel a közösségelmélet *egy-egy* oldalát, de alapvető hiányosságuk maradt, hogy jóval szimplább fogalomnak tartották a marxi közösségfogalmat, mint amilyen sokszínű, több rétegű értelemben Marx használta. Jelentős előrelépés volt a kérdés árnyaltabb vizsgálatában Tőkei Ferenc munkássága, aki az egész marxi életműben vizsgálja a kategória jelentését. (Szemben a korábbi nézetekkel, amelyek sokszor megelégedtek a *Német ideológia* néhány gondolatának bemutatásával.) Az ő érdeme többek között, hogy felhívja a figyelmet bizonyos etimológiai, fordítási problémákra (pl. a Wesen fordításának nehézségeire), vagy a fejlődés-tipológiai vizsgálatok mellett a funkcionális tipológia jelentőségére stb. *Célom* a marxi társadalomfilozófiából kibontható *közösségfogalom értelmezése.*

Természetesen számtalan egyéb tudományágban, de a mindennapi életben is használatos e fogalom. Ha a közösség kifejezést halljuk, akkor a *mindennapi életben* általában a kollektívára, egy viszonylag kis létszámú, személyes kapcsolatokat feltételező csoportra gondolunk, mint például egy iskolai közösség, egy baráti közösség, a sporttársak közössége és így tovább.[1] Ez a mindennapi érintkezésben elfogadott értelmezés a szociálpszichológiában használatos közösségfogalomhoz áll legközelebb.[2] Rokon vonásokat találhatunk még a szociológiai és filozófiai közösségelméletek között is.[3] Marx közösségelméletének felvázolásához és feltárásához elengedhetetlen azonban néhány – Marx által is megfogalmazott – módszertani elv tudatos alkalmazása. Lényeges kérdés Marxnál, hogy *milyen absztrakciós szinten* tesz megállapítást egy adott esetben, tehát mely „történelemfelosztás" szintjén beszél.

De *hogyan* jutunk el ezekig a *„történelem-felosztási"* szintekig – melyek keretében a közösségfogalom új és új értelmet nyer –, és *melyek* ezek?

A kutatás és kifejtés marxi módszereinek segítségével adhatunk választ a feltett kérdésre. A „legsoványabb elvontságokkal", a „legáltalánosabb elvonatkoztatásokkal" kell kezdeni – mondja Marx a *Grundrisse* Bevezetésében. Ezek az elvonatkoztatások

[1] A közösség kifejezés etimologizáló fejtegetéseit l. Tordai Zádor: *Közösséges emberi dolgok.* Magvető, Bp. 1974, 240–246.

[2] A marxista szociálpszichológia csoportkutatásának egyik ága a közösségkutatás, melyet Makarenko neve fémjelez. „Makarenko a konkrét közösséget mindig létfeltételeivel egységben, a tágabb társadalmi viszonyokkal összefüggésben szemlélte. Teljes joggal úgy vélte, hogy a közösség nem azonos bármely tetszőleges emberi csoporttal, hanem *sajátos szociális minőségű csoport,* amelynek társadalmi integráltsága, önkormányzási és strukturális viszonyai, valamint értéktartalma és dinamikus történései sajátszerű vonásokat mutatnak." (Pataki Ferenc: *Társadalomlélektan és társadalmi valóság.* Kossuth, Bp. 1977, 125.) Ezek szerint itt a hangsúly a mikro- és makrostruktúrák közötti kapcsolaton, összefüggésen van, melynek lényege, hogy a makrostruktúra közösségi jellege feltételezi a mikrostruktúrák közösségi megszervezését. A csoport és közösség lényeges minőségi különbségeit ez a közösségelmélet is hangsúlyozza. Itt azonban a „mikrocsoport" egyik fajtája a közösség, tehát olyan kiscsoporté, melynek több, egyéb kritériuma mellett (pl. tartós személyi kontaktus, tehát face-to face viszonyok, egymásra vonatkoztatott szerepek stb.) a taglétszáma korlátozott: 2–25 fő. Helytelen lenne azonban mereven a közösség terminológiát keresni a szociálpszichológiában, hiszen amit ez a tudomány csoporton ért, az sok esetben adekvát a marxi társadalomfilozófia közösség fogalmával. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy mind a kiscsoport, mind a makrocsoport elméletéről írva a téma kiváló ismerője, Pataki Ferenc elméleti alapvetésül néhány – a filozófia számára is – rendkívül fontos marxi gondolatot idéz. Ez esetben tehát a csoport és közösség terminológiák között nem tesz különbséget, amikor pedig a szűkebb értelemben vett, a szociálpszichológia által is közösségnek nevezett emberegyüttesről beszél, akkor a fent említett makarenkói álláspontot érti alatta.

[3] A szociológiának is külön ágát képezi a csoportkutatás, melynek keretében számtalan tartalmi és formai jegy alapján különböztetnek meg csoportokat (makro–mikro, primer–szekunder stb.), s ezen felosztások egyike a csoport és közösség megkülönböztetése. Ez a distinkció főleg a szocialista országok szociológusai körében ismert és a szocialista társadalmak sajátos minőséggel rendelkező csoportjait értik alatta. „A közösséget elsősorban szocialista értéktartalma, belső önkormányzata, társadalmi konstruktivitása és a személyiség kibontakozásához, 'nembeliségének' elsajátításához fűződő szerves viszonya emeli ki a társadalmi csoportok köréből." (*A szociológia ágazatai.* Kossuth, Bp. 1975, 148.) A szociológiai csoportelméletnek tehát csak egy kis szelete a közösséggel foglalkozó rész, irodalma sem túlságosan bőséges, ill. ezek jelentős része a filozófiához irányítja a szociológia iránt érdeklődő olvasót.

„egyáltalán csak a leggazdagabb konkrét fejlődés mellett jönnek létre, ahol egyvalami úgy jelenik meg, mint ami sok dologban közös, mindenben közös".[4]

A történelmi fejlődés következtében tehát előttünk állnak a legkülönfélébb konkrét meghatározások, színes sokféleségükben, s egy viszonylag magas fejlettségi fokon képesek vagyunk ezekben a közöset megragadni, egy magas szintű absztrakciót létrehozni.

A kutatásban *összegyűjtjük* a konkrét meghatározásokat, s ezek segítségével *alkotjuk meg a „sovány elvontságot"*, ezzel kell kezdődnie a kifejtésnek!

Ezen legáltalánosabb meghatározások – mivel a konkrét viszonyok igen széles köréből absztraháltuk őket – látszólag semmitmondóak, használhatatlanok, *valójában,* ahogy Marx kiemeli, *megtakarítják nekünk az ismétlést.* Ezen kívül még egy kiinduló bázist is nyújtanak vizsgálatunkhoz, amelyről felemelkedve a konkrét meghatározásokig, egy elvont általánost *konkrét tartalmakkal megtöltve,* konkrét totalitássá téve – mely tehát most már tartalmazza a konkrétumok színes meghatározottságait – *újra alkotjuk.*

Egy árnyaltabb vizsgálathoz elengedhetetlen a most vázolt módszer konkretizálása témánkra. *Először tehát a közösséget mint legsoványabb elvontságot kellene vizsgálni, majd az elvonttól haladnánk a konkrét felé.*

Azt hiszem, hogy a marxi kategóriák körül folyó viták egy része a fenti út be nem tartásából fakad. Ez a lépésenként megteendő út az elvont és a konkrét között a történelem tájain kanyarog, az elvonatkoztatás is ebből merít, így a benne rejlő különbségek és közös sajátosságok alapján maga a történelem is különböző szintekre osztható. Vizsgáljuk meg röviden ezeket a marxi „történelem-felosztási" szinteket – mindvégig hangsúlyozva azt, hogy Marxtól idegen a bármelyik felosztást privilegizáló szemlélet. Marxnak nincs olyan műve, amelyben kizárólag az egyik vagy a másik felosztást – ami lényegében az absztrakció szintjeinek felel meg – alkalmazná, de pl. a *Német ideológiá*ban főleg a „kettes" felosztásról beszél, míg a *Grundrissé*-ben a „hármas" dominál.

1. Mit jelent a „kettes" felosztás? Ezen a viszonylag magas absztrakciós szinten az *emberiség előtörténetéről* beszél, megkülönböztetve ezt az *emberiség igazi történetétől,* a kommunizmustól. Az absztrakció itt abban áll, hogy az előtörténeten belül Marx *elvonatkoztat az azonosságokon belüli különbségektől,* a hangsúly az azonosságon van. Így az előtörténetből – vagyis a kommunizmust megelőző történelemből, azaz az egész eddigi emberi történelemből – a *közös jegyeket ragadjuk meg,* melyek az ősi társadalmaktól egészen a modern kapitalizmusig egyaránt jellemzőek, de amelyek már a kommunizmust nem fogják jellemezni, hiszen itt csak az előtörténet közös jegyeiről van szó. Nyilván ezek a közös jegyek meglehetősen általánosak lesznek, hiszen rendkívül széles az a valóságmező, melyből elvonatkoztattuk, azonban ha a kommunizmusról van szó, akkor általában ezzel szembeállítva, ezek a jegyek kerülnek elő. (Pl. elidegenedés, kényszerű munkamegosztás, természetadtaság stb.)

Marx szinte összes művében – ahol beszél a történelemről – előfordul ez a felosztás, de különösen a *Német ideológiát* jellemzi. (Lásd pl.: *MEM* 3, 66., 68., 70. stb.).

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban (továbbiakban *Kéziratok*) is megtaláljuk ezt a felosztást. (Lásd: *Kéziratok* 69.) (Engels is erre a felosztásra utal, amikor az *Anti-Dühring*ben a „szükségszerűség birodalmát" állítja szembe a „szabadság birodalmával".)

[4] Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai.* (A továbbiakban: *Grundrisse*) *MEM* 46/I, Kossuth, Bp. 1972, 30.

Ezen a magas absztrakciós szinten megrekedve azonban vajmi keveset mondhatnánk az előtörténet különös sajátosságairól. Az eddigi differenciálatlan előtörténeten belül keressük az azonosságon belüli különbségeket!

2. A *Kéziratok*ban csíráiban, a *Német ideológiá*ban itt-ott már markánsan, a *Grundrissé*-ben pedig teljes határozottsággal áll előttünk a *történelem „hármas" felosztása.* Ennek lényege, hogy az eddig differenciálatlan előtörténetben az azonosságok helyett a hangsúly az *azonosságon belüli leglényegesebb különbségekre* helyeződik. „Személyi függőségi viszonyok (eleinte egészen természetadta módon) az első társadalmi formák, amelyekben az emberi termelékenység csak csekély mértékben és elszigetelt pontokon fejlődik. *Dologi* függőségre alapozott személyi függetlenség, ez a második nagy forma, amelyben először alakul ki az általános társadalmi anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere. Szabad egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi, társadalmi termelékenységük mint társadalmi képességük alárendelésére alapozódik, ez a harmadik fok."[5]

A társadalmi formák ezen csoportosítása alapján három nagy típus áll előttünk; a *prekapitalizmus,* a *kapitalizmus* és a *kommunizmus.* A történelemfilozófiai vizsgálódások számára az egyik leggyümölcsözőbb absztrakciós szint ez. A marxi kommunizmus-elmélet itt nyeri el igazi alakját, hiszen itt mutatható ki, hogy a kapitalizmus a prekapitalizmus bornirt, helyi jellegét szétrobbantva az egyetemes érintkezés létrehozásával teremti meg a kommunizmus lehetőségét. Ez a sík tehát a prekapitalizmuson belüli különbségektől eltekint, közös sajátosságait ragadja meg, melyek a kapitalizmussal állíthatók szembe, s a *kommunizmust mint* a két első fázis szintézisét, *a tagadás tagadását* vizsgálja.[6] Azonban még a filozófiai vizsgálódás számára is fontos lehet a prekapitalizmus felbontása.

3. Ennek eredményeként az ázsiai, antik, germán – mint a prekapitalista formák felbontásai –, a tőkés és a kommunista társadalmi formák különíthetők el. Ezen a szinten a korábbi sovány elvontságok egyre konkrétabb meghatározásokat nyernek, egyre inkább felemelkedünk az elvonttól a konkréthoz. (Lásd pl.: *MEM* 13, 7.)

Az egyes konkrét eseményekhez, az egy formán belüli különbségekhez való felemelkedés már nem a filozófia feladata, hanem a történelemtudomány kutatásai szolgáltatják ezeket az ismereteket, de ezek segítségével építheti fel a filozófia az egyes társadalmi-gazdasági alakulatok képét.

Azt mondhatjuk, hogy a „legsoványabb elvontságok"-ból kiindulva fokozatosan tesszük meg az utat a történelem sokszínűsége felé, s *minden szinten új és új értelmet nyer a közösség fogalma.* De milyen legyen a „legsoványabb elvontság", melyet az eddigi történelemből vonatkoztathatunk el? Egyáltalán milyen szerepe van vizsgálatunkban az *általánosnak* mint filozófiai kategóriának? Milyen sajátosságokkal rendelkezik a konkrétból gondolatilag megalkotott általános?

A válasz nehezebb mint gondolnánk, hiszen úgy tűnik, hogy Marx bizonyos értelemben „reális-létet" tulajdonít az általánosnak.

[5] *Grundrisse* I. 75.

[6] Erről bővebb elemzést lásd: Andrássy György: A tagadás tagadása Marx történetfilozófiájában. *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/4. sz. 497.

Nézzük meg az „érett" Marx néhány gondolatát! A *Grundrisse* tőkéről szóló fejezetében így ír: *„Az általában-való tőke,* a különös tőkéktől való különbségben, megjelenik ugyan 1. *csak mint elvonatkoztatás*... 2. de az általában-való tőke a különös reális tőkéktől való *különbségben* maga is egy *reális* létezés... Például a tőke ebben az *általános formában,* habár egyes tőkéseké, *elemi formájában* mint tőke, alkotja azt a tőkét, amelyet a bankokban felhalmoznak, illetve általuk osztanak el, és amely ... oly csodálatra méltóan a termelés szükségletei arányában oszlik el... Az általános ezért egyrészt csak *elgondolt* differentia specifica, de egyszersmind egy *különös* reális forma is a különösnek és az egyesnek a formája mellett."[7] Abszurd következtetés lenne, ha ebből a néhány gondolatból Marx nyakába egy „mérsékelt realizmus"-t varrnánk, ha azt hinnénk, hogy a rég porosodó universáliák tisztogatásáról lenne itt szó. Mit jelent hát akkor, hogy az *általános* a reálistól való különbségében maga is *reális létezés?* Annyit azonnal megállapíthatunk, hogy semmiképpen sem egy platóni ideavilágban üldögélő universáliákat jelent ez, hiszen már az ifjú Marx is éppen az ilyen felfogásokkal vitázik. *Ez polémia a realizmussal, de a nominalizmussal szemben is.* Véleményem szerint az 1. pont — lásd a 7. hivatkozást — a realizmus elleni érv, míg a 2. pont a nominalizmus ellen szól, tehát leszögezi, hogy az általános nem csupán „flatus voci", hanem annál jóval több. Az absztrakció mint gondolati elvonatkoztatás csak azért lehetséges, mert az egyesben, a reális folyamatban *bennerejlő,* meglevő közös *sajátosságokat ragadjuk meg.*

Az általánosnak tehát *valóban van reális létezése,* bár sohasem az egyestől elszakítottan, hanem mindig az egyesekben szétszórtan. Erre hívja fel a figyelmet Lukács György is: „S ameddig idealisztikusan, puszta gondolatműveletnek fogjuk fel az alárendelést, kikerülhetetlenül antinómiákra bukkanunk. Marx számára az alárendelés is olyan összefüggések visszatükrözése, amelyek megvannak a reális folyamatban, magának e reális folyamatnak mozgásba hozott mozzanatai."[8] Minden sovány elvonatkoztatás gondolati megalkotásánál tehát figyelembe kell venni az előző érveket; nem szabad csupán „létezésnélküli" jeleknek tekinteni ezeket, azonban a másik hibát is el kell kerülni, s ez nehezebb. Marx már 1843-ban így bírálta Hegelt: „Nem a tárgyból fejlesztjük ki a gondolkodást, hanem a tárgyat fejlesztjük ki egy önmagával elkészült és a logika elvont szférájában önmagában elkészült gondolkodás szerint."[9]

Ugyanennek a problémának rendkívül szellemes és világos bírálatát adja Marx a *Szent család*ban; a „Spekulatív konstrukció titka" című alfejezetben. S azért lenne érdemes megvizsgálni ezeket a gondolatokat, mert az elvontságok „megalkotásánál" — legyen az akár az ember közösségi lényege — könnyen eshetünk abba a hibába, hogy az egyest, a konkrétat hajlamosak vagyunk a szubsztancia, az általános modusainak tekinteni: „Ha a valóságos almákból, körtékből, földieprekből, mandulákból kialakítom magamnak a *'gyümölcs'* általános képzetét, ha tovább megyek, és azt *képzelem,* 'hogy a valóságos gyümölcsökből nyert elvont képzetem: a 'gyümölcs', egy rajtam kívül létező lényeg, sőt a körte, az alma stb. *igazi* lényege, akkor én — *spekulatíve* kifejezve — 'a gyümölcsöt' a körte, az alma, a mandula stb. *'szubsztanciájának'* nyilvánítom... A lényeges ezekben a

[7] *Grundrisse* I. 335—336.
[8] Lukács György: *A különösség.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1957, 74.
[9] *MEM* 1, Kossuth, Bp. 1957, 213.

dolgokban eszerint nem a valóságos... Az almát, a körtét, a mandulát stb. aztán *'a* gyümölcs' puszta létezési módjainak, *modusainak* nyilvánítom."[10]

Innen csak egy lépés már az a hibás felfogás – amelyre Marx is hivatkozik –, hogy a „gyümölcs" *tételezi magát* almaként, körteként, a gyümölcs *létrehozza magát,* s ilyen vagy olyan konkrét gyümölcs formájában szemléli magát. Így az általános mint misztikus öntevékenység áll előttünk, egy hegeli megoldás módjára.

A most említett buktatók szem előtt tartásával kíséreljük meg felvázolni a „történelem-felosztások" legsoványabbikát, a „fel-nem osztott" történelmet, hiszen a közösség legelvontabb értelme is ebből vezethető le. Ez a probléma annak az absztrakciós szintnek a jogosultsága vagy jogosulatlansága, amely az összes történelmi formában levő közöset próbálja megragadni.

Azokat a legsoványabb absztrakciókat tartalmazza ez a sík, melyek egy előzetes történelmi vizsgálat eredményeként minden kort jellemeznek. Ez tehát – ha úgy tetszik – az *antropológiai* absztrakciós szint lesz. Ennek az írásnak nem célja, hogy az „emberi lényeg" – számos kísérlet ellenére sem megoldott – buktatókkal teli vidékét érintse. Hogy ezeknél az általános absztrakcióknál többet jelent-e az emberi lényeg marxi fogalma? Valószínű. Hiszen pl. a nembeli lényeg elidegenülhet az embertől a *Kéziratok* szerint,[11] míg ezeknek az imént említett absztrakcióknak az a lényegük, hogy az emberi faj elidegeníthetetlen tulajdonságai. „A fentiek alapján tehát nem látszik elfogadhatónak az a felfogás, mely szerint az 'emberi lényeg' fogalma a minden emberben egyaránt meglevő, változatlan alapvető vonások összességét jelölné. *Ez nem jelenti azt, hogy Marx tagadta volna a lényegüket tekintve változatlan, történetileg állandó tulajdonságok meglétét az emberi fejlődésben.*"[12]

Bennünket most nem az úgynevezett „emberi lényeg" érdekel, hanem a fent említett absztrakciós szint elvontságai, melyekben semmi misztikus nem lesz, ha *nem* mint szubsztanciát fogjuk fel, mely teremti attributumait – konkrét létformáit –, hanem csupán azokat a közös sajátosságokat, melyek az *emberi fajt létrejötte óta jellemzik,* s melyet a valóságos történelmi folyamatból vonatkoztatunk el.

Példákat bőven hozhatnánk Marxtól, bár ez az absztrakciós szint leginkább a *Kéziratok*ban található. Nézzünk példát erre a *Kéziratok*ból, a *Grundrisse*ből és a *Tőké*ből is! „Az ember magát az élettevékenységét akarása és tudata tárgyává teszi", vagy „az ember egyetemesen termel..."[13] Az idézetek szaporítása szükségtelen, hisz nyilvánvaló, hogy itt Marx az emberiségről, az emberi fajról beszél, s számára közömbös, hogy mely történelmi korokból hozhatnánk példákat ennek bizonyítására, hiszen minden korban jellemző ez az emberre.

A *Grundrisse*ből a már említett gondolatot elevenítsük fel az itt mondottak bizonyítására: „Ámde minden termelési korszaknak vannak bizonyos közös ismertetőjegyei, közös meghatározásai. Az *általában-való termelés* – elvonatkoztatás, de értelmes elvonatkoz-

[10] *MEM* 2, Kossuth, Bp. 1958, 56–57.

[11] E témában lásd: Márkus György: *Marxizmus és antropológia.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1971, 64–70.

[12] Uo. 67. (Kiemelés tőlem – *K. I.*)

[13] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Kossuth, Bp. 1970, 50. (A továbbiakban: *Kéziratok*)

tatás . . ."[14] S ez nemcsak a termelésre igaz, a társadalomfilozófia több lényeges kérdését vizsgálva megtehetjük ezt az elvonatkoztatást. Ezzel sok terméketlen vitának vehetjük elejét. (Lásd még a munka kapcsán pl. *MEM* 23. k. 168. vagy Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* II. k. 44.)

Számunkra tehát az a lényeges kérdés most, hogy Marx mely történelmi absztrakciós szinten használja a közösség kifejezést.

A KÖZÖSSÉG MINT LEGSOVÁNYABB ELVONTSÁG

Először nézzük meg, hogy a *közösség mint legsoványabb elvontság* mit jelent, majd fokozatosan közeledjünk a konkréthoz!

A fenti módszertani vizsgálat alapján alkothatjuk meg a közösség egy olyan fogalmát, mely semmi többet nem mond számunkra annál, hogy az ember olyan lény, mely mindig – ilyen vagy olyan – *közösségben létezhet csupán.* Az, hogy ez a közösség konkrétan a poliszban, a céhben vagy az osztályban nyilvánul-e meg, az itt teljesen közömbös. Mihelyt konkrétabban próbálnánk meghatározni a közösség milyenségét, azonnal *eltávolodnánk* a kiindulópontunk elvontságától. Csak azok a jegyek jöhetnek számításba tehát, melyek az eddig ismert összes történelmileg létezett közösséget jellemezték, s úgy tűnik, hogy az emberi közösségeket mindig is jellemezni fogják. Ha úgy tetszik, itt a közösség mint „örök" kategória szerepel, szemben ezen általánosság egy konkrét formájával, mely történelmi kategória. (Pl. az osztállyal.)

Nem árt hangsúlyozni azonban, hogy amikor Marx ilyen értelemben beszél a közösségről, távol áll tőle, hogy mint egy misztikus szubsztanciát tételezze ezt a közösséget. Nyilván nem arról van szó, hogy a közösségiség mint általános tételezi magát a konkrét közösségekben, mint modusaiban.

Egyszerűen egy előzetes történelmi vizsgálat eredményeképpen alkothatjuk meg ezt az absztrakciót. S ha ennyire általános is ez a megközelítés, azért tudunk valamivel többet is mondani róla. Hiszen ha itt az emberi közösségek közös sajátosságairól van szó, akkor pl. az állati közösségektől ezek lesznek a megkülönböztető jegyei. Ez a probléma a napjainkban oly sok vitát kiváltott *ember–állat különbsége* kérdéskörhöz vezet, s mivel nem érzem magam illetékesnek ahhoz, hogy etológiai és antropológiai kérdésekbe bonyolódjak, itt csak egy igen általános szinten, a *Marx által is érintett* kérdésekre utalnék csupán.

Az etológiai kutatások az elmúlt években még a szakemberek számára is meglepő eredménnyel szolgáltak. A korábban oly sokat hangsúlyozott „érv", hogy míg az állatoknak ösztönös a tevékenységük, addig az emberé tudatos, hogy az állat kész, genetikusan rögződött kódok alapján cselekszik, az ember tanulás által – ezek ma már mind viszonylagossá váltak.[15]

[14] *Grundrisse* I. 12.

[15] Már tudjuk, hogy esetleg a rovarvilágban, vagy a törzsfejlődés még alacsonyabb fokán élő állatoknál van csak abszolút zárt, genetikusan rögzült program. Az ennél fejlettebb állatok meghatározott „észlelési struktúrát" örökölnek, s mindig az aktuális környezet manifesztálja ezeket a veleszületett struktúrákat. Például a szexuális ösztön kielégítésének aktuális környezeti manifesztációját jól mutatják azok a „megtréfált" kakasok, amelyek fajtársaikkal szemben aszexuális viselkedést mutattak, s vágyaik olyan színű és formájú műanyag tárgyakra irányultak, amelyekkel megszületésük

Ezek és az ehhez hasonló eredmények vezettek oda, hogy néhány szaktudós megkísérelte csupán *mennyiségire* redukálni az ember–állat különbségét. Véleményem szerint az eszközhasználó majmok és a bonyolultan kommunikáló delfinek nem hogy érvénytelenné tenné a marxizmus ember–állat különbségéről vallott felfogását, hanem *éppen* az embernek az állatvilágból való kiemelkedésére utalnak, arra, hogy az emberi tevékenység csírája már az állatvilágban is fellelhető. „Bármilyen jelentős is a különbség ember és az állat között, ez nem abszolút. Egyébként el kellene ismerni, hogy az ember egy más természetfeletti világhoz tartozik."[16]

Ezeknek a „csíráknak" a felismerése azonban nem jogosít fel bennünket arra, hogy a kifejlett alakot azonosítsuk a csíráival, s így a lényeges különbségeket elmossuk.

Marx már a *Kéziratok*ban foglalkozik ezzel a kérdéssel, s az itt felvázolt elméletét a *modern etológia tényei sem cáfolják.* „Az állat közvetlenül egy az élettevékenységével. Nem különbözteti meg magát tőle. Ő maga az... Bár az állat is termel. Fészket, lakásokat épít magának, mint a méh, a hód, a hangya stb. Ámde csak azt termeli, amire közvetlenül a maga vagy a kicsinyei részére szüksége van; egyoldalúan termel... csak a közvetlen fizikai szükséglet uralma alatt termel... Az állat csak ama species mértéke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik..."[17] *Összefoglalva* azt mondhatnánk, hogy az állat *kezdő lény.* A species *egy* egyede majdnem teljességében reprezentálja az egész faját – tehát rendelkezik a faj összes tulajdonságával – és az egyes egyedek „előlről" kezdik a fajukra jellemző viselkedésformákat, a „tapasztalatok" tehát nem halmozódnak, *nincs praxisuk, történelmük* az állati fajoknak.[18]

Az ember ezzel szemben állandóan képes az új szituációkra újszerűen reagálni, sőt ő maga tudatos tevékenységével változtatja viszonyait. Nem kezdő lény tehát az ember, hanem *belépő* és *folytató* lény. Mit jelent ez? A születő ember-egyed mindig adott történelmi-társadalmi szituációba kerül, ahol az addig felhalmozott praxist, normákat, tudásanyagot közvetlen környezete továbbítja felé, s alakítja őt folytató lénnyé, aki maga is részt vesz – így van úgy – a praxis továbbfejlesztésében. Az, hogy az emberi egyed képtelen a fajra jellemző viselkedést produkálni, ha nem emberek *közvetlen közösségében* nevelődik, az nyilvánvaló (lásd pl. a Kamala testvérek példáját). Elég itt Marx kapcsán arra a harcra utalni, mely szinte egész munkásságát végigkíséri; nevezetesen a robinsonádok állandó bírálatára. (Bár a felvilágosodásnak a feudalizmus elleni harcában ez ragyogó

---

első tizennégy órájában találkoztak. (Imprinting) Az állatok „tudatos" viselkedéséről egyre több megfigyelés tudósít bennünket, a nyelv, mint korábbi szilárdnak hitt válaszfal ember és állat között inogni kezdett. A közösségben élő állatok néha egészen bonyolult struktúrát alkotnak, s itt nem is a rovarközösségek a fontosak, hiszen ezeknél genetikusan rögzült ez a viselkedés, hanem a gerinces és emlős közösségek. [Csipkedési sorrend; a közösség vezetője gyakran nem a legerősebb, hanem a „legintelligensebb" állat, pl. sertések(!)]

Az embernél viszont számtalan olyan jegyet ismertek fel, mely rasszoktól függetlenül minden embert jellemez, és a főemlősöknél is megtalálható. (Pl. kedves ismerőssel való találkozáskor a felső szemhéj rendkívül gyors rebbenése, vagy a zavar jeleként a nőknél az arc, a férfiaknál a száj eltakarása stb.) Ezek „ösztönös" viselkedési formák tehát az embernél is, hiszen kultúráktól, népektől függetlenül minden embert születésétől fogva jellemeznek.

[16] A. F. Siskin: Etológia és etika. *Magyar Filozófiai Szemle* 1977/2. sz. 279.

[17] Marx: *Kéziratok.* 50.

[18] Az emberi környezetben az ember által tanított állatok 300–500 szavas jelbeszédet is képesek elsajátítani, de ez *nem* az állati faj felhalmozott praxisa.

szépírói eszköz lehetett, mégis teljességgel tudománytalan.) Még Defoe Robinsonjára is igaz, amit a Kéziratban mond: „A társadalmi tevékenység és a társadalmi élvezet semmiképpen sem csakis egy *közvetlenül* közösségi élvezet formájában exisztál . . . Ámde ha én tudományosan stb. tevékenykedem, s ez oly tevékenység, melyet ritkán folytathatok másokkal közvetlen közösségben, akkor is társadalmilag, mert emberként tevékenykedem . . . Az egyén *maga a társadalmi lény.* Életnyilvánítása – ha nem jelenik is meg egy *közösségi,* másokkal együttesen végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában – azért *maga a társadalmi élet* nyilvánítása és igazolása."[19] Ezek szerint Robinson sem közösség nélküli, hiszen kora felhalmozott praxisának ismeretében kerül szigetére és tevékenykedik itt, melyet számára is korábban közösségek közvetítettek. A „belépő" egyed tehát az objektivációs rendszerek társadalmi-történeti fejlettségének megfelelő szintjét kell hogy elsajátítsa, mely objektivációs rendszerek (tárgyi világ, termelési eszközök, technikák, erkölcs, művészet, vallás stb.) az előző nemzedékek felhalmozott praxisának eredménye. Ez az elsajátítás *csak emberi* közösségben történhet. Az objektivációk elsajátítása teszi lehetővé, hogy mint tudatos lény létét fenntartva kora praxisát is gyarapítsa. „De az ember nemcsak természeti lény, hanem *emberi* természeti lény; azaz önmagáért-valóan léttel-bíró lény, ezért *nembeli* lény, s mint ilyennek mind létében, mind tudásában igazolódnia, tevékenykednie kell."[20] Ezen „tevékenykedés" legfontosabbika a *munka,* amely a legjelentősebb szerepet játssza az ember „folytató lénnyé" válásában. Az állati fajoknál nincs felhalmozott praxis, a kezdő, s *nem* belépő egyed a fajra jellemző tevékenységet elölről kezdi, s a „társulása" nemzedékről nemzedékre gyarapodó ismeretanyagot *nem* közvetít felé. Szemben az emberi fajjal, ahol: „A történelem nem egyéb, mint az egyes nemzedékek egymásutánja, amelyek mindegyike kiaknázza azokat az anyagokat, tőkéket, termelőerőket, amelyeket valamennyi elődje reá hagyományozott, ilyenképpen tehát egyfelől a *ráhagyott tevékenységet folytatja* egészen megváltozott körülmények között, másfelől pedig a régi körülményeket módosítja egészen megváltozott tevékenységgel."[21] Egyszóval az embernek *történelme van* – egy állati fajnak csak története –, az ember belépő és folytató lény szemben az állattal, mely kezdő lény.

Az emberré válás sine qua non-ja az emberi közösségben nevelkedés tehát. Marx ezt így fogalmazza meg a Kéziratokban: „Sem a természet – objektíve –, sem a természet szubjektíve nincs meg közvetlenül az *emberi* lény számára adekvát módon."[22] Azaz a természetet mint szervetlen testét el kell sajátítania ahhoz, hogy életét fenntartsa. De a „szubjektív természetet", tehát az „emberi természetet" is el kell sajátítania, s ezt csak a *közösségekben* teheti meg. Így a közösség mind az emberi természetet, mind a szervetlen természetet közvetíti az emberi lény számára.

Az emberi közösség – első megközelítésben – ezek szerint a történelmi kortól függetlenül *az a közeg,* mely *a belépő egyedet folytatóvá teszi,* praxisának, normáinak átadásával. (Persze számunkra itt lényegtelen, hogy egy helyi törzs vagy akár egy osztály normáiról van-e szó, s ne csak azokat tekintsük itt a közösséghez tartozóknak, akik közvetlenül kerülnek kapcsolatba a belépő egyeddel, hanem mindazon egyéneket is, akik ugyanabban a viszonyrendszerben élnek.)

[19] Marx: *Kéziratok.* 70–71.
[20] Marx: *Kéziratok.* 109.
[21] *MEM* 3, Kossuth, Bp. 1976, 39. (Kiemelés tőlem – *K. I.*)
[22] Marx: *Kéziratok.* 109.

Ennek megfelelően a „belépő" egyén adott viszonyok közé születve elsajátítva a közössége rendelkezésre álló praxisát képes a maga és a társai életét újratermelni. Már „az első nagy termelőerőként is a közösség" jelenik meg, s ez a szerepe szükségszerűen megmarad, amíg az emberiség termelést folytat. Marx így fogalmazza ezt meg: „Az élet termelése, mind a saját életé a munkában, mind az idegen életé a nemzésben, most már azonnal kettős viszonyként jelenik meg – egyfelől természeti, másfelől társadalmi viszonyként –, társadalmiként abban az értelemben, hogy ezen *több egyén együttműködését értjük,* egyre megy, hogy az milyen feltételek között, milyen módon és milyen célból történik. Ebből következik, hogy egy meghatározott termelési mód vagy ipari fejlődési fok mindig az együttműködés meghatározott módjával vagy meghatározott társadalmi fejlődési fokkal jár együtt, és az *együttműködésnek ez a módja maga is* ‚termelőerő' . . ."[23] Az egyes ember tárgyi tevékenységében mint céltételező, az objektummal szemben mint *alakító szubjektum* lép fel. A termelésben azonban az ilyen szubjektumok egy totalitása, összessége, együttműködve lép szembe az objektummal; így a *totalitás szubjektummá válik.* A fenti Marx idézet a termelés általános – minden történelmi korra igaz – lényegét ragadja meg, s ebben éppen az egyének együttműködésén van a hangsúly. Az objektummal mint *tevékenységük tárgyával* (mely lehet a föld, a természet, vagy akár más közösség,[24] az antikvitásban a rabszolga stb.) *szemben* együttműködve, *kollektíven fellépő ember-együttes a szubjektum* jelen esetben. (Természetesen az is elképzelhető, hogy a közösség mint szubjektum magához a közösséghez; önmagához mint objektumhoz viszonyul, mint ahogy az egyes egyén mint szubjektum is viszonyulhat önmagához, mint objektumhoz.) Az ősi „érintetlen" közösségeknél a tárgyi világhoz való viszonyulás mellett döntő szerepe volt ennek az önmagához mint objektumhoz való viszonynak, mely a közösség ugyanilyenként való újratermelésének lényeges eleme.

Bármennyire is úgy látszik néha, hogy pl. a vér kötelékénél a közösség kimerül ebben a vérségi összetartozásban, ez csak a kötelék, a *közösség igazi léte* éppen ebben a *szubjektummá válásban van,* amely kezdetben az egyetlen, később pedig egyik legjelentősebb feltétele a közösséghez tartozók életének termelésében, egyáltalán létezésükben.

Ezt a szubjektumként felfogható közösséget meg kell azonban különböztetnünk a halmaz jellegű emberegyüttesektől, amelyek a társadalmi praxisban nem alkotnak ilyen szerves egységet. Főleg a szociológiában ismert eljárás az, ha valamely csoportot vagy közösséget kívánunk *„képezni"*, akkor bizonyos közös jegyek alapján osztjuk fel a vizsgált univerzumot különböző halmazokra. Így még a legformálisabb jegyek alapján is alkothatunk csoportokat (pl. az emberek univerzumán a kékszeműek, egyfülűek, a negyvenes cipőt viselők . . . stb.), melyek bizonyos vizsgálatok szempontjából lényegesek lehetnek, de a marxi közösségelmélet szempontjából érdektelenek. Az így alkotott halmazokat könnyen összetéveszthetjük a közösségekkel. Alapvetően más az, ha valamilyen kritérium alapján azonos csoportba sorolunk embereket, illetve az, ha az emberek bizonyos tevékenységük során egymással *szerves közösséget* alkotnak. Az első esetben a

[23] *MEM* 3, 32. (Kiemelés tőlem – *K. I.*)

[24] Az állam mint közösség – mint politikai közösség – is ilyen típusú, tehát más közösségekkel – más államokkal – szemben szubjektummá szerveződve azokat objektumnak tekintve lép fel. (Persze megint más kérdés az, hogy az „általános" nevében lép fel, de valójában a közösség illuzórikus képviselője.)

halmaz jellemző vonását (éppen a csoportosítási alapot) minden egyes alásorolt egyed *önmagában* is tartalmazza. Szemben a közösségekkel, ahol éppen az egyedek bonyolult kölcsönhatásai, viszonyrendszerei miatt az egyed önmagában nem reprezentálhatja a *totalitásra* jellemző jegyeket. A közösség ugyanis itt mindig totalitás és nem halmaz. Az emberi egyén, aki egy totalitássá, szubjektummá kovácsolódott közösség tagja, egyrészt megkülönböztetendő a tudományos célból „képzett" halmaz jellegű emberegyüttes tagjaitól, másrészt az állati egyedektől. Egy állati faj összes egyede önmagában is reprezentálhatja a fajra jellemző jegyeket. (Természetesen a nemek különbségétől itt eltekintünk.) Tevékenysége, viselkedése fajtársaival nagyban egyező. Ebből a szempontból döntő jelentősége van annak a ténynek, hogy a munkamegosztás biológiai szintjét meghaladó formái nem alakulnak ki az állatoknál. „Egyébként nem fordul elő, hogy elefántok tigrisek számára vagy állatok más állatok számára termelnek. Például: Egy méhraj alapjában véve csak egy méhet alkot, és valamennyien ugyanazt termelik."[25] Az emberi közösségeknél azonban a munkamegosztás, a kooperáció már a legkezdetlegesebb együttéléseknél is jelen van, s főleg emiatt a közösség a munkamegosztás különböző helyein levő egyének totalitásává; *szubjektummá válik.* Ez a totalitás pedig nyilván nem írható le *egy* egyedének tevékenységével, szemben az állati egyed fajspecifikus tevékenységével.

Másrészt mint már utaltunk rá, ez a közösség nemcsak az állati társulással szemben mutat eltérő jegyeket, hanem a halmaz jellegű, mesterségesen „képzett" csoportokkal is. Nézzünk erre egy példát! Mint csoportosítási alapot válasszunk ki egy szociális minőséget pl. a munkamegosztásban betöltött szerepet, legyen ez a közösség szakrális igényeit kielégítő tevékenység. Ezen jegy alapján, ha megalkotjuk halmazunkat, ahol az univerzum az időszámításunkat megelőző néhány évszázadban élt emberek összessége, akkor egy csoportba kerül a delphoi jósda papja magyar őseink sámánjával és az amerikai indiánok varázslóival. Nyilvánvaló, hogy a prekapitalizmus helyi jellege miatt ezek az egy csoportba került egyedek semmiféle szerves közösséget nem alkotnak egymással, a halmaz egyetlen közös jegye a szakrális tevékenység ellátása, mely minden egyes egyedét önállóan is jellemezni fogja. Más a helyzet, ha pl. egy antik poliszt vizsgálok mint közösséget, ahol a polisz egy lakóján *nem* vizsgálhatom a polisz közösségi viszonyrendszerét, totalitását.

Ezeket a halmaz típusú szociológiai csoportképzéseket kizárom a közösség fogalma alól, annál is inkább, mivel Marx, amikor a közösségről beszél, akkor mindig egy szerves közösséget, többé-kevésbé strukturált emberegyüttest ért alatta, akik között az életviszonyaikban *reálisan meglevő kötelékek* vannak. (Itt a reális kötelék alatt a pénz kötelékét is értem, nemcsak a vérét.) A totalitás tagjait a közös tevékenység, a vér, a szokások, az egymásrautaltság kötelékei is összeforrasztják, s ennek a legjobb mutatója a közösségeken belüli tevékenységek cseréje; a munkamegosztás. Marx minden fajta, szerves totalitássá vált közösség egyedi között *munkamegosztást* feltételez. Persze rendkívül tarka minőségbeli különbségeket mutatnak a munkamegosztás különböző fejlettségi fokai. „A családon belül, tovább fejlődve a törzsön belül a munka természetadta munkamegosztása jön létre nemi és korkülönbségekből, tehát tisztán fiziológiai alapon, s ez a közösség kiterjedése ... útján kibővíti anyagát"[26] – írja Marx a *Tőké*ben. A csere és a munka-

[25] *Grundrisse* I. 149.

[26] Tőke I. *MEM* 23, Kossuth, Bp. 1967, 329–330.

megosztás által összeköttetésben állók tehát egyfajta szerves közösséget alkotnak, s ezek fejlődésével, tágulásával a közösség keretei, méretei is tágulnak.[27] A példánkban szereplő sámán, varázsló és pap természetesen sem a csere, sem a munkamegosztás tekintetében nem áll egymással kapcsolatban.

A most vizsgált „antropológiai" absztrakciós szinten kísérletet tehetünk a közösség legáltalánosabb meghatározására. Korábban már utaltam rá, hogy nem lehet egy definícióban megadni a közösség jelentését, ez azonban nem jelenti azt, hogy az egyes történelem-felosztási (absztrakciós) szinteken ne kísérelhetnénk meg a *csak e szinten* érvényes meghatározást. Nézzük tehát a jelen elvontság síkján – az ennek megfelelően túl általános – definíciót: *A közösség mindig valamilyen kötelékek által összekötött – vér, képzelt törzsiség, pénz stb. –, történelmi koronként változó és egyre több embert magába foglaló, valamely objektummal szemben közösen fellépő, szubjektummá alakult emberegyüttes. S mivel – a legősibb időktől eltekintve – az ember egyidejűleg több közösségnek is tagja, így a közösségeknek is van hierarchiájuk.*

Bár létezik ilyen hierarchia, de minden korban kitapintható, az a közösségi forma, amely – a termelési ágak közül kiemelkedő, uralkodó termelési ág marxi analógiájára – az egy helyen létező közösségek struktúrájában kijelöli a többi helyét és szerepét. Számunkra éppen ezek az alapvető, a többi helyét és szerepét kijelölő közösségek lesznek a legfontosabbak. (Megjegyzem, hogy ezek közül néhányra „az egyre több embert magába foglaló" kitétel nem mindig áll; pl. a családra.)

Meghatározásunk természetszerűleg túl általános lett, de ez szükségszerű, hiszen *nem egy* konkrét közösségtípust jellemez, hanem *általában az emberi közösségeket,* s ezek színes tarkaságából csak a közöset kívántuk kiemelni, mely elsősorban az állati társulásokkal szemben jellemzi az emberi közösségeket.

Most még csak olyan sovány elvontságokat állapítottunk meg, melyek az egész emberi létezésből vonatkoztathatók el, s melyek alapján azt láttuk, hogy az emberi létezés közös sajátossága a különböző kötelékek által összetartott kisebb-nagyobb, egyszerűbb vagy bonyolultabb struktúrával rendelkező közösségek rendszere, melyek mint kollektív szubjektumok termelik újjá tagjaiknak és magának a közösségnek életviszonyait.

[27] A most mondottakkal látszólag ellentmondásban van a Marx által – főleg a *Tőké*ben – oly sokat említett gondolat: „Az árucsere ott kezdődik, ahol a közösségek végződnek, azon a ponton, amelyen idegen közösségekkel vagy idegen közösségek tagjaival érintkezésbe lépnek." (Tőke I. *MEM* 23, 89.) Itt azonban már két különböző típusú közösséggel van dolgunk: a régivel, az eredetivel és ennek a méhében kialakuló újjal. A régi természetadta közösségen belül még a fiziológiai alapon álló munkamegosztás található. Ezt már bomlasztja egy új, nagyobb egység kialakulása; nevezetesen a munkamegosztás és a csere által összeköttetésben álló két vagy több eredeti közösség egysége. Erre Marx is utal: „De ha már egyszer dolgok a közösség külső kapcsolataiban árukká lesznek, ennek visszahatásaképpen belső életében is azokká válnak." (Uo.) Mind az eredeti, mind a kialakulóban levő közösség tehát totalitás, mely a munkamegosztás különböző fokainak változására utal.

Lépjünk egy lépéssel közelebb a történelemhez!

A „történelem-felosztás" sorában ez a „kettes felosztás" szintje, tehát az emberiség „előtörténetének" és „igazi történetének" megkülönböztetése. A kérdés tehát itt az, hogy mi jellemzi az előtörténet közösségeinek összességét szemben az igazi történelem – a kommunizmus – közösségi rendszerével.

„Valóságos közösség", „illuzórikus közösség", a „közösség pótlékai", „igazi közösség" – ezekkel a fogalmakkal találkozhatunk a Kéziratok és a *Német ideológia* magyar fordításának néhány passzusában. A két megközelítés különbségére az eltérő terminológia is felhívja a figyelmet. Sajnos a magyar fordításban – mint már utaltam erre – mind a „Gemeinwesen", mind a „Gemeinschaft" kifejezést közösségnek fordították. Marx – legalábbis a *Német ideológiá*ban – ezeket a – később vizsgálandó okok miatt – pót, vagy illuzórikus közösségeket „Gemeinschaft"-nak nevezi. Úgy tűnik tehát, hogy a történelemben valóságosan létezett közösségi struktúrákat Gemeinwesen-nek nevezi, de az „igazi történelemmel" szembeállított elidegenült közösségeket „Gemeinschaft"-nak. Az 1844-ben írt *Kéziratok*ban még nem áll előttünk ilyen tisztán ez a terminológiai különbségtétel. „Nem az embertől függ, hogy közösség legyen-e vagy sem; de amíg az ember nem ismerte meg magát mint embert és nem szervezte meg ennélfogva emberien a világot, ez a *közösség* az *elidegenülés* formája alatt jelenik meg."[28] A mondat második része németül: „... aber solange der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies *Gemeinwesen* unter der Form der *Entfremdung*".[29] Itt tehát még az elidegenülés formája alatt megjelenő közösséget is „Gemeinwesen"-nek nevezi. A *Német ideológiá*ban már Gemeinschaft-ról beszél. A *Grundrissé*-ben a Gemeinwesen formái nem illuzórikusak, nem pótlékok s nem is igaziak, hanem egyszerűen a történelmileg valóságosan *létező* és *létezett* közösségtípusok. Ott már az előtörténeten belüli különbségeket is vizsgálva állapíthatjuk meg, hogy az egyes nagy történelmi korokat mely közösségi formák jellemezték. Ehhez képest egészen más típusú vizsgálatokat hajt végre Marx korábbi művei néhány helyén, ahol az általa tételezett *kommunizmushoz képest* nevezi az eddig létezett közösségeket pótlékoknak. A marxista irodalomban – ha a közösségről volt szó – általában csak ezt a fajta megközelítést találhattuk meg. Tőkei Ferenc az, aki áttörve ezt a szemléletet, a Gemeinwesen *Grundrisse*-beli megközelítésére teszi a hangsúlyt.

Összefoglalóan, a két megközelítés alapvető különbsége az, hogy míg az egyik egy elképzelt, össztársadalmi szinten még meg nem valósult közösség alapjáról viszonylagosnak tart minden eddig létezettet, addig a másik mindenféle értékítélet nélkül próbálja a történelmileg létezett közösségek struktúráját leírni. *Mindkét* közelítésnek megvan a maga jogosultsága a marxi életműben. (Jóllehet az azonos szóval való fordítás néha elmossa a kettő lényeges különbségeit a magyar olvasó számára. Az „érett" Marx terminológiájában értelmetlenség „illuzórikus Gemeinwesen"-ről beszélni. Illuzórikus csak a „Gemeinschaft" lehet. De egy egységes közösségelmélet különböző oldalai ezek a problémák.) Az imént azt mondottuk, hogy egy elképzelt, eddig még meg nem valósult közösség szempontjából

[28] Marx: *Kéziratok*. 140.

[29] Marx: *Ökonomisch-politische Manuskripte*. Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1974, 263.

nevezhetjük az eddigi közösségeket viszonylagosnak. Felmerülhet az a kérdés, hogy helyes-e egy még „sehol nem létező" alapjáról bírálni az összes eddig létezettet. Egyáltalán mire alapozhatjuk ezt az eljárásunkat? Ezekre a kérdésekre a választ a marxizmus kommunizmuselmélete adja meg. „A kommunizmus szemünkben nem állapot, amelyet létre kell hozni, nem eszmény, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a valóságos mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti. *E mozgalom feltételei a ma fennálló előfeltételből adódnak.*[30]

Ezeket az „előfeltételeket" vizsgálja Marx a *Tőké*ben és a *Grundrisse*ben, s ezáltal nem egy morális széplélek „sollensóhaja" lesz a kommunizmus elmélete, hanem a történelem (elsősorban a kapitalizmus) *tudományos* vizsgálatából levezetett jövőkép. S mint minden jövőkép – így a kommunizmus közösségelmélete is – csak akkor és annyiban nevezhető tudományosnak, ha már a *múltban* és a *jelenben* meglevő tendenciákra épít.

Így tehát az előtörténetben kell felmutatni azokat a közösség-jegyeket, amelyekből – ha csak vázlatosan is, de – felvázolhatjuk a jövő „igazi" közösségeit. Nézzük a már említett *Grundrisse*-beli részt: „Szabad egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi, társadalmi . . . képességük alárendelésére alapozódik, ez a harmadik fok."[31] A kommunizmus tehát, mely minden eddig létezett közösségtől eltérően az „ember egészként" tevékenykedő individuumok közösségi rendszere, ahol nem az egyén rendelődik alá a közösségnek, hanem a szabadon tevékenykedő *egyének rendelik maguk alá a közösséget,* ahol nem véletlenszerűen, vagy rájuk kényszerítve lesznek a közösség tagjai, hanem *önként választják közösségeiket.*

A kommunizmust mint „igazi közösségek" rendszerét képzelik el a klasszikusok, ahol döntő fontosságú, hogy a *„legfelsőbb szintű" közösség, maga a társadalom is igazi közösségként szerveződik meg.* Pl. Engels 1875. március 28-án Bebelhez írt levele így szól: „Mi – mármint Marx és Engels *(K. I.)* – azt javasoljuk, hogy az állam szót mindenütt a „Gemeinwesen" szóval helyettesítsük . . ."[32] – írja Engels, pedig itt még nem is a kommunizmus kifejlett alakjáról van szó, hanem csupán a proletárdiktatúra államáról, de már itt is fontosnak tartják a kialakulóban levő új társadalom közösségi jellegének hangsúlyozását, az össztársadalmi közösség létrejöttét, melyre a közösségek egész rendszere épülhetne. Erre hívja fel a figyelmet Lenin is: „A németben két kifejezés van az orosz 'obscsina'-ra, amelyek közül Engels azt választotta ki – mármint a Gemeinwesen-t *(K. I.)* –, amely nem az egyes közösséget, hanem a közösségek összességét, közösségek rendszerét jelenti."[33]

A következő lépésként azt kellene megvizsgálnunk, hogy mi tette *viszonylagossá* az összes eddig létezett közösséget! (Gemeinschaft-ot!)

Ezekre a problémákra Marx – a már említett – Mill kivonatok közé írt jegyzeteiben utal: „Nem az embertől függ, hogy ez a közösség legyen-e vagy sem; de amíg az ember nem ismerte meg magát mint embert, és nem szervezte meg ennélfogva emberien a világot, ez a *közösség* az *elidegenülés* formája alatt jelenik meg. Mert *szubjektuma,* az ember, önmagától elidegenült lény . . . ennek az elidegenült embernek a társadalma karikatúrája

[30] *MEM* 3, 38. (Kiemelés tőlem – *K. I.*)
[31] *Grundrisse* I. 75.
[32] *MEM* 34, Kossuth, Bp. 1976, 123.
[33] Lenin Válogatott Művei II. k. Szikra, 1949, 208–209.

az ő *valóságos közösségének ... a lényegi kötelék*, amely őt a másik emberhez kapcsolja, mint lényegtelen kötelék ... jelenik meg."[34] (Már szó volt róla, hogy itt még nem különbözteti meg a két terminológiát, itt még a „közösség" szó német eredetije a Gemeinwesen.) A világ emberi megszervezésének hiányát nyilván az egész előtörténetre érti itt Marx, a köteléknél már inkább utal a kapitalizmus-beli kötelékre, a pénzre, az árura, azonban a „Formen" prekapitalizmus elemzéseinek ismeretében bátran mondhatjuk, hogy pl. a vér köteléke sem azonos – sőt(!) – a szabadon egyesültek kötelékével.

Megjegyzem, hogy amikor az előtörténet – igazi történelem felosztási szintjén mozgunk, akkor véleményem szerint az *előtörténet közös sajátosságának tekinthetjük az elidegenedést.* Bár itt is figyelemmel kell lennünk arra, hogy a prekapitalizmus „idegensége" lényegesen különbözik a kapitalizmus elidegenedésétől – mind okaiban, mind szubjektív „átélésében". *Feltétlenül igaz azonban az egész előtörténetre*, hogy az emberek tevékenységének eredménye „kinő ellenőrzésük alól", „keresztülhúzza várakozásaikat", s „ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben".[35] Azok a vélemények, amelyek *csak a kapitalizmus* sajátosságának tartják az elidegenedést, egy bizonyos szempontból szintén helytállóak, de az már a *Grundrisse* történelem felfogása, ahol tehát a „nagy választóvonal" a prekapitalizmus és a kapitalizmus között van. S ott „fogalma szerint" az elidegenedés a kapitalizmus sajátossága, szemben a prekapitalizmussal és a kommunizmussal.

Ezek szerint a közösségek viszonylagossá válásában *döntő szerepe van az elidegenedésbe való bezártságnak.*

Talán a legismertebb megfogalmazások a közösségek viszonylagossá válásáról a *Német ideológia* Feuerbach-fejezetében találhatók. A szöveg fontossága miatt hadd idézzem kicsit bővebben: „Csak a [másokkal való] közösségben [kapja meg mindegyik] egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje; csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság. A *közösség eddigi pótlékaiban*, az államban stb. a személyes szabadság csakis az uralkodó osztály viszonyai között fejlődött egyének számára létezett, és csak annyiban, amennyiben ennek az osztálynak az egyénei voltak. Az a *látszólagos közösség*, amellyé eddig az egyének egyesültek, mindig önállósította magát velük szemben és minthogy egy osztálynak egy másikkal szembeni egyesülése volt, a leigázott osztály számára nemcsak teljesen illuzórikus közösséget, hanem egyúttal új béklyót is jelentett. A valóságos közösségben az egyének társulásukban és társulásuk által egyúttal szabadságukat is elnyerik."[36] (Itt már következetesen a Gemeinschaft szót használja Marx.) Néhány sorral odébb ugyanennek egy tömörebb megfogalmazása olvasható: „... az a közösségi viszony, amelybe egy osztály egyénei beléptek, és amelyet a kívülállókkal szemben fennálló közösségi érdekeik szabtak meg, mindig olyan közösség volt, amelyhez ezek az egyének csak mint *átlagegyének* tartoznak, csak amennyire osztályuk létezési feltételeiben éltek, olyan viszony, amelyben *nem mint egyéneknek, hanem mint osztálytagoknak volt részük.*"[37]

[34] Marx: *Kéziratok.* 140.
[35] *MEM* 3, 37.
[36] Uo. 65–66. (Kiemelés tőlem – *K. I.*)
[37] Uo. 68. (Kiemelés tőlem – *K. I.*)

Ezekből a gondolatokból világosan kiderül, hogy Marx szerint mi tette viszonylagossá az eddig létezett közösségeket. Nézzük ezeket részletesebben!

1. Az előtörténetben az egyén mindig csak osztályegyén, átlagegyén (nyilván az osztályok léte előtt is ilyen típusú átlagegyén, csak akkor törzsének vagy más természetadta közösségének átlagegyéne, sőt még jóval inkább az).

2. Csak a közösség pótlékait – állam, nemzet stb. – hozhatja létre, ahol szabadság csak az uralkodóknak adatik meg (és számukra is csak korlátozottan, éppen az átlagegyén voltuk miatt).

3. Ezek a látszólagos közösségek mindig önállósultak tagjaik fölött.

4. A leigázottaknak az osztálykeretek nemcsak illuzórikus közösséget jelentettek, hanem egyúttal béklyót is.

Az egész előtörténet *közös sajátossága* tehát, hogy a belépő egyed mindig egy adott osztályhoz tartozik (vagy természetadta közösséghez), melyhez való tartozást a „személyi függés" korában szinte lehetetlen levetni – ha ez már lehetséges, az már a bomlás jele –, a „dologi függés" korában pedig az egyes egyén elvétve osztályt változtathat, de „en masse" – mondja Marx – egyik osztály nem alakulhat a másikká, s még ezen kevesek számára is, akiknek sikerül pl. a munkás létből a tőkés létbe átlépni – jóllehet, kellemesebb ez számukra –, még ekkor is csak mint osztályegyedek létezhetnek. Ennek az „átlagegyén" létnek a következménye, hogy nem szabadon választották közösségeiket, a beleszületés nagyrészt meghatározta az egyén sorsát egész életére. A közösségek egész struktúráját meghatározta ez a magasabb „közösséghez" való tartozás, s így az egyén osztályegyén mivoltában vett részt a társadalom egyéb közösségeiben, tehát jórészt ezek is kényszerűek voltak számára. A közösségek szabad választásának hiánya miatt az összes „közösségnek", melynek tagjává vált, az egyén csak mint „szelet"-ember lehetett tagja. Soha nem mint individuum, mint „ember egész" vehetett részt a „közösségekben".

Persze ez másképpen érinti az uralkodó osztályhoz – vagy közösséghez tartozókat –, mint arra az idézetben Marx utal, mint az ezekhez nem tartozókat. (Egyébként itt a prekapitalizmus nem uralkodó osztályait is egy illuzórikus „közösség" tagjainként említi Marx, a *Grundrisse*ben egészen másról lesz szó, ott bizonyos értelemben a közösségen kívüliek lesznek, a termelés szervetlen feltételei között fogunk találkozni velük.)

Vizsgáljuk meg, hogy az antagonisztikus osztályokhoz tartozók milyen típusú közösségeket hoznak létre, a struktúrát megvalósító közösségeket-e, vagy pedig éppen az ez ellen lázadó formákat. (A szociálpszichológia, a szociológia s nemritkán a filozófia által is ismert *közösség-csoport* megkülönböztetést is ebből eredeztetjük.)

Az egyén szükségszerűen lesz egy osztály, esetleg egy réteg tagja. Ezen *kívül* nem lehet létezése, s ha osztálya vagy „közössége" az uralkodó a struktúrán belül, akkor bizonyos szabadságot mondhat magáénak. Hogy ez a szabadság egészen más, mint a „szabad egyéniségek társulása", arra már az is utal, hogy itt csak mint egy osztályhoz tartozót illeti meg a szabadság. Itt kapcsolódhatunk a 2. pontban írtakhoz. Az uralkodók – a későbbi történelemben az alul levők is – létrehozzák politikai közösségeiket, melyeket Marx a *közösség pótlékai*nak nevezett, s ezek közül is kiemelkedik az állam. (Az alullevők politikai közösségei viszonylag késői termékek, s funkciójuk is egészen más lesz, erre még visszatérünk.) Gondoljunk itt arra, amit Marx a *Kéziratok*ban az elidegenedésről mond; az antagonisztikus társadalmakban mindkét alapvető osztály tagjai elidegenednek, csakhogy az uralkodó osztályhoz tartozók jól érzik magukat ebben. Ezt mondhatnánk ezekre a

politikai közösségekre is, bár ezek a közösségek pótlékai, de a bennük tevékenykedőknek az lehet az illúziójuk, hogy valódi közösségekben tevékenykednek. Ezen „közösség" valódiságát azonban nagyban csorbítja, hogy csak a társadalom *kisebbsége érdekében* és éppen az alul levők számára mint béklyó funkcionál. S hogy ezek a politikai közösségek milyen lényegesek az uralkodók számára, azt jelzi, hogy éppen a fennálló osztálystruktúra – vagy rendi struktúra – megvalósítói ezek a politikai közösségek. „Minthogy az állam az a forma, amelyben egy uralkodó osztály egyénei közös érdeküket érvényesítik és egy korszak egész polgári társadalma összefoglalódik, ebből az következik, hogy minden közös intézmény az állam révén közvetítődik, politikai formát kap."[38]

Mindebből következik, hogy a fennálló, elidegenedett struktúrát megvalósító, újratermelő illuzórikus közösségek legfontosabbjai az uralkodó osztály politikai közösségei. Ez alatt érthetjük az ázsiai forma túlburjánzó „felsőbb közösségeit", az athéni demokrácia közösségét, mely 30 000 szabad férfiből állt, s ebből mintegy 8000 hivatalt is viselt évenként – de a nőket és a szolgákat, a polgárjoggal nem rendelkezőket kizárták –, a modern tőkés társadalom államát és politikai közösségeit, mely „állam a polgári társadalom mellett és rajta kívül álló különös létezéssé vált", tehát még saját képviselőitől is elidegenült.

Erre, a pótlékokban való létre hogyan reagál az ember? *Egyrészt* – mint láttuk – a felső közösségek tagjai általában jól érzik magukat a politikai pót-közösségeikben, illetve a magánszféra elidegenedett látszat-közösségeiben, s ezzel a fennálló struktúrát termelik újjá. *Vagy pedig* – s ez főleg az alul levőkre lesz igaz, akik számára ez a struktúra béklyóként szerepel – igyekeznek meghaladni a fennálló valóságuk elidegenült közösségeit. Természetesen – mint később vizsgálni fogjuk – a prekapitalizmusban egészen másként és más szituációban történik ez; főleg az egyes formák bomló szakaszait jellemzi. (Pl. epikureusok, őskeresztények stb.) A kapitalizmust azonban kialakulásától fogva végigkísérik ezek a tendenciák – ahogy Lukács György megfogalmazza: „Ezért nem érheti el még az egész ember szempontjából oly kedvezőtlen kapitalista korszak sem, hogy lemondjanak az egész emberről. Ellenkezőleg. Minél erőteljesebben bontakoznak ki a szétdaraboló tendenciák, annál erősebb szokott lenni az ellenhatás."[39]

A fent vizsgált struktúrát megvalósító, elidegenült pót-közösségekben való léttel szemben most *egészen másfajta magatartással találkozunk, az „igazi közösségek" keresésének problémájával.* Azt mondhatjuk, hogy az előtörténetet – a prekapitalizmusra vonatkozó megszorításokkal – végigkíséri ez a tendencia.[40]

Marx kapitalizmus-elemzéseiben számtalan tendenciát mutat fel, amelyek a kommunizmus előfeltételének tekinthetők, s így a kommunista közösségek jellemzőinek csíráira is felhívja a figyelmet.

Már a *Kéziratok*ban így ír: „Amikor a kommunista *kézművesek* egyesülnek, akkor számukra először is a tanítás, propaganda, stb. a cél. De egyszersmind elsajátítanak ezáltal egy új szükségletet, a társaság szükségletét, és ami eszközként jelenik meg, az céllá vált. E gyakorlati mozgalmat leegragyogóbb eredményeiben szemlélhetjük, ha szocialista francia

[38] Uo. 77.

[39] Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* I. Akadémiai Kiadó, Bp. 1965, 493.

[40] Ezekkel a problémákkal bővebben foglalkozik Tordai Zádor idézett művében. E helyütt én csak a marxi szövegek értelmezését tekintem feladatomnak.

ouvrier-kat egyesülten látunk. A dohányzás, ivás, evés stb. többé nem létezik mint a kapcsolat eszköze vagy mint összekapcsoló eszköz. A társaság, az egylet, a társalgás, amelynek megint a társaság a célja, elegendő számukra, az emberek testvérisége nem frázis, hanem igazság náluk és a munkától megkeményedett alakokból az emberiség nemessége világít felénk."[41] Világosan megfogalmazza, hogy ezek az önként választott közösségek már olyan *új minőséggel* rendelkeznek, amelyek kiemelik őket az adott kor egyéb csoportosulásainak sorából. Az ilyen típusú közösségek azonban korántsem az egész integráció fennmaradását szolgálják, éppen ellenkezőleg, az ez elleni lázadás, támadás közösségei. Ezekben az elidegenedett viszonyok elleni lázadás céljából alakult közösségekben látja Marx a jövő közösségeinek csíráit.

Az elidegenedett valóság másfajta meghaladási kísérletei is ismeretesek.

A prekapitalizmus legősibb formáiban szó sem lehet az integráció elleni fellépésről addig, míg egy viszonylagos fejlettséget el nem ér a „közösség köldökzsinórjáról" való leszakadás. Az *individuum létrejöttével* az antikvitás bomló szakaszában láthatjuk az első ilyen kísérleteket, azonban mind az aktivitásra, mind a germán formára igaz az, hogy ezek a lázadások mindig illuzórikus közösség formájában jöttek létre, hiszen a „szabad egyéniségek közösségeinek" létrehozásához *előbb* az ember tárgyi világát kellett kimunkálni, az egyetemes érintkezést kellett létrehozni, az embernek ki kellett magát „dolgoznia" a természetből, s erre igazán csak a kapitalizmusban képes. Itt már reális feltételei teremtődtek meg az integráció elleni lázadásnak, mely valóban a kommunizmushoz vezethet.

Van azonban az illuzórikus közösségeknek egy másik nagy csoportja is, mely szintén a meglevő elidegenedés ellen lép fel, de céljaiban és eszközeiben *is* illuzórikus marad, így lényegében maga is az elidegenedés formája alatt jelenik meg, ezt termeli újra. Ennek legpregnánsabb példája a vallási közösség. „A vallás mint a való világ 'kiegészítése', struktúrájában az 'ideális' emberi közösség tevékenysége, amelyben a reálisan meg nem valósítható emberi lényeg transzcendens objektumokkal való kapcsolatok formájában megfogalmazott viszonyrendszerének reprodukálásával valósul meg."[42] (A szerző itt „ideális" alatt az ideologikusat, a képzeltet érti.)

Lényegében a hatvanas évek hippi-közösségeit is ide sorolhatjuk, melyek a fennálló elidegenedés elleni lázadástól fogantatva jöttek létre, azonban a nem-közösségi felépítésű társadalomból *kivonulva* próbálták létrehozni saját közösségeiket. Márpedig ha a felső közösség, illetve a közösségek rendszere nem közösségi jellegű, akkor ezek megváltoztatása nélkül éppen ezek fogják felbomlasztani az ilyen kommuna-kísérleteket. A „kivonulás a társadalomból" tehát a nem-közösségien megszervezett organizációkból a mikroközösségekbe való vonulás: lehetetlen. A makro-környezettől való teljes elszigetelődés szükségszerűen egy ősi, naturális termelési közösséget jelentene – voltak ilyen kísérletek is –, melyet még csak romantikus antikapitalizmusnak sem nevezhetünk – hiszen ennél jóval többet kíván tagadni –, inkább a „romantikus anti-történelem" zsákutcája ez. A társadalommal való legminimálisabb érintkezés esetén pedig (pl. a San Francisco melletti hippik időszakos munkavállalásai), a pénz, a csereviszonyok révén szükségszerűen bomlasztja a közösségeket. (Érdekes egyébként a tőkés társadalom viszonyulása ezekhez a lázadó közösségekhez. Gyakran már azáltal is lehetetlenné teszi az efféle lázadást, hogy

[41] Marx: *Kéziratok.* 85.

[42] Jóri János: *A vallás kialakulásának kezdetei.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1970, 43.

integrálja ezeket a kommunákat, üzletté teszi őket, s így lehetetlenné válik a „kivonulás", a „hátat fordítás" a fogyasztói társadalomból. Micsoda profitot jelentett a film- és hanglemeziparnak a jobbára hippik részvételével lebonyolított, s a részükről lázadásnak szánt woodstocki fesztivál.)

A pótközösségek reális meghaladásának feltétele az *egész* közösség-struktúra közösségivé változtatásával érhető el csupán, melynek pedig objektív feltételei vannak, nevezetesen azok, amelyeket Marx a kommunizmus előfeltételeiként sorolt fel. Mindezek bemutatására e helyütt nem vállalkozhatom, hiszen ehhez a marxi kommunizmus-elmélet rekonstruálására lenne szükség. Ezért ragadjuk csak ki pl. a Német ideológia ide vonatkozó gondolatait, melyben az elidegenülés megszüntetésének, tehát a kommunizmus létrejöttének feltételeit a következőkben látja Marx: „Hogy 'elviselhetetlen' hatalommá váljék ... – mármint az elidegenedés *(K. I.)* – ahhoz az kell, hogy az emberiség tömegét teljesen 'tulajdonnélküliként' hozza létre, s egyszersmind ellentmondásban a gazdagságnak és műveltségnek egy meglevő világával – amely gazdagság és műveltség a termelőerő nagy megnövekedését, fejlődésének magas fokát előfeltételezi; másrészt pedig a termelőerők e fejlődése (amivel egyben már adva van az emberek *világtörténelmi* – és nem helyi – létezésében meglevő empirikus exisztencia)..."[43] Röviden tehát: 1. A termelőerők magas oka. 2. Ettől megfosztott tömegek. 3. Egyetemes érintkezés; világtörténelem. Ezen jegyek, melyek még csak *előfeltételek* az igazi közösségek birodalmának kialakulásához, semmiképpen sem jellemezhették a prekapitalizmust, ahol tehát a közösségek – *a kommunizmus közösségeihez képest* – szükségszerűen illuzórikusak voltak. A kapitalizmus a termelés – a prekapitalizmushoz képest – összehasonlíthatatlanul magasabb szintjét hozta létre, azonban ebben a társadalmi formában a *tárgyiasítás szükségszerűen elidegenedésként jelenik meg,* az ember által létrehozott tárgyi világ vele ellenséges, idegen világként lép elénk. A közösségi társadalom – így az igazi közösségek egész struktúrája – létrehozása – *mint lehetőség* – az anyagi gazdagság egy igen magas fokát feltételezi. Amit az ember az elidegenedésbe zártan kivajúdik magából, mindazt a gazdagságot a közösségi társadalom – Marx szavaival – reintegrálja az egyének számára. (S ez a marxi kommunizmuselmélet gerince.)

Mindez persze nem jelenti azt, hogy ne értékelnénk másként az illuzórikus meghaladásokat és azokat a kísérleteket, amelyeknek célja éppen a közösségi társadalom létrehozása, hiszen az e cél köré szerveződött egyének közösségeiben már az új közösségek csíráját lelhetjük meg. Természetesen ezek a folyamatok *nem automatikusak.* Egyrészt elképzelhetetlen, hogy a társadalom közösségi megszervezése automatikusan hozná magával az egyéb csoportok közösséggé szerveződését, másrészt éppen ilyen hiba lenne azt hinni, hogy a társadalmi változás eszköze lehetne önmagában az, ha a magánélet csoportjait közösségien szerveznénk meg, hiszen ennek objektív feltételei nem adottak. Ezt a hibás elméletet fogalmazza meg pl. Moreno,[44] s így az előző automatikus közösségalakulással szemben a másik végletet képviseli.

[43] *MEM* 3, 37–38.

[44] „A mikroszociológia gyakorlati alapelve a következő: kicsi, de mélyreható szociometrikus forradalmakat követel, mint az emberhez méltó világrend voltaképpeni reményét az utóbbi három évszázad reménytelen 'nagy' forradalmaival szemben és azok helyett, amilyen az amerikai (1776), a francia (1789), az orosz (1917) és a kínai (1949) forradalom volt. A jövő makro-forradalmainak

Az imént már említett idézőjelbe tett közösség – a Gemeinschaft –, s az előbbi csoporttá degradálódott közösség elvezet bennünket a csoport-közösség megkülönböztetéséhez. A szociológiában s a szociálpszichológiában, sőt még a filozófiában sem ritka ez a különbségtétel – mint arra már utaltunk –, mely tehát levezethető Marxból – éppen az előbb vizsgált viszonylagos, az előtörténetre jellemző közösségek leírásából, hiszen bizonyos szociális minőségek hiánya miatt lesznek ezek pótlékok – maga Marx azonban soha nem él ezzel a különbségtétellel. Ezért e témát itt csak érintem. Egy, a ma létező szocializmust vizsgáló tanulmányban azonban – mely a közösségek helyzetét kutatná – valószínűleg az egyik fő szempont lenne a csoport-közösség megkülönböztetés, hiszen a szocializmus átmeneti társadalom, amely az elidegenedés ellen és a még a mellett ható tendenciákat is magában foglalja. Az a társadalmi-gazdasági alakulat, melyben a csoportok közösséggé alakulásának folyamata meg kell hogy induljon, ha pedig lassú ez a folyamat, akkor feltétlenül vizsgálni kell ennek okait.[45] Egy ilyen vizsgálat feladata lenne megadni azokat a jegyeket, melyek a *csoportot közösséggé formálják.* (Pl. az egyének önként választják szemben a csoporthoz való véletlenszerű tartozással, a közösség célja egy differenciáltabb, hosszabb időre szóló integráció, szemben a csoport esetleges közös funkciójával, a közösség „egész embert" kíván, míg a csoportnak egy „szeletével" is lehet tagja valaki; s ezeknek megfelelően az életforma-alakító, értékrend-stabilizáló szerepük is jelentős lesz stb.) Ezek a kérdések azonban szétfeszítenék ezen írás kereteit.

Most, e fejezet végén megállapíthatjuk, hogy a *közösség* (Gemeinschaft) *kifejezésnek Marxnál olyan értelme van, amely a kommunizmus szabad egyéneinek közösségi rendszerével szemben hangsúlyozza az előtörténet összes „közösségeinek" viszonylagosságát, pótlék jellegét.* Ez a megközelítés a *Kéziratok* mellett főként a *Német ideológiát* jellemzi.

KÖZÖSSÉGEK A „HÁRMAS FELOSZTÁS" SZINTJÉN

„. . . Közösséginek nevezzük a társadalmi kapcsolatot, ha a társadalmi cselekvés beállítottsága – az egyedi esetben vagy átlagosan vagy a tiszta típusban – a résztvevőknek szubjektíven átérzett *(affektív* vagy *tradicionális)* összetartozásán alapul"[46] – írja Weber. Számunkra itt a kiemelés a legfontosabb, mely szerint az összetartozás érzése vagy tradicionális vagy affektív. A magyar szakirodalomban is egészen hasonló gondolatra bukkanhatunk: „A közösség tehát olyan strukturált, szervezett csoportegység, amelynek viszonylag homogén értékrendje van, s melyhez az egyén szükségképpen tartozik, ismételjük: *a szükségképpeniség 'eredete' kétféle lehet: a beleszületettség,* mely teret ad az egyén kibontakozására és az egyén viszonylagos *autonóm választása.*"[47] Lehet, hogy a második meghatározás támaszkodott Weberre is, az azonban biztos, hogy mindkét gondolatot szoros kapcsolatba tudjuk hozni Marx – főleg a *Grundrisse*ben vázolt – elméletével.

---

millió és millió mikro-forradalmon kell nyugodniuk, ellenkező esetben újra és újra zátonyra futnak." (Moreno, J. L. *Die Grundfragen der Soziometrie XIV* c. Idézi Pataki, i. m. 114.)

[45] Vö. Hankiss Elemer: Közösségek: válság és hiány. *Valóság* 1980/9.

[46] Max Weber: *Gazdaság és társadalom.* KJK, 66. (Kiemelés tőlem – *K. I.*)

[47] Heller Ágnes: Egyén és közösség, ellentét vagy látszatellentét. *Kritika* 1968/5. sz. 13. (Kiemelés tőlem – *K. I.*)

Most egy lépéssel ismét közelebb kerültünk a történelemhez, s az eddig differenciálatlanul hagyott előtörténetet is vizsgáljuk. Kézenfekvő, hogy a prekapitalizmus szakaszát különválasszuk a kapitalizmustól. Így a már említett *„hármas történelemfelosztás"* szintjére értünk, ahol a prekapitalizmus–kapitalizmus–kommunizmus megkülönböztetés a a fontos.

A kommunizmus közösségi felépítettségét már érintettük a „kettes felosztás" szintjén, így most azok a sajátosságai kerülnek előtérbe, melyek a „hármas felosztásból" következnek.

Az előtörténet – az előző fejezetben – egységesen illuzórikusnak nevezett közösségei itt már differenciálódnak, a prekapitalizmus közösségei olyan közös vonásokat mutatnak, melyek elválasztják őket a kapitalizmus közösségeitől. A prekapitalista társadalmak mint *közösségi társadalmak* lépnek elénk, szemben a kapitalizmus e hagyományos közösségeket bomlasztó struktúrájával szemben. A prekapitalista és a kommunista formák pedig éppen a közösségiség szempontjából *analógiákat* mutatnak.

A *prekapitalista formák* mindegyikét az jellemzi, hogy az eredeti, természetadta közösségek birodalmai ezek, ahol – bár beleszületéssel lett tagja az egyén a közösségének, mely zárt és elszigetelt is volt egyúttal, mégis – *személyi volt ez a közösség.* A prekapitalizmuson belüli különbségekre részleteiben nem térnék itt ki, csupán a közös sajátosságait hangsúlyoznám, hiszen ez egy következő absztrakciós szinten történhetne csak. Jelen fejezetben elsősorban a *Grundrisse* alapján igyekszem a Gemeinwesen – a történelmileg létezett közösségi struktúrát – az előbbiektől némileg eltérő értelmét megadni.

Feladatunk az, hogy keressük meg a prekapitalizmusban azokat a mozzanatokat, melyek a társadalmat közösségi szerkezetűvé teszik. A prekapitalista Gemeinwesen – mely alatt a legősibb hordától egészen a germán forma korporációjáig számtalan típusú közösség értendő – közös sajátosságait kellene megragadnunk. Természetesen ez ismét csak absztrakció lesz, hiszen több gazdasági társadalomalakulat közös jegyeit vizsgáljuk, megmutathatók azonban bizonyos közös sajátosságok, melyek az *összes* prekapitalista közösséget jellemzik.

Marx beszél a termelés bizonyos őseredeti feltételeiről, melyek *még* nem termeltek, hanem a történelem kiindulópontjaként, bázisaként szerepelnek. „Ezek a *természeti létezési feltételek,* amelyekhez a termelő mint hozzá magához tartozó, szervetlen testéhez viszonyul, maguk is kettősek: 1. szubjektív és 2. objektív természetűek. A termelő úgy találja magát, mint tagját egy családnak, törzsnek, tribusnak stb., amelyek azután más ilyenekkel való keveredés és ellentét révén történelmileg különböző alakot öltenek; s mint ilyen tag egy meghatározott természetre (mondjuk itt még földre, talajra) vonatkozik . . . Mint a közösség természetes tagjának része van a közösségi tulajdonban és annak különös részét birtokolja . . ."[48]

Ehhez a közösséghez való tartozás szükségszerűsége tehát nem „történelmileg lett", hanem természetadta, s az „objektív természetű" szervetlen testéhez csak ennek révén, ehhez való tartozás által kapcsolódik. Így Marx szellemesen visszafordítja a kérdést; nem az a megmagyarázandó, hogy az ember és természet egysége hogyan létezett, hanem a kérdés éppen az, hogy hogyan történhetett meg – a Marx korabeli tőkés viszonyokat már erősen jellemző – elválása e két korábban szorosan összekapcsolódó komponensnek.

[48] *Grundrisse* I. 369.

Marx prekapitalizmus elméletének gerince ennek az elválásnak a története, vagy másképpen fogalmazva az ember fokozatos leszakadása a közösség köldökzsinórjáról, vagy – ami ugyanez – „Az ember csak a történelmi folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg mint *nembeli lény, törzsi lény, csordaállat* jelenik meg . . ."[49] Ilyen szempontból tekintve a prekapitalizmus közös sajátossága, hogy az egyén egy természetadta közösség tagjaként találja magát. Természetesen sokféle módosuláson megy át ez a Gemeinwesen – mely tehát itt a prekapitalizmus közösségi struktúráinak gyűjtőfogalma – a korai, tisztán természetadta volta fokozatosan módosul, s a germán formában már a „történelmileg lett" jegyei is fellelhetők rajta, azonban a közösségről való leszakadás több évezredes folyamat, mely lényegében a tőkés termelés kialakulásával fejeződik csak be teljesen.

De vizsgáljuk meg alaposabban, hogy milyen jellemzőit említi még Marx a jelen absztrakciós szinten értelmezett Gemeinwesen-nek!

Már a fent mondottakból is kiderül, hogy itt a közösség egy olyan szubjektummá formálódott totalitás, mely az egyénnek mint „szubjektív szervetlen teste" adott, s mely az egyetlen lehetőség arra, hogy az „objektív szervetlen testét", tehát az objektumot, azaz létezésének feltételeit elsajátítsa. (L. 48. sz. hivatkozás.) Hogy pontosan milyen formákat ölthet a szubjektum, azt a konkrétabb történelmi absztrakciós szint vizsgálata mutathatná meg. (Pl. törzs, polisz, céh stb.)

Hogy mi a *kötelék,* arra viszont itt kell kitérnünk. Nehéz lenne olyan jelzőt találni, mely alá a prekapitalizmus kötelékeit összefoglalhatnánk, jóval könnyebb negatíve meghatározni, hiszen a vér, a nyelv, a közös normák, a képzelt vagy valódi törzsiség, a korporáció stb. kötelékeiben ami közös, az éppen az, ami a kapitalizmus „közösségével" szembeállítja. Nevezetesen a *nem dologi* közvetítettség. Nevezhetnénk ezt úgy is, hogy az emberi, *személyi kötelék* létezik ezekben a formákban, ami persze a személyi függés formájában is megjelenhet. Ezzel egy igen lényeges eleméhez értünk a most vizsgálandó Gemeinwesennek; nevezetesen a *személyi jellegéhez.* A közösség itt személyi, mert az egyének egymáshoz való viszonyai mint saját viszonyaik jelennek meg, az egyén – tiszta formában, az eredeti formában – nem különbözteti meg magát a közösségétől. A közösségen esett sérelmeket azonosítja a rajta esett sérelmekkel és vice versa. (Lásd pl. a vérbosszú, melyet a közösség bármely tagja köteles végrehajtani.) A köz- és magánérdek viszonyában a közérdek szinte abszolút dominanciáját jól mutatja a következő idézet: „Amíg a közösség virágzott, az egyén esetleges nyomorúsága semmiféle árnyékot sem vetett az isteni gondviselésre, inkább azt bizonyította, hogy a szenvedő egyén valami gonosztettet követett el, ami által joggal vált gyűlöletessé az istenek szemében."[50] Ennek a jelenségnek az egyik következményét Marx így fogalmazza meg: „Mindezen közösségek célja fenntartani; *azaz újratermelni az egyéneket, melyek alkotják, mint tulajdonosokat, azaz ugyanabban az objektív létezési módban,* amely *egyszersmind a tagok egymáshoz való viszonyulását, és ezért magát a községet alkotja.*"[51] Ez a stagnálás – a kapitalizmushoz képest – közös sajátossága a prekapitalista közösségeknek. Ez egyébként annak a felismerése – vagy a „nem tudják, de teszik" szinten való érvényesülése –, hogy „ha az egyes ember megváltoztatja viszonyát a községhez, ezzel megváltoztatja a községet és

[49] *Grundrisse* I. 375.
[50] W. R. Smith: *Religion of the Semitets.* London 1849, 259.
[51] *Grundrisse* I. 372.

rombolóan hat rá . . ."[52] Másutt ezt Marx (*Grundrisse* I. 366.) *előre-meghatározottságnak* nevezi, mely nagyon találó kifejezés a prekapitalizmus ezen ismérvére. Ezt az igényt hivatottak szolgálni azok az intézmények, amelyeket az etnológia etnocentrizmusnak nevez; minden nép magát tartja a „kiválasztottnak", sőt általában „az embernek", szemben más népekkel.[53] Ugyanide – az előre meghatározottsághoz – tartozik a céhek modernizálását korlátozó rendeletek sora is, de akár a spártaiak azon intelme, hogy „ne engedd újfajta játékokat játszani a gyerekeket", hogy csak két, egymástól távol álló példát említsek.

De nézzük az egyéb sajátosságait ezeknek a közösségeknek! Gondoljunk a Német ideológia azon részeire, ahol Marx a világtörténelemről, mint egy hosszú történelmi folyamat eredményéről beszél. Ez a folyamat a tőkeviszony egyetemessé válásával valósul csak meg. A prekapitalista közösségeknek éppen az volt a jellemzőjük, hogy *helyi jellegű* közösségek voltak, *lokális közösségek,* vagy a Grundrisse szavaival „. . . a tőke nagy civilizáló befolyása; az, hogy olyan társadalmi fokot termel, amelyhez képest *valamennyi korábbi csak mint* az emberiség *lokális fejlődése* és mint *természetimádás* jelenik meg".[54]

Nyilván ezzel a helyi jelleggel szoros összefüggésben van az előzőekben említett zárt normarendszer, az „ugyanilyenként" való újratermelés. Ez a helyi jelleg kezdetben rendkívül kevés tagot számláló közösségek egymástól elszigetelt sokaságát jelenti, s már a prekapitalizmusban is megindul ezen közösségek bővülése. (Gondoljunk pl. a római civitas mind szélesebb körökre való kiterjesztésére, mely bár nagy birodalommá tette Rómát, de feltétlenül a közösségi viszonyok gyengülésével járt.)

Minden bővülés ellenére a helyi jelleg a prekapitalizmusban mindvégig megmarad. Az emberiség mint világtörténelmi közösség csak a kapitalizmussal jöhet létre, persze a kötelék torz formája alatt. „Világtörténelem nem mindig létezett; a történelem mint világtörténelem – eredmény."[55]

Természetesen ez a helyi jelleg nem jelenti azt, hogy semmilyen érintkezés ne lett volna a közösségek között. Már a legősibb időkben is létezett az érintkezés – legalábbis a területileg egymáshoz közel fekvő közösségek között – s ennek két alapvető fajtáját különböztethetjük meg.

A közösség egy másik közösséghez való viszonyában általánosan ismert érintkezési forma a *háború.* (Sok primitív nép nyelvében az idegen kifejezés szinonimája az ellenség szónak.) „Az egyetlen korlát, amelybe a közösség ütközhet a természeti termelési feltételekhez – a földhöz (ha mindjárt átugrunk a letelepedett népekhez) – mint az *övéhez* való viszonyulásában, az egy *másik közösség,* amely a földet már igénybe veszi mint a maga szervetlen testét. A *háború* – mind a tulajdon megtartására s mind az új tulajdon szerzésére – ezért egyike mindegyik ilyen természetadta közösség legőseredetibb munkáinak."[56]

[52] Uo. 366.

[53] Például a karibok azt állították magukról, hogy „mi vagyunk egyedül emberek", a kiova név (amely egy népet jelöl) jelentése „vezér nép", a lappok „emberi lénynek" nevezik magukat, a tunguzok úgyszintén, de általában igaz a természeti népekre, hogy „embereknek" nevezik magukat szemben más népekkel. (Vö. W. G. Sunner: *Népszokások.* Gondolat, Bp. 1978, 38–39.)

[54] *Grundrisse* I. 298. (Kiemelés tőlem – *K. I.*)

[55] Uo. 35.

[56] Uo. 370.

A közösség tehát, amely mint szubjektum lép szembe szükségleteinek tárgyaival, az idegen közösségeket is ellenséges, meghódítandó objektumnak tekinti. Így a hódítás eredményeként termelése szervetlen feltételei közé sorolja a meghódítottakat is, tehát a rabszolgaság mint a közösséghez nem tartozás első tiszta formája a közösségek háborús érintkezésének eredménye. Innen már csak egy lépés egy újabb közös sajátosság megfogalmazása, nevezetesen az, hogy – a legősibb időket kivéve – a prekapitalizmus közös sajátossága, hogy a közösség nem terjed ki a széles értelemben vett „társadalomra". A *közösség tagja csak a szabad* lehet, így tehát ebből kizárták mind a rabszolgát, mind a jobbágyot. Az előzőekből már következik, hogy a közösségen kívüliekhez mint objektumhoz, tárgyhoz viszonyulnak a szabadok. (Servi res sunt – mondja a római jog.) „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."[57] A meghódítottat tehát a termelés szervetlen feltételei közé sorolják a hódítók, s ezért szóba sem jöhet ezeknek a közösséghez való tartozása. (A felszabadítás, illetve a különös státusú alávetettek helyzete már mint a közösség bomlásfolyamatai értelmezhetők.)

Ezek szerint a prekapitalista Gemeinwesen *újabb sajátossága* áll előttünk, nevezetesen az, hogy bár ezek a társadalmak közösségi jellegűek, *de nem minden egyes*, az integrációban munkálkodó egyén tartozik a közösséghez, hanem gyakran ezeknek csak egy töredéke. Ezért, amikor közösségről beszélünk, csak a szabadok közösségét értjük alatta. Ehhez kapcsolódik egy másik probléma is, melyet érintenünk kellene. Ez a nő szerepe a prekapitalista közösségekben. Több tanulmányban általánosan elfogadott elv, hogy a nő nem tagja a Gemeinwesen-nek. (Pl. Tordai Zádor írja: „. . . a közösség ugyanis nem foglalt magába minden egyedet. Pontosabban: csak az egyedek fele tartozott a közösségekhez, a nők és a gyerekek ki voltak zárva belőle . . ." Ez az általánosan megfogalmazott tétel így nem helytálló, valószínű, hogy a helytelen általánosítás a prekapitalizmus egyik legismertebb időszakából és helyéről származik; nevezetesen, az antik Athénból, ahol valóban kirekesztődtek a nők a közösségből. Ellenpéldák sorát hozhatnánk a prekapitalizmusból. Az ősi társadalmak némelyikében igen jelentős szerepet játszanak a nők, de az antik és az ázsiai formákból is hozhatunk erre példát.[58] Ezek alapján korántsem állíthatjuk, hogy a prekapitalizmusban a közösség férfi tagjának felesége és serdült leánya mindenhol

[57] Uo. 372.

[58] Akár Athénból is, ahol a de jure kirekesztődés ellenére számtalan de facto ellenpéldát hozhatnánk. Elég itt csak pl. Aspasiara gondolni, Periklész feleségére, akit Szókratész is csodált, s aki még csak nem is teljes jogú athéni szülők gyermekeként jelentős politikai tényező volt poliszában. A nők közösséghez való tartozására azonban jobb példát is hozhatunk, ha a spártai nőkre gondolunk, akiknek véleményét politikai kérdésekben is kikérték, s általában nagy tiszteletnek örvendtek, vagy Egyiptomban „a fáraók korának asszonya egyenjogú volt a férfiakkal, mégpedig nemcsak de jure, azaz hivatalosan, hanem de facto, ténylegesen is" – írja Steffen Wenig *A nő az ókori Egyiptomban* (Corvina, 11.) c. könyvében. Vagy akár a római in manu alatt nem álló feleség magánjogi viszonyai olyannyira szabadok voltak, hogy Schulz szerint Angliában csak 1887 óta van érvényben ehhez hasonló szabályozás. (L. F. Schulz: *Classical Roman Law*. Univ. Press, Oxford 1951, 200.) A közismert eseteket a nők egyenlőségére nem is vizsgáltuk – Tacitus germánjai stb. –, azonban ezek alapján is megállapíthatjuk, hogy a fenti tétel általánosítása túlzás.

teljes jogú tagja lett volna a közösségnek, de ennek ellenkezőjét is túlzás volna állítani. Mindkét esetre bőven találhatunk példát.

Nézzük most az *érintkezés békés formáját,* mely szintén jellemző sajátosságokat mutat a prekapitalizmus közösségeiben. Ez a békés érintkezés a *közösségek közötti csere* lesz. Vizsgáljuk előbb a közösségen belüli viszonyokat, s aztán az ezek közöttit: „Nem a gazdagság jelenik meg a termelés céljaként . . . Mindig azt vizsgálják, hogy a tulajdon melyik módja hozza létre a legjobb állampolgárokat."[59] A közösség ugyanilyenként való újratermelésének akadálya tehát a csereértékre való orientáltság, amely bomlasztja a közösségeket. Ennek megfelelően a *használati érték termelése* jellemzi általában ezen közösségek belső viszonyait és nem egy absztrakt csereérték termeléséről van itt szó. A közösségen belüli csereviszonyok rendkívül erősen bomlasztják a közösségeket, éppen ez az oka az antikvitás saját alapon való felbomlásának, ill. részben a germán forma szétrobbanásának is. Az ázsiai forma stabilitását a belső csereviszonyok fejletlensége eredményezte. Természetesen az, hogy a prekapitalista közösségek elsősorban nem a cserére orientáltak, *nem jelenti* azt, hogy ne találkoznánk egyáltalán a cserével. Fő formája – mint láttuk, nem a közösségen belüli, hanem – a közösségek közötti csere. „Kezdetben a csere éppenséggel inkább a különböző közösségek egymásra való vonatkozásában lép fel, semmint egy és ugyanazon közösség tagjai között."[60] Persze ez sem úgy, hogy az egyes közösségek fő profilját alkotná ez a cserére való termelés, hanem úgy, hogy ez a csere a *fölösleget* ragadja meg, s általában nem az alapvető megélhetési termékekre irányul, hiszen a közösség ezekből önellátó majd minden esetben. A prekapitalizmust végigkísérő kereskedő népek – Marx szavaival – a közösségek *pórusaiban* élnek, s minden esetben, mikor a termelő közösségekkel ellentétbe kerülnek, alul is maradnak azokkal szemben. Egyébként érdekes, hogy általában ezek a kereskedő népek és törzsek mintegy természetadta módon űzik a kereskedelmet.[61] A csere tehát ott kezdődik, ahol a közösségek véget érnek és inkább mint véletlenszerű jelenséggel találkozunk vele a prekapitalizmusban. Látszólag ellentmond ennek az antikvitás és a germán forma bizonyos szakaszaiban a közösségen belüli csere fokozódása. Ez azonban a formák bomló szakaszára jellemző, sőt az antik társadalmak bomlásának egyik oka éppen ez, az antikvitástól idegen, túlzott cseregazdálkodás. A késői feudalizmus cseréje pedig már a tőkés termelési mód csírájának megjelenése egy korábbi forma burkában.

Végül, talán még annyit a prekapitalista közösségekről, hogy közös sajátosságuk az, hogy a földtulajdon, a *mezőgazdaság, a gazdasági rend bázisa* – ez a fő termelési ág, amely kijelöli a többi helyét és szerepét – így még ahol iparral találkozunk is, az is mezőgazdasági jellegű, hiszen az objektumra való rátelepedés és nem annak alakítása domináló.

Ezek a közösségek közvetítik az egyének számára „szervetlen testüket", s mindebből értelemszerűen következik, hogy minden egyes közösségi tag „mint tulajdonához

[59] *Grundrisse* I. 367.

[60] Uo. 28.

[61] Például a zsidók, akik előtt a száműzetésük után csak a megvetett kereskedő pálya állt – egyébként azelőtt náluk is léteztek lovagok, parasztok stb. – vagy az indiai dzsaina szekta, mely mágikus-rituális előírásokból – ti.: nem ölhettek meg élőlényt, így sem katonák, sem földművesek vagy állattenyésztők nem lehettek – még egy rovar megölése is tilos számukra, így csak a kereskedő foglalkozást űzhették. (Lásd M. Weber: *Gazdaságtörténet.* KJK, Bp. 1979. 164.)

viszonyul munkája objektív feltételeihez".[62] Munka és tulajdon szétválása itt még nem történik meg.

Próbáljuk meg ezek után összefoglalni azokat a sajátosságokat, melyeket Marx alapján a prekapitalizmus Gemeinwesen-jének jellemzőiként sorolhatunk fel!

A prekapitalizmusban a *Gemeinwesen* jelentése Marxnál a következő: *jelenti azokat a nem dologi kötelékek által összekötött, személyi, helyi közösségi struktúrákat, melyeknek célja az egyén és közössége ugyanilyenként való újratermelése, melyekben munka és tulajdon még nem vált el egymástól, a csere mint nem tipikus, jobbára a közösségek határain történik, s melyekhez az egyén szükségszerűen; általában beleszületéssel tartozik, s mint szubjektum közvetíti tagjai felé megélhetésük objektív feltételeit, szervezi tevékenységüket.* A tőkés termelés szétfeszíti, szétrobbantja ezeket a közösségeket, s alapvetően megváltoztatja az emberi közösségek struktúráját. Természetesen ezek a prekapitalizmus olyan közös sajátosságai, melyek az ősi, ázsiai, antik és germán formát egyaránt jellemzik. Ebből is következik, hogy az egyes formák vizsgálatánál nem egyforma intenzitással állnának előttünk ezek a sajátosságok, azonban végleg csak a kapitalizmus, a tőkés termelés robbantja szét ezeket.

Az előzőekben a közösség ugyanilyenként való újratermelése volt a cél, a *tőkeviszonynál* éppen az ellenkezőjéről beszélhetünk, hiszen a tőke „nem azért van a termelőerők fejlődésére alapozva, hogy egy meghatározott állapotot újratermeljen és legfeljebb kibővítsen, hanem amennyiben a termelőerők szabad, gátolatlan, progresszív és egyetemes fejlődése maga is előfeltétele a társadalomnak és ezért újratermelésének: amelyben az egyetlen előfeltétel a kiindulóponton való túlmenés".[63] Éppen ebből vezeti le Marx a tőke belső ellentmondásainak kiéleződését, ez az állandó önmaga meghaladása lesz a túltermelésnek, válságoknak stb. oka. Így egy másik következménye is van ennek a dinamizmusnak, mely az előbbi okokkal együtt jelentősen bomlasztja a hagyományos közösségstruktúrát. Az önmagán való túlmenés nyilván az ősi közösségek zárt, ősi normáit, viszonyait bomlasztja fel, az ebből következő helyi jellegen való túlmenés pedig *megszünteti a lokalitás kritériumát.*

„A *világpiac* létrehozásának tendenciája közvetlenül maga a tőke fogalmában adva van. Minden határ leküzdendő korlátként jelenik meg... Ily módon a tőke hozza csak létre a polgári társadalmat... A tőke ennél a tendenciájánál fogva éppúgy túlhajt nemzeti korlátokon és előítéleteken, mint a természet..."[64]

A tőke ezen egyetemessége teremti meg az *egyetemes érintkezést,* ahova behatol, azok a területek és az ott élő emberek – ha dologi viszonyok révén is, de – érintkezésbe kerülnek egymással. A piacéhség „végigkergeti a világon" a tőkét. Ez a dinamizmus természetesen együtt jár a korábbi, földre való rátelepedés helyett az ipari termelés dominanciájával. A prekapitalista Gemeinwesen-nél láttuk, hogy a társadalomnak csak egy része tagja a közösségnek – s még a szabadok között is –, nyílt személyi függőségi rendszer létezik, koronként változó intenzitással. A tőkeviszony *megszünteti* ezt a *személyi függőséget* és helyébe a „személyi függetlenségre alapozott dologi függőséget"

[62] *Grundrisse* I. 356.
[63] *Grundrisse* II. 22–23.
[64] *Grundrisse* I. 296–298.

állítja, s már itt is vagyunk kulcsfontosságú témánknál a csere, a pénz, a dologi közvetítettség kérdésénél.

Ha a prekapitalizmus felbomlásával *megszűnnek a korábbi közösségek létezni,* ha a tőkeviszony szétrombolja a Gemeinwesen-ek rendszerét, ha megszűnik a társadalom közösségi felépítettsége, akkor *létezik-e közösség* Marx szerint a kapitalizmusban? Igen, de egy merőben *más minőségű* közösségstruktúra lesz a „legmagasabb szintü közösség". Ezt Marx *Geldwesen*-nek; a pénz közösségének nevezi. Az előző formák vizsgálatánál azt mondtuk, hogy a csere ott kezdődik, ahol a közösségek végződnek, és csak egy esetleges, helyileg egymáshoz közel levő, zárt közösségek cseréjéről van szó. A tőkés formában éppen ellenkezőleg. Az egyetlen, a *„reális" kötelék* maga a *csere,* az egyének mindenoldalú cseréje. „Az egyének csak mint csereérték tulajdonosai lépnek szembe egymással, mint olyanok, akik termékük, az áru révén tárgyi létezést adtak maguknak egymás számára. Enélkül az objektív közvetítés nélkül nincsen vonatkozásuk egymáshoz . . . csak dologilag léteznek egymás számára, ami a pénzvonatkozásban, ahol maga a közösségük mint külsődleges és ezért véletlen dolog jelenik meg valamennyiükkel szemben."[65] Tehát a *korábbi* vér, törzs, nyelv stb. színes, *konkrét,* személyi kötelékei szerteszakadtak, s helyébe a csere, vagy ennek tárgyiasult kifejezése, *a pénz lépett, mint absztrakt,* személytelen *kötelék.* A pénz lett az egyetlen reális kötelék ember és ember között. Ez a gondolat nemcsak a Grundrisse-ben jelenik meg, hanem már a *Kéziratok* pénzről szóló fejezetében is felvillan, s a Mill-kivonatok közé írt jegyzetekben a későbbi Geldwesen gyökereit találhatjuk meg: „A nemzetgazdaságtan mármost az *ember közösségét,* illetve magát működtető *emberlényüket,* nembeli életté, igazán emberi életté való kölcsönös kiegészítődésüket a *csere* és a *kereskedelem* formája alatt fogja fel. A *társadalom* – mondja Destutt de Tracy – *kölcsönös cserék* sora . . . A társadalom – mondja Adam Smith – *kereskedelmi társaság.* Mindegyik tagja kereskedő."[66]

Itt természetesen elismeri Marx, hogy ezek a polgári közgazdák helyesen ragadják meg az elidegenedett tőkés társadalom *egy* mozzanatát – bár nem látják ennek fonákságát –, Marx éppen az elidegenedett voltát emeli ki ennek a leírásnak.

Az érettebb gazdaságtani munkáiban azonban a kérdés összetettebbé válik.[67] A probléma a következő; ha a Geldwesenről írt passzusokat vizsgáljuk, akkor *a pénz mint általános kötelék jelenik meg.* Ha azonban itt megállnánk, akkor nem derülne fény arra, hogy a pénz *nemcsak összeköt,* hanem egyúttal *el is választ.* Ezt Marx mind az egyszerű, mind a tőkés csere kapcsán vizsgálja. A polgári társadalomban a személyi függés megszűnésével a szabadság és az egyenlőség mint a *szabad cserélők egyenlősége a cserében* valósul meg, tehát mint külsődleges kötelék jelenik meg függetlenségük. „A pénz ezzel egyszersmind közvetlenül a *reális közösség,* mivelhogy a fennállás általános szubsztanciája mindenkinek a számára és egyszersmind mindenkinek a közösségi terméke."[68]

[65] *Grundrisse* II. 373.

[66] Marx: *Kéziratok.* 141.

[67] Ennek az összetettségnek a fel nem ismerése váltotta ki az egyik vitát a magyar filozófiai életben is, amikor a *Grundrissé*-ben használt „nembeliség" kifejezés értelméről csaptak össze a nézetek.

[68] *Grundrisse* I. 133. [Megjegyzem, hogy a „közösség" kifejezés a német eredetiben, itt a pénz közösségénél is a „Gemeinwesen". Esetünkben az eredeti szövegrész: „Das Geld ist damit Unmittelbar zugleich das reale *Gemeinwesen* . . ." (Marx: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie.* Dietz Verlag, Berlin 1974, 137.)]

A tőkés társadalmak történelmi jelentősége abban áll, hogy a régi, helyi kötelékek által összekötött személyi függési viszonyok helyébe a dologi kötelék absztraktsága által összekötött „egyenlő", s „szabad" egyéneket állítja. A *Tőké*ben így ír erről Marx: „. . . a munkaerő csak annyiban és azért jelenhet meg áruként a piacon, amennyiben és mert saját birtokosa – az a személy, akinek a munkaereje – áruba bocsátja, illetve eladja. Hogy birtokosa áruként eladhassa, ahhoz az kell, hogy rendelkezhessék vele, tehát *szabad tulajdonosa legyen munkaképességének, személyének.* Ő és a pénzbirtokos a piacon találkoznak és mint egyenrangú árubirtokosok lépnek viszonyba egymással, csak abban különböznek, hogy az egyik vevő, a másik eladó, *jogilag mindketten egyenlő személyek.*"[69] Az absztrakt cserélőknek ez a jogegyenlősége az a politikai-társadalmi keret, melyben az anyagi gazdagság – egy a korábbi fokokhoz képest összehasonlíthatatlanul magasabb szinten – teremtődhet meg. Így ennek a fejlődésnek a történelmi pozitívumait is ki kell emelnünk.[70]

Az egyetemes cserében kifejlődő társadalmi munkamegosztás mind többeket összekötő kapocs lesz. Minden egyén célja a *pénz* lesz, hiszen ez boldogulásának egyetlen eszköze, az *érthető nyelv itt a pénz.* Így tehát a legfontosabb érdekké és értékké a pénz válik. *Az elvont közösség és ember világa ez.*[71]

A világpiaccal, az egyetemes érintkezés hatalmas rendszerével, a csere a tőkés termelésbe bekapcsolódott összes egyént az egyetemes emberi nemhez kapcsolja. Ez a tőkeviszony pozitívuma, azonban ennél a létező – bár csak a *felszínen* létező – összefüggésnél mélyebbre kell hatolnunk. Hiszen ha megállnánk itt, akkor nem *érthetnénk meg* a tőkés termelés lényegét, akkor megrekednénk a Marx által bírált polgári közgazdászok szintjén, mivel ez az *összekötő erő valóban létező, de ez csak a jelenség, az egyszerű csere absztrakciós szintjén igaz csupán.* Az egyszerű cserét vizsgálva Marx egy, a valóságból absztrahált folyamatról beszél, ahol a csere lényege az, hogy a két cserélő fél egymás számára csak annyiban egzisztál, amennyiben kölcsönösen olyan áruk tulajdonosai, melyek egymás számára használati értékkel bírnak. Éppen ez, a másik tulajdonában levő tárgy hozza őket vonatkozásba, mely vonatkozás tehát dologilag közvetített. (Nyilván ez a dologi összeköttetés magában foglalja az elválasztást is, hiszen *nem mint emberek,* hanem csak mint cserélők viszonyulnak egymáshoz.) Persze akkor, ha az „embert" többnek tartjuk puszta cserélőnél. Gondoljunk itt a *Grundrisse* „Egyszerű csere" című fejezetére, ahol ténylegesen létező ez a kötelék, a piacon valóban eladó és vevő – egyszerű forgalomban – így viszonyul egymáshoz.

Az egyszerű cserében mindegy, hogy király vagy koldus-e a vevő, a lényeges az, hogy pénz csörögjön a zsebében. Ha megrekednénk ennél a megközelítésnél, akkor Marx szavaival „bárgyú harmóniánál" maradnánk, a tőkés forma lényegi viszonyainak megértése nélkül. Ez az egyszerű csere valóban létező viszony a kapitalizmusban, de „A

[69] Marx: A tőke. *MEM* 23, 159–160. (Kiemelés tőlem – *K. I.*)

[70] A polgári egyenlőség és szabadság pozitívumait Marx is többször aláhúzza pl. a *Grundrissé*-ben. L. *MEM* 46/II, 380.

[71] „Minden kapható 'készpénzért', amely maga is, mint az egyéntől külsődlegesen létező valami megszerezhető csalással, erőszakkal stb. . . . Ezzel az egyén magánvalóan mindennek az uraként van tételezve. Nincsenek abszolút értékek, mivel a pénz számára az érték mint olyan relatív. Nincs semmi elidegeníthetetlen, mivel pénz ellenében minden elidegeníthető. Nincs semmi magasabbrendű, szent stb., mivel pénz által minden elsajátítható." (*Grundrisse* II. 294.)

meglevő polgári társadalom egészében ez az árakként és forgalmakként stb. való tételezés mint a *felszíni folyamat* jelenik meg, amely alatt azonban a mélyben egészen más folyamatok mennek végbe, melyekben az egyéneknek ez a látszólagos egyenlősége és szabadsága eltűnik."[72]

A már vizsgált felszíni szabadság lényegében konkurrencia, a tőke szabadsága. A tőke csak azokat a korlátokat szünteti meg, melyek a *tőkeviszony számára* jelentkeztek korlátként. Végül is a konkurrenciában nem az egyének vannak szabaddá téve, hanem a tőke. „Innen ered másrészt az az idétlenség, hogy a szabad konkurrenciát az emberi szabadság végső fejlődésének tekintik, a szabad konkurrencia tagadását pedig egyenlőnek az egyéni szabadság és az egyéni szabadságon alapuló társadalmi termelés tagadásával... Ezért ez a fajta egyéni szabadság egyszersmind minden egyéni szabadság legteljesebb megszüntetése és az egyéniség teljes alávetése olyan társadalmi feltételeknek, melyek dologi hatalmak, sőt túlhatalmú dolgok – maguktól a vonatkozásban levő egyénektől független dolgok – formáját öltik."[73]

Másutt „puszta látszat"-nak, de „szükségszerű látszat"-nak nevezi ezt az egyszerű cserét, ismét másutt tiltakozik a bonyolult formák egyszerű csereviszonnyá redukálása ellen, vagy az olcsó elvonatkoztatás bárgyú harmóniájának tartja Marx – hogy csak néhányat említsek a számtalan jelzőből.[74]

Végül is megállapíthatjuk, hogy Marx *jogos absztrakciónak* tartja ezt a mindenkit összekötő egyszerű cserét, így tehát a „pénz-közösség", a Geldwesen valóban a tőkés forma egyetlen reális közössége, azaz mindegyik, a cserében részt vevő egyént összeköti. De lépjünk tovább a „bárgyú harmónián", ahol a tőkés–munkás viszony megreked az egyszerű eladó–vevő szinten. Mivel Marx a munkaerőt olyan *speciális árunak* tekinti, melynek adásvétele nem írható le pusztán az egyszerű csere fogalmaival. A munkaidő mint különleges használati értékkel bíró áru, értéktöbbletet termel, és a profit lényegét is ebből vezeti le. Így a tőkeviszonyt éppen *nem* az egyszerű, hanem a tőkés csere folyamatából lehet megérteni, a felszíni egyenlőség a mélyben *egyenlőtlenséget* takar, a tulajdonosok és tulajdon nélküliek egyenlőtlenségét, mely ismét csak a pénzzel mint kötelékkel van kapcsolatban.

Szembetűnő tehát, hogy a *pénz – egyszersmind a „reális" közösség – összekapcsol, másrészt pedig a társadalmat két szemben álló nagy egységre választja szét, a tőkésre és a munkásra.*[75] Fogalma szerint, teljes intenzitásában ezen a szinten ragadható meg az *osztály* fogalma, mint az előzőkben említett, dologi viszonyok által szétválasztott – ugyanakkor az osztálytagokat egymással összekötő – nagy embercsoportok létezése. Ezek szerint csak az egyetemes csere és érintkezés alapján összekötött cserélők és a tőkés csere miatt szétválasztott tőkés–munkás viszony miatt nyer értelmet a „világ proletárjai, egyesüljetek" jelszó is. E nélkül az egyetemesség nélkül értelmetlen lenne.

[72] *Grundrisse* I. 148–149.

[73] *Grundrisse* II. 124.

[74] L. *Grundrisse* I. k. 153–154., 175., 387. és II. k. 217., 372., 381.

[75] Természetesen a tőkés társadalmak osztályviszonyai nem merülnek ki egy dichotómiában, ennél jóval szubtilisebb képet mutatnak. Azonban a finomításnál is a pénzkötelék által összekötött, ill. szétválasztott osztályokat és rétegeket találunk. A többtényezős osztályfogalom sem redukálható csupán a tőke, ill. a termelőerők tulajdonviszonyaira, azonban témánk szempontjából ezek a problémák mellékesek.

Összegezésül azt mondhatjuk, hogy jelen absztrakciós szinten a tőkés társadalom – és polgári társadalom – „igazi közössége" a „pénz-közösség" a Geldwesen lesz, tehát az ember és ember közötti *dologi, s nem személyi viszonyok közvetítenek. A pénz lesz az a nagy varázsló, amely úgy köti össze, hogy egyúttal el is választ.* Már az egyszerű cserénél is úgy köt össze, hogy egyúttal, *mint egyéneket* elválasztja egymástól a cserélőket, s *csak mint cserélők* állnak összeköttetésben egymással. A tőkés cserénél pedig összeköti magánvalóan a munkásokat mint osztályt, éppúgy a tőkés osztályt is, s a két nagy osztályt is éppen a *pénz,* az ehhez való viszony *választja el egymástól.*

Természetesen mindezzel *nem állítjuk* azt, hogy a tőkés társadalomban ne lenne a közösségeknek egy egész rendszere. A munkahelyi, baráti vagy családi közösség – hogy csak példákat említsünk – megtalálható a kapitalizmusban. Minden társadalmi formában létezik azonban egy közösség-típus, amely a többi rangját, befolyását, szerepét meghatározza. Ez a kapitalizmusban a *Geldwesen* lesz. Az „alárendelt" közösségek ennek az „alapközösségnek" a meghatározottságait magukon viselik. Így tehát ezekben az „alárendelt" közösségekben – család, baráti közösség stb. – elsősorban ismét csak a pénz köteléke, a dologi közvetítettség lesz a domináns. A személyi kötelékek máza alatt a pénz kötelékei húzódnak meg. (Erre a szituációra történő reagálásokat az előző fejezetben már vizsgáltuk.)

Most a prekapitalizmus és a kapitalizmus közösségi jellegének vizsgálata után – a „hármas felosztásnak" megfelelően – utalni kellene a „hármasság" harmadik elemére, a kommunizmusra. Az előző felosztásban mint az előtörténet közös sajátosságaival szemben megfogalmazható „igazi történetet" vizsgáltuk a kommunizmust. Most pedig azokat a vonásokat kell kiemelni, melyek a prekapitalizmus – kapitalizmus – kommunizmus hármasság szempontjából lényegesek.

Mint már utaltunk rá, Marx a történelem és saját kora – főként ökonómia – tendenciáiból vázolja fel kommunizmus képét, elkerülve a „részletes leírás" buktatóit, utópiáit. A marxizmus klasszikusai egységesen *közösségi társadalomként* említik a kommunizmust. (L. 32. és 33. hivatkozást.)

A már vizsgált prekapitalista társadalmakat is jellemzi a közösségi felépítettség, így ebből a szempontból *analógiát* találunk a prekapitalizmus és a kommunizmus között. Azt mondottuk, hogy az egyén közösséghez tartozása alapvetően kétféle szükségszerűségen alapulhat: 1. természetadta módon „beleszületéssel" lesz egy közösség tagja, 2. az egyénnek szabad választásán alapul a közösséghez való tartozás.

A prekapitalizmust az első meghatározás jellemzi, azonban a közösségek ezen természetadta jellege nem homályosíthatja el azt a tényt, hogy az egyén mint a *személyi közösség* tagja jelenik meg.

A közösséghez tartozók szempontjából tulajdon és munka egybeesik. Ennek az összefüggésnek a *túlhajtása a romantikus álláspont,* mely a „bomírt beteljesülés" megszűnésére – a tőkés termelésre – a régi beteljesülés visszasóvárgásával válaszol. Marx világosan megfogalmazza, hogy ahol már felbomlottak ezek a közösségek, ott lehetetlen ezek visszaállítása. „Amennyire nevetséges visszasóvárogni ezt az eredeti teljességet, annyira nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél."[76]

[76] *Grundrisse* I. 79. (L. még a teljesen fel nem bomlott közösségek tekintetében Marx véleményét az Annyenkovhoz írott levelében.)

A tőkés társadalom a közösségek felbomlásával, a pénz-közösség mindenhatóságával a *közösségi viszonyok szempontjából alacsonyabbrendűnek* tűnik a prekapitalizmusnál. Egy másik szempontból viszont *magasabbrendűnek* tartja Marx a kapitalizmust: „És bizonyos, hogy ezt a dologi összefüggést többre kell becsülnünk összefüggéstelenségüknél vagy egy vérségi, ősi, szűk természeti meg uralmi és szolgasági (viszonyokra) alapozott csupán helyi összefüggésnél. Éppoly bizonyos, hogy az egyének nem rendelhetik alá maguknak saját társadalmi összefüggéseiket, amíg nem hozták létre ezeket."[77] A marxi megoldás *nem* a bornírt beteljesülés felé való visszalépés, hanem ellenkezőleg; a tőkés társadalom által „kitermelt anyagi *gazdagság*"-on alapuló *mindenoldalú beteljesülés létrehozása.* Így a kommunizmus-elmélet megfogalmazható a két előző fok tagadásaként, melynek mindegyikéből az értékes mozzanatot veszi át. A *Tőké*ben így ír erről Marx: „A tőkés termelés egy természeti folyamat szükségszerűségével létrehozza saját tagadását. Ez a tagadás tagadása. Ez nem állítja vissza a magántulajdont, de helyreállítja az egyéni tulajdont a tőkés korszak vívmánya: a kooperáció és a földnek, valamint a maga a munka által termelt termelési eszközöknek a közös birtoklása alapzatán."[78] A tőke mint a prekapitalizmus viszonyainak tagadása tagadtatik itt úgy, hogy az ősi *egység* a tőkeviszony eredményeinek, *gazdagságának alapján* ismét létrejön. Az ember *visszatér* a közösségeibe, de nem a bornírtság, a szegénység közösségeibe, hanem — az elidegenedésbe zárt ember által kivajúdott — a mindenoldalú *gazdagságra alapozódó közösségekbe.*

Ezeknek a közösségeknek a konkrét milyenségéről felelőtlen és értelmetlen dolog lenne ma nyilatkozni. Marx ezekről mindig általánosságokban beszél, azonban a következőket kiemeli: 1. szabadon társult egyének közösségei ezek, 2. a közösségek egész struktúráját jelenti a kommunizmus, 3. magas szintű anyagi bázisra épül ez a közösségi társadalom, 4. az *emberi* gazdagság kibontakozása, a lényegi erők megvalósulása,[79] 5. a közösségi termelési eszközökkel dolgozó egyének munkájának összterméke társadalmi termék,[80] 6. csak mint világtörténelmi létezés jöhet létre.[81] A *Tőké*ben így fogalmazza ezt meg: „A társadalmi életfolyamatnak, vagyis az anyagi termelési folyamatnak az alakja csak akkor veti le misztikus ködfátylát, amikor mint szabadon társult emberek terméke ezek tudatos tervszerű ellenőrzése alatt áll majd. Ehhez azonban a társadalom bizonyos anyagi alapzata szükséges, vagyis számos olyan anyagi létfeltétel, amelyek maguk viszont hosszú és gyötrelmes fejlődéstörténet természetadta termékei."[82]

[77] *Grundrisse* I. 78.

[78] A tőke I. *MEM* 23, 713. Egyébként a tagadás tagadását erre a folyamatra már az ifjú Marx is használja: „A kommunizmus az állítás mint a tagadás tagadása, ezért az ember emancipációjának és visszanyerésének *valóságos*, a legközelebbi történeti fejlődés számára szükségszerű mozzanata." (*Kéziratok.* 78.)

[79] „... a kommunizmus nem menekülés, nem elvonatkoztatás, nem az embertől létrehozott tárgyi világnak, tárgyiasággá kivajúdott lényegi erőinek elvesztése, nem a természetellenes, kifejletlen egyszerűséghez visszatérő szegénység. Sőt éppen lényegének, mégpedig lényegének mint valóságosnak a valóságos létrejövése, valóságosan az ember számára létrejövő megvalósulása." (*Kéziratok.* 113.)

[80] „Képzeljük el végül a változatosság kedvéért, szabad emberek egyesülését, akik közösségi termelési eszközökkel dolgoznak és sok egyéni munkaerejüket öntudatosan egy társadalmi munkaerőként fejtik ki. Itt megismétlődik Robinson munkájának minden meghatározása, csak nem egyénileg, hanem társadalmi fokon ... Az egyesülés összterméke társadalmi termék." (A tőke I. *MEM* 23, k. 80.)

[81] L. *MEM* 3, 38.

[82] A tőke I. *MEM* 23, 81.

Marx tehát a kommunizmust mint tagadás tagadását olyan *közösségi társadalomként* aposztrofálja, amely a bornírt beteljesülés helyett egy mindenoldalú beteljesülés, mivel a kapitalizmus által kitermelt anyagi-gazdasági bázis magaslatain áll.

A „hármas" történelem-felosztás szintjén tehát a *Gemeinwesen* (bornírt) – *Geldwesen* – *Gemeinwesen* (szabad egyének egyesülése) közösségtípusokat különböztettük meg.

A „történelem-felosztás" további finomításával még konkrétabb közösség típusokat vizsgálhatnánk, ez azonban már nem célja tanulmányomnak.

RESUMÉE

P. István Kerékgyártó: Ein Beitrag zur Gemeinwesentheorie von Marx

Zweck der Abhandlung ist die Interpretation des Gemeinschaftsberiffs, der sich aus der Marxschen Gesellschaftsphilosophie entwickeln läßt. Der Verfasser stützt sich dabei auf die methodologischen Grundsätze von Marx. 1. In erster Annäherung erscheint das Gemeinwesen als spärlichste Abstraktion, in der das Gemeinwesen dasjenige Medium darstellt, das das eintretende Medium zum Weiterführenden macht und das jeweils eine durch irgendein Band – Blut, Volksstamm, Geld usw. – verknüpfte, historisch veränderliche, gegenüber einem Objekt gemeinsam auftretende, sich zu einem Subjekt entwickelte Menschengruppe ist. 2. Historisch untersucht: auf der Abstraktionsebene der Vorgeschichte und der wahren Geschichte der Menschheit betont Marx den Surrogatcharakter des Gemeinwesens der Vorgeschichte im Vergleich zum Gemeinwesen der wahren Geschichte. Auf dieser Grundlage lassen sich die Kategorien: illusorische Gemeinschaft, Surrogatgemeinschaft deuten, im Gegensatz zur wahren Gemeinwesenstruktur des Kommunismus. 3. Vom Standort der dreifachen Unterteilung (Präkapitalismus – Kapitalismus – Kommunismus) lassen sich das Gemeinwesen (borniert) – Geldwesen – Gemeinwesen (Vereinigung freier Individuen) unterscheiden.

MARX A NAGYIPARI KORSZAK IDEOLÓGIÁJÁRÓL

TÜTŐ LÁSZLÓ

Az emberiség történelmi haladásának bázisát Marx az anyagi termelés fejlődésében ragadja meg és eszerint korszakolja a különböző formációk, gazdasági társadalomalakulatok egymásutánját. Ugyanakkor leszögezi, hogy e periodizációban nem az egyes termékek, hanem előállításuk módja jelenti a döntő szempontot. „Nem az különbözteti meg a gazdasági korszakokat – írja –, hogy mit, hanem hogy hogyan, milyen munkaeszközökkel termelnek" (*MEM* 23, 170). A termelés „hogyanja" a munkaeszközök, termelési eszközök (végső fokon a technológia), illetve a társadalmi termelési viszonyok mozzanatát tartalmazza, amely mozzanatok szervesen összetartoznak. Vagyis a termelést Marx a természethez való technológiai-társadalmi viszonyként jellemzi. „A technológia – mondja – felfedi az ember aktív magatartását a természettel szemben, felfedi életének közvetlen termelési folyamatát, és ezzel társadalmi életviszonyainak és az ezekből fakadó szellemi képzeteknek termelési folyamatát is" (*MEM* 23, 347).

Marx a termelés különböző formái szerint eltérő történelmi állapotokról beszél, amelyek határozott fejlődési sort képeznek. Az egyes történelmi állapotokkal azonban nem elsősorban valamely korszak, sőt nem is egy-egy formáció totalitását kívánja jelölni, hanem a termelés konkrét fejlődési típusait. (A különböző korszakokat és gazdasági társadalomalakulatokat többféle termelési típus együttéléseként jellemzi – ami természetesen nem zárja ki, hogy ezek valamelyike az éppen vizsgált formációban uralkodó helyzetet foglaljon el.) Az így felfogott termelési típusok összevetésekor kiindulópontnak, I. számú történelmi állapotnak azt a termelést tekinti, amelynek technológiája teljes mértékben a birtokba vett földterülethez kötött. Akár vadász, akár pásztor, akár földművelői tevékenységről van szó, „a föld a nagy laboratórium, az arzenál, amely mind a munkaeszközt, mind a munkaanyagot szolgáltatja" (*MEM* 46/I, 356–367). Az elsajátított földdarabnak a termelés „összerszámaként" való kezelése természetesen döntően mezőgazdasági munkával jár együtt. Ezzel a természeti hatalmaknak alávetett, végső fokon természetadta technológiát alkalmazó formával szemben fejlődik ki a II. számú történelmi állapot, amelynek technológiája lényegében az ipari szerszámhoz kötődik. Az ipari szerszám már sokkal kevésbé természeti, mint a föld, hiszen formaadó emberi munka eredménye. Ennek megfelelően a rá épülő termelés is jelentősen lazít a természeti erőknek való kiszolgáltatottságon. Szerszámoknak termelési eszközként való használata persze nemcsak az ipari, hanem a földműves tevékenységnek is jellemzője, klasszikus formáját azonban – amely alapvetően eltávolodik a természetadta jellegtől – a városi ipar képezi. Ez utóbbi fejlődése természetesen a mezőgazdaságban szintén számottevő változásokat idéz elő. Az ipari szerszámmal – írja Marx – „már egy második történeti fok van előfelté-

telezve az első mellett és azon kívül, amely első fok maga is már jelentősen módosultan kell hogy megjelenjék" (*MEM* 46/I, 377).

Az ipari szerszámhoz kötődő technológia fejlődésének első szakaszát a kézművesség jellemzi, amely összekapcsolódik a szerszám egyéni működtetésével, az egyéni munkával. Az önálló kézműves kifejleszti magában 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 egyesít 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, legtermelékenyebb eljárásokat alakítja ki.

A kézműszerű technológia tagadásaként fejlődik ki – Marx elmélete szerint – a gépi nagyipar, amely a „III. számú történelmi állapot" fő technológiai sajátossága. Maga a gép valójában nem más, mint szerszámok kombinációja, amely 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 pedig a természettudományos törvények felhasználásával helyettesíti. A gépi nagyiparban az egész termelési folyamat, írja Marx, „nem mint a munkás közvetlen ügyessége alá besorolt, hanem mint a tudomány technológiai alkalmazása" (*MEM* 46/II, 163) jelenik meg.

Az ipari forradalom a gépi technológiából indul ki és a nagyipar – azáltal hogy technikai bázisa forradalmi – alapvetően elkülönül minden korábbi termeléstől, amelyek technikai bázisa, különbségeik ellenére, lényegileg konzervatív. A gépi berendezés teljesítőképessége felszabadul az emberi munkaerő személyi korlátai alól. „A specializált munkásoknak a manufaktúrára jellemző hierarchiája helyébe . . . – írja Marx – azon munkák egyenlősítésének, vagyis nivellálásának tendenciája lép, amelyeket a gépi berendezés segítőinek kell elvégezniök" (*MEM* 23, 392). E nivellálódás révén a munkavégző megszűnik egy részfunkció egyoldalú specialistája lenni és a technológiai „egyenlősítés" következtében egy sor más ipari műveletet ugyanolyan jól el tud látni. A munkafeladatok egyszerűsödése ily módon a termelő specializáltság nélkül sokoldalúságát eredményezi, ezáltal lehetővé teszi különböző termelési ágakban való alkalmazását, munkaterületeinek váltogatását – aki ezért olyan mindenoldalú mozgékonyságra tesz szert, amelynek következtében viszonylag könnyen átdobható más gépre, más iparágba.

Marx a XVIII. század utolsó harmadával kezdődő periódust a klasszikus nyugat-európai fejlődésben gyáripari korszaknak nevezi. E korszak ideológiatörténetére vonatkozó főbb marxi nézeteket kívánja ez az írás – döntően *A tőké*re és közvetlen előmunkálataira támaszkodva – összegyűjteni.[1]

A manufaktúra-időszaknak a gyári nagyipari korszakba való átmenete idejére esik Adam Smith munkássága. Életének utolsó évtizedei a gyáripar periódusába nyúlnak át és főműve, a *Vizsgálódás a nemzetek gazdagságának természetéről és okairól* is ekkor, 1776-ban jelent meg. Azt a nagyipar által megkövetelt, a mezőgazdaságban végbemenő folyamatot, amely „a termelési feltételeknek – mint meghatározott osztály tulajdonának

[1] Alkalmazott rövidítések: MEM = MARX ENGELS MŰVEI, MEGA = MARX ENGELS GESAMTAUSGABE, MESZ = MARKSZ I ENGELSZ SZOCSINYENYIJA

– és a munkaképességnek szétválasztási folyamata" (*MEM* 26/I, 11), megvalósultnak tekinti. Mindezek ellenére viszonylag keveset foglalkozik a gyáriparral, amelynek csak kezdeteit ismerte. Szemléletmódja is még többnyire „a nagyipar előperiódusát . . . fejezi ki" (*MEM* 26/I. 29). Így Marx inkább csak a manufaktúra-korszak összefoglaló közgazdászát látja benne, aki „a felemelkedő tőkés társadalom álláspontjára helyezkedik" (*MEM* 26/I, 234) és „a kertelés nélkül brutális 'felkapaszkodott burzsoát'" (*MEM* 26/I, 252–253) képviseli. A viszonylag korai tőkés szemlélet nyílt brutalitása Smithnél főleg két alapterületen mutatkozik meg: a tradicionális társadalmi rétegekkel kapcsolatban, valamint az elméletalkotás naivan ellentmondásos jellegében.[2]

Smith az ipari tőke expanziójának, az aszkétikus felhalmozásnak az ideológiáját hirdeti és a tőkeképzés alapfeltételének tekinti a szigorú takarékosságot. Élesen állítja szembe egymással a felhalmozott pénzvagyon termelő illetve jövedelemként való felhasználását (tehát a személyi szolgálatokat, luxuscikkek fogyasztását). Számára a tőkés csak megszemélyesített tőke, a termelés szereplője, aki fogyasztóként nem is jön számításba. Szabad folyást enged viszont a nem-termelő kormányzat és a papok elleni gyűlöletének; pusztán élvezőként kezel egy sor tradicionális réteget: az uralkodókat, az államhivatalnokokat, a katonákat, a rendőröket, a bírókat, a jogászokat, a papokat, az orvosokat, a bohócokat és különböző művészeket. Munkájuk nem tőkével, hanem jövedelemmel cserélődik ki; akárcsak a személyi szolgálatokat végző házicselédek, nem termelnek tartós dolgokat. Szolgálataik nem növelik az anyagi gazdagságot; mások terméke tartja el őket. Az ipari tőkét képviselő Smith szemében (és mint Marx megjegyzi: a munkásosztály szemében) ezek a „tiszteletre méltó rendek" a termelés mellékköltségeiként jelennek meg, ezért a minimumra, az elkerülhetetlenül szükséges mértékre kívánja redukálni számukat és tevékenységüket, hogy eltartásuk minél kevesebbe kerüljön a nemzetnek. A takarékosságuk következtében gazdag polgári országok – ellentétben a feudalisztikus társadalmakkal – sok pénzt adnak ki mint tőkét és keveset élnek fel jövedelemként.[3] „Ez még a

[2] MEM 26/I, 11, 226, „Az ő idejében . . . a manufaktúra még uralkodó volt és a nagyipar még gyermekcipőben járt" (MEM 26/III, 303), MEM 23, 158, 327.

[3] MEM 26/I, 347–348, 234, Marx megjegyzése a tőkésnek megszemélyesített tőkére való redukálásáról: „két helyes dolog is van ebben az ellentmondásos nézetben, amely a tőkésből csak reális kincsképzőt csinál, nem illuzórikusat, amilyen a tulajdonképpeni kincsképző: 1. a tőkét (ezért a tőkést, ennek megszemélyesítését) csak a termelőerők és a termelés fejlődése szereplőjének tekinti; 2. a felemelkedő tőkés társadalom álláspontjára helyezkedik, amely a csereértékkel, nem pedig a használati értékkel, s a gazdagsággal, nem pedig az élvezettel törődik. Az élvező gazdagság 'túlbőség' e társadalom szemében, amíg ő maga meg nem tanulja a kizsákmányolást egybekötni a fogyasztással és alá nem vetette magának az élvező gazdagságot" (MEM 26/I, 234), MEM 26/I, 265, Marx idézi Smith véleményét a kormányzati emberekről: „Ezért királyok és miniszterek részéről a legnagyobb arcátlanság és önteltség, hogy ők akarjanak a magánemberek gazdálkodására felügyelni és kiadásaikat korlátozni, akár fényűzést szabályozó törvényekkel, akár külföldi luxuscikkek behozatalának megtiltásával. Ők maguk, mindig és kivétel nélkül, a társadalom legnagyobb tékozlói. Ügyeljenek ők saját kiadásaikra, a magánemberek kiadásait pedig nyugodtan rábízhatják azokra. Ha saját pazarlásuk nem teszi tönkre az államot, alattvalóiké sohasem fogja" (MEM 26/I, 265), MEM 26/I, 125, 126, 128, 263, 265–266, 254, 140, a nemzet termelő és nem-termelő munkájának arányáról: „Ha . . . két egyenlő népességű és a munka termelőerőinek egyenlő fejlettségi fokán álló országot veszünk, mindig helyes A. Smithszel azt mondani, hogy a két ország gazdagsága a termelő és nem-termelő munkások közti arányon mérhető. Mert ez nem jelent egyebet, mint hogy abban az országban, ahol viszonylag nagyobb számú a termelő munkás, ott az évi jövedelemnek viszonylag nagyobb mennyiségét fogyasztják el újratermelő módon, tehát nagyobb értéktömeget termelnek évenként" (MEM 26/I, 254), MEM 26/I, 225, 215).

forradalmi burzsoázia beszéde – mondja Marx –, azé, amely még nem vetette alá magának az egész társadalmat, az államot stb. Ezeket az – ősi, tisztelet övezte – transzcendens foglalkozásokat, uralkodót, bírákat, tiszteket, papokat stb., az általuk létrehozott régi ideológiai rendek összességét, tudósaikat, magistereiket és papjaikat *gazdaságilag* egyenlővé teszi saját lakájainak és mulattatóinak csapatával, mint ahogy ő és a ‚henyélő gazdagság' – a földbirtokos nemesség és a 'henyélő tőkések' – tartják el őket. Ezek pusztán 'a köz *szolgái*', mintahogy a többiek a burzsoázia szolgái. *‚Más* emberek *iparkodásának* termékéből' élnek, tehát az elkerülhetetlen mértékre kell őket redukálni. Az állam, az egyház stb. csak annyiban jogosultak, amennyiben a termelő burzsoák közös érdekeit igazgató vagy kezelő bizottságok; és költségeiket, minthogy önmagukban véve a termelés mellékköltségeihez tartoznak, a nélkülözhetetlen minimumra kell redukálni. Ez a nézet történelmileg érdekes abból a szempontból, hogy éles ellentétben áll részint az antik ókor nézetével, amelyben az anyagilag termelő munka a rabszolgaság bélyegét viseli és pusztán a 'henyélő állampolgár' talapzatának tekintik, részint a középkor felbomlásából keletkező abszolút vagy arisztokratikus-alkotmányos monarchia nézetével" (*MEM* 26/I, 266).

Smith abból indul ki, hogy a takarékos és pénzét termelésre fordító ember a nemzet javát szolgálja, mivel mintegy közműhelyt létesít a dolgozók számára, a pazarló viszont káros a társadalomra, hiszen pénzének fölélésével csökkenti a potenciális termelési lehetőségeket. A takarékosság tehát növeli, a tékozlás pedig csökkenti a köztőkét. Tovább fokozza a pazarlást, ha a nemzet külföldről vásárol luxuscikkeket, amelyeket henyélő emberek fogyasztanak el. Az ország lakóinak jellemét is nagyban meghatározza az iparkodók és a henyélők közötti arány; iparkodás és henyélés arányát viszont a termelő tőke és a fogyasztó jövedelem aránya szabályozza. De a fő veszélyt nem is a magánemberek pazarlása jelenti (itt kiegyenlítődik a mértékletesség és a pazarlás), hanem a köztékozlás.[4]

Az elméletalkotás az a másik terület, ahol Smith szemléletmódjának naiv nyersesége megmutatkozik. Smith, aki a társadalmi termelés örök természeti formájának tekinti a

[4] MEM 26/I, 226, 244, 223, iparkodás és henyélés viszonyáról idézi Marx Smitht: „'E két különböző alap közti arány szükségszerűen meghatározza minden országban a lakosok általános jellemét, azt, hogy iparkodóak-e vagy henyélők.' Így például, mondja, „az angol és holland ipari városokban, ahol az alsóbb néprétegeket főleg a tőke alkalmazása tartja fenn, ezek általában iparkodóak, mértékletesek és jól megy a soruk. De azokban a városokban, amelyek udvari székhelyek, és amelyekben az alsóbb néprétegeket főleg a jövedelem elköltése tartja fenn, ezek általában henyélők, kicsapongóak és szegények, mint Rómában, Versailles-ban ... Tehát láthatólag a tőke és a jövedelem közti arány szabályozza mindenütt az iparkodás és a henyélés arányát. Ahol a tőke van túlsúlyban, ott az iparkodás uralkodik, ahol a jövedelem, ott a henyélés. Ezért a tőke minden növekedése vagy csökkenése természetszerűen oda hat, hogy növeli vagy csökkenti az iparkodás valóságos mennyiségét, a termelő kezek számát, s következésképpen az ország földje és munkája évi termékének csereértékét, összes lakosainak valóságos gazdagságát és jövedelmét ... Azt, amit évenként megtakarítanak, éppolyan rendszeresen elfogyasztják, mint amit évenként elköltenek, mégpedig csaknem ugyanabban az időben, de az embereknek egy másik rétege fogyasztja el' " (MEM 26/I, 226), MEM 26/I, 227, magán- és köztékozlás viszonyáról idézi Marx Smitht: „Nagy nemzetek 'sohasem szegényednek el magánemberek tékozlása és oktalansága miatt, bár köztékozlás és közoktalanság miatt olykor elszegényednek. A legtöbb országban az egész vagy csaknem az egész közjövedelmet nem-termelő kezek fenntartására fordítják' " (MEM 26/I, 227).

polgári termelési módot és ezért e termelési mód belső összefüggéseinek megértésére törekszik, még általában érdekelt abban, hogy kíméletlenül tiszta formájukban ábrázolja a termelési viszonyokat. Elméletében sajátos módon keverednek egymásnak szögesen ellentmondó elemek. Ez az ellentmondásos jelleg abból adódik, hogy elemzéseiben párhuzamosan fut egy ezoterikus és egy exoterikus szál: a gazdasági rendszer belső szerkezetének vizsgálata és a közvetlen tapasztalat nyújtotta empirikus látszatok leírása. Smith azokat a tapasztalt jelenségeket is regisztrálja, amelyek ellentmondásban vannak elméletével, tételeivel, cáfolják azokat. Sőt éppen ezek az exoterikus mozzanatok vannak nála túlsúlyban.[5] „Az egyik oldalon – mondja Marx – nyomon követi a gazdasági kategóriák belső összefüggését, vagyis a polgári gazdasági rendszer rejtett szerkezetét. A másik oldalon melléállítja az összefüggést, ahogyan az a konkurrencia jelenségeiben látszólag adva van, tehát a nem-tudományos megfigyelőnek jelentkezik, éppúgy, mint annak, aki a polgári termelés folyamatának gyakorlatilag foglya és érdekelt benne. Ez a két felfogási mód – amelyek közül az egyik behatol a polgári rendszer belső összefüggésébe, úgyszólván fiziológiájába, a másik csak leír, katalogizál, elbeszél és szkematizáló fogalmi meghatározások alá sorolja azt, ami az életfolyamatban külsőleg megmutatkozik, úgy, ahogyan megmutatkozik és megjelenik – Smithnél nemcsak elfogulatlanul egymás mellett, hanem keresztül-kasul fut és folytonosan ellentmond egymásnak. Nála ez jogosult (egyes részletvizsgálatokat kivéve, – a pénzről), mivel az ő dolga valóban kettős volt. Egyrészt az a kísérlet, hogy behatoljon a polgári társadalom belső fiziológiájába; másrészt azonban részben az, hogy előbb leírja külsőleg megjelenő életformáit, ábrázolja külsőleg megjelenő összefüggését, részben pedig még az, hogy ezekhez a jelenségekhez nómenklatúrát találjon és megfelelő értelmi fogalmakat, tehát részben hogy előbb reprodukálja ezeket a nyelvben és a gondolkodási folyamatban. Az egyik munka éppúgy érdekli, mint a másik, és minthogy a kettő egymástól függetlenül megy végbe, itt egy egészen ellentmondó elképzelési mód jön létre; az egyik többé-kevésbé helyesen kimondja a belső összefüggést, a másik ugyanezzel a jogosultsággal és bárminő belső viszony nélkül – minden összefüggés nélkül a másik felfogási móddal – a megjelenő összefüggést mondja ki" (*MEM* 26/II, 147–148).

Ezeknek az ellentmondásoknak a forrása azonban éppen tudományos kiindulópontjában, az általa vizsgált valóságban rejlik. Noha Smith gyakorta egészen naivan, anélkül hogy tudatosítaná, mond ellent önmagának, elméleti erősségének tartja Marx, hogy ráérez a polgári gazdaságban megmutatkozó ellentmondásokra, ábrázolja őket, elméleti problémákat lát bennük. Marx megállapítása szerint Smithnél ez a problémaérzékenység a zseniális: ésszerű ösztöne készteti önellentmondásokra, kíméli meg attól, hogy eltitkolja

[5] MEM 23, 82, MEM 26/III, 415, MEM 46/II, 381, MEM 26/III, 11, MEM 26/II, 147, 490, az empirikus látszatokról: belőlük „egész sor következetlenség, megoldatlan ellentmondás és gondolattalanság keletkezik ... A durva empirizmus hibás metafizikába, skolasztikába csap át, amely azon kínlódik, hogy letagadhatatlan empirikus jelenségeket közvetlenül, egyszerű formai elvonatkoztatással vezessen le az általános törvényből, vagy e törvénynek megfelelővé okoskodja őket" (MEM 26/I, 59), „bolond módon keverednek Smithnél összevissza a legmélyebb nézetek a leghibbantabb elképzelésekkel, ahogy ezeket a közönséges tudat a konkurrencia jelenségeiből elvonatkoztatva magának megalkotja" (MEM 26/II, 317). Smithnél és követőinél „szabály a gazdasági viszonyok formakülönbségeinek felfogása iránti elméleti érzék hiánya, durván az empirikusan előttük álló anyag után nyúlnak, és csak az érdekli őket" (MEM 26/I, 62), MEM 26/III, 59, MEM 24, 344.

az észlelt feszültségeket. Így, bár nem oldja fel ellentmondásait, de ezek olyan problémákat fejeznek ki, amelyeknek jelzése, kimondása önmagában is jelentős. Azonban éppen problémaérzékenysége „teszi A. Smitht ingadozóvá, bizonytalanná, húzza ki lába alól a szilárd talajt, és nem engedi hogy ... eljusson a polgári rendszer elvont általános alapzatának egységes, elméleti össz-szemléletéhez" (*MEM* 26/I, 58). Ennek ellenére bizonyos totalitásig fejlődött nála a politikai gazdaságtan: lezárta az általa átfogott területet.[6]

Smith ökonómiai rendszerének kiindulópontja az egyáltalában-való emberi munka; ezt tekinti a használati értékek, vagyis az anyagi gazdagság egyedüli forrásának. Marx e nézettel kapcsolatban egyrészt arra mutat rá, hogy Smith itt tévesen nem számol a természeti elemmel, a használati értékekbe bekerülő természeti anyaggal és – a fiziokratákkal ellentétben – minden pozitívumot a munkának tulajdonít. (Mint megjegyzi: e nézetváltozás oka, hogy Smith korára már kifejlődött az üzemen belüli munkamegosztás, a természeti erők alkalmazása az iparban – ezek pedig jelentősen megnövelik a munka természeti erejét.) Másrészt viszont kiemeli Marx, hogy „Óriási haladás volt Adam Smith részéről, amikor a gazdagságot létrehozó tevékenység minden meghatározottságát elvetette – munka egyáltalában, sem manufaktúra-, sem kereskedelmi, sem mezőgazdasági munka, de egyik is, másik is egyaránt" (*MEM* 46/I, 29).

Smithnél az elvont munka az egyedüli forrása nemcsak a használati értéknek, az anyagi gazdagságnak, hanem az értéknek, a társadalmi gazdagságnak is. A munkát tekinti az érték eredeti és reális mértékének, az áru reális árának, míg a pénz csak névleges mérték és névleges ár. Szerinte maga a munka, a munkaidő az eredeti pénz; eredetileg minden tárgyi gazdagságot munkával vásároltak meg.

Smith túllép az áru értékét puszta használati értékre feloldó fiziokratákon, amikor az áru két feltételét, a használati értéket és a csereértéket egybefoglalja. Ennek ellenére még összekeveri a munkát, amennyiben használati értéket alkot és amennyiben értéket hoz létre. Nem veszi észre ugyanis, hogy az áruban foglalt munka már társadalmilag meghatározott, vagyis lényegesen megváltoztatja egyéni jellegét.[7] „A valóságos munkától a csereértéket szülő munkához, azaz a polgári munka alapformájához való átmenetet Smith a munka megosztásával igyekszik végbevitetni" (*MEM* 13, 39–40) – állapítja meg Marx.

Smith két eltérő értékfogalommal dolgozik és nem következetes a használatukban. Egyrészt a termelésükhöz szükséges munkamennyiséggel méri az áruk értékét, másrészt a munkabérrel, a munka csereértékével, vagyis azzal az eleven munkamennyiséggel, amellyel az áru megvásárolható. Az, hogy a használati értékek termelésénél figyelmen kívül hagyja a természeti elemet, Marx szerint a csereérték területén üt vissza: „Adam az áru értékét a benne foglalt munkaidő által határozza ugyan meg, de azután ennek az értékmeghatározásnak a valóságát az Ádám-előtti időkbe helyezi át. Más szóval, ami igaznak jelenik

[6] MEM 24/341, MEM 26/I, 62, 58, MEM 26/II, 490, MEM 26/III, 59, MEM 26/I, 116, MEM 26/II, 147.

[7] MEM 13, 39, MEM 46/I, 223, MEM 46/II, 319, MEM 13, 47, MEM 46/I, 83, a munka mint eredeti pénz nézetről Marx megjegyzi: „A termelés aktusát tekintve ez mindig helyes marad ... Mindegyik árut a termelésben folyton munkaidőre cserélik" (MEM 46/I, 83), MEM 26/I, 45, 138, MEM 24, 349, MEM 26/I, 46, az elvont társadalmi és a konkrét munka összekeveréséről: „azt az objektív egyenlősítést, melyet a társadalmi folyamat erőszakosan visz véghez a nem-egyenlő munkák között, az egyéni munkák szubjektív egyenjogúságának nézi" (MEM 13, 39).

meg előtte az egyszerű áru álláspontjáról, homályossá válik számára, mihelyt annak helyére a magasabb és bonyolultabb formák lépnek: tőke, bérmunka, földjáradék stb. Ezt úgy fejezi ki, hogy az áruk értékét a bennük foglalt munkaidővel mérték a polgárság paradise lostjában, ahol az emberek még nem mint tőkések, bérmunkások, földtulajdonosok, bérlők, uzsorások stb., hanem csak mint egyszerű árutermelők és árucserélők kerültek egymással szembe" (*MEM* 13, 39). Smith tehát csak az egyszerű árutermelés időszakára tartja feltétlenül érvényesnek az áru értékének a benne foglalt munkaidővel való mérését, mivel észreveszi, hogy tőkeviszony fennállásakor nem az általa megtestesített munkamennyiség arányában cserélődik ki a munka. Következtetése: bérmunka esetén nem a munkaidő szabályozza az áruk csereértékét. Mégis egyenértékű kifejezésekként használja a munka értékét és a munka mennyiségét, egyenlőnek tekinti a munkát és a munka termékét, ami lehetőséget ad arra, hogy ezzel a korszakkal kapcsolatban az áruértéknek a munkaidővel és a munka értékével való meghatározása között ingadozzon. Marx ezt az utóbbi meghatározást mind elméletileg, mind történelmileg tévesnek tartja. Itt ugyanis Smith értékkel magyarázza az értéket, miáltal logikailag hibás kör keletkezik. Másrészt pedig, mint Marx hangsúlyozza, a tőkeviszony nem hoz változást az értékmeghatározásban.[8]

Smith keveset törődik az értékformával, nem tekinti az áru természetéhez szervesen hozzátartozónak, így nem jut el a továbbfejlődött alakok, a pénzforma, tőkeforma stb. helyes megértéséig. Ennek az érdektelenségnek Marx szerint kettős oka van: Smith főképpen az empirikusan közvetlenül adottra összpontosít, illetve az értékformának szükségképpen el kellett kerülni a figyelmét, mivel a polgári termelést a társadalmi termelés örök természetes formájának látja. Ily módon Smith a csereérték fejletlen formáját, az áruformát rögzíti adekvát alakjaként. Tapasztalja ugyan, hogy a termelő kénytelen árujának pénzformát adni, vagyis hogy különös munkaideje nem cserélhető ki közvetlenül bármely más különös munkaidőre, de nem veszi észre, hogy az áru különös és általános alakja szervesen összetartozik. „A csereérték két meghatározása az ő szemében – mondja Marx – külsőlegesen egymás mellett jelenik meg. Az egész áru benseje még nem úgy jelenik meg, mint amit megragadott és áthatott az ellentmondás. Ez megfelel a termelés azon fokának, amelyet maga előtt látott, amelyben a munkás még közvetlenül birtokolta létfenntartásának egy részét a termékében; sem egész tevékenysége, sem egész terméke nem vált függővé a cserétől; azaz még nagy mértékben uralkodott a létfenntartási mezőgazdaság ... és éppúgy a patriarchális ipar (kézi szövés, fonás otthon és a mezőgazdasággal összekötve). Még csak a többletet cserélik ki a nemzet egy nagy körében. A csereérték és a munkaidővel való meghatározás még nem teljesen fejlődött ki nemzeti méretekben." (*MEM* 46/I, 85).

Smith alapvetően félreismerte a pénz természetét. Többnyire puszta áruként kezeli, csereeszköz funkcióját csak a cserekereskedelem bonyolultabb formájának tartja, és még a pénzkölcsönzéskor is csupán olyan utalványt lát benne, amely tőkét visz át az egyik kézből a másikba. E tévedések okát Marx abban látja, hogy Smith polémiát folytat a monetárrendszer illúziója ellen, amely csak az önállósult pénzben ismer el értéket; ez a

[8] MEM 26/I, 40, 42, MEM 26/II, 369, MEM 26/I, 46, MEM 13, 39, MEM 26/I, 40, 51.

polémia viszont megakadályozta abban, hogy tárgyilagosan szemlélje a pénz sajátosságait.[9]

Amikor Smith áttér az értéktöbblet eredetének és természetének elemzésére, értékmeghatározásából eltűnik az ingadozás: következetesen az árukban rögzítődött munkamennyiséggel számol, vagyis a helyes meghatározáshoz ragaszkodik. Így eljut az értéktöbblet eredetének megértéséig. Ráérez arra, hogy az egyszerű árucserét meghatározó törvényből nem lehet közvetlenül levezetni a tőke és bérmunka közötti cserét, tőke és munka cseréjének eredményében nem érvényesül az értéktörvény: a ledolgozott munkaidőtől eltér a munkaképesség újratermeléséhez szükséges munkaidő, azaz a tőkés kevesebb munkáért több munkát kap. Smith cáfolja, hogy a tőkés profitja felügyeleti vagy igazgatói munka bére lenne és a profitot abból vezeti le, hogy az értéktörvény átcsap saját tagadásába: a végzett munka egy része meg nem fizetett idegen munka. Marx Smith nagy érdemének tartja, hogy kiemeli a mezőgazdasági és az ipari munkafeltételek önállósulását az eleven munkával szemben; a földjáradékot és a profitot egyaránt a munkás termékének értékéből való levonásokként jellemzi. (A földjáradékot a föld magántulajdonából eredő többletmunkának tekinti.) Smith az értéktöbbletet „mint az általános kategóriát fogja fel, amelynek a tulajdonképpeni profit és földjáradék csak elágazásai. Mégsem választotta el az értéktöbbletet mint olyant külön kategóriaként azoktól a különös formáktól, amelyeket a profitban és a földjáradékban ölt. Innen ered vizsgálódásában ... sok tévedés és fogyatékosság" (*MEM* 26/I, 52). Így például közvetlenül összekeveri az értéktöbbletet továbbfejlődött formájával, a profittal. Ennek ellenére Smith komoly előrelépést jelent a munka használati értékéhez kötődő fiziokratákhoz képest, akiknél csak a különös mezőgazdasági munka eredményez értéktöbbletet.

Fiziokrata maradvány viszont, hogy a természet művének tartja a földjáradékot. Szerinte az ipari munkánál termelékenyebb a mezőgazdasági, mert itt a föld is dolgozik. Az iparban viszont semmit sem csinál a természet, minden érték és értéktöbblet az ember munkájából származik. Úgy fogja fel az ipari terméktöbbletet, mint ami mintegy a társadalom természeti erejeként, a munkamegosztásból ered. Ezért nagy súlyt helyez a munka üzemen belüli megosztására.[10]

Smith hangsúlyozza, hogy az ő korában még nem vált el egymástól a profit és a földjáradék: a földtulajdonos egyúttal tőkés is. Mindamellett az ipari tőkét tartja szem előtt a tőke vizsgálatakor; a forgalmi tőkével is csak mint a tőke újratermelési folyamatának egyik szakaszával foglalkozik. A kereskedelmi tőkével kapcsolatban pedig kifejezetten zavarban van, mivel arra nem illenek rá közvetlenül az ipari tőke elemzésének eredményei.

Smith szerint az ország évi terméke, a nemzeti gazdagság munkabérekre és értéktöbbletekre oszlik meg. Minden jövedelem eredeti forrását a profitra, földjáradékra és munkabérre vezeti vissza. (A pénzkamatot leszármaztatott jövedelemként kezeli, amely vala-

[9] MEM 23, 82, MEM 26/I, 62, MEM 46/II, 371–372, MEM 46/I, 84, 86, 125, MEM 13, 130, MEM 25, 450, MEM 26/I, 269, MEM 13, 130.

[10] MEM 26/I, 41, 49, 43, 57, 51, 55, 52, Marx idézi Smitht a földjáradék többletmunka voltáról: „'Mihelyt egy ország egész földje magántulajdonná vált, a földbirtokosok – akárcsak minden más ember – szeretnek aratni ott, ahol nem vetettek, s még a föld természetes termékeiért is járadékot követelnek ... Ő' (a munkás) 'kénytelen átengedni a földbirtokosnak egy részt abból, amit munkája gyűjt vagy termel. Ez a rész, vagy ami ugyanaz, e rész ára a földjáradék' " (MEM 26/I, 52), MEM 26/I, 59, 55, 29, MEM 24, 328, MEM 46/II, 156, MEM 46/I, 223.

milyen más jövedelemből – általában ipari profitból vagy földjáradékból – ered; tehát az értéktöbbletnek egy másodlagos formájaként, amely a profit vagy a járadék része. A különböző adókból származó jövedelmek – évjáradék, nyugdíj stb. – szintén csak jogcímek, amelyeken a profit és a földjáradék elfogyasztásában különböző rendek részt vesznek.)

Smith nemcsak a három eredeti jövedelemforrást látja a munkabérben, profitban és földjáradékban, hanem minden csereértéknek a forrását is. Miután az áruk értékére vezeti vissza a jövedelmeket, megfordítja a dolgot és – ahogy a felszínen megjelenik – a jövedelmekből magyarázza az áruk értékét. Marx képtelen dogmának nevezi ezt a nézetet, amely az értéket teljesen jövedelmekre (végső fokon munkabérre, valamint értéktöbbletre) oldja fel. Rámutat, hogy Smithnek ez a tévedése téves előfeltevéséből következik: abból, hogy megáll a konkurrencia empirikus jelenségeinek látszatánál.

Smithnél, akinek törvényei a szabad konkurrenciát előfeltételezik, költségárakká redukálja a konkurrencia a piaci árakat és az értékeket a költségárral teszi azonossá. Ily módon az áruk átlagára (pénzben kifejezett értéke, úgymond természetes ára) egybeesik a konkurrenciából eredő költségárral. Smith itt elméleti tartás nélkül rögzíti a tőkés mindennapi gyakorlatát: azáltal, mondja Marx, hogy „a konkurrencia kellős közepébe helyezkedik, azonnal a tőkésnek, e terület foglyának sajátos logikájával okoskodik" (*MEM* 26/II, 197), „az egyes tőkésnek, a tőkés termelés szereplőjének álláspontjára helyezkedik, aki árujának költségárát megállapítja" (*MEM* 26/II, 197).[11]

Az érték fogalmához hasonlóan a termelő munkának is két meghatározása keveredik Smithnél. Egyrészt – a tőkés termelés és a modern polgári gazdaságtan álláspontjáról helyesen – csak a tőkére cserélődő, értéktöbbletet eredményező tevékenységet, vagyis a bérmunkát tekinti termelőnek, a jövedelemből fizetettet viszont nem-termelőnek. Ezt a meghatározást kiegészíti azzal, hogy akinek a tőkéje termelő munkát hoz mozgásba (így a tőkésé, bérlőé stb.) maga is termelőnek számít. A „termelő munkások látszólagos dicsőítése – jegyzi meg Marx – valójában csak az ipari tőkések dicsőítése a landlordokkal és az olyan pénztőkésekkel szemben, akik pusztán jövedelmükből élnek" (*MEM* 26/I, 234). Smith szerint a legtöbb termelő munkát a mezőgazdaság, azután az ipar, majd a kereskedelem, végül a kiskereskedelem foglalkoztatja.

A másik meghatározás szerint viszont minden munka termelő, amely áruban realizálódik, értéket hoz létre – bár nem tőkére, hanem közvetlenül jövedelemre cserélődik. Smith itt elhagyja a tőkés termelés álláspontjáról adódó formameghatározást és a polgári gazdaság sokkal elemibb álláspontjára helyezkedik. A termelő munka második meghatározásának – Marx megállapítása szerint – egyik oka, hogy az ipari tevékenységet meddőnek tekintő „fiziokratáktól függőségben és velük ellentétben" (*MEM* 26/I, 128) igazolni akarja ennek termelő voltát. Másrészt határozottan meg kívánja különböztetni az

[11] MEM 25, 741, 306, MEM 26/I, 94, MEM 25, 778, MEM 26/I, 52–54, 66–67, MEM 23, 551, MEM 25, 792, MEM 26/II, 90, 196, Smith empíriához kötődő értékfelfogásáról: „eluralkodik rajta a jelenség szemlélete, a dolognak a konkurrenciában megjelenő összefüggése, és a konkurrenciában mindig fordítva, folyvást a feje tetejére állítva jelenik meg minden" (MEM 26/II, 196), amikor Smith felveti, hogy az áruk egész ára a munkabérből, profitból és földjáradékból tevődik össze, „fölényben van Ricardóval szemben, nem abban, hogy a felvetett meggondolást helyesen megoldja, hanem hogy egyáltalában felveti" (MEM 26/I, 68), MEM 26/II, 200, 218, 195, 191, MEM 26/I, 65, MEM 23, 501, MEM 26/II, 196.

lentétes az össztársadalmi érdekkel. Ez „olyan emberek rendje – idézi Marx Smitht –, ciknek érdeke soha nem pontosan ugyanaz, mint a köz érdeke, akiknek általában 'deküк a köz becsapása, sőt elnyomása, és akik ennek megfelelően már sok alkalommal ɜ is csapták és el is nyomták azt" (*MEM* 26/II, 345). Mindamellett a törvényhozás a tőke ártját fogja a munkásokkal szemben. Smith azonban nem a tőkésekkel, hanem inkább a ɔkével, a fejlődéssel rokonszenvez. Észreveszi, hogy a tőke növekedésével süllyed a rofitráta – amit a tőkék közötti konkurrenciával magyaráz (mint Marx megállapítja, ɛlytelenül, amennyiben a konkurrenciának olyan hatást tulajdonít, hogy képes a tőkéek külső, nem saját törvényeket szabni).[13] Smith üdvözli ezt a tendenciát, „örömmel ıtja a profitráta csökkenését. Hollandia a mintaképe. A profitráta csökkenése, a legagyobb tőkéseket kivéve, a legtöbb tőkést kényszeríti, hogy ahelyett, hogy kamatból lnének, tőkéjüket iparilag alkalmazzák; és így a termelés ösztökéje" (*MEM* 26/II, 506).

Smith tapasztalja, hogy ugyanazért a munkáért különböző bérösszegeket kap a munás. A munkaidő állandósága és a bér változása közötti feszültséget úgy oldja fel, hogy ıegkülönbözteti a munkáltató és a munkavégző álláspontját. A munkáltató az árak áltozásának függvényében kisebb vagy nagyobb pénzösszeget fizet ugyanarra a munkalőre – ami érthető is az ő szempontjából. De ugyanez a kérdés máshogy fest a munkás ldaláról. Innen nézve – noha a létfenntartási cikkek értéke változik – a munka értéke llandónak jelenik meg, amennyiben azonos munkák elvégzése mennyiségileg mindig gyanakkora áldozatot jelent a munkás számára. „Egyenlő munkamennyiségeknek a ıunkás számára – idézi Marx Smitht – mindenkor és mindenütt egyenlő értékűeknek

[13] MEM 26/I, 163, 39–41, MEM 26/II, 490, 343–344, a munkabér növekedésének a népesedésre yakorolt hatásáról idézi Smitht Marx: „ahogy a munka bőkezű díjazása a gazdagság növekedésének kozata, ugyanúgy a népesség növekedésének oka. Emiatt panaszkodni annyi, mint siránkozni a ɜgnagyobb köz-virágzás szükségszerű okozatán és okán" (MEM 26/II, 203–204, MEM 23, 582, a ıagas munkabér, idézi Marx Smitht, „növeli a köznép iparkodását. A munkabér bátorítja az iparodást, amely, mint minden más emberi minőség, a kapott bátorítás arányában tökéletesedik. A őséges létfenntartás növeli a munkás testi erejét, és helyzete javulásának kellemetes reménye . . . ezen reje végső megfeszítésére serkenti. Ott, ahol a bérek magasak, ennek megfelelően mindig tevékenyebbek, szorgalmasabbnak és ügyesebbnek fogjuk találni a munkásokat, mint ahol alacsonyak" (MEM 6/II, 204), MEM 26/II, 204, Marx idézi Smitht a munkaképesség eltékozlásáról: „Az olyan munkáok . . . akiket bőkezűen fizetnek darabbérrel, nagyon hajlamosak arra, hogy túldolgozzák magukat és ıéhány év alatt tönkretegyék egészségüket és szervezetüket." „Ha a főnökök mindig hallgatnának az ısz és az emberiesség parancsaira, akkor gyakran volna indítékuk inkább mérsékelni, semmint serkeneni sok munkásuk igyekezetét" (MEM 26/II, 204), MEM 26/II, 213, a paraszti és az ipari munka ɨiszonyáról idézi Smitht Marx: „Olyan műveletek irányítása, amelyeknek változniok kell az időjárás ninden változásával, valamint sok más véletlen miatt, sokkal több ítélőképességet és körültekintést ɔíván meg, mint azoké, amelyek mindig ugyanazok vagy majdnem ugyanazok" (MEM 26/II, 213), Marx idézi Smitht a munkásság és a társadalom egészének viszonyáról: a munkások „messze legıagyobb részét alkotják a . . . társadalomnak. De ami a nagyobb rész körülményeit megjavítja, azt ɔohasem tekinthetjük hátránynak az egésznek a szempontjából. Bizonyos, hogy egy társadalom sem ehet boldog és virágzó, ha tagjainak messze legnagyobb része szegény és nyomorult. Azonkívül a ɔuszta méltányosság megkívánja, hogy azoknak, akik a nemzet egész testét táplálékkal, ruházattal és akással látják el, olyan részesedésük legyen saját munkájuk termékében, hogy ők maguk tűrhetően ɜáplálkozzanak, ruházkodjanak és lakjanak" (MEM 26/II, 202), MEM 26/II, 202–203, 345, a tőke és a ɔörvényhozás kapcsolatáról idézi Smitht Marx: „Valahányszor a törvényhozás megkísérli, hogy a munkáltatók és munkásaik közti nézeteltéréseket szabályozza, tanácsadói mindig a munkáltatók" (MEM 23, 690), MEM 46/II, 210.

értéket létre nem hozó házicselédek stb. munkájától a kézművesekét, l
szellemi irányítókét (mérnök, igazgató, tudós, tisztviselő).

A nem-termelő, személyi szolgálatokat végző munka persze lehet szüks
érdemlő, de igénybe vevőjét nem juttatja meggazdagodáshoz. A nem-terme
a földjáradék és a profit társfogyasztói, ezek birtokosai tartják el őket. Ezé
és nem-termelők aránya nagyban függ a tőkeként, illetve jövedelemkén
vagyon arányától. A személyi szolgálatok nem termelnek árut, nem rögzítőd
dolgokban, hanem rögtön elenyésznek, semmiféle értéket nem hoznak l
monetárrendszer hatását látja abban, hogy Smith a tartós használati tárgyak
nak fölényét hangsúlyozza a múlékony szolgálatokkal szemben: „ugyanazt
böztetést, amelyet a monetárrendszer az arany és ezüst és a többi áru közö
Smith az áruk és a 'szolgálatok' között" (*MEM* 26/I, 269).

A termelő és nem-termelő munka kétfajta megkülönböztetésében Marx l
kapcsolatot állapít meg. Úgy a tőkére kicserélődő, mint az egyszerű áruban
munka alávethető a tőkés termelési módnak, viszont a jövedelemre kicser
mélyi szolgálatot végző munka rendszerint mindkét esetben kivonja mag
pusztán árutermelő munka termelőként való elismerésére Marx szerint több
készteti Smitht, hogy az ő korában szinte kizárólag a tőke termel árukat
bérmunkát végzők inkább csak személyi szolgálatokat teljesítenek.[1 2]

Smith a tőkés termelési módot minden korábbinál termelékenyebbnek
Észreveszi, hogy a termelőerők nagy fejlődése csak a tőkeviszonnyal kezdőd
megosztás és a gépek tökéletesedése teszi olcsóbbá az ipari termékeket. Ugya
ez a fejlődés nem válik a munkás hasznára, mert annak árán következik be, h
objektív feltételei önállósultak vele szemben; így nem ő sajátítja el a ter
növekedésének eredményeit.

Smith még nem ismeri a túltermelés jelenségét. Szerinte a tőke gyarapo
fejlődése a munkabérek emelkedésére vezet – ez viszont visszahat a munkár
kenység növelésére ösztönzi a munkást. Ennek a munkásra nézve nemcs
hanem hátrányos következményeket is tulajdonít: a magas munkabér a mu
eltékozlására (túlmunka, munkaerő tönkretétele) késztet. (Hasonló értékelést
munkamegosztásról: az ipari munkás tevékenysége mechanikusabb, kevesebl
séget igényel a parasztéhoz képest.) A nemzet egésze számára viszont e
pozitívnak tartja a munkabér emelkedését. Egyrészt mert ami a népesség
helyzetén javít, azt az ország szempontjából hasznosnak tekinti. Másrészt
mekek felnevelésére rendkívül kedvezőtlen a szegénység: a létfenntartási eszkö
sége határt szab a gyermekek életben maradásának. Ezért a munkabérnek ol
lennie, vallja, hogy biztosítani tudja a dolgozó osztály folytonosságát. A munk
ennyiben összhangban van a társadalom általános érdekével. Ugyanez a v
földtulajdonosok érdekéről, akiknek azért hasznos az ipari fejlődés, mert nö
gazdasági nyerstermékek és az élelmiszerek iránti keresletet. A tőkések érd

[1 2] MEM 46/I, 176, MEM 26/I, 117–122, 163, 189, 227–228, 121, 122, 125, 128, 1
225, Marx idézi Smitht a profit és a földjáradék felhasználásáról: „E jövedelmek mindeg
fenntarthat termelő vagy nem-termelő kezeket. De úgy látszik, hogy bizonyos előszeret
nek az utóbbiak iránt" (MEM 26/I, 225), MEM 26/I, 126, 129, 230, 135, 268, 151–152,

kell lenniök. Egészségének, erejének és tevékenységének normális állapotában és az ügyességnek és jártasságnak azon az átlagfokán, amellyel rendelkezhetik, nyugalmának, szabadságának és boldogságának mindig ugyanakkora adagját kell odaadnia" (*MEM* 46/II, 85). Vagyis pusztán pszichikailag, az egyénnek okozott örömtelenség oldaláról fogja fel Smith a munkaerő kifejtését és a nyugalom, pihenés, szabadság, boldogság feláldozásaként, átokként kezeli azt; a szabadságot, boldogságot a tétlenséggel azonosítja. Tehát elkerüli figyelmét, hogy a munka egyúttal normális élettevékenység, egyéni szükséglet is és a szabadság nem választható el az aktivitástól, akadályok tevékeny megszüntetésétől. Mindezzel kapcsolatban egyrészt azt hangsúlyozta Marx, hogy már a kézműves félig művészi tevékenysége sem sorolható be Smith definíciója alá. Másrészt viszont az, hogy Smith szeme előtt a modern bérmunkás lebeg, akinek a külsődleges kényszermunkával szemben valóban a nem-munka jelenik meg szabadságként, boldogságként.[14] Ennyiben „helyesen fejezi ki a bérmunkás szubjektív viszonyát saját tevékenységéhez" (*MEM* 46/II, 88).

Smith történelemfelfogása abból indul ki, hogy az emberiség történelmének kezdetén nem volt munkamegosztás és mindenki maga gondoskodott a számára szükséges javak megszerzéséről. „Az egyes és egyedülálló vadász és halász, akivel Smith ... kezdi – jegyzi meg erről Marx – a XVIII. századi robinzonádok fantáziátlan képzelődései közé tartozik" (*MEM* 46/I, 11). Smithnek ez az elképzelése még teljes mértékben XVIII. századi próféciákra épül.

A munkamegosztás meghonosodásával azután – vallja Smith – csak a szükségletek töredékét lehetett saját munkával kielégíteni, ezért mindenki árutermelővé vált. Ebben az időben munka és tulajdon egybeesik, a munka egész terméke a dolgozóé, a termelésre fordított munkamennyiség közvetlenül meghatározza az áruk értékét, csereviszonyát. Vagyis – mint Marx megjegyzi – Smith olyan törvényeket feltételez a történelem előtti korban, amelyek csak a fejlett polgári társadalomban alakulnak ki. Tulajdon-felfogása szintén ellentmondásos: „a saját munkát nyilvánítja az eredeti tulajdoni jogcímnek ... a saját munka eredményének tulajdonát pedig a polgári társadalom alapvető előfeltételének". Ugyanakkor e törvény szigorú érvényesülését arra az időre (az aranykorra) korlátozza, „amikor még nem volt tulajdon" (*MEM* 46/II, 369).[15]

[14] MEM 23, 503, MEM 46/II, 85–86, MEM 23, 52, MEM 46/II, 88, „Hogy az egyénnek 'egészségének, erejének, tevékenységének, ügyességének, jártasságának normális állapotában' szükséglete a munkának és a nyugalom megszüntetésének egy normális adagja is, az úgy látszik egészen távol áll A. Smithtől. Persze maga a munka mértéke úgy jelenik meg, mint ami külsőleg adott, az elérendő cél és azon akadályok révén, amelyeket eléréséhez a munkának le kell küzdenie. Hogy azonban akadályoknak ez a leküzdése magán-valóan a szabadság tevékenykedése ..., ezt A. Smith éppúgy nem sejti" (MEM 46/II, 85–86, MEM 46/II, 86, MEM 23, 52.

[15] MEM 46/II, 89, MEM 46/I, 11, MEM 26/I, 221, MEM 26/III, 64, MEM 46/II, 89, „Az ősállapotban a munka egész terméke a munkásé és az a munkamennyiség ... amelyet valamely áru megszerzésére vagy megtermelésére fordítanak, az egyetlen körülmény, amely szabályozhatja azt a munkamennyiséget, amelyet ezért az áruért általában megvásárolni, parancsnokolni vagy cserébe kapni lehet" (MEM 46/II, 89) – idézi Marx Smitht és kommentálja: „Az ár régi dolog; éppúgy a csere; de az is, hogy az elsőt egyre inkább a termelési költségek határozzák meg, az is, hogy a második minden termelési viszonyon átnyúl, csak a polgári társadalomban, a szabad konkurrencia társadalmában van teljesen kifejlődve és fejlődik ki mind teljesebben. Amit Adam Smith, igazi XVIII. századi módon, a történelemelőtti időszakba helyez, ami szerinte megelőzi a történelmet, az éppenséggel terméke ennek" (MEM 46/I, 73).

Smith – Marx értékelése szerint – helyesen indul ki az áruból, árucseréből, egyéni tulajdonból, tehát a polgári gazdaság legegyszerűbb tényezőiből. Ezeket azonban csak mint a tőke mozzanatait fogja fel. „A. Smith az egyáltalában-való árutermelést azonosítja a tőkés árutermeléssel; a termelési eszközök szerinte eleve 'tőke', a munka eleve bérmunka . . . Egyszóval a munkafolyamat különböző – tárgyi és személyi – tényezői eleve a tőkés termelési időszak jellemálarcaiban jelennek meg . . . Minthogy a tőkés termelési folyamat előfeltétele viszont az áruforgalom, ezért e folyamat ábrázolása megköveteli az áru előzetes és tőle független elemzését is. Még amikor A. Smith futólag 'ezoterikusan' rátapint a helyesre, akkor is mindig csak az áruelemzés, azaz az árutőke elemzése alkalmából veszi tekintetbe az értéktermelést" (*MEM* 24, 353–354).

Ennek megfelelően magának a társadalmi munkamegosztásnak a kialakulását is a tőkefelhalmozással hozza összefüggésbe. Csak akkor szentelheti magát valaki teljesen egy speciális foglalkozásnak, vallja, ha előzetesen felraktározott készlet áll rendelkezésére. Ezért „a tőkefelhalmozásnak – idézi Marx Smitht – a dolgok természete szerint meg kell előznie a munkamegosztást" (*MEM* 26/I, 222). Smith a forgalomból magyarázza a tőke eredeti keletkezését: fiziokrata hatásra személyes kuporgatásból, takarékosságból, lemondásból vezeti le. A tőke felhalmozása, a földek magántulajdonná válása azután felszámolja munka és tulajdon egységét: a tőkét arra használják fel birtokosai, hogy „iparkodó embereket munkába állítsanak és így profitra tegyenek szert. A profit létét naiv módon úgy indokolja, hogy nélküle a tőkésnek nem állna érdekében munkásokat alkalmazni, illetve hogy a profit a tőkés kockázatáért jár. Vagyis Smith – Marx megállapítása szerint – a profitot (és a földjáradékot) nem magyarázza, hanem mint történelmi tényeket előfeltételezi.[16]

Smith a középkori városi tőkének kézművesek és kereskedők által történő felhalmozását a falu kizsákmányolására vezeti vissza, amit az iparcikkek értéken felüli eladása tesz lehetővé. Más a helyzet a nagy kereskedővárosokkal, amelyek nemzetközi fuvarozás vagy saját manufaktúratermékeik külföldi értékesítése révén gazdagodtak meg. Továbbá költséges luxuscikkeket hoztak be idegen országokból a földtulajdonosok számára. Adam Smith – mint Marx megjegyzi – helyesen veszi észre a feudalizmussal kapcsolatban, hogy „a többletterméknek a legfőbb birtokosai, akikkel a kereskedő kereskedik . . . az élvező gazdagságot képviselik, amelynek a kereskedő csapdákat állít" (*MEM* 25, 312).

Smith ünnepli a munka megosztását: összemossa a társadalmi és a műhelybeli munkamegosztást, az előbbit is a manufaktúra mintájára fogva fel. Ugyanakkor jól látja a műhelybeli munkamegosztásnak a munkásra nézve negatív következményeit: „ 'Az emberek nagy többségének szelleme', mondja A. Smith, 'szükségszerűen mindennapi foglalatos-

[16] MEM 26/I, 42, 221, MEM 46/I, 223, MEM 26/I, 30, 48, MEM 46/II, 89, MEM 26/I, 49, „A. Smith szerint a munkának tulajdonképpen saját termékét kellene bérül kapnia, a munkabérnek egyenlőnek kellene lennie a termékkel, tehát a munka nem lenne bérmunka és a tőke nem lenne tőke. Ezért hogy a profitot és a járadékot mint a termelési költségek eredeti elemeit behozza, azaz a tőke termelési folyamatából értéktöbbletet hozhasson ki, szerfelett durva formában előfeltételezi őket. A tőkés nem akarja, hogy tőkéjét ingyen használják; éppúgy a földtulajdonos nem akarja a földet ingyen adni a termelésnek. Valamit kívánnak ezért. Így A. Smith a profitot és a járadékot a tőkés és a földtulajdonos igényeivel mint történelmi tényeket beveszi, nem megmagyarázza." (MEM 46/I, 223–224.

ságaikból és foglalatosságaikon fejlődik ki. Egy embernek, aki egész életét néhány egyszerű művelet elvégzésére fordítja ... nincs alkalma értelmét gyakorolni ... Általában olyan ostoba és tudatlan lesz, amennyire ez emberi teremtménynél lehetséges.' A részmunkás eltompultságának ecsetelése után Smith így folytatja: 'Mozdulatlan életének egyformasága természetesen szellemének bátorságát is megrontja ... Szétrombolja még testének energiáját is, és képtelenné teszi arra, hogy erejét lendületesen és kitartóan alkalmazza azon a részfoglalatosságon kívül, melyre ránevelték. Különös szakmájában való ügyessége így intellektuális, társadalmi és hadi erényeinek rovására megszerzettnek látszik, de minden ipari és civilizált társadalomban ez az az állapot, amelybe a dolgozó szegénynek, azaz a nép nagy tömegének szükségképpen süllyednie kell.' " (*MEM* 23, 339–340.) Annak érdekében, hogy a népességnek e munkamegosztásból következő elkorcsosulását meggátolja, állami népoktatás bevezetése mellett érvel.[17]

Marx életműve jelentős változásokat mutat Jeremy Bentham nézeteinek értelmezésében és értékelésében. A *Szent család* főképpen azt a szerepet emeli ki, amit Bentham a kommunizmus előkészítésében játszik. Rendszerét a jól felfogott érdekről Helvétius moráljára alapozza, az angol kommunista elmélet (Owen) pedig az ő rendszeréből indul ki. Ezzel kapcsolatban idézi Marx az egyéni és a közérdek viszonyáról alkotott véleményét; hangsúlyozza, hogy Bentham támadja a politikai értelemben vett általános érdeket.

A német ideológia elsősorban a benthami utilitarizmussal foglalkozik. Kimutatja: ez az elmélet azon nyugszik, hogy „a francia forradalom és a nagyipar kifejlődése után a burzsoázia többé nem egy különös osztályként lép fel, hanem azon osztályként, amelynek feltételei az egész társadalom feltételei" (*MEM* 3, 405). Benthamnél a kiaknázási viszony, amely Helvétiusnél és Holbachnál még általános filozófiai formában fogalmazódott meg, tartalmassá válik: gazdasági tartalmakat vesz fel, ami megfelel a fejlett, uralkodó burzsoázia álláspontjának. Sőt, Bentham még tovább lép: nem pusztán a gazdasági, hanem az összes társadalmi viszonyt sorolja be a hasznossági viszony alá; minden társadalmi viszony egyedüli tartalmának a hasznosságot nyilvánítja. A modern polgári társadalomból vonatkoztatja el a kölcsönös kiaknázásnak ezt az elméletét. A látszólagos elvontság „abból fakad, hogy a modern polgári társadalom keretei közt valamennyi viszony gyakorlatilag be van sorolva az egyetlen elvont pénz- és adásvételi viszony alá" (*MEM* 3, 401). Bentham hasznosságelmélete társadalomkritikai elemeket hordoz: bírálja azokat a viszonyokat, amelyek – a feudális kor örökségeként – gátolják a polgári fejlődést. Kritikája azonban a burzsoá látókörön belül marad: korlátozott módon mutatja be a gazdasági és a társadalmi viszonyok kapcsolatát.

Bentham a készentalált viszonyok egyének által történő magánkiaknázásáról elmélkedik. Elődeihez hasonlóan ő is a közhaszonra hivatkozik: az egyének magántevékenysége a társadalmi munkamegosztásban közhasznúvá válik. „Bentham közhasznúsága ugyanarra a közhasznúságra redukálódik, amely ... a konkurrenciában jut érvényre" (*MEM* 3, 406). Bentham a klasszikus megfogalmazója annak, hogy a polgári társadalom tagja önmaga és életmegnyilvánulása közé mindig beiktatja az érdeket. Be akarja bizonyítani az ön-

[17] MEM 26/II, 211–212, MEM 46/II, 312, MEM 46/I, 385–386, MEM 23, 120, 340, 120, 332, 340.

feláldozóknak, hogy ők valójában csupán egoisták. A másik oldalon viszont kimutatja, hogy a burzsoázia önmagának is árt korlátlan egoizmusa által.[18]

Alapvetően más Marx hangvétele *A tőké*ben és előmunkálataiban. Bentham hasznossági elméletét az áruforgalom területével és az árucserélőkkel hozza összefüggésbe. Itt valóban Bentham uralkodik – állapítja meg ironikusan. Ez az elmélet, vallja Marx, „csak szellemtelenül reprodukálta azt, amit Helvétius és más XVIII. századbeli franciák szellemesen mondtak ... A legnaivabb szárazsággal a modern nyárspolgárt, speciálisan az angol nyárspolgárt veszi normálembernek. Ami ennek a fura normálembernek és világának nasznos, az önmagában véve hasznos. Ezzel a mércével ítél meg aztán múltat, jelent és jövőt. A keresztény vallás például 'hasznos', mert ugyanazokat a rossz cselekedeteket kárhoztatja vallási szempontból, amelyeket a büntető törvénykönyv jogi szempontból ítél el" (*MEM* 23, 570).

Marx többször hangsúlyozza, hogy már a tőke modern fejlődése van Bentham szeme előtt, amikor a XVIII. század végén védelmébe veszi az uzsorát. Állásfoglalása hasonló a munkaalap kérdésében. Azt az előítéletet, amely a társadalmi tőkének rögzített hatásfokot tulajdonít, „dogmává először a tősgyökeres filiszter Jeremy Bentham merevítette, a XIX. századbeli közönséges polgárértelemnek ez a szárazon pedáns, szenvtelenül locsogó orákuluma" (*MEM* 23, 569–570). Bentham a dogmát apologetikus célra használja: állandó nagyságúnak tünteti fel a munkások által elfogyasztható létfenntartási eszközök mennyiségét.[19]

David Ricardo már egyértelműen „a modern ipar álláspontját" képviseli (*MEM* 26/I, 29). Nézetrendszere a szabad konkurrenciát és a gyári nagyipart kész előfeltevésként kezeli. A nemzeti gazdagság gyarapítását tekinti kizárólagos célnak, így csak a termelőerők, a termelékenység korlátlan fejlődését tartja szem előtt; a termelést a termelés végett akarja. Ricardót ezért elméletalkotásakor nem érdekli, hogy a termelőerők forradalmasodása emberek, osztályok rovására történik. Ezt az objektivitásra törekvő kíméletlenséget érdemének és tudományosan kötelezőnek tartja Marx. „Ha Ricardo felfogása egészében az ipari tőke érdekében áll – mondja –, akkor csak mert és amennyiben ennek érdeke egybeesik a termelésnek vagy az emberi munka termelő kifejlődésének az érde-

[18] MEM 2, 129–130, MEM 27, 22, MEM 2, 132, „Az egyének érdekének – idézi Marx Benthamet – ... meg kell hajolnia a közérdek előtt. De ... mit jelent ez? Bármelyik egyén nem ugyanannyira része-e a köznek, mint bármelyik másik? Ez a közérdek, amelynek személyiséget tulajdoníttok, csak elvont kifejezés: csak az egyéni érdekek tömegét képviseli ... Ha jó volna egy egyén vagyonát feláldozni, hogy a többiét növeljük, még jobb volna egy másodikét, harmadikét feláldozni, anélkül, hogy valamilyen határt lehetne vonni ... Az egyéni érdekek az egyetlen reális érdekek" (MEM 2, 132–133, MEM 3, 406, 405, Bentham „aszerint, amint a burzsoázia mind Angliában, mind Franciaországban egyre inkább utat tört magának, a franciák által elhanyagolt gazdasági tartalmat lassanként ismét bevonta az elméletbe" (MEM 3, 405), MEM 3, 401, 405, 406, 196, 227, 228.

[19] MEM 23, 167, „az árucsere területe, amelynek korlátai között a munkaerő vétele és eladása mozog, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Bentham uralkodik ... Bentham! Hiszen mindegyikük csak magával törődik. Az egyetlen hatalom, amely őket össze- és viszonyba hozza, önhasznuk, külön előnyük, magánérdekük hatalma. És éppen mert mindenki csak magával törődik, és senki sem törődik a másikkal, a dolgok előre megállapított harmóniája folytán vagy egy egyetemes ravaszságú gondviselés irányítása következtében valamennyien csak a kölcsönös előny, a közhaszon, a közérdek művét teljesítik be" (MEM 23, 167), MEM 46/II, 310, MEM 26/III, 479, 485, 489, MEM 23, 569–570, MEGA II, 3.1 208.

kével" (*MEM* 26/II, 101). Mihelyt azonban a tőke szembekerül a társadalmi termelőerők abszolút növelésével, Ricardo nem azonosul vele: a felhalmozást részesíti előnyben a profit termelésével szemben, és az utóbbit csak mint a felhalmozás eszközét magasztalja.[20]

Ricardo a klasszikus politikai gazdaságtan utolsó angliai képviselője és betetőzője. Elméleti érdeke, hogy az általa tanulmányozott tőkés termelési viszonyokat megértse, belső összefüggéseit felfedje, tiszta formájukban kíméletlenül ábrázolja. Vizsgálódásait, következtetéseit ezért – polgári látóköre ellenére – elfogulatlanság, tudományos pártatlanság vezérli; melléfogásai is többnyire jóhiszemű (teoretikus előfeltevéseiből eredő) tévedések. Elmélete felfedi a társadalmi osztályok gazdasági ellentétét: kiindulópontja a profit és a munkabér ellentétes természete. Ricardo munkássága, mondja Marx, még a fejletlen osztályharc időszakára esik, ezért ő „tudatosan az osztályérdekek – a munkabér és a profit, a profit és a földjáradék – ellentétét teszi meg kutatásai kiindulópontjává, ezt az ellentétet, naivul, társadalmi természeti törvénynek fogván fel" (*MEM* 23, 12–13).

Ricardót – Adam Smithtől eltérően – nem hozzák zavarba a tőkés rendszerben tapasztalt ellentmondások. Így képes eljutni a polgári gazdaság „elvont általános alapzatának egységes, elméleti össz-szemléletéhez" (*MEM* 26/I, 59). Smith mögött marad azonban abban, hogy őt nem is foglalkoztatják ezek az ellentmondások; nem sejt bennük problémát. Beéri a tapasztalt tények megállapításával, leírásával. „ 'Munka, *vagyis* tőke' – Ricardónak ebben a fordulatában – írja Marx – csattanósan előtűnik az ellentmondás és az a naivitás, amellyel ezt az ellentmondást mint azonosat mondja ki" (*MEM* 26/III, 234). Ennek a leegyszerűsítő elméleti magabiztosságnak az áll a hátterében, hogy a tőkés társadalmat – antagonizmusaival együtt – abszolútnak, természetesnek, ésszerűnek, ennyiben szükségszerűnek és öröknek fogja fel. Ricardónál a tőkés termelés nem egy meghatározott termelési módnak számít, hanem *a* termelési módnak.[21]

[20] Ricardo „idejében a tőkére alapozott termelési mód a maga természetével egyre inkább adekvát formát öltött" (MEM 46/II, 73), MEM 26/II, 108, MEM 46/I, 299, MEM 25, 246, MEM 26/II, 100, 101, 108, MEM 26/III, 41, „Nagyon fogom sajnálni – idézi Marx Ricardót –, ha megengedik, hogy bármely különös osztály iránti kímélet feltartóztassa az ország gazdagságának és népességének előrehaladását" (MEM 26/II, 107), MEM 26/II, 101, MEM 25, 246, „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 pusztán áruk. Ez sztoikus, objektív, tudományos" (MEM 26/II, 102), MEM 26/III, 45, „Ricardo a maga korában joggal tekinti a tőkés termelési módot a legelőnyösebbnek egyáltalában a termelés számára, a legelőnyösebbnek a gazdaság létrehozására" (MEM 26/II, 100), „Ricardo a quand même polgári termelést képviselte, amennyiben ez a lehető legzabolázatlanabb kibontakoztatása a társadalmi termelőerőknek, nem törődve a termelés hordozóinak sorsával, akár tőkések, akár munkások ezek. A fejlődés e fokának történelmi jogához és szükségességéhez kötötte magát" (MEM 26/III, 41). „Ha ez a haladás elértéktelenìti az ipari burzsoázia tőkéjét, ezt ő éppúgy üdvözli. Ha a munka termelőerejének fejlődése a meglevő állótőkét felére értéktelenìti, mi van abban, mondja Ricardo. Az emberi munka termelékenysége megkétszereződött ... Ahol ellentétbe kerül vele [ti. burzsoázia a termelés érdekével], ott Ricardo éppoly kíméletlen a burzsoáziával szemben, mint egyébként a proletariátussal és az arisztokráciával szemben" (MEM 26/II, 101), MEM 26/I, 193, 189.

[21] MEM 23, 12, MEM 13, 41, MEM 46/I, 1, MEM 26/III, 215, 415, MEM 46/II, 381, MEM 13, 41, MEM 23, 409, MEM 26/II, 108, 520, 149, MEM 23, 525, MEM 26/III, 83, MEM 46/II, 73, 72, MEM 26/I, 59, MEM 26/III, 234, MEM 26/II, 369–370, MEM 46/I, 243, MEM 26/III, 233, MEM 46/I, 224, MEM 26/II, 493, 471, „Ricardo a polgári, még határozottabban a tőkés termelést a termelés abszolút formájának fogja fel" (MEM 26/III, 44).

Ricardo szemléletének történetietlenségét mutatja, hogy csak a polgári társadalmi formáról hajlandó tudomást venni. Gazdaságtanát ő is robinzonáddal kezdi: az egyedülálló ősvadászból és őshalászból indul ki, akik árutulajdonosokként halat és vadat cserélnek az ezekben az árukban megtestesülő munkaidő arányában. Gazdasági törvények történeti jellegére egyedül akkor érez rá, amikor felismeri, hogy csak a nagyipar és a korlátlan konkurrencia viszonyai között érvényesülnek adekvát módon a tőke törvényei.

Ricardo – a tőkés termelési módot abszolútnak fogva fel – következetesen tagadja, hogy a tőke fékezné a termelőerők szabad fejlődését. A kínálatot közvetlenül azonosnak tartja a kereslettel, vagyis a fogyasztásban és a forgalomban nem lát korlátot a termelés számára. Véleménye szerint maga a termelés a belső kereslet egyetlen határa, ezért a termelés növekedése nem igényli külső piacok bővítését. Tagadja tehát a túltermelés és a válság lehetőségét. Ricardo azokat a korlátokat, amelyekbe a termelés ütközik, „véletlennek tekinti, olyan korlátoknak, amelyeket leküzdenek. Ő tehát az ilyen korlátok leküzdését magát is belefoglalja a tőke lényegébe" (*MEM* 46/I, 299). Amennyire mélyen ragadja meg a tőke pozitív lényegét, egyetemes tendenciáját, és amennyire „történelmi ugrópontjában él korának" (*MEM* 26/III, 41), annyira nincs történeti érzéke a múlt iránt és nem érzi a tőke negatív lényegét, különös korlátoltságát.[22]

A tőke ellentmondásainak elkenésében jelentős szerepet játszik Ricardónál, hogy nem csereértékben, hanem használati értékekben méri a gazdagságot. Az árubőség, az emberek élvezete és boldogsága puszta eszközének tartja a tőkét, vagy ami nála – minthogy itt felbontatlan össztársadalmi álláspontra helyezkedik – ezzel azonos: a nemzeti gazdagság, a felhalmozás legoptimálisabb eszközének. A tőke és a gazdagság ugyanis egyazon módon növelhető: a szükséges munkaidő csökkentésével. Ricardónál ezért fő szempont a szükséges munkaidő megrövidítése, de ezt a többletmunkaidő meghosszabbításának mozzanataként kezeli.

Ricardo Smith gazdaságtanának erős, ezoterikus oldalához kapcsolódik; tudatosan elvonatkoztat a konkurrencia keltette látszatoktól, hogy a törvényeket mint olyanokat ragadja meg. Így azonban – anélkül hogy a közvetítéseket is megvizsgálná – a megjelenési formákat egyenesen, közvetlenül az általános törvények beigazolódásaként fogja fel. Értékelmélete elválasztja az áru értékét a munka termelőerejétől, mennyiségétől, és azt a benne megtestesült munkaidővel határozza meg. Ugyanakkor sejti, hogy ez az összefüggés csak szabad konkurrencia esetén érvényesül. Ricardónál, vallja Marx, „az értékmeghatározás ... végigvitele a földtulajdonosok és csatlósaik érdekei ellen irányult" (*MEM* 26/III, 6). Mivel a polgári termelést a társadalmi termelés örök, természetes formájának tekinti Ricardo, ezért érdektelen számára az áru-, a pénz- és a tőkeforma specifikuma; csak az értéknagyságot vizsgálja, az értékforma nem foglalkoztatja.[23]

[22] MEM 13, 41, MEM 23, 78, MEM 46/I, 11, MEM 46/II, 34, MEM 13, 40, MEM 46/II, 38, 123, MEM 26/II, 493, MEM 46/I, 299, MEM 26/II, 490, 485, 437, MEM 26/III, 44, MEM 46/I, 299, MEM 26/II, 41, „Ha így egyrészt kitűnik a ricardói vizsgálati mód tudományos jogosultsága és nagy történelmi értéke, akkor másrészt kézenfekvő az eljárásának tudományos fogyatékossága" (MEM 26/II, 149).

[23] MEM 46/I, 220, „Ricardo ... nem fejti ki őket [ti. a tőke ellentmondásait], hanem lerázza azzal, hogy a csereértéket a gazdagság kialakítása szempontjából közömbösnek tekinti. Vagyis azt állítja, hogy olyan társadalomban, amely a csereértéken és ilyen értékből eredő gazdagságon alapul, az ellentmondások, amelyekbe a gazdagságnak ez a formája sodródik a termelőerők fejlődésével stb., nem léteznek" (MEM 46/I, 243). „Valójában amit a polgári termelésben csodál, az az, hogy meghatározott

Az értéktöbblet jelenségével kapcsolatban Ricardo abból indul ki, hogy gyakorlati tény: a „munka" értéke (amit a munkások fenntartásához és szaporodásához az adott társadalomban szükséges létfenntartási eszközök határoznak meg) valamint az általa termelt áruk értéke nem egyenlő. Világosan látja tehát, hogy mi az értéktöbblet forrása: a bér nem a munkások munkaidejével arányos. Ez azonban nem hozza zavarba; nem érdekli, hogyan lehet eljutni az értéktől az értéktöbblethez, nem is vizsgálja, honnan ered a tárgyiasult munka által való és a munkabér által való értékmeghatározás különbsége. Ricardo nem érti az egyszerű és a tőkés árucsere közötti különbséget. Nem arra törekszik, hogy az érték mozgásának értéktöbbletté való átalakulását feltárja, hanem hogy bebizonyítsa: a tőke viszonyai nincsenek ellentmondásban az értéktörvénnyel, az értéknek profitra és munkabérre való megoszlása nem befolyásolja az eredeti összefüggést. „Első pillantásra látni – mondja Marx – ennek az eljárásmódnak a történelmi jogosultságát – tudományos szükségszerűségét a gazdaságtan történetében, de ugyanakkor tudományos elégtelenségét is, amely elégtelenség nemcsak az ábrázolásmódban (formálisan) mutatkozik meg, hanem téves eredményekhez vezet, mert szükséges középtagokat átugrik és közvetlen módon igyekszik a gazdasági kategóriák egymás közti egybevágóságát kimutatni" (*MEM* 26/II, 147).

Ricardo nem különbözteti meg egymástól a profitot és az értéktöbbletet. Valójában az értéktöbbletet vizsgálja (amelyből kiválik a földjáradék stb.), de törvényeit közvetlenül a profit törvényeiként mondja ki. Tőke nélkül lehetetlennek gondolja a termelést, a tőkét pedig megtakarított és a termelésben újraalkalmazott profitként értelmezi. Vagyis a kincsképzőről a tőkésre is kiterjeszti a lemondás képzetét. Közömbös számára a létrehozott használati értékek mennyisége, kizárólag a fejlődést mutató terméktöbblet érdekli. És noha a munka termelőereje határozta meg a többletértéket, csupán felhalmozott munkaként, pusztán dologi tényezőként kezeli a tőkét.[24]

---

formái a termelőerők – korábbi termelési formákkal összehasonlítva – kötetlen fejlődéséhez nyújtanak teret. Ahol ezt nem teszik többé, vagy ahol előtérbe lépnek az ellentmondások, amelyeken belül ezt teszik, ott tagadja az ellentmondásokat, vagy még inkább magát az ellentmondást más formában mondja ki, azáltal hogy a gazdagságot mint olyant – a használati értékek tömegét – magáért-valóan, a termelőkre való tekintet nélkül ultima Thulénak tünteti fel" (MEM 26/III, 45). MEM 26/II, 108, MEM 46/I, 242, MEM 26/III, 232, „azt a helyes tételt állítja fel, hogy minden tőkéletesítés ... emeli az értéktöbbletet (ezért a profitot), tehát gazdagítja a tőkésosztályt" (MEM 26/II, 395), „A polgári termelést pusztán a használati értékért való termeléssé változtatja, ami igen szép nézet egy a csereérték uralma alatt álló termelési módról. A polgári gazdagság sajátos formáját olyasvalaminek tekinti, ami csak formális, a termelés tartalmát nem ragadja meg ... Ha értékről és gazdagságról beszélünk, akkor csupán a társadalom a maga egészében álljon a szemünk előtt. Ha azonban tőkéről és munkáról beszélünk, akkor magától értetődik, hogy a 'bruttójövedelem' csak azért létezik, hogy megteremtse a 'nettójövedelmet' " (MEM 26/III, 44–45), MEM 26/III, 42, MEM 26/II, 90, MEM 46/II, 37, MEM 26/III, 15, MEM 13, 40, MEM 46/II, 72, MEM 23,. 82.

[24] MEM 46/II, 39, MEM 26/II, 372, „Ricardo nagy érdemeinek egyike, hogy a relvatív vagy aránylagos munkabért vizsgálta és kategóriaként rögzítette. Addig a munkabért mindig csak egyszerűen vizsgálták, a munkást tehát állatként. Itt azonban társadalmi viszonyában vizsgálják" (MEM 26/II, 389), MEM 26/I, 187, MEM 46/I, 220, MEM 46/II, 38, MEM 46/I, 221, MEM 26/II, 375, 132, MEM 46/II, 71, 72, 34, MEM 26/II, 346–347, MEM 26/III, 246, MEM 26/I, 190, MEM 46/II, 37, MEM 26/II, 372.

Ricardo érdeme, hogy látja a tőkék állandó vándorlását az egyik termelési területről a másikra, az egyik szakmából a másikba; törvényként feltételezi az általános profitrátát. Ez a megállapítás „nem jelent egyebet, mint a kifejlődött tőkés termelés uralmának előfeltételezését" (*MEM* 26/II, 212), és azon nyugszik, hogy a hitelügy az ő idejében már lényegesen fejlettebb volt, mint Adam Smith korában. Tanítása az átlagprofitról kimondja, hogy nem az alkalmazott munka mennyiségével, hanem a tőkével arányosak a profitok. Vagyis az egyenlő profitráta következtében – úgymond – kivételek jönnek létre az értéktörvény alól: az áruk árai szükségképpen különböznek értékeitől. Érzi tehát, hogy az érték és a termelési ár eltér egymástól, de nem fejti ki különbségüket. Végeredményben nem értette meg az értékeknek termelési árakká való kiegyenlítődését.

Ricardo sejti, hogy a termelés fejlődése veszélybe sodorja a tőkés termelés ösztönzőjét, a profitrátát. Nyugtalanítja a profitráta süllyedésének lehetősége és – Marx megállapítása szerint – „éppen ez mutatja, milyen mélyen megértette a tőkés termelés feltételeit" (*MEM* 25, 246). A profitráta esését azonban azzal hozza összefüggésbe, hogy az élelmiszer-szükségletek növekedésével a mezőgazdaságban csökken a munka termelékenysége, így egyre drágábban termel a mezőgazdaság. A profit süllyedését pusztán abból magyarázza, hogy a gabonaárak (ezáltal a földjáradék) emelkedése megnöveli a munkabéreket.[25]

Ricardónál az érték egyedüli forrása a munka; a csereértéket csupán a munka képviselőjeként fogja fel. Csak a munkát tekinti termelőnek, a tőkét puszta eszköznek, szerszámnak, a termelésben alkalmazásra kerülő felhalmozott munkának nyilvánítja. A tőkét mint ipari tőkét vizsgálja, ezért a forgalmi tőkét csak az újratermelés egy szakaszaként veszi számításba. A pénz és a forgalom tisztán formai elem marad nála; a külkereskedelem értéket, így értéktöbbletet sem hoz létre. Sajátos felfogást alakít ki az elosztással kapcsolatban. „Ricardo – írja Marx –, aki arra törekedett, hogy a modern termelést meghatározott társadalmi tagozódásában fogja fel, és aki par excellence a termelés közgazdásza, éppen ezért nem a termelést, hanem az elosztást jelenti ki a modern gazdaságtan tulajdonképpeni témájának" (*MEM* 46/I, 23), mert itt rögződnek az adott társadalom termelési hatóerői. Miközben a tőkés termelést örökkévalónak tekinti, a történelmet az elosztás területére száműzi – állapítja meg Marx.

Ricardo átveszi Smithtől, hogy csak értéktöbblet alkotója számít termelő munkásnak. Aki csak értéket hoz létre, de többletértéket nem, az – vallja – nem-termelő munkás, és az „ilyen embereknek már a létezése is ártalom" (*MEM* 26/I, 369). Ennek megfelelően a földtulajdonosokat is nem-termelőknek nyilvánítja. A földjáradékost puszta burjánként kezeli, ami „teljesen megfelel a tőkés termelés álláspontjának" (*MEM* 26/II, 134). Szembefordul a földjáradék növekedésével, mert ez gyarapítja a nem-termelő munkások számát és árt a tőkefelhalmozásnak. Sőt, egyáltalában kiküszöböli a földjáradékot mint az értéktöbblet szükségszerű elemét. (Ricardo szerint az ország gazdagsága azáltal is növelhető, ha csökken a nem-termelők fogyasztása.) A földtulajdonos ellen fordítja Anderson

[25] MEM 26/II, 189, 219, 171, 189, 347, MEM 26/III, 60, MEM 26/II, 171, MEM 25, 173, 190, 195, 246, „Tisztán gazdasági módon, azaz burzsoá álláspontról, a tőkés értelem határain belül, magának a tőkés termelésnek az álláspontjáról megmutatkozik itt [ti. a profitráta süllyedésének ricardói megsejtésében] e termelési mód korlátja" (MEM 25, 246), MEM 46/II, 210–212, MEM 46/I, 274, 226, MEM 46/II, 72.

járadékelméletét. Hangsúlyozza: csak szabad gabonabehozatal biztosítja, hogy a termelés fejlődését ne áldozzák fel a földtulajdonosért; a védővám az ipar valamint a népesség rovására a mezőgazdasági termékek drágulását és a földjáradék növekedését idézi elő. Ricardo – állapítja meg Marx – a tőkés termelés forradalmi tendenciáját képviseli a régi társadalommal szemben.[26]

Ricardo a tőkefelhalmozást a nemzet alapérdekének tekinti. Ezért igyekszik bebizonyítani a munkásoknak, hogy ők is érdekeltek benne (ez teremt számukra munkalehetőséget), valamint hogy a munkabér emelkedése káros, mivel csak a rest földtulajdonosok javát szolgálja. Ricardo látja, hogy a gépesítés olcsóbbá teszi a termelést: azáltal növeli a profitot, hogy munkát szorít ki. Vagyis versenyben áll a gép a munkással, és az emberi munka gépekkel történő helyettesítése sérti a munkásosztály érdekeit. Ricardo a termelőerők fejlődésének eredményeként ábrázolja a túlnépességet, a pauperizációt. Nagy érdemének tartja Marx, hogy megértette: a foglalkoztatási eszközöktől függ, hogy a munkás többletnépességgé változik-e, valamint hogy a gép fölös népességet is termel. Ricardo ezért azt ajánlja a munkásságnak, hogy népesedésük igazodjon a tőke igényeihez. A nemzet gazdagságát nettójövedelmén méri, és közömbösnek tekinti, hogy több vagy kevesebb az ország lakosainak száma. Tisztában van azzal, hogy munkásnak lenni szerencsétlenség, és hogy a tőke törekszik gépekkel való helyettesítésükre.[27] „A gazdagság és érték ellentéte Ricardónál ... abban a formában van meg – írja Marx –, hogy a nettótermék lehető legnagyobb legyen a bruttótermékhez viszonyítva, ami ebben az ellentétes formában megint azt jelenti, hogy a társadalomnak azok az osztályai, amelyeknek idejét az anyagi termelés csak részben vagy egyáltalán nem szívja fel, habár ennek gyümölcseit élvezik, lehető legszámosabban legyenek azokhoz az osztályokhoz képest, amelyeknek idejét az anyagi termelés egészen felszívja, és amelyeknek fogyasztása ezért a termelési költségek puszta tételét alkotja ... Ez mindig az az óhaj, hogy a társadalom lehető legkisebb részét kárhoztassák a munka rabszolgaságára, kényszermunkára. Ez a legmagasabb, amire a tőkés állásponton viszik" (*MEM* 26/III, 231).

Ahogy Angliában Ricardo, úgy francia területen Jean-Charles Simonde de Sismondi munkásságával fejeződik be a politikai gazdaságtan klasszikus korszaka. Kettejük polémiájában kifejeződik a két nemzet eltérő gazdasági szemléletmódjának ellentéte. Azt az ellentétet ismétlik meg magasabb fokon, amely Petty és Boisguillebert nézetei között elkezdődött és amely rávilágít a két társadalom igen különböző fejlettségi szintjére. Sismondi már nem gondolja – mint Boisguillebert –, hogy a pénz meghamisítja a csereértéket termelő munkát, de ugyanúgy szembefordul a nagyipari tőkével, ahogy annak idején Boisguillebert a pénzzel. Megsejti, hogy a társadalmi termelőerők fejlődésének nem abszolút, örök ellentéte a tőke és a bérmunka közötti ellentmondás. Ezzel a

[26] MEM 26/III, 164, MEM 46/I, 205, MEM 25, 306, MEM 46/I, 221, MEM 25, 306, MEM 46/I, 22–23, MEM 26/I, 189, 140, MEM 24, 354, MEM 26/II, 499, 105, 108, 216, MEM 26/III, 42.

[27] MEM 26/I, 193, MEM 46/II, 72, MEM 23, 365, MEM 26/I, 192, MEM 23, 402, MEM 26/II, 521, 530, MEM 46/II, 82, MEM 23, 380, MEM 26/II, 529, MEM 26/I, 193, 191, „Termelő munkásnak lenni szerencsétlenség (Ricardónál). A termelő munkás olyan munkás, aki idegen gazdagságot termel. Csak ilyen idegen gazdagságot termelő szerszámként van értelme létezésének. Ha tehát ugyanazon mennyiségű idegen gazdagság kisebb számú termelő munkással kialakítható, akkor helyénvaló e termelő munkások 'törlése' " (MEM 26/I, 189).

sejtéssel „a politikai gazdaságtannak önmagával szemben táplált kételyét képviseli" (*MEM* 13, 41), és „korszakot alkot a politikai gazdaságtanban" (*MEM* 26/III, 234).

Sismondi érzi a nagyipar ellentmondásait és határozottan fellép a tőkés termelési mód bázisán a termelőerők abszolút fejlesztése valamint a „termelés a termelésért" ellen. Meglátása szerint a társadalmi termelőerők a dolgozókkal szemben, azok szegénysége árán fejlődnek a tőkés nagyiparban. Ezért naiv módon korlátok közé akarja szorítani a tőke mozgását és a termelés szabályozása révén szeretné a fogyasztást meghatározott feltételek között tartani. „Sismondi – állapítja meg Marx – állandóan ingadozik: a termelőerőket kell-e megbéklyózni államilag, hogy a termelési viszonyoknak megfelelővé tegyék őket, vagy pedig a termelési viszonyokat, hogy a termelőerőknek megfelelővé tegyék ezeket? Eközben gyakran a múltba menekül; laudator temporis acti-vá (az elmúlt idők dicsőítőjévé) lesz, vagyis szeretné a jövedelmet a tőkéhez képest vagy az elosztást a termeléshez képest másképp szabályozva is csillapítani az ellentmondásokat, nem értve meg, hogy az elosztási viszonyok csak a termelési viszonyok sub alia specie. Csattanósan ítéli meg a polgári termelés ellentmondásait, de nem érti meg őket és ezért nem érti meg felbomlásuk folyamatát sem" (*MEM* 26/III, 45). Sismondinak igaza van azokkal a közgazdászokkal szemben, akik tagadják a modern ipari fejlődés ellentmondásos jellegét. Azt azonban már nem veszi észre – hangsúlyozza Marx –, hogy a termelés végett való termelés a gépi nagyiparban történelmileg az emberi termelőerők kifejlődésével, ezért az emberi természet gazdagságának kifejlődésével azonos. Amikor tehát az egyesek jólétét szembeállítja ezzel a céllal, valójában „azt állítja, hogy az emberi nem fejlődését fel kell tartóztatni, hogy az egyesek jólétét biztosítsuk" (*MEM* 26/II, 100). Álláspontja reakciós a tőkés termeléssel és a modern polgári társadalommal szemben.[28]

Sismondi megállapítása szerint az árutermelést megelőző időszakban hasznos dolgok felhalmozása (amennyiben azok nem vesztik el használati értéküket) a gazdagság közvetlen gyarapításának számított. A termékek használhatósága és élvezete volt a fontos; a termék használati értékén, nem pedig a benne foglalt munka mennyiségén mérték a gazdagságot. Mihelyt azonban az emberek megélhetése a cserétől vált függővé, rákényszerültek arra, hogy áttérjenek a gazdagság csereértékben történő becslésére, mivel a kereskedelemben csak csereértékük arányában mérik össze az árukat. „A kereskedelem a dolgokat, a javakat megfosztotta eredeti hasznossági jellegüktől; a kereskedelem mindent a használati érték és a csereérték közti ellentétre redukált" (*MEM* 46/II, 315). (Ugyanakkor Sismondi – Ricardóval polemizálva – kiemeli a csereértéket szülő munka sajátos társadalmi jellegét.) A kereskedelem fejlődése során az áru (az előállításához szükséges erőfeszítést mutató) értékétől különvált az értékek mérését elősegítő pénz. Ezáltal lehetőség nyílt az áru és a pénz elkülönült birtoklására.

[28] MEM 13, 33, MEM 46/I, 1, MEM 23, 13, MEM 13, 33, 41, MEM 26/III, 234, „Ami azonban nála [ti. Sismondinál] alapul szolgál, az valójában annak a sejtése, hogy a tőkés társadalom ölében kifejlődött termelőerőknek, a gazdagság megteremtése anyagi és társadalmi feltételeinek e gazdagság elsajátításának új formái kell hogy megfeleljenek; hogy a polgári formák csak átmeneti és ellentmondásos formák, amelyekben a gazdagság mindig csak ellentétes létezésre tesz szert és mindenütt egyszersmind mint a maga ellenkezője lép fel. Olyan gazdagság ez, amelynek mindig a szegénység az előfeltétele, és csak azáltal fejlődik, hogy ezt kifejleszti" (MEM 26/III, 45–46), MESZ 49, 496, MEM 26/III, 235, 358, MESZ 49, 496, „az ellentétnek elavult formáihoz menekül vissza, hogy heveny formájában megszabaduljon tőle" (MEM 26/III, 235), MEM 26/II, 100, MEM 26/III, 42.

A társadalom patriarchális állapotában is létezhet kereskedelem, de ekkor még a dolgok eredeti hasznossága szolgál mértékül és csak a termékfölösleget cserélik ki. A nagyipari korszakban viszont a gazdasági haladásnak jellemvonásává lesz a csereérték-szemlélet és a termelt gazdagság egészének kereskedelem által történő elosztása. Sőt, a tőkés fejlődés során kiderül, hogy az ipar és a kereskedelem számára egyaránt előnyös, ha a gazdasági funkciók (és ennek megfelelően a tőkék) megoszlanak közöttük: külön kereskedői rend jön létre. Így a megtermelt profit is megoszlik a gyáros, a nagy- és a kiskereskedő között.[29]

Sismondi észreveszi, hogy a tőkés társadalom egyik alaptendenciája, hogy megszüntesse az egyéni, saját munkával összenőtt magántulajdont; a tulajdon minden fajtáját elválassza a munka minden fajtájától. A tőkét permanens, állandóan szaporodó, magát megsokszorozó értéknek tekinti, amelynek bővített újratermelése, felhalmozása csavarvonalú mozgást követ. Az érték többlete a tőketulajdonos jövedelmének tőkévé való átváltoztatásából ered. (Marx igen tévesnek minősíti ezt a magyarázatot, mivel az nem elemzi a felhalmozás anyagi feltételeit.) A nemzeti jövedelem egy részére – vallja Sismondi – a tőkések tartós jogcímet szereztek eredeti munkájukkal, egy másik részét pedig a munkások kapják új munkájukért. A munkásnak létfenntartási eszközökre van szüksége, a tőkésnek pedig munkavégzőre, hogy nyereséghez jusson. Ily módon a bérmunkaviszonyban mind a munkás, mind a tőkés jól jár. A munkás azért, mert – úgymond – előleget kap jövőbeni munkájára, a tőkés pedig azért, mert több értéket kap, mint amennyi bért kifizet. Mivel itt tárgyiasult és eleven munka cseréjéről van szó, a megvásárolatlan munkaképesség viszont önmagában értéktelen, ezért Sismondi szerint megállapodás jött létre – mint Marx ironikusan megjegyzi: a társadalmi szerződés egy változataként –, hogy ilyen ügyletekben a tőkés a munkásnál nagyobb értéket kapjon. A tőkés „társadalmi rendben – idézi Marx Sismondit – a gazdagság arra a tulajdonságra tett szert, hogy idegen munka révén újratermelődik. A gazdagság, akárcsak a munka, és a munka révén, évi gyümölcsöt hoz, amelyet minden évben meg lehet semmisíteni anélkül, hogy a gazdag ettől szegényebbé válnék. A gyümölcs a jövedelem, amely a tőkéből fakad" (*MEM* 46/II, 217).

Sismondi látja, hogy a termelő osztályok értéktöbbletet hoznak létre, a nemzet tőkéjével cserélik ki munkájukat, míg a nem-termelő osztályok csak a nemzeti jövedelem egy részével. Általában erősen foglalkoztatja a tőke mint termelő fogyasztás és a jövedelem közötti viszony, de – Marx megállapítása szerint – semmi tudományosan érdemlegessel nem járult hozzá a probléma tisztázásához.[30]

[29] MEM 46/II, 315, MEM 13, 40–41, MEM 46/II, 315, MEM 46/I, 128, „A kereskedelem az árnyékot elválasztotta a testtől és meghozta annak lehetőségét, hogy különváltan birtokolja őket" (MEM 46/I, 128), MEM 46/II, 315, MEM 13, 40, MEGA II, 3.1 265, MEM 46/II, 315, MEM 24, 104–105, MESZ 49, 7.

[30] MEM 23, 712, 149, MEM 46/I, 165, MEGA II, 3.1 10, MEM 46/II, 217, 20, MESZ 49, 57, MEM 23, 543, MEM 46/II, 217, MESZ 49, 204, 472, MEM 23, 543, 547, 539, MEM 46/II, 20, MEM 23, 547–548, „ ‚Azonkívül mind a kettő nyert – idézi és kommentálja Marx Sismondit –; a munkás, mert előlegezték neki munkájának' (helyesen: más munkások meg nem fizetett munkájának) 'gyümölcseit, mielőtt azt elvégezte volna' (helyesen: mielőtt az övé meghozta volna gyümölcsét.; ‚a vállalkozó, mert e munkás munkája többet ért, mint a bére' (helyesen: több értéket termelt, mint amennyi bérének értéke)" (MEM 23, 547–548), MEM 23, 165, 499, 528, MEGA II, 3.1 140, MEM 26/I, 141, MESZ 49, 496, MEM 24, 355.

Sismondi önellentmondásos képet alkot a tőkéről. Egyrészt egyáltalán nem tekinti termelőnek, csak a munkát tartja annak; vagyis a tőkét nem termelési viszonynak, hanem puszta dolognak, anyagi szubsztanciának fogja fel. Másrészt viszont – ezzel szöges ellentétben – azt vallja, hogy „a tőke az egyik oldalról érték, tehát valami immateriális, az anyagi fennállásával szemben közömbös" (*MEM* 46/I, 205). (Egyébként kereskedelmi eszmének is nyilvánítja a tőkét.)

Sismondi tisztában van a tőkés társadalom működésének kínjaival. „Szinte azt lehetne mondani – idézi Marx –, hogy a modern társadalom a proletár költségén él, abból a részből, amelyet a munka díjazásánál tőle elvon" (*MEM* 23, 556). A munka megosztása, az ipar és a tudomány haladása révén jelentősen növekszik a termelékenység, a munkások sokkal többet termelnek, mint amennyit szükséges fogyasztásuk igényel. Ily módon értéktöbbletet hoznak létre a tőkés valamint a földbirtokos számára (Sismondi a profitot az értéktöbblet továbbfejlődött formájaként kezeli.) De ha a termelt gazdagság élvezete a munkásoknak jutna osztályrészül, ez alkalmatlanná tenné őket a bérmunkára – vallja. A többlettermékeket a tőkeviszony és állami adózás révén veszik el azoktól, akik a javakat létrehozták. Termékbőség esetén a fölösleges munkát luxustárgyak előállítására fordítják, hiszen míg az elsődleges szükségleteket kielégítő tárgyak fogyasztása korlátozott, addig a luxustárgyaké korlátlan. Az emberek lemondanának a kultúra fejlesztéséről és a luxus-élvezetekről, ha nekik maguknak kellene értük dolgozni. Luxus tehát csak akkor lehetséges, ha mások munkájával vásárolják meg. Ily módon az egyik oldalon az erőfeszítés, a másikon az élvezet halmozódik fel. Ezért a termelőerők fejlődése szükségképpen a dologtalan gazdagok fényűzésének növekedését eredményezi.[31]

Sismondi érzi, hogy a tőkés termelés ellentmond önmagának és hogy fejlődése során növekednek antagonizmusai. Alapellentmondását a termelés és a fogyasztás közötti feszültségben látja, abban, hogy a termelőerők és a tőkés gazdaság korlátlan fejlesztésére törekszik, miközben a közvetlen termelők fogyasztása a létfenntartási cikkekre korlá-

[31] MEM 46/I, 205, MEGA II, 3.1 140–141, MEM 46/II, 20, 217, MEGA II, 3.1 88, MESZ 49, 57, MEM 46/I, 205, „A tőke – idézi Marx Sismondit – permanens magát megsokszorozó érték, amely nem pusztul el többé. Ez az érték elszakadt az árutól, amely létrehozta; egyenlő maradt egy metafizikai, nem-szubsztanciális minőséggel, mindig ugyanannak a művelőnek . . . a birtokában, akinek a számára különböző formákat viselt" (MEM 46/II, 20), MEM 23, 556, MEM 46/II, 20, 156, MEM 23, 295, MEM 26/I, 247, 141, MEGA II, 3.1 135, MEM 26/I, 246–247, MEM 23, 605, MEM 25, 455, „Az állampapír – idézi Marx Sismondit – nem más, mint az a képzetes tőke, amely az évi jövedelemnek adósságok fizetésére szánt részét képviseli. Ezzel egyenértékű tőkét fecséreltek el; ez szolgál nevezőül a kölcsön számára, de az állampapír nem ezt a tőkét képviseli; mert ez a tőke egyáltalán nem létezik többé. Közben az ipar munkájából szükségképpen új javak születnek; e javak egy részét évente már előre kiutalják azoknak, akik ezeket az elpazarolt javakat kölcsönadták; ezt a részt adók útján elveszik azoktól, akik a javakat létrehozzák, hogy odaadják az állam hitelezőinek, s a tőke és a kamat között az adott országban szokásos viszonynak megfelelően feltételeznek egy képzetes tőkét, egyenértékűt azzal a tőkével, amelyből a hitelezőknek juttatandó évi járadék származhatna" (MEM 25, 455), MEGA II, 3.1 188, „valószínűleg lemondanának (a nem-dolgozók) a művészetek minden tökéletesedéséről és mindazokról az élvezetekről, amelyeket az ipar nyújt nekünk, ha ezeket tartós munkával, mint amilyen a munkás munkája, kellene megszerezniök – idézi Marx Sismondit – . . . Az erőfeszítések manapság el vannak választva jutalmazásuktól; nem egy és ugyanaz az ember az, aki előbb dolgozik és azután pihen; ellenkezőleg, éppen azért, mert az egyik dolgozik, kell a másiknak pihennie . . . A munka termelőerői végtelen megsokszorozódásának tehát nem lehet más eredménye, mint a dologtalan gazdagok fényűzésének és élvezeteinek növekedése" (MEM 23, 606).

tozódik. A tőkeviszony korlátját – Marx megállapítása szerint alapjában véve helyesen – „mint a termelésért való termelésnek és a termelékenység abszolút fejlődését eo ipso kizáró elosztásnak az ellentmondását" (*MEM* 26/III, 72) fogja fel. Termelés és fogyasztóképesség növekvő aránytalansága túltermeléshez, ezért a tőkés forma szerves elemét képező válsághoz vezet. Nemcsak azt hangsúlyozza, hogy a túltermelés következtében korlátokba ütközik a tőkés termelés, hanem hogy korlátait maga a tőke hozza létre. A tőke ellentmondásairól „sejti, hogy a tőke összeomlására kell vezetniök. Ezért kívülről szeretne korlátokat szabni a termelésnek szokás, törvény stb. révén, amelyeket éppen mint csupán külső és mesterséges korlátokat a tőke szükségszerűen halomra dönt" (*MEM* 46/I, 299). Sismondi – mint Marx hangsúlyozza – Ricardónál jobban átlátja a tőkés termelés korlátoltságát, negatív egyoldalúságát, viszont (mivel a fizetőképesség és a fogyasztás lehatároltságára összpontosítja figyelmét) kevéssé érti a tőke forradalmi jellegét, pozitív lényegét. Tisztában van a tőke bornírtságával, de nincs tisztában egyetemes tendenciájával.[32]

Sismondihoz hasonlóan Pierre-Joseph Proudhon is a polgári termelés korábbi formáihoz fordul vissza, hogy a tőkés gazdaság ellentmondásaitól megszabaduljon. Elutasítja a pénzt és a tőkét, mivel azok eltorzítják mindenki szabadságának valamint egyenlőségének eredeti polgári eszméit és viszonyait. Kispolgári szocializmusa ezeket az eszméket lenne hivatott megvalósítani: tanai segítségével – úgymond – a meghamisított polgári viszonyok helyére fogalmuknak megfelelő, ideális viszonyok állíthatók. Proudhon törekvése – Marx megállapítása szerint – nem jelent mást, mint hogy „a kis nyárspolgári-paraszti és kézműves termeléstől ne haladjunk tovább a nagyiparhoz" (*MEM* 26/III, 478).

Proudhon a fennálló társadalmi viszonyok dogmatikus kritikáját nyújtja: nem a társadalmi valóságot tanulmányozza, hanem, morális alapon, egy feltételezett örök igazságosság eszméje szerint akarja a tőkés árutermelést és az annak megfelelő jogrendszert megváltoztatni. (Közben nem veszi észre, hogy a tőkés árutermelés jogi viszonyaiból meríti az örök igazságosság eszméjét.) Méltányossági megfontolásokból az egyszerű cserében érvényesülő tulajdonviszonyt és jogot alkalmazza mérceként a tőke tulajdon- és jogviszonyára.[33] Így, Marx ironikus véleménye szerint, „minden nyárspolgár vigaszta-

[32] MEM 46/I, 301, MEM 26/II, 498, MEM 26/III, 72, Sismondinak megvan az a mély érzése, hogy a tőkés termelés ellentmond önmagának; hogy formái – termelési viszonyai – egyrészt a termelőerő és a gazdagság zabolázatlan fejlődésére sarkallnak; hogy másrészt ezek a viszonyok feltételezések, és ezeknek ellentmondásai – használati érték és csereérték, áru és pénz, vétel és eladás, termelés és fogyasztás, tőke és bérmunka stb. között – annál nagyobb kiterjedéseket öltenek, minél tovább fejlődik a termelőerő. Érzi nevezetesen az alapellentmondást: egyrészt a termelőerő béklyózatlan fejlődése és a gazdagság gyarapodása, amely gazdagság ugyanakkor árukból áll, pénzzé kell változtatni; másrészt mint alapzat a termelők tömegének a létfenntartási cikkekre való korlátozása. Ezért nála a válságok nem véletlenek, mint Ricardónál, hanem az immanens ellentmondások lényegi kitörései nagy szinten és meghatározott periódusokban" (MEM 26/III, 45), MEM 46/I, 299.

[33] MEM 46/II, 380, 381, MEM 46/I, 153–154, „Proudhon úr nem ment tovább a kispolgár eszményénél. És ennek az eszménynek a megvalósítására semmi jobbat nem tud kigondolni, mint azt, hogy visszavezet minket a középkor kézműves legényéhez, vagy legfeljebb kézműves mesteréhez" (MEM 4, 150), „Proudhon úr tetőtől talpig a kispolgárság filozófusa, közgazdásza. Fejlett társadalomban és helyzeténél fogva a kispolgár egyrészt szocialistává, másrészt közgazdásszá lesz, azaz elkápráztatja a nagyburzsoázia fénye és együttérez a nép szenvedésével. Egyszerre burzsoá is meg nép is. Lelke mélyén azzal kérkedik, hogy pártatlan, hogy megtalálta a helyes egyensúlyt" (MEM 27, 438), MEM 4, 137, MEM 27, 433, MEM 23, 86, MEM 46/I, 214.

lására azt is bizonyítja, hogy az árutermelés formája éppoly örök, mint az igazságosság" (*MEM* 23, 86).

Gazdasági tények morális elítélése persze nem visz közelebb e tények természetének megismeréséhez. Bár Proudhon támaszkodik a politikai gazdaságtanra, alapvetően szembenáll vele. De úgy utasítja el a polgári politikai gazdaságtant, hogy el sem sajátította alapelemeit, anélkül bírálja kategóriáit, hogy pontosan értené azokat. Jellemző módszerére, hogy olyan gazdasági viszonyok eredetét, amelyek történelmi kialakulásával nincs tisztában, metafizikailag, spekulatív módon fejti ki. Támadja a vulgáris közgazdászok fejének, Bastiat-nak a nézeteit. A tőkés termelés ellentmondásait zavaros és felszínes formában tárgyalja. Csak a jelenségvilágot ábrázolja, ezért megoldatlan gazdasági paradoxonokban mozog. Ennek a formának azonban – Marx véleménye szerint – megvan az az előnye, hogy szofisztikus önelégültséggel nyíltan kifejezi a gazdasági jelenségek zűrzavarát, ellentétben a vulgáris közgazdászokkal, akik igyekeznek ezt elkenni.[34] Ami a Proudhon-féle szocialistákat „a polgári apologétáktól megkülönbözteti, az egyfelől az, hogy érzik a rendszer ellentmondásait, másrészt az az utópizmus, hogy nem értik meg a szükségszerű különbséget a polgári társadalom reális és ideális alakja között és ezért abba a fölösleges vállalkozásba kezdenek, hogy ismét megvalósítani akarják magát az ideális kifejezést" (*MEM* 46/II, 381).

Proudhon nem jutott el annak megértéséig, hogy a pénz valójában nem más, mint az áru szükségképpeni alakja. Boisguillebert-hez hasonlóan ő is utópisztikusan eszményíti és örökkévalóvá akarja tenni az árutermelést (és árucserét) mint természetes társadalmi formát, miközben a pénzben a csereérték-rendszertől idegen hatalmat lát. Fel óhajtja számolni az áru és pénz ellentétét, ezért magát a pénzt. A pénz kiküszöbölése érdekében – angol szocialistáktól átvett ötletként – minden árut közvetlenül kicserélhetővé akar tenni. Azt kívánja, hogy a munkaidő közvetlenül, a pénz kiiktatásával váljon az áruk mértékévé. Munkaidőben fejeződjék ki az áruk ára, ezáltal árak és értékek azonossága valósuljon meg. Ez a megoldás – hangsúlyozza Marx – azon a felületes elképzelésen nyugszik, hogy az áruk értéke önköltségi árukkal azonos. Az áraknak önköltségi árakra való leszorítását egy központi népbank lenne hivatott érvényre juttatni.[35]

Proudhon a csereértéknek a munkaidő által való meghatározásából – angol szocialistáktól átvett mértéket alkalmazva a tőkés társadalomra – azt a következtetést vonja le,

[34] „Talán többet tudunk az 'uzsoráról', amikor azt mondjuk, hogy ellenkezik a 'justice éternelle-lel', az 'équité éternelle-lel', a 'mutualité éternelle-lel' és egyéb 'vérité éternelle-ekkel' . . .? " (MEM 23, 86), MEM 46/I, 12, MESZ 49, 29, MEM 26/III, 475, MESZ 49, 30.

[35] MEM 26/III, 475, MEM 13, 36, MEM 23, 88–89, „Proudhon úrra és iskolájára várt az, hogy a pénz trónfosztását és az áru mennybemenetelét komolyan a szocializmus velejeként prédikálják" (MEM 13, 61–62, MEM 13, 59, MEM 23, 71–72, „A kispolgár számára, aki az árutermelésben az emberi szabadság és egyéni függetlenség nec plus ultráját látja, persze igen kívánatos volna, hogy megszabaduljon az ezzel a formával kapcsolatos visszásságoktól, nevezetesen attól is, hogy az áruk nem közvetlenül kicserélhetők. Ennek a nyárspolgári utópiának kiszínezéséből áll Proudhon szocializmusa" (MEM 23, 72), MEM 46/II, 251, MEM 13, 59, „Az ár és az érték egybeesése – jegyzi meg Marx – kereslet és kínálat egyenlőségét, pusztán egyenértékek cseréjét . . . feltételezi; egyszóval gazdaságilag megfogalmazva nyomban megmutatkozik, hogy ez a követelés tagadása a csereérték bázisán nyugvó termelési viszonyok egész alapzatának. Ha azonban ezt a bázist megszűntnek feltételezzük, akkor másrészt megint elesik a probléma, amely csak rajta és vele létezik" (MEM 46/II, 251), MEM 25, 41–42.

hogy a munkabérnek egyenlőnek kell lennie a munka termékének értékével. Nem érti, hogyan keletkezhet profit az egyenértékcsere törvényéből. Nincs tisztában a tőke természetével: a kamatozó tőke mozgásaként fogja fel a tőke mozgását. (Sőt, a kölcsöntőke kamatát – az értéktöbblet termelési folyamatától elvonatkoztatva – nem a tőkéből, hanem pusztán a pénzből magyarázza.) Szerinte az értéktöbblet onnan származik, hogy értékük felett adják el az árukat: önköltségükhöz a tőke kamata is hozzátevődik, ezért nem képes a munkás megvásárolni saját munkájának egész termékét. A „kamat uralma alatt" ellentmondásos alapelv saját munkából élni.

Proudhont megzavarja a kölcsönzés és az adásvétel közötti különbség. Azért tartja rossznak a kölcsönzést, mert nem puszta eladás. Az árucserében az eladó pontosan áruja értékét kapja meg, a kölcsönző tőkés viszont előlegezett tőkéjén felül még többlethez is jut kamat formájában. Ezért Proudhon az egyszerű árucsere viszonyait közvetlenül kívánja alkalmazni a tőkekamatra. A csere legegyszerűbb formájához ragaszkodik. Nála – mondja Marx – az árucserében résztvevők nem tőkések, hanem iparosok, kézművesleginyek. „Mindent adjanak el, semmit se kölcsönözzenek. Más szavakkal: Ahogy az árut akarta, de nem akarta azt, hogy 'pénzzé' legyen, úgy itt akarja az árut, a pénzt, de ne fejlődjenek tőkévé" (*MEM* 26/III, 478). Úgy véli, hogy a kölcsönzés felszámolása az értéktöbblet megszűnését jelentené; a kamatfizetés eltörlésével és ingyen hitel biztosításával minden probléma megoldható. Proudhon eme elképzelésének marxi kommentárja: „a bérmunkát és ezzel a tőke bázisát akarni . . . és ugyanakkor a 'visszásságokat' megszüntetni a tőke egy leszármazott formájának révén, az iskolás dolog" (*MEM* 26/III, 477). Nem ismerve föl, hogy az árutermelés tulajdontörvényei saját belső természetük szerint csapnak át a tőkés elsajátítás törvényeibe, úgy óhajtja sajátos módon kiküszöbölni a tőkés tulajdont, hogy az árutermelés örök tulajdontörvényeit juttatja érvényre vele szemben. Közben nem veszi észre, hogy a pénz és a tőke ellentmondásai magának a csereérték-rendszernek, a szabadság és egyenlőség rendszerének immanens bonyodalmai.[36]

A közgazdaságtannal szembeni ellenérzése nem gátolja meg Proudhont abban, hogy felhasználja belőle egy további bontás nélküli társadalmi nézőpont felvételének gondola-

[36] MEM 13, 41, MEM 26/III, 477, MEM 46/II, 299, MEM 25, 327, MEM 26/III, 476, MEM 25, 41–42, MEM 46/I, 320, 310, 312, MEM 46/II, 299, MEM 25, 327, 794, MEM 46/II, 300, MEM 26/III, 479, MEM 46/II, 300, MEM 25, 334, MEM 26/III, 477, MEM 46/II, 300, „a polgári közgazdászok szofisztikájával szemben, akik azzal szépítgetik a tőkét, hogy a tiszta cserére akarják redukálni, megfordítva azt az éppoly szofisztikus, de velük szemben jogos követelést állították fel (Proudhon és társai), hogy a tőkét valóban redukálják tiszta cserére, ami által mint hatalom eltűnnék" (MEM 46/I, 159), MEM 46/I, 169, „Az a Proudhon úr által felállított követelés, hogy a tőkét ne kölcsönözzék és ne kamatozzon, hanem áruként az egyenértékéért adják el, ahogy minden más árut, ez egyáltalában csak az a követelés, hogy a csereérték soha ne legyen tőkévé, hanem maradjon egyszerű csereérték" (MEM 46/I, 213), MEM 26/III, 476, „Hogy az áru és a pénz ne válhasson tőkévé és ezért in posse tőkeként se kölcsönözhessék – nem szabad szembelépnie a bérmunkával – jegyzi meg Marx Proudhon tőkeellenességével kapcsolatban –. Hogy mint áru és pénz ne lépjen így vele szembe, és hogy ennélfogva a munka maga is ne váljék áruvá, ez nem jelent mást, mint hogy visszatérünk a tőkés termelést megelőző termelési módokhoz, amelyekben nem változik áruvá, a munka zöme azonban még mint jobbágy- vagy rabszolgamunka jelenik meg" (MEM 26/III, 476), MEM 23, 549, „Proudhon úrra várt az a teljesítmény, hogy ne csak a régi társadalom alapelvét hirdesse egy új társadalom alapelvének, hanem egyúttal önmagát ama formula feltalálójának, melyben Ricardo a klasszikus angol gazdaságtan egész eredményét összefoglalta" (MEM 13, 41), MEM 46/II, 381.

tát. Innen tekintve azután a tőkés termelés és társadalom elveszti sajátos történelmi jellegét. Átveszi Saytől, hogy a társadalom egészének jövedelme a megtermelt bruttóértékkel egyenlő; vallja, hogy a nemzet termelése és fogyasztása azonos. Megszemélyesíti a társadalmat, egyének fölötti társadalomszemélyt csinál belőle. Erről az elvont társadalmi álláspontról azután a termékek mindig értékek, tehát csak az egyének számára van eltérés tőke és termék között, a társadalom számára nincs ilyen különbség: a tőke is egyszerű érték marad. Innen nézve az áru, a pénz és a tőke azonosnak jelenik meg.[37] „Az, amit a társadalom álláspontjáról való tekintésnek neveznek – mondja Marx –, nem egyebet jelent, mint nem észrevenni azokat a különbségeket, amelyek éppen a társadalmi vonatkozást (a polgári társadalom vonatkozását) fejezik ki . . . Amit Proudhon úr itt tőkéről és termékről mond, az nála azt jelenti, hogy a társadalom álláspontjáról nem létezik különbség tőkések és munkások között, holott éppen csak a társadalom álláspontjáról létezik ez a különbség" (*MEM* 46/I, 168).

Az ipari burzsoázia törekvéseivel Sismondiétól alapvetően különböző álláspontról fordul szembe Robert Malthus. Ő, Marx megállapítása szerint, „akarja a tőkés termelés lehető legszabadabb fejlődését, amennyiben csak fő hordozóinak, a dolgozó osztályoknak a nyomorúsága a feltétele ennek a fejlődésnek, de e fejlődés ugyanakkor idomuljon az arisztokráciának és állami és egyházi fiókintézményeinek 'fogyasztási szükségleteihez', egyszersmind szolgáljon anyagi bázisul a feudalizmustól és az abszolút monarchiától örökölt érdekek képviselőinek elaggott igényeihez. Malthus akarja a polgári termelést, amennyiben az nem forradalmi, nem történelmi fejlődési mozzanat, hanem pusztán szélesebb és kényelmesebb anyagi bázist teremt a 'régi' társadalom számára" (*MEM* 26/III. 41). Megkísérli az ipari tőkésekkel szemben gazdaságilag igazolni a földbirtokos arisztokrácia, az egyház, az oligarchikus hivatalnokréteg, egyáltalában a konzervatív erők törekvéseit.

Malthus lát ellentmondásokat a nagyiparban, így jól érzékeli a termelés fejlesztése és a fogyasztás korlátozottsága közötti feszültséget. Érdemének tekinti Marx, hogy hangsúlyozza, közhírré teszi a polgári termelés diszharmóniáit. Kapcsolódik Sismondi kapitalizmuskritikájához, de csak azt veszi át belőle, ami abban a tőkés termeléssel és a modern polgári társadalommal szemben reakciós. Ricardo elleni polémiája pedig a régi társadalommal szemben forradalmi ipari tőke ellen irányul. A tőkés termelés ellentmondásainak kiemelése ily módon csupán ideologikus érdekek követését jelenti Malthusnál:[38] „egy-

[37] MEM 24, 394, 355, MEM 46/I, 20, MEM 46/II, 119, 300, Termelés és fogyasztás azonosításáról Marx megjegyzi: „A polgári gazdaságban (mint mindegyikben) ezek sajátos különbségekben és sajátos egységekben vannak tételezve. Éppen az a feladat, hogy ezeket a differentia specificákat megértsük. Proudhon úrnak vagy a szociálszentimentalistáknak azzal az állításával, hogy ezek ugyanazok, semmi sincs megtéve" (MEM 46/II, 119), MEM 4, 110, MEM 26/III, 478, MESZ 49, 57, MEGA II, 3.1 137, MEM 46/II, 300, MEM 46/I, 169, MEM 26/III, 478.

[38] „Malthus . . . a termelés végett a munkásokat lefokozza igavonó barommá, sőt éhhalálra és cölibátusra kárhoztatja őket. Ahol a termelésnek ugyanazok a követelései a földtulajdonos 'járadékát' megcsappantják, vagy az államegyház 'tizedét', illetve az 'adófelemésztők' érdekét fenyegetik, vagy akár az ipari burzsoázia azon részét, amelynek érdeke a haladást gátolja, feláldozzák a burzsoázia azon részének, amely a termelés haladását képviseli – ahol tehát az arisztokráciának valamilyen érdekéről van szó a burzsoáziával szemben vagy a konzervatív és tespedő burzsoázia valamilyen érdekéről a haladó burzsoáziával szemben –, mindezekben az esetekben Malthus 'pap' nem áldozza fel a különérdeket a termelésnek, hanem igyekszik, amennyire rajta áll, a termelés követeléseit feláldozni a fennálló

részt, hogy a dolgozó osztályok nyomorúságát szükségszerűnek demonstrálja ... másrészt, hogy a tőkéseknek demonstrálja a kihízlalt egyházi és állami klérus szükségszerűségét ahhoz, hogy megfelelő keresletet teremtsenek számukra" (*MEM* 26/III, 47).

A konzervatív érdekek közvetlen képviselete miatt Malthusnál a gazdaságtani fejtegetések – mint Marx megállapítja – durván ideologikus jelleget öltenek. Közgazdasági tanítását megkísérli tudományon kívüli állásponthoz igazítani: az elmélet téziseiből, adott előfeltételeiből csak a pártfogoltjaira nézve kedvező következtetéseket vonja le. Ily módon a tudomány számára külsőleges érdekekért meghamisítja tudományos végkövetkeztetéseit. Első írása, a Tanulmány a népesedés elvéről (amely egyébként plágium Defoe, Steuart, Townsend, Franklin, Wallace, Herbert stb. műveiből) a munkásosztály nyomorúságának apológiája. Gyakorlati célja az volt, hogy igazolja a francia forradalom elleni háborút, a francia forradalomról és a korabeli angol reformeszmékről (Godwin stb.) 'gazdaságilag' kimutassa utópikus voltukat. „Azaz a fennálló állapotokat magasztaló röpirat volt a történelmi fejlődés ellen" (*MEM* 26/II, 101). A védővámokkal és a földjáradékkal foglalkozó írásai a földbirtokos arisztokráciát és a konzervatív törvényhozást védelmezik az ipari burzsoáziával szemben. A politikai gazdaságtan alapelvei című, Ricardo ellen írt művének (amely Adam Smith és Sismondi elméletének egyszerű plagizálása), „lényegileg az volt a célja, hogy az 'ipari tőkének' és azoknak a törvényeknek, amelyek között termelékenysége fejlődik, abszolút követeléseit visszavezesse a földbirtokos arisztokrácia, az 'államegyház' (amelyhez Malthus tartozott), a kormányjáradékosok és adófelemésztők létező érdekeinek 'előnyös' és 'kívánatos határok' közé" (*MEM* 26/II, 101–102).

Malthus gazdasági nézetei többnyire mesterére, Adam Smithre nyúlnak vissza: kimondja az egymásnak ellentmondó elemeket, bár gyakran sejti a bennük megoldatlan nehézséget. De „az egymásnak ellentmondó jelenségek kimondását, a nyelvbe való átültetésüket megoldásuknak adja ki" (*MEM* 26/III, 20): megkísérli őket nyelvileg összhangba hozni, „semmivéokoskodni". Ez persze gondolatnélküli vulgáris nézeteket eredményez. Így „ami A. Smithnél zseniális, Malthusnál reakcióssá" válik „a ricardói álláspontal szemben" (*MEM* 26/I, 58).[39]

---

uralkodó osztályok vagy osztálytöredékek különérdekének" (MEM 26/II, 102), MEM 26/II, 99, MESZ 49, 496, MEM 26/III, 6, Malthus célja „a fennálló angol állapotok, földtulajdonosság, 'állam és egyház', nyugdíjasok, adószedők, tizedek, nemzeti adósság, részvénytőzsdések, egyházfik, lelkészek és házicselédek ('nemzeti költekezés')" apologetikája, „akik ellen a ricardiánusok mint a polgári termelés megannyi haszontalan és kivénhedt kerékkötője ellen, mint ártalom ellen harcoltak" (MEM 26/III, 41), MESZ 49, 496, MEM 26/II, 103, MEM 26/III, 42.

[39] MEM 26/II, 103, 102, 101, MEM 26/III, 6, „Malthus tudományos következtetései 'kíméletesek' általában az uralkodó osztályok és különösen ez uralkodó osztályok reakciós elemei iránt; azaz ezekért az érdekekért meghamisítja a tudományt. Kíméletlenek viszont, amennyiben ez a leigázott osztályokat érinti. Malthus nemcsak kíméletlen. Kíméletlenséget szenveleg, cinikusan tetszeleg benne és túlhajtja a következtetéseket, amennyiben ezek a nyomorultak ellen irányulnak, túl azon a mértéken is, amely az ő álláspontjáról tudományosan igazolt volna" (MEM 26/II, 102), MEM 23, 577, 330, 472, MEM 26/II, 103, 101, MEM 26/III, 51, „védővámokkal és földjáradékkal foglalkozó írásainak egyrészt a termelők nyomorának korábbi apológiáját kellett alátámasztaniok, kiváltképpen azonban a reakciós földtulajdont kellett védelmezniök a 'felvilágosult', 'liberális' és 'haladó' tőke ellen, legkiváltképpen pedig az angol törvényhozásnak egy szándékolt hátrafelé lépését kellett igazolniok, amely az ipari burzsoázia ellen irányult az arisztokrácia érdekében" (MEM 26/II, 101), MEM 26/III, 51, 42, 11, 20.

Malthus érdemeként kezeli Marx, hogy hangsúlyt helyez a tőke és a bérmunka közötti egyenlőtlen cserére. Ezt azonban sajátos formában teszi: összemossa az egyszerű és a tőkés árucserét. Nála ugyanis az árucsere törvénye közvetlenül megmagyarázza a tőke és bérmunka cseréjét azáltal, hogy minden adásvételt átváltoztat tőke és bérmunka közötti ügyletté: valamennyi vásárlót bérmunkásnak tekinti, akik nem árut, hanem közvetlen munkát cserélnek a tőkéssel. Már magába az értékdefinícióba beleveszi a profitot, hogy az közvetlenül az értékből következzen: az érték önmagában tartalmazza a profitot, mivel azt is beszámítja a termelési költségekbe. Szerinte minden áru értéke több, mint a benne tárgyiasult munkaidő, az áru mindig több munka fölött parancsnokol, mint amennyit tartalmaz. Ily módon sikerült átváltoztatnia az áru tőkeként való értékesítését az áru értékévé.

Malthus tehát elutasítja a ricardói értéktörvényt: „első teendője, hogy a 'munka értékének' és a 'munka mennyiségének' Ricardo-féle szétválasztását megint elkenje és a Smith-féle egymásmellettiséget az egyik téves oldalra redukálja" (*MEM* 26/III, 15). Ezért nála az áru értéke azzal a munkamennyiséggel lesz egyenlő, amely fölött az áru parancsnokol. A munkát – Ricardóval polemizálva és saját korábbi nézetével szakítva – az érték mértékévé teszi: állandó értékmérővé nyilvánítja. A munka értéke, azaz a munkabér – vallja – állandó nagyságú: az újratermeléséhez szükséges létfenntartási eszközökével egyenlő. Hogy „a munka mint áru alkalmas legyen értékmérőnek, ezért Malthus azt állítja, hogy 'a munka értéke állandó' " (*MEM* 26/III, 17) – jegyzi meg Marx. A munka termelőereje, ennélfogva a létfenntartási eszközök relatív értéke persze változhat, de a munkabér velük együtt mozog: arányuk tehát mindig változatlan.[40]

Az az elképzelés, hogy az érték a profitot is tartalmazza, Malthust szükségképpen visszavezeti az elidegenítésből eredő profit merkantilista nézetéhez: abból magyarázza az értéktöbbletet, hogy az árut a benne objektiválódott érték felett adják el. A forgalom jelenségeiből arra következtet, hogy a tőke puszta dologi létében hoz értéktöbbletet, önálló forrása a profitnak. Ezért – bár sejtése szerint csak a változó tőkéből származik értéktöbblet – indokoltnak tartja, hogy a tőkés befektetett tőkéje minden részéből egyenlő nyereséget vár.

Malthus – Ricardóval szembefordulva – az anyagi gazdagság, használati értékek létrehozása elengedhetetlen feltételének tekinti az értéktermelést. A tőkét tartja minden érték teremtőjének, a gazdagság forrásának, a termelés szabályozójának valamint céljának, a munkát és hordozóját viszont úgy fogja fel, mint „szükségképpeni paupert . . . aki a bér minimumára van utalva" (*MEM* 26/III, 233). Malthus Sismondi segítségével jut el odáig, hogy a tőkés termelés alapjellemzőiként ismerje fel a túltermelést, túlnépesedést és túlfogyasztást. Hangoztatja, hogy a modern ipar szükséges kelléke a túlnépesség (amelyet azonban nem a munkásnépesség viszonylagosan fölös számából, hanem abszolút túlszaporodásából magyaráz). Ezért – bár korlátozni akarja a lakosság szaporodását –

[40] MEM 26/III, 6–7, MEM 46/II, 55, MEM 26/III, 11, 8, 68, MEM 46/II, 73–74, 75, MEM 26/III, 155, MEM 26/II, 369, MEM 26/III, 11, 61, 15, 22, 16, MEM 46/II, 51, Marx megjegyzése Malthus érték-fogalmáról: „az az elképzelés ez, amellyel a konkurrencia foglyává lett és csak ennek látszatát ismerő konkurrencia-filiszter bír az értékről" (MEM 26/III, 23), MEM 26/III, 5, MEM 46/II, 48, 51–55, 74, MEM 26/III, 30, MESZ 47, 594, MESZ 49, 121.

figyelmeztet arra, hogy túlzott visszafogása káros lenne, mivel a munkaalap (jövedelmeknek tőkévé változtatása révén) a népességénél gyorsabb növekedésre is képes.[41]

Malthus a tőkés termelési módban tapasztalt túlnépesedést – korábbi gondolkodók nézeteiből kompilált – általános népesedési elméletté bontja ki: egy meghatározott történelmi összefüggést örök természeti törvénnyé fogalmaz át. Elmélete szerint a társadalmak népessége természetes módon mértani haladványként növekszik, a mezőgazdasági termékek (végső fokon a létfenntartási eszközök) viszont csak számtani haladvány arányában szaporodnak. Míg elméletének ezt a teljesen téves részét csupán keretként tartja meg Malthus, addig valójában Anderson járadékelméletét használja fel, hogy természettörténeti alapzatot és igazolást adjon népesedési törvényének. Átveszi Andersonnak a gabonabehozatal elleni védővámokat támogató gyakorlati következtetését is (mivel ez a földtulajdonosok érdekében áll) és azt „anélkül, hogy kitért volna az elmélet felfedezőjének ellenbizonyítékaira, a proletariátus ellen fordította" (*MEM* 26/II, 100). Malthus a dolgozók ínséges helyzetét igazolandó hangsúlyozza, hogy a munkásosztály mindig fölös, túlnépesség a számára rendeltetett létfenntartási eszközökhöz viszonyítva, nyomora pedig lélekszámának gyarapodásával arányos.

Marx véleménye szerint Malthus népesedés-elmélete „két oldalról jelentős: 1. mert a tőke brutális nézetének kifejezést adott; 2. mert a túlnépesség tényét valamennyi társadalomformára nézve állította" (*MEM* 46/II, 80). Alapvetően téves viszont ez az elmélet, mivel elvonatkoztat a népesedés mozgásainak meghatározott történelmi törvényeitől és a túlnépességet egyneműnek tekinti a történelmi fejlődés különböző korszakaiban.[42]

Malthus látja a tőkés túltermelés lehetőségét. Hangsúlyozza, hogy a tőkés gazdagság állandó növekedését sem a népesség növekedése, sem a külföldi piacok kibővülése nem

[41] MEM 26/III, 11, 155, 7, 66, MEM 25, 46, MEM 46/I, 153, MEM 46/II, 185, 148, MEM 26/III, 28–29, MEM 25, 164, MEM 46/II, 45, 47, 279, MEM 25, 39, MEM 46/I, 305, MEM 46/II, 279, MEM 26/III, 240, 233, MEM 23, 294, 593, MEM 26/III, 26.

[42] Marx megjegyzése a népesedési elmélet ideológiai hátteréről: „a konzervatív érdekek, melyeknek Malthus szolgája volt, megakadályozták őt annak átlátásában, hogy a munkanap mértéktelen meghosszabbítása, a gépi berendezés rendkívüli kifejlődésével és a női és gyermekmunka kiaknázásával együtt, a munkásosztály egy nagy részét 'létszámfelettivé' kellett hogy tegye, nevezetesen mihelyt a háborús kereslet és a világpiac angol monopóliuma megszűnt. Természetesen sokkal kényelmesebb volt és az uralkodó osztályok érdekeinek, amelyeket Malthus valódi papi módon bálványoz, sokkal megfelelőbb, ezt a 'túlnépesedést' a természet örök törvényeiből, mint a tőkés termelés csak történelmi természeti törvényeiből magyarázni" (MEM 23, 491), MEM 25, 373, MEM 26/II, 98, MEM 46/II, 80–82, „Darwin a maga kitűnő írásában nem látta, hogy Malthus elméletét megdöntötte azzal, hogy felfedezte a 'mértani' haladványt az állat- és a növényvilágban. Malthus elmélete éppen azon nyugszik, hogy az emberek Wallas-féle mértani haladványát az állatok és növények agyrémes 'számtani' haladványával állította szembe. Darwin művében, pl. a fajták kihalásáról, részleteiben is megtalálható (eltekintve a mű alapelvétől) a malthusi elmélet természettörténeti cáfolata" (MEM 26/II, 103), MEM 26/II, 98–99, 105, „Malthus azért vette át Andersonnak ezt a gyakorlati következtetését [a védővámokról], mert – mint az angol államegyház hamisítatlan tagja – hivatásos tányérnyalója volt a földbirtokos arisztokráciának, melynek járadékait, szinekurait, tékozlását, szívtelenségét stb. gazdaságilag igazolta" (MEM 26/II, 98), MEM 26/II, 100, MEM 26/III, 41, MEM 23, 659, Marx a népesedési elmélet ideologikus jellegéről: Malthus „az emberi nyomorban a bűnbeesés büntetését ismeri fel, ... szüksége van 'földi siralomvölgyre', ugyanakkor, tekintettel az általa húzott egyházi javadalmakra és a kegyelmi kiválasztás dogmájának segítségével, nagyon is előnyösnek találja, hogy az uralkodó osztályok siralomvölgyi időzését 'megédesítse'" (MEM 26/II, 100), MEM 23, 577, MEM 46/II, 80–81.

ellensúlyozza. A kínálatot az áruk mennyisége, a keresletet viszont a fizetőképesség (az érték) határozza meg, így a kereslet nem felelhet meg a tőkés kínálatnak. Minthogy a munkások a termékeknek csak egy részét tudják visszavásárolni, ezért a tőkésosztály nem képes profitját a munkások kereslete által realizálni. Malthus értékelméletéből a túlfogyasztás szükségességének tana következik. Az egyes áru értéke (amely az átlagprofitot is magában foglalja) nagyobb előállítási költségeinél. Valakinek tehát meg kell fizetnie a piacon a különbözetet: többletjövedelemmel kell bírnia és azt túlfogyasztásra kell fordítania. Vagyis a tőkés gazdagság folyamatos növelése csak a termelés és az elosztás eszközeinek összekapcsolásával biztosítható. Helyesen látja meg, hogy a tőkés termelés igényli a túlfogyasztást: a tőke túltermelésének elkerülésére a pazarlás, az élvező gazdagság túlfogyasztása az egyedüli eszköz.

A munkásosztály alkalmatlan a túlfogyasztás feladatára: ha jelentős mértékben növekedne fogyasztása, ez emelné a termelési költségeket, ezától csökkentené a profitot és visszavetné a felhalmozást. (Ha viszont a dolgozók kevesebb munkával jutnának hozzá a létfenntartási javakhoz, semmi sem ösztönözné őket többletmunkára, luxuscikkek előállítására – így a profit ismét csak elesne.) A tőkésosztály szintén képtelen megfelelni a túlfogyasztás feladatának – vallja Malthus, aki az ipari tőke kizárólagos funkcióját a profittermelésben határozza meg. A tőkés újratermeléshez felhalmozás és fogyasztás szenvedélye egyaránt nélkülözhetetlen, de ha e két szenvedély „ugyanabban a személyben egyesül, kölcsönösen megtréfálná egymást" (*MEM* 26/III, 218). Mivel a javak bősége nem ösztönöz iparkodásra, csak a bőség megszüntetésével, az előállított javak átirányításával lehet biztosítani az iparkodó törekvés megörökítését. Ezért előnyös mind a dolgozóktól, mind a tőkésektől elvonni termékeik egy részét.[43]

Magának a tőkének is érdekében áll termelés és költekezés szétválasztása – hirdeti Malthus. Értékesítési igyekezete csak úgy maradhat töretlen, ha létezik egy külön osztály, amely a pazarlás, tékozlás, költekezés szenvedélyét képviseli, anélkül vásárol, hogy eladna, anélkül fogyaszt, hogy termelne. „Ez az osztály a fogyasztásért való fogyasztást fogja képviselni a társadalomban, mint ahogy a tőkésosztály a termelésért való termelést" (*MEM* 26/III, 40). Malthus – gazdasági értelemben helyesen – azt tekinti termelő munkásnak, aki munkáltatója gazdagságát gyarapítja, de hangsúlyozza, hogy az ipari tőkésnek ugyanolyan szüksége van nem-termelő fogyasztókra, mint termelő munkásokra. Egy ilyen fogyasztó osztály nélkül megszűnne a profitszerzés lehetősége, ezáltal a tőkés újratermelés indítéka. A túltermelés feloldásának két fő formája adódik: luxuscikkek gyártása és a nem-termelő osztály létszámának növelése. Ez utóbbi nem csupán a földtulajdonosok társfogyasztóinak (csatlósok, házicselédek) felszaporodását igényli, hanem az értéktöbblet állami és egyházi haszonélvezőinek gyarapodását is. Malthus szerint, írja Marx, „a földjáradékosok nem elegek ahhoz, hogy 'megfelelő keresletet' hozzanak létre.

[43] MEM 26/III, 47–48, 50, 12, MEM 46/I, 301, MESZ 49, 496, MEM 26/III, 31, 43, 42, 46, 26, „A létfenntartási cikkek szükséglete az – idézi Marx Malthust –, ami főképpen ösztönzi a dolgozó osztályokat luxuscikkek termelésére; és ha ezt az ösztönzőt eltávolítanák vagy nagyban gyengítenék, úgyhogy a létfenntartási cikkeket igen kis munkával lehetne megszerezni, akkor ahelyett, hogy több időt szentelnének kényelmi cikkek termelésére, minden okunk megvan azt gondolni, hogy kevesebb időt szentelnének erre" (MEM 26/III, 46), MEM 23, 549, 541, MEM 25, 39, MESZ 49, 202, 210, 496, MEM 26/III, 51.

Mesterséges eszközökhöz kell nyúlni. Ezek erős adókban állanak, egy tömeg állami és egyházi szinekuristában, nagy hadseregekben, nyugdíjakban, papi tizedekben, jelentős államadósságban és időről időre költséges háborúkban" (*MEM* 26/III, 40). Malthus paradoxona a túltermelés és túlfogyasztás összefüggéséről – mondja Marx – több helyes elemet tartalmaz. Ugyanakkor figyelmen kívül hagyja, hogy a burzsoá állam még az oligarchia államánál is pazarlóbb, hogy az ipari tőkések közül állandóan kiválnak fogyasztásra hajlamos pénztőkések, hogy biztosítva van a landlordok járadékának folyamatos gyarapítása, hogy a civilizáció növekedésének mértékében az ipari tőkés is rászokik a pazarlásra.

Malthus a nemzet gazdagodása szempontjából elkerülhetetlennek tartja egy nagy szélsőségeket mutató társadalmi hierarchia fenntartását. Kifejti, hogy az élelmiszerek drágulása rendkívüli erőfeszítéseket követel a dolgozó osztályoktól, ami azonban mind az egyes munkás, mind a tőke növekedése számára igen hasznos. (Nem helyesli viszont, hogy az intenzív erőfeszítés a munkanap tartós meghosszabbításával párosuljon.) A technikai újításoktól nem a munkás egyéni erőfeszítésének, hanem csupán a súlyos robotot végzők számának csökkenése várható.[44] „Legnagyobb reménysége – amelyet ő maga mint többé-kevésbé utópikusat jellemez – az, hogy a középosztály tömege növekszik és a (dolgozó) proletariátus az össznépességnek viszonylagosan mind kisebb részét alkotja" (*MEM* 26/III, 52).

A tisztán gazdasági álláspontra történő helyezkedés sajátosan burzsoá ideológiaként jelenik meg Marx számára. A politikai gazdaságtan polgári álláspontjával való éles ellentétként kezeli a ricardói korszakban a francia utópikus szocializmus tanítását. Charles Fourier alapvető érdemének tekinti, hogy nem az elosztási viszonyok megváltoztatását tűzi ki célul, hanem az egész polgári termelési mód magasabb formában való megszüntetését. Pozitívan említi Fourier azon megállapítását, amely szerint a tőkés gyár csupán enyhített gályarabság. Ugyanakkor naivnak nevezi a fourier-i munka-felfogást; többször polemizál azzal az elképzelésével, hogy a termelő munka puszta játékká, mulatsággá, szórakozássá alakulhat át és hangsúlyozza: mindez nem is feltétele a munkatevékenység vonzóvá válásának.[45]

Claude-Henri de Saint-Simonnal kapcsolatban Marx kiemeli, hogy ő még csak az első lépéseket teszi meg a proletár álláspont irányában. „Saint-Simon – írja – csak legutolsó művében, a 'Nouveau Christianisme'-ban lép fel közvetlenül a dolgozó osztály szószólója-

[44] MEM 23, 556, MEM 26/III, 40, MESZ 49, 496, MEM 26/III, 13, 107, Malthus, jegyzi meg Marx, „egészen következetes is, amikor többletmunka és többlettőke mellett többlethenyélőket kíván, akik fogyasztanak anélkül, hogy termelnének, illetve a tékozlás, luxus, adakozás stb. szükségét hangoztatja" (MEM 46/I, 291), MEM 46/I, 202, MEM 26/III, 25–26, MESZ 49, 103, 200, MEM 232, 535, 155, MEM 26/I, 246, MESZ 49, 496, MEM 26/III, 12, 46, 39, 42, 13, 218, 13, 40, MEM 23, 556, MESZ 49, 497, „Nyilvánvaló – idézi Marx Malthust –, hogy nem lehet mindenki a középen. A felsőbb és az alsóbb részek a dolgok természeténél fogva abszolúte szükségesek, s nemcsak szükségesek, hanem meglepően hasznosak. Ha senki nem reménykedhetne abban, hogy felemelkedik, vagy nem félhetne attól, hogy lesüllyed a társadalomban, ha az iparkodás nem hozná magával a jutalmát és a restség a büntetést, nem látnók azt az élénk tevékenységet, amellyel mindenki munkálkodik állapotának javításán, és amely most a közvirágzás fő indítéka" (MEM 26/III, 51–52, MEM 23, 491, 519, MEM 26/III, 52.

[45] MEM 26/III, 214, MEM 46/II, 175, MEM 23, 399, MESZ 47, 521, MEM 46/II, 175, 86.

ként, és csak ott jelenti ki, hogy törekvésének végső célja ennek az osztálynak a felszabadítása" (*MEM* 25, 575–576). Korábbi írásaiban nem a munkást, hanem a kereskedelmi és ipari tőkést érti dolgozón; a polgári társadalom fölényét hirdeti a feudalizmussal szemben, a bankárokat és a gyárosokat méltatja.[46]

A tisztán gazdasági szemléletmóddal való ellentét másik fajtája a ricardói korszakban Robert Owen kommunizmusa. Owen elmélete és gyakorlati kísérletei a gyárrendszerből indulnak ki; ezzel a helyzeti előnyével is összefügg a Saint-Simonnal szembeni – Marx által nyomatékosan hangsúlyozott – fölénye. A munkásosztály teoretikusának tekinti Marx Owent, aki egyértelműen szembefordul a tőke elméletével. Nézetrendszerének alapjellemzője a tőkés termelés egyidejű igenlése és tagadása: vállalja a kapitalista fejlődés ellentétes formáját és úgy akarja ezt a történelmi periódust meghaladni, hogy vívmányait, pozitív eredményeit megőrzi, átmenti egy osztálynélküli társadalomba.

Owen világosan látja, hogy tőkés viszonyok között egyre inkább kiszorítja a nagytőke a kisebb mestereket. Megállapítása szerint a nagyipar, a gépek tőkés alkalmazása radikálisan megnöveli a tőkések és munkások közötti egyenlőtlenséget a kézműves időszakhoz képest, amikor még egy viszonylag boldogabb egyenlőség uralkodott. A nagytőkés – gazdagsága és a többi tőkéssel való összefogása révén – szinte korlátlan hatalomra tesz szert munkásai felett. Többségüket megfosztja „egészségétől, az otthoni kényelemtől, a pihenőtől és a szabad levegőn való egészséges kedvtelésektől. Erőik túlságos kimerülése, amelyet hosszúra nyújtott egyhangú foglalatosságok idéznek elő, mértéktelen szokásokra csábítják őket és képtelenné teszi a gondolkodásra vagy elmélkedésre. Nem lehet fizikai, intellektuális vagy morális szórakozásuk, csak a legrosszabb fajta" (*MEM* 46/II, 176–177). Szóvá teszi, hogy a tőkés gyáriparban másodrangú és alárendelt gépként kezelik a munkásokat; elhanyagolják képességeik fejlesztését, tökéletesítését. Petíciót ír a munkások – kiváltképp a gyermekek – egészségének törvényhozói védelme érdekében.[47]

Owen a tőkés nagyipar egészét – mindezen negatívumai ellenére – történelmileg progresszív időszaknak tekinti. A közeli társadalmi forradalom kiindulópontjának a gyárrendszert tartja és azt vallja, hogy a tőkés fejlődés szükségszerű előfeltétele egy osztály nélküli társadalom létrehozásának. Az ipar negatív következményekkel is járó változásaiért „nem lehet egyéneket hibáztatni; a természet szabályos rendje szerint folynak, s előkészítő és szükségszerű fokok ahhoz a nagy és fontos társadalmi forradalomhoz, amely előrehaladóban van" (*MEM* 46/II, 177). A tőkés korszak társadalmi forradalmat előkészítő progresszív jellegét Owen több területen is kiemeli. Hangsúlyozza, hogy a tudományos erőket csak a gyáripar képes a termelés során nagyban alkalmazni és hasonló a helyzet a szubjektív erőkkel kapcsolatban. Nagy tőkék nélkül nem lehetne nagy, társadalmi léptékű szervezeteket, intézményeket létrehozni és az emberek gondolkodását valamint tevékenységét dinamizálni. Kimutatja, hogy a gépi berendezés a korábbinál nagyobb idegi erőfeszítésre kényszeríti a munkásokat, ezáltal nagyobb fegyelemre szoktatja az emberi termelőerőt, az emberi természetet. A nagyipari gépi munkára pedig (az eredeti felhalmozáshoz hasonlóan) csak erőszakkal lehetett rászorítani a dolgozókat. A gépen való munka – minden korlátozottsága ellenére – bővíti az emberi képességeket;

[46] MEM 26/III, 214, MEM 25, 575–576.

[47] MEM 26/III, 214, MEM 23, 469, MEM 25, 576, MEM 23, 280, MEM 26/III, 235, MEM 46/II, 176, 174, MESZ 47, 515.

olyan mértékben, hogy felkészít egy eljövendő társadalom megteremtésére és elveinek megértésére. A tőkés gyáripar maga hozza létre felszámolásának szükségességét.

Owen tehát az ipari tőkés termelést történeti (meghaladandó, de szükségképpeni) fejlődési fázisként jellemzi. Nincsenek olyan illúziói, hogy elszigetelt akciókkal (szövetkezeti gyárak stb.) meg lehet kerülni ezt a periódust, sőt éppen a kapitalizmus történeti szemléletének hiányában látja annak fő okát, hogy az emberek „jellemének és helyzetének megjavítására irányuló múltbeli és jelenlegi kísérletek" tévesnek bizonyultak (*MEM* 46/II, 176).

Owen szükségesnek tartja a munkanap korlátozását és New-Lanark-i gyárában tíz órára csökkenti a munkaidőt. Magát a termelő munkát pedig a gyermekneveléssel is összekapcsolja. Marx ezt a gyárrendszerből kibontakozó oweni elképzelést a jövőbeli nevelés csírájának tekinti, amely „minden gyermek számára egy bizonyos koron túl összekapcsolja majd a termelő munkát az oktatással és a tornával, nemcsak egyik módszerként a társadalmi termelés fokozására, hanem egyetlen módszerként mindenoldalúan fejlett emberek termelésére" (*MEM* 23, 452). A társadalmi forradalmat követően az árutermelés és pénzgazdálkodás megszűnésével számol Owen. Közvetlenül társadalmasított, vagyis össztársadalmilag megszervezett munkatevékenységet tételez fel. A dolgozó munkaelismervényt kap a közös termelésben való részvételéről és végzett munkája arányában részesedik a közös termékekből. A munkaelismervény – mint Marx hangsúlyozza – nem pénz, nem végez forgást, funkciója a színházjegyéhez hasonló. Ilyen viszonyok között Owen szerint bekövetkezik a tőkés időszakénál magasabbrendű gazdagság termelése és a társadalom minden tagjának magasabb szintre emelése.[48]

Marx megállapítja, hogy a proletariátus tőkével szembeni ellenállása magával a tőkeviszonnyal kezdődik és az egész munufaktúra-időszak alatt folytatódik. A proletariátusnak ez a gyakorlati álláspontja azonban egészen sajátos formát ölt a gépi berendezés megjelenése után: a munkás a gép, a munkaeszköz (mint a tőkés termelési mód anyagi alapzata) ellen fordul. Míg ugyanis a manufaktúra technológiai újításai többnyire csak munkaerő pótlására szolgálnak, addig a gép munkásoknak a termelésből történő kiszorítását eredményezi. A gépben maguk a munkafeltételek öltenek a munkással szemben önállósult alakot, ezért „a gépi berendezés megjelenésével tör ki először a munkás brutális lázadása a munkaeszköz ellen" (*MEM* 23, 403). Gépek tömeges összerombolására először a nagyipari korszak kezdetein, az angol luddita mozgalomban került sor. „Idő és tapasztalat szükséges – jegyzi meg Marx –, amíg a munkás megtanulja, hogy a gépi berendezést ennek tőkés alkalmazásától megkülönböztesse és ezért támadásait magáról az anyagi termelési eszközről átvigye annak társadalmi kizsákmányolási formájára" (*MEM* 23, 400).

[48] MEM 23, 469, MEM 46/II, 175, 176, 177, „Nagy tőkék nélkül – idézi Marx Owent – nem lehetne nagy intézményeket alapítani; nem lehetne megértetni az emberekkel, hogy keresztülvihető új kombinációknak a létrehozása avégett, hogy magasabbrendű jelleget biztosítsanak mindüknek és több gazdagság termelését évente, mint amennyit valamennyien elfogyaszthatnak; és hogy a gazdagság is magasabb fajta lenne, mint amit eddig általánosan termeltek" (MEM 46/II, 177), MEM 23, 376, MESZ 47, 576, MEM 46/II, 227, 177, „Az új kémiai és mechanikai manufaktúra-rendszer – idézi Marx Owent – bővíti most az emberi képességeket és készíti elő őket más elvek és gyakorlatok megértésére, elfogadására és ily módon a legjótékonyabb változás véghezvitelére, amelyet csak látott a világ. És ez az új manufaktúra-rendszer hozza létre most a társadalom egy más és magasabb osztályozásának szükségességét" (MEM 46/II, 177), MEM 46/II, 435, MEM 23, 469, 280, 95, MEM 46/II, 177.

A politikai gazdaságtan tisztán gazdasági szemléletével való proletár ellentét nyilvánul meg a szocialista ricardiánusok tevékenységében, akik a ricardói közgazdaságtanból szocialista következtetéseket levonó nézetrendszereket hirdetnek. Elméleti munkásságuk csak „azért keríti hatalmába a tőkés termelés feltárt rejtelmeit, hogy az utóbbiak ellen az ipari proletariátus álláspontjáról harcoljon" (*MEM* 26/III, 215). Az első ilyen írás, amely lényegesen túlhalad Ricardón, 1821-ben névtelenül jelent meg *The Source and Remedy of the National Difficulties etc. A Letter to Lord John Russell* címmel. Marx hangsúlyozza, hogy a röpirat szerzője ricardói talajon áll, foglya marad az örökölt közgazdaságtani kategóriáknak, de Ricardo rendszerét a tőke ellen fordítja a munkásosztály érdekében azáltal, hogy következetesen levonva e rendszer konzekvenciáit, szocialista következtetésekhez jut el. A röpirat nem elméleti értekezés, hanem „Tiltatkozás a hamis okok ellen, amelyeknek a közgazdászok az akkori ínséget és a ‚nemzeti nehézségeket' tulajdonították" (*MEM* 26/III, 229). Ezért nem is lehet rajta számon kérni: a gazdaságtani kategóriák egész rendszerének bírálatát.[49]

Marx kiemeli, hogy a szerző – Ricardón túllépve és belőle a helyes következtetést levonva – minden tőkét többlettermékre vezet vissza, az értéktöbbletet többletmunkaként jellemzi, amelyet ingyen, a munkaképességét pótló javak értékén felül, végez el a munkás. Vagyis olyan munkaidő elsajátítására oldja fel az értéktöbbletet, amelyért nem kap a munkás egyenértéket. Mivel a munkásnak fenn kell tartania önmagát és családját, csak többletmunkáját kaphatja meg a tőkés, bármi jelenjen is meg a tőke álláspontjáról jogosultnak. A röpirat szerzője szerint a pénzkamat, járadék, ipari profit csupán különböző formái a tőkekamatnak. Marx elméleti ellentmondások okát látja abban, hogy a szerző tőkekamatnak nevezi az értéktöbbletet, de hangsúlyozza: amikor – a tőkekamatot következetesen a többletmunkából származtatva – megkülönbözteti a többletmunka általános formáját különös formáitól, meghaladja Ricardót.

A röpiratíró önellentmondást állapít meg a tőke mozgásában. Tendenciája a tőkének – mondja –, hogy a számtani haladványnál nagyobb arányban növekedjen, tehát tendenciája, hogy minden munkát többletmunkává tegyen, sőt a munka többlettermékе felülmúlja az egész terméket. Ez azonban nem következhet be, mivel a munkásnak fenn kell tartania önmagát. Ily módon a tőke nem tud megfelelni tendenciájának: noha a munkást mindjobban kizsákmányolja, az eleven munkára kicserélődő részének aránya csökken, ezért profitja is csökken. Amikor a szerző az eleven munka határaival hozza összefüggésbe a profit esését, mint Marx megállapítja, mind Smithnél, mind Ricardónál közelebb jut az igazsághoz.[50]

A röpiratíró szerint a munkások bére mindinkább a lehetséges minimumra redukálódik. A tőke két módon akadályozza meg, hogy a többletmunka növekedésével párhuzamosan a termékek növekvő részét kelljen a munkásoknak visszajuttatnia. Egyrészt úgy, hogy felhalmozott tőkét állótőkévé változtat át. Másrészt a külkereskedelem segítségével. Ez utóbbi ugyanis lehetővé teszi a tőkésnek, hogy külföldi luxuscikkekre cserélje ki és így maga fogyassza el a fölösleges többlettermékет. A fogyasztási javak ily módon anélkül gyarapodnak, hogy ez a munkabérek növekedését vonná maga után; a tőkés a

[49] MEM 23, 399–400, 403, 400.

[50] MEM 26/III, 214, 229, MESZ 49, 210, MEM 26/III, 214, 239, 215, MEM 46/I, 287, MEM 26/III, 215, 229, 216, 217, 272, 281.

külkereskedelem segítségével tudja áthágni a kizsákmányolás természetes korlátait. (Marx elméletileg igen fontosnak minősíti azt a felismerést, hogy a külkereskedelem döntő szerepet játszik létfenntartási cikkeknek luxuscikkekké való átváltoztatásában.) Kimutatja továbbá a szerző, hogy a külkereskedelem semmivel sem növeli a nemzet gazdagságát, eredményeiben a nemzeti többletmunka ölt testet, és a külkereskedelem profitját a hazai fogyasztó fizeti. A külkereskedelem tehát kizárólag a tőkés érdekeit – élvezetét és kényelmét – szolgálja.

A röpiratíró szerint a tőkés úgy is gyarapítja profitját, hogy leszorítja a munkás létfenntartási költségeit. Ez azáltal sikerül, hogy a munkás hús és kenyér helyett az olcsóbb árpakása, répa, krumpli fogyasztására tér át. Ily módon megnő az a többletmunka, amely a tőkés vagy az állam szolgálatára használható fel. Ha egy ország népessége – mondja – csak annyit termelne, amennyi fenntartásához szükséges, nem volna többletmunka és megszűnne a tőke. Ez azonban nem jön létre, mert amikor hasznosíthatatlan többlettermékek előállításának veszélye áll fenn, ennek elkerülése érdekében a tőkések „valami nem egyenesen és közvetlenül termelőre fogják alkalmazni az embereket, pl. gépi berendezés felállítására" (*MEM* 26/III, 227).[51]

A szerző leszögezi, hogy a termelésben a tőke használja a munkást, nem a munkás a tőkét; a nemzet bajainak orvoslására viszont éppen a tőkeviszony fokozatos felszámolását javasolja: emelni kell a munkabért, hogy így csökkenjen a többletmunka, idegen munka tőkés elsajátítása. Akkor gazdag az ország – vallja –, ha megszűnik az értéktöbblet, megszűnik a tőke. „ 'Igazában akkor gazdag egy nemzet – idézi Marx – [ha nem fizetnek semmi kamatot a tőkéért;], ha tizenkét óra helyett csak hatot dolgoznak. A *gazdagság* nem többletmunkaidő feletti parancsnoklás' (reális gazdagság), 'hanem *rendelkezésre álló idő* azon az időn kívül, amely a közvetlen termelésben szükséges *mindegyik egyén* és az egész társadalom számára' " (*MEM* 46/II, 170). A többletmunka mérséklése kétfélét jelenthet: az adott fogyasztási szint rögzítését és a többletmunkaidő szabad idővé változtatását, vagy a többletmunkának olyan redukálását, amely összekapcsolódik az alapszükségletek növelésével – de mindkét változat a munkások munkaidejének jelentős csökkentését irányozza elő. A szerző – Marx megállapítása szerint – nem foglal határozottan állást az alternatíva kérdésében. A munkások adott szükségleteit azonban „embertelen minimumnak ábrázolja" (*MEM* 26/III, 231), amiből az következik, hogy közelebb áll a második változathoz.

A röpiratíró látja a tőkének mint a társadalmi fejlődés egy formájának történelmi szükségszerűségét; a termelőerők fejlesztőjeként és a fogyasztási javak bővítőjeként mutatja be. De a luxusiparral szemben aszkétikus álláspontra helyezkedik és támadja a tőkét, mert a társadalmi fejlődést a munkásokkal ellentétben valósítja meg.[52]

Egy másik szocialista ricardiánus, az Owen-követő William Thompson 1822-ban írja *Vizsgálódás a gazdagság elosztásának azon elveiről, amelyek leginkább előmozdítják az emberi boldogságot* stb. című tanulmányát. A szerző szerint a tőkés rendszer korlátozza a fejlődést azáltal, hogy nem a munkások rendelkeznek a társadalom tőkéjével. A közgazdászok – ahelyett, hogy a termelőerők szabad fejlődésének kérdésére figyelnének – a

[51] MEM 26/III, 217, 228, 218, 227–228, MEM 46/I, 304, MEM 26/III, 227, 228, 215, MEGA II, 3.1 180, MEM 46/II, 172, MEM 26/III, 227, MEM 46/I, 287, MEGA II, 3.1 180.

[52] MEM 26/III, 229, MEM 46/I, 287, MEGA II. 3.1 180, 169, MEM 26/III, 230–231, 235.

tőkére, a felhalmozott gazdagságra koncentrálnak, amely pedig egész jelentéktelen az emberi termelőerőkhöz viszonyítva. „A nemzet évi termékének körülbelül egyharmadát most közteher címén elvonják a termelőktől, és nem termelő módon fogyasztják el olyan emberek, akik nem adnak érte semmi egyenértéket" (*MEM* 24, 295) – vallja. A tőke tulajdona és felhalmozása a termékek fölötti parancsnoklást biztosítja. A nagyipar a tőke szolgálatában a tudományt is elválasztotta a munkástól és szembeállította vele – ahelyett, hogy a munkás erőit növelné. A termelési eszközök tulajdonosai nem a nemzet, hanem saját előnyükre uralkodnak a termelők fölött; tőkéjük néhány év alatt felszámolódna, ha nem a dolgozók munkájából, hanem belőle élnének. Ily módon az emberiség termelőerőit feláldozzák a tőkés rendszer fenntartása érdekében. Bírálja ezért a közgazdászokat, mivel azok „a termelőerőt a felhalmozásnak és a fennálló elosztási mód örökössé tételének szempontjából és annak alárendelve vizsgálták. E fennálló elosztási mód fenntartásához viszonyítva az egész emberi nem mindig visszatérő nyomorúságát vagy jólétét egy pillantásra sem tartják érdemesnek" (*MEM* 24, 295–296).

Thompson szerint a termékek elosztását kell a vizsgálódások előterébe állítani, amely kérdéshez viszonyítva a felhalmozás csupán másodlagos jelentőségű. És ő maga következetesen az emberi termelőerő szempontjainak alárendelten kezeli a felhalmozást. Ezért szükségesnek tartja a termelés polgári formájának a megsemmisítését; a pénz, az árutermelés, a piacgazdálkodás megszüntetését. Helyébe a „szövetkezett munka" (*MEM* 24, 295) rendszere lép. Szövetkezeti munka támogatásával „az elosztás természeti törvényei" (*MEM* 24, 294) fokozatosan, néhány esztendő alatt, bárminemű erőszak alkalmazása nélkül felszámolnák a tőkés elsajátítást.[53]

Ugyancsak a humán szempontok nevében fordul szembe a tőkével Piercy Ravenstone. Adott hosszúságúnak előfeltételezi a munkanapot, így eljut a relatív értéktöbblet meghatározásáig, a munka termelőerejének fejlettségi fokától függő többlettermékig. Ebből az összefüggésből pedig levonja a következtetést: a termelőerők fejlődése csak a tőkét gyarapítja. A tőkét valamint az ezzel azonosnak tekintett tulajdont idegen munka termékeinek elsajátításából eredezteti és azt vallja, hogy létrejöttük a létfenntartási cikkeket termelő ipar kifejlődésének függvényében válik lehetővé. Látja, hogy a tőke – miközben értéktöbbletet termel – megteremti a gépi berendezést, a külkereskedelmet, a világpiacot. Mindezt – mondja – azért teszi, hogy kialakítsa a használati értékek változatos, a szűkösségen felül álló formáit. „Ravenstone-nál – állapítja meg Marx – tőke és tulajdon nélkül sem 'kényelmi cikkeket' nem hoznának létre, sem gépi berendezést, sem luxustermelést, sem a természettudományok fejlődését, sem azokat a szellemi termékeket, amelyek a pihenő időnek köszönhetők" (*MEM* 26/III, 235). Amikor tehát mindezeket a tőkés termelés eredményeként fogja fel, ábrázolásmódja elismeri a tőke történelmi szükségszerűségét és azt hogy a kapitalizmus a társadalmi fejlődésnek egy történelmi formája. Szemléletmódja azonban a tőke vívmányait a tőke elleni támadási ponttá teszi, mivel ezek a vívmányok nem a munkásokért, hanem velük ellentétben születnek.

Ravenstone aszkétikus nézete szerint – amely ebben a kérdésben a közgazdászok elképzelésének foglya – tőke nélkül nem volna luxusipar. A tőke célja nem-munkások,

[53] MEM 46/II, 26, MEM 24, 293–295, MEM 23, 339, MESZ 47, 578, MEM 24, 294, 296, MEM 46/II, 26, MEM 24, 295, 294, MEM 13, 61.

henyélő emberek eltartása: értelmét a költekezés adja. Ily módon a létfenntartási cikkeket termelő ipar ellenpontjaként külön fogyasztási ipar, pazarló élvezet létezését igényli. A tőke henyélésre ösztönöz: amikor egy dolgozó munkája több ember eltartására elegendő, a megtermelt javak nagyobbik részét élősködőknek kell elfogyasztani. Ezért „a társadalom célja, hogy naggyá tegye a henyélőt az iparkodó rovására, hogy hatalmat hozzon létre a bőségből" (*MEM* 26/III, 236). A tőkés társadalom a termelőerők minden fejlesztését a henyélők számának emelésére fordítja; a dolgozók száma fokozatosan csökken. Így Anglia egész fogyasztásáról már csupán a lakosság negyedének munkája gondoskodik.

Ravenstone kimutatja, hogy a nemzeti gazdagságot a tőke függvényében tekinteni valójában annyit jelent, mint az embereket a tőketulajdonnak, az iparkodást a tárgyidologi gazdagságnak alávetni. Társadalmi egyenlőség esetén viszont nem volna többletmunka. Nem termelnének luxuscikkeket, de bőségesen rendelkezésre állnának a létfenntartási javak.[54]

Az egyik legjelentősebb szocialista ricardiánus – Marx véleménye szerint – Thomas Hodgskin, aki szintén cáfolni kívánja, hogy a tőke a termelés abszolút formája lenne. Polémiát folytat a polgári közgazdászok ellen, akik a tőkés rendszer érdekében technológiailag is igazolni próbálják a tőkét: az eleven munkával szemben tárgyi feltételeinek tulajdonítanak egyoldalú jelentőséget. A velük vitatkozó Hodgskin számára „az a fontos, hogy a hangsúlyt a szubjektumra, . . . a szubjektumban a szubjektivumra helyezze, ellentétben a dologgal" (*MEM* 26/III, 264). Így az ellenkező végletbe esik, amely – mint Marx megállapítja – elméletileg helytelen, ugyanakkor a polgári közgazdászokkal szemben történelmileg jogosult. Tévesen, de történelmileg szintén jogosultan úgy fogja fel Hodgskin a tőkét, ahogy a közgazdaságtanban készen találja: a munka pusztán dologi feltételeként, illetve mint a munka felett uralkodó idegen hatalmat. Szembeállítja „a gazdaságtani kifejtés reális oldalát azzal, ami polgári humbug benne". Vagy puszta név a tőke, vallja, a munka puszta átkeresztelése, afféle kabbalisztikus szó, amelyet azok, akik „az emberiség többi részét kifosztják, azért találtak ki, hogy elrejtsék a kezet, mely megkopasztja őket" (*MEM* 26/III, 241). Vagy pedig nem dolgot fejez ki a tőke, hanem az egyéni munkának és az együtt-létező munkának a társadalmi vonatkozását. (Hodgskin az egyidejű, együtt-létező munkát a tőkével azonosított előzetes munkával szemben ragadja meg.) Hodgskin levonja a ricardói ábrázolás szükségszerű következményét: a tőke nemtermelő, a munkás nem függ a tőkétől (vagyis az előzetes munkától). Amitől függésben áll, az más munkások együtt-létező munkája; amit a polgári közgazdászok a tőke hatásának tulajdonítanak, az valójában az együtt-létező társadalmi munka hatása. Elutasítja tehát azt a nézetet, amely a tőkés termelés eredményeit a tőkéből mint dologból származtatja.[55] „Hodgskin – jegyzi meg Marx – ezt tisztán szubjektív csatlakozásnak fogja fel, amely mögött a kizsákmányoló osztályok csalása és érdeke búvik meg. Nem látja, hogy ez az elképzelési mód magából a reális viszonyból fakad" (*MEM* 26/III, 266).

Hodgskin megállapítása szerint az egyének egyesült munkája látja el a társadalmi feladatokat és a társadalmi haladással növekszik az egyének egymástól való függősége.

[54] MEM 26/III, 232, 239, 240, 234, 235, 236, 234, 237, MEM 46/I, 288, MEM 26/III, 233, 235.

[55] MEM 26/III, 234, 239, 246, 248, Hodgskin nem veszi észre – állapítja meg Marx –, hogy a munka termelőereje „nemcsak mint a munkás adottsága, képessége van meg, hanem egyszersmind a tárgyi szervekben is" (MEM 26/III, 264), MEM 26/III, 241, 264, 240, 237, 263–264, 265.

Nem a tőke, hanem a munkások képességeinek (ügyességének, tudományos erejének, tanultságának, tudásának) felhalmozását tekinti a fő felhalmozásnak, ezzel arányos a nemzet ipara, gazdagsága. A munkás ügyessége általában kombinált munka eredménye, felhalmozásához egyáltalán nincs szükség tőkére. A gazdaságtani fetisizmussal vitázva Hodgskin alábecsüli a múltbeli munka szerepét, rendkívül jelentéktelennek tartja a tárgyi mozzanat súlyát az eleven termelési folyamathoz képest. Ezt igazolandó hangsúlyozza, hogy Európa összes tőkéseinek nincs birtokában annyi táplálék és ruházat, amennyi az általuk alkalmazott munkásoknak egyetlen hétre szükséges. Ezért nem is a már létrehozott tárgyi javakra támaszkodnak, hanem arra, hogy a munkások megtermelik mindazt, amiből fenntartják magukat. Nem felhalmozott tőke, hanem a tőkések parancsnoklása, gazdaságon kívüli hatalma teszi lehetővé bérmunkások alkalmazását. Az állótőke is csak azért hoz profitot, mert munka feletti parancsnoklás eszköze. A nem-dolgozók meggazdagodása ily módon jogtalanságokból (bitorlás, fosztogatás), valamint a dolgozók megadó behódolásából ered.

A tőkés termelés – mondja Hodgskin – ellentétes a természeti törvényekkel. Valamely termék természetes ára az a munkamennyiség, amennyit előállításához a természet igényel. Mesterséges ára viszont ennél lényegesen több: az a munkamennyiség, amennyi a tőkés termelési módban a termék birtoklásához szükséges. A pénz történelmi szerepe pozitív: megkönnyíti a társadalmi munkamegosztás létrejöttét, akadályozza a pocsékolást, amennyiben a romlandó többlettermékek eldobása helyett eladásukra ösztönöz. Ellenben a tőke a termelés mesterséges korlátját képezi: gátja a nemzeti gazdagság fejlődésének, mivel csak akkor teszi lehetővé a munkásoknak a termelést, ha számára ez profitot eredményez.

A tőkés csupán elnyomó közvetítő a munkások között. Kiiktatásakor – vallja Hodgskin – megmutatkozna, hogy termelő tőke és dolgozó népesség, tőke és tanult munka valójában pontosan ugyanazt jelenti. „A természet rendszerében – idézi Marx Hodgskint – a szájak egyesítve vannak a kezekkel és az értelemmel" (*MEM* 26/III, 283). Hodgskin arra az eredményre jut, hogy a társadalmi munka mozzanatainak egyesítésével megszűnik a tőkés termelési mód. A nemzeti gazdagsággal a termelés és fogyasztás állandó növekedését tekinti azonosnak. Szerinte annak eldöntését, hogy a társadalmi termékekből kinek mennyi jusson, a munkások ítéleteire kell bízni. Mivel a munka az érték kizárólagos mércéje és mivel a szükséges munkák egyik fajtája sem szükségesebb, nem értékesebb a másiknál, a munkások a termékeket abban az arányban fogják egymás között elosztani, amilyen arányban hozzájárultak azok előállításához.[56]

A közgazdászokkal szembeni ellentét további képviselője az Owen-követő John Francis Bray. A polgári gazdaság tagadásának álláspontjára helyezkedik és céljaként jelöli meg,

[56] MEM 26/III, 282, 265, 240, 250, 268, 282, MEM 23, 535, „Az egész objektív világ, a 'javak világa' elsüllyed itt [Hodgskinnál] mint puszta mozzanat" (MEM 26/III, 240), MEM 26/III, 248, 249, 250, 267, 284, 285, MEM 26/I, 58, MEM 46/II, 78, MEM 26/III, 284, 286, „A társadalom jelen állapotában – idézi Marx Hodgskint –, mikor a munkások egyetlen esetben sem tulajdonosai tőkének, ennek minden felhalmozása hozzátesz a tőlük követelt profit összegéhez és elfojtja mindazt a munkát, amely egyedül biztosítaná a munkásnak kényelmes létfenntartását" (MEM 26/III, 286), MEM 26/III, 240, 283, Hodgskin és társai – mondja Marx – ábrázolják, de kevéssé értik meg tőke és munka ellentmondását, ezért „a tőkés termelésnek az összes gazdasági előfeltételeit örök formáknak fogadják el és csak a tőkét akarják törölni" (MEM 26/III, 234), MEM 26/III, 283, 287, 282, 284, 282, 285.

hogy a közgazdászokat saját fegyvereikkel, magán a politikai gazdaságtan területén támadja. Tisztán gazdaságilag kívánja bizonyítani, hogy a munkások alávetettsége nem minden társadalmi rendszerben szükségszerű. Hangsúlyozza, hogy ezt a következtetést a polgári politikai gazdaságtan alapelveiből vonta le, ezért a közgazdászok csak úgy cáfolhatják, ha visszavonják azokat az elveket, amelyeken saját érvelésük nyugszik.

A közgazdászok szerint – mondja – a gazdagság termelésének általános feltétele a munka, a tőke és a csere. Az emberi élet abszolút módon függőségben van a munkától, a táplálék megszerzésének eszközétől. Ily módon általános, mindenkire egyaránt vonatkozó természeti törvény, hogy dolgozzon. Ezt a törvényt valamely egyén vagy osztály csak a többiek rovására, a többiek munkájának megnövelése árán képes megkerülni. Az emberek létfenntartásának előfeltétele, biztosítéka, hogy munkatevékenységük területe, a föld, az egész lakosság közös tulajdona legyen. „Minden igazságtalanság és minden szenvedés, amelyet emberek elkövettek vagy elviseltek – idézi Marx Brayt –, visszavezethető arra, hogy némely egyének és osztályok, más egyének és osztályok kizárásával, bitorolják a földhöz való jogot" (*MEM* 26/III, 288), amit később kiterjesztenek mások munkájának a bitorlására is. A földbirtokosok és a tőkések számára tulajdonuk csak azt a választást kínálja, hogy dolgozzanak vagy éhenhaljanak. Ezeket elkerülendő tehát kinyilvánítják, hogy fenntartásukról a munkásosztálynak kell gondoskodnia – azaz magukra a termelőkre is jogot formálnak.

Bray az árucsere gazdaságtani meghatározásaira hivatkozva hangsúlyozza, hogy azok egyenértékek cseréjét írják elő. Igazságos csererendszerben mindig egyenlő értékek cserélődnek ki egymással. A gazdagság és a hatalom egyenlőtlen eloszlása következtében azonban kialakul az egyenlőtlen csere rendszere: a munkások bérüknél lényegesen több értéket adnak munka formájában a tőkéseknek. (Egyenlő csere esetén viszont a tőkések gazdagsága fokozatosan átmenne a dolgozók birtokába.) Valójában nem is csere történik közöttük, hiszen a munkás pusztán saját munkájának egy részét kapja vissza bér formájában. A tőkés és a munkás közti ügylet – úgymond – puszta csalás. Bray levonja a következtetést Ricardóból: az eleven és holt munka közötti cserének is egyenlőnek kell lennie. Ennek megvalósulását is támogatná a pénzközvetítés kiküszöbölése, a munkának, munkaórának közvetlen értékmérőként való alkalmazása. Bray kimondja, hogy ez mit jelent nála: „megszabadulni a pénztől, a pénzzel együtt a csereértéktől, a csereértékkel együtt az árutól és az áruval együtt a termelés polgári formájától" (*MEM* 13, 61) – az egész polgári gazdaság tagadását jelenti.[57]

A közgazdászok – írja Bray – azt sulykolják a munkásokba, hogy tőke nélkül (amin a szerző a munka és a létfenntartás tárgyi feltételeit érti) megbénulna a munka. Azonban – vallja – a tőke és a munka közötti kölcsönös függőségnek nem szükségképpen kell hátrányosan befolyásolnia a munkások helyzetét. Minél több tőke használható fel a termelésben, annál kevesebb erőfeszítésre van szükség egy eredmény eléréséhez. Ezért „világos – idézi Marx Brayt –, hogy amit a tőke számára megnyernek, ugyanígy megnyerik a munka számára, hogy az előbbi minden növekedésének az a tendenciája, hogy az

[57] MEM 26/I, 5, MEM 46/II, 261, MEM 26/III, 288, 292, 289, 290, 292–294, „5 millió férfinak kell néhány ezer nő és gyermek segítségével . . . 25 millió számára . . . terméket létrehoznia" – idézi Marx Brayt (MEM 26/III, 293), MEM 26/III, 290, 292, MEM 46/I, 301, MEM 46/II, 39, 261, MEM 46/I, 56, MEM 23, 72, MEM 46/II, 261.

utóbbi terhét csökkentse" (*MEM* 26/III, 291). Jelenleg azonban a tőke és a munka két különválasztott, antagonisztikus hatalom. A brit nemzetet felhalmozott termelő javai teszik naggyá, de a felhalmozás egy különös osztály érdekében történik, az összes többiek kárára. Nem a tőkésre, hanem csak a tőkére van szükség a termeléshez. (Ám ha elveszik a tőkést – jegyzi meg Marx – megfosztják a munkafeltételeket tőke jellegüktől.) A tőkés társadalmi rendszer éppoly természetellenes, mint ésszerűtlen.

Bray kimutatja, hogy a tőkés termelési mód fékezi a termelést: munkanélküliséget hoz létre. A gépeknek köszönhető, hogy a munkások jelenlegi létszáma elegendő az egész ország ellátására. „A gépi berendezés – írja – maga jó, nélkülözhetetlen; de az alkalmazása, az a körülmény, hogy egyének birtokolják a nemzet helyett, ez az, ami rossz" (*MEM* 26/III, 293). A tőkés társadalmat a gép termékenyítette meg, de szétrombolni is az fogja.[58]

RESÜMÉE

László Tütő: Marx von der Ideologie der Epoche der grossen Industrie

Marx nennt Epoche der grossen Industrie die Periode, die von dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in der klassischen Entwicklung beginnt. 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 Epoche des grossen Industrie.

Die Schrift stellt das von Marx gegebene Bild von dem patriarchalischen-feudalistischen Standpunkt, der Entwicklung des bürgerlichen Standpunkts und dem proletarischen Standpunkt der untersuchten Epoche vor, bezeigt die marx'schen Meinungen im Zusammenhang von Adam Smith, Bentham, Ricardo, Sismondi, Proudhon, Malthus, Fourier, Saint-Simon, Owen und den anderen. Die Schrift betont, dass die marx'sche Anschauung mehrere Gesichtspunkten enthält: sie macht gleichzeitig die theoretische und die geschichtliche Wertung geltend.

[58] MEM 26/III, 290, A közgazdászok – idézi Marx Brayt –, „a tőkét mindig a közösség egyik, és a munkát egy másik osztályával azonosították, habár e két hatalomnak természettől fogva nincsen és mesterségesen nem kellene hogy legyen ilyen kapcsolata. A közgazdászok mindig megkísérlik, hogy a munkás jólétét, sőt magát a létezését függővé tegyék a tőkésnek luxusban és semmittevésben való fenntartásától" (MEM 26/III, 291–292), MEM 26/III, 291, 292, 291, 289, MEM 46/I, 200, MEM 26/III, 266, 289–290, „munkabíró férfiak ezrei . . . kénytelenek henyélni – idézi Marx Brayt –, míg a munkát, amelyet el kellene végezniök, nők és gyermekek végzik; és Írországban férfiak százezrei semmiféle alkalmaztatást nem tudnak kapni" (MEM 26/III, 293), MEM 26/III, 293.

AZ IDEALIZÁLÓ ABSZTRAKCIÓ SZEREPE AZ ELMÉLETALKOTÁSBAN

HÁRSING LÁSZLÓ

„Az elméletben ... előfeltételezzük, hogy a tőkés termelési mód törvényei tisztán fejlődnek ki. A valóságban mindig csak megközelítés áll fenn; de ez a megközelítés annál nagyobb, minél inkább fejlett a tőkés termelési mód és minél inkább ki van küszöbölve korábbi gazdasági állapotok maradványaival való szennyeződése és összefonódása."

(K. Marx: A tőke. MEM 25, 169.)

A tőké-nek módszertani szempontból egyik legjellemzőbb vonása *az idealizáló absztrakció* kiterjedt alkalmazása. Marx a kapitalizmus politikai gazdaságtana elméletének kifejtésénél igen magas szintű idealizációs előfeltevések alapján megalkotott kategóriákból indul ki, amelyeket azután a kifejtés későbbi szakaszaiban felold. Ezt a megközelítési módot Marx szavaival az absztrakttól a konkréthoz való felemelkedés módszerének szokták nevezni.[1]

E módszerről L. Nowak lengyel filozófus a következő jellemzést adja:

I. Marx bevezet bizonyos feltevéseket, amelyekről előzetesen tudja, hogy a valóságban nem állnak fenn, azaz pl. hogy minden áru kereslete és kínálata mindenkor kiegyenlíti egymást, vagy minden ország gazdasági élete csak belkereskedelmi tevékenységre korlátozódik.

II. Az adott feltevések alapján Marx megad egy magyarázó jellegű függőségi viszonyt a kérdéses jelenségek között: pl. a kereslet és a kínálat egyensúlya és a külkereskedelem hiánya esetén az árak lineárisan függnek az áruk értékétől. A törvény alakja: ha A, akkor B, és eleve tudjuk, hogy A nem áll fenn a valóságban.

III. Ezeket a kontrafaktuális előfeltevéseket azután fokozatosan feloldja, és a törvényt megfelelően korrigálja. Így megállapításai egyre közelebb kerülnek a valósághoz, a megadott feltételek pedig a tapasztalathoz.[2]

E tanulmány egy konkrét példán igyekszik megmutatni, hogyan alkalmazható az említett eljárás a kutatás egyik szakaszának, a tudományos érvelés elméletének kifejtésénél. A tudomány fejlődése szempontjából nagy jelentőséggel bírnak az olyan eszmecserék, amelyek az előterjesztett felfogások igazságértékének meghatározására irányulnak. Ezek az eszmecserék a tudományos kommunikáció sajátos formái és gyakran csapnak át többé-kevésbé éles polémiákba. A szellemi életnek ezeket a megnyilvánulásait gyakran emocionális és akarati tényezők színezik, amelyek mértéke oly erős lehet, hogy az eszmecsere eleve kudarcra van ítélve.

[1] Vö. *MEM* 46/I, Kossuth, Budapest, 1972, 27.

[2] L. Nowak: On some interpretation of Marxist methodology. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie.* 1976, B. VII. H. 1. 141–183.

Marx életművének jelentős része is polemikus írás. Ellenfelei azonban gyakran kitértek az érdemi viták elől, érvelésüket apologetikus szemlélet és személyes elfogultság hatotta át.[3]

Ha az ilyen – ma sem ritka – megnyilvánulásoktól el is tekintünk, könnyen belátható, hogy a tudományos értékítéleteket megalapozó érvelési eljárásokat egy sereg olyan tényező befolyásolja, amelynek vizsgálata csak a szociálpszichológus, a szociológus és tudománytörténész érdeklődésére tarthat számot. Rájuk hárul az a feladat, hogy a tudományos élet valóságos tényeit, közöttük a tényleges érvelési szokásokat leírják.

A valóság tapasztalati számbavételével azonban csak viszonylag alacsony szintű szabályszerűségeket rögzítő általánosításokhoz lehet eljutnia, amelyek jó közelítéssel fedik ugyan a valóságot, de mint izolált megállapítások, nem alkotnak elméleti igénnyel fellépő ismeretrendszert.

Mihelyt a tudományos érvelést elméleti igénnyel akarjuk kifejteni, az aktuálisan létező érvelési eljárásokat ezek többé-kevésbé idealizált gondolati rekonstrukcióival (modelljeivel) kell helyettesítenünk. Ha a tapasztalat tényeihez túlzottan ragaszkodunk, szinte biztos, hogy le kell mondanunk a valóság mélyebb megértéséről. Minthogy a tudományos érvelés a kutatási folyamat egyik szakasza, ezért ennek magas szinten elvont gondolati képét csak a tudmányos kutatás egészének részeként vagy alrendszereként tudjuk felépíteni.

1. A KUTATÁS PROBLÉMAELMÉLETI MODELLJE

A tudomány művelése, ezen belül a tudományos kutatás a szellemi tevékenységnek igen bonyolult és magas szinten alkotó jellegű formája, amelyet hasztalanul próbálnánk teljes szélességében és mélységében mint történetileg létező egészt megragadni. Helyette egy olyan gondolati modellből kell kiindulni, amely tartalmazza a kutatás legáltalánosabb és egyúttal elidegeníthetetlen jegyeit. Olyan műveleti modell megalkotására kell tehát törekednünk, amely éppúgy ráillik a matematikai, mint a biológiai vagy történeti kutatásra. Ennek megfelelően el kell vonatkoztatnunk a kutatás tárgyának tartalmi sajátszerűségétől és a kutatást mint megismerési formát (módot) kell gondolatilag rekonstruálnunk.

E gondolati alkotótevékenység eredményes végzéséhez világosan kell látnunk a tudományos *kutatás legáltalánosabb célját.* Nem kétséges, hogy a kutató olyan új ismeretekkel akarja az emberi tudást gyarapítani, amely *igazolható vagy cáfolható.* Mindenfajta megismerésnek, de a tudományos kutatásnak kiváltképpen legfőbb célja az igazságra való törekvés és a tévedések elkerülése. Az igazság az a célérték, amely a kutatót munkájában elsődlegesen motiválja.

A tudomány számára értékes igazságok azonban nem a dolgok felszínének gondolati vetületei, hanem a mélyen fekvő és ezért lényegi összefüggések adekvát gondolati elsajátításának eredményei. Ezért mondja Marx, hogy „a tudomány feladata, hogy látható, pusztán megjelenő mozgást a belső valóságos mozgára visszavezesse".[4]

[3] Lásd Levél Lassalle-hoz. *MEM* 29, Kossuth, Budapest, 1972, 598., és Levél Kugelmannhoz. *MEM* 30, Kossuth, Budapest, 1973, 612.

[4] *MEM* 25, Kossuth, Budapest, 1974, 295.

Vannak, akik tagadják az „igazság" értékkategória-jellegét abból kiindulva, hogy az igazság a klasszikus felfogásnak megfelelően az ismeret megegyezése tárgyával, mint ilyen objektív természetű és nélkülözi az értéktételezésre jellemző emberi mozzanatot. E felfogás védelmezői azonban megfeledkeznek arról az adott vonatkozásban aligha elhanyagolható szempontról, hogy a megismerés, de a tudományos kutatás mindenképpen választkeresés olyan problémákra, amelyekben valamilyen vonatkozásban jelentős megismerési szükségletek vagy ismerethiányok körvonalazódnak. Ha ezt a körülményt figyelembe vesszük, akkor az igazság már nem valamiféle „magánvaló ismeret", amely mintegy levált az őt megalkotó emberi szubjektumról, hanem nagyon is „nekünk való", hiszen éppen a valósággal való egyezése folytán alkalmas arra, hogy tudáshiányukat kiküszöbölje vagy legalábbis csökkentse.

E megfontolások lehetőséget kínálnak arra, hogy a kutatás ideális modelljét megalkossuk, azaz megadjuk a kutatás mint gondolati keresési művelet mindazon lépéseit, amelyek a kutatási célhoz elvezethetnek.

(1) *Jól formulázott problémák felvetése* – A problémának mint ismerethiánynak a körvonalazása akkor jól formulázott, ha világosan áll előttünk az a releváns tudás, amelyet a megismerés adott szintjén ésszerűen nem vonhatunk kétségbe. Ez alkotja a mindenkori tudás realitásszintjét. Ugyanígy feltétele a problémák jól formulázottságának az ismerethiány pontos körülhatárolása, vagyis a problémaismeretlen értelmezési tartományának és értékkészletének meghatározása. Ha sikerül valamely problémát jólformulázottan megfogalmazni, ez komoly garancia arra, hogy nem álproblémával van dolgunk. Az álproblémák legalábbis a megismerés adott szintjén nem oldhatók meg, mert vagy ismerethátterük rejtett ellentmondást tartalmaz, vagy ismeretlenük értelmezési tartománya üres, és így a megoldás keresése eleve kudarcra van ítélve.

Marx igen nagy jelentőséget tulajdonított a problémák adekvát megformulázásának. Több szellemi ellenfelét megrója azért, mert vagy apologetikus szándékból vagy gondolatszegénységből helytelenül veti fel a problémát és ezáltal megoldásának lehetőségét is kizárja.

(2) *Eredeti, de megalapozott hipotézisek alkotása* – A tudományos hipotézisek lehetséges problémamegoldások, vagyis a problémaismeretlen értelmezési tartományának olyan kitüntetett elemei, amelyek legalábbis elvileg kielégítik vagy csökkentik a problémában körülhatárolt megismerési szükségletet. A hipotézisek afféle igazságjelöltek, de a kutató a megalkotás pillanatában még nincs abban a helyzetben, hogy tényleges igazságértékükről felelősséggel nyilatkozzék. Pusztán azt sejti róluk, hogy az elfogadott imseretháttérrel összeegyeztethetők, azaz a megismerés folytonosságát nem veszélyeztető (tehát nem vad) elképzelések, és nem az ismeretháttér puszta átfogalmazásai vagy annak logikai következményei.

A megalapozott eredetiség követelményével ellentétes kutatói magatartást Marx „zavaros és egyúttal hetvenkedő gondolatszegénységnek" nevezi, és példájaként Destutt de Tracy-nek a társadalmi újratermelésről szóló felfogását elemzi.[5] Ugyanakkor súlyosan elmarasztalja Sismondit is, mert csak a látszattal törődik, és *egyetlen* szóval sem járul hozzá a tőke és jövedelem *problémájának* tisztázásához.[6]

[5] *MEM* 24, Kossuth, Budapest, 1968, 436.
[6] Uo. 355.

(3) *A legeredetibb és legjobban igazolt hipotézis elfogadása* – A jólformulázott problémáknak legtöbbször többféle megoldása is lehetséges, vagyis több igazságjelölt verseng azért, hogy a megismerés adott szintjén elnyerje a „megtisztelő" tudományos igazság címet. Az igazolás és cáfolás végső fokon nem más, mint a rivális hipotézisek közötti racionális, azaz tartalmilag adekvát és logikailag korrekt választás. Az új igazságra való törekvés mint megismerési cél parancsolóan írja elő, hogy a legeredetibb és a legjobban igazolt hipotézist fogadjuk el mint a megismerés adott szintjén a problémára adható lehetséges legadekvátabb választ. Ezzel az aktussal zárul a kutatás egy ciklusa, amely a megismerés realitásszintjét igényszintjéhez közelíti, és ezáltal legalábbis részlegesen megoldja a problémában artikulált megismerési feszültséghelyzetet.

Marxnak mint forradalmi gondolkodónak lételeme volt a szellemi küzdelem, és minden alkalmat megragadott arra, hogy saját felfogását szembesítse szellemi elődeinek és kortársainak rivális elképzeléseivel. Méltán bízott abban, hogy megfontolásai adekvátságuknál és logikai szigorúságuknál fogva győztesen kerülnek ki minden eszmei konfrontációból.

Az itt felvázolt kutatási modellt problémacentrikusnak nevezzük, mert a tudományos megismerést nem pusztán mint a valóság egyre adekvátabb leképezését állítja elénk, hanem mint olyan gondolati tevékenységet, amely nemcsak tükröz, hanem alkot is.

*A tőké*ben ennek az idális modellnek a szerepét az „áru" kategóriája játssza, amelyben mint a tőkés termelés sejtjében megtalálhatók annak alapvető ellentmondásai. Ezek az ellentmondások nyilvánvalóvá azonban csak akkor lesznek, ha az árut a termelőtevékenység mint dinamikus folyamat eredményének fogjuk fel, vagyis olyan „megkövült" munkának tekintjük, amely emberi szükséglet kielégítésére és egyben létrehozására is alkalmas.

A tudományos kutatás is termelés a szó széles értelmében: új és igaz ismereteknek, azaz megbízható tudásnak a létrehozása. Ha a megismerés elméletét valóban Marx idealizációs módszerét követve akarnánk kifejteni, akkor talán éppen a „tudás" fogalmából kellene kiindulnunk. A tudás is érték, amely meghatározott megismerési szükségletek kielégítésére szolgál. Az egyetemes emberi tudásszükségletek tudományos problémák formájában fogalmazódnak meg, és késztetik a kutatót mint az egyetemes tudás szintjére emelkedő megismerő szubjektumot gondolati keresésére. E keresés előbb olyan információk megtalálására irányul, amelyek alkalmasak lehetnek az adott megismerési szükséglet kielégítésére, hogy azután közülük a legalkalmasabbat mint viszonylagos és részleges igazságot fogadjuk el.

Vizsgálódásunk nem terjed ki a kutatás mindhárom szakaszára, és csak a harmadikkal, az igazolás és cáfolás műveletével kíván foglalkozni.

2. IGAZOLÁS ÉS CÁFOLÁS

Az igazolás és a cáfolás olyan logikai műveletek, amelyek segítségével rekonstruáljuk a hipotézisek igazságértékének változását a tapasztalati ellenőrzés folyamán. E felülvizsgálás stratégiája erős egyszerűsítéssel a következő: megalkotunk egy, a felülvizsgálandó hipotézissel jóldefiniált logikai viszonyban álló és tapasztalatilag könnyen ellenőrizhető kijelentést. Rendszerint a hipotézis logikai következményeinek az empirikus ellenőrzés követelményei szerint átfogalmazott változatai képezik a tapasztalattal való szembesítés

tárgyát. Ezután meghatározzuk e kijelentés igazságértékét. Ugyanezt tesszük a hipotézis igazságértékével kapcsolatban is. Ezután arra a kérdésre keresünk választ, hogyan hat vissza a hipotézis előzetes igazságértékére a vele releváns kapcsolatban álló kijelentés tapasztalati igazolása vagy cáfolata. Ez utóbbi kijelentés igazságértéke mintegy indexe a hipotézis előzetes igazságértéke változásának. Pontosabban fogalmazva: megbízhatóan jelzi az igazságérték változásának az irányát, ennek nagyságát azonban általában nem adja meg. De az esetek többségében az így nyert információ is elégséges ahhoz, hogy a versengő hipotéziseket igazságértékük növekedése vagy csökkenése szempontjából összehasonlítsuk és rangsoroljuk.

Az igazolás és cáfolás vázolt módja *diakrónikus* logikai művelet, hiszen tudásunk igazságértékének időbeli változásáról ad számot. Feltételezi, hogy ismerjük mind a felülvizsgálandó hipotézis, mind a releváns tapasztalati kijelentés, mind pedig az előbbiekből alkotott összetett kijelentés előzetes igazságértékeit.

Vannak olyan tudományok, amelyek absztrakt objektumok formális viszonyaival foglalkoznak, és nem a környező világ valóságos tényeiről tesznek kijelentéseket, hanem arra a kérdésre keresnek választ, milyen felépítésű világok lehetségesek egyáltalán. Ennek megfelelően állításaiknak nincs is tényleges igazságértékük, abban az értelemben, hogy a valóság tényeivel mutatnak egyezést, hanem legfeljebb az igazság koherencia-elméletének vagy konvencionalista értelmezésének megfelelően. Ilyen körülmények között természetesen nem szükséges és nem is lehetséges a hipotézisek tapasztalati ellenőrzése, és valamely feltevésről csupán azt lehet megmutatni, hogy meghatározott alaptételeknek (axiómáknak, definícióknak stb.) logikai következménye, vagy velük ellentmondásos viszonyban áll vagy összeegyeztethető, noha nem következményük. Az első esetben formális igazolásról (bizonyításról), a második esetben formális (szigorú értelemben vett) cáfolásról beszélünk. Az összeegyeztethetőség kimutatása arra figyelmeztet bennünket, hogy az adott formális rendszer esetleg bővíthető.

A formális tudományok (ilyenek a szimbolikus logikai és matematikai diszciplínák) következtetési módjai *szinkrónikus* jellegűek, hiszen általuk nem egy korábbi és későbbi megismerési szituáció eredményeit hasonlítjuk össze, hanem pusztán feltevéseink lehetséges logikai következményeit. Azt mondhatjuk, hogy bennük rejlő feltételes igazságtartalmat tesszük explicitté.

Jelöljük *h*-val a felülvizsgálandó hipotézist, *a*-val a tapasztalatilag felülvizsgálható és releváns kijelentést. Ekkor az igazoló és cáfoló diakrónikus következtetések így formulázhatók:

Igazolás:

Biztosan igaz: ha *h*, akkor *a*.
Lehetséges, hogy igaz: *h*.
Nem biztos, hogy igaz: *a*.

Annak alapján, hogy a tapasztalati ellenőrzés során *a* igaznak bizonyult, *h* igazságértéke nagyobb, mint korábban volt.

Cáfolás:

Biztosan igaz: ha *a*, akkor *h*.
Lehetséges, hogy igaz: *a*.
Nem biztos, hogy igaz: *h*.

Annak alapján, hogy *a* a tapasztalati ellenőrzés során hamisnak bizonyult, *h* igazságértéke kisebb, mint korábban volt.
A nekik megfeleltethető szinkrónikus következtetések jóval egyszerűbbek:

Bizonyítás:

Biztosan igaz: ha *a*, akkor *h*.
Lehetséges, hogy igaz: *a*.

Lehetséges, hogy igaz: h.

Cáfolás:

Biztosan igaz: ha *h*, akkor *a*.
Lehetséges, hogy hamis: *a*.

Lehetséges, hogy hamis: *h*

Megjegyezzük, hogy a szinkrónikus következtetések konklúziók igazságértékére csak az igazság klasszikus definíciója értelmében ilyen bizonytalan. Ha e következtetéseket valamely formális modellre (logikai vagy matematikai objektum tartományra) vonatkoztatjuk, akkor a „lehetséges, hogy igaz" megjelölést mindenütt a „biztos, hogy igaz"-zal helyettesíthetjük, és így a hagyományos logika két legismertebb következtetési mintájához jutunk.

A tudományos gondolkodás sokkal gazdagabb annál, mintsem a hagyományos logika vagy annak modern változata, a klasszikus kétértékű logika eszközeivel leírható volna. Ha csak e logikákat ismernénk el érvényesnek, akkor a tudományos érvelési módok jelentős részét el kellene utasítanunk. Kívánatos azonban, hogy okfejtéseinket olyan logika szerint építsük fel, amely érvényben hagyja a klasszikus következtetési eljárásokat, de egyúttal számot tud adni az érvelés más, tudományosan érvényesnek elismert formáiról is.

Marx szigorú logikával építette fel munkáit. Okfejtései azonban az esetek nagy részében nem írhatók le a klasszikus kétértékű logika eszközeivel. Mint P. Materna és J. Zeleny megmutatták, Marx az ún. hagyományos következtetési eljárásokon kívül ún. reduktív sémákat is alkalmaz.[7] Úgy véljük, ezek többsége diakrónikus okfejtésnek minősül, melyek kielégítően megformulázhatók néhány nem klasszikus logika (főleg a morális és valószínűségi logikák) eszközeivel. Ma világos már, hogy Marx gondolkodásának alapvetően dialek-

[7] J. Zeleny–R. Materna: Zur Marx' Auffassung der Begründung eines Satzes. In: K. Ajdukiewicz (ed.): *The Foundation of Statements and Decisions.* PWN-Polish Scientific Publ. Warszawa, 1965, 149–156.

tikus jellege nem zárja ki, ellenkezőleg: megköveteli a kifejtés formai korrektségét. Olyan érvényes okoskodást feltételezni, sőt par excellence dialektikusnak nyilvánítani, amely formális eszközökkel elvileg nem rekonstruálható, a dialektikának valamiféle misztikus lényeglátással való felcseréléséhez vezet. Ha a megismerés dialektikájáról beszélünk, akkor a megismerés fejlődésére (bővülésére vagy megújulására) kell gondolnunk. Valamely következtetési eljárás annyiban dialektikus, amennyiben e fejlődéshez hozzájárul.

Az igazolásnak és a cáfolásnak e meglehetősen madártávlati tárgyalása is meggyőzően mutatja, hogy a tudományos kutatás értékelő szakaszának pusztán logikai eszközökkel való ábrázolása erősen absztrakt megközelítést eredményez, hiszen egyedül az olyan gondolkodási aktusok formális modellek általi reprezentációját tekinti feladatának, amelyekkel egy új elképzelés (hipotézis) előzetes igazságértékének növelésére (igazolására) vagy csökkentésére (cáfolására) kísérletet teszünk.[8]

A vázolt logikai megközelítésnek olyan előfeltevései vannak, amelyek az érvelés tényleges gyakorlatában „tisztán" csak igen ritkán érvényesülnek. Ha valaki érveket hoz fel felfogása mellett, vagy mások felfogását ilymódon gyengíteni igyekszik, rendszerint nem formulázza meg okfejtését kifogástalan logikával, hanem számos premisszát magától értetődőnek gondolva entimematikusan fogalmaz. Egyszerűen vitán felül igaznak tételez fel olyan állításokat, amelyekkel kapcsolatban méltán merülhetnek fel kétségek, vagy abból indul ki, hogy nem követ el számottevő hibát, ha egyszerűen posztulálja bizonyos előfeltevések igazságát. Legtöbbször nem tisztázzák az argumentáló felek azt sem, miféle logika tud számot adni okfejtéseik érvényes voltáról.

Ennek ellenére aligha vitatható a vázolt idealizált megközelítés jogossága. Csak ezen a módon tudjuk ugyanis rekonstruálni a tudományos érvelés legabsztraktabb és egyben legáltalánosabb szerkezeti összefüggéseit, azokat az információátalakítási eljárásokat, amelyek a megismerés korábbi eredményeit gyarapítják vagy megújítják.

A pusztán logikai megközelítést ma már nemcsak a következtetések mint gondolkodási formák szerkezeti rekonstrukciójánál alkalmazzák, hanem számos ontológiai és ismeretelméleti probléma egzakt tárgyalásánál is. A *de re* modalitások elméletének analógiájára kidolgozták a kauzális és a temporális modalitások, sőt a determinisztikus összefüggések logikáját is. A tárgyalásnak ez a módja lehetőségeket kínál a fogalomhasználat pontosítására, a logikai és nem-logikai természetű állítások megkülönböztetésére stb. Hasonló eredmények várhatók az episztémikus logikáktól is.

A társadalomtudományok területén a logikai megközelítés bizonyos elemeit Marx alkalmazta elsőnek kiterjedten és elméleti igénnyel. A logikai megközelítés az utóbbi évtizedekben az etikai és esztétikai problémák vizsgálatánál is polgárjogot nyert. A modern logika módszereit azonban legeredményesebben a tudományelmélet alkalmazza. Ma már persze szertefoszlott az az illúzió, hogy a szimbolikus logika eszközei elégségesek a kutatási eljárások rekonstrukciójához, de súlyos érvek szólnak mellette, hogy nélkülözhetetlenek. Fontos, hogy ne tévesszük szemünk elől azt a körülményt, hogy a logikai sémák ideális modellek, amelyeket alkalmazásuk előtt – gyakran többlépcsősen – konkretizálnunk kell.

[8] A szinkronikus és diakrónikus érvelés tárgyalását lásd Hársing László: *A tudományos érvelés logikája*. Akadémiai, Budapest, 1981, 125–147.

Az igazolás és cáfolás módszerei a ténylegesen létező tudományos érveléseknek ideális modelljei. Ahhoz, hogy ezeket alkalmazni tudjuk, olyan szabályokat kell megadnunk, amelyek lehetővé teszik az ismertetett (és hozzájuk hasonló) következtetések premisszái igazságértékeinek meghatározását. E szabályok azonban már ismeretelméleti jellegűek, és bennük a tudományos viták sokévszázados tapasztalatai összegeződnek normatív formában. Ennek megfelelően e szabályok módszertani funkciót töltenek be, és biztosítják az érvelés tartalmi értelemben vett racionalitását. Így jutunk el a racionális tudományos érvelés (eszmecsere, vita) fogalmához, mint a logikai modell első szintű konkretizációjához.

3. A HIPOTÉZISEK ELŐZETES ÉRTÉKELÉSÉNEK NÉHÁNY MÓDSZERTANI SZABÁLYA

A hipotézisek általában olyan kijelentések, amelyek igazságértékei közvetlenül, azaz tapasztalati eljárásokkal, nem határozhatók meg, hanem csak közvetve, olyan igaznak elfogadott és a hipotézisek vonatkozásában releváns kijelentések segítségével, amelyek részben a problémafelvetés hátterét alkotják, részben pedig a tapasztalati ellenőrzésből származnak.

Ennek megfelelően a hipotéziseknek mind a problémákra adott feltételes megoldásoknak mindig vannak előzményeik. Bármennyire is eredeti valamely hipotézis, sohasem szakít a korábbi tudás egészével, hanem annak bizonyos hányadát mint afféle szilárd magot érintetlenül hagyja. Ellenkező esetben magát a problémát sem lehetne jól megformulázni, és esélyes válaszok megtalálására sem nyílna kilátás. Elfogadhatatlan az az anarchisztikus nézet, amely a tudományos forradalmakat abszolút értelemben vett szellemi újrakezdéseknek tekinti.

Marx, valahányszor alkalom kínálkozott rá, mindig hangsúlyozta szellemi elődei iránti lekötelezettségét, és büszkén vallotta magát Hegel, Feuerbach, Ricardo és az utópista szocialisták tanítványának. Nem szégyellt tanulni ellenfeleitől sem. Ha mások túlzott érdemeket tulajdonítottak neki, ezeket elutasította.[9]

A hipotézisek előértékelésének első szabálya a következőket mondja ki:

M1. Lehetséges, hogy igaz (nem kizárt, hogy igaz) valamely hipotézis, ha összeegyeztethető azzal az ismeretháttérrel, amely a hipotézis által megválaszolandó probléma megformulázásához alapul szolgált.

Az M1. értékelési szabály pusztán szükséges feltételt ad meg, következésképpen nem nyújt teljes biztosítékot, hogy a vizsgált hipotézis valóban az adott igazságértékkel bír.

A korábbi tudás ismeretháttérként szolgáló hányadával való összhang mint szükséges feltétel nem zárja ki pl. az olyan spekulációkat, melyek a teológiai gondolkodásra és az objektív idealizmus válfajaira jellemzők. Ezek gyakran logikailag összeegyeztethetők az ismeretháttérrel, de feltételezik, hogy van olyan szellemi világ, amelyek természete a mi világunkétól alapvetően különbözik. A megismerés történeti és kritikai vizsgálata azonban

[9] Lásd pl. Levél Weydemeyerhez. *MEM* 28, Kossuth, Budapest, 1971, 475–480.

kimutatja, hogy e gondolatrendszerek olyan fogalmakhoz jutnak el, amelynek forrása a hiposztázis néven ismert torz absztrakció. Az M2. szabály a hiposztázisokat tartalmazó hipotéziseket zárja ki:

M2. Lehetetlen, hogy valamely hipotézis a tudományos igazságra esélyes legyen, ha hiposztázist tartalmaz.

A hiposztázisok valóságos léttel ruháznak fel olyan absztrakciókat, amelyeket valóságos dolgok meghatározott tulajdonságainak elvonatkoztatásával nyertünk. Közismert hiposztázisok pl. az „abszolút eszme", az „örök emberi", a „végső cél" stb.

Vannak ezeknél jóval szerényebb, kevésbé elrugaszkodott hiposztázisok is, amelyek azonban mégis jelentős félreértések forrásai lehetnek. Marx ezeket írja: „A közgazdászok durva materializmusa, hogy az emberek társadalmi termelési viszonyait és azokat a meghatározásokat, amelyeket a dolgok kapnak, e viszonyok alá besoroltaknak, a dolgok *természeti tulajdonságainak* tekintik, éppoly durva idealizmus, sőt fetisizmus, amely a dolgoknak társadalmi vonatkozásokat tulajdonít mint immanens meghatározásaikat és ilymódon misztifikálja őket."[10]

Nem hiposztázisok azonban az ún. teoretikus entitások, mint pl. az elektron, az entrópia és a gravitációs erő, hiszen ezekről meghatározott elméleti kereten belül tapasztalatilag is ellenőrizhető állításokat tehetünk. Ugyanígy nem hiposztázisok az ideális modellek sem, hiszen – mint a kutatás problémacentrikus modellje esetén az imént láttuk – tapasztalati megfelelőjük (eredetijük) ismert, de vizsgálati szempontból túl bonyolultnak minősül.

A hiposztázisok olyan létezőket posztulálnak, amelyek a mi világunkban nem fordulhatnak elő. Vannak azonban, akik nemcsak a hiposztázisokat, hanem a teoretikus és idelizációs fogalmakat is száműzni szeretnék a tudományból és a kutatást pusztán arra korlátozni, hogy a tapasztalatilag adottat vizsgálja, és a tapasztalati adatokat tekintse a megismerés végső objektumainak. Ez az operacionalista vagy fenomenalista felfogás súlyosan megcsonkítja a tudományt és meg akarja fosztani magyarázó és orientáló funkciójától.

A marxista szemlélettől mint következetesen tudományos megközelítéstől ez az egyoldalúság is idegen. Minden érdemi tudományos elemzés ugyanis a valóság felszíni összefüggéseinek számbavételén túl a mögöttes szféra „átvilágítására" törekszik. A felszíni tények gyakran indexei a mélyebb összefüggésekenk, de vannak esetek, főleg a társadalmi szférában, amikor elkendőzik őket. Ilyenkor a tudomány elméleti igényű, és lényeget feltáró megállapításai a pusztán tapasztalati megismerés fényében paradoxonoknak látszanak.

A tapasztalat redukcionista értelmezését zárja ki a következő szabály:

M3. Biztos, hogy hamis valamely hipotézis, ha a vizsgált objektumot annak tapasztalatilag elérhető rétegére redukálja, vagy – ami még ennél is károsabb – azonosítja a tapasztalati adatokkal.

[10] *MEM* 46/II, Kossuth, Budapest, 1972, 155–156.

A tudományos fogalomalkotás mintegy *media via* halad a hiposztázis és a szubjektivisztikus redukció között. Számot kell adnia az objektum tapasztalaton túli szférájáról, de nem toldhatja meg, egészítheti ki önkényesen. Ugyanakkor nem is csonkíthatja meg a valóságot, hogy a tapasztalaton túli létezőket feloldja a tapasztalatban, vagy a tapasztalatot a megismerő szubjektum spontán tevékenységeként értelmezze.

A hiposztazáció valami olyant akar hozzáadni a valósághoz, ami tőle merőben idegen, és ezáltal szükségtelenül vezet be új entitásokat redundánssá téve a tudomány amúgy is bonyolult fogalmi apparátusát. A szubjektivisztikus redukció pedig olyasminek a létét vitatja el, ami világunknak vitán felül elidegeníthetetlen része vagy meghatározottsága.

Ismerjük azonban a fogalmi bonyolításnak és egyszerűsítésnek az előbbieknél kevésbé radikális formáit is: a szervezettség magasabb szintjének alacsonyabbra való visszavezetését, illetve a szervezettség magasabb szintjének az alacsonyabbra való visszavetítését. Az előbbire a naturalizmus olyan formáit hozzuk fel példaként, mint a fizikalizmus, a biologizmus és az utóbbin belül a szociáldarwinizmus, az utóbbira pedig a pánteleologizmust és az antropomorfizmust. E megfontolásokat foglalja össze az M4. szabály:

M4. Biztos, hogy hamis valamely hipotézis, ha a szervezettség magasabb szintjét visszavetíti alacsonyabb szintre vagy a szervezettség alacsonyabb szintjét előrevetíti magasabb szintre.

Ez a szabály azt írja elő, hogy minden jelenség magyarázatát annak a minőségileg jól körülhatárolt szervezettségi szintnek a keretei közt adjuk meg, amelyhez maga is tartozik. Más szavakkal: a tudományos megközelítés legyen szintmegfelelő.

Utalunk itt a marxizmus klasszikusainak a metafizikus szemlélet különböző formáit, így a mechanikus materializmust, a Feuerbach-féle antropológiai szemléletet és a naturalista társadalomfelfogást bíráló megállapításaira. Noha tudatában voltak annak, hogy a valóságot megismerő emberi elme rákényszerül bizonyos redukciókra, de ezek nem vezethetnek a vizsgált objektumra jellemző szervezettségi szint tagadásához.

Az M1.–M4. szabályok a tudományos gyakorlat sokévszázados tapasztalatából levont általánosítások. Mint a tudomány múltjának üzenetei, orientálják a ma kutatóját is értékítéleteinek megalkotásában. Megtartásuk parancsolóan szükséges, hiszen ellenkező esetben a kutató a biztos tévedés veszélyének teszi ki magát. A biztosan hamis hipotézist ugyanis mindenfajta tapasztalati ellenőrzés nélkül el kell utasítani, hiszen eleve nincs kilátása arra, hogy a tapasztalat megerősítse.

A következőkben a tudományos érvelés ideális modelljét tovább konkretizáljuk, és olyan szabályok megadására teszünk kísérletet, amelyek lehetőséget nyújtanak arra, hogy valamely hipotézist ellenőrizni tudjunk. Ehhez, mint láttuk, szükségünk van legalább egy olyan kijelentésre, amely a felülvizsgálandó hipotézissel jóldefiniált kapcsolatban áll, és eredeti, azaz nem logikai következménye az ismeretháttérnek. De ez az igazság-index funkcióját betöltő kijelentés nem lehet annyira eredeti sem, hogy biztosan hamis legyen, hanem csak olyan esetlegesen igaz kijelentés, amelynek igazságértéke a biztosan igaz és a biztosan hamis között helyezkedik el.

Ha a megismerést a valóság történetileg hosszú távú szellemi elsajátításának fogjuk fel, melynek eredményeképpen a bonyolultat az egyszerűbben, a tapasztalaton túlit a tapasztalatiban és a mélyenfekvőt a felszíniben ismerjük meg, akkor az ismeretek igazsága csakis

részleges és relatív lehet. Részleges, hiszen minden valóságban létező dolog kimeríthetetlen és relatív, mert számos korábbi ismeretet előfeltételez. A tudományosan értékes igazságok ezen túlmenően tartalmazzák még önmaguk reflexióját, vagyis azt a felismerést, hogy legalábbis időlegesen alkalmasak bizonyos ismerethiányok megszüntetésére.

Gyakran előfordul, hogy valamely probléma megoldására csak egyetlen tudományosan számbajövő javaslatunk van, de az adott tudomány olyan fejlődési szintet ért el, hogy a régi felfogást minden körülmények között újjal kell felváltanunk, ilyenkor a megadott metodológiai normák alkalmazása lehetőséget nyújt a hipotézis igazolására vagy cáfolására, és ezt követően elfogadására vagy elvetésére. Ha nincs forradalmi helyzet a szóban forgó tudományágban, akkor az új hipotézisnek felül kell múlnia elődjének ún. *belső értékét.* E követelmény teljesülése azonban akkor válik igazán jelentőssé, ha több megoldási javaslattal kell számolnunk, és ezeket mint rivális hipotéziseket kell egymással szembesítenünk.

A kérdés, melyre választ keresünk, így fogalmazható meg: Mikor mondhatjuk, hogy valamely h_1 hipotézisnek legalább akkora az igazságra való esélye, mint egy h_2 hipotézisnek, amely az előbbinek tudománytörténeti elődje (filiációs kapcsolatban áll vele) vagy vele egyívású, rivális megoldási alternatíva? (Az elód—utód viszonyra a lamarcki és a darwini fejlődéselméletet, ill. a Rutherford- és a Bohr-féle atommodellt hozzuk fel példaként. A rivális hipotézisekre jó példák a Naprendszer keletkezéséről vagy a kontinensek kialakulásáról forgalomban levő mai elképzelések.)

Ha az előbbi kérdésre választ tudunk adni, akkor a szóba jövő hipotéziseket igazságesélyük alapján rangsorolni tudjuk még az igazolás logikai műveletének elvégzése előtt. Természetesen nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a körülményt, hogy pusztán előértékelésszerű rangsorolásról van szó, és a végleges döntést a felülvizsgálás után hozhatjuk meg.

A belső érték alapján történő előnyben részesítés pozitív jel a hipotézisek egyikének elfogadhatóságára nézve, de a mögé sorolt hipotézisnek is van esélye az elfogadásra, ha az utóbbi igazságértéke a felülvizsgálás során nagyobb mértékben növekszik.

A hipotézisek belső értéke több tényezőből áll: közülük az általánosság, a mélység, az egzaktság és az egyszerűség a legfontosabbak. Ezek mindegyike egyenes arányban növeli a hipotézis belső értékét és fordított viszonyban van a hipotézis előzetes igazságértékével. Ez utóbbi megállapítás első közelítésben paradoxnak tűnik, hiszen a józan ész pontosan az ellenkezőjét sugallja. A relativitáselmélet általánosabb a newtoni gravitációs elméletnél, és mint a valóság jobb megközelítését igazabbnak is tartjuk. Az öröklődés modern elméletét méltán tekintjük mélyebbnek a századeleji genetikai felfogásnál, hiszen sokkal többet mond az öröklődés belső mechanizmusáról, mint elődje, és ezért magasabb igazságértéket tulajdonítanak neki. Hasonlókat mondhatunk el, ha hipotéziseket az egzaktság vagy az egyszerűség szemponjtából hasonlítjuk össze.

Mindez azonban csak a józan ész sugallata és látszat, amely még jelentős tudományfilozófusokat is megtévesztett. Valójában a belső érték felsorolt összetevői az előzetes igazságértékkel fordított viszonyban állnak. Belátható ugyanis, hogy egy általánosabb hipotézis a valóság szélesebb területéről állít valamit, és ennek megfelelően könnyebben cáfolható, vagyis igazságesélye kisebb. Ugyanezt mondjatjuk el a többi összetevőről is.

Az elfogadásnál az a döntő, hogy a hipotézis előzetes igazságértéke a felülvizsgálás hatására minél nagyobb fokban emelkedjék, vagyis az utólagos és az előzetes igazság-

értékek különbsége minél nagyobb legyen. Ezt az igazságértéknövekményt szokásos episztémikus haszonnak nevezni.

Általánosságon a hipotézisnek azt a tulajdonságát értjük, hogy nagyszámú, egymástól független és minőségileg különböző tény magyarázására és előrelátására alkalmas. A mélység onnan adódik, hogy a hipotézis nem pusztán a valóság tapasztalatilag hozzáférhető rétegéről ad számot, hanem elméleti modellek megalkotásával rekonstruálja a vizsgált objektumok belső mechanizmusát is. Az egzaktság fontos kritériuma a matematizáltság, de nem azonos vele, és feltételezi a fogalmak jóldefiniáltságát (élességét), az okfejtés szigorúságát, a kritikai attitűdöt és a logikai következtetések pontosságát. Az egyszerűség pedig megköveteli, hogy a hipotézis formulázásánál a lehetséges legegyszerűbb logikai és matematikai apparátust alkalmazzuk, ne vezessük be szükség nélkül teoretikus fogalmakat, és a lehetséges legkönnyebben elvégezhető felülvizsgálási módokat válasszuk.

A vázolt megfontolások alapján a következő előnyben részesítési szabályok adhatók meg:

M5. Valamely h_1 hipotézisnek kisebb az esélye arra, hogy igaz legyen, mint h_2-nek, ha h_1 általánosabb, mint h_2

M6. Valamely h_1 hipotézisnek kisebb az igazságesélye, mint h_2-nek, ha h_1 mélyebb magyarázatot nyújt, mint h_2.

M7. Valamely h_1 hipotézis előzetes igazságértéke kisebb, mint h_2-e, ha h_1 egzaktabb, mint h_2.

M8. Valamely h_1 hipotézis igazságértéke kisebb, mint h_2-e, ha h_1 egyszerűbb, mint h_2.

Az említett előnyben részesítési szabályok nyítva hagyják azt a kérdést, milyen fokban csökkentik az említett jellemzők a hipotézisek igazságesélyét. Úgy véljük, ez a probléma túl igényes ahhoz, hogy a jelen tanulmány keretei közt érdemben válaszolni tudnánk rá, hiszen ehhez jóldefiniált mértékfüggvényt kellene megadnunk mind a hipotézisek igazságának, mind pedig az említett paraméterek mennyiségi jellemzésére. Ha ilyeneket netán meg is tudnánk adni, még mindig kétséges, hogy a tudományos érvelés gyakorlatában ténylegesen alkalmazható formulákhoz jutnánk-e el. A racionális tudományos érvelés csak azt kívánja meg, hogy a kutatás megismerési céljának, az új és igaz ismereteknek az elérésére *hozzáértéssel* törekedjünk. Ez a hozzáértés feltételezi a *logikai korrektséget* és a *metodológiai tudatosságot.* Meg kell tudnunk adni gondolataink átalakítási szabályait és azokat a normákat, amelyekkel előzetes igazságértékeket rendelünk hipotéziseinkhez. Ezek a normák azonban nem mérési utasítások, hanem olyan összehasonlítási szabályok, amelyek segítségével előnyben részesítéseket tudunk végezni.

Ahhoz azonban, hogy az M5.–M8. szabály csakúgyan működőképes legyen, fel kel tételeznünk a *ceteris paribus elv* érvényességét. Ennek megfelelően a hipotéziseket előbb általánosságuk szerint hasonlítjuk össze. Ha ebből a szempontból „egyformán jók", akkor mélységük szerint mérjük egymáshoz. Ha így sem mutatkozik közöttük különség, akkor az egzaktság szerint végezzük az összehasonlítást stb.

Vannak olyan episztemológiák, amelyek elfogadják azt a klasszikus logikai tételt, hogy minden állításunk vagy igaz, vagy hamis. Ez az osztályozó igazságfogalom azonban a tudományos vitákban gyakran aligha alkalmazható, hiszen összeegyeztethetetlen vele az,

hogy az igazságérték az igazolás folyamán változik. A szigorúan kétértékű igazságfelfogás elutasítja azt is, hogy az igazságtartalom megoszlik a rivális elképzelések között.

Ha az itt vázolt rugalmas felfogást tesszük magunkévá, készségesebbnek mutatkozunk valamely eltérő felfogás megértésére és tárgyilagos megítélésére, mint a szigorúan kétértékű igazságfelfogás esetén. Nem zárhatjuk ki azt sem, hogy az a felfogás, amelyet a jelen felülvizsgálás során kiállta a próbát, egy későbbi felülvizsgálás során kudarcot vall, és riválisát kell elfogadnunk.

Noha konkretizáció útján jutottunk el a racionális érvelés fogalmához, de ez még mindig magas szintű absztrakció, amely egy formai (logikai) és egy tartalmi (metodológiai) összetevőre bontható. Az előbbi a helyes okoskodás szabályait rögzíti, az utóbbi a tudományos megismerés történetéből levonható értékorientációk megadásával a hipotézisek közötti választáshoz ad szempontokat. Egy ilyen gondolati modell megalkotásánál, mind a tartalmi, mind a formai összetevők jelentősek. De bármennyire is gondosan alkotunk is meg valamely modellt, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a modell csak bizonyos vonatkozásokban helyettesíti az eredetit, előbb-utóbb ki kell egészítenünk vagy újjal helyettesítenünk.

4. NÉHÁNY ZÁRÓ MEGJEGYZÉS

Ahhoz, hogy a tudományos érvelés lényeges meghatározottságait feltárjuk, először magas idealizációs szinten, pusztán logikai megközelítésben kell vizsgálnunk. Meg kell adnunk a logikai korrektség általános követelményeit. A megadott formális követelmények azonban csak akkor alkalmazhatók, ha megfelelő metodológiai szabályokkal egészítjük ki őket, melyek egyben első lépcsőfokok a konkretizáció útján. A logikai korrektség és a módszertani hozzáértés azonban csak az érvelés racionalitását biztosítják, de nem számolnak azzal, hogy az érvelést etikai, pszichológiai és tudománypolitikai tényezők is befolyásolják, és számos esetben csökkentik vagy ki is zárják a racionalitás érvényesülését. „Az absztrakttól a konkréthoz való felemelkedés" csak ezen utóbbi tényezők figyelembevételével mehet végbe. A jelen tanulmány kereteit azonban ez a vállalkozás meghaladta volna. E probléma továbbgondolása szempontjából számos tanulsággal szolgált a *Magyar Tudomány*ban „Miért kevés nálunk az érdemi tudományos vita? " címen folytatott eszmecsere.[11]

RESÜMÉE

László Hársing: Die Rolle der idealisierenden Abstraktion in der Teoriebildung

In dieser Arbeit sind wir auf der Suche nach einer Antwort auf die wichtige Frage der Erkenntnistheorie: Welche Idealisationsvoraussetzungen zur Begründung der Sätze der Erkenntnistheorie anzuwenden sind. Dei Rekonstruktion der wissenschaflichen Forschung als Problemlösung ist eine geeignete Methode zur Analyse der oft stillschweigend eingefürten Abstraktionen, die den Geltunsrahmen der erkenntnistheoretischen Sätze bilden. Die einfache Abbildungstheorie der Erkenntnis ist in der Lage nicht diesen schöpferischen Charachter erklären zu können. Marx' Methode im Kapital bietet wertvolle Anweisungen zur Bearbeitung dieses Problems.

[11] Lásd *Magyar Tudomány* 1981. és 1982. számait.

MARX ÉS A KÖZÉPKORI GAZDASÁGI GONDOLKODÁS: A TULAJDONRÓL*

REDL KÁROLY

„Mindazokban a formákban, amelyekben a földtulajdon uralkodik, a természeti vonatkozás még uralkodó. Azokban, amelyekben a tőke uralkodik a társadalmilag, történelmileg megalkotott elem az uralkodó."

MARX

A tulajdon problémája központi szerepet játszik a marxi elméletben, amelynek egyik döntő pontja a kiteljesedett magántulajdon és árutermelés rendszereként fellépő tőkés termelési mód gazdasági és társadalmi viszonyainak bírálata. Ez a bírálat egyben a politikai gazdaságtan bírálata is, azé a tudományé, amely közvetlenül igazolta a tőkés viszonyokat, s mintegy „természetesnek" tüntette fel azokat, szembeállítva például a feudalizmus viszonyaival. Marx tudományos tette egyebek közt éppen abban állt, hogy leleplezte ezt az apologetikus beállítást, s kimutatta a tőkés viszonyok történetiségét: egyrészt a múlt felől tekintve, mint a feudalizmus bomlása során létrejövő sajátos történelmi feltételek következményét, másrészt pedig a jövő felől tekintve, mint olyan rendszert, amely magában hordja túlhaladásának szükségszerűségét. Ez a szükségszerűség Marx szerint nem utolsósorban éppen abból fakad, hogy a termlés társadalmi jellege ellentétbe kerül a magánelsajátítással, a magántulajdonosi viszonyokkal, tehát egy olyan ellentmondásból következik, amely korántsem az emberi társadalom örök jellegzetessége, még kevésbé az „emberi természetnek" legmegfelelőbb állapot. Marx elméleti álláspontja ilyenformán szükségképpen vezetett a termelés és a tulajdon másfajta – a kapitalizmusétól eltérő – történelmi rendszerei iránti érdeklődéshez. Marx megközelítésmódjának és idevágó kutatásainak alapvető helyességét, szempontjainak termékenységét a társadalom- és gazdaságtörténet azóta sokszorosan igazolta. Nem véletlenül teszi a paraszti társadalmak egyik kiváló modern kutatója, Eric R. Wolf, a következő megjegyzést: „A birtoklás típusainak vizsgálata lehetetlen Karl Marx és Max Weber műveire való hivatkozás nélkül."[1]

Valóban, Marx munkái a tőkés társadalmakat megelőző társadalmi-gazdasági alakulatok tudományos vizsgálata szempontjából is mindmáig nélkülözhetetlen „inspirációs forrás"-ok. Ez a feudális társadalmak kutatására is vonatkozik. Az alábbiakban – Marx halálának századik évfordulója alkalmából – a magunk részéről arra kívánunk rámutatni, hogy Marx eszméi nemcsak a konkrét történelmi viszonyok lényeges összefüggéseinek tisztázásához segíthetnek hozzá: heurisztikus értékük, „történetfilozófiai" jelentőségük olyan kérdésekben is megmutatkozik, amelyeket Marx közvetlenül nem elemzett vagy

*Részlet egy nagyobb tanulmányból, amelyben foglalkozunk a gazdagság és a pénz (lásd *Az élő Marx* címen a Kossuth Kiadónál megjelent tanulmánykötetben) és a kereskedelem problémáival is (lásd *Világosság* 1982. évi decemberi számának Mellékletében).

[1] E. R. Service–M. D. Sahlins–E. R. Wolf: *Vadászok, törzsek, parasztok*. Kossuth Könyvkiadó, Bp., 1973, 452.

csak mellékesen vett szemügyre – nevezetesen a középkori gazdasági nézetek értelmezésében, azoknak az ideológikus formáknak, kategóriáknak a megértésében, amelyek segítségével a középkori gondolkodók saját társadalmi és gazdasági viszonyaikra reflektáltak.

A TULAJDON MINT „REÁLIS FOLYAMAT" ÉS MINT JOGVISZONY

A tulajdon problémájával Marx elsősorban a *Tőke Nyersfogalmazvány*ában a tőkés termelést megelőző formákkal kapcsolatban foglalkozik, ahol ez a kérdés főként abban a vonatkozásban merül fel, hogy tisztázza az eredeti felhalmozásnak, a tőkeviszony kialakulásának, illetve a bérmunkás tulajdonnélküliségének történelmi előzményeit. Mivel a bérmunkás esetében „az emberi létezés szervetlen feltételei" elválnak a „tevékeny létezéstől", vagyis a munkától, azért Marx figyelme kiváltképpen azokra az ősi társadalmi alakulatokra irányul, ahol ez az elválás még nem történt meg, s amelyben ennek megfelelően a munka tárgyi feltételei még a közvetlen termelők tulajdonában vannak akár közösségi tulajdonként, akár kis magántulajdonként. A termelés tárgyi feltételei közül főként a földtulajdont vizsgálja, hiszen a naturális gazdálkodást folytató régi mezőgazdasági társadalmakban a föld volt a legfőbb termelési eszköz, amelyhez a közvetlen termelő mint sajátjához viszonyult.

Marx megkülönbözteti a tulajdont mint „reális folyamatot" azoktól a jogi, szervezeti és politikai formáktól, amelyekben a tulajdon megjelenik. A tulajdon „valóságos gazdasági folyamatát . . . itt jogi viszonyként, azaz a termelés általános feltételeként van elismerve és ezért törvényileg elismerve, az általános akarat kifejezéseként tételezve". (*MEM* 46/I, 391.)

A tulajdon mint „reális folyamat", mint anyagi, gazdasági folyamat, megkülönböztetve jogi kifejeződéseitől, mindenekelőtt viszony, mégpedig az elsajátítás, a birtoklás viszonya, termelési viszony. Jelenti elsősorban a természeti tárgyak elsajátításának módját, továbbá a munka termékeinek, illetve a termelési eszközöknek mint az élet objektív feltételeinek elsajátítását (*MEM* 46/I, 144, 356.), a valóság feltételeinek birtoklását. A tulajdon mint anyagi, gazdasági viszony, végső soron nem a dolgokhoz való viszony, hanem mindig emberek viszonya egymáshoz, pontosabban, embereknek dolgok által közvetített viszonya egymáshoz.

Mivel a tulajdon a valóság feltételeinek elsajátítását jelenti, tulajdonosnak lenni annyi, mint birtokában lenni a valóság feltételeinek. (*MEM* 46/I, 356.)

„Mi *ezt a tulajdont a termelés feltételeihez való viszonyulásra vezetjük vissza.* Miért nem a fogyasztás feltételeihez, hiszen eredetileg az egyén termelése arra korlátozódik, hogy saját testét kész, maga a természet által a fogyasztásra elkészített tárgyak elsajátítása útján újratermelje? Még ott is, ahol még csak *találni* kell és *felfedezni,* ez csakhamar erőfeszítést, munkát kíván – mint a vadászatban, halászatban, pásztorkodásban – és bizonyos képességek termelését (azaz kifejlesztését) a szubjektum részéről. Azután pedig az ilyen állapotok, amelyekben a meglevő felhasználható minden szerszám nélkül (tehát a munka olyan termékei nélkül, amelyeket magukat már a termelésre szántak), a forma változtatása nélkül (ami már a pásztorkodásnál végbemegy) stb., igen hamar elmúlóak, és sehol sem tekinthetők normális állapotoknak, még normális ősállapotoknak sem." (*MEM* 46/I, 371–372.)

A fő termelési eszközök, a termelés fő feltételei a történelem kezdetén természetiek voltak.

„A *tulajdon* tehát eredetileg csak azt jelenti, hogy az ember úgy viszonyul természeti termelési feltételeihez, mint amelyek hozzá tartoznak, az övéi, amelyek *saját létezésével együtt előfeltételezettek:* úgy viszonyul hozzájuk, mint önmaga *természeti előfeltételeihez,* amelyek úgyszólván csak testének a meghosszabbításai. Tulajdonképpen nem viszonyul termelési feltételeihez, hanem kettősen létezik, mind szubjektíve, mind ő maga, mind objektíve, létezésének ezekben a természeti szervetlen feltételeiben." (*MEM* 46/I, 370–371.)

Az elsajátítás viszonyában és folyamatában – amely annyit jelent, „hogy az egyes úgy viszonyul a munka és az újratermelés ... feltételeihez, mint amik az övéi" (uo. 357.); „valósága feltételeinek uraként viszonyul önmagához" (uo. 356.) – lesznek tulajdonná a tárgyak, elsősorban a termelési eszközök, „az eleven munkaképesség realizálásának feltételei" (uo. 338.).

Marx megkülönbözteti az eredeti és a másodlagos vagy származékos tulajdont. Az eredeti tulajdon – ahol „a munkás mint tulajdonához, viszonyul munkája objektív feltételeihez" (uo. 356.) – előfeltételezi az egyénnek egy közösséghez való tartozását.

„Ez a tulajdonosként való viszonyulás – a munkának, azaz a termelésnek nem eredményeként, hanem előfeltételeként – az egyénnek egy törzsiség vagy közösség tagjaként való meghatározott létezését előfeltételezi (az egyén maga is egy bizonyos pontig a közösség tulajdona)." (*MEM* 46/I, 374.)

Az eredeti tulajdonviszony tárgya pedig – a termelés adott fejlettségi fokán – természetesen a föld volt. (Uo. 377.)

Ebben az ősi állapotban a munkás összenőtt munkájának tárgyi feltételeivel (uo. 392.), de ez az adott viszonyok között egészen természetes, és – amint Marx megjegyzi – „nem az élő és tevékeny embereknek és a természettel folytatott anyagcseréjük természeti, szervetlen feltételeinek az *egysége* és ezért a természetnek az emberek által való elsajátítása szorul magyarázatra, illetve eredménye egy történelmi folyamatnak, hanem az emberi létezés e szervetlen feltételei és e tevékeny létezés közötti *elválás,* amely elválás teljesen csak bérmunka és tőke viszonyában van tételezve", hiszen a „rabszolga- és jobbágyviszonyban ez az elválás nem történik meg, hanem a társadalom egyik részét a másik maga a saját újratermelése pusztán *szervetlen és természeti* feltételeként kezeli". (Uo. 368–369.)

Mindamellett a rabszolgaság és a jobbágyság, ahol „a munkás egy harmadik egyén vagy közösség számára való termelés természeti feltételei között jelenik meg ... tehát a tulajdon már nem a maga-dolgozó egyénnek a munka objektív feltételeihez való viszonyulása –, mindig másodlagos, sohasem eredeti valami, bár szükségszerű és konzekvens eredménye a közösségre és a közösségben való munkára alapozott tulajdonnak". (Uo. 374.)

Marxnak a tulajdon mindkét formájára (az eredeti vagy elsődleges és a másodlagos vagy származékos tulajdonra) vonatkozó fejtegetéseiből világos, hogy a tulajdon végső soron nem a dolgokhoz való viszony, hanem embereknek dolgok által közvetített viszonya.

„Egy elszigetelt egyénnek ugyanúgy nem lehetne földtulajdona, mint ahogy nem tudna beszélni" (uo. 365.); „a nyelv mint az egyes ember terméke – képtelenség. De ugyanígy az a tulajdon is." (Uo. 369.)

„A különböző formákban, amelyekben a munka a termelési feltételeihez mint tulajdonához viszonyul, a munkás újratermelését semmiképpen sem a *puszta munka* tételezi, hiszen a munkás tulajdonviszonya nem az eredménye, hanem az előfeltétele munkájának. A földtulajdonban ez világos; a céhrendszerben szintén világossá kell lennie, hogy az a különös fajta tulajdon, amelyet a munka konstituál, nem puszta munkán vagy a munka cseréjén nyugszik, hanem a munkásnak egy közösséggel való objektív összefüggésén és olyan feltételeken, amelyeket készen talál, amelyekből mint bázisából indul ki." (*MEM* 46/I, 392.)

A tulajdon ősi formáit (ázsiai, antik, germán) Marx közösségi tulajdonként jellemzi. Közösségi tulajdon esetén pedig „természeti termelési feltétele . . . az embernek egy közösség tagjaként való létezése" és az egyén a közösség közvetítésével viszonyul „a *földhöz* mint az *övéhez*" (uo. 371.). Nemcsak a földtulajdon mint gazdasági termelési viszony emberek viszonya, hanem Marx szerint a csereérték is emberi viszony: „parancsnoklás mások használati értékei felett" (uo. 91.); a munkás tulajdonnélkülisége pedig „az eleven munkaképesség el van választva objektív feltételeitől; hogy az eleven munkaképesség ezekhez a feltételekhez – vagyis saját objektivitásához – mint idegen tulajdonhoz viszonyul" (uo. 387.).

Az a körülmény, hogy a tulajdon, mint „reális folyamat", mint gazdasági viszony, mindig emberek viszonya egymáshoz, nem fejeződik ki mindig egyértelmű világossággal a jogviszonyokban. Ezért Marx megkülönbözteti a valóságos tulajdont a látszattulajdontól. Az ún. szétszórt manufaktúrákkal kapcsolatban a falusi szövőkről és fonókról – termelési eszközeik tulajdonosairól – írja, hogy „ahol függésbe kerülnek az eladótól, a *vevőtől* – a kereskedőtől, . . . végül már csak *számára* és *általa* termelnek". A kereskedő „eredetileg csak termékük megvásárlása révén vásárolta meg munkájukat; mihelyt ennek a csereértéknek a termelésére kell korlátozódniok, tehát közvetlenül *csereértéket* kell termelniök, mihelyt munkájukat egészében ki kell cserélniök pénzre, hogy tovább létezhessenek, a kereskedő fennhatósága alá kerülnek, és végül a látszata is eltűnik annak, hogy ők termékeket *adnak el* neki. A kereskedő a munkájukat vásárolja meg, és elveszi tőlük először a termék, csakhamar pedig a szerszám tulajdonát is, vagy – hogy saját termelési költségeit csökkentse – meghagyja *látszattulajdonuknak.*" (Uo. 388.)

A jogviszony tehát ebben az esetben elleplezi a valóságos tulajdonviszonyt, s nem juttatja kifejezésre, hogy a termelő és a kereskedő közötti kapcsolat, tehát az emberek közötti termelési viszony átalakulása következtében a valóságos tulajdonviszony megváltozott.

Egyébként a szétszórt manufaktúrákban dolgozó középkori fonóknak és szövőknek, ez a látszattulajdonosi helyzete, bérmunkássá süllyedése és kizsákmányolása szolgálhat magyarázatául annak a ténynek, hogy ez a munkásréteg volt a középkor egyik legforrongóbb eleme, s a takács név (textores) úgyszólván egyértelmű volt azzal, hogy eretnek.[2]

Az emberek közötti termelési kapcsolatok átalakulása, a tulajdonviszonyok megváltozása – így pl. az elsődleges tulajdonnak másodlagossá, származékossá váló átalakulása – a termelőerők és a történelmi feltételek megváltoztatására vezethető vissza.

[2] Karl Kautsky: *A szocializmus előfutárai.* Szikra, Budapest, 1950, 131–143. – Vö. Herbert Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. *Historische Studien,* Heft 267. Berlin, 1935, 31. és köv. – Arno Borst: *Die Katharer.* Schriften der Monumenta Germaniae historica (Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters) 12. Stuttgart, 1953, 247–248.

„Minél kevésbé az a helyzet – írja Marx –, hogy az egyesnek a tulajdona ténylegesen csak közös munkával értékesíthető – tehát pl. mint a vízvezetékek a Keleten –, minél inkább csorbul a törzs tisztán természetadta jellege történelmi mozgás, vándorlás révén, továbbá minél inkább távolodik el a törzs eredeti székhelyétől és foglal el *idegen* földet, tehát lép lényegesen új munkafeltételek közé, és minél inkább van kifejlődve az egyesnek az energiája . . ., annál inkább vannak adva a feltételei annak, hogy az egyes ember föld . . . *magántulajdonosává* legyen, annak külön megművelése neki és családjának jusson osztályrészül." (Uo. 359.) Az egyes ember „energiájának" kifejlődése a feudalizmus idején már olyan fokot ért el, hogy a középkori gondolkodóknál, mint látni fogjuk, az egyén munkájára való hivatkozás már a magántulajdon jogosságának elméleti igazolásául szolgál, amiben a római joghoz kapcsolódnak, amely a „feldolgozást" *(specificatio)* a tulajdonszerzés egyik lehetőségének tekintette. A munka objektív és szubjektív feltételeinek, tehát a munkaeszközöknek és az emberi képességeknek a fejlődése az alapja annak, hogy a közösségi tulajdont felváltja a magántulajdon, s annak is, hogy végbemehet a munkás elválasztása a munka objektív feltételeitől.

Ha a tulajdont mint dolgot tekintjük, akkor lényegi mozzanata, hogy alá van vetve a birtokos akaratának. Ezt a szempontot már a római jog kiemelte a tulajdon és a birtok vizsgálatában. A római jog szerint a birtok *(possessio)* megszerzésének két szükséges feltétele, eleme van: a testileg *(corpore)* történő megszerzés és a birtoklási szándék *(animus)* vagyis az akarat. Önmagában egyik sem elégséges. Ami a tulajdont *(dominium, proprietas)* illeti, az „egy dolog feletti teljes hatalom", amelynél fogva „a magáéban mindenki mindazt megteheti, amivel nem zavar másokat". A római jog tehát teljes hatalmat és rendelkezést biztosít a tulajdonosnak a tulajdonában levő dolog felett, amint ezt a jogosultságok is mutatják, amelyek nemcsak a használatot *(uti)*, gyümölcsöztetést *(frui)* stb. ölelik fel, hanem a visszaélésig *(abuti)*, a dolog megsemmisítéséig menő rendelkezést is. Ugyanakkor a római jog hangsúlyozza a tulajdon kizárólagosságát is, vagyis azt, hogy egy dolgon nem állhat fenn egyidejűleg több tulajdon.[3]

Marx is rámutat az akarat mozzanatára az idegen tulajdonnal, így például az áruval kapcsolatban. „Habár *A* egyén szükségletet érez *B* egyén áruja iránt, nem keríti hatalmába erőszakkal, sem vice versa, hanem kölcsönösen elismerik egymást tulajdonosoknak, olyan személyeknek, akiknek akarata áthatja áruikat." (*MEM* 46/I, 149.) Olyan történelmi körülmények között, amikor végbemegy „a tulajdonnak, azaz a dologi munkafeltételeknek. . . az abszolút *szétválása, elválása* az eleven munkaképességtől", akkor a munkának ezek az objektív feltételei „mint *idegen tulajdon*, mint egy másik jogi személy realitása, az *ő* akaratának abszolút területe lépnek szembe vele", vagyis az eleven munkával (uo. 338.).

A történelmi anyag vizsgálata alapján Marx megkülönbözteti a „tulajdon" és a „birtok" fogalmát, így pl. a földtulajdon „ázsiai" formájával kapcsolatban (l. *MEM* 46/I, 357.). Marx fejtegetéseiből az derül ki, hogy e két fogalom különbségét viszonylagosnak tartotta: a „tulajdon" és a „birtok" egyrészt különböznek egymástól, másrészt összemosódnak, és az adott objektív összefüggéstől függ, hogy melyik oldaluk a lényeges. Egy magasabb egység (például az állam, a despota) mint tulajdonos szempontjából az alacsonyabb egység (például a község) minősülhet tulajdonnélkülinek; a felsőbb egység birtokként engedi át tulajdonát a községnek, amely így mint „örökös birtokos", azaz

[3] Brósz Róbert–Pólay Elemér: *Római jog*. Budapest, 1976, 219., 198–199., 202.

gyakorlatilag mint tulajdonos adja át a földet az egyes embereknek, illetve a családoknak. Ezek tehát a közösséghez képest birtokosok, a község pedig velük szemben tulajdonos, jóllehet a felsőbb egységgel, az „összességgel" szemben csupán „örökös birtokos".

Tulajdon és birtok különbségének ez a viszonylagossága fontos a feudális tulajdonviszonyok megértése szempontjából is, mint a következőkben látni fogjuk. A község (pl. a faluközösség) itt is gyakran mintegy közvetítőként szerepel a „felsőbb tulajdonos" és saját tagjai között. Ilyenformán azt is mondhatnók, hogy a föld mintegy „kettős" vagy „megosztott" tulajdonba kerül: egyszerre tulajdona egy „felsőbb" és egy „alsóbb" egységnek, a tulajdon úgyszólván „megoszlik" köztük. Marx is egyébként általában községi *tulajdonról* beszél, és ezt állítja szembe az egyes ember vagy család *birtokával.*

A TULAJDON TÖRTÉNELMI FORMÁJA: A FEUDÁLIS TULAJDON

Marx és Engels különböző munkáikban nagy figyelmet szenteltek a tulajdon különböző történelmi formáinak. *A német ideológiá*ban főként a munkamegosztás történelmi fejlődése szolgál a törzsi, az ókori községi és állami, valamint a feudális vagy rendi tulajdon megkülönböztetésének kritériumául. *A tőke Nyersfogalmazványának* (Grundrisse) híres fejezetében, a tőkés termelést megelőző formák vizsgálata során Marx elsősorban annak a nagy különbségnek a kiemelésére törekszik, amely a tőkés termelést és tulajdont a korábbi társadalmak termelési és elsajátítási módjaitól elválasztja, és azt a történelmi folyamatot igyekszik tisztázni, amely a feudalizmus bomlásától a tőkés termelés előfeltételeinek megteremtéséhez vezetett. Ennek során vizsgálja azokat az ősi formákat (ázsiai, szláv, antik, germán), amelyekben a termelési eszközök és létfenntartási eszközök elsajátításának, birtoklásának még egy törzshöz, közösséghez való tartozás volt az előfeltétele, s szembeállítja ezeket a viszonyokat a kapitalizmussal. Ezek az alakulatok történeti továbbélésük, újratermelődésük és sajátos történelmi viszonyok eredményeképpen másodlagos fejlődéseken mentek keresztül, az eredeti forma módosul: uralmi és szolgasági viszonyok bontják meg az eredeti struktúrát, ill. épülnek rá az eredeti közösségre. Így jönnek létre a sajátos történeti körülmények hatására a germán formából a feudális társadalmat jellemző alapvető viszonyok: a személyi függőségi viszonyok, a sajátos feudális tulajdonformák, továbbá a feudális nagybirtokos osztály és az alávetett jobbágyság, az eredeti forma jelentős módosulásával. *A tőke* 3. kötetében pedig, ahol Marx feudalizmus-elméletének lényeges oldalait fejti ki, a járadék problémáját állítja az előtérbe. A munkajáradék, termékjáradék és pénzjáradék megkülönböztetése egyúttal a feudalizmus történeti fejlődésének fokait is reprezentálja, mivel a járadéktípusok dominanciája megváltozott a feudalizmus története folyamán, noha az is kétségtelen, hogy mindhárom forma egyidejűleg is létezett.

*A német ideológiá*ban (*MEM* 3.) – mint említettük – *a munkamegosztás történelmi fejlődése* szolgál a tulajdonformák megkülönböztetésének kritériumául. „A munka megosztásának különböző fejlődési fokai a tulajdon megannyi különböző formáját jelentik; vagyis a munka megosztásának mindenkori foka meghatározza az egyének egymáshoz való viszonyait is a munka anyagára, szerszámára és termékére vonatkozólag." (*MEM* 3, 22.) A tulajdon első formája a törzsi tulajdon, a második forma az ókori községi és állami

tulajdon, amely a későbbi történeti fejlődés perspektívájából tekintve azért is különösen fontos, mert „a magántulajdon fejlődésével itt alakulnak ki először azok a viszonyok, amelyeket a modern magántulajdonnál, csak kiterjedtebb méretben, újra megtalálunk". (Uo. 23.)

„A harmadik forma a feudális vagy rendi tulajdon. Az ókor a *városból* és annak kis területéből indult ki, a középkornak viszont a *falu* volt a kiindulópontja. Az ott talált gyér, nagy földterületen szétszórt népesség, amely a hódítókkal nem szaporodott meg tetemesen, szabta meg ezt a megváltozott kiindulópontot. Ezért, Görögországgal és Rómával ellentétben, a feudális fejlődés sokkal szélesebb terepen kezdődik, amelyet előkészítettek a római hódítások és a földművelésnek kezdetben ezzel kapcsolatos elterjedése. A hanyatló római birodalom utolsó évszázadai és maga a barbár hódítás nagy mennyiségű termelőerőt tett tönkre; a földművelés visszaesett, az ipar piac hiánya miatt lehanyatlott, a kereskedelem elszenderült vagy erőszakosan megakasztották, a falusi és városi népesség apadt. Ezek a készen talált viszonyok és a hódításnak ezáltal megszabott szervezési módja fejlesztették ki a germán hadiszervezet befolyása alatt a feudális tulajdont. Miként a törzsi és a községi tulajdon, ez is közösségen alapul, amellyel azonban közvetlenül termelő osztályként nem a rabszolgák állanak szemben, mint az antik közösséggel, hanem a jobbágy kisparasztok. A feudalizmus teljes kialakulásával egyidejűleg még ehhez járult a városokkal való ellentét is. A földbirtok hierarchikus tagozódása és az ezzel összefüggő fegyveres kíséretek adták meg a nemességnek a jobbágyok feletti hatalmat. Ez a feudális tagozódás, éppen úgy, mint az antik községi tulajdon, a leigázott termelő osztállyal szembeni társulás volt; csak a társulás formája és a közvetlen termelőkhöz való viszony volt más, mert más termelési feltételek voltak.

A földbirtok e feudális tagozódásának a *városokban* a testületi tulajdon, a kézművesség feudális szervezete felelt meg. A tulajdon itt főképp az egyes személyek munkájában állt." (*MEM* 3, 23–24.)

Tehát *A német ideológia* megállapítása szerint a fő tulajdon a feudalizmusban „egyfelől földtulajdonban állott, a hozzáláncolt jobbágymunkával, és másfelől saját munkában, csekély, a mesterlegények munkáján parancsnokló tőkével". (*MEM* 3, köt. 24.)

A feudalizmus alapját a feudális földtulajdon alkotja. A naturális gazdálkodás feltételei között, így a feudalizmusban is, a termelési eszközök tulajdona elsősorban földtulajdont jelent. A hűbérurak osztálya e földtulajdon, a feudális nagybirtok tulajdona alapján sajátítja el a járadékot, amelyben a földtulajdon gazdaságilag realizálódik. A feudális nagybirtokosnak azonban nincs szüksége arra, hogy teljes mértékben rendelkezzék a termelési eszközökkel és magukkal a termelőkkel. Elegendő, ha egyfelől a földdel rendelkezik mint alapvető termelési eszközzel, másfelől a jobbágy mint legfőbb termelő személyével. Tulajdonjoga azonban egyik vonatkozásban sem korlátlan.

A feudális termelési mód alapvető egysége a faluszervezetbe illeszkedő kisüzem, a kisparaszti gazdaság, amely a feudális nagybirtok keretei között egzisztál és működik. A jobbágyparaszt a parcellát, amelyet megművel, földesurától kapja járadék fejében, de az állatokkal, a felszereléssel, vetőmaggal, szerszámokkal, a gazdasági épületekkel mint saját tulajdonával rendelkezik. Így a kistermelő érdekeltté válik a termelésben, sokkal inkább, mint a rabszolga, a földesúr pedig érdekeltté válik abban, hogy a parasztot ne fossza meg gazdaságától és termelési eszközeitől, s ne vonja el tőle a szükséges terméket, amit egyébként a termelőerők általános fejlődése tesz lehetővé. A kistermelő ilyenformán

bizonyos mérvű gazdasági önállóságra tesz szert, s a terméktöbblet, a feudális járadék elsajátítása csak a gazdaságon kívüli kényszer révén lehetséges, amely most már nem arra irányul, mint a rabszolga esetében, hogy munkára kényszerítse a termelőt (a paraszt ebben maga is érdekelt), hanem a termék egy részének a kisajtolására.

Ezekre az összefüggésekre utalva írja Marx „*A tőke*" 3. kötetében a következőket: „minden olyan formában, melyben a közvetlen dolgozó ‚birtokosa' marad a saját létfenntartása eszközeinek termeléséhez szükséges termelési eszközöknek és munkafeltételeknek, a tulajdonviszonynak egyszersmind közvetlen uralmi és szolgasági viszonyként kell fellépnie, tehát a közvetlen termelőnek nem-szabad emberként; ez a nem-szabad állapot a robotmunkával egybekötött jobbágyságtól puszta sarcfizetési kötelezettségig enyhülhet. A közvetlen termelő itt az előfeltételezés szerint birtokában van saját termelési eszközeinek, a munkája megvalósításához és létfenntartási eszközeinek előállításához szükséges tárgyi munkafeltételeknek; önállóan űzi földművelését, és a vele egybekötött falusi háziipart . . . E feltételek között csak gazdaságon kívüli kényszerrel, bármilyen formát ölt is ez, facsarható ki belőlük a névleges földtulajdonos számára való többletmunka." (*MEM* 25, 744–745.) Ugyanitt hangsúlyozza a feudális rendszer közvetlen termelőjének gazdasági önállóságát. (*MEM* 25, 745.)

A tulajdon és a vele kapcsolatos járadék fogalmi tartalmának vizsgálatában Marx mindig szem előtt tartja a minőségi különbségeket. A tulajdon és a járadék tartalma attól a társadalomtól, attól a társadalmi-gazdasági alakulattól függően változik, amelynek keretei között ez a tulajdon létezett. Marx véleménye szerint tévedés volna a „társadalmi termelési folyamat különböző fejlődési fokainak megfelelő különböző járadékformák összezavarása". (*MEM* 25, 602.)

Marx nemcsak a járadék történelmileg különböző formái között tesz különbséget, behatóan elemezve a munkajáradékot, a termékjáradékot és a pénzjáradékot, mint a földjáradék típusait, különös tekintettel a feudalizmus viszonyaira, hanem a feudális tulajdont megkülönbözteti a kapitalista tulajdontól, és általában a szabad magánföldtulajdontól. A szabad magánföldtulajdon, amely klasszikus jogi kifejezését a római jognak a magántulajdonra vonatkozó meghatározásában kapta meg (a Codex Justiniani szerint: „jus utendi et abutendi quatenus juris ratio patitur"), „az ókorban csak a szerves társadalmi rend felbomlása idején, a modern világban pedig csak a tőkés termelés fejlődésével alakul ki". (*MEM* 25, 586.)

A tőke 3. kötetében a tőkés termelési mód kialakulásának feltételeiről, az ún. eredeti felhalmozásról szólva, mintegy szembeállítja a feudális tulajdont és a tőkés tulajdont, s rámutat arra, hogy a tőkés termelési mód létrejötte feltételezi „egyrészt a közvetlen termelő felszabadítását abból a helyzetből, hogy a földnek puszta tartozéka (függő paraszt, jobbágy, rabszolga stb. formájában), másrészt a nép tömegének a földtől való megfosztását . . . A forma azonban, amelyben a földtulajdont készen találja, nem felel meg a kezdődő termelési módnak. A neki megfelelő formát csak ő maga teremti meg azáltal, hogy a földművelést alárendeli a tőkének; ezzel aztán mind a feudális földtulajdon, mind a clan-tulajdon vagy a Mark-közösséggel párosuló kisparaszti tulajdon átváltozik a tőkés termelési módnak megfelelő gazdasági formává, bármennyire különbözők is a jogi formáik. A tőkés termelési mód egyik nagy eredménye, hogy egyrészt a földművelést a társadalom legfejletlenebb részének pusztán empirikus és gépiesen öröklődő eljárásából az agronómia tudományának tudatos felhasználásává változtatja át,

amennyire ez a magántulajdonnal adott viszonyokon belül egyáltalában lehetséges; hogy a földtulajdont egyrészt teljesen felszabadítja az uralom és a szolgaság viszonyai alól, másrészt a földet mint munkafeltételt teljesen elválasztja a földtulajdontól és a földtulajdonostól, akinek most már nem jelent mást, mint meghatározott pénzadót, amelyet monopóliuma révén szed az ipari tőkéstől, a bérlőtől; annyira meglazítja a kapcsolatot a föld és tulajdonosa között, hogy a földtulajdonos egész életét Konstantinápolyban töltheti el, miközben földbirtoka Skóciában fekszik. A földtulajdon így megkapja a maga tisztán gazdasági formáját, mert leveti valamennyi korábbi politikai és szociális sallangját és keveredését . . ." (*MEM* 25, 586–587.)

A feudális földtulajdon tehát – összehasonlítva a tőkés viszonyok közt fennálló szabad magánföldtulajdonnal, ahol a földtulajdon megkapja „a maga tisztán gazdasági formáját" – nem teljes tulajdon, még nem vetette le „valamennyi korábbi politikai és szociális sallangját és keveredését".

Milyen jellemző vonásai vannak a feudális tulajdonnak?

A feudális tulajdonviszony az uralkodás és alávetettség viszonyaként jelenik meg; ahogyan Marx mondja, a rabszolga- és jobbágyrendszerben a földtulajdon csak járuléka azoknak a jogoknak, amelyek a tulajdonost a közvetlen termelő személye vonatkozásában megilletik. (lásd *MEM* 25, 602.)

Az uralmi és szolgasági viszonyok természetesen elsősorban az alávetett osztály vonatkozásában érvényesülnek: a közvetlen termelő nem szabad. Az uralmi és szolgasági viszonyok jelentőségét jól mutatja a közjogi és magánjogi funkciók ismert összefonódása is a feudalizmus idején. A feudális tulajdon összekapcsolódik a közjogi értelemben vett uralkodással.[4]

A feudális tulajdon olyan természetű, hogy általában nem rekeszt ki másokat, mint a burzsoá tulajdon, s ezért a földtulajdon sem jelenti a földdel való szabad rendelkezést. A feudális tulajdonnak ez a sajátossága az uralkodó osztályon belüli viszonyokra is kihat. A hűbérúr tulajdona függ a felettes hűbérúrtól a feudális hierarchia láncolatában, végső fokon pedig a királytól. A föld birtoklása mindig bizonyos kötelezettségekkel – „szolgálat" – jár együtt, amelyekkel a hűbéres a felettes hűbérúrnak vagy az államnak tartozik.[5] Ilyenformán a feudális tulajdon híján van a pontos határoknak, a meghatározott terjedelemnek, s lehetővé teszi a belőle származó jövedelmek megosztását a feudális uralkodó osztályon belül, a hierarchikus struktúrának megfelelően.[6]

[4] „Az uraság bírói és közigazgatási hatalma – írja Szkazkin – . . . egyrészt a gazdaságon kívüli kényszer eszköze, másrészt pedig olyan jövedelmek forrása, amelyek szintén beletartoznak a feudális járadékba annak egyik részeként". Sz. D. Szkazkin: *A parasztság a középkori Nyugat-Európában.* Gondolat, Budapest, 1979, 143.

[5] A személyes szolgálattételről, a csatlósok viszonyáról földesurukhoz, Marx a következőket állapítja meg: „Mert a szolgálattétel alapjában véve csak magának a földtulajdonosnak a létezési módja, aki már nem dolgozik, hanem tulajdona magában foglalja a termelési feltételek közt magukat a munkásokat is mint jobbágyokat stb. Itt az *uralmi viszony* mint az elsajátításnak lényegi viszonya van . . . Az uralmi viszony előfeltétele idegen *akarat* elsajátítása." (*MEM* 46/I, 379.)

[6] Érdekes például, hogy a középkori birtokviszonyok szempontjából oly fontos *telek* (mansus, Hufe stb.) fogalma általában nem egy geometriai értelemben vett földnagyságot, nem területmértéket jelent, hanem inkább különböző viszonyok, birtoklási és használati jogok összességét, adófogalmat (Acsádi), „egy háztartás szükségletei által meghatározott mértéket, a művelt földek, belsőségek és egyéb jogosultságok komplexumát" – mint arra rámutat Horváth Pál: *A középkori falusi földközösség jogtörténeti vonatkozásai.* Akadémiai, Budapest, 1960, 232–237.

Ami a közvetlen termelőt illeti, aki, mint láttuk, nem teljesen tulajdonnélküli, mert tulajdonosa marad a szükséges termékkészletnek, a szerszámoknak és felszerelésnek, a személyi függés alávetett helyzetéből kiemelkedhet, és fennáll annak a lehetősége, hogy feudális tulajdonossá váljék. A földesúr ugyanis a járadék miatt érdekelt a földje megművelésében, s hogy parasztjait erősebben kösse a földhöz, tényleges birtokosokból telkeik örökletes birtokosává teszi őket. Mivel a szokásjog és a hagyomány rögzíti a szolgáltatások mértékét, a közvetlen termelőnek lehetősége nyílik arra, hogy birtokosi jogait kiterjessze, s bizonyos esetekben a feudális járadékot pénzben megváltsa, kiszabaduljon a feudális függőségből, s ugyanolyan feudális földtulajdonossá váljék, mint maguk a feudális földesurak voltak, mivel ilyen körülmények között intenzívebbé téve munkáját, a paraszti birtokos bizonyos feleslegre is szert tehet.

„Egyes történetírók csodálkoztak azon – írja Marx –, hogy ott, ahol a közvetlen termelő nem tulajdonos, hanem csak birtokos és valójában egész többletmunkája de jure [jogilag] a földtulajdonosé, ilyen viszonyok között a robotosok vagy jobbágyok vagyona és – viszonylagos – gazdagsága egyáltalán önállóan fejlődhet. Ámde világos, hogy azokban a természetadta és fejletlen állapotokban, amelyeken ez a társadalmi termelési viszony és a neki megfelelő termelési mód alapszik, a hagyomány szükségképpen óriási szerepet tölt be. Világos továbbá az is, hogy itt, mint mindenütt, a társadalom uralkodó részének érdeke, hogy a fennállót mint törvényt szentesítse, és ennek szokás és hagyomány emelte korlátait mint törvényes korlátokat rögzítse. Ez egyébként – minden mástól eltekintve – magától megtörténik, mihelyt a fennálló állapot bázisának, az alapjául szolgáló viszonynak az állandó újratermelése az idők folyamán szabályozott és rendezett formát ölt; és ez a szabályozottság és rend maga is nélkülözhetetlen mozzanata minden termelési módnak, amelynek társadalmi szilárdságra és a puszta véletlentől vagy önkénytől való függetlenségre kell szert tennie. Éppen a szabályozottság és rend a termelési mód társadalmi megszilárdulásának és ezért a puszta önkénytől és puszta véletlentől való viszonylagos megszabadulásának formája. Ezt a formát a termelési folyamat és az ennek megfelelő társadalmi viszonyok stagnáló állapotaiban önmagának puszta ismételt újratermelésével éri el." (*MEM* 25, 747–748.)

A feudális földtulajdonnal kapcsolatban nem hagyhatjuk említés nélkül azokat a fejtegetéseket, amelyek Marx ifjúkori művében, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban (1844) találhatók. Ezeknek a megjegyzéseknek, egyebek közt az kölcsönöz különös jelentőséget, hogy Marx, miközben kiemeli a feudális földtulajdon és a tőkés földtulajdon közötti különbséget, rámutat az előbbinek olyan sajátosságaira is, amelyek a feudális ideológia megértése szempontjából különösen fontosak. Marx, aki a romantika középkorimádatával szemben világosan kimondja, hogy a régi arisztokrácia hanyatlása és a földtulajdon „elüzletelődése" (a Fourier-féle terminológiából kölcsönzött „Verschacherung"), tehát a föld áruvá válása és a pénzarisztokrácia uralma, amely fölött a romantika érzelmes könnyeket hullat, olyan folyamat, amelynek kezdetét éppenséggel a feudális viszonyokban kell keresnünk: „Először is a feudális földtulajdon már lényege szerint elüzletelődött föld, az embertől elidegenült és ezért néhány nagy úr alakjában vele szembelépő föld." (*MEM* 42, 78.) Mindamellett a feudális földtulajdonhoz még olyan látszat tapadt, amely romantikus dicsfénnyel aranyozta be. Ennek a látszatnak az oka a feudális függőségi viszonyok személyes jellegével kapcsolatos. Ez a személyes jelleg még a földbirtokra is rávetül.

„Már a feudális földbirtokban benne rejlik a földnek mint idegen hatalomnak az emberek feletti uralma. A jobbágy a föld tartozéka. A majorátus ura, az elsőszülött fiú, szintén a földé. A föld örökli őt. Egyáltalában a földbirtokkal kezdődik a magántulajdon uralma, ez a bázisa. De a feudális földbirtokban az úr legalább a földbirtok királyának *látszik.* Éppígy a birtokos és a föld között még bensőségesebb viszony látszata létezik, mint a puszta *dologi* gazdagságé. A földdarab az urával egyéniesül, bír az ő rangjával, vele együtt bárói vagy grófi, bír az ő kiváltságaival, az ő törvénykezésével, az ő politikai viszonyával stb. Úgy jelenik meg, mint urának szervetlen teste. Innen a közmondás: *nulle terre sans maître,* amiben az uraságnak és a földbirtoknak összenőttsége van kimondva. Éppígy a földtulajdon uralma, nem jelenik meg közvetlenül a puszta tőke uralmaként. A hozzá tartozók inkább mint hazájukhoz viszonyulnak hozzá. A nemzetiségnek egy szűkkeblű fajtája ez." (*MEM* 42, 78–79.)

A személyes függőségi és uralmi viszonyok következményeképpen politikai, erkölcsi, érzelmi vonatkozások szövik át a birtoklás gazdasági tényét.

„Éppúgy a feudális földtulajdon ad nevet az urának, mint ahogy egy királyság a királyénak. Családi története, házának története stb., mindez egyéniesíti számára a földbirtokot és formálisan házává, személlyé teszi. Éppúgy a földbirtok megmunkálói nem a napszámosok viszonyával bírnak, hanem részben ők maguk is tulajdona, mint a jobbágyok, részben a tisztelet, alattvalóság és kötelesség viszonyában állnak vele. Helyzete tehát velük szemben közvetlenül politikai, és éppúgy van egy *érzelembeli* oldala is. Erkölcsök, jellem stb. változnak az egyik földdarabtól a másikig, és egynek látszanak a parcellával, míg később az embert már csak az erszénye, nem pedig jelleme, egyénisége vonatkoztatja a földdarabra. Végül pedig nem igyekszik a lehető legnagyobb előnyt húzni földbirtokából. Hanem éppenséggel feléli, ami megvan, és az előteremtés gondját nyugodtan átengedi a jobbágyoknak és bérlőknek. Ez a földbirtok *nemesi* viszonya, amely romantikus dicsfényt vet urára." *(MEM* 42, 79.)

A hűbéri viszonyoknak ez a politikai és érzelmi oldala különös jelentőségre tett szert a középkori kultúrában, melynek fő ideológiai tartalmai éppen a vallási vonatkozásokkal, jelentésekkel átitatott etikai kategóriák formájában fejeződnek ki. Kimutatható például, hogy a középkori francia irodalom fejlődésében, és e mintegy hét évszázados fejlődés fő szakaszainak meghatározásában milyen fontos szerepet játszott a kötelességnek, a szolgálatnak (munus) fogalma, mint a feudális személyiség objektív, külső cselekvési kapcsolat- és kötelességrendszerét jelképező kategória, és a szeretetnek (amor) a fogalma, mint a személyiség szubjektív, belső affektív oldalát és motivációs rendszerét szimbolizáló kategória, valamint kölcsönviszonyuk alakulása.[7]

[7] Süpek Ottó, aki e vizsgálatot a középkori francia irodalom vonatkozásában elvégezte, kutatásainak eredményét összefoglalva a következőket írja: „A középkor évszázadainak folyamán a *szolgálat,* azaz a kötelesség fogalma az emberi kapcsolatoknak olyan sajátos rendszerét fejezte ki, amely egyszersmind meg is határozta a feudális embert a társadalommal, a külvilággal való összefüggésében; azon egyszerű oknál fogva, hogy ez volt ennek az embernek par excellence cselekvési területe. A *szerelem* (amour) ugyanakkor éppen ellenkezőleg, úgy jelent meg, mint a korabeli emberi sors legbensőbb szférájának a fogalma, mint a belső világ szimbóluma. Így azután a kettőt egymáshoz fűző dialektikus kapcsolat nem is csupán hajtóerő volt, méghozzá az a legáltalánosabb, legelvontabb és talán leghatékonyabb hajtóerő, amely a feudális embert mint társadalmi viszonyok eredőjét irányította, hanem ezen felül s mindenekelőtt a feudális ember teljességének szimbolikus kifejezője is. Ez

A TULAJDON PROBLÉMÁJA A KÖZÉPKORI JOGTUDOMÁNYBAN ÉS A TEOLÓGIÁBAN

A feudális tulajdon sajátosságait – nem teljes voltát, tartalmi-terjedelmi meghatározatlanságát, a használat, birtoklás és tulajdon fokozatainak viszonylagosságát – tükrözi a középkori jog és jogtudomány is. A római birodalom bukása után olyan viszonyok alakultak ki az új és az antiknál szélesebb alapról induló fejlődésbe bevont európai területeken, amelyeknek már nem lehetett adekvát kifejezése a császári Rómában kidolgozott római magánjog. Ez ugyanis – mint Marx ismételten rámutat – a jogi személynek, a csere egyénének a meghatározásait fejezte ki, anticipálta a jogot alapvető meghatározásaiban az ipari társadalom számára, meghirdette a tulajdon, szabadság és egyenlőség szentháromságának később a modern polgári társadalomban realizálódott eszméit; tartalmai tehát a középkor számára időszerűtlenek voltak. (Vö. *MEM* 46/I, 150., 151., 46/II, 123., 380.) A római jogot a feudális intézmények kifejlődésével hosszú időre háttérbe szorította a germán jog, amely nem ismerte a római jogban található feltétlen tulajdon fogalmát, s a római jog újbóli térhódításának folyamata csak a középkor vége felé teljesedett ki. (Németországban 1495 a római jog ún. „recepciójának" dátuma.)[8]

A feudális jogászok a Justinianus után kialakított kettős vagy osztott tulajdon (duplex dominium) fogalmával igyekeztek meghatározni a feudális földtulajdon új jelenségét.

„A római jog tulajdonfogalma, amely elvileg *plena potestast* jelentett, erősen átalakult a feudális földtulajdon esetében. A feudális földtulajdonnál szó sincs plena potestasról: ez annyira korlátozott, hogy alig-alig van már valami köze a római jog tulajdonához. Akár a feudális úr, akár a vazallus oldaláról nézzük ezt a „tulajdon"-t, az sokkal inkább a birtoktanba tartozó jogintézménynek látszik, semmint tulajdonnak.

A feudális kor *allodium* megjelölésű földtulajdona még annyira-amennyire megőrizte a római tulajdon jellegzetességeit. Elvileg szabad, feudális terhektől, kötöttségektől mentes tulajdon, azonban a családi, nemzetségi korlátozások itt is mutatják a tulajdoni szabályozás megváltozását: a rendelkezési jog erős szűkülését.

Ezzel szemben a *feudum* elnevezésű ingatlantulajdon teljes szakítást jelent a római jogi hagyományokkal. Ennél a tulajdonalakzatnál ugyanis formailag a feudális úrnál van a tulajdonjog, a nudum ius, amit *dominium directum*nak (főtulajdon) vagy *dominium superius*nak (felső tulajdon) neveznek. Ezzel szemben áll a tulajdon ténylegessége, az a jogi helyzet, amelynél fogva valaki más (ez lehet a vazallus, a haszonélvező, az emphy-

---

a teljesség azonban csak akkor valósult meg, ha kötelesség és szerelem, e kölcsönösen egymást kiegészítő és egymásnak ellentmondó fogalmak mindegyike magába sűrítette a másik lehetőségeit is. Ehhez pedig arra volt szükség, hogy egyfelől a szerelem úgy viszonyuljon a kötelességhez, mint a külső cselekedetek morális tökéletesedésének belső motivációja, míg másfelől a kötelesség képezze a kollektív társadalmi-történelmi erkölcs egyéni megvalósulásának kereteit."

S mivel e két fogalomnak az irodalmi művekben megjelenő epikai harmóniája a szerző szerint a feudális világkép viszonylagos egységét és az alapjául szolgáló társadalmi rendszer viszonylagos harmóniáját tükrözi, ezért, „azt a történelmi pillanatot, amikor kötelesség és szerelem antagonisztikus konfliktusa megjelenik a műalkotásokban", úgy kell tekintenünk, „mint a feudális világkép megbomlásának biztos jelét". (Süpek Ottó: *Szolgálat és szeretet*. A feudális személyiség alapvonásai. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1980, 201., 202. Vö. e műről írt recenziómat a *Magyar Filozófia Szemle* 1983/1. számában.)

[8] Vö. Richard Schlatter: *Private Property*. The History of an Idea. London, 1951, 63–64., 74–76.

teuta, a jobbágy stb.) minden vonatkozásban használhat egy dolgot (földet). Ez utóbbi a *dominium utile* (hasznos, *használati tulajdon*) vagy *dominium inferius* (altulajdon).

Az ingatlantulajdon szabályozása még további eltérést mutat akkor, ha a föld használója („tulajdonosa") jobbágy. A jobbágyi „földtulajdonnál" a földesúri jogok majdnem teljes egészében kimerítik a hasznokat, nem beszélve a jobbágytelekhez kapcsolódó robotkötelezettségről."[9]

A XII–XIII. századi feudális jogászok tehát kénytelenek voltak továbbfejleszteni, ill. módosítani a római jog tulajdonfogalmát, amely igen szélesen fogta fel a tulajdonnal való rendelkezés jogát, s éppen azért nem felelt meg a feudális tulajdonviszonyok természetének. Erre szolgált, mint láttuk, a megosztott tulajdon elmélete, amely a feudális úr tulajdonát a *dominium directum* fogalmával fejezte ki, a birtokosok birtokosi jogainak összességét pedig *dominium utilé*nek nevezte. Erre vonatkozóan egyébként már Hegel megjegyezte, hogy mivel a *dominium utilé*vel terhek kapcsolatosak, a *dominium directum* egyúttal *dominium utile* lesz.[10] Vagy ahogyan a világtörténet filozófiájáról tartott előadásában fogalmaz: „A jobbágynak is van tulajdona, de terhekkel kapcsolatos, ezáltal pedig más valaki társtulajdonossá lesz. Ha most *gondolkozunk* azon, mi a tulajdon, az következik, hogy csak az egyik lehet az úr."[11] Hegel egyébként ugyanitt kiemeli, hogy a középkori germán államok sajátos vonása a különösség túlnyomó volta: „A társadalmi viszonyok nem kapják általános meghatározások és törvények formáját, hanem általában magánjogokra és magánkötelezettségekre forgácsolódnak szét." Ez egyfelől megszabja az állam jellegét: „Így keletkeztek az egyes alkotmányok magánviszonyokból; az állam magánjogokból van összetéve, s az egyes jogosultságok egyenlőtlenek és magukban következetlenek, jóllehet egy egész van itt." Másfelől a tulajdonviszonyok sajátságait: „A függőségi és szolgálati formáknak végtelen tömegét látjuk a tulajdonra vonatkozóan, amely földrajzilag is szétforgácsolódik. Nincsenek egyszerű, általános alapelvek, mindaz, amit teljesíteni és követelni lehet, különös és magántulajdon, s az államnak kevés vagy semmi sem marad. A foglalkozások és hivatalok is különösek lesznek."[12]

A *dominium directum* és *dominium utile* megkülönböztetése túlélte a középkort, s a jogelméletben használatban maradt a feudális tulajdonviszonyok leírására mindaddig, amíg ilyen viszonyok gyakorlatilag fennálltak. A XVII. század elején megtalálható például Leonardus Lessius *De Justitia et Jure* (1605) c. munkájában az emphyteutikus és feudális szerződések tárgyalásában (Lib. II. Cap. 24. Dub. 9. és 10.). Lessiusnak, a belga

[9] Brósz Róbert–Pólay Elemér: *Római jog.* Tankönyvkiadó, Budapest, 1976², 274.

[10] Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 89. – Hegel itt (62. §) még hozzáfűzi: „Ha az ilyen viszonyok nem tartalmaznának egyebet, mint csak azt a megkülönböztetést szigorú elvontságában, akkor benne nem két úr (domini) állna egymással szemben, hanem egy *tulajdonos* és egy úr, aki nem ura semminek. A terhek miatt azonban *két tulajdonosról* van szó, akik viszonyban állnak egymással. De nem egy *közös* tulajdon viszonyában. Az ilyen viszonyhoz amattól az átmenet a legközelebb eső; – oly átmenet, amely már akkor kezdődött benne, amikor a *dominium directum* hozamát kiszámították és a *lényeges*nek tekintették, tehát a kiszámíthatatlan tényezőt egy tulajdon feletti uralomban, amelyet talán a *nemes*nek tartottak, kevesebbre becsülték a hasznosnál, amely itt az ésszerű." (88–89.)

[11] Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Akadémiai, Budapest, 1966, 135.

[12] I. m. 621.

jezsuitának, az újskolasztika kiemelkedő alakjának ez a műve különösen azért érdekes, mert tükröződnek benne a XVI. századi Németalföld tőkés fejlődésének jelenségei.[13]

Lessius a feudális (hűbéri) szerződésről a következőket írja: *„Milyen feltételek szükségesek a feudális szerződéshez?*

Válaszom: Csaknem ugyanazok szükségesek, mint amelyek az örökhaszonbérlet *(emphyteusis)* esetében, amelytől nem sokban különbözik. Mert először: ingatlan dologra nézve kell megkötni: mint például királyság, tartomány, város, vár, falu, szántóföld. Másodszor: magának a dolognak a főtulajdona *(dominium directum)* és civiljogi birtoka *(possessio civilis)* az úrnál marad; a használati tulajdon *(dominium utile)* pedig átszáll a vazallusra, és a vazallus azt civiljogilag és ténylegesen birtokolja. Harmadszor: nincs fizetségre *(pensio)* kötelezve (ha tiszta hűbér), hanem fizetség helyett engedelmességgel *(obsequium)* tartozik, és ezzel is csak akkor, amikor erre felszólítják. Negyedszer: ha a kikötött engedelmességet nem teljesíti, elveszíti a hűbért, miként az örökhaszonbérlő *(emphyteuta)*, ha nem adja meg a fizetséget. Ötödször: az úr akarata nélkül nem idegenítheti el a hűbért, máskülönben elveszíti. Hatodszor: az úrnak kell a birtokot átruháznia és a birtokba helyeznie, és ekkor köteles az úrnak hűséget esküdni. Hetedszer: az úr akarata nélkül a hűbért nem ajándékozhatja el, nem zálogosíthatja el, és nem engedheti át valaki másnak hűbérként az úr akarata nélkül. Lásd a többit Sylvesternél és Julius Clarusnál a Feudum szónál, és másoknál: mert különbözők az egyes vidékek szokásjogai, és változatosak a hűbérek fajtái."[14]

A megosztott vagy szétforgácsolt tulajdon elmélete azt is mutatja, milyen elméleti problémát jelentett a feudális viszonyokat megérteni olyan jogi fogalmak segítségével, amelyek a feudális formációtól eltérő viszonyok között keletkeztek. Mindenesetre nem szabad szem elől téveszteni, hogy míg egyfelől – mint Szkazkin mondja – „a feudális tulajdon sajátossága éppen abban van, hogy lehetővé teszi a belőle származó jövedelmek megosztását a feudális urak uralkodó osztályán belül, éppen a feudális urak uralkodó osztálya hierarchikus struktúrájának eredményeként és annak megfelelően", addig másfelől a parasztot, a feudális formáció közvetlen termelőjét, nem tekinthetjük valódi tulajdonosnak, hiszen a tulajdon olyan viszony, amely a járadékban realizálódik, márpedig a paraszt, „bármilyen szilárdak és széles körűek is birtokosi jogai, . . . nem kapja, hanem fizeti a feudális járadékot azért a telekért, amelyet ő művel meg, egyedül vagy családjával együtt."[15]

Egyébként a feudális társadalom történetében megfigyelhető antifeudális parasztmozgalmak, a kizsákmányoltak osztályharcai is azt tanúsítják, hogy a szabad parasztok – a feudalizmus kialakulásának időszakában – tiltakoztak a jobbágysorba való lesüllyedés ellen, később pedig az osztályharcok a jobbágyi terhek lerázására, továbbá a jobbágytelkek tulajdonjogának megszerzésére irányultak, ami arra vall, hogy a parasztok nem voltak a föld igazi tulajdonosai. (A levellerek a magántulajdon álláspontján álltak.)

Az antifeudális mozgalmak ideológiájában fontos szerepet játszott a feudális tulajdonviszonyok és velük szorosan összefonódó uralmi viszonyok bírálata. Wycliffe és Hus tanaiban például vallási-teológiai köntösben a feudális társadalmi viszonyok igen radikális

[13] Lásd Redl Károly: Spinoza és Lessius. *Világosság*, 1983/1, 4–13.

[14] Leonardus Lessius: *De Justitia et Jure*. Venetiis, MDCXXV. Lib. 2. Cap. 24. Dub. 10., 253–254.

[15] Szkazkin, i. m. 148.

kritikája jelentkezik: a tulajdon, a hatalom és az uralom jogosságát az Istenhez való viszonytól teszik függővé. Az a világi vagy egyházi úr ugyanis, aki a halálos bűn állapotában van, elveszti a tulajdonra való jogosultságát. Thomas Münzer pedig, a német parasztháború nagy alakja, a „Felette szükséges védőbeszéd és válasz" c. művében egy helyütt – amelyre már a fiatal Marx utalt („A zsidókérdéshez", *MEM* 1, 375.) – elsősorban a közföldek földesúri kisajátítására célozva a következőket mondja:

„Lásd, az uzsora, a tovajlás és rablás fő-fő okai a mi uraink és fejedelmeink, akik minden teremtményt a tulajdonukká tesznek. A halak a vízben, a madarak a levegőben, a növény a földön, minden az övék kell legyen, Ézsaiás 5. Azután kihirdetik Isten parancsolatát a szegények között, és mondják: ‚Azt parancsolta Isten: ne lopj.' De ők maguk nem követik. Úgyhogy mindenkit sanyargatnak, a szegény földművest, a kézművest és mindenkit, aki él, megnyúznak és megkopasztanak, Mikeás 3. fejezet, s ha megtéved a legcsekélyebben is, lógnia kell."[16]

A tulajdon problémája, amely számos vonatkozásban igen fontos szerepet játszott a középkor társadalmi, politikai és ideológiai küzdelmeiben – nemcsak az antifeudális parasztmozgalmakban és az eretnek-ideológiában, hanem a pápaság és a császárság küzdelmének politikai irodalmában, a nemzetállamok kialakulásának, a központi hatalom megszilárdulásának, a polgári rend megerősödésének folyamatában, valamint a koldulórendek, különösen a ferences rend körüli vitákban is – természetesen foglalkoztatta a skolasztika reprezentatív gondolkodóit is.

A feudális tulajdon sajátos természete és különleges problematikája tükröződik a skolasztikusok nézeteiben is, akik különbséget tesznek a tulajdon joga és használata között; mint például Aquinói Tamás, aki az arisztotelészi filozófia és a keresztény teológia egyeztetésének jegyében foglalkozik a tulajdonnal kapcsolatos kérdésekkel.

Mielőtt Aquinói Tamásnak a tulajdonra vonatkozó felfogását ismertetnénk, röviden érintenünk kell azt a kérdést, hogyan jelentkezik a tulajdon problémája a keresztény vallási tanítás hagyományában, amely oly fontos szerepet játszott a középkori gondolkodásban, és amelyhez a különböző eszmei irányzatok, teológiai és jogi álláspontok kapcsolódhattak.

Elsősorban a tulajdon és annak használata közötti megkülönböztetés bizonyult elméletileg alapvetőnek és történetileg nagy horderejűnek. Ennek a megkülönböztetésnek az alapja a transzcendens irányultságú vallási monoteizmus lényegében rejlik. A teremtő, aki a világot a semmiből megalkotta, az általa létrehozott műnek, a létezők összességének, szükségképpen szuverén ura és egyetlen igazi tulajdonosa. „Az Úré a föld és annak teljessége; a föld kereksége, és mindnyájan, kik benne laknak." (Zsolt. 23. l.) Ez a tény szabja meg az embernek, aki maga is teremtmény, a világhoz való viszonyát: az embernek a világhoz való viszonyát az istenhez való viszonya közvetíti. Az ember csak akkor alakít ki helyes viszonyt a világhoz, ha istenével helyes viszonyban van. Ha viszont elfordul tőle, egyetlen igazi céljától, a bűn által, amire szabad akarata révén lehetősége és az eredendő bűn következményeképpen hajlama van, akkor helytelen viszonyba kerül a világgal is, mégpedig elsősorban éppen azáltal, hogy isten helyett most a világ lesz a célja, a világ

[16] Thomas Münzer: *A Gideon kardjával.* Ford. Tatár György, Európa, – Helikon, Budapest, 1982, 106. – Engels is utal egy korai cikkében Thomas Münzerre és erre a művére, a németországi reformációról írva. *MEM* 1, Kossuth, Budapest, 1957, 487.

eszközből céllá válik számára. A tulajdon tehát feltételes: jogosult, amennyiben helyesen, azaz istenre vonatkoztatva használjuk, jogosulatlan, amennyiben öncélként kezeljük.

Ezzel a felfogással a kereszténység akaratlanul is kihívást intézett a római jog abszolút tulajdonfogalma ellen – amelyet másfelől mintegy hiposztazált, a világ fölött trónoló isteni Urra ruházott, aki keleti kényúrként, az ázsiai forma egyeduralkodójának, despotájának égi másaként mint egyetlen tulajdonos magaslik a tőle függő birtokosok és szolgák alávetett sokasága fölé –, mert egy transzcendens megalapozottságú erkölcs követelményeivel megkötötte, feltételessé tette, a jótékonyság szociális kötelezettségével megterhelte a tulajdont. Ez a feltételezettség azonban alapvetően vallási természetű, s általában nem teszi kérdésessé a valóságos tulajdonviszonyokat, bár bizonyos ambivalenciát is magában rejt, amely a vallási radikalizmus és konformizmus alternatíváinak megfelelően a magántulajdon tagadása és annak igazolása között ingadozhat. Mégis elmondhatjuk, hogy a tulajdonra vonatkozó keresztény tanítás, azáltal, hogy egy erkölcsi jellegű használat restriktív kritériumait támasztotta az abszolút tulajdonnal szemben, s ezzel mintegy szociálisan relativizálta azt, úgyszólván előlegezte, elméletileg előkészítette a feudális viszonyokat, ahol a tulajdon már nem léphetett fel abban a függetlenségben, amelyet a császárkori római magánjog biztosított neki *(ius utendi et abutendi),* hanem a személyes függőségi viszonyok feltételrendszerébe beágyazva volt kénytelen megjelenni.

A keresztény vallási monoteizmusban a teremtett világ, a teremtményi lét teljes függőségbe kerül az abszolútumtól, akinek intencionális aktusa hozza létre a semmiből a világot, a teremtményt. A Teremtő, akinek műve önmagában tekintve csak jó lehet, szuverén ura és egyetlen igazi tulajdonosa mindannak, ami létezik. A teremtmény alapjában véve csak – jól vagy rosszul – használhatja ezt az isteni tulajdonban levő egész világot.

A keresztény vallásnak ez a tanítása döntő hatással volt a szociáletika alakulására, s amennyiben elvileg kérdésessé tette a római jogban kidolgozott abszolút tulajdonfogalmat, mert relativizálta azt elsősorban az Istenhez való viszony meghatározásával, valamint azzal, hogy a többi emberhez való viszonyunkat ettől az alapvető transzcendens viszonytól tette függővé, általa közvetítette, az Isten és felebarátaink iránti kötelezettségekkel terhelte meg, ezzel mintegy előkészítette és elősegítette a feudális – korlátozott – tulajdonfogalom érvényrejutását.

A használat és birtoklás restriktív eszméje jelentkezik már a patrisztikus irodalomban. Így pl. *Tertullianusnál,* aki *„A látványosságokról"* szóló polemikus iratában felveti az Isten által teremtett dolgok helyes, ill. helytelen használatának kérdését. Tertullianus ebben a művében elítéli a cirkuszi játékokat, a színjátékokat, műalkotásokat a pogány istentisztelettel való szoros kapcsolatuk miatt. Az egyházatya számára mindez nem csupán bálványimádást jelent; erkölcsi hatásukat is rombolónak tartja. Ezért fordul intelmével azokhoz a keresztényekhez, akik ilyenféle látványosságokon részt vesznek, s azokban bűnös élvezetet lelnek. Tertullianus a probléma elvi oldalát így körvonalazza: a világ és a dolgok Isten teremtményei, ennyiben tehát jók, van azonban egy „megromlott" felhasználási módjuk is, melynek következtében szembekerülhetnek Istennel. A látványosságok kedvelői, élvezeteik védelmében – Tertullianus szerint – így érvelnek: „minden dolgot az Isten hozott létre, és adott át az embernek – ahogyan azt tanítjuk is –, s hogy ilyenformán minden dolog jó, mert minden dolog alkotója jó, s hogy ezek közé kell sorolni mindazokat a dolgokat is, amelyekből a látványosságok állnak, például a lovat,

az oroszlánt, a testi erőt vagy a szépzengésű hangot. Következésképpen, sem Istentől idegennek, sem Istennel ellenségesnek nem tekinthetjük azt, ami az ő alkotásaként létezik, sem pedig Isten tisztelői nem utasíthatják el maguktól azt, ami Istennel nem ellenséges, mert nem is idegen az tőle. S ugyanígy nem utasíthatják el a látványosságok céljait szolgáló építményeket sem, hiszen a kövek, a kötőanyagok, a márvány, az oszlopok mind Istentől valók, aki eszközül adta őket a földnek; sőt, maguk a látványosságok is Isten szent ege alatt történnek." (II. fej.)

Tertullianus erre a következő választ adja:

„Senki sem tagadja, mert mindenki tudja, hogy Isten a világegyetem alkotója, hogy a világegyetem jó, és az ember tulajdonában adatott. De, minthogy az emberek nem ismerik az Istent a maga valójában, hanem csak a természetjog révén, nem pedig a családjogon, azaz távolról ismerik, nem pedig közvetlen közelből, semmiképpen sem ismerhetik a parancsait és a tilalmait arra vonatkozóan, hogy miképpen kell gondját viselnünk annak, amit alkotott. Azt sem tudják, milyen versengő erő szegül szembe az Istennel, hogy visszaéljen azzal, amit használatunkra alkotott – minthogy sem az akaratát, sem az ellenségét nem ismered annak, akit nem ismersz eléggé. Tehát nemcsak azt kell látni, aki alkotta a dolgokat, hanem azt is, aki kiforgatta. Mert csak akkor mutatkozik meg, hogy kinek a hasznára rendeltetett, ha az is megmutatkozik, hogy kinek a hasznára nem. Nagy a különbség a romlás és az épség között, mert nagy a különség az alkotó és a megrontó között.

Egyébként a rossz összes fajtái, azokat sem kivéve, amelyeket még a pogányok is egyértelműen bűnnek tartanak, tiltanak és kerülnek, Isten műveiből adódnak. Tekintsd például az emberölést, amelyet vassal, méreggel vagy mágikus erők felidézésével követnek el: a vas éppúgy az Istentől való, mint a füvek vagy az angyalok. De mindezeket a dolgokat alkotójuk vajon emberölésre szánta-e? Ellenkezőleg: az emberölés valamennyi fajtáját egyetlen, alapvető rendeléssel tiltja: ‚Ne ölj'. Gondolj továbbá az aranyra, rézre, ezüstre, elefántcsontra, fára és a bálványfaragás bármely alkalmatos anyagára – ugyan ki helyezte a világba mindezt, ha nem a világ alkotója: Isten? De talán azért, hogy helyette és ellene legyenek az imádat tárgyává? Éppenséggel nem, hiszen a bálványimádás a legnagyobb bűn az ő szemében. Mi nem az Istené, ami Istent sérti? De ha sérti, már nem Istené. S ha már nem az övé, akkor sérti. Az ember maga – minden bűnök forrása – Istennek nemcsak teremtménye, hanem képmása is; mégis mind testben, mind szellemben elpártolt alkotójától. Mert a szemet sem vágyaink felkeltésére kaptuk, nyelvünket sem a gonosz beszédre, fülünket sem a gonosz beszédek befogadására, torkunkat sem a torkosság vétkeire, hasunkat sem azért, hogy cinkosává legyen a torkosságnak, nemzőszerveinket sem a fajtalankodásra, kezünket sem az erőszakra, lábunkat sem a kódorgásra, és a szellem sem azért rejlik testünkben, hogy leselkedő, cselszövő, csaló legyen és gonoszságokat eszeljen ki. Úgy gondolom, nem azért. Hiszen, ha Isten, aki ártatlanságot követel tőlünk, gyűlöl minden gonoszságot, sőt annak még a gondolatát is, akkor kétség nem férhet hozzá, hogy bármit alkotott, nem olyan cselekedetek kedvéért alkotta, amelyeket kárhoztat, még ha e cselekedetek eszközeit ő maga alkotta is; a teremtmény ekkor azért szolgál rá a kárhoztatásra, mert visszaél azzal, amit a teremtő alkotott.

Tehát mi, akik megismertük az Urat, átlátunk egyúttal a vetélytársán is, és kifürkészve a dolgok elrendezőjét, megértettük egyszersmind a dolgok megrontóját is. Nincs hát okunk sem csodálkozni, sem kételkedni: mivel magát az embert, Isten alkotását és képmását, az

egész világegyetem birtokosát a romboló és vetélkedő angyalnak ez a hatalma kezdettől fogva kivetette romlatlanságából, és az egész anyagi világot, amely teremtésekor az emberhez hasonlóan romlatlan volt, ugyanúgy megrontotta, mint az embert, szembeszegülve az alkotóval; mert elbúsulván amiatt, hogy Isten e világot az embernek engedte át, nem pedig őneki, bűnössé tette az embert Isten előtt, hogy megalapozza a világban a maga uralmát." (II. fejezet.) (Rozsnyai Ervin fordítása.)

Alexandriai Kelemen is hangsúlyozza a gazdagság eszközjellegét és a használat szempontját az egyik iratában, amely azzal a kérdéssel foglalkozik, hogyan üdvözülhet a gazdag ember. Alexandriai Kelemen, aki Szókratészre hivatkozva, istentelen tettnek nevezi a hasznosnak az elválasztását az igazságostól, s aki a sztoikusokhoz hasonlóan nem táplált illúziókat korának politikai állapotait, állami és közéleti viszonyait illetően,[17] igyekezett a keresztény tanítás és a görög filozófia között adódó kapcsolatokra rámutatni, és az evilági élet szükségleteit jobban méltányolni, s ebben a szellemben az anyagi javakat, a gazdagságot sem tartotta eleve elvetendőnek. A gazdagság önmagában véve se nem jó, se nem rossz, tehát nem kell kárhoztatnunk. A gazdagságot és birtokot úgy kell tekintenünk, mint valamiféle anyagot *(hülé)* és eszközt *(organon)* a jó használat számára. „Egy eszköz, ha művészi hozzáértéssel *(tekhnikósz)* használod, a művészethez tartozó dolog *(tekhnikon)*; de ha hiányzik a hozzáértésed, akkor csupán művészi tudatlanságod *(amuszia)* következményeiben részesülsz, ámbár ebben az eszköz nem felelős. A gazdagság is egy ilyenféle eszköz. Használhatod helyesen, akkor az igazságot szolgálja, de ha valaki helytelenül használja, akkor a rossz szolgájának bizonyul. Mert természete az, hogy szolgáljon, nem pedig az, hogy uralkodjon." (*Tisz ho szódzomenosz plusziosz*, 14. fej.)

Ágoston is különbséget tesz az élvezet és a használat között. Amint „A keresztény tanításról" *(De doctrina christiana)* című művében mondja, ahol ezt az elgondolását kifejtette: „Élvezni annyit jelent, mint valami dologhoz szeretettel ragaszkodni önmagáért. Használni pedig annyi, mint valamit igénybe venni annak elérésére, amit szeretünk, ha az valóban megérdemli a szeretetet. Mert a meg nem engedett használatot inkább rosszra használásnak, vagy visszaélésnek kell nevezni."[18]

Ennek megfelelően különbséget kell tennünk a dolgok között: „Vannak dolgok, amelyek élvezetre, vannak olyanok, amelyekre használatra vannak rendelve, vannak olyanok, amelyeket élveznek és használnak. Azok, amelyek élvezetre vannak rendelve, boldoggá tesznek bennünket. Azok a dolgok pedig, amelyek használatra vannak rendelve, segítenek bennünket boldogságra törekvésünkben, s mintegy kezünkre járnak, hogy eljussunk azokhoz, amik boldogítanak, s azokban megtapadhassunk. Mi pedig, akik élvezünk és használunk, a kettő közé vagyunk állítva."[19]

[17] Alexandriai Kelemen az államról így nyilatkozik: „Mert a sztoikusok is azt mondják, hogy csak az ég igazában állam, ezzel szemben azok, amelyek itt alant a földön vannak, többé nem államok; bár így nevezik őket, de nem azok. Mert az állam valami jó, és a nép olyan méltó közösség és embersokaság, amelyet a törvény kormányoz, ahogyan ezt az egyházat a Logosz, s az egyház olyan város e földön, amelyet nem lehet meghódítani, sem önkénnyel leigázni . . . Platón állama is előkép, amely csak az égben létezik." (*Stromata* IV. 26.; Migne, *Patrologia Graeca*, vol. VIII, col. 1380–1381). – A Szókratészre való utalást l. *Stromata* II. 22, Migne, *Patrologia Graeca*, vol. VIII, col. 1080.

[18] *Szent Ágoston Breviárium.* Kecskés Pál összeállítása és fordítása, Szent István Társulat, Budapest, 1960, 361.

[19] Uo.

Élvezetünk tárgyát egyedül az örök és változhatatlan dolgok, az igazi élet és jóság, maga Isten alkothatja. Istent öncélúan, önmagáért kell szeretnünk és élveznünk; minden egyebet viszont – beleértve önmagunkat és embertársainkat is – csupán használnunk szabad, tudniillik erre az egyetlen igaz célunkra kell vonatkoztatnunk, mert boldogságunkat csak a túlvilágon találhatjuk meg. Ebből következően: „bár használnunk kell ezt a világot, de nem szabad azt élveznünk".[20] Akárcsak a vándor, akit az utazás gyönyörűségei feltartóztatnak abban, hogy vágyott célját, hazáját elérje, úgy mi is: „Ha a használatra szánt dolgokat élvezni akarjuk, előrehaladásunk elakad, néha tévútra is jut úgy, hogy az alacsonyabbrendű dolgok szeretete miatt akadályoztatva azoknak a dolgoknak elérésétől, amelyeket élveznünk kellene, visszatarttatunk, vagy azoktól el is fordulunk."[21]

Mivel a dolgok, amennyiben vannak, jók, hiszen létüket Istentől kapják, ezért a hozzájuk való viszonyunkon fordul meg a dolog, azon, hogyan használjuk őket. „Utánad kell mennie az aranynak – mondja Ágoston egyik beszédében (Sermo 311, 9, 11.) –, nem neked az arany után. Mert jó az arany. Hiszen Isten semmi rosszat nem teremtett. Ne légy rossz, s jó lesz az arany. Íme, aranyat teszek a jó és a rossz ember közé. Elveszi a rossz: a szűkölködőket elnyomják, a bírákat megvesztegetik, a törvényeket felforgatják, az emberi dolgokat felkavarják. Miért ez? Mert rossz ember vitte el az aranyat. Elviszi a jó: a szegényeket élelmezik, a mezteleneket felruházzák, az elnyomottakat felszabadítják, a foglyokat kiváltják. Mennyi jó a jó ember aranyából, mennyi rossz a rossz ember aranyából . . .

Nem kell eltávolítani a dolgokat az emberi életből, legyenek, de legyen meg a jó dolgok használata is. Némely javak csak a jókban vannak, mások közösek a jókban és a rosszakban. Csak a jókban található javak: a jámborság, a hit, az igazságosság, a tisztaság, az okosság, a mértékletesség, a szeretet és egyéb hasonlók. Jók és rosszak közös javai: a pénz, a tisztelet, a földi hatalom, a hivatalok, maga a testi egészség. Ezek is jók, de jó embereket kívánnak."[22]

Kétségtelen, hogy ez a felfogás bizonyos kritikai elemeket rejt magában, mivel kétség bevonja a földi javak, a gazdagság, a pénz, a tulajdon öncélúságát: „A gazdagok feleslege a szegények szükséglete. Idegen dolog birtoklása a felesleg birtoklása" – mondja Ágoston egy helyütt (En. in Psalm. 147, 12.), s hozzáteszi, hogy ami elégséges, az kevés.[23] Egyik levelében, melyet Afrika prokonzulához intézett (Epist. 153,26.) ezt írja: „Ha értelmesen megfontoljuk, ami írva van: ‚A hivő emberé az egész világ gazdagsága, a hitetlené egy 'obulus sem' (Septuag. Proverb 17,7) vajon nem arra a meggyőződésre jutunk-e, hogy mindazok, akik megengedett módon szerzett javakkal rendelkeznek ugyan, de azt nem tudják használni, idegen javakat birtokolnak? Mert bizonyos, nem idegen jószág az, amit jogosan birtokolnak; jogosan pedig azt birtokolják, amit igazságosan; igazságosan pedig azt, amit jól birtokolnak. Mindaz tehát idegen jószág, amit rosszul birtokolnak; rosszul birtokolják pedig azt, amit rosszul használnak.

Látod tehát, mily sok embernek kellene idegen jószágot visszatéritenie, habár kevés volna található, akiknek azt vissza lehetne téríteni; de bárhol legyenek azok, annál inkább

[20] Uo. 362.
[21] Uo. 361.
[22] Uo. 422–423.
[23] Uo. 423.

megvetik azt, mennél nagyobb joggal birtokolhatnák. Mert az igazságosságot senki sem birtokolja rosszul: aki nem szereti, nem is birtokolja. A pénzt pedig a rosszak rossz módon birtokolják, a jók pedig annál jobban, mennél kevésbé szeretik. Ilyen feltételek mellett tűrik el a rossz birtokosok igazságtalanságát s bizonyos jogokat állítanak fel közöttük, amiket polgári jogoknak neveznek. Ezek nem érik el, hogy jól használják a javakat, hanem, hogy a rossz használat kevesebb kárral járjon."[24]

Már az idézet végén levő utalás a „polgári jogokra" is azt mutatja, ami egyébként az egész koncepció természetéből is következik, hogy itt alapjában véve egyáltalán nincs szó a fennálló tulajdonviszonyok megkérdőjelezéséről, csupán egy általános valláserkölcsi diszpozíció kialakításáról, amelynek a valóság sokszorosan ellentmond. Az a szentírási hely, amely az idézet elején áll, igen radikálisnak tűnik ugyan, de Ágoston valójában élét veszi. A Példabeszédek könyve idézett versének radikális konzekvenciát majd a huszitamozgalom ideológiája bontja ki a Wycliffe és Hus által kidolgozott *dominium gratiae*-elméletben, tehát abban a koncepcióban, amely szerint a tulajdon (dominium) joga csak a kegyelmi állapotban levő személyt illeti meg, s amely valóban közvetlen, és gyakorlati konvenciákkal is járó támadást jelentett a feudális tulajdonviszonyok ellen.

Ágoston viszont a magántulajdon igazolásának útjára lép, s mivel isteni jogon egyenlőség uralkodik, a tulajdont az emberi jogból, közelebbről a császári jogból vezeti le, amelyet isteni eredetűnek nyilvánít:

„Mily jogon bírja valaki azt, amit bír?" – teszi fel a kérdést Ágoston a János evangéliumához írt magyarázataiban. (In. Evang. Joannis, Tract. VI, 25., 26.) – „Nemde, emberi jogon? Mert isteni jog szerint a gazdag és a szegény egy anyagból vannak teremtve, s ugyanaz a föld hordozza mindkettőt. Ennélfogva az emberi jog szerint mondhatjuk csak: ez a föld az enyém, ez a ház az enyém, ez a rabszolga az enyém. Az emberi jog azonban nem más, mint a császári jog. Miért? Mert az emberi jogot az isten a császárok és a királyok útján közli az emberi nemmel. Töröld el a császárok jogát, s ki meri mondani: ez a föld az enyém, ez a rabszolga az enyém, ez a ház az enyém? .... Ne mondjad tehát: mi közöm a királyhoz? mert akkor nem lesz közöd saját tulajdonodhoz sem. Mert a királyok jogából következik a tulajdon bírása is. Ha tehát azt mondod: mi közöm a királyhoz, az annyi, mintha azt mondanád: mi közöm a vagyonomhoz? Egyenesen lemondasz arról a jogról, melynek erejéből tulajdonod lehet."[25]

Ez a koncepció tehát, amely kétszeresen is feltételezettnek fogja fel a tulajdont, először vallási vonatkozásban az isteni joghoz képest, másodszor világi vonatkozásban a hatalomhoz, a felsőbbséghez, a császári és királyi joghoz képest, amely utóbbit isteni eredetűnek nyilvánítja, és ezáltal szentesíti, a tulajdont pedig ily módon igazolja (ahogyan egyébként az öröklési jogot is elismeri), s ennyiben olyan jellegűnek mutatkozik, amely mintegy előkészítette a középkori teokratikus állam- és jogelméletet, a hűbéri hierarchikus tulajdonfelfogást.[26]

A keresztény tanítás tehát a hangsúlyt a javak helyes *használatára* helyezte. Ezt a követelményt valláserkölcsileg alapozta meg, s az emberek lelki közösségére, szeretet-

[24] Uo. 423–424.

[25] Idézi P. Janet: *A politikai tudomány története az erkölcstanhoz való viszonyában*, Budapest, 1891, I. 388.

[26] Vö. R. Schlatter, i. m. 63–64.

közösségére vonatkoztatta. Ez a morális motivációjú, az érzületre hivatkozó követelmény voltaképpen *átszellemített mása a törzsi elosztási viszonyoknak,* amelyeknek valóságos anyagi bázisa, a törzsi köztulajdon és a közösségi termelés, már nem áll fenn. A római császárkor magántulajdonosi és magánjogi viszonyai között nem is lehetett a valódi köztulajdont és a valódi közösséget megvalósítani (nemcsak Plótinosznak egy filozófusváros alapítására vonatkozó terve volt szükségképpen kudarcra ítélve, mert – mint Hegel helyesen megjegyzi – szembenállt a kor szellemével, hanem a világ állapotától megcsömörlött ifjú Augustinusnak és barátainak terve is, amely egy közös vagyonhasználatra alapított szűk körű baráti közösség létrehozását célozta); tehát az egyház, ez a lelki egyenlőség alapján álló vallási közösség, tagjaival szemben reálisan csak egy morális követelményrendszert támaszhatott, s a fennálló viszonyok, a tulajdonviszonyok, radikális megváltoztatását nem tűzhette ki célul.

Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy ez a tanítás a javakhoz és az emberekhez fűződő gazdasági és társadalmi kapcsolatokat már „tételezetté" tette: a személy lényegét, a szubsztancializált „lelket", szembeállította annak empirikus lényével, s ezt a belső meghasonlottságot a valósághoz való viszonyok rendszerének strukturáló elvévé avatta, s ezzel – ha elvont lelki-szellemi síkon is – de túllépett az antik testiség, testi szemlélet szenzualizmusán és „természetadta" közvetlenségén, s egy „történelmileg" létrehozott elemből – a bensőből – indult ki, s minden valóságos viszonyt, a viszonyok totalitását közvetítettként fogta fel, s ezzel megtette az első lépést a személyiség és a történelem konstitutív viszonyának megragadása felé, bár egyelőre a személyiséget csak lelki-benső elevenségében, a történelmi mozgást pedig csupán az üdvtörténet dinamikájában, tehát elvontan ragadta meg. De az ember és történelem viszony – vallásilag – már tételezetté vált.

Az elvont emberből való kiindulás következtében azonban a társadalmiság területe, s még inkább a gazdaságnak ebben játszott valóságos szerepe megragadhatatlanná válik. A teológiában ezért a dolgok *használati értékét* ontologizálják, a dolog – a naturális gazdálkodás feltételeinek megfelelően – mint használati érték minősül létezőnek (Isten a teremtett világot az ember birtokául adta, s ennyiben a létező dolgok jók, szépek, hasznosak), míg a dolgok mint *csereértékek* erkölcsi megítélés és kritika tárgyává lesznek, amelyben azt a jogos félelmet mondják ki, hogy a gazdasági szféra önállósága, melyet az ontológia és etika között eltüntettek, önállósuló mozgása következtében felboríthatja azt a szép rendet, amelynek tartósságában hittek. A csereérték mozgása most a rossz, a bajok és vétkek fészke, amelyet a helyes használat restriktív szabályinak segítségével akarnak hatástalanítani. Amennyiben a javak áramlása, a csereértéket konstituáló mozgás, az egyéni önzés fókusza felé tart, annyiban negatív, bűnös, mert az áramlást feltartóztatja, megszakítja, s így mások szociális károsodását idézi elő (az öncélú vagyonfelhalmozás elítélése), amennyiben viszont a javak a társadalmi anyagcserefolyamatban a felebaráti szeretet, a jótékonykodás révén megoszlanak, tehát a többi egyén felé áramlanak, annyiban a mozgás pozitív, erényes jellegű.

Tehát a csereérték képződésnek valóságos gazdasági folyamata, amelynek mozgatórugója a haszonszerzés, általában elítélendő, s csak annyiban igazolható, amennyiben lehetőséget ad a személyek közötti erkölcsi viszonyok fejlesztésére, a szeretet gyakorlására, tehát amennyiben elosztás, s nem felhalmozás.

A tulajdonképpeni objektív társadalmi szféra önmozgása ilyenformán kiesik a vallási elmélet látóköréből: az isteni eredetű – s ennyiben jó – ontológiai renddel a megromlott emberi természet dualisztikus etikai rendje áll szemben, amely a teremtett dolgok jó vagy rossz használatának színtere. A fő választóvonal a szép és jó kozmosz és a személyes viszonyok etikailag polarizált világa között húzódik.

Az ember által egyáltalán birtokolható javak összességének általános transzcendens feltételezettsége és a tulajdon használatának ebből levezetett valláserkölcsi korlátozottsága azonban még önmagában véve nem jelent döntést arra a kérdésre vonatkozóan, hogy a közös tulajdont vagy a magántulajdont kell-e előnyben részesítenünk. Ennek a kérdésnek a megválaszolása a keresztény gondolkodóknál ugyan a világhoz való istenben közvetített viszony általános meghatározásának függvénye, de természetesen jelentős változásokat mutat, mégpedig nemcsak koronként, hanem aszerint is, hogy a személy tökéletességének eszméjéből vagy az egyházi intézmény szükségleteiből indulnak ki. Az előbbi szempont, amely az evangéliumi tanácsból (Máté 19., 21.) is következett, a világi javakról való lemondást, a tulajdonnélküliséget, a vagyon elosztását, az „evangéliumi szegénységet" kívánta meg, márcsak a lelki tökéletesedést szolgáló aszkézis érdekében is. Az egyház ezt a szempontot elvileg sohasem adhatta fel. Merőben más következményeket vont magával az egyháznak mint intézményes közösségnek az érdeke, amely viszont nagyobb fokú toleranciát kívánt meg, mivel hívei különböző vagyoni helyzetű társadalmi rétegekből toborzódtak, s maga az egyház is világi gazdagságra tett szert. A tulajdon elvi elutasítása ebben a tekintetben szervezeti meghasonlást idézett volna elő. Nem véletlen, hogy azok a radikális hangok, amelyek a korai kereszténység dokumentumaiban felcsendülnek (pl. Lukács evangéliumában, az Apostolok Cselekedeteiben, a Didakhéban, Barnabás levelében, Hermász Pásztorában, vagy Justinusnál, tertullianusnál, de még Ambrosiusnál is), hamar elhalkulnak, s türelmesebb vagy békülékenyebb nézeteknek adnak helyet.

Az egyéni tökéletesedés eszméjének radikalizmusán és az egyházi intézmény gyakorlati szükségleteinek konformizmusán kívül azonban egyéb szempontok is befolyásolták e kérdés megítélését. Fontos szerepe volt a tulajdonelmélet alakulásában a bűnbeesés mítoszának, amely éles különbséget tett egy ideális ősállapot és az első emberpár bukása után bekövetkezett bűnös korszak között. Különösen jelentőssé vált a tulajdonfogalom története, és általában az emberi intézmények középkori elmélete szempontjából az a tény, hogy ezt a bibliai mítoszt könnyen össze lehetett egyeztetni azzal a sztoikus filozófiából való megkülönböztetéssel, amely a dolgokat felosztotta „természetesekre" *(phüszei)* és „konvencionálisakra" *(theszei)*. Ez a megkülönböztetés bekerült a római jog kodifikációjába, és ennek közvetítésével nagy hatást gyakorolt a középkori teológiai és jogi irodalomra, s különösen fontosnak bizonyult a köztulajdon-magántulajdon problémáját illető nézetek, viták története szempontjából. A tulajdon kérdése a középkorban – ahol még elevenek voltak a tulajdon és birtoklás közösségi formái, s eleven volt ezek feszülten ellentmondásos viszonya a magántulajdonnal, például a falusi földközösségekben, amelyek kebelében, mint Marx írja a Zaszulics-levelekben a „kollektív elem" harcolt a „tulajdonelemmel", s amelyek kifelé szüntelen harcra kényszerültek a földesuraságga l, úgyhogy a „középkori osztályharc alapvető színterének" (Horváth P.) tekinthetők – nem volt puszta elméleti kérdés, hanem súlyos érdekek összeütközésének csomópontja.

Nem véletlen tehát, ha a középkori tulajdonelméletek hol bírálják, hol pedig igazolják a magántulajdont. Ez az ellentétes viszony a tulajdonhoz elméletileg két fő formát ölt,

amelyeket egyébként ugyanaz a gondolkodó egyszerre is képviselhet különböző vonatkozásokban. Az egyik platóni eredetű, s a közös tulajdon és egyéni használat elvét hangsúlyozza, a másik pedig, amely Arisztotelészre vezethető vissza, a magántulajdon és a közös használat álláspontját vallja. Az előbbi összekapcsolódik a keresztény tökéletesség eszméjével, és a szerzetesi életideállal és intézménnyel, az utóbbi pedig, amelyet elsősorban az arisztoteliánus skolasztika képviselői hangoztatnak, az evilági élet szükségleteinek és követelményeinek elismerését fejezi ki, egyfajta *modus vivendi*-t, tekinttel az ártatlanság állapotából kiesett ember megromlott természetére.[27]

A *ius naturale, ius gentium* és *ius civile* meghatározásainak és e fogalmak egymáshoz való viszonyának és a tulajdon problémájához fűződő kapcsolatuknak szövevényes történetével itt természetesen nem foglalkozhatunk. Röviden csupán a következőket említenénk meg: a természetjognak *(ius naturale)* a sztoikus filozófiából származó fogalma, amely eredetileg kritikai fogalom volt, mert minden ember természettől való egyenlőségének, szabadságának, és a tulajdon közösségének eszméjét foglalta magába, egy hosszú fejlődési folyamat eredményeképpen a magántulajdon megalapozásának elméleti eszközévé válik. Ez a funkcióváltozás már a középkorban a XIV–XV. században végbemegy, úgyhogy az újkori természetjogi elméletek eredetét itt kell keresni. Ezzel szoros összefüggésben egy másik fontos változás is történik: a magántulajdonos egyének jogát kezdik szembeállítani a politikai közhatalom jogaival, sőt bizonyos tekintetben fölébe is helyezik az állam és a fejedelem jogainak. Nem kevesebbet jelent ez, mint a „polgári társadalom" kezdődő kiválását abból az egységből, amely korábban a „politikai társadalomhoz" fűzte. Ez a folyamat a teljes szétválásig csak a tőkés viszonyok kifejlődésével jut el.[28]

Aquinói Tamás tulajdonelmélete fontos közvetítő fázist jelent egyfelől a patrisztikus kor gondolkodóinak álláspontja – mely a magántulajdont a bűn következményeképpen és az állam révén létrejövő „konvencionális" emberi intézménynek tekintette –, másfelől az újabb kor természetjogilag megalapozott tulajdonfelfogása között.

[27] Vö. Bede Jarrett: *Mediaeval Socialism.* London, 1915, 82. – B. Jarrett: *Social Theories of the Middle Ages., 1200–1500.* London, 1926, 144.

[28] Marx „A hegeli államjog kritikájá"-ban a régi államok jellegét szembeállítva a modern államokéval a következőket írja: „Az *államnak mint olyannak* elvonatkoztatása csak a modern idő sajátja, csak a modern idő sajátja a magánélet elvonatkoztatása. A *politikai állam* elvonatkoztatása modern termék. A középkorban volt jobbágy, hűbérbirtok, iparos-korporáció, tudós-korporáció stb., vagyis a középkorban a tulajdon, a kereskedelem, a társadalom, az ember *politikai* volt; az állam anyagi tartalmát formája tételezte; minden magánszféra politikai jellegű vagy politikai szféra, illetve a politika a magánszférák jellege is. A középkorban a politikai berendezkedés a magántulajdon berendezkedése, de csak mert a magántulajdon berendezkedése politika berendezkedés. A középkorban a népélet és államélet azonos. Az ember az állam valóságos elve, de a *szabadságnélküli* ember. Ez tehát a *szabadságnélküliség demokráciája,* a végigvitt elidegenedés. Az elvont reflektált ellentét csak a modern világ sajátja. A középkor a *valóságos* dualizmus, a modern idő az *elvont* dualizmus." (*MEM* 1, 233–234.) – A „természetjog" fogalmi tartalmának megváltoztatásához l. R. Schlatter, i. m., 56–58., 60–61., 65–76. – Megjegyezzük még, hogy a XIV. század közepe táján Nicole Oresme francia filozófus és államférfi szerint a pénz tulajdona a *természetjog* alapján illeti meg a közösséget. (l. Redl Károly: Az első európai pénzelméletről (Nicole Oresme értekezése a pénzről). *Magyar Filozófiai Szemle* 1982/3, 319., 334.)

Aquinói Tamás a *Summa Theologicá*-ban fejti ki a tulajdonra vonatkozó felfogását.[29] A második rész második felében (Pars Secunda Secundae) a 66. kérdés (q. 66.) a lopás és a rablás problémájával foglalkozik. A téma tárgyalását Tamás annak a kérdésnek a felvetésével kezdi, hogy „vajon természetes-e az ember számára a külső dolgok birtoklása" (a. 1.). Első pillantásra ugyanis bizonyos tekintélyi érvek – így a Biblia (Zsolt. 23. l.) és egyes egyházatyák (Basilius, Ambrosius) – alapján úgy tűnik, hogy a külső dolgok birtoklása korántsem természetes az ember számára, mivel minden az Istené. Tamás különbséget tesz válaszában a dolgok természete és használata között:

„*Feleletül* azt kell mondanunk, hogy a külső dolgot kétféleképpen lehet fölfogni. Először természetét tekintve: ez nem tartozik az ember, hanem egyedül Isten hatalma alá, akinek minden engedelmességgel tartozik. Másodszor fölfoghatjuk a dolgot használatára nézve. És így természetes uralma van az embernek a külső dolgok felett: mert értelmével és akaratával képes mintegy az ő számára létrehozott külső dolgokat saját javára felhasználni. A tökéletlenebb dolgok ui. mindig a tökéletesebbekért vannak, mint előbb láttuk (qu. 64. a. 1.). És ebben az értelemben bizonyítja a Filozófus a *Politika* I. könyvében (1246 b), hogy az ember számára természetes a külső dolgok birtoklása. Az embernek ez a természetes uralma a többi teremtmény felett, amely az embert értelme miatt illeti meg, ami miatt Isten képmása, kinyilvánul az ember teremtésénél (Gen. 1. 26.), ahol azt olvassuk: ‚Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra, és uralkodjék a tenger halain' stb. (S. Th. II–II. q. 66. a. 1.) (Gecse Gusztáv fordítása).

Közbevetőleg megjegyezve, igen érdekes az a gondolat, amely annak a tételnek az indokolása során merül fel, hogy a dolgok természete nem tartozik az ember hatalma alá. Tamás ugyanis a 3. ellenvetésben megemlíti Ambrosius véleményét (*De Trinitate,* Liber I. caput 1. – Migne, Patrologia Latina, 16, c. 553.), aki szerint az embernek azért nincs hatalma a külső dolgok felett, mert semmit sem tud a dolgok természetén változtatni. Ebből Ambrosius azt a következtetést vonja le, hogy ezért a külső dolgok birtoklása nem természetes az ember számára. Tamás a 3. ellenvetésre adott válaszában csupán a következtetést utasítja el, de implicite elfogadja a dolgok természetének az ember által való megváltoztathatatlanságát: „A *harmadikra* azt kell mondanunk, hogy ez a bizonyítás abból indul ki, hogy a külső dolgok birtoklása egyben azok természetére is kiterjed: az ilyen uralom azonban egyedül Istent illeti meg, mint mondottuk." (Uo.)

Itt tehát fény derül egy fontos összefüggésre: éppen az ember természetátalakító tevékenységének korlátozottsága, az emberi termelés és tudomány fejletlensége – a naturális gazdálkodást folytató korok közös sajátossága – az oka annak, hogy az ember minden lényegi tevékenységet, teremtő aktivitást egy transzcendens lénynek kénytelen tulajdonítani, s egyben persze azt is feltételezni, hogy e lény alkotótevékenysége az egész természetet, a világot az emberre való tekintettel hozta létre (antropocentrizmus).

Ezután teszi fel Aquinói Tamás azt a kérdést, hogy „vajon szabad-e valakinek valamely dolgot mint sajátját birtokolni" (a. 2.). Tamás – aki szerint a természetjog, amelynek alapján minden közös, nem zárja ki a magántulajdont, mert nem rendelkezik a tulajdon

[29] Aquinói Tamás tulajdon-felfogásáról lásd Alexander Horváth, O. P.: *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas vom Aquin.* Graz, 1929. – Gecse Gusztáv: *Iustitia.* Aquinói Tamás tanítása az igazságosságról. *Világosság,* Melléklet az 1972. évi decemberi számhoz.

elosztásáról – válaszában különbséget tesz a tulajdon és annak használata között, és három érvvel támasztja alá és indokolja a magántulajdon szükségességét és jogosultságát:

„*Feleletül* azt kell mondanunk, hogy a külső dolgokkal kapcsolatban két dolog illeti meg az embert. Ezek közül az egyik a gazdálkodás és kezelés. És éppen ezért szabad, hogy az embernek saját tulajdona legyen. Éspedig három szempontból szükséges az emberi élethez. Először, mivel sokkal gondosabb mindenki annak a művelésében, ami egyedül hozzá tartozik, mint annak, ami mindenkivel vagy sokakkal közös: mivel mindenki, menekülve a munkától, a másikra hagyja azt, ami a közösséghez tartozik, ahogy a sok szolga esetében történik. Másodszor, mivel gondosabban kezelik az emberi dolgokat, ha az egyesekre hárul valamilyen dolog előállításának a sajátos gondja: zűrzavar támadna ui., ha mindenki rendezetlenül tevékenykednék. Harmadszor, mert azáltal jobban megőrződik az emberek békés állapota, mivel mindenki elégedett a saját dolgával. Ezért látjuk azt, hogy azok között, akik közösen és osztatlanul birtokolnak valamit, gyakrabban keletkeznek civódások.

A másik, ami az embert a külső dolgok közül megilleti, a használat. És itt nem kell, hogy az ember úgy birtokolja a külső dolgokat, mint a sajátját, hanem mint közöseket: hogy ti. azokat bárki könnyen közrebocsáthassa mások szükséglete alapján. Ezért mondja az Apostol az I. Timóteus-levél utolsó fejezetében (17–18): ‚E világ gazdagainak hagyd meg, hogy szívesen adakozzanak, osztogassanak.'" (S. Th. II–II, q. 66. a. 2.) (Gecse Gusztáv fordítása). Ide tartozik Aquinói Tamásnak a tizedre vonatkozó, a földjáradék problémáját érintő fejtegetése a "Quaestiones Quodlibetales"-ban. A járadék a marxi felfogás szerint a tulajdon realizálásának formája. Éppen ezért a jobbágyparasztot, a feudális társadalomalakulat közvetlen termelőjét, nem tekinthetjük tulajdonosnak, bármilyen kiterjedtek is birtokosi jogai, hiszen az általa megművelt telekért ő fizet, nem pedig ő kap, feudális járadékot. Bármennyire hangsúlyozza is Aquinói Tamás a magántulajdon elismerése mellett a közös használat jelentőségét, valójában a morális követelménnyel szemben nála is érvényre jut a tulajdonviszony igazi tartalma, amikor kimondja, hogy a szegénynek kötelessége tizedet fizetni a gazdag pap számára is, mégpedig mind a természetjog, mind az isteni jog, mind pedig az egyház statutuma alapján. (Vö. Quaest, Quodlib. q. 5, a. 4.)

Aquinói Tamás tehát – részben arisztotelészi, részben a római jogi hagyományból eredő szempontokat érvényesítve – a gazdálkodás szempontjából megengedhetőnek és szükségesnek tartja a magántulajdont, a dolgokat viszont szerinte úgy kell használnunk, mintha közösen lennének. A természetjog meghatározása kapcsán Aquinói Tamás példaként említi a földtulajdon problémáját (S. Th., II–II, q. 57. a. 3.):

„*Feleletül* azt kell mondanunk, hogy amint mondottuk (a. 2.), az a *jog* vagy *jogos* természeti, ami saját természetéből következően egyenlő vagy hozzámért valami máshoz. Ez pedig kétféleképpen lehetséges: először abszolút módon tekintve a dolgot, ahogyan a férfi saját fogalma alapján hozzámért a nőhöz, hogy tőle nemzzen, és a szülő a fiúhoz, hogy azt táplálja. Másodszor egy dolog természeténél fogva hozzámért valami máshoz, nem a dolog abszolút fogalma szerint, hanem meghatározott szempontból, amely belőle következik, mint például a birtokok tulajdona. Ha ugyanis, ezt a földdarabot abszolút módon tekintjük, nincs ok arra, hogy inkább ezé legyen, mint amazé; de ha a művelés alkalmát tekintjük, és a föld békés használatát, ebből a szempontból van egy bizonyos

hozzámértség ahhoz, hogy az egyiké, nem pedig a másiké, amint ez világos a Filozófus révén a *Politika* II. könyvében (cap. 4.)."

A munka és a fennálló társadalmi viszonyok békéje tehát Aquinói Tamásnál a magántulajdon jogosultságának indokául szolgál. A munkának mint a tulajdonjog forrásának jelentőségét még mesterénél is határozottabban hangsúlyozza Tamás tanítványa, Jean Quidort (kb. 1250–1306) is, „A királyi és a pápai hatalomról" szóló híres értekezésében, amelyet 1302 táján, VIII. Bonifác pápa és Szép Fülöp vitája idején írt a francia király álláspontjának támogatására. A tulajdonszerzés kérdéséről ezt írja, érezhetően a római jog szellemében, s Locke felfogása felé mutató módon kapcsolva össze a munkát és tulajdont: „. . . a laikus tulajdont nem adományozzák a közösségnek mint egésznek, ahogyan az egyházi tulajdont, hanem az egyes emberek szerzik meg saját ügyességük, munkájuk és szorgalmuk által, és az egyéneknek mint egyéneknek van joguk és hatalmuk felette (ti. a tulajdon felett) és érvényes úri fennhatóságuk; minden személy parancsolhat és rendelkezhet a sajátjával, igazgathatja, megtarthatja és elidegenítheti tetszése szerint, amennyiben nem okoz kárt valaki másnak; mert ő az úr."[30]

Nem hagyhatjuk említés nélkül Danténak egyik fontos, elméleti érdekű megjegyzését, amely a tulajdon problémájával kapcsolatos, és a „társadalmi viszonyok", a gazdasági kategóriák mint „létezési formák", „egzisztenciameghatározások" marxi problematikájának előtörténetébe tartozik. A vagyon tökéletes vagy tökéletlen voltának kérdését tárgyalva ezt írja:

„Mielőtt ezt bebizonyítanánk, el kell oszlatnom egy kételyt, amely látszólag felüti a fejét: hogy jóllehet az arany, a drágakő, és a földbirtok, mint létezők, formájuk és aktusuk tekintetében tökéletesek, nem látszik igaznak az az állítás, hogy tökéletlenek lennének. Éppen azért tudnunk kell, hogy amennyiben önmagukban fogjuk fel őket, tökéletesek, nem azonosak a vagyonnal, hanem csak az aranyat, csak a drágakövet jelentik, de mihelyt valakinek a birtokába jutnak, vagyon lesz belőlük, s ilyen értelemben tökéletlenséggel teljesek. Tehát nem összeegyeztethetetlen, hogy ugyanaz a dolog különféle szempontból nézve tökéletes, illetve tökéletlen legyen." (Vendégség, IV. ért. XI. fej.)

A természet és a teremtés ontológiai rendjének és az emberi értékelés rendjének divergenciáját állapítja meg, éppen az áru és az ár problémáját elemezve, Aquinói Tamás is. A *Nikomakhoszi Ethiká*-hoz írt kommentárjában (lib. V. lect. IX) azt mondja, hogy a csere tárgyát képező dolgokat az emberi szükségletre vonatkoztatjuk, mint egyetlen mértékükre, nem pedig a dolgok természetének méltósága szerint becsüljük fel őket: ha ugyanis így tennénk, egy egér, mint érzékelésre képes élőlény, nagyobb értékű lenne, mint egy gyöngy, amely lelketlen dolog. A dolgoknak azonban árat szabunk *(pretia imponuntur)* mégpedig aszerint, hogy az embereknek mennyire van szükségük ezekre a dolgokra saját használatukra *(ad suum usum)*.

Az ember számára való hasznosság és a dolgok természetének az ellentéte kapcsán a *Summa Theologicá*-ban *(II–II, q. 77, a. 2 ad 3)* pedig Augustinusra hivatkozik, aki a *De Civitate Dei*-ben (lib. XI, cap. 16) ezt mondja: „Az eladható dolgok árát nem természetük fokozata szerint állapíthatjuk meg, mert olykor többért adnak el egy lovat, mint egy rabszolgát; hanem aszerint állapítjuk meg, hogy a dolog mennyire szolgál az ember hasznára."

[30] Idézi B. Gordon: *Economic Analysis before Adam Smith, Hesiod to Lessius.* New York, 1975, 182–183.

Nyilvánvaló, hogy Dante kérdésfelvetése, amely a természeti dolgot, ill. a dolog természetét a tulajdonviszony, a társadalmi-gazdasági formameghatározottság összefüggésében szemléli, és ennek negatív (elidegenedett) jellegére, ill. hatására is rámutat (tökéletesség-tökéletlenség), mélyebbre hatol, mint Aquinói Tamásé, aki a dolog természetét, ontológiai státusát pusztán az emberi megítélés, a szubjektív hasznosság szempontjával állítja szembe.

MÓDSZER ÉS VALÓSÁG

A földtulajdon jelentősége nem merül ki azokban a mozzanatokban, amelyeket eddig említettünk. A termelés alapvető formájának – s ez a naturális gazdálkodást folytató feudális rendszerben a földművelés – és a neki megfelelő szervezeti, jogi, politikai formáknak bizonyos hatásuk, kisugárzásuk van a társadalmi élet egyéb területeire, szektoraira is. Marx ezt a módszertanilag nagy heurisztikus értékkel bíró elvet a következőképpen formulázta meg a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* c. művében:

„Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kiutalja valamennyi többi termelésnek – és amelynek viszonyai ennélfogva kiutalják valamennyi többi viszonynak – a rangját és befolyását. Általános megvilágítás ez, melyben az összes egyéb színek megmártóznak, és amely különösségükben módosítja őket. Különös éter ez, amely meghatározza minden benne fellépő létezés fajsúlyát." (*MEM* 13, 172.)

Így például a középkorban a földművelés és a földtulajdon területén uralkodó viszonyok befolyásolják az ipar, a város, a tőke viszonyait.

„Helyhezkötött földművelést folytató népeknél – ez a helyhezkötöttség már magas fok –, ahol ez az uralkodó termelés, mint az ókoriaknál és a feudálisoknál, 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 kézműves-szerszám stb. ilyen földtulajdoni jellegű. A polgári társadalomban fordítva van. A mezőgazdaság mindinkább puszta iparággá válik, és teljesen a tőke uralma alatt áll. Ugyanígy a földjáradék." (Uo.)

Marx *A tőke Nyersfogalmazvány*ában és magában *A tőké*ben is ismételten érinti ezt a témát. *A tőke* III. kötetében ezt írja: „Még a középkori céhrendszerben sem jelenik meg sem a tőke, sem a munka kötetlenül, hanem vonatkozásaikat a testületi szervezet, az ezzel összefüggő viszonyok és e viszonyoknak megfelelő képzetek a hivatásbeli kötelességről, mesteri helyzetről stb. határozzák meg." (*MEM* 25, 783.)

A *Nyersfogalmazvány* konkrétabban is beszél a céhes viszonyokról: „Pl. a céhfeltételek között a puszta pénz, amely maga nem céhes, mesterségen belüli, nem vásárolhat szövőszékeket, hogy rajtuk dolgoztasson, elő van írva, hogy egy embernek hányat szabad munkába állítani stb. Egyszóval maga a szerszám még annyira össze van nőve az eleven munkával, amelynek *dominium*aként jelenik meg, hogy nincs igazán forgalomban." (*MEM* 46/I, 383.)

Ilyen paradigmaszerű jelentősége, más területekre is átsugárzó hatása volt – mint arra Engels ismételten rámutat – a középkori Mark-közösségeknek. Engels *A tőke* III. kötetéhez írt Pótlásban a következőket mondja erről:

„A Mark-szövetség mintáját követte minden későbbi szakmai szövetkezés is, mindenekelőtt a városi céhek, amelyeknek rendtartása nem volt más, mint a Mark-berendezkedés alkalmazása körülhatárolt földterület helyett egy kézművesség kiváltságára. Az egész szervezet súlypontja az volt, hogy minden szövetségtárs egyenlően részesedett az összesség számára biztosított előjogokban és szolgalmakban ... Ugyanez áll a bányák résztulajdonosaira, ahol szintén minden kux [bányarész] egyenlően részesedett, és miként a Mark-tag telke, a hozzá tartozó jogokkal és köteleségekkel együtt osztható volt. És ugyanez nem kisebb mértékben érvényes a kereskedői szövetségekre, amelyek a tengerentúli kereskedelmet életre hívták." (*MEM* 25, 849.) Ugyanő beszél erről a problémáról „A Mark" című tanulmányában is.[31] Engels megállapításait megerősíti egy újabb keletű vizsgálódás is, amely a középkori falusi földközösség jogtörténeti vonatkozásait vizsgálja.[32]

Fontos továbbá módszertanilag a gazdasági forma és a politikai forma összefüggésének alábbi marxi megfogalmazása is; különösen az antikvitás és a feudalizmus vonatkozásában, hiszen ami az előbbit illeti, a politika szerepe benne jól ismert, sőt jelentőségét olykor el is túlozták, ami ellen Marx *A tőké*ben már fellépett, ahogyan azt a kísérlet is bírálta, amely a katolicizmusból akarta megérteni a középkort. Mivel a feudalizmussal kapcsolatban időnként az újabb kutatás is hajlamos túlhangsúlyozni a politikai forma jelentőségét,[33] ma sem vesztett aktualitásából a következő marxi gondolat:

„Az a sajátos gazdasági forma, amelyben a meg nem fizetett többletmunkát a közvetlen termelőkből kisajtolják, meghatározza az uralmi és szolgasági viszonyt, ahogyan az közvetlenül magából a termelésből kinő és meghatározó módon ismét visszahat erre. De ezen a formán alapul a gazdasági, magukból a termelési viszonyokból kinövő közösség egész alakzata s ezzel ... sajátos politikai alakja is. Mindig a termelési feltételek tulajdonosainak a közvetlen termelőhöz való közvetlen viszonya – e viszony mindenkori formája természetszerűen mindig a munkamód meghatározott fejlettségi fokának, ennélfogva a munka társadalmi termelőerejének felel meg – az a viszony, amelyben az egész társadalmi szerkezetnek, és ennélfogva a szuverenitási és függőségi viszony politikai formájának is, egyszóval a mindenkori sajátos államformának a legbensőbb titkát, rejtett alakzatát megtaláljuk. Ez nem akadálya annak, hogy ugyanaz a gazdasági bázis – fő feltételeiben ugyanaz – számtalan különböző empirikus körülmény, természeti feltétel, faji viszonyok, kívülről ható történelmi befolyások stb. következtében végtelen sok változatot és fokozatot mutathat megjelenésében, amelyeket csak ezeknek az empirikusan adott körülményeknek az elemzése útján lehet megérteni." (*MEM* 25, 745–746.)

[31] Lásd Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Függelék. A Mark. *MEM* 20, Kossuth, Budapest, 1963, 617–618.

[32] Horváth Pál: *A középkori falusi földközösség jogtörténeti vonatkozásai.* Jelzett kiad., 112., 163. és köv.

[33] Ennek az irányzatnak a bírálatát illetően lásd Z. Bauman: *Általános szociológia.* Kossuth, Budapest, 1967, 147–149. – E. Lederer: Feudalism as a Structure and Form of Society. *Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae* 68. Budapest, 1970, 183–202.

RESÜMEE

Karl Redl: Marx und das mittelalterliche ökonomische denken: von dem eigentum

In dieser Studie – ein Teil aus einem größeren Ganzen – befasst sich der Autor mit dem folgenden Problem: wie kann man die Ansichten von Karl Marx über die Eigentumsverhältnisse der vorkapitalistischen Gesellschaffen verwenden zur Deutung der patristischen und scholastischen Auffassungen von den wirtschaftlichen Erscheinungen und Verhältnissen, im besonderen von den Eigentumsverhältnissen des Mittelalters.

Der Meinung des Autors nach in den diesbezüglichen Konzeptionen der patristischen und scholastischen Denker widerspiegeln sich – in theologischer Form – einige Seiten und Besonderheiten der feudalen Eigentumsverhältnisse, oder jene sind von diesen Konzeptionen theoretisch vorbereitet. In der Theorie des christlichen Monotheismus ist das Eigentum grundsätzlich als konditional betrachtet, erstens weil der wirkliche Eigentümer der Gesamtheit der Güter Gott, ihrer Schöpfer, ist, und zweitens weil demzufoge das *dominium* des Menschen mit dem restriktiven Regeln des *usus,* des moralisch richtigen Gebrauches, begrenzt ist. Die Rolle der religiös–ethischen Kategorien in der mittelalterlichen Weltanschanung überhaupt, und besonders in dem wirtschaftficken Ansichten dieser Epoche muss man mit den Marxschen Feststellungen über die Bedeutung der gemeinschaftlichen Aneignungsformen und persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen in vorkapitalistischen Gesellschaften, also auch im Mittelalter, in Zusammenhang zu bringen, und dann wird es möglich die Eigenart des feudalen Eigentumsbegriffes richtig zu interpretieren.

A XVII. FILOZÓFIAI VILÁGKONGRESSZUSRÓL

1983. augusztus 21-től 27-ig rendezték meg a XVII. Filozófiai Világkongresszust a kanadai Montrealban. A magyar filozófiai életet öttagú küldöttség képviselte, valamint egy „Philosophy and Culture" c. tanulmánykötet, amelyet lapunk szerkesztősége állított össze s az Akadémiai Kiadó jelentetett meg a Világkongresszusra.

A megnyitó napján plenáris közönség előtt került sor egy Marx emlékülésre, Marx halálának centenáriuma alkalmából. T. Ojzerman és Sz. Ganovszki elnökletével a Fédération Internationale des Sociétés Philosophiques (FISP) négy meghívottja tartott előadást Marx életművének aktualitásáról, elsőnek az izraeli Shomo Avineri, majd a kanadai Frank Cunningham, a francia Jacques D'Hondt, végül Tőkei Ferenc, az utóbbi „Marx és a mi korunk" címmel.

A Világkongresszus plenáris üléseinek témája ezúttal a „filozófia és kultúra" problémakör volt, s ez a tematika a szekciók egész sorának eszmecseréit is meghatározta. A témából is következett, hogy Marx és a marxizmus kérdésfeltevései és szempontjai az egész kongresszuson figyelemre méltó szerepet játszottak. A magyar küldöttségből Lukács József a vallásfilozófiai szekció, Gedő András a kortársi filozófiának szentelt szekció ülését vezette, előadással is fellépve, Ágh Attila pedig a „Kultúrák harca és dialógusa" című szekcióban tartott előadást. A FISP tisztújító ülésén Lukács Józsefet megválasztották a következő öt évben működő igazgató tanács tagjává. Ugyanő kapott szót a záró ülésen is, az európai szocialista országok képviseletében.

Óvatosan fogalmazva is megállapítható, hogy a hazai magyar filozófiai munkának van bizonyos rangja a nemzetközi filozófiai életben.

Tőkei Ferenc

„... ITÁLIÁBAN MINDENT ÚJJÁ KELL TEREMTENI!"

(Gramsci fiatalkori írásainak kritikai kiadásáról)

SZABÓ TIBOR

„Tíz éves újságírói pályafutásom alatt annyi sort írtam, hogy cikkeim 15 vagy 20, egyenként 400 oldalas kötetet tennének ki, de ezek az írások mind megjelenésük napjának szóltak, és a nap elmúltával szerintem el is veszítették jelentőségüket. Sohasem járultam hozzá, hogy bármilyen, akár nagyon kis gyűjteményt is kiadjanak belőlük" – írta Gramsci a börtönből 1931-ben sógornőjének, Tatjánának. Valóban, Gramsci újságírói tevékenységének, elméleti-politikai fejlődését reprezentáló eredményeit életében sohasem gyűjtötték egybe, sohasem adták ki kötetben. Ezt a feladatot az utókornak kellett elvégeznie. A feladatot mindig annál nagyobb érdeklődés kísérte, minél egyértelműbben kiderült: ezen írások nemcsak kordokumentációs jelentőségűek, hanem belőlük egyértelműen kirajzolódik az olasz forradalmár-politikus filozófus sajátos portréja is.

Az 1940-es 1950-es években Togliatti kezdeményezésére és ösztönzésére megjelent – nem teljes – kiadásokat fel kellett hogy váltsák a – szintén Togliatti kezdeményezésére megindult – kritikai kiadások. Kezdetben a Gramsci-kutatás elsősorban arra vállalkozott, hogy a biztosan neki tulajdonítható munkáit adja ki. Így került sor 1965-ben a *Levelek a börtönből* kritikai kiadására (Sergio Caprioglio és Elsa Fubini gondozásában), és 1975-ben a *Börtönfüzetek* kritikai kiadására (Valentino Gerratana és munkatársai gondozásában), az Einaudi kiadónál. Időközben egyre sürgetőbben merült fel az igény, hogy Gramsci bebörtönzését (1926) megelőző időszak öt kötetben összegyűjtött írásait felülvizsgálják. Mit jelent ez? E kötetek néhány cikkének szerzőségét illetően – minthogy ezeket Gramsci a kor szokásának megfelelően *nem írta alá* – komoly kétség merült fel, s időközben Gramsci-filológusok egyre újabb és újabb cikkeket – több százat – tulajdonítottak neki.[1] Ezek a problémák igen megnehezítették a Gramsci-interpretációt. Ezért a római *Istituto Gramsci* munkatársaiból és néhány külső tagból, az 1970-es évek végén, bizottságot hoztak létre, amelynek feladata az volt, hogy vizsgálja felül Gramsci fiatalkori írásait (1913-tól 1926-ig), és kritikai kiadásban tegye közzé az egyértelműen neki tulajdonítható cikkeket. A kutatás eredményeit, a tervek szerint nyolc – egyenként körülbelül 1 000 oldalas – kötetben az 1980-as években fokozatosan publikálják majd.

Az első, kezdeti időszak Gramsci írásainak azonosítására az Einaudi kiadó munkatársát, a neves Gramsci-szakértőt, Sergio Caprioglit kérték fel. Az 1913-tól 1919 májusáig, a *L'Ordine Nuovo* című lap megindulásáig terjedő időszak munkáit Caprioglio három vaskos kötetben adta, illetve adja ki.[2]

Az első kötet *Cronache torinesi* címmel azokat az írásokat gyűjti egybe, amelyek 1913-tól 1917-ig íródtak.[3] Gramsci 1911-ben került át szülőföldjéről, Szárdíniából az olasz nagyipar egyik központjába, Torinóba. Mint egyetemi hallgató, élénken érdeklődik a szocialista mozgalom iránt, és hamarosan aktívan bekapcsolódik a mozgalomba. Újságíróskodása 1913-ban kezdődik, amikor munkatársa lesz a torinói egyetemi lapnak *(Il Corriere Universitario)*, ahol Alfa Gamma ál-

[1] Antonio Gramsci: *Scritti 1915–1925* (S. Caprioglio gondozásában), Il Corpo, Milano, 1968; Uő.: *Per la verità. Scritti 1913–1926,* Riuniti, Róma, 1974. (Renzo Martinelli gondozásában).

[2] A jelen időt azért szükséges használni, mert a harmadik kötet kiadása – a recenzió megírásakor – még nem történt meg. A kötetet gondozó S. Caprioglio szívessége nyomán azonban módunkban volt e kötet kéziratát tanulmányozni.

[3] Antonio Gramsci: *Cronache torinesi 1913–1917,* Giulio Einaudi ed., Torino 1980.

néven több cikket is megjelentet. A háború idején, körülbelül 1915-től válik igazi újságíróvá, amikor a Szocialista Párt *Avanti!* című lapjának lesz a munkatársa. Ő volt az *Avanti!* torinói oldalának *(Cronache torinesi)* egyik szerkesztője. Sok karcolatot írt a *Sotto la mole* rovatba, és a színikritikai rovatban övé volt a dráma. Később a szintén torinói szocialista *Il Grido del Popolo* munkatársa, majd egy ideig vezetője lesz.

Főleg ezekből az újságokból válogatta Caprioglio az első kötet anyagát. Az írások nagyobbik része – talán színházi kritikáit leszámítva – politikai, illetve politikaelméleti jellegű (mint egyébként későbbi munkásságának cikkei is). Már ebben az időszakban is egyértelmű Gramsci politikai elkötelezettsége: azokhoz a fiatal torinói szocialistákhoz tartozott, akik a II. Internacionálé teoretikusainak reformizmusával szemben forradalmi talajon álltak, és már e kötet végén publikált cikkeiben is lelkesen üdvözli az orosz forradalom megindulásának hírét. Elméleti-filozófiai tekintetben azonban ekkor még a marxi elmélet – néha a reformisták által kidolgozott és terjesztett – változata keveredett nála egyéb szellemi hatásokkal: elsősorban Georges Sorel (1914 körül), majd pedig Benedetto Croce és Romain Rolland befolyásával (1915–16 körül). E fiatalkori írásokon tehát még egy *kettősség érezhető, ezt a kritikai kiadás is* sugallja és megerősíti. Az első kötet újdonsága nem is ebben áll, hanem hogy kronológiai sorrendbe gyűjti az eddig különféle régi és újabb kötetekben található fiatalkori írásait, sőt: újabbakat is hozzátesz. Ezekben az új cikkekben fő feladatának továbbra is a szocialista eszme védelmét tartja. *Conferenze* című új cikkében például így ír: „Folytatni kell a tegnap munkáját, azoknak az új energiáknak, új szellemeknek kialakítási folyamatát, akik majd ledöntik a burzsoá kultúra recsegő-ropogó homlokzatát." (511.) A tudatosság fontosságát hangsúlyozza, nemzetközi méretű egységesedését követeli. (519.) Ekkor még a „dualista" szemléletű Gramsci ilyen tudati és morális tényezőktől várta a társadalom átalakulását. Továbbra is régi módszerét követi: az aktuális társadalmi és politikai események kapcsán általánosabb következtetésekhez próbál eljutni. Ezek fő motívuma: – s ez már a kritikai kiadás első kötetéből is kiderül – a *változtatás* szándéka. Felismeri például a gyár politikai szerepét a termelés társadalmi folyamatában: „Mindaz ami arra szolgál, hogy fokozza és javítsa a termelést, közelről érinti a szocializmust és a proletariátust,, – mondja, mert ez a képességek tisztességes versenyéhez, a munkás adottságainak jobb kihasználásához, saját belső felemelkedéséhez vezet. (442.) Ebben a – még ideális – szellemben támogatja a proletárok által kezdeményezett és létrehozott fogyasztási szövetkezeteket. Bírálja azokat, akik szerint a fogyasztási szövetkezet lenne a szocializmus lényege, de szerinte ezeknek is van forradalmi értékük. Ha ezeket a kérdéseket még nem is teljes realitásukban veti fel Gramsci, mégis jelentősek ezek a továbbiak szempontjából, hiszen már előlegezik azt a később véglegesülő felfogását, hogy az intézmények alapvető szerepet játszhatnak az új társadalomért vívott harcban. Ebben a szellemben bírálja *La scuola del lavoro* című új cikkében a burzsoá iskolapolitikát: „Az állam, azzal a vaksággal, ami a minden újat gyűlölő és elmaradott latin burzsoáziára jellemző, figyelmét csak arra fordította, hogy a kispolgárok középrétegeiben létrehozzon egy sereg ügyvédet, orvost, technikai vagy középiskolai képesítésű alkalmazottat, és semmit sem tett, hogy a proletariátusnak, a polgárok ama hatalmas tömegének, amely a nemzet magvát és éltető erejét képezi, megadja a jobbulás, a felemelkedés lehetőségét, hogy megszerezze azt a szakmai kultúrát, amelyből az ipar, a kereskedelem, a mezőgazdaság éltető erői származnak." (440.)

A burzsoázia mindent kisajátít magának, és gyakran nem vesz részt a termelésben. Gramsci – új írásaiban – többször gúnyosan bírálja a gazdasági és morális parazitizmust. Bírálja a burzsoázia szabadság-fogalmát, amit osztályjellegűnek tart (524.), a polgári demokrácia jelszavait, a cenzúrát (612–613., 633., 732. stb.), és a Szocialista Párt politikáját, amit nem tart következetesnek. Újból kifejezi szimpátiáját a forradalmi megoldások iránt, amikor Jean Jaurèsről ír cikket. (485.) Látja azonban, hogy a változásnak az ideje még nem érkezett el. (599.)

A második kötetben, amely a *La Città futura* címet viseli,[4] a változtatás tartalma és iránya egyre határozottabban körvonalazódik előtte. Mind aktívabban kapcsolódik be a torinói munkásmozgalomba, politikai-filozófiai nézetei egyre világosabban a marxizmus felé orientálódnak. A *La Città futura* cikkei abban az időben – 1917 elejétől 1918 májusáig – keletkeztek, amikor a háború mellett a másik nagy történelmi esemény, az orosz forradalom felé fordult az emberek

[4] Antonio Gramsci: *La Città futura 1917–1918.* Giulio Einaudi ed., Torino, 1982.

figyelme. E kötet nemcsak azért jelentős, mert megmutatja Gramscinak kora eseményeihez való viszonyát, hanem azért is, mert az akkor cenzúrázott cikkek most jelennek meg első ízben teljes terjedelmükben. A kötetet gondozó Caprioglio ugyanis a torinói Állami Archívumban található kefelevonatok alapján kiegészítette a csonkán, cenzúrázva megjelent írásokat. Mindezen kiegészítéseket mi nem tárgyalhatjuk, de áttanulmányozásuk után állíthatjuk, hogy gondolkodásának forradalmi jellegét még inkább alátámasztják. Elméleti és gyakorlati tevékenységét egyaránt áthatja az, a *La seduta storica* című, teljesen cenzúrázott cikkében található megállapítás, hogy „... Itáliában mindent újjá kell teremteni, és hogy ezt egyedül a proletariátus tudja megtenni ..." (443.). A változtatáshoz több úton is igyekszik hozzájárulni: részt vesz a sztrájkok szervezésében és kivitelezésében, az *Il grido del Popolóban* kampányt indít a szocialista mozgalom kulturális és ideológiai megújításáért. Csatlakozik a torinói szocialista mozgalom ún. intranzigens szárnyához és egyre határozottabban fordul szembe az olasz reformizmus képviselőivel. Közli a bolsevikok és más forradalmi szocialisták: Lenin, Lunacsarszkij, Jaurès, Mehring és mások írásait.

Alapvető törekvése – s ez a kritikai kiadásból az eddigiekhez képest sokkal egyértelműbben kiderül –, hogy feltárja az olasz társadalomban a háború következtében előállott változásokat, s kimutassa, hogy ezek nem eredményezhetik a társadalmi antagonizmusok radikális megoldását. (225.) A burzsoázia az egyre mélyülő válság közepette a „nemzeti összefogás" jelszavában bízik. „De mit is akarnak a nemzeti összefogással? Mit is kérnek a nemzeti összefogás nevében a proletariátustól? Önkényes beszüntetését minden gondolat-különbségnek, lemondást saját érdekei és eszmeisége védelméről? Mely párt, mely osztály mondott le valaha is komolyan érdekeiről, privilégiumairól? " (429.) A *La lotta di classe* című, teljesen cenzúrázott új cikkében ezzel szemben az osztályharc szempontját hangsúlyozza: „Az osztályharc a kapitalista társadalom immanens része, azaz a jelenlegi társadalom létmódja ... Lemondani az osztályharcról a proletariátus számára annyit jelentene, mint teljesen megsemmisülni ... Ez a szükségszerűsége teszi az osztályharcot morálissá." (462.) A torinói proletariátus bebizonyította, hogy „tud magától is cselekedni", hogy fegyelmezett (319.), ezt a tüntetések hevesége és megsokszorozódása is alátámasztotta. Gramsci később, a tüntetések, a véleménynyilvánítás korlátozása és betiltása, a letartóztatások, a fehér terror beindulása következtében egyre inkább a nemzetközi változások felé fordítja figyelmét. Úgy látja, hogy „Itália ugyanabban a helyzetben van, mint Oroszország: van megújuló akarata, de gyér termelőképességgel rendelkezik." (445.) Az uralkodó osztály tagjai nem rendelkeznek kötelességtudattal, társadalmi felelősségérzéssel, az olasz társadalom a felbomlás, a káosz állapotában van, „ahol a felelősség és a kötelesség érzését minden életmegnyilvánulás nélkülözi". (719.) A caporettói vereség pedig ennek a társadalmi és erkölcsi széthullásnak a szintézise.

Az olasz helyzetnek ez az elemzése nemzetközi horizontokat nyít meg Gramsci gondolkodása előtt. Kezdettől fogva szimpatizál az orosz eseményekkel, és látja, hogy az orosz proletariátus harca szorosan kapcsolódik más országok proletárjainak harcához. „Az olasz proletariátus többé már nem üres elnevezés, nem ‚erő' nélküli csoport. Van már ereje. És ez nem más, mint az orosz proletartiátus ‚erejének' visszfénye, annak a tekintélynek a visszfénye, amit az orosz proletariátus a nemzetközi verseny terén elért, annak a súlynak, amit az orosz proletartiátus a nemzetközi erők mérlegébe beletehet." (131.) A kritikai kiadás második kötetében ezért kap nagyobb hangsúlyt az orosz bolsevikok forradalmi tapasztalata, amelynek lényegét Gramsci már ebben az időben Lenin nevével kapcsol össze. (285., 321., 353., 536.).

A harmadik kötetben, amely egyik fontos cikke nyomán az *Il nostro Marx* címet viseli,[5] a cenzúrázott és az újonnan neki tulajdonított cikkek egyértelműen arra utalnak, hogy a gyakorlati politika, a mindennapi események egyre elméletibb megfogalmazására törekszik. Az 1918 májusától 1919 májusáig tartó időszak elméleti és politikai harcaiban jut el Gramsci tulajdonképpen a marxizmus igazi megértéséhez. Ennek az időszaknak a már ismert fő művei (*Il nostro Marx, Per conoscere la rivoluzione russa, Utopia russa, Stato e sovranià* stb.) is ezt bizonyítják. A korszak végén egyértelműen a Kommunista Internacionálé mellé áll, és azok között van, akik

[5] Antonio Gramsci: *Il nostro Marx 1918–1919*, Giulio Einaudi ed., Torino, 1983(?), megjelenés alatt.

megszavazzák az Olasz Szocialista Párt Kominternhez való csatlakozását. Eközben továbbra is fontos szerepet játszik a torinói munkásság harcának irányításában, tudatának formálásában. Mindez továbbra is a változtatni akarás jegyében. Egyre komplexebb módon vizsgálja korának eseményeit. A Szocialista Párt római kongresszusát (1918 június) méltató *La commissione per il dopoguerra* című cikkében, amit teljes egészében cenzúráztak, kifejti a szocialista intranzigensek álláspontját: azt akarják, hogy az ország sorsát „az ország szabad akarata döntse el". „A párt politikai szabadságot akar, de mivel a mi doktrínánk azt tanítja, hogy a politika mindig a gazdaságtól függ, gazdasági szabadságot akar, mint a politikai szabadság állandó garanciáját" – írja. Majd így folytatja: „A szocializmus nem a burzsoá államon alapulva fog megvalósulni, hanem a proletár szervezeteken, a szövetkezeteken, az embereken." A burzsoázia, és részben a szocialista reformisták jelszavaival (szabadság, igazság, demokrácia) szemben a proletariátus összefogására teszi a hangsúlyt, mint a jelenlegi társadalom megváltoztatásának fő garanciájára: „A szocialisták – írja – a proletariátus nemzeti és nemzetközi egységét akarják." A forradalmat pedig nem a reformmal azonosítja: „a szocialisták a forradalmat mint osztályharcot értelmezik . . ." Látja, hogy a proletariátus válik „az olasz történelem aktív tényezőjévé", amely a pártban tömörülve lesz igazán autonómmá és függetlenné, ami a továbbiakban a cselekvés előfeltétele. Ebből a szempontból nagyon fontos *La vera crisi* című új cikke, amelyben Treves és Turati felfogásával szemben kifejti saját marxizmus-felfogását, és határozottan elkülöníti azt a pozitivizmussá süllyesztett marxizmus képtől. „Marx a kezük között a legkaposabb és legopportunistább pozitivistává vált. Ha valaki ki meri jelenteni, hogy az eszme a tény kezdete, és hogy a tény feloldódik az eszmében, utópistaként kezelik. Mégis, a marxista *praxis* teljes értékét elismerve, nem nehéz észrevenni, hogy a trieri gazdaság-filozófus milyen részt biztosított a szubjektumnak, az énnek a társadalmi egész megvalósításában. Az, amit külvilágnak szoktak hívni, nem valami fix, merev, az eszmétől teljesen független és szeparált valami: a gazdasági és politikai intézmények nem akaratunkon és befolyásunkon *kívül* vannak. A pozitivizmus, igen, az azt tanította, hogy vonjuk el a szubjektumot az objektumtól, az eszmét a cselekvéstől, a formát az anyagtól. De minden modern filozófiai iskola igyekszik kijavítani a hibát: ne legyen elvonás és elválasztás, hanem kölcsönös tevékenység, egység. A forma nem üres, hanem hatékony: az objektum a szubjektum*ban* van, és viszont; cselekedni annyi, mint megérteni, megérteni annyi, mint cselekedni. Ebből adódik az erkölcsi és politikai nevelésünk óriási fontossága és bizonyos teljesen külső reformok abszolút érdektelensége. Ebből adódik nem egy ködös érzelem, óh, Treves elvtárs, hanem a belső akarati és szellemi fegyelem szükségessége, amely, hogy így mondjuk, azoknak az energiáknak az elraktározására szolgál, amelyeknek egy nap ki kell törniük, szét kell áradniuk, exteriorizálódniuk kell. De addig is, ez a nevelés és ez a fegyelem: *erő* és *valóság*. És egy olyan program, amely a szocialisták belső tökéletesedését szolgálja, *gyakorlati* program: és egy olyan cselekvés, amely ennek a programnak a megvalósítását szolgálja, gyakorlati cselekvés, mint ahogy gyakorlati az a fogalom is, amely – a valóság törvényei szerint saját tartalmát szüli." Ez a hosszabb idézet igazolja, hogy Gramsci már ekkor hangsúlyozta a szellemi és anyagi mozzanatok egységét a marxizmusban, és értelmüket a gyakorlati politikai cselekvésben találta meg, ahogy azt később a *Börtönfüzetek* számos helyén újból megfogalmazza.

A politikai cselekvés tartalmához ebben az időben kezd kapcsolódni az olasz Dél problematikája. *La Brigata „Sassari"* című, teljesen cenzúrázott cikkében bírálja a torinói burzsoáziát, amely évtizedek óta a legkülönfélébb formában kizsákmányolta a szardíniai parasztokat és pásztorokat, és amelyek most – a torinói munkásmegmozdulások leverésére Torinóba vezényelt szardíniai Sassari-brigádot, amely szárd parasztokból és pásztorokból állt – ünneplik, éljenzik. Gramsciban már ekkor felmerült az északi munkásság és a déli parasztság szövetségének gondolata, de teljes megvalósulását a szocialisták még sokáig nem tudták elérni. *La paura della rivoluzione* című, szintén teljesen cenzúrázott cikkében összegezni próbálja a háború és a munkásmozgalom olasz és nemzetközi tapasztalataiból leszűrhető általánosabb következtetéseket. „A proletariátus vált a világtörténelem főszereplőjévé: ez a jelenlegi társadalmi tudat drámája, ez a legimpozánsabb és következményeiben leggazdagabb tény a jövő vonatkozásában. A háborús állapot mozgásba hozta a társadalom egészét, még a szellemileg és kulturálisan legelmaradottabb rétegeket is: az a végtelen szenvedés, amit követeltek tőlük, az a leírhatatlan fájdalom, amit elszenvedtek, a társadalom minden tagjának politikai cselekvőképességet adott: mindenki részt akar venni a történelemben, saját sorsuk

urai akarnak lenni, rendelkezni azzal a képességgel, hogy önmaguk döntsenek saját sorsukról a világban. Hatalmas és félelmetes jelenség is ez egyben, mert bizony az emberek többsége nem érte el saját társadalmi felelősségének tudatát, nem rendelkezik a szükséges gazdasági és politikai érzékenységnek a fokával, ami ahhoz kell, hogy magukra vállalják a kollektív ügyek intézését. A dramatikus ebben az, hogy ez a lelkiállapot különösen a demokratikusan (azaz kapitalista értelemben) legelmaradottabb országokban a legelterjedtebb." Az ilyen országokban, amelyek közé az Osztrák–Magyar Monarchiát is sorolja, „a társadalmi feszültség tarthatatlan és új dolgok lehetségesek máról holnapra . . ." – írja Gramsci 1918. október 5-én.

A kritikai kiadás harmadik kötetében is megnyilvánul nemzetközi szimpátiája: megható – és Caprioglio által újonnan felfedezett – cikkében *(Carlo Liebknecht)* állít emléket a meggyilkolt Rosa Luxemburgnak és Karl Liebknechtnek. A legnagyobb érdeklődéssel azonban mégis Oroszország felé fordul. A bolsevik forradalmat „a történelmi fejlődés szükségszerű momentumának" nevezi, amely szerinte –, ha nem is gyorsan –, de mindenképpen győzni fog, mert „mélyen meggyökeredzett az orosz népben". *L'Intervento in Russia* című, teljesen cenzúrázott cikkében az Antant csapatok intervencióját „inkább osztályharcnak, mint államok közötti háborúnak" nevezi, mert annak célja az orosz burzsoázia felélesztése. „Mélyen meg vagyunk győződve, hogy az orosz forradalom kiállja majd ezt az igen nagy próbatételt, történelmi szükségességének experimentum crucisát." Az orosz társadalom megerősödéséhez nagymértékben hozzájárul majd „a társadalmi intézmények létrehozása, amelyek lehetetlenné teszik a burzsoázia és a kapitalizmus létét és visszatérését". Az intézmények fontossága tehát újból felmerül gondolkodásában, de nemcsak ott, hanem cselekvésében is. Ennek jegyében hozzák létre nagyhatású folyóiratukat, a *L'Ordine Nuovót*. Ennek jegyében támogatják a torinói munkásmozgalom intézményeit, a belső bizottságokat, a szovjetek mintájára létrehozott gyári tanácsokat stb. A kritikai kiadás ezután megjelenő kötetei – remélhetőleg – ezekre a problémákra is egyértelműbben felhívják majd a figyelmet. A fő kérdés ezekben a Kominternhez való viszony lesz, amit mi alapvetőnek tartunk Gramsci szellemi és politikai fejlődésének megértéséhez.

A kritikai kiadás első köteteinek megjelenéséről Paolo Spriano, a neves Gramsci-szakértő, azt írta, hogy azok „a fiatalkori írások igazi újrafelfedezését" jelentik.[6] Milyen értelemben kell ezt érteni? Milyen elméleti jelentőségük van e – nagyrészt – politikai írásoknak? A fiatal Gramsci filozófiai és politikai fejlődése árnyaltabbá, bizonyos vonatkozásban – például a változtatás kérdését illetően – egyértelműbbé vált. E fiatalkori politikai tapasztalataiból vonja le később gyakorlatfilozófiájának, politikafilozófiájának alapvető kategóriáit. Ezek jelentik a genezisét sok, később felmerült, és a marxizmuson belül is eredetien megoldott problémának, például az állam természetét, a nyilvánosság szerkezetét, nép és értelmiség viszonyát, a szövetségi politikát stb.-t illetően. Eközben pedig figyelemmel kísérhetjük, hogy a torinói munkásság egyik elméleti és gyakorlati vezetőjéből hogyan válik országos, sőt, nemzetközi jelentőségű politikussá, filozófussá.

AZ ÁZSIAI TERMELÉSI MÓD

FORRAI GÁBOR

Az *Ázsiai termelési mód*[1] című szöveggyűjtemény, amelyet Anne M. Bailey és Josep R. Llobera szerkesztettek, két fő célt szolgál. Elsősorban azokat a fontos, a témába vágó írásokat teszi közzé, amelyek eddig angolul hozzáférhetetlenek voltak. Másodsorban az ázsiai termelési mód fogalmának történetét szándékozik bemutatni, méghozzá úgy, hogy az egyes elméletek kialakulásának hátterében rejlő politikai okokat is feltárja.

Mindkét cél megvalósítását megnehezíti, hogy az ázsiai termelési módról jelenleg is komoly viták folynak, és a különféle álláspontok ütközési pontjai sem rajzolódtak még ki világosan. Egyes szerzők a termelőerők, mások a termelési viszo-

[6] Paolo Spriano: Il Socialismo come volontà e come antitesi, In.: *Rinascita,* 1982/17, 20.

[1] *The Asiatic Mode of Production,* szerk. Anne M. Bailey, Josep R. Llobera, London 1981.

nyok alapján próbálják az ázsiai termelési mód fogalmát meghatározni, megint mások azt vizsgálják, hogy e fogalom az egyes országokra hogyan alkalmazható. Némelyek egy történelmi állapot leírásával foglalkoznak, és vannak, akik a fejlődés törvényeit kutatják. A vitázó feleknek gyakran egyáltalán nincs közös vitaalapjuk, azaz nincs egyetlen tétel sem, amelyben egyetértenének. Ezért az olvasó előtt meglehetősen kaotikus kép alakul ki.

Az első részben Anne M. Bailey és Josep R. Llobera rövid áttekintést nyújtanak a fogalom előtörténetéről egészen Marxig, akinek nevéhez a fogalom tulajdonképpeni megalkotását kötik. Marx előtt – hangsúlyozzák – nemigen találunk igazán tudományos érvényű megállapítást, mert a különböző gondolkodók Ázsiát kifejezetten európai szemmel nézték, azaz Európával mérték össze, és vagy követendő, vagy elrettentő példát láttak benne. Mivel Marx és Engels művei széles körben ismertek, a szerkesztők eltekintettek az eredeti szövegek közlésétől, és csak arra szorítkoztak, hogy nézeteiket a kronológiai sorrendet betartva nagy vonalakban ismertessék.

A második rész olyan írásokat közöl, melyek a múlt század kilencvenes éveitől a harmincas évekig íródtak Oroszországban, illetőleg a Szovjetunióban. E részben két Plehanov cikk is helyet kap. Az elsőben, melynek címe *Nézeteltéréseink,* Plehanov a narodnyikokkal vitatkozva azt fejtegeti, hogy a modern kapitalizmus hogyan teszi tönkre az orosz faluközösséget, és óva int az orosz múlt idealizálásától. Második cikkében Mecsnyikov 1889-ben írott könyvét[2] bírálja. Mecsnyikov érdemének tartja, hogy a különböző országok eltérő fejlődését nem faji okokkal magyarázza, de szemére veti, hogy a fejlődés megvalósult irányát Mecsnyikov nem tartja szükségszerűnek, vagyis úgy véli, hogy az adott földrajzi viszonyok és a termelőerők fejlettségi szintje nem határozzák meg egyértelműen a fejlődés irányát.

A kínai polgárháború – írják az e részhez írott előszavukban a szerkesztők – a húszas évek második felében a Szovjetunióban az ázsiai termelési mód fogalma körüli viták megélénkülését eredményezte, hiszen ahhoz, hogy milyen politikát folytasson a Szovjetunió Kínával szemben, fontos volt tudni, hogy Kínában milyen társadalmi rend van. Végül, a történészek 1930-as tbiliszi és 1931-es leningrádi konferenciáján az a döntés született, hogy a fogalmat el kell vetni.[3] Ettől kezdve az ázsiai formációkat a rabszolgaság és a feudalizmus ázsiai variánsaiként kezelték. Sztálin 1938-as *Dialektikus és történelmi materializmus*ában már csak öt termelési mód szerepel: ősközösség, rabszolgaság, feudalizmus, kapitalizmus és szocializmus.

A fogalom érvényessége mellett szálltak síkra többek között Magyar Lajos és M. D. Kokin. A könyvben helyet kap az előbbinek *Az ázsiai termelési mód legitimitása* című cikke, amely Marx történelmi nézeteinek fejlődését vizsgálja, és a fogalom jogosultságát bizonyítja. Megtalálható a könyvben Kokin egyik felszólalása is, amelyet a leningrádi konferencián tett, és amelyben a hivatalnoki réteg hovatartozását vizsgálja, és arra az eredményre jut, hogy a hivatalnoki réteg az uralkodó osztály része. A szerkesztők beválogatták a kötetbe a vitában az előbbiekkel ellentétes álláspontot képviselő E. Sz. Jolk egy felszólalását, és M. Godesz a leningrádi vita alapját képező jelentésének egy részletét is. Jolk azt hangsúlyozza, hogy a vitában a politikai helyzetet tekintetbe véve kell döntést hozni, és egy ilyen döntés alapját nem képezhetik „Marx és Engels individuális állításai". Godesz amellett tör lándzsát, hogy az ázsiai termelési mód fogalmát el kell vetni, és Magyart társaival együtt dogmatizmussal és trockizmussal vádolja.

A könyv harmadik részének központi alakja Karl A. Wittfogel. Wittfogel a húszas évek végéig a frankfurti iskola tagja volt, később viszont a McCarthy-korszak kommunistaüldözéseiben játszott vezető szerepet. Nevét a „hidraulikus társadalom" fogalmának megalkotása tette ismertté. A könyvben szerepel egy korai írása 1935-ből, amely a *Fejlődési fokok a kínai gazdaság- és társadalomtörténetben* címet viseli. Ebben még szó sincsen a „hidraulikus társadalomról". Ez az igen nagy tudományos felkészültséggel megírt munka

[2] L. J. Metchnikoff: *La Civilisation et les grands fleuves historiques,* Párizs 1889.

[3] Ágh Attila – a kötet szerkesztőivel ellentétben – azon a véleményen van, hogy a leningrádi konferencián a vita nem dőlt el, hanem Sztálinnak a *Proletarszkaja Revoljucija* szerkesztőségéhez írott levele hatására félbeszakadt. Ebben Sztálin kifejtette, hogy véget kell vetni annak, hogy a marxizmus alapkérdéseit vita tárgyává tegyék. E levél nyomán olyan politikai légkör alakult ki, amelyben lehetetlenné vált az ázsiai termelési mód fogalma melletti további érvelés. Lásd Ágh Attila: *A történelem kérdőjelei,* Budapest 1974, 139.

azt fejtegeti, hogy Kínában az ázsiai termelési mód a feudalizmusból alakult ki. A „hidraulikus társadalomról" szóló elméletét az 1957-ben megjelent *A keleti despotizmus* című könyvében[4] fejlesztette ki teljesen. E műből Anne M. Bailey és Josep R. Llobera nem közölnek szemelvényeket, de közlik egy 1968-as tanulmányát, amely ugyanabban a gondolatkörben mozog. Ennek címe *A keleti társadalom elmélete.* Wittfogel a társadalmakat két szempont szerint osztályozza: 1. folytatnak-e öntözéses gazdálkodást vagy sem, 2. a közmunkákat központilag szervezik-e vagy sem. Az olyan társadalmakat, amelyekben öntözéses gazdálkodást folytatnak és a közmunkákat központilag szervezik, Wittfogel hidraulikus társadalmaknak nevezi el. Ez fogalomrendszerében az ázsiai termelési mód megfelelője.

A továbbiakban Wittfogel bírálóinak írásai következnek. Gunter Lewin azzal vádolja Wittfogelt, hogy félreértelmezi Marxot, mivel a földrajzi tényezőknek (pl. a rendelkezésre álló víz mennyisége) döntő szerepet tulajdonít. Dahomey és a Nílus völgyének példáján rámutat arra, hogy azonos természeti körülmények között eltérő társadalmi viszonyok alakulhatnak ki. Amikor Wittfogel Franciaországnak az 1789-es forradalom előtti gazdasági elmaradottságát vizsgálja, az okokat ismét egy földrajzi adottságban, a nyersanyagkészlet szűkösségében véli felfedezni. Ezzel szemben Lewin Japánt hozza fel példának, ahol a szűkös nyersanyagkészlet ellenére fejlett ipar alakult ki. Azt is Wittfogel szemére veti, hogy a gazdaság struktúráját összekeveri a társadalmi renddel.

Könyve előszavában Wittfogel azt írja, hogy a hitleri Németországban átélt szenvedések hatására határozta el, hogy megvizsgálja a totális hatalom szerkezetét. Akkor miért nem a fasizmusról ír könyvet? – veti fel a kérdést Arnold Toynbee.[5] Megállapítása szerint Wittfogel elmélete nem más, mint támadás a Szovjetunió és Kína ellen. Wittfogel – folytatja Toynbee – áttételesen támadja ezeket az országokat, arra hivatkozva, hogy korábban bennük hidraulikus társadalom volt despotikus hatalommal. A cári Oroszországban – teszi hozzá Toynbee – sohasem volt olyan öntözéses gazdálkodás, amilyenről Wittfogel beszél, következésképp még Wittfogel elméletét elfogadva sem beszélhetünk a cári Oroszországban hidraulikus társadalomról. A szerkesztők közzé teszik Wittfogel válaszát is, amely azonban inkább alátámasztja Toynbee vádjait, mint cáfolja azokat.

Wolfram Eberhard szintén vitába száll Wittfogellel, és ellenvetéseit négy pontban foglalja össze: 1. Wittfogel az összes ázsiai társadalmat egy kalap alá veszi; 2. osztályozási szempontjai nem elégségesek; 3. a despotizmus fogalmát nem határozza meg egyértelműen; 4. Wittfogel beszél olyan hidraulikus társadalomról is, ahol a közmunkákat nem központilag szervezik, vagyis a hidraulikus társadalom fogalmát nem használja konzekvensen. Jól jellemzi Eberhard álláspontját cikkének utolsó mondata: „Wittfogel elmélete mai állása szerint talán egyesek számára politikai fegyverként használható, de alig hiszem, hogy valaki is a társadalom elemzésének eszközéül választaná."

Jurij Levada *Wittfogel keleti despotizmusa: egy szovjet bírálat* című cikkében szovjetellenességét és kolonialista szemléletét veti Wittfogel szemére. Kifogásolja módszerét, az „institucionális elemzést" is, azt, hogy Wittfogel a felépítmény, és nem pedig a termelési viszonyok vizsgálatából indul ki. Hibának tartja, hogy Wittfogel „gazdaságon kívüli osztályokról" ír, vagyis az osztályokat nem a tulajdonviszonyok alapján definiálja.

Hidraulikus társadalom Ceylonban című tanulmányában Edmund Leach arra a következtetésre jut, hogy a hidraulikus társadalom fogalma Ceylon társadalmára nem alkalmazható. A ceyloni kormányzati formákat vizsgálva megállapítja, hogy ezek sokkal inkább megfelelnek a feudális anarchiának, mint a hidraulikus társadalom totális hatalmának. Arra is rámutat, hogy az öntözés, mint szempont, nem alkalmas az ókori társadalmak osztályozására. A totalitárius és antitotalitárius rendszerek wittfogeli szembeállítását végső fokon elhamarkodott általánosításnak tartja.

Barbara Price arra hívja fel a figyelmet, hogy az öntözésnek több fajtája létezik, néha egy országon belül is (Peru), és ezek nem mindegyike eredményezi a wittfogeli hidraulikus társadalom létrejöttét. Megállapítása szerint az öntözés és a

[4] K. A. Wittfogel: *Oriental Despotism: a Comperative Study of Total Power,* Yale University Press, 1957.

[5] Toynbee vádja nem teljesen jogosult, Wittfogel írt a fasizmusról. Lásd: *Recht und Staat im Nationalsozialismus,* szerk. H. Dubiel, A. Söllnär, Frankfurt/Main 1981.

népesség növekedése – Wittfogel feltételezésétől eltérően – nem függ össze okvetlenül.

Julian H. Steward *Wittfogel öntözési hipotézise* című tanulmánya abból indul ki, hogy egy tudós érdemeit nem annyira elméletének időtálló eredményei, mint inkább gondolatébresztő hatása alapján kell megítélni. Ő ilyen értelemben tartja Wittfogel tudományos munkásságát értékesnek. Habár Wittfogel eltúlozta az öntözés jelentőségét, más tényezőket pedig elhanyagolt, de legalább ráirányította a figyelmet annak fontosságára.

A könyv harmadik részéhez írott előszavukból kitűnik, hogy a szerkesztők igen nagyra értékelik Wittfogel munkásságát. Elképzelhető, hogy azért válogatták össze a fentebb ismertetett módon a harmadik rész anyagát, nehogy részrehajlással lehessen őket vádolni. Viszont ezen törekvésük ahhoz vezetett, hogy az olvasó mindenképpen arra a következtetésre jut, hogy Wittfogel gondolatai nem érdemelnek meg ekkora figyelmet, és tudományos voltuk is erősen vitatható.

A szöveggyűjtemény negyedik része a közelmúltban megjelent írásokból válogat. A szerkesztők megállapítják az e részhez írott előszavukban, hogy a jelenlegi szakemberek úgyszólván kivétel nélkül a termelési viszonyokat, és nem a termelőerőket tekintik a vizsgálat kiindulási pontjának. Anne M. Bailey és Josep R. Llobera úgy vélik, hogy az ázsiai termelési mód státusát tekintve kétféle Marx-interpretáció különböztethető meg: a „modernista" és a „primitivista". A modernisták az ázsiai termelési módot különállónak tekintik, míg a primitivisták csupán átmenetinek, egy másik termelési mód primitív fokának. Ez utóbbi csoportba sorolják a francia Godelier-t és Tőkei Ferencet.

Godelier az ázsiai termelési módot olyan átmeneti időszaknak tartja, amelyből feudalizmus alakulhat ki. Véleménye szerint, a rabszolgatartó termelési mód nem tartozik bele a fejlődés tipikus vonalába. A fejlődés két, egymással összefüggő mozgatórugója a termelőerők növekedése és a társadalmi egyenlőtlenség létrejötte. Szerinte a további kutatásnak a következő kérdésekre kell választ adnia: 1. Lehetséges-e az egyenlőtlenség kialakulásának folyamatát rekonstruálni? 2. Lehetséges-e az ázsiai termelési mód különféle formáit tipologizálni? 3. Lehetséges-e leírni azokat a különböző utakat, amelyeken az ázsiai termelési módból osztálytársadalmak jöttek létre? 4. Mik voltak a görög és a római árutermelés kialakulásának az okai? 5. Mi a kapcsolat az ázsiai termelési mód és a katonai demokrácia között?

Tőkei Ferenc szerint[6] az ázsiai, az antik és a feudális termelési mód egy fejlődési sor egymásra következő elemei. Az ázsiai termelési mód annyiban átmeneti, hogy magántulajdon még nincs, az egyén csak mint a közösség tagja birtokolja a földet. Az antik termelési módban az egyén egyfelől a közösség tagjaként birtokolja a földet (pl. ager publicus a római történelemben), másfelől földtulajdonosként tagja a közösségnek. A feudális termelési módban pedig az egyén már csak a földmagántulajdon közvetítésével tagja a közösségnek.

Elisabeth Ch. Welskopf szerint azok számára, akik az ázsiai és az antik termelési mód valamilyen szintézisére törekednek, három lehetőség kínálkozik: 1. az ázsiai termelési módnak az antik termelési mód primitív fokaként való értelmezése; 2. a görög és a római társadalomnak az antik termelési módba való sorolása, azzal a kiegészítéssel, hogy eltérő fejlődésüknek nincs szükségszerű, csak esetleges oka; 3. a rabszolgaság fogalmának olyan kiterjesztése, amely magában foglalná az ázsiai „látens rabszolgaságot" is. Ezen nézetekkel szemben az ázsiai termelési mód önálló voltát Welskopf azzal bizonyítja, hogy az antik termelési mód marxi fogalma alkalmazhatatlan az ázsiai társadalmakra.

Jürgen Golte *Az inka állam és az ázsiai termelési mód* című tanulmányában a munkaerő elosztásából indul ki. Az Andok oldalában különböző magasságokban eltérő termelést lehetett és kellett is folytatni. Így különböző helyeken másmás időszakban volt szükség több munkaerőre. Ez vezetett a munkaerő hely és idő szerinti elosztásának megszervezéséhez. Golte hat diagrammal szemlélteti, hogy a legelemibb, saját forrásaik felett teljes mértékben rendelkező gazdasági egységek kooperációjából hogyan alakul ki az a helyzet, amikor már nem ezek az egységek rendelkeznek a gazdasági döntés jogával, hanem egy központi hatalom.

Le Thanh Khoi Vietnam történetét vizsgálva annak a véleményének ad hangot, hogy az ázsiai termelési mód fogalma olyan erőteljes korrekciót igényel, hogy egyszerűbb elvetni. Vele szemben Huri Islamoğlu és Cağlar Keyder *Az ottomán társadalmi formáció* című értekezésükben a foga-

[6] F. Tőkei: *Sur le Mode production asiatiqua,* Budapest 1966.

lom jogosultságát hangsúlyozzák, és a felesleg elsajátításának módja alapján határozzák meg. Arra is rávilágítanak, hogy egy államon belül több termelési mód is létezhet egymás mellett.

Az utolsó szemelvény L. Krader *Az ázsiai termelési mód*[7] című könyvéből származik. Krader szisztematikusan összefoglalja az ázsiai termelési módról való eddigi tudásunkat. A szerkesztők e szemelvényt a könyv konklúziójának szánták, amely a további kutatások kiindulási pontjául szolgálhat.

MARX, WITTGENSTEIN ÉS A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

KELEMEN JÁNOS

A filozófia fejlődésére döntő befolyást gyakorló gondolkodóknak és irányzatoknak gyakori sorsuk, hogy örökségüket az utókor egymással összeegyeztetni, kibékíteni vagy kombinálni igyekszik. Ebben éppúgy szerepet játszhatnak a világnézeti kompromisszum motívumai, mint a tényleges integrációs törekvések. Marxot már régen elérte ez a sors: ismeretesek – csak néhány példát említve – azok a kísérletek, melyek a marxizmusnak a freudizmussal, az egzisztencializmussal vagy a fenomenológiával való összekapcsolására irányultak vagy irányulnak.

Úgy látszik, e sors eléri immár Wittgensteint is, akit pedig az angolszász analitikus filozófia jó pár évtizeden keresztül sikeresen sajátított ki magának. Az analitikus Wittgenstein-képpel nehezen látszik összeegyeztethetőnek minden olyan értelmezés, mely Wittgensteinben többet lát, mint a metafizikának a nyelvi analízis receptjét felíró orvost, s melynek értelmében tanítása pl. a társadalomfilozófia szubsztanciális problémáira is vonatkoztatható. Amikor egyesek – mint Janik és Toulmin[1] – a „kontinentális" tradíció számára kezdték Wittgensteint visszaperelni, akkor nyilvánvalóvá vált, hogy ezzel olyan újraértelmezés járt együtt, mely mondanivalóját a nyelvi analízis metodológiájánál szélesebb területekre terjeszti ki. Ilyen alapon talált pl. Apel[2] a wittgensteini tanítás és a hermeneutika közt mély rokonságot, s ilyen alapon fogalmazódnak meg ma már olyan nézetek, melyek szerint Wittgenstein elképzelései nemcsak Kanttal,[3] hanem egyenesen Hegellel[4] is összevethetők.

Ezek után teljes egészében várható volt, hogy felmerül előbb-utóbb a Marx és Wittgenstein közti párhuzam gondolata is. E gondolat – egymástól független több területen – tulajdonképpen hosszabb ideje érlelődik. Feruccio Rossi-Landi több mint egy évtizede javasolta Wittgenstein „marxi használatát"[5], míg Lendvai Ferenc és

[7] L. Krader: *The Asiatic Mode of Production,* Assen 1975.

[1] Janik és Toulmin egy – igaz, nem eléggé kibontott – történeti dimenziót fedeznek fel Wittgenstein episztemológiájában, s ez beilleszthető a posztkantiánus historizált és antropologizált ismeretelméleti hagyományba. Toulmin, Stephen – Janik, Allan: *Wittgenstein's Vienna.* Simon and Schuster. New York 1973, lásd pl. 227. és 244. oldalak.

[2] Apel pl. összevethetőnek tartja a lét értelmére vonatkozó heideggeri és a tudományos kijelentések értelmére vonatkozó wittgensteini kérdést. A két gondolkodó fejlődésében is fedez fel párhuzamot (mindkettő a hagyományos metafizikától való értelemkritikai distanciálódáshoz jut el.) Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie.* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, I. köt. 228.

[3] Erik Stenius: *Wittgenstein's ‚Tractatus'.* Basil Blackwell, Oxford 1960, lásd a „Wittgenstein as a Kantian philosopher" c. fejezetet. 214–231.

[4] David Lamb Wittgenstein és Hegel nyelv- és észleléselméletének közös antiempirista vonásait hangsúlyozza. David Lamb: *Language and perception in Hegel and Wittgenstein.* Aveburg Publishing Company, Amersham 1979.

[5] Feruccio Rossi-Landi: *Per un uso marxiano di Wittgenstein.*, F. Rossi-Landi: *Il linguaggio come lavoro e come mercato.* Bompiani, Milano 1968, 11–61. Magyarul: Wittgenstein marxista használatához. *Magyar Filozófiai Szemle* 1977/3–4., 346–379.

Nyíri Kristóf Wittgensteinben a filozófia negatív, Marxban pedig pozitív megszüntetőjét látták.[6] David Rubinstein viszont újabban teljes monográfiát szentelt Wittgensteinnek és Marxnak,[7] azzal a mondanivalóval, hogy a társadalomtudományok megnyugtató filozófiai megalapozása csakis e két gondolkodó egymással mélységesen rokon útmutatásai alapján lehetséges. Az összevetés tehát a társadalomtudományok metodológiájának és episztemológiájának nézőpontjából történik.

Természetesen még azokban az esetekben is, amikor nyilvánvaló hatástörténeti összefüggések mutathatók ki egyes szerzők között, óvatosnak kell lenni az ilyen vállalkozásokban, hiszen az átvett tételek, nézetek, elképzelések az új kontextusban megváltoztathatják jelentésüket. Különösen óvatosnak kell lenni az olyan szerzők esetében, mint Wittgenstein, aki nemcsak Marxot nem látszik ismerni, de Kantról is jobbára csak másodkézből származó képet alkotott magának. Mégsem lehet a priori értelmetlennek minősíteni, s „a mindent mindennel összehozni" akarók ábrándjának tekinteni az effajta összevetéseket. Ha más eredménnyel nem járnak, új szempontú olvasást még mindig eredményezhetnek. Wittgensteinnek Marx, illetve Marxnak Wittgenstein fényében történő olvasása feltétlenül frissítő hatású.

Rubinsteinnek ennél többet sikerül megmutatnia. Sikerül megmutatnia, hogy a társadalmi valóság és a mentális jelenségek tudományos leírásával kapcsolatos dilemmáink feloldásához a marxi és a wittgensteini tanításokból hasonló ösztönzéseket meríthetünk.

A dilemmák ismeretes módon abból fakadnak, hogy minden vizsgált társadalmi jelenségnek alkotóeleme a résztvevők tudata és élményvilága. A társadalomtudományok metodológiai alapjait ezért közvetlenül szövik át a tudat természetéről alkotott filozófiai nézetek, illetve az „other minds", a „mások szelleme" néven ismert problémára adott megoldási javaslatok. A társadalomtudományoknak ez a közvetlen filozófiai jellege jól tükröződik pl. a szubjektivista és az objektivista társadalomtudomány közti hagyományos ellentét makacs továbbélésében.

Rubinstein szerint a társadalomtudományi szubjektivizmus és objektivizmus közös premisszán nyugszik, nevezetesen a test és a tudat dualista felfogásán, mely abból a feltevésből táplálkozik, hogy a tudat szükségképpen privát entitás, s így hozzáférhetetlen a normál tudományos módszerek számára. Az objektivisták – így a pozitivisták és strukturalisták – éppúgy nem tudnak szabadulni ettől a dualizmustól, mint – mondjuk – a szimbolikus interakcionizmus, az etnometodológia vagy a fenomenológiai szociológia képviselői. Jól mutatja ezt az objektivista társadalomtudomány egyik legjellegzetesebb megnyilvánulása, a kérdőíves interjú-technika, melynek művelői a mentális állapotokat megfigyelhető viselkedési elemekre kívánják lebontani, s az operacionalizálási eljárásaik során nyert mutatószámokat tényleges szubjektív állapotok indikátoraiként kezelik. Rubinstein azt nevezi fő céljának, hogy megmutassa: „Marx és Wittgenstein szintézise alapot ad az objektivizmus és a szubjektivizmus közti vita egyik elsődleges forrásának, a tudat dualista felfogásának felszámolásához." (23.) Arra hivatkozik, hogy Marx és Wittgenstein egyaránt konkluzív érvekkel vetik el a dualizmust, s bizonyítják, hogy a tudat nem privát entitás, hanem a valóságos, aktív és szocializált személyek társadalmi viselkedésének tulajdonsága. Ebben Rubinsteinnek kétségtelenül igaza van, ahogy egy sor más megállapítása is igaz. Megállapításai Marx és Wittgenstein olvasói számára meglehetősen kézefekvők; érdeme az, hogy leírta őket.

A tudatot kizárólag az egyén funkciójának tartó társadalomtudomány kénytelen élesen elválasztani egymástól a következő pólusokat, hogy aztán figyelmét vagy az egyikre vagy a másikra összpontosítsa: objektív/szubjektív, materializmus/idealizmus, magyarázat/megértés, megfigyelés/értelmezés, tények/eszmék, ok/jelentés, viselkedés/cselekvés, lét/tudat, struktúra/kultúra, objektív rendszer/jelentéssel bíró rendszer stb. „A társadalmi parxis fogalma – mondja Rubinstein –, mely Marx és Wittgenstein szintéziséből kibontakozik, kérdésessé teszi ezeket a dichotómiákat, megmutatva mindannak ‚dialektikus', összefüggését, amit az egyes perspektívák szószólói szét próbáltak választani." (25.) Ennek leszögezése után sorra veszi mind a társadalomtudományi objektivizmus, mind a társadalomtudományi szubjektivizmus megnyilvánulásait.

[6] Lendvai L. Ferenc–Nyíri J. Kristóf: *A filozófia rövid története.* A védáktól Wittgensteinig. Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1974, 37–39. és 236–250.

[7] David Rubinstein: *Marx and Wittgenstein.* Social Praxis and Social Explanation, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Henley 1981.

Az objektivista perspektíván belül többek közt a behaviorizmust emeli ki, amelynek fő hibája – a hallgatólagosan elfogadott dualizmusból következően – abban áll, hogy „azokat a különböző attributumokat, melyek fogalmilag a kontextushoz tartoznak, az egyének tulajdonságaiként fogja föl". (36.) Ezért nem tud a behaviorizmus mit kezdeni pl. a mentális jelenségekkel, melyeket így még szótárából is ki kell törölnie.

Ám a szubjektivizmus és objektivizmus egyes változatai helyett lássuk azokat a főbb kérdéseket, melyekre a marxi és a wittgensteini hagyomány azonos válaszokat sugall. Ezek a test és a lélek, a tudat és a cselekvés viszonyának, a filozófiai elemzés módszereinek, a cselekvés magyarázatának és az én szociális természetének a kérdései.

A test–lélek problémát illetően Marx és Wittgenstein álláspontja feltétlenül megegyezik abban, hogy az emberi tudat szükségképpen feltételezi a testet. Ez logikai és nem kontingens-faktuális kapcsolat. Felfogásuk így nemcsak a dualizmust zárja ki, hanem a dualizmusnak azt az alternatíváját is, mely az utóbbi évtizedekben az azonosság-hipotézis néven vált ismertté (e hipotézis szerint a mentális állapotok és az agy fizikai-kémiai állapotai között a faktuális azonosság viszonya áll fenn). A mondottaknak megfelelően értelmezhetők pl. Wittgensteinnek azok az elemzései, melyek arra mutatnak rá, hogy a mentális és a testi állapotokat kritériális viszony fűzi egymáshoz (az olyan kifejezéseknek, hogy „mérges", „fél" stb., a *jelentéséhez* tartozik hozzá, hogy a megfelelő mentális állapotok *valamilyen* testi állapotot implikálnak). Ugyanebbe az irányba mutatnak Wittgensteinnek a fájdalom-szavak logikai viselkedésére vonatkozó híres megjegyzései (a szubjektív állapotok nyelvét nem úgy tanítjuk meg a gyermekeknek, hogy belső állapotokat írunk le, hanem úgy, hogy a megfelelő terminusokat különböző szituációkhoz kötött viselkedési megnyilvánulásokkal kapcsoljuk össze stb.). Ami mind a marxi, mind a wittgensteini álláspontot összetéveszthetetlenül megkülönbözteti egy behaviorista megoldástól, az többek közt a szituacionális és a szociális elem hangsúlyozása ezen a ponton is. A mentális terminusok referenciájához logikailag hozzátartozik a szociális környezetre és a szociális világ tárgyaira való utalás. Miként Marx hangsúlyozza, hogy az emberi képességek mindig egy nekik megfelelő tárgyat előfeltételeznek, úgy hangsúlyozza Wittgenstein pl. azt, hogy egy érzet természete konceptuálisan kapcsolódik az érzet tárgyához. Ugyanez a logika vezet mindkettőjük esetében ahhoz a felismeréshez, hogy a tudat nem egyszerűen a test függvénye: nem pusztán az emberi organizmus, hanem az emberi cselekvés funkciója, az egymással és a tárgyi világgal interakcióban levő egyének sajátja. A nyelvet, mely mindkettőjük szerint a tudat természetes közege, szintén hasonlóan kell látniuk: Wittgenstein explicite érvel a „privát nyelv" koncepciók ellen, ám mindabból, amit más terminusokban Marx a nyelv természetéről mond, ugyancsak a „privát nyelv" fogalmának elvetése következik.

A mondottak egy szóval összefoglalva azt fejezik ki, amit a nyelv és a tudat „társadalmiságának" nevezünk. Amit itt „társadalmiságon" érteni kell, az természetesen meglehetősen sokarcú összefüggés. Ide tartozik pl. az, hogy a „jelentés" – legyen szó kifejezéseink vagy cselekvéseink jelentéséről – sohasem a szubjektív tapasztalat sajátja, hanem az adott kontextus tulajdonsága. Bár cselekvéseink csakis intencionális terminusokban írhatók le, egy cselekvés azonossági kritériumai nem az ágens szándékaiban, hanem a társadalmi viszonylatrendszerben vannak adva. Rubinstein helyesen látja, hogy a társadalomkutatás pozitivista technikái alig alkalmasak ennek az összefüggésnek megragadására. A szociológus gyakran csak „beszélő fejet" lát a kikérdezett alanyokban. A kérdőívek rubrikáiban szereplő válaszok igen sokszor csak „teszt-termékeknek" (103.) vehetők, hiszen épp az a kontextus – a verbális kifejezés, a viselkedés és a szituáció közötti lényegi kapcsolat – marad látókörön kívül, mely a válasz tulajdonképpeni jelentését adja. A szociológus abba a hibába esik, hogy a verbális kifejezést közvetlenül a szubjektív tudat-állapotra vonatkoztatja, vagyis a jelentést – a „privát nyelv" koncepciók szellemében – a szubjektív tapasztalat sajátjának tekinti.

A tudat és a nyelv „társadalmiságának" kérdéskörében jut a legmeggyőzőbb eredményre a Marx és Wittgenstein közti párhuzamok keresésére. Meghökkentőbbnek látszik, hogy Rubinstein a filozófiai elemzés módszereinek területén is hasonló rokonságot vél kimutathatónak. Túl nagyok ehhez a két gondolkodó célkitűzéseiben rejlő különbségek. Rubinstein nem veszi pl. figyelembe, hogy mit jelent Marx számára a „filozófia megvalósítása". Abban azonban megint igaza van, hogy mind Marx, mind Wittgenstein kritikai gondolkodó: mindketten a tradicionális filozófia kompromisszum-nélküli bírálói. Bírálati szempontjaikban is sok a rokon vonás. Marx szerint minden eddigi filozófia abban a hibában szen-

vedett, hogy az eszméket kiragadta történelmi összefüggéseikből, s a társadalmi életben játszott gyakorlati szerepüktől függetlenül tárgyalta őket. A jelentés wittgensteini használat-elmélete a nyelvfilozófia síkján hasonló szemléletet tükröz, hiszen azt mondani, hogy egy szó jelentése használatában rejlik, annyit tesz, hogy jelentése elválaszthatatlan azoktól a cselekvés-formáktól, amelyekbe beleszövődik, s hogy ezért egy nyelv megértése megköveteli a megfelelő kulturális kontextus, „életforma" megértését. Rubinstein elemzésétől függetlenül itt azt mondhatnánk, hogy Wittgensteintől nyelvfilozófiai érveket meríthetünk a marxi filozófia-kritika mellett. Maga Rubinstein azt állítja, hogy Wittgenstein Marxhoz hasonlóan úgy véli, a „tradicionális filozófia nem ismerte fel az eszméknek a társadalmi életbe való beágyazottságát". (121.). Mindebből azonban – s főként magának Wittgensteinnek nyelvfilozófiai érveléseiből! – az következik, hogy nem elég Wittgensteinben csupán nyelvfilozófust látnunk. „Wittgensteint úgy írják le, mint nyelvfilozófust, de ez potenciálisan félrevezető." (133.).

Századunk folyamán – a tudományosság szféráinak egyre láthatóbb elkülönülése közben – többször megfogalmazódott az a nézet, hogy mélyreható különbség van a természet- és társadalomtudományok között a filozófiához való viszonyuk tekintetében. A történelem és a filozófia crocei vagy Collingwood-féle azonosítása éppúgy a történelem vagy a társadalomtudomány inherensen filozófiai jellegét mondja ki, mint a fiatal Lukács elmélete az osztálytudatról. Az analitikus filozófián belül Peter Winch fogalmazott meg[8] – éppen Wittgensteinre hivatkozva – hasonló álláspontot, arra a következtetésre jutva, hogy a társadalomtudományt, jelesül a szociológiát, explicit filozófiával kell helyettesíteni. Ha Wittgenstein valóban ilyesmit sugall, akkor a filozofálás természetéről vallott álláspontja összevethető-e Marxéval? Rubinstein szerint igen, mert „Wittgenstein éppen az ellenkező konkluziót sugallja", azt nevezetesen, hogy „magát a filozófiát kell egyfajta társadalomtudománnyal alátámasztani". Ahogy Marx „a pszichológiát társadalomtörténettel, a filozófiát pedig egyfajta antropológiával kívánja meghaladni", úgy „érkezik el Wittgenstein az ember tanulmányozásában egyfajta történeti antropológiához". (149.) Itt már Marx és Wittgenstein tekintetében is elég ingoványos területen járunk, bár nem hiányoznak a megfelelő idézetek. („Mindaz, amit nyújtunk, valójában megjegyzések az emberi lények természettörténetéről."[9]) Annyi azonban biztos, hogy Marx valóban nem az eszmék filozófiai elemzésében látja a társadalomtudomány lényegét; sokkal inkább a társadalom és a történelem tudományos elemzésében keresi a filozófiai eszmék értelmezésének kulcsát. S amikor Wittgenstein a látszólag mélyértelmű filozófiai problémák gyökerét abban fedezi fel, hogy „a nyelv szabadságra megy", akkor róla is elmondható, hogy a filozófiai eszméket, mint minden eszmét és fogalmat, a mindennapi nyelven keresztül azokban a nyelvjátékokban és életformákban igyekszik feloldani, melyeket nem jogtalan a különböző társadalmi-történeti kontextusoknak, az emberek tényleges praxisának vagy tevékenységformáinak fogalmával azonosítani.

Sokat vitatott kérdés, vajon az emberi cselekvések kereteinek leírására és a cselekvések magyarázatára szolgáló marxi fogalmak és alapelvek egyfajta metodológiai individualizmus vagy holizmus követelményeinek tesznek-e eleget. A „termelési mód" fogalmának különböző kontextusokban való előfordulása pl. nyitott mindkét interpretáció számára.[10] Rubinstein a holista interpretációt választja: „a marxi megközelítés holista szelleme egész munkásságában nyilvánvaló". Anélkül, hogy a pro és kontra érvek szövevényét tekintetbe vennénk, kétségtelen, hogy ezt az interpretációt támasztja alá Marx nyelv- és tudatkoncepciója, illetve személyiségelmélete. S itt nyílik újabb lehetőség nemcsak „Wittgenstein marxi használatára", hanem Marx wittgensteini olvasására.

A „nyelvjátékok" vagy az „életformák" wittgensteini fogalma szintén holista, miként abban a követelményben is holizmus nyilvánul meg, hogy egy cselekvés vagy eszme megértéséhez mindig

[8] Peter Winch: *The Idea of a Social Science.* Routledge and Kegan Paul, London. Humanities Press, New York 1958. („... a szociológia központi problémája, hogy számot adjon a társadalmi jelenségekről általában, maga is a filozófiához tartozik"; „a szociológiának ez a része valójában félresikerült episztemológia", 43.)

[9] Ludvig Wittgenstein: *Philosophical Investigations.* 415. par. Basil Blackwell, Oxford 1978, 125e.

[10] Lásd erről Orthmayr Imre: *A termelési mód nyomában.* Hársing–Kelemen (szerk.): *Az élő Marx.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1983, 56–101.

abból kell kiindulni, vajon milyen szerepet játszik a társadalmi cselekvések adott hálózatában. A személyiség társadalmi természetének és meghatározottságának marxi elve túlontúl ismert ahhoz, hogy itt külön ki kelljen rá térni. Csak arra a logikai kapcsolatra kell felhívnunk a figyelmet, mely ezt a valóban holista elvet a tudat privatizáló felfogásának, a „privát nyelvnek" és a „karteziánus énnek" a bírálatához köti: ahhoz a bírálathoz, melyet Wittgenstein is oly kivédhetetlen érvekkel támasztott alá.

Rubinstein az általános ismeretelmélet szintjén is úgy látja, hogy a marxi és a wittgensteini érvek támogatják egymást. Ez nem annyira Marx, mint inkább Wittgenstein tekintetében tesz szükségessé némileg meglepőnek látszó interpretációt. El kell ti. vetni a Wittgenstein „linguisztikai kantianizmusáról" szóló nézeteket, s egy dialektikus-holista Wittgenstein-kép felrajzolása válik szükségessé. Wittgenstein ezek szerint éppúgy historizálja az ismeretelméletet, mint Hegel vagy Marx, s ugyanúgy dialektikus kölcsönhatást lát a megismerő alany és a tárgy közt, mint ők. Ezen a ponton természetesen további értelmező erőfeszítésekre lesz szükség. Reflexiónk mai szintjén egy körülmény támaszthatja e képet alá: az a fordulat, melynek során Wittgenstein szakított a logikai atomizmussal, s – úgy látszik – a belső relációk elméletét is rehabilitálta. A dialektikust pedig többek közt az jellemzi, hogy elfogadja: „a tényállásokat belső viszonyaik terminusaiban kell látnunk, mivel valamely tény jellege konceptuálisan kapcsolódik egy másik tény jellegéhez". (185.) „Amennyiben test és tudat, mentális és fizikai állapotok, eszmék, cselekvések és szituációk stb. viszonyát belső relációnak fogja fel, úgy látszik, a belső relációk filozófiája, avagy a dialektika fontos szerepet játszik gondolkodásában." (187.)

Végeredményben a *dialektikus* Marx és a *dialektikus* Wittgenstein használható fel a társadalomtudomány megosztottságának és az alapjául szolgáló rossz dichotómiáknak a feloldására. Marxnak és Wittgensteinnek ez a „használata" egyaránt szól a társadalmi megismerést a megértésre korlátozó szubjektivizmus és a tudattól megtisztított, „meztelen" társadalmi tényeket az átfogó kauzális törvény-hipotézisekkel magyarázó objektivizmus ellen. Sajátságos, hogy e dialektikus álláspontnak az objektivizmussal és a társadalomtudományi pozitivizmussal szembeni éle vet fel igazán problémát a jelenlegi tudományelméleti szituációban. A pozitivizmus a társadalomtudományban – mint általában is – az egységes tudomány eszméje mellett kötelezte el magát, lévén egyik legfőbb törekvése, hogy tapasztalataink feldolgozásában az oszthatatlan tudományos racionalitást juttassa érvényre. Ám az az antipozitivista nézet, hogy az intencionális terminusok kiküszöbölhetetlenek az emberi cselekvések leírásából, hogy – következésképpen – a társadalmi tények magyarázata valamilyen megértő aktust is magában foglal, s hogy – mivel nincsenek „meztelen" tények vagy adatok – a társadalmi tények minden leírása már interpretáció is, nem vonja-e maga után a tudomány egységének feladását? Mindez nem jelenti-e, hogy az igazság végül is a szubjektivista társadalomtudomány oldalán van, mely kirekeszti a társadalomtudományokat a természettudományos módszerek alkalmazhatóságának köréből? Röviden: újra felmerül a tudományos módszer és a tudományos racionalitás egységének régi kérdése. A kérdést Rubintstein így fogalmazza meg: „Fenntartható-e a módszer egységének álláspontja a tudomány nem-pozitivista felfogásának terminusaiban?" (178.)

Rubinstein válasza igenlő. S azt hiszem, az elvi válasznak valóban igenlőnek kell lennie. Az elmélet-mentes megfigyelés fogalma ugyanúgy nem lényeges a tudományos módszer számára, mint ahogy a megfigyelés és interpretáció, a leírás és magyarázat, vagy a megértés és magyarázat szembeállítása sem igazolja a társadalomtudományoknak a természettudományoktól való elkülönülését. „Ha mind a természet-, mind a társadalomtudományok – mondja Rubinstein – megkövetelnek valamilyen fajta interpretációt, ez elegendő alap a tudományos módszer egységének elfogadására." (180.) Ez természetesen csak az elvi válasz, ami önmagában nem teszi még világossá, hogy az elméletalkotásban vagy a konkrét jelenségek és események magyarázatában mit is jelent a tudományos módszer megkövetelt egysége. Hogy azonban e válasz manapság egyre szélesebb körökben nyer meghallgatást, az egyaránt bizonyítja mind Wittgenstein, mind a száz éve halott Marx aktualitását.

MARX ÉS A FENOMENOLÓGIA. REFLEXIÓK EGY KÖNYV ÜRÜGYÉN

RÓZSAHEGYI EDIT

1.

R. W. Bologh *Dialektikus fenomenológia* című könyvében[1] a *Grundrisse* új „olvasatát" kínálja. Marx elméleti gondolkodásmódja az ő (újra-) olvasásában a *fenomenológia* sajátos változata lesz: *dialektikus fenomenológia.*

És itt máris álljunk meg egy percre.

Nem hiszem, hogy csak a saját nevemben mondhatom: ma már önmagában sem egy újabb Marx-olvasat ténye, sem „a fenomenológus Marx" bemutatásának ígérete nem csigázza fel igazán az ember érdeklődését. Az utóbbi egy-két évtizedben túl sok és túl sokféle „olvasatot" kaptunk, amelyek jó részében Marx elméletét nyíltan próbálták összeboronálni igen különböző filozófiákkal vagy társadalomtanokkal, és az eredmény túl sokszor lett az eszmék kiábrándítóan rossz házassága. Teljes mértékben vonatkozik ez Marx és a XX. századi fenomenológia összekapcsolási kísérleteire is. A 60-as években a neomarxista újbaloldal filozófiai köreiben fontos helyet kapott „a fenomenológiai marxizmus" eszméje. A 70-es évek végére azonban kimondva-kimondatlanul mindenki tudta már, hogy a megvalósítási kísérletek nem váltották be – kezdetben oly magabiztos – ígéreteiket, a nagy nekifutások hamarosan csalódást keltettek, kifulladtak már az első fordulók után. Ilyen körülmények között azután érthető, ha némi kelletlenséggel veszi kézbe az ember ezt a könyvet, amely íme 1979-ben megint csak meghirdetni látszik a régi programot. Vajon nem egyszerűen egy megkésett utolsó fecske ez a könyv, lényegében csak egy lejárt lemez utórezgése, amit felesleges fáradság figyelemre méltatni?

Csakhogy emellett azonnal felötlik az emberben néhány más gondolat is. Mindenekelőtt az, hogy a 60-as évek fenomenologizálási kísérletei valójában maguk is csak folytatásnak tekinthetők, hiszen alighanem egyetlen más XX. sz.-i filozófiai irányzattal sem próbálták bizonyos értelemben oly kitartóan, időről időre újrakezdve és minden alkalommal *másként* rokonítani Marxot, mint a fenomenológiával. Ezekből a kísérletekből egy korántsem folytonos és egyenesvonalú, nem is egyértelmű, *kölcsönös hatástörténet* váza kerekedik ki, amelyről nem elég konstatálni, hogy beletartozik a XX. sz.-i marxista filozófia, illetve a fenomenológia történetébe. A marxizmus oldaláról nézve tagadhatatlan ugyanis, hogy mindig akkor és azzal kapcsolatban lépett fel vagy újult meg ez a hatás, amikor a marxista filozófia a kor aktuális társadalmi-gyakorlati problémáiból kiindulva próbálta meg filozófiailag értelmezni a marxi elméleti gondolkodás kritikai jellegét. A másik oldalról viszont a Marxhoz fordulás fő motívuma az a törekvés volt, hogy a fenomenológia eredeti husserli, steril korfelettiségét feloldják, és kompetenciáját kiterjesszék a gyakorlati-történelmi dimenziókra is. Egyik esetben sem periférikus részletkérdések jobb megoldásáról volt hát szó. A fenomenológia és a marxizmus egymáshoz való viszonyának kérdése valójában mindig *egyik szála volt* azoknak a vitáknak, amelyekben mindkét fél *elméleti gondolkodásának mai érvényes formája* volt a tét.

2.

Korántsem mindig egyformán erős szál volt ez, és nem is mindig a viták szövetének felszínén húzódott. A fenomenológiai és a marxista problematika, sőt gondolkodásmód bizonyos rokonsága azonban (ami persze mindig a klasszikusok meghatározott értelmezéséhez fűződött) tulajdonképpen már a század elejétől ad némi alapot kapcsolódási pontok keresésére. Bármennyire túlzó és kétes értékű párhuzam is például M. Adler 1904-es könyvében a késői Husserl előlegezését látni,[2] vagy Lukács György *Történelem és osztálytudatát* az egész egzisztencialista feno-

[1] R. W. Bologh: *Dialectical phenomenology.* Marx's method Routledge and Kegan Paul, London 1979.

[2] Maga Adler teszi ezt 1936-ban megjelent könyvében. (M. Adler: *Das Rätsel der Gesellschaft.* Bécs 1936, 286–295.

menológia kiinduló alapjának tekinteni,[3] tagadhatatlan, hogy mindkét műben, a *Kausalität und Teleologie*-ban is, az *Osztálytudat*-ban is megtalálhatók a későbbi fenomenologizálási törekvések egy-egy „irányzatának" bizonyos kiindulópontjai. A *Történelem és osztálytudat* esetében ez néhány évvel megjelenése után nyilvánvalóvá is vált, tudniillik akkor, amikor 1928-ban Marcuse fellépett a „fenomenológiai marxizmus" programjával, azaz Marx és Heidegger egyesítésének gondolatával.[4] Persze nem arról volt szó, hogy ezzel a programmal Marcuse egyszerűen folytatta volna azt, amit Lukács az *Osztálytudat*ban elkezdett. Hiszen miközben ő éppúgy a proletárforradalom elméleteként fogta fel a marxi tanokat, mint Lukács, és miközben éppúgy a marxi dialektika elméletével akarta filozófiailag megalapozni e tanokat, mint Lukács, a megalapozás útját Lukácstól *eltérően* kereste a történelmi materializmus fenomenológiájának kidolgozásában. Ezen az úton – vélte Marcuse – a „konkrét dialektikának", a dialektika marxi felfogásának feltárható az a „mélységdimenziója", amely lényegében a heideggeri létfenomenológia magvával azonos. Ez a mag pedig: *az autentikus emberi egzisztencia, az emberi lét értelmének heideggeri felfogása.* E nélkül a dimenzió nélkül nem lehet a konkrét dialektikát elméletileg érvényes gondolkodásmódként felmutatni – állította ekkoriban Marcuse.

Bármennyire tiszavirágéletű epizód volt is ez a fajta fenomenologizálás mind Marcuse életében, mind a marxizmus történetében, mégis, prototípusa lett minden későbbi fenomenologizálási törekvésnek.

Nem mintha a későbbiekben bárki eredményesnek ismerte volna el azt, amit ekkor Marcuse csinált. Tulajdonképpen hosszú időre el is felejtették. A francia egzisztencializmus két központi alakjának, Sartre-nak és Merleau-Pontynak a viszonya Marxhoz és a fenomenológiához teljesen más jellegű és értelmű volt, mint a fiatal Marcuséé. Az ugyan nem kétséges, hogy mindkettőjüket nyomós érvekkel sorolhatta be a fenomenológia is, a „nyugati marxizmus" is a maga táborába. De az már erősen kétséges, hogy mi az értelme, sőt hogy van-e egyáltalán értelme az ő esetükben a (marxi) dialektika és a fenomenológia *egyesítéséről* beszélni. Ha egy mondattal akarjuk őket jellemezni, Sartre sokkal inkább egy, a saját képére formált, az egzisztencialista problematikának alárendelt fenomenológiától jutott el a háború után egyfajta, nem kevésbé sajátos „marxizmushoz", Merleau-Ponty életművében pedig elég világos *kettősségben* maradt egymás mellett a fenomenológia (mint a filozófia módszere) és a dialektika (mint a politikai-történelmi elemzések módszere). És noha volt „valódi" egyesítési kísérlet is Franciaországban a háború után – Tran-Duc-Thao (ugyancsak) rövidéletű próbálkozása[5] –, ennek sem volt tudatos köze Marcuséhoz. Amikor pedig a 60-as évek politikai mozgalmainak filozófiai melléktermékeként felelevenítették a fiatal Marcuse törekvéseit is, a hivatkozásokban *a kritika* dominált: *a heideggerizálást,* a marxi gondolkodásmód *ontologizálását* az új fenomenologizálási kísérletek képviselői is többnyire *balfogásnak* minősítették.

Mindezek ellenére, Marcuse korai vállalkozása mégiscsak olyan prototípusa volt Marx „fenomenológiai olvasatának", amelyben világosan kifejezésre jutottak a későbbi, másfajta rokonítások és kölcsönhatások *alapvető indítékai és érvei is.* Nemcsak Marcuse indult ki abból a fiatal Lukácshoz kapcsolódó belátásból, hogy az az elméleti gondolkodás, amely Marx gyakorlati-társadalomkritikai beállítottságát adekvátan megalapozni képes, lényegét tekintve *antipozitivista gondolkodás.* Nemcsak Marcuse fogadta el, hogy a hegeli dialektika materialista „megfordításával" *nem lehet* rekonstruálni ezt a marxi gondolkodást. Nemcsak ő állította, hogy ehhez olyan *filozófiai értelmezési keretre* van szükség, amelyben Marx gondolkodásmódjának gyakorlatra irányultsága, *a szubjektum aktív szerepének hangsúlyozása fogalmilag is megragadható, konstitutív tényező* marad. És nemcsak ő vallotta, hogy ezt az értelmezési keretet kínálja éppen a XX. századi feno-

[3] Ez viszont, mint ismeretes, L. Goldmann (mindkét oldalról vitatott) nézete. Vö.: L. Goldmann: *Lukács et Heidegger.* Paris, 1973.

[4] Marcuse akkori törekvéseinek ez az első, 1928-as tanulmány a legteljesebb kifejtése: H. Marcuse: *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus.* In: H. Marcuse–A. Schmidt: *Existentialistische Marx-Interpretation.* Frankfurt am Main 1973.

[5] Tran-Duc-Thao 1946-ban lép fel a marxizmus fenomenologizálásának kísérletével. (Tran-Duc-Thao: Marxisme et phénomenologie. In: *Revue Internationale* No. 2. 1946.) Alig néhány év múlva azonban gyakorlatilag visszavonja a kísérletet.

menológia, lévén ez *az a par excellence antipozitivista filozófiai gondolkodásmód, amely a hagyományos filozófiai kérdésfeltevésekkel szakítva, új módon fogja fel a szubjektum–objektum viszonyt.* És végül, nemcsak ő látta úgy, hogy ezt az értelmezési keretet mindazonáltal nem „készen" nyújtja a fenomenológia, ahhoz, hogy felleljük benne, *a fenomenológiát magát is módosítani kell,* elméleti-módszertani belátásait eredeti közegükből, az individuális szubjektivitás dimenziójából ki kell szabadítani. – Mindez így együttvéve nemcsak Marcuse alappozíciója, hanem hogy úgy mondjuk, *„a" fenomenologizálás invariáns alapképlete* volt és maradt.

Az maradt a 60-as és 70-es években is, minden nézetváltozáson túl. Ezek a változások azért persze nem voltak lényegtelenek, akkor sem, ha sokszor alig tűntek (és bizonyultak) többnek, mint különböző eredetű egzisztencialista és husserli hatásfoszlányokból hevenyészett „modern" sémák Marxra alkalmazásának.[6] A legmarkánsabban „új" törekvést mindenesetre az ún. „milánói marxizmus" képviselte ekkoriban, a maga Hegel–Gramsci–Bánfi hátterű hagyományával, a fenomenológia iránti régi vonzalmával és – legfőképpen – a késői Husserl „felfedezésével".[7]

Az egzisztencializálás divatját ők egyértelműen elutasították. Egyáltalában, a marxizmus és a fenomenológia „szintetizálását" hibás elképzelésnek bélyegezték. A két elméletet nem lehet egymásra erőltetni – mondták[8] –, mert ezzel mindkettő csak kiüresedik és megdermed. A (nélkülözhetetlen) kapcsolat egészen más jellegű, és ez derül ki világosan szerintük Husserl (kellő kritikával olvasott) „Krisis"-éből és a halála után publikált kéziratokból. Hogy mi ez a másfajta kapcsolat? *Mindenekelőtt a kor válsághelyzetének radikális felfogása közös a két tanban* – állították. Mert igaz, hogy Husserl *a tudományok mai értelmében,* a pozitivista tudományeszmény uralomra jutásában látta a válság lényegét, Marx pedig a kapitalista gazdasági rend kritikáját adta, és ez nemcsak tárgyilag, elméletileg is ignorálhatatlan különbség. De a maguk dimenziójában mindketten *az egész emberi lét értelmét érintő szituációról beszéltek,* arról a *történelmi helyzetről,* amelyben a szubjektumtól különváltan jelenik meg az általa létrehozott objektumok világa és önálló lényegi hatalomként uralkodik rajta. Mindketten e szituáció *meghaladásának* útját keresték. Mármost Husserl módszeres „radikális önreflexiójában", a filozófus „kritikai öneszmélésének" folyamatában feltárul ennek a szituációnak az *értelme,* mint a tudományos objektumok (elméletek, kategóriák, fogalmak) történelmileg meghatározott *termelésének* aktusa, e folyamatnak a pozitivista gondolkodásban „elfeledett" szubjektív alapjával együtt. Az öntudatra eszmélésnek ez a folyamata a meghaladás szükségszerű kiindulópontja Husserl szerint, és egyúttal annak a *metodológiának* a kidolgozása is, amellyel el lehet kerülni a tudományos és a filozófiai gondolkodás objektivista megmerevedését. A válság persze valójában *reális társadalmi válság,* amelynek gyökere *nem* a gondolkodás meghasonlottságában van, mint Husserl állította. A husserli fenomenológiát ezért *ki kell terjeszteni* arra a társadalmi realitásszférára, amely a marxi kritikai elmélet terepe. És konzekvensen ki is *lehet* terjeszteni, mert hiszen ez a fenomenológia a fenti értelmezésben az az átgondolt filozófiai módszer, amelyet követve egyszerre szembe lehet nézni az adott történelmi szituáció objektív tartalmának értelmével, és tudományos magyarázatainak valódi értelmével. Így lesz a fenomenológia és a marxizmus kölcsönösen egymás „momentuma". A fenomenológiának el kell jutnia a marxi problematikához, *a marxizmusnak viszont logikus módszertani előfeltevése a fenomenológia.*

Ebben a felfogásban próbálták meg aztán „az antidogmatikus marxizmus" filozófiai alapjait kifejteni. A törekvés túllépett Európa határain, az Egyesült Államok akkori politikai és szellemi mozgalmaiban is bizonyos táptalajt talált. A megszületett művek, a fel-felparázsló, majd ellanyhuló viták azonban végül is a legfontosabb dologban nem voltak termékenyek. *A marxi elméleti közegben a módszernek éppen azt az „eleven konkrétságát" nem sikerült nyújtaniok, ami a fenomenologizálás legfőbb célja volt.* Elvont szükségletdimanika, az elidegenedés-sémára vékonyított történelemfilozófia, az unalomig ismételt fejtegetése annak, hogy az embernek öntu-

[6] Elsősorban a jugoszláv Praxis-körhöz tartozó néhány szerző – pl. G. Petroviç P. Vraniçki, M. Markoviç – filozófiai munkáira vonatkozik ez. A cseh K. Kosik könyve: *A konkrét dialektikája* elméleti színvonalát tekintve kétségkívül kiemelkedően jobb volt ezeknél.

[7] Törekvéseik legjelentősebb és leghatásosabb terméke a szóban forgó időszakban E. Paci könyve volt. (E. Paci: *The Function of the Sciences and the Meaning of Man.* Evanston 1972.)

datra kell ébrednie, rá kell eszmélnie, hogy valójában a dologi hatalmakat is ő teremti – a fenomenológiai módszerrel „feltárt értelem" végül is egy csomó ilyenfajta elvontság lett, amellyel sem az aktuális gyakorlati törekvések, sem a jelenkor jobb, konkrétabb megértésének tudományos igénye nem tudhatott mit kezdeni.

3.

Nos, ilyen filozófiai előzményei vannak R. Bologh „dialektikus fenomenológia" eszméjének. Ez pedig nem elhanyagolható körülmény, akkor sem, ha maga a szerző követlenül nem ezekből az előzményekből, pontosabban csak részben ezekből jut is el ehhez az eszméhez, ha – mint kiderül – elsősorban az angolszász szociológián belül kialakult legújabb fenomenológiai törekvéseket akarja is módszertanilag továbbfejleszteni. H. Garfinkel, A. Blum, P. McHugh, M. Brown, G. Psathas és mások kezdeményezéseihez csatlakozik, akiknek társadalomtudományi elképzeléseiben komoly szerepet játszik a Marxszal és a marxizmussal való számvetés is. *Úgy* csatlakozik hozzájuk, hogy kijelenti: *az ő számára a fenomenológia lehetővé tette Marx elméleti gondolkodásmódjának megértését, Marx (fenomenológiai) olvasása viszont lehetővé tette a fenomenológiai megközelítési mód újrafogalmazását a dialektika belefoglalása révén.*[9]

De vajon ebben a mostani újrafogalmazásban a fenomenológiai megközelítés ad-e valami mást és többet mind az eddigi kísérletek?

Egy mondattal nem lehet erre válaszolni. Ha vázlatosan áttekintjük, amit Bologh a könyvben ad, bizonyos különbségek az imént jellemzett filozófiai előzményekhez mérten tagadhatatlanok, és egy dologban formálisan bizonyosan Bologh javára szólnak. Abban ugyanis, hogy miközben ő ugyancsak a fenomenológia és a dialektika „módszertani egységét" ígéri, ezt az egységet megfoghatóbb, kezelhetőbb módon, azt mondhatnánk, mint *működőképes elméleti paradigmát* akarja bemutatni. Úgy, hogy *normatív szabályokba foglalja a marxi teoretizálás alapelveit*, és azután ezeket a szabályokat sorra véve bemutatja, hogyan „működnek" Marx *Grundrisséjében*. Ezek a szabályok együttesen szerinte *egy következetesen antipozitivista, kritikai elmélet* megalkotásának módszerét körvonalazzák.

A következő négy szabályt fogalmazza meg: 1. A fogalmakat úgy kezeld, mint amelyek egy történelmileg sajátos életformán alapulnak; 2. az individuumokat ugyanígy tekintsd, azaz felismerve, hogy ők termelik újra a totalitást, amelynek részei, és megfordítva, ez a totalitás termeli és korlátozza őket; 3. az életformát belső viszonyok totalitásának, azaz céltudatos aktivitásának tekintsd és így is kezeld; 4. a konkrét életformát kontradiktórikusnak kell felfogni, a belső ellentmondásokat pedig a növekedés (a fejlődés) forrásának kell tekinteni. – Íme, ezek együtt szerinte Marx elméleti gondolkodásának módszertani alapelvei (az analízis, az aktivitás, a szubjektivitás és a növekedés elvének nevezi őket sorra a szerző).[10]

Az alapelveknek ehhez a normatív megfogalmazásához nyilvánvalóan Wittgenstein szolgáltatta R. Bologh számára az ötletet. Bevallottan tőle kölcsönzi ugyanis a szabályokban központi szerepet játszó „életforma" fogalmát, éspedig a Filozófiai vizsgálódásokból, ahol Wittgenstein arról beszél, hogy a nyelvet úgy kell felfogni, mint „életformát", azaz *mint valami aktív játszmát, amelyet (kimondatlan) játékszabályok (azaz nyelvi viselkedési, „cselekvési" szabályok) konstituálnak*, és hogy az objektív (nyelvi) egységek és az egyes (beszéd) aktusok csakis ezen az egészen belül *értelmesek.*[11]

De hát milyen alapon lehet és miért kell R. Bologh szerint Marxra átvinni ezt a fogalmat? Ha Marx elméleti módszerének lukácsi felfogásából indulunk ki – mint ahogyan ő teszi –, azaz abból, hogy a vizsgált társadalmi és gazdasági jelenségeket Marx egy történelmileg meghatározott termelési módba ágyazottnak fogja fel, és a tények szerinte ezen a totalitáson belül nyernek értelmet, akkor a felelet kézenfekvő: Az „életforma" ezzel a játék-analógiából nyert értelmével a marxi „termelési mód" filozófiai-módszertani tartalmát hivatott kifejezni. Méghozzá azért lehet hivatott rá, mert a szerző szerint alkalmas arra, hogy kiemelje a marxi totalitás *célszerű aktivitás mivoltát*, az objektív törvényszerűségek *emberek által produkált, konstitutív „eredeti természetét"* és – nem utolsósorban – alkalmas arra, hogy segítségével elkerüljük a „termelés" vagy a „ter-

[8] Vö.: pl. P. Piccone: Phenomenological Marxism. *Telos* No. 9. 1971.
[9] Vö. R. W. Bologh, i. m. 272.
[10] I. m. 30–31.
[11] I. m. 2.

melési mód" szűk gazdasági értelmezését. Vagyis: *az életforma terminus bevezetésével fenomenológiailag értelmezhetővé lehet tágítani a marxi totalitás-elvet.* A termelés mint „életforma" ugyanis már nemcsak az anyagi termelést jelenti, hanem *mindenfajta produktív aktust,* az elméletalkotást éppúgy, mint a társadalmi-gazdasági folyamatokat, az „életforma" tevékenységtartalma *az egyáltalában való szubjektív aktivitást,* az „értelem" pedig a társadalmi objektumok *„termelt" jellegét egyáltalában, függőségüket „a szubjektum aktivitásától".* Ez így már lényegében nem más, mint az az „eredeti" szubjektum–objektum egység, amely Husserl szerint a történelmi adottságok telosza, az az „eredeti értelem", amelyet a fenomenológiai elemzés feltár az adottságokban. Végül is R. Bologh ezzel az életforma-fordulattal a fenomenológiának *ugyanazt a „módszertani kiterjesztését"* hajtja végre, amit a milánói marxizmus programja is meghirdetett.

Ha azonban ezek után megnézzük azt a bizonyos négy módszertani szabályt, észre kell vennünk, hogy tartalmuk tulajdonképpen nem több, mint az „életforma" fenomenológiai jelentésének (azaz a marxi totalitás-elv kitágításának) az eljárási szabályok nyelvi formájában való explikálása.

Csakhogy, ha csupán ennyi a szabályok tartalma, milyen lehet a „működőképességük"? Vagy, hogy annak az útnak megfelelően kérdezzük, amelyet a szerző követ: Milyennek bizonyulhat az az elméleti módszer, amelyet ennek a paradigmának az alapján próbálunk meg kifejteni Marx szövegeiből?

Nos, Bologh könyvében megítélésem szerint túlságosan üres, elvont és keveset mondó lesz ez a módszer. A *Grundrisse* szövegei alapján megtudjuk, hogy Marx a politikai gazdaságtan „absztrakcióit" analitikus fogalmakká dolgozza át. *Hogyan?* Úgy, hogy kimutatja: ezek az absztrakciók valójában egy történelmileg specifikus, külsővé, idegenné vált életforma szimptómái. Marx módszere tehát az, hogy *rákérdez az absztrakt fogalmak alapjára,* míg a pozitivizmus „konkrét módszere" ezt nem teszi. Mármost Bologh felfogásában tulajdonképpen *ez a módszertani alapformulája mindannak, amit Marx elméletileg tesz.* Természetesen ő is tudja, hogy Marx nemcsak tudományos fogalmak és tudományos felfogásmódok bírálatát nyújtja, hanem ezen át a kapitalista termelési rend új, másfajta, ha úgy tetszik „analitikus" elméletét akarja kidolgozni. De hogyan teszi ezt szerinte Marx? Úgy, hogy *rákérdez a tőkés társadalom jelenségeinek alapjára,* az értelmüket adó életformára. Íme ugyanaz a módszertani alapforma. Nem véletlenül. A fenomenológiai vizsgálatban *ugyanaz* a (megismerési) folyamat a kettő, csupán az első esetben a fenomének *felfogásmódján,* a másik esetben *tárgyi tartalmuk* alakulásán van a hangsúly. *Módszertanilag* nincs különbség. Ahogyan maga a szerző kifejezi: a kapitalizmus felcserélhető a pozitivizmussal, az (öntudatos) szocializmus az antipozitivizmussal.[12] Hozzátehetjük: az elmélet kritikája felcserélhető a gyakorlati világ kritikai elméletével.

Az eredmény azonban így az, hogy R. Bologh *Grundrisse*-olvasatában mintha a Marx-szövegek újra meg újra ugyanannak a filozófiai formulának az illusztrálásai volnának csupán: Marx íme a legkülönbözőbb társadalmi jelenségeket „életforma"-meghatározottságukban fogja fel, és így feltárja a meghasonlott tőkés jelenségvilág létrehozó alapját a szubjektumok történelmileg meghatározott aktivitásában. Ez lenne „működésében tekintve" a marxi módszer? De hiszen már Marx explicit módszertani fejtegetései is többet és mást mondanak ennél, éppen a *Grundrisse*ben. Amit Marx (kétségkívül kritikai beállítottságban) létre akar hozni, az mindenképpen több, mint az „elfeledett alapok" feltárása. A kritikai alapokon valamiféle *„pozitív" tudományos elmélet felépítésével* lehet csak „gondolatilag újraalkotni a konkrétat". A *Grundrissee* fogalmazványaiból is, *A tőke*ből is ez bontakozik ki. De miféle módszerekkel próbálja ezt Marx megtenni, miféle módszerekkel lehet kritikai alapokon egy ilyen „pozitív elméletet" felépíteni? Ha ma a szociológusokat érdekli Marx módszere, a dolognak ez a része éppen nem lehet közömbös számukra. Hogyan lehet azonban a Bologh-féle regulatív elvektől továbbmenni *ehhez a módszerszinthez?* Lehet-e egyáltalán?

A magam részéről azt hiszem, nem. Azaz nem hiszem, hogy R. Bologh módszertani fejtegetéseinek és Marx-olvasatának sokszor fárasztóan monoton elvontságát egyszerűen a kifejtés gyöngeségéül lehetne felróni. Marx gondolkodásmódjának természetszerűleg vannak érintkezési pontjai a fenomenológiai gondolkodással. Már csak a Marx–Hegel kapcsolat miatt is. Hegelt nemcsak a francia fenomenológia sorolja be elődei közé, a késői Husserlnek is sokkal szorosabb köze volt a hegeli dialektikához, mint azt maga

[12] I. m. 10–11.

hitte. Marx sohasem tagadta meg a hegeli dialektikát, a hegeli Fenomenológia „abszolút immanencia" elvét, az eredeti szubjektum–objektum azonosságra épülő elméleti konstrukciót azonban elvetette. Hogy a *Történelem és osztálytudat* terminológiájával fejezzük ki: „a való élet termelését" tette meg elméleti tárggyá. Ennek a materialista fordulatnak azonban *módszertani hordereje van.* Az új „közegben" a történelmi konkrétságot nem lehet úgy felfogni, a hozzávezető gondolati utat nem lehet olyan módszertani struktúrában elgondolni, mint a hegeli. Mármost nem kétséges, hogy a késői Husserl módszertani fejtegetéseiben, vázlatosan és elméletileg bizonytalan státuszban, de felsejlik egy olyan fenomenológiai módszertan, amely bizonyos pontokon éppen ezzel a Hegelt meghaladó, önálló marxi történelmi gondolkodásmóddal cseng össze. Világos azonban, hogy merőben felületes és komolytalan dolog lenne kiindulópontok hasonlósága alapján kinyilvánítani „a módszertani azonosságot". Ha pedig nem ezt tesszük, akkor számot kell vetnünk azzal is, hogy Marx történelemfelfogásában a különböző társadalmi tevékenységszféráknak – ebben igaza van Althussernek – megvan „a saját történelmi idejük". Azaz: Marx konkrét társadalmi és történeti vizsgálódásaiban nincs olyan „történelmi jelen", olyan meghatározott közösség, társadalom, amelynek aktuális struktúrája – a társadalmi tevékenységszférák jellege, egymáshoz való viszonya, funkciója, jelentősége az egészben – történelemfilozófiai értékű, „a" történelemre vagy „a" társadalomra jellemző „lényegi struktúrát" szolgáltatna. Igaz ugyan, hogy a 60-as, 70-es évek vitáiban nem alaptalanul vetették Althusser szemére, hogy ő maga ennek alapján csupán a konkrét struktúrákra szétszabdalt történelemig jut el, ez azonban nem változtat azon, hogy a szférák egyenlőtlen fejlődéséből fakadó „strukturális egyediségnek" a módszertani következményeit végig kell gondolni, ha Marx módszerét saját elméleti összefüggéseiben akarjuk megérteni és megítélni. Ezt pedig lehetetlenné teszi, ha Marxot eleve a különböző tevékenységszférák felcserélhetőségének, módszertani azonosításának jegyében olvassuk, és „a módszertani alapelveket" így fogalmazzuk meg. Ez nem *más megoldás,* hanem egyszerűen a problémák megkerülése, aminek eredményeképpen ebben a paradigmában felfoghatatlan marad a marxi szövegekben mindaz az értelem, amely ezekkel a problémákkal és ezzel a módszerszinttel függ össze.

A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

VOPROSZI FILOSZOFII (Moszkva)

1982/8.

J. Sz. Novopaszin: A létező szocializmus hatása a világforradalmi folyamatra: metodológiai aspektusok.

T. I. Ojzerman: Az igazság tudományos-filozófiai elméletének néhány problémája. II. rész. Az igazság mint az ismeretek objektivitásának és relativitásának egysége.

350 éves a Tartui Egyetem. Az évfordulóhoz kapcsolódva a folyóirat 5 cikket közöl tartui filozófusoktól:

A. V. Koop: A tudományos és filozófiai gondolkodás fejlődése a tartui egyetemen, a 350 év alatt.

J. K. Rebane: Információ és társadalmi emlékezet: a megismerés társadalmi meghatározottságának kérdéséhez.

R. A. Vihalemm: Az „apriorisztikus racionalitás" és a „történetírói pozitivizmus" dilemmája a nyugati tudományfilozófiában.

L. N. Sztolonics: Az esztétikai érték az esztétikai tudatforma társadalmi meghatározottságának aspektusából.

V. R. Blum, H. L. Tankler: Filozófusok kéziratai a Tartui Egyetem tudományos könyvtárában. – Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Herder, Schleiermacher és mások levelei és egyéb írások.

V. Sz. Gott: A modern tudomány fogalmi apparátusáról. – A 70 éves szerzőt köszöntik e cikke közlésével.

M. G. Jarosevszkij–G. Sz. Gurgenidze: A metodológiai problémák L. Orbeli munkásságában. – 100 éve született L. Orbeli, az ismert szovjet neuro-fiziológus és tudományszervező.

V. G. Jugyin: A tudományos ismeretek funkcionálásának metodológiai elemzése.

M. Jankov: A dialektika kritikai funkcióiról. Az antimarxista interpretációk bírálatához. – A bolgár szerző főként K. Popper nézeteivel foglalkozik, de Feyerabend, Lakatos, Albert, Lenk, Horkheimer stb. álláspontjaira is reflektál.

I. Zeleny: A dialektikus materializmus és Hegel az észről és az értelemről.

A. V. Kortunov–A. I. Nyikityin: A marxizmus–leninizmus és a nemzetközi kapcsolatok elmélete nyugaton.

A. V. Szokolov: A 70-es évek klasszikus pszichoanalízise: az agónia kezdete vagy a növekedés zavarai?

L. V. Konovalova: A boldogság mint klasszikus filozófiai probléma.

Recenziók az alábbi munkákról:

C. A. Sztyepanjan (szerk.): Szovjetszkij narod – sztroityel kommunizma (A szovjet nép – a kommunizmus építője). Nauka, Moszkva, 1981.

V. V. Msvenieradze: Szovremennoje burzsuaznoje politicseszkoje szoznanyije. Filoszofszkij aszpekt (A modern polgári politikai tudat. Filozófiai aspektusból). Nauka, Moszkva, 1981.

Sz. A. Pasztusnij: Genetika kak objekt filoszofszkovo analiza. Nyekotorije osznovnije napravlenyije isszledovanyija (A genetika mint a filozófiai analízis tárgya. Néhány alapvető kutatási irány). Miszl, Moszkva, 1981.

V. V. Davidov (szerk.): Filoszofszko-pszichologicseszkije problemi razvityija obrazovanyija (A nevelés fejlesztésének filozófiai-pszichológiai problémái). Pedagogika, Moszkva, 1981.

V. I. Tolsztih: Szokrat i mü. Raznüje ocserki na odnu i tu zse temu (Szókratész és mi. Egy és ugyanazon téma különféle megközelítései). Politizdat, Moszkva, 1981.

A. B. Kogan, V. I. Tabacsnyikov: Otravlennoje oruzsije. Kriticseszkij ocserk ideologii i politiki mezsdunarodnovo szionizma (Mérgezett fegyver. Kritikai alapvetés a nemzetközi cionizmus ideológiájához és politikájához). 2. kiadás, Dnyepropetrovszk, 1981.

Beszámolók

A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai szerkesztőinek tanácskozásáról (1982 április, Berlin).

A fiatal tudósok és specialisták összszövetségi iskoláiról (Az elkészült értékelésből kitűnik pl., hogy 1976–80 között 122 ilyen rendezvény volt a Szovjetunióban).

„A személyiség életútja" címmel tartott kerekasztal vitáról (Kijev, 1981 szeptember).

A Grúziában megrendezett, az ókori görög filozófiával foglalkozó „Arisztotelészi olvasmányok"-nak nevezett II. konferenciáról (Calka, 1981 szeptember).

VOPROSZI FILOSZOFII (Moszkva)
1982/9.

V. Sz. Szemjonov: Az ellentmondás problémája a szocializmusban. II. rész. – A cik.. első része a 7. számban jelent meg. A II. rész fő problémái: az ellentmondások tipológiája és fejlődési fokozataik; az ellentmondások mint hajtóerők a szocializmusban; az ellentmondások megoldódásának és a szocialista társadalom harmonikus fejlődésének összefüggései.

V. E. Csirkin: A forradalmi-demokratikus hatalom lenini tanítása és a jelenkor.

B. T. Grigorjan: A történelem meghatározottsága és nyitottsága a háború és béke problémája fényében.

F. Tóth Julianna: A szocializmus politikai szervezetének általános és speciális sajátosságai.

L. A. Radzihovszkij: A szubjektum és objektum probléma a tevékenység pszichológiai elméletében. – A filozófiai-metodológiai előfeltevések. Tevékenységelméletek a szovjet pszichológiában (Vigotszkij, Leontyev). Az együttes tevékenység mai kutatása.

J. A. Zinevics–V. G. Fedotova: A társadalmi-kulturális faktorok szerepe a tudományos kutatásban.

N. T. Abramova: Az ismeretek fejlődésének monisztikus tendenciája. – Monisztikus világnézet: a természet és a mozgásformák. A monisztikus koncepciók sokfélesége. A monizmus eszméi realizálásának nehézségei.

E. L. Andrejev: A mérés mint a megismerés eszköze.

V. I. Boriszjuk–I. M. Bunyin: A mai burzsoázia értékorientációja: folytonosság vagy megszakítottság?

N. Sz. Mudragej: A racionális és irracionális problémája: antikvitás és középkor.

M. M. Scserbatov: Az oroszországi erkölcsök megromlásáról. – A szerző (1733–1790) eme pamfletjének részleteit az orosz kultúra történetével foglalkozó sorozatban közlik. Ezt az írást kommentálja a következő cikk:

N. J. Ejdelman: M. M. Scserbatov: „Az oroszországi erkölcsök megromlásáról".

V. N. Ignatyev: Az ember szociobiológiája: „A genetikus-kulturális koevolució elmélete." – A szerző mondanivalóját az alábbi könyv kapcsán fejti ki: C. J. Lumsden–E. O. Wilson: Genes, mind and culture. The coevolutionary process. Harvard Univ. Press, 1981. (Gének, gondolkodás és kultúra. A koevolucios folyamat).

Könyvismertetések:

Sz. R. Mikulinszkij, R. Richta (szerk.): Szocializm i nauka (Szocializmus és tudomány). Nauka, Moszkva, 1981.

A. P. Butenko: Politicseszkaja organizacija obsesztva pri szocializme (A társadalom politikai szervezete a szocializmusban). Moszkva, Miszl, 1981.

V. I. Tolsztih (szerk.): Duhovnoje proizvodsztvo. Szocialno-filoszofszkij aszpekt problemi duhovnoj gyejatyelnosztyi (A szellemi termelés. A szellemi tevékenység problémáinak társadalmi-filozófiai aspektusa). Nauka, Moszkva, 1981.

N. D. Koszuhin: Formirovanyije igyejno-politicseszkoj strategii v afrikanszkih sztranah szocialisztic seszkoj orientacii (Az ideológiai-politikai stratégia kialakulása a szocialista orientációjú afrikai országokban). Nauka, Moszkva, 1980.

P. V. Alekszejev: Esztyesztvennonaucsnij materializm i materialiszticseszkaja dialektika (Természettudományos materializmus és materialista dialektika). Viszsaja skola, Moszkva, 1981.

V. Sz. Gorszkij: Isztoriko-filoszofszkoje isztolkovanyije tekszta (Filozófiatörténeti szövegértelmezés). Naukova dumka, Kijev, 1981.

I. Sz. Vdovina: Esztetika francuszkovo perszonalizma (A francia perszonalizmus esztétikája). Iszkussztvo, Moszkva, 1981.

Információk:

A modern biológia és orvostudomány kölcsönhatásainak filozófiai és társadalmi aspektusairól összszövetségi konferenciát tartottak (Moszkva, 1982 április).

A szocialista országok filozófusai konferenciát tartottak „Filozófia, politika, kultúra" címmel (Moszkva, 1982 április).

A tudomány és a termelés kölcsönhatása metodológiai problémáiról tanácskoztak Novoszibirszkben 1982 áprilisában.

FILOSZOFSZKIJE NAUKI (Moszkva)
1982/5.

A Szovjetunió megalakulásának 60. évfordulója elé:

M. M. Harullajev, G. Sirmatova: A kultúrák kölcsönhatásai és a személyiség szellemi gazdagodása.

A. A. Ajtalijev: A szovjet nép internacionalista tudatossága: ennek lényege és kialakulásának, fejlődésének törvényszerűségei.

A. K. Rebane: Tudományos kutató munka a Tartui Egyetem filozófia tanszékén.

V. G. Vinogradov–Sz. J. Goncsaruk: A determináció sajátosságai a társadalmi folyamatokban.

V. N. Sevcsenko: A történelmi materializmus struktúrájáról.

V. G. Popov: A társadalmi-gazdasági formáció eszméjének forrásai Marxnál.

A. P. Septulin: A vizsgálódás sokoldalúsága mint a dialektikus logika elve.

V. N. Szagatovszkij: Az igazság konkrétságának elve az objektum-szubjektum viszony rendszerében.

V. M. Najdis–U. A. Radzsabov: A tudományos forradalmak alapvető kritériumairól.

J. A. Skolenko: K. E. Ciolkovszkij időszerűsége (születésének 125. évfordulója elé).

L. A. Zimina–I. Sz. Narszkij: Még egy sikertelen kísérlet a marxizmus megsemmisítésére. – L. Kolakowski: Main currents of marxism. Its rise, growth and dissolution (A marxizmus főbb irányzatai. Keletkezése, növekedése és szétesése) Oxford, 1978.

G. Funke: Kant antinómia tana a hegeli kritika fényében.

G. Sandkühler (NSZK): A „kritika" és a „tudományos forradalom". Kant és a filozófiai megismerés folyamatának dialektikája.

E. Markvit (USA): Ellentmondás a dialektikus és a formális logikában.

D. I. Dubrovszkij: Az „eszmei" kategóriája a marxista filozófia rendszerében (I. rész).

M. Sz. Dmitrijeva: A „szubjektív faktor" fogalmáról.

A. M. Magomedov: A „minőség" és „mennyiség" kategóriáinak összefüggése a „funkció" matematikai fogalmával.

V. V. Mantatov: Az ismeretelméleti konvenció megalapozásának problémájához.

B. N. Ivanov: A „gyakorlat" terminusa és az elmélet, a megismerés és a gyakorlat viszonyának kérdése a középkori filozófiában.

M. I. Sahnovics: Az ökológiai válság értelmezése vallásos kísérleteinek kritikája.

Beszámolók:

A Rigában, 1981 októberében Kant: A tiszta ész kritikája c. művéről rendezett nemzetközi szimpóziumról.

A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai szerkesztőinek 16. tanácskozásáról (Berlin, 1982 április).

Recenziók az alábbi munkákról:

Szava Petrov: Metodologija na szubsztratnija podhod (A szubsztrátum-elvű megközelítés metodológiája) Nauka i izkusztvo, Szófia, 1980.

Filozófia és szaktudományok, Kossuth, Budapest, 1981.

F. V. Konsztantyinov–V. G. Marahov (szerk.): Materialiszticseszkaja dialektika. T. 1. Objektivnaja dialektika (Materialista dialektika. I. k. Objektív dialektika). Moszkva, 1981.

J. A. Kozikov: Szootnosenyije szocialnovo i naucsno-technicseszkovo progressza v szovremennuju epohy (A társadalmi és tudományos-technikai haladás összefüggése korunkban). Izd. Moszk. Univ. 1981.

V. B. Csurbanov: Kultura i formirovanije licsnosztyi v szocialiszticseszkom obsesztve (A kultúra és a személyiség formálódása a szocialista társadalomban). Pedagogika, Moszkva, 1981.

A. J. Pancsenko: Logiko-gnoszeologicseszkije problemi kvantovoj fiziki (A kvantumfizika logikai-ismeretelméleti problémái). Nauka, Moszkva, 1981.

R. Vihalemm (szerk.): Teaduse metodoloogia (A tudomány metodológiája). Eesti Raamat, Tallin, 1979.

K. N. Ljubutyin: Problema szubjekta i objekta v nyemeckoj klasszicseszkoj i marksziszt-szko–leninszkoj filoszofii (A szubjektum-objektum problémája a klasszikus német és marxista–leninista filozófiában). Viszsaja skola, Moszkva, 1981.

J. V. Kusakov: Isztoriko-filoszofszkaja koncepcija L. Fejerbaha. Teorija, metodologija, konkretnije rezultati. (Feuerbach történetfilozófiai koncepciója. Elmélet, metodológia, konkrét eredmények) Izd. Kijevszk. Univ., Kijev, 1981.

V. Sz. Gorszkij: Isztoriko-filoszofszkoje isztolkovanyije tekszta (Történelmi-filozófiai szövegértelmezések). Naukova dumka, Kijev, 1981.

N. V. Ducsenko: Poznanyije i ideologija (Megismerés és ideológia). Izd. pol. lit. Ukraini, Kijev, 1981.

V. Sz. Lukanyec: Filoszofszkije osznovanyija matematiceszkovo poznanyija (A matematikai megismerés filozófiai alapjai). Naukova dumka, Kijev, 1980.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE (Berlin) 1982/5.

A. Arnold: Emocionális hajtóerő a személyiség magatartásában.

A. Rosenthal: A fizika és a kémia kapcsolatának néhány aspektusa.

R. Thiel: A matematika szükségessége a társadalomtudományok számára. Ismeretelméleti alapvetés. – A szerző mindenekelőtt a matematizáció szükségességének okait kutatja: ezt a társadalmi döntések megalapozásának és valószínű hatásuk ismeretének szükségleteiben látja. A matematizáció társadalomtudományi lehetőségei. A közgazdasági döntések matematikai alapjai. A társadalomtudományi nyelv és kategóriarendszer egzaktságáról.

W. Kummer: Az induktív logika értelmezéséhez.

G. Rieske–W. A. Swetlow: Adekvátságkritérium az induktív logikában.

F. Gehlhar–N. Hager: A fizika és a fejlődésgondolat. – A tanulmány tartalmazza mindazokat a koncepciókat, amelyek a fejlődés gondolata ellen vagy annak irányába hatnak, a kozmológiai elméletektől a modern fizikai koncepciókig. Különösen a 19. sz.-i fizika és a biológia kapcsolatát elemzi.

Borzeszkowski–R. Wahsner: Fizikai mozgás és dialektikus ellentmondás.

W. Forster–E. Mieth: Rupgard Otto Gropp 75. születésnapjára.

H. Hecht–D. Hoffmann: Hans Reichenbach a berlini egyetemen.

M. Konan–W. Lehrke: A jelenkori polgári filozófia a tudományos technikai haladás tükrében.

H. Hecht: A greifswaldi filozófiai-szociológiai kollokvium, 1981. március 19–20. – A konferencia témája: Filozófiai módszerek a történelemben és hatásuk a tudományokra. A konferencián H. Ley a hegeli filozófia utóhatásával foglalkozott; A. Knapp a biológia és az etika kapcsolatával, és kiemelten a humángenetikával; H. Klenner pedig a hegeli jogfilozófia jelentőségével.

Recenziók az alábbi munkákról:

Horst Friedrich: Die Produktionverhältnisse (A termelési viszonyok). Dietz, Berlin 1981.

Martin Thom: Ideologie und Erkenntnistheorie (Ideológia és ismeretelmélet). Deutscher Verl. d. Wiss., Berlin 1980.

Walter Ruben: Wissen gegen Glauben (Tudás a hit ellen). Akademie, Berlin 1979.

F. M. Beresin: Geschichte der Sprachwissenschaftlichen Theorien (A nyelvtudományi elméletek története) (fordítás). Bibliogr. Institut, Leipzig 1980.

Gerd Wotjak: Untersuchung zur Struktur der Bedeutung (A jelentésstruktúra vizsgálata). Akademie, Berlin 1977.

Psychologische Effekte Sprachlicher Strukturkomponenten (A nyelvi struktúrakomponensek pszichológiai effektusai), szerk. Manfred Bierwisch, Akademie, Berlin 1979.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE (Berlin)
1982/6.

A X. Szociológiai Világkongresszusról. – Szociológiai elmélet és szociológiai gyakorlat. Mexikó, 1982. augusztus 16–21.

R. Weidig–G. Winkler: A szociológia az NDK-ban. Elméleti és gyakorlati tevékenység.

M. Lötsch: A szociális struktúra mint növekedési faktor és mint a tudományos-technikai haladás hajtóereje.

L. Risky: A kulturális tömegfolyamatok szociológiai elemzése. – A tanulmány a tömegkommunikációs eszközök kulturálás hatását elemzi. Különbséget tesz a tömegkommunikációs eszközöknek a két társadalmi rendszerben játszott szerepe között. Nem fogadja el a frankfurti iskola néhány képviselőjének azt a véleményét, hogy ezek az eszközök alapjában rossz értelemben vett manipulációs eszközök: a szocialista társadalomban elsősorban a társadalmi tudatosságot fejlesztik.

A. Meier: Az életfeltételek és az életmód jelentősége az ifjúság nevelésében.

T. Hahn–L. Niederländer: A nagyvárosi életmód.

H. Steiner: A marxi szociológia átvitele a polgári szociológia elmélettörténetébe.

R. Stollberg: A munka fogalmának mint a szociológiai kutatás tárgyának tartalmi változása. – A munka fogalmát a szociológia a konkrét munkamegosztási viszonyok, azoknak egy meghatározott szintjén és azokon belül vizsgálja. A szociológiai kutatás foglalkozik a tudományos-technikai haladásnak a dolgozókra gyakorolt hatásával; elemzi a kvalifikáció növekedését; a követelményrendszerben végbemenő változásokat; magának a munkamegosztásnak a folyamatait.

F. Staufenbiel: A város fejlődésének szociológiai kutatása.

K. Krambach–J. Müller: Szocialista életmód vidéken.

H. Taubert: A marxista és a polgári szociológia véleménye a szociális különbségekről.

Ismertetések az alábbi könyvekről:

Siegfried Grundmann: Das Territorium. Gegenstand soziologischer Forschung (A kutatás területe. A szociológiai kutatás tárgya). Dietz, Berlin 1981.

K. Ernst–H. Schilling (szerk.): Entwicklungsländer: Sozialökonomische Prozesse und Klassen (A fejlődő országok: a társadalmi-gazdasági folyamatok és az osztályok). Staatsverlag d.DDR, Berlin 1981.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE (Berlin)
1982/7.

U. Huar: A politika fogalmának kidolgozása Marxnál és Engelsnél 1845–47 között. – A társadalomelmélet a politika fogalmának lényegi elemeit tartalmazza. A marxi politikaelmélet a gazdasági determinizmus talaján áll. Leglényegesebb kategóriája talán az osztályharc.

F. Kleinhempel: A személyiség ontogenetikus fejlődésének fáziskülönbségei.

T. I. Ojzerman: A lenini korszak a materialista dialektika fejlődésében.

W. Teichmann: Az individuum és a szocialista társadalom dialektikusan változó kapcsolata – a szocialista fejlődés hajtóereje.

E. Luther: Etika az orvostudományban.

U. Körner: A halál és az élet értelme.

G. Menning–J. Rothe: Világnézeti-etikai kérdésfelvetés a terhességmegszakításnál.

P. Voigt: Az érdekek objektív hajtóereje. – A szerző a megváltozott gazdasági-társadalmi viszonyokból vezeti le az egyéni érdekben, érdekeltségben rejlő hajtóerő vizsgálatának szükségességét. Érinti a történelmi vonatkozásokat, de elsősorban a mai élet foglalkoztatja. Megkülönbözteti az össztársadalmi érdekek szféráját az emberek mindennapi érdekeitől, különbséget tesz gazdasági és társadalmi érdek közt. Az individuális érdekek rendszerében a társadalmi igényeknek legalább akkora jelentőséget tulajdonít mint a gazdaságiaknak.

J. Winckelmann: A munkamegosztás szerkezetének minőségi tökéletesedése a szocializmusban.

Recenziók az alábbi könyvekről:

H. Horstmann (szerk.): Denkweise und Weltanschauung. Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte (Gondolkodásmód és világnézet. Filozófiai és filozófiatörténeti írások). Akademie, Berlin 1981.

Piotr Galperin: Zu Grundfragen der Psychologie (A pszichológia alapkérdéseihez). Volk u. Wissen, Berlin 1980.

FILOZOFICKY ČASOPIS (Prága)
1982/3.

L. Hrzal–V. Darinova: A békés út revizionista koncepciója és az erőszak kérdése. – Az ún. eurokommunista koncepciók kritikájához.

K. Berka: V. Filkorn tudományos munkássága. – A V. Filkorn tiszteletére tartott jubileumi ülésen elmondott előadás. V. Filkorn akadémikus munkáinak bibliográfiájával. Fő munkái: A Hegel-előtti logika (1953); A tudomány módszere (1956); Bevezetés a kutatás metodológiájába (1960); Predialektikus logika (1963).

V. Filkorn: A konkrét általános elmélete.

A tér és az idő a filozófiában és a természettudományokban (az 1981-ben Prágában rendezett szimpózium anyagából):

V. Ruml: A tér és az idő mint a filozófia és a szaktudományok kategóriája.

J. Stachová: Néhány megjegyzés a tér és idő filozófiai kategóriáiról.

J. Zeman: Az idő folytonosságáról és megszakítottságáról.

J. Pursová: A tér és az idő a modern tudomány történetében.

J. Stoll: A tér–idő koncepciója a mikrovilág dimenzióiban.

J. Celeda: A tér–idő viszonyok geometrizálása és a fizikai valóság.

J. Pinkava: Az idő topológiai minőségei.

J. Rajchl: A mozgás, tér és idő kölcsönös viszonyáról.

M. Kopecky: Egy megjegyzés az egyetemes, abszolút tér problémájához.

P. Andrle: Megoldódott a fotometriai paradoxon?

F. Cizek: A nem-fizikai, és különösen a biológiai idő koncepciója.

T. Radil: Az agykutatás és az idő problémája.

J. Linhart: A tér és idő pszcihikus tükrözése.

V. Jizik: Az ábrázoló diszciplinák viszonya a térhez és az időhöz.

Recenzió:

V. Cechák–K. Berka–I. Zapletal: Co vite o moderni logice (Mit tud a modern logikáról?) Horizont, Prága, 1981.

FILOZOFICKY ČASOPIS (Prága)
1982/4.

J. Hodovsky: A tudományos-ateista meggyőződés kialakulásának problémái a fejlett szocializmus körülményei között.
J. Loutkotka: Az ateizmus és a művészi alkotás.
A. Sekot: A tudományos ateizmus alkotó szerepe.
S. Hubik: A modern vallási apologetika és a burzsoá ideológia.
J. Karola: A modern katolicizmus apologetikai arcélének kritikája.
K. Hlavon: Az etika helye és feladatai a tudományos ateizmusban.
J. Svoboda: Az erkölcs funkciója a modern cseh protestantizmusban.
J. Zouhar: A művészi kultúra szekularizációs folyamata tükröződésének elemzéséről és ennek metodológiai problémáiról.
I. Holy: A mai vallási szekták ideológiája.
I. Hodovsky: Mit jelent Marxnál a valláskritika végének a fogalma?
S. Hubik: „Isten meghalt" és a mai burzsoá eszmék válsága.

Recenzió:

A Voproszi naucsnovo ateizma c. folyóirat 1976–81. évi számairól.

Ismertetés

A CSTA Tudományos ateizmus intézete 10 évi munkájáról, válogatott bibliográfiával, kb. 120 címmel (1972–1981).

FILOZOFICKY ČASOPIS (Prága)
1982/5.

Z. Snitil: A CSKP XVI. kongresszusának alapvető elméleti problémái és jelentőségük az ideológiai nevelés szempontjából.
V. Ruml: A marxista–leninista filozófia a világ megismerésének és átalakításának filozófiája.
L. Hrzal–J. Netopilik: A revizionista tendenciák elleni harc tanulságai a cseh filozófiában.
A. Dvorák: A Nagy Októberi Szocialista Forradalom és a reális szocializmus problémái.
L. Moskvicev: A burzsoá ideológia-elméletek kritikája.
O. Krejci: A „politikai realizmus" illuziói.

Recenziók:

Religious Studies (Vallási tanulmányok) 1976–1981, Cambridge.
Jiri Zeman: Prirodovedecky a gnozeologicky aspekt rozpornosti (A nem-ellentmondásosság természettudományos és gnoszeológiai aspektusa). Svoboda, Prága, 1981.
Karel Berka: Bernard Bolzano. Horizont, Prága, 1981.

Ismertetések:

A szocialista országok filozófusainak nyílt levele.
A környezet mai problematikájának társadalomtudományi és filozófiai aspektusairól szóló NDK-beli irodalom áttekintése.

FILOZOFIA (Bratislava)
1982/4

J. Dubnicka: A materialista dialektika és a rendszerelmélet.
J. Bodnár: A rendszerelmélet és a tudomány integratív folyamatainak kutatása.
Z. Javurek: Rendszerszemlélet és metodológiai problémák a tudományban.
M. Burica: Struktúra, funkció, rendszer.
P. Horák: Filozófia és rendszer.
K. Hájek: A rendszerszemlélet metodológiai problémái a társadalomkutatásban.
D. Provaznik: A rendszerszemlélet és a konkrét tárgy (problémák és lehetőségek).
M. Strizenec–Z. Ruiselová: A rendszerszemlélet néhány megismerő folyamat elemzésében.
J. Svihran: A tudományos kommunikáció rendszerszemléleti-strukturális aspektusai.
J. Letasi: A rendszerszemlélet és a technikai megismerés jellege.
J. Horecky: A rendszerszemlélet a nyelvtudományban.
B. Kvasnicka: A rendszerszemlélet a marxista–leninista vallásszociológiában.
S. Kassay: Az újságírás, a technika és a matematika viszonyának filozófiai aspektusai.

Beszámoló:

A társadalomtudományok metodológiájáról szóló II. nemzetközi konferenciáról (1981 december). – Magyar részről Kelemen János és Bayer József voltak jelen.

Recenziók:

J. Popelová: Filozofické problémy noriem (Az etikai normák filozófiai problémái). Bratislava, 1981.
V. Vavrincik: Rok 2000 – spor o buducnost cloveke (A 2000. év – beszéd az emberiség jövőjéről). Smena, Bratislava, 1981.

REVISTA DE FILOSOFIE (Bukarest)
1982/1.

I. Olteanu: Ez elkötelezett részvétel mint alapvető politikai érték Nicolae Ceausescu elnök tudományos és forradalmi felfogásában.
I. Tudosescu: Emberi tevékenység és emberi megvalósítás. Egy mai marxista ontológiai opció.
A. Tanase: Béke, tudomány, humanizmus.
G. E. Palade (USA): A világbéke megőrzéséért.
A. Peccei (Olaszország): A tartós békéért minden nép és minden nemzet között.
M. Flonta: Filozófiai feltevések és tudományos ítélet – történelmi perspektívában.
I. Parvu: Transzcendentális érvek a mai tudományban.
G. Holton (USA): Az előre nem látható elemek a tudományos haladásban.
Y. Elkana (Izrael): Ami meghatározza a problémák kiválasztását a tudományban.
Zsa Ru-Kiang (Kína): A gyakorlat az igazság egyedüli és végső kritériuma a megismerésben.
A. Botez: A tudománytörténet relevanciája a tudományfilozófia számára.
St. Georgescu: A nem-diszkurzív információ a megismerésben.
A. Giuculescu: A matematikai elméletek architektonikája.
S. Marcus: A tudomány története mint a paradoxonok története.
Fehér Márta (Magyarország): Galilei és a demonstráció ideálja a tudományban.
E. Broda (Ausztria): Boltzmann kölcsönhatása Machhal és Ostwalddal.
R. Hohfeld (NSZK): Az elmélet fejlődése a molekuláris biológiában.
A. Corciovei–H. Scutaru: A fizika és a matematika kölcsönhatása a XX. században.
N. Bellu: A tudomány etikai dimenziója korunk eszmevilágában.
A. Marga: Filozófiai fogalomalkotás Habermas írásaiban.

C. Popa: Szerénység, önelégültség és öntudat.
I. Ianosi: A művészet és a tudomány szimbiózisáról a preszokratikusoknál.
I. Moraru: A szocialista tudat jellegzetességei, funkciói és fejlődésének irányai.

Recenziók az alábbi könyvekről:

Nicolae Ceausescu (Din gindirea filozofica a presidintelui Romaniei N. C.): Conceptia materialist-dialectica, baza ideologica a politicii si activitatii Partidului Comunist Roman (N. C. elnök filozófiai eszméiből: A dialektikus materialista felfogás, a RKP politikájának és tevékenységének ideológiai bázisa). Ed. Politica, Bukarest, 1981.
Petre Datculescu: Educatia materialist-stiintifica a tineretului. Cercetari psihosociale (A materialista-tudományos nevelés és az ifjúság. Szociálpszichológiai kutatások). Ed. Politica, Bukarest, 1980.
Titu Maiorescu: Prelegeri de filozofie (Filozófiai előadások). Craiova 1980.

Beszámoló:

A nemzetközi tudománytörténeti kongresszusról (Bukarest, 1981 augusztus).

REVISTA DE FILOSOFIE (Bukarest)
1982/2.

I. Olteanu: A forradalmi humanizmus: a szocialista társadalom alapvető értéke.
V. Rus: A nemzeti kérdés forradalmi, mélyen humanista megoldása: a romániai szocialista építő munka nagy teljesítménye.
E. Zamfir: A humanista pszichológia elméleti és filozófiai forrásai.
I. R. Frolov (SZU): Tudomány, érték és humanizmus.
V. A. Lektorszkij (SZU): A „Materializmus és empiriokriticizmus" és az ismeretelmélet aktuális problémái.
C. Noica: Egy kiemelkedő jelentőségű filozófiai felfogás: a konkrét azonosság törvénye.
Gh. Danisor: Az ismeretelmélet mint a hegeli ontológia alapja.

Könyvismertetések:

Alexandru Tanase: Lucian Blaga – filozoful poet, poetul filozof (L. Blaga – költő-filozófus és filozófus költő), Cartea Romaneasca, Bukarest, 1977.
Ion Mihail Popescu: O perspectiva romaneasca asupra teoriei culturii si valorilor. Bazele teoriei culturii si valorilor in sistemul lui Lucian Blaga. (Román nézet a kultúra- és értékelméletről. L. Blaga rendszere és a kultúra- és értékelmélet alapjai). Edit. Eminescu, Bukarest, 1980.
Ilie Parvu: Teoria stiintifica. Modalitati de reconstructie si modele sistematice ale structurii si dinamicii teoriilor stiintifice (Tudományos elmélet . . .). Ed. Stiintifica, Bukarest, 1981.
Liivu Rusu: De la Eminescu la Lucian Blaga (Eminescutól Blagannak). Cartea Romanesca, Bukarest, 1981.
Catalin Mamali: Balanta motivationala si coevolutia (Motivációs mérleg és együttes fejlődés). Edit. Stiintifica, Bukarest, 1981.
Filozofia contemporana. Probleme, teorii si curente. Cercetare bibliografica (A kortárs filozófia. Problémák, elméletek és irányzatok. Bibliográfiai kutatás). Biblioteca Centr. Univ., Bukarest 1980.

REVISTA DE FILOSOFIE (Bukarest)
1982/3.

I. Florea: Filozófia és ideológia.
A. Boboc: Egység és sokféleség a mai marxista elméletben.
G. Purdea: Az elidegenedés dialektikája Lukácsnál.

A.–G. Apostol: Michel Foucault és a humán tudományok strukturalista episztemológiájának néhány sajátossága.
A. Tanase: Erich Fromm a technika és a „technológiai társadalom" humanizációjáról.
Gh. Trandafir: Az életmód koordinátái.
C. Zamfir: A társadalmi racionalitás: az élet minőségének indikátora
P. Dumitrescu: Vasile Conta a létezés természetéről.
I. Batlan: Az erkölcs státuszáról Vasile Conta filozófiájában.
A. R. Florian: A román társadalom marxista megismerésének kezdetei.
O. Nistor: Az RKP és a szocialista állam álláspontja a vallás, az egyház és a hívők kérdésében.

Recenziók:

Ion Banu: Filosofia elenismului ca etica (A hellenizmus filozófiája mint etika). Ed. Stiintifica, Bukarest, 1980.
Tudor Ghideanu: Constiinta filosofica de la Husserl la Theilhard de Chardin (A filozófiai tudat Husserltől Chardinig). Edit. Junimea, Iasi, 1981.
Problemelor de logica, VIII. vol. (A logika problémái, VIII. k.). Edit. Acad., 1981.
Al. Tanase: Eseuri de filosofia literaturii si artei (Irodalom- és művészet-filozófiai esszék). Edit. Eminescu, Bukarest, 1980.

REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES
SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE (Bukarest)
1982/1.

V. V. Caramelea: A román nép kulturális egysége – a nemzeti axiológiai antropológiai atlasz tükrében.
C. I. Gulian: A filozófiai antropológiáról.
D. Ghise: A tudományos-technikai forradalom és az ember sorsa.
G. Liiceanu: A határ szimbolizmusa és az ember problematikája.
S. Vieru: A csend idézése: a 7. aforizma Wittgenstein Tractatusából.
R. Vulcanescu: Informacionális etnológia.
C. Balaceanu-Stolnici: Az ember a lélek–test probléma előtt.
V. D. Zamfirescu: Az ember definíciója és az etológia.
I. Goian: Az etnovallás: egy interdiszciplináris megközelítés.
V. Mihailescu: A játékantropológiának mint módszernek a jelentése.
Gh. Vladutescu: A víz és a föld mint az univerzum elemei a hagyományos román kultúrában.
I. Ghinoiu: Etnológiai megközelítés a falusi kalendáriumok megfejtésében.
Gh. Geana: A román szellemi rokonság formái és funkciói.
V. Mihailescu–I. Goian–C. Costea–I. Bansoiu: Kultúra és személyiség Carbunesti vidékén.
G. Marghescu: Változás és folytonosság a román népi kultúra értékorientációiban.
I. Olteanu–L. Olteanu: Az axiologizáció: a román kultúra területén folytatott antropológiai kutatás egyik állomása.
Gh. Rosculet: A tomán integrál-dinamikus rendszer a szociális és kulturális antropológia elméleti irányzatainak fényében.

REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES
SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE (Bukarest)
1982/2.

„A tudósok és a béke" c. nemzetközi szimpózium dokumentumai (Bukarest, 1981 szeptember).
G. Vladutescu: Arisztotelész első filozófiája mint formális ontológia.
R. Pantazi: Jean Meslier.

Gh. Al. Cazan: A proletariátus történelmi szerepének felfedezése és ennek jelentősége Marx filozófiai és politikai fejlődése szempontjából.
I. Rosca: Marx ifjúkori művei és az ember lényege.
S. Chita: A nápolyi hegelianizmus.
N. Maris: A természet–ember–társadalom triáda Ralph W. Emerson filozófiájában.
N. Gogneata: Vasile Conta: a XIX. sz. eredeti materialista gondolkodója.
Gh. Epure: Matematika, racionalitás és tudomány G. C. Moisilnál.
A. Botez: A tudománytörténet és az episztemológiai paradigmák váltása.

FILOSZOFSZKA MISZL (Szófia)
1982/6.

G. Dimitrov születésének 100. évfordulója elé:
G. Dimitrov: A *Filoszofszka Miszl* c. folyóirat feladatairól.
K. Baicsinszki: G. Dimitrov a kommunista párt, a munkásosztály és a néptömegek közti kölcsönhatásokról a népi demokráciában.
D. Pavlov: G. Dimitrov és az ideológiai harc.
Z. Andonova: Interjú Szava Ganovszkival.
G. Pirriov: Mihail Dimitrov a tanár.
A. Polikarov: Einstein filozófiai nézetei.
N. Szretenova: Az általános relativitás és az energia megmaradása.
S. Gaitandzsiev: Idealizáció és elméleti változás.
I. Coneva: A novella mint az ember sorsa.
E. Lazarova: A német romantikus mozgalom társadalmi kompenzációs szerepe.
N. Merdzsanov: A dolgok relációs tulajdonságai és a relációk logikai tulajdonságai.
R. Sztupov: Az ontológia mint szerves-rendszerszerű program.
N. Bliznakov: A filozófia oktatása a középiskolában.
J. Venkov: Adalékok „A kriticizmus a tudományban és a filozófiában" c. íráshoz.

FILOSZOFSZKA MISZL (Szófia)
1982/7.

J. Jahiel: Zsivko Osavkov emlékére (1913–1982).
K. Andrejev: G. Dimitrov és az orosz–bolgár kapcsolatok leninista alapokon való fejlődése.
K. Karadzsov: A bulgáriai szocialista forradalom ellentmondásairól.
K. Voda: A korai ókori görög filozófusok és a determinizmus.
A. V. Ahutin: Az elemekről szóló felfogások mitológiai forrásai.
L. Hrisztov: A mítosz szinkretizmusa.
Z. Popov: Max Müller a mítoszról és a nyelvről.
I. Ganes: A marxista–leninista filozófia egysége és sokfélesége.
A. I. Arruda: A parakonzisztens logikáról.
H. Perelman: Filozófia és retorika.
I. Sztefanov: Kísérlet a transzcendentális filozófia újjáélesztésére. – R. Lauth írásairól.

FILOSZOFSZKA MISZL (Szófia)
1982/8.

A marxizmus–leninizmus szisztematikus oktatásáért a középfokú oktatási intézmények „A tudományos filozófia fundamentuma" c. speciális tantárgya keretében.
C. Bojadzsijev: A plátói dialógus és a régi görög nyelv.
F. W. J. Schelling: Válogatott gondolatok.

A. P. Septulin. Módszer és elmélet.
N. Obreskov: Az új elméletek kialakulása.
M. Nikolcsina: Promotheusz: bűnöző és jótevő.
S. Szlavov: Az etika elemei a régi trákok, bulgárok és szlávok kultúrájában.
A. Atanaszov: A művészet hatása.
G. Pencsev: Az esztétikai ideálok „konzervativizmusa".
G. Bonin: A jó ember.
I. Arnaudov–D. Joncsev: Még egyszer a „pre-lingvisztikus" gondolkodásról.
C. Kardasev–E. Dankov: A kriticizmus triádája? – Vita az evolúció-elméletről.
M. Igov: Lenin és a fizika fejlődése. – Kritikai szemle a jelen irodalomból.

Recenziók:

Panajot Gindev: Isztoricseszki materializm (Történelmi materializmus). Szófia 1981.
G. Pirov–T. Trifonov (szerk.): Pszichologja na tvorcsztvoto (A kreativitás pszichológiája). Szófia, 1981.
Beszámoló a szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai szerkesztőinek 16. nemzetközi konferenciájáról (Berlin, 1982 április).

DIALECTICS AND HUMANISM (Varsó)
1982/2.

E. Gelpi: Nemzetközi munkamegosztás és neveléspolitika.
B. Suchodolski: A modern nevelés problémái.

Az élet értelme, a történelem értelme:

J. Legowicz: Hagyomány és örökség a nemzedékek történetében.
S. Slipko: Az élet értelme, a történelem iránya.
F. Hertzler: Az ember és a világűr.
P. Cadogan: Az új keresztelő kútja. – Hozzászólás J. Kuczynksi és Th. Langan vitájához, az ember sajátosságáról, a lehetőségek, a radikális újítás forrásairól.
A. Czapnik: A történelem értelmének fogalma H. N. Wiemannál. – H. N. Wieman: „Man's ultimate commitment" (Az ember végső elkötelezettsége) c. munkája alapján (Southern Illinois Univ. Press, Carbondale 1958) a történelmi kreativitásról.

John Fizer (Rutgers Univ., New Brunswick): Filozófia és szláv irodalmak. – Interjú.
J. Srzednicki: Utam a filozófiához. – Interjú.
S. Opara: Lengyel hagyomány és ideológia.
T. Tamszewski: Az egyenlőtlenség dinamikája.
Z. Szawarski: Az erkölcsi gyakorlat mint igazság kritériuma az etikában. – A szocialista országok etikusainak 4. várnai konferenciáján elmondott előadás. 1979 szeptember.
E. L. Golonka: A keresztények és marxisták dialógusának egy orosz előfutára. – W. Ph. Marcinkowski vitája Lunacsarszkijjal.
Z. Cackowski: Az értelemről szóló modern elméletek: az identitás elmélete. – D. M. Armstrong: A materialist theory of the mind (Az értelemnek egy materialista elmélete). Routledge and Kegan Paul 1971. c. könyve alapján.
J. Jadacki: Az igazságról szóló pszeudo-elméletekről.
J. Zuraw: Jan Sniadecki: a lengyel felvilágosodás egyik atyja. – Jan Sniadecki (1756–1829) Nyugat-Európa vezető egyetemein tanult, Krakkóban a matematika és a csillagászat professzora lett. Alapvető munkái: A matematikai tudományok rendje, rendeltetésük és hatásuk az egyetemes felvilágosodásra (1781); A földrajz, avagy a Föld matematikai és fizikai leírása (1796–1803); Kopernikuszról (1803); A kalkulatív logikáról (1818); A filozófiáról (1819); Az emberi értelem filozófiájáról (1821).
W. Mackiewicz: A kreatív identitás keresése. Przybyszewski és Nietzsche. – Stanislaw Przybyszewski viszonya Nietzschéhez az 1950-es, 60-as évek írásaiban.

Ismertetések az alábbi könyvekről:

Stefan Swierawski: Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku (A XV. századi európai filozófia története), 5 kötet, Varsó, ATK 1974–1980. – További folytatások várhatók.
Bohdan Urbankowski: Mysl romantyczna (A romantika szemlélete). KAW, Varsó, 1979.
Dalimar Hajko: Filozofia a socialisticka kultura (Filozófia és szocialista kultúra). Nauka, Bratislava, 1979.
Neil Cooper: The diversity of moral thinking (Az erkölcsi gondolat sokfélesége). Clarendon, Oxford, 1981.
C. J. F. Williams: What is existence? (Mi a létezés?). Clarendon, Oxford, 1981.
Zak van Straaten: Basic concepts in philosophy (A filozófia alapfogalmai) Fokváros, Oxford Univ. Press 1981.

Beszámolók:

A keresztény–marxista dialógus 1982-es ülésszakáról (1982 június, New York, Baptista Társaság).
A várnai filozófiai iskola 12. ülésszakáról (1982 június).

CZLOWIEK I SWIATOPOGLAD (Varsó)
1982. szeptember

A folyóirat 200. számához.
Dialógus – érték – eszmék. Az ateisták és szabadgondolkodók társaságának tevékenységéről és a mozgalomnak a nemzeti kultúrához való hozzájárulásáról. – T. M. Jaroszewski, T. Mrówczynski, Z. Slowik, A. Wielunksi beszélgetése.
H. Rostek: Az élet értelme.
S. Czerniak: A nem-azonosságról. Meditáció a személyiségfilozófia határterületeiről.
A. Kaniowski: A pszichoanalízis és J. Habermas „kritikai elmélete".
Mihály Csikszentmihaly: Test és viselkedés. Új nézetek a test–lélek problémájáról. – A szerző a Chicagói Egyetem pszichológia professzora.
R. Willis: Új (és régi) felfogások az emberi testről. – A szerző az Edinburghi Egyetem antropológia tanára.
P. Gindev (Bulgária): Az ember és a történelem. Georgi Dimitrov születésének 100. évfordulójára.
A. Kruszynski: Az élet megbecsülése mint az etika fundamentuma.
S. Sarnowski: Értelem és értelmetlenség. – Megjegyzések E. Grodzinski: Zarys teorii nonsensu (Vázlat a nonszensz elméletéhez) Wroclaw, Varsó 1981 c. könyvéhez.
E. Grodzinski: Válasz Sarnowski bírálatára.

Recenzió:

Tadeusz Banaszczyk–Florian Donocik stb.: Wybrane zagadnienia marksistowskiej teorii rozwoju spolecznego (Válogatott kérdések a társadalmi fejlődés marxista elméletéből). Katowicei Egyetem 1981.
T. Daszkiewicz stb. (szerk.): Filozofia i socjologia radziecka w Polsze (A szovjet filozófia és szociológia Lengyelországban). PAN 1976.

LÉTÜNK (Újvidék)
1982/3–4.

Gabric Molnár Irén: A szakszervezet szerepe az önigazgatás politikai rendszerében.
Tóth Lajos: Az oktatás szocialista önigazgatású átalakulásának útjai és akadályai.
David J. Roy (USA): Az orvosi biológia etikai kérdései. Homo faber vagy homo sapiens?
Ónody György: Az iszlám reneszánsza.

Könyvszemle:

Sveta Lukic: Kultura medu narodima (Kultúra a népek között). Radnicka stampa, Belgrád 1981. – Az európai központúságról és a kultúrák pluralitásáról.

Niklas Luhmann: Teorija sistema. Svrhovitost i racionalnost (Rendszerelmélet). Globus, Zágráb 1981. A munka eredeti címe: Zweckbegriff und Systemrationalität (Célfogalom és rendszer-racionalitás).

Henri Lefebvre: Misao postala scijetom. Treba li napustiti Marksa? (Világgá terebélyesedő eszme. Szükség van-e Marxra?). Globus, Zágráb 1981.

Nicos Poulantzas: Drzava, vlast, socijalizam (Állam, hatalom, szocializmus). Globus, Zágráb 1981.

THE MONIST (USA)
1982/3.

Tematikus szám: *Wilfrid Sellars filozófiája.*

L. J. Cohen: Intuició, indukció és a középút.

J. J. C. Smart: Sellars a folyamatról.

J. F. Rosenberg: A szín helye a dolgok sémájában: útbaigazítás Sellars előadásaihoz.

G. Gutting: Tudományos realizmus kontra konstruktív empirizmus: egy dialógus.

R. Clark: Érzékenység és megértés: W. Sellars „adott"-ja.

M. Pastin: Egyenes szabadság.

L. Goldstein: A fogalmi gondolkodás határozói elmélete.

S. Pressman: Sellars via media-ja.

INQUIRY (Oslo–New York)
1982/3.

K. Nielsen: Az alapvető jogok és a reflektív egyensúly módszertana.

J. Raz: A reflektív egyensúly követelményei.

A. Ofsti–D. Osterberg: Önmegsemmisítő előrejelzés és a fix-pont teorémája. Vita H. A. Simon felfogásáról és a Brouwer-féle matematikai teoréma felhasználhatóságáról.

K. E. Aubert: A matematika szerepe a valóság feltárásában.

H. A. Simon: Választási előrejelzés: válasz a bírálatokra.

Recenzió:

Philippe van Parijs: Evolutionary explanation in the social sciences: an emerging paradigm (Evolúciós magyarázat a társadalomtudományban: egy új paradigma) Rowman, Totowa 1981.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE
1982 szeptember, Vo. 33, No. 3.

J. Leplin: A segédhipotézisek értékelése. – Az ad hoc jelleg; példa: az új bolygókról szóló feltevések; a tudományos problémák megoldásának ismeretelméleti követelményei, Toulmin.

J. B. Barbour: A tér és idő viszony-felfogása. – Változatosság és egyformaság a változás elméletében; Leibniz; a tér mint a koegzisztáló dolgok rendje; az univerzum belső konfigurációs tere; belső dinamika.

C. S. Sherma: A matematika szerepe a fizikában. – Mi a matematika? A matematika szerepe a fizikában.

I. Niiniluoto: A veriszimilitudó megmagyarázásáról. Válasz Oddie-nak. – Reagálás a folyóirat 32. kötetében megjelent cikkre.

R. De A. Martins: Az izometria-hipotézisek tapasztalati ellenőrzései. – Az izometria-hipotézisek szerkezete és jelentősége; a segédhipotézisek szerepe az izometria ellenőrzésében; példa: az órák öregedése.

Recenziók az alábbi könyvekről:

R. S. Westfall: Never at rest. A biography of Isaac Newton (Sohasem nyugvó. Newton életrajza). Cambridge, 1981.

J. B. Cohen: The newtonian revolution (A newtoni forradalom). Cambridge 1981.

D. R. Oldroyd: Darwinian impacts. An introduction to the darwinian revolution (Darwini hatások. Bevezetés a darwini forradalomba). Milton Keynes, 1980.

F. Machlup: Knowledge: its creation, distribution and economic significance (A tudás: létrehozása, elosztása és gazdasági jelentősége). Princeton, 1980.

I. Prigogine: From being to becoming (A léttől a levésig). San Francisco 1980.

I. Rosenthal–Schneider: Reality and scientific truth. Discussions with Einstein, von Laue, and Planck (Valóság és tudományos igazság. Beszélgetések Einsteinnel, Lauéval és Planckkal). Detroit 1980.

M. Hesse: Revolutions and reconstructions in the philosophy of science (Forradalmak és rekonstrukciók a tudományfilozófiában). Brighton 1980.

F. H. George: Philosophical foundations of cybernetics (A kibernetika filozófiai alapjai). Tunbridge Wells 1979.

PHILOSOPHY OF SCIENCE
Vol. 49, No. 2, 1982 június

E. Sober–R. C. Lewantin: Termék, ok és génszelekció. – Számos evolucionista biológus egy takarékossági elvet használt annak belátására, hogy az egyes gén a szelekció egysége. Mivel minden természetes szelekció általi evolúció megmagyarázható az egyes génekre ható szelekciós együtthatókkal, „takarékosabb" – mondják – azt gondolni, hogy minden szelekció egyes gének érdekében vagy ellenére való szelekció. A szerzők szerint a szelekciós együtthatók azonban nem okok, hanem termékek. Amellett, hogy megvizsgálják e génszempont korlátait, kritikájukat kiegészítik a kauzális fogalmak szerepének és a tudománybeli tárgyiasítás veszélyének egy szélesebb áttekintésével.

I. Niiniluoto: Mit teszünk a veriszimilitudóval? – Popper megkülönböztetést tesz a rivális elméletek közötti teoretikus és pragmatikus preferencia problémái között, de azt állítja, hogy mindkettőnek közös nem-induktív megoldása van: tudniillik a „legjobban ellenőrzött elmélet", vagy a legmagasabb fokon korroborált elmélet. Javasolja továbbá, hogy a korroborálás foka szolgáljon a veriszimilitudó jelzőjeként. Így feltehető a kérdés, hogy vajon a veriszimilitudó jelenlegi elmélete ad-e egy általános nem-induktív megoldást a teoretikus preferencia problémájára. A szerző szerint nem; a veriszimilitudó elmélete akkor és csak akkor alkalmazható erre a problémára, ha az egy független megoldás az indukció problémájára. Sőt, a preferencia teoretikus és pragmatikus problémáinak megoldásai csak speciális esetben esnek egybe.

R. McLaughlin: Invenció és indukció. Laudan, Simon és a felfedezés logikája. – A szerző szerint mindkét szóban forgó tudós hibás fejtegetéseket közöl.

W. S. Robinson: A Sellars-féle materializmus. – A cikk szerint Sellars materialista érzékelés-elmélete nem sikeres.

J. Aidun: Az arisztotelészi erő mint newtoni teljesítmény. – Arisztotelész erőfogalmát (és a vele kapcsolatos erőtörvényt) általában úgy interpretálják, hogy az a newtoni erővel azonos, csak fel kell venni hozzá még a közegellenállást is. A szerző szerint az arisztotelészi erőt inkább teljesítményként kell felfognunk.

R. Amundson: Tudomány, etnotudomány és etnocentrizmus.

I. J. Good: Az esemény egy jó magyarázatát az esemény nem szükségszerűen korroborálja. – Az írás egy egyszerű példán mutatja meg, hogy a címadó állítás igaz. Dobjunk fel 4-szer egy kockát, ezeket a számokat kapjuk, ebben a sorrendben: 6, 3, 5, 2. Fogalmazzunk meg két hipotézist. H: A kocka közelítőleg kiegyensúlyozott; H': ahányszor csak 4-et dobok a kockával, mindig a 6, 3, 5, 2

sorozatot kapjuk, különösen, ha nyugat-északnyugat felé nézünk és azt mondjuk, hogy „bla-bla". Világos, hogy H'-t a kísérlet jobban megerősíti, mivel bizonyosan magában foglalja a megfigyelést, míg riválisa csak 6^{-4} valószínűséggel. Mégsem tekintjük a mágikus H' hipotézist H-nál jobb magyarázatnak, és a szerző szerint a H' kezdeti személyes valószínűsége sokkal kisebb mint 6^{-4}.

R. C. Hoy: Félreértések az érzetek szubjektív időzítéséről szóló vitában. – Az előző kötetbeli Libet-Churchland vitához.

G. Currie: Megjegyzések a realizmushoz. – A 47. kötetben megjelent Merill-cikkről.

A. Rosenberg: Az alkalmasság hajlam-meghatározásáról. – A 46–47. kötetben megjelent evolúciós cikkekhez.

R. Laymon: Független ellenőrizhetőség és kísérleti típus: Válasz Erlichsonnak. – A 47–48. kötetben található vita folytatása.

J. W. Smith: Válasz Frenkelnek Harré oksági elméletére vonatkozó kritikájára. – A 46. kötetbeli íráshoz.

Recenziók az alábbi könyvekről:

B. C. Fraassen: The scientific image (A tudományos kép). Clarendon, Oxford, 1980.

R. C. Jeffrey (ed.): Studies in inductive logic and probability (Induktív logikai és valószínűségi tanulmányok). II. kötet, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

T. S. Kuhn: Black body theory and the quantum discontinuity, 1894–1912 (Feketetest elmélet és kvantum diszkontinuitás, 1894–1912). Oxford University Press, New York, 1978.

F. I. Dratske: Knowledge and the flow of information (Tudás és információáramlás). MA, MIT Press, Cambridge, 1981.

SYNTHESE
Vol. 52, No. 2, 1982. augusztus

P. Hylton: Analitikusság és a fordítás határozatlansága. – Az írás tárgya az analitikus–szintetikus megkülönböztetés és ennek viszonya a fordítás határozatlanságához.

H. Burdick: Logikai forma az ítélet-attitűdök számára. – A szerző az intenzionálás objektumokat az objektum (a szokásos extenzionális entitás) és a bemutatás módja (a rá vonatkozó predikátum) által alkotott rendezett párral reprezentálja.

W. V. Quine: Burdick attitűdjei. – Két elismerő oldal az előző szerzőről.

F. B. D'Agostino és *H. R. Burdick:* Szimbolizmus és literalizmus (betű szerintiség) az antropológiában. – Mindkét irányzat logikai nehézségekkel kerül szembe. A szerzők ezeket kívánják megoldani, úgy hogy a kettő közötti álláspontot javasolnak.

S. J. Bertlett: Referenciális konzisztencia mint a jelentés kritériuma.

B. Shanon: A szemantikai értékek kalkulusa.

T. Karmo: Megtörténés és pszeudo-megtörténés. – Hány különböző fajta megtörténés, történés vagy esemény létezik?

J. E. Roper: Modellek és törvény-szerűség. – Vajon az analogikus modellek játszottak-e valaha lényeges szerepet a tudományos magyarázatban és konfirmációban, vagy szerepük (főleg) heurisztikus? A tudósok és filozófusok sok éven át vitatták ezt a kérdést. A szerző szerint az ilyen modellek néha jelentős szerepet játszhatnak; a cikk e mellett hoz fel érveket.

Recenzió:

Gottlob Frege: Wissenschaftlicher Briefweschel (Tudományos levelezés), szerk., előszó, jegyz.: G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, Ch. Thiel, A. Veraart. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976.

SYNTHESE
Vol. 52, No. 3, 1982 szeptember

Realizmus. III. Rész.

M. Sintonen: Realizmus és megértés. – A szerző Dummett jelentéselméletével foglalkozik.

S. A. Rasmussen és *J. Ravnkilde:* Realizmus és logika. – Ez a cikk is Dummetthez kapcsolódik.

D. Pearce és V. Kantale: Realizmus és referencia: Megjegyzések Putnamhoz. – Az előző „Realizmus"-számban a szerzők röviden áttekintették azt a kérdést, hogy vajon a formális szemantika modell-elméleti tulajdonságai általában rendelkeznek-e valamilyen jelentőséggel a tudományos realizmus helyességének eldöntésére vonatkozólag. Azt írták, hogy az empirikus elméletek számára a modell-elméleti szemantika alkalmazása összefér mind a realista, mind az instrumentalista tudományfelfogással. Most a vizsgálatot kiterjesztik Putnammel kapcsolatban a kérdéskör további területeire is. Véleményük szerint Putnam állítása, miszerint a metafizikus realista világképe inkoherens és érthetetlen, nem megalapozott.

A. Daum: Schlick empirista kritikai realizmusa. – Schlick korai ismeretelméletéről.

V. McCabe: Az általános közvetlen felfogása: A tudás megszerzésének egy elmélete. – A szerző egy elméletet javasol, amely szerint a tudás megszerzése magában foglalja a sémaszerű információk közvetlen felfogását a strukturális és transzformációs invariánsok formájában. Az agyfiziológiai megfontolások mellett a tanulmány áttekinti a kapcsolódó filozófiai elméleteket (Platontól Russellig) és még pedagógiai alkalmazásokat is említ.

Recenzió:

R. Rorty: Philosophy and the mirror of nature (Filozófia és a természet tükre). Princeton University Press, 1979,

SYNTHESE
Vol. 53, No. 1, 1982 október

A. N. Prior emlékszám::

J. J. C. Smart: Prior és az etika alapja.

G. E. Hughes: Néhány erős időlogika.

K. Fine: Elsőrendű modális elméletek III. – Tények. – A szerző csaknem 80 oldalas tanulmánya egy az elsőrendű modális logikákról szóló sorozat harmadik része, amely érinti Prior munkásságát is.

R. P. Botha: A Chomsky-féle mentalizmus: Válasz Peter Slezaknak. – A szerző – itt védelmezett – eredeti cikke a folyóirat 44. kötetében jelent meg.

Recenzió:

A. F. Freed: The semantics of english aspectual complementation (Az angol igeszemléleti kiegészítés szemantikája) Reidel, Dordrecht 1979.

SOCIAL STUDIES OF SCIENCE
Vol. 12, No. 2, 1982 május

Sh. Turkle: A szubjektív számítógép: Tanulmány a személyes számítás pszichológiájáról. – Amikor az emberek arról beszélgetnek, hogy a számítógép egyre inkább mindenütt jelen van, akkor hajlamosak rá, hogy két képet alkossanak maguknak: a számítógép mint eszköz és a számítógép mint játék. A szerző a számítógépek egyénekre gyakorolt hatásának egy másik vonatkozását vizsgálja: egy szubjektív vonatkozást. Amit az ember csinál a számítógéppel az beleszövődik világlátásának módjába. Az emberek úgy beszélnek a számítógépről, ahogy más dolgokról, a politikáról, vallásról, magukról és más emberekről. A számítógépek jelenlétének szubjektív vonatkozása egyáltalán nem

csupán a beszélgetések tárgya, a számítógép hasonlatként vagy modellként való intellektuális felhasználása. Van egy másik és érzelmileg jobban töltött oldala is, amely nem annyira a számítógéppel kapcsolatos gondolatokat jelent, hanem az egyén tapasztalatainak közvetlen minőségét, amikor dolgozik vele. Így például a számítógép kedvelőinek első generációja számára a számítógép –, amely tapasztalataik szerint egy biztos és teljesen megismerhető mikrovilág – irányítása egy út a frusztrációk és aspirációk kezelésére, legyenek azok személyes vagy politikai jellegűek; ennek pedig semmi köze a számítógéphez. A cikk számítógéphasználók egy csoportjának tanulmányozása alapján készült.

T. D. Stokes: A kettős spirál és a meggörbült cipzár – Egy tanmese. – Watson és Crick ünnepelt kettős spirálja egy modell probléma-megoldás a biológiai makromolekulák felépítésének tanulmányozásában. 1976-ban azonban két csoport egymástól függetlenül lényegében ugyanazt az alternatívát javasolta, egy nem spirális szerkezetű DNS-modellt. A szerző ezt az eseményt veti össze a Kuhn-féle tudományfejlődés-elmélet kívánalmaival.

J. A. Fuerst: A redukcionizmus szerepe a molekuláris biológia fejlődésében: periférikus vagy centrális? – A szerző az utóbbira szavaz.

R. F. Gieryn: Relativista/konstruktivista programok a tudományfilozófiában. – Erre a cikkre a folyóirat hasábjain a következők reagáltak: H. M Collins, M. Mulkay és G. N. Gilbert, K. D. Knorr-Cetina, R. Krohn. A szerző rövid válaszadási lehetőséget is kapott.

SOCIAL STUDIES OF SCIENCE
Vol. 12, No. 3, 1982 augusztus

Pnina Abir-Am: A fizika és biológia párbeszéde az 1930-as években: A Rockefeller Alapítvány „politikájának" újraértékelése a molekuláris biológiában. – A szerző három esettanulmányt használ fel a biológia fejlesztési politikája –, amelyet az 1930-as években a Rockefeller Alapítvány kezdeményezett – megvalósulásának vizsgálatára. E kutatási politika szociális és tudományos céljainak áttekintése során az írás kétségbe vonja azokat a nézeteket, amelyek szerint az Alapítvány politikája közvetlen hatással volt a molekuláris biológia kialakulására; azt is állítja, hogy ez a politika, amely a fizikai tudományok technikájának a biológiára való átvitele körül forgott, belső korlátokkal rendelkezett a biológia forradalmasítását illetően. A szerző új módon interpretálja az Alapítvány politikájának hatását a molekuláris biológiára.

G. N. Gilbert és M. Mulkay: A tudományos hit igazolása. – A szerzők egy adott témán dolgozó biokémikusokkal készített interjúk alapján azzal foglalkoznak, hogyan magyarázzák és igazolják a tudósok saját tudományos nézeteiket.

D. Urban: Mobilitás és a tudomány növekedése. – A tudományos fogalmak és modellek új kutatási területre való elterjedésének egyik csatornája a tudósok új kutatási területre történő átlépése. A nyugatnémet egyetemek kutatásainak szervezeti feltételei között ez elsődlegesen azokat az eseteket jelenti, amikor a tudós kutatóintézetet változtat. Ezért az ilyesmire vonatkozó empirikus adatok felhasználhatók a tudás növekedésére vonatkozó vizsgálatok hátteréül. A szerző mindenekelőtt megállapítja a munkaerőpiac alapvető jelentőségét, majd más szociális tényezőket is számba vesz, és úgy gondolja, hogy ezek fontosabbak mint a belső tényezők, azaz gyorsabb és mélyebb hatást gyakorolnak a tudomány növekedésére, mint gyakran gondolják.

R. D. Tweney, M. E. Doherty és C. R. Mynatt: Racionalitás és diszkonfirmáció. – A 9–10. kötetben megjelent cikkekhez.

M. H. MacRoberts és B. R. MacRoberts: A tudományos termelékenységre vonatkozó Lotka-törvény újraértékelése.

M. Hunter: A Stuart restauráció tudományának rekonstruálása: Problémák és csapdák a bevett történelemben. – A folyóirat 11. kötetében megjelent cikkre.

Recenziók:

M. P. Hanen, M. J. Olser és R. G. Wyant (eds.): Science, pseudoscience and society (Tudomány, áltudomány és társadalom). Waterloo 1980.

Roy Porter „Bezárva az embereket" címmel 7, az elmebetegséggel, az őrültséggel foglalkozó könyvet ismertet esszészerűen.

ERKENNTNIS
1982, 17. kötet 1. szám

Z. Domotor: Makroelméletek redukciója mikroelméletekre. – Ha adva van egy makroelmélet és egy mikroelmélet, akkor az előbbinek az utóbbira való redukciójával kapcsolatban a szokásos elképzelés az, hogy a két elmélet egymástól függetlenül fejlődik, majd fejlődésük egy pontján, mikor felmerül redukálhatóságuk problémája, be kell vezetni a redukció eszközeként egy harmadik elméletet. A szerző szerint a redukció paradigmája más: az egymástól esetleg valóban függetlenül fejlődő makro- és mikroelméletek fejlődésük egy fokán egy olyan harmadik elméletre utalnak vissza, amelyről kiderül, hogy az alapvető elmélet és egyáltalán nem tekinthető pusztán csak egy redukció eszközének. Domotor megpróbálja a termodinamikára és a statisztikus fizikára mint makro- ill. mikroelméletekre ezt a harmadik alapvető elméletet (amit ő „probabilistic shaves"-nek nevez) felvázolni.

W. Balzer: A tiszta cseregazdaság egy logikai rekonstrukciója.

J. Almog: Gauss-i forradalom a logikában? – Sokan mondják, hogy hasonlóan ahhoz, ahogyan a relativitáselméletben szükségessé és értelmessé válik fizikai geometriáról beszélni, a kvantummechanika alapján szükséges a fizikai logika feltételezése (pl. Putnam, Finkelstein). A cikk célja megvizsgálni, mennyiben szolgálhat a geometriai szituáció modellként e problémában.

D. Vanderveken: Néhány filozófiai megjegyzés az intenzionális logikabeli típusok elméletéről.

Recenziók az alábbi könyvekről:

R. Bogdan (ed.): Patrick Suppes. D. Reidel, 1979. – A D. Reidel kiadó új könyvsorozatot indít „Profiles" címmel, mely a tudományfilozófia jelentős alakjainak életével, munkásságával foglalkozó művekből fog állni. E sorozat első kötete a P. Suppesről szóló könyv.

W. K. Essler: Wissenschaftstheorie IV. Erklärung und Kausalität (Tudományelmélet IV. Magyarázat és kauzalitás). Verl. Alber, München 1979.

ZEITSCHRIFT FÜR ALLGEMEINE WISSENSCHAFTSTHEORIE
1982, XIII. kötet 1. füzet

W. Balzer: Klasszikus ütközésmechanika. – A szerzők szándéka, hogy egy szigorúan axiomatizált klasszikus ütközésmechanikán tudományelméleti fogalmakat (mint pl. elméletiség, elméleti kifejezések Ramsey-eliminálhatósága) analizáljanak.

W. Büchel: Teleológia és negentrópia. – A teleológia fogalmának megmagyarázása úgy tűnik lehetetlen az entrópia tétel diszkussziója nélkül. Az entrópia-növekedést nem lehet finálisan vagy teleologikusan magyarázni, mert a vég-makroállapot nem határozza meg a kezdő-makroállapotot, márpedig a teleológia lényegéhez tartozik egy végállapot felőli visszafelé hatás. A teleológiai rendszer definíciója: olyan rendszer, mely nem-egyensúlyi állapotot hoz létre és tart fenn. Mintlhogy a negentrópia úgy van definiálva mint az egyensúlyi és nem-egyensúlyi állapotok entrópiájának különbsége, ezért: teleológia = negentrópia produkció. A teleológia így is kifejezhető: olyan állapotba hozás, mely az adott feltételek mellett nagyon valószínűtlen. De az ilyen állapot nem jön létre „magától", hanem céltudatos tevékenység eredménye. Így tehát: jóllehet a teleologikus rendszer fenti definíciója független egy teleologikus tevékenységre képes szubjektum létezésétől, a definíció az utóbbit is átfogja.

U. Steinvorth: Max Weber megértő szociológiájának rendszere. – Az írás célja, jobban megértetni Weber metodológiáját a Weber és Dilthey-féle „megértés" (verstehen) fogalom közötti különbség tisztázása által és megválaszolni a kérdést: hogyan egyeztethető össze Weber igénye megértő szociológiájának objektivitására megértő szociológiájának speciális módszerével, az ideáltipikus konstrukcióval.

H. Tetens: Mi a természeti törvény?

U. Will: Az indukció egy pragmatikus igazolása.

H. Radder: Bohr atomelmélete degenerált fázisa Lakatos-féle magyarázatának immanens kritikája.

G. Radnitzky: Tudva és találgatva. Ha minden tudás feltevésen alapul, beszélhetünk akkor megismerő folyamatról? Popper művének állandósult félreolvasásához.

Beszámoló a Tudománytörténeti Társaság XIX. bambergi „A célszerűség eszméje a tudományok történetében" c. szimpoziumáról (1981 május).

Recenziók az alábbi könyvekről:

B. Latour, S. Woolgar: Laboratory life. The social construction of scientific facts (Laboratóriumi élet. Tudományos tények szociális konstrukciója). Sage Library of Social Research, vol 80.

H. W. Wartoffsky: Modells. Representations and the scientific understanding (Modellek. Reprezentációk és a tudományos megértés). Boston Studies in the Phil. of. Sci. vol. XLVIII. Dordrecht 1979. – A recenzens W. könyvét igen rossznak találja.

* * *

T. I. Ojzerman: Az igazság tudományos-filozófiai elméletének néhány problémája. II. rész. Az igazság mint az ismeretek objektivitásának és relativitásának egysége.

Az objektív igazság elismerése minden materializmusra jellemző. De csak a dialektikus materializmus tanulmányozza ennek az objektivitásnak a specifikus, azaz gnoszeológiai jellegét. Az objektív igazság eszerint egy szubjektum–objektum reláció, amelyben az ismeret objektív tartalma és szubjektív formája olyan ellentétek, amelyek egymást hozzák létre. Az objektív igazság relativitásának elve is olyan elv, amelyik a marxista ismeretelméletre speciálisan jellemző. A relativitás többféle: tartalmazza az ismeretek elkerülhetetlen részlegességét és korlátozottságát, de a természeti és társadalmi folyamatok objektíve relatív jellegére is utal. A metafizikai értelemben felfogott abszolút igazságot elvető dialektikus materializmus a relatív igazságokban megjelenő abszolút igazságelemek objektív létezését hirdeti. Az ismeretek közelítő jellegűek, de amilyen mértékben ez a közelítő jelleg elfogadott, azok abszolút igazságok, ámbár relatív határokkal.

A relatív és abszolút igazság egyaránt konkrét, amennyiben alkalmazásaik lehetséges feltételei megvalósulnak. Az abszolút igazság az, amelynek az érvényességi körét nem húztuk meg, aminek következtében az tévedést eredményezhet. Az érvényességi kör nem változtatja absztraktigazsággá a tételt: „Absztrakt igazság nincs, az igazság mindig konkrét." Az elméleti megismerésnek az absztraktól a konkrét felé irányuló mozgása az igazságszintek hierarchiáját hozza létre. Így a marxista filozófiában az abszolút igazság a relatív igazságok integrációjának legfőbb eredménye, de ez az eredmény korlátozott és fejlődik.

(Voproszi Filoszofii 1982/8)

R. L.

H. Tetens: Mi a természeti törvény?

A „természettörvény" szó összetett szó. Az összetétel mindkét tagja jól ismert jelentésű magában, de ezek a jelentések gyökeresen ellentétesek: a törvény társadalmi normákat, szankciókat, viselkedési kényszereket; a természet élő és élettelen anyagokat, közöttük fennálló viszonyokat jelöl. Hogyan lehetséges tehát ezen ellentétes jelentésű szavakat egyáltalán összetenni? Nem zárják-e ki egymást oly mértékben, hogy összetételüknek ne lehessen értelme?

Történetileg a természettörvény fogalma csak az újkori fizika kezdeteikor jelenik meg. Az antik fizikában nem használták olyan összefüggések jelölésére, melyre ma (pl. Archimédes-törvénye). A természettörvény fogalma jelen van a zsidó–keresztény tradícióban az „Isten által előírt" jelentésben, valamint a természetjogi felfogásokban. Descartes volt az első, aki a mai értelemben használta a természettörvény kifejezést. Mi történt Descartes korában, ami megmagyarázhatja ezt? Válasz: az újkori fizikában kezdődik az, hogy az ember uralkodni akar és tud is a természeten. Ez a körülmény jelentős változást hozott a tudományos kutatás stratégiájában. A változás metodológiailag kifejezve: először mindig valamilyen apparátust hozunk létre meghatározott funkcionálási módot írva elő

számukra, majd csak ezután magyarázunk természeti jelenségeket, melyek a szóban forgó apparátus funkcionálási módjához tartozó differenciálegyenlettel (= természettörvény) írhatók le.

Mindezek alapján a fizika egy olyan módszertani szerkezetét lehet felvázolni, melyben a természettörvény fogalma csak egy mozzanat lesz.

(Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie XIII. k. 1. sz. 1982.)

R. M.

A. Arnold: Az emocionális hajtóerő a személyiség magatartásában.

A pszichológia és a filozófia határterületével foglalkozó tanulmány a személyiség egységének előfeltevéséből indul ki. A pszichológiai individuum a gondolkodás, az érzések és a tevékenység egysége. A pszichológiai-filozófiai személyiségkutatás csak ennek figyelembevételével folytatható. A szerző hangsúlyozza: az emócióknak a legmagasabbszintű tudati tevékenység mellett is van jelentősége, tehát nemcsak az állatoknál, hanem az embernél is szerepet játszik. Arnold hangsúlyozza az emberi visszatükrözés és az emóciók kapcsolatát. A visszatükrözés egy emóciókkal is rendelkező szubjektumban megy végbe. E folyamatok alapfunkciója az, hogy az objektum–szubjektum viszonyt a szubjektív célok, érdekek szempontjából értékelik. Az emóciók ugyanakkor beletartoznak a pszichikai tevékenységstruktúrába s befolyásolják a szubjektum tevékenységének irányát, intenzitását.

Arnold igyekszik szisztematikusan áttekinteni az emóciók individuumon belüli szerepét. Kiemeli: az emóciók specifikus formája a visszatükrözésnek. Azaz, az emóció a megismerés racionális formájának, a visszatükrözésnek csak egyik fajtája. Minden visszatükrözési folyamat egyben élmény, érzelmi reakciókkal jár, kapcsolódik az egyéni érdekekhez, célokhoz. A szerző aláhúzza továbbá: az emóciók részei a pszichikus tevékenység regulációs rendszerének. Eszerint az emocionális visszatükrözés nem passzív jellegű, a tevékenység aktív irányítói közé tartozik.

(Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1982/5) *V. M.*

M. M. Hajrullajev, G. Simatova: A kultúra és a személyiség szellemi gazdagodásának összefüggése.

A Szovjetunió megalakulásának 60. évfordulója alkalmából a szerzők megvizsgálták: milyen szerepet játszanak a Szovjetunió népei, nemzetei és nemzetiségei az országépítő munkában? Az egyik lényeges kérdés: hogyan függ össze a nemzeti, nemzetiségi kultúrákkal a szovjet népnek, mint új történelmi közösségnek a kultúrája? Az elemzés fontos aspektusa a nemzetiségi kultúra és a személyiség szellemi gazdagodásának összefüggése. A problémakörről néhány monográfia is megjelent (Társadalmi és nemzeti, Moszkva 1973; A. F. Dasdamirov: Nemzet és személyiség, Baku 1976; A kulturális környezet és a személyiség szellemi formálódása, Taskent 1981; emellett megjelent az 1980-ban Frunzében rendezett konferenciának az anyaga: Nemzeti és nemzetközi a szovjet nép életmódjában címmel).

A szocializmus fejlődésének jelenlegi szakaszában a személyiségformálás egyik alapvetően fontos mozzanata az internacionalista öntudat fejlesztése, ugyanakkor biztosítani kell a nemzetek önfejlődésének lehetőségét is. A nyugati polgári szovjetológia sokat foglalkozik a nemzetiségi kérdéssel és azt bizonygatja, hogy a Szovjetunióban, így pl. Üzbegisztánban oroszosítják a tömegeket. Hasonló problémákat fogalmaznak meg az USA, Anglia és más országok szovjetellenes központjainak képviselői „A nemzeti kérdés a Szovjetunióban" című tanácskozásról kiadott gyűjteményes kötetben (The nationality question in Soviet Central Asia – A nemzetiségi kérdés szovjet Közép-Ázsiában – New York 1973; Canadian Slavanic Papers XVIII. Ottawa 1978).

(Filoszofszkie Nauki 1982/5)

N. I.

A folyóiratszemlét összeállította: Nánási Irén, Rédei Miklós, Ropolyi László, Sipos János, Szegedi Péter, Vinkovics Márta.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Andrássy György, Pécsi Janus Pannonius Tud. Egy. Jogi Kar, Fil. Tanszék, egy. tanársegéd • *Forrai Gábor*, egy. hallg. • *Hársing László*, Nehézipari Műszaki Egyetem, Miskolc, a fil. tud. doktora, egy. tanár • *Kelemen János*, ELTE BTK Fil. II., tanszékvezető docens, kandidátus • *Kerékgyártó P. István*, Pécsi Janus Pannonius Tud. Egy. Jogi Kar, Fil. Tanszék, adjunktus • *Lendvai L. Ferenc*, ELTE Bölcsészkar, Fil. II., docens • *Redl Károly*, MTA Fil. Int., tud. munkatárs • *Rózsahegyi Edit*, MTA Fil. Int., tud. munkatárs • *Szabó Tibor*, JATE Fil. Tanszék, adjunktus • *Tőkei Ferenc*, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, egy. tanár, akadémikus • *Tütő László*, ELTE Filozófiatörténeti Tanszék, adjunktus

TÖRTÉNELMI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia
Történettudományi Intézetének értesítője

Felelős szerkesztő: Ránki György

A magyar- és világtörténelem területéről, elsősorban a 19. és 20. század történetéről közöl tanulmányokat. Tudosít fontosabb tudományos vitákról, külföldi történészeknek az Intézetben tartott előadásairól, valamint itthon és külföldön tartott történettudományi kongresszusokról.

Alapítva: 1958
Magyar nyelven, francia és orosz összefoglalókkal
Megjelenik évente 1 kötet, 4 füzetben
Évi előfizetési díja: 84,– Ft
Előfizethető a Posta Központi Hírlap Irodánál
Budapest, József nádor tér 1. 1051
Pénzforgalmi jelzőszám: 215-96162

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

SZÁZADOK

A Magyar Történelmi Társulat közlönye

A szerkesztő bizottság elnöke: Ember Győző
Felelős szerkesztő: Kónya Sándor

Elsősorban Magyarország történetével foglalkozó tanulmányokat tesz közzé, de egyetemes történeti cikkeket is közöl. Elemzi a történettudomány és a történetírás elvi, módszertani kérdéseit. Állandó rovatai tájékoztatják az olvasót a történettudomány eseményeiről, a tudományos vitákról, ülésszakokról, történeti kiállításokról, a hazai és a külföldi történeti irodalom termékeiről.

Alapítva: 1867
Magyar nyelven, francia és orosz összefoglalókkal
Megjelenik évente 1 kötet, 6 füzetben
Évi előfizetési díja: 150,– Ft
Előfizethető a Posta Központi Hírlap Irodánál
Budapest, József nádor tér 1. 1051
Pénzforgalmi jelzőszám: 215-96162

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója
Műszaki szerkesztő: Sándor István
A kézirat nyomdába érkezett: 1983. VII. 11. – Terjedelem: 16,45 (A/5) ív
83. 12276. Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Hazai György

CONTENTS

FERENC L. LENDVAI: Scientific Character of Marxism 323
GYÖRGY ANDRÁSSY: Marx's Philosophy of History and Hegelian Logic 326
ISTVÁN P. KERÉKGYÁRTÓ: On Marx's Theory of Communities 352
LÁSZLÓ TÖTŐ: Marx on the Ideology of the Industrial Period 384
LÁSZLÓ HÁRSING: The Function of the Idealising Abstraction in the Construction of Theories 425
KÁROLY REDL: Marx and the Economic Thought of the Middle Ages: On Property ... 438

CONGRESS

FERENC TŐKEI: On the XVII. Philosophical World Congress 467

REWIEVS

TIBOR SZABÓ: „... Everything in Italy has to be newly created !" (The critical edition of the early Gramsci's writings) 468
GÁBOR FORRAI: A. M. Bailey (ed.): The Asiatic Mode of Production 472
JÁNOS KELEMEN: Marx, Wittgenstein and Social Sciences 476
EDITH RÓZSAHEGYI: Marx and the Phenomenology 481

Review of Periodicals 487

СОДЕРЖАНИЕ

Ференц Л. Лендваи: Научный характер марксизма 323
Дьердь Андраши: Философия истории Маркса и логика Гегеля 326
Иштван Керекдьярто: Материалы и теории общественности Маркса 352
Ласло Тётё: Маркс об идеологии крупнопромышленной эпохи 384
Ласло Харшинг: Роль идеализирующей абстракции в создании теории 425
Карой Редл: Маркс и средневековое экономическое мышление о собственности 438

КОНГРЕСС

Ференц Тёкеи: О XVII-ом философическом мировом конгрессе 467

РЕЦЕНЗИИ

Тибор Сабо: «... В Италии всё нужно снова создать!» (О критическом издании первых сочинений Грамши) 468
Габор Форраи: Азиатский способ производства 472
Янош Келемен: Маркс, Витгенштеин и общественные науки 476
Эдит Рожахедьи: Маркс и феноменология 481

Из зарубежных журналов 487

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, József nádor tér 1.) **közvetlenül** vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96 162 **pénzforgalmi jelzőszámra.** Előfizetés bejelenthető az Akadémiai **Kiadónál (1363 Budapest,** Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest, Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

0 1220

HUSZONHETEDIK ÉVFOLYAM

1983/4

MSZMP KB Pártt. 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

1983/4

TARTALOM

SZABÓ MÁRTON: Az öntudatos munka lehetősége és valósága (Társadalomkép és munkamorál a Magyar Tanácsköztársaság időszakában) 511

GALICZA PÉTER: Két kísérlet. A két világháború közötti magyar katedrafilozófia történetéhez 529

LUKÁCS TIBOR: A gondolkodás törvényeinek szerepe az igazságszolgáltatásban 543

MARIO BUNGE: A dialektika kritikai vizsgálata (Havas Katalin fordítása) 566

I. NARSZKIJ: Megjegyzések Mario Bunge előadásáról (Hársing László fordítása) 579

KALOCSAI DEZSŐ: Spinoza ember és erkölcs eszményének kérdéséről 585

BALÁZS TIBOR: A tudományos kutatás stratégiájáról a televízió keletkezéstörténete alapján 1839—1934 608

HOZZÁSZÓLÁS

G. HAVAS KATALIN: Egy ontológia-felfogás következményei 626

MŰHELY

TÓTH I. JÁNOS: A bizalmatlanság kibernetikai elemzése 637

BÉCSY TAMÁS: Az ontológia és a gnoszeológia viszonya a marxista irodalomelmélet szempontjából 651

SZEMLE

FEHÉR M. ISTVÁN: Heidegger Hegel-értelmezéséhez 677

Mátrai László (1909—1983) 684

A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es és 138-as mellék
Szerkesztőségi nap: csütörtök
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

AZ ÖNTUDATOS MUNKA LEHETŐSÉGE ÉS VALÓSÁGA

(Társadalomkép és munkamorál a Magyar Tanácsköztársaság időszakában)

SZABÓ MÁRTON

I

A Magyar Tanácsköztársasággal foglalkozó kutatók és érdeklődők gyakran értetlenül állnak az előtt a jelenség előtt, amit „munkaerkölcs-érzékenység"-nek nevezhetnénk el. A tanácshatalom vezetői, ideológusai beszédeikben, írásaikban kitartóan és szenvedélyesen taglalták a munkafegyelem helyzetét, az öntudatos munka fontosságát vagy éppen a munkabér társadalmi és egyéni szerepét, gyakran a „lenni vagy nem lenni" súlyát kölcsönözve a problémának. A megnyilatkozásokból olyan összkép kerekedik ki, mintha nem is lett volna ekkor fontosabb feladat a megfelelő munkamorál kialakításánál. A gazdaságtörténész joggal tartja indokolatlannak azt a makacsságot és hevességet, ahogyan ezt a témát tárgyalták, hiszen valóban nem ezen múlott sem a proletárhatalom sorsa, sem a gazdaság helyzete.[1]

De akkor vajon mi lehetett az oka ennek a problémaérzékenységnek? Mivel magyarázható, hogy a munkamorál helyzetével foglalkozó véleménycsere volt az egyik legkiterjedtebb és legalaposabb polémia a Magyar Tanácsköztársaság időszakában? Ráadásul nemcsak a vezetőket foglalkoztatta, hanem a közvéleményt is, és nemcsak különböző tanácskozásokon, országos jelentőségű fórumokon került szóba, hanem újságok, folyóiratok lapjain és a mindennapi életben is.

A dolgozat erre a miértre keresi a választ. Ennek érdekében áttekinti egyrészt a tipikus megnyilatkozásokat, másrészt a legfontosabb intézkedéseket, harmadrészt pedig a kialakult helyzetet és helyzetértelmezéseket. Előljáróban annyit: feltételeztem, hogy a sajátos történelmi-társadalmi körülmények és a munkásmozgalomban kialakult messianisztikus eszmerendszer együttesen hozta létre a „munkaerkölcs-érzékenység"-nek nevezhető tünetcsoportot. Következésképpen a munkamorállal kapcsolatos nézetrendszer egy társadalom- és emberkép szerves alkotóeleme és csak ennek részeként értelmezhető tényleges tartalma, helye és funkciója. Ennek megfelelően az írás először a társadalomképet vizsgálja, majd a munkamorál helyzetét, végül pedig a munkához való viszonyról adott önértelmezések erkölcsi-ideológiai funkcióját.

[1] Péteri György: *A Magyar Tanácsköztársaság iparirányítási rendszere,* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1979, 132–133. o.

II

A Tanácsköztársaság ideológiájában a társadalom és az egyén természete, egymáshoz való viszonyuk három dimenzió mentén merült fel. Egyrészt a *tevékenység* vonatkozásában, amelyben a *munka* volt a központi gondolat. Lényegében az egyén, a dolgozó, az állampolgár fogalma igen „közel került" egymáshoz. Másrészt az *érdekek* szempontjából, amelynek vezető eszméje a *harmónia* volt, az érdekek elvi és közvetlen egybeesésének a feltételezése. Végül pedig a társadalmi *tudat* síkján. Általánosan elterjedt nézet szerint a tudatosság a proletárhatalom megteremtésével minőségileg új stádiumba jut: az egyének felismerik az új társadalom magasabbrendűségét és értük-levését. A politikai munkát így felválthatja a nevelés; kiteljesedik a kultúra és a szellemiség diadala.

A Magyar Tanácsköztársaság születése pillanatában, a „Mindenkihez" szóló dekrétumban önmagát a dolgozók államának, *a munka társadalmának* mondta ki. Olyan berendezkedésnek, ahol az egyén alapvetően dolgozó emberként tagja a társadalomnak és részese a hatalomnak, illetve jogai csak annak vannak, aki dolgozik vagy dolgozni akar. Az Alkotmány 6. §-a így fogalmaz: „A Tanácsköztársaságban csak annak van helye, aki dolgozik. A Tanácsköztársaság elrendeli az általános munkakényszert, ezzel szemben megállapítja a munkára való jogot. A munkaképteleneket, valamint azokat, akik dolgozni akarnak, de akinek az állam munkát juttatni nem tud, az állam tartja el."[2] Azon nem volt vita, hogy a munkások és a parasztok dolgozók, és a nagybirtokosoknak, valamint a nagytőkéseknek semmi keresnivalójuk az új rendben. De vajon mi a helyzet a *szellemi munkásokkal?*

Néhány fontosabb megnyilatkozásból arra következtethetünk, hogy az országban volt egy *szellemi munka ellenes hangulat.* A Közoktatásügyi Népbiztosság „Mit adott a forradalom?" című agitációs brosúrájában ezt olvashatjuk: „Van egy tévhit, amely éppúgy belecsimpaszkodik az emberekbe ... mint ahogy a bogáncskóró akad bele a mezőn járó ember ködmönébe. Ez a makacs tévhit a szellemi munkának a kommunista államban betöltött szerepére vonatkozik. Sokan ugyanis azt hiszik és hirdetik, hogy a kommunista államban nincs szükség szellemi munkára, s az elméleti képzettséggel bíró emberek most már mehetnek krumplit kapálni."[3] A Tanácsköztársaság vezetői igyekeztek az ilyen tévhiteket eloszlatni és többször állást foglaltak a szellemi munka fontossága mellett. A fenti brosúra például azzal érvel, hogy a kommunizmusban, „ebben a hatalmas szerkezetben" igen nagy szükség van rendszeres adatgyűjtésre és számításokra, így az elméleti képzettség szerepe nem csökkenhet. Egyébként is a tudás jelentősége állandóan növekszik és ez a társadalom „mindenkiből tanult munkást akar csinálni".[4] Az ellenérzés okát a brosúra szerzői abban látják, hogy sokak szemében – kétségtelenül nem jogosulatlanul – *a szellemi munka azonosult a hatalommal és az ezzel járó kiváltságokkal.*

A szellemi munkát végzők társadalmi helyét és szerepét illetően az a felfogás vált uralkodóvá, hogy a szellemi *vezetés* letéteményesei nem személyek, tehát nem a szellemi

[2] A Magyarországi Szocialista Szövetséges Tanácsköztársaság Alkotmánya. Megjelent a „Tanácsköztársaság" 1919. június 28-i számában, In: *A magyar munkásmozgalom történetének válogatott dokumentumai,* Hatodik kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1959, Első rész 214. o. (A továbbiakban: *Vál. dok.* 6/I., illetve 6/II.)

[3] *Vál. dok.* 6/I. 610. o.

[4] *Vál. dok.* 6/I. 610. o.

dolgozók, hanem a proletariátus *osztályöntudata,* és az a vezető, aki ezt ki tudja fejezni. Éppen ezért a tanult ember nem vezető, hanem ugyanolyan dolgozó, mint mások, így őt is *munkásnak* kell tekinteni. Egy nyelvhasználati és egy jogi példát idézek ennek az illusztrálására. A Tanácsköztársaság idején elterjedt gyakorlat volt, hogy a diákokat és a szellemi munkát végző fiatalokat *szellemi ifjúmunkások*nak nevezték. Egy korabeli felhívás például ezzel a mondattal kezdődött: „A Közoktatásügyi Népbiztosság elrendeli, hogy a szükségeshez képest minden 16 éven felüli ifjúmunkás (középiskolai tanuló, munkanélküli iparostanonc és főiskolai ifjúmunkás egyaránt) tartozik az egyes termelőszövetkezetekben felmerülő könnyű természetű mezőgazdasági munkálatokra . . . jelentkezni."[5] A jogi értelmezés pedig egy igen fontos elvi kérdésben való állásfoglalást tartalmaz, nevezetesen, hogy ki tekinthető munkásnak. A Forradalmi Kormányzótanács XXI. számú rendelete szerint „Munkás mindenki, aki köz- vagy magánszolgálatban munkabér vagy fizetés fejében dolgozik."[6] Ha ehhez még hozzávesszük, hogy minden munka nélküli jövedelemszerzést igyekeztek megszüntetni, illetve a munkátlanokat és az ügyeskedőket kirekeszteni a társadalomból, akkor látható, hogy *minden teljes jogú társadalomtagot munkásnak (vagy potenciálisan munkásnak) tekintettek.* Az ember és a munkás fogalma tehát – mint jeleztem is – igen közel került egymáshoz. *Mindenki munkásnak számított, aki a társadalom számára hasznos életet élt, és minden hasznos tevékenység bérért vagy fizetségért végzett munka formájában jelent meg.* Mindez rendkívül hasonlít ahhoz a képhez, amit Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban a magántulajdon első, pozitív megszüntetéséről, a kommunizmus első, még nyers megvalósulásáról írt: „a *munkás* meghatározást nem szüntetik meg, hanem minden emberre kiterjesztik".[7] De a gazdaság működésére és a közösség szerveződésére vonatkozó előrelátása is találónak bizonyult: „A közösség csak a *munka* közössége és a *munkabér* egyenlősége, amelyet a közösségi tőke, a *közösség* mint az általános tőkés fizet ki. A viszonynak mindkét oldala egy *elképzelt* általánosságba van felemelve: a munka mint az a meghatározás, amelybe mindenki bele van helyezve, a *tőke* mint a közösség elismert általánossága és hatalma."[8]

A munka társadalmának megteremtése ugyanis együtt járt azzal az elképzeléssel, hogy a proletárállamban a *dolgozó emberek homogén közössége* jön létre, hogy a munka társadalmában (és először itt) *egyén és közösség érdeke közvetlenül egybeesik;* aki mások javára tesz, az közvetlenül saját érdekében is cselekszik. Jellemző, hogy még a lojális-konzervatív sajtó is így magyarázta olvasóinak egyén és közösség új viszonyát. „A közben benne van minden egyén – írta Sztrókay Kálmán az *Új Idők*ben – s ha mindenki egyértelműen a közösség javára dolgozik, az annyit jelent: az egész emberiség gondoskodik rólam is, az egyénről."[9]

A harmonikus-idillikus társadalom megteremtése érdekében két követelmény fogalmazódott meg. A társadalomirányítás, *a proletárdiktatúra vezetőivel szemben* az, hogy

[5] „Népszava" 1919. július 8-i szám, In: *Vál. dok.* 6/II. 424. o.

[6] „Tanácsköztársaság", 1919. március 30-i szám, In: *Vál. dok.* 6/I. 71. o.

[7] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből,* Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1970, 66–67. o.

[8] Uo. 67. o.

[9] Sztrókay Kálmán: Új világ, Új Idők, 1919. április 13-i szám, In: József Farkas (szerk.): *Mindenki újakra készül. . .,* Az 1918/19-es forradalmak irodalma. Szöveggyűjtemény – IV. kötet – A Tanácsköztársaság publicisztikája és irodalmi élete –, Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, 142. o.

olyan társadalmi működési mechanizmust kell kiépíteni, amelyben az egyes és az általános érdek azonosulása akadálytalanul érvényesülhet. Az *egyénnel szemben* pedig az, hogy gondolkodásában és cselekvésében önként és öntudatosan azonosuljon az összességgel, a proletárdiktatúra intézkedéseivel.

A Tanácsköztársaság idején az egyik legelterjedtebb nézet az volt, hogy a kommunizmus megteremtése a kisajátítók kisajátítása után már csak *szervezési* kérdés. Méghozzá egy szervezetileg tökéletesen monolit társadalom alakítható ki, amelyben akadálytalanul érvényesül egyes és általános egysége. Ez az eszme nemcsak az Alkotmány 2. §-ában öltött testet, amely a tanácsok létrehozásával kimondta a törvényhozói, a végrehajtói és a bírói hatalom egységét. A párt és a szakszervezetek helyéről, szerepéről folyó vitának is ez volt a lényege. A probléma úgy merült fel, hogy – mivel a proletariátus uralomra jutása után megszűnt a politikai harc és az érdekképviselet szükségessége – a régi szervezeti formák és szervezeti széttagoltság idejét múlta.

Kérdés, hogy milyen tartalmú és felépítésű lesz az új. „Ma nincs szükség külön szervekre" – írta Révai József.[10] „Mihelyst a szocializmus teljesen kifejlődött – így Kun Béla a pártprogram módosításáról szóló egyik előadásában –, ebből az egész hatalmi szervezetből nem fog egyéb megmaradni, mint egy nagy termelési apparátus."[11] Lukács György a párt szerepének módosulását pedig így látta: *„a kommunista párt lényege a cselekvés pártformáival való gyökeres szakítás".*[12] Érdekérvényesítési feladat a proletárállamban csak „kifelé", az osztályellenséggel szemben van – fogalmazták meg többen. „Befelé" nem politizálni, hanem szervezni kell, illetve azon gondolkodni, hogy milyen szervezeti munkamegosztás lehetne a leghatékonyabb. Így alakult ki az a vélemény, hogy a párt csak eszmei szervezet legyen, a szakszervezetek pedig termelést szervező és munkára fegyelmező szerepet töltsenek be.[13] *A termelés egész rendszere* is a szervezeti monizmus jegyében alakult. Sokan a tőkés társadalom monopolkapitalista jellegzetességeiben lényegében egy olyan új fejlődési szakaszt láttak (pl. az egyesített párt programja), amely a tőkés különérdekek egyesítése révén megszüntette az országon belüli anarchiát és csak a világpiac anarchiája maradt fenn. A modell így önként kínálkozott; ugyanaz a centralizáció, mint a monopolkapitalizmusban, csak a burzsoá érdeket proletárérdekkel kell helyettesíteni.

A termelési viszonyok naturalizációja is erőteljesen érvényesült. Idézet a *Vörös Újság* március 27-i számából: „A közösség átvette a termelési eszközök feletti rendelkezés jogát. A termelés mint árutermelés, meghalt." Ilyen és ehhez hasonló vélemények megfogalmazásában természetesen nemcsak a munkásmozgalom eszmei tradíciói játszottak szerepet, hanem az is, hogy a háborús állapotok ténylegesen naturalizálnak. A központi készletezés és újraelosztás gyakorlatára az adott történelmi körülmények között szükség volt, de

[10] Révai József: Szakszervezet és proletárdiktatúra, *Vörös Újság* 1919. május 25-i szám, In: *Mindenki újakra készül...* IV. kötet Budapest 1967, 367. o.

[11] In: *Vál. dok.* 6/I. 522. o.

[12] Lukács György: Párt és osztály, In: Lukács György: *Történelem és osztálytudat,* Magvető Könyvkiadó, Budapest 1971, 54. o.

[13] A vitákról lásd: Gábor Sándorné: A KMP és az MSZDP egyesülése 1919-ben. *Párttörténeti Közlemények,* 1960. évi 3. szám, valamint Lukács György: Önkritika c. írását, In: Lukács György: *Történelem és osztálytudat,* Magvető Könyvkiadó, Budapest 1971, 59–63. o.

ehhez általános elvi igazolások is készültek, amely szerint „Die proletarische Wirtschaft ist principiell Güterwirtschaft, Naturalwirtschaft (A proletárgazdálkodás elvileg jószággazdálkodás, naturálgazdálkodás)",[14] vagy „át kell térni a közvetlen cserére (. . .), mert az a dolgok természetes rendje".[15] Illetve: „A pénznek csak a szervezetlenül termelő államban van jelentősége."[16]

Miről is van szó tulajdonképpen ebben az eszmerendszerben? A proletariátus jól szervezett társadalmában a gazdasági élet szervezetileg egységes és minden ízében a szakszerűség igényei alapján fejlődik. A létrejövő érdekharmónia kiküszöböli a közösség életéből a politikai eszközök igénybevételét, a társadalmat többé nem az érdekek „nyelvén" kell beszéltetni. A vezetők többé nem különböző, esetleg jogos érdekek legjobb képviselői, hanem a nép legbölcsebb tagjai, akik igazából nem is politikusok, hanem nagy nevelők.

Miután megszülettek a dolgozók társadalmának érdekharmonikus közösségei, az állampolgároknak elvileg két típusa létezik; az egyik ember felismerte, hogy minden közvetlenül az ő javát szolgálja, a másik *még nem* jutott el a tudatosságnak erre a fokára, de előtt-utóbb – kellő segítséggel – el fog ide jutni. Ellenkező esetben vagy eleve kívül volt a „társadalmiság" állapotán (kizsákmányoló volt), vagy kívül került rajta (mert nem fogadja el a szocializmus eszméjét).

A „világi vallásosságnak" ez a struktúrája aztán logikusan vezet oda, hogy az öntudat, az erkölcsi azonosulás *döntő* társadalomformáló faktornak mutatkozik. Hiszen egy ilyen társadalomkép mellett valójában és igazán egyetlen dolog akadályozza a kommunizmus „bevezetését"; az emberek elmaradt tudata. Pontosabban az a fájdalmas tény, hogy az emberek még nem azonosultak maradéktalanul az ideális társadalom eszméivel, nem ennek magatartási normái szerint élnek.

A társadalomformálás legfőbb eszköze ezért a nevelés, a hiányzó normák megtanítása, a meglevő tudat átformálása. A proletárdiktatúra győzelme után ezért a jövő nem a politikusok, hanem a pedagógusok kezében van. A társadalom sem politikai közösség többé, hanem nevelődő-művelődő organizáció. Az ideális-kívánatos jövő ezért olyan mértékben kerül egyre közelebb, amilyen mértékben a dolgozók széles tömegeiben kinevelődik az új, a szocialista szellemiség és erkölcs. Kun Béla mondta a tanítók előadóképző akadémiáján: „A proletárdiktatúra valójában egy nagy nevelő intézet, amelyben az uralkodó osztállyá szervezett munkásosztály készíti elő magát a szocializmusra."[17] A KIMSZ kongresszuson felszólaló Lukács György és Kun Béla is arról beszélt, hogy az ifjúság előtt álló *legforradalmibb* feladat ma már nem a társadalmi-politikai küzdelem, hanem a tanulás, önmaguk erkölcsi felkészítése az új társadalomra. Ez a felfogás a programban is tükröződött: „A gazdasági érdekért folyó harc megszűnt, a proletárállam az ifjúmunkásokról a legteljesebb mértékben gondoskodik."[18]

[14] Varga (Jenő) Eugen: *Die Wirtschaftspolitischen Problemen der proletarischen Diktatur,* Verlag der Kommunistischen Internationale, Hamburg 1921, 119. o.

[15] Kun Béla beszéde a Forradalmi Kormányzótanács 1919. május 10-i ülésén, In: Péteri, i. m. 180. o.

[16] Mit adott a forradalom? A Közoktatásügyi Népbiztosság kiadványa. Budapest 1919. In: *Vál. dok.* 6/I. 608. o.

[17] Kun Béla: Beszéd a pártprogram módosításáról 1919. május 19-én, In: *Vál. dok.* 6/I. 522. o.

[18] *Vál. dok.* 6/II. 232. o.

A társadalomkép alapvető jegye tehát az, hogy a termelési-, az érdek-, a hatalmi viszonyok szempontjából a kisajátítók kisajátítása után *minden* lényeges probléma megoldódott. Most már az *egyénnek kell méltóvá válni a társadalomhoz*, pontosabban ahhoz a társadalomeszményhez, amely már itt is van, vagy rövidesen „bevezetésre kerül". Ennek a felfogásnak szembetűnő vonása, hogy politikai dimenzionáltsága ellenére valójában leszereli az egyént, mert az érdekharcot nem-létezőnek tekinti. A homo politicust erkölcsi lénnyé „változtatja", és így távol tartja a valóságos politikai tettektől. Ez a túlpolitizált depolitizáltság azért tud hatékony lenni, mert az *egyén morális nagyságára apellál.* A legnemesebb vágyakat manifesztálja, az emberben levő jóra épít. Mindenekelőtt a *munkában, a termelésben* számít arra, hogy a dolgozó nem önző, hanem lelkes, odaadó, fegyelmezett, áldozatokat hozó lény, azaz jobbik énje szerint cselekszik.

III

A dolgozók társadalmának megszületése, az érdekharmónia objektív létrejötte és szubjektív átélése nyomán alakul ki *a munkához való szocialista viszony* – fogalmazzák meg többen is. Általánosan elterjedt nézet szerint az új munkamorál egyszerűen azt jelenti, hogy a kizsákmányolás tényétől és tudatától megszabadult dolgozó tömegek kényszer nélkül, belső meggyőződésük alapján fognak fegyelmezett és jó munkát végezni. Az új viszonyok között a dolgozók erkölcsi habitusa, öntudata olyan lesz, hogy nem fognak hanyag és fegyelmezetlen munkát végezni. Önként és természetes módon végrehajtják a termelésirányítók parancsait, nem az egyéni célok és érdekek kielégítésére törekszenek, hanem a közösségi feladatok maradéktalan végrehajtására.

A tőkés társadalomtól örökölt feltételek a munkában kívánatos szocialista öntudat kialakulását alapvetően két vonatkozásban korlátozzák – fogalmazódik meg. A munkabér ösztönző szerepe, a *teljesítmény szerinti differenciálás* a dolgozó ember önzésére épít, ezért az ilyen jellegű bérezés idegen a szocializmus eseményétől. Ugyanakkor akadályozza a munkához való szocialista viszony kialakulását *mindenféle külső kényszerítő eszköz is.* A szocialista fegyelem csak belülről fakadhat, ezért a proletárdiktatúrának fel kell számolni a munkára fegyelmezés minden külső, hatalmi eszközét.

A Tanácsköztársaság időszakában hozott intézkedések a munkához való szocialista viszonynak ebből az értelmezéséből táplálkoztak, illetve ezt kívánták kialakítani, megerősíteni.

A bányászat kivételével például mindenütt eltörölték a teljesítménybérezést. Az időbér általánossá tételével pedig egyidejűleg az egész társadalomra vonatkoztatva jelentős bérkiegyenlítést hajtottak végre. A Forradalmi Kormányzótanács LXIV. számú rendelete 1919. április 14-i hatállyal bevezette az ipari munkára az országosan érvényes órabér nómenklatúrát.[19] Ez a rendelkezés a kvalifikált munkások bérét alig érintette, az alacsony fizetési osztályba tartozók számára viszont igen magas, esetenként 100%-os fizetésemelést jelentett. A szakmunkások és a segédmunkások bérének az aránya maximum egy a kettőhöz lehetett, ami a megelőző viszonyokhoz képest jelentős bérkiegyenlítődés volt. A tisztviselők és más értelmiségi munkások (pl. a tanárok) fizetésének a megállapításánál

[19] „Tanácsköztársaság" 1919. április 19- szám, In: *Vál. dok.* 6/I. 243–244. o.

egyrészt szintén az az elv dominált, hogy nem a munkateljesítményt, hanem a munkavégzés egyéni feltételrendszerét (szakképzettség, munkában töltött idő) vették figyelembe. Másrészt pedig a szellemi és az ipari fizikai munkások közötti fizetéseket nagyjából kiegyenlítették. „Megszűnik tehát a különbség a tisztviselők és a munkások bérei között"[20] – olvashatjuk a Kormányzótanács LXXXIII. számú rendeletében. A XCI. számú pedig ezzel a mondattal kezdődik: „A Forradalmi Kormányzótanács a tanító alkalmazottakat a jobban díjazott szakmunka bérében részesíti."[21]

Ezek a rendelkezések egyértelműen mutatják, hogy a bérnek nem ösztönző, hanem *elosztó* funkciót tulajdonított a Tanácsköztársaság gazdasági irányítása. A fizetések közeledtek egymáshoz, nem voltak kapcsolatban a végzett munka konkrét minőségével és mennyiségével. Az volt az általánosan elterjedt vélemény, hogy ha valaki *nem képes* annyit dolgozni, mint a társa, nem szabad *büntetni* őt ezért kevesebb fizetéssel. „A munkateljesítmény szerint való díjazás – írta Varga Jenő – lényegében nem egyezik meg az igazi kommunista berendezéssel. Azért, mert valaki véletlenül gyenge szervezetű, ügyetlen vagy beteges, nem méltányos, hogy kevesebb jövedelemmel bírjon, mint az erős, ügyes, egészséges munkás. Azonban nem szabad soha elfelejtenünk azt, hogy a mai nemzedék teljesen kapitalista szellemben nevelkedett, és így azt érzi igazságosnak, hogy aki bármely okból többet termel, annak nagyobb jövedelem jár."[22]

A Közoktatásügyi Népbiztosság kiadott egy propagandafüzetet Lengyel József tollából, amelynek az volt a feladata, hogy indokolja, magyarázza a bérnivellációt. A szerző több példával illusztrálva mindenekelőtt azt kívánta bizonyítani, hogy egyik ember esetleges eredményesebb munkája nem csak az ő érdeme. Ha ugyanis – írja – mindent neki kellene elvégezni, kevesebbet teljesítene mint így a nagy egész részeként. Konklúziója: „Mindenkinek a munkája egyaránt fontos. Egyik a másik nélkül nem ér semmit... Egyformán értékes minden emberi munka." Nem lehet a gyengébbet rossz fizetéssel büntetni, mert a „proletárok csak azt büntetik, aki tudna dolgozni, de nem végzi el a kötelességét". És nem lehet a többet teljesítőt nagyobb fizetéssel jutalmazni, mert a több munka nem az ő érdeme, hanem a proletártestvéreié.[23]

A fenti érvelésnek nem a „naiv logikáját" érdemes kimutatni, hanem jellegzetességeit elemezni. Ezzel kapcsolatban három vonást tartok különösen fontosnak. Az egyik az, hogy a bérnivellációs érvelés az egyenlőségre és a szolidaritásra apellálván, feltételezi, hogy *mindenki képességei szerint dolgozik a társadalomért.* Függetlenül attól, hogy munkájáért mit és mennyit kap, illetve az öntudatos dolgozó számára fel sem merül, hogy neki több is járhatna mint társának. Nyilvánvalóan itt a lehatárolt szükségletek és a lokális termelő közösségek alapján „képzeltetik" el a nagyüzemi termelés problémáinak a megoldása: az egész társadalom egyetlen, mondjuk „termelő családként" funkcionálna, kísérve a lokális-családi viszonyokra jellemző bensőséges magatartással, szolidaritással, önzetlenséggel. A

[20] „Tanácsköztársaság" 1919. május 4-i szám, In: *Vál. dok.* 6/II. 419. o.

[21] „Tanácsköztársaság" 1919. május 6-i szám, In: *Vál. dok.* 6/I. 482. o.

[22] Varga (Jenő) Eugen: *Die Wirtschaftsorganisation der ungarischen Räterepublik,* Runge Verlag, Reichenberg 1920. Magyarul: In: Hetés Tibor (szerk.): *A magyarországi forradalmak krónikája 1918–1919,* Budapest 1969, 193. o.

[23] Lengyel József: Általános munkakényszer és proletárfegyelem, A Közoktatásügyi Népbiztosság Kiadványa, Budapest 1919, In: *Mindenki újakra készül...* IV. kötet, Budapest 1967, 350. o.

„család" mint *egész* viszont minden további nélkül viselkedhet és gondolkodhat úgy, ahogyan a tőketulajdonból következik.

A következő jellegzetesség, hogy a bérnivellálást megvalósító gondolkodásmód szerint a bér nem a teljesített munka ellentételezése, hanem *jutalom* (vagy juttatás), amelyet a közösség utal ki tagjai számára. Az érvelésben nem is ez hangsúlyozódik, hanem ezen összefüggés másik oldala. Nevezetesen az, hogy a kevesebb bért az emberek büntetésnek tartják. A jutalom és a büntetés érzése pedig jellegzetesen a *személyi függés* velejárója. A minta tehát ugyanaz, mint az első jellegzetességnél; az egyén nem megkeresi, hanem megszolgálja a bérét.

A harmadik vonás viszont már lényeges szakítás ezzel a beállítottsággal és a munka társadalmának eszményével van összefüggésben. Mindenkit dolgozónak gondol ugyan el, de a *munka és a munkátlanság puszta ellentétén nem jut túl.* Fel sem merül ugyanis, hogy *van jól és van rosszul végzett munka,* azaz, hogy a munka társadalma minden valószínűség szerint nem homogén, hanem differenciált társadalom.

A „teljesítményönzés" felszámolása mellett munkához való szocialista viszony megteremtéséhez szükséges másik feltételrendszer *a külső kényszer megszüntetése.* Azt jelentette ez, hogy a szükséges munkafegyelmet csak a munkások önellenőrző szervezete biztosíthatja a kommunizmus eszményeivel összhangban, azaz demokratikusan. A szakszervezetek és az ellenőrző munkástanácsok kapták azt a feladatot, hogy helyi szervezeteik révén biztosítsák a fegyelmezett munkát. A munkához való szocialista viszony elérésének *adekvát* eszköze viszont nem a kényszer (még ebben a formában sem), hanem az *erkölcsi meggyőzés.* Igen jellemző a következő tény. A Népgazdasági Tanács július 20-án kelt 90. számú rendeletében fellépett a munkahelyi fegyelmezetlenségek ellen egy ún. munkafegyelmi kódex megalkotásával. A *Vörös Újság* Termelés és munkafegyelem című vezércikkében így kommentálta a rendeletet: „Hiányzik a büntetési nemekből a bírság, a tőkés gazdálkodásnak ez a legfőbb fegyelmező eszköze. Sokkal inkább az erkölcsi kényszerrel való megjavítást és törekvést szolgálják a megállapított büntetési módok."[24] A rendeletet hozó Tanács elnöke, Varga Jenő később így idézi fel a kódex fegyelmező eszközeit „Azokban az esetekben ... amikor valamely vállalatnál a munkások többsége demoralizálttá válik, a Munkaügyi Bizottság segítségét kell igénybe venni. Az ilyen vállalatokhoz agitátorokat kell küldeni, akik a munka befejezése után a munkásgyűléseken megértetik a munkafegyelem és az intenzív munka szükségességét. A rosszul dolgozó üzemekbe más vállalatoktól fejlett osztályöntudattal rendelkező munkásokat kell irányítani, akik saját példájukkal hatást tudnak gyakorolni. Így anélkül, hogy kényszerítő intézkedéseket kellene alkalmazni, teljes mértékben megvalósítható a munka produktivitásának fokozatos emelése." Értékelő kommentárja pedig így szól: „Ebben a rendszerben az az új, hogy a súlypont a munkástömegek közvéleményére tevődött át minden munkás fegyelmének fenntartása céljából."[25]

De hogyan jelent meg a *munkára való kényszerítés* a Tanácsköztársaság gyakorlatában? Már volt róla szó, hogy az alkotmány ezt a jogot megfogalmazta. A munkára való kényszerítés viszont ellentétben levőnek látszik más (eddig kifejtett) nézettel, hiszen az

[24] *Vörös Újság* 1919. július 27-i szám, In: *Vál. dok.* 6/II. 542. o.
[25] Varga (Jenő) Eugen, i. m. 248–249. o.

öntudatos munkás attól öntudatos, hogy nem kell munkára kényszeríteni. A probléma úgy „oldódik meg", hogy ezt a jogot nem annyira a több, jobb, pontosabb munkára való kényszerítés jogaként értelmezték, mint inkább a *nem munkából élőkkel szembeni fellépésre való jogosítványnak* és valamiféle *munkaerő átcsoportosítási lehetőségnek.* A kényszerrel való élés azonban elenyésző volt. Két ilyen jellegű *kezdeményezésről* tudunk csupán. A Népgazdasági Tanács Földművelésügyi Főosztálya július 5-én elrendelte, hogy Keszthely és Füzesabony részleggel két központot kell létrehozni, ahol szellemi munkásokat foglalkoztatnának mezőgazdasági munkán, illetve birtokot szerveznének a számukra.[26] A másik pedig a Közoktatásügyi Népbiztosság július 8-án a *Népszavá*ban közzétett felhívása, amelyben elrendelik, hogy minden diák köteles a nyári szünetben mezőgazdasági munkán részt venni.[27]

A rendelkezések végrehajtásáról azonban már nincs tudomásunk. Úgy tűnik nemcsak időhiány miatt maradtak el ezek, hanem azért is, mert a munkakényszer a munkással szemben (a szellemi munkással szemben is) elvileg nem illik bele az új társadalom önértelmezésébe. Hiszen, ha a dolgozó öntudatos, nem kell vele szemben kényszert alkalmazni, ha pedig már kényszert kell alkalmazni, méghozzá tömegesen, akkor kérdésessé válik a rendszer szocialista jellege, erkölcsi magasabbrendűsége, hiszen ez éppen az öntudatos azonosulásban ölt testet.

IV

A korszak egyik reprezentatív egyénisége kétségtelenül a fiatal *Lukács György.* Nemcsak a Tanácsköztársaság egyik ideológusa, hanem érzékeny személyiség, 33 évesen is nagy formátumú gondolkodó, akinek az írásai összesűrítik és „kibeszélik" a kor titkát, mindazt a problémát, ami eddig a valós helyzet és a különböző nézetek elemzése kapcsán bemutatásra került.[28]

Lukács György július 20-án publikált egy írást – „Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben" címmel –, amelyben azt az elképzelést fejti ki, hogy a jövő (kommunista) társadalmában kizárólag erkölcsi „kényszer", azaz belső meggyőződésből végzett munka fog létezni, és a külső (intézményi, illetve jogi) kényszerítés meg fog szűnni. A kényszerre egyébként is csak akkor van szükség, ha ellentétes érdekeket kell szabályozni, vagy fel nem ismert érdeküket követésére kell késztetni az embereket. A kapitalizmusban, ahol érdekellentét van, szükségszerű a kényszer alkalmazása. A szocializmusban viszont, ahol létrejön az érdekek harmóniája, csak elvont lehetőség a „jóra való kényszerítés" joga, amely akkor alkalmazható, ha a dolgozók nem az érdekek valódi természete, hanem a kapitalizmus által megrontott tudat szerint cselekszenek. „Az egyes proletár jól felfogott érdeke nemcsak elvont lehetőségében, de legfőképpen magában a valóságban egyedül az osztályérdek diadalra juttatása révén érvényesülhet" – írta Lukács.[29]

[26] *Vál. dok.* 6/II. 370. o.

[27] *Vál. dok.* 6/II. 424–425. o.

[28] Lásd erről Jörg Kammler: *Politische Theorie von Georg Lukács.* Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929, Luchterhand Verlag, Darmstadt–Neuwied 1974.

[29] Lukács György: Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben, In: Lukács György: *Történelem és osztálytudat,* 23. o.

A történelem során először a proletárosztály győzelme révén jön létre az egyes ember és a társadalom egészének harmonikus egysége, mivel „az egyéni és az osztályérdek egyirányúsága egyedül a proletárosztályharcban van meg".[30] Ezzel Lukács megoldottnak véli egyén és közösség viszonyának problémáját, eredeti egységük újbóli helyreállítását. „Itt tehát – írta a szocializmusról – megvan a társadalmi lehetősége annak, hogy minden proletárosztályhoz tartozó egyén érdekeinek sérelme nélkül *önként* vesse alá magát annak, amit osztályának érdekei előírnak."[31] Ezáltal (azaz a proletárdiktatúra kivívása és az osztályérdekeknek történő önkéntes alávetése révén) megteremtődik az a *szolidaritás,* amelyről az emberiség nagy gondolkodói mindig is álmodtak, és amely egyben mindenféle kényszert és magát a proletárdiktatúrát is feleslegessé teszi.

Az objektív viszonyok ilyen differenciálatlanul pozitív tételezése után egyetlen megoldatlan probléma maradhat már csak: *a tudat.* Egyrészről a proletárérdekek helyes felismerése és megfogalmazása, másrészről az egyes proletárok tudatos azonosulásának mértéke az így megfogalmazott osztályérdekkel. A proletárdiktatúra kivívása után a kívánatos jövő eljövetelének már az a legfontosabb feltétele – véli Lukács –, hogy a dolgozó tömegek mennyire képesek azonosulni a forradalmi avantgarde helyesen megfogalmazott céljaival, mennyire képesek az összérdekekben saját érdekeiket *felismerni,* és ez alapján cselekedni.

„A szolidaritás, az egyéni hajlamok és indulatok alárendelése a közösség érdekeinek"[32] – viszont alapvetően *nevelés*sel formálható, írta Lukács György. Pontosabban: három lehetőségre mutat rá. Az egyik az önkéntes és öntudatos belátás; a másik a külső kényszerítés, ha az öntudat hiányozna az egyes emberekből; és végül a nevelés, amely kényszer nélkül is elvezethet az öntudatos azonosuláshoz, amennyiben felismerteti az emberekkel valódi érdekeiket, amennyiben kialakítja az emberekben a kölcsönös szeretetnek és megértésnek azt az érzését, amelynek következtében önként lesznek jók és amely érzés az új világot fogja szabályozni, megszüntetvén a lelki élet területén is az osztálykülönbségeket. Lukács szerint ez úgy érhető el, ha a nevelés területén „teljes egyenlőség" van. Lehetővé kell tehát tenni, hogy mindenki „minden külső és belső kultúrát megszerezzen". A proletárok érdekközössége erre megteremti a lehetőséget. Az egyenlőséget az iskolában is meg kell teremteni, hiszen a „gyerekekkel szemben nincs osztályharc".[33] Így elérhető, hogy minden gyermek a szolidaritás osztályérzésével, azaz a kommunista társadalomra éretten hagyja el az iskolát. Az iskolai nevelésnek tehát az az alapvető feladata, hogy felkészítse a jövő generációját a kommunizmusra. *A proletárdiktatúra kivívása után itt, az iskolában dől el a jövő;* az a feladat, hogy minden gyermekben kialakítson egy új érzést és erényes készséget „a szeretetre, a megértésre és az összetartozásra".[34] Ha egy ilyen tulajdonságokra nevelt nemzedék nő fel az iskolában, csak akkor van végleg legyőzve a burzsoázia, „akkor meglesz egy új társadalomnak a gazdasága mellett erkölcsi létalapja is: minden ember kölcsönös szeretete és szolidaritása".[35]

[30] Uo. 24. o.
[31] Uo. 25. o.
[32] Uo. 24–25. o.
[33] Lukács György: A kommunizmus erkölcsi alapja, In: Lukács György: *Történelem és osztálytudat,* 21. o.
[34] Uo. 20. o.
[35] Uo. 21. o.

De vajon mi a helyzet a *felnőttekkel,* akiket még nem a kommunizmus iskolái, hanem a tőkés társadalom „öntő-formái" alakítottak? „Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben" című írás egyik központi gondolata annak a kérdésnek a megvizsgálása, hogy a társadalom felnőtt tagjaitól a proletárhatalom megteremtése után vajon milyen magatartás várható el a legdöntőbb területen, *a termelésben.* Vajon fognak-e tömegesen kommunista öntudattal dolgozni? Remélhetőleg igen – fejtegeti Lukács –, hiszen sehol máshol nem olyan nyilvánvaló az egyéni és az osztályérdek közvetlen egybeesése, mint éppen a termelés területén. *„Az a pont, ahol egyéni és osztályérdekek (...) összefutnak, a termelés fokozásának, a munkateljesítmények emelésének és vele legszorosabb összefüggésben a munkafegyelemnek a kérdése."*[36] A fegyelmezett munka a társadalom léte szempontjából elengedhetetlen, de esetleges hiánya *közvetlenül* érinti az egyént is ahogyan ez a Tanácsköztársaság időszakában megfigyelhető volt: „a proletárállam legnyomasztóbb jelenségei, az áruhiány, a drágaság stb., melynek közvetlen következményeit minden egyes proletár a maga bőrén érzi, egyenes következményei a munkafegyelem lazulásának, a munkateljesítmények csökkenésének".[37] Ebben a szituációban Lukács alkalmazhatónak tartja a kényszert, mert a proletárral szemben saját érdekében alkalmaznák azt. A munkafegyelmet biztosító intézkedésekről írja: „Ez a rendszabály a proletariátus ... érdekében múlhatatlanul szükséges, amennyiben az osztályérdek helyes felismerése és önkéntes követése nem áll be." Mindez viszont azt jelenti, hogy a proletárdiktatúrában „olyan *jogrendet* teremtenek, amellyel a proletárosztály kényszeríti az őt alkotó egyes egyéneket, hogy osztályérdeküknek megfelelően cselekedjenek". Azaz a proletariátus *„önmagára is alkalmazza a diktatúrát".*[38] Csakhogy ez az út „a jövő számára nagy veszedelmeket rejt magában" – figyelmeztet Lukács.[39] Ugyanis az így kialakuló jogrend a külső kényszerítés mechanizmusa, és ezért késlelteti a jövő eljövetelét. Megerősíti az egyén különállását és felhasználása előre nem látható konfliktusok forrása. Éppen ezért Lukács *reménykedve* fordul a proletariátushoz, hogy dolgozzanak fegyelmezetten és ne kényszerítsék a vezetést a kényszerre. Mert „lehetetlen, hogy a proletariátus, amely eddig nehezebb körülmények között hű maradt a maga világtörténelmi hivatásához, cserbenhagyja azt abban a pillanatban, mikor módjában áll tettekkel megvalósítani".[40]

Éppen ezért és *ebben* az összefüggésben, a proletárdiktatúra kivívása után a termelés alapvetően erkölcsi kérdéssé változik. Ha a kommunizmus az általános érdekkel való jogos és önkéntes azonosulása társadalma, akkor *az öntudatos proletár fegyelmezett és jó munkája már a kezdet-kezdetén a jelenben megjelenő jövő.* Hiánya viszont kérdésessé teheti az új társadalom felépítését.

Láthatóan Lukácsnál a jövő záloga egy misztifikált proletáröntudat, nem pedig a valóságátalakító forradalmi gyakorlat és ennek tapasztalata. „A proletariátus öntudatosságától – írja –, szellemi és erkölcsi magasabbrendűségétől, ítélőképességétől és áldozatkészségétől függ, milyen irányt vesz most a társadalom fejlődése. *A termelés kérdése*

[36] Lukács György: Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben. In: Lukács György: *Történelem és osztálytudat, 26. o.*

[37] Uo. 26. o.

[38] Uo. 26. o.

[39] Uo. 26–27. o.

[40] Uo. 28. o.

erkölcsi kérdéssé vált."[41] Ha a proletárok készek arra, hogy önként jól és sokat dolgozzanak, akkor hamarosan véget ér „a gazdaság uralma az ember; a jog, az intézmények, a kényszer uralma az erkölcs felett".[42] Kimondatik a kapitalizmus, a tökéletes bűnösség társadalma feletti „utolsó ítélet" és az elvont Sollen tartalommal telítődik ebben a „világmegváltó" forradalmi praxisban.

V

Lukács György felfogása mutatja talán legegyértelműbben, hogy a munkához való szocialista viszony, a munkaerkölcs pozitív tartalma az adott korszakban *nem gazdasági, nem is erkölcsi* – minden erre vonatkozó konkrét kijelentés ellenére –, hanem alapvetően *hatalmi-politikai* kérdés, amely bizonyos mértékig magyarázatot ad a bevezető gondolatként megemlített „munkaerkölcs-érzékenység"-re is. Lukács Györgynél a jó munka minősítése jellegezetesen politikai kritériumok alapján történt: a dolgozók belső meggyőződésből fegyelmezett és pontos munkát végeznek; végrehajtják a termelésirányítók utasításait; nem az egyéni célok kielégítésére törekszenek, hanem a közösségi feladatok megvalósítására. Még világosabb, hogy miről is van itt szó tulajdonképpen, amikor a jó munka értelmét kommentálja akár Lukács György, akár más vezetők. Az önként és jól végzett munka a dolgozók „szavazata", kiállása az új rend mellett, akik mintegy munkájukkal bizonyítják, hogy a proletárdiktatúra eszméje életképes. *Az érdekazonosságnak a munka révén történő kinyilvánítása természetesen politikai cselekedet,* bármilyen módon értelmezik is ezt. A korszak vezetőinek-ideológusainak mintegy arra volt „érzéke", hogy a munkához való viszony erkölcsi vonásaiban is ezt a politikai tartalmat fedezzék fel és tartsák lényegesnek. Többször megfogalmazódott, hogy a jó munka a proletárhatalom melletti kiállás, a rossz munka pedig az ellene való nyílt fellépés lenne. Ami természetesen „elképzelhetetlen", hiszen most érkezett el végre a „jó" munka végzésének külső feltételrendszere a kizsákmányolás megszüntetése révén és egyben belső „parancsa" is ennek a ténynek a belátása következtében.

Kun Béla mondta egyik beszédében: „Egészen helyesen és természetesen így gondolkozott a proletár: én nem vagyok bolond, hogy azért dolgozzam, hogy a kapitalizmust helyre állítsam, azt a kapitalizmust, amely így is dögrovásón van, hogy az én munkám árán a kapitalizmus helyreálljon, a kizsákmányolás rendje megújuljon, poraiból megelevenedett főnixként. Igen helyesen tették, úgy gondolván, hogy nem tudnak olyan keveset dolgozni, hogy a kapitalista az ő kevés munkájuk révén ne szerezzen annyi profitot, amennyi éppen elég neki."[43] Ez a helyzet a termelési eszközök szocializálása után, a köztulajdon megteremtésével gyökeresen megváltozik. „Természetesen igen nagy pozitív eredményt várunk attól – mondta Hevesi Gyula népbiztos egy interjúban –, hogy a munkásság fokozott *munkakedvvel és kötelességtudással* fogja a maga munkáját teljesíteni abban a tudatban, hogy a proletárállam most nem a kizsákmányoló osztály számára

[41] Uo. 27. o.
[42] Uo. 27. o.
[43] Kun Béla: előadói beszéde a pártprogram módosításáról 1919. május 19-én. In: *Vál. dok.* 6/I. 519. o.

dolgozik." Egyben világosan meg is fogalmazta, hogy a „kapitalista termelésről a kommunista termelési rendre való áttérés kizárólag politikai probléma és nem műszaki kérdés"[44] Ha pedig ez valóban így van, akkor jogosan lehetett arra számítani, hogy a munkások cselekedeteikben is hitet tesznek a proletárdiktatúra mellett, azaz: külső kényszerítés nélkül is jól és egyre többet fognak dolgozni, tehát az eddigi *munkára kényszerítő és anyagi ösztönző eszközökre valóban nincs többé szükség.*

Ennek a felfogásnak a nevében elméletileg konzekvensen el lehet utasítani a fennállót, azaz a kapitalista berendezést a munkamorál értelmezésében is. Éppen ezért van elsősorban politikai tartalma. De egyrészt az eszmerendszer *szellemi szubsztancia* nélkül nem áll meg, legyen az mondjuk a kanti „visszacsempészett" isten vagy a lukácsi mitizált proletártudat. Másrészt igen keveset mond a valóságos társadalom*építés* konkrét természetéről és problémáiról. Csupán követelményként állítja az egyénekkel szemben, hogy egy mitizált jó nevében rendeljék alá magukat az általánosnak. Úgy tűnik azonban, hogy itt az az igazi kérdés: vajon milyen gazdasági-társadalmi tényezők hatására alakult ki a szocializmus története során az egyéni áldozatvállalásnak ez a vallási-misztikus formája, a morál totális „átpolitizálódása", ahol is az egyén minden pillanatában és minden tettében az emberiség üdvére kell hogy gondoljon, és arra, hogy fegyelmezett vagy fegyelmezetlen munkájától a dolgozók társadalmának jövője, végső soron pedig minden ember sorsának alakulása függ.

A termelés gondjainak a megoldása természetesen nem erkölcsi – de semmi esetre sem *elsősorban* erkölcsi – kérdés és a Tanácsköztársaság vezetői sem bízták rá a munka megszervezését az „erkölcs-nemesítők"-re. A hatalmi struktúrával együtt lényeges átalakuláson ment át a gazdálkodás feltételrendszere is. Az viszont kétségtelen, hogy a munkában, a munkához és a munka révén lehetséges értékkövetelések, magatartások és viszonyulások centrumában a tett politikai tartalma került.

A Magyar Tanácsköztársaság – Nyugat-Európához képest – fejletlen, ráadásul egy háború által szétzilált gazdaságot örökölt. Nagyjából hasonlót mint korábban Szovjet-Oroszország, vagy – mutatis mutandis – a szocialista közösség országai a második világháború után. Ebben a történelmi szituációban kulcskérdés volt a politikai hatalom fennmaradása és megszilárdítása, amelyhez képest – akár öntudatlanul is – az új hatalom eszmerendszerében minden egyéb mellékesnek kellett hogy bizonyuljon. Ennek alapvető eszköze pedig a gazdasági stabilitás elérése volt.

A termelés helyreállítása és fejlesztése tehát szükségképpen nem lehetett egyszerűen közgazdasági probléma, az egyik ügy a sok egyéb mellett, amiben vagy előrelépés történik vagy nem. *Döntő kérdés volt a hatalom szempontjából,* amihez az emberek erkölcsi habitusát is meg kellett nyerni. Annál is inkább, hiszen a háború által szétzilált termelés helyreállításához és a forradalmi harc sikeres megvívásához elengedhetetlen anyagi javak megteremtésére nem állt rendelkezésre pótlólagos erőforrás, csak az emberek kemény, fegyelmezett és áldozatos munkája. Mindehhez természetesen járult a proletárdiktatúra történelmi tette; a kisajátítók kisajátítása. A történelmi *kényszer*helyzet és a történelmi *lehetőség* együttesen egyrészt igényelte, másrészt pedig alátámasztotta az öntudatos-áldozatos munka mindent eldöntő jelentőségét.

[44] Hevesi népbiztos elvtárs a szocializálásról. *Vörös Újság* 1919. április 19-i szám, In: *Vál. dok.* 6/I. 269. és 267. oldalak.

A tudat, az egyének erkölcsi habitusa rendkívüli helyzetekben valóban demiurgoszként képes „vezérelni" a cselekedeteket: sokan a megszokottól lényegesen nagyobb erőkifejtésre képesek, legyőzik a körülményeket és önmagukat is. Különösen így van ez forradalmi helyzetekben és forradalmi-politikai akciókban. A Tanácsköztársaság vezetői és résztvevői saját maguk tapasztalták ezeknek a rendkívüli tetteknek a tömeges jelenlétét a diktatúra harcaiban. Erre a rendkívüliségre a termelés frontján is szükség lett volna. Mi sem természetesebb tehát, hogy általános volt a feltételezés: a dolgozók a termelő munkában is öntudatos forradalmárként fognak viselkedni. Megmentve ezzel a tanácshatalmat és bizonyítva országnak-világnak a proletárdiktatúra lehetőségét, sőt magasabbrendűségét. Csakhogy a *termelés nem kivételes és forradalmi cselekedet, hanem mindennapi tett,* amelyet más törvényszerűségek uralnak, mint a politikai küzdelmeket.

Az öntudat mindent eldöntő szerepének a feltételezése a munkában, nem egyszerűen tévedés volt a Tanácsköztársaság vezetői és ideológusai részéről, hanem *az adott helyzet szükségszerű ideológiai formája,* amelybe az új rend magát elgondolta és harcát megvívta. A proletárhatalom megőrzése érdekében egyszerűen szükség volt a tömegek áldozathozatalára, a termelő munkában tanúsított hősies, öntudatos helytállásra, a magánérdek felfüggesztésére. A jó munka akkor és ott nemcsak elgondoltan, hanem valóságosan is politikai jelentőséggel bírt, amit a Tanácsköztársaság ideológiája egyszerűen „visszaigazolt": bíztak a munkástömegekben, hogy valóban minden kényszertől mentesen, önként fognak fegyelmezetten és jól dolgozni.

Ezek után a munkaerkölccsel kapcsolatos feltűnő érzékenységet természetes jelenségnek kell tartani. Hiszen nem arról volt szó a munkamorál értelmezésénél, hogy néhány hanyag embert el kell marasztalni, vagy elméletileg tisztázni kell, hogy például hol a helye a munkához való viszonynak a morál struktúrájában vagy az egyén habitusában. Ennél sokkal „véresebb" ügyről volt szó: ha a dolgozó tömegek körülményeik ellenére, alapvetően belső belátásból, nem hajlandók jól dolgozni, a proletárhatalom összeomlik.

A „munkaerkölcs-érzékenység" *permanenciáját* azonban nem ez az objektív kényszerhelyzet okozta, hanem a szükséges magatartás konfrontálódása az emberek valóságos tetteivel. Nemcsak teoretikus tétel, hogy a termelés mindennapjai során az emberek nem forradalmi öntudattal cselekszenek, hanem ez a Magyar Tanácsköztársaság gyakorlatában praktikusan is igazolódott. A felemelő ideák alapján történő termelés szükségessége és „lehetősége" ellenére, az emberek többsége a proletárdiktatúra kivívása után is *bérmunkás tudattal* vett részt a termelésben. A dolgozók nem egy eszme „vezérlete" alatt és realizálásának szándékától vezettetve dolgoztak, hanem körülményeik szorításában, az adott termelési-gyári feltételekre reagálva. Ha például kevés volt az anyag, akkor úgy osztották el, hogy minél tovább kitartson, hiszen senki sem akart munkanélküli lenni; a bért a szűkös ellátási viszonyok között mindenki igyekezett minél előnyösebben javakra átváltani; a gyár eszközeit általában úgy kezelték, mintha egy „kollektív tőkés" tulajdona lenne; a bért nem valami absztrakt mércéhez, hanem a hasonló körülmények között és a nagyjából ugyanannyit teljesítő társuk fizetéséhez hasonlították, és visszafogták a teljesítményt, ha ez rájuk nézve előnyösnek mutatkozott. Varga Jenő ír le egy jellemző esetet: „A Váci úton három vasöntödét egyesítettünk az Első Magyar Gazdasági Gépgyár keretében. Munka közben kitűnt, hogy az egyik gyár munkásai naponta órabérben több mint kétszer annyit termelnek, mint egy másik gyár munkásai. A többet termelő gyár munkásai tehát azzal az igénnyel léptek fel, hogy fizessenek nekik megfelelően magasabb bért, vagy

pedig ők sem hajlandók többet termelni, mint a rosszabbul dolgozó munkások. Vagyis az időbér rendszere a munkásság mai kapitalisztikus gondolkodásmódja mellett szükségszerűen odavezet, hogy a munkateljesítmény a legrosszabbul dolgozó munkások teljesítményére száll le."[45] És ez pontosan az ellenkezője annak, amit politikai magatartásuk alapján a vezetők a termelésben vártak a munkásoktól. Mindez arra késztette az irányítókat, hogy állandóan szóvá tegyék a munkafegyelem egyre romló helyzetét, már-már katasztrofális állapotát.

VI

A Tanácsköztársaság munkafegyelmének helyzetéről nincsenek átfogó adatok; még az üzemtermelés adatai-mutatói is hiányosak és a gazdaságtörténet is csak illusztrálni és nem bizonyítani tud ebben a vonatkozásban. A vezetők viszont szinte egyöntetűen állították beszédeikben, írásaikban, hogy fokozatosan csökken a munka intenzitása, baj van a munkafegyelemmel, a munkások kevesebbet dolgoznak, mint a diktatúra előtt. Április végétől az iparpolitika egyik fő kérdésévé vált a folyamat megállítása.[46]

Kun Béla a pártprogram módosításáról szóló május 19-i beszédében mondja: „A kapitalista termelésnek ebben a szétesésében most a háború után olyan jelenség következett be, amely ránk nézve bizonyos tekintetben aggasztó . . .: ez volt a munkafegyelem csökkenése." Majd a probléma jelentőségét hangsúlyozandó, azt javasolja, hogy „a programba külön követelésként kell beállítani a munkafegyelem követelését", ami aztán meg is történik.[47] Néhány nappal később A *Szociális Termelés*-ben cikk jelenik meg Hevesi Gyula tollából, amelynek a témája a munkateljesítmények csökkenése, a munkafegyelem lazulása. „Számos gyárban és műhelyben – írta – a munkabérek jelentékeny emelésével, illetve az akkordbérről órabérre való áttéréssel egyidejűleg lényegesen csökkent a munkateljesítmény, különösen olyan munkáskategóriáknál, amelyeknél aránylag legnagyobb volt a béremelkedés."[48]

A Tanácsok Országos Gyűlésén (június 14–23) a gazdasági vitának egyik legfontosabb témája a termelés és a munkafegyelem katasztrofális helyzete. A referátumot tartó Varga Jenő mondja: „A munkateljesítmény, elvtársaim, általában erősen csökkent. Kevésbé csökkent a mezőgazdaságban, erősebben csökkent az ipar számos ágában." Ezután példákat sorol fel állítása alátámasztására, majd így folytatta: „És így van ez tovább az egész vonalon, kivéve azokat az iparágakat, ahol a munkások tisztán a gépezet kiszolgálására szorítkoznak."[49] Hevesi Gyula hozzászólásában emlékeztetett arra, hogy a munkateljesítmény már a Tanácshatalom előtt is fokozatosan csökkent, és ez a tendencia nem állt

[45] In: Hetés Tibor (szerk.): *A magyarországi forradalmak krónikája 1918–1919*, Budapest 1969, 193. o.

[46] Péteri György: *A Magyar Tanácsköztársaság iparirányítási rendszere*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1979, 127. o.

[47] In: *Vál. dok.* 6/I. 519. o.

[48] Hevesi Gyula: Munkabér és munkateljesítmény „Szociális Termelés" 1919. május 28-i szám. In: Farkas Endre (szerk.): *Etika-politika.* Szöveggyűjtemény a tanácsköztársaság kommunistáinak cikkeiből, beszédeiből. *Tájékoztató* 1969. évi 3. szám 109–110. o.

[49] *Vál. dok.* 6/II. 101–102. o.

meg: „a mai termelési rend legrosszabb kísérő jelensége, amit konstatálhatunk, a munkateljesítmény lényeges csökkenése az üzemekben"[50].

Részletes adatok hiányában is fel kell tételezni, hogy a tanácshatalom vezetői jól látták a helyzetet és kellő ok nélkül nem állították volna ezt a negatívumot. De vajon *mi okozta* a munkateljesítményeknek jól érzékelhető csökkenését, a munkafegyelem lazulását? Az egyik alapvető ok *a munkavégzés objektív feltételeinek a szétzilálódása* lehetett, és erről többször beszélnek a vezetők is. A Tanácsköztársaság háborús gazdaságot örökölt, maga a kisajátítás is (és a termelés új szervezeti formájának a megteremtése) rendkívüli feladatot jelentett. Aztán pedig a honvédő harcok következtében nem volt meg az a termelési feltételrendszer (anyag, munkáslétszám, energia, szervezet, gép stb.), amely a korábbi munkateljesítmény és a fegyelmezett munkavégzés keretét jelentette. A másik alapvető ok pedig *a bér ösztönző funkciójának szinte teljes kikapcsolása* volt. Ez elvileg kikerülhető lett volna (szemben az előbbivel), bár nem szabad elfelejteni, hogy mind az ideológiai tradíciók, mind a közhangulat szintjén rendkívül erőteljes *igény* volt a munkában és a munka révén megvalósuló *egyenlőség* „bevezetésére", az *elosztás* kommunizálására.

A kívánt és várt gazdasági és erkölcsi eredmények azonban elmaradtak. A termelési fegyelem lazulása, a teljesítmények csökkenése, vagyis a mindennapokban megjelenő osztályöntudat hiánya vetette fel a Magyar Tanácsköztársaság legkomolyabb ideológiai problémáját: *lehetséges-e a szocialista-kommunista társadalom építése a tömegek tudatának ilyen alacsony szintje mellett.* A reakció a jelentkező nehézségeket egyértelműen az eszme kudarcának minősítette. Ezt annál is könnyebben megtehette, mert érvelésében semmi másra nem volt szükség, mint felmutatni a tényeket és számon kérni a tanácshatalom vezetőitől saját korábbi kijelentéseiket, amely szerint az lesz az új eszme magasabbrendűségének feltétlenül bekövetkező és nyilvánvaló bizonyítéka, amikor a munkásság a termelés, a mindennapi élet szintjén is gyökeresen új, önzetlen magatartást fog tanúsítani.[51] A sikertelenség ebben a vonatkozásban tehát nem egyszerűen gazdasági nehézségnek mutatkozott, hanem a *forradalmi eszme kudarcának,* ahogyan ezt a győztes ellenforradalom valóban így is minősítette.[52]

A Magyar Tanácsköztársaság ideológiája és gyakorlata így került szembe a szocialista-kommunista társadalom építésével kapcsolatos koncepció(k) helyességének és esetleges *módosítás*ának a problémakörével éppenséggel a munkamorál valóságos praxisának és „kritikájának" a következtében. A gazdaság stabilizálásának, a termelésben történő előrelépésének a kényszere, valamint a dolgozó tömegek cseppet sem „felemelő", sokkal inkább józan magatartása a mindennapi termelő munkában, keményen felvetette a kérdést; vajon lehetséges-e olyan módon az új társadalom építése ahogyan eddig gondolták. Hogy vajon valóban „bevezethető-e" a kommunista társadalom néhány hatékony intézkedéssel, szervezeti változtatással és átfogó tudatformálással?

[50] *Vál. dok.* 6/II. 140. o.

[51] „A kapitalista kényszerfegyelmet teljesen pótolni kell minden proletár tudatos önfegyelmezettségének . . . Ez lesz a bizonyítéka annak, hogy nemcsak a termelés, de a proletariátus is érett volt a társadalmi rend hirtelen megváltoztatására" – írta Hevesi Gyula népbiztos a *Népszavában* 1919. április 23-án. In: *Vál. dok.* 6/I. 301. o.

[52] Lásd Gratz Gusztáv (szerk.): *A bolsevizmus Magyarországon,* Franklin Kiadó, Budapest 1920, 473. o.

A helyzet természetesen csak post festum ilyen világos. Aktuálisan inkább egy-egy probléma önkritikus felvetése és a korrekciós igények jelentkeztek, nem pedig valamiféle átfogó koncepció-módosítási kívánság vagy vita. *Vissza kell állítani a teljesítménybért!* – ez a nézet és kívánalom volt az új szituáció érzékelésének egyik központi és konkrét megjelenése.

A Népgazdasági Tanács július 7-én dönt úgy, hogy az időbéres rendszert megszüntetik. A rendelkezés azonban nem kötelező erejű (míg annak idején a teljesítménybérek eltörlése kötelező volt), hanem a helyi szervekre bízzák a teljesítmény szerinti bérdifferenciáláshoz való visszatérést.[53] Valójában ebben a kérdésben maga a központi elhatározás a legjelentősebb tény. Konkrét intézkedés alig történt, bár – mint látható – a megvalósítás a helyi szervekre volt bízva. Három esetről tudunk mindössze, ahol egyáltalán szóba került a határozat. (A Csepeli Lőszer- és Fegyvergyárban, a salgótarjáni Munkástanács és a győri Szakszervezeti Tanács megyei szervezetének egyik ülésén.) Ám ezeken is csak elvi egyetértésről született döntés.[54]

A teljesítményhez kötött bérezéshez való visszatérésre vajon csak az idő volt kevés, csak a közhangulat volt kedvezőtlen és csak anyagi eszközök hiányában hiúsult meg? Természetesen ezek is szerepet játszottak benne. De ezzel kapcsolatban a szocialista társadalom építésének új koncepciójáról is szó van, amit aztán – hasonló körülmények között – Lenin fogalmaz meg világosan a NEP kapcsán. Úgy tűnik, hogy a Magyar Tanácsköztársaság vezetői a radikális változtatásoknak a szükségességét inkább megérezték, mintsem koncepciózusan átgondolták volna. A teljesítménybérhez való visszatérést kísérő bizonytalanság éppen az új helyzet felismerésének egyik első jele, nem pedig a tudatosság hiánya, ami miatt esetleg el kellene bárkit is marasztalni. Éppen a megérzésszerű bizonytalanság a legbiztosabb jele annak, hogy itt valóban kardinális kérdés jelentkezését sejthették. Ez lehet az alapvető oka az óvatosságnak is, amivel a problémát kezelték.

Egyértelmű ugyanis, hogy a „teljesítménybér vagy időbér" dilemmája nem egyszerűen közgazdasági-bérelméleti kérdés, hanem a szocialista-kommunista társadalom- és emberképet mélyen érintő probléma. Aki az időbér mellett voksolt, az a régi és az új viszonyát az önzés–önzetlenség, a bűnösség–jóság, a kényszer–öntudat antinómiáiban képzelte el, ahol az egyén gyarapodási törekvése társadalom- és közösségellenes. Az akkordbér vagy akár az egyszerű premizálás felmerülése pedig azonnal megkérdőjelezte azt az igényt, hogy az egyénnek közvetlenül azonosnak kell lenni a társadalom egészével, hogy az egyes és az általános érdek közvetlenül egybeesik, hogy minden dolgozó egyformán jó dolgozó (vagy rövidesen azzá válik). A teljesítménybér–időbér dilemmája ezért fontos politikai, etikai, társadalomelméleti konzekvenciákat rejt magában, még ha ott és akkor nem is fogalmazódott meg ilyen világosan, csupán a „visszatérés" körüli tanácstalanság, felemásság érzékelteti ezt.

A politikai hatalom „működtetése" révén új helyzet állt elő a tanácshatalom számára. Már nem csupán elosztani kellett a szűkös javakat, hanem szükség volt a termelés növelésére, a hatékonyság fokozására is. Nem csupán forradalmi kiállásra volt szükség, hanem mindennapi, apró és „szürke" termelőmunkára is. A termelést nemcsak, sőt alapvetően már nem

[53] *Vörös Újság* 1919. július 19-i szám, In: *Vál. dok.* 6/II. 417–418. o.
[54] Lásd: *Vál. dok.* 6/II. 517–518, 531–532, 514–515, 688. o.

is az elosztás szempontjai szerint kellett szervezni, amely „elosztást" a dolgozók évszázados igazságosság igénye, esetleg a hadi helyzet kényszerű szűkösségének a törvényei alakítottak. Ugyanígy szükség volt a mindennapi magatartással kapcsolatos illúziók korrekciójára is, hiszen nem várható, hogy a termelés a forradalmi cselekvés ünnepnapjai szerint alakuljon. Az öntudatos termelőmunkával megoldható társadalomépítésről szóló nézetek hulláma az adott politikai fordulat szükségszerű velejárója volt, amely azonban szétporladt a történeti-társadalmi valóság szikláin. A tenger azonban „nagy víz", amely azért még sok helyen és sokféleképpen tud hullámzani. A „hullámok" természetét fontos ismerni, és változásuk esetén legfeljebb egy „szárazföldi" gondolhatja; nincs többé tenger.

SUMMARY

Márton Szabó: The Possibility and Reality of Self-Conscious Work

The study analyses the above mentioned theme from the aspect of political-ideological conditions. It examines the ruling social and human image during the Hungarian Soviet Republic, proving there are three important principles according to it. The idea of the worker and the human being was identified with each other, they postulated harmony in social interest, and attached outstanding importance in solving of social problems to the education and self-consciousness.

The study analyses the orders born in the spirit of this ideology. The levelling of wage and the repeal of compulsion to work started from that suppose, the workers take part in the production with consciousness of political struggle. "The role of moral in the communist production" – written by György Lukács expresses tersely the ideological attitude of the period.

But the waited effect failed to come. Therefore was the condition of work-moral and the fall of labor-discipline the subject of violant contentions during the whole Hungarian Soviet Republic. The author examines these discussions. In conclusion: In the disadvantageous tendency and facts playd role not only the messianistic ideas, but the wartime, deranged conditions in production, too.

KÉT KÍSÉRLET A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTTI MAGYAR KATEDRAFILOZÓFIA TÖRTÉNETÉHEZ

GALICZA PÉTER

A két világháború közötti Magyarország egyetemi katedráit elfoglaló filozófusok főbb művei igen heterogén képet mutatnak. Jellemző erre a képre a széles körű műveltség, néhány kivételtől eltekintve az eredetiség hiánya és egy sajátos vallási megosztottság, amelyet Mátrai László így ír le: „... az esztétika tanítása ugyanúgy vallási alapon van megosztva, ahogy a másik világnézeti tantárgy, a filozófia tanítása is így volt megosztva: Budapesten csak katolikus ember lehetett esztéta. Aki protestáns létére óhajt esztétikával foglalkozni, annak Debrecenben, Szegeden vagy Pécsett kell meghúznia magát egy katedrán."[1]

Jelen tanulmány egy jellegzetes konfliktus szituáció nyomán létrejött két megoldást (vagy megoldási kísérletet) kíván megragadni, körülményeiket körülírni.

A SZITUÁCIÓ

A magyar századelő szellemi pezsgésének sajátos és igen éles lezárulása: az 1918-as polgári forradalom és a Tanácsköztársaság, olyan légkört teremtett Magyarországon, amely igen nehéz helyzetbe hozta a valamennyire is igényes gondolkodókat. Ugyanis, egyfelől csaknem minden, ami a világon korszerű gondolatnak számított már előfordult a magyar gondolkodói hagyományokban; ám ugyanakkor mindezen gondolatok kompromittálódtak is, hiszen legszínvonalasabb hirdetőik forradalmároknak vagy szimpatizánsoknak, de legalábbis zsidóknak bizonyultak. „Mindezeket a törekvéseket – írja Mátrai László – lesöpri a magyar tudományos közélet asztaláról az a tendencia, amely a Tanácsköztársaság bukása után a darutollas, keresztény kurzusos világban egyre inkább kezd kialakulni. Nemcsak a marxizmus, hanem a marxizmus felé vezető, vagy az azzal szimpatizáló rokon törekvések is kiszorulnak, nemcsak a hivatalos érdeklődés előteréből, de magából az országból is."[2] Mátrai László mondatait alátámasztani látszik az a mód is, ahogy a Magyar Filozófiai Társaság reagál a Tanácsköztársaságra. Itt nem elsősorban az az érdekes, hogy mi módon ítélnek a proletárdiktatúrával szimpatizálók felett, hiszen ez az ítéletben szereplő emberek számára sokkal inkább volt egy tény leszögezése, mint való-

[1] Mátrai: A két világháború közötti korszak esztétikájáról. *A kultúra történetisége*, Gondolat, Budapest 1977, 326. o.

[2] Mátrai, i. m. 323. o.

ságos következményekkel terhes állásfoglalás. Fontos viszont az alább következő állásfoglalás abból a szempontból, hogy, ha másként nem is, negative körülhatárolta azokat a gondolatköröket, eszmei hagyományokat, melyeken belül, a tudományos közélet elismerésére számítva, mozogni kellett. A Magyar Filozófiai Társaság választmányának határozatából: „A MFT választmánya, a tagoknak a Tanácsköztársaság irányában való magatartásának megvizsgálása és a tiszti jelölések megejtése céljából f.é. január hóban öttagú bizottságot küldött ki, amely február 2-án tartotta meg ülését. Jelen voltak: Concha Győző mint elnök, Ilosvay Lajos, Posch Jenő, Székely István és Szitnyai Elek mint bizottsági tagok. A bizottság Bolgár Elek, Fogarasi Béla, Lukács György, Migray József és Varjas Sándor tagokat a MFT-ból törlendőnek javasolja azért, mert a kommunizmus érdekében kifejtett működésüket társaságunk céljaiban beleütközőnek találja. A bizottság fenntartja magának a további javaslattétel jogát Mannheim Károly, Révész Géza, Rózsa Dezső és Sas Andor tagokra vonatkozólag, mint akiknek a kommunizmus alatti viselkedéséről nem tudott magának tiszta képet alkotni.

*

Az elnöki széket Pauler Ákos foglalja el, ki bejelenti, hogy Alexander Bernát az elnökségről lemondott, és hogy tekintettel a változott viszonyokra Révész Géza és Szemere Samu szintén lemondottak a Társaságban viselt tisztségükről."[3]

PAULER ÁKOS

Pauler Ákos Alexander Bernát helyét foglalta el, amikor a Magyar Filozófiai Társaság elnöke lett 1920-ban. Nem szabad azonban azt gondolni, hogy csupán katolikus vallása és keresztény származása lett volna az oka e magas társadalmi és tudományos megbecsülésnek. Pauler mintaképe volt annak a világi tudósnak, aki eszmei pálfordulásait soha nem éli meg politikai fordulatként, aki állásfoglalásaival mindig csak tudományos igazságokért harcol és nem politikai elméletek ellen. Számára családi hagyomány volt a tudományos tevékenység (apja is, nagyapja is akadémikus volt) s keresztény, pozitivista, majd „metafizikus" korszakaiban mindvégig megmaradt a tudomány szűken értelmezett határain belül.[4] Ugyanakkor Pauler színvonalas gondolkodó is volt, aki éppen e zűrzavaros, dezorientált filozófiai közélet előtt mutatta be filozófiai rendszerét,[5] melyhez foghatót magyar filozófus ebben az időszakban nem hozott létre, hiszen a filozófiai munkák általában konkrét problémák elméleti igényű körüljárásai voltak és nem átfogó filozófiai elképzelések.

Pauler szerényen – mondható –, egy tankönyv keretei között vezeti be az olvasót rendszerének rejtelmeibe. Már a cím olyan meghatározatlanságot sugall (Bevezetés a filozófiába), amely a konkrét problémákhoz szokott (születő) filozófiai közélet számára meglepő lehetett.

[3] *Athenaeum Új folyam*, VI. kötet, 1920.
[4] Vö. Kornis Gyula: Kezdet és vég. *Athenaeum*, XIX. kötet, 1933. 197. o.
[5] Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*, Budapest 1920; Uő.: *Logika*, Budapest 1925.

A rendszer kifejtése a filozófiának mint tudománynak a definiálásával kezdődik. A „tudományos filozófia"[6] a filozófiai alaptudományok együttese. A filozófiai alaptudományok (logika, etika, esztétika, metafizika és ideológia) a tudományos tevékenység különböző mozzanataiból származnak. A logika a szaktudományok közös előfeltevéséből származik „az igazság természetének kérdése"[7] az, amit vizsgál. Az etika a tudományos kutatásnak mint emberi tevékenységnek végső elveiből „minden emberi cselekvés értékelésének végső elveivel foglalkozik"[8] Az esztétika a tudománynak mint alkotásnak az értékességéből következően, az általában vett alkotás önértékűségét vizsgálja. A tény vizsgálata, hogy mit lehet egyáltalán empirikus tartalom – ez a feladata a metafizikának. A fenti alaptudományok „... a 'dolog', különböző specifikációit vizsgálják," a „dolog" általános elméletét, a dolgok osztályba sorolását, a dolgok közötti viszony megállapítását az ideológia végzi. „Ezt úgy fejezhetjük ki, hogy tudományunk a dolgot csak *mint ideát* tekinti."[9] És végül mindezen alaptudományok nélkülözhetetlenek „az öntudatosságra törekvő szaktudományi kutatásnak".[10]

Pauler szükségesnek tartja, hogy még e bevezető részben kitérjen a tapasztalati pszichológia kérdésére. Ez két szempontból is érthetőnek látszik, egyrészt Pauler nyilván szembekerül ebben a témában saját és a magyar tudományos közélet pozitivista közelmúltjával, másrészt előkészíti filozófiája antipszichologisztikus érvelését anélkül, hogy a lélektani megközelítés relevanciáját a bölcseleti kérdésekben abszolút kizárná. Elhatárolja egymástól a pszichologizmus és a tapasztalati lélektan mint szaktudomány kérdését, ezzel is bizonyítva politikai szenvedélymentességét és azt az attitűdjét, hogy pusztán a tudományos igazság kiderítése a célja. Igen fontos ez abból a szempontból, hogy a húszas évek elejének filozófiai közélete számára az empirikus pszichológia gyanúsítható volt a Tanácsköztársaság támogatásával, sőt minden tapasztalatra építő társadalomtudomány a Társadalomtudományi Társaság radikalizmusát idézte.

Pauler tehát sajátos viszonyt állapít meg a tapasztalati lélektan és a bölcselet között ti., hogy „... a tapasztalati lélektan ... a filozófia *propedeutikus,* azaz *bevezető tudományának* tekinthető".[11] Ugyanakkor azonban a pszichologizmusnak mint bölcseleti iránynak az igazsággal kapcsolatos relativisztikus elképzeléseit, mint ellentmondóakat viszonylag velősen elintézi.[12]

A filozófiai alaptudományok felfogásából következik, hogy Pauler alapvetően egyetért a filozófiának mint *„a végső előfeltevések tudományának"*[13] definíciójával, de kibővítendőnek gondolja ezt a meghatározást. Érvelése a fenti meghatározás intranzitív sajátosságából indul ki, s módosítása előképe rendszere legfontosabb pontjának a logikai kifejtésnek. „Ennyiben – mondja Pauler – a filozófia azon osztályokat vizsgáló tudomány, melyek fennállása előfeltétele a szaktudományoknak: a *legegyetemesebb osztályokról*

[6] Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába,* 4. kiad., Danubia 9. o.
[7] I. m. 5. o.
[8] I. m. 6. o.
[9] Uo.
[10] Uo.
[11] I. m. 10. o.
[12] I. m. 34–37. o.
[13] I. m. 10. o.

szóló tudomány. Később látni fogjuk, hogy a filozófia legközelebbi kapcsolata az osztályfogalommal a tudományok felosztásának végső logikai gyökeréből is igazolást nyer."[14]

A tudományelméleti fejtegetéseket folytatva Pauler a tudományoknak olyan rendszerét mutatja fel, amely alkalmas módszertani típusok kialakítására: „Íme előttünk áll legáltalánosabb vonásaiban a tudományok rendszere, mely *három* tagozatból áll: *filozófia, matematika és valóságtudomány*... Különböző természetük azonban ama sajátos *módszerben,* vagyis eljárásban tükröződik vissza, mellyel mindegyikük eredményeit elérheti."[15] A valóságtudomány módszere az indukció, a matematikáé a dedukció. A filozófia módszere sem az indukció, sem a dedukció, hanem a redukció, amely „... valamely fogalom vagy tétel érvényének *előzményeire* következtet..."[16]

A fenti tudományelméleti megalapozás után eltekintünk Pauler rendszerének részletes ismertetésétől, s csupán az általa alapvetőnek tartott tiszta logika és logika[17] néhány fontosabb gondolatát ismertetjük. A logika az igazság természetét kutatja. Az igazság általános természetét kutató rész a tiszta logika, míg a helyes gondolkodás problémáival foglalkozó rész az alkalmazott logika.[18] Az igazság szerkezetének megfelelően a logika hármas tagozódást mutat. Három alapelv van: az azonosság elve, az összefüggés elve és az osztályozás elve.[19] A három elvnek megfelel az igazság három formája: a logisma, a tétel és a szillogizmus, valamint a gondolkodás három művelete: a fogalom, az ítélet és a következtetés.[20] Ezek közül jelen esetben a fogalom és a logisma különbsége a legérdekesebb. Pauler posztumusz művében[21] is felhívja a figyelmet arra, hogy a logisma olyan igazságelem, mely független az emberi gondolkodástól, míg a fogalom az emberi gondolkodás történetileg változó produktuma. Ezek után már semmi csodálatos nincs abban, hogy Pauler maga hasonlítja a logismát a platói ideához, s maga mondja ki, hogy „Semmi kifogásunk sincs tehát az ellen, ha álláspontunkat 'platonizmusnak' minősítik, sőt magunk is hangsúlyozzuk e történeti kapcsolatot."[22]

A fentiek alapján most már kijelenthetjük, hogy Pauler alapvetően platonikus és antipszichologisztikus gondolatokra alapozta filozófiai rendszerét.

Már maga az a tény, hogy igényes gondolkodó rendszeres formában fejti ki filozófiai elképzeléseit, elegendő lett volna ahhoz, hogy a kompromittálatlan Pauler legyen az első

[14] Uo.

[15] I. m. 12. o.

[16] I. m. 15. o.

[17] „... a logikai alapelvekre vonatkozó megállapításaink annyira új alapra helyezik kutatásainkat, hogy legalább erre a kérdésre vonatkozólag legyen szabad némi irodalmi adattal tenni világossá álláspontunk viszonyát más kutatók idevágó tanításaihoz.

Az igazság fennállására és szerkezetére vonatkozólag legalapvetőbbek *Bolzano* kutatásai, melyeket *Wissenschaftslehre* című művében (1837, 4. kötet) tett közzé. E mély bölcselőben kell látnunk a tiszta logika voltaképpeni megalapítóját. Megalkotja a 'Wahrheit an sich' fogalmát, kiemeli, hogy ez nem létezést, de érvényességet jelent, mely független a gondoltságtól; bizonyítja minden igazság összefüggését és hogy végtelen sok igazság van." Pauler Ákos: *Logika,* Budapest 1925, 41. o.

[18] Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába,* jelzett kiad., 25. o.; Uő.: *Logika,* jelzett kiad., 2. o.

[19] I. m. 26–30. o. és i. m. 25., 27., 28. o.

[20] Pauler: *Logika,* jelzett kiad., 40. o.

[21] Pauler: *Tanulmányok az ideológia köréből,* Budapest 1938, 1–2. o.

[22] Pauler: *Logika, jelzett kiad., 65. o.*

számú személyes feltétel (pillér, mely egyben garancia a tudományosságra) a Tanácsköztársaság után kialakuló filozófiai közélet számára. Ám Pauler azzal, hogy rendszerét Bolzano és Husserl nyomán a platonista antipszichologizmus talaján dolgozta ki, túllépett ezen az aktuális szerepen: ténylegesen tanítványaivá tette a két világháború közötti magyar filozófia szinte minden képviselőjét.

KORNIS GYULA

Ha Pauler valamiféle elméleti bázist nyújtott a konszolidálódó filozófiai közéletnek, akkor élesen megfogalmazva azt mondhatjuk, hogy Kornis az adminisztratív bázist nyújtotta. Kornis elsősorban kultúrpolitikus volt. Kornis Gyula a Piarista rend tagja volt a két világháború közötti Magyarország első számú filozófusa. Először a pozsonyi, majd a budapesti egyetemen filozófiaprofesszor, országgyűlési képviselő, minisztériumi államtitkár, rektor, a Magyar Filozófiai Társaság elnöke, az országgyűlés elnöke és végül 1945 után majd egy évig a Magyar Tudományos Akadémia elnöke. E közéleti sikerekben oly gazdag filozófiaprofesszor ráadásul rendkívül termékeny is volt, vagy féltucat nagy lélekzetű átfogó művet írt a legkülönbözőbb filozófiai diszciplínák tárgyköréből, nem is beszélve szerteágazó publicisztikai tevékenységéről. Mégis, ha Kornis filozófiai munkásságának elméleti alapjait keresnénk, csak olyan igénytelen, pusztán a legalapvetőbb összefüggésekre rámutató módszerekkel, mint a fentiekben Pauler Ákos esetében, nehéz helyzetbe kerülnénk. Azt tapasztalnánk, hogy Kornis esetében, az időnként a rendszer fontos következményeit figyelmen kívül hagyó ismertetés, a pusztán az alapgondolatokra koncentráló program gyakorlatilag kivihetetlen.

A fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy Kornis széles körű érdeklődése és műveltsége nem párosul Pauler tudományos invenciójával. Ha sorra vesszük Kornis műveit, többnyire rendszerező munkákat olvashatunk, melyek nagy tájékozottságot árulnak el, de igen kevéssé igazítanak el szerzőjük elméleti alapállása tekintetében. Mégis ezen műveken[23] végiglapozva két alapvető attitűd kirajzolódik. E két attitűdöt Kornis így fogalmazta meg: „Anélkül, hogy a szellemi termékek vizsgálatának másik fontos szempontját, az értékszempontot, figyelmen kívül hagyva, egyoldalú psychologismusba esném, mindenütt iparkodtam rámutatni arra a termékeny kapcsolatra, melybe a philologia, történelem, jogtudomány, társadalomtudomány újabban a psychologiával jutott."[24] A két attitűd, a pszichologisztikus megközelítés és az értékszempont érvényesítése nem egy elvont bölcselet talaján jelentkezik Kornisnál, hanem egy nagyon megalapozott társadalmi (általános társadalmi és nem társadalomtudományi) érdeklődés talaján.

Kornis törekvése ugyanakkor egy olyan szintézis, mely orientációs pontokat nyújt a magyar olvasónak a nemzetközi filozófiai életről, tudományos eredményekről. Gazdag anyagon alkalmazza tehát két szempontját és az esetek döntő többségében ez pusztán korrekt ismertetéseket jelent. A két szempont azonban a tárgy természete folytán egymásra nyer alkalmazást, s ezekben az esetekben igazolódik Halasy-Nagy József azon meg-

[23] Kornis Gyula: *A lelki élet* I–III. kötet, Budapest 1917–1919; *Bevezetés a tudományos gondolkodásba*, Budapest 1922; *Történetfilozófia*, Budapest 1924; *Az államférfi* I–II. kötet, Budapest 1933.

[24] Kornis: *A lelki élet* III. kötet, Budapest 1919, 4. o.

állapítása, miszerint Kornis bölcseletének része egyfajta antiintellektualizmus vagy inkább antiracionalizmus.[25] Például a *Történetfilozófiá*ban ezt írja: „A történetben az okság pszichikai természete miatt mindig számolnunk kell az irracionális tényezőkkel."[26] Az irracionalizmus gyökerét tehát a pszichológiában kell keresnünk. A lelki élet érzelem fejezetében megtaláljuk az irracionalisztikus mozzanatok végső megalapozását: *„Az értékelés ugyanis az érzelemben gyökerezik, ez pedig irracionális, az ésszel közös nevezőre nem hozható,* vagy érezzük, vagy nem, különben hiába okoskodunk fölötte."[27] A fő orientációs pont, szándékosan a hétköznapibb megfogalmazást választva: „... vagy érezzük, vagy nem ..." Ez a mentalitás az, amely Kornist végső soron alkalmassá teszi a magas kultúrpolitikai funkciók betöltésére. Halasy-Nagy ezt úgy mondja, hogy „Kornist mint filozófust az életközelség jellemzi."[28] Ez az életközelség adja meg a konkrét filozófiai kifejtésekben egyébként nem feltűnő és nem jelentős irracionalizmus értelmét. Az érzés ugyanis, amit az ember vagy érez, vagy nem, elsősorban a nemzeti érzés, melynek Kornis haladó-konzervatív zászlóvivője.[29] Ez a haladó-konzervativizmus egy sajátosan gyakorlati társadalomelméletben ölt testet. Ez a társadalomelmélet a középosztály egy sajátos értelmezésén alapul. A középosztály az arisztokrácia helyére lép a politikai küzdőtéren, annak az arisztokráciának a helyére, amely a nemzeti érzés ápolása helyett az automobilizmus és a vadászat gyönyöreinek hódol.[30] Mi hát e középosztály fő jellemzője, hogy alkalmas a reformkori arisztokrácia utódainak helyére lépni? „... a nacionalizmus a középosztály lelke, fogalmának legfőbb alkotójegye és lényege".[31]

Azt hisszük a fentiek után látható, hogy mi az, ami Kornist a Tanácsköztársaságot követő időszak konszolidálódó filozófiai közélet másik személyes pillérévé tette. Elmondható ugyanis, hogy Kornis széleslátókörűsége és közéleti érdeklődése alkalmas volt a különböző nézetek szintetizálására, adminisztratív megítélése tudományos igényt is kifejezhetett. Ugyanakkor a nemzeti érzés sajátos felfogásával egységet teremtett a többi társadalomtudományi diszciplína és a filozófia között. Kornis ennek alapján nemcsak a filozófiai közélet megteremtéséből vette ki alaposan a részét, hanem az egész magyar tudományos közélet egyik vezéralakja volt.

*

A Magyar Filozófiai Társaság tagjainak és főleg választmányának, a cseppet sem baloldali, de egyáltalán nem kommunista- és zsidófaló professzoroknak és professzorjelölteknek, ha alkalmazkodni és érvényesülni akartak, szembe kellett nézniük a hivatalos keresztény elvárással. Ehhez segítséget nyújtott nekik, hogy a tudományosság és az adminisztratív lehetőség Pauler és Kornis személyében adva volt. Mivel azonban mind

[25] Halasy-Nagy József: *Kornis Gyula mint kultúrpolitikus,* Minerva, Budapest 1928, 3–4. o.

[26] Kornis: *Történetfilozófia,* jelzett kiad., 141. o.

[27] Kornis: *A lelki élet,* jelzett kiad., 330. o. Vö. még 331–332. o.; *Történetfilozófia,* jelzett kiad., 136. o.; *Bevezetés a tudományos gondolkodásba,* jelzett kiad., 236. o.

[28] Halasy-Nagy, i. m. 5. o.

[29] I. m. 7. o.

[30] Kornis: Arisztokráciánk kulturális föladatai. (1922) *Kultúra és politika,* Budapest 1928, 190. o.

[31] Kornis: Mi a középosztály? (1926) *Kultúra és politika,* jelzett kiad., 185. o.

Pauler, mind Kornis elméleti munkásságukat tekintve kivételezett helyzetben voltak, egyikük sem kötődött politikailag értelmezhető irányzatokhoz, a gondolkodói hagyományteremtés terheit ők nem tudták levenni a születő filozófiai közélet válláról. Ki kellett tehát alakítani egy hagyományt, melynek nyomán már létrejöhet a konszolidációt és ezzel együtt a tudományos közélet megszületését elősegítő filozófia. A hagyományteremtésnek feltétele viszont a közelmúlt értékelése.

A TANÁCSKÖZTÁRSASÁG ÉRTÉKELÉSE AZ EGYIK KÍSÉRLET

Sajátos módon a filozófiai közélet konszolidálásának egyik gondolkodói kísérlete a pedagógia területéről indul. Ez a megoldási kísérlet két oldalról veti fel a problémát. Az egyik, ami már a Magyarországon 1914-ben jelentkező reformpedagógia hatására megfogalmazódott: „Nagy szükség van arra, hogy a nevelést és a tanítást a közgazdasági küzdelemben való sűrgős megerősítés szolgálatába állítsuk . . ."[32] A másik oldal viszont az, hogy a társadalmi problémákra való reformpedagógiai reakció politikailag kompromittálódott (tiszteletlen volt a hagyományokkal szemben és pedagógiai elveket nyújtott a Tanácsköztársaságnak). Ezt a kettős helyzetet jól mutatja Finánczy Ernő „Négy hónap a magyar közoktatás történetéből" című értékelő tanulmánya, amely nem sokkal a Tanácsköztársaság leverése után jelent meg. (Finánczy Ernő ebben az időben a Pázmány Péter Tudományegyetem Pedagógia Tanszékének vezető professzora, a Magyar Pedagógiai Társaság elnöke, a Magyar Filozófiai Társaság választmányának tagja.)

A Tanácsköztársaság neveléspolitikáját Finánczy egészében elutasítja, dicséri viszont az átfogó, mindenre kiterjedő reformtörekvést. Külön érdemes kiemelni, mert a „másik kísérlet" esetében is kísért, hogy az intézmények átszervezésének ilyen kiterjedt, a nevelés minden részéhez elhatoló elképzelése Eötvös József nevét idézi fel a szerzőben. Helyesnek ismeri el Finánczy a Tanácsköztársaságnak a szakoktatásra vonatkozó intézkedéseit, amelyek az egyik legfontosabb pedagógiai problémára adnak gyakorlati választ. Szinte, mondhatni fejcsóválással csodálkozik a lelkesedésen, amellyel a pedagógiai elképzelések jó részét megvalósították.

A cikk négy pontban foglalja össze a proletárdiktatúra közoktatásügyi tanulságait: 1. A négy hónap alatti erkölcsi nevelést tragikusnak tartja. 2. Ez az átfogó pedagógiai törekvés figyelmeztetés, hogy felül kell vizsgálni a tanterveket, vajon nem avultak-e el. Javítani kell, de nem forradalmi úton, hanem a természetes fejlődés eszközeivel. 3. Szociális és közgazdasági ismereteket kell oktatni, hogy a tanulók – pusztán ismereteik hiányosságai miatt – ne kerülhessenek újból szélsőséges nézetek sodrába. 4. A Tanácsköztársaság utáni korszakban a pedagógia fejlesztése érdekében ugyanolyan lelkesedés szükséges, mint amilyen a diktatúrában volt.[33]

Finánczy ellentmondásos kritikájában észrevehető egyfajta dezorientáltság. Látszik, hogy a proletárdiktatúra értékelése még nem egy jövendő tudományos közélet nevében

[32] Prohászka Lajos: Tanügyi tanulságok a régi szepesi városi polgárság sorsából. *Magyar Pedagógia*, 1914, 246–251. o.

[33] *Magyar Pedagógia*, 1919. nov.–dec., 9. o.

született. Itt pőrén megmutatkozik, mivel egy tűzoltáshoz hasonló kísérletről van szó, a politikai és az aktuális pedagógiai (vagy korszerű pedagógiai) szükségletek közötti konfliktus. Ez az ellentmondás a húszas években elveszti suta burkát és mint elméleti probléma lép elénk. Ugyanis a reformpedagógia, a gyakorlati nevelés hangsúlyozása mellett, a gyermek középpontba állításával, a nevelésnek és neveltetésnek a hangsúlyozásával, az alkalmazott pszichológia (amely egyébként is erősen fejlődőben volt) hasznosításával új pedagógiai tudományok feltételeit hozta létre. Ennek alapján már sokkal inkább úgy fogalmazható meg a fent leírt konfliktus, hogy létezik-e egységes pedagógiai tudomány, vagy csak szétforgácsolt, különböző törekvéseknek helytadó kísérleti tudományok vannak? Ennek a kérdésnek a kérdésnek megoldatlanságára hívja fel Prohászka Lajos akaratlanul is a figyelmünket Fináczynál: „F(ináczy) elméleti álláspontjának gyökerei a herbartizmusba nyúlnak, azonban idők folyamán ezek a gyökerek mind több és több éltető nedvet szívtak magukba újabb irányokból, úgy, hogy lassanként már csak a herbarti keretek maradtak meg, amelyeken belül a pedagógia a modern tudományos igényeknek megfelelő tartalommal épült ki."[34] Azt tapasztaljuk tehát, hogy egy konzervatív elmélet szolgál keretéül a modern tartalmaknak.

Prohászka, aki egyébként tanítványa volt Fináczynak, nem esett a naiv konzervativizmus fent látott hibájába. Mint firss szellem elveti a herbarti kereteket és egy átfogóbb elmélet segítségével kísérli meg integrálni a modern, kísérleti tudományok által nyújtott tartalmakat. Ernst Krieck *Philosophie der Erziehung* című művének ismertetésében (1925) Prohászka két egymással összefüggő kijelentést tesz. Először: „Mindenekelőtt problematikus vállalkozásnak látszik a pedagógiát autonóm tudománnyá tenni . . ." Másodszor: „Kérdés tárgya lehet, hogy egyáltalán szükséges-e a nevelést mint tovább nem vezethető, külön ősadottságot tekinteni, hogy a pedagógiának szilárd tudományos alapot biztosítsunk? Úgy hisszük, ez inkább fog sikerülni, ha a kultúra fogalmát tekintjük centrális kiindulópontnak . . ."[35]

Ötlet született, amely alkalmasnak ígérkezett arra, hogy pozitív elméletet biztosítson mind az elavult, mind a politikailag ellenséges, kísérleti tudomány helyett.

1927–28-ban megszületett az elméleti űrt betölteni kívánó tanulmány *A pedagógia mint kultúrfilozófia.*

Prohászka módszertani megjegyzései részben egyfajta szellemtudományi iránnyal (ő főképp Sprangerre és Simmelre hivatkozik), részben a husserli fenomenológiával való kapcsolatára utalnak. Azt állítja, hogy a tudományos módszer már megszületett, és a tudomány megszületését eddig csak az hátráltatta, hogy a módszert csupán speciális problémák megoldására használták. Ha ezt a módszert a kultúrára alkalmazzuk, olyan új tudományt kapunk, amely hatásában és funkciójában hasonlatos lehet a történetfilozófiához: a kultúrfilozófiát.

A tárgyak, illetve a tárgyak csoportosítása az, amelyen keresztül felépíthetjük ezt az új tudományt. A tárgyaknak két csoportját lehet megkülönböztetni a lélekhez való kapcsolatuk alapján. Az első csoport az ún. individuális objektív képződményeké.[36] E tárgyak sajátossága abban áll, hogy csak az egyéni lét keretein belül léphetnek fel. Az ilyen

[34] *Magyar Pedagógiai Lexikon* (szerk.: Kemény Ferenc), 1933, I, 614., 615. o.
[35] Prohászka: Ernst Krieck: Philosophie der Erziehung. *Magyar Pedagógia*, 1925, 139. o.
[36] Prohászka: Pedagógia mint kultúrfilozófia. *Magyar Pedagógia*, 1929, Különlenyomat 12. o.

tárgyak intencionális kapcsolatban állnak létrehozójukkal, az egyéni lélekkel, s így nem lehet őket pusztán tárgyi mivoltukban megismerni. Az intenció megbonthatatlan kapcsolatot teremt a lélek és objektivációja között. Ilyenfajta létezési mód: az ember és cselekedete közötti összefüggés, valamint a *műveltség.*[37] Az individuális objektív képződmények, s így a műveltség sem érthető meg az Én és a tárgy között levő sajátos összefüggés nélkül, amely a lélek értékszempontjait hivatott kifejezni, s melyet Prohászka *felelősség*nek nevez. A második csoportban a tárgyak függetlenek a lélekkel, létrehozó szellemükkel szemben; önálló hatást képesek kifejteni, törvényszerű összefüggésekbe kapcsolódnak egymással s közvetítenek lélek és lélek között. Ezek az emberközi objektív képződmények, melyek összefüggését Prohászka *struktúrá*nak nevezi.[38] Struktúrája van például az elméletnek vagy bármely speciális tudománynak, az egyháznak, az államnak stb. A struktúrák egymásra vonatkozását, mely törvényszerű összefüggést alkot, nevezi Prohászka *kultúrá*nak.[39] Így a műveltség és kultúra közti kapcsolat, illetve különbség a struktúra és felelősség viszonyával ragadható meg. A következőkben Prohászka a lélek sajátos helyét próbálja meg kijelölni az eddig felvetődött fogalmak tükrében. A kétfajta tárgyi létet nem szabad összekeverni – mondja Prohászka –, a lélek sajátja az aktus, ott viszont, ahol a struktúra megjelenik, megszűnik az aktus. A léleknek nincs struktúrája, nem struktúra. A lélek *forma.*[40] De ha a lélek forma, akkor egy egyetemes fogalom (a forma) alá van vetve egy különös fogalomnak (a léleknek). Helyesebb azt mondani, hogy a lélek a forma mozzanata. A lélek az első genetikai fok a forma meghatározásában, melyet követ a két másik fokozat: az idea és a célfogalom. A lélek adja a forma aktivitását, az idea állandóságát és a célfogalom lezártságát.[41]

A Prohászka által létrehozott elmélet ismertetésének ezen a pontján már jól látható, hogyan veti fel a konkrét értékelést másnak hagyó tudós a forradalmak utáni tudomány lehetőségét. Már művének bevezetőjében, mint tudományfejlődési problémát veti fel a konfliktus szituációt. A kor jellemzője – mondja –, az élet diadalmaskodik az elmélet felett. Ez a tudomány két irányát tette lehetővé. Voltak és vannak tudósok, akik a tudomány lehetetlenségét hirdetik irracionális elméletek keretén belül; vannak, akik nem nyugszanak bele az elmélet vereségébe – mint például Prohászka Lajos –, hanem igyekeznek teoretikus szempontokat érvényesíteni a felvetődő kérdések megválaszolásában.[42] Így a tudománnyal szembeni forradalmi magatartás elvezet a tudománytól, míg a múlttal kapcsolatot tartó elméleti irányzatok megpróbálják a gyakorlatot az elmélettel magyarázni, indokolni. De mivel a kultúrfilozófia bizonyos a társadalomtudomány körébe tartozó jelenségeket kíván megmagyarázni, nem alkothatók a gyakorlattól független elméletek. Nem lehet tiszta konstrukciót létrehozni. A teória nem elhagyja az életet – mondja Prohászka –, hanem igazolja, saját eszközeivel és saját szférájában, sohasem átnyúlva az élet területére.[43]

[37] Uo.
[38] I. m. 13. o.
[39] Uo.
[40] Uo.
[41] I. m. 15. o.
[42] I. m. 2. o.
[43] I. m. 10. o.

Prohászka, talán öntudatlanul, úgy jár el, hogy a magyar társadalomtudományi gondolkodás hagyományait félretolva, némileg a hegeli elméletalkotással rokon, filozófiai szisztémát igyekszik alkotni. Elmélete további részében világosan megmutatkozik, hogy ebben az esetben a teória diadalmaskodik az élet felett.

Az elmélet következő szintje: tárgy és forma kapcsolatának vizsgálata. „1. minden forma funkciója a tárgyakra nézve konstitutív jelentőségű; 2. minden forma funkciója a tárgyakra nézve konstruktív jelentőségű."[44] Az első tétel mindössze azt az evidenciát hangsúlyozza, hogy minden tárgy formája által élvezi egyedi voltát. A második tétel azonban fontos következtetések levonására ad alkalmat. A forma a tárgyakon saját törvényszerűségét érvényesíti. A tárgyak világa a legkülönbözőbb formálások anyaga lehet, s az így létrejött entitások ismét a formálás aktusának lehetséges matériái. Ily módon bővül a világ, a formák mindent behálóznak. A dolgoknak a formálás által és közben való fennállását nevezi Prohászka, megkülönböztetve ezt a lélektől és a formától, objektív szellemnek.[45] A műveltség, a kultúra és az objektív szellem ugyanazon dolognak három különböző szerveződése, összefonódásukat pedig a jelentésösszefüggés[46] kategóriája biztosítja. A jelentésösszefüggés egyik vetülete az értékráirányulás, mely a felelősség alapja. (A kultúrfilozófiában az érték normatív jelentésében szerepel.) A valóságban az objektív szellem jelentésösszefüggése a felelősségben vagy a struktúrában jelentkezik – ez egyben normatív értékhatás is.

A kultúrfilozófia tárgya az objektív szellem, feladata a struktúrák és felelősségek vizsgálata. A struktúra a magasabb rendű, az ezen belüli mozgás a dialektika. A felelősség a formán belül maradó mozgást produkál, ez az organikus fejlődés. Ezek alapján – mondja Prohászka – a kultúrfilozófia alkalmazott metafizika, amely annyiban különbözik a történetfilozófiától, amennyiben ugyanazon dolgot nem fejlődésben, hanem típusok szerint szemléli.

Az első kísérlet eredménye egy filozófiai rendszer, melynek segítségével Prohászka Lajos úgy oldja meg a magyar filozófiai gondolkodás aktuális problémáját, hogy kiiktatja a politikai tartalmakat és XIX. századi elméleti előzményekre támaszkodik. Kétségtelen ugyanakkor, hogy elméletének igen sok alapvetően konzervatív következménye van, például, hogy a kultúra, illetve a társadalmi struktúra kívül esik az egyéni intenció körén. Ezzel együtt azonban a deduktív szisztéma arra is alkalmas, hogy integrálja a kísérleti tudományok és társadalmi kísérletek eredményeit, az oppozícióba való szorulás veszélye nélkül.

A MÁSIK KÍSÉRLET

Bármilyen elismeréssel adózunk is Prohászka Lajos megoldásának, mely elkerülte a direkt politikai buktatókat, be kell ismernünk, bizonyos tekintetben könnyű dolga volt. Kiindulása a pedagógia területéről azt is jelentette, hogy az előzmények, politikai és tudományos értelemben egyaránt polarizáltak voltak.

[44] I. m. 15. o.
[45] Uo.
[46] I. m. 16. o.

Nem ilyen könnyű a helyzetük a magyar jogfilozófia képviselőinek. A jogbölcselet a múlt század végétől kezdve a politikai elméletek és társadalomtudományi módszerek összecsapásának színtere volt. Az 1901-ben alakult Társadalomtudományi Társaság ugyanis, ha csak rövid időre is, egyesítette a hagyományos liberális és a pszichologizáló jogbölcselet követőit. Később a nemzeti érzés képviselői szembekerültek a kozmopolitákkal, ami új megfogalmazása lett a hagyományos és modern törekvések konfliktusának.

A nemzeti érzést védők sorában találjuk Concha Győzőt, aki a Magyar Filozófiai Társaság fegyelmi bizottságának elnöke volt 1920-ban. A másik fél álláspontját is jól tükrözik Concha állásfoglalásai. Már 1901-ben szembeszáll a nemzet szociologikus megközelítésével,[47] a Társadalomtudományi Társaság szakadása idején pedig a konzervatív elvek egyik vezető képviselőjeként hagyja el a Társaság körét. Az egész radikális szociológia számára már csak mint zsidókérdés jelentkezik: „... a zsidókérdés jelenlegi különös alakjában nem más, mint a zsidó írók, tudósok, politikusok egy részének a nemzetköziség, a szabadgondolkodás, az amoralitás fegyvereivel való támadása, vagy mint ők hiszik, gyógyítási kísérlete a magyar nemzet világtól elmaradt lelkének magva ellen".[48]

Concha Győző azonban nemcsak a szociológiától való elhatárolódása miatt volt alkalmas a konszolidáció számára egy, ha nem is tudományos, de legalábbis publicisztikai közélet támogatására. Concha (1920-ban) 73 éves korára is megőrizte a még Eötvöstől származó liberális elveit, s ezeket szerencsésen ötvözte egy, az ebben az időben nagyon is hasznos konzervatív nacionalizmussal. Szekfű Gyula *Három nemzedék* című könyvének bírálata közben például így veszi védelmébe a liberalizmust: „Szekfűt a liberális és konzervatív elvek komplementer természetének ignorálása, vagyis annak szem elől tévesztése, hogy a liberális iránynak csak egy vele közös alapon álló konzervatív irány mellett van meg a lehetősége, különben mássá, radikálissá lesz, viszi oda, hogy a liberális iránynak rója föl bűnül a magyarságnak akár törvényhozási, akár társadalmi nyomás útján való erőltetését."[49]

Azt mondhatni, hogy az előzőek alapján Concha nem alkalmas egy a konszolidációt elősegítő jogbölcselet kidolgozására, de két irányban is hagyomány teremtő szerepe lehet. Az egyik irány a politikai publicisztika, amely mind jobban összefonódik a történettudomány közéletével. A másik irány az előző alapjául szolgál és fogalmi, tartalmi természetű. Nekrológ írójától idézzük miről is van szó: „Az államnak a nemzet fogalmára épített meghatározását, a Rousseau-féle atomisztikus individualizmus határozott visszautasítását, a hatalmi kidomborítása a szabadság fogalmában – mindazt, ami a századforduló progresszív elemeinek szemében álkonzervatív tradicionalizmusnak látszott – a nemzeti gondolat híveinek tábora, mint időszerű igazságot vallja magáénak."[50]

Ha nem is hoz létre Concha új típusú jogbölcseletet, személyében jelen volt a jogbölcselet Pikler Gyula-féle pszichologisztikus társadalomfelfogásának nagy múltú ellenfele.

[47] Concha: A Társadalomtudományi Társaság ülésén, 1901. február 15-én tartott beszéd. *Hatvan év tudományos mozgalmai között.* Concha Győző összegyűjtött értekezései és bírálatai I. A Magyar Tudományos Akadémia kiadása, Budapest 1928, 170. o.

[48] Concha: Akik szerint van zsidókérdés. Concha Győző Felelete egy hozzá intézett felszólításra, i. m. 494. o.

[49] Concha: A konzervatív és a liberális elv, i. m. 546. o.

[50] Ruber József: Concha Győző (1846–1933). *Társadalomtudomány,* XIII. évf., 1933, 77–78. o.

Az új jogfilozófia kialakulásának ugyanis éppen ezzel a pszichologisztikus hatással kellett szembenéznie.

Érdekes, hogy nemcsak a jogi gondolkodás konzervatív elemei vesznek részt a két világháború közötti jogfilozófia megszületésénél, hanem sajátos módon ugyan, de Somló Bódog által a radikális szociológia és Pikler Gyula is képviseltetve van.

Somló Bódog az új jogfilozófia megalkotója, Moór Gyula révén nagy hatást gyakorol az egész korszak jogi gondolkodására. Somló Bódog első művében (*A parlamentarizmus a magyar jogban.* Kolozsvár 1896) Concha liberális eszméinek nyomán fogalmazza meg történelmi elmélkedéseit, hogy a Pikler-féle belátásos elmélet, a radikális szociológia képviselete után utolsó megjelent tanulmányában (Machiavelli) ismét egyértőleg hivatkozzék Conchára. Moór meglátja tanítójában a magyar irredentát[51] és Somló meglehetősen dezorientált magatartásából ugyanúgy inspirációt merít, mint Prohászka Fináczy magatartásából. Moór Gyula miként Prohászka nem nagyon foglalkozik a Tanácsköztársaság gyakorlati politikájával, megelégszik annak leszögezésével, hogy szörnyűséges volt. Érdekes viszont, hogy talán Moór az egyetlen az akkori magyar közéletben, aki a Tanácsköztársaság problémáját mint elméleti problémát veti fel.[52] A cikk színvonala ugyan nem túl magas, de érdemes megemlíteni, mert egy nagyon kézenfekvő gondolat ellen hadakozik benne. Cikke első felében írja a bolsevista szerzőkről: „... Nem akarnak ők (ti. a bolsevista írók) ragyogó új elmélet-palotát emelni a társadalmi tudományok széles mezein, hanem csupán a marxizmus sokfrontú bérkaszárnyáját akarják a maguk számára elkommunizálni, kilakoltatva belőle az 'orthodox marxizmus', 'revizionizmus' és egyéb neveken szereplő szocialista irányokat."[53] A kézenfekvő gondolat az lenne, hogy le lehet választani a bolsevizmusról a nem ellenséges szocialista és marxista irányzatokat, s ez módot nyújtana a századelő radikális gondolati hagyományainak megőrzésére. De nem: „Nem helyes megítélése tehát a bolsevizmusnak az, amely ellentétet lát közte és a történelmi materializmus között, azért, mert a bolsevizmus nem a gazdasági fejlődéstől várja a szocializmus megvalósulását, a modern társadalom 'belenövését a szocializmusba', hanem a háborús összeomlás katasztrófáját akarja a társadalmi rend gyökeres megváltoztatására felhasználni."[54]

Fel sem vetődik tehát Moórnál az a kérdés, hogy jogfilozófiáját a Pikler-féle hagyomány nyomán építse ki. Egyrészt már tanárát Somló Bódogot is a kozmopolita nézetek felé sodorta, másrészt sokkal inkább úgy tűnik mind Somló Bódog munkásságának értékelésénél, mind a Bevezetés a jogfilozófiába[55] című művénél, hogy a jog tapasztalati felfogását elveti és a jognak pusztán elvont értelmezését keresi, lemondva a történeti szempontok érvényesítéséről.

A logikum a jogban című műve[56] az, amelyben már élesen körvonalazódnak Moór elméleti elképzelései. Legelőször tisztázza számunkra, hogy valóban nem kíván a század eleji hagyományokra támaszkodni: „A század elején uralkodott szociológiai felfogások

[51] Moór: Somló Bódog. *Társadalomtudomány,* I. kötet, 1921, 39. o.
[52] Moór: A bolsevizmus elméleti alapjai, i. m. 443. o.
[53] I. m. 446. o.
[54] I. m. 449. o.
[55] Moór: *Bevezetés a jogfilozófiába,* Budapest 1925.
[56] Moór: *A logikum a jogban,* Budapest 1928.

hibája... viszont az volt, hogy a jogot emberi cselekvések tömegjelenségének, puszta faktumnak tekintették."[57] Ezek után három szférára bontja a jogot: jogrendszer, jogalkalmazás, jogtudomány s ezekben vizsgálja a logikum szerepét. A három szféra egyben három fokozat is. Az első fokozat a jogrendszer, ahol a logikum pusztán másodlagos szerepet játszik. A jogrendszer ugyanis a jogalkotás függvénye, amely jogalkotásban a jogalkotó akarata nyilvánul meg. A jogalkotó kifejezés metafora, mellyel bizonyos történelmi és társadalmi erőkre utalunk. Ezen történeti és társadalmi erők a jogrendszer szempontjából normaforrásként jelentkeznek. Ebben az esetben úgy jelentkezik a logikum, mint az emberi gondolkodás logikus szerkezete, amely nem engedi, hogy a jogrendszer normái között egymásnak ellentmondók legyenek.[58] A második fokozat a jogalkalmazás. Itt megfordul a viszony, a logikum előtérbe kerül, a valóság visszaszorul. A fogalmi gondolkodás számára csak anyagot nyújtanak a jogesetek. A logikum a jogalkalmazásban az állandóságot, a tradíciót jeleníti meg a történelmi felfogással szemben.[59] A harmadik fokozat esetében Moór végképp szembekerül a történelmi szemlélettel, s megjelenik a logikai eljárások kizárólagos uralma: „... a tételes jogtudomány nem a valóságban végbemenő változásokat, egyszeri okozatos folyamatokat mutat be, mint a történelem, hanem puszta eszmei léttel bíró szabálytartalmakat fejt ki; az okozatos változás, a tények világa nem érdekli: valamely történeti időpontban megmerevítettnek, változatlannak tekinti azt a jogrendszert, amelynek gondolati tartalmát a maga individuális mivoltában bemutatja, amelynek tartalmi rendelkezéseit *szisztematikusan* kifejti".[60] A jogtudomány tehát logikai eszközökkel élve kísérli meg egy rendszerbefoglalás *logikai* célját elérni. A jogtudomány így elszakíttatik a társadalmi, történelmi valóságtól, elméleti tudománnyá lép elő.

A jognak tisztán elméleti tudományként való felfogása felveti a jogtudomány és a jog többi része közötti összefüggés problémáját. Vulgárisabban fogalmazva: hogyan lehetséges az emberi cselekvések pszichofizikai realitását a jogtudományon belül értelmezni? Kérdésünk a jogrendszer és jogalkotás problémaköréhez vezet, a jogi normák forrásához. A jogi normák forrása kétségkívül az emberi cselekedetekben kereshető, de a jog mint normarendszer független a valóságtól.[61] A normarendszer egy idealitás, melynek tartalma szabályozza az emberi cselekedeteket. Így mivel a norma az emberi cselekedetekből származik, létezhet a valóságban ideális cselekedet: A jogtudomány ideális normái realizálhatók. Az elmélet győzedelmeskedett a valóság felett, mint Prohászka Lajosnál.[62]

A KÉT KÍSÉRLET KÖZÖS MOZZANATAI

Az első és legkézenfekvőbb közös vonást gyönyörűen írja le Moór Somló Bódog filozófiai fejlődésének összefoglalásakor: „Filozófiai felfogásában ezen fejlődés egész ideje alatt az erkölcs kérdése foglalja el a centrális probléma helyét. A naturalizmustól az utilitarista

[57] I. m. 2–3. o.
[58] I. m. 7–8. o.
[59] I. m. 18–19. o.
[60] I. m. 39. o.
[61] Moór: *A jogi személyek elmélete*, Budapest 1931, 289. o.
[62] I. m. 296. o.

felfogásig, majd a pozitív morál álláspontjáig s végül az abszolút autonóm erkölcs ködös magaslatáig az erkölcs mind magasabb régiókba emelkedik, felfogása mindjobban nemesül, míg végre megtisztul minden empirikus salaktól." Prohászka és Moór felfogása mindjárt a legnemesebb formában lép elénk, megtisztítva az empirikus salaktól.

A második közös vonás az elméleti beállítódás és Pauler Ákos hatását együtt mutató antipszichologizmus.

Harmadsorban ki kell emelni, hogy mindkét elmélet egy konkrét társadalomtudomány talaján született.

Negyedszer kulcspozíciót tölt be mindkét felfogásban az érték normatív értelemben való felfogása.

Végül pedig le kell szögeznünk, hogy egyik szerző sem került a fasiszta elméletek uszályába, mindketten a konszolidációt áhították és elméletüket is egy konszolidált tudományos közélet elé kívánták bocsátani.

Prohászkára és Moórra is vonatkozik Mátrai Lászlónak 1946-ban a Magyar Filozófiai Társaság közgyűlésén tartott beszámolója, amelyben így szól a német megszállást megelőző időszakról: „Az ezt megelőző nem sokkal könnyebb időkben sem tanúsított a Társaság antidemokratikus magatartást s az ilyen célzatú törvényeknek sem a Társaság szervezetében, sem folyóiratának szerkesztésében nem tett eleget." (*Athenaeum* 1945–1946. 57. l.)

RÉSUMÉ

Péter Galicza: „Deux tentatives..."

L'article est consacré à deux figures de la génération de philosophes d'après la République Hongroise des Conseils, Lajos Prohászka et Gyula Moór. L'auteur expose les causes principales de leur rapport conflictueux aux traditions théorétiques du début de siècle hongrois. En s'occupant de deux grandes figures de la vie scientifique de l'époque, Ákos Pauler et Gyula Kornis, l'auteur cherche à démontrer que l'anti-psychologisme platonicien, influant essentiellement les idées de Pauler, était une base théorétique importante pour la vie philosophique en pleine consolidation. Il fait ressortir que l'intérêt public et l'irrationalisme de Kornis ainsi que la largeur de son horizon étaient aptes à synthétiser les différentes conceptions; ses jugements administratifs pouvaient refléter une exigence scientifique.

L'essai expose ensuite la philosophie culturelle basée sur des traditions du XIX[e] siècle de Lajos Prohászka, en appréciant sa tentative de rompre avec l'opposition aux sciences sociales empiriques et en signalant les éléments conservateurs de son attitude théorétique.

En présentant l'oeuvre de Gyula Moór, après avoir esquissé brièvement les traditions hongroises de la philosophie de droit, l'auteur démontre que Moór a refusé la conception empiriste du droit et qu'il cherchait à élaborer une interprétation abstraite. Il attire enfin l'attention sur le fait que les deux penseurs ont créé des théories nominatives anti-psychologistiques, nées d'une science sociale concrète.

A GONDOLKODÁS TÖRVÉNYEINEK SZEREPE AZ IGAZSÁGSZOLGÁLTATÁSBAN

LUKÁCS TIBOR

Az igazságszolgáltatást megvalósító bíróság feladata politikai, jogpolitikai, társadalmi, jogi és logikai értékelő tevékenységben emelkedik arra a magaslatra, amelyről az eléje hozott ügyekben az objektív valóságnak megfelelő tényállást megállapítja és az ügyet a jog által megkívánt következmények levonásával elbírálja.

Az anyagi igazságot, a szocialista törvényességet biztosító eljárásjogi elvek és szabályok tanulmányozása és feldolgozása az eljárás jogi tudományok feladata. Az anyagi igazság elvének maradéktalan megvalósulása azonban az eljárás jogi tudományok kutatásain túlmenően számos bonyolult módszer tudományos feldolgozását követeli meg. Ezek közé tartozik a *logika* sajátos tanulmányozása is.

A bizonyításnak és a bizonyítékok értékelésének szabadságára, mint a Be. 5. §-ában kifejezésre jutó alapelv érvényesülésére utalva eljárási jogunk kiemeli a bírói meggyőződést, amely ugyan nem kizárólagosan racionális tevékenység eredménye. Hasonló rendelkezést tartalmaz a Pp. 206. §-a, érvényre juttatva első bekezdésében az igazság érvényesülésének biztosítása érdekében a Pp. 6. § (1) bekezdésében lefektetett alapelvet.

A bírósági döntés a szillogizmus alakját ölti fel, ennek ellenére súlyos tévedés lenne a bíráskodás lényegét pusztán formális műveletnek, üres szillogizmusnak felfogni. Vitathatatlan azonban, hogy a bírói meggyőződés kialakulásának valóságos folyamatát, igaz tartalmát, kialakulásának megkönnyítését jelentősen segíti azoknak a törvényeknek ismerete, amelyek a gondolkodás formai helyességét és tartalmi igazságát biztosítják. Ha a bírói eljárás folyamata nem is vezethető vissza kizárólagosan a dedukció és az indukció szabályaira a bizonyítás alá van rendelve a gondolkodás törvényeinek, annak a logika szabályai szerint kell történnie. A bírósági vizsgálódás során érvényesülnek a formális logika szabályai, és olyan módszert adnak a bíró kezébe, amely a határozatok lehető legnagyobb hibátlanságát, sőt a dialektikus logika segítségével, az anyagi igazság megállapítását eredményezik. Ezért az ítélkezés kulturáltsága megköveteli, hogy a bíró tisztában legyen a formális és a dialektikus logika alapvető törvényeivel. A bírói meggyőződés alapja ugyanis a tények ismerése, sőt megismerése, a logika tudománya ehhez nyújt segítő kezet.

Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a bírói döntés helyességének a bírói meggyőződés kialakulása csak egyik előfeltétele. A másik az, hogy a döntés másokat is meggyőzzön. Egyik feltétel sem valósulhat meg akkor, ha a bíró gondolkodását a felületesség, a módszeresség elégtelensége, tehát a mindennapi gondolkodás és nem a *minősített,* a bírói eljárás során megkívánható *sajátos* és *szigorúan módszeres gondolkodás* jellemzi és a döntésekben, azok indokolásában nem ez jut kifejezésre.

A gondolkodás törvényeinek a szerepét érintő kérdésekben a jogtudomány kiváló művelőinél is nézeteltérések észlelhetők. Csupán példaként utalok a büntető eljárási jog hazai kiváló tudósainak munkájára, amelyben a bizonyítás fogalma és jelentősége cím alatt olvasható: „E sorok írója a fogalomból szándékosan hagyta ki azt, hogy a bíróság következtetés útján állapítja meg a tényeket, mert ezt szűk, logikai, gondolkodástani keretnek tartja, amely nem képes átfogni a bíróság meggyőződés-alakításának gazdagságát. A bizonyítás fogalma súlyponti elemének a meggyőződést véli, tehát azt a tudati és akarati állapotot, amely szerint a bíróság ingadozásmentesen, aggálymentesen biztosnak, a külső objektív világgal egyezőnek tartja tudatának tartalmát. Ettől eltérően szerzőtársa – a meggyőződés jelentőségének kiemelése mellett – a bizonyításban fontos szerepet tulajdonít a következtetésnek, bár azt a bizonyítással nem azonosítja . . ." (Dr. Móra Mihály–Dr. Kocsis Mihály: *A Magyar Büntető Eljárásjog.* Budapest 1961. 251–252. o.)

Valójában a meggyőződésnek éppúgy, mint a szocialista jogtudatnak, a jogi, filozófiai és politikai nézetek általános rendszerének, sőt a konkrét bírósági kérdések eldöntési módjának is a marxista–leninista dialektikus módszer az alapja és ezen belül a formális logikát is idealisztikus és metafizikus torzításoktól megtisztítva a megfelelő, a tudomány és a gyakorlat számára nélkülözhetetlen helyére kell állítani.

A gyakorlat ismerete, bíróságaink ítélkezési munkájában néhol tapasztalható súlyos logikai hiányosságok felhívták a figyelmet arra, hogy ennek a tudományos módszernek az oktatásban és a gyakorlatban való elhanyagolása az ítélkezés kulturáltságának, társadalmi értékének rovására mehet.

A bírák – miként az emberek általában – tudnak gondolkodni anélkül is, hogy a logikus gondolkodás szabályait ismernék – nem kívánva ezzel azt állítani, hogy jelentős részük azokat nem ismeri. Beszélni is tud az, aki a nyelvtan szabályait nem ismeri, de aki tisztában van azokkal szebben, kulturáltabban beszél. A gondolkodás törvényeinek ismerete a nyelvtan ismeretéhez hasonlóan fejleszti készségét, szigorúan meggyőzővé teszi az állításokat, a bizonyítás és cáfolás eszközeinek birtokában határozottabbá teszi az ítélkező bírót. Ezen túlmenően – sőt elsődleges értékeként – kiemelem a formális és a dialektikus logikának azt a hasznosságát, amelyet alapos ismerete az objektív igazság felderítéséhez vezető út megkönnyítése érdekében nyújthat. A dialektikus módszer értékét ismerve határozottan állítható, hogy nincs a bíróságnak egyetlen olyan tévedése sem, amelyről azt lehetne állítani, hogy elkerülhetetlen volt és megelőzni azt nem lehetett volna.

A kifejtettek alátámasztására a gondolkodás törvényeiből bemutatok néhányat és megkísérelem, hogy ismeretüknek az igazságszolgáltatásban való gyakorlati értékét bizonyítsam.

AZ AZONOSSÁG TÖRVÉNYE

A hagyományos formális logika történetében az *azonosság törvényének* megfogalmazása és értelmezése körül mindig heves harc dúlt. Az idealista és metafizikus felfogások megkísérelték, hogy az azonosság törvényét ne a valóság, hanem csak a gondolkodás törvényeként magyarázzák. Mások leszűkítették értelmét a szóbeli kifejezés és a gondolati tartalom azonosságára, megfosztva ezzel a törvényt az objektív valóságban meglévő

gyökereitől. Voltak olyanok, akik az azonosság törvényét önkényesen úgy fogalmazták meg, hogy feleslegessé tegyék ezzel a gondolkodás más törvényeinek használatát és a leginkább nyugvónak vélt, a legteljesebben metafizikusan értelmezhető törvény előtérbehelyezésével érvényesíthessék idealista és metafizikus beállítottságuknak megfelelő nézeteiket.

A különböző és napjainkban nem szünetelő törekvésekkel szemben az azonosság törvénye az élő gondolkodásnak hasznos, sőt nélkülözhetetlen törvénye; szükséges segítője a megismerésre, a kutatásra, a problémamegoldásra irányuló gondolkodási folyamatnak. Ezt a szerepet azonban csak akkor töltheti be, ha a formális logikát meghaladva és a dialektikus logika kidolgozására törekedve az azonosság törvényét is megtisztítjuk a merőben formális, idealista és metafizikus értelmezéstől, megkeressük és továbbfejlesztjük benne azt, ami a megismerés számára újat nyújt és előbbre viszi a problémamegoldó gondolkodást.

Az azonosság törvényének helyes értelmezése és megfelelő alkalmazása nélkülözhetetlen abban a gondolkodási folyamatban is, amellyel a jogalkalmazó tör feladatának teljesítésére. Mielőtt a törvény lényegét és gyakorlati jelentőségét, valamint a megsértésével elkövethető hibák következményeit kifejtenénk, elöljáróban — mintegy figyelemfelkeltésként — néhány gondolatot vetek fel. Ezek a gondolatok látszólag nincsenek összefüggésben egymással, valójában azonban az azonosság törvényének helyes alkalmazását igényli mindegyik és a törvény segítségével kaphatjuk meg a bennük rejlő problémák megoldását.

A jogalkalmazó érdeklődésének előterében rendszerint valamilyen *konkrét emberi cselekvés vagy mulasztás,* tehát olyan esemény áll, amelynek általában sajátossága az, hogy a múltban megtörtént; meghatározott időben és helyen, adott körülmények között lejátszódott, befejeződött. A jelenben is érvényesülő, felismerhető hatások is rendszerint a már befejezett, megtörtént, körülhatárolt eseményre vezethetők vissza akkor is, ha nem emberi cselekvés vagy mulasztás áll mögöttük. A jogalkalmazó tevékenysége nem merül ki abban, hogy a konkrét eseményt, történést felderíti, mert azt politikailag és jogilag megfelelően értékelnie is kell. Az értékelést megelőzi azonban a ténynek vagy a tényeknek megállapítása. A meghatározott időbeli és helyi viszonyok között végbement történést ezért a jogalkalmazónak meg kell ismernie, rögzítenie kell ahhoz, hogy a jog szemszögéből helyes értékelését elvégezhesse. A megállapításnak, a tényállásnak hűen tükröznie kell azt a folyamatot, amelyben az események, a történések a valóságban végbementek, lezajlottak. Ez az objektív valóságnak mindenben megfelelő megállapítás a jogalkalmazó munkájában érvényesülő anyagi igazság tartalma. Az elmondottakat vessük össze a materialista dialektika egyik alapvető tételével, amely a természetben és a társadalomban végbemenő mozgásról, fejlődésről szól. Engels így fogalmazta meg ezt a tételt: „Az egész számunkra hozzáférhető természet testek rendszere, egyetemes összefüggése ... Abban, hogy ezek a testek összefüggésben állnak, már benne foglaltatik az, hogy egymásra behatnak, és ez a kölcsönös behatásuk éppen a mozgás."[1] A dialektika felöleli a mozgás valamennyi formáját, a mozgást az anyag létezési formájának tartja, mert anyag mozgás nélkül nem volt, nincs is és nem is lehetséges. Ezért követeli meg a dialek-

[1] Engels: A természet dialektikája. *MEM* 20, Budapest 1963, 364–365. o.

tikus módszer, hogy a jelenségeket kölcsönös összefüggésükben és feltételezettségükben vizsgáljuk, figyelemmel legyünk ugyanakkor és állandóan változásukra, keletkezésükre és elhalásukra, szakadatlan fejlődésükre, tehát a szüntelen mozgásra. Hogyan ismerheti meg azonban a jogalkalmazó az objektív valóságot, a definiált és rendszerint már a múltban megtörtént, befejezett eseményt, ha minden változik, minden szakadatlan mozgásban van? Milyen jelentőséget tulajdoníthat a dolgoknak, amelyek kiadására irányul például a polgári per; a bűnjelként megvizsgált tárgynak, amivel a bűntettet elkövették; a perbe vont személyeknek stb., ha a mindennek változását tanító materialista dialektika szerint a dolgok, a tárgy, a személy többé már nem az, ami akkor volt, amikor a jogilag releváns tény megtörtént; az időbelileg és helyileg meghatározott esemény a múltban végbement és rendszerint éles meghatározottsággal – legalábbis a jog számára – körülhatárolódott.

A másik gondolatkör *az azonosság és a különbözőség* kategóriáival kapcsolatos. Rendszeresen előfordul, hogy a jogalkalmazó egy bizonyos tárgynak, jelenségnek vagy személynek meghatározott időszakban való azonosságát vizsgálja. Választ kell adnia például arra, hogy az a kés, amellyel a bűncselekményt elkövették és amelynek bizonyos ismertetőjegyeit már megismerte, azonos-e azzal a késsel, amelyet bűnjelként lefoglaltak? Azonos-e a tisztítóba adott ruha azzal, amelyet a felperes onnan visszakapott? Azonos-e a személy azzal, akinek adatait tartalmazó személyazonossági igazolvánnyal igazolja magát? Vizsgálni kell tehát azt, hogy a tárgyak, a személyek, a jelenségek meghatározott vonatkozásokban, konkrét létezési formájukban azonosak-e önmagukkal? A tárgyak, személyek, jelenségek önmagukkal való azonossága vagy különbözősége mellett, sőt azzal egyidejűleg, attól elválaszthatatlanul szem előtt kell tartania a tárgyak, személyek, jelenségek közötti azonosságot, illetve különbözőséget is. Erre egyrészt azért van szükség, mert minden azonosítás egyúttal megkülönböztetés is, másrészt gyakran kell „különböző" tárgyakat, személyeket, jelenségeket összehasonlítania; bizonyos szempontból vett azonosságukat vagy különbözőségüket megállapítania. Nem mindegy például az, hogy a sértett arcába a terhelt követ, tojást vagy egy darab vajat vágott, mert ezek a tárgyak konkrét formában való létezésük következtében ebben a vonatkozásban különböznek egymástól. A jogalkalmazónak ezt a különbséget felismerve kell az eseményhez, mint objektív valósághoz közelednie és az esetleges védekezéssel szemben bizonyítania a különbözőséget. Tegyük fel azonban, hogy valaki a piacra viszi a tojást, a vajat stb. A jogalkalmazó ekkor, mint árut szemléli a tárgyakat és mivel meghatározott értékek hordozói, ebben a vonatkozásban azonosakká válnak, mert a tojás, a vaj stb. egyaránt áru a piacon. A darab kő a piacon sem lesz azonos a tojással, attól az áru ismertetőjegyeit tekintve is különbözik. Elképzelhető viszont, hogy újabb vonatkozásban ez a két tárgy is azonossá válik, mert például a birtokháborítási perben jogsértő magatartást tanúsított az alperes akkor is ha tojást, akkor is ha követ hajigált szomszédja lakásába. Az összehasonlítás, illetve az azonosítás és megkülönböztetés gondolkodási művelete tehát számos kérdést vet fel, amelyek közül elsőrendű az, hogy az azonosítás és a megkülönböztetés pusztán gondolkodási művelet-e, vagy Leninnek a Filozófiai Füzetekben írt gondolatával élve: „... csak az objektívnek a tükröződése az ember szubjektív tudatába"?

A harmadik gondolatkör *a fogalmakkal való operáláshoz* vezet. A mindennapi életben, de nemritkán a tudományban is előfordul, hogy egyes fogalmakat különböző értelemben vagy homályosan használnak. A jogalkalmazó számára is fontos követelmény az, hogy a kihallgatások, a tárgyalások során egyes fogalmakat mindvégig azonos tartalommal, egyér-

telműen használjanak. A terhelt a feltett kérdésre azt válaszolja például, hogy bűnösnek érzi magát. Lehet, hogy ezt a fogalmat egészen más tartalommal használja, mint a jogalkalmazó, aki a törvényi fogalomnak megfelelő tartalmú nyilatkozatot esetleg enyhítő körülményként értékelné. Azonos-e azonban a kihallgatáskor, a tárgyaláson elhangzott „két fogalom"? Lehet, hogy a terhelt csak egy lényegtelen vonatkozásban érzi magát bűnösnek, vagy mindössze azért, mert kellő óvatosság hiányában a cselekményét leleplezték. Nézzünk meg egy másik példát. A végrendelet szövegéből kitűnt, hogy a felperesek – többek között – örökösei az örökhagyó „... halála után a háznál található összes készpénznek". Az örökhagyó 3000 Ft-ot adott kölcsön alperesnek, aki a pénz visszaadására ígéretet tett, de azt az örökhagyó haláláig nem teljesítette. A 3000 Ft az alperes elodázó magatartása miatt nem volt „a háznál" és az összegről a végrendeletben sem történt említés. Erre tekintettel a bíróság arra az álláspontra helyezkedett, hogy a felperesek, mint végrendeleti örökösök ennek a 3000 Ft-nak nem örökösei. Mit értett azonban az örökhagyó a „háznál található" megjelölés alatt, hogyan kell értelmezni a végrendeletet ahhoz, hogy a jogalkalmazó által használt fogalom tartalmában azonos legyen a végrendelkező végakaratának tartalmával? A „háznál" szó formális értelmezése bizonyára nem azonos a végakarattal, mert az örökhagyó végrendeletében ingó vagyonát, pénzét, értéktárgyait és értékpapírjait a felperesekre hagyta. Milyen tévedéseket tartalmazott az a gondolkodási folyamat, amelynek során a bíróság más tartalommal használta a „háznál" fogalmat, mint az örökhagyó?

Nemcsak az lényeges, hogy a jogalkalmazó ugyanabban az értelemben értse a fogalmakat, amilyenben a terheltek, peres felek stb. használják. Elengedhetetlen követelmény az is, hogy saját gondolatmenetében az egyes fogalmak ugyanabban a vonatkozásban mindvégig azonosak maradjanak önmagukkal, vagy ami ugyanazt jelenti: különbözzenek minden más fogalomtól, sőt adott esetben a fogalmak azonosak legyenek azokkal, amelyeket a jogalkotó használt a jogszabályok alkotásakor. Érzékeltessük ezt is egy példával. A felperes kezelésében levő patak medréből az alperes bizonyos mennyiségű fát jogellenesen kitermelt, emiatt a felperes meghatározott összegű kártérítés fizetésére kérte őt kötelezni. A bíróságok elutasították a felperes keresetét, mert álláspontjuk szerint a fák kitermelése a folyómeder hasznai szedésének fogalmi körébe tartozik. A Ptk 107. §-a értelmében a parti birtokosok a saját, valamint az együttélő családtagok szükségletét meg nem haladó mértékben szedhetik a meder hasznait. A bíróságok szerint a partok mentén fekvő földek tulajdonosai a megszabott mértékben jogosultak szedni a patak medrének hasznait, jogukban áll tehát az ott nőtt fákat is kivágni, kitermelni, mert a folyóvíz medrében nőtt fa is a növényzet fogalmi körébe vonható, a nád, a sás stb. jogi sorsában osztozik. Az állásponttal szemben a Ptk. 107. §-ához fűzött miniszteri indokolás szerint a parti telek tulajdonosa a meder növényzetét (nádat, sást stb.) elsajátíthatja. Ugyanakkor hangsúlyozza az indokolás, hogy a törvény e tekintetben csupán használati jogot biztosít a Ptk. 163. §-ának (1) bekezdésében megszabott keretben. Ebből eleve következik, hogy a mederben levő dolgok üzemszerű kitermeléséről nem lehet szó. A nád, sás és más ilyen növények elsajátítása csak azt jelenti, hogy a növények évi termelését vágják le. Ez nem jár együtt a növényzet kiirtásával. A fakitermelésnél más a helyzet, mert itt nem a fa hasznának szedéséről van szó, hiszen a fa kivágásával, kitermelésével megszűnik a további hasznok szedésének a lehetősége. A törvény által a parti birtokosoknak engedélyezett mederhasználati jogot a bíróságok tehát helytelenül értelmezték, az általuk használt tarta-

lom nem volt azonos a jogalkotó által használt fogalom tartalmával. Milyen szabályokat kell követnie azonban a jogalkalmazónak, hogy ne sértse meg ezt a fontos, alapvető követelményt?

Ezek a kérdések azok, amelyeket az érdeklődés felkeltése végett előrebocsátottam. A választ az azonosság törvényének megismerése, helyes értelmezése és megfelelő, tudományos alkalmazása adja meg. Említettem, hogy az azonosság törvénye csak akkor segíti a megismerést, ha megtisztítjuk a metafizikus ferdítésektől és továbbfejlesztjük benne azt, ami a problémamegoldó gondolkodás számára újat nyújt. A következőkben az azonosság törvényét történeti fejlődésében vizsgálom, majd lényegét megismerve kiemelem azokat a vonatkozásokat, amelyek a gyakorlat számára leginkább hasznosak.

Az azonosság törvényét igényesen Arisztotelész fogalmazta meg először. Szerinte: „. . . ha egy szó nem egy meghatározott dolgot jelent, akkor nem jelent semmit. Ha pedig a szavak nem jelentenek semmit, akkor megsemmisülne az emberek egymással való beszélgetése s igazság szerint az önmagunkkal való beszélgetés is; lehetetlen ugyanis gondolkozni, ha nem gondolunk valami határozott egyet, ha pedig egyet gondolunk, akkor ennek az egy dolognak egy nevet is adunk." Arisztotelész gondolata – mint a továbbiakban látni fogjuk – az azonosság törvényét a fogalmakra, a gondolkodásra vonatkoztatva határozta meg, holott ez a törvény nem speciálisan gondolkodás-törvény, hanem a valóság egy viszonya, ami minden más általános léttörvényhez hasonlóan gondolkodási törvény is, ugyanakkor csak alapja a fogalmakkal való helyes operálásnak. Térjünk vissza azonban – a történeti fejlődést követve – az arisztotelészi gondolathoz, amely más szavakkal azt jelenti, hogy a valóság megismeréséhez, ahhoz, hogy a valóságot fogalmakban kifejezhessük fogalmainknak határozottaknak, az adott gondolatmenetben azonos tartalmúaknak kell lenniök. „A gondolkodás ezen elemi követelményét fejezi ki az azonosság törvénye, mely szerint minden fogalom, amelyben meghatározott tulajdonságú tárgy tükröződik, csak önmagával azonos, és a gondolkodás folyamatában nem szabad más fogalommal felcserélni."[2] Arisztotelész ezt a tételt a szofisták relativista filozófiai irányzata elleni harcában alkotta meg. A szofisták azt tanították, hogy a fogalmaknak nincs határozott tartalmuk, mert minden állandóan változik; lehetetlen meghatározott ismertetőjegyű dolgokról, tehát meghatározott tartalmú fogalmakról, illetve ítéletekről beszélni. A szofisták nem ismerve a dolgok semmiféle azonosságát, tagadták ezzel a világ megismerhetőségét is, mert a világ határozott fogalmak nélkül is megismerhetetlen. Amikor tehát Arisztotelész megfogalmazta a formális logika azonosság törvényét, ezzel a szofisták relativista filozófia nézetei ellen harcolva, a világ megismerhetőségéért szállt síkra.

A későbbi korokban az arisztotelészi gondolatot meghamisították, az azonosság törvényét idealista-metafizikus irányban elferdítették és hosszú időn keresztül ez az eltorzított tétel szerepelt a formális logika azonossági törvénye helyén. Ennek megértéséhez ismerjük meg az azonosság törvényének néhány ismertebb meghatározását; minden dolog azonos önmagával; minden dolog az, ami stb. Ha tehát a vizsgált dolgot szimbolikusan vagy általánosságban A-nak jelölöm, akkor a törvény szerint A = A, vagy A azonos A-val.

[2] Arisztotelész: *Metafizika*, Budapest 1936, 1006/b. Életműve haladó értékelésére lásd Sándor Pál: *Arisztotelész Logikája*, Budapest 1958.

Példákkal élve Nagy Péter felperes azonos Nagy Péter felperessel; Kovács János terhelt azonos Kovács János terhelttel; a bűnjelként lefoglalt óra azonos a bűnjelként lefoglalt órával stb. Közbevetőleg válaszolunk az olvasó aggályára: miért kell magától értetődő dolgokat hangoztatni, hiszen mindenki számára világos az, hogy Kovács János = Kovács János, óra = óra stb? Ez csak az első látszatra van így, csak a felületes szemlélőnek tűnik úgy, hogy az azonosság törvényének megfogalmazására, megismerésére nincs szükség. A törvény gondolkodásunk determináltságát, pontosságát biztosítja; megsértése a gondolkodás anarchiájához, káoszához vezet. Erről egyébként a későbbiek során alaposabban meggyőződhet az, aki fejtegetéseinket követi. Visszatérve az azonosság törvényének a formális logikában használt általános formulájához, az A = A képlethez megállapíthatjuk, hogy a formula nem tesz különbséget A, mint tárgy, jelenség, személy stb., vagyis az objektív valóság és A, mint a gondolkodás része, eleme-fogalom, vagy ítélet között. Ebből fakadtak azok a ferdítések, amelyek az idealista és metafizikus nézetekre jellemzőek és amelyek meghamisították az arisztotelészi gondolatot is. A formulából ugyanis az idealista logikában egyesek olyan következtetéseket vontak le, hogy a törvény nem a valóságnak, hanem csupán a gondolkodásnak a törvénye, tagadva ezzel azt, hogy a helyes gondolkodás tükrözi a valóságot. Más idealisták leszűkítették a törvényt a szóbeli kifejezés és a gondolati tartalom azonosságára, tagadva ezzel a gondolkodásnak az objektív valóságban meglévő gyökereit. Hegel szembehelyezkedett a metafizikus felfogással és a dialektikus értelmezést hangsúlyozta. Kimutatta, hogy az A = A formula üres, az absztrakt, a valóságtól elvonatkoztatott azonossági törvény használhatatlan. Kiemelte az azonosságnak és a különbözőségnek, tehát a konkrét azonosságnak jelentőségét. Hegel nagyszerű felismerésének hiányossága maradt azonban, hogy: „... csak az azonosság és különbözőség azonosságát emelte ki, de nem emelte ki, amit pedig ugyanolyan joggal kellett volna hangsúlyoznia, az azonosság és a különbözőség különbségét, holott ez a tudományos haladás számára nem kevésbé lényeges szempont.[3] Az azonosságra vonatkozó fejtegetéseiben Engels is többször hivatkozott Hegelre. Felfogása a „Jegyzetek és töredékek" *A természet dialektikájá*hoz című munkájából ismerhető meg: „*Az azonosság tétele* ó-metafizikai értelemben véve a régi szemlélet alapvető tétele $a = a$. Minden dolog önmagával egyenlő. Minden maradandó volt, Nap-rendszer, csillagok, szervezetek. Ezt a tételt a természetkutatás minden egyes esetben sorra-rendre megcáfolta, elméletileg azonban még tartja magát, és a réginek a hívei még mindig szembeszegezik az újjal: egy dolog nem lehet egyidejűleg önmaga és valami más ... a legtöbb természetkutató úgy képzeli el, hogy azonosság és különbség kibékíthetetlen ellentétek, nem pedig egyoldalú pólusok, melyeknek csak kölcsönhatásukban, a különbözőségnek az azonosság*ba* való belefoglalásában van igazságuk."[4]

Az azonosság törvényének metafizikus, formalista megfogalmazása és értelmezése nem veszi figyelembe azt, hogy a dolgok, a jelenségek változnak, fejlődnek; figyelmen kívül hagyja a dolgok és jelenségek kölcsönhatását, összefüggéseit. Ebben a hamis értelmezésben az azonosság valami abszolút, független, változtathatatlan adottságot jelent. A formalista értelmezés tehát elvont, határozatlan azonosságot képzel maga elé, ezért az élő gondolkodás, a tudományos megismerés számára formulája üres, banális, semmitmondó.

[3] Fogarasi Béla: *Logika*, Budapest 1955, 37. o.
[4] Engels, i. m. 490–491. o.

Amennyire helytelen az azonosság törvényének idealista-metafizikus értelmezése, éppoly helytelen lenne a formális logika azonosság törvényét a materialista dialektika tanítására hivatkozva elvetni. A dialektika tanításával, a szakadatlan változással nem ellentétes az azonosság törvénye. A változás, a fejlődés nem jelenti azt, hogy a konkrét dolgoknak, az egyes jelenségeknek ne lennének olyan tulajdonságai, amelyek bizonyos ideig nem változnak meg lényegesen. A dolgokban és jelenségekben meglévő viszonylagos állandóság tagadása a szofista-relativista filozófiai irányzat torzításaihoz vezetne. Az azonosság törvénye tehát nem értelmetlenség. Az azonosság azonban mindig valamilyen vonatkozásban azonosság csak, ugyanakkor más vonatkozásban különbség; tehát nem azonosság. A törvény objektív alapját az adja meg, hogy a dolgok, a jelenségek a valóságban viszonylagosan állandóak. Az egyes dolgok és jelenségek viszonylagos állandósága lehetővé teszi, hogy a reájuk állandóan jellemző tulajdonságok segítségével róluk fogalmakat alkossunk és megismerésükre fogalmak igénybevételével törekedjünk, a megismerés pedig eredményes legyen.

Az elmondottak alapján világossá vált, hogy a metafizikusan értelmezett azonosság törvénye, azaz egy olyan törvény, amelyben az azonosság állandóságot jelent, nincs tekintettel a tárgyak és jelenségek fejlődésére, teljesen számításon kívül hagyja a különböző tárgyak és jelenségek közötti összefüggéseket – az élő gondolkodás számára alig mond valamit. Ellenben, ha figyelembe vesszük a dialektika tanításait és azok tükrében kijavítjuk és továbbfejlesztjük az azonosság törvényét, akkor hasznos törvényt ismerünk meg, amely újat nyújt a megismerés, a problémamegoldó gondolkodás számára. Mit jelent ez a megtisztított és továbbfejlesztett törvény? A következőket:

1. *A dolgok – egy tárgy, vagy jelenség stb. – meghatározott időben és meghatározott vonatkozásban azonos önmagával, azonos saját elemeivel és saját vonatkozásaival.*[5]

Ez azt jelenti, hogy minden konkrét dolog, mindaddig amíg egy bizonyos formában létezik; az a bizonyos konkrét dolog és nem valami más és ebben a vonatkozásban azonos önmagával. Ez az értelmezés figyelemmel van a dialektika tanítására, amely szerint minden dolog belső ellentmondásokkal terhes, mert minden dolog ez a dolog és ugyanakkor már nem is ez. A dolgok belső ellentmondásossága viszont nem zárja ki azt, hogy a bizonyos dolog, mint minőségi állapot azonos maradjon önmagával mindaddig, amíg megőrzi az adott minőségre jellemző sajátosságokat. Az azonosság ilyen értelmezése megóv a relativizmustól, megóv attól, hogy a világot káosznak tekintsük, amelyben semmi sem meghatározott és ahol nem uralkodik semmiféle rend.

2. *A dolgok – egy tárgy, vagy jelenség stb. – elemi sajátosságai és vonatkozásai egymástól eltéréseket mutatnak, amelyek bizonyos szempontból vizsgálva lényegtelenek, elhanyagolhatók lehetnek.*

Amíg a dolgokat önmagukban, nyugalmi állapotukban vizsgáljuk, addig csak az elvont azonosság felismeréséhez juthatunk el. Az ilyen formális, metafizikus szemléletmód nem vizsgálja a dolgok létrejöttét és azt sem, hogy mivé válnak a fejlődés során. Az objektív valóságban azonban az azonosság összeforrott a különbözőséggel, az azonosság és a különbözőség tehát elválaszthatatlanok egymástól. A jelenségek fejlődése során hol az azonosság, hol a különbözőség kerül előtérbe.

[5] Berencz János: *Logika* (Különös tekintettel a korszerű, materialista dialektikus logikára), Budapest 1961², 122., 123. o.

3. *Nemcsak egy dolog – tárgy, vagy jelenség stb. – lehet azonos saját elemeivel, illetve nemcsak egy dolog különböző elemei között lehet lényegi azonosság, hanem két vagy több dolog is megegyezhet egymással bizonyos szempontból egymás elemeivel és vonatkozásaival, meghatározott időben és vonatkozásban.*

Amikor dolgok közötti azonosságról beszélünk, mindig valamilyen vonatkozásban, valamilyen ismertetőjegyek szempontjából vett azonosságról szólunk. Összes ismertetőjegyeik tekintetében azonos tárgyak természetesen nincsenek. A különböző dolgok közötti azonosság felismerése az azonosság törvényének kiterjesztését jelenti olyan esetekre is, amikor nem egy dologról, hanem „különböző" dolgokról van szó, amelyek bizonyos szempontból lényegileg azonosak. A helyesen értelmezett törvény tehát – ellentétben a metafizikával – nem tiltja meg a különböző dolgok bizonyos szempontból való azonosítását és az azonos dolgokban lévő különböző, sőt ellentétes oldalak feltárását, ellenkezőleg segíti azt.

Az azonosság törvényének megismerése után rátérünk annak a jogalkalmazó gyakorlatában való hasznosítására. Két lényeges vonatkozásra összpontosítjuk figyelmünket, először az összehasonlítás – azonosítás és megkülönböztetés – gondolati műveletével foglalkozunk, ezt követően a fogalmakkal való operálásnak, az egyértelműség követelményének megismerésével egészítjük az azonosság törvényéről elmondottakat.

AZ ÖSSZEHASONLÍTÁS

Gyakran fordul elő az, hogy a jogalkalmazónak két vagy több dolgot, tárgyakat, személyeket, jelenségeket össze kell hasonlítania. Az összehasonlítás nem önálló művelet, hanem két alapműveletből: az azonosításból és a megkülönböztetésből tevődik össze. Minden azonosítás megkülönböztetés és fordítva, minden megkülönböztetés egyúttal azonosítás. Ez vonatkozik arra az esetre is, ha egy dolog saját elemeinek és vonatkozásainak önmagával való azonosságát, vagy a dolog különböző elemeinek lényegi azonosságát, illetve ha több dolog azonosságát, vagy lényegi hasonlóságuk azonosságát vizsgáljuk gondolkodási folyamatunkban. Amikor például a jogalkalmazó egy személy azonosságát állapítja meg, akkor azt vizsgálja, hogy az előtte álló ember azonos-e azzal, akinek adatait használja; egyúttal kifejezésre juttatja azt is, hogy azonosság megállapítása esetén az illető mindenki mástól különbözik, így különbözik esetleg attól, akinek a nevét jogtalanul használja. Az összehasonlítás tehát mindig két önálló alapműveletre vezethető vissza, ezért részletesebben az azonosítással és a megkülönböztetéssel ismerkedünk meg.

Az azonosítás gondolkodási művelet, amellyel a különbözőségekben meglévő azonosságot emeljük ki. Az azonosítás mindig absztrakciót feltételez: akár a dolgok közötti azonosságot, akár egyetlen dolog elemeinek, vagy vonatkozásainak azonosságát akarjuk megállapítani az azonosítás gondolkodási művelete segítségével, ezt mindig csak absztrakcióval, a különbözőségtől való elvonatkoztatással érhetjük el.

> Érzékeltetésül az igazságügyi írás- és az iratok technikai szakértői vizsgálatára hivatkozom, amely mind polgári, mind büntető ügyekben gyakori és jelentős vizsgálat. Általában milyen kérdésekre vár választ a jogalkalmazó a szakértőtől? A grafikai vizsgálat arra ad választ, hogy az adott folyóírással írt szöveg, vagy aláírás meghatározott személytől származik-e. Amennyiben az okmányon szereplő írás, névaláírás a

megállapítás szerint X személytől származott, ez azt jelenti, hogy az inkriminált folyóírás és az X személy írása azonos, mert különbözik a megvizsgált többi személy írásától, sőt mindenki más írásától. Az azonosítás művelete azért vezetett eredményre, mert kimutatta a mástól való különbözőségeket, azokat kizárta és a szakértő felismerve a vizsgált íráson az egyedi azonosságot: a sajátosságoknak olyan komplexumát észlelte, amelynek ismétlődése lehetetlen, következésképp az írás nem két különböző, hanem azonos személytől származik.

Megjegyzem, hogy az azonossági következtetések rendszeres további elemzéseket kívánnak, amelyre visszatérek. A példa csak annak megvilágítására szolgált, hogy az azonosítás, mint gondolkodási művelet mindig absztrakció, amelyet a különbözőségektől való elvonatkoztatással érünk el.

Az azonosítás műveletéről szólva utalnom kell a dialektika azon tanítására, amely szerint a változás abszolút, az állandóság pedig relatív. Minden dolog ugyanabban a vonatkozásban változó és állandó is. Mit jelent ez? „Ez azt jelenti, hogy a jelenségekben általában a változás van előtérben, az állandóság ennek alárendelt szerepet játszik. Ez azonban nem zárja ki annak lehetőségét, hogy bizonyos konkrét körülmények között az állandóság legyen az uralkodó tényező. A viszonylagos állandóság tehát azt jelenti, hogy bizonyos konkrét körülmények között az állandóság előtérbe kerül a változással szemben, anélkül azonban, hogy ez utóbbi megszűnnék.[6] Az azonosítás műveletében ezt a tételt sem szabad soha figyelmen kívül hagyni. Nézzünk erre is egy példát.

A feladat az, hogy a bűncselekmény elkövetésénél megölt személy holttestében talált lövedékről megállapítsuk, hogy az a terheltnél személymotozás során talált fegyverből származik-e vagy sem? Más szavakkal ez azt jelenti, hogy a bűncselekmény elkövetésekor használt fegyver azonos-e a terheltnél talált fegyverrel, vagy különbözik-e attól? Tegyük fel, hogy a szakértő az azonosítás eredményeként azonosságot állapít meg. Ennek bizonyítására felhozza a kalibert, az oxidáltság meghatározott fokát, a huzagolást stb., azaz az egyedi sajátosságok olyan komplexumát, amelynek ismétlődése kizárt. Ez azonosság azonban csak „ugyanabban a vonatkozásban" jelent azonosságot, bizonyos más vonatkozásokban viszont különbözőséget. Most nem arról a különbözőségről van szó, amely a meghatározott gyártási számú és a bűncselekménynél eszközül használt fegyver és minden más fegyver között megvan, hiszen ez a felismert különbözőség tette lehetővé, hogy a szakértő az azonosságot egyáltalán megállapíthassa felsorakoztatva az egyedi sajátosságok olyan körét, amely csupán egyetlen dologra jellemző. A különbözőség ugyanazon tárgy vonatkozásában is fennáll, mert a lövés pillanatában használt pisztoly bizonyos vonatkozásokban már nem azonos a szakértői vizsgálat alá vont „ugyanazon" fegyverrel. A tárgyakban, a jelenségekben a változás állandó; a fegyver a bűncselekmény elkövetése óta különböző természeti, vagy mesterséges hatások alatt formálódott – elásták, ütötték, tisztították, egyes alkatrészeit kicserélték, oxidáló-

[6] Tamás György: A formális logika azonosságfelfogásának bírálata. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1963/2, 248. o.

dott stb. – Az állandóság viszonylagossága nem zárja ki azonban azt, hogy bizonyos konkrét körülmények között az állandóság legyen az uralkodó és a szakadatlan változás ellenére is megállapítható legyen a fegyver azonossága.

Annak felismerése, hogy a dialektikus felfogás szerint minden ugyanabban a vonatkozásban állandó és változó is; az állandó relatív, de az egyes dolgoknak vannak olyan tulajdonságai, amelyek bizonyos ideig gyökeresen nem változnak meg, nemcsak elméletileg jelentős. Éppen ez a felismerés teszi lehetővé az azonosítást és a megkülönböztetést, vagy a gondolkodási folyamatra vetítetten azt, hogy a megismerés során egyes fogalmakat, mint azonosokat, mint határozottakat használjunk. Másrészt a gyakorlatban sem szabad soha elfeledkezni arról, hogy az állandóság csak viszonylagos. Ezt mutatják be az alábbi példák:

Adásvételi szerződéskor a teljesítésre vonatkozó általános szabály szerint a szerződéseket tartalmuknak megfelelően, a megszabott helyen és időben, a megállapított mennyiség, minőség és választék szerint kell teljesíteni. A teljesítésre vonatkozó általános szabályok és törvényi diszpozitív rendelkezések figyelemmel vannak arra, hogy az adásvétel tárgya a szerződéskötés és a teljesítés között változik, mert a változás mindenben abszolút. Ezért fűződik a teljesítéshez fontos joghatás, mert a teljesítéssel a kárveszély – ha a törvény kivételt nem tesz – a másik szerződő félre száll. A változás alatt most csak az ún. természeti változást értjük. Az adásvételi szerződéskor megtekintett eper például gyorsan romló áru, a lekötött mennyiség rövid idő múlva a változás szembetűnő jegyeit mutatja fel. Amennyiben a gyümölcsöt a szerződésben meghatározott időközökben kell szállítani és a vevő a korábbi szállítmány vételárának megfizetésével késedelembe esett, az eladó – hacsak biztosítékot nem kap – a következő szállítmányt a vevő késedelmének idejére visszatarthatja anélkül, hogy ő maga a teljesítéssel késedelembe esnék. Mivel az eper gyorsan romló dolog, az eladó őrzési kötelessége megszűnik. A tárgyban lévő változásból tehát a konkrét esetben már maga a jogalkotó levonta a megfelelő következtetéseket.

Azonban nemcsak a tárgyak, a jelenségek változnak, hanem maga az ember is. Ez tükröződik például a megrovás intézményében. Büntetés kiszabása nélkül megrovásban azt kell részesíteni, akinek cselekménye és a személye akár az elkövetéskor, akár – a körülmények megváltozása folytán – az elbíráláskor olyan csekély veszélyességű a társadalomra, hogy a törvény szerint alkalmazható legenyhébb büntetés is szükségtelen, emiatt az illető nem büntethető.

Az ajándék visszakövetelést a Ptk. 582. §-a – nem szokásos mértékű ajándék esetén – akkor teszi lehetővé, ha az ajándékozó helyzete megváltozott és létfenntartása érdekében arra szüksége van, vagy ha a megajándékozott az ajándékozó, vagy közeli hozzátartozója rovására súlyos jogsértést követ el. A megváltozott körülményekre a jogalkotó itt is figyelemmel volt, de azt a jogalkalmazónak kell vizsgálnia.

Igen gyakran vizsgálja a jogalkalmazó egyes személyek ittasságát, illetve ittasságának fokát. Az általánosan ismert véralkohol-vizsgálati módszer segítségével megállapítható, hogy a vizsgált személy vérében mennyi alkohol van. A véralkoholvizsgálatkor levett vér azonban nem azonos azzal a vérösszetétellel, amely a vizsgált személy

ereiben a baleset, a bűncselekmény stb. idején volt. A szervezet óránként kb. 7 gramm alkoholt éget el, nagyobb mennyiség fogyasztása esetén ez az idő módosulhat. A változást azonban mindig figyelembe kell venni, elhanyagolása torzítaná a megismerést.

A felhozott példák a jogalkalmazó munkájának legkülönbözőbb területeit érintik. Változatosságuk ellenére – sőt éppen erre való tekintettel is – meggyőzően érzékeltetik azt, amit az azonosítás műveletében soha nem szabad figyelmen kívül hagyni. A dolgokban bizonyos konkrét körülmények között az állandóság az uralkodó, de mindig szem előtt kell tartani azt, hogy a valóságban nincs tiszta, változásmentes állandóság. Ezért a valóságot tükröző gondolkodásban sem szabad különbözőségmentes azonosságnak lennie. Az azonosság és a különbözőség dialektikus egységéből következik, hogy az az azonosítás műveletében a különbözőségekben meglévő azonosságot emeljük ki. Fontos annak felismerése is, hogy az azonosságnak és a különbözőségnek az objektív valóságban való összeforrottsága ellenére sem adott, változatlan egyszer s mindenkorra viszonyuk: valamely jelenség fejlődése során hol az azonosság, hol a különbözőség kerül előtérbe. A változás dialektikus fogalmát tagadja az, aki szerint létezik olyan időpont, amikor a dolog csak önmaga, mert teljes nyugalomban van, nem változik. A dolgok egyes tulajdonságai viszonylag állandóak más tulajdonságokhoz képest, ebben az értelemben van a valóságban viszonylagos állandóság. Egyes dolgokban, jelenségekben a változás a szembetűnőbb, másokban adott időszakban az állandóság uralkodik, mert ez utóbbiakban a mindenben meglévő viszonylagos állandóság egy ideig csak lassan, elhanyagolható módon változik. Az objektív valóság érintett törvényszerűségeit az azonosítást végzőnek gondolkodása folyamatában mindig figyelembe kell vennie, ellenkező esetben a megismerés nem lesz eredményes, a hamis azonosítással az objektív valóságról torz tükröződéssel hamis képet kap.

Az azonosításról elmondottakból következik, hogy *megkülönböztetés* az a gondolati művelet, amellyel az azonosságban meglévő különbözőségeket tárjuk fel. A dialektikus megkülönböztetést ugyanis az jellemzi, hogy a különbözőségek feltárásával egyidejűleg az azonosságot is kiemeli. Hangsúlyoztam már, hogy sem az azonosság, sem a különbözőség nem létezik a valóságban külön-külön, hanem csakis egységben. Egyes konkrét esetekben, az egyes konkrét esetekre vonatkozó gondolati aktusban lehet csak kiemelni az azonosságot, vagy a különbözőséget. Az azonosság és a különbözőség elválaszthatatlanságára a marxizmus klasszikusai többször rámutattak. Szellemesen érzékeltette ezt a kérdést Engels Konrad Schmidthez írt levelében: „Egyáltalán nem lehet megállapítani, hogy a nemi szerelem a különbségben levő azonosság, vagy pedig az azonosságban levő különbség felett érzett öröm-e? "[7] A konkrét esetben azonban mód nyílik arra, hogy a megkülönböztetés gondolati művelete – ezzel együtt természetesen az azonosítás művelete is – választ adjon arra, hogy: „... mit tartunk azonosnak és mit különbözőnek ...", de nem „... általában valamilyen általános mértéktől függően, hanem csak konkrétan külön minden adott esetben a megismerés feladatából és a gyakorlati szükségletből kiindulva. Egy és ugyanazon összefüggésből a tudományos kutatás bizonyos esetekben az azonosat, más esetekben a különbözőt emeli ki, attól függően, melyik momentum fontos adott

[7] *MEM* 38, Budapest 1977, 199. o.

esetben a kutató számára."[8] A különbözőség tehát, ugyanúgy, mint az azonosság viszonylagos. Vizsgáljunk meg ismét néhány példát.

Térjünk vissza ismét az adásvételi szerződésre, amelyben a felek az eladó szolgáltatását többféleképpen határozhatják meg. Meghatározhatják úgy, hogy konkrétan, egyedileg jelölik meg a szolgáltatás tárgyát. Ebben az esetben beszélünk egyed-, vagy specieskötelemről. Mit kívánunk meg ilyenkor? Azt, hogy a megjelölés alkalmas legyen a többi dologtól való megkülönböztetésre. Tegyük fel, hogy a vevő két kosár alma között választhat. Az alma általában helyettesíthető dolog, de ha a vevő megjelöli, hogy ezt meg ezt a kosár almát veszi meg, akkor a helyettesíthető dolog is egyedi szolgáltatásra kötelezi az eladót. A két kosár alma minőségben, mennyiségben is azonos. A legkülönbözőbb szempontból vizsgálhatjuk és minduntalan az azonosság kerül előtérbe. Lehet-e tehát valamely általános mértéktől függővé tenni, hogy mit tartunk a két dologban különbözőnek és mit azonosnak? Vizsgálhatja a mezőgazdász, a kémikus, az egészségügyi ellenőr, vagy akár a következő vásárló szándékú ember. Valamennyiök számára az azonosság emelkedik ki. A jog számára a konkrét esetben mégis a különbözőség lesz a döntő, amely az egyik kosár almát a felek viszonylatában egyedi szolgáltatás tárgyává, tehát helyettesíthetetlenné, mással nem pótolhatóvá teszi.

Következő példánkban szerepeljen egy pár cipő, amelyet feltevésünk szerint – mindössze az egyszerűsítés kedvéért – csak az országban, csak az egyik városban és az egyik meghatározott cipész ktsz.-nél gyártottak abban a szériában, amelyben az üzem mindössze 1000 párat készített a konkrét típusból, azonos kivitelben és azonos nagyságban. Az ezer pár cipőt az összehasonlítás műveletében tehát semmi nem különbözteti meg egymástól. Teljes azonosság azonban csak mint ideális gondolati absztrakció, csak mint elgondolt ideális eset létezik. Az egyik pár cipőt olyan személy vásárolta meg, aki később bűncselekményt követett el és az elkövetéskor az a cipő volt a lábán, amely 999 párral „azonos". A terhelt a cipővel olyan lábnyomot hagyott, amely rögzíthető volt. A szakértő feladata annak megállapítása, hogy a helyszínen hagyott lábbeli-nyom azonos-e a terheltnél lefoglalt cipő által előidézhető nyommal? Nyilvánvaló, hogy 1000 cipő hagyhatott volna a helyszínen hasonló nyomot, következik ez az 1000 pár cipő már hangoztatott azonosságából. Példánkban azonban az azonosságban meglévő különbözőség lép előtérbe és a megkülönböztetés gondolati művelete vezeti az összehasonlítást. A nyom egyrészt magán viseli azokat az általános sajátosságokat, amelyet még 999 cipő okozhatott volna. Az egyedi sajátosságok vizsgálata azonban különbözőségeket mutat. Ilyen az, hogy a terhelt járás közben így, vagy úgy helyezi a lábát a földre és ettől a cipő sarka így, vagy úgy kopik; vasgyárban dolgozik és a spén összevagdosta a talpat; lakásán nemrég festés volt és a hajlatba mésznyomok rögződtek, amelyből a lábbeli nyomra hullott valamelyes stb. A konkrét esetben a megkülönböztetés volt a döntő, mert az a művelet, amellyel az azonosságban – 1000 pár cipő igen sok vonatkozásban kimutatható azonosságában – meglevő különbözőséget feltárhatjuk. A megkülönböztetéssel jutunk azután el az egyedi azonossághoz.

[8] Galántainé Havas Katalin: A formális logika azonosság törvényéről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1958/4–4, 333. o.

A példák megmutatták azt is, hogy a megkülönböztetéssel ugyanarra az eredményre jutottunk, mint az azonosítással, hiszen a két művelet kölcsönösen feltételezi egymást, elválaszthatatlanok. Ezért állítottuk azt, hogy az azonosítás és a megkülönböztetés alapjában véve nem két önálló művelet, hanem egy műveletnek, az összehasonlításnak két oldala. Didaktikai szempontból választottuk külön az alapműveleteket, mert a megismerésben ezzel a módszerrel tűnnek elő a dolgok sajátosságai. A helyes összehasonlítás, tehát a helyes azonosítás és megkülönböztetés nélkülözhetetlen eljárása az emberi gondolkodásnak, ugyanakkor *a hamis összehasonlítás – a hamis azonosítás és megkülönböztetés* – a valóság gondolati meghamisítását, eltorzítását eredményezi. A hamis azonosítástól, vagy megkülönböztetéstől a jogalkalmazónak is tartózkodnia kell és az ilyen irányú törekvések észlelése, leleplezése nélkül feladatát nem teljesítheti.

A tolvaj azzal védekezik, hogy azért lopott, mert éhes volt. A köznapi nyelvben is gyakran hallható megfogalmazás szerint az éhség-éhség. A formális logika A = A, üres formulája szerint tényleg egyenlő az éhség az éhséggel, vagyis az éhség fiziológiai vonatkozása egyenlő az éhség formáinak társadalmi vonatkozásaival. Ez azonban hamis azonosítás lenne, amelyre éppen az éhséggel kapcsolatban Marx találóan mutatott rá: „Az éhség-éhség, de az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel." A tolvaj védekezését hallgatva ezért a jogalkalmazó az éhséget nem annak fiziológiai értelmében teszi majd önmagával azonossá, hanem társadalmi vonatkozásait vizsgálja. Bizonyára felvetődik benne azoknak a társadalmi körülményeknek tisztázása, amelyek között a tolvaj élt, amikor a bűncselekményt elkövette és ezek tükrében foglalkozik majd védekezésével.

A felperes a szerződésből keletkezett kötelezettség teljesítését, a szolgáltatást követeli alperestől. A Ptk. 200. § (1) bekezdése szerint a szerződés tartalmát a felek szabadon állapíthatják meg. Ezt hangsúlyozza a felperes azzal, hogy a szerződés az szerződés. A formális logika A = A formulája szerint ez így is van, az alperes köteles a szolgáltatást teljesíteni, mert a szerződés = szerződés. A szerződés tartalmának kialakításában biztosított szabadság, mint a törvény által nyújtott lehetőség azonban a törvény kereteit nem feszítheti szét. Ez a szabadság társadalmi rendünkből folyik és nem irányulhat ez ellen a társadalmi rend ellen. Ezért sorolja fel a Ptk. azokat az eseteket, amelyekben a szerződés ≠ szerződés, a szerződés semmis.

A bűnöző az bűnöző, nemegyszer hallani ezt az azonosítást is. Hasonló ehhez, hogy a cigány az cigány, a néger az néger stb. Antropológiai vonatkozásban ez igaz is. A terhelt azt vágta haragosa szeméhez, hogy a proli az proli. Formál logikailag ez is igaz, mert A = A. De utaljunk ismét Marxra: „A néger-néger. Csak bizonyos viszonyok között lesz rabszolgává." A cigány is cigány, de csak bizonyos viszonyok között lesz bűnözővé, mint minden más ember, mert az ember nem születik bűnözőnek, a bűnözői tulajdonságokat is csak elsajátítja. A proli is proli, de a terhelt ezt úgy értelmezte, hogy a proletár minden vonatkozásban „proli", vagyis megvetendő valaki.

Az azonosság törvényének egyik fontos, gyakorlati jelentősége éppen abban van, hogy megakadályozza a helytelen, a hamis azonosítást, illetve annak ikertestvérét a hamis megkülönböztetést.

A hamis megkülönböztetés gyökere rendszerint abban van, hogy a viszonylagos ellentéteket, mint abszolút, egymást kizáró, örök ellentéteket igyekeznek egyesek feltüntetni. A hamis ellentmondások leleplezése igen fontos követelmény ahhoz, hogy a jogalkalmazó helyesen lássa el feladatát, a bíróság döntése meggyőző legyen. A nemi erkölcs elleni bűntettel terhelt személy hamis megkülönböztetéssel védekezik, hogy a nemi ösztön hatására értelme annyira elhomályosult, hogy büntetőjogi felelősségének nincs alapja. A védekezés azon alapult, hogy az ösztön és az értelem egymást kizáró ellentmondások. Házassági bontóperben is hallható az ösztön és az értelem ilyen hamis ellentétbe helyezése. A példálózást nem folytatjuk, mert ezzel a kérdéssel a bizonyítás és cáfolás problematikájával kapcsolatban foglalkozunk majd.

Az összehasonlítás, illetve az azonosítás és megkülönböztetés műveletével kapcsolatban megemlékezem végül azokról a speciális kérdésekről, amelyekre Katona Géza idézett tanulmánya[9] hívta fel a figyelmet. Az azonosítás során levont következtetések értékelése ugyanis a lényeges ismérveken nyugvó rendszerezést kívánja meg és ennek során az azonossági következtetéseket tartalmuk és határozottságuk foka szerint különböztetjük meg. Messzire vezetne témánktól, ha ezeket az igen fontos és az azonosítás gyakorlati kérdéseit segítő kérdéseket részletesen elemeznénk. Gondoljunk visszą azonban a lábbeli-nyom és a terheltnél talált cipő által okozott nyom azonosítására. Elegendő-e az, hogy a két nyom néhány, mondjuk 7 sajátossága megegyezik? Tekintettel arra, hogy egyetlen gyártási folyamatban állították elő a példánkban szereplő 1000 pár cipőt, önmagában az a körülmény, hogy 7 sajátosság megegyezik, bizonyára nem lesz elegendő. Pusztán általános jellegű azonosítási ismérvek (ún. faj–fajta–csoport sajátosságok) nem alkalmasak tárgyak egyedi meghatározására, ezek alapján az egyedi azonosság megállapítására még akkor sem kerülhet sor, ha a vizsgált tárgyon nagyobb számban fordulnak elő. Az azonosításra tehát nem az általános jellegű ismérvek, hanem a tárgyak keletkezési folyamatának törvényszerűségeitől eltérő tényezők, vagy a keletkezése óta a tárgyon létrejött elváltozások lesznek csak alkalmasak. Az azonossági következtetések lehetnek kategorikusak, de lehetnek csupán valószínűségi megállapítások. Előfordul nemegyszer, hogy a szakértő például határozott, kategorikus állítás helyett csupán valószínűsíti az azonosság, vagy a különbözőség fennállását. A valószínűségi megállapítások teljes elvetése helytelen lenne. Ezzel kapcsolatban két véleményt ismételünk. Bovin szerint: „... mit jelent valamely eseménynek (legyen bár maximális) valószínűsége – annak elvi lehetőségét, hogy ez az esemény esetleg meg sem történt". A másik vélemény Markó Jenőtől származik: „... aki a per közben valószínűség alapján dönt, nem mond le arról a végkövetkeztetések során sem". A megoldás mind a kategorikus, mind a valószínűségi következtetéseknél egyaránt a dialektikus logika módszereinek alkalmazásával található meg. Akár szakértő, akár maga a jogalkalmazó végez összehasonlítást, azonosít, vagy megkülönböztet és ennek során kategorikus, vagy valószínűségi megállapításokat tesz, a jelenségek feltárásánál és értékelésénél szüntelenül figyelemmel kell lennie a jelenségek kölcsönös összefüggéseire, belső fejlődé-

[9] Katona Géza: A kriminalisztikai szakértői vélemények értékeléséről. *Jogtudományi Közlöny*, XVIII, új. évf. 7. sz. 385–391. o.

sükre és a bennük megnyilvánuló ellentétek fejlődésére. Az összes bizonyítékokat a maguk összességében értékelve kaphat csak a jogalkalmazó helyes eredményt. Ennek hangsúlyozása azért is szükséges, mert több példát hoztunk fel és egy-egy példánkkal mindig csak egy-egy megállapítást kívántunk érzékeltetni, ezért a példák elemzését csak egy-egy vonatkozásban, elszigetelten végeztük el. A valóságban a dolgok összefüggnek, kölcsönösen feltételezik egymást, egy-egy jelenség kiragadása helytelen lenne. Minden elemzést, minden vizsgálatot a bizonyítékok sorába illesztve és valamennyit együttesen értékelve juthatunk el csak a megismerési tevékenység céljához. Ebben a bonyolult műveletben nagy szerepe jut az azonosság törvényének, amelynek érvényesülését a következőkben még egy más vonatkozásban is vizsgálat alá vesszük.

AZ EGYÉRTELMŰSÉG KÖVETELMÉNYE

A helyes gondolkodás egyik feltétele, hogy az azonosság törvényét, mint a fogalmakkal való operálás törvényét mindvégig betartsuk. Láttuk, hogy az azonosság törvénye nem sajátos gondolkodástörvény, hanem a valóság egy viszonya: mind az azonosság, mind a különbözőség a valóság kategóriái. Minden általános léttörvényre érvényes azonban, hogy egyúttal gondolkodástörvény is, hiszen az emberi gondolkodásban az objektív valóság kategóriái tükröződnek. Ha ez így is van, mégsem hagyható figyelmen kívül, hogy a valóság törvényszerűségei a gondolkodás törvényeinek csak alapját képezik. Szükséges ezért, hogy az azonosság törvényét is – most már gondolkodás törvényként – közelebbről megvizsgáljuk. Így jutunk el az egyértelműség követelményének, mint az azonosság törvénye gondolkodási folyamatunkban való helyes tükröződésének vizsgálatához. Az egyértelműség követelménye – a princípium convenientiae – a fogalmakkal való operálás szabályait foglalja össze és azt a kívánalmat juttatja kifejezésre, hogy a gondolkodási folyamatban minden tárgyról, jelenségről stb. csak, mint önmagával azonosról gondolkodjunk. Az egyértelműség követelményét azért illettem a kívánalom jelzővel, mert megvan a lehetőség arra, hogy megsértsük azt. A hibák aránylag gyakoriak, éppen ezért helyesnek tartjuk, ha a jellegzetesebb hibákon keresztül világítjuk meg magát a törvényszerűséget is.

Az azonosság törvényének, illetve az egyértelműség követelményének megsértése leggyakrabban *fogalomzavarhoz* vezet. Az emberi gondolkodás a különböző dolgokat a róluk alkotott fogalmak segítségével ismeri meg. Minden fogalom az illető dolgot meghatározott vonatkozásban tükrözi. Ahhoz, hogy a valóságot megismerhessük, hogy a valóságot fogalmakban tükrözni tudjuk, a fogalmaknak határozottaknak kell lenniök. A fogalmak csak akkor tölthetik be megfelelően szerepüket, ha egyértelműek és az adott gondolatmenetben mindvégig azonos tartalmúak. Gondolkodásunkban fogalomzavar akkor keletkezik, ha a fogalom használatakor nem vagyunk tisztában a fogalom valódi tartalmával. Mi adja meg a reális alapot ahhoz, hogy a megismerés folyamatában az egyes fogalmakat, mint határozott és azonos tartalmúakat használjuk, illetve minden fogalmat, amelyben meghatározott tulajdonságú dolog tükröződik csak önmagával azonosként kezeljük? A reális alap a dolgokban meglévő viszonylagos állandóság, azaz a helyesen értelmezett azonosság törvénye. A fogalmak azonossága is a valóság jelenségein alapszik; a dolgok viszonylagos állandósága lehetővé teszi – egyúttal azonban megköveteli –, hogy minden fogalmat, mint önmagával azonosat és mint minden mástól különbözőt kezeljük. Az azonosság törvényét a gondolkodási folyamatban kifejező egyértelműség követelménye nincs ellen-

tétben azzal, hogy a valóság dialektikus fejlődéstörvényeinek megfelelően a fogalmaknak is fejlődniök kell. Az egyértelműség követelménye a fejlődés figyelembevételével is érvényesül, mert valamely dolog régi fogalma és az új fogalom is csak önmagával lehet azonos, a két fogalom összekeverése fogalomzavarhoz vezet. A kifejtettek megvilágítására felhozunk egy példát.

A Btk. szerint emberölés bűntettét követi el, aki mást megöl. Nyilvánvaló, hogy a bűntettet csak ember sérelmére lehet elkövetni, a jogalkalmazónak ismernie kell ezért az ember fogalmát. Az embernek – bár az emberiség állandóan változik, fejlődik – vannak olyan tulajdonságai, amelyek minden embert egyaránt jellemeznek és amelyek lehetővé teszik az ember fogalmának megalkotását. Amennyiben a lényeges ismertetőjegyekben változás következik be, mert például az ember meghal, tehát nem-emberré változik, sérelmére az emberölés bűntettét már nem lehet elkövetni, mert azzal a nem-emberre, az elhaltra is az ember fogalmát használnók, olyan fogalomzavar következne be, amely lehetetlenné tenné azt, hogy az objektív valóságot gondolkodásunk megfelelően tükrözze. Mindez természetesnek tűnik, legalábbis ma már természetes. Gondoljunk azonban korábbi időkre, amikor az ember és a nem ember fogalmát összezavarva ételeket készítettek az elhunyt részére, visszavárták stb. Mivel az ilyen jelenségek ma már a múltéi, fejtegetésünk teljesen feleslegesnek látszik, nyilvánvalónak tűnik, hogy az elhalt többé nem ember és így sérelmére az emberölés bűntette nem követhető el. Utalhatnánk arra is, hogy a jogalkalmazónak adott esetben egyáltalán nem közömbös annak vizsgálata, hogy az „emberölést" élő, vagy már elhalt „személyen" követték-e el, az azonosság törvényére, illetőleg az egyértelműség követelményére azonban ennél szembetűnőbb példát kívánunk felhozni. Az „ember" fogalmát más értelemben használja a Ptk. A törvény Második Rész I. Címe az emberrel kezdi a személyekre vonatkozó rendelkezéseket. A Ptk. 8. §(1) bekezdése szerint a jogképesség az embert, ha élve születik, fogamzásának idejétől kezdődően megilleti. A (2) bekezdés szerint a gyermek részére már megszületése előtt gondnokot kell kirendelni, ha a jogainak megóvása érdekében szükséges. A polgári jogi fogalomban tehát a nasciturus emberként jelenik meg, a Ptk. „törvényhozói szuverén önkénnyel" embert alkotott a méhmagzatból és egy törvényi fikcióval céljainak megfelelően függő jogi helyzetet jelölt meg. Végeredményben tehát a Ptk. „ember"-nek tekinti már azt, amit a Btk. még nem tekint annak. Az azonosság törvénye megköveteli, hogy a gondolkodás folyamatában „a minden fogalom azonos önmagával" tétel érvényesüljön. Amennyiben ezt megsértjük fogalomzavar keletkezik. A meg nem született „ember" büntetőjogi fogalom szerint méhmagzat és „megölése" a magzatelhajtás bűntettét valósíthatja meg. A fogalom pontos meghatározottságára különösen abban az esetben van szükség, amikor az emberölést az anya követi el nem sokkal a szülés után. Tételezzük fel, hogy a konkrét esetben a terhelt a cselekmény elkövetését már hónapokkal a szülés előtt elhatározta és „előre kitervelt" módon végrehajtotta. Vannak olyan törekvések, amelyek ilyenkor az előre kitervelt módon elkövetett emberölést látják megállapíthatónak. Ez az álláspont azt bizonyítja, hogy az „ember" fogalmát nem azonos tartalommal használták gondolkodásuk adott folyamatában. Megjegyezzük, hogy a B. H. 2719. számú állásfoglalása is álláspontunkat erősíti. E szerint, ha a

magzat megölését célzó beavatkozás ellenére a gyermek élve megszületik, a gyermek elpusztítása esetén a halálát okozó bűntettel a magzatelhajtás kísérletét halmazatban meg kell állapítani. Az idézett döntés az azonosság törvényének érvényesülését mutatja és ezért is helyes, a méhmagzat fogalmát mindvégig azonos tartalommal használja és az ember fogalmát is önmagával azonosként – tehát minden mástól, így a méhmagzat fogalmától is különbözőként – kezeli, a fogalmakat a gondolkodásban nem cseréli fel, eleget tesz az egyértelműség követelményének.

Közelebbről vizsgálva az azonosság törvényének megsértése következtében előálló fogalomzavart megállapítható, hogy annak megnyilvánulási formái különbözőek lehetnek.

A leggyakoribb a *fogalom felcserélése*; „azaz az adott fogalom különböző értelmű használata egy gondolatmenet során". Itt a gondolkodás tárgyai felcserélődnek: az ember miután elkezdett gondolkodni egy tárgyról, önmaga számára észrevétlenül áttér egy másik tárgyra, a kettőt azonban ugyanannak tartja, bár a két fogalom nem egyezik meg önmagával, hanem egyazonosnak tartott, de különböző tárgyakra vonatkozik.[10] A fogalom felcserélését érzékeltetik a következő példák.

A bíróság a felek házasságát felbontotta és többek között kimondotta azt is, hogy a felek kétszoba, személyzeti szobás összkomfortos lakásának kizárólagos használati joga a felperest illeti, erre való tekintettel kötelezte alperest arra, hogy a közös lakást 30 nap alatt ürítse ki. A bíróság a döntést e vonatkozásban azzal indokolta, hogy a volt közös lakás megosztott használatra nem alkalmas. Az alkalmasság fogalmának, a fogalom ismertetőjegyeinek meghatározásánál a bíróság az akkor hatályban volt 15/1957. (III. 7.) Korm. számú rendelet 82. §-át tartotta szem előtt. Eszerint a 6 m^2-t meg nem haladó alapterületű lakószoba lakás céljára önállóan nem utalható ki. Az ilyen alapterületű lakószoba lakás céljára tehát nem alkalmas. Az idézett rendeletben használt alkalmassági fogalom azonban csak a társbérlet létesítésekor használható. Mivel az elkülönített használat tárgyában rendelkező ítélet nem létesít társbérletet, így a használat rendezésénél nem is irányadóak a társbérletre vonatkozó szabályok. A volt közös lakásban az előszobán át a konyhából nyíló személyzeti szoba alapterülete a 6 m^2-t nem haladja ugyan meg, de egy személy elhelyezésére az ilyen szoba is alkalmas lehet. Ezt bizonyítja egyébként a helyiség eredeti rendeltetése is. A bíróság az azonosság törvényének, az egyértelműség követelményének megsértésével helytelen döntést hozott. Az alkalmasság fogalmát vizsgálva, ezen a fogalmon gondolkodva észrevétlenül áttért egy másik fogalomra, a kettőt ugyanannak tartotta, bizonyára azért, mert nyelvtani alakjuk azonos. Tartalmukat tekintve azonban a két fogalom nem egyezik meg, más ismertetőjegyeket tartalmaz a társbérletesítésre szóba jöhető lakrész alkalmassága és mást az elkülönített használat rendezésénél vizsgálandó lakrész alkalmassága. Az azonosság törvényének megsértése fogalom felcseréléséhez vezetett.

[10] Tamás, i. m. 241. o.

A bemutatott példa alapján egy további fontos követelményre hívjuk fel a figyelmet. Az „alkalmas" szó mind a társbérletesítésénél, mind az elkülönített használat rendezésénél azonos formát ölt, viszont: „nem lehet helyes a gondolkodás és a nyelv összefüggését, megfelelését azok *azonosságaként* felfogni, s ennek megfelelően a nyelvtan és a logika viszonyát illető kérdésre olyan választ adni, amely az értelmezésből a gondolatformákkal való külön foglalkozást kirekeszti, azt felszámolja, illetőleg a logika önállóságát e vonatkozásban teljesen, vagy részben tagadja. Más szóval sem abból a körülményből, hogy – mint a marxizmus a valóságnak megfelelően tanítja – a nyelv alapjában hű kifejezése a gondolatoknak, sem pedig abból, hogy a logika szabályainak minden egyéb értelmezési módnál is megvan a maguk szerepe, nem lehet *önmagában* a formális logika külön alkalmazásának a felszámolásához jutni."[11] A példában szereplő „alkalmas" szó, mint nyelvtani alakzat önmagában nem ad felvilágosítást a kifejezett fogalom tartalmára, mert a nyelvtan nem válik logikává s a logika nem oldódik fel a nyelvtanban. Természetes – és erre nemegyszer utaltunk már – hogy a gondolkodás törvényeinek helyes alkalmazása mellett a jogalkalmazónak szüntelenül figyelemmel kell lennie a jogrendszernek, az egyes jogágaknak, a jogalkalmazásnak tartalmi és jogpolitikai elveire is, amelyek magának a fogalomnak helyes értelmezésénél, sőt az egyértelműség követelményének betartásánál is segítséget nyújtanak. Ezt a megállapítást az alábbi állásfoglalás idézése és ugyanakkor a felhozott példára való visszautalás érzékeltetheti. „A lakáspolitikai követelmények azt kívánják, hogy a bíróság a volt házastársak között felmerült lakásvitát lehetőleg az adott lakás keretein belül oldja meg és csak végső esetben hozzon olyan ítéletet, amelynek végrehajtása a lakásügyi hatóságok feladatává teszi valamelyik házastárs elhelyezését."

Jóllehet munkám során a gondolkodás törvényszerűségeit vizsgáltam és a jogalkalmazó tevékenységét segítő logikai szabályokat elemeztem. Vallom azonban, hogy a formális logika nem kielégítő és nem állhat meg önmagában. Az élő gondolkodástól idegen a formákhoz való merev ragaszkodás és csak azt a formát fogadhatja el, amelynek van tartalma. A jogrendszer, a jogágak, a jogpolitikai elvek ennek a tartalomnak felismeréséhez is segítséget nyújtanak. Mindez nem jelenti a formális logika hasznavehetetlenségének hirdetését, az ilyen állítások cáfolását szolgálja munkám is.

A fogalom felcserélése nemegyszer szándékosan történik, az ezzel a „módszerrel" élő személy a fogalom felcserélésével, elködösítésével kívánja a valóságot leplezni. A jogalkalmazónak élesen figyelnie kell az ilyen törekvéseket, rá kell mutatnia az észlelt jelenségre és a leleplezéssel eredményesebben folytathatja munkáját.

> A bíróság a társadalmi tulajdon hanyag kezelésével vádolt terheltet az ellene emelt vád alól bűncselekmény hiányában felmentette. A tényállás szerint a boltvezető terhelt bolti bevétele 12 000 Ft volt, ezt az összeget aznap nem adta postára. Egy következő napon 10 000 Ft volt a bevétele és mindkét összeget együtt kívánta feladni. Villamoson utazott a postára, a 12 000 Ft-ot zakójának külső zsebébe, a 10 000 Ft-ot a belső zsebbe helyezte el. A villamosról való leszállása előtt észlelte, hogy külső zsebéből a 12 000 Ft-ot *ellopták*. Hazament, az otthon talált 2500 Ft-ot magához vette és a 10 000 Ft-tal együtt feladta. Nem térünk ki arra, hogy a bíróság

[11] Szabó Imre: *A jogszabályok értelmezése*, Budapest 1960, 159. o.

által megállapított és álláspontja szerint felmentést eredményező tényállás esetleg önmagában is alkalmas lehetett volna a társadalmi tulajdon hanyag kezelésének a megállapítására. Ehelyett a bizonyítás anyagának egy-két jellegzetesebb és témánk szempontjából jelentősebb mozzanatát emeljük ki. Terhelt azt állította, hogy a pénz a külső zsebéből *eltűnt.* Beszámolt tervéről, amely szerint telkének eladásából és kölcsönből kívánta fedezni az *elveszett* pénz okozta hiányt. Az egyik tanú arról tett vallomást, hogy a leltárhiány okáról érdeklődve a terhelt azt mondta neki, hogy a pénzt tőle *ellopták.* Terhelt a nyomozás során azzal védekezett, hogy a pénzt ismeretlen személy támadással vette el tőle, tehát *kirabolták.* A bizonyítási eljárás egyéb hiányosságait nem érintve arra mutatunk rá, hogy az ellopták, elveszett, eltűnt, kirabolták fogalmak egymástól lényegesen eltérő tartalmúak, a fogalmak nem egyeznek meg, nem azonosak, használatuk ugyanarra a dologra vonatkoztatva sérti az azonosság törvényét, az egyértelműség követelményét. A bíróságnak alapvető kötelessége, hogy a mérlegelés körébe vonjon minden olyan adatot és körülményt, amely a terhelti védekezés aggálytalanságára, vagy aggályos voltára következtetési alapul szolgálhat. A terhelt tudja legjobban, hogy a hiányzó pénzzel mi történt, ez az általa ismert történés adja meg gondolatainak e vonatkozásban a tartalmát. A tartalom adott tehát és mivel az objektív valóság jelensége, ezért konkrét, meghatározott és önmagával azonos tartalom. A nyelvi kifejezés az adott tartalomtól nem különülhet el, ha mégis elkülönül, akkor ez figyelmeztetésül szolgálhat a jogalkalmazó, a valóság megismerésére törő gondolkodó ember számára.

Az azonosság törvényének, az egyértelműség követelményének megsértésére vezet a *fogalom érvényességi körének indokolatlan kiterjesztése vagy leszűkítése is.*

A terhelt házának falát a tényállás szerint a sértett sertései rongolták meg. A fal kijavítása szükséges volt, ez csak a sértett udvaráról történhetett, mert a falat másképpen megközelíteni nem lehet. A terhelt a ház falának megjavítása végett bement sértett udvarába, emiatt sértett feljelentette őt. A bíróság magánlaksértés miatt a terheltet elítélte. A magánlaksértés tényálladéki eleme az, hogy a más lakásába, egyéb helyiségébe, vagy azokhoz tartozó bekerített helyre való bemenetel az abban lakónak, vagy az azzal rendelkezőnek *akarata ellenére* és jogos indok nélkül történjék. Az indok jogosságához a konkrét esetben kétség nem fér, mert a Ptk. 102. § (2) bekezdése értelmében a tulajdonos a szomszédos földet kártalanítás ellenében használhatja, amennyiben ez a földjén való építkezéshez, bontáshoz vagy átalakítási munkálatok elvégzéséhez szükséges. A szomszédos föld tulajdonosa tehát földjének időleges használatát — esetleg kártérítés ellenében — de tűrni köteles. A Ptk.100 §-ának rendelkezésében kifejezésre jutott jogelv is kizárja azt, hogy a terheltnek a sértett telkére való bemenetelénél a jogos indok ne lenne megállapítható. Témánk szempontjából azonban az „akarata ellenére" történt bemenetel a lényegesebb, mert a bíróság ezzel kapcsolatban követett el mondanivalónk érzékeltetésére alkalmas hibát. A sértett ugyanis levelet intézett a terhelthez, ebben közölte, hogy amennyiben a ház falát javítani kívánja az ő udvaráról, akkor először kérjen tőle engedélyt. A bíróság előtt két fogalom merült fel tehát, a törvényi akarata ellenére és a sértett által használt engedély hiányában fogalom. A kettőt azonosnak találta

megsértve ezzel az azonosság törvényét. A rendelkezésre jogosult „akarata ellenére" való bemenetel kifejezett tiltó akaratnyilvánítás semmibevételét jelenti. Az „akarata ellenére" kifejezés tehát tartalmilag sem azonos az „engedély hiányával" kifejezéssel, annál többet, a rendelkezésre jogosult felismerhető formában kifejezésre juttatott egyenes tilalmát jelenti. Az „akarata ellenére" törvényi fogalom indokolatlan leszűkítése, illetve a sértett által panaszolt „engedély hiányával" elkövetés fogalmának indokolatlan kiterjesztése vezetett a hibához, végeredményében az azonosság törvényének, illetve az egyértelműség követelményének megsértéséhez.

Megemlítem végül, hogy fogalomzavarhoz vezethez a *fogalmak többértelműsége.* A nyelvben különböző fogalmaknak nemegyszer azonos alakjuk van, megjelölésükre azonos alakú szavak szolgálnak. Ez az ún. homonímia, amely magában rejti annak lehetőségét, hogy ugyanazon alakú szón egy-egy ember más fogalmat értsen. A fogalmak többértelműsége a gyakorlatban ritkán okoz zavart, illetve a keletkezett fogalomzavar könnyen kiküszöbölhető. Gyakoribb azonban a kategorikus szillogizmusnál előforduló és a fogalmak többértelműségéből eredő fogalomzavar.

Erre példaként azt a szerződést hozzuk fel, amelyben a felek abban állapodtak meg, hogy a teljesítés „ősszel" esedékes. Állítsuk fel a következő kategorikus szillogizmust:
A teljesítés ősszel esedékes.
Szeptember 21-én ősz van.
A teljesítés szeptember 21-én esedékes.
A felperes ezzel a kategorikus szillogizmussal a kötelezett késedelmét látta fennforogni, mert a szerződésben megállapított teljesítési idő eredménytelenül eltelt. A következtetés azonban hibás és a fogalmak többértelműségére vezethető vissza az, hogy a kategorikus szillogizmusban a megengedett három helyett négy terminus szerepel. A jelenség, a terminusok megnégyszerezése (quaternio terminorum) azért következett be, mert az „ősszel" kifejezés, tehát az ősz fogalma kettős értelmű. Egyrészt teljesítési időt, tehát jogi fogalmat jelent, másrészt évszak megjelölése, tehát naptári fogalmat fejez ki. Az előzményekben a kettős értelem burkolt, a felső tételben jogi, az alsó tételben naptári fogalmat fejez ki. Az ilyen hibalehetőségre a jogalkotó is gondolt, ezért rendelkezett úgy, hogy olyan szerződéseknél, amelyeknek a teljesítési ideje nincs kellő határozottsággal megállapítva a késedelembe esés feltételéül a törvény a teljesítésre való felszólítás eredménytelenségét jelöli meg.

Az egyértelműség követelménye nemcsak a fogalmakra, hanem az ítéletekre is vonatkozik. Az egyértelműség követelményét sérti a *tétel felcserélése* (ignoratio elenchi). Tétel felcseréléséről akkor beszélünk, amikor valaki az eredeti tétel helyébe egy másikat helyez, és azt igyekszik bizonyítani vagy cáfolni.

A felperes és az alperes között folyamatban volt házassági és vagyonjogi perben a tárgyaláson alperes kijelentette, hogy a tanú a felperes felbérelt embere. A tanú a kijelentés alapján rágalmazás miatt tett feljelentést az alperes, illetve – a büntetőperben – a terhelt ellen. Terhelt ellen a vád az volt, hogy sértettre rágalmazó

kijelentést tett, hangoztatva, hogy ő perbeli ellenfelének felbérelt embere. Védekezése során kijelentette, hogy a sértettet gyakran látta perbeli ellenfelével, annak társaságában, segített neki, a lakásról elszállított ingóságokról feljegyzést készített stb. Joggal gondolta tehát sértettről azt, hogy ő volt perbeli ellenfelének felfogadott embere. A terhelt tehát a tételt felcserélte és a felbérelt ember kifejezéssel alkotott ítélet helyébe védekezése során a felfogadott ember fogalmát tartalmazó ítéletet csempészte és annak tartalmi valóságát igyekezett bizonyítani. Valójában a felbérelt ember fogalmát kifejezésre juttató ítélet rágalmazó volt a sértettre, mert a közfelfogás felbérelt ember alatt olyan személyt ért, aki anyagi ellenszolgáltatásért, a törvénnyel, vagy a jó erkölccsel össze nem egyeztethető magatartásra, tevékenységre – hamis vallomásra – is képes, ilyesmire kapható. A felfogadott ember ezeket az ismérveket nem hordja magában, legalábbis akkor nem, ha az elhangzott ítélet, a körülmények ilyen tartalomra nem utalnak.

A tétel felcserélését a jogalkalmazónak fel kell ismernie, és le kell lepleznie. Ez sokszor igen nehéz, mert az eredeti tétel helyére bevitt, becsempészett tétel rejtve szerepel.

A tanú a következőket mondotta kihallgatása során: „Alperes azt állította, hogy a kutyája nem bántja a gyermeket. Nekem sokszor volt dolgom az alperes kutyájával és engem soha nem bántott, pedig én nem vagyok gyermek." Látjuk, hogy a tanú a „kutya nem bántja a gyermekeket" tétel helyébe egy másik – a ki nem mondott rejtett – tételt helyezett: „aki nem gyermek (hanem felnőtt), azt a kutya bántja" és ezt a tételt cáfolta.

Az azonosság törvényével kapcsolatban azokat a legfontosabbnak vélt dolgokat mondtam el, amelyek véleményem szerint segíthetik a jogalkalmazó munkáját. Életből, gyakorlatból merített példákkal érzékeltettem az egyes megállapításokat, jóllehet voltak és vannak, akik a logikáról olyan általános elképzelést alkottak, amelyben nincs hely az élet számára. De ha a logika tárgya az igazság és „az igazság, mint olyan lényegileg a megismerésben van"[1 2] akkor a gondolkodás törvényeinek ismertetése során tárgyalnunk kellett a megismerést és azzal kapcsolatban beszélnünk kellett az életről is.

SUMMARY

Tibor Lukács: The Role of the Laws of Thought in the Administration of Justice

It falls to the sciences of procedural law to examine and elaborate the substantial justice, i.e. the procedural principles and rules providing for legality. The full realization of the principle of substantial justice requires, however, the scientific elaboration of numerous sophisticated methods, over and above the procedural legal approximation. A special exploration of is attached to those methods.

The judgement assumes the form of syllogism. Still, it would be a mistake to take the essentials of jurisdiction simply for a formal action, an empty syllogism. But it is indisputable that the real maturation processional conviction, its just

[1 2] Henri Lefèbvre: *Formális logika, dialektikus logika,* Budapest 1949. 218. o.

content add its course of formation are highly assisted by the knowledge of those rules which ensure the justness of the purport of thinking i.e. cogitation and its formal correctness, as well.

As people generally do, also the judges can cogitate without being aware of the rules of logical reasoning. He who does not know the rules of grammar can certainly speak. But the person having a command of these rules will talk far better and in a more educated way. Knowledge of the rules of thinking similarly to the knowledge of grammar will develop the ability, makes assertion strictly convincing and also more resolute a judge who is in possession of the means of proving and confutation.

The study deals with the rules of cogitation and attempts to prove the practical value of their knowledge in jurisdiction. In the first place it discusses the laws of identity whose formulation and interpretation have always been subject to heated debates in the history of formal logic. Following this the author touches on the categories of identity and diversity, as well as on the importance of operation with the concepts, of comparison and identification in the judicial activity.

Likewise the laws of identity, also the postulate of definiteness, the confusion of ideas due to its infringement, the consequences of mistake for ideas are shown by practical examples. Treated are finally the problems of the ambiguity of ideas and the errors due to the mistake for propositions (ignoratio elenchi).

Examining the importance of the rules of cogitation in jurisdiction, the study does not aim at completeness. It makes only an attempt to demonstrate the significance of formal logic rules and underlines that judicature cannot stagnate at the rules of formal logic, however, it may transgress them by no means.

A DIALEKTIKA KRITIKAI VIZSGÁLATA

MARIO BUNGE

Mario Bunge „A dialektika kritikai vizsgálata" (A Critical Examination of Dialectics) című tanulmánya nyomtatásban először a *Dialectics/Dialectique* című gyűjteményes kötetben jelent meg. (Szerk.: Ch. Perelman, Martinus Nijhoff, The Hague 1975.) Ez a kötet a XV. Filozófiai Világkongresszus (Várna 1973) alkalmából a dialektika témaköréből rendezett vitaülés előadásait és főbb hozzászólásait tartalmazza. M. Bunge előadására az első – és mind ez ideig egyetlen írásban megjelent – reflexió I. Sz. Narszkij hozzászólása volt, aki természetesen nem térhetett ki minden problémára, már csak azért sem, mert Bunge előadásának szövegével csak a helyszínen, Várnában ismerkedett meg.

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősége úgy véli, hogy az azóta eltelt hosszú idő sem teszi feleslegessé a vita folytatását. Ha nem is fogadjuk el M. Bunge kritikáját, de az általa felvetett kérdések elgondolkoztató volta indokolja, hogy foglalkozzunk velük, és a kritika kritikájával járuljunk hozzá a reális problémák megoldásához.

A Szerkesztőség

A dialektikát, mint ontológiai elméletet építjük fel. Elismerjük, hogy van plauzibilis magva, de ezt misztikus köd veszi körül. A dialektika plauzibilis magvát a következő hipotézisek alkotják: (1) minden dolog változás folyamatában van, (2) a változás valamennyi pontján új minőség jön létre.

Azonban ezt a lényeget (a) minden metafizikai [ontológiai] folyamat közös sajátosságának tekintik, és (b) általános és konzisztens elméletté szélesítették még mielőtt valójában maga az elmélet létezett volna.

A plauzibilis elméletet körülvevő köd fő vonalaiban a következő tételekből áll: (3) minden objektumnak van antiobjektuma; (4) az ellentétek harcolnak egymással, és ez a harc vagy az egyik megsemmisülését, vagy valamely új, a két ellentétest szintetizáló objektum létrejöttét eredményezi; (5) a fejlődés minden állapota a megelőző állapot tagadása, és két egymás után következő tagadással az eredeti állapothoz hasonló, de magasabb rendű állapot következik be. A továbbiakban megmutatjuk, hogy a „dialektikus tagadás" és a „dialektikus ellentét" kifejezések többértelműsége a zavar és a homály fő forrása. Kimutatjuk továbbá azt is, hogy némely többértelműség megszüntetésével egy érthető tanításhoz jutunk, de erről a gyengített dialektikáról nem állítható, hogy egyetemesen érvényes, és mivel középpontjában egy nagyon speciális viszony, az ellentét-viszony áll, ezért a legjobb esetben is csak speciális vagy határesete a változás azon gazdagabb elméletének, amelyik inkább a tudományok szellemében, mint a preszokratikus filozófiában fogant.

I. A DIALEKTIKUS ONTOLÓGIA ELVEI

Feltételezik, hogy a dialektika jól ismert, ezért kevés az olyan, a dialektikával foglalkozó filozófus (vagy talán egyáltalán nincs is ilyen), aki venné azt a fáradságot, hogy téziseit szabatos, részleteiben kidolgozott, rendszeres vagy legalábbis világos formában

előadja. A szabatosságnak, a részletekben történő kidolgozásnak és rendszerezésnek ez a hiánya azt eredményezi, hogy inkább kommentárok, mint eredeti munkák jönnek létre. Ez a magyarázata a dialektika zavarbaejtően bőséges interpretációinak. Ezért először is azzal kell kezdenünk, hogy kibányásszuk a dialektika elveit vagy legalábbis annak általunk megfogalmazott változatát. (Ha valaki ezzel a változattal nincs megelégedve, akkor örömmel üdvözölnénk egy ennél megfelelőbb megfogalmazást. Legfőbb ideje lenne már, hogy valaki ezt megtegye.)

A dialektika elveinek a következőket tekintjük (l. Bunge 1973a):

D_1 Mindennek van ellentéte.

D_2 Minden objektum veleszületett ellentmondást tartalmaz, vagyis kölcsönösen ellentétes komponensekből és vonatkozásból tevődik össze.

D_3 Minden változás vagy magában a rendszerben meglevő ellentétek, vagy a különböző rendszerek közötti ellentétek feszültségének vagy küzdelmének eredménye.

D_4 A fejlődés spirálvonalú, amelynek minden szintje magában foglalja és ugyanakkor tagadja az előző fokozatot.

D_5 Minden mennyiségi változás valamely minőségi változáshoz vezet és minden új minőség mennyiségi változásának megvan a sajátos új módja.

Az első három elvet a dialektika sajátos elveinek tekintjük, de mind az öt axiómát megvizsgáljuk. Megkíséreljük ezen axiómikákat világosabban megfogalmazni, hogy értékelésük lehetségessé váljon.

II. A DOLOG – ANTI-DOLOG TÉTEL

A D_1 tétel, vagyis, hogy minden objektumnak megfelel egy anti-objektum – az „objektum" és az „anti" szavak többértelműsége következtében többértelmű. A tétel legalább két állításra választható szét:

D_{1a} Minden konkrét dolognak (konkrét tárgynak) megfelel egy anti-dolog.

D_{1b} A konkrét dolgok minden tulajdonságának van anti-tulajdonsága.

(Vannak még más lehetőségek is, így a fogalmi objektumok, valamint az anti-körülmények és anti-események. De ezeket mellőzzük, mivel feltételezzük, hogy a dialektikus ontológia konkrét objektumokkal foglalkozik, és hogy a körülmények és az események valamilyen módon visszavezethetők dolgokra és azok tulajdonságaira.)

Ez a két hipotézis mindaddig homályos marad, amíg nem magyarázzuk meg, mi az az anti-dolog, anti-tulajdonság. Kíséreljük meg e homályosságok kiküszöbölését, kezdjük az anti-dolog fogalmával. Az „anti-dolog" (vagy a dolog dialektikus ellentéte) terminusnak, legalább négy értelmezése van:

(1) Az anti-dolog az adott dolog hiánya (pl. az anti-világosság a sötétség). De valamely dolog hiánya nem lehet ellentétben a dologgal. Önmagában, összekapcsolódva a dologgal nem eredményezheti egy harmadik dolog létrejöttét. Mivel ez a meghatározás nem megfelelő, ezért egy konkrét dolog dialektikus ellentéte nem lehet a semmi.

(2) Valamely adott dolog anti-dolga nem más, mint annak környezete, vagyis kiegészítője a dolgok totalitására, vagy az univerzumra. Ez a meghatározás sem jó, mivel nem szükséges, hogy az egymást kiegészítő dolgok között ellentét vagy harc álljon fenn. Gondoljunk például a Nap-rendszerre és a világ többi részére.

(3) Az anti-dolog olyasvalami, ami ha egyesül a dologgal, akkor bizonyos vonatkozásban és bizonyos terjedelemben szétrombolja azt. Mint ahogy a víz kioltja a tüzet, vagy a méreg megöli a növényt. Ha ezt a definíciót fogadjuk el, akkor nem lehet biztosítani, hogy minden adott dologhoz létezik egy anti-dolog. Továbbá, ha vannak is anti-dolgok, ezek nem egyedüliek: a vizen kívül sok más a tüzet eloltó anyag van, és minden gyomnövénynek számos gyomirtószere van. Ezért ez a meghatározás sem megfelelő.

(4) Az anti-dolog olyan entitás, amely ha egyesül a dologgal, akkor egy harmadik dolog jön létre, amely tartalmazza és meghaladja a két elsőt. Első pillanatra a részecske és az anti-részecske (pl. proton–antiproton pár) ilyen dialektikus ellentétet alkot. De ténylegesen ez nincs így, az egyesülésükkel létrejött foton nem tartalmazza magának alárendelten az eredeti entitásokat, hanem valami tőlük különböző fajtájú entitás. Egy másik pszeudopélda a polimerizáció: ez valóban szintézis, de inkább megfelelő, mint ellentétes entitások szintézise.

Az anti-dolog előző négy meghatározásának egyike sem felel meg a dialektika céljainak. Tehát, a D_{1a} vagy nem értelmes, vagy az anti-dologNak egy ötödik megfelelőbb meghatározását kell megadni. Ha az első eset áll fenn, akkor nincs több mondanivaló. Ha az utóbbi, akkor illő, hogy a dialektikusok adjanak egy ilyen definíciót, vagy meg kell mutatniuk, hogy D_{1a} nem a dologról és az anti-dologról szól. Ha segítségül Arisztotelész *Kategóriák* c. művéhez folyamodnak, akkor abból megtudják, hogy a dialektikus ellentétek nem annyira a dolgokra, inkább a sajátosságokra vagy tulajdonságokra vonatkoznak. Nézzük most meg ezt a másik lehetőséget.

III. MINDEN TULAJDONSÁGNAK VAN ANTI-TULAJDONSÁGA

Most a II. fejezet D_{1b} tételére fordítjuk figyelmünket, vagyis arra, hogy minden tulajdonságnak megfelel egy anti-tulajdonság. Ennek a mondatnak aligha van értelme, amíg az „anti-tulajdonság" jelentését nem adjuk meg. Itt megint csak különböző interpretációkra van lehetőség. A következő négyet megvizsgáljuk:

(1) Az anti-tulajdonsága egy adott tulajdonságnak e tulajdonság hiánya, mint például a jó anti-tulajdonsága a nem-jó (amely rossz vagy közömbös). Így ha a P predikátum egy adott pozitív tulajdonságot jelöl, pl. nedves vagy kölcsönhatásban álló, akkor a negatívja, a nem-P a megfelelő anti-tulajdonságot jelöli. De egy tulajdonság és annak hiánya nem hozhat létre egy harmadik sajátosságot, nevezetesen a kettő szintézisét. Egyszerűen azért nem, mert egy sajátosság hiánya nem olyan sajátosság, amely effektíven hozzátartozik a dologhoz. P tagadása (vagy annak állítása, hogy egy bizonyos objektum kielégíti a nem-P predikátumot) szigorúan gondolati művelet, minden ontikus megfelelő nélkül. P és nem-P egyesítése olyan ellentmondó sajátosság vagy nulla-sajátosság, amely nem tartozhat hozzá egyetlen objektumhoz sem, akár szellemi, akár materiális legyen is az. Így el kell vetnünk az anti-P azonosítását a nem-P-vel. (A negatív tulajdonságokról még lesz szó e fejezet végén.)

(2) Egy adott tulajdonság anti-tulajdonsága az a tulajdonság, amely kiegészíti az összes tulajdonságok halmazára. Ez a meghatározás sem megfelelő, mivel egy individuális tulajdonság nem áll közös alapon a tulajdonságok valamely együttesével, így nem lehet ennek ellentéte, nem alkothatnak egy harmadik őket szintetizáló tulajdonságot.

(3) Egy adott tulajdonság anti-tulajdonsága olyan tulajdonság, amely ezt akadályozza, kiegyensúlyozza vagy közömbösíti, mint ahogy a vonzás és a taszítás kiegyenlítik egymást és stacionárius állapotban tartják a dolgot. Ez értelmes elképzelés, és ilyen típusú anti-tulajdonságokra lehet példákat találni. A dialektika szempontjából az itt a baj, hogy az ilyen anti-tulajdonságok létezése nem univerzális és nem is egyedüli. Vagyis, nem minden tulajdonságnak van anti-tulajdonsága, és ha van, akkor nem biztos, hogy egyedül ez az anti-tulajdonsága van egy adott tulajdonságnak. Például a tömeggel rendelkezésnek nincs ellentéte ilyen értelemben, mert nincs olyan dolog ami anti-tömeg vagy negatív tömeg lenne. A növekedés tulajdonságát akadályozhatja egy sor ellentétes tulajdonság. Röviden szólva, ez sem elégíti ki a dialektikus ontológia követelményeit. De legalább értelmessé teszi.

(4) Egy tulajdonság anti-tulajdonsága olyan sajátosság, hogy a kettő egyesüléséből egy harmadik tulajdonság keletkezik, amely összegezi ezt a kettőt, és az összegük nem nulla. Savnak bázissal történő elegyítése sót eredményez. Ez a példa igazolni látszik a tulajdonságok ellentétének ezt az értelmezését. De értelmezhetjük úgy is, mint ellentétes dolgok kombinációját. Azonban nemcsak példák, hanem ellenpéldák is vannak. Így például a hasonló (egyáltalán nem ellentétes) részek gyarapítása nagy szilárdságú testet eredményez. Sőt az ilyen folyamat eljuthat az összeomlás pontjára, és ez egy olyan minőségi ugrás, amelyik nem foglal magában dialektikus ellentétet. Összegezve az elmondottakat, az „anti-tulajdonság" e negyedik értelmezése, habár nem értelmetlen, de nem igazolja az „anti" elnevezést, és univerzális törvény megfogalmazásához nem ad alapot.

Ez tehát a helyzet. Az „anti-tulajdonság" megvizsgált négy plauzibilis interpretációja közül kettő a (3) és a (4) értelmes, de egyik sem teszi lehetővé D_{1b} teljesen általános állítását. Ennél csak egy jóval gyengébb tétel állítható. Nevezetesen:

D_{1c} bizonyos tulajdonságoknak megfelelnek olyan más tulajdonságok (nevezzük anti-tulajdonságoknak), amelyek velük ellentétesen hatnak vagy közömbösítik őket.

Egyszerűbben fogalmazva: némely dolog bizonyos vonatkozásokban ellentétes más dolgokkal. De ez triviális. Egyetlen dialektikus sem elégedne meg ennyivel. Így hát az „anti-tulajdonság" egy ötödik, megfelelőbb definíciójáról kell gondoskodnia. Azonban ha ezt meg is oldaná, még akkor is szembe kell néznie a következő nehézségekkel:

Az a feltételezés, hogy minden tulajdonságnak van anti-tulajdonság párja csak az idealista ontológia talaján lehetséges, mert ez nem tesz éles különbséget a predikátum (egy bizonyos fajta fogalom) tulajdonsága és valamely konkrét dolog tulajdonsága között, és ezzel kiszélesíti a létezők körét. Így a nem-P fogalom (predikátum) éppen annyira elfogadott, mint a P fogalom és ennek következtében a platonista vagy a hegeliánus számára a negatív tulajdonság éppen annyira valóságos, mint a pozitív. A dialektikus idealista elfogadhatja a D_{1b} tézist, ha megtalálja az „anti-tulajdonság" fogalom megfelelő meghatározását, de a dialektikus materialista – aki komolyabban veszi a materializmust mint a dialektikát – nem teheti ezt. A nem-idealista szerint a dolgoknak csak pozitív tulajdonságai vannak, és habár vannak negatív predikátumok, ezek nem képviselik a konkrét objektumok egyetlen tulajdonságát sem. Szerinte, ha P predikátum valamely tulajdonságot képvisel, akkor negáltja, a nem-P, nem a P anti-tulajdonságát, hanem a P tulajdonság hiányát képviseli. Tény az, hogy ha a „*Pa*" formula rövidítése „*a* dolog rendelkezik P tulajdonsággal" formulának, akkor „nem-*Pa*" rövidítése „*a* dolog nem rendelkezik P tulajdonsággal" formulának (vagy alethikus interpretáció esetében: „Hamis az, hogy *a*

rendelkezik P tulajdonsággal"). Mivel a sajátosság hiányáról nem lehet azt mondani, hogy az a sajátosság dialektikus ellentéte, ebből az következik, hogy a negatív predikátum nem képviselheti az anti-tulajdonságot. A negáció fogalmi művelet, nincs ontikus megfelelője. Az állításra és annak tagadására vonatkozik, nem pedig az ontikus ellentét küzdelmére. (Ehhez hasonló felfogást l. Hartmann 1957, Kraft 1970.) Hasonlóan ehhez, a diszjunktív predikátumok nem diszjunkt vagy alternatív tulajdonságok képviselői. Nincs két vagy három lábbal rendelkező ember, de „Az ember két vagy három lábbal rendelkezik" kijelentés mégis igaz. A diszjunkció ugyanúgy fogalmi és nem ontikus természetű, mint a negáció. Ennek fontos következménye lesz arra a tézisre vonatkozóan, hogy a formális logika a dialektika határesete (l. IX. fejezet), és ugyancsak baljóslatú következményei vannak arra az állításra vonatkozóan is, hogy minden tudás a valóság tükrözése. Vegyünk egy adott módon rendezett predikátum halmazt és egy közös referenst, nevezetesen az emlősökre jellemző egyváltozós predikátumok totalitását. A predikátumok ezen halmaza Boole algebrát alkot. Másrészről viszont, ugyanezen individuumok (a jelen példában: emlősök) megfelelő tulajdonságainak halmaza csak félcsoport, nevezetesen olyan félcsoport, ahol az összekapcsolódást tulajdonságok konjunkciójaként interpretáljuk. Az az állítás, hogy a predikátumok struktúrája a tulajdonságok struktúráját tükrözi, összeegyeztethető az idealista ontológiával, de összeegyeztethetetlen a naturalizmussal és különösen a materializmussal, amely nem ismerheti el a negatív tulajdonságokat. Ezért a dialektikus idealizmus lehetséges, habár valószínűtlen, ezzel szemben a dialektikus materializmus valószínűtlen és a megismerés tükrözős-felfogásával összeegyeztethetetlen.

IV. MINDEN DOLOG ELLENTÉTEK EGYSÉGE

A D_2 tételt, vagyis, hogy minden objektum ellentétek egysége – a dialektika lényegének tekintik. De megint csak azt kell mondani, hogy a tételnek aligha van valami értelme anélkül, hogy az „ellentét" terminust ne tisztáznánk. Ez azonban, mint már az előző fejezetekből is kitűnt, nem könnyű dolog, legalábbis a dialektikus filozófusok eddig még nem végezték el ezt a munkát. Megengedem azt, hogy D_2-nek van értelme, ha az ellentétet vagy ontikus ellentmondást tulajdonságok közötti viszonyként fogjuk fel. Nevezetesen úgy mint ellenhatást vagy semlegesítést (lásd III. fejezet 3. pontját). Ebben az esetben a következő meghatározást adhatjuk: P_1 tulajdonság (reláció) és P_2 tulajdonság (reláció) ellentétesek, ha P_1 gátolja (semlegesíti, kiegyensúlyozza vagy tompítja) P_2 hatását és megfordítva. Például: egy túlnépesedett országban a lakosság növekedése és a jólét kölcsönösen ellentétesek, mivel az első megakadályozza az életszínvonal növelését vagy fenntartását.

Ebben az értelemben állítható, hogy vannak olyan rendszerek, amelyek belső ellentmondással terheltek. De ez messze nem ugyanaz, mint annak állítása, hogy minden rendszer ellentmondásos. Például a modern fizika szerint az elektronoknak és a fotonoknak nincs belső ellentmondása. De ha minden dolog ellentmondásos részekből állna, akkor e részeknek is hasonlóan ellentmondásosaknak kellene lenniük, és így ez végtelen folyamat lenne.

Ha csak annyit mondhatunk, hogy *némely* dolog (vagy rész) *bizonyos* vonatkozásban ellentétes másokkal (ez volt a III. fejezetben a D_{1c} tételünk), akkor ebből csak arra a

következtetésre juthatunk, hogy *némelyik* rendszernek vannak olyan alkotórészei vagy sajátosságai, amelyek egymással *bizonyos* vonatkozásban ellentétesek. Így jutunk az alábbi gyengített tételhez:

D_{2a} Némely rendszernek vannak bizonyos vonatkozásban egymással ellentétes alkotórészei. Így az ellentétek egységének központi tétele a komplex rendszerekre vagy még inkább ezek bizonyos oldalaira korlátozódik. Semmit sem mond az egyszerű rendszerekről (ha vannak egyáltalán ilyenek), és nem mond semmit a rendszerek bármely oldaláról vagy tulajdonságáról. A dialektika központi tételének felvizezett D_{2a} változata nem univerzális tétel és így nem lehet a változás valamely átfogó elméletének a része. Sőt az a javaslat, hogy a rendszereket pólusaikra bontva vizsgáljuk, az ontológiában nem jelent előrehaladást. Inkább az ellenkezőjéről van szó. Az ellentétekben történő gondolkodás ugyanúgy archaikus mentalitás (l. Frankfurt 1946), mint ahogy a klasszikus görög gondolkodás – kivéve az atomistákat (l. Lloyd 1966) – is az. Nincs ebben semmi meglepő, mivel ez egyszerűsítő, és minden korai gondolkodásmód egyszerűsítő.

A következő példából világosan látható, hogy az ellentétekben történő gondolkodás a reális világ brutális leegyszerűsítéséhez vezet. Valamely rendszer akkor nevezhető poláris rendszernek, ha az két részből tevődik össze. Például: nyitott és zárt, fent és lent, aktív és inaktív, amelyek kölcsönösen kizárják egymást és szigorú értelemben ellentmondóak. Egy elektromos áramkör, ahogyan azt a digitális számítógépben használják, tekinthető poláris rendszernek. De ez kétségtelenül leegyszerűsítés, mivel csak a folyamat tiszta eredményével számol és figyelmen kívül hagyja a közbülső állomásokat vagy átmeneti állapotokat. Ha ezeket az átmeneteket figyelmen kívül hagyjuk, akkor a rendszer műveletei a közönséges Boole-algebra segítségével leírhatók. De ha az átmeneti állapotokat figyelembe akarjuk venni, akkor az állapottér egy harmadik tagot alkot, és ezzel egy gazdagabb rendszerhez jutunk, nevezetesen egy háromértékű Lukasiewicz algebrához (vö. Moisil 1971). De még a három állapotú gép is leegyszerűsítés a számítógéptervező és használó céljai szempontjából, és a fizikus számára sem túlságosan érdekes. Valójában a tartós állapotok folytonosságának a zárt és nyitott kategóriák alá sorolása, és ugyanígy az átmenetek folytonosságának mint egyetlen átmenetnek a felfogása csak első és igen durva megközelítés. Teljesebb kép adható a hálóelmélettel és még mélyebben írható le az elektrodinamikával, mert mindkettő végtelen sok tartós vagy átmeneti állapotot enged meg. Ebben az igazabb szemléletben nincs helye a polaritásnak. A polaritás inkább velejárója a valóságról való gondolkodásnak, mint magának a valóságnak. A polaritás a kezdetleges tudás és nem a tudomány jellemzője.

V. A VÁLTOZÁS DIALEKTIKUS FELFOGÁSA

Nyilvánvaló, hogy a változások némelyike valamilyen küzdelem vagy ellentét eredményeként jön létre. Feltűnő példa erre az állatok közötti versengés vagy az emberiség háborúi. Ostobaság lenne ezeket tagadni. Az azonban kérdéses, hogy minden változás mögött meghúzódik-e versengés. Az is nyilvánvalónak tűnik, hogy ez nem így van, vagyis hogy vannak olyan változások, amelyek mögött nincs semmiféle ontikus ellentmondás. Például a részecske mozgása vagy az elektromagnetikus hullám a szabad térben nem ellentétes. Nem ellentétes folyamat a hidrogénmolekulának két hidrogénatomból történő

létrejötte sem, már csak azért sem, mert a két hidrogénatom nem ellentétes egymással, sőt ezekről éppen az mondható el, hogy együttműködnek.

A legtöbb, amit elfogadhatunk, az alábbi gyengített tétel:

D_{3a} A változások némelyike különböző dolgok ellentétéből vagy egyazon dolog különböző alkotórészeinek ellentétéből jön létre.

De ez majdnem triviális. A küzdelemről szóló elméletek bármelyike ennél jóval szabatosabb és gazdagabb (pl. kinetikus kémia, Volterra elmélete a bővülő térről, játékelmélet).

Továbbá, az ellentmondás dialektikus elvének mint a fejlődés motorjának a szó szerinti értelmezése összeegyeztethetetlen a visszatükrözéselmélettel. Ha minden állítás valami valóságot tükröz, akkor minden ellentmondó állítás szükségképpen valamely ontikus ellentmondást tükröz, olyant, amely a fejlődés forrása. De mivel az ellentmondásos állítás hamis, ezért nem tükrözhet semmi reálisat. Következésképpen vagy nincs változás vagy a tükrözés elméletet el kell választani a dialektikától. Mindez nem más, mint ugyanaz a következtetés, mint amire a III. fejezet végén jutottunk.

Miután megfosztottuk D_3-at univerzálisan általános rangjától, próbáljuk meg megérteni hogyan jött létre. Kényelmes lesz, ha e célból átfogalmazzuk: X rendszerben változás áll elő, ha X-ben van belső ontikus ellentmondás, vagy ha létezik egy másik olyan Y rendszer, hogy X és Y bizonyos vonatkozásban ellentétes. Ez az állítás gyors általánosítás hibájából jöhet létre. Valaki körülnéz maga körül és azt látja, hogy sehol nincs változás ott, ahol nincs ontikus ellentmondás. Így arra a következtetésre jut (természetesen hibásan), hogy a megfordítottja szintén érvényes, vagyis a küzdelem „mindenek atyja és mindenek királya" (Hérakleitosz 53-as töredék). Ezekből következik a kívánt állítás. Mindezek után az illető megerősítő esetek után kutat, és természetesen meg is találja őket, különösen akkor, ha minden esetben a számára kedvező értelemben használja az „ellentmondás" és az „ellentét" fogalmakat. Az igazolás folyamatában elvet minden ellenpéldát, és így megmarad a fekete-fehér gondolkodás színvonalán.

VI. A FEJLŐDÉS DIALEKTIKUS FELFOGÁSA

Vizsgáljuk most meg a D_4 tételt, amely a természet, a társadalom és a gondolkodás fejlődésének csavarvonalú („spirális") természetéről szól. Ez a tétel sem világos, mert ebben is előfordul a „dialektikus tagadás" tisztázatlan fogalma. A dialektikusoktól többnyire csak néhány állítólagos példát kapunk tisztázás céljából, olyanokat, mint például, hogy a növényt tagadja a magja, a mag kicsírázva és fejlődve új növénnyé válik és ezzel tagadja önmagát. A tagadásnak ezt a módját gyakran – megtartva az archaikus terminológiát – meghaladásnak (Aufhebung) nevezik, ezzel is jelezve a tagadás e formájának különbségét attól a tagadás fogalomtól, amelyet a dialektika más tételei tartalmaznak. Valamely X dolog és annak dialektikus tagadása $-X$ nem egyesülhet úgy, hogy egy harmadik objektumot alkosson, mert X meghaladása magában foglalja az X-ről való lemondást, $-X$ örökébe lép X-nek. Továbbá, X kétszeres tagadása, vagyis $-(-X)$ rendszerint magasabbrendű X-nél. Kivételt ez alól csak a matematikában találnak. Ez minden, amit a dialektikáról a klasszikusok írásaiban találunk.

A meghaladás fogalom homályossága folytán D_4 is ilyen. A misztikusan megfogalmazott mondatok igazságértékéről nem lehet ítéletet mondani. Egyetlen nem szabatosan

megfogalmazott mondat nemcsak egy kijelentést tehet kétértelművé, de állítások egész sorozatát is, sőt meghatározatlanul sok tagból álló csoportját is. Amíg a dialektikusok nem tisztázzák az Aufhebung fogalmát, addig mellőznünk kell ezt, és e helyett folytatnunk kell a fejlődési (pl. evolúciós) folyamat világos, meggyőző és általános elméletének kidolgozását. Ez jóval gyümölcsözőbbnek bizonyul, mint ha a fejlődés gazdag elméletének kidolgozását a polaritás keretei közé próbáljuk erőszakolni.

VII. A MENNYISÉG–MINŐSÉG TÉTEL

Talán D_5 a legnépszerűbb a dialektika tételei közül, és ez az, amelyik a legnevetségesebb módon van megfogalmazva. E tétel a mennyiség minőségbe való átcsapásának törvénye, és megfordítva. A mennyiség nem más mint vagy a dolgok egy halmazának számossága (például egy város lakossága), vagy a számszerű értéke valamely mennyiségi tulajdonságnak (például valamely adott átmenet valószínűsége). De a mennyiség egyik esetben sem ellentéte a minőségnek, ha az utóbbit azonosnak tekintjük a tulajdonsággal. Másrészt „mennyiségi" és „minőségi" kölcsönösen ellentétesek, ha abban a szigorú vagy formális értelemben tekintjük, hogy közülük bármelyik meghatározható a másikkal és a tagadással. Például így: „Ha P egy tulajdonság, akkor: P minőségi = $_{df}$P nem mennyiségi". De ez nem az az értelem, mint ahogy D_5 szembeállítja a mennyiséget a minőséggel. Valójában ostobaság lenne azt mondani, hogy egy minőségi tulajdonság, mint például a különválás a távolság mennyiségi tulajdonsággá alakul át vagy megfordítva. D_5 a mi megfogalmazásunkban csak annyit állít, hogy minden folyamatban bekövetkezik egy olyan állapot, amikor új tulajdonságok jönnek létre, amelyek a maguk sajátos módján hatnak. Így például az urbanizáció a faluból várost hoz létre, és ha már a város kialakult, akkor a továbbiakban sajátos módon növekedik vagy hanyatlik; dinamikája különbözik a faluétól.

D_5 általunk adott megfogalmazásával a mennyiség–minőség tétel értelmes és még igaz is lehet. Azonban – hasonlóan a többi ontológiai elvhez – legfeljebb csak hipotézisként kezelendő és semmiképpen sem hittételként. Továbbá, érdemes lenne arra törekedni, és elérni azt, hogy D_5 a változás egy általános elméletének tétele legyen.

VIII. AZ ÁLTALÁNOSSÁG IGÉNYE

A dialektika öt tételének mindegyikét általánosan igaznak tekintik. Azonban elemzéseinkből kiderült, hogy D_1, D_2, D_3 értelmes megfogalmazásban olyan tételek, amelyek csak korlátozott körben érvényesek. Ha D_4 értelmessé változtatható, akkor is nagy a valószínűsége, hogy részleges és nem egyetemes állításhoz jutunk. D_5 lehetséges, hogy általánosan igaz, vagyis, hogy fennáll minden folyamat esetében. Összefoglalva: a dialektika nem általános tanítás, nem minden dolog, minden tulajdonság, minden változás esetében igaz. Lehet rá példát felhozni, de lehet ellenpéldát is találni.

Ebből következik, hogy a dialektika nem öleli fel a fizikai és a fogalmi objektumok összességét: pontosabban – szerintem – abban a vonatkozásban, amelyben a fizikai objektumok ontológiája nem alkalmazható a fogalmi objektumokra, és ezért nem tekinthető a formális logika általánosításának. Sőt, mi több, nem létezhet olyan általános elmé-

let, amely a fizikai objektumok és a fogalmi objektumok közös elmélete lenne. Már csak azért sem, mivel a konstrukciók (fogalmak, kijelentések, elméletek) szellemi törvényeket elégítenek ki, amelyek – eltérően a természet törvényeitől – embercsinálta törvények. Ezen konstrukciókat nem találhatjuk meg készen a természetben, fizikai dolgokból sem állíthatjuk elő őket. Tudatunk kreatív aktivitásának eredményei ezek, olyanok, amelyek a fizikai objektumokra nem alkalmazható sajátos törvényekkel jellemezhetők. Valamely kijelentés nem mozog, nem lesz vizes vagy rozsdás, és ugyanígy egy vasdarabot nem lehet tagadni, és nem következik belőle egy másik fizikai objektum. A kijelentések jellemezhetők a kijelentéskalkulusban, a halmazok a halmazelméletben, a csoportok a csoportelméletben stb., ezzel szemben a konkrét objektumok fizikai (biológiai, szociológiai) törvényekkel jellemezhetők. Valóban ugyanúgy beszélhetünk két test konjunkciójáról (pl. egymás mellé helyezés), mint ahogy két kijelentés konjunkciójáról beszélünk. De a fizikai konjunkciót nem úgy határozzuk meg, mint a logikai konjunkciót. Konkrétabban: a De Morgan törvények nem érvényesek a fizikai konjunkció esetében már csak azért sem, mivel nincs olyan dolog, amelyik fizikai objektum tagadása lenne (kivéve azt az esetet, ha a környezetét értelmezzük így).

Röviden szólva: lehetetlenség az összes objektumot – beleértve a fizikai és a szellemi objektumok összességét – egyetlen elméletbe összefoglalni. A dialektika sem képes erre. A dialektika igazolható fizikai entitásokkal és eseményekkel, de nincs összhangban a formális logikával. Ezért ontológiai (pl. metafizikai, kozmológiai) elmélet, még akkor is, ha – mint azt láttuk – az érvényességi területe ennél jóval szűkebb.

IX. A DIALEKTIKA VISZONYA A FORMÁLIS LOGIKÁHOZ

A dialektikusok azt állítják, hogy a logika a dialektika egy speciális esete. Nevezetesen, olyan megközelítés, amely akkor lehetséges, amikor a változás oly lassú, hogy első megközelítésben elhanyagolható. Ez az állítás hamis. Valójában, ha egy törvény-kijelentés a speciális esete valamely másiknak, akkor mindkét kijelentésnek ugyanazon dolgokra kell vonatkozni. Azonban a logikai törvények és az ontológiai hipotézisek esetében ez nem így van. Másrészt a klasszikus elektrodinamika törvényei a kvantum elektrodinamika törvényeinek határesetei (nagyszámú foton esetében). A törvények e két halmaza összehasonlítható, mivel mindkettő a sugárzásra vonatkozik. Azonban nem így áll a helyzet a predikátumkalkulus – vagy bármely más logikai elmélet – és a fizika törvényei, vagy az ontológia viszonyában. Az egyik a fogalmak és a kijelentések természetét írja le, a másik fizikai rendszerek leírásával foglalkozik. A konstrukciók – ahogyan azt már a VIII. fejezetben láttuk – nem fizikai objektumok (eltérően a róluk való gondolkodás folyamataitól). Ezért a formális logika nem lehet a dialektikának mint dialektikus ontológiának részleges és sajátos esete. Mi hát akkor a viszony e kettő között?

A logika és valamely érvényes nem logikai (pl. ontológia) elmélet között nem a redukció, hanem az előfeltételezés viszonya áll fenn. Bármely érvényes elmélet előfeltételezi (logikailag, nem pszichológiailag vagy történetileg) a logikát. Annyira így van ez, hogy amikor valamely tárgyelméletet – akár matematikai, akár természettudományos, akár ontológiai elméletet – rendszeresen rekonstruálnak (azaz axiomatizálnak), akkor mindig azzal kezdik, hogy meghatározzák az elmélet kifejtésének nyelvi eszközeit, és azokat a

következtetési szabályokat is, amelyeket az elméletben elfogadnak és használnak. Röviden, kiindulásképpen meg kell határozni a logikát. Sőt mi több, ha úgy találják, hogy az elmélet inkonzisztens a tapasztalattal, akkor nem a logikát változtatják meg, mivel ez nem érinti a tapasztalatot, hanem inkább a tapasztalat megszervezésének módját (beleértve a tisztán szellemi tapasztalatot is). A szoros értelemben vett logika mint a logikai elméletek halmaza a gyakorlattól mentes és független tárgy: egy olyan a priori fogalmi keret, amely ugyanolyan jól megfelel a matematika, mint a fizika vagy a szociológia számára. Mivel bármely T tárgyelmélet feltételez valamely L logikai elméletet, ezért T tartalmazza L-t, L következik belőle. T azért tárgyelmélet, mivel bizonyos nem-logikai objektumokat – például számokat, embereket – ír le, L viszont közömbösen viseltetik a referensek vonatkozásában. Az L-ben szereplő fogalmak és kijelentések bármiről referálhatnak és ezért nem referálnak különösen semmiről sem. Másrészt viszont, ha T annyira elszegényesített, hogy minden tárgyi feltételezettség elmarad belőle, akkor az csak szabatos referencia nélküli csontváz, és legfeljebb csak azt mondhatjuk az ilyen T-ről, hogy valamely nem specifikált absztrakt halmaz egyedeiről referál. De ez nem az, amiről a dialektika szólni akar.

Másképpen megfogalmazva: a formális logika mindenről *referál,* de nem ír le, nem *képvisel* semmit sem, kivéve az alapfogalmait, olyanokat mint pl. „nem", „és", „minden" „következésképpen" stb. A logika ezen speciális fogalmai kijelentésekre és nem materiális objektumokra alkalmazhatók, azokról referálnak. Vegyük például a „vagy" logikai konnektívumot, amely olyan függvényként fogható fel, amely kijelentéspárból kijelentést hoz létre (szimbolikus formában v: $P \times P \rightarrow P$).* Másrészt vegyük például a „kölcsönhatás" ontológiai fogalmat, amelyet nem lehet kijelentésekre alkalmazni. A „kölcsönhatás" konkrét objektumok viszonya. Pontosabban: a kölcsönhatás-predikátum konkrét objektumpárokra alkalmazva „*a* kölcsönhatásban van *b*-vel" formájú kijelentést eredményez. (Szimbolikus formában: I**: $C \times C \rightarrow P$, (ahol C a konkrét objektumok halmazát jelöli). Ha elfogadjuk, hogy a predikátum referencia-osztálya egyenlő azon halmazok uniójával, amelyek előfordulnak a meghatározás tartományában (Bunge 1973b), akkor

$$R(v) = P,\ R(I) = C\,.$$

Mivel a kijelentés természete eltér a konkrét vagy a fizikai objektumok természetétől, ezért a két predikátumban nincs semmi közös az általános formájukon kívül, amely viszont egy matematikai tulajdonság (nevezetesen az, hogy mindkettő kétargumentumú predikátum). Másképpen kifejezve, a logika és a (vagy stricto sensu, vagy lato sensu) fizika (vagyis ontológia) nem ugyanazon objektumokkal foglalkoznak. Egyik sem lehet speciális esete a másiknak.

A fenti érvelés természetesen azon a feltételezésen alapul, hogy a fizikai objektumok elkülönülnek a szellemi objektumoktól, részleteiben a kijelentésektől (vagyis: $P \cap C = \phi$). Ezt a hipotézist nem lehet bizonyítani, de valószínűsíteni lehet, nevezetesen a következő módon: a dolgok a kiterjedéses világban vannak, ezzel szemben a konstrukcióknak nincs

*„P" a „kijelentés" (proposition) szimbóluma. *(Fordító)*
**„I" a „kölcsönhatás" (interaction) szimbóluma. *(Fordító)*

fizikai, materiális létezésük, csak fogalmilag, vagyis szellemi képződmények (pl. elméletek) elemeiként léteznek. Amikor azt állítjuk, hogy *vannak* bizonyos fajta konstrukciók, például, hogy a 3-as szám létezik, vagy, hogy *van* Schrődinger-féle egyenlet, akkor csak annyit akarunk jelezni, hogy kigondoltunk bizonyos eszmét és úgy teszünk mintha ezáltal független létet nyerne, azaz függetlenedett a pszichológiai genezisétől és történeti fejlődésétől. Komolyan vesszük ezt a fajta létezést, mivel ellenkező esetben nem foglalkozhatunk logikával, matematikával és nem tudnánk ezeket megkülönböztetni a pszichológiától és a történelemtudománytól. De az eszméknek – hacsak nem vagyunk platonisták vagy hegeliánusok – nem tulajdonítunk elkülönített vagy autonóm létet. Csak az élő, gondolkodó egyénnek van konkrét fizikai léte és ezért képes a gondolkodási folyamatra. Csak színleljük, úgy teszünk mintha az, amit az emberek gondolnak (az eszmék) elválaszthatók lennének (képzeletben, nem fizikailag) az emberek gondolkodási folyamatától. Annyira tesszük ezt, hogy még fel is ruháztuk az eszméket nem fizikai tulajdonságokkal, így például az értelem és az igazságérték tulajdonságokkal.

A logika és az ontológia azonosságának tétele lehetséges, sőt szükségszerű tétel az idealista rendszerekben, ott ahol nem lehet radikális különbség a dolgok és a konstrukciók között. (Kivéve azt a különbséget, hogy az utóbbit fölébe helyezik az előzőnek). Hegel rendszerében a logika és az ontológia egybeolvasztása teljesen természetes. Természetes az ilyen álláspont a vulgáris materialista vagy anominalista esetében is, mivel nem fogadja el a fogalmakat, hanem csak azok szimbólumait. De aki sem nem idealista, sem nem vulgármaterialista, az megkülönbözteti a logikát az ontológiától. Mindez nem von maga után ontológiai dualizmust mindaddig, amíg a konstrukcióknak nem tulajdonítanak független létezést. De maga után von egy metodológiai dualizmust, amely szerint a konstrukciók úgy vizsgálandók *mintha* autonóm létük volna, annak ellenére, hogy a valóságban természetesen nincs ilyen létük. (Így nem lesz meglepő, hogy a fikciók esetében igaz a fikcionalizmus, de nem igaz a valóságra vonatkozóan.)

Ókori filozófiai maradvány az a nézet, hogy a formális logika nem képes a változással foglalkozni, és ezért a változás megértéséhez sajátos logikára van szükség (legyen ez dialektikus logika vagy az idő logikájának valamely változata). Mindez elfogadható volt kétezer évvel ezelőtt, akkor, amikor az emberek még nem tudtak pontosabb kérdést feltenni, minthogy „Mozog a nyíl vagy nyugalomban van?", és rejtély volt számukra az, hogy a repülő nyíl adott időben adott helyen van-e. Manapság inkább fokozatokban gondolkodunk, mint ellentétekben. Azt kérdezzük: „Milyen sebességgel mozog a nyíl a földhöz viszonyítva?", és nem jövünk zavarba akkor sem, ha így válaszolnak: „A nyíl zéró sebességgel mozog". Ezt azonban Parmenidész önellentmondónak tekintette volna. Továbbá ezt a kérdést nem logikai, hanem tudományos kérdésnek tekintjük és megszoktuk azt, hogy egy és ugyanazon logika segítségével egymással kölcsönösen inkompatibilis tárgyi elméletekkel foglalkozzunk. Röviden szólva: mi már nem gondolkodunk dialektikusan, azaz ellentétekben, és nem gondolkodunk úgy, hogy ne különböztetnénk meg a logikát és a tényekkel foglalkozó diszciplínákat. Vagyis, amikor nem tudjuk megérteni a változás bizonyos fajtáját, akkor a hibát nem a logikában, hanem valamely tárgyi elméletben keressük. A logika a tudományos elméletek felépítésének, ellenőrzésének eszköze. A logika *a priori* (l. pl. Zinovjev 1973).

A dialektikus ontológiára vonatkozó vizsgálataink eredményei a következők:

(1) A dialektika elvei – ahogyan a széles körű irodalomban megfogalmazásra kerülnek – többértelműek és nem szabatosak. Illene már, hogy a dialektika képviselői megmagyarázzák az alapfogalmakat és világos, szabatos módon újrafogalmazzák az elveket.

(2) Pontosabb fogalmazásban a dialektika elvei elvesztik általános jellegűket. Az elveknél jóval inkább alkalmazható a „Némely" előképző, mint a „Minden". Ha gyengébb alakra hozzuk őket, akkor némelyikük közhellyé változik. Így például az a hipotézis, hogy van olyan rendszer, amelyben kölcsönösen ellentétes sajátosságok vannak.

(3) A dialektika elvei még akkor sem nyújtanak megfelelő alapot egy változásról szóló elmélet számára, ha világos formában és korlátozott hatókörrel vannak megfogalmazva. Csak embriók ezek, amelyek esetleg elméletté fejlődhetnek. A változás egy valóban modern elméletének ennél sokkal szabatosabbnak, kifejlettebbnek és teljesebbnek kell lennie. Továbbá, a tudományokkal inkább rokonszelleműnek kell lennie, mint vele ellentétesnek. Részleteiben nem olyan archaikus terminusokkal kell megfogalmazni, mint „az ellentétek küzdelme" (hacsak éppen nem hitelt érdemlően ellentétes dolgok közötti valódi konfliktusról van szó).

(4) A dialektika nem foglalja magában a formális logikát, már csak azért sem, mert az utóbbi konstrukciókkal és nem a reális világgal foglalkozik. Csak egy platonista ontológiával tartható fenn az az állítás, hogy a dialektika a logika általánosítása. De bármely realista ontológiával, és így a naiv realizmussal is (a tudás visszatükrözéselméletével) összeegyeztethetetlen ez az állítás.

Ezek a dialektikai tanulmányunk végkövetkeztetései. Nem tettünk említést arról, amit Platóntól kezdve több filozófus a dialektika jogos területének tekintett, nevezetesen a tényleges érvelés analízise, és formáinak (úgy az érvényes, mint a plauzibilis formák) rendszerezése, a felfedezés és a probléma megoldás elmélete, különösen a racionális dialógus és az induktív következtetések formáinak elemzése. Nem érintettük azt sem, hogy a dialektika jogos célja – vagyis a változás és az új megjelenésének magyarázata – hogyan érhető el a modern logika, a matematika, és a tudományok segítségével, és nem a miszticizmus alkalmazásával. Ez a téma messze túllépné e tanulmány korlátozott kereteit. (A tudományos ontológia egy kísérletét l. Bunge 1973a.)

(*Fordította:* G. Havas Katalin)

IRODALOM

Aristotle, *Categories,* In R. McKeon, Ed., *The Basic Works of Aristotle.* New York: Random House, 1941.

Bunge, (1973[a]), *Method, Model and Matter.* Dordrecht: D. Reidel, 1973.

– (1973[b]), „Meaning in science", *Proc. XVth World Congress of Philosophy,* 2. k. 281–286. o. (Sofia, 1973).

Engels, F. (1878), *Anti-Dühring.* MEM 20.

– (1872–1882), A természet dialektikája, MEM 20.

Frankfort, H., H. A. Frankfort, J. A. Wilson and T. Jacobsen (1946), *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man.* London: Penguin, 1949.

Hartmann, N. (1957), „Hegel und das Problem der Realdialektik", in *Kleinere Schriften*, II. k. Berlin: W. de Gruyter, 1957.
Hegel, G. W. F. (1816) A logika tudománya II. rész. Akadémiai Kiadó, Bp. 1957.
– Enciklopédia I. Akadémiai Kiadó, 1950.
Kraft, W. (1970), Mathematik, Logik und Erfahrung, 2. kiadás, Wien–New York: Springer-Verlag, 1970.
Lenin, V. (1914–16), Filozófiai füzetek. LÖM 29.
Lloyd, G. E. R. (1966), *Polarity and Analogy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
Moisil, G. C. (1971), „Les états transitoires dans les circuits séquentiels", in O. Bisca et alii, *Logique, automatique, informatique.* Bucarest: Académie de la République Socialiste de Roumanie, 1971.
Narski, I. S. (1973), *Dialektischer Widerspruch und Erkenntnis-logik.* Berlin: VEB Deutscher Verlag.
Pawelzig, G. (1970), *Dialektik der Entwicklung objektiver Systeme.* Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
Stiehler, G. (1967), *Der dialektische Widerspruch*, 2. kiad. Berlin: Akademie-Verlag, 1967.
Zinov'ev, A. A. (1973), *Foundations of the Logical Theory of Scientific Knowledge (Complex Logic)*, rev. enlarged English ed. Dordrecht: D. Reidel, 1973.

MEGJEGYZÉSEK MARIO BUNGE ELŐADÁSÁRÓL*

I. NARSZKIJ

A rövidség kedvéért elemzésemet azzal kezdem, hogy felsorolom azokat a mozzanatokat, amelyeket Mario Bunge előadásában helyesnek tartok, és felhívom figyelmét arra, hogy ezekkel és bizonyos más szempontokkal a „Dialektikus ellentmondás és a megismerés logikája" c. könyvemben foglalkoztam. Ez bővített kiadása az 1969-es orosz eredetinek, a „Verlag der Wissenschaften"-nél jelent meg (NDK, 1973.).

Egyetértek azzal, hogy (I) a dialektika a formális logikának nem formális logikai értelemben vett általánosítása, „és a formális logika *nem lehet* a dialektikának mint dialektikus ontológiának részleges és sajátos esete". És megfordítva, az ontológia sem sajátos esete a formális logikának.

(II) Az előadásból láthatjuk, hogy Bunge *nem* állít olyasmit, hogy a dialektikus marxisták a formális logikai ellentmondás-törvény általánosságát tagadnák. Örülök annak, hogy ezt helyesen látja. Ehhez még azt fűzöm hozzá, hogy badarság e törvényt tagadni, hiszen a dialektikus ellentmondássoság törvénye tőle *különböző* területen hat. E törvények nemcsak abban az értelemben különbözők, hogy a dialektikus ellentmondások ontológiaik és a formális logikai ellentmondások szigorúan logikaiak, hanem abban az értelemben is, hogy a dialektikus összefüggések magának a gondolkodásnak a területén jogtalanul hágják át és sértik meg az említett formális logikai törvényt, ha az igazság igényével lépnek fel. Az irracionalizmus a tudományos dialektika halála!

(III) Helyeslem azt, hogy tisztelt opponensem elismeri a változékony, az összefüggés és a kölcsönhatás dialektikus elveinek általánosságát. Örülök annak, hogy a mennyiség minőségbe való átcsapásának törvényét pozitívan ítéli meg, még akkor is, ha azt jegyzi meg – és ez a megjegyzés helyes – hogy az „átcsapás" kifejezés nem különösen pontos és értelmezésre szorul. (Világos, hogy a szó szoros értelmében semmiféle mennyiség nem alakul át minőséggé és megfordítva.) Ezt az értelmezést a szovjet filozófusok a könyvek és cikkek egész sorában már elvégezték. Sajnálatomra, mint egy sor más esetben, itt sem világos egészen, *kit* bírál Bunge, amikor „dialektikusokról" beszél. Alkalomadtán Hegelt lehetne egyedül elmarasztalni azért, hogy a mennyiségnek minőségbe való „átcsapását" és ennek megfordítottját szó szerint gondolta. És továbbá: Hegel – és *nem* a dialektikus materialisták – azonosítják hibásan a predikátumok logikai tagadását és a dolog és a tulajdonság hiányát. Ő tekinti hibásan ezt a tagadást és hiányt az *objektív* ellentmondás valóságos törvényének.

(IV) Bunge alkalmasint helyesen bírálja Hegelt azon állításáért, hogy a formális logika apparátusát a mozgás vizsgálatára nem tartotta alkalmasnak. Amikor azonban Bunge azt

*Elhangzott a XV. Filozófiai Világkongresszuson, megjelent Ch. Perelman (szerk.): *Dialectics/Dialectique* c. kötetben, Martinus Nijhoff, The Hague 1975.

veti a marxisták szemére, hogy „misztikus ködöt" terjesztenek, akkor ez szélmalomharc... A marxisták – néhány nem tipikus kivételt leszámítva – az említett vádban nem vétkesek.

(V) Véleményem szerint általánosságban helyes Bungénak a logika és a valóság hegeli azonossága elleni kritikai fellépése. Igaza van abban is, hogy az *összes* objektumot egyetlen elmélettel nem tudjuk „lefedni".

Bunge előadásában, sajnos, az összes dialektikus marxistát, ami az itt elemzett bonyolult problémákat illeti, egy kalap alá veszi, mert az orosz nyelvű marxista irodalomban nem jól tájékozott. S. Janovszkajának, E. Vojsvillónak, A. Zinovjevnek, J. Petrovnak a Zenon-féle „repülő nyíl"-ról, a végtelen paradoxonjairól stb. szóló igen érdekes munkái mélyebben megvilágítják a megvitatandó témát! Szabad legyen a tisztelt kollégák figyelmét felhívni „A materialista dialektika a Szovjetunióban a 20. század 50-es és 60-as éveiben" c. P. Kopnyin és általam írott cikkre (*La philosophie contemporaine*, ed. by R. Klibansky, vol. IV. Firenze 1971). Ez általános kritikai elemzés és még konkrét is.

I. AZ OBJEKTÍV VILÁG DIALEKTIKÁJÁRÓL

Véleményem szerint tisztelt opponensem fő hibája az, hogy amikor a dialektika egyetemességét és főleg az általános ellentmondásosság törvényét bírálja, egyáltalán nincs tekintettel a filozófiai törvények sajátszerűségére, és az objektív dialektikai ellentmondás lényegét nem helyesen értelmezi. Ezzel függ össze az is, hogy érdekes előadásának példái érvként nem jöhetnek számításba. Az elméleti probléma nem redukálható csak „példákra" – főleg *rossz* vagy nem pontos példákra. Természetesen a filozófiai példáktól és törvényektől nem követelhetünk meg matematikai pontosságot, de a pontosság – és ha lehetséges, a legszigorúbb logikai szabatosság – a filozófiára is kötelező.

Tehát: az objektív dialektikai ellentmondás két fő oldal vagy két ellentétes tendencia *belső* ellentmondása. Ezek az oldalak és tendenciák kölcsönösen feltételezik egymást, összetartozók és fejlődésükben függnek egymástól. Jó példa erre az áru használati értékének és értékének az egysége, amelyet Marx „A tőke" első kötetében vizsgált. Bunge sokat beszél „antiobjektumokról", de tendenciákról (főleg a társadalmi élet tendenciáiról) egyáltalán nem, és nagyon keveset fejlődésről és folyamatokról.

Lássuk csak a „példák" kérdését. Természetesen ostobaság volna az asztalban, székben, ceruzában valamely alapvető ellentmondást keresni, és ha ez a keresés sikertelen, akkor ezt annak a bizonyítékának nyilvánítani, hogy a dialektikus ellentmondás törvénye nem egyetemes. De hogyan lehet az „igazi" és a „hamis" példákat megkülönböztetni? Szeretnék itt G. H. Leibniznek 1686 júniusában Arnault-hoz írt levelére emlékeztetni. Leibniz ebben a levélben kiemeli a „phaenomena bene et non bene fundata" (jól és nem jól megalapozott jelenségek) közötti különbséget. Az utóbbiak *nem* szerves egységek, hanem konglomerátumok, pl. egy kőrakás, sőt egy egyedülálló kő is, hiszen ezek nem igazi „objektumok" az említett értelemben. Ha ezt a leibnizi fogalmat problémánkra alkalmazzuk, akkor azt állíthatjuk, hogy a dialektikus ellentmondás törvénye *minden* phaenomena bene fundata-ra nézve érvényes és ez *teljesen elégséges* ahhoz, hogy e dialektikus törvény érvényességét általánosnak mondhassuk. Ez a törvény hat *minden* „organikus" egészként létező objektumban – mikrorészecskében, atomban, molekulában, organikus

sejtben, élőlényben, társadalomban stb. Az anyagban vannak mindig mélyen fekvő dialektikus ellentmondások, pl. a hidrogénmolekulában, az asztronómiai kollapszusban stb. (Az „organikus"-t itt a szó széles értelmében alkalmazzuk.) Ami az asztronómiai kollapszust illeti, ez átmenet az anyag ellentétes állapotába, amelyet a mikro- és makroszintű asztrofizikai ellentmondások hoznak létre. És ki bizonyította, hogy a létrejött állapot végérvényes? Van pl. egy olyan érdekes hipotézis, hogy a híres tunguz meteorit a hipersűrű anyag és bolygónk földje találkozásának az eredménye. És ami az anyag végső állapotait illeti, szeretném aláhúzni, hogy minden mikrofizikai részecske kimeríthetetlen, ha ez nem is jelenti azt, hogy közvetlenül osztható.[1]

II. A FORMÁLIS LOGIKA ÁLTALÁNOS SZEMLÉLETE

Ez a probléma nagyon fontos, mert szorosan összefügg a formális és dialektikus logika viszonyával. Bunge azt állítja, hogy a formális logika konstrukciókkal foglalkozik, melyeknek a valós világgal nincs semmiféle kapcsolatuk és emberi agyunk alkotó tevékenységének tiszta termékei. Bunge azt írja és mondja: „A szoros értelemben vett logika mint a logikai elméletek halmaza a gyakorlattól mentes és független tárgy: egy olyan a priori fogalmi keret, amely ugyanolyan jól megfelel a matematika, mint a fizika vagy a szociológia számára." A régi szillogisztika a görögök és más népek gondolkodásának, grammatikájának és végső fokon a való világban folytatott gyakorlati tevékenységének a szublimációja volt. Ami a modern logikát illeti, véleményem szerint különbséget kell tennünk abszolút interpretálatlan kalkulusok és *logikailag* interpretált kalkulusok között. Az előbbiek tényleg megegyezésszerű konstrukciók, a gondolkodás alkotó tevékenységének eredményei. De már az interpretáció logikai szintjén felmerül – a korreláció bizonyos értelmében – e konstrukcióknak a klasszikus kétértékű kalkulusokhoz való viszonyának a kérdése. Az utóbbiak kiváltságos szerepét a külvilágnak és annak megismerésének sajátosságai határozzák meg. (Olyan sajátosságokra gondolok, mint pl. a lét és nem-lét, az igazság és hazugság *polarizációja*.)[2] Az interpretáció anyagi szintjein a logikának a gyakorlatban történő technikai alkalmazásai merülnek fel, amelyek ismét csak az általános logikai struktúrák és a külvilág lehetőségei és struktúrái közötti összhangról beszélnek. És *miért* vannak olyan kalkulusok, amelyek a tudományokban teljesen hatékonyan „dolgoznak" és más kalkulusok, amelyek a megfelelő helyzetekben zsákutcába vezetnek? Amikor pl. H. Reichenbach arra tett kísérletet, hogy a Post-féle logikát a kvantummechanika paradoxonjainak megoldására alkalmazza, nem volt semmi más a célja, mint a probléma „eltüntetése" – az eltüntetés és nem a megoldás ... Az itt feltett kérdés megválaszolásánál segítségünkre van az a tétel, hogy a logika és az ontológia nem két teljesen különböző dolog. Semmiféle apriorizmus, konvencionalizmus és fikcionalizmus nem segíthet itt, és csak két alternatíva marad fenn: az „isteni csoda" és a materialista visszatükrözéselmélet. Úgy vélem, hogy a modern visszatükrözéselmélet az ún. „tiszta" elméleti kons-

[1] Nem térek ki a 'tagadás tagadása' dialektikus törvény általános érvényűségének elemzésére, mert e kérdés analóg módon oldható meg. És mindig szemünk előtt kell tartanunk, hogy minden dialektikus tagadás konkréten különböző!

[2] Itt a logikai „hamisság"-ra és ennek objektív alapjára gondolok.

trukciókat és a „tiszta" kalkulusokat olyan alkotásoknak tekinti, amelyek „mintha" a külvilágtól és annak visszatükrözésétől függetlenek lennének. Úgy vélem azonban, hogy ezek „a módszer átcsapásának" folyamatában (Marx) megváltoztatják szerepüket és a megismerésnek (a visszatükrözésnek) az eszközévé lesznek. Azt gondolom, hogy Bunge egyes közleményeiben a dialektikus és nem a „fikcionalisztikus" materializmushoz közelít. Előadásában ezt mondta: ez „maga után von egy metodológiai dualizmust, amely szerint a konstrukciók úgy vizsgálandók, *mintha* autonóm létük volna, annak ellenére, hogy a valóságban természetesen nincs ilyen létük". Nem igazi, hanem csak látszólagos „fikció" a formális logikai ellentmondás törvénye is.

III. A MEGISMERÉS DIALEKTIKÁJÁRÓL

Véleményem szerint a következő tételek „organikus" összege szolgálhat itt érvényes kiindulópontul:

(I) Szigorúan és világosan különbséget kell tennünk az objektív dialektikai összefüggések, valamint a gondolkodás ellentmondásai és dialektikus struktúrái között.[3] Bunge csak az előbbiekről és nem az utóbbiakról beszélt – sajnos . . ., még akkor is, ha van közöttük bizonyos hasonlóság és viszonylagos összekapcsoltság (Engels és Lenin).

(II) Az ellentmondások bizonyos fajtái formális logikai ellentmondások, amelyek mindegyike csak a megismerés folyamatában létezik. Ezeknek két típusa van: a véletlen hibák és a megismerés bizonyos szakaszaiban elkerülhetetlenül *problémajelleggel* felmerülő antinómiák, amelyek természetesen *nem* „. . . az . . . és nem . . ." típusú már elért „igazságok" (ilyen $p \& \sim p$ típusú kijelentések egyáltalán nem lehetnek igazak). E két típust szigorúan meg kell különböztetni, noha tekintetbe kell venni azt, hogy ezek mereven mégsem választhatók el.

(III) Logikai szerkezetük és funkciójuk szempontjából szigorúan különbséget kell tenni dialektikus és formális logikai ellentmondások között, miközben egyúttal látnunk kell kölcsönös kapcsolatukat és meg kell világítanunk azokat a különös feltételeket, amelyek fennállása mellett ezek oda tendálnak, hogy egymást áthatják, sőt egybeesnek. Nézetem szerint Bunge előadásában összecseréli az ismeretelméleti és az objektív ellentmondásokat, továbbá a dialektikus és formális logikai ellentmondásokat. Ami a megismerés dialektikai és formális logikai ellentmondásának bizonyos különös esetekben való „összeolvadásának" a tendenciáját illeti, ezt a helyzetet tekintem a marxista dialektikus logikában egyáltalán a központi tagnak. (Meg vagyok győződve arról, hogy a dialektikus „logika" a szó szigorú értelmében nem logika; a gondolkodás dialektikus ismeretelméletét és módszerét, vagyis a gondolkodás „metaelméletét"[4] kell rajta érteni.) Ezt a helyzetet elemez-

[3] Az objektív ellentmondásokat az I. § -ban világítottam meg. Az általam ott adott definíció nem végérvényes és a továbbiakban korrekcióra szorul. *Ismeretelméleti* dialektikus ellentmondásokon főleg a megismerés paradoxális helyzeteit (a komplementaritás elvét a fizikában, vagy – jobban mondva – ennek a következményeit, a zenoni és kanti aporiákat, a szemantikai és halmazelméleti antinómiákat stb.) értem. De vannak az ismeretelméleti dialektikus ellentmondásoknak más típusai is.

[4] Ezt a szót itt nem szigorúan matematikai értelemben alkalmazzuk. De alapjában véve minél szigorúbb a filozófia nyelve, ez annál jobb a filozófia (és a filozófia története) szempontjából is. Pl. nagyra értékelem L. Rogowskinek a négyértékű logikáját, amely alkalmas eszköz a filozófia nyelvének tökéletesítéséhez és a hegeli dialektika elemzéséhez.

tem az említett könyvemben. Ez egy ún. Janus-arcú jelenség: a dialektikus ellentmondás ebben a helyzetben a formális logikai ellentmondás alakját ölti! Ez a szituáció az ismeretelméleti gondolkodás legérdekesebb „objektuma" (egy másik érdeklődésre számot tartó „objektum" a „‚tiszta' konstrukciók problémája") és Hegel nem talált ebből a szituációból semmiféle igazi kiutat. Egyáltalán *nem* értek egyet Bungénak a következő tételével: „Röviden szólva: mi már nem gondolkodunk dialektikusan, azaz ellentétekben, és nem gondolkodunk úgy, hogy ne különböztetnénk meg a logikát és a tényekkel foglalkozó diszciplínákat." És ennek ellenére mégis dialektikusan gondolkodunk! A végtelen és véges, a szükségszerű és véletlen, a megszakítottság és folytonosság, a lét és nem-lét antinómiái (pl. az atomi világképben) stb. alkotják megismerésünk „környezetét" és nincs Bungénak igaza, amikor a polaritásról csak mint a *korai*, fejletlen dialektikus gondolkodás tulajdonságáról beszél. És ha Hegel sok tévedést is elkövetett, mégsem „döglött eb" az ismeretelmélet problémaköre szempontjából (érdemeit pl. a megismerés formális eljárásainak simert teoretikusa, G. H. von Wright is elismeri).

A (IV) tétel: A dialektikus ellentmondások megoldásához elkerülhetetlenül szükséges annak a formális logikai ellentmondásnak a „blokkolása" (a megismerés folyamatának egy *korábbi* fokán), melynek alakjában a dialektikus ellentmondás megjelent, noha a „blokkolás" egyedül és önmagában nem nyújt teljes és megnyugtató megoldást. A formális logikai szempontból ellentmondásmentes rendszerek felépítése a külvilágról (és a formális objektumokról is) csak közelítő és viszonylagos ismeretet nyújt, mert ismét új ellentmondások lépnek fel és ezek megoldását, megszüntetését új formális eszközökkel kell megkísérelnünk. Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban utalt a meghatározottság és meghatározatlanság sajátos dialektikájára. Ez a sajátos dialektika többek közt abban áll, hogy a formális logika eszközei, ha dialektikusan alkalmazzuk őket, minden konkrét feladat megoldásához hatékony segítséget nyújtanak, de nem képesek arra – még akkor sem, ha valamely „végtelen szellem", pl. egy majdnem „ideális" számítógép alkalmazná őket –, hogy a megismerés minden lehetséges és tényleges feladatát, problémáját, nehézségét, aporiáját és antinómiáját egy pillanat alatt végérvényesen megoldja. És még érdekesebb, hogy ha az ember „túl sokat" akar megoldani, akkor a korábban még nem megoldott problémákkal együtt egy sor fontos megoldást (igaz tételt) is veszélybe sodor. Ha azonban csak ennek a konkrét problémának a formális eszközökkel való megoldása mellett döntünk és nem akarunk mást, akkor is gyakran új ellentmondások merülnek fel. Ez a megismerési szituáció nem dialektikus? És a megismerés általános (filozófiai) elmélete szükségképpen gazdagabb, mint a játékelmélet, a fejlődés általános biológiai elmélete, a kémiai kinetika stb., de csak bizonyos szempontból. A filozófiának sohasem kell az előbb megbeszélt *tények* vonatkozásában a természet- és társadalomtudományokkal „versengenie". Ez a versengés teljesen felesleges: a materialista filozófia a nevezett tudományokban „barátait" és „fegyvertársait", és nem „ellenségeit" látja.

IV. A VISSZATÜKRÖZÉSELMÉLET ÉRTELME

Egyáltalán nem értek egyet Bungénak a visszatükrözéselmélet (leképezéselmélet) elleni bírálatával. A visszatükrözés és az igaz ismeret egy és ugyanaz, szinonímák. Tisztelt vitapartneremtől két érvet hallottam ma: (I) Lehetetlen, hogy a „leképezéstörvény" szerint

minden igaz (vagy sok igaz) tétel azért ellentmondásos, mert objektív ellentmondásokat tükröz vissza. Ha az ellentmondásokat a tudományban megismerési célnak, „kultikus igazság"-nak tekintjük, akkor ez a tudomány végét jelenti. (II) Lehetetlen, hogy a tudomány logikai-grammatikai és főleg *nyelvi* szerkezete azonos legyen a külvilág szerkezetével.

De ez az érvelés a következők miatt téves: (I) A formális logikai és a formális logikai-antinomikus ellentmondásokat felcseréli a külvilág objektív-dialektikus ellentmondásaival. (II) A dialektikus materializmus nem állítja a nyelv és gondolkodás struktúrájának, összefüggéseinek és viszonyainak az azonosságát: itt olyan bonyolult összefüggések állnak fenn, amelyek a XX. században váltak a kutatás tárgyává. Ha a nyelv struktúrája a külvilág struktúráját „vissza is tükrözi", akkor ezt egészen különös módon teszi, nem közvetlenül és csak részlegesen.

Az (I) argumentum csak a hegeli gondolkodás ellen hatásos, a (II) argumentum pedig a Bécsi Kör tagjainak gondolkodásával szemben, és nagyon csodálkozom, hogy Bunge, aki materialista, ezt a két kvázi-argumentumot itt mint „nehéz fegyvert" bevetette.

Örömmel tölt azonban el, hogy most létrejött a közös alap mindezeknek az igen bonyolult problémáknak a megvitatásához, és remélem, hogy megoldásukon alkotóan együtt fogunk dolgozni.

(*Fordította:* Hársing László)

SPINOZA EMBER ÉS ERKÖLCS ESZMÉNYÉNEK KÉRDÉSÉRŐL

KALOCSAI DEZSŐ

„Van Spinoza írásaiban valami megmagyarázhatatlan fuvalom. Mintha a jövő szele lehelne ránk."
(Heine)

„A legtöbben, akik az indulatokról és az emberek helyes életmódjáról írtak – Spinoza szerint – úgy járnak el, mintha nem természeti dolgokról szólnának, amelyek a természet közös törvényeit követik, hanem a természeten kívül eső dolgokról . . . Mert azt hiszik, hogy az ember a természet rendjét inkább megzavarja, mintsem követi, s hogy feltétlen hatalma van cselekedetein s semmi más nem determinálja őt önmagán kívül . . ., az emberi tehetetlenség és állhatatlanság okát nem a természet közös hatalmának tulajdonítják, hanem az emberi természet nem tudom micsoda hibájának, s azt ennélfogva megsiratják, kinevetik, vagy – s ez történik legtöbbször – elátkozzák . . ."[1] Spinozát viszont – mint egyik levelében kifejti – „e zavarok sem nevetésre, sem sírásra, hanem inkább filozofálásra és az emberi természet jobb megfigyelésére" ösztönözték.[2] Hiszen a kialakuló polgári társadalom fejlődés-szükségletei mind teljesebb szakítást követeltek a misztikus–skolasztikus moralizáló felfogásokkal az emberről és a társadalomról szóló tanításokban is, vagyis objektív egzakt módszer megformálását – ahogyan ezt már Hobbes és Descartes is kifejezte – azért, hogy az ember természetéről és az ember viselkedéséről szóló tanok is tudománnyá válhassanak.

Spinoza e téren *egyrészt* az ókori, jelesen a szókratészi és még inkább a sztoikus–epikuroszi pozitív eszméket feleleventő törekvések nyomába szegődött, és *másrészt* a reneszánsz legjobbjai által elkezdett úton járt. Hogy csak a legjelentősebbeket említsük: *Machiavelli* nyomdokain, aki a politikai–állami-élet és a történelemfelfogás területén üzent hadat a skolasztikus moralizálásnak; *a L. Vives* megkezdte úton, aki a lelki jelenségeket törekedett empirikus talajon magyarázni, és a legközvetlenebbül ható nagy elől útján járt, *Descartes*-ot követte, aki a lelki folyamatok, viselkedés és erkölcs fiziológiai-biológiai alapjainak feltárásával – filozófiai dualizmusa ellenére – valóban jelentős előrelépéseket tett a tudományos, sőt a többoldalú tudományos vizsgálatok irányában.

A racionalizmus irányába mutató úton haladva nincs mit csodálkoznunk azon, hogy Spinoza „az emberek hibáit és balgaságait geometriai módon"[3] tárgyalta, és hogy „ésszerűen" akart bizonyítani olyan dolgokat, amelyekről azt hirdetik, hogy az ésszel ellenkeznek.[4]

[1] Spinoza: *Etika.* Gondolat Kiadó, Budapest 1979, 149. o.
[2] Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1957, 247. o.
[3] Spinoza: *Etika.* Id. kiad., 150. o.
[4] Uo. 150. o.

Minthogy Spinoza számára „a természet törvényei és szabályai, amelyek szerint minden történik s az egyik alakból átmegy a másikba, mindenütt és mindenkor ugyanazok s ezért az a mód is, ahogyan bármily dolog természetét megismerjük, szükségképpen – egy és ugyanaz, tudniillik a természet egyetemes törvényei és szabályai szerint való megismerés".[5] Ezen az egyetemes természeti bázison vált lehetségessé leküzdeni az ember természeti adottságai, a valóságos természete diktálta és a skolasztikus apriori etikai–pszichológiai követelmények közötti ellentmondásokat. Hiszen a skolasztika apriori elvein fogant etikák – írja – az embereket nem úgy fogják fel, „ahogy vannak, hanem úgy ahogy ők szeretnék, hogy legyenek . . ." Ezért történt, hogy többnyire szatírát írtak etika helyett.[6] Ugyanis – ahogyan napjainkig is annyiszor történik – az egekig magasztalják a nem létező emberi természetet, de gyalázzák a valóban létezőt.

*

A valóban létező emberi természet *végső alapja a szubsztanciális* természet (vagy *isten*), melyet Spinoza minden antropomorf jellegtől megfosztott, amelyen csupán az önmagától meghatározott szükségszerűségek uralkodnak. Ez a szubsztancia két *attributumban* fejeződik ki (Descartes-nál viszont két szubsztancia van), éspedig a kiterjedés, valamint a gondolkodás attributumaiban, amelyek a *moduszokban* konkretizálódnak, mint egyedi létezőkben, jelenségekben. Így minden attributum és főleg modusz végtelen különbözősége ellenére egylényegű, amennyiben ugyanazon szubsztanciális természet kifejeződése. Spinoza ezen egyetlen, egylényegű természet felismerésével túljutott Descartes idealista–dualista korlátain,[7] és tulajdonképpen a materialista monizmus szellemében fejti ki alapvető elveit, anélkül azonban, hogy a skolasztika minden misztikus fogalmán is túljutott volna.

Az ember sajátos modusz, a két attributum valamiféle egységének kifejeződése, amely végső fokon – mint említettük – maga is a szubsztanciális természet megnyilvánulása, ezért természete általa determinált. Vagyis Spinozánál nem a természet antropomorfizált, mint a skolasztika képviselőinél, hanem az ember naturalizált, éspedig a szubsztanciában gyökerező mechanikusan determinált okok és szükségszerűségek révén. Ezért Spinoza természetvilágából az antropomorfizmussal együtt kiszorul a teleológia, az értelem, az akarat, az indulat, csakúgy mint általában az értékek (a szép, a jó, a rossz stb.) világa is. Egy nem-emberi-szubsztanciális természet determinál tehát egy sajátos „affekciót", amely emberi módosulásban nyer kifejezést. Ezért tűzheti ki Spinoza vizsgálódásai módszeréül azt, hogy „az emberi cselekedeteket és vágyakat – írja – éppúgy tekintem majd, mintha vonalakról, síkokról vagy testekről volna szó".[8]

[5] Uo.

[6] Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés.* Id. kiad., 65–66. o.

[7] Spinoza a test és a lélek közötti ellentétet nem vulgáris-mechanikus módszer révén küszöbölte ki, de hangsúlyozta a monizmust a pszichofizikai tanaiban. Arról, hogy milyen értelemben beszélhetünk ama kérdésről, hogy Spinoza leküzdötte a descartes-i dualizmust lásd: V. V. Szokolov: *Spinoza filozófiája és jelenkor* című művét (Gondolat, Budapest 1981. 238–240. o.).

[8] Spinoza: *Etika.* Idézett kiad., 151. o.

Minden bizonnyal – legalábbis ismeretelméletileg – csak ezen az úton, a szubjektumhoz kötött véletlen tapasztalattól,[9] az ész általánosító tudományos következtetéseihez és bizonyításához felemelkedő megismerések tették lehetővé a világ dezantropomorfizálását, és az ember misztifikált fogalmának megsemmisítését, valamint egy tudományos irányba mutató, ezért a feltörekvő polgárság érdekét kifejező világ- és emberkép kidolgozását.

De milyen ez a demisztifikált, szubsztanciálisan meghatározott modusz, az ember? A moduszok között sajátos, tulajdonképpen kitüntetett helyzetet foglal el. Éspedig azért mert a szubsztancia mindkét attribútumából – a kiterjedésből és a gondolkodásképességből – egyaránt részesült. Ennéfogva az emberi test alkata, „mesteri voltában meghalad mindent, amit emberi művészet hozott létre . . ."[10] De meghaladja a természet által létrehozott más moduszokat is.

Ugyanis pl. „sokféle módon afficiálható"[11] . . . „sokféle változást szenvedhet, s mindamellett megőrizheti a tárgyak benyomásait" . . . „s következőleg a dolgoknak ugyanazon képeit".[12] Mindezekből végtelen számú cselekvés, illetve szenvedés lehetőség ered, valamint a lélek végtelen lehetősége a dolgok észrevételére. Ez az ami növeli az emberi moduszok más szubsztanciális „affekciókhoz" mért kiválóságát, tehát az, hogy az ember felfogja saját testét és képzeteit, vagyis hogy tudata van önmagáról.[13] Az ember, akit Spinoza a természetbe „visszahelyez", *egyed* és nem egyéniség vagy egyéniségek sokasága, de nem is az emberiség mint nem. *Az egyéniség* az ésszerű megismerés, a „világosan és határozottan" való igaz ismeretek révén jön létre. Az *emberiség mint nem*, mint közösség viszont – mint látni fogjuk – csupán az államban, a „szerződéskötés" révén alakul ki. Ezen a közösségi bázison lehet aztán az *evidens* ismeretek révén a legnagyobb fokú megelégedéshez és a boldogsághoz eljutni.

*

Az ember természetből való levezetésének spinozai alapkategóriája – miként a reneszánsz természetfilozófusainál, Vivesnél, Telesiónál stb. és az újkori angol polgári filozófia nagy alakjánál Hobbesnál – az *önfenntartás:* „minden dolog – írja Spinoza – amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy megmaradjon létében".[14] Ez a törekvés általában a dolgok lényegéből, azaz természetéből *szükségszerűen* következik. Az ember, a moduszok között

[9] Spinoza, Hobbeshoz hasonlóan, a XVIII. századi induktív-tapasztalati kutatással szemben bizalmatlan. Hiszen az, ebben az időben még csak kialakulóban volt még Francis Bacon munkáiban is. De bármennyire is vallották a véletlen érzéki tapasztalatok elméleti értéktelenségét, mégis ők is a tapasztalatra hárították az a priori megfogalmazott igazságok alátámasztását. Ezért Spinozánál (például Etikájában is) sűrűn találkozhatunk olyan kijelentésekkel, amikor az elméleti igazságok igazolásául a tapasztalathoz fordul. De szigorú értelemben véve a tapasztalat nem juttathat el abszolút hiteles igazságok birtokába bennünket. Az emberi értelem spekulatív logikai oldalának – Spinoza szerint – feltáró, irányító szerepe van, az érzéki-szemléleti oldala viszont az igazolás és az illusztráció funkcióját tölti be.

[10] Uo. 156. o.

[11] Uo. 151. o.

[12] Uo. 152. o.

[13] Uo. 163. o.

[14] Uo. 161. o.

egyedül van tudatában e törekvéseinek. Törekvése mint *vágy*, pontosabban a vágy tudata, mint *kívánság* fejeződik ki nála. Amire törekszik, vágyik, amit akar, kíván, azt tartja *jónak*.

Az elmondottakból Spinozánál két dolog következik: *az egyik* az, hogy az ember természeti-biológiai lényegének megfelelően akaratát, cselekvését, viselkedését, tehát belső életét, érzelmi és értelmi állapotát is főképpen e tényező, az *önfenntartásra* való törekvés determinálja. Az önfenntartásra vonatkozó vágyak, kívánságok szükségképpen meghatározzák az értékítéleteket. Azt is tehát, hogy mit ítél az ember erkölcsileg jónak, illetőleg rossznak. Nem azért törekszik, vágyódik tehát az ember valamire, mert jónak ítéli, ahogyan azt az apriori, moralizáló skolasztikus etikai felfogás vallotta.

A másik következtetés: minthogy az önfenntartásra való törekvés természeti szükségszerűség, ezért *az akaratot is e természeti tényezők determinálják*. Az akarat szabadságára vonatkozó skolasztikus felfogások – többek között Descartes-nak az akarat végtelen szabadságra vonatkozó, Augustinustól átvett nézetei – tudománytalan tévtanok. Ahogyan Spinoza írja: „csupán fikció, s így nem lehet kérdezni azt sem, hogy az akarat szabad-e vagy nem szabad".[15] Spinoza rendszerében tehát nincs helye az akaratszabadságnak, itt végső fokon mindent a természet-szubsztancia kauzális meghatározottságai uralnak. E determinizmus elméleten fogalmazza meg aztán – mint látni fogjuk – Spinoza az eddigiektől radikálisan eltérő – tehát a polgári érdekeket kifejező – szabadság értelmezését is.

Az önfenntartás mint a moduszok „valóságos lényege", azok egyedi léte, az individualitás megőrzésére irányuló törekvések kifejeződése. Spinoza eme materialista tendenciájú felfogás szellemében fogalmazza meg a lélek lényegét és funkcióját is: Szerinte ugyanis „mivel az első, ami a lélek lényegét alkotja, a valósággal létező test képzete, ezért lelkünk első és fő dolga a törekvés testünk létezésének igenlésére".[16] Annak megfelelően, hogy valami a test cselekvőképességét növeli vagy csökkenti, hasonlóképpen ennek képzete elősegíti vagy gátolja a lélek gondolkodóképességét is.

Az indulatoknak is ez a szerepük, minthogy az önfenntartáshoz kapcsolódnak. Ezért az indulatok egyrészt mint az emberi test állapotai és másrészt mint a lélek, a psziché képzetei maguk is természetiek. Létrejöttük és funkciójuk a *külső* természet emberi egyedet „afficiáló" kölcsönhatásán alapozódik meg. Pontosabban az indulatokban a *külső természeti tényezők* embert determináló hatalma fiziológiai-pszichikai formában jut kifejezésre.

[15] Spinoza: *Ifjúkori művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1956, 104. o. „Szabadnak mondom azt a dolgot, amely egyedül saját természetének szükségszerűségéből létezik és működik; kényszerűnek pedig azt, amelyet valaki más determinál bizonyos és meghatározott módon való létezésre és működésre." Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. Id. kiad., 344. o. ... „Az emberi szabadság, amelynek birtokával mindenki dicsekszik, s amely egyedül abban áll, hogy az emberek tudatában vannak vágyaiknak, de nem ismerik az okokat, amelyek determinálják őket." Uo. 345. o. Spinoza arra az ellenvetésre, hogyha külső okok determinálnak bennünket, hogyan lehetséges felelősség, erényes magatartás, a bűnök megbüntetése, Descartes Alapelvei ... 2 rész 8 fejezethez írt Függelékben a következőkkel válaszol: „Ha csak azokat kellene megbüntetni, akikről azt képzeljük, hogy szabadságból vétkeznek, miért törekszenek az emberek a mérges kígyókat elpusztítani? Hiszen azok is csak természetüket követve vétkeznek és mást nem is tehetnek." Uo. 489. o.

[16] Spinoza: *Etika*. Id. kiad., 164. o.

Spinoza – szemben Descartes-tal, akinél hat alapszenvedély található – három alapindulatot tételez fel (kívánság, öröm, szomorúság), amelyek *közvetlenül* az önfenntartást szolgálják, illetőleg gátolják. Az egyéb indulatok e három alapszenvedély származékaiként és közvetítésével kapcsolódnak az önfenntartáshoz. Éspedig az örömhöz tartozó és abból levezethető szenvedélyek *elősegítik* az önfenntartást, míg a szomorúsághoz kapcsolódók *nehezítik, gátolják* külső okok és képzetek révén.

Spinozánál az érzelmek, az indulatok e szerepének kifejtése nagyon gazdagon árnyalt. Közöttük – akárcsak Descartes-nál – nagy jelentőséget kap az asszociáció törvénye: „Ha valamikor a lélekben egyszerre támadt két indulat – írja Spinoza –, akkor ha utóbb feltámad benne az egyik, a másik is fel fog benne támadni."[17] E kérdésben Spinoza fellép azon misztikus nézetek ellen is, amelyek a szimpátiát és az antipátiát valamiféle „rejtett" tulajdonságokkal igyekeztek magyarázni.[18] Spinoza velük szemben racionális okokkal, az *érzelmek asszociációjával* magyarázza e jelenségeket. Éppen az asszociáció révén lehetséges „hogy valamit szeretünk – írja – vagy gyűlölünk, anélkül, hogy az okát ismernénk, hanem amint mondani szokták pusztán rokonszenvből vagy ellenszenvből".[19] Illetve „azért, mert azt képzelik róla, hasonlít valamiben olyan tárgyhoz, amelyik örömet vagy szomorúságot szokott kelteni a lélekben; noha az, amiben hasonlít a tárgyhoz nem ható oka ezeknek az indulatoknak".[20]

A hasonlóság révén keletkező asszociáció *esetleges* ok az öröm, vagy a szomorúság, illetőleg a szeretet vagy a gyűlölet és származékai létrejöttében. Spinoza még tovább finomítja a dialektikus értelmezés irányába a lelki jelenségek magyarázatát azzal, hogy az emberi testet úgy értelmezi, hogy az „igen sok különböző természetű individuumokból van összetéve, s ezért egy és ugyanaz a test igen sok és különböző módon afficiálhatja . . . Ezekből könnyen megérthetjük – vallja –, hogy egy és ugyanaz a tárgy sok ellentétes indulatnak lehet az oka."[21] Tehát az érzelmi életünk, az indulatok bonyolultságát fokozza az, hogy létrejöttükben nem csupán a külső tényezők, hanem a szubjektum természete is szerepet játszik.

Ezért egy és *ugyanazon* dolog tehát *egyszerre* felkeltheti a szeretet és a gyűlölet szenvedélyeit. Ezek az ellentétes indulatok okozzák a kedély ingadozását és a kételkedést. Ahogyan egy *létező* dolog, ugyanúgy a *jövendő* vagy a *múlt* dolog képzete is ugyanazon a módon „afficiál", mintha maga a dolog volna,[22] csakhogy a múlt vagy a jövendő dolog képzeteiből a világosság eltérő fokának megfelelően kételkedések, bizonytalanságok keletkezhetnek, ezek keltik fel aztán a reményt, a biztosság, az örvendezés, illetőleg a lelki mardosást és a kétségbeesés stb. indulatait.

Ezért a lélek képzeteinek eltérő világossága, adekvátságának vagy inadekvátságának foka tovább bonyolítja az indulatok sokféleségét. Sőt Spinoza – bár egyáltalán nem következetesen – éppen a lélek képzeteinek adekvátsági foka szerint osztja *két részre* az indulatokat. Éspedig a *nem-adekvát* képzetekkel kapcsolatos indulatokat nevezi a lélek

[17] Uo. 168. o.
[18] Uo. 170. o.
[19] Uo.
[20] Uo. 171. o.
[21] Uo. 172–173. o.
[22] Uo. 174. o.

szenvedélyeinek, amelyek a lélek passzív, szenvedő állapotai. Ezek tehát a tulajdonképpeni szenvedélyek, amelyek a nem-adekvát megismerés eltérő fokozatait fejezik ki. Vagyis azt az állapotot, amikor az emberek ítéletein, magatartásán, tevékenységén valamilyen szinten *uralkodnak* szenvedélyei. Pontosabban, a szenvedélyeket alapvetően meghatározó külső természeti tényezők, dolgok. A szenvedély állapotában az ember passzívvá válik a külső természet hozzá képest mérhetetlen hatalmával szemben, s ezért ítélete, következésképpen cselekvése, viselkedése is vajmi kevéssé lesz *saját* természete adekvát okává. Ilyenkor válik az ember tehetetlenné szenvedélyeivel szemben, ilyenkor van rabszolgaként kiszolgáltatva indulatainak, a sorsnak.[23] Ahogyan ezt Spinoza oly érzékletesen kifejezi: „külső okok sokféleképpen hajtanak ide-oda bennünket s mi – írja – mint a tenger habjai, amelyeket ellentétes szelek kavarnak fel, ingadozunk nem ismerve végzetünket és sorsunkat".[24] Lényegében eme gondolatával Spinoza átlépett az erkölcs területére. Hiszen az indulatok önmagukban nem jelentenek erkölcsi kérdésfeltevést. Az erkölcsi kérdésfeltevés azon az alapon fogalmazódik meg, hogy az ember hogyan viszonyul indulataihoz.

Spinoza szerint – mint már említettük – a lélek arra törekszik, hogy tőle telhetően (végső fokon a dolgoknak megfelelően) azt képzelje el, ami testének cselekvőképességét növeli, elősegíti.[25] Ezzel szemben a szomorúság képzetei csökkentik vagy gátolják az ember cselekvőképességét. Következésképpen az öröm és a szomorúság, valamint ezek származékai tulajdonképpen *az ember mint egyed önfenntartásra vonatkozó állapotainak megváltozását jelentik.* Éspedig úgy, hogy az *öröm* esetében a kisebb tökéletességből a nagyobba, míg a *szomorúság* esetében a nagyobb tökéletességből a kisebbe való átmenet történik.[26]

Az emberi test „igen sok különböző természetű individuumokból van összetéve és ezért egy és ugyanaz a test igen sok és különböző módon afficiálhatja", következésképpen az emberi természet az emberek egymás közötti viszonyában rendkívül gazdag változatos sokszínűségében nyilvánul meg. Így például az emberek résztvevők, de irigyek, becsvágyók, önzők stb. stb. is. Mindez Spinoza számára nem az ellentmondásos társadalmi, tulajdon- és osztályviszonyokban rejti végső magyarázatát, hanem e viszonyoktól elvonatkoztatott általában vett „emberi" természetben, lényegében az *indulatok* szintjén kifejeződő önfenntartásra való törekvésben. E szinten az önfenntartásra való törekvésnek azonban ellentmondásos következményei vannak, amennyiben az indulatok szintjén megnyilvánuló emberi természet alapján „mindenki természetszerűleg azt kívánja, hogy a többiek az ő gondolkodásmódja szerint éljenek, s mialatt ezt mind egyformán kívánják, mind egyformán útjában állnak, s mialatt mindenki mindenkinek dicséretére vagy szeretetére törekszik, kölcsönösen meggyűlölik egymást".[27]

Az azonos biológiai-fiziológiai alapokon – tehát az indulatok szintjén – fogant egyéni törekvések ellentmondásos pszichikai-erkölcsi következményei leírásában Spinoza tulajdonképpen a polgári társadalomnak az egyént másoktól és a társadalomtól elkülönítő

[23] Uo. 253. o.
[24] Uo. 225. o.
[25] Uo. 175. o.
[26] Uo. 165. o.
[27] Uo. 189. o.

folyamatát és védekezését fejezi ki, azt, amelynek végeredményeként – mint Marx írja – az ember mint egyén „már csak magára vonatkoztathatja magát". Egyébként megkapó ahogyan Spinozának a fenti, önfenntartás ösztönözte egyéni-emberi törekvésekre vonatkozó gondolatai összecsengenek Marxnak a polgári egyének ösztönös törekvéseit meghatározó *társadalmi* tartalmak leírásával. A polgári társadalomban mindenki *magánérdekeit* követi – írja Marx – és ezáltal „elérik a magánérdekek összességét, tehát az általános érdeket. Ebből az elvont frázisból – Marx szerint – inkább arra lehetne következtetni, hogy mindenki kölcsönösen gátolja a többiek érdekeinek érvényesítését és ebből a bellum omnium contra omnes-ből, általános igenlés helyett éppenséggel általános tagadás fakad."[28]

Valóban e társadalmi-történeti érdekviszonyok képezik a legmélyebb alapjait az emberek ösztönös egyéni törekvéseinek és azoknak az ellentétekkel telített pszichikai folyamatoknak és érzelmi-erkölcsi viszonyoknak, amelyek például abban fejeződnek ki, hogy örülünk annak, ha egy ember *nem* juthat annak a dolognak a birtokába, amelynek csak egy ember vagy kevesen lehetnek birtokosai. Sőt nemcsak örülünk, hanem törekedni is fogunk őt e birtoklás megakadályozásában. Ugyanakkor az emberek nemcsak gáncsoskodnak, hanem például „részvéttel vannak azok iránt, akiknek rossz sorsuk van, s irigykednek azokra, akiknek jól megy a dolguk, mégpedig annál nagyobb gyűlölettel irigykednek, minél jobban szeretik azt, ami elképzelésük szerint mások birtokában van"[29]

Az idézett példában – persze implicite – benne van az a spinozai gondolat, hogy a *külső* dolgok egyenlőtlen birtoklása, csakúgy mint a másoktól *eltérő saját* testi és lelki erőink felismerése, tehát „dolgaink", azaz tökéletességünk *fitogtatásává* torzul így az *önszeretetünk* és az egyenlőtlen birtoklás is „az oka annak, hogy *az emberek természetüknél fogva irigyek*".[30] Ám Spinoza e kérdésben tovább megy a XVII. századi felvilágosítók által részletesebben és magasabb szinten kifejtett felfogás irányába, annyiban a fentieket azzal a megjegyzéssel egészíti ki, hogy a gyűlöletre és irigységre hajló emberi természetet a *nevelés* is erősíti. „Hiszen – mint írja – a szülők csak a kitüntetés és irigység ösztönzésével szokták gyerekeiket az erényre sarkallni."[31] Tehát *külső*, nem mindenki által birtokolható dolgok fitogtatásával és nem az emberi természetük és képességük másokat is segítő fejlesztésével.

Mindez – az elmondottakból következően – Spinoza számára egyrészt ismeretelméleti és másrészt természeti-ontológiai probléma. Azaz: a tapasztalatok, a dolgok képei mint külső okok az ember testét, annak önfenntartásra irányuló képességén, „természetén" keresztül „afficiálják" ilyen vagy olyan pszichikai és tevékenységi állapotra. Minthogy a külső dolgok, valamint az emberek önfenntartására irányuló lényege, törekvése, természete egyszer s mindenkorra érvényes adottságok és nem a társadalmi-történeti viszonyok eredményei is, ezért a társadalmiság, a történelmiség kiszorul ebből a spinozai értelemben felfogott emberi természetből, illetőleg az azt kifejező változatos egyéni pszichikai-érzelmi arculatból.

[28] Marx- és Engels Művei 46/I, Kossuth Kiadó, Budapest 1972, 73–74. o.
[29] Spinoza: Etika, id. kiad., 190. o.
[30] Uo. 216. o.
[31] Uo. 219. o.

Az ember lényege, hatalma, önfenntartásra való törekvésében, illetve képességében van. Bár az a hatalom, hogy az ember fenntartsa a maga létét „Istennek, vagyis a természetnek a hatalma", de nem amennyiben végtelen, hanem *amennyiben az ember valóságos lényege által magyarázható.*[32]

Az ember hatalma (ami Spinozánál azonosul az ember lényegével) azonban nem olyan nagy, hogy *egyrészt* képes lenne magától távol tartani minden külső okból eredő változást, *másrészt* sem nem olyan természetű, hogy csupán azokat a változásokat engedné érvényesülni magára nézve, amelyek az ő fennmaradását szolgálják. „Lehetetlen tehát, hogy az ember csupán olyan változásokat szenvedjen, amelyeknek ő az adekvát oka."[33] Ám még ha a *külső dolog, sajátjánál nagyobb hatalmát* kell is elszenvednie az embernek, akkor is biztosítania kell léte fenntartását, mégpedig úgy „hogy a természet közös rendjét követi, engedelmeskedik neki és alkalmazkodik hozzá, amennyire a dolgok természete követeli"[34] Ez alapozza meg szabadságát.

Azaz a szenvedély esetében az emberben jelen van mind a *saját* lényegéből, hatalmából eredő képessége (ami ugyanaz) és erénye, mind pedig a *külső természet* emberi testet „afficiáló" képessége, hatalma. Ezért a szenvedély legyőzhetőségének erejét, illetve nagyságát a külső ok hatalma, képessége határozza meg a sajátjával összehasonlítva.[35] Az embernek mint individuumnak a képessége, hatalma annak megfelelően növekszik, minél inkább *saját természetéből,* azaz nem egyszerűen a vágyból, hanem az *ész vezette* vágyból, a *kívánságból* eredő szükségszerűségei determinálják cselekvésre. Sőt ennek az ész vezette determináció arányának megfelelően megszűnik az egyed partikularitása, különbözősége másoktól és az általában vett lényegük – azaz értelmük vezetése – révén egyenlő *individuumokká* válnak.

Az emberek egyedeinek sokfélesége, elkülönült partikularitásának szintje tehát – Spinoza értelmezésében – azon alapszik, hogy lényegüket, az önfenntartásra irányuló kívánságaikat, akaratukat, ösztöneiket, vágyaikat mennyiben irányítják csupán, vagy főleg a külső dolgok, vagyis a dolgok természetéből eredő hatások, a szenvedélyek, illetve mennyiben *saját* természetüknek megfelelő képzetek. Tehát mennyire, milyen színvonalon tudatosodnak az egyénekben a dolgok természete és a saját természetük. Vagyis végső fokon milyen színvonalon tökéletesedett gondolkodóképességük. Amennyire az emberek *saját természetüknek megfelelő* eszközökkel, a gondolkodóképesség magasabb szintű

[32] Uo. 262. o. (Kiemelés tőlem – *K. D.*)

[33] Uo. 263. o.

[34] Uo. Spinoza szerint a szabadság a külső körülmények, a szükségszerűségek megismerésén nyugszik. Ám az önmagunk feletti uralom, a szabadság nem azon nyugszik Spinoza felfogása szerint, hogy az ember aláveti magának a külső szükségszerűséget, hanem, hogy önmagát veti alá a természet szükségszerűségeinek, azaz, hogy alkalmazkodik hozzá. Ezzel szemben Engels megfogalmazásában, a marxizmus szerint a szabadság „a természeti szükségszerűségek megismerésére alapozott uralom önmagunk és a külső természet felett" alapozódik meg: „így szükségképpen a történelmi fejlődés terméke". *MEM* 20, 112. o. Ezzel szemben Spinoza szabadság-fogalma nem tartalmazza a történetiség elvét. Szokolovnak tulajdonképpen igaza van, hogy Spinoza szabadság-felfogása „egészében véve nem lép túl az ismert sztoikus formulán: ducunt fata volentem, nolentem trahunt ... Spinoza értelmezésében ugyanis a szabadság egyszerűen a szükségszerűség megértése, amely lényegében automatikusan következik a hiteles megismerésből". I. m., 278. o.

[35] Spinoza: *Etika.* Id. kiad., 264. o.

kifejlesztésével, vagyis *az ész vezetésével* biztosítják önfenntartásukat, annyiban nemcsak szabadok lesznek, hanem megszüntetik az egymást elválasztó partikularitásukat. Az egyének szenvedélyek által történő meghatározottsága tudniillik nemcsak a dolgoknak való kiszolgáltatottság kifejeződése, hanem egyúttal egyediségük eltéréseinek is.

Ennek *ismeretelméleti* magyarázata abban áll, hogy az egyén lényege, természete, amely őt fenntartja, a gondolkodásképesség alacsony szintjén, tehát a zavaros képzetek szintjén közvetítődik. Ennek következtében az emberi test inkább az „afficiáló" tárgy által *közvetlenül* kiváltott állapotot, természetet veszi fel. „Aszerint tehát – írja Spinoza –, amint külső okok valakiben az örömnek, szomorúságnak, szeretetnek, gyűlöletnek stb. ezt vagy azt a fajtáját keltik, azaz aszerint, amint természete ebbe vagy abba az állapotába jut, szükségképpen kívánsága is más és más lesz."[36] Ezért lesz más a falánk, az iszákos, a kéjenc, a kapzsi, a becsvágyó természete, mégpedig azon tárgyak természetének megfelelően, amelyre vonatkoznak. Azaz: a lakmározás, az ivás, a nemi egyesülés, a gazdagság és a dicsőség féktelen szeretetének és kívánásának megfelelően. Ezért az indulatok, például az öröm, a szomorúság és a kívánság stb. természete, az egyén természetének megfelelően más és más lesz. „Hiszen – írja Spinoza – jelentős különbség van a között a vígság között, amelyik a részeget elfogja, s a között amelyet a filozófus élvez."[37] Ez ismeretelméletileg azt jelenti, hogy a lélek képzeteivel igenli a test, illetve lélek bizonyos állapotát. Viszont „a képzetek értékét és a valóságos gondolkodóképességet a tárgy értéke szerint becsüljük" ... „amelynek adottsága magát a lelket arra determinálja, hogy inkább az egyik dologra gondoljon mint a másikra,"[38] azaz arra, amely a test léterejét növeli. Ám a *szenvedélyek* miatt a lélek nem képes a *tárgy értékének megfelelő tiszta, adekvát képzeteket nyújtani.* Ezért nem annyira a külső tárgyak természetének megfelelően vezeti az ember tevékenységét, hanem inkább a test – a külső tárgy által kiváltott – pillanatnyi állapotának megfelelő zavaros képzeteket nyújt, ami miatt az ember „ura a sors és ennek annyira hatalmában van, hogy gyakran, noha látja a jót, mégis a rosszat kénytelen követni".[39] Ezért a szenvedélyek csak a zavaros képzetek szintjén felelnek meg a külső természetnek és ennek következtében nemcsak az egyén léterejének, cselekvőképességének növekedését nem szolgálhatják, hanem *erkölcsi tökéletesedését sem. Márpedig az erkölcsi tökéletesedés is az emberi természet szükségszerűsége,* lényege, illetve abból szükségszerűen következik.

*

Ahogyan fentebb már kimutattuk, Spinozánál a jó nem apriori fogalom. Szerinte „azt nevezzük jónak, amit kívánunk".[40] Ezért a jó közvetlenül az önfenntartáshoz kapcsolódó fogalom. Ám ha „mindenki saját indulata szerint ítéli meg, vagyis értékeli mi a jó, mi a rossz, mi jobb, mi rosszabb, s végül mi a legjobb és mi a legrosszabb",[41] akkor *ezek a*

[36] Uo. 219. o.
[37] Uo. 222. o.
[38] Uo. 249. o.
[39] Uo. 253. o.
[40] Uo. 197–198. o.
[41] Uo. 198. o.

fogalmak a szubjektumok indulat-állapotai szerint relativizálódnak. „Így a fösvény azt ítéli a legjobbnak, ha sok pénze van, azt pedig a legrosszabbnak, ha nincs pénze. A becsvágyó azonban semmit sem kíván annyira, mint a dicsőséget . . . Az irígynek aztán semmi sem kellemesebb, mint másnak a szerencsétlensége, semmi sem kellemetlenebb mint másnak a szerencséje . . ."[42]

Nyilvánvaló azonban, hogy a racionalista Spinoza számára *a szubjektumok különböző indulat-állapotához, illetve indulat-állapota kialakította* emberi természetéhez kapcsolódó eltérő jó és rossz értéktartalmak – bár azok is az önfenntartás eszközeiként szereplő ítéletek, kívánságok – elfogadhatatlanok. Elfogadhatatlanok azért, mert nem adekvát ismeretekből, hanem a szubjektum indulat-állapota, természete meghatározta *közvetlen tapasztalatokon alapuló érzéki szemléletből erednek.*

Hasonlóképpen – miként Bacon-nél, Spinoza számára is – elfogadhatatlanok *a skolasztika apriori tökéletesség fogalmához kapcsolódó,* illetőleg abból levezetett, ezért a valóságtól távol álló, moralizáló jó–rossz fogalmak is. Ezeket az értékfogalmakat az emberek hamis analógiák alapján alkották. Az emberek úgy képezték e fogalmakat, hogy a kéz alkotásairól kialakított célképzeteiket, fogalmaikat, értékítéleteiket átvitték a természet alkotásaira.[43] Márpedig „a természet – írja Spinoza – nem cél kedvéért alkot, azaz örök és végtelen lény ugyanis, amelyet istennek vagy természetnek nevezünk ugyanazzal a szükségszerűséggel alkot, amellyel létezik . . .", „ahogy létezésének úgy cselekvésének nincs sem keletkezési elve, sem célja. Amit pedig céloknak neveznek, csupán csak maga az emberi vágy, amennyiben valamely dolog elvének, vagy első okának tekintik."[44]

Spinoza szerint a tökéletesség és tökéletlenség fogalmai „csupán a gondolkodás moduszai, azaz fogalmak, amelyeket azáltal szoktunk alkotni, hogy ugyanannak a fajnak, vagy nemnek egyedeit összehasonlítjuk egymással . . . s azt látjuk, hogy némelyeknek több a lényegiségük, vagyis realitásuk, mint másoknak, amennyiben némelyeket tökéletesebbnek mondunk másoknál".[45]

Ugyanez a helyzet a jó és a rossz esetében is. Ezek is csupán a gondolkodás moduszai, viszonyfogalmak, amelyeket a dolgok *összehasonlítása* alapján alkotunk. Nincs tehát objektív jó a dolgokban. „Mert egy és ugyanazon dolog ugyanabban az időben lehet jó és rossz, s közömbös is. A zene például jó a búskomornak, rossz a gyászolónak, a süketnek azonban se nem jó se nem rossz." *A szubjektum fiziológiai és pszichikai állapotának viszonylatában relativizálódik tehát a jó és a rossz.*

Ám gondolatilag megalkothatjuk az ember pillanatnyi *egyedi* fiziológiai állapotától független olyan képzetét is, amelyet mint *az emberi természet szükségszerű mintaképét* értelmezünk, s akkor a jó és a rossz fogalmai ugyancsak szükségszerűen ehhez *az eszmeileg* tökéletes mintaképhez igazodnak. Ennek szellemében Spinoza a *jón* azt érti „amikor

[42] Uo. Spinoza mélységesen megvetette a korabeli burzsoázia – kálvinista ideológia szellemében fogant – harácsolását, fösvénységét, azokat, akik nyereség kedvéért gyűjtik a pénzt és nem törődnek saját testük szükségleteivel sem. Ezzel szemben Spinoza a kispolgári szektás körökben kialakult sztoikus–aszketikus nézetek hatása alatt azt vallotta, hogy az ész-vezette bölcs ismerve a pénz igazi hasznát „egyedül a szükséglethez méri a gazdagságot", kevésből is elégedetten él. Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés.* Id. kiad., 210. o.

[43] Spinoza: *Etika.* Id. kiad., 253–255. o.

[44] Uo. 254–255. o.

[45] Uo. 255. o.

biztosan tudjuk, hogy eszköz arra, hogy az emberi természetnek magunk elé tűzött mintaképéhez még jobban közeledjünk, rosszon pedig azt, amelyről biztosan tudjuk, hogy megakadályoz bennünket abban, hogy megfeleljünk annak a mintaképnek".[46]

Ez a spinozai értelemben vett *tökéletes emberi természet, szükségszerű realitás,* természetesen nem mint egyedi emberi, hanem az *embernek mint általános nembeli lénynek az ideálképe,* lényege, amely felé az egyes ember csak törekedhet. Az egyén annak megfelelően lesz tökéletesebb, amilyen mértékben megközelíti ezt az emberi természetet. Ez a *tökéletes emberi természet-tételezés* – véleményünk szerint – Spinozánál tulajdonképpen azon alapszik, hogy *az embernek hatalma van minden olyasmit cselekedni, megtenni, ami saját természetének törvényeiből szükségszerűen következik és megérthető.* Amennyiben az egyén e törvényszerűség alapján él, nemcsak saját képességei szerint, hanem egyúttal *erényesen* is cselekszik.[47] Spinoza szerint – a skolasztikus-transzcendens értelmezéssel szemben, a reneszánsz szellemében – az emberi természetnek szükségszerűen megfelelő *egyéni képességek,* illetőleg azok sokoldalú kiművelése jelenti egyúttal az erényt is. Spinoza tehát *erkölcsi* követelménnyé, *erénnyé* változtatja a korai polgári társadalom ama szükségletét, hogy az egyének cselekedjenek, boldoguljanak „természetadta" képességeik szerint. Ennek megvalósítása azonban az egyének részéről egyáltalán nem egyszerű, hiszen a képesség, vagy ami ugyanaz, a hatalom, amellyel az ember mint egyén rendelkezik, *lényege* (és nem végtelensége) *szerint* a szubsztanciális természetből magyarázható, annak része. Ezért nemcsak az emberi természetből, hanem a *szubsztanciális természetből* (istenből) (ha tetszik, a polgári társadalomból) eredő törvényszerűségek, ellentmondások hatásait is – akár jók azok számára akár nem – el kell viselnie az egyénnek.

*

A külső, a szubsztanciális természet hatalmából eredő okok hatásai az egyénekben a szenvedélyek, amelyek annak megfelelően ragadnak meg az emberben, amilyen mértékben az egyén hatalma, képessége a külső természeti ok hatalmával összehasonlítva csekélyebb.[48] Vagyis, hogy az ember képessége, hatalma – tehát erénye – érvényesíthető legyen, nem elvont moralizálásra – Descartes-tal szólva *nem erkölcs-bölcseletre* –, hanem mind a *saját,* mind a *külső természet* hatalmának, törvényszerűségének megismerésére – tehát *természetkutatásra* – van szükség. Ezért mindenekelőtt fel kell tárni a lelki élet mechanizmusait: a szenvedélyek és a megismerés természetét és hatalmát, hogy meghatározhassuk „mire képes az ész az indulatok mérsékelésében és mire nem képes".[49]

Spinoza alapelve e vonatkozásban: az indulatot, amelytől szenvedünk, csak olyan indulat fékezheti, és szüntetheti meg, amely *nála erősebb* és *vele ellentétes.* Azaz „csak olyan testi affekció képzete, amely erősebb annál az affekciónál, amelytől szenvedünk és vele ellentétes".[50] Így aztán érthető, hogy *bármely igaz ismeret önmagában,* például a jónak vagy a rossznak igaz ismerete, *nem fékezhet és nem szüntethet meg semminemű*

[46] Uo. 256. o.
[47] Uo. 258. o.
[48] Uo. 263. o.
[49] Uo. 274. o.
[50] Uo. 265. o.

indulatot.[51] Nem véletlen tehát, hogy az *indulatokból* eredő kívánságaink *elnyomják* a jó vagy rossz *igaz ismeretéből* eredő kívánságainkat. Mindezek tapasztalataként fogalmazta meg már Ovidius és nyomában Augustinus is „látom a jót és mégis a rosszat követem,"[52] és erre gondolt a „Predikátor" is, amikor azt mondja: „aki gyarapítja a bölcsességet, gyarapítja a gyötrelmet".[53] Ebből azonban sem az nem következik, hogy jobb a tudatlanság, mint a tudás, sem az, hogy az indulatok mérséklésében ne lenne különbség a balga és az értelmes ember magatartásában. Sőt Spinoza racionalista etikai felfogásának megfelelően, éppen e különbségek képezik az indulatok megfelelő hasznosíthatóságának reális alapját: ti. az, hogy megállapítjuk az *ész* szabályai, valamint az *indulatok* törvényszerűségei között lehetséges egyezéseket.

Ennek a spinozai értelemben felfogott *észnek* – miként a reneszánsz számos gondolkodójának – az egyik alapelve az, hogy *az emberi természetből eredő törvény értelmében követeli „hogy mindenki szeresse önmagát, keresse a maga hasznát . . . kívánja mindazt, ami az embert igazán nagyobb tökéletességre viszi".*[54] E természetünkből eredő *ésszerű parancs* teljesítése *válik* egyúttal *erénnyé,* pontosabban az *erény* és a *boldogság* alapjává. Következésképpen erényre, boldogságra *önmagáért* és nem – miként a vallásos értelmezés szerint – valami *külső* (pl. isteni) jutalomért kell törekedni. Hiszen semmi sincs jelesebb, sem hasznosabb ránk nézve, minthogy az ember fenn tudja tartani és tökéletesíteni képes a maga létét. Ám létünk fenntartásához sem az nem lehetséges, hogy ne szorulnánk a rajtunk kívül lévő dolgokra, sem az, hogy megszüntethetnénk a velük való érintkezést. Sőt éppen azért, hogy rászorulunk a dolgokra és érintkezünk velük, képezi annak az alapját, hogy a megismerésük révén lelkünk, értelmünk tökéletesedhet. Ezért a külső dolgokra, amelyek hasznosak ránk nézve és amelyek a cselekedeteink forrásai, törekednünk kell. Ám az elgondolható leghelyesebb az, hogy az emberek „mindannyian tőlük telhetően *együttesen* törekedjenek létük fenntartására és mindannyian *együttesen* keressék *mindannyiuk* közös hasznát". Következésképpen Spinoza racionalista etikája szerint „akik az ész vezetése mellett keresik a maguk hasznát, nem vágyódnak semmi olyasmire, amit ne kívánnának a *többi* ember számára, s ezért igazságosak, hűségesek és becsületesek".[55]

Tulajdonképpen az ilyen típusú emberek – miként Descartes-nál is – a *nemeslelkűek.* Ez a típus „törekszik egyedül az ész parancsa szerint a többi emberen segíteni s őket barátsággal magához kapcsolni".[56] Ez a baráti kapcsolódás pedig ezért lehetséges, mert a *külső dolgok között az emberek természete egyezik (hasonlít) egymással leginkább.* Így a *közös lényegük* – az ész vezetése – alapján történő egyesülésük megsokszorozza hatal-

[51] Uo. 271. o.

[52] Ovidius: *Metaformozisok* VII. 20–21. o.

[53] Spinoza: *Etika.* Id. kiad., 274. o.

[54] Uo. 276. o. – (Kiemelés tőlem – *K. D.*) Spinoza az invidiulasztikus társadalmi felfogás szellemében a sztoikus önfenntartás elvét kiegészítette a haszon epikureus elvével: „Mivel . . . az emberi természet úgy van megalkotva, hogy mindenki a legnagyobb szenvedéllyel a maga személyes hasznát keresi s azokat a jogokat tartja a legméltányosabbaknak, amelyek szerinte vagyona fenntartásához és növekedéséhez szükségesek, másnak ügyét pedig csak annyira védi, amennyire vele saját ügyét véli megszilárdítani." Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés.* Id. kiad., 100. o.

[55] Spinoza: *Etika.* Id. kiad., 277. o. (Kiemelés tőlem – *K. D.*)

[56] Uo. 224. o.

mukat. Ezért aztán Spinoza levonja a leghumánusabb elvet és normát: *„az ember számára semmi sem hasznosabb az embernél".*[57]

Nem arról van szó Spinoza eme racionalista-humanista ideáltípusánál sem, hogy feladná a polgári kor emberi természetének lényegét: a saját hasznára való törekvést, tehát az individualista önzését. Nem önzetlenséget és aszkézist hirdet Spinoza – mint a teológusok – még a „nemeslelkű" típusa esetében sem. Sőt az epikuroszi és a hobbesi elveknek megfelelően tökéletesebb, tehát az *emberi természet lényegének megfelelőbb* – a „természeti állapot" egymás elleni szüntelen harcát kiküszöbölő – az egyéni és a mások, a közérdekeit jobban összeegyeztető önfenntartást hirdet. Ezért tanácsolja a más emberekkel való *együttműködést és barátságot is,* amely akár az ókori filozófiában, egyik alapvető maximája. Hiszen az *együttműködés* és ennek tökéletesebb, érzelmileg és eszmeileg összetartó formája *a barátság,* ez az önfenntartás érdekében az emberi természet *közös* lényegének leginkább megfelelő törekvés és ezért a leghasznosabb is az ember számára. Sőt a leginkább ésszerű és erényes is egyben. Spinoza számára tehát az *ésszerű együttműködés alapján formálódó önzés válik erénnyé, erkölcsössé.*

Az elmondottakból eredően Spinoza eme ideális embere, humanistája, ha úgy tetszik *értelmes egoistája,* nem egyszerűen a biológiai-fiziológiai értelemben vett, tehát az anyagiakkal kapcsolatos önfenntartásra vonatkozó törekvéseivel, cselekvéseivel határozható meg, hanem a *tökéletesebb,* tehát közvetlenebbül *emberibb jellegű értékeket* – vagyis az ész irányítását – magában foglaló önfenntartásra vonatkozó képességgel. Az ész vezetése alapján jönnek létre a más emberekkel való *együttműködés* és a *barátság* normái, értékei. Ezért a *hasznosság fogalma* Spinozánál nem valamiféle szűken vett utilitarisztikus értelmű, hanem e fogalom tartalmának előbbinél lényegesebb, meghatározó *eleme az értelem kimővelése,* a *megismerés gazdagítása,* az együttműködés és a barátság alapján is.

Ennek a követelménynek az ontológiai alapja az, hogy az ember mind a testi, mind a szellemi attributumból részesült. Ezért az ember lényege természetesen nemcsak *egy* attributum által meghatározott. Sőt minden más modusz fölé lényegében éppen a *gondolkodóképesség* alapján kifejlődő *ész* emeli. A lélek mint relatíve elkülönült emberi modusz szintén relatíve önálló létében való fennmaradásra törekszik, ami adott – a gondolkodóképességgel kapcsolatos – természetéből szükségszerűen következik. „Ámde az ész lényege – írja Spinoza – nem más, mint lelkünk, amennyiben világosan és határozottan megismer. Ennélfogva minden az észből eredő törekvésünk egyedül a megismerésre irányul, aztán minthogy a léleknek ez a törekvése, amennyiben ésszerűen gondolkodik a maga létét fenntartani törekszik nem más, mint a megismerés, ennélfogva a megismerésre irányuló ez a törekvés az erénynek első és egyetlen alapja."[58] A lélek tehát nem valamilyen elkülönült külső cél kedvéért törekszik a dolgokat megismerni, hanem saját *lénye-*

[57] Uo. 277. o. (Kiemelés tőlem – *K. D.*)

[58] Uo. 283. o. Igaza van tehát Heller Ágnesnak: „A gondolkodás, mely az emberben szubsztanciális, ugyanakkor a legfőbb norma is." Illetve: „a gondolkodás (eszesség) az ember nembeli tulajdonsága, s ugyanakkor normatív: tökéletességünk vagy tökéletlenségünk ezen méretik. Képesség is, norma is, érték is. S ennyiben az ember reintegrációja a természetbe nem megy következetesen végig". (Spinoza: *Etika.* Utószó. Id. kiad., 411., 419. o.)

gének, azaz természetének megfelelően, az ésszerű megismerést magára nézve jónak és hasznosnak ítéli.[59]

Ám a legfőbb jó és feltétlen erény a lélek számára *isten, azaz a természet* megértése, vagyis megismerése. Az emberi lélek lényegéhez szükségszerűen hozzátartozik ugyanis az, hogy adekvát ismerete legyen isten, azaz a természet örök és végtelen lényegéről.[60] Ezért, amennyiben az emberek az ész vezetése szerint élnek, amennyiben tehát közös a természetük, az erény útját járják, a legfőbb közös jó birtokába, azaz isten (a természet) megismerésének birtokába juthatnak.[61]

Ha az emberek a közös jó birtokában cselekszenek, vagyis ha mindenki adekvát ismeretek alapján keresi a maga hasznát, „akkor lesznek leghasznosabbak egymás számára".[62] Nyilvánvaló, hogy a *közös jó:* azaz mindenkinek a végtelen világ megértésére és megismerésére való törekvése éppen a *feltörekvő polgárság érdekeit* szolgáló követelmény, amelynek ezért feudalizmus- és teleológiaellenes éle is természetes. Hiszen nem véletlenül hívja Spinoza segítségül a fenti humanista axiómája alátámasztására *egyrészt* azt „a mindennapi tapasztalat által annyi világos bizonyítékkal igazolt tételt", hogy *„az ember az embernek istene"*[63] *másrészt* Arisztotelész meghatározását az emberről: „az ember társas állat".[64]

Ám, mindezek a humanista elvek csak akkor lesznek nyilvánvalók Spinoza szerint az emberek számára, ha az ész vezette *adekvát ismeretek alapján* keresik a maguk hasznát. *Egyedül az adekvát ismeretek szeretete és birtoklása nem idegeníti el az egyik embert a másiktól*; ugyanazon anyagi-testi dolgok szeretete és *egyenlőtlen* birtoklása ellenben, eltérő szenvedélyeket és emberi természetet táplál. *Egyedül* éppen ez az *eltérő természet* – mint Spinoza állítja – és *nem a dolgok egyenlőtlen birtoklása,* a magántulajdon (amiből tulajdonképpen inplicite levezette az emberek egyenlőtlen természetét) az oka annak, hogy az emberek „egymásnak terhére" vannak, hogy „kárt okoznak egymásnak", hogy „többnyire irigyek és kellemetlenkednek egymásnak".[65] Egyszóval ez az oka annak, hogy az emberek *elidegenednek* egymástól és *magányossá* lesznek. Pedig – ahogyan Spinoza állítja – „alig tudják elviselni a magányos életet" és hogy „ritkán történik, hogy az emberek az ész vezetése szerint élnek".[66]

Mégis az ilyen és hasonló emberi hibák, önzések sőt gonoszságok ellenére, Spinoza, a nagy reneszánsz humanista gondolkodók optimizmusával hisz abban, hogy *az ember szükségszerű lényege, legfőbb közös java, az ész győzedelmeskedik az egyének önzésén, irigységén, általában a rosszon.* Nyilvánvaló, hogy csak ez az optimista-humanista elkötelezettség az ember tökéletesedésének ügye mellett mondatja vele: „Hadd nevessenek ... a szatirikusok az emberi dolgokon, amennyire kedvük tartja, hadd kárhoztassák a teológusok, hadd dicsérjék a melankólikusok, amennyire tőlük telik a műveletlen és falusi

[59] Uo. 283. o.
[60] Uo. 295. o.
[61] Uo. 294–295. o.
[62] Uo. 293. o.
[63] Uo.
[64] Arisztotelész: *Politika* I. 1253/a, Gondolat, Bp. 1969, 82. o.
[65] Spinoza: *Etika.* Id. kiad., 293. o.
[66] Uo.

életet, hadd vessék csak meg az embereket, s csodálják az állatokat."[67] Vagyis a spinozai humanizmus a valóságos értéke szerint becsüli az embert azzal, hogy tényként fogja fel: bár az emberek többségét indulatai és nem az ész vezeti, de azért nem kell lenézni, kigúnyolni őket, és nem kell inkább az állatokat szeretni és csodálni, hiszen ezek az emberek is tökéletesíthetik magukat olyan követelmények teljesítésével, olyan neveléssel, amelyek arra késztetik, hogy mind *önmagukat,* mind a megismerésük körébe eső *dolgokat* adekvát módon fogják fel. Ez az alapja az ésszerű életnek, az élet ésszerű élvezetének.

*

Az ésszerű életre való nevelés azonban nem lehet sem erőszakos, sem türelmetlen – mint ahogyan a teológusok és inkvizítorok eljárnak a vallás esetében –, mert ez gyűlöletet vált ki az emberek között –, hanem emberséges, jóratörő és lélekben emelkedett, következetes nevelés szükséges. Az ész irányítása alatt élő ember *kötelességérzetéből* ered az, hogy *jót tegyen másoknak,* ennek révén *barátsággal* magához kösse az embereket, ami az ilyen törekvésű embert *tisztességessé* teszi.

Az ésszerű életre nevelés azonban, Spinoza szerint, nem csupán a bölcsek feladata, hanem társadalmi méretekben lényegében ez a legfőbb szerepe az *államnak* is. Hiszen – miként Hobbesnál, Spinozánál is – az indulatok vezette emberek állandó *egymás elleni harcának természeti állapotából* (amely tulajdonképpen a polgári társadalom konkurrencia-harcának ősi állapotokba való kivetítését jelenti) végső fokon *„a szerződéskötés"* révén létrejött *polgári állam* emelheti ki az embereket, mégpedig *törvényei* révén. Hiszen a *törvény* tulajdonképpen a társadalom (azaz Spinozánál az állam) közös megegyezése révén kialakult *akarata,* vagyis a *társadalmi ésszerűség kifejeződése. Létrejöttével, a mindenki csak a maga indulatai és gondolkodásmódja szerinti magánhasznot érvényesítő természetjoga érvényét veszíti és átadja a helyét az ésszerűség diktálta törvényeken alapuló polgári jognak.* Ez a törvényesség biztosítja aztán Spinoza tételezése szerint azt, hogy a polgárok „egyetértésben élhessenek s egymásnak segítségére lehessenek", s ne tegyenek „semmi olyat, ami másnak kárára lehet".[68]

Minthogy azonban az emberek az államban is szükségképpen alá vannak vetve az indulatoknak, ennek következtében az állhatatlanságnak és a változásnak is. Ezek ellen az állam törvényei is – Spinoza antropológiai elveinek megfelelően – csak fiziológiai-pszichológiai, tehát *természettörvények* érvényesülése révén biztosítják a polgárokat: „Nevezetesen minden indulatot csak nála erősebb és vele ellentétes indulat képes megfékezni, és az embert csak a nagyobb kártól való félelem tartja vissza attól, hogy kárt okozzon másoknak."[69] Vagyis *a társadalmi törvényt is, végső fokon, a természettörvény ereje érvényesíti és tartja fenn, szilárdítja meg* Spinoza szerint. De a „szerződéskötés" révén kialakult emberek „együttessége", „társadalmisága" hozta meg azt a *félelmet* kiváltó erőt és jogot is, amelynek következtében az állam mintegy *önfenntartása* érdekében igényelheti, „hogy megbosszulja magát, és ítéljen arról, hogy mi a jó és rossz,

[67] Uo. 293–294. o.
[68] Uo. 299. o.
[69] Uo.

úgyhogy legyen hatalma, közös életmód előírására, törvények hozására".[70] Itt már nemcsak arról van szó, hogy *az állam önfenntartását szolgáló érdeke* képezi a jó és a rossz megítélésének alapját, hanem arról az ellentmondásról is, hogy míg Spinoza az egyének „magán" nevelésének eszközeként – mint fentebb láttuk – elveti az erőszak alkalmazását, a polgári *állam törvényeinek betartásához* viszont – ugyancsak természeti törvény érvényesülése okán (tudniillik: minthogy az ész nem képes az indulatokat megfékezni) jogosnak tartja – akárcsak Machiavelli – a fenyegetést, a bosszút, tehát az erőszakot is mint az emberek nevelésének és tökéletesítésének „köz"-eszközét.

Egyébként „természeti" állapotban – Spinoza szerint – éppen a közös megegyezés hiján a jó és a rossz, és általában az erkölcsi kategóriák, a mindenki csak *maga* haszna elv szerint relativizálódtak. Ezért *az erkölcs* tulajdonképpen csak a „szerződéskötés" révén a *közös megegyezés* termékeként létrejött *állam talaján* alakult ki, akárcsak a *magántulajdon.* Ettől kezdve lehet aztán a polgári „megegyezés" bázisán létrejött *közérdekhez* viszonyítva megítélni azt, hogy mi a jó és a rossz, mi az igazságos és az igazságtalan, mi az érdem és a bűn stb.[71] Ám ezzel a viszonyítással az erkölcsi kategóriák – Spinoza felfogása szerint – „külső" fogalmakká lesznek, és nem a lélek természetét megmagyarázó attributumok. Azonban az erkölcsi kategóriák, a „külsővé" válásukkal nem veszítik el azt a szükségszerűséget, hogy végső fokon az ész vezetése, az ésszerűség legyen a forrásuk. Ugyanis a „megegyezés" alapján létrejövő állami közösség az *ész vezetésének,* tehát az *ésszerű belátásnak* az eredménye. Ennek következtében *az államközösség, törvényei révén, az emberekre normateremtőként hat vissza, tudniillik, hogy „az ész vezetése szerint éljenek"* egyetértésben – éppen ez az erkölcsi jó. Ezzel szemben ami egyenetlenséget szít az államban, rossz.[72]

Azt, hogy Spinozánál *az emberek együttműködése révén létrejövő közösségnek* ennyire *hangsúlyozott* szerepe van Etikájában, nem egyszerűen azok az általában létező előnyök magyarázzák, amelyekre közvetlenül is utal. Nevezetesen az, „hogy az emberek egymás kölcsönös segítségével sokkal könnyebben szerzik meg amire szükségük van és csak egyesített erővel kerülhetik ki azokat a veszedelmeket, amelyek mindenütt fenyegetik őket". Minden bizonnyal abban, hogy Spinoza az együttműködést, a közösséget oly jelentős erkölcsi értékké emeli, nem kevés szerepet kapott az is, hogy *a spanyol-ellenes polgári forradalom alapján kialakult nemzeti egység és olyan köztársaság* megteremtésének álláspontján állott, amely biztosítja az értelmes életet mindenki számára és olyan feltételeket, amelyek alapján megszabadulnak a félelemtől, igazságtalanságoktól és egyenlőtlenségektől és szabadon fejthetik ki emberi erőiket. És abban, hogy az együttműködésnek *barátsággá* emelt, érzelmi és eszmei szálakkal átszőtt formája, ugyanolyan kitüntetett szerepet kapott Spinoza elveiben, mint az ókori filozófia számos nagy haladó képviselőinél, bizonyosan szerepet játszott a haladás oldalán állókkal és az üldözött szekták tagjaival (főleg a memnonitákkal, kollegiánusokkal stb.) való emberi kapcsolata, amelyekben *a barátság* szinte kultusszá fejlődött.

Egyébként erkölcsi elveiben – akár Epikurosz, Montaigne, Hobbes, Descartes és majd később a francia materializmus nagy képviselői – hadat üzent a testet, a testiséget el-

[70] Uo.
[71] Uo. 299–300. o.
[72] Uo. 303. o.

nyomó és gyötrő *aszkézis ellen* és az öröm, a vidámság, a jókedv, általában az *élet élvezetét vallotta.* Szerinte „csak sötét és szomorú babona tilthat el attól, hogy örömökben részesüljünk . . . minél nagyobb öröm tölt el bennünket, annál nagyobb tökéletességre megyünk át, azaz annál inkább részünk van szükségszerűen az isteni természetben. Felhasználni tehát a dolgokat, és amennyire lehet gyönyörködni bennük . . .: a bölcs emberhez illő dolog."[73]

*

A bölcs ember élete, az ész vezetése alapján folyó élet, amely feltételezi *az anyagi javak sokoldalú élvezetét is.* De Spinoza szerint ez *az élet-élvezet, amelyet nem társadalmi, hanem természeti,* főleg fiziológiai-biológiai és pszichikai oldalról értelmez, *sohasem lehet szertelen és egyoldalú.* Nem lehet egyszerűen azért, mert a szertelen élvezeteket, szenvedélyeket előidéző dolgok, az emberi testnek csak *egy-egy részét* afficiálják, ezért nem tesznek lehetővé harmóniát és megelégedést. A ragaszkodás az egyoldalú és szertelen élvezeteket előidéző dolgokhoz, szinte beteggé, lelkibeteggé teszi az embert. Ezért nem véletlen, hogy az ilyen embert aztán őrültként, bolondként stb. tartja számon a közvélemény, mint például az éjjel-nappal szerelemben égőket. De éppígy van ez a csak a nyereségre, a pénzre gondoló fösvény, avagy a becsvágyó dicsőségre törekvése esetében is, akiket az emberek nemcsak elítélnek, megvetnek, hanem még gyűlölnek is.

Ezért a szükségletek kielégítésében a *mértékletesség és a sokoldalúság azok a normák, amelyek harmonikus tökéletesedést tesznek lehetővé az ember számára.* E normák betartása alapján a bölcs ember egyre nagyobb mértékben megközelítheti *szükségszerűen az isteni természetet.* Spinoza *tökéletes embereszménye mindezek következtében a test és ennek alapján a lélek természetéből szükségszerűen következő sokoldalú fizikai és szellemi képesség kiművelése.* A sokoldalú szükséglet és (aminek mintegy másik oldala) a képesség kiművelése Spinoza (társadalmi-történeti feltételeket figyelmen kívül hagyó véleménye) szerint – „mások kára nélkül élveznető".[74] Sőt éppen a sokoldalú, ezért megelégedett ember, mások megsegítésére törekszik. Miként nagy elődje Descartes, Spinoza is bebizonyította, hogy az egyén sokoldalúvá válásának objektív természeti anyagi-biológiai-fiziológiai – feltételei is adottak. „Mert az emberi test – írja – igen sok, különböző természetű részekből van összetéve, amelynek folyton új és változatos táplálékra van szüksége, hogy az egész test egyformán alkalmassá váljék mindarra, ami természetéből következik . . . s ennélfogva a lélek is . . . sok dolognak . . . megismerésére."[75] Ezért a „bölcs emberhez illő – írja továbbá –, hogy mértékletesen erősítse és üdítse magát ízes ételekkel és italokkal, gyönyörködjék jó illatokban, zöldellő növények szépségében, szép ruházatban, zenében és testgyakorló játékban, színielőadásokban és más effélékben".[76]

A sokoldalúság Spinozánál ezek szerint azt jelenti, hogy az *emberi test egésze, és ennek következtében a lélek is a szükségletek fentiekben idézett értelmű változatos és gazdag*

[73] Uo. 308. o.
[74] Uo.
[75] Uo. 308–309. o.
[76] Uo. 308. o.

kielégítése révén mindazon képességeket kifejleszti, amelyek saját természetéből szükségszerűen következnek. Ezért a sokoldalúság, nem miként a szenvedélyek a testnek és a léleknek csupán egy-egy részét „afficiálják", hanem ezek *egészét* hasznosan fejlesztik. A képességek sokoldalú kifejlesztése továbbá, nem valami *külső* cél érdekében történik, hanem magáért a *tökéletesebb létfenntartásért,* illetve az embernek *önmagával való megelégedésért.* Az embernek önmagával való megelégedettségén érzett öröme fokozza a cselekvőképességét, amennyiben a tiszta és világos önismeretekből, azaz az észből ered. Ezért az *önmegismerés* – Spinoza felfogásában – erkölcsi *normává és erénnyé* válik. Ezzel szemben, aki nem ismeri önmagát, nemcsak erényesen képtelen cselekedni, hanem leginkább kiszolgáltatja lelkét a szenvedélyeknek. Ennélfogva a lélek erőtlen és tehetetlen lesz.

Spinoza szerint *önmagunk nem ismerésének két végletét* egyrészről a *gőg* és másfelől a *kishitűség* jelenti. *A gőg értékeink túlbecsüléséből ered.* Ez együtt jár azzal, hogy az ember azt hiszi magáról, hogy felette áll másoknak, ami már önmagában is rossz. A további problémát az okozza, hogy „a gőgös ember tőle telhetőleg táplálni törekszik" saját értékeinek túlbecsülését, „s ezért szereti majd az élősdiek vagy hízelgők jelenlétét, kerüli a nemeslelkűeket, akik kellőképpen ítélnek róla".[77] Spinoza az ellentétek egybeesése dialektikus elv szellemében jelenti ki, hogy „noha a kishitűség a gőg ellentéte, mégis a kishitű áll a legközelebb a gőgöshöz".[78] Igaz, hogy a *kishitű* mások képessége szerint ítéli meg a magatehetetlenségét, de éppen ezért – Spinoza véleménye szerint – senki sem hajlik a kishitűnél jobban az irigységre, mégpedig – ami talán a legfontosabb – inkább a *gáncsoskodás,* mint a javítás *szándékával* törekszik megismerni az emberek cselekedeteit.

Ilyen és hasonló, objektíve nem megalapozott önértékelésekre, megelégedettségekre épül tulajdonképpen a feudális urak *üres dicsőséghajszolása.* Ez a fajta dicsőség ugyanis olyan önmegelégedés – amely Spinoza értékelése szerint – „a sokaság változó véleményéből" és nem objektív önértékekből táplálkozik, „ezért aggódva elvesztésükön, mindenki a sokaság tetszését áhítozza", minthogy „azért folyik a harc, amit legjobbnak ítélnek ... hogy minden lehető módon kölcsönösen elnyomják egymast s aki végül mint győztes kerül ki, inkább annak köszöni dicsőségét, hogy másnak ártott, mintsem annak, hogy magának használ".[79] Ezért az ilyen dicsőséget és megelégedést Spinoza üresnek nevezi, hiszen ez inkább a vak indulatokból, semmint az önmegismerésre való törekvésből és ésszerűségből táplálkozik, ezért nem szolgálja sem saját, sem mások hasznát. Mindez persze tükrözi Spinoza korában, a Németalföldön folyó polgári forradalom különböző erői közötti hatalmi harcokat és azokat a módszereket is, ahogyan a szembenálló erők, győzelmük érdekében, a tömegeket megnyerni törekedtek. Spinoza a haladást, a polgári érdekeket kifejező azon álláspontón van, hogy a dicsőségnek és megelégedettségnek is, az ember *saját önértékeinek ésszerű felismeréséből* kell erednie, nem pedig a hízelgők és élősködők nagyon változó érdeküknek megfelelő hamis véleményéből. Ezt az ésszerűségen alapuló dicsőséget és megelégedést, hatalmat, erényt csak azok erősíthetik, akik nemeslelkűek és ezért „kellőképpen ítélnek róla".[80]

[77] Uo. 319. o.
[78] Uo. 320. o.
[79] Uo. 322. o.
[80] Uo. 319. o.

Mindezekből az is következik, hogy az ésszerűség alapján létrejövő kívánságok nem lehetnek szertelenek. Hiszen az észből eredő kívánság az ember lényege, természete által fogható fel adekvát módon. Ezért a lelket, ha az ész parancsai szerint fogja fel a dolgokat, „egyforma affekció éri, akár a jövendő vagy múlt, akár a jelen dolgok képzetéről van szó". Így ugyanazzal az indulattal szemléli a jelenvaló jót, mint a jövőbelit. Ennélfogva „a jelen kisebb jót szükségképpen elhanyagolná egy jövendő nagyobb jóért, és azt, ami a jelenben jó, de valamely jövendő baj oka, semmiképpen sem kívánná . . ."[81]

Spinoza tehát Epikuroszhoz hasonlóan *racionalista* szellemben teszi relatívvá az erkölcsi kategóriákat, és ebben a szellemben állítja normává azt, hogy „az ész vezetése mellett két jó közül a nagyobbikat, két rossz közül a kisebbiket fogjuk követni". Vagyis Spinozánál *közvetlenül* a jó és az erény követésére ösztönzés a fő kérdés. Ezért Spinoza ostorozza a skolasztikus „babonásokat", akik jobban értenek a bűnök gáncsolásához, mint az erények tanításához. Ezért náluk a bűntől való eltérítés, a megfélemlítés a fő kérdés és csak *ezen keresztül* válik céllá az erény követésére való ösztönzés. Nem az ész, hanem a *félelem* (a szenvedély) vezetése alapján akarják tehát az embereket arra rávenni, „hogy inkább kerüljék a rosszat, mint szeressék az erényeket, az ilyenek – állapítja meg Spinoza – nem akarnak mást, mint azt, hogy a többiek is éppoly nyomorultak legyenek, mint ők maguk".[82]

*

A szenvedélyek, így pl. a félelem hatása alatt az ember nem adekvát ismeretek alapján cselekszik, ezért *kiszolgáltatott*. Ezzel szemben, aki az ész vezetése alatt önmagának, belső lényegének, tehát személyiségének engedelmeskedik, *szabad ember*. Míg a középkor vallásos világnézete az életet is a *halálra* való felkészülésnek tekintette, ezért állandóan a halálra emlékeztette, Spinoza megszabadult a középkori vallásos kultúra eme hagyományaitól, és a feltörekvő polgárság életvágyával és derűjével nem a halálról, hanem *az életről* való elmélkedést tartotta a *szabad emberhez méltónak*. A szabad ember mindig akaraterővel vagy lélekjelenléttel győzi le a szenvedélyeket, így a halálfélelmet is. Arra törekszik, hogy megőrizze „a tudatlanokkal" tehát főleg a gazdag urakkal szembeni függetlenségét. Nem tesz azok vágyainak engedményeket. Hiszen „az olyan emberek hálája egymás iránt, akiket a vak kívánság vezet, többnyire inkább üzlet vagy csalétek mintsem hála".[83] Így „semmiféle vesztegetés nem bírhatja rá arra, hogy magának vagy a közjónak ártalmára legyen".[84]

Spinoza a feudális anarchiával szemben a „szerződéskötés" révén kialakult *polgári államot tartja a tulajdonképpeni szabadság színterének* és a *közhaszonnak*, a *közös* határozatnak való engedelmességet tartja a szabadság megvalósulásának. Sőt, „az az ember – vallja –, akit az ész vezet, az állam közös jogait kívánja megtartani, hogy szabadabban éljen".[85] Az államban – álláspontja szerint – még a lehetséges bántódásokat, sérelmeket

[81] Uo. 327. o.
[82] Uo. 328–329. o.
[83] Uo. 337. o.
[84] Uo.
[85] Uo. 339. o.

is nyugodt lélekkel kell elviselni és *azon buzgólkodni, ami az egyetértés és barátság létrehozását szolgálja,* mégpedig: az igazságosság, a méltányosság és a tisztesség révén. Ennek az ideális szabad állampolgárnak a kinevelése egyszerűen természeti – fiziológiai-pszichikai – mechanizmusok átalakítása folytán valósítható meg. E problémát Spinoza az „Etika" című műve ötödik része elé írt előszóban, a descartes-i [test és lélek „kölcsönhatása" elveire vonatkozó kritikája ellenére] *feltételes-reflex*-elméletére támaszkodva oldja meg. Descartes-nál „A lélek szenvedélyei" című művében kifejtettek szerint ugyanis, éppen a feltételes reflexeknek (vagyis a fiziológiai-pszichikai mechanizmusoknak) a *begyakorlás* és *megszokás* révén történő átalakíthatósága képezi az alapját annak, hogy az emberek nevelhetők. Vagyis amiként Descartes arra következtet, „hogy nincs olyan gyenge lélek, amely helyes vezetés mellett, ne nyerhetne feltétlen hatalmat szenvedélyein".[86] Spinoza lényegében ezen descartes-i szellemben gondolja el a szenvedélyek által fogvatartott, azaz inadekvát képzetek révén irányított ember „átnevelhetőségét". Mégpedig azáltal, hogy a szenvedélyek világos és határozott felismerése alapján eljut az ész irányításáig. Vagyis a szenvedélyek, amelyeknek kiszolgáltatottak vagyunk, annak megfelelően kerülnek saját hatalmunkba, ha minél inkább megismerjük őket. Erre már csak azért is megvan a lehetőségünk, mert „nincs a testnek olyan affekciója, amelyről ne alkothatnánk valamilyen világos és határozott fogalmat".[87]

Az indulat a test affekciójának képzete, ezért mindenkinek hatalma van arra, hogy azon fáradozzunk, „minden indulatot – írja Spinoza – amennyire lehet, világosan és határozottan megismerjünk, hogy így az indulat annak gondolására determinálja a lelket, amit világosan és határozottan észrevesz, s amiben teljesen megnyugszik, s ezért maga az indulat különválják a külső ok gondolatától, s igaz gondolatokhoz kapcsolódjék".[88] A spinozai felfogás szerint tehát *fiziológiailag-pszichikailag* adottak a lehetőségei annak, hogy a szenvedélyek, a megismerésük révén *leváljanak* a dologi okaikról és ennek következtében csak a lélekre vonatkozva *maguk ösztönöznek igaz gondolatokat.* Ezért aztán az indulatok és vágyak nem válnak szertelenekké, viszont elősegítik, ösztönzik a világos és határozott ismereteket.

Spinoza véleménye szerint azonban az emberek csak *„szorgosan ügyelve"* és csak *„begyakorlás"* révén juthatnak el ahhoz, hogy urai legyenek szenvedélyeiknek és megismerve azokat, cselekvéseiket az ész parancsai szerint irányítsák. De addig is, amíg az emberek erre a fokra eljutnak, Spinoza is – akárcsak Descartes az „Értekezés a módszerről . . ." című munkájában – *„ideiglenes életszabályokat"*, „gondolt" ki a helyes, az erényes életrend megvalósításához. Ezek közé sorolta azt, hogy a gyűlöletet, nem viszontgyűlölettel, hanem szeretettel, nemeslelkűséggel lehet legyőzni. Vagyis, hogy ezen elv szellemében mindig meg kell hánynunk-vetnünk azt, hogy az emberek sérelmeit „mi úton módon lehet nemeslelkűséggel a legjobban elhárítani".[89] Mégpedig úgy, hogy *a bajok elhárításából „igaz haszon", a társadalmi közösség révén „kölcsönös barátság", sőt ebből a helyes életmódból egyúttal a „legfőbb lelki megelégedés fakadjon".*[90]

[86] Uo. 357. o.
[87] Uo. 361. o.
[88] Uo. 362. o.
[89] Uo. 369. o.
[90] Uo.

Hasonlóképpen el kell gondolkodnunk Spinoza szerint azon, hogy az életben gyakran előforduló veszedelmeket, félelmeket hogyan lehet lélekjelenléttel, lelkierővel elkerülni, legyőzni. A sikeres küzdelemhez, felfogása szerint mindig a dolgok *jó oldalát* kell szem előtt tartanunk, mert ilyképpen az e felfogásból eredő öröm, mint indulat ösztönöz a küzdelemre, a cselekvésre. „Aki tehát – írja Spinoza – indulatait és vágyait egyedül a szabadság szeretetével igyekszik fékezni, az tőle telhetőleg arra törekszik, hogy megismerje az erényeket és okaikat, s hogy lelkét oly öröm töltse el, amely az erények igaz ismeretéből fakad; de legkevésbé sem azon, hogy az emberek hibáit nézve, az embereket becsmérelje, s a szabadság hamis látszatának örüljön."[91]

Spinoza szerint, az életben adódó dolgokon és helyzeteken, az általa adott életszabályok szellemében való elgondolás és begyakorlás révén, azért juthatunk közelebb *az ész irányítása alapján* megvalósuló élethez, mert 1. a gyakran megelevenedő kép nagyobb mértékben foglalja el a lelket[92] és 2. mert „a dolgok képei könnyebben kapcsolódnak oly képekkel, amelyek világosan és határozottan megismert dolgokra vonatkoznak, mint más képekkel".[93] Ez az *ismeretelméleti* alapja annak, hogy az emberek az életszabályok szellemében könnyen begyakorolhatják az ésszerű életet, és eljuthatnak hozzá. Sőt – Spinoza szerint – a lélek megteheti azt is, „hogy a test valamennyi affekcióját, vagyis a dolgok képeit isten képzetére vonatkoztassa".[94] Ez Spinoza értelmezésében azt jelenti, hogy a lélek felismerheti a dolgok szükségszerű helyét a természet törvényszerű rendjében. Amint az egyes dolgokat, jelenségeket az egyetemes törvények szellemében értelmezzük, azaz belátjuk szükségszerűségüket, nem a szenvedélyek rabságában, hanem értelmünk szabadságával viszonyulunk hozzájuk. Más oldalról fogalmazva – Spinoza szerint – minél jobban megismerjük önmagunkat és indulatainkat, vagyis minél inkább az ész szavára hallgatva uralkodunk szenvedélyeinken, annál jobban képesek vagyunk „isten szeretetére", azaz *a világ szenvedélyes tudományos megismerésére.* Mert ahogyan Giordano Brunónál „a szeretet hozza magával, hajtja előre az intellektust", hasonlóképpen Spinozánál „az isten iránti szeretetnek", vagyis a világ odaadó megismerésének „kell leginkább elfoglalnia a lelket".[95]

A feltörekvő polgárság érdekeit és a XVII. századi filozófusok, általában a tudósok szélesedő együttműködésének szellemét erősítve szól Spinoza arról, hogy a tudomány iránti odaadást csak tovább növeli az, ha a többi ember is „a szeretetnek ugyanazzal a kötelékével" kapcsolódik „istenhez", vagyis a világ tudományos megismerése ügyéhez. A tudomány szeretetét viszont „nem szennyezheti be sem az irigység, sem a féltékenység indulata". Sőt nem szennyezheti be semminemű olyan hiba sem, „amely a közönséges szeretet sajátja, hanem ez a szeretet mind nagyobb és nagyobb lehet, elfoglalhatja a lélek legnagyobb részét s nagymértékben afficiálhatja".[96]

A világ spinozai értelemben vett tudományos megismerése szemben áll a *dolgok konkrét* megismerését elhanyagoló skolasztikus spekulációkkal. A világ tudományos megis-

[91] Uo. 370–371. o.
[92] Uo. 371. o.
[93] Uo.
[94] Uo. 372. o.
[95] Uo. 373. o.
[96] Uo. 379. o.

merése sem nélkülözheti az *egyes* dolog megismerését, miközben persze *a lélek legfőbb törekvésévé és erényévé az „ismeret harmadik neme szerint való megismerésnek" kell lennie. Ami a dolgoknak az örökkévalóság, azaz a törvényszerűség-, a matematikai-, illetve filozófiai-evidencia értelmében vett megismerését jelenti.* Ezért nyilvánvaló, hogy Spinoza szerint, az ismeretnek e harmadik neme nyújtja az ember számára a legfőbb tökéletességet és örömöt, mégpedig úgy, „hogy ezt önmagának és a maga erényének képzete kíséri s ezért – írja – az ismeret e neméből a legfőbb megelégedés ered, amely csak lehetséges".[97] *Spinoza szerint tehát az „örökkévalóság" szerinti, azaz evidencia szerinti igazságra való törekvés és megismerés nyújtja az ember számára az igazi boldogságot.* Spinoza a reneszánsz-szellemében vallja: csak *ha az ember szívvel-lélekkel adja át magát a tudományos igazságok kutatásának, ha személyisége legfőbb ügyévé lesz az igazság kutatása, nyerheti el az öntökéletesedését és vele a legnagyobb fokú megelégedettséget, vagyis az epikuroszi szellemben fogant szellemi gyönyört és a boldogságot is.*

Spinoza ismeretelméleti demokratizmusát, pontosabban humanizmusát támasztja alá az, hogy véleménye szerint a lélek *általában* alkalmas a dolgoknak az ismeret harmadik neme szerint való megismerésére, mégpedig nem az isteni megvilágosodás jóvoltából, vagy „velünk született" igazságok miatt, hanem nagyon is *emberi erőfeszítések* árán. Ennek következtében – akárcsak Descartes-nál – tulajdonképpen mindenki számára – az ésszerűségre való törekvés elérése arányában – megvan a lehetőség a legnagyobb fokú megelégedés és a boldogság elérésére is.

A spinozai monista-humanista emberfelfogás értelmében a lélek magasszintű tudományos kiművelése azonban, mint fentebb láttuk, – nem mehet végbe a test sokoldalú kiművelése nélkül. Hiszen „akinek teste igen sokféle cselekvésre alkalmas – írja –, azt a legkevésbé nyugtalanítják . . . olyan indulatok, amelyek ellenkeznek természetünkkel s ezért képessége van arra, hogy a test affekcióit, az értelemnek megfelelő rendben rendezze és összekapcsolja s következőleg, hogy megtegye, hogy a test összes affekcióit isten képzetére vonatkoztassa,"[98] következésképpen feltámadjon benne „isten", azaz a természet megismerésének szeretete.

[97] Uo. 384. o. Bár „az isten iránti szeretet" genetikailag a szektások misztikus panteizmusához kapcsolódik – ahogyan ezt V. V. Szokolov is megállapítja (i. m. 298. o.) –, de ez semmiképpen sem jelenti Spinoza etikájának sem „metaetikai", sem intellektuális-misztikus voltát. Ellenkezőleg, annak a feltörekvő polgári korszaknak a szülöttje, amely a feudalizmus misztikus-aszketikus etikai felfogása ellen az élet elsőrendű tényezőjévé a filozófiai tudást, az intellektuális erényeket és az ebből nyerhető hitet és örömöket tette. Spinozánál a tudásnak arról az etikaivá felmagasztosult, szinte kultusz-szerű meghatározottságáról van szó, amelyről Marx beszél a „Füzetek az epikuroszi filozófiáról" írt munkájában: Arisztotelész, Spinoza, Hegel lelkesültségéről mint a vallás, valamint a filozófia különbségéből fakadó lelkesültségéről, amely a vallásos lelkesedés esetében „legmagasabb csúcsaként eksztázissá égett tovább, emez pedig a tudomány tiszta ideális tüzévé; azért amaz csupán egyes lelkületeknek melegítő palackja volt, emez pedig, világtörténeti fejlemények átlelkesítő spiritusza". (*MEM* 40, Kossuth, Budapest 1980, 117. o.) Ez a fajta ismeret, az anyagi tevékenységtől elkülönült tudás is végső fokon az ember alkotótevékenységét van hivatva formálni, fokozva a természet meghódítójának önmagába vetett hitét.

[98] Spinoza: *Etika.* Id. kiad., 369. o. Ahogyan Heller Ágnes megállapítja a spinozai „kompozíció úgyszólván egy kört ír le: a szubsztancia és attributumok világából a moduszok világába tartunk, hogy onnan – isten értelmi szeretetével – visszajussunk a szubsztanciához . . . Az egész spinozai körben dominál a 'szubsztancia álláspontja', nincs történetiség (idő), nincs öntudat, nincs emberi nem sem." (Heller Ágnes, i. m. 411. o.)

Így jut el Spinoza – a reneszánsz hagyományait folytatva – *a testileg és szellemileg egyaránt sokoldalúan kiművelt szabad ember eszményének megformálásához.* Ezzel az emberideállal, vagyis a polgári-ember-eszménnyel Spinoza azt a meggyőződést sugározta, hogy a bölcs nemcsak *erősebb* a tudatlannál, hanem hogy *egyedül a bölcs van szabadsága birtokában is.* Hiszen a tudatlant a külső dolgok felkeltette vágyak ide-oda űzik, anélkül, hogy lelki megelégedés birtokába jutna, míg a bölcs mindig a felszabadító lelki megelégedés és boldogság birtokában van. Ennek a szabadság- és boldogság-állapotnak megtalálása bár nagyon nehéz, de sohasem mondhatunk le róla, hiszen végül mégis rátalálhatunk. „S bizonyára nehéznek kell lennie, hogy oly ritkán akadnak rá. Mert hogyan volna különben lehetséges – teszi fel végül a kérdést Spinoza –, ha szemünk előtt volna az üdvösség s elérhető volna fáradság nélkül, hogy csaknem mindenki elhanyagolja? De minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka."[99]

SUMMARY

Dezső Kalocsai: On Spinoza's Ideals of Man and Morals

The development-needs of the bourgeois society increasingly demanded a more complete break with the mystic-scholastic moralizing conceptions in the teachings on human being and society as well. They demanded the formation of an objective, exact method – as it was expressed by Hobbes and Descartes – in order that also the thesises on the nature and behaviour of human being could become science.

In this sphere Spinoza followed the endeavours reviving the thoughts of Socrates or rather the thoughts of Epicurus and stoicism and going on the way of racionalism, which was begun by the thinkers of the Renaissance and developed by Descartes, he proclaimed war on the scholastic moralization. Going on the way of racionalism, he treated "the faults and stupidities of the human beings by the way of geometry". He taught that the will, activity, behaviour, i.e. the inner life, emotional and intellectual state of the human being, according to his natural-biological substance, are first of all dictated by his striving after his subsistence. The desires, wishes, passions relating to this endeavour define inevitably the value judgements, i.e. what we consider morally good and bad. For this reason, the scholastic conceptions relating to will-freedom are unscholarly false doctrines – he proclaimed.

The human being can secure his existence if he follows the lows of nature and as far as the nature of things demands it, he obeys and adapts to them. This substantiates the freedom and power of human being, namely, according to which, not simply his desires, passions, but the necessities guided by reason determine him to act. In so far as the human beings secure their esistence by the guiding of reason, they will by not only free, but they eliminate the particularities separating them and together they seek for their common good. At the same time the fulfilment of this rational command becomes the basis of virtue and happiness.

On the basis of all these, for Spinoza, the egoism formed on the basis of cooperation, which enriches the rational cognition and friendship, becomes virtue and morals.

[99] Uo. 401. o.

A TUDOMÁNYOS KUTATÁS STRATÉGIÁJÁRÓL A TELEVÍZIÓ KELETKEZÉSTÖRTÉNETE ALAPJÁN 1839–1934*

BALÁZS TIBOR

„Így tehát csakis a logikai tárgyalásmód volt a helyénvaló. Ez azonban valójában nem más, mint a *történelmi tárgyalásmód,* csak a történelmi formából és a zavaró véletlenszerűségekből kivetkőztetve. Amivel ez a történelem kezdődik, ugyanezzel kell a gondolatmenetnek is kezdődnie, és további menete sem lesz egyéb, mint a *történelmi lefolyás · tükörképe,* elvont és elméletileg következetes formában; helyesbített tükörkép, de olyan törvények szerint helyesbített, melyeket maga *a valóságos történelmi lefolyás* nyújt, mivel minden mozzanat azon a fejlődési ponton vehető szemügyre, amelyen elérte teljes érettségét, klasszikusságát."

(Engels)

„A tudomány és a technika fejlődési üteme gyorsításának egyik alapvető feltétele a tudományos-technikai haladás *irányításának* tökéletesítése."

(V. G. Afanaszjev)

A TUDOMÁNYTÖRTÉNET ÚJ IRÁNYZATA

Egy munka megértését megkönnyíti, ha az olvasó már előre tisztában van annak jellegével. Ez különösen fontos az új irányzatok bemutatkozásánál. Mert bár igaz, hogy ez a munka *tudománytörténet,* de témaválasztása és megközelítési metodikája alapvetően eltér a tudománytörténet eddigi hagyományos tématerületeitől. Tehát nem életrajz, nem egy adott diszciplína története, nem is vizsgálja egy tudományszak vagy akár *a* tudomány fejlődését a filozófia általános fejlődésének összefüggésében, sőt a címből adódó minden

*Az esettanulmány fizikatörténeti tényanyagát Molnár Dénes villamosmérnök, az Egyesült Izzólámpa és Villamossági Rt. Kutatóintézet tudományos munkatársának közreműködésével állítottam össze.

látszat ellenére – nem nyújtja a televízió történetét sem. Tehát nem egy adott tudományszak története és nem is technikatörténet. E munka a tudománytörténetnek ahhoz az ágához kapcsolódik, amely nemcsak egy kiemelt tudományág szakembereinek szól és amelyben a vizsgált tudományszak fejlődése a logikával konfrontálódik.

De már előre fel lehet vetni, hogy mennyiben érdekli a tudományszakok képviselőit a *televízió?* Ez az ellenvetés csak akkor volna helytálló, ha e munka csak a televízióra vonatkoznék, ha csak a televízió volna a tárgya, mint pl. egy televízióról szóló technikatörténetnek, azonban – miként látni fogjuk – a televízió nem azonos a jelen kutatás tárgyával! Annak csupán alárendelt eszköze. *A kutatás tárgya az a mozgás, amely a tudomány és a technika között fennáll, és amelynek során a tudományos felfedezések folyamata kibontakozik,* és amely folyamat vizsgált esetünkben történetesen a televízióhoz, más esetekben más eredményekhez vezette el a kutatást.

Olyan *interdiszciplináris kutatásról van szó, amelyben a logikának egyenértékű funkcionális szerepe van az eszközül választott tudományszakkal.* És minél inkább kielemezhető a konkrét anyag nyomon követése alapján a logikai menet, annál inkább elénk tárul a MÓDSZER, a tudományos felfedezésekhez vezető módszer. G. Sarton, a modern értelemben vett tudománytörténet megalapítója, mondja ugyanerről a következőket: „Valójában fel lehet vetni, hogy a tudománytörténet nem annyira a felfedezések, mint inkább az azokat lehetővé tevő *módszer* története; mert a módszer, az anyaméh – amelyből az összes felfedezések eredtek a múltban, a jelenben és a jövőben – természetesen sokkal fontosabb, mint amennyire bármelyik ezek közül a felfedezések közül lehet."[1]

A módszer elsődleges vizsgálatából következik, hogy a tudománytörténetnek ez az irányzata *más,* mint pl. a fizika, a kémia stb. története, mert egyrészt nem megy el a részletekig, csak a fő vonalakat vizsgálja, de azt a logika összefüggésében. Másrészt ez a vizsgálat túllép az adott diszciplína határán és elmegy a vonatkozó technikáig, persze ismét anélkül, hogy felesleges technikai részletekbe bonyolódnék. Feltevésem szerint ui. *egy adott tudományszak fejlődése csak a tudomány és a technika egységében írható le a tapasztalattal egyező módon.*

A REKONSTRUKCIÓ MINT MÓDSZER

Ezen rövid bevezető után rátérek a konkrét anyag ismertetésére. Milyen módon lehet a tudományos felfedezések megalkotásának folyamatáról valósághoz hű képet kapni? Akkor, ha a teljes menetet rekonstruáljuk. Igen ám, de a rekonstrukciót valahonnan el kell kezdeni. Honnan? – vetődik fel a kérdés. Módszerem a következő volt. Konkrétan – a televízió esetében – a következő módon jártam el: 1. A televíziót nem ipari végtermékként fogtam fel, hanem olyan sajátos tárgynak, amelyben meghatározott fizikai eredmények öltöttek testet. 2. Elhatároltam a televízió minden olyan vonatkozásától, legyen az akár fizikai, akár műszaki vonatkozás, amely reá nem specifikus, tehát amely nélkül a televízió, mint fizikai fogalom még televízió marad.

[1] G. Sarton: *The History of Science and the New Humanism.* New York 1956, 120. o.

A KIINDULÓPONT

Ha így lehántolunk a televízióról minden esetlegest, minden reá nem specifikusat, akkor előttünk áll a televízió, mint olyan, a televízió fizikai fogalmának az elvont[2] képe. Azt találjuk, hogy a televíziónak mind a mai napig két olyan elengedhetetlen fundamentuma van, amely nélkül még fogalmának sem tud megfelelni. Az egyik a képpontonkénti letapogatás elvén[3] alapuló képfelvevő, amelyben a fény elektromos jellé alakul át, mint a felvétel és a megjelenítés előfeltétele, és másfelől a képcső, amely az elektromos jelet fénnyé alakítja vissza és a képet létrehozza. A továbbiakban ezért a felvétel (a kamera) és a vétel (a képernyő) felfedezésének menetét rekonstruáljuk, miközben természetesen nem érintjük többek között a továbbítás technikai problémáit sem.

A KÉPVISSZAADÓ FUNDAMENTUMA

Az első rejtély, amellyel találkozhatunk a következő. A képpontonkénti letapogatás helyes elve alapján készült elektro-mechanikus kísérleti berendezések (gyűjtőnévvel Nipkow-tárcsák 1884-től) rendre kudarchoz vezettek.[3a] Tehát az elv helyes volt és a kivitelezés mégis hibás.

F. Braun átvágta ezt a buktatót azzal, hogy másképpen indult el. Felismerte a tényt, hogy a katódsugárcső fényjelenségeit[4] vezérelni lehet elektromágneses mező segítségével. Ezt az alapgondolatát a katódsugárcső továbbfejlesztett változatával valósította meg. Így keletkezett a Braun-féle cső, a mai képernyő fundamentuma és a képfelvevő (a kamera) egyik alapvető eleme. *F. Braun* sikerét annak köszönhette, hogy kiváló érzékkel felismerte

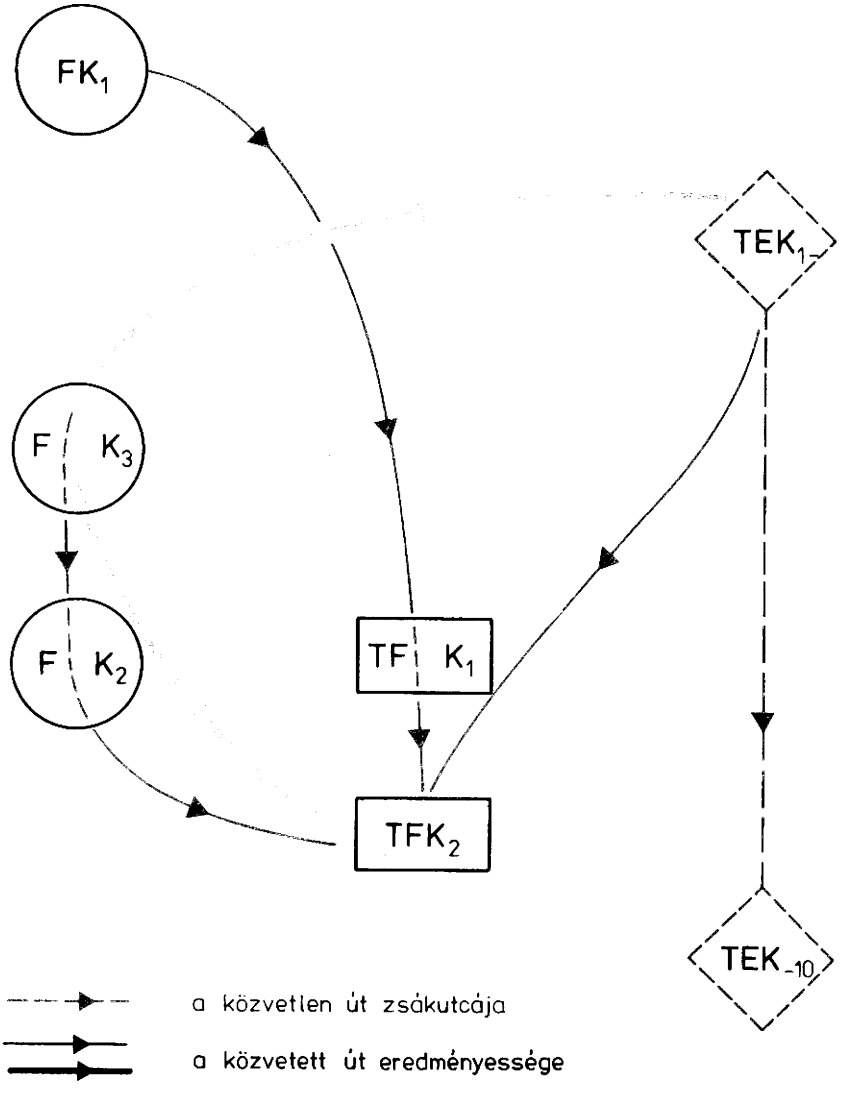
[2] Az „elvont" a fogalom hegeli értelmében: konkrétan elvont és elvontan konkrét.

[3] Itt két mozzanatot lehet kimutatni: a) Az egyik az elektromosság és a fény összefüggése, a felismerés, hogy a látható fény elektromos impulzusokká átalakítható, és fordítva. A. C. Becquerel: *Traité expérimental de l'électricité et du magnétisme, et de leur rapports avec les phenomènes naturels.* 7, Párizs 1834–1840. b) A másik vonal a retinahártya struktúrájának megismerése útján keletkezik: „A retina legrégebben ismert elemei ezek: a pálcikákat már 1672-ben fedezte fel A. V. Leeuwenhook, a csapokat 1836-ban Gottsche." Lenhossék Mihály: *A látószerv anatómiája.*, Grosz Emil: *A szemészet kézikönyve.* I, Budapest 1909, 70. o. Ez alapján A. Bain arra a felismerésre jut, hogy a képet elektromos úton csak képpontokra bontva lehet továbbítani.. A. Bain: Electrotype and Daguerrotype, *Westminster Review* 34 (Sept. 1840), 434. o.

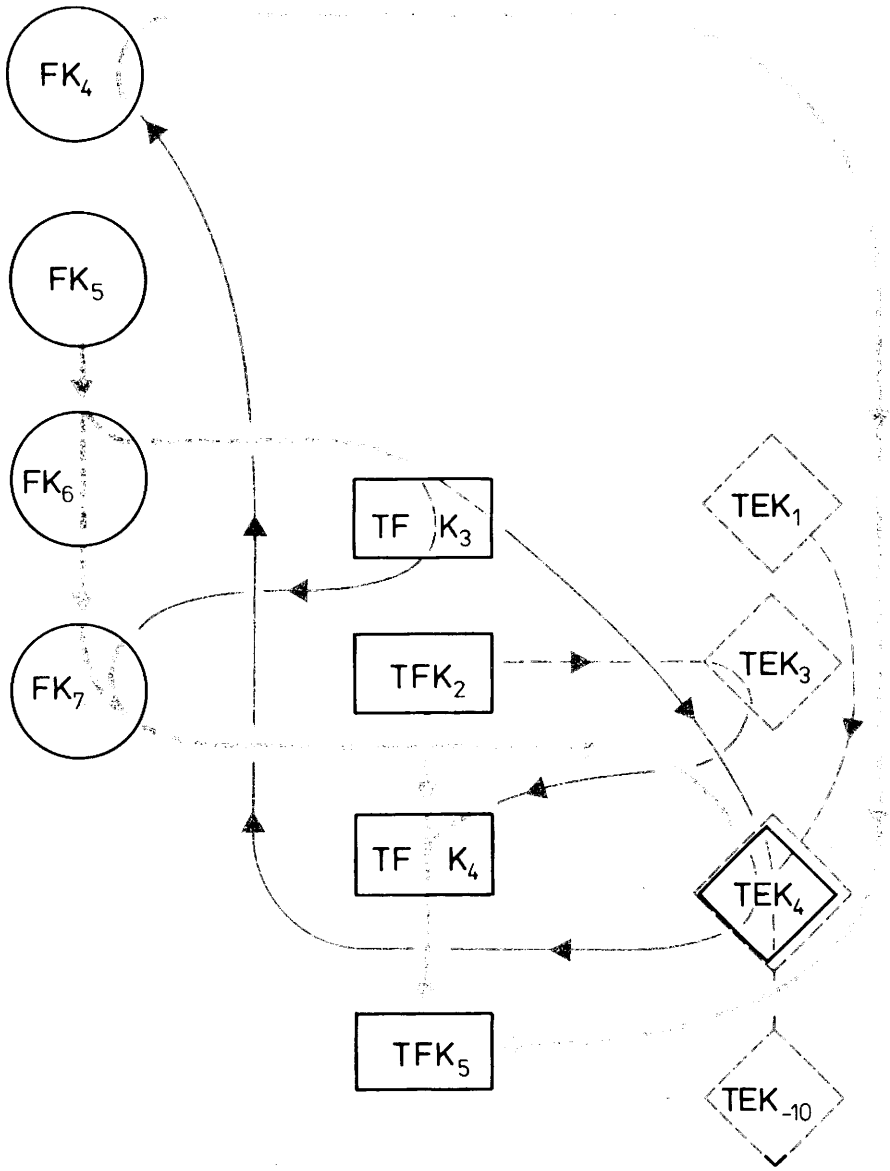
[3a] J. Porterfield and K. Reynolds: We Present Television, Dial. Press, Inc., New Jork 1942; idézi R. Fielding (szerk.): *The Technological History of Motion Pictures and Television*, Univ. of California Press, Berkeley – Los Angeles (a továbbiakban HMPT), 228., 232. o.

[4] A katódsugárcső egyfelől előző kutatások eredménye volt, másfelől egy fő kutatási eszköz, hogy a kisülési nyalábok vizsgálatával az elektromosság közelebbi természetét megismerhessék. J. Plücker az ötvenes–hatvanas években foglalkozott gázkisülésekkel ritkított gáztérben, részben J. Hittorffal együttműködve. *Gesammelte wissenschaftlichen Abhandlungen.* 2, Lipcse 1895–1896. Munkáját folytatta W. Crookes: On the Illumination of Lines of Molecular Pressure and the Trajectory of Molecules. *Philosophical Transactions of the Royal Society* 170 (1879), 125–164. o.; Radiant Matter, *Chemical News* 40 (1879), 91–93., 104–107., 127–131. o. A katódsugárcső vizsgálatok legfőbb eredményét J. J. Thomson érte el az elektron felfedezésével. On a Theory of Electrical Discharge in Gases, *Philosophical Magazine* 15 (1883), 427–434. o.; *Notes on Recent Researches in Electricity and Magnetism.* Oxford 1883; On the Velocity of the Cathode Rays, *Philosophical Magazine* 38 (1894), 358–365. o.; Cathode Rays, i. m. 44 (1897), 293. o.

I. A BRAUN-FÉLE CSŐ



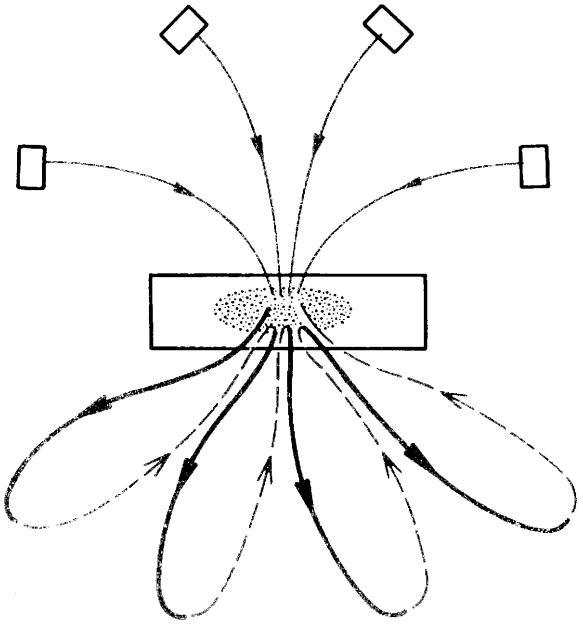
II. AZ IKONOSZKÓP



a közvetlen út zsákutcája

a közvetett út eredményessége

III. Az új kutatási programok kiépítésének jelenlegi metodikája



Trial and Error

kutatási téma

a vonatkozó törvények és tételek

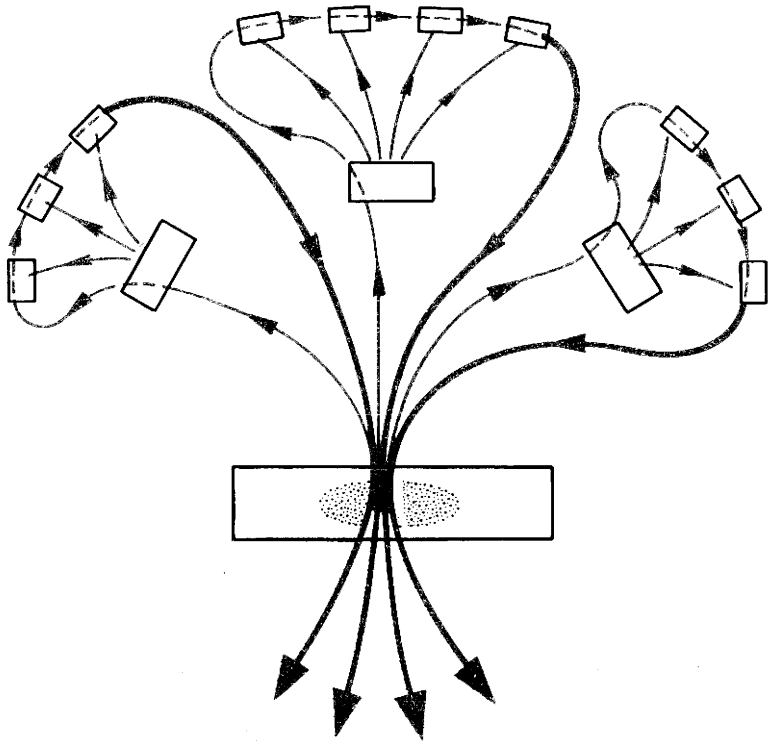
munkahipotézis

az információk közvetlen beáramlása

a közvetlen megközelítés zsákutcái 1, 2,... n,...

IV. Az új kutatási programok megszervezésének stratégiája

(Javaslat)



kutatási téma

a vonatkozó törvények és tételek

munkahipotézis

a törvények és tételek alapjául szolgált kísérletek és elméletek

az információk közvetett áramlása

a közvetett megközelítés hatékonysága

és megértette, hogy a megismerés absztrakt szférájában az elektromos jelenségek értelmezésének már *új szakasza*[5] jött létre.

F. Braun az egyik úttörő tudós volt, aki megmutatta, hogy az elektromágneses térelméletet hogyan és mi módon lehet egyáltalán alkalmazni. A Braun-féle cső kifejlesztése után már elvben nem volt szükség bonyolult mechanikus forgó berendezés, az ún. Nipkow-tárcsák alkalmazására, mert kevesebb eszközzel, nagyobb sebességgel jobb minőségű képvétel vált így lehetségessé. De ennek ellenére az így nyert képek mégsem voltak megfelelőek.

A jelenségkör közvetlen „befogására" irányuló kísérletek ismételt és következetes kudarcai (lásd II. modell, $TFK_2 \rightarrow TEK_3$)[6] megérlelték a problémakör további tudományos vizsgálatát. Egy kísérletsorozat indult el, hogy a Braun-féle csövet mind az adó, mind a vevő (a vétel) oldalán alkalmazzák ($TEK_3 \rightarrow TFK_4$). Azonban sajnálatosan ez a módszer éppoly kevéssé vezetett eredményre. Ez már többnyire az elsietett alkalmazás velejárója. A kudarcon keresztül azonban mégis világossá vált, hogy a probléma gyökere a képpontokra bontásnál, tehát a felvételnél, és nem a képvisszaadásnál kell hogy legyen.

A KÉPFELVEVŐ FUNDAMENTUMA

Ezután áttérek a kamera felfedezésének rekonstrukciójára. Amikor *V. K. Zworykin* e tárgybeli kutatásait megkezdte a húszas évek elején, akkor a távolbalátás problémáit kutató szakemberek lényegében még mindig a régi elektro-mechanikus hagyományokon haladtak, csak az elavult szeléncella helyett már fotocellát alkalmaztak. Mégis az eredmény változatlan kudarc volt.

Zworykin Braunhoz hasonlóan alapvetően *másként* állt a kérdéshez. Nem az adott műszaki megoldásokat fejlesztette tovább. Feltevésem szerint ui. tisztában kellett, hogy legyen azzal, hogy az elektromágneses térelmélet révén objektív lehetőség nyílt a teljes szakításra a mechanikus képfelbontással, ill. továbbítással. Előzőleg ugyanis a Braun-féle cső már bebizonyította, hogy a távolbalátásnál – közelebbről a képvisszaadásnál – az elektromágneses térelmélet sikerrel alkalmazható, továbbá a fotocella a húszas évekre már világos és csattanó gyakorlati bizonyítékát nyújtotta az elektromágneses térelmélet fölényének. Következésképp kézenfekvően adódott, hogy ezen a nyomon *kell* keresni a megoldást, mind a képbontásra, mind pedig a továbbításra. De továbbmenve, Zworykin azzal is tisztában kellett, hogy legyen, hogy ez a lehetőség csak akkor válhat valósággá, ha kritikailag újra átgondolják az addig alkalmazott fontosabb módszereket. Így terelődött figyelme a *fotocellára* és arra a rejtélyre, hogy a korszerűbb és hatékonyabb fotocella

[5] Perspektivikusan az *elektronika korszaka* szemben az azt megelőző elektromosság korszakával.

[6] Professzor Max Dickmann és professzor Boris Rosing kísérletei mechanikai vevőkészülékek továbbfejlesztésével 1906–1907-ben. A német szabadalom címe: „Módszer írott anyagok és rajzok továbbítására katódsugárcső segítségével." M. Dickmann és G. Glage német szabadalom 190102. sz. 1906, idézi A. G. Jensen „The Evolution of Modern Television" c. munkában; id. *HMPT*, 248. o.; Prof. B. Rosing a készülékét „elektromos szem"-nek nevezte el. Bár Rosing a szentpétervári Technológiai Intézetnek volt a professzora, az orosz szabadalom számát nem ismerjük. Angol szabadalom 27570. sz. 1908 (bejelentve 1907-ben). A második angol szabadalom 5486. sz. (1911). Találmányát a *Scientific American*-ben is ismertette: 1911. jún. 17., 384. o. és 1911. dec. 23., 574. o. HMPT, i. m. 235., 248. o.

alkalmazása sem eredményezett használhatóbb képet, mint amit az elavult szeléncella alkalmazásánál nyertek. Ui. a fotocellát pontosan olyan módon alkalmazták, mint előzőleg a szeléncellát. *A rejtély megoldását Zworykin nem fejlettebb műszaki eljárás kidolgozása útján kereste, hanem egészen másképp!* Kutatásainak tengelyébe a fotocellának mint új technikai eszköznek széles körű és alapos vizsgálatát helyezte, és párhuzamosan, a távolbalátás problémájának kutatásával egy könyvet készített a fotocella keletkezéstörténetéről és alkalmazásáról.[7] Megemlítésre érdemes, hogy ez a szétágazó és alapos kutatás párhuzamosan folyt Zworykin fő munkájával a távolbalátás területén. Ez tükröződik abban a tényben, hogy mindkét kutatási eredményét ugyanabban az évben publikálta (1934).

A fotocella tulajdonképpeni természetének közelebbi részletes vizsgálata megértette vele, hogy a fotocella és a kutatási célként szereplő távolbalátó tulajdonképpen rokonjelenségek, hogy mindkettő azonos fizikai jelenségen alapszik: *a fénynek elektromos jellé alakításán.*

E gondolatmenethez kézenfekvő modellnek ígérkezett *az emberi szem,* mint egy sajátos „elektronikus töltéstároló", az emberi látás felvevő szerve. Ui. a szemben is fény alakul át ingerületi jellé. A retinahártyán, tehát a látóideghártyán elhelyezkedő pálcikák és csapok, mint idegvégződések milliós nagyságrendben igen szorosan egymás mellett és mégis egymástól teljesen elszigetelten a fény hatására letapogatják környezetüket, és csak *ezután* kerül sor a látóidegek közvetítésével az agykéregben a kép öszerakására. Tehát nem az egész képet lehet felvenni, hanem csak képpontokat, melyeket utóbb össze lehet illeszteni.

Zworykin kutatásainak eredménye alapján világossá vált, hogy elvileg lehetetlen a mechanikus képfelbontással megfelelő minőségű képet nyerni. Bebizonyosodott, hogy maga az emberi szem sem képet, csupán képpontokat vesz fel.

A felismerés, hogy a retinahártya pálcikáinak és a csapoknak biológiai funkcióját a technikában a fotocella képes betölteni óriási jelentőségű volt. Meghozta a fordulatot a televízió előtörténetében. *Zworykin* egy sajátos mozaiklemezt készített, melyen cm^2-ként tízezer fotocellát helyezett el. Saját szavaival szólva: „Ennek a mozaiklemeznek a funkciója hasonló a szem retinahártyájáéhoz."[8] Ez a mozaiklemez érzékeli a tárgyat és a szigetelt mikrofotocellák tárolják az így nyert elektromos töltéseket. Ha ezt a fotocella mozaikot bekapcsoljuk egy Braun-féle cső elektronsugarán keresztül egy áramkörbe, akkor az elektronsugárnyaláb soronként letapogatja a mozaiklemezt, és a fotocellák töltését elektromos jelsorozattá alakítja át. *Zworykin* szerint az elektronsugárnyaláb megfelel a szem idegpályájának.[9] Az átalakított jelsorozat antenna révén kisugározható, bárhol felfogható és a hozzákapcsolt Braun-féle csővel ismét összeilleszthető összefüggő képpé.

A fotocella tulajdonságából következik, hogy mozgóképet is lehet ily módon továbbítani. Az elmondottak alapján nem véletlen, hanem szándékos *Zworykin* címmeghatározása: „Az Ikonoszkóp – az elektromos szem modern változata."[10]

[7] V. K. Zworykin–E. D. Wilson: *Photocells and their Application.* New York–London 1934, 348. o.

[8] I. m. 280. o.

[9] Uo.

[10] „Az ikonoszkóp az elektromos szem modern változata." Proceedings of the Institute of Radioengineers 22 (1934), 16. o.

Kíséreljük meg ezek után rendszerezni eddigi eredményeinket. Az eddigiekben bemutatott folyamatokat a mellékelt két modellen is ábrázoljuk. A zárójelbe tett számok a vonatkozó részeredmények helyét jelölik meg a két ábrán.

Egyfelől a következő kutatásokkal, ill. kutatási eredményekkel találkoztunk:

modellen kívül: fény hatására elektromos feszültség keletkezése[11]

Az *I. modellen:* a luminiszcencia (FK_1)[12]; elektromos kisülési nyalábbal folytatott vizsgálatok (FK_2)[13]; elektromágneses térelmélet (FK_3)[14].

A *II. modellen:* az emberi szem retinahártyájának struktúrája (FK_4)[15]; a fotoemisszió ($FK_5 - FK_6 - FK_7$).[16]

Az ilyen jellegű kutatásokat a szovjet Keldis akadémikus szóhasználata alapján *Felderítő Kutatásnak,* rövidítve *FK*-nak nevezem, és specifikus tartalmi ismérveiket a következőkben foglalom össze:

> A FELDERÍTŐ KUTATÁS (FK) tárgya az objektív valóságnak önmagában való vizsgálata és arról szóló tudásunk gyarapítása. A kutatás célja az új – és eddig még nem ismert – jelenség tulajdonságainak és törvényszerűségeinek mind sokoldalúbb megismerése. A kutatás *specifikuma,* hogy szisztematikusan még nem vizsgálja a társadalmi felhasználás lehetőségeit.

Másfelől találkoztunk ettől elütő tartalmi jegyeket hordozó kutatási tevékenységekkel. Vegyük ezeket is sorba:

modellen kívül: a képpontonkénti letapogatás elve.

az *I. modellen:* a fluoreszkáló lámpa (TFK_1)[17] a Braun-féle cső (TFK_2).[18]

[11] Lásd 3. jegyz. a) alatt.

[12] A. E. Becquerel: *Recherches sur les divers effets lumineux qui resultent de l'action de la lumière sur les corps.* Párizs 1859.

[13] Lásd a 4. jegyz. alatt.

[14] „Alig tudjuk elkerülni a konklúziót, hogy a fény ugyanazon közeg transzverzális hullámrezgéseiből áll, mint ami az oka az elektromos és mágneses jelenségnek." – idézi J. C. Maxwell-t a Treatise on Electricity and Magnetism, 1873 alapján az *Encyclopaedia Britannica Macropoedia,* 11, 719. o.

[15] Lásd 3. jegyz. b) alatt.

[16] Lásd 3. jegyz. a) alatt, továbbá: H. Hertz: Über einen Einfluss der ultravioletten Lichtes auf die elektrische Entladung, *Annalen der Physik und Chemie,* Neue Folge 31, Lipcse 1897, 983–1000. o.; W. Hallwachs: Elektrisierung von Metallplatten durch Bestrahlung mit elektrischen Licht, i. m. 34, 1883, 3. o.; Ph. Lenard: Wirkungen des ultravioletten Lichtes auf gasförmigen Körper, i. m. 1, (1900), 22. o.; Erzeugung von Kathodenstrahlen durch ultravioletten Licht, i. m. 2, (1900), 17. o.; A. Einstein: Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt, *Annalen der Physik und Chemie* 17 (1905), 132–148. o.; Zur Theorie der Lichterzeugung und Lichtabsorption, i. m. 20, 1906, 199–206. o.

[17] Th. A. Edison, 1896.

[18] F. Braun: Über ein Verfahren zur Demonstration und zum Studium des zeitlichen Verlaufs variabler Strome, *Annalen der Physik und Chemie,* i. m. *60* (1897), 552. o.

a *II. modellen:* az első fotocella (TFK_3)[19] *a Braun-féle cső alkalmazása a felvételnél is* (TFK_4)[20]; az ikonoszkóp (TFK_5).[21]
Az ilyen jellegű kutatásokat *Társadalmi felhasználásnak utat nyitó kutatás*"-nak neveztem el, rövidítve *TFK*-nak, és specifikus tartalmi ismérveiket a következőkben foglalom össze:

> *A TÁRSADALMI FELHASZNÁLÁSNAK UTAT NYITÓ KUTATÁS (TFK)* tárgya a megismert új jelenség társadalmi koordinátákban való vizsgálata. Ez a kutatás az új FK eredményhez, ill. eredményekhez kapcsolódva az új jelenségnek már olyan tulajdonságait, feltételeit vizsgálja, amelyek révén majd lehetővé válhat a társadalmi felhasználás megvalósítása. Rendszerint ez a kutatás egy új jelenségcsoporthoz is megnyitja az utat (pl. a dinamóhoz, az elektroncsőhöz, a televízióhoz, a lézerhez stb.) azzal, hogy megteremti az új jelenség megvalósításának elvi alapjait. A kutatás *specifikuma* – szemben a felderítő kutatással –, hogy *itt már* a társadalmi felhasználás lehetőségének kutatása objektív célként jelentkezik, másfelől – szemben a termelést előkészítő kutatással – *itt még* a kutatás tárgyát az adott (ill. a megvalósítandó) nagyüzemi termelés konkrét gazdasági, műszaki paraméterei *nem* befolyásolják.

Végül találkoztunk egy harmadik jellegű kutatási tevékenységtípussal. Vegyük ezt is sorba:
az *I. modellen:* a Nipkow-tárcsa (TEK_1)[22] és általában az elektromechanikus elvi alapokra épülő kísérleti készülékek (TEK_{10}-ig),[23]
a *II. modellen:* a Braun-féle cső alkalmazása elektromechanikus vevőkészülékben (TEK_3)[24]; a fotocellla kifejlesztése ipari felhasználásra (TEK_4).[25]
Az ilyen jellegű kutatásokat *„termelést előkészítő kutatás"*-nak, rövidítve (*TEK*)-nak[26] nevezem, és specifikus tartalmi ismérveiket a következőkben látom:

[19] J. Elster–H. Geitel: Versuche über die Entladung negativ geladener Körper durch des Sonnen und zerstreute Tageslicht, i. m. *38* (1889), 49. o.

[20] A. A. Campbell Swinton nyílt levele, *Nature* (London), *78* (1908), 151. o.; A. A. Campbell Swinton elnöki megnyitója J. of *Röntgen Society 8* (1912), 1–15. o. idézi *HMPT*, 248. o.

[21] Az előzőekben feltüntetett megoldáson kívül érdemes még megemlíteni Zworykin e tárgybeli *előző* munkáit: U. S. Patent 2141059. sz. benyújtva 1923. december 29.; Television with cathode ray tube for receiver, *Radio Eng., 9*, Dec. 1929. 38–41. o.; Description of an experimental television system and the kinescope, Proc. I. R. E. *21*, Dec. 1933, 1655–1673. o. id. *HMPT*, 248. o.

[22] J. Porterfield and K. Reynolds: We Present Television, Dial Press, Inc. New York N. Y. 1942 id. *HMPT*, 228. o.

[23] Pl. Senlecq Franciaországban, Ayrton, Perry és Bidwell Angliában a század utolsó két évtizedében; e század húszas éveiből pedig megemlíthetjük, mint legismertebbeket L. Baird-öt Angliában és C. F. Jenkins-t az USA-ban, *HMPT*, i. m. 223–224. o.

[24] Lásd 20. jegyz. alatt.

[25] J. Elster und H. Geitel: Über gefärbte Hybride der Alkalimetalle und ihre photoelektrische Empfindlichkeit, *Physikalische Zeitschrift 11* (1910), 257. o. Über den lichtelektrischen Effekt im Infrarot und einige Anwendungen hochempfindlicher Kaliumzellen, i. m. *12* (1911), 758. o.

[26] A *TEK*-val jelölt kutatási tevékenység elnevezését Harsányi István egyetemi tanárnak, az *Ipargazdaság* c. folyóirat felelős szerkesztőjének köszönöm.

A TERMELÉST ELŐKÉSZÍTŐ KUTATÁS (TEK) tárgya a *TFK* eredmények nagyüzemi termelésre történő szisztematikus előkészítése. Két változatát ismerjük. Az *egyik* a koraérett forma, amikor még az *FK* és a *TFK* alapok nem kellően kimunkáltak, de a kutató „siet", s így a kutatás előbb-utóbb kudarchoz vezet. (Vagy az történik, hogy az új tudományos eredmény egyáltalán nem kerül ipari felhasználásra, mert nem kifizetődő, vagy pedig mert a nemzetközi piacokon az új végtermék nem lenne versenyképes.) A *másik* változat a nagyüzemi realizáláshoz vezető *eredményes TEK*-ra vonatkozik. *Specifikuma,* hogy az új nagyüzemi termelés ennek révén kiépülő műszaki és gazdaságossági paraméterei a kutatás tárgyára és tartalmára meghatározó befolyást gyakorolnak.

Az új terminológia ismérveit a televízión kívül még további hat modern technikai vívmány keletkezéstörténete során feltáruló tényanyag egymásból törvényszerűen kifejlődő ritmusa alapján állítottam össze.[27]

Az egész *FK–TFK–TEK*-val jelzett mechanizmus ún. *differenciált egységet* alkot. Mind a három kutatási tevékenységtípus más és más. Ebben rejlik legfőbb értékük, mert *csak így együtt összhatásukban tölthetik be optimálisan feladatukat.*

A MODELLEK VONALSZERKESZTÉSI TECHNIKÁJA

Mielőtt tovább elemeznénk az eddigiekben felvázolt folyamatokat, szükségesnek látszik az itt bemutatásra kerülő modellek vonalszerkesztési technikájának ismertetése. *A szaggatott piros vonallal* jelzem a kudarcokat, a *kékkel* az eredményhez vezető utakat, és a *vastag zöld színű* vonal a kutatás fő irányát, szinte azt mondhatnók az egész kutatás gerincét jelzi.

Ezekkel a vonalakkal a fogalmak egymásba való átcsapását – Hegel szavaival –, egymásba tűnését kívántam szemléltetni. A gondolkodás mozgása – mint láttuk – rövid úton, az ún. közvetlen úton nem vezet megoldáshoz. Felettébb tanulságos, hogy még e század harmincas éveiben is folytatódtak kísérletek elektromechanikus alapokon működő távolbalátó készülékek előállítására: az I. modellen ($TEK_1 \rightarrow TEK_{10}$); a II. modellen ($TEK_1 \rightarrow TEK_{10}$). Az ilyen egyértelmű kudarcok mellett gyakran találkozik a kuta-

[27] Ad *izzólámpa:* A tudományos kutatástól az ipari gyártásig tartó folyamat szerves egység. Kutatáslogikai kísérlet az izzólámpa története nyomán. (1830–1940) *Magyar Filozófiai Szemle,* 1974/6. sz. 739–762. o.;

Ad *urán (atom) bomba és lézer:* Posztulátum-e a gyorsuló idő a tudományos-technikai folyamatokban? Kísérlet egy kutatáslogikai modell felállítására. *Valóság,* 1974/12. sz. 80–89. o.

Ad *tranzisztor:* Véletlen-e vagy törvényszerű a felfedezések egyidejűsége? *MTA Tudományszervezési Tájékoztató,* 18. évf. 1977/2. sz. 204–213. o.;

Ad *rádió, televízió, radar, urán (atom) bomba, tranzisztor és lézer:* Ist das „beschleunigte Tempo" in wissenschaftlich-technischen Prozessen ein Postulat? – Versuch zur Aufstellung eines logischen Forschungsmodells. Wiss. Zt. der Humboldt-Univ. 5. 1977, 589–599. o.;

Ad *tranzisztor:* From Scientific Research to Social Utilization: Some Remarks on the Time Factor. A New Logical Model of Scientific Research. Periodica Polytechnica, Budapest, XXIX (1978) Nr. 3–4. Mechanical Eng. 285–294. o.

tó holtponthelyzetekkel. Ha például a megismerés útjának adott állomása – fogalmi rendszerünkben az *FK* vagy a *TFK* – még nincs beért állapotában, akkor kényszerszünet áll be, mert a mozgás folytatódásához azon a ponton még további, más oldalról jövő impulzusokra van szükség. Ilyen helyzeteket úgy ábrázoltam, hogy a zöld vonal kékre, ill. a kék vonal szaggatott pirosra vált át. Fennáll a lehetősége annak is, hogy a folyamat hosszabb időre megreked vagy az adott ponton végleg megszakad (például II. modell $TFK_2 \rightarrow TEK_3$).

Másfelől az is előadódhat, hogy a szaggatott piros vonal kékre vagy éppen zöldre vált át, mivel a stagnálás megszűnik és a folyamat az adott ponton továbblendül (például II. modell $TEK_4 \rightarrow FK_4$). Arról van ugyanis szó, hogy az *ÁLLANDÓ MOZGÁS* csak az összfolyamat keretein belül áll fenn, tehát a $TEK \rightarrow TEK_1$gyel jelölt kutatási cikluson belül.

$$[TEK \rightarrow (FK \text{ ill. FK-k}) \rightarrow (TFK \text{ ill. } TFK\text{-k}) \rightarrow TEK_1]$$

Ezen a szférán belül és ugyanazon az időszakon is belül mozgás ÉS stagnálás egyaránt előadódhat. De a folyamat egésze mozog előre.

A „KERÜLŐ UTAK" VIZSGÁLATA

A továbbiakban vizsgáljuk meg kissé közelebbről a „kerülő utakat", tehát a problémakör közvetett úton való megközelítését. Ekkor már nem csupán a felületen mutatkozó jelenségeket vizsgálják, hanem bonckés alá veszik az egész problémakör alapvető természetét.

Tudjuk, hogy még a harmincas évek második felében is folytatódott az elektromechanikus alapokon működő kísérleti távolbalátók fejlesztése. Miután ekkor már több mint harminc évvel vagyunk a Braun-féle cső felfedezése után, joggal vetődik fel a kérdés: mi lehet ennek a magyarázata? Úgy gondolom arról van szó, hogy a gondolkodásban *előszeretettel alkalmazzuk a közvetlen megoldásokat.* Nézzünk erre egy példát. Tételezzük fel, hogy van egy végtermékünk az erkölcsi kopás állapotában, tehát a piaci követelményeknek még vagy már nem megfelelő állapotban (mint pl. esetünkben az elektromechanikus alapokon működő kísérleti távolbalátók). *A közvetlen megoldás* azt jelenti, hogy erről a végtermékről *változatlan* tudományos bázis alapján keresik a továbbhaladás lehetőségét, tehát átlépnek az adott *TEK*-ról közvetlenül egy új TEK_1-re, *minden új tudományos megalapozás nélkül.*

A „KERÜLŐ ÚT" TÉVHITÉNEK ELVI MAGYARÁZATA ÉS KONKRÉT CÁFOLATA A KÉPERNYŐ ESETÉBEN

Ilyen esetekben általában figyelmen kívül marad, hogy a technika éppúgy *SZÁRMAZTATOTT VISZONY* eredménye, mint maga a tudomány is. Egyik sem keletkezik légüres térben, és mindkettő kölcsönösen áthatja egymást. A technika és azon túlmenően a legszélesebb értelemben vett társadalmi gyakorlat (beleértve pl. a kutatók és felfedezők nem-iparszerű keretben űzött kutatási gyakorlatát is) a fő ösztönzője, hajtóereje magának a tudománynak, és vice versa, a tudomány a hajtóereje a technika megújulásának. Ezért

minden olyan kísérlet, amely a technikát egyedül csak az addig ismert tudományos fundamentumokra épülő technikai szint mint bázis alapján kívánja megújítani szükségszerűen csak moderált fejlődéshez, végső soron elmaradásunk konzerválódásához vezet. A modelleken ezeket a közvetlen átlépéseket szaggatott piros vonallal ábrázoltam.

F. Braun nagyságát mi sem mutatja jobban, hogy aránylag rövid idő alatt felismerte ezt az objektív helyzetet, és kutatásaival átlendült az *FK* szférájába, ahol megtalálta a szükséges támpontot a továbbhaladáshoz. De tényként állapítható meg, hogy a Braun-féle cső felfedezésétől (1897) még közel 40 éven át *külön sínen haladt* (!) a tudomány és a technika fejlesztése az eredményes televízió megalkotásáért folyó küzdelemben. Ezért is húzódott el annyi ideig.

A KAMERA ESETÉBEN

Mi a helyzet a másik esetben? Láttuk, hogy a technológiai kísérleteknél, kb. 1883-tól e század harmadik évtizedének közepéig, a képpontonkénti letapogatás a felvétel és az egyidejű továbbítás általánosan elfogadott módszere volt. *Zworykin* felléptéig ui. mindenki azt hitte, hogy a látás mechanizmusából már „mindent" átvett a technika a távolbalátó készülék megvalósításához. *Zworykin*t a kudarcok és a növekvő társadalmi igény vezette rá, hogy új úton, teljesen másképpen kell elindulnia. A fotocella kutatásai vezették ahhoz a felismeréshez, hogy az egész probléma gyökerét a retinahártya struktúrájában kell keresnie. Ezért *helyezte át kutatásának súlypontját* – kb. nyolcvan évet látszólag visszalépve – *a retinahártya TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSÁRA*. Kritikusan felülvizsgálta az A. Bain által 1843-ban feltárt összefüggést a retinahártya struktúrája és a képtovábbítás lehetősége között. Eljárása annál nagyobb jelentőségű volt, mert a Bain-féle modellt akkor még a szakemberek nagy többsége elfogadta.[28] (II. modell $TEK_4 - FK_4$).

Így kapcsolódott egymásba tevékenységén keresztül a múlt és az akkori jelen, hogy egy gazdagabb és a társadalmi igényt most már reális előfeltételekkel is kielégíteni tudó televízió elégséges tudományos alapja megteremtődhessék.

AZ OBJEKTÍVE INDOKOLT ÚT

Mit mutatnak a fenti példák? Azt, hogy amint *Braun és Zworykin* bátran szakított minden közvetlen – pontosabban szólva –, minden már kitaposott úttal, hogy helyette támpontot az új absztrakt és még sehogyan sem, ill. csak részben kiaknázott területeken keressenek, a siker nem maradt el. Nagyon fontos annak megértése, hogy minden probléma, melyet a *TEK* szférájában nem sikerült megoldani, Braun és Zworykin *FK*-ra támaszkodó *TFK* tevékenysége révén megoldódott. Magyarázatot erre ott találunk, hogy mindketten az adott fejlesztés irányához képest *ELLENTÉTES IRÁNYBÓL* közelítették meg a vizsgált problámát.

Tehát nem maradtak a *TEK* szféréjában, hanem kutatásaikkal átcsaptak annak ellentétébe, az *FK*-ba.

[28] Lásd a 3. jegyz. alatt.

Hangsúlyozni kell azonban, hogy a *TEK* szférájából ez az átcsapás az *FK*-ba még *nem szolgáltatja* közvetlenül a kitűzött cél megvalósítását, önmagában még nem is nyújtja a megvalósítás elégséges tudományos megalapozását. Pusztán arról van szó, hogy az új absztrakt eredményből, esetünkben

az elektromágneses térelméletből (I. modell FK_3),
az elektromos kisülési nyalábbal folytatott vizsgálatokból (FK_2),
a lumineszcenciából (FK_1)
és másfelől a retinahártya struktúrájából (II. modell FK_4)

mint fundamentumból kiindulva megindul egy folyamat, amely majd a további tudományos eredmények kimunkálása révén:

a Braun-féle cső (TFK_2)
az Ikonoszkóp (TFK_5), valamint
a termelést előkészítő kutatás (*TEK*)

fontos – a tudomány és a technika között *elengedhetetlen* átvezető funkciót betöltő – tevékenységén át ki fogja termelni a társadalmi igényt is kielégítő megoldást. Ez a fontos momentum jut kifejezésre mindazokban a kudarcokban, amelyekkel az addigi és még nem teljesen beért eredmény alapján már a közvetlen megvalósítás lehetőségét keresték (pl. II. modell $TFK_2 \rightarrow TEK_3$).

Mindezek alapján megállapítható, hogy *szó sincs kerülő útról,*[29] hanem a tudományos felfedezés stratégiája követeli meg *a közvetett irányú* megközelítést, tehát:

$$[TEK \rightarrow (FK, \text{ill. } FK\text{-k}) \rightarrow (TFK, \text{ill. } TFK\text{-k}) \rightarrow TEK_1]$$

A TUDOMÁNYOS FELFEDEZÉS STRATÉGIÁJA

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy bár a felfedezések kiváltó rugója mindig a technika, és továbbmenve a legszélesebb értelemben vett társadalmi gyakorlatnak egyes anomáliái[30] az ugrásszerű és tartós eredményt biztosító felfedezésekhez vezető út iránya *látszólag* fordított. Arról van szó, hogy a gondolkodás absztrakt tartományában a fenti impulzusok hatására mindenkor *idejében* kimunkálódnak azok az *FK*-eredmények – mint vizsgált esetünkben az elektromágneses térelmélet (I. modell FK_3), a retinahártya struktúrája és a fotoemisszió (II. modell FK_4, ill. $FK_5 \rightarrow FK_6 \rightarrow FK_7$) – melyek *a TFK perdöntő közbülső szakaszának közvetítésével* – esetünkben a Braun-féle csőnek (TFK_2), ill. az ikonoszkópnak (TFK_5) felfedezésén keresztül – elvezetik a folyamatot a technológiai realizálás küszöbéig.

[29] „A megismerés mozgása az objektum *felé* mindig csak dialektikusan haladhat: *letér, hogy biztosabban eljusson* . . ." Lenin Összes Művei 29, 230. o. (Az én kiemelésem – *B. T.*)

[30] Olyan jelenségek, amelyek az adott releváns és érvényesnek elfogadott tudományos törvényekkel kellően nem értelmezhetők.

A TERVEZŐ ÉS IRÁNYÍTÓ TEVÉKENYSÉG SZÁMÁRA NYÍLÓ KÖVETKEZTETÉSEK

Milyen következetések vonhatók le ezekből az eredményekből a tudományos kutatást tervező és irányító tevékenység számára? Célszerű és időszerű lenne kidolgozni az *FK* számára egy olyan sajátos irányítási metódust, amely messzemenően tekintettel van arra a tényre, hogy az *FK*-eredmény jóval előbb létrejön, mielőtt az arra épülő társadalmi igény és szükséglet egyáltalán felmerülne. Nyilvánvaló, hogy előbb kell hogy létrejöjjön az a fundamentum, melynek talaján majd a *TFK* közvetítésén át egy új társadalmi igény konkrétan kifejlődhet.

A MÚLT FUNKCIONÁLIS JELENTŐSÉGE

Ezen túlmenően célszerű és szükséges lenne ajánlásokat nyújtani egy átfogóbb *kutatási stratégia* kidolgozásához. Három mozzanatot kívánok kiemelni.

A felderítő kutatás (FK) vonatkozásában

felvetődhet a következő kérdés:

Helyes-e a múlt funkcionális jelentőségével szembeni érzéketlenségünk? A gyakorlat ui. az, hogy kb. öt-tíz évnél régebbre már nemigen ás vissza a kutatók többsége. Ebben szerepet játszik a hagyományos logika beidegzettsége, amely a dolgokat *itt és most* veszi alapul („a dolgok vagy vannak vagy voltak! . . .") és nem vizsgálja a dolgokat keletkezésükben, mozgásukban. Erre a logikára épülő gondolkodásra mondja *Hegel*, hogy „A nehézséget mindig a gondolkodás okozza, mert azzal, hogy megkülönbözteti egy tárgynak a valóságban összekapcsolt mozzanatait, szétválasztja őket."[31] Ez a hegeli tétel nagy jelentőségű a valóság bonyolult összefüggésének megértésében. Mert csak látszólag (!) esnek egymástól független darabokra a múltbeli tudományos-technikai alkotások kezdetei és végpontjai: pl. a Hertz-féle alapok és a rádió,[32] a Braun-féle alap és a tranzisztor,[33] az Echo-elv és a radar,[34] a szubmikroszkopikus rezonanciasugárzás és a lézer[35] stb.

Ahhoz, hogy ezeket az összefüggéseket megismerhessük a múltat differenciálnunk kell. Nem csak arról van szó, hogy a múlt nem lezárt és befejezett tételek, törvények gyűjteménye, hiszen ezt a mai gyakorlat is vallja. Azt mondjuk „továbbfejlesztjük", „kiegészítjük", „módosítjuk" a múltbeli eredményeket, adott esetben megcáfoljuk őket. Azonban mindennél sokkal többet lehet és kell mondani. *A MÚLT SOHASEM ISMERHETŐ MEG TELJESEN A MÚLTBAN*, akárcsak a jelen sem ismerhető meg teljesen a jelenen belül. Nem arról van szó, hogy az ismeretek fejlődésével a jelenben hozzáteszünk valami újat a múlt egy vonatkozó felismeréséhez. Hanem éppen arról, *HOGYHA A MÚLTBAN*

[31] Hegel: *Előadások a filozófia történetéről.* I, Akadémiai Kiadó, Budapest 1958, 235. o.
[32] Vö. Ist das „beschleunigte Tempo", i. m., 591–592.
[33] Vö. From Scientific Research to Social Utilization, i. m., 285–294. o.
[34] Vö. Ist das „beschleunigte Tempo", i. m., 593–594. o.
[35] Vö. i. m. 596–598. o.

VALAMIT FELFEDEZTEK, AKKOR TÖRVÉNYSZERŰ, HOGY ARRÓL A TÁRGYRÓL SZÓLÓ ISMERETEK NEM MERÍTIK KI ANNAK A TÁRGYNAK A TULAJDONKÉPPENI TARTALMÁT. A megismerés köztudottan végtelen folyamat. Ez annyit jelent, hogy még az alapvető, a ma is érvényes tudományos fundamentumok és bővülnek, új vonatkozásokkal gazdagodnak, amint újabb és újabb tárgyi anyaghoz és ezek alapján újabb szempontok felismeréséhez jut el a tudományos megismerés.

Még inkább áll ez azokra az *FK* eredményekre, amelyek még csak megismerésük kezdeti vagy korai periódusában mutatják fel tárgyukat. Ezek az eredmények első megközelítésben még csak a tárgy különösségét, csak a puszta közvetlenségében adódó vonatkozásait tartalmazzák. Mégis, a távolbalátás területén minden kutató szilárdan meg volt győződve az A. Bain-féle felismerés (1843) alapján, hogy miután a retina csak képpontokat észlel, ezért a képfelbontás elengedhetetlen. Láttuk, hogy ez az értelmezés mennyire nem vezetett még eredményre. *Csak az utókor* – tehát a múlthoz képest a jövő, azaz a mi múltunkhoz képest a jelen – tudja a közben megszerzett ismeretek birtokában a múltban megismert tárgy immanensen még benne rejlő tartalmát, tulajdonképpeni természetét megismerni. Gondoljunk pl. a retinahártya struktúrájának *TOVÁBBI* tanulmányozására Zworykin által kb. kilencven évvel utóbb! . . . Tehát a múltból ami látszik, ami számunkra „van", az egyáltalán nem biztos, hogy a vonatkozó tárgynak a legdöntőbb oldala. Lehet, hogy *az*, de akkor sem, *sohasem a szóban forgó tárgy maga!* Ebből a felismerésből kézenfekvően adódik az általánosítható következmény.

AJÁNLÁSOK EGY ÁTFOGÓBB KUTATÁSI STRATÉGIA KIDOLGOZÁSÁHOZ

Minden diszciplínára igaz, hogy a kutatási programok a releváns tudományos tételek és törvények ismeretében alakítódnak ki. De miután feltevésünk szerint a tudományos tételek és törvények „tényanyaga", egész értelmezése is része a tudományos megismerés szakadatlanul bővülő, gazdagodó folyamatának, ezért hiba, tévedés ezeket a tételeket és törvényeket minden szempontból egészeknek, befejezetteknek tekinteni. Nem elég ezzel „elvileg" tisztában lenni és ugyanakkor a gyakorlati kutatómunkában kizárólag ezekre építeni, hanem a *KUTATÓKAPACITÁS EGY HÁNYADÁT AZOKNAK A KÍSÉRLETEKNEK ÉS KUTATÁSOKNAK KRITIKAI FELÜLVIZSGÁLATÁRA, MÉLYREHATÓ ÚJRAELEMZÉSÉRE KELLENE RÁÁLLÍTANI, AMELYEK RÉVÉN A SZÓBAN FORGÓ TÉTELEK ÉS TÖRVÉNYEK EREDETILEG LÉTREJÖTTEK.*

Ami így elénk fog tárulni, az a releváns múlt viszonylag teljes képe. Ezzel elérjük, hogy a lehetséges legjobb támpontot nyerjük a *hogyan tovább* kérdéséhez. Látni fogjuk, hogy így kirajzolódik egy *döntő SÁV*, amin a konkrét kutatómunka a siker, az idejében kimunkálható siker nagy valószínűségével továbbindulhat.

A III. és a IV. sz. modellek

Ha a kétféle kutatási stratégiát rajzban ábrázoljuk, akkor plasztikusan látható a különbség.

A III. modell *általános* jegyeiben mutatja a jelenlegi kutatási gyakorlatot. Ez a gyakorlat a múlt megismerését befejezettnek tekinti, következőleg a múlt releváns tételeit és törvényeit megfelelő, elégséges kiinduló bázisnak tartja és a kutatási feladat *közvetlen* megoldását keresi. Az információ egyirányú: a forrásoktól egyenest, közvetlenül vezet a megoldás kutatásához. Ennek a kutatási metodikának fontos ismérve, hogy nincs kitüntetett irány, amelyben a feladat megoldása a siker nagyobb valószínűségével lenne kutatható. Ehelyett a kutatási irányok eklektikusak, itt a *Trial and Error,* a próbálkozás és tévedés gyakorlata érvényesül. A választott kutatási irányok száma elvben végtelen lehet. Az eredményes kutatás itt annál szerencsésebb, ugyanakkor gyakorisága nem jelentős. A kutatás rendszerint hosszabb-rövidebb időn belül leáll. Vagy kiderül ui. hogy mások közben már megoldották a kérdést; vagy a kutatás elhúzódása miatt már nem lenne gazdaságos az elérendő eredmény alkalmazása és felhasználása; vagy a kutatás dilemmáját végül is licence és know-how megvásárlásával oldják meg.

Az elmondottak távolról sem jelentik, hogy fent leírt módon is ne volnának eredményes és felhasználható kutatások. Ámde bennünket éppen az vezet, hogy *keressük, hogy a véletlen vagy a jó kutatási ösztön intellektuális képességén kívül és azon felül még milyen* **objektív metodika** *állhat rendelkezésünkre a kutatási folyamatok optimalizálásában.*

A *IV.* modellen bemutatott új kutatási gyakorlat fő jellemzője – szemben a III. sz. modellben ábrázolt kutatási gyakorlattal – hogy a múlt megismerését befejezetlennek, szükségszerűen fogyatékosnak tekinti. Ezért a múlt releváns tételeit és törvényeit nem tekinti bázisnak a kiinduláshoz. Kutatómunkáját éppen azoknak az eredeti kísérleteknek és elméleteknek mélyreható újraelemzésével fogja megkezdeni, amelyek révén a témájához oly fontos tételek és törvények eredetileg létrejöttek. Tehát itt *két ellentétes irányú információáramlással találkozunk.* Az első a releváns múlt teljesebb megismerését szolgálja, a második *ez alapján* már a jövő felé nyit utat. Ha helyesen választottuk ki a feladatunknál releváns tételeket és törvényeket, akkor azok keletkezésének mélyreható elemzése révén ki fog bontakozni a kutatók tudatában egy meghatározott *SÁV,* amelyen belül már könnyebben és rövidebb idő alatt lesz feltárható a keresett megoldás.

Bizonyosra vehető, hogy *utóbbi módon kutattak mindazok a tudósok, akik egyidejűleg és egymástól függetlenül ugyanazt fedezték fel.* Mert akár invenció, akár intuíció, vagy bármilyen más ad hoc elmélettel is próbáljuk magyarázni *az egyidejű felfedezések tényét,*[36] *az csak tévútra visz, mert mindez csak az egyedi teljesítmény magyarázataként*

[36] a) Illusztrálásul szolgáljon néhány példa:
Differenciál és integrálszámítás: I. Newton, C. W. Leibniz
Ősköd hipotézis: I. Kant, P. S. Laplace
Oxigén felfedezése: C. W. Scheele, J. Priestley, A. L. Lavoisier
Elektromos indukció: M. Faraday, J. Henry
Az energia megmaradása: J.R. Mayer, J. Pr. Joule, H. Helmholtz, L. Colding, W. Thomson (Lord Kelvin)
Elemek periodikus táblázata: L. Meyer, D. I. Mengyelejev
Telefon felfedezése: Gr. Bell, E. Grey
Vö. W. F. Ogburn and Dorothy Thomas: Are Inventions Inevitable?
Political Sceince Quarterly, Vol. XXXVII (1922) 94–97. o.

jöhet számításba. De amikor többen egymástól függetlenül ugyanazt fedezik fel, az csak a releváns múlt kritikai újraelemzése útján történhetett. Ily módon rajzolódott ki tudatukban a *DÖNTŐ SÁV*, amelyben ugyanazt az eredményt ki tudták munkálni.

N. B. Jó néhány nyelvben plasztikusan tükröződik a tudományos kutatásnak ez a sajátszerű és törvényszerű menete. Arról van szó, hogy egyértelmű és világos különbséget tesznek egyfelől a normál keresés-kutatás és másfelől a *tudományos* kutatás között. A különbség éppen a *RE*, ill. *RI* szótag, jelezvén a kutatás szükségszerű megismétlését. Nézzünk erre néhány példát: az angol nyelvben keresni-kutatni: »to search«, de tudományosan kutatni: »*RE*search«; a francia nyelvben a keresni-kutatni: »chercher«, de a tudományos kutatás: »la *RE*cherche«; az olasz nyelvben keresni-kutatni: »cercare«, de a tudományos kutatás: »*RI*cerca« stb.

Összegezve azt mondhatjuk, hogy a két kutatási metodika nem zárja ki egymást. Sokkal inkább fontos vonatkozásban kiegészíti egymást. Így *A KÉTFÉLE KUTATÁSI MEGKÖZELÍTÉSI MÓDSZER EGY KOMPLEX KUTATÁSI STRATÉGIA RÉSZEKÉNT FOGHATÓ FEL.*

GYAKORI HIBAFORRÁSOK

Az összfolyamat mozgásával kapcsolatban még a következőket lehet kiemelni.

A TFK vonatkozásában

a folyamat természetesen nem automatikusan bontakozik ki – még ha van is egy sávunk, amelyen belül keressük a továbbhaladás feltételeit. Az is igaz, hogy magából az *FK*-eredmény(ek)ből objektíve következik az új *TFK*-eredmény. De ennek az *objektív folyamatnak* **idejében** *való felismeréséhez rendkívül fontos az összfolyamaton belül a TFK funkcionális helyének megértése.* Általános emberi gyakorlat ui., hogy előszeretettel

---

b) *R. K. Merton és E. Barber* megvizsgált 264 felfedezést. Ezek közül:

Személyi megoszlás

179 két fős felfedezés
51 három fős felfedezés
6 négy fős felfedezés
8 hat fős felfedezés
20 egy fős felfedezés.

Tehát a megvizsgált 264 felfedezésből egyedi felfedezés mindössze 10% volt.

A felfedezések megoszlása

20%a	1 éven belül
18%-a	2 éven belül
34%-a	10 év vagy annál több idő alatt jött létre.

R. K. Merton: Singletons and Multiples in Discovery. Proc. of the Am. Phil. Soc., Vol. 105, No. 5, 1961, 483. o.

részesítjük előnyben a közvetlen utat ($TEK \rightarrow TEK_1$), azaz biztosra vesszük, hogy akkor gyorsíthatjuk meg jobban a tudománynak a technikát fejlesztő hatását, ha az új stratégiai célt – terminológiánkban a *TFK*-t, és jelen esetünkben a Braun-féle csőnek, ill. az ikonoszkópnak a felfedezését – az ipar felől tűzzük ki. Pedig ez tragikus tévedés. Ebben a tévhitben indiszkriminálatlanul keveredik a gyakorlat két teljesen elütő területe. Az egyik a széles össztársadalmi értelemben vett gyakorlat, a másik, a szűk – a már iparszerű keretekben űzött – gyakorlat.

A gyakorlatnak ez a két formája – minden látszat ellenére – nem áll semmilyen közvetelen kapcsolatban az *FK* tevékenységgel. A közöttük levő összefüggés sokkal komplexebb és nem lineáris. A probléma annál nehezebb, mert az új *TFK* eredmény logikai úton csak az *FK* eredmény(ek) felől deríthető fel. Ezen a módon könnyíthető meg a *TFK* tervezése.

A kérdés egy másik aspektusa az, amikor már létrejött az új *TFK* eredmény és mégsem kapcsolódik össze a lánc összefüggő egésszé. Gondoljunk arra, hogy az ipar mennyire nem ismerte fel a Braun-féle cső jelentőségét évtizedeken át. Még harminc évvel később is a legdöntőbb és már ipari felhasználásra orientált Fernsehen-kutatások a Braun-féle cső felhasználása nélkül folytak, jóllehet a *TFK* eredményeknek már közvetlen összefüggése van a *TEK*-n keresztül az iparral. Itt Engels következő útmutatása támpontul szolgálhat: „. . . minden mozzanat azon a fejlődési ponton vehető szemügyre, amelyen elérte teljes érettségét, klasszikusságát".[37] Az idézet gondolati tartalma – megítélésem szerint – annyit jelent, hogy bármely momentum csak akkor tud termékenyen hatni, ha elérte teljes érettségét. És ez, mint látjuk akkor is igaz, ha a két momentum között közvetlen a kapcsolat. Konkrétan a Braun-féle csővel még több kiegészítő *TEK* kutatás folyt, mire a harmincas években ez az új *TFK* eredmény az ipar számára is használható alapnak bizonyult.

A példa jól mutatja, hogy az új megoldások felkarolása – még ha azok pillanatnyilag kezdeti, éretlen szakaszukban is vannak – az ipar számára nem túl hosszú távon igen gyümölcsöző lehet.

Tehát tervezni lehet a *TFK*-t, de nem a *TEK* felől, hanem csak a már meglevő, a már kimunkált *FK* eredmény(ek) felől. Itt döntő súllyal esik latba, hogy mennyire vesszük tekintetbe *a tartalom* – mint olyan – különböző természetét, sajátosságát mind mennyiségi, mind minőségi szempontból. Arról van szó, hogy első megközelítésre felfedezik a tartalom egy részét (FK_1), azonban a „dolognak" ez a része még csak a felszínen megmutatkozó tartalom. A folyamat ui. időben is halad tovább. Ahogyan a múlthoz képest a jelenben, ill. a jelenhez képest majd a jövőben – a mindig bővülő ismeretek talajáról – ismételten mind mélyebbre és mélyebbre hatolunk a „dolgokba" ($FK_2, FK_3, \ldots$), úgy közeledhetünk a felszínről a „dolog" lényege felé. Ezért objektíve lehetséges tartalmas munkahipotézist készíteni a dolog további tartalmáról, az *FK* eredményekből kibontakozó *TFK* feladatokról.

Ha jól megértjük az FK eredményekben mindig is immanensen benne rejlő és csak az utókor számára felismerHETŐVÉ VÁLÓ TARTALMAT, akkor a TFK-t jól fogjuk megtervezni és megszervezni.

[37] Engels: Karl Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. *Marx és Engels Művei 13*, Budapest 1965, 466. o.

a következőt lehet kiemelni.

A mai gyakorlat sok esetben uniformizál. Gyakori hibaforrás, hogy elmosódnak, szinte egymásba folynak a *TFK* és a *TEK* sajátosságai, olyannyira, hogy a közöttük levő különbségek eltűnnek.

Ha pl. *TFK* címén *TEK* folyik, mert a kutató „siet" hogy a kutatás időintervalluma lerövidülhessen, úgy abból áll elő a leggyakoribb és legsúlyosabb nehézség. A szálak nem állnak össze. Az elméleti alapok kimunkálása az új társadalmi és ipari alkalmazás számára vagy egyáltalán nem következik be, vagy csak lassan, elkésve és hiányosan. A döntő és legfontosabb mozzanat ezekben az esetekben az, hogy az *FK* (ill. *FK*-k) eredménye(i)ről már a közvetlen átlépés útját keresik a realizálás felé – anélkül hogy a *TFK* közbülső funkcionális szakaszát tekintetbe vennék –, hogy ne mondjuk – megteremtsék. *Ez az út elkerülhetetlenül kudarcokhoz vezet.* (Lásd pl. a Nipkow-féle tárcsán alapuló elektro-mechanikus távolbalátó készülékek sorsát közel öt évtizeden át.) Az ugrópont ebben – és a többi hasonló – *zsákutcában* az, hogy a jelzett átmeneti időszakban, esetünkben a távolbalátás lappangási évtizedeiben senki sem gondolt arra, hogy az alapvető *FK* (ill. *FK*-k) eredményein kívül még mindig *hiányzik egy másik tudományos fundamentum az FK-kal összevetve, attól eltérő ismérvekkel.* És ez éppen a *TFK*. Ennek a helyzetnek a következménye, hogy meghosszabbodik mind az új tudományos felfedezésekhez, mind azok társadalmi realizálásához szükséges időintervallum. Jó példa erre az E. Becquerel-féle felismerés, hogy a fény hatására elektromos feszültség keletkezik (FK 1839). Tudjuk, hogy ez a felfedezés milyen alapvetőnek bizonyult a távolbalátók számára, mégis sem az ipar, közelebbről kora általános technikai gyakorlata, beleértve a távolbalátás specialistáit (pl. a Nipkow-tárcsák készítőit), abból még semmit sem érzékelt. *Hiányzott még a TFK eredmény közbülső elengedhetetlen láncszeme.*

A TUDOMÁNY ÉS A TECHNIKA ÖSSZEFÜGGÉSÉNEK ELVI ALAPJAI

A konkrét tényanyag feltárta, hogy szemben a ma érvényesülő trenddel, amely a kutatás gyűjtőfogalma alatt különböző jellegű és tartalmú kutatásokat mos egybe, a valóságban a kutatások között spontán módon kialakuló, de tárgyuk és tartalmuk tekintetében annál világosabban megkülönböztethető eltérések vannak, kb. a 19. század második fele óta, amelyek alkotóelemei *a tudomány és a technika között létező szerves egységnek.*

Mindegyik kutatási tevékenységtípus más és más. Ebben a másságban, ebben az egymástól eltérő, egymást kiegészítő, egymást kölcsönösen feltételező jellegben van e modell legdöntőbb, előrelendítő ereje. Csak együtt, kölcsönhatásukon keresztül tudják feladatukat optimálisan betölteni.

Nézzünk erre egy példát a televízió keletkezéstörténetéből. A retinahártya újólag felfedezett és most már viszonylag teljes struktúrája (*FK*) elválaszthatatlanul „benne van" a kamerában (*TFK*). Továbbmenve, az ikonoszkóp mint TFK benne van az eredményes TEK révén megvalósított televízióban, mint annak egyik alapja. Így tehát ezek a tudományos eredmények azonosak is meg nem is egymással, miközben „testet öltenek" a televízióban. Ez a tevékenységtípusok esetről esetre változó tartalmára vonatkozó törvényszerűség.

A tevékenység celkitűzését ui. megszabja az összfolyamatban elfoglalt helyzet, tehát hogy *FK*, *TFK* vagy *TEK*-ről, ill. TEK_1-ről van-e szó.

Természetesen az $FK \rightarrow TFK \rightarrow TEK$ nem jelent merev, metafizikus fogalmi rendszert. Közöttük átmeneti forma is létezhet, annál inkább, mert lényegük – Hegel szavaival szólva – az egymásba tűnés. De alapvető jegyeikben modellül szolgálhatnak egy jobb és hatékonyabb tervezés és irányítás számára.

Való igaz, hogy a tudomány és a technika közötti összefüggés sokkal bonyolultabb, mint látszik. A tévedés ott van, amikor ezt az összefüggést direktnek, közvetlennek és egyirányúnak képzeljük. Ehhez járul, hogy a kettőt metafizikusan szétválasztva szemléljük. Valójában *a tudomány és a technika differenciált egységet alkot:* a különneműek, *az ellentétesek* szerves *egységét.* Innen ered a nem egyirányúság és a közvetítettség. Az egységnek éppen ebből a különböző nemű struktúrájából következik a ciklikus folyamat tagjainak nem-egyirányultsága és egymásba átmenése.

$$[TEK \rightarrow FK \text{ ill. } FK\text{-k} \rightarrow TFK \text{ ill. } TFK\text{-k} \rightarrow TEK_1]$$

Ez objektív tény, ami akkor is hat, ha nem vesszük figyelembe. Akár a folyam árja, mert ha ár ellen úszunk, akkor lassabban haladunk. Ha viszont ár mentén, akkor gyorsabban és könnyebben, értve ezalatt, hogyha tekintettel vagyunk ezekre a logikai összefüggésekre, akkor – adott gazdasági, tudományos és technikai feltételek esetén is (!) – meggyorsulhat mind az új tudományos eredmények kimunkálásának, mind azok realizálásának folyamata.

SUMMARY

Tibor Balázs: On the Strategy of Scientific Research, Discussed in connection with the Coming into Being of Television 1839–1934

The object of this paper is utilizing an independent approach to the history of science, to reveal the vividly descriptive interconnection between science and techniques and the laws governing this complex interaction between these two spheres. Television merely serves as a case-study for this investigation.

The notional system used in this paper corresponds to the objective sequence of research activities.

The simultaneity of discoveries – a constant puzzle of history of science for centuries – shows that it occurs because scholars instinctly follow the strategy of research or, in other words, the objective process of cognition.

Based on results, suggestions are made for research and guiding activities. The paper is completed with four models.

HOZZÁSZÓLÁS

EGY ONTOLÓGIA-FELFOGÁS KÖVETKEZMÉNYEI

G. HAVAS KATALIN

A jó régi intelem szerint a kritikát figyelembe kell venni, még ha abban csak öt százalék is az igazság. A nehézséget azonban az okozza, hogy az igazság és a tévedés a legtöbb bírálatban nem különváltan létezik. A bírálatban levő kijelentések közül gyakran nem választható ki az az öt, tíz, húsz vagy ennél is több százaléka az állításoknak, amelyek igazak, jogos bírálatot tartalmaznak és amelyekkel szemben a többi tévesnek tekinthető. A nem helytálló bírálatok között is lehet olyan, amelyik a bírált nézet hiányosságaiból következik és ezért figyelemreméltó, tanulságos. A bírálatokat ezért elsősorban a maguk egészében, rendszerében kell figyelembe venni, sőt, továbbmenve, a rendszer alapját képező előfeltevésekhez való viszonyunkat is tisztázni kell. Meg kell vizsgálni, hogy a bíráló által előfeltételezett tételek és a mi felfogásunk az adott elméletről alapvonásaiban egybeesnek-e. Ellenkező esetben ugyanis a pro és a kontra érvek nem ugyanazon tézisekre vonatkoznak, és a vitában a „tézis mellőzése", logikai vétség fordul elő.

A fenti általános metodológiai elveket Mario Bunge „A dialektika kritikai vizsgálata"[1] című értekezésére alkalmazva, az első kérdés, amelyet meg kell vizsgálni, így hangzik:

Valóban *a dialektikának* mint tudományos elméletnek a bírálatával foglalkozik M. Bunge?

De az adott esetben már a kérdés feltevése is problémát okoz. Ugyanis magában rejti annak elismerését, hogy van *a* dialektika tudománya, és erről egyeseknek – például M. Bungénak – lehet pontos fogalma, vagy lehet, hogy azt nem jól ismeri, és így hamis fogalma van róla. M. Bunge kiindulópontja az, hogy *a* dialektika tételei nincsenek a mai kor tudományos követelményeinek megfelelő szabatossággal megfogalmazva, többértelműek, misztikus ködbe ágyazottak. Ezzel én egyetértek, sőt, éppen ezért úgy vélem, hogy M. Bunge dialektika-képét, a dialektika elméletére vonatkozó előfeltevéseit nem lehet szembesíteni a dialektika „tényleges", „valódi" elméletével, hanem csak a dialektika bizonyos felfogásával, bizonyos interpretációjával. Ezért az előzőleg feltett kérdést – vagyis hogy valóban *a* dialektika bírálatával foglalkozik-e Bunge – át kell fogalmaznom személyes jellegű problémává: Megegyezik-e az én nézetem a marxista materialista dialektikáról, mint tudományos objektumról, azzal a képpel, amelyet M. Bunge alakított ki magának, és amelynek bírálatával foglalkozik? Ezt a kérdést már meg lehet válaszolni, és a válaszom egyértelműen: *nem.* De elmondható-e az, hogy M. Bunge egy nem létező, általa kigondolt elmélettel hadakozik, és így harca szélmalomharc? Ezt nem állítanám

[1] M. Bunge: A dialektika kritikai vizsgálata. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1983/4. sz.

ilyen határozottan. Habár igaz az, hogy M. Bunge olyan megfogalmazásokban adja vissza az általa vizsgált dialektikai tételeket, amelyek kiélezik a marxista igénnyel fellépő szerzők bármelyikénél kifejtettek gyengéit, pontatlanságait, de a túlnyomó része azoknak a következtetéseknek, amelyekre jutott, megalapozhatók bizonyos, a dialektikáról megjelent munkákkal. És itt nemcsak a rossz, szimplifikáló tankönyvekről van szó, és nem is csak arról, hogy sok a tudományosság igényével fellépő munka valójában nem felel meg a tudományosság követelményeinek. Itt egy koncepció lényegéről van szó, mégpedig a dialektika egyfajta valóban létező *ontológiai* felfogásáról. A továbbiakban M. Bunge dialektika bírálatának azokkal a vonásaival foglalkozom, amelyek ennek a – szerintem hibás – ontológiai felfogásnak a következményei.

I. A DIALEKTIKA MINT ONTOLÓGIA

M. Bunge dialektika-kritikájának előfeltevése egy olyan marxista dialektikus ontológia, amely szerint az ontológia annak leírásával foglalkozik, ahogy a dolgok – függetlenül az embertől, annak gyakorlati tevékenységétől – vannak. Ez a felfogás szorosan kapcsolódik a hegeli dialektika ún. materialista talpraállításának bizonyos értelmezéséhez.

Ismeretes, hogy Hegel a gondolkodási törvények természetéből kiindulva akarta megmagyarázni a léttörvények természetét, feltételezve a kettő közötti azonosságot. Hegel szerint „az eszme", „a fogalom" – amely öröktől fogva, az emberi agytól függetlenül megvan – nyilvánul meg a természetben, ez talál önmagára az emberi gondolkodásban is. Ezért tehát az eszme, illetve ennek az emberi gondolkodásban önmagára talált formájának feltárásával megkapható az ontológia struktúrája is. Hegel azt hitte, hogy a gondolat mozgása alapján megkonstruálhatja a világot. Marx ezzel kapcsolatban így írt: „Hegel szemében mindaz, ami megtörtént és még megtörténik, pontosan az, ami a saját gondolkozásában folyik le. A dialektika Hegelnél a feje tetején áll. Talpára kell állítani, hogy a misztikus burokban felfedezzük a racionális magvat."[2] Ezt a Marx által megjelölt feladatot egyes filozófusok valahogy így értelmezték: Hegel a gondolkodásból indul ki, nála a gondolkodás mozgása objektiválódik a természetben. A fejtetőről a talpra állítás azt jelenti, hogy a természetből kell kiindulni és a gondolkodást a természet leképezésének kell tekintenünk. Míg Hegelnél a törvények elsődlegesen szellemiek és ezáltal léteznek a természetben, ha a viszonyt a talpára állítjuk, akkor abból indulunk ki, hogy vannak törvények a természetben függetlenül a gondolkodástól, és ezáltal, ezeket fölismerve vannak a gondolkodásban is. Az objektív dialektika a szellem nélküli valóságos dolgok dialektikája. Ezen objektív dialektika feltárásával kapjuk meg a dialektikus ontológiát, amely a dolgokat olyanokként ábrázolja, amilyenek azok önmagukban, a szellem tevékenysége nélkül.

Az ilyen ontológiai felfogás elválaszthatatlanul kapcsolódik a szemlélődő materializmushoz, a mechanikus materialista felfogáshoz, amelynek „fő fogyatékossága – Marx megfogalmazásában –, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot* nem szubjektívan".[3]

[2] Marx: A tőke, I. *MEM* 23, Kossuth, Budapest 1967, 20. o.
[3] Marx: Tézisek Feuerbachról. *MEM* 3, Kossuth, Budapest 1976, 7. o.

A továbbiakban arra szeretnék rámutatni, hogy minden ontológiai, vagyis a világ általános sajátosságainak leírására létrehozott tudományos rendszer az objektívet szükségképpen fogalmakban, kijelentésekben feldolgozva, vagyis fejben áttett módon adja vissza, és így *az ontológia tőle nem függetleníthetően magán hordozza a szellemi feldolgozás sajátosságait is.* Az ontológia ettől még továbbra is ugyanúgy tekinthető az objektív valóság rekonstrukciójának, mint ahogy például a fizika, a kémia az objektív valóságról szól, és ezen nem változtat az a tény, hogy e tudományos rendszerek közvetlen kiindulópontjai is nagyrészt már nem a dolgok önmagukban, hanem a „dolgok" úgy, ahogy már a tudat valamely nyelvben rögzítve felfogta.

A fent már idézett Feuerbach-tézisekben Marx felhívja a figyelmet arra is, hogy a megismerés tevékeny oldalának kifejtésére a materializmus szemlélődő jellege miatt csak az idealista filozófiában volt lehetőség. Hegel helyesen jegyzi meg egyes vulgarizáló természetfilozófusokról: „Ha halljuk őket, csak megfigyelnek s megmondják, amit látnak; de ez nem áll, hanem tudattalanul megváltoztatják közvetlenül a látottat a fogalom által."[4] Lenin úgy vélekedett, hogy „éppen ezt ismételte népszerűbben Engels, amikor azt írta, hogy a természetkutatóknak tudniuk kell, hogy a természettudomány eredményei fogalmak, s hogy a fogalmakkal való operálás művészete nem velünk született, hanem a természettudomány és a filozófia 2000 éves fejlődésének eredménye".[5]

Minden materialista felfogás szükségszerű sajátossága a tudatunktól függetlenül létező külvilág elismerése, továbbá a tudattal szembeni elsődlegességének az elismerése. De nem szükségszerű velejárója a materializmusnak az, hogy a valóság tudati képét olyannak tekintse, amely mentes a tudati átfordítás specifikumaitól. Az sem szükséges, hogy a materialista minden egyes tudati terméket – amelyet nem tekint a hamis tudat termékének – egy az egyben a valóságból levezethetőnek vélje. Ellenkezőleg; a tudati visszatükrözés aktív, teremtő jellegének a figyelmen kívül hagyása, és az ebből következő ontológiai felfogás ahhoz a „misztikus köd"-höz vezet, amit M. Bunge a dialektikai törvények körül lebegni lát.

II. A „DOLOG" ÉS AZ „ANTI-DOLOG"

A „dolgok dialektikája" megértéséhez az első, amit tisztázni kell, hogy mi a „dolog", amely az ontológiai vizsgálódások objektumát képezi: a tárgy önmagában, vagy a tárgy, ahogy az a tudományokban és általában a nyelvi formában megjelenik?

Egy „dolog" az egy „növény", egy „elektron", vagy éppen egy „termelés". De ha azt mondom, hogy „dolog", „növény", „elektron" stb. akkor már fogalom formájában szólok valamiről. Már izoláltam attól, amit nem tekintek ennek a dolognak, ennek a növénynek, elektronnak stb. Továbbá, az egyesről már valamilyen rendszerbe való tartozása szempontjából (mint élőlény, mint mikrofizikai objektum, mint társadalmi jelenség stb.) gondolkodom, és eltekintek az olyan sajátosságaitól, amelyek nem az adott rendszerbe való tartozásával kapcsolatosak. Ilyen izolálás nélkül nem szólhatunk róla, habár tudjuk,

[4] G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről.* Első kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest 1977, 250. o.

[5] Lenin: Filozófiai füzetek. *LÖM* 29, Kossuth, Budapest 1972, 215. o.

hogy a természetben nem létezik izoláltan valami, ami például csak „élőlény", csak „elektron", csak „A" és semmi más. A természet egészéből valaminek a kiválasztását és minden mástól való elhatárolását, „A"-vá tételét az ember végzi el. A megkülönböztetés, a szétválasztás – amelynek eredménye az „A" és a „nem-A" elhatárolása – a gondolkodás, a szellem tevékenysége nélkül nem jön létre. Akkor hát mi visszük bele ezt a rendet a természetbe? Nem, legalábbis nem minden alap nélkül, önkényesen. Objektív alapot adnak hozzá a természetben levő összefüggések, mozgási, keletkezési és elmúlási folyamatok. Például az a tény, hogy egy tárgy a piacra kerülve áruként viselkedik, míg más összefüggésben, más viszonylatban használati tárgyként viselkedik, objektív alapot ad ahhoz, hogy a konkrét dologról elmondhassuk: csereértékkel rendelkező dolog, használati értékkel rendelkező dolog. Ő maga mindkettő és még sok minden más. Például kék színű dolog, meleget adó dolog, valakinek a kedvenc ruhadarabja, muzeális értékű tárgy stb.

Marx a politikai gazdaságtan kategóriáinak vizsgálatát annak magyarázatával kezdi, hogy a „termelés" elvonatkoztatás eredménye: „Az *általában-való termelés* – elvonatkoztatás, de értelmes elvonatkoztatás, amennyiben valóban kiemeli, rögzíti a közöset . . ."[6] „Vannak minden termelési fok számára közös meghatározások, amelyeket a *gondolkodás* (kiemelés tőlem – H. K.) mint általánosakat rögzít . . ."[7]

Miután a „termelés"-ről már megtudtuk, hogy az gondolati kiemelés, elvonatkoztatás, általánosítás eredménye, a továbbiakban Marx arra mutat rá, hogy az elvonatkoztatással létrehozott kategóriák mindegyike egyben a mozzanatok szétszakítását foglalja magában. „Determinatio est negatio" – hivatkozik Marx Spinozára.

A termelés meghatározásával elszakítottuk ezt a folyamatot a fogyasztástól, az elosztástól, a cserétől. De ezért – Marx szavaival – nem érheti a gondolkodást szemrehányás. Ez a szétszakítás reális viszonyok felfogásának következménye, ugyanakkor tévedés azt hinni, hogy például az elosztás mint önálló, független terület tanyázik a termelés mellett.

A termelés közvetlenül fogyasztás, a fogyasztás közvetlenül termelés, írja Marx, majd hozzáfűzi: „Ezek után egy hegeliánus számára mi sem egyszerűbb, mint termelést és fogyasztást azonosítani."[8] Saját álláspontját így foglalja össze: „Az eredmény, amelyre jutunk, nem az, hogy termelés, elosztás, csere, fogyasztás azonosak, hanem hogy valamennyien egy totalitás tagjai, különbségek egy egységen belül . . ."[9] Marx szerint a termelés és fogyasztás ellentmondása reális ellentmondás, amennyiben valóságos viszonyok visszatükrözése. De a megelőzőkben a „termelés"-ről elmondottakból kitűnik, hogy ebben a megfogalmazott ellentmondásban szerepet játszik az, hogy már megha[illegible]zódott, és ezzel minden mástól megkülönböztetett a „termelés" viszonylata, és hasonlóképpen a „fogyasztás" viszonylata. Szó sincs azonban arról, hogy e tudati tevékenység nélkül, a valóságban a termelés és a fogyasztás azonosak egymással és csak a tudat az, amelyik megkülönbözteti.

„Minden konkrét dolog, minden konkrét valami különböző és gyakran ellentmondó vonatkozásokból áll minden egyébbel, ergo önmaga és más"[10] – így fogalmazza meg

[6] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. *MEM* 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 12. o.
[7] Uo.
[8] Uo. 20. o.
[9] Uo. 25. o.
[10] Lenin, i. m. 113. o.

Lenin azt a gondolatot, amelyet M. Bunge a D_1 tételben („Mindennek van ellentéte") és a D_2 tételben („Minden objektum ellentétek egysége") ad vissza. A fentiekben a „dolog" kategória elemzése alapján azt igyekeztem megmutatni, hogy az objektíve ellentmondó dolog a reális alapon megkülönböztetett oldalaknak, fejlődési szakaszoknak a valóságban meglevő egysége.

M. Bunge feltételezi, hogy a marxista ontológia szerint a világban *szeparáltan* létezik a „dolog" („tulajdonság") és ettől izolálva létezik egy és csak egy „anti-dolog" („anti-tulajdonság"). Másképpen megfogalmazva: különváltan létezik A és tőle elkülönülve nem-A. Az objektív dialektikus ellentmondás ilyen értelmezése nem Bunge találmánya. Van kire hivatkoznia mint olyan marxista igényű szerzőre, akinél ez a felfogás megtalálható. Az esetleges hivatkozást mellőzve, megismételjük Engels J. Blochnak tett javaslatát: „. . . arra kérem, hogy ezt az elméletet (a marxista felfogást – *H. K.*) az eredeti forrásokból tanulmányozza, ne pedig másodkézből . . ."[11] Ezekből ugyanis kitűnik, hogy Marx, de Engels és Lenin is tisztában voltak azzal, hogy a bonyolult jelenségek megértéséhez nem lehet eljutni a „dolog" és az „anti-dolog" ellentétében, ezek harcában gondolkodva, mert ha ez lehetséges lenne, akkor – megint csak Engels szavaival élve – a marxista elmélet alkalmazása könnyebb lenne, mint valamely elsőfokú egyenlet megoldása. A marxizmus klasszikusai nem a leegyszerűsített polaritásokban való gondolkodás propagálói voltak. Tudatában voltak annak, amit M. Bunge így fogalmaz: „a tartós állapotok folytonosságának a zárt és nyitott kategóriák alá sorolása, és ugyanígy az átmenetek folytonosságának mint egyetlen átmenetnek a felfogása csak első és igen durva megközelítés".[12]

Már Hegel is szembeszállt az olyan nézetekkel, amelyek *külön* „A"-t és „nem-A"-t tételeznek fel, és nem úgy fogják fel a tárgyat, mint ami e kettő, az „A" és „nem-A" egysége. Az a világkép, amelyben a „dolog" és az „anti-dolog" különváltan létezik, a *világ szellemi újrateremtésének* terméke.

III. A DIALEKTIKUS TAGADÁS

Egyetértek M. Bungéval, hogy a dialektika körüli misztikus köd szétoszlatásához szükség van a tagadás fogalmának szabatosítására. A tagadás fogalma valóban nem egyértelmű. A legutóbbi logikai kutatások jól bizonyítják, hogy ha kilépünk a klasszikus kétértékű logika kereteiből, akkor a tagadások egészen széles skáláját különböztethetjük meg. De még a klasszikus kétértékű logikák tagadás fogalmának is különböző filozófiai interpretációi léteznek.[13] De söpörjön mindenki a saját háza tájékán. A „dialektikus tagadás" fogalom tisztázatlanságát kevéssé menti, ha a „formális logikai tagadás" sem egyértelmű fogalom.

A dialektikus tagadás fogalmát használják egyrészt ontikus, másrészt logikai értelemben.

[11] Engels levele Joseph Blochhoz, 1890. szept, 21. *MEM* 37, Kossuth, Budapest 1977, 454. o.

[12] M. Bunge, i. m.

[13] Eric Toms *Being, Negation and Logic* (Basil Blackwell, Oxford 1962) című könyvében alapos elemzését adja a klasszikus logikai tagadások különböző filozófiai értelmezésének. A fellelhető nézeteket négy alapvetőre vezeti vissza: 1. kijelentés vagy lehetőség tagadása; 2. ellentét; 3. különbség; 4. nem-létezés.

1. *Ontológiai-dialektikus „tagadás"* az, amiről például Engels beszél akkor, amikor az árpaszem dialektikus tagadásának tekinti az ezen szemből kifejlődő növényt, a kultúrnépek fejlődése első szakaszában meglevő közös földtulajdon tagadásának a föld magántulajdonát stb. Az így értelmezett „tagadás" egyik döntő fontosságú sajátossága, hogy a fejlődés egy lépcsőfokát jelzi, amely lehetővé teszi a továbbfejlődést, egy újabb tagadással a tagadás tagadását. Engels példáival: a kifejlett árpanövény kedvező körülmények esetén árpaszemeket terem, s mihelyt ezek megértek, a kalász elhal. A föld magántulajdona egy idő után a termelés béklyójává válik, szükségszerűvé válik ennek is a tagadása, és a földnek újbóli köztulajdonná változtatása stb. Számos példa felsorolása után Engels hangsúlyozza, hogy e folyamatok mindegyike egymástól lényegesen eltérő, sajátos természetű. Így ír: „Amikor mindezekről a folyamatokról azt mondom, hogy ezek a tagadás tagadása, akkor mind valamennyit ez alá az egy mozgási törvény alá foglalom össze és éppen ezért minden egyes sajátlagos folyamat különösségeit figyelmen kívül hagyom."[14]

Sajnos Engels nem adott pontos meghatározást arról, hogy melyek e folyamatok közös sajátosságai, amelyek alapján – minden különbözőségük ellenére – egyazon mozgási törvény, a tagadás-tagadása törvénye megnyilvánulásának tekinthetők. Annyi bizonyos, hogy a „tagadás" szó jelentése ebben az esetben lényegesen eltér a szónak a logikai műveletekhez kapcsolódó jelentésétől. (Ezért tettem a megelőzőkben, idézőjelbe a tagadás szót akkor, amikor az ontológiai-dialektikus tagadásról szóltam.) Kérdéses, hogy helyes volt e a „tagadás" terminusát átvenni Hegeltől és ezzel jelölni a „talpára állított" hegeli gondolatot. A lényeg azonban nem a szóhasználaton múlik, hanem azon, hogy a szó fogalmi tartalmát képesek legyünk világossá tenni. Az Engels által kifejtettek alapján, továbbá figyelembe véve Lukács György idevonatkozó elemzését,[15] az ontológiai-dialektikus „tagadás" és „tagadás tagadása" sajátosságairól a következőket mondhatjuk: E „tagadás" az „ígylétből" a „másként létbe" való átváltozás objektív folyamatának az eredménye, ahol a mássáválással ontológiailag új keletkezik, és a keletkezett új révén fejlődés következik be. A tagadással keletkezett új magában foglalja egy újabb tagadás (az ígylétből a másként létbe való átmenés), nevezetesen a tagadás tagadásának lehetőségét. A tagadás tagadásaként létrejött új nem pusztán az eredeti létállapot visszaállása, hanem annak fejlettebb fokon való megismétlődése. Az így keletkezett új dologról elmondható, hogy vele született dialektikus ellentmondást tartalmaz. Itt azonban figyelembe kell venni, hogy hasonlóan az „ontológiai-dialektikus tagadás" kifejezéshez, az „ellentmondás" speciális értelemben használatos és nem azonos azzal, amit a „logikai ellentmondás" kifejezés jelöl. Az ellentmondásos itt annyit jelent, hogy a régi és annak ontológiai-dialektikus tagadásának bizonyos jellemvonásai egyaránt megvannak benne.

Az Engelsnél szereplő „ontológiai-dialektikus tagadás"-t gyakran annak bizonyítékaként emlegetik, hogy – szemben Marxszal, aki a társadalmi és a gondolati folyamatok dialektikáját hangsúlyozta – Engelsnél a dialektikus ontológia a szellem tevékenységétől, az ember megismerő tevékenységétől teljesen független természeti létezőkről szól. Az imént idézett engelsi gondolat mást látszik igazolni. Engels itt ugyanis éppen azt hang-

[14] Engels: Anti-Dühring. *MEM* 20, Kossuth, Budapest 1963, 137–138. o.

[15] Lásd Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról.* I. k., Magvető, Budapest 1976, 215–219. o.

súlyozza, hogy a tagadás tagadása törvénye *a mi absztrakciós tevékenységünket feltételezi.* Mi vagyunk azok, akik bizonyos folyamatokat kiemelünk és eltekintünk attól, ami e folyamatokat megkülönbözteti egymástól, ami bennük sajátos természetű. Ezzel Engels is elismeri azt, hogy a természet dialektikájának kifejezésére létrehozott filozófiai kategóriákban sajátos módon fejeződik ki az, ami a természetben van. Az ontológiai-dialektikus tagadás, és az ennek megfelelő ontológiai-dialektikus ellentmondás az objektív valóság folyamatai bizonyos belső sajátosságainak a tudatban feldolgozott formája. Alá kell húzni itt, hogy e tagadás az *átalakulási folyamat* sajátossága, és ezért egyetlen olyan leírás sem alkalmas jellemzésére, amelyik az átalakulási folyamatot megszakítja, külön képzeli el X dolgot és külön –X dolgot, vagyis ahol „az ellentmondó az egymásmellettiségben és -utániságban *egymáson kívül* tartatik, és így a KÖLCSÖNÖS ÉRINTKEZÉS NÉLKÜL lép a tudat elé".[16]

Engelsnél természetesen nem egyidőben létezik a mag és külön az ennek tagadásaként létrejött növény. Nem a mag (X) és a növény (–X) egyesüléséből jön létre az új mag (––X). Ez ugyanolyan képtelen állítás lenne, mint azoknak a természetfilozófusoknak a nézete, akiket Hegel kifiguráz: „... elrontják az átváltozások minden észrevevését a szilárd fogalom által; magukkal hozzák ugyanis a szilárd fogalmat az egészről és részekből való állásról, arról, hogy ami keletkezőnek mutatkozik, már előbb megvolt mint olyan. A feloldott kristály vizet mutat; erre azt mondják: ‚Nem keletkezett mint víz, hanem már előbb benne volt'; a vegyi folyamatban a víz hidrogénre és oxigénre bomlik szét: –, Ezek nem keletkeztek, hanem megvoltak már előbb mint ilyenek, mint részek, amelyekből a víz áll.'"[17]

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy amikor M. Bunge az ontológiai-dialektikus tagadás marxista értelmezését bírálva azt írja, hogy „... valamely X dolog és annak dialektikus tagadása (–X) nem egyesülhet úgy, hogy egy harmadik objektumot alkosson ..."[18] – akkor logikai hibát vét; a cáfolandó tételt más tétellel cseréli fel.

2. *Dialektikus tagadások a megismerő gondolkodásban fejlődésében.* Valamely megismerési folyamat eredményeit kijelentésekben, ezek rendszerében rögzítjük. Az egy adott tudasszinten megalkotott kijelentésekkel csak viszonylagosan hűen adható vissza az, ami a valóságban van. Az ismeretek fejlődésével új kijelentéseket alkotunk, melyek mélyebbre hatolhatnak a valóság megismerésében. Az ismeretek fejlődésének ez az útja a dialektika szerint „a dolog, jelenségek, folyamatok stb. emberi megismerésének végtelen elmélyülési folyamata a jelenségektől a lényeghez és a kevésbé mély lényegtől a mélyebbhez".[19] Ezen elmélyülési folyamatban az új ismeretek habár különböznek a megelőzőktől és meghaladják azokat, rendszerint mégsem teszik minden vonatkozásban elfogadhatatlanná a megelőző tudásszinten megállapítottakat. Az új ismeretnek a régihez való ilyen viszonyát a megismerő gondolkodás folyamatában keletkezett dialektikus tagadás viszonyának nevezzük. Lenin a tagadásnak ezt a formáját így jellemzi: „Nem a csupasz tagadás, nem a haszontalan tagadás, *nem a szkeptikus* tagadás, ingadozás, kételkedés jellemző és lényeges a dialektikában – amely kétségtelenül tartalmazza magában a tagadás elemét, mégpedig

[16] Hegel: *A logika tudománya.* Idézi Lenin: Filozófiai Füzetek, id. kiad., 188. o.
[17] Hegel: *Előadások a filozófia történetéről.* Id. kiad., 251. o.
[18] M. Bunge, i. m.
[19] Lenin: Filozófiai füzetek, Id. kiad., 183. o.

legfontosabb elemeként –, nem, hanem a tagadás mint az összefüggés mozzanata, mint a fejlődés mozzanata, a pozitív megtartásával, vagyis minden ingadozás nélkül, minden eklekticizmus nélkül."[20]

A „csupasz" tagadás jellemzője, hogy az igaz kijelentésből hamis kijelentést hoz létre, és megfordítva. Ezért ebben az esetben állítás és tagadás összeegyeztethetetlenek, együttes eredményük a *semmi*. A megismerő gondolkodás dialektikus tagadásai esetében: „Az egyszerű és eredeti, 'első' pozitív állításokat, tételeket etc. illetően a 'dialektikus mozzanat', *azaz* tudományos vizsgálat megköveteli, hogy kimutassuk a különbséget, az összefüggést, az átmenetet. Enélkül az egyszerű pozitív állítás nem teljes, élettelen, halott. A '2' a tagadó tételt illetően a 'dialektikus mozzanat' megköveteli, hogy kimutassuk az 'egységet', vagyis a negatívnak a pozitívval való összefüggését, a pozitívnak a negatívban való meglétét. Állítástól tagadáshoz – tagadástól az állítottal való 'egységhez' –, enélkül a dialektika csupasz tagadássá, játékká vagy szkepszissé válik."[21]

A dialektikus tagadás nem elemi kijelentésen végrehajtott logikai művelet. Ha A-t eredetileg elemi kijelentésnek tekintettük (amelynek a kétértékű logikai keretei között az a jellemzője, hogy az igaz és a hamis logikai értékek közül az egyik és csak az egyik értékkel rendelkezik), akkor *A dialektikus* tagadása csak úgy valósítható meg, ha előzőleg *A* alkotórészeit feltárjuk, és ezáltal elemi kijelentésből összetett kijelentéssé változtatjuk át. Ha *A* kijelentést dialektikusan tagadjuk, akkor ha *A*-t megelőzőleg igaznak tekintettük, akkor most csak bizonyos részében, bizonyos vonatkozásában tekintjük igaznak, és egy másik részét, amelyet már nem tekintünk igaznak, az eredeti tartalomtól különbözővel helyettesítjük. Továbbá a megismerés fejlődésében a dialektikus tagadások nem csupán a *kijelentés* komponensek változásával függenek össze, hanem magukban az egyes kijelentésekben levő *fogalmak* fejlődésével is kapcsolatosak. Nézzünk erre egy példát:

Legyen *A* kijelentés a penicillin gyakorlati alkalmazása kezdeti eredményét rögzítő kijelentés: „Az antibiotikum alkalmas a mikroorganizmusok okozta betegségek megszüntetésére." E kijelentésben állítottakkal szemben a későbbiekben kiderült, hogy a penicillin (az addig ismert egyetlen antibiotikum) a mikroorganizmusoknak csak egyes törzseit pusztítja el, és számos más kórokozó a penicillinnel szemben ellenállónak bizonyul. E nehézségeket egyre újabb és újabb – a penicillintől bizonyos tekintetben különböző – antibiotikumok előállításával próbáltak meg leküzdeni. Így tehát az „antibiotikum" fogalma fejlődésen ment át, általánosabb lett, több fajfogalma jött létre. Ennek következtében fejlődött az antibiotikum fogalmat tartalmazó kijelentés is.

De az újabb antibiotikumok is csak rövid ideig váltották be a hozzájuk fűzött reményeket. Egy idő múlva megjelentek a velük szemben ellenálló kórokozók is. Sőt az is kiderült, hogy ezeknek a rezisztens kórokozóknak a túlsúlyra jutása megváltoztatja a betegség tüneteit, nehezebbé teszi a fölismerését és súlyosabbá a betegség lefolyását. Mindezek a tények ellene szóltak mind az eredeti kijelentés, mind annak fejlettebb formája igazságának. Szükségessé vált, hogy az ebben megállapítottakat szabatosítsák. A tudomány további fejlődéséhez nem elegendő a „csupasz" tagadás. („Nem igaz az, hogy az antibiotikum alkalmas a mikroorganizmusok okozta betegségek megszüntetésére"). Ha ilyen tagadásra sor került, akkor ez csak kiindulópont volt ahhoz, hogy eljussanak az

[20] Uo. 187. o.
[21] Uo. 188. o.

okok megértéséhez. Ehhez arra volt szükség, hogy az eredeti kijelentés tartalmát fölbontsák, a benne állítottakat széttagolják több kijelentésre. Különválasszák belőle azt, ami igaz, attól, ami nem igaz. Tudományos vizsgálatokkal megállapították, hogy a rezisztens kórokozók elszaporodását kisebb részben maga az antibiotikum, nagyobb részben annak helytelen alkalmazása idézi elő. Ennek alapján új felismerés született: „Antibiotikumot csak nagy körültekintéssel és alapos megfontolással, és csak megfelelő mennyiségben szabad alkalmazni, ilyen alkalmazással az antibiotikum értékes fegyver számos betegség leküzdéséhez." Ezzel a kijelentéssel bizonyos értelemben visszatértünk az eredeti kijelentéshez, de úgy, hogy megőriztük benne a kijelentés tagadásának bizonyos elemeit is.

A gondolkodásban a dialektikus tagadás tagadása általában kijelentések rendszerének, az elméletnek a fejlődéstörvénye. Az elméletek fejlődése bekövetkezhet csupán az ismereteink fejlődésével, vagy az elméletnek új területekre való kiterjesztésével. De – ami a tipikusabb – az elmélet fejlődése – kapcsolódhat a valóság változásához, fejlődéséhez is. Mint az előző példából látható, az ismeretek (penicillin felfedezése) visszahatnak a valóságra, abban változásokat idéznek elő (új kórokozók megjelenése), és e változások is közrehatnak az elmélet továbbfejlesztésének szükségességében. Ezért is fontos annak hangsúlyozása, hogy a dialektikus tagadás tagadása a régihez történő csak *látszólagos* visszatérés.[22] Így van ez például a modern materialista elmélet esetében is. Mint ahogy Engels is hangsúlyozta „A modern materializmus, a tagadás tagadása, nem a régi materializmus puszta vissza-beiktatására, hanem annak maradandó alapzataihoz hozzáfűzi még a filozófia és természettudomány kétezer éves fejlődésének, valamint magának e kétezer éves történelemnek egész gondolati tartalmát."[23]

Következik-e a dialektikus tagadás tagadásának eredményeként kapott kijelentésrendszer (elmélet) igazságából a kiinduló tétel igazsága? Következik-e a dialektikus és materialista filozófia igazságából az őseredeti, természetes materializmus igazsága? Úgy vélem: semmiképpen sem abban az értelemben, ahogy a kétértékű logikában „igaz"-ról beszélünk. Azt mondhatjuk, hogy a materializmus ősi formája az igazság magvát magában foglalta, de semmiképpen sem olyan szintű igazság ez, mint a materializmus modern formája. Ezzel a megállapítással eljutunk oda, hogy megértsük: a megismerő gondolkodás dialektikus tagadásai jellemzésére más igazságfogalomra van szükség, mint amilyen igazságfogalommal a klasszikus kétértékű logika operál. Nemcsak a dialektikus tagadást kell úgy értelmeznünk, mint a fejlődés egy mozzanatát, hanem – dialektikus szemlélet esetén – az „igaz" is fejlődik.

IV. A DIALEKTIKUS ÉS A FORMÁLIS LOGIKAI ELLENTMONDÁSOK

Igaza van M. Bungénak, hogy a „dialektikus ellentmondás" kifejezés, hasonlóan a „dialektikus tagadás"-hoz többértelmű, és ez zavarokat okoz. A legtöbb zavart a dialektikus és a formális logikai ellentmondások összekeverése okozza. El kell ismerni, hogy nem egy marxista igényű tanulmány, könyv a formális logikai nem-ellentmondás elvet szembeállította a dialektikus ellentmondás törvényével, mint egymással összeegyeztet-

[22] Uo. 184. o.
[23] Engels, i. m. 135. o.

hetetleneket. Röviden fogalmazva úgy vélik, hogy míg a dialektika szerint az objektív dolgokban és a gondolkodásban ellentmondások szükségszerűen vannak, ezek lényegéhez tartoznak, addig a formális logika úgy szemléli a valóságot, mint amely mentes az ellentmondásoktól, és ezért a helyes gondolkodásban is megengedhetetlennek tartja az ellentmondásokat. Egyes szerzők kétségbe vonják a formális logika érvényességét (vagy korlátolt érvényűnek tekintik), míg ellenfeleik a dialektikát tekintik abszurdnak, annak alapján, hogy az megengedi az ellentmondásokat. Ez utóbbi álláspontho z csatlakozik Bunge is. Úgy véli, hogy „az ellentétek harcának és egységének dialektikus elve összeegyeztethetetlen a nem-ellentmondás logikai elvével".[24] Szerinte mivel a visszatükrözés lenini elve azt állítja, hogy minden ismeret a valóság képe, ezért ebből szervesen következik, hogy a logikai ellentmondások is az ontikus ellentmondások képmásai. Így nem lát más választási lehetőséget, mint vagy elvetni a formális logikai törvényeket, vagy feladni a tükrözéselméletet.

Ha valaki nem számol a visszatükrözés aktív, kreatív jellegével, akkor valóban nincs más választása, minthogy vagy a dialektika, vagy a formális logika érvényességét kétségbe vonja. Bunge állítása igaz lenne, ha a visszatükrözéselmélet nem venné figyelembe azt, hogy a „természet emberi visszatükrözése nem egyszerű, nem közvetlen, nem totális visszatükrözés . . .[25], továbbá, hogy „. . . az emberi fogalmakban *sajátszerűen* (ezt N. B. *sajátszerűen* és dialektikusan!!!) tükröződik a természet".[26]

Az objektív dialektikus ellentmondásoknak a logikai ellentmondásokkal való összekeverésének hibája a léttörvények és gondolkodástörvények megkülönböztetés nélküli azonosításában gyökeredzik. Világosan látni kell, hogy a formális logikai ellentmondásmentesség követelménye a helyes *gondolkodás* alapkövetelménye: Logikailag helyes gondolkodás esetén nem állíthatunk valamit, és ugyanakkor valami olyant is, ami az előző állításunkkal összeegyeztethetetlen. Arisztotelészi megfogalmazásban: „. . . lehetetlen egyszerre egymást tagadó ítéleteket állítani. Továbbá, ha az egymásnak ellentmondó állítások ugyanarról a tárgyról egyszerre igazak, akkor nyilvánvalóan minden mindegy."[27] E követelmény metalogikai tétel, amelyet bármely logikai rendszerben gondolkodva ki kell elégíteni. (Természetesen ma már tudjuk, hogy a logikai rendszertől függően változhat a kijelentések közötti összeegyeztethetetlenség viszonyának meghatározása.)

Nem véletlen, hogy Arisztotelész, a *Metafizikában* szól ezen alapelvről, vagyis akkor és ott, amikor minden tudományos vizsgálódás előfeltételeit határozza meg. Másrészt viszont azt is látni kell, hogy a követelmény alapjául szolgáló axiómának már az arisztotelészi megfogalmazása is bizonyos alapot ad e logikai követelmény összekeverésére egy a létezők természetére vonatkozó tétellel. Ez szinte szükségszerű velejárója annak, hogy az ógörög nyelv még nem különbözteti meg az „alany"-t logikai értelemben a „tárgy" ontikus értelmétől. Ezért az arisztotelészi megfogalmazások némelyike tekinthető a fentebb megadott ellentmondás mentesség logikai követelménye axiomatikus megfogalmazásának, de tekinthető a létezők természetére vonatkozó axióma megfogalmazásának is. Így például a

[24] M. Bunge, i. m.
[25] Lenin, i. m. 149. o.
[26] Uo. 235. o.
[27] Aristoteles: *Metafizika* 1007b. Felsőoktatási Jegyzetellátó, Budapest 1957.

következő megfogalmazás is: „lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon vonatkozásban – s hogy a logikai ellenvetéseket kikerüljük, tételezzük fel, hogy a többi szükséges határozmányokat is megjelöltük itt – hozzá is tartozhassék, meg ne is".[28]

Ezt az arisztotelészi elvet sokan ontológiailag értelmezik és a következő megfogalmazásban adják vissza:

I. A dolgoknak nem lehetnek ellentmondó tulajdonságaik.

E tételnek az arisztotelészi felfogással való inkoherenciája könnyen kimutatható. Nem kell mást tenni, mint figyelembe venni azt, amit Arisztotelész a *Kategóriák*ban mond: „... ami a szubsztanciákat illeti, ezeknek saját maguk megváltozása révén lehetnek ellentétes tulajdonságaik, – hiszen ami hideggé lett a melegből, az megváltozott (ugyanis más lett), és ami feketévé lett a fehérből, és jóvá a rosszból, meg ugyanígy a többi esetben is, valamennyinek azért lehetnek ellentétes tulajdonságai, mert ő maga megváltozott. A kijelentés és a megítélés viszont maga minden szempontjából teljesen változatlan marad, és a dolog megváltoztával lesz náluk ellentétes tulajdonság. Mert az a kijelentés, hogy egy bizonyos valaki ül, ugyanaz marad, és a tény megváltoztával lesz egyszer igaz, máskor téves."[29]

A fenti idézetből egyértelműen kiolvasható, hogy Arisztotelész nem állította, hogy valamely dolognak, amennyiben azt változásában szemléljük, nem lehetnek ellentmondó tulajdonságai. Így akik (I)-et állítják, mint arisztotelészi eredetű formális logikai tételt, azok a következők miatt tévednek:

1. A formális logika nem a *dolgok* természetével foglalkozik, hanem a helyes gondolkodás követelményeivel.

2. Igaz az, hogy a helyes gondolkodással szemben támasztott követelményrendszer szükségképpen együtt jár a létezők természetére vonatkozó előfeltételezésekkel. De tévedés az, hogy a nem-ellentmondás logikai követelményével együtt jár, annak előfeltételezése, hogy a dolgoknak nem lehetnek ellentmondó tulajdonságaik.

3. Ha ragaszkodnak ahhoz, hogy (I) a formális logika tétele, vagy annak szükségszerű velejárója, akkor újra kellene definiálnunk a „formális logika" terminust. Arisztotelész így biztosan nem sorolható a formális logikusok közé. De valamely elméletet mégiscsak inkább annak klasszikusaiból kellene megítélni, mint esetleges vulgarizálók munkáiból.

Ha egy komolyan gondolkodó ember az igazság feltárására irányuló kutatása során logikai ellentmondáshoz jut, nem mondja: Nagyon jó! Ez is igaz, meg az ellenkezője is, tehát átléptem a hétköznapi, felszínes gondolkodás szintjéről a dialektikus gondolkodás szintjére. A formális logika nem a dialektika határesete. A formális logikát nem *váltja fel* egyetlen gondolkodási szinten sem a dialektika. Ebben teljesen igaza van M. Bungénak. A hiba megint csak az, hogy az ellentétes nézetet úgy állítja be, mintha az *a* dialektika elméletéhez szervesen hozzátartozna. Valójában azonban ez csak a lét és a tudat törvényeit megkülönböztetés nélkül azonosító nézetek következménye, és erről igyekeztem kimutatni, hogy az a marxizmus klasszikusai álláspontjának nem egyedüli értelmezési lehetősége.

[28] Uo. 1005b.

[29] Aristoteles: *Kategóriák* 4a 30–35. Akadémiai Kiadó, Budapest 1961.

A BIZALMATLANSÁG KIBERNETIKAI ELEMZÉSE

TÓTH I. JÁNOS

A tanulmány egy gyakori társadalmi jelenség, a bizalmatlanság elemzésével foglalkozik. A bizalmatlanság a társadalmi lét legkülönbözőbb szintjeihez tartozó rendszerekben fordulhat elő (személyes élet, belpolitikai élet, nemzetközi politika).

Természetesen különböző rendszerekben a bizalmatlanság más-más konkrét formában nyilvánul meg, ugyanakkor a bizalmatlanság belső szerkezete bizonyos azonosságot mutat. Ezeknek tisztázása hozzásegíthet egy-egy konkrét rendszer megértéséhez.

A tanulmány két nagyobb részből áll. Az első részben több kérdést, témát érintek, de csak ezek jelzése, exponálása a célom. A második részben csak egy kérdéssel foglalkozom, ezzel viszont alaposabban.

A különböző társadalmi együttesekben (rendszerekben) bizalmatlannak tekinthető az a fél, amelyik meggyőződése, hogy a másik fél alapvető célja az ő érdekeinek, esetleg létének veszélyeztetése. Ez a meggyőződés, függetlenül attól, hogy objektív szempontból igaz vagy hamis, egy sajátos (kibernetikai módszerekkel leírható) viselkedést vált ki a bizalmatlan félből. Természetesen nem mindegy, hogy a bizalmatlanság objektív szempontból igaz vagy hamis. Ott, ahol a bizalmatlanság jogos, „csak" a bizalmatlanság következményeinek, a felek várható viselkedésének a leírására, előrejelzésére van lehetőség. Ott viszont, ahol a bizalmatlanság nem megalapozott, a megismerés eredményeképp lehetőség van a bizalmatlanság negatív következményeinek elkerülésére, a felek közti normális viszony kialakulására, és végső soron magának a bizalmatlanságnak a megszűnésére.

A BIZALMATLANSÁG LÉNYEGE

Ahhoz, hogy a bizalmatlanság lényegét megértsük, utalni kell a megismerés folyamatára. E folyamat eredménye, hogy az alany (a megismerő, gondolkodó, tudattal, akarattal bíró lény) egyre pontosabb képet alakít ki a megismerendő tárgy lényegéről, általános és konkrét tulajdonságairól. E folyamat sajátosságai ismertek. A vizsgált esetben a megismerés sajátosságát az adja, hogy a megismerendő tárgy – amely általában az a dolog, amelyre valamely gondolati tartalom vonatkozik, ill., amelyre a tudat ráirányul – az alanyhoz hasonló tudatos lény. Nevezzük ezt az alanytól különböző, megismerő, gondolkodó, tudattal, akarattal bíró lényt a megkülönböztetés érdekében „tudatos objektumnak".

Tudatos, egymással kapcsolatban élő, egymásra ható lények esetén elkerülhetetlenül kialakul a felekben egy kép a másikról. Ez a kép szubjektív szempontból lehet bizalmatlan, vagy éppen ellenkezőleg, jóhiszemű, objektív szempontból lehet igaz vagy hamis.

Bizalmatlannak nevezem az alanyt, ha a „tudatos objektum" alanyra irányuló alapvető céljának (stratégiájának) az alanyban tudatosult képe negatív.

A kialakult kép tartalma negatív, ha az alanyban az fogalmazódik meg, hogy a „tudatos objektum" stratégiája érdekeit, szélsőséges esetben létét veszélyezteti. (A megközelítésből következik, hogy a bizalmatlanság ellenpólusát, a jóhiszeműséget a következőképpen határozhatjuk meg: jóhiszemű az alany, ha a „tudatos objektum" stratégiájának az alanyban tudatosult képe pozitív.)

Mivel a felek egymással szemben alkalmazott viselkedését döntően a bennük kialakult kép határozza meg, ezért az az ideális, ha az alanyban kialakult kép mindig megfelel a valóságnak. Ebben (és csak ebben) az esetben viselkedik az alany helyesen, a helyzetnek megfelelően. Ha az alanyban kialakult kép objektív szempontból hibás, akkor az alany viselkedése is nyilvánvalóan hibás lesz.

A megismerés folyamatában kialakult kép, ha a gyakorlatban nem bizonyul a tárgy hű képének, korrigálásra kerül. A tárgyalt eset megkülönböztető vonása, hogy ez nem történik meg, hanem éppen ellenkezőleg, a kialakult hibás kép, mely forrása a hibás viselkedésnek, a feszültségnek, utóbb ezek által megerősödik, fixálódik. (Az elemzett „tisztán" bizalmatlan rendszerben is kimutatható a hibás kép fixálódása. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy az ilyen helyzetekben eleve reménytelen a helyes kép kialakulása, sőt biztos vagyok benne, hogy a bizalmatlanság hatásának tudatosítása, a jelenségből következő törvényszerűségek megértése elősegíti a helyes kép kialakulását.)

BIZALMATLANSÁG A NEMZETKÖZI POLITIKÁBAN

Köztudott, hogy a bizalmatlanság szerepet játszik a Kelet és Nyugat közötti szembenállásban, a feszültség és a fegyverkezés növekedésében. A következőkben néhány mondatban megpróbálom vázolni, hogy miért van ilyen hatása a bizalmatlanságnak. Itt csak a bizalmatlanság és az erőviszony problémáját érintem. A teljes kép felrajzolása csak egy tudományos program eredményeképp lehetséges.

a) Az erőegyensúly a haditechnika mai fejlettsége mellett azt jelenti, hogy ha bekövetkezne egy világháború, az a koalíciók súlyos károsodását eredményezné.

b) Elvileg nem zárható ki, hogy egy sikeres fegyverkezési verseny eredményeképp létre lehet hozni jelentékeny katonai erőfölényt. Ha az így kialakult helyzetben bekövetkezne egy világháború, az az erőhátrányban lévő totális károsodáshoz, megsemmisüléséhez vezetne, míg az erőfölényben lévő fél csak jelentéktelen károsodást szenvedne el.

c) A koalíciók között bizalmatlanság van, ez az egyes államok, politikai struktúrák esetén élesebben, másoknál kevésbé határozottan jelentkezik. A felek bizalmatlanságának véleményem szerint a következő meggyőződés a lényege: a bizalmatlan fél feltételezi, hogy a szembenálló koalíció erőfölényre törekszik, és ha elérte, úgy politikailag vagy fizikailag megsemmisíti őt. Éppen ezért a bizalmatlan fél mindent megtesz, minden eszközt felhasznál, hogy elkerülje az erőhátrányt – amely számára egyenlő a biztos megsemmisüléssel – és egy számára kedvező, a biztonságát szavatoló erőviszony fenntartására törekszik.

d) Abban az esetben, ha mindkét fél bizalmatlan a másikkal szemben (véleményem szerint jelenleg ez a helyzet áll fenn), akkor mindkét fél alapvető célja a számára biztonságot jelentő erőviszony fenntartása. Ezt az alapvető céljukat a felek elvileg két külön-

böző úton biztosíthatják: megegyezés útján, ill. erőszakos úton, ún. viselkedéssel. Ez utóbbin belül megkülönböztethető konzervatív és radikális viselkedés. Mindkét típusú erőszakos viselkedés alkalmazásának a célja valamely erőviszony elérése, ill. fenntartása, de míg a konzervatív viselkedés önmagában biztosan nem vált ki konfrontációt, addig a radikális viselkedés önmagában is kiválthatja azt.

e) A jelenlegi feltételek mellett a legoptimálisabb megoldás, ha a koalíciók megegyeznek egy mindkettőjüknek elfogadható, mindkét fél biztonságát szavatoló erőviszony fenntartásában.

f) Abban az esetben, ha a koalíciók nem tudnak megegyezni egy meghatározott erőviszony békés úton történő fenntartásában (ennek lehet az oka az, hogy az egyik fél erőfölényre törekszik, de lehet az is, hogy a felek által még éppen elfogadható erőviszonynak már nincs közös értéke), akkor más lehetőség hiányában erőszakos úton, viselkedéssel próbálják megszerezni, ill. fenntartani a számukra elfogadható erőviszonyt. Erre a helyzetre jellemző: mindaddig, amíg a kérdéses koalíció lehetőséget lát konzervatív viselkedés (pl. fegyverkezés) útján elkerülni az erőhátrányt, addig csak konzervatív viselkedést fog alkalmazni, bármennyire is megterheli az a gazdasági erejét.

Egyszerűen azért, mert a radikális viselkedés (katonai akciók, a felhalmozott fegyverek felhasználása) nagy valószínűséggel háborúhoz, ez pedig a koalíció jelentős mértékű károsodásához vezet. Egy ilyen helyzetben, amelyet leginkább a fegyverkezési verseny jelenlétével jellemezhetünk, teljesen irreális az a feltételezés, hogy valamely fél (pl. amelyiket jobban megterheli gazdaságilag a fegyverkezési verseny) „feladja a versenyt". Ugyanis a bizalmatlan felet a másik fél fegyverkezése még jobban megerősíti bizalmatlanságában, és így még jobban mint eddig, létezése elengedhetetlen feltételének, biztosítékának tartja a számára megfelelő erőviszony fenntartását. A fegyverkezési versenynek számos súlyos következménye van. Közismert az így elfecsérelt anyagi erő nagysága, így ezzel a kérdéssel itt nem foglalkozom.

Nem kevésbé káros következménye a fegyverkezési versenynek, hogy csökkenti a bizalmatlan fél számára elfogadható erőviszony értékeket. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a szembenálló fél fokozódó erőszakos viselkedése megerősíti a bizalmatlan felet a bizalmatlanságában, és a biztonsága szempontjából szélsőségesebb erőviszony kialakulását, fenntartását tartja szükségesnek. Ennek két következménye van. Egyrészt az adott erőviszonyt a bizalmatlan fél egyre elfogadhatatlanabbnak ítéli meg, ez pedig egyre nagyobb hatású konzervatív viselkedésre kényszeríti őt. Ugyanez játszódik le a másik félben is és így a kör bezárul, a folyamat pedig egyre gigantikusabb méreteket ölt.

Másrészt a felek által még elfogadható erőviszony szélső értéke egyre távolabb kerül egymástól, és így csökken, pontosabban egyre lehetetlenebbé válik a megegyezés. Erre a folyamatra (a fegyverkezési versenyre) tehát a következők jellemzők: noha a felek „csak" konzervatív viselkedést alkalmaznak, ennek értéke egyre nagyobb lesz, ezáltal a bizalmatlanság, a fenyegetettség érzése megerősödik, fixálódik a felekben, a megegyezés lehetősége csökken, a feszültség nő, és a rendszer egyre elkerülhetetlenebbül halad a kritikus helyzet felé.

g) A fegyverkezési versenyben kritikus helyzet akkor alakul ki, ha valamelyik koalíció úgy ítéli meg, hogy konzervatív viselkedéssel már nem tudja megakadályozni, hogy erőhátrányba kerüljön. Ezt a helyzetet a bizalmatlan fél a következőképp éli meg, a következő dilemma elé kerül:

vagy nem alkalmaz radikális eszközöket, és akkor erőhátrányba fog kerülni, ami meggyőződése szerint számára egyenlő a biztos megsemmisüléssel,
vagy radikális eszközöket alkalmaz, és akkor nem kerül erőhátrányba, viszont a radikális viselkedése nagy (de kisebb mint 100%-os) valószínűséggel háborúhoz és jelentékeny károsodáshoz vezet.

Másképpen fogalmazva: az a fél, amelyik kritikus helyzetbe kerül a jelenlegi körülmények mellett (bizalmatlanság, fejlett haditechnika stb.) nagyobb lehetőséget lát a túlélésre, ha radikális eszközöket alkalmaz, mint ha nem alkalmazná azokat. Hangsúlyozni kell, hogy az erőviszonyok értéke és a kritikus helyzet várható bekövetkezése között csak a következő összefüggés van: kritikus helyzet erőhátrányban, ill. erőfölényben nem jelenhet meg. (Ugyanis, ha valamelyik fél erőhátrányban van, elvileg sem állhat fenn annak a veszélye, hogy erőhátrányba fog kerülni, míg ha erőfölényben van, gyakorlatilag nem fenyegeti annak a veszélye, hogy erőhátrányba fog kerülni.)

Kritikus helyzet tehát bármely erőviszony mellett felléphet a fentiek kivételével, ha valamely fél úgy ítéli meg, hogy „nem bírja a versenyt" tovább, azaz a kritikus helyzetben bekövetkező háború mindkét fél nagy mértékű károsodásával jár.

Természetesen nem szabad megengedni, hogy ilyen helyzet alakuljon ki. Ezt csak egyetlen módon tudjuk elkerülni, ha megakadályozzuk azt a folyamatot – nevezetesen a fegyverkezési versenyt –, amely szükségszerűen vezet a kritikus helyzet kialakulásához. Ennek feltétele, hogy a koalíciók alakítsanak ki és tartsanak fenn egy meghatározott, mindkét fél számára elfogadható erőviszonyt (pl. erőegyensúlyt). Egy ilyen erőviszony békés úton történő, tartós fenntartása jótékony hatást gyakorolna a jelenlegi nemzetközi helyzetre és azon túl, hogy megakadályozná a fegyverkezési versenyt, lehetővé tenné a leszerelést, a kérdéses erőviszony egyre alacsonyabb szinten történő megvalósítását.

EGY TUDOMÁNYOS PROGRAM

Az előzőekben csak röviden próbáltam vázolni, hogy a bizalmatlanság miért gátolja meg a normális viszony kialakulását, fenntartását, miért akadályozza meg a békés egymás mellett élést. A bizalmatlanság konkrét szerepének tisztázásához, ill. más tényezőkkel való kölcsönhatásának kimerítő megismeréséhez a következő tudományos program végrehajtása elengedhetetlenül szükséges.

E tudományos program jellegzetességei: deduktív felépítésű, bizonyos alapvető fontosságú tényezőket számszerűen jellemez, folyamatosan ellenőrizhető, kibernetikai szemléletű. A javasolt tudományos program lépései.

– Létre kell hozni egy jelrendszert (szintaktikai rendszert), amelyről feltételezhető, hogy általános formában ugyan, de tükrözi a jelenlegi nemzetközi politikai helyzet bizalmatlansággal összefüggő legfontosabb törvényszerűségeit. A tanulmányban elemzett „tisztán" bizalmatlan rendszer alapul szolgál egy ilyen szintaktikai rendszer kidolgozásához. A legfontosabb különbségek a következők:

A jelenlegi nemzetközi politikai rendszer nem két államból áll.

Az ún. viselkedésre fordítható anyagi potenciál értéke véges nagyságú, és nem feltétlenül egyforma.

A rendszer nem szimmetrikus, ugyanis a kapitalista, de elsősorban az imperialista államok belső struktúrájukból következően érdekeltek a fegyverkezés és így a feszültség fenntartásában, fokozásában, míg a szocialista államok nem.

A koalíciók csak nagyon pontatlanul ismerik a javasolt paraméterek aktuális numerikus értékeit.

A jelenlegi nemzetközi politikai rendszer leírására alkalmasnak látszó szintaxist legalább olyan precízen kell megfogalmazni, hogy az input jellegű paraméterek numerikus értékei egyértelműen meghatározzák az output jellegű paraméterek numerikus értékeit. (Természetesen az input értékek egy bizonyos halmazához több, de jól meghatározott output értékek halmaza is tartozhat.)

– A részletesen kidolgozott szintaktikai elméletet interpretálni kell. Általában a deduktív elméletek létrehozása során a legkritikusabb lépés a felhasznált jelek konkrét tartalmának meghatározása, szemantikai kidolgozása. Utalok pl. a kvantumelmélet interpretációs problémáira, az egyes szimbólumok, jelek konkrét fizikai tartalmának meghatározásakor jelentkező nehézségekre.

– Az elmélet során felvetett és az interpretáció során konkrét tartalmában meghatározott input és output paraméterek numerikus értékeinek kiszámítása. Mivel a jelenlegi szembenállás a negyvenes évek közepétől áll fenn, így a javasolt paraméterek numerikus értékeit ettől az időponttól kezdve lehet (és kell) kiszámítani.

– A valóság és a modell által „produkált" numerikus értékek összevetése, majd a különbségek figyelembevételével adekvátabb modellek konstruálása, viselkedésének összevetése a valósággal, és így tovább mindaddig, míg olyan (determinisztikus vagy stochasztikus) modellhez nem jutunk, amely helyesen és pontosan tükrözi a rendszer legfontosabb törvényszerűségeit.

Természetesen figyelembe kell venni, hogy ezek a törvények társadalmi törvények. A társadalmi törvények sajátosságai ismertek, ezek tendencia alakjában jelentkeznek, tudattal és akarattal rendelkező lények cselekedetein keresztül léteznek és hatnak stb.

AZ ELEMZETT „TISZTÁN" BIZALMATLAN RENDSZER DEFINIÁLÁSA

Az alapvető összefüggések feltárása érdekében a következő idealizált „tisztán" bizalmatlan rendszert vizsgáltam.

A rendszer két játékosból áll.

A játékosok között nincs alá- és fölérendeltségi viszony.

Létezik a rendszer életében egy egyszeri alkalommal jelentkező (jelentkezhető), ugyanakkor meghatározó jelentőségű folyamat, amelyet a továbbiakban röviden „eseménynek" nevezek.

Az „esemény" destruktív jellegű.

Az „esemény"-t elvileg bármely játékos bármikor realizálhatja.

Az „esemény" kialakulhat indirekt módon is.

Az „esemény"-nek csak negatív következményei lehetnek.

Az ún. viselkedés anyagi fedezete mindkét játékos esetében végtelen nagy.

A játékosok kölcsönösen bizalmatlanok egymás iránt, azaz kölcsönösen feltételezik egymásról, hogy a másik fél a számára előnyös feltételek mellett az „esemény"-t realizálja.

Ugyanakkor mindkét fél ténylegesen az „esemény" elkerülésére törekszik, azaz a bizalmatlanság objektív szempontból egyik fél részéről sem igaz.

Az így definiált bizalmatlan rendszer a valóságban nem fordul elő. Elemzése mégsem öncélú, hanem elkerülhetetlenül szükséges a jóval bonyolultabb reálisan létező bizalmatlan rendszerek tanulmányozásához.

Mint a legtöbb szintaxist, ezt is meg lehet fogalmazni axiomatikusan. (Meg kell adni a rendszer abc-jét, a kifejezések képzésének módját, az axiómákat, és mindezek felhasználásával be kell bizonyítani a tételeket.) Ez azonban „túl hamar" nehézkessé tette volna az előrehaladást, ugyanakkor ezt „később" mindenképpen el kell végezni, hiszen ez önmagában is igazolja állításaink logikai helyességét.

A RENDSZER ELEMZÉSE

1. Álljon egy speciális „tisztán" bizalmatlan rendszer két játékosból („A" és „B").
2. A rendszer életében létezzen egy kitüntetett jelentőségű folyamat (az „esemény").
3. Általában „esemény"-ről beszélek, ha elég rövid idő alatt – legalább az egyik játékos részéről – n db maximális nagyságú radikális viselkedés jelenik meg.

   Az „esemény"-re legyenek igazak a következők:

3.1. A játékosok egymáshoz viszonyított aktivitása szerint;

3.1.1. Az „esemény" lehet *típusos* lefolyású, ha a játékosok egyforma aktivitással vesznek benne részt.

3.1.2. Lehet *atípusos,* ha az egyik játékos mérsékelt aktivitást mutat az „esemény"-ben.

3.2. A játékosok célja szerint lehet az „esemény";

3.2.1. *Direkt,* ha az első radikális viselkedést a kérdéses játékos az „esemény" realizálásának a szándékával alkalmazta.

3.2.2. *Indirekt,* ha az „esemény"-t kiváltó első radikális viselkedést a kérdéses játékos nem az „esemény" realizálásának a szándékával alkalmazta.

3.3. Az „esemény" következménye;

3.3.1. Az „esemény" következményeit N_A, illetve N_B értéke fejezze ki. Feltételezem, hogy az „esemény"-nek csak negatív következményei lehetnek. A nagyobb negatív következményt nagyobb N érték jelölje.

N_A és N_B értéke a (0, 1) intervallumban változzon.

3.4. Amíg az „esemény" nem következik be, N_A és N_B értéke rejtett *(potenciális)* formában van jelen.

3.5.1. Ha típusos „esemény" következik be, akkor N_A, illetve N_B potenciális értéküknek megfelelő értékkel válnak valóságossá *(realizálódnak).*

3.5.2. Ha a típusos „esemény" következik be, akkor a realizálódott N_A és N_B értéke eltér a potenciális N_A és N_B értékétől. Minél mérsékeltebb az egyik játékos az „esemény"-ben, annál nagyobb az eltérés.

3.5.2.1. „A" mérsékelt aktivitása mellett lezajló „esemény" következményeként a ténylegesen realizálódó N_A érték nagyobb a potenciális N_A értéknél, míg a ténylegesen realizálódó N_B érték kisebb a potenciális N_B értéknél.

3.5.2.2. „B" mérsékelt aktivitása esetén a ténylegesen realizálódott $N_B >$ pontenciális N_B, míg a ténylegesen realizálódott $N_A <$ potenciális N_A.

3.6. A potenciális N_A és N_B egymáshoz való viszonyát jelölje x.

$x = N_A - N_B$

x értéke a $(-1, +1)$ intervallumban mozogjon.

$-1 = x_{-10}\, x_{-9} \ldots . x_9\, x_{10} = 1$

3.6.1. Jelöljük x aktuális értékét, a „van" értéket x_v-vel.

3.6.2. Míg N_A és N_B értéke egyértelműen meghatározza x értékét, addig ez fordítva nem áll fenn.*

4.1. „A" feltételezése (bizalmatlansága) szerint „B" célja az, hogy minél magasabb N_A értéket realizáljon alacsony N_B érték mellett.
Ezért x értékének a növelésére törekszik,
ha x_v az (x_7, x_{10}) intervallumba esik, realizálja az „esemény"-t,
ha x_v az (x_0, x_7) intervallumba esik, csak akkor realizálja az „esemény"-t, ha úgy ítéli meg, hogy „A" abban mérsékelt aktivitást fog mutatni.

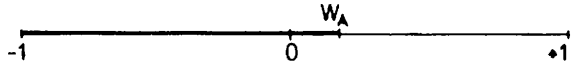
4.2. „B" feltételezése (bizalmatlansága) szerint „A" célja az, hogy minél nagyobb N_B értéket realizáljon alacsony N_A érték mellett.
Ezért x értékének a csökkentésére törekszik,
ha x_v az (x_{-7}, x_{-10}) intervallumban van, realizálja az „esemény"-t,
ha pedig x_v az (x_0, x_{-7}) intervallumban van, csak akkor realizálja az „esemény"-t, ha úgy ítéli meg, hogy „B" abban mérsékelt aktivitást fog mutatni.

5.1. Feltételezem, hogy „A" tényleges célja N_A értékének a minimalizálása.

5.1.1. Mindaddig, amíg az „esemény" nem következik be, semmilyen negatív következmény nem realizálódik, következésképpen „A" alapvető érdeke az „esemény" elkerülése.

5.1.2. Az „esemény"-t úgy látja elkerülhetőnek a bizalmatlanságból (4.1.) következően, ha egyrészt megakadályozza az $x \geqslant x_7$ érték kialakulását (vagyis egy ennél kisebb x értéket (w_A) tart fenn, próbál fenntartani),
másrészt, ha meggyőzi „B"-t, hogy nem tudja lefolytatni az „esemény"-t $x_0 \leqslant x < x_7$ intervallumban „A" mérsékelt aktivitása mellett.

5.1.3. Tehát $x \leqslant w_A$ értékek esetén „A" bizalmatlansága ellenére valószínűtlennek tartja, hogy „B" realizálja az „esemény"-t vagy mert $N_B \geqslant N_A$, vagy mert N_B értéke „B"-nek elfogadhatatlanul magas.
Ezeket, az „A"-nak elfogadható értékeket a következő ábrán a megvastagított szakasz jelzi.



1. ábra

Már most hangsúlyozom, hogy w_A értéke nem állandó, értékét befolyásolja a másik fél viselkedése: minél „nagyobb" viselkedést alkalmaz „B", annál jobban eltolódik w_A negatív irányba.

5.1.4. Ha „A" elkerülhetetlennek látja az „esemény"-t (pl. „B" radikális viselkedése miatt), akkor „A" teljes aktivitással viselkedik, mert mérsékelt aktivitása esetén a ténylegesen realizálódó N_A lényegesen nagyobb lenne, mint a potenciális N_A érték. (Lásd a 3.5.2.1. pontot!)

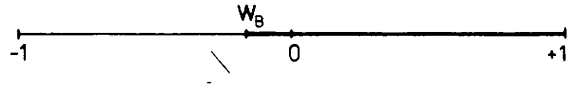
5.2. Feltételezem, hogy „B" tényleges célja N_B értékének a minimalizálása.

*Pl. x = 0,3 értéket a következő N_A és N_B értékek elégítenek ki: 1 – 0,7 0,9–0,6 . . . . . 0,3 – 0.

5.2.1. Az előzőhöz hasonló megfontolásból következik, hogy ez maradéktalanul csak úgy valósulhat meg, ha az „esemény" nem következik be.

5.2.2. Az „esemény"-t azonban „B" csak úgy látja elkerülhetőnek – a bizalmatlanságából következően – ha elég nagy x értéket (w_B) tart fenn, és ha meggyőzi a másik játékost arról, ha esetlegesen bekövetkezne az „esemény", abban teljes aktivitással viselkedne.

5.2.3. Tehát $x \geqslant w_B$ értékek esetén „B" megítélése szerint „A" visszariad az esemény realizálásától. Ezeket a „B"-nek elfogadható értékeket ($x \geqslant w_B$) a következő ábrán a megvastagított szakasz jelzi.



2. ábra

„B" „kell" értéke (azaz w_B) szintén nem állandó, minél „nagyobb" viselkedést alkalmaz „A", annál pozitívabb értéket vesz fel w_B.

5.2.4. Ha „B" elkerülhetetlennek látja az „esemény"-t, akkor „B" teljes aktivitással viselkedik.

6. Viselkedésnek (y_A, ill. y_B) nevezek minden olyan erőszakos lépést, amelyet a játékosok azzal a céllal realizálnak, hogy x_v értékét a számukra kedvező irányban megváltoztassák, vagy esetleg aktuális értékét fenntartsák.

6.1. Valamely játékos által – adott időintervallumban – kifejtett összviselkedés nagyságát az ez idő alatt x értékében okozott változás nagyságával célszerű definiálni. Vagyis egy adott időintervallumban egy adott játékos részéről megnyilvánuló viselkedés akkora, amekkora változást okozna ez idő alatt x értékében, ha más hatások (nevezetesen a másik játékos viselkedése és a zavaró hatás) nem hatnának x értékére. De mivel hatnak, így egy adott időintervallumban x értékében okozott változás iránya és nagysága a következő kifejezés értékének az előjelével és nagyságával arányos:

$$\Delta x \approx y_A - y_B \pm z$$

6.2. Elvileg a következő eljárásokkal módosíthátják a játékosok x értékét:

6.2.1. megegyezés útján (azaz nem erőszakos módon)

6.2.2. erőszakos úton, azaz viselkedéssel.
A viselkedésnek két formáját különböztetem meg, úgy mint:

6.2.2.1. konzervatív viselkedés

6.2.2.2. radikális viselkedés.

6.3. A radikális viselkedés általában nagyobb értékű viselkedés (azaz egységnyi idő alatt nagyobb Δx-et eredményezne, ha ez idő alatt más hatások nem hatnának x értékére) ugyanakkor magába rejti az „esemény" indirekt bekövetkezésének a lehetőségét.
Ez a lehetőség a következők miatt áll fenn:

6.3.1. Az „esemény"-t rövid idő alatt bekövetkező nagy értékű radikális viselkedések sorozataként definiáltam.

6.3.2. Ha az „esemény" elkezdődött, pontosabban, ha a játékosok az „esemény"-t elkezdődöttnek ítélik meg, akkor abban teljes aktivitással viselkednek (lásd 5.1.4., 5.2.4. pont).

6.3.3. Bármilyen célból is realizáljon valamely játékos egy radikális viselkedést, nem lehet kizárni azt a lehetőséget, hogy a másik fél ezt az „esemény" megindításaként értékelje.

6.4. Abban az esetben, ha a játékosok nem tudnak megegyezni egy mindkét félnek elfogadható x érték tartós fenntartásában, úgy a számukra elfogadható x_v érték fenntartása, megteremtése érdekében erőszakos viselkedést alkalmaznak.

6.4.1. Amennyiben x aktuális értéke megfelel valamely (pl. „A") játékosnak, úgy az „csak" akkora értékű viselkedést fog alkalmazni, amely a másik fél várható viselkedése plusz a számára kedvezőtlen hatású zavarás ellenére fenntartja a kérdéses helyzetet.

6.4.2. Amennyiben x aktuális értéke nem felel meg számára, úgy akkora viselkedést fog alkalmazni, amelynek hatására x aktuális értéke a számára elfogadható „szakasz"-ba jut. Ez utóbbi esetben „A" viselkedésének (y_A-nak) a nagysága egyenesen arányos:
$x_v - w_A$ pozitív értékével,
y_B értékével
„A" számára kedvezőtlen hatású z értékével.

7. Az egyszerűség kedvéért tételezzük fel, hogy a viselkedés előállítására, fenntartására fordítható anyagi („gazdasági") potenciál végtelen nagy, és így ezen értékek esetleges korlátozó hatása nem bonyolítja a modellt.

8. Zavarás (z): minden olyan történés, amely „A" és „B" szándékától függetlenül, többnyire előre nem látható módon befolyásolja, módosítja x aktuális értékét.

8.1. A zavarás értékét (nagyságát) a felek viselkedéséhez hasonlóan x értékében okozott változás nagyságával definiálom.

9. A játékosok közötti feszültség értékét (nagyságát) elsősorban x aktuális értéke és a szükségesnek ítélt értéke közötti különbség határozza meg, w értékét pedig bizalmatlanságból származó meggondolásokon túl a másik fél viselkedésének nagysága is befolyásolhatja (lásd 5.1.3., 5.2.3.).

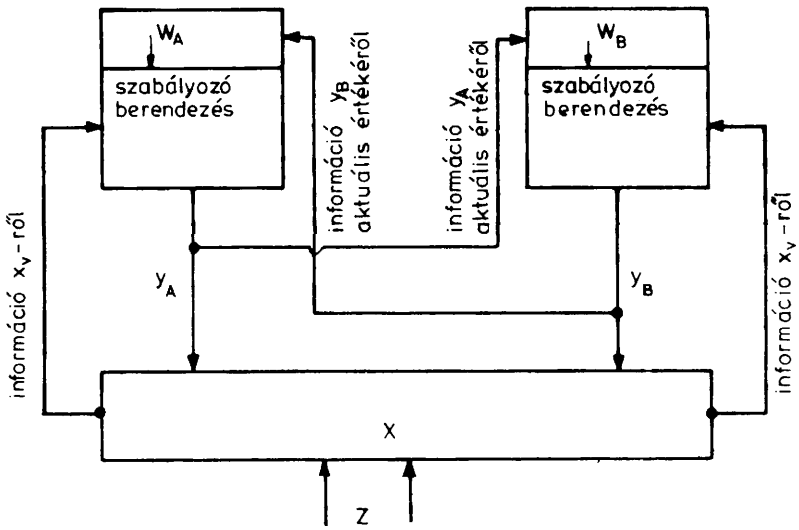
9.1. „A" és „B" között nincs feszültség, ha a játékosok nem alkalmaznak erőszakos lépéseket ($y_A = y_B = 0$), és ha x aktuális értéke mindkét félnek megfelelő ($x_v \leqslant w_A$, $x_v \geqslant w_B$).

9.2. „A" és „B" között feszültség van és értéke egyenesen arányos a felek viselkedésének nagyságával (y_A és y_B értékével), valamint x_v elfogadhatatlanságának a mértékével (vagyis $x_v - w_A$, ill. $w_B - x_v$ pozitív értékével).

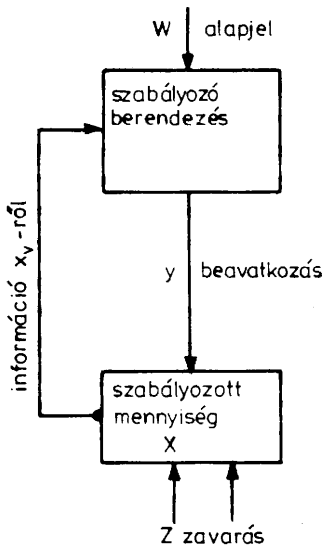
10. Az 1–9. pontban definiált rendszer hatásvázlatát a következő ábra mutatja.

A „beavatkozás" kifejezés kivételével (helyette „viselkedés") az egyes tényezőket a kibernetika terminológiája szerint jelöltem.

11. A 3. ábrán a vizsgált bizalmatlan rendszer hatásvázlata, a 4. ábrán pedig egy erősen leegyszerűsített konvencionális szabályozókör hatásvázlata látható.



3. ábra



4. ábra

11.1. A két hatásvázlat közötti különbségek a következőkben foglalhatók össze:

11.1.1. Míg a 4. ábrán a hatásvázlat egy, addig a 3. ábrán két szabályozókörből épül fel, ahol a tájékosok egymás ellen szabályoznak, egymás ellenében próbálják kialakítani az általuk elfogadható x_v értéket.

11.1.2. Sok konvencionális szabályozókörben a szabályozó berendezés a „kell" értéket kívülről kapja, addig esetünkben maga a szabályozó berendezés állítja elő azt. A „kell" érték nem egy állandó érték, hanem a másik fél viselkedésének függvényében változik (lásd 5.1.3., 5.2.3.).

11.1.3. Míg egy konvencionális szabályozókörben a „kell" érték általában egy „pontszerű" érték, addig a vizsgált rendszerben a „kell" érték mindig x egy szakasza; pl. „B"-nek megfelel az összes $x_v \geqslant w_B$ érték (lásd a 2. ábrát).

11.2. Mindezek azonban nem érintik a lényegi azonosságot, vagyis azt, hogy a 3. ábrán egy kibernetikai rendszer hatásvázlata látható, amelynek elemzése, törvényszerűségeinek tanulmányozása, optimalizálása a kibernetika apparátusának a segítségével végrehajtható.

Ez nagy segítséget jelentene e társadalmi jelenség gyors és kimerítő megismerésében.

12. A következőkben megpróbálom számba venni a rendszer alapvető funkcionális sajátosságait.

Ebben a rendszerben mindkét játékos részéről jelen van más kibernetikai rendszerekhez hasonlóan:

– a mérés, azaz a szabályozott mennyiség aktuális értékének (x_v-nek) a pontos megállapítása.

– az összehasonlítás, azaz a szabályozott mennyiség aktuális értékének összehasonlítása a kívánt értékkel (w).

– a viselkedés (azaz az összehasonlítás eredményeként szükségesnek látszó lépések realizálása).

13. A rendszer két alapvetően különböző állapotban lehet.

Úgymint az „esemény előtti", ill.

„esemény utáni" állapotban.

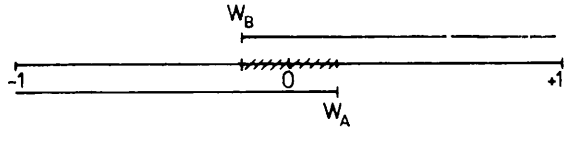
Aszerint, hogy a szabályozott mennyiség aktuális értéke és szükségesnek ítélt értékei milyen viszonyban vannak, ill. aszerint, hogy a játékosok milyen jellegű lépéseket alkalmaznak, az „esemény előtti" állapotban további két (al)állapot különböztethető meg. Úgy mint

optimális vagy stabil, ill.

instabil állapot.

13.1. A játékosok kölcsönös bizalmatlansága mellett egy optimális állapot fenntartásának a következők a feltételei:

13.1.1. Legyenek olyan x_v értékek, amelyeket mindkét fél elfogad.



5. ábra

Minél nagyobb a mindkét félnek elfogadható (satírozott) szakasz nagysága, annál valószínűbb, hogy kialakítható és fenntartható egy optimális állapot (és fordítva).

13.1.2. x aktuális értéke ebben a mindkét fél által elfogadható szakaszban legyen.

13.1.3. A játékosok e kölcsönösen elfogadott x_v érték megváltoztatására ne törekedjenek ($y_A = 0$, $y_B = 0$), sőt mindazokat a változásokat (zavarásokat) amelyek módosítanák x_v értékét egyeztetett lépések útján elkerülnék, kompenzálnák, esetleg megakadályoznák.

Egy ilyen állapot tartós fenntartása a kölcsönösen elfogadható x érték szakaszának a növekedéséhez vezet, ami stabilizálja az optimális állapotot, növeli a felek toleranciáját, megbízhatóan elkerülhetővé teszi az „esemény"-t, végső soron csökkenti, esetleg megszünteti a játékosok közötti szembenállást, bizalmatlanságot.

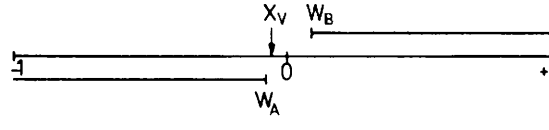
13.2. Mindezen feltételek hiánya esetén a játékosok egymás elleni szabályozása egy instabil állapotot eredményez. Kétfajta instabil állapotot különböztetünk meg.

13.2.1. Egyik, amikor x aktuális értéke mindkét félnek megfelelő, de ezt a helyzetet a felek erőszakos viselkedéssel tartják fenn. Már ebben a helyzetben is a játékosok egyre nagyobb viselkedés alkalmazására kényszerülnek. Hiszen az egyik játékosnak – egy adott időintervallumon belül – akkora értékű viselkedést kell alkalmaznia, mint a másik fél várható viselkedése, plusz a számára kedvezőtlen hatású zavarás várható nagysága ahhoz, hogy fenntartsa a számára elfogadható x_v értéket (és fordítva).

Már egy ilyen helyzetből is nehéz kilépni, hiszen, ha valamelyik játékos nem alkalmaz megfelelő nagyságú viselkedést (mert pl. stabil állapotot szeretne létrehozni), akkor ki van téve annak a veszélynek, hogy ez idő alatt a másik fél alkalmazza azokat, és így x_v értéke számára kedvezőtlenné válik. Ez a helyzet egyéb káros hatásain túl azzal jár, hogy y_A növekedése w_B értékét növeli, míg y_B növekedése w_A értékét csökkenti.

13.2.2. A másik veszélyesebb instabil állapot akkor áll fenn, ha egyik vagy mindkét játékosnak x aktuális értéke nem elfogadható. Ekkor egy öngerjesztő kör alakul ki, amelyben a rendszer spontán és egyre kevésbé megállíthatóan halad a minimális nagyságú viselkedéstől a maximális nagyságú viselkedésig, és így végső soron az „esemény"-ig. Ezt a következőképpen láthatjuk be.

13.2.2.1. Tételezzük fel, hogy x értéke kismértékben ugyan, de mindkét félnek elfogadhatatlan.



6. ábra

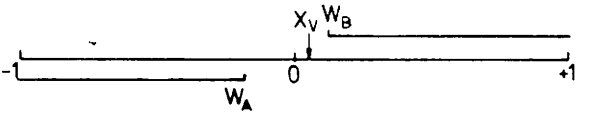
Ebben az esetben a felek a „van" és a „kell" érték különbségének a megszüntetéséért a különbség nagyságával arányosan – így esetünkben kismértékben – növelik a viselkedésüket.

Ennek hatása:

y_A növelése: w_B pozitív irányú eltolódásához,

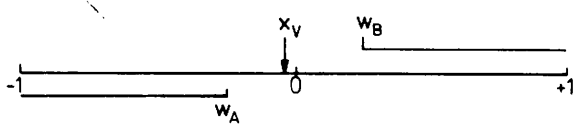
y_B növelése: w_A negatív irányú eltolódásához vezet, míg x_v értéke az $y_A - y_B \pm z$ kifejezés előjelével és nagyságával arányosan mozdul el.

A játékosok viselkedése következtében kialakult helyzetet így ábrázolhatjuk:



7. ábra

Mint látható – elsősorban a „kell" értékek eltolódása miatt – mindkét fél rosszabbnak ítéli meg a helyzetét, aminek következtében egyre nagyobb viselkedést alkalmaznak.
y_A növelése w_B értékét újra pozitív irányba tolja el, míg
y_B növelése w_A értékét negatív irányba.
x_v értéke $y_A - y_B \pm z$ előjelével és nagyságával arányosan mozdul el. (Belátható, hogy x_v mozgása jóval mérsékeltebb, mint w_A vagy w_B mozgása, azért, mert x aktuális értékét $-w_A$ vagy w_B értékével ellentétben – ellentétes irányú hatások alakítják ki).
A kialakult helyzetet a következő ábra szemlélteti.



8. ábra

És így tovább.
Az egyre nagyobb, az egyre radikálisabb viselkedés megjelenése pedig egyéb kedvezőtlen hatásokon túl azzal a veszéllyel is fenyeget, hogy valamely* fél olyan nagy, olyan radikális viselkedést alkalmaz, amelyet a másik fél az „esemény" megindításának tekint.

ÖSSZEFOGLALÁS

1. E tanulmányban egy gyakori, ugyanakkor rendkívül káros társadalmi jelenség – a bizalmatlanság – egyszerűbb összefüggéseinek a tudatosítására, modellezésére tettem kísérletet.

2. Célom nem egy konkrét rendszer modellezése volt, hanem az, hogy egy idealizált rendszerben mutassam be e jelenség hatását.

3. Meggyőződésem, hogy a probléma szisztematikus vizsgálata lehetővé tenné olyan konkrét társadalmi rendszerek modellezését, ahol a felek között jelen van a bizalmatlanság.

*Elsősorban az, amelyik számára tartósan és nagymértékben kedvezőtlenül változik meg x_v értéke is. Bizonyára megkönnyítem a modell megértését, ha rámutatok, hogy egy konkrét területen pl. a politikai konfliktusok esetében a modell absztrakt fogalmai hogyan interpretálhatók: esemény – konfrontáció; N_A – a konfrontáció negatív következményei „A" számára; x – katonai erőviszony; w_A – a katonai erőviszony „kell" értéke „A" számára; konzervatív viselkedés – fegyverkezés; radikális viselkedés – katonai akciók; y_A – „A" fegyverkezése.

4. A tanulmány legfontosabb megállapítása a következő:

– A bizalmatlanság egy olyan „önmagát" igazoló, a játékosok között egyre nagyobb feszültséget létrehozó körfolyamatot eredményez, ahol a felek egyre nagyobb, egyre radikálisabb viselkedése nagy valószínűséggel az „esemény" bekövetkezéséhez vezet.

– Ugyanakkor bizonyos feltételek mellett a felek közötti együttműködés révén fenntartható egy nyugalmi állapot, elkerülhető az „esemény".

5. Mind a jelenség bonyolultsága, mind társadalmi fontossága azt indokolja, hogy a tudomány (a kibernetika vagy valamely társadalomtudomány) vizsgálódási tárgyának ismerje el ezt a problémát. A jelenség törvényszerűségeinek a megismerése jelentős szerepet játszhatna abban, hogy legalább a legfontosabb területeken csökkentsük a bizalmatlanság káros hatását.

IRODALOM

Göldner, K.: *A kibernetika és jövője.* Műszaki Könyvkiadó, Budapest 1981.
Hankiss E.: *Társadalmi csapdák.* Magvető Kiadó, Budapest 1979.

AZ ONTOLÓGIA ÉS A GNOSZEOLÓGIA VISZONYA A MARXISTA IRODALOMELMÉLET SZEMPONTJÁBÓL
(Érték és/vagy természet?)

BÉCSY TAMÁS

E két filozófiai ágazat törvényszerűségei – véleményünk szerint – összefüggésben vannak a műalkotások értékével (gnoszeológia), illetve természetével (ontológia). Miként dolgozatunk alcíme mutatja, az alábbiakban ezzel a kérdéssel kívánunk foglalkozni.

AZ ISMERETELMÉLETI NÉZŐPONT

Lukács György 1945-ben írott tanulmánya, a *Bevezetés a Marx–Engels: Művészet, irodalom* c. kötethez összegzi a marxizmus két nagy klasszikusának művészetre és irodalomra vonatkozó elveit. Ezek a következők.[1]

A művészetnek nincs önálló, immanens, kizárólag saját belső dialektikájából folyó története; fejlődését az össztörténelem menete szabja meg, ennek egyik része. Az igazi művészetnek a fejlődés objektíve alapvető tendenciáit kell megragadnia, azokat ti., amelyek „az emberi haladás nagy kérdései". A történeti fejlődés irányító elve „a gazdasági alépítmény", s „az ideológiák – köztük az irodalom és művészet – ebben az összefüggésben, mint a fejlődési folyamatot csak másodlagosan meghatározó felépítmény szerepelnek". A marxizmus történelemfelfogásának egyik legfőbb elve az egyenlőtlen fejlődés elve. A művészetre vonatkozó alapkérdés: mit jelent az ábrázolt világ az emberiség fejlődése szempontjából; illetve, hogyan ábrázolja a művész ezen fejlődésen belül annak valamely fokát? A műalkotás segítségével a befogadó ember „a világot a maga részére öntudatával elsajátítja", amiből következik, hogy „a marxista esztétika és irodalomtörténet legáltalánosabb elveit a történelmi materializmus tanában találjuk meg".

Ugyanakkor „A marxi ökonómia a társadalmi élet alapját képező gazdasági lét kategóriáit visszavezeti oda, ahol valóságos formájukban nyilvánulnak meg, mint emberek viszonylatai emberekhez és ezeken keresztül, mint társadalom viszonya a természethez." A fejlődésben nagy szerepe van „a szubjektum tevékenységének", „nélkülözhetetlen szerepének".

A külvilág bármely tudósítása: az öntudattól függetlenül létező világ tükröződése az ember gondolataiban, képzeteiben, érzéseiben; vagyis – ebből az aspektusból – a művészi alkotás nem más, mint „a külvilág egyik fajta tükröződése az emberi öntudatban" és ezért a művészi tükrözés kérdése „része a dialektikus materializmus általános ismeretelméletének".

[1] Az alábbiakat vö. Lukács György: *Marx és Engels irodalomelmélete.* Budapest 1949, 122–163. o.

Az irodalmi ábrázolásnak nem a külvilág közvetlenül érzékelt felületét, nem az élet véletlen, pillanatnyi, esetleges jelenségeit kell hűen tükröznie, hanem az adott kor és kérdéskör lényegét. Ezért az irodalomelméletnek szerves tartozéka az ismeretelmélet egyik központi kategóriája, a jelenség és lényeg dialektikája. A valóságnak tehát különböző fokozatai vannak: a felület és a törvényszerűen visszatérő és változó elemek és irányzatok. A művész „az emberi élet egy-egy egészét a maga mozgásában, fejlődésében, kibontakozásában" és a maga eleven egységében, érzékien szemléltetően ábrázolja. Az ennek megvalósításához szükséges szintézis legfőbb kategóriája a típus. A „típusábrázolásban, a tipikus művészetben egyesül a konkrét és a törvényszerű, az örök emberi és a történelmileg meghatározott, az egyéni és a társadalmilag általános". Ezzel eljutottunk a marxi esztétika realizmusfelfogásához, amely „a művészien megérzékített lényeg realizmusa".

A művészi szubjektum tevékenysége alkotó folyamat, amelynek legfőbb értéke, hogy „műveiben a társadalmi világfolyamatot öntudatra emeli és érzékileg, élményileg hozzáférhetővé teszi; hogy e művekben a társadalom fejlődésének önismerete, öntudatra ébredése van lefektetve". Végül megállapítja, hogy Marx és Engels esztétikájában „Nagy művészet, igazi realizmus és humanizmus elválaszthatatlanul össze vannak forrva. És az egyesülés elve épp az (. . .) őrködés az ember integritása felett."

*

Úgy véljük, Lukács Györgynek ez a tanulmánya, pontosabban Marx és Engels irodalomra vonatkozó nézetei lehetőséget adnak arra, hogy az irodalmi művek világából mind az ismeretelmélet, mind az ontológia kategóriáit ki lehessen bontakoztatni; noha e nézetek alapvetően ismeretelméleti jellege egyértelmű.

*

A felszabadulás utáni időkben Marx és Engels tanai, valamint Leninnek a visszatükrözéselmélet továbbfejlesztésében elért rendkívül fontos eredményei és a pártirodalomról szóló cikke alapján, éppen ezért elsősorban az irodalom ismeretelméleti aspektusát hangoztatták; másrészt azon funkcióit, amelyek a politikai, ideológiai célok elérésére mozgósítanak.

Leggyakrabban és leghangsúlyosabban a fejlődés törvényét, s ebből is a jövőbe mutató mozgásirányok szerepét, a jövő képének a felvázolását emelték ki. Szigeti József 1947-ben helyeslőleg-bírálólag szólt Illyés Gyula ama kijelentéséről, hogy a költőknek a néma kínt is ki kell fejezniök. Ám hozzátette: „a néma kínt előbb-utóbb a győzelem dalának kell felváltania".[2] 1949-ben Keszi Imre Zsdanov tanairól írván ugyancsak a jövőbe mutató funkciót tartotta a legfontosabbnak.[3] De nem csak az íróktól követelték a történetiség elvét, az irodalmároktól is. „Ezért volt helyes Bodnár elvtárs felszólalása – mondta Révai József –, aki a 'Felelet' II. kötetének bizonyos hibáit kapcsolatba hozta Déry múltbeli,

[2] Szigeti József: A kritikusok és a kritika. *Csillag*, 1947/12. sz. 976. o.
[3] L. Keszi Imre: Zsdanov és az irodalom. *Csillag*, 1949. május; 59. o.

régebbi műveinek ideológiai torzításaival. Nem a régi hibák öncélú felhánytorgatásáról van szó, hanem a ma jelentkező hibák gyökereinek feltárásáról."[4]

A történetiségen kívül Lukács György – már 1947-ben, Kállay Ernő és Hamvas Béla művészetelméleti írásait bírálva – megemlíti a jelenség és lényeg dialektikáját. Sőt, az 1945-ben megjelent *Pártköltészet* c. tanulmánya sem csak ingerült mondatokból áll,[5] hanem szól a szubjektum és a valóság közötti viszony alapjairól is. „Magától értetődik – írja –, hogy az *egyéni átéltség* döntő mozzanata a költői alkotásnak; nélküle nincs költészet. A polgári illúzió abban áll, hogy az egyéni átéltséget, mint a költői alkotási folyamat lényeges formáját, az élménytartalommal azonosítják. Ez a tartalom azonban nemcsak tisztán tartalmi elemeiben, hanem egész *szerkezetében,* e szerkezetnek élményszerű és költői *formákra* való visszahatásában – az egész világot foglalja magában, főleg az egész társadalmat a maga mozgásában, változásában."[6]

A költő és a valóság, a költői szubjektum és az objektum viszonya más tanulmányokban is felvetődik. Németh Andor 1947-ben a lírai művek elméleti kérdéseiről írt, részben Lukács György régebbi tanulmányainak eredményeit felhasználva, részben előlegezve a későbbieket: „... a költő előttünk realizálja *tárgyának költői átalakítását*" – írja József Attila *Hangya* c. verséről. „Kifejtett hasonlat helyett (a helyzetem olyan, mint az eltévedt hangyáé) azonosítja s ugyanakkor külön tartja magát a tárgytól, s a *tertium comparationis*-t, a helyzetet *éli és életi végig.* S mindet *in statu nascendi,* ahogy a felhangoltság és a figyelem vezényli."[7] Szigeti József *Magyar líra 1947-ben* című tanulmányában is föltűnnek Lukács György 1939-es Ady- és 1941-es Babits-tanulmányának kulcsfogalmai: „A líra szubjektív műfaj, amelyben a költői Én közvetlen tényezője az ábrázolásnak, ellentétben az objektív műfajokkal, drámával és epikával. A líra legadekvátabb tárgyának ezért a személyes én látszik, mert a személyes létben a kifejezendő forma (az Én) és a kifejezendő tartalom (ugyancsak az Én) egybeesnek"; illetve: „A lírai-Én akció-rádiusza a valóságban nem korlátozódik a csak személyes élet, a belső világ tartalmaira és nem is kell, hogy korlátozódjék."[8]

Mindezek az írások azért jelentősek, mert az irodalomelmélet – itt konkrétan a líraelmélet – egyik alapkategóriáját elemzik, noha kimondatlanul: a művészi objektum-szubjektum viszonyt. Ennek a megközelítése azonban ismeretelméleti. Ezért objektumon a szubjektumtól függetlenül létező objektív világot értették; a költő és a világ viszonyából a valóság objektivitását, tudattól függetlenül létező voltát emelték ki.

Amikor Révai József 1951-ben a Magyar Írók Első kongresszusán feltette a kérdést, „Mire kell a jó irodalom?", önmagának adott válaszából kiderül, hogy az ismeretelméleti

[4] Révai József: *Kulturális forradalmunk kérdései.* Budapest 1952. 163. o.

[5] „A szerző – ti. Vas István – *B. T.* – tehát szentül meg van győződve arról, hogy se Babitsnak, se Kosztolányinak, se tanítványainak nincs mit tanulniok a fasiszta elnyomásból, Magyarország elpusztításából és helyreállításának munkájából. Budapest rommá van lőve, de az elefántcsont torony sértetlenül áll a maga régi helyén." Pártköltészet. *Magyar irodalom – magyar kultúra.* Budapest 1970, 288. o.

[6] Lukács György: Pártköltészet. *Magyar irodalom – magyar kultúra.* Id. kiad., 289., 297–298. o. (Kiemelés tőlem – *B. T.)*

[7] Németh Andor: Beszélgetés a költészetről. *Fórum,* 1947. szeptember, 670. o. (Az idegen szavak kiemelése a szerzőtől, a többi kiemelés tőlem – *B. T.)*

[8] Szigeti József: Magyar líra 1947-ben. *Fórum,* 1947, 738. és 743. o.

kategóriákat az irodalom egész területére és minden aspektusára vonatkozóan tartották a legfontosabbnak: „Arra kell, hogy segítsen a világot megismerni és átalakítani. Megismerni és átalakítani a világot – ebben a tekintetben lényegbeli különbség nincs a tudományos és az irodalmi megismerés között. A különbség csak az, hogy az irodalom nem fogalmakkal végzi el ezt a feladatot, hanem eleven emberi alakok megformálásával. Az irodalomnak az a feladata, hogy tükröt tartson az ember elé . . ."[9] és szólítsa fel „jobbik énjének" kifejlesztésére.

Már ennyiből is látható több dolog. Először az, hogy a legáltalánosabb és legalapvetőbb ismeretelméleti kategóriák alkalmazásának a számonkérése a marxista világnézet szemszögéből, de expanziójának az érdekében is történt. Ezért alapvető jelentőségüket is hangsúlyoznunk kell: e tanulmányokban az elméleti harcok során a marxísta világnézetet terjesztették és erősítették; nyilvánvalóan azokkal a kategóriákkal, amelyekkel a legjobban lehetett: az ismeretelméleti kategóriákkal. És kétségkívül, e tanulmányok – és még mások – tisztázták az irodalmi mű és a valóság kapcsolatát ismeretelméleti szemszögből, szemben azokkal az irracionalisztikus, vagy „sámánkodó", vagy szellemtörténeti nézetekkel, amelyek közvetlenül a felszabadulás utáni években hangot kaptak.

A fentiekből talán az is egyértelmű, hogy az ismeretelméleti kategóriák alapján meghatározható műalkotás *azonos* az igaz, a mély, a magasrendű, az ún. „nagy" irodalommal.

E kategóriák nem pusztán az ismeretek megszerzésére szolgálnak, hanem az igazság kiderítésére; illetve azt az utat tárják föl, amelyen az igaz ismeret megszerezhető. A gnoszeológia így szükségszerűen össze van kötve a mű igazságértékeivel. Ez már abból nyilvánvalóvá válhatott, amit Lukács György Marx és Engels irodalomszemléletével kapcsolatban írt: mindig nagy, illetve igaz művekről és művészekről beszélt, s a kategóriákat rájuk vonatkoztatta.

Azonban az ismeretelmélettel nem lehet megmondani, hogy mitől és hogyan *irodalom* a nem magasrendű, a nem az igazi irodalom. Az ismeretelmélet csak a maga kategóriáinak konkrét megvalósultságát vagy meg nem valósultságát tudja megmutatni. Ha nem valósulnak meg, nem igazi az irodalom, természetesen az érték alapján.

A KÜLÖNÖSSÉG: ÚT AZ ONTOLÓGIÁHOZ

A marxista irodalomelméletben további nagy lépést jelentett Lukács Györgynek az 1957-ben megjelent *A különösség* c. műve. Ennek a kategóriának az elemzése nemcsak Lukács György pályáján, hanem a marxista irodalomelmélet kibontakozásának az útján is a leglogikusabb lépés volt. Hiszen benne szintetizálódnak az ismeretelméletnek az eszmeiséggel, világnézettel, a valóság hű ábrázolásával legszorosabban összefüggő törvényszerűségei, mint az egyedi–általános, jelenség–lényeg, tartalom–forma, valamint a típus. De vele kapcsolatban föl lehet vetni egyéb kérdéseket, mint pl. a művészi technikáét, illetőleg – talán mint legfontosabbat – az esztétikai szubjektivitásét, az *esztétikai* szubjektum–objektum viszonyt.

A mű így a legfontosabb ismeretelméleti kategóriák művészetben való konkretizálódásának komplexumát bontja ki, de számtalan ontológiai aspektus is felszínre kerül, talán ekkor még öntudatlanul. A gnoszeológiai aspektus jelentkezik elsősorban abban, hogy a

[9] Révai, i. m. 46. o.

kategóriák elemzését a történetiség elve hatja át. Másfelől – s ez mutat az ontológia irányába – minden kategória a tükrözéselmélet *esztétikai* jellegében szintetizálódik. Mindenekelőtt kiemeli, hogy a fejlődés a kategóriák konkrét tartalmaiban is érvényesül: „A művészetnek nem volna történetük, ha az élet megváltozásával nem tolódnának ki tovább a megismert világ határai . . .", de ehhez hozzáteszi, ha nem tolódnának ki tovább „megismerhetőségének *eszközei* a művészetben is". Így az általános és az egyedi „megszüntetése a különösségben (. . .) az emberiség fejlődésének mindenkori fokát rögzíti meg az emberi tudat számára"[10]; amihez megfelelő „rögzítők", vagyis új, illetőleg újonnan kidolgozott módszerek és újonnan értelmezett kategóriák szükségesek.

Az egyedi és általános között, mintegy széles „mezőt" alkotó különösség magyarázatot ad igen sok kérdésre azáltal, hogy az irodalmi műben megjelenő valóságkép igaz vagy hamis mivolta kategóriákkal ragadható meg, vagyis tudományosan elemezhető. De maga a mű is pontosabban, mélyebben ismerhető meg, mert ugyancsak összetett, bonyolult kategóriákkal vizsgálható a *természete* is. Hiszen az egyedi és az általános egyesülése benne valósul meg, a jelenség és lényeg dialektikájának a behatolásával itt jön létre a típus. A különösség ezért eredendően szintetizáló kategória; de ez a szintetizálás a műalkotások természetének az alapjait rakja le.

Lukács György igen finom és részletes kategória-elemzéssel elválasztja a különösséget az elméleti és az esztétikai visszatükrözésben. Az esztétikaiban, az egyedi és általános mozgásának középpontját nem kell és *nem is lehet* pontosan rögzíteni. Ez azonban nem jelenti, hogy a különösséget önkényesen bárhol „el lehet helyezni". Ha „a valóság visszatükrözésének mozgása számára sikerül „szervező középpontot felvenni anélkül, hogy azt meg tudnók határozni", megkapjuk „az esztétikailag alakítható világ változatosságának, a művészetek, a műfajok, a stílusok stb. sokféleségének" ismeretelméleti megalapozását.[11] De, ahogyan látni fogjuk, korántsem egyedül az ismeretelméleti megalapozást. Megjegyzi, hogy „Az esztétikai ismeretelméletnek meg kell elégednie azzal, hogy elhárítja saját illetékességét arra nézve, hogy itt egy mindenkori konkrét kritériumot találjon"[12]; arra ti., hogy a két szélsőség között a középpontot „hol" lehessen meghatározni. Az azonban következhet az ismeretelméletből, hogy – mivel ez mozgástér – „a különösség mezeje a választott középpont fölött, illetőleg alatt, onnan tekintve ellentmondás nélkül *átcsaphat* az általánosba, illetőleg az egyesbe, vagy helyesebben mondva, alkothatja az utat az általánossághoz, illetőleg az egyediséghez".[13] Az átcsapásoknak e mozgásteréből vezeti le a líra, a dráma, az epika közötti, valamint az egyes művek (drámák) közötti különbséget (pl. Shakespeare és Racine), s ebből vezethetők le az egyes műveken belüli különböző jellegű részletek. Mindez – tehetjük hozzá – a műnemek és az egyes művek, illetve részleteik természetét alapozzák meg; vagyis ontológiai aspektusa is van ennek a kérdésnek. Lukács György végső következtetése, hogy az elméleti, a tudományos tükrözésben a különösség mint *„közvetítő* mező" szerepel, az esztétikaiban mint *„szervező* középpont".[14] „Pontosabban tekintve – írja – nem annyira szigorúan vett pontról van szó,

[10] Lukács György: *A különösség.* Budapest 1957, 130. o. (Kiemelés tőlem – *B. T.*)
[11] Lukács, i. m. 134. o.
[12] Uo.
[13] Uo. 134–135. o. (Kiemelés tőlem – *B. T.*)
[14] Uo. 138. o. (Kiemelés tőlem – *B. T.*)

mint inkább egy mozgási tér középpontjáról."[15] Vagyis: „egy mű *formálásának* módja attól függ, hol választják meg ezt a középpontot az általánossághoz és egyediséghez viszonyítva".[16] *A mű formálása létének milyenségét, minéműségét érinti.*

Mivel voltaképp a gnoszeológia és az ontológia irodalomelméletben betöltött szerepéről írunk, idéznünk kell Lukács Györgynek azt a mondatát is, amelyet e mű második részének bevezetőjében olvashatunk: „Annak a különösnek az elemzése, amely az esztétikai formálás centrális szervező közepe, következményeiben túlmutat az ismeretelméleti szemléleten, de egyúttal megmutatja nekünk a valóság esztétikai visszatükrözésének lényeges, *speciális vonásait.*[17] A vizsgálat a dialektikus materializmus eszközeivel történt, de túlmutat két irányba is; egyfelől a ki nem mondott ontológia, másfelől a kimondott történelmi materializmus irányába.

A szervező középpontnak változó – noha az adott problémáknál mindig konkrét – elhelyezkedése a különösség mezejében alapvetően értelmezi a műnemeket, s így a műnemek természetét. Ahhoz azonban, hogy ez egyértelmű világossággal kitűnjék, a *meghatározatlan tárgyiasság* kategóriája éppúgy szükséges, mint az *objektum–szubjektum viszony* elemzése. A meghatározatlan tárgyiasság az 1957-es könyvben még nem kerül elő.

*A különösség*ben, ontológiailag, a legnagyobb lépés „Az esztétikai szubjektivitás és a különösség kategóriája" című, IV. fejezetben történik. Itt olvashatjuk: „ami az ismeretelméletben szükségképp hibás idealizmus, az a tétel: szubjektum nélkül nincs objektum, az annyiban egyik alapelve az esztétikának, amennyiben benne esztétikai objektum nem lehetséges esztétikai szubjektum nélkül; az objektumot (a műalkotást) egész szerkezete szerint át- meg átszövi a szubjektivitás . . ."[18]

Ha a különösségről, mint dialektikusan mozgó, szervező középpontról írott fenti meghatározásokat összevetjük az 1965-ben megjelent *Az esztétikum sajátossága* c. műnek megfelelő részeivel, a mi szempontunkból jelentős kiegészítéseket találunk.

Amikor ebben a műben ahhoz a ponthoz érkezik, amelyet az imént említettünk, bevezeti a már az I. kötetben tárgyalt meghatározatlan tárgyiasság fogalmát is: „. . . a különböző művészetekben (. . .) a tárgyak különböző csoportjai vagy a tárgyiasság különféle aspektusai jelennek meg esztétikai szükségszerűséggel meghatározott, illetve meghatározatlan formában. Ez a művészeti ágak közti eltérés, amelyet az határoz meg, hogy a különböző tárgykomplexumokat miként kezelik – mindig az objektív törvények és nem egy szubjektív művészi önkény következtében – tárgyilag meghatározottnak vagy meghatározatlannak, megmutatva azokat az eltérő utakat is, amelyeken az egyes művészetek a mi problémánkkal kapcsolatosan haladnak."[19] Így voltaképp a szervező középpont a meghatározatlan tárgyiasságokkal mint jellemző tulajdonságokkal felépített világ szervező középpontja létezik – s attól függően helyezkedik el a mező valamely részén, vagyis attól függően konstituálódnak a művészeti ágak, a műnemek és az egyes művek, hogy a tükrözött világ tárgyiasságai mily fokú meghatározatlansággá módosulnak a különösségben saját törvényszerűségeik és a művész hozzájuk való viszonya alapján, ezek következtében. Az

[15] Uo.
[16] Uo. (Kiemelés tőlem – *B. T.*)
[17] Uo. 147. o. (Kiemelés tőlem – *B. T.*)
[18] Uo. 161. o.
[19] Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* II, Budapest 1965, 230. o.

egyediség, különösség és az általánosság dialektikája, elhatárolásuk és egymásba való átmenetük lényeges összefüggésben van azzal, hogy „az egyes művészetekben a meghatározatlanság *végső tulajdonság*, esztétikai lényegük alapja. Ezért nem föltétlenül az összes, meghatározott tárgyiasság szempontjából elementárisan szükségszerű kategória formálja, hanem a meghatározatlanságnak az őt létrehívó művészeti ág egynemű közegével kapcsolatos viszonyától függ, hogy ezek a kategóriák az ő szempontjából egyáltalán érvényesülnek-e, s ha igen, melyek jutnak itt szerephez? *A meghatározatlan tárgyiasságok ugyanis már nem az objektív valóság közvetlen és konkrét képmásai,* hanem olyanok, amelyeket az egynemű közeg – a befogadóra gyakorolt hatása során – indirekt módon közvetetté tett, ezek tehát a mindenkor ábrázolt meghatározott tárgyiasság esztétikailag szükségszerű kiegészítései és lekerekítései. (. . .) E szerep révén a műfajok meghatározatlan tárgyiassága visszahat a meghatározott tárgyiasság kategoriális szerkezetére: azáltal, hogy csak együttesen tudják az egyedi mű 'világát' felépíteni, e szerkezetnek konkrét – műfajonként különböző – kölcsönhatásaiktól kell függenie."[20]

Ezzel voltaképp három lényeges kategóriához érkeztünk, amelyeknek egyaránt van ismeretelméleti és ontológiai aspektusuk: a különösséghez, a meghatározatlan tárgyiassághoz, és a művészi objektum–szubjektum viszonyhoz. Közülük kétségkívül a művészi objektum–szubjektum viszony a legfontosabb, hiszen ennek a milyensége, mineműsége alapozza meg és teszi speciálissá a különösséget is, a meghatározatlan tárgyiasságot is. Éppen ezért a következőkben ezzel foglalkozunk, majd a műnemekkel, s csak ennek kapcsán térhetünk ki a másik két kategóriára.

A MŰVÉSZI OBJEKTUM–SZUBJEKTUM VISZONY

Úgy gondoljuk, a gondolatmenet továbbvitele szempontjából utalnunk kell az objektív és az objektum, valamint a szubjektív és a szubjektum fogalmak különbségére.[21]

A marxista kutatások tisztázták, hogy az objektum ebben az összefüggésben nem egyenlő a külső, objektív valóság egészével. Az objektív valóság teljességéből akkor alakul ki egy komplexum – s ez nevezhető objektumnak –, ha a valóság egészének valamely „körére", részére, összefüggéseire, tárgyiasságaira stb. egy szubjektum reflektál; vagyis, ha a valóságnak egy részét „elhatárolja", elemzésének, vizsgálatának, változtatni akaró szándékának stb., stb. tárgyává teszi. Ugyanakkor ezt a reflektálást nem az egész, nem a teljes szubjektív világ hajtja végre, hanem annak is csak a teljes szubjektívtől „elhatárolódó", „különálló" része, s ez a szubjektum. (A szavakat azért tettük idézőjelbe, mert nyilvánvalóan nincsenek pontos körök, elhatárolódások stb.) Így nyilvánvaló, hogy egyfelől az objektum és összes tartozéka, összetevője a teljes szubjektív világtól is, a szubjektumtól függetlenül is létezik; de, másfelől: az objektív világ egészéből éppen ez az adott objektum sohasem alakul ki, sohasem „kerekedik ki" egy adott tartalmú és adott irányú szubjektum

[20] I. m. II, 230–231. o. (Kiemelés tőlem – *B. T.*) Szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy bizonyos terminusokat eltérő értelemben használnak. Lukács György művészeti ágakat említ, de ugyanebben az értelemben használja az egyes művészetek kifejezést is. Mi mindig csak a művészeti ág terminust használjuk. Amit Lukács György műfajnak nevez, mi műnemként említjük, a műfaj terminust fenntartva a műnemeken belül található csoportokra.

[21] Az alábbiakat vö. Volczer Árpád: Az objektum és a szubjektum kérdéseihez. I–II. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1974/4–5. és 1975/1–2. sz.

reflektálása nélkül. Ennek következtében – különösen a művészet esetében – az objektum tartalmainak, összetevőinek jellege is módosul a szubjektummal való áthatottság révén. (Meg kell azonban jegyeznünk, hogy akár a filozófiai, akár az esztétikai szakirodalomban az objektív és az objektum, a szubjektív és a szubjektum gyakran teljesen azonos tartalmú kategóriákként kerülnek elő; az iménti disztinkció nélkül.)

Lukács György *Az esztétikum sajátossága* c. művében – bőven ismeretes ez ma már – továbbfejlesztette az esztétikai objektum–szubjektum viszonynak már *A különösség* és más előző műveiben kifejtett problémakörét. Az ismeretelméleti tételből indul ki: „A materialista ismeretelmélet a szubjektum kérdésében világos pozíciót foglal el: nincs szubjektum objektum nélkül; az objektív valóság lényegéhez tartozik, hogy a tudattól függetlenül létezik. Objektum szubjektum nélkül tehát nemcsak lehetséges, hanem ez a valóságos lét axiómiája. A dialektikus materializmus ezt az éles szétválasztást mindenesetre a tiszta ismeretelméletre korlátozza."[22]

Ezt a gondolatmenetet azonban így folytatja: „... az a tétel, amely szerint nincs objektum szubjektum nélkül, ismeretelméletileg merőben idealista jellegű ugyan, de az esztétikai objektum–szubjektum viszony szempontjából alapvetően fontos. Természetesen magában véve az összes esztétikai tárgy is független valamiképp a tudattól. Így azonban csak anyagilag létezik, nem pedig esztétikailag. Ha esztétikai tételezettsége érvénybe lép, akkor ezzel egyidejűleg egy szubjektum tételezésére is sor kerül, hiszen (...) esztétikai sajátossága épp abban áll, hogy a mimézis, az objektív valóság visszatükrözésének sajátos módja segítségével a befogadó szubjektumban élményeket idéz fel."[23]

Mármost hogyan kell értenünk az idézetben szereplő objektum és szubjektum fogalmakat? Úgy gondoljuk, az idézet elején szereplő objektum voltaképp az objektív valóság fogalmával azonos. Ugyanakkor azonban a szövegösszefüggés az imént megadott objektum-értelmezést is lehetővé teszi. De hogyan értelmezhető az objektum–szubjektum egysége?

A választ a számunkra legfontosabb kérdésből igyekszünk kibontani. Lukács György szavaiból ui. számunkra az a legfontosabb, hogy „hol" és „mikor" érvényesül az esztétikai viszonyban az egységesnek minősített objektum–szubjektum? Lukács György egyértelműen a mű és a befogadó között jelöli meg a „helyet" és a befogadás aktusában a „mikort". Hiszen az esztétikai tételezés az ő részéről indul ki, az esztétikai tárgy azonos a művel. S így érthető, hogy a műalkotásnak mint műalkotásnak a létéhez van szüksége alapvetően a befogadókra.

A kérdéskörrel Szili József is foglalkozott *Az esztétikai tárgy mint szemantikai probléma* c. tanulmányában. „A 'szubjektum' és 'objektum' fogalmak mint viszonyfogalmak filozófiai alkalmazásának legáltalánosabb szintje az ismeretelméleti alkalmazás, amely az *ismeretelmélet végső kérdéseinek* a feltevéséhez kapcsolódik. Ezen a szinten a szubjektum a *megismerő* (a megismerés aktusában), a tárgy pedig (ugyanebben az aktusban) a *megismerés tárgya.*"[24] Ez, mivel a megismerő tudat és a semmi tudatit nem tartalmazó anyag oppozíciójával egyenlő, „tiszta ismeretelméleti szituáció".[25]

[22] Lukács, i. m. I, 514. o.
[23] Uo. 515. o.
[24] Szili József: Az esztétikai tárgy mint szemantikai probléma. *Literatura*, 1978/3–4. sz.
[25] Uo.

Később azonban ezt mondja: „Nyilvánvalónak tetszik, hogy mást jelent a 'szubjektum', ha az esztétikai viszonyt nem megismerő, hanem alkotótevékenységgel azonosítjuk. Ekkor az alkotás tárgya is más, mint a megismerésé." Vagyis: „lehetséges olyan dialektikus rendszer, amelyben azonos a megismerés alanya az alkotáséval, azonos a két tevékenység tárgya is, és a két különböző folyamat egészében és lényegében egybeesik".[26] Szili József szavaiból úgy tűnik, hogy az alkotást a művészre éppúgy vonatkoztathatjuk, mint a befogadóra. „Alkotásnak azt az aktust tekintjük, amely meglévő elemekből új, eladdig *elvileg* nem létező, 'elképzelhetetlen' képződményt hoz *létre*. Vagyis létezést teremt úgy, hogy megteremti a teremtmény létezésének feltételeit is."[27] Meglévő elemekből elvileg új, eladdig „elképzelhetetlen" képződményt a művész is létrehozhat: a művet; s a befogadó is a személyiségének összes jegyei által meghatározott, benne kialakuló, eladdig elképzelhetetlent, a mű-képet.

Azonban úgy gondoljuk, hogy a kettő között létükben van alapvető különbség. Míg a művész alkotásának végterméke objektiválódott, a befogadó által létrehozott új képződmény az ő benső világában marad; illetőleg a – lukácsi értelmű – Után folyamataiban „lép be" a valóság mozgásaiba.

Szili József explicite ki is mondja, hogy itt az ismeretelmélet és az ontológia viszonyáról van szó. Gondolatmenete ugyanakkor utat nyit az objektum–szubjektum egységének konkrétabb meghatározásához is.

Azonban ahhoz, hogy idáig eljuthassunk, konkretizálni kell, hogy a műalkotás létének teljességében hány objektum–szubjektum viszony található. Ehhez persze a műalkotás létének teljességét szükséges röviden vázolnunk.

AZ IRODALMI MŰ LÉT-KOMPLEXUMA

A marxista ontológiában a kérdés nem úgy tehető fel, hogy „*Mi* a lét?" A kérdés ebben a formában, akár önkéntelenül is feltételezi, hogy van *a* lét, vagyis van *az* autentikus lét, s így szükségképpen van autentikus létező; valamint, hogy rajta kívül minden más létezőnek a léte a hozzá való viszonyítás, pontosabban a belőle, az igazi létből való részesedésének (methexis) mértéke alapján adható meg. Tapasztalataink szerint azonban a tapasztalati világban ilyen létező nem is lenne lehetséges; képtelenség lenne akár az ember, akár a fizikai világ stb. létét olyannyira autentikusnak minősíteni, hogy az összes többit általa meghatározott létezőként, belőle levezetve lehessen meghatározni. Ezért a „*Mi* a lét?" kérdésre csak olyan választ kaphatunk amelyben tapasztalaton kívüli, azon túli lét és az „ott" létező léte fogalmazódik meg. Ez pedig azonnal elvisz a filozófiai idealizmushoz, a lét mindig meg is maradó megismerhetetlenségéhez, tökéletes magábanvalóságához.

Véleményünk szerint a kérdés akként helyes, hogy „*Milyen* a lét?" Ez a kérdés nem tételezi szükségszerűen a lét általánosságának meglétét, s ezen általánosság meghatározott milyenségét, mineműségét. Vagyis nem tételezi az általánosság minőségét, amelynek azután lehetnek módosulásai. Az így feltett kérdés már eleve sokkal inkább azt rejti magában, hogy a különböző létformációkban élőknek nincsenek olyan közös léttulajdon-

[26] Uo. 135. o.
[27] Uo. 136. o.

ságaik, amelyek éppen létüket, „létük létét" adnák meg. A kérdés ebben a formában ennek az ellentettjét is magában rejti; azt, hogy a közvetlenül vagy közvetve tapasztalhatóknak (ásvány, növény, állat, ember, társadalom, a társadalom legkülönbözőbb formációi, képződményei, a pszichikus szféra, a fogalmak stb.) a létét saját léttörvényeik adják meg és létük ezeknek az alapján határozható meg. Vagyis a lét voltaképpen nem az általánosság, hanem a különösség minősége, noha minden különösségnek van általánossága.

A lét ebből a megközelítésből az adott létező természetével van összefüggésben. Azonban sem a lét egésze, az ásványoktól a társadalmi lét legelvontabb szféráiig, sem pedig az egyedek léte nem egységes, nem homogén; természetük nem is egységes, nem is homogén. Ha a társadalmi lét két nagy egységből, rétegből tevődik össze, alépítményből és felépítményből, akkor természetét, épp az általánosság szintjén ez a két réteg határozza meg. (Egyébként itt a példa, miként kell értelmezni, hogy a lét különösség, noha minden különösségnek van általánossága. A társadalmi lét általánossága ui. az alépítmény és a felépítmény, de ez csak különösségként tud megjelenni. Ugyanakkor: az egész létnek – tehát a természetit is beleértve – nem lehet általánossága az alépítmény és a felépítmény, minthogy a létezés egészének így semmiféle általánossága nem lehet.) A társadalmi lét természetének további differenciálása a két réteg további és még további differenciálásával adható meg.

Természetesen nem mechanikus úton; nem állandó és állandó és további felosztással, „vékonyabb" rétegek, vagy egyre kisebb „dobozok" felderítésével. A különböző rétegeknek a specialitását épp az adja, hogy „bennük" vagy „rajtuk" olyan törvényszerűségek is működnek, hatnak, amelyek a megalapozó rétegben még nem vagy csíra formában érvényesültek. Vagyis vannak, legalábbis egy bizonyos határig közös, azonos léttörvények a „szomszédos" létszférák között, de ezek éppen nem a lét milyenségét adják, hanem egy másik létszférából eredett mivoltukat mutatják, amely létszféra pusztán csak megalapozó. A lét milyenségét azok a speciális törvényszerűségek határozzák meg, amelyek csak az adott létszférában, az adott létező(k) létére, létében érvényesülnek.

A „Mi a lét?" kérdés véleményünk szerint továbbá azért is helytelen, mert a létezőket dologiságoknak tekinti; míg a „Milyen a lét?" tárgyiasságoknak. Az előző kérdés a létezőt önmagába zárt vagy bizonyos fokig homogén entitásnak, mindenesetre önmagában létezőnek tekinti; míg a második: viszonyokban, viszonyok által létezőnek. Hogy egy nagyon ismert Marx-idézetet írjunk: „Egy lény, amely nem bír rajta kívüli tárggyal, nem tárgyi lény. Egy lény, amely maga is nem tárgy egy harmadik lény számára, nem bír *tárgyául* semmilyen lénnyel, azaz nem viszonyul tárgyilag, léte nem tárgyi lét. Egy nem-tárgyi lény *nem-lény, képtelen lény* (Unwesen)."[28] Lukács György igen nagy jelentőségű, *A társadalmi lét ontológiájáról* c. művében erre a megállapításra alapozva több alkalommal is meghatározza a létezők általános létjellemzőit: „Ha a tárgyiasság minden egyes létező elsődleges-ontológiai sajátossága, akkor ebből szükségszerűen következik az a megállapítás is, hogy az eredendően létező mindig dinamikus totalitás, komplexitás és folyamatszerűség egysége."[29]

Ha a műalkotások létének dinamikus totalitását, komplexitását és folyamatszerűségét keressük, nem lehetséges, hogy ezt a totalitást kizárólag homogén entitásnak tekintsük;

[28] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Kossuth, Budapest 1977, 220. o.

[29] Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról.* I, Budapest 1976, 303. o.

másfelől a mű létét nem értelmezhetjük csak önmagában, önmaga összetevőinek viszonyaiban. Lukács György fenti megállapítása az irodalmi művekre is érvényes. A műalkotások létét adó komplex totalitás végső soron olyan viszonyrendszer, amely hat, ugyancsak komplex „egységből", összetevőből áll. Ezt így írhatjuk föl:

Objektum 1 → Művész → Mű → Befogadó → Után
← Objektum 2

Az „ábrához" megjegyzéseket kell fűznünk. Mindenekelőtt: a nyilak kizárólag a létrejövés, illetve a létezés időbeli egymásutániságát, sorrendjét jelölik. Előbb van a valóság, illetve azon része, amellyel a Művész reflexiós viszonyt létesít, még akkor is, ha a részletek csak akkor válnak objektummá, amikor a reájuk való reflektálás bekövetkezik. (Itt a műalkotás létezővé formálódását elindító központi élmény szerepe: a legtöbb esetben ilyen élmény indítja el a reflektálást.) A Művész csak azután tudja létrehozni a Művet, miután az Objektum 1-hez való viszonya kialakult; s előbb kell léteznie a Műnek, a befogadás csak ezután történhet meg. Azonban a befogadás előtt épültek be a Befogadóba a valóságnak azon részei, amelyek meghatározzák a befogadást, amelyek minősítik az adott Befogadó mű-befogadását, ennek milyenségét. (Egészen attól kezdve, hogy felbukkannak benne az emlékeiben, tapasztalati tárházában elraktározott olyan valóságmozzanatok, amelyek „hasonlítanak" a műben megjelenőkhöz; az ő ezekhez való viszonya; továbbá, hogy egyáltalán irodalomnak tartja-e a művet; azután a műértelmezésen keresztül olyan tényezőkig, hogy „tetszik vagy nem tetszik" neki a mű stb. stb.) A konkrét Mű befogadását meghatározó mozzanatokon kívül nyilván sok más is beépül a Befogadó benső világába. Ezért a mű-befogadásokat meghatározó mozzanatok közül mindig azok válnak objektummá, pontosabban az objektum–szubjektum viszony tartalmává, amelyeket épp az adott Mű mozgósított, illetőleg változtatott objektummá. Ezért is jelöltük Objektum 2-nek, hiszen szoros kapcsolatban van a valóságnak azzal a „részével", azokkal a mozzanatokkal, amelyekkel a Művész létesített objektumot, vagyis az Objektum 1-gyel. A Befogadónak a valóság bizonyos részeihez való viszonya pedig csak azután változhat, módosulhat, miután a befogadás megtörtént; az Után folyamatai csak ezután kezdődhetnek el.

Ugyanakkor a komplex totalitás hat egysége között – persze különböző időpontokban létrejövő – *reflexiós viszony* van; azaz két „szomszédos" komplexum egyike sem jöhet létre a másik léte nélkül. (A nyilak ebből a szempontból megtévesztőek; így kellene jelölni: ↔).

A mi szempontunkból az a legfontosabb, hogy a hat komplexumból álló komplex totalitás *két* objektum–szubjektum viszonyt foglal magában, s ezen belül is kétirányúakat. Egyszer az Objektum 1 és a Művész között, valamint a Művész és a Mű között. Másodszor a Befogadó és a Mű, valamint a Befogadó és az Objektum 2 között. Ezekben az objektum–szubjektum viszonyokban a műalkotások összes problémája benne rejlik. Most azonban kizárólag a legalapvetőbb ismeretelméleti és ontológiai vonatkozásokat említjük.

Mind az ismeretelméleti, mind az ontológiai kategóriák más funkciót töltenek be a Művész és az Objektum 1, mint a Művész és a Mű, mint a Befogadó és a Mű között, vagy mint a Befogadó és az Objektum 2 között kialakult reflexiós viszonyban.

Az alábbiakban főként az Objektum 1 és a Művész közötti objektum–szubjektum viszonyról szólunk; a többire csak utalunk.

Lukács György egyébként alapvetően ismeretelméleti *Esztétikája*, különösképpen a későbbi *Ontológiának* az ismeretében mondható, igen sok ontológiai jellegű kijelentést tartalmaz. Több helyen ír a művésznek arról a munkájáról, amelyet még a művé formálás előtt hajt végre; vagyis voltaképp az Objektum 1 és a Művész közötti objektum–szubjektum viszonyról. A művész „kiválasztja az életjelenségeket, egyeseket mint a valóság torzulásait eltávolítja vagy leleplezi, másokat pedig az őt megillető helyre plántálja".[30] Ugyanakkor átváltoztatja a magábanvaló részeket, s a valóság közvetlenségéhez képest eltolja azokat: „az a kérdés – írja –, hogy vajon a művészileg feldolgozandó anyag (a témát, motívumot stb. is beleértve) kedvező vagy kedvezőtlen lesz-e, épp itt, úgyszólván a művészet előtti fokon dől el", azaz „egy mű prózai vagy költői alapjellege – vagyis, hogy keresztül-kasul, minden pórusában költői-e, vagy csak az élet egyik prózai darabjára akasztottak költői (pittoreszk stb.) köntöst – éppen a művészet előtti szakasz eredményétől függ".[31] Goethére és Schillerre vonatkoztatva írja a következőket, de minden bizonnyal általános érvénye van: „a műfajok esztétikailag formáló elveinek, törvényeinek nagyon tudatos tisztázására van szükség ahhoz, hogy az élet szférájából ne azokat az anyagokat, motívumokat stb. vegyék ki, amelyek eleve ellenállnak a művészi feldolgozásnak".[32]

A mű konkrét megalkotásának kezdete előtti munka nyilván nemcsak az ismeretelméleti kategóriák alapján, azok segítségével történő válogató, rendszerező stb. munka, noha az is. E munka annyit jelent, hogy a művész épp azokat a valóságrészeket teszi objektummá – ha azokat! –, amelyekben a társadalmi-történeti lényeg rejlik.

Az ismeretelmélet és az ontológia törvényszerűségei már itt különböző funkciókkal rendelkeznek. Az ismeretelméleti kategóriák épp azzal kapcsolatban lépnek érvénybe, hogy a Művész mely valóságrészeket tesz Ojektum 1-gyé. Ha nem olyanokat, amelyekben a társadalmi-történelmi lényeg rejlik, műve nem lesz nagy és jelentős mű. De ha a mű létében érvényesülő ontológiai kategóriákat érvényre juttatja, műve természete szerint műalkotás lesz.

Azonban nagyon jól tudjuk, hogy egy adott korban nemcsak egyetlen lényeg van, és hogy ezek az élet különböző területein igen változatos módon és formában jelennek meg.

[30] Lukács: *Az esztétikum* . . . I, id. kiad., 689. o.

[31] Uo. 689–690. o.

[32] Uo. 690. o. – Hadd utaljunk rá, csak így a Jegyzetekben, hogy Lukács Györgynek ezeket a szavait nagyon meg kellene szívlelnünk ma, amikor – kimondottan és kimondatlanul egyaránt – az az elvünk, hogy *mindenből* lehet műalkotást formálni. Bizonyára neki van igaza, s ezt az igen nagy százalékban érdektelen és értéktelen műáradat is mutatja, amely ma az újságokat, folyóiratokat és a könyvpiacot ellepi. A fentiekhez hozzáteszi: „A legújabb művészetben megnyilvánuló formai problémák nagy része tehát sok művésznek e művészet előtti szakasszal szemben kialakított kritikátlan magatartására vezethető vissza." Ez ma már nemcsak „formai" problémákra vonatkozik, hanem a legteljesebben érdektelen tartalmakra, az ilyen életdarabok „fölöltöztetésére"; vagyis pontosan az érdektelen vagy a legteljesebben szubjektív tartalmakra „akasztanak költői köntöst". S ez, nem kétséges, hogy a művészet előtti szakaszhoz kialakított kritikátlan viszony következménye. Ez viszont azon az elven alapszik, hogy mindenből – pl. a legteljesebben egyéni, egyszeri, szubjektív tartalmakból is lehet műalkotást formálni.

A választott, reflektált életanyag és a művészi törvényszerűségek megfelelése éppen itt jelentkezik; még nagy és igaz művek esetében is.

A művészi törvényszerűségek közül a legalapvetőbbek az egynemű közeg anyagai és törvényszerűségei; valamint az irodalom esetében a műnemeké.

Mivel a műnemekkel kívánunk részletesebben foglalkozni, az előzőre csak utalunk.

Látható, hogy itt egy új kategóriát vezettünk be: az egynemű közeg *anyagai* kategóriát. Ezt kell tisztáznunk.

Ismeretes, hogy Lukács György egynemű közegnek a tiszta láthatóságot és a tiszta hallhatóságot tekintette. Ezek egynemű absztrakciós síkok, amelyek a valóságot koncentrálva jelenítik meg. A festészet tiszta láthatósága azt is jelenti, hogy egy festő a külső valóságból *és* önmagából bármit egy műalkotásba csak olyan tényezők által építhet be, amelyeket a befogadó láthat. A zene tiszta hallhatósága pedig, hogy mindent hallhatóvá kell tenni. Az egynemű közegnek a tiszta láthatósággal és a tiszta hallhatósággal való meghatározása, véleményünk szerint már az irodalom esetében is problémákat okoz. Hiszen sem a belső hallás nem „tiszta" hallás, ha a fülünkkel való hallás a „tiszta hallás". S ugyanez érvényes a tiszta láthatóságra, illetve a benső látásra is. Nem szorul magyarázatra, hogy lényegében látunk mást – tisztán –, ha egy festményt látunk, mintha az irodalmat. Ez esetben a papírt és a nyomdafestéket látjuk ugyanazon a módon, ugyanúgy.

Mindenképpen célszerű, és a valóságnak pontosan megfelelő, ha az egynemű közeg fogalmán belül megkülönböztetjük az egynemű közeg anyagát, amely a homogén médium eredeti fogalmához alapvetően illeszkedik. Minden művészeti ágnak saját egynemű közeg-anyaga van, amelyeknek épp az a funkciójuk, hogy minden, amit a művész az alkotásban rögzíteni akar, általuk és bennük rögzítődhet csak; legyen az tárgy, ember, érzés, esztétikai minőség, cselekvéssor, évszak, fény stb. stb. A festészet egynemű közeg-anyaga a vonal–szín–forma (alak) hármassága, amelyben az előző kettő a domináns. A zenéé a zenei hangok; az irodalomé a szó; a testművészeté pedig az emberi testekkel (színész) létesített helyzet. Persze ahhoz, hogy ezek megfelelően funkcionálhassanak és a teljes egynemű közeget felépíthessék, rendszerré kell szerveződniök. Így nem a vonal–szín–forma, hanem rendszerük; nem a szó, hanem rendszere a nyelv az egynemű közeg anyaga. Ezek tehát nem azért építenek fel és alkotnak *egynemű* közeget, mert vagy csak láthatóak, vagy csak hallhatóak, hanem mert a valóság különnemű törvényszerűségeit, tárgyiasságait és dolgait, valamint mozzanatait és folyamatait a maguk közegében képesek egyneműsíteni, a maguk törvényszerűségeivel és az azokban élő világának részévé tenni úgy, hogy homogenizálják azokat. Teljesen nyilvánvaló, hogy az egynemű közegek anyagainak rendkívülien nagy jelentőségük van. Ez a jelentőség az objektum–szubjektum viszonyának a megformálása. Ezzel azt is mondhatjuk, hogy az objektum–szubjektum komplexumnak pl. az irodalomban való létezővé formálódásában, létének mint irodalmi műnek a megteremtésében található a nyelv jelentősége és szerepe. Minden műalkotásból sok mindent kivonhatunk, de a mű – így vagy úgy – mű marad. Ha azonban „kivonjuk" belőle az egynemű közeg anyagát, a mű maga szűnik meg, egyszerűen „nem van"-ná válik. (Azért használjuk ezt a csúnya szókapcsolatot, mert a magyar nyelvben a „nincs" nemcsak azt jelenti, hogy nem létezik valami.)

Rátérve a műnemekre azt mondhatjuk, hogy a választott életanyagok és a hozzájuk való viszony ellenáll a művészi formálásnak, ha nem a neki adekvát műnemi törvényekkel kívánják a megformálást, vagyis az Objektum 1 tartalmainak és a Művész hozzájuk való viszonyának a tartalmait a művészetben való létezővé formálását megvalósítani.

Kevés számú, de annál jellemzőbb példával igazolhatjuk ezt. Amikor jelentős, nagy lírikusok drámát kívánnak írni, épp a műnemi törvények és az életanyag megfelelését nem veszik figyelembe. Pl. Csokonai *Gerson du Malhereux*-je sokkal inkább lírai téma; pontosabban több lírai téma összehangolódás útján történő egyesítése, mintsem dráma, s ezért sem sikerülhetett mint dráma.

Mindebből több dolog következik.

Először az, hogy az élettények összefüggésben vannak a műnemekkel. Másodszor ezzel válik igazán egyértelművé, hogy nem véletlenül kerülnek a különösség mezejének meghatározott részére a különböző műnemekben létezővé formálódó egyedi művek; s hogy nem véletlen – s ezért nem is művészi önkény következménye –, a tárgyiasságok meghatározottságainak a változó mértéke.

Mielőtt a különböző élettények és a műnemek összefüggését elemeznénk – itt igyekezvén megmutatni az ismeretelmélet és a lételmélet viszonyát –, utalnunk kell arra, hogy a szakirodalomban a műnem és a műfaj terminusokat váltakozva de ugyanazon jelentéssel használják. Sőt: igen sok elméletíró gondolkodásában a műfajnak nincs is nagy jelentősége. Ezért azután pl. egy drámai műfajnak, pl. a konfliktusos drámának a meghatározásától azt várják, hogy az legyen érvényes a műnem egészére is.

Pedig a műalkotások természetének elemzésekor figyelembe kell vennünk, hogy a műnem a nagyobb kategória (líra, dráma, epika), a műfajok viszont egy-egy műnem további változatai, válfajai. Nyilván egyetlen műfajt (pl. lélektani regény, történelmi regény, én-regény stb.; de konfliktusos dráma, tragédia, „jól megcsinált színmű" stb.) sem lehet úgy meghatározni, hogy a meghatározás egyben a többi műfajra is érvényes legyen, sőt az egész műnemre. Ez különösen érvényes a lírai műfajokra.

Számunkra úgy tűnik, hogy a modern irodalomnak a régihez viszonyított gazdagabb, igen sok tekintetben eltérő, más vagy új formai változatai korántsem a műnemekben, hanem a műfajokban valósultak meg. Ez épp a művész kétirányú objektum–szubjektum viszonyából értelmezhető. Ugyanis a műnemek törvényszerűségei a Művész és az Objektum 1, a műfajé a Művész és Mű közötti objektum–szubjektum viszonyaiban alakulnak ki. Ha a műfaj kisebb kategória a műnemnél, akkor logikailag szükségképpen „közelebb" van az egyedi mű éppígylétéhez, ami azt is jelenti, hogy – noha nem azonos vele, de – sokkal inkább tartozik a mű speciális egyediségéhez, ennek „arculatához", mint a műnem. Ez pedig már értelmezi, ha így még nyilván nem magyarázza is, hogy a műfajok összehasonlíthatatlanul változatosabbak, képlékenyebbek, mint a műnemek.

Úgy tűnik tehát, hogy a műnemek azonos logikai alapból történő meghatározása a műnemek és a valóság élettényei közötti összefüggésből indulhat ki, s erre épp az ontológiai szemlélet figyelmeztet.

A műnemek és a különböző élettények összefüggéseivel többen foglalkoztak. Most Forgács László *A költészet bölcselete* c. könyvében írottakat említjük, mert kitűnően

összefoglalja a marxista irodalomelmélet addigi (1971) eredményeit. Átfogó, marxista műnemelmélet azóta sem született.

Megállapítja: „A társadalmi ember *létezésmódjai* meghatározó oksági viszonyban vannak a költészet nemeivel. A költészet három fő neme azért 'állandója' a költészetnek, mert viszonylag huzamos – a történelemben tendenciaszerűen létrejövő – alaphelyzeteket tükröz vissza."[33] Noha a jelen dolgozatban kerüljük a vitát, mégis meg kell jegyeznünk, hogy itt nem oksági viszonyról van szó, noha az élettények kétségkívül létezésmódok. A konkrét élettényekről ezt mondja: „Az epika, Hegel megállapítása szerint, az egyén társadalmi közösséghez tartozása, a népélet talaján virágzott ki", és így „Az epika életténybeli alapja az ember társadalmi sorsa", amit így is fogalmaz: „... az epika a körülményekbe ágyazott 'emberi sorsot' idézi".[34] A másik műnem „A líra a közösségből kiszakadt egyéniséget és ennek társadalmi helyzetét veszi alapul", s ezért „A líra alapja az individualitás önállósulása, elkülönülése; ismérve az egyéniség, amely személyességében fogja össze az embernek a világhoz fűződő viszonyát". Később megjegyzi: „... a líra Én és Világ szembesítésével az 'emberi állapot' képét villantja fel".[35] A lírával kapcsolatban Szerdahelyi István hasonló megállapításra jutott, noha egy másik nézőpontból fogalmazta: „lírának tekintendő az az irodalmi alkotás, amelynek témája kizárólag vagy igen nagy súllyal egy ember (legtöbbször az alkotó) benső világának, érzelmeinek ábrázolására szorítkozik".[36]

Forgács László a drámáról ezt mondja: „A dráma életténybeli meghatározója, mint Lukács György rámutatott, a világtörténelmi fordulat."[37] Jellemző azonban, hogy ezután nem elvileg, vagy az ontológiai szempontot figyelembe véve folytatja, hanem történelmi korokat, s az azokban megszületett drámákat említi. Nem is tehet mást, hiszen a dráma meghatározása lényegében történik más alapról és más logikai megközelítésből, mint a líráé és epikáé. Míg ezek életténybeli alapja valóban a társadalmi ember létezésmódja, addig a drámáé bizonyos történelmi szakaszok jellemzője, a világtörténelmi fordulat. Míg az embernek „társadalmi sorsa" mindig van, míg az „Én és a Világ szembesítésével az emberi állapot" mindig meglevő ontológiai adottság, a világtörténelmi fordulat nem az ember létezésmódjainak egyike. Csak egy szakasz *ismérve,* ismeretelméletileg meghatározott jellemzője.

Hogy a három műnem alapjául szolgáló élettényeket azonossá tegyük, azt mondhatjuk, hogy a dráma életténybeli alapja a szituáció, a szituációba került ember, s a dráma a szituációból kibomló cselekvéseket idézi fel.[38] (Most arra sincs terünk, hogy ezt leve-

[33] Forgács László: *A költészet bölcselete.* Budapest 1971, 73. o. (Kiemelés tőlem – *B. T.*)

[34] Uo. 73. és 86. o.

[35] Uo. 73., 75. és 86. o.

[36] Szerdahelyi István: *Költészetesztétika.* Budapest 1972, 93. o.; Uő.: Műfajelmélet és marxista irodalomtudomány. *Literatura,* 1975/3–4, 45. o.

[37] Forgács, i. m. 74. o.

[38] Mivel nem a drámáról írunk, csak így a Jegyzetben adjuk meg a szituáció, már több írásunkban megadott meghatározását. A szituáció az az emberek között kialakult viszonyrendszer, amely nem haladhat az időben változás nélkül tovább; az a pillanat, amely potenciálisan magában foglalja mindazokat a viszonyokban szükségszerűen bekövetkező változásokat, amelyek a cselekvéssorokban manifesztálódnak. A szituáció megkülönböztetendő az állapottól, amely emberek között olyan viszony-

zessük.) A szituáció természetesen éppannyira lehet különböző tartalmú, mint az ember társadalmi sorsa, vagy az Én és a Világ viszonya. Ugyanakkor kétségtelenül mindig meglevő élettény, s éppannyira történelmi létezésmód, mint a másik két műnem alapjául szolgáló életények.

A MŰVÉSZI SZUBJEKTUM VISZONYA AZ ÉLETTÉNYEKHEZ

Mindezek a meghatározások azonban véleményünk szerint nem elegendőek a műnemek létének magyarázatára. Ha elegendők lennének, kétségkívül oksági viszony létezne az élettények és a műnemek között; vagyis megmaradnánk a tisztán ismeretelméleti nézőpontnál.

A műnemek létének a megértéséhez alapvetően szükséges még *a szubjektum és az ő viszonya* az élettényekhez. Ha ezt nem vesszük figyelembe, pusztán kijelentés marad az az *ontológiai* tényállás, hogy a művészetben az objektum és a szubjektum egysége valósul meg. Amikor a művészi szubjektum viszonyáról szólunk, nem gondolunk ennek legsajátabb jegyeire, jellemzőire, amelyeknek egyébként kétségkívül érvényre kell jutniok a műalkotásban. Ebben a pillanatban éppen azért nem gondolunk rájuk, mert a művésznek a legsajátabb vonásai a következő objektum–szubjektum viszonyban, a közte és a Mű közöttiben kiemelkedően meghatározók. Ha ebben az objektum–szubjektum viszonyban lennének ilyenek, a művészi önkény kapna tág teret. Lukács György imént idézett megállapítása (lásd a 32. jegyzetet) a művészet előtti szakasszal szemben kialakított kritikátlan magatartásról, pontosan arra vonatkozik, hogy itt, ebben a viszonyban nem szabad érvényesülnie a maradéktalan szubjektivitásnak. Persze a személyes-szubjektív mozzanatoknak itt is jelentőségük van, hiszen az azonos jellegű élettények közül pl. egy lírikus az éppen neki megfelelőt éppen a személyes-szubjektív alapon választja. Mégis, ebben az objektum–szubjektum viszonyban fontosabb – a persze egyénileg megélt – lírikusi, epikusi vagy dramatikus szubjektum szerepe.

A lírai szubjektum a költő *benső világában* levő mozzanatokra reflektálván, *ott létesít objektumot,* s ezért a szubjektumnak ehhez az objektumhoz való viszonyában az *átéltség* domináns elem.[39] Az epikusi szubjektum az objektív világban alakít ki objektumot, s a társadalmi ember sorsához kívülállóként viszonyul, ami pusztán annyit jelent, hogy ezt a sorsot *ő maga beszéli el.* A drámai szubjektum ugyancsak az objektív világban alakít ki objektumot, s ahhoz ugyancsak kívülállóként viszonyul, de akként, hogy abból magát *teljesen kivonja,* abban még elbeszélőként sem vesz részt. Ezért alakjai kizárólag dialógusokat mondhatnak.

Ha a szubjektumoknak ezen viszonyulásait vagy ezeknek tartalmait figyelembe vesszük, akkor kapjuk meg azokat az ontológiai ismérveket, amelyek a műnemek természetét alapozzák meg: egyfelől az objektumok „helyével" (a benső vagy a külső világban),

---

rendszer, amely változatlan tartalommal képes haladni az időben egy bizonyos pontig, amikor olyan változás következik be, amely lehetetlenné teszi a viszonyok változatlan továbbhaladását. S ez a pillanat a szituáció.

[39] Vö. Lukács György Ady-tanulmánya; az *Esztétika* „natura naturansról" írott részletei; Németh G. Béla: *Létharc és nemzetiség.* Bp. 1976, 60. oldalon írottakkal stb.

másfelől ezeknek tartalmával és szerkezetével, a különböző tartalmú életténvekkel, mint társadalmi létezésmódokkal, valamint az ezekhez való különböző jellegű és tartalmú viszonyokkal, mint amelyek a művek létének mineműségét adják meg.

Ezért az Objektum 1 és a Művész közötti objektum–szubjektum viszony, a „művészet előtti munka" a *mű létezését* alapozza meg.

Ez a viszony kétségkívül alkalmas arra, hogy belőle a műnemek természetét levezessük; vagyis: természetesen nem egy-egy konkrét művet, a maga teljes egészében. Ez pedig azt is jelenti, hogy az adott élettény sajátossága és a hozzá való viszonyok sajátossága épp ezt az objektum–szubjektum egységet teremti meg, és ellátja olyan törvényszerűségekkel, amelyek a komplexumnak magának egy műalkotásban való létezővé formálódását teszik lehetővé. Ehhez természetesen még az egynemű közeg anyagára is szükség van.

A fentiek arra már elegendők, hogy jelezzük: az említett objektum–szubjektum viszonyok már *eleve* kell hogy tartalmazzák az adott objektumokban a három – az általánosság szintjén meghatározott – élettény valamelyikét, és eleve, magától értetődően kell tartalmazniok a három viszony (művészi magatartás) közül valamelyiket, hogy vagy lírai vagy epikai vagy drámai mű jöjjön létre. *De nem adnak szükségszerűen, magától értetődően alapot ahhoz, hogy nagy, igazi mű jöjjön létre.* Ehhez ezeket a viszonyokat az ismeretelméleti kategóriák konkrét tartalmainak is át kell hatniok; noha ahhoz, hogy vagy lírai vagy epikai vagy drámai mű jöjjön létre, nem kell áthatniok. Leszámítva természetesen a művész tehetségét, itt a magyarázata – tehát az ontológiai aspektus bekapcsolásával –, hogy ezen objektum–szubjektum viszony negyed-ötödrangú művek létrejöttéhez is alapul szolgál; vagyis ebből a viszonyból nőnek ki azok a művek is, amelyek a valóság hamis, felületes stb. tükrözései, ismeretelméletileg. (Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy a művészi tehetséget véleményünk szerint az ismeretelméleti kategóriák valódi, igaz tartalma, vagyis a valóság lényege iránti fogékonyság is jellemzi.) Így a Lukács György által említett művészet előtti munka eredendően az objektum–szubjektum viszony adekvát kialakítása, s az ezt elérő, eredményező válogató, rendszerező stb. munka. Ezzel a leendő műalkotás *lét alapfeltételeinek* a megteremtése valósul meg, s *ezen belül* az ismeretelméleti kategóriák konkrét tartalmainak a megkeresése és bizonyos fokú kimunkálása, amely vagy megtörténik (jó, nagy, igaz, mély mű létrejötte előtt) vagy nem történik meg (ötödrangú stb. mű születése előtt).

AZ ONTOLÓGIAI KIBONTAKOZÁS

Ezen a fokon és ebben a komplexumban még egy lényeges ontológiai mozzanat rejlik. Lukács Györgynél is olvasható: a művész ekkor szünteti meg az életanyagok magábanvalóságát.

Az Objektum 1 és a Művész között kialakult reflexiós viszonynak ez egyáltalán nem mellékes jellemzője. Ismeretes, hogy az ontológiai fejlődés, kibontakozás a következő etapok alapján halad: magábanvaló → magáértvaló → számunkravaló. Alapvetően lényeges Lukács Györgynek azon megállapítása, hogy a társadalmi létben minden dolog ilyetén-való ontológiai kibontakozása csak emberi aktivitással lehetséges, vagyis praxisban. Láthattuk, az objektum–szubjektum egységéről van itt szó, s ez a praxisban, ebben az összefüggésben – a mű „csinálásában", noha „elő-csinálásában" valósul meg.

Almási Miklós fejti ki, hogy az „a gondolat – a *szubjektum és objektum egységének* kifejtése – forradalmi tett, igazi 'kopernikuszi fordulat' volt a filozófiában. Mert Lukács ezt az egységet a *gyakorlatban,* az ember történelmi praxisában önteremtésének és osztálylétének 'csinálásában' kereste . . ."[40] Az ismeretelméleti kategóriákkal azért nem lehetett ezt a művészet előtti fokot kielégítően, minden részletében megmagyarázni, mert ezekkel a kategóriákkal szükségképpen elhanyagolódott a szubjektum és az objektum egysége, mint a létrejövő mű létének alapja, s ennek az egységnek a művé formálása mint praxis. Almási Miklós még azt is megemlíti, hogy „Ebben a felfogásban nemcsak az emberrel szemben álló 'holt tárgyak' jelentik az objektív valóságot, hanem a *tevékenység képlékeny közege,* az ember cselekvő lényege, a praxis maga is ide tartozik."[41]

Ha az ontológiai kibontakozás praxisa a művészi objektum–szubjektum viszonyban azzal a teleológiával történik, hogy műalkotás jöjjön létre, akkor a művésznek az ő viszonyrendszerében kell ezt a kibontakoztatást megvalósítania. Ugyanakkor azonban az előbbiekben vázolt, hat egységből álló komplex totalitás egészét is áthatja ez az ontológiai kibontakozás.

A művész viszonyrendszereiben a kész mű a számunkravaló, s ezért elképzelhetetlen, hogy azt a tartalmat, amely az objektum tartalmaival és a hozzá való viszonnyal azonos, ne kelljen összeötvözni a leendő mű azon törvényszerűségeivel, amelyek épp ennek a tartalomnak épp ilyen művé (lírává, epikává, drámává) formálódását szolgálják.

Ezzel az Objektum 1 eredeti tartalmai már elvesztették a valóságban meglevő éppígylétüket, elvesztették magábanvalóságukat is, és az egész komplexum a magáértvaló fokára jutott. Így valójában, ahogyan Lukács György mondja, a megformálási folyamat számára „használható félkészáruk" alakultak ki.[42] Ennek a „félkészárunak" azonban már sajátságos létformája és létmódja van, „félig" már megalkotott, megformált létforma és létmód.

A művész viszonyrendszereiben az ontológiai kibontakozás következő fázisa a közte és a mű között kialakult objektum–szubjektum viszonyban történik meg, s ekkor lesz a vázolt komplexum az ő szempontjából számunkravaló.

Csak egészen röviden szeretnénk utalni a befogadó viszonyrendszerében megvalósuló ontológiai kibontakozásra. Ehhez szükségünk is van, hogy a műben érvényesülő ontológiai és ismeretelméleti problémákat tovább elemezhessük.

A befogadó számára a még nem ismert mű: magábanvaló. A mű világa a befogadás aktusában magáértvalóvá válik, míg a számunkravaló fokot az Utánban éri el, amikor a mű vagy valamely részének ösztönzésére a valóság valamely részéhez (akár önmaga valamely részéhez) való viszonya, akár csak rövid időre módosul vagy változik. Tehát nem arról van szó, hogy ez a fok ebben a viszonyrendszerben csak „villámcsapásszerű" felismerések és mindenre kiterjedő, „egyszer s mindenkorra" érvényesülő, alapvető változások esetében alakul ki. Nyilvánvalóan módosulásnak, változásnak minősíthető a megerősített preferencia és/vagy elutasítás, de az újak is stb. Ha semmiféle viszonymódosulás semmilyen rövid időre nem következik be – ontológiailag mindegy, hogy a mű vagy a befogadó miatt –, a

[40] Almási Miklós: *Kényszerpályán.* Bp. 1977, 216. o.
[41] Almási, i. m. 221. o.
[42] Vö. Lukács Gy.: *Az esztétikum* . . . I. 669. o.

mű ezt a második, de egyben legfőbb értelmét jelentő számunkravaló fokot nem éri el. Ám ez azt is jelenti, hogy a mű *ebben* a befogadóban nem érte el, nem kapta meg léte értelmét.

Az ontológiai problémák további elemzéséhez ez úgy tartozik hozzá, hogy a befogadó viszonymódosulása tökéletesen megfelel a művész teleológiája egyik összetevőjének, amely ugyancsak az Objektum 1 és a Művész közti objektum–szubjektum viszonyban lép életbe.

A művész teleológiája több rétegű. Egyik aspektusa a mű létrehozása. Ugyanakkor minden művész minden műbe beépíti a „Du musst dein Leben ändern" felszólítást. Ez persze megint csak nem szélsőséges értelemben kell értenünk. Nem úgy, hogy minden mű mindenkit léte alapjainak a megváltoztatására szólít fel. Vonatkozhat egészen apró dolgokra is, pl. egy tájhoz, vagy a műben a táj megjelenítése révén kialakult szépségre is, amely valamicskét változtat „életünkön". Enélkül a teleológia nélkül nem is konstituálódhat egyetlen mű sem. Egy mű nem létezik mint mű befogadó nélkül, csak fizikai tárgy mivoltában. Ez természetesen feltételezi, hogy a műbe objektíve legyenek beépítve a műalkotássá változás feltételei. Ezt a változást csak a Befogadó és a Mű objektum–szubjektum viszonya hozhatja létre. Ha pedig egy műnek mint műalkotásnak a létezővé minősüléséhez nélkülözhetetlen a befogadó, a mű létrejöttének teleológiája csak ezt a magasrendű etikus mozzanatot tartalmazhatja. Az egynemű közege anyagával felépített, tükrözött valóság ugyanis másodlagos vagy felidézett valóság, amelynek semmiféle konkrét felhasználhatósága, az élet folyamataiba való bármilyen értelemben való bevihetősége nem lehetséges, kizárólag az említett magasrendű etikus módon. (A gyönyörködtetés végső soron ugyanide vezet.) Ezért nem konstituálódhat egyetlen mű sem eme teleológia hiányában. Ez pedig már alapvetően hatja át az Objektum 1 és a Művész közti viszonyt.

Nemcsak a művésznek, a befogadónak is van teleológiája. Ez viszont egyáltalán nem lehet az „Ich muss mein Leben änder". (Ennek okaira most nem térhetünk ki.) A befogadónak teleológiája elvben és elvileg sokkal változatosabb és többféle, mint a művészeké; sőt, itt a teleológiának az említett magasrendű etikus aspektusa a legritkábban jelentkezik, noha a befogadó ezt a felszólítást mindig megkapja. Csak legfeljebb nem egyforma intenzitással. Külön problémakör lenne, hogy mi az oka, miszerint gyakran egyáltalán nem érzékelik. A befogadó teleológiája voltaképp átrendezi a mű világát, kiemel és háttérbe szorít, épp a teleológiától függően mozzanatokat. Ennek a lehetősége a meghatározatlan tárgyiasságon, mint a műalkotás létének és így természetének az egyik alapjellemzőjén nyugszik.

A KETTŐS EGYNEMŰSÍTÉS

Ha az irodalmi műnemek speciális törvényszerűségei *és* az egynemű közeg anyaga, a nyelv együtt hatják az Objektum 1 és a Művész közötti komplexumot, akkor ez az áthatás azt is jelenti, hogy a komplexumot *kettősen homogenizálták*. A nyelvi és a nyelvben megvalósuló homogenizálódáson túl egy újabb is megvalósul. Egy drámaíró pl. a szituációba került embereket, s a szituációból kibomló cselekvéssorokat teszi a reflexió tárgyává, vagyis ezeket teszi objektummá, s ezzel alakít ki objektum–szubjektum viszonyt. A valóság szituációiban és az abból kinövő cselekvéssorokban mindig számtalan olyan

mozzanat van, amelyet kirostálnak a műnem törvényszerűségei. Ám ugyanakkor a dialógusban való megformálás is kihagyat életjelenségeket. Pl. először, minden olyan személyt, aki véletlenül került a szituációba, minden olyan megnyilvánulást, amelyek – nem az ismeretelméleti kategóriák, hanem – a szituáció szerkezete szemszögéből felesleges; még akkor is, ha a szituáció tartalmának semmi köze a lényeges társadalmi-történelmi mozgásirányokhoz. (L. pl. a „jól megcsinált színművekben".) Mivel a szituáció emberek közötti viszonyrendszer, ez a tény elhagyat továbbá minden olyan életjelenséget – akár köze van ennek a társadalmi-történelmi lényeghez, akár nincs –, amely a valóságban nem emberek közötti viszonyokban létezik. A dialógusforma következtében pedig el kell hagyni minden olyan életjelenséget, amely nem rögzíthető hitelesen dialógusokban. A hibás drámák – nem mint a valóságról hibás képet adó művek, hanem mint *drámának* hibás alkotások – éppen azáltal lepleződnek le, hogy olyan életjelenségeket is megjelenítenek, amelyek nem emberek közötti viszonyokban léteznek; illetőleg, amelyek nem rögzíthetők hitelesen dialógusban, de mégis abban jelennek meg. Ez utóbbi abból következik, hogy a drámaíró viszonya az Objektum 1-hez az, hogy a szituációból teljesen kivonja magát, abban még mint elbeszélő sem vesz részt; vagyis az Objektum 1 és a hozzá való viszonya összes tartozékát csak az alakok közötti dialógusban formálhatja művé.

E „műveletnek" a fordított megfogalmazása a lényegre mutatóbb: a műnem törvényszerűsége, a szituáció egyneműsít minden valóságmozzanatot és a drámaíró hozzájuk való viszonyának a teljességét. A megjelenített világ minden mozzanata a szituáció tartozéka, összetevője lesz; természetesen különböző jelentéssel, jelentőséggel, intenzitással stb. S ez az egyneműsítés a dialógusformában való egyneműsítettségen belül, abba beépítve realizálódik.

Mindezt az ismeretelméleti esztétikák a valóság sűrítésének nevezték. Ám ez a fajta sűrítés ismeretelméletileg kizárólag annyit jelentett, hogy a társadalmi-történelmi lényeg stb. szempontjából értett felesleges mozzanatok stb. maradtak ki. De látható, hogy a művek természetére nézve is érvényes a sűrítés, a kihagyás; hiszen az Objektum 1-ből és a hozzájuk való viszonyból azokat is el kell hagyni, amely mozzanatok a létrejövő mű természetéhez nem illeszthetők, ahhoz nem illők.

Mindezek ugyanígy érvényesek a másik két műnemre. A műnemek kulcsfogalma – az átéltség és a társadalmi ember sorsának elbeszélésként való megjelenítése (amelyhez az írói leírások, reflexiók stb. is hozzátartoznak) – éppúgy egyneműsít és éppúgy kifejleszti a nyelvnek a hozzá adekvát formáját, formarendszerét. Egy lírai mű minden „tartozéka" mint átélt mozzanat jelenik meg, s az egészen különböző valóságrészeket épp az egyesíti egységgé, hogy átéltségként jelennek meg.

Az is nyilvánvaló, hogy a műnemi törvényszerűségek létesítik a tárgyiasságok meghatározottságának és/vagy meghatározatlanságának a mértékét.

A különösség és a meghatározatlan tárgyiasság legfeljebb másodlagosan ismeretelméleti kategória. Ismeretelméleti mind a kettő, mert a tükrözés egyik kategóriája, ám mivel a tükrözöttség létismérv, a lét természete, ezért alapjaiban ontológiai kategóriák. A művészi tükrözésben a meghatározatlanság, mint Lukács György kifejti, „nem pusztán tényszerű gyöngeség", hanem a „művészet specifikus teljesítő képességének forrása".[43] Ennek a

[43] Uo. 667. o.

kategóriának a segítségével tehát a művészi munka még jobban, differenciáltabban ismerhető meg. Azonban művészetelméletileg mégis csak másodlagosan ismeretelméleti kategória, mert végül nem vagy nem csak a mű megismerését eredményezi, hanem természetének egyikét jelöli; vagyis azt, amely szerint a mű mint mű létezik. A meghatározatlan tárgyiasság segítségével a befogadó sem megismeri a művet, hanem épp ennek a foka ad lehetőséget a saját világához adekvát műkép megteremtésére, kialakítására. (Itt pl. nagy szerepet játszik a befogadó műveltsége, képzelőereje stb.).

A líra világában a meghatározatlan tárgyiasságok éppen azért lesznek nagyobb mértékűek, nagyobb mértékben meghatározatlanok a dráma és az epika világához viszonyítva, mert az objektum a benső világban alakul ki – érzések, hangulatok, asszociációk, sejtések, vágyak stb. –, s ezek még a legkonkrétabb esetben is meghatározatlanabbak, mint egy olyan ember viszonyai és/vagy sorsa, akit a másik kívülről szemlél, mint ahogy a drámában és az epikában megjelenített ember ilyen. A líra ugyanakkor épp az egyéni világot átéltségként prezentáló jellege miatt az egyediséghez is sokkal közelebb van, mint az alapjaiban csak az emberek közötti viszonyokat bemutató dráma, amely szükségszerűen tartalmaz többet az általánosságból.

Még az ismeretelméletileg hibás, elégtelen stb. művek esetében is ennek a bonyolult, nagyon összetett komplexumnak e *kettős homogenizáltság* egységében kell megjelennie. Mivel ez a komplexum – az Objektum 1 és a Művész viszonyának egysége – csak és kizárólag a Művész bensejében alakulhat ki, s mivel ez mindig szükségképpen tartalmaz az Objektum 1-ből a valóságban megvolt elemeket: így értendő a mű létének komplex totalitásában az ezen a ponton megvalósuló szubjektum–objektum egysége. Ezt a komplexumot, összefoglalva és vázlatosan, a következők alkotják: az Objektum 1 tartalmai és megváltozott tartalmai, a Művész hozzájuk való lírikusi vagy epikusi vagy dramatikus viszonya; ebből kifejlődve, illetve ehhez hozzáilleszkedve a nyelv mint az egynemű közeg anyaga; a műnemi törvényszerűségek és az esztétikai minőségek (amely utóbbiaknak még az ebben a komplexumban jelentkező problematikájára sem térhetünk ki). Mindezt áthatja a Művész teleológiája.

Az Objektum 1 tartalmainak, amelyek lehetnek a külső és a belső világ egészen különböző tárgyiasságai és tárgyai, mindig és ugyancsak szükségszerűen, magától értetődően kell megőrizniök a valóságban volt *lényegüket,* hogy felismerhetők legyenek. Ezért ebben a komplexumban a megismerő, az ismeretelméleti aspektus is jelen van. Azonban ismét nem a társadalmi-történelmi lényeg értelmében van jelen szükségszerűen, magától értetődően. Hanem abban az összefüggésben, hogy a leendő műtartalmak és műforma felé és megismerhetők legyenek, mint olyanok, amelyek a valóságban is létezhettek; persze a művilágban megjelenő, változtatott mivoltuk előtti módon. Vagyis, hogy az itt érvénybe lépő törvényszerűségek által a valóságban volt mozzanatok olyannak vagy olyanként jelenjenek meg, mint amelyek a valóságban is létezhettek. Ugyanakkor ezeknek át kell lényegülniök a művilágban való létezésükhöz, amely átlényegülést egyfelől a nyelv és a műnemi törvényszerűségeknek velük való összeolvadtsága biztosítja. Az Objektum 1 tartalmainak, a valóság minden mozzanatának tehát meg kell maradnia valamilyen módon olyannak, mint ami a valóságból ered, de ugyanakkor olyan létjellemzőt is kell kapniok, amelyek a valóságban szükségszerűen hiányoznak belőlük: azt ti., hogy kizárólag nyelvben léteznek, méghozzá a műnemi törvényszerűségekkel áthatott, felépített nyelvi világban. Ehhez azonban még egy alapvető tartalmi mozzanat járul. Meg kell kapják azt a *létjellem-*

zőt is, ami ugyancsak szükségszerűen hiányzik a valóságban volt létük jellemzői közül, nevezetesen hogy egy *író világképének részei és/vagy hordozói.* Vagyis át kell hassa őket az a létjellemző, hogy egy író világképnek részei és hordozói, amely létjellemző nélkül nem válhatnak a művilág szerves részeivé. *Az ismeretelméleti alapviszony voltaképp ezáltal válik ontológiaivá*; hiszen az objektum–szubjektum eggyé válásához ez a világkép nélkülözhetetlen.

AZ INHERENCIA

Hogy ennek a fajta létnek a milyenségét, mineműségét megérthessük, utalni kell a Lukács György által is említett inherencia kategóriájára. A fogalom nem pusztán azt jelenti, hogy akár ebben a komplexumban, akár a kész műben együtt és egymásban élnek, egymásban és az egészben benne rejlenek az imént említett törvényszerűségek. Az inherencia jelöli azt is, hogy (a) a valóság részben „eredeti", részben átlényegült formában levő mozzanatai, (b) a művész egyénisége, (c) az egynemű közeg anyaga, (d) a műnemi törvényszerűségek az adott meghatározatlan tárgyiasságokban a különösség mezejének bizonyos részén önállóan is *és* feloldódottan is léteznek. Ugyanakkor jelöli feloldottságuk és önállóságuk dialektikáját; vagyis, hogy külön-külön milyen mértékben feloldódottak és önállóak. Mivel a valóságból eredett mozzanatok is jelen vannak, továbbá jelöli az epika és a dráma esetében, hogy az ábrázolt ember nemcsak mint partikuláris egyed létezik, hanem mint osztályhoz, csoporthoz, nemzethez, pszichikus típushoz stb. tartozó egyed; valamint olyan egyedként is, aki az író világképéből is hordoz egy-egy részletet. A líra esetében az inherencia azt jelöli, hogy az egyéni érzés, hangulat, asszociáció, vágy stb. nemcsak egy partikuláris emberé, hanem koré, csoporté, a valóság lényegéé stb.; illetve, hogy a benső tartalmak egy költő világképének részeként is léteznek. Egyszóval úgy is mondhatjuk, hogy az inherencia azt is jelöli, hogy az Objektum 1 és a Művész hozzájuk való viszonya egyszerre létezik „alacsonyabb" és egyszerre „magasabb" kategóriákban. De mivel az egész komplexum a nyelvben mint az egynemű közeg anyagában létezik, továbbá a műnemi törvényszerűségekben és azok által, az inherencia azt is jelöli, hogy a komplexum az irodalom, továbbá vagy a líra vagy a dráma vagy az epika nagyobb kategóriáiban is létezik.

Így az *inherencia azt a létmódot jelöli,* amely a komplexum minden összetevője számára *csak* az irodalomban, illetve valamelyik műnemében *lehetséges* létnek a módja.

Voltaképpen arról van szó tehát, hogy az Objektum 1 tartalmait és saját egyéniségét a Művész az egynemű közeg anyagával és a műnemi törvényszerűségekkel formálja meg különböző mértékű meghatározatlan tárgyiasságokká. Ennek következtében előáll a művészet és – nyelvi megformálásról lévén szó – az irodalom, valamint – műnemi törvényszerűségekkel való megformálásról lévén szó – az adott műnem létformája. Éppen ezért ez a praxis formáló és alkotó munka. Tehát valójában létezik olyan dialektikus rendszer, amelyben a megismerő alany és az alkotó alany azonos, s amelyben a megismerés és alkotás két tevékenysége egészében és lényegében egybeesik.[44]

[44] Vö. Szili J. idézett szavaival.

Ebből is kitűnik, hogy az ismeretelméleti kategóriáknak, pl. a jelenség és lényegnek többszörös funkciója van. Az Objektum 1 tartalmainak a történelmi és társadalmi lényeg szempontjából történő kiválasztása és kirostálása mellett (ami egyáltalán nem magától értetődő szükségszerűség), e kategóriapár vonatkoztatható az egynemű közeg anyagára és a műnemekre is. A kérdés ebben az esetben az, hogy a nyelvnek a műnemek szempontjából értett lényeges tartozékait, törvényszerűségeit alkalmazza-e a művész; illetőleg a lényeges műnemi törvényeket-e vagy csak másodlagosakat, harmadlagosakat. Ahogy említettük, ezek egy bizonyos fokig szükségszerűen, eleve felhasználódnak vagy megjelennek, másként a létrejövő mű nem felel meg saját fogalmának. (Pl. az irodalom nyelv nélkül, a dráma dialógusok nélkül és szituáció nélkül.) Viszont a társadalmi-történelmi lényegre vonatkozó ismeretelméleti kategóriáknak – ebből az összefüggésből is kiderül – nem kell eleve és szükségszerűen megjelenniök ahhoz, hogy lírai, drámai, epikai mű jöjjön létre. „Csak" ahhoz, hogy jó, igaz, mély lírai, epikai, dráma jöjjön létre.

Ezzel voltaképp oda jutottunk, hogy az ontológiaiaknak minősülő kategóriák – vagyis: az általunk most nem említett konkrét anyagok (vászon, kő, papír, nyomdafesték, zeneszerszám, emberi test (színész)), az egynemű közeg anyaga, a műnemi törvényszerűségek, a meghatározatlan tárgyiasság és az ezek együttélésének módját és dialektikáját jelölő inherencia – tárgyterületet konstituálnak, méghozzá a művek természete alapján. Ezeknek az ontológiai kategóriáknak nincs szerepük a műnek a történelmi-társadalmi értelemben vett ismeretelméleti kategóriákkal megragadható mély, jó, igaz mivoltában, s abban sem, hogy megjelennek-e a jövőbe mutató mozgásirányok.

Itt azt is meg kell jegyeznünk, hogy mindazok, amelyeket eddig ismeretelméleti kategóriáknak mondottunk, voltaképpen a *realizmus* fogalmával azonosíthatók. A realizmus „a társadalmi valóságot legmagasabb szinten tükröző művészet legátfogóbb kategóriája" – írja Szerdahelyi István.[45] Ha e kategóriák a jó, igaz stb. mű létesítésében játszanak szerepet, akkor a realizmus módszer: „az autonóm művészeti visszatükrözésnek (az alkotói folyamat, illetve a műstruktúra valamennyi összetevőjére egyaránt vonatkoztatott) legmagasabb színvonalú módszere, illetve a legmagasabb szinten álló műalkotások, művészeti értékek összessége. Ily módon lehet egyszerre módszer- és értékfogalom . . ."[46], amely természetesen nem lép érvénybe minden egyes műalkotásnál szükségszerűen, magától értetődő módon. Így a realizmusfogalom az ismeretelméleti kategóriák konkrét tartalmainak és a világnézetnek a legmagasabb rendű megnyilvánulása. A fentiekből nyilvánvaló, hogy ez a realizmusfogalom, a realizmus mint módszer, nem szükségszerű és eleve érvényesülő eljárásrendszere, de nem is ilyen tartozéka, velejárója az Objektum 1 és a Művész között kialakult objektum–szubjektum egységnek, de nélkülözhetetlen része is, eljárásrendszere is a magasrendű irodalom megformálódásának. A *realizmusfogalom* mint ismeretelméleti fogalom, illetve módszer olyan tárgyterületet konstituál, amely az irodalom fogalmába egyben az értéket is beépíti; míg az *ontológiai* kategóriák olyat, amely az irodalmat mint természetet jelölő fogalmat érvényesítik.

[45] Szerdahelyi István: Realizmus, pártosság, népiesség. In: *Realizmus az irodalomban.* Szerkesztette Szerdahelyi István1979, 9. o.

[46] Szerdahelyi, i. m. 16. o.

Természetesen az ontológiai kategóriák is különböző mértékben valósulhatnak meg. Ha azonban kisebb, elégtelenebb stb. mértékben, akkor a mű nem értéktelenebb lesz, hanem: kevésbé felel meg saját fogalmának. Az az eset nem fordulhat elő, hogy a mű mint irodalom, mint líra, mint epika, mint dráma egyáltalán nem felel meg saját fogalmának (vagyis egyáltalán nem irodalom, líra, epika, dráma), hiszen ebben az esetben a műről, nem is létezvén, nem beszélhetünk. Más területeken ez egyáltalán nincs így. Az irodalomban viszont az az egyed, amely akár a művészeti ág, akár a műnem fogalmának mint természetet jelölő fogalomnak egyáltalán nem felel meg, saját létét szünteti meg. Ha egy mű a líra-, az epika- vagy a dráma-fogalomnak kevésbé felel meg, oly hiánya van, amelyet végső soron az ismeretelméleti kategóriák vagy a realizmusfogalom konkrét megvalósulása kiegyenlíthetnek. Némi zavar ekkor persze támad, s ennek két oka is lehet. Először, hogy akár az irodalomra, akár a lírára, drámára, epikára vonatkoztatva az a kategória, amit a „saját fogalmának teljesen megfelelő" jelez, történelmileg változó tartamú kategória, s a zavar épp az átmeneti időszakok jellemzője. (L. pl. az „antidráma" terminust.) A másik ok, hogy az adott mű átmeneti, két *műnem* között átmeneti is lehet. Ezzel kapcsolatban először hadd utaljunk arra, hogy átmeneti művészeti ág nincsen. Ez a tény az egynemű közeg-anyagok alapvető jelentőségére világít rá. Olyan mű ui. nem lehetséges, amelynek egyik részlete festmény, másik részlete lírai mű, harmadik részlete pedig zenei mű. Az egynemű közeg-anyagokat semmiképpen nem lehet összeolvasztani. Az „összművészet" ezért is lehetetlen. Kizárt dolog, hogy több művészeti ág egyszerre és együtt egy műalkotást létesítsen; legfeljebb csak egyidőben jelenthetnek meg, de így nem „összművészeti" mű jön létre. Az átmeneti műnem viszont azt jelenti, hogy az azonos művészeti ágon belül létező különböző műnemek jellemzői közül egy-egy mű többet magában egyesít. Természetesen ez a mű is megtartja eredeti vagy alapműnemének legjellemzőbb ismérveit – hiszen enélkül nem lehetne átmeneti, hanem már „át is ment" volna –, de egy másik műnem másodlagos törvényszerűségeiből bizonyosakat hangsúlyozottan átvesz. (Pl. a lírai dráma; az, amelyet valóban lírai drámának nevezhetünk.) Azonban az átmeneti művek esetében is alkalmazható a saját – ekkor az „átmeneti műnem" – fogalmának teljesen vagy kevésbé megfelelő terminus. Így ezzel ugyancsak természetet jelölünk, és nem értéket.

A MŰNEM: ALAPVETŐEN ONTOLÓGIAI KATEGÓRIA

Az ontológiai és ismeretelméleti kategóriák szerepét és viszonyukat kizárólag a Művész vonatkozásrendszerében vizsgáljuk, itt is elsősorban csak az egyik irányban meglevőt; a többire csak utalunk. Ezért még említenünk kell, hogy a kész Mű, amely a Művész és a Mű objektum–szubjektum viszonyában alakul konkrét esztétikai tárggyá, rétegekből felépülve létezik.

Ha a társadalom alapépítményből és felépítményből tevődik össze, akkor a társadalmi lét is rétegekben valósul meg. Így a „rétegelmélet" számára elvileg nyitott az út.

Lukács György kimutatta, hogy a természet és a társadalom viszonyában megalapozásról van szó; vagyis a természet a társadalom számára megalapozó rétegként minősül. A természet is további rétegekre, szervetlen és szerves természetre osztható.[47] A végső,

[47] A természettudományokban ez a két terminus ma már nemigen használatos, de elsősorban az átmeneti formációk nagy jelentősége miatt.

megalapozó réteg tehát a szervetlen természet. Lukács György ezért is írhatta: „. . . nem lehetséges olyan lézező, amely valamiképpen ne gyökeredzne létszerűen a szervetlen természetben".[48] Nem szorul magyarázatra, hogy az a műalkotás, amelynek nincs a szervetlen természetben gyökeredző konkrét anyaga, amin vagy ami által az egynemű közegek anyagai megjelenhetnek, csak a művész benső világában létezik. Az objektivációhoz okvetlenül szükség van szervetlen anyagra; kőre, bronzra, vászonra, festékre, papírra, nyomdafestékre stb.[49] Így a szervetlen, konkrét anyagok jelentik minden műalkotásban az első ontológiai réteget, ahogyan erre már a fenomenológiai művészetszemlélet (Husserl) és más esztétikák (pl. N. Hartmanné) rámutattak. Nem részletezhetjük, csak utalunk rá, hogy a konkrét anyagok az irodalom kivételével minden művészeti ágban szerepet játszanak a műalkotás mineműségében.[50]

A lényeges, a mű mű-mivoltát meghatározó rétegek egy része azokból áll, amiket eddig elemeztünk. Kétségtelen, hogy minden mű mű-mivoltának megalapozó rétegei az egynemű közeg anyaga (az irodalomban a nyelv mint egynemű közeg-anyag, s nem mint parole), valamint a műnemi és a műfaji törvényszerűségek. Közülük az egynemű közeg anyaga más természettel a primer valóságban is létezik. A köznyelvet azonban el kell látni különböző törvényszerűségekkel ahhoz, hogy művészi nyelvvé váljon.

A műnemi és az itt most nem részletezhető műfaji törvényszerűségek azonban nem léteznek a primer valóságban. Ott, ahogyan elemeztük, azok az élettények léteznek, amelyek a műnemek alapjául szolgálnak. Ezek azonban semmiképpen nem homogének és nem is homogenizálnak semmit. A műnemi törvények azonban – többek közt – éppen azokat az életjelenségeket homogenizálják, a magukban az élettényekben rejlő lehetőségek *és* a művész hozzájuk való viszonya alapján, amelyek nekik adnak létalapot. *A műnemi törvényszerűségek nem léteznek máshol, csak irodalmi művekben,* s ezért nem is tükröznek semmit sem a valóságból. Ezért állítható, hogy a mű megformálásában, mű-mivoltának megteremtésében, létének megvalósításában van alapvető jelentőségük.

A műnemi törvényszerűségek tehát az Objektum 1 tartalmait is homogenizálják. Ha az Objektum 1 tartalmai és az így tükrözött világ nem jelenne meg a műben, a mű voltaképp nem is létezne. Utaltunk arra, hogy az Objektum 1 és a Művész közötti objektum–szubjektum egységben az ismeretelméleti kategóriáknak olyan értelemben is szerepük van, hogy általuk és segítségükkel lehet felismerni, hogy a tartalmak a valóságból eredettek. Ha ui. az Objektum 1 nem tartalmaz a valóságból tükrözött tartalmakat, mozzanatokat, illetve ha nem lehet felismerni, hogy ezek a valóságból erednek, nem valósulhatnak meg az ontológiai törvények sem. Hiszen tükrözött, felidézett tartalom nélküli nyelv éppúgy nem létezik, mint tükrözött, felidézett tartalom nélküli műnemi törvényszerűség. De az a bizonyos tartalom nem létezhet *mint műalkotás* a művészi nyelv és a műnemi törvény-

[48] Lukács Gy.: *A társadalmi lét* . . . I, 19. o.

[49] Még az emberi test, mint a testművészet művészeti ágának a konkrét anyaga is a szervetlen természetben gyökeredzik; noha itt lényegében elhanyagolható a szerves természet jeleihez viszonyítva. (Testmagasság, testsúly, hangszín, tónus stb.)

[50] Pl. más mineműségű a vászonra olajfestékkel festett mű, mint a papírra vízfestékkel; a hegedűvel megszólaltatott hang és mű más mineműségű, mint a zongorával, nagyzenekarral vagy az emberi hangszalaggal. Csak az irodalmi mű mű-mivoltában nem játszik szerepet, hogy a művet csomagolópapírra írják, egyenesen kőbe vésik, tintával írják vagy cəruzával, netalán vérrel.

szerűségek nélkül, csak mint privát levél, riport, szóbeli elbeszélés, szóbeli vallomás stb. A mű világa ui. már tükrözött, felidézett formában, illetve létmódban tartalmazza a valóság létrétegeit; míg a *műnemi törvényszerűségek nem tükrözöttek és nem felidézettek, hanem priméren valóságosak a műben.* Ezért alapvetően, talán a legalapvetőbben ontológiai kategóriái az irodalmi műalkotásoknak. Ha ez nem így lenne, a mű nem létezne valóságosan mint műalkotás, *műalkotásként tapasztalhatóan.* A műben rétegekként viselkedő ontológiai törvényszerűség-csoportokon kívül tehát meg kell jelenniök a tükrözött, felidézett valóság létrétegeinek is, hogy a mű a másik, az ismeretelméleti aspektusból is műalkotásnak minősülhessen. Az ismeretelméleti kategóriák történelmi-társadalmi lényegre, mozgásirányra stb. vonatkoztatott tartalmai itt sem jelennek meg szükségszerűen vagy eleve. Ezen a módon kizárólag azzal a funkcióval jelennek meg, hogy az Objektum 1 tartalmai – így vagy úgy – a valóságból eredőnek minősülhessenek általuk. A művészi nyelv mint az egynemű közeg anyaga, a műnemi és a műfaji törvényszerűségek ezért minősülnek egyértelműen ontológiai, a létet megadó törvényszerűségeknek; nélkülük a tükrözött valóság nem mint műalkotás jelenne meg, hanem mint valami más; s ez a más sokféle lehet.

Az egynemű közeg anyaga, a műnemi és műfaji törvényszerűségek, valamint a valóság felidézett, tükrözött és műnemenként változó létrétegeinek együttélésében ugyancsak az inherencia érvényesül.

ÖSSZEGZÉS

A gnoszeológia és az ontológia viszonyát lényegében csak egyetlen „ponton" vizsgáltuk, az Objektum 1 és a Művész között kialakult objektum–szubjektum viszony egységében. Azonban már ezt a viszonyt is az ontológia segítségével lehetett egyértelműen elhatárolni a Mű létének egészében más „pontokon" is megjelenő objektum–szubjektum viszonyoktól. Azért írtunk erről a viszonyról és az itt érvényesülő egységről, mert ez az objektum–szubjektum viszony az irodalmi mű alaptermészetének a létrejövő „pontja"; a Mű létének természete itt formálódik meg.

A két filozófiai diszciplína a műalkotás totális komplexumában természetesen más „helyen" és így más módon is érvényre jut. Különösképpen kibővül érvényességük, ha a tág értelmű irodalomelméletre vonatkoztatjuk őket. Hiszen az irodalmi mű a kommunikáció egyik formája is, valamint történeti, nyelvi, pszichológiai tény és szociológiai formáció stb. S ezek mindegyikének lehet gnoszeológiai és ontológiai aspektusuk.

HEIDEGGER HEGEL-ÉRTELMEZÉSÉHEZ

FEHÉR M. ISTVÁN

Heideggernek a hegeli *Fenomenológiá*ról tartott egyetemi előadásai, melyek az összkiadás keretében nemrég láttak napvilágot,[1] az 1930/31-es tanév téli szemeszterén hangzottak el Freiburgban. Hogy lényegi vonásait, valamint alapintencióját tekintve, Heidegger gondolkodása Hegel filozófiájával sokoldalúan érintkezik, hogy a Hegellel való úgyszólván állandó szembenézés e gondolkodói út egyik fő ösztönzője – a Heidegger-irodalom ismert tézisei közé tartozik,[2] s mindenképpen olyan felfogás, melyet Heidegger önértelmezése s némely explicit kijelentése kellőképpen megalapozni látszik. *„A filozófia huzamosan nem nélkülözheti sajátságos optikáját, a metafizikát"* – hangzott programmatikus hangnemben 1916-os habilitációs írásának egyik következtetése; s akkor természetszerűleg az így felfogott filozófia, az „élő szellem filozófiája" – amint az a mű záró mondatában megfogalmazódik –, „ama nagy feladat előtt áll, hogy elvileg szembesítse magát [...] a teljesség és mélység, élménygazdagság és fogalomalkotás tekintetében leghatalmasabb rendszerrel, mely minden megelőző filozófiai problémamotívumot egyesített magában – egyszóval, Hegellel".[3] S talán az sem véletlen, s nem csupán szimbolikus jelentőséggel bír, hogy Heidegger hosszú oktatói tevékenysége végén két, a hegeli Logikáról (1955/56-ban és 1956–57-ben) tartott szeminárium áll.

Ha ezek után az ember a fenti kötethez azzal az elvárással közeledik, hogy Heidegger Hegel-értelmezésére, s innen kiindulva, magának a heideggeri gondolatrendszernek némely legbensőbb motívumára vonatkozóan, valamilyen döntően új, végleges vagy egyértelmű adalék birtokába fog jutni (éppoly kevéssé megalapozott, mint amennyire mégiscsak érthető várakozás ez, egy filozófiatörténetileg oly súlyos műről lévén szó, mint a hegeli *Fenomenológia*) – akkor feltétlenül csalódás éri. Nem pusztán, s elsősorban nem azért, mert a heideggeri szövegelemzés a *Fenomenológiá*nak pusztán a „Tudat" és az „Öntudat" című szakaszait, tehát egy viszonylag rövid, noha persze igen fontos részét vizsgálja (az egyetemi előadásoknak végül is megvannak a maguk határai, s egyébiránt jóval terjedelmesebb Kant-interpretációi is *A tiszta ész kritikájá*nak terjedelemben korlátozott helyeire koncentrálnak), hanem mert a *Fenomenológiá*val való konfrontációja itt egy olyan, az előző években kiépült és megszilárdult, lényegileg a *Sein und Zeit* és a *Vom Wesen des Grundes* című művekben kidolgozott filozófiai nézőpontról történik, amely – amellett, hogy a „fordulat" nemsokára bekövetkező problematikája fényében maga is pusztán átmeneti időszaknak számít Heidegger gondolkodásában – e helyen pusztán előfeltételezve van, s nem nyer bővebb kifejtést, illetve tematikus elmélyítést. Így hát értelmezésünknek – úgy tűnik – le kell mondania arról az igényről, hogy eme előadásai alapján próbálja Heidegger gondolkodásának a hegeli filozófiához

[1] M. Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Gesamtausgabe,* Band 32. Hrsg. von Ingtraud Görland. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1980, 221 oldal. E kötet lapszámaira a továbbiakban külön megjelölés nélkül a szövegben fogunk hivatkozni.

[2] Az idevágó tanulmányok áttekintését, valamint a Hegel–Heidegger viszony sokoldalú vizsgálatát l. Gerhard Schmitt, *The Concept of Being in Hegel and Heidegger* c. könyvében (Bonn: Bouvier Verlag, 1977).

[3] M. Heidegger: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus.* Heidegger: *Frühe Schriften.* Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1972, 348. és 352. o.

való alapvető viszonyát közvetlenül és a maga mélységében megragadni, és sokkal inkább arra kell korlátozódnia, hogy a *Fenomenológia*-értelmezésben a fordulat előtti Heidegger gondolkodásának pusztán egy (noha igen jelentős, mivel alapvető filozófiatörténeti anyagra átvitt s azon „kipróbált") megnyilvánulását vagy explikációját lássa, ám azt mindenképp mint e korszak egy dokumentumát szemlélje. Olyan továbbvitelként, melynek némely különösebben nem elmélyített, illetve árnyékban maradt pontja nyújthatna éppenséggel bepillantást Hegellel való viszonyának mélyebb rétegeibe.

A fogalmak, amelyek mentén a szövegelemzés s az interpretáció menete kibontakozik, az emberi létnek a *Sein und Zeit*-ben kidolgozott felfogásának megfelelően, a *végesség* (= transzcendencia) és az *önlét* (Selbstsein). Hogy Hegellel való konfrontációja elsősorban a végességre vonatkozó kérdés körül fog forogni – ez előzetesen is gyanítható volt, hiszen szervesen következik a *Sein und Zeit* egzisztenciális analitikájának alapbeállítottságából, ahol már az *ittlét*, a *Dasein* fogalma is épp az áthagyományozott emberfogalmakkal (szubjektum, én, ész, szellem stb.)[4] való polémikus szembehelyezkedést jelentett: a tradicionális kérdésfeltevés olyan úgyszólván teljes megfordítását, melynek legfontosabb következménye ama felfogás volt, mely szerint a „véges időiség" az „eredeti", az autenticitást hordozó, míg a „végtelen időiség" a „levezetett", valamint az „inautentikus".[5] – „Persze a *végességre vonatkozó problematika* az" – hangzik most az előadásokban teljesen egyértelműen –, „amellyel kísérletet teszünk arra, hogy magunkat Hegellel *összemérjük*", méghozzá pontosan azáltal, hogy „a mi végességre vonatkozó kérdésünkből kiindulva, konfrontáljuk magunkat az *ő* végtelenség-problematikájával" (55. o.). Kétségtelen ugyan, hogy Hegel a végességet száműzte a filozófiából; „ám kérdéses marad, hogy *a* végesség, amint az a Hegel előtti filozófiában meghatározó volt, az *eredeti* és ténylegesen a filozófiába *beépített végesség* volt-e [értsd: a heideggeri végességfogalom értelmében, mely a végtelenség levezetésének egyedüli „helye" – F. M. I.], vagy pedig csupán egy körülbelül és kényszeredetten átvett" felfogás. Ha az utóbbi eset áll fenn, úgy fel kell tenni a kérdést, hogy „vajon a *hegeli végtelenség* maga éppenséggel nem ebből a *körülbelüli* végességből származott-e, hogy azután, visszanyúlva, feleméssze azt" (55. o.). A Hegellel történő konfrontáció hermeneutikai horizontjának e pontosítása abból a szempontból is szükséges, hogy előzetesen kizárja a félreértésből és felületes olvasásból származó ama vélekedést, mely szerint itt a Hegel által meghaladott végességnek *Hegellel szembeni* „védelméről" volna szó (56. o.) – oly félreértés, mely már 1930 körül eleven volt, s melyből a heideggeri gondolatrendszernek „egzisztenciálfilozófiaként" való későbbi értelmezései mindenekelőtt fakadtak. „Sohasem ötlött fel bennem – jelenti most ki Heidegger egyértelműen a filozófia specifikus tudományosság-jellegével kapcsolatban –, hogy egy 'egzisztenciálfilozófiát' hirdessek meg" (18. o.) – ahol is „egzisztenciálfilozófia" persze a „tudományos filozófia" ellentétét jelentené.

Hogy Hegel végtelenségfogalma, azaz „a megkettőzöttek összetartozása egyben" (108. o.), a *„feltétlen általános"*, „mely nem más önmagában mint a megkülönböztetett a maga különbségében s [. . .] egyúttal egység" (180. o.), spekulatív dialektikaként való kifejlődésében magába gyűjtötte és kiteljesítette az európai filozófia összes gondolati kezdeményét (mely filozófiában az *on* problematikája kezdettől fogva a *Logos*-ra s ezzel a szubjektumra lett vonatkoztatva – 143., 196. o.) – ezt Heidegger sokoldalúan dokumentálja. Hegelnél „a szellem – tudás, λόγος" – írja végkövetkeztetésben –, „a szellem – Én, ego; a szellem – Isten, θεός; és a szellem – valóság, a létező mint olyan, ὄν (183. o.). Ezek a filozófiatörténeti fejtegetések ugyanakkor lényeges pontokon a fordulat utáni léttörténeti problematika előlegzéseként tekinthetők (l. ezzel kapcsolatban az 1936-os Schelling-előadások idevágó elemzéseit, melyek mindazonáltal egy itt csak éppen hogy érintett problémára, a szabadság problémájára [198. o.] való tekintettel merülnek fel és nyernek kidolgozást).[6] Miután azonban a „körülbelüli" végességgel kapcsolatban Heidegger nem ad bővebb kifejtést, így a fenti kérdésre adott válasz nem egyértelmű; annál is inkább, mivel egy helyen sejtetni engedi: Hegel ama kísérletének mélyén, hogy a végest az abszolutum

[4] Vö. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1979, pl. 11. és 22. o.

[5] Uo. 330. sk. o.

[6] M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. von H. Feick. Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1971, 27–74. o.

spekulatív tudásába átvezesse, benne meghaladja – éppen a végességre vonatkozó saját kérdésfeltevése rejlik. Azt kérdezi ugyanis: „Vajon a lét megértése [...]' *abszolvens,* s az abszolváló az abszolutum? Vagy pedig az, amit 'A szellem fenomenológiájá'-ban Hegel abszolvenciaként ábrázol, nem csupán a rejtett transzcendencia, vagyis a végesség?" (92. o.). Ha a helyzet így áll, akkor mindjárt adódik egy összefüggés – persze nem a Hegel által meghaladott végesség s a heideggeri végesség között, hanem épp a hegeli abszolutum és a heideggeri végesség között, méghozzá oly módon, hogy az utóbbi – hogy egy Hegel által előszeretettel használt kifejezésmóddal éljek – az előbbi „igazsága". Ebben az esetben akkor a hegeli végtelenség nem volna minden további nélkül besorolható ama „inautentikus" végtelenség alá, melyről a *Sein und Zeit*-ben szó volt, s mely az autentikus, azaz véges időiségből volna csupán levezethető, hanem sokkal inkább egyfajta előképe volna annak, ami Heideggernél autentikus végességként jelenik meg.

Ezen értelmezésünk mindazonáltal egy ponton nem kielégítő. Arról van szó ugyanis, hogy a Heidegger által ittlétszerű transzcendenciaként megragadott vagy továbbmeghatározott hegeli abszolutum – amint az a könyv végén szereplő egyik sokatmondó kérdésből kiviláglik – önmaga ismét „átmenet" (Übergang" – 215. o.) kell hogy legyen.[7] E ponton a heideggeri gondolatmenet jellegzetes „ingadozást" mutat (olyan ingadozást, melyről Hegellel kapcsolatban meg is jegyzi, hogy „az igazi megértéshez tartozik, amikor az a legvégső kérdésekhez jut" – 51. o.); s talán épp ez az ingadozás enged bepillantást Hegellel való viszonyának mélyebb rétegeibe. Másrészt viszont ama megjegyzés, mely szerint a hegeli *Fenomenológiá*ban megjelenő filozófia „nem abban az eredeti értelemben igazolja magát, hogy saját lehetőségét megalapozza" (215. o.) – még egy teljesen le nem küzdött transzcendentálfilozófiai szemléletmódról árulkodik, ám mindenképpen ellentétben áll az egzisztenciális analitika ama alapvető belátásával, mely szerint „az ittlét önmaga számára bizonyításnak egyáltalán nem vethető alá".[8] E belátás egyébként más helyen itt is hangsúlyt kap („minden filozófia végső soron pusztán saját *előfeltevését* dolgozza ki" – 52. sk. o.), s a legélesebb formában a következőképpen jut kifejezésre: a megállapítás, mely szerint *„Hegel már kezdetben előfeltételezi azt, amihez a végén eljut"*, kétségkívül jogosult és nem lehet eléggé hangsúlyozni; „ám nem szabad ezt a mű elleni vádként [...] felhozni", éspedig nem azért, mert e vád „Hegelt nem érinti, hanem azért, mert a filozófiát tökéletesen félreismeri" (43. o.).

Az ember tehát, mint aki egyáltalán nem „önmagában áll", hanem sokkal inkább „átmenetnek" kell lennie (215. o.): hogy a hegeli alapbeállítottsággal való eme „kacérkodás" mélyen a heideggeri szellemiségben gyökerezik, arra nézve érdekes és bizonyos szempontból meglepő adalékkal szolgál a *Vom Wesen des Grundes* egyik sokatmondó lábjegyzete, melyben Heidegger a *Sein und Zeit* állítólagos „antropocentrizmusára" reagálva, kifejezetten hangsúlyozza, hogy e műben „épp az ittlét transzcendenciájának kidolgozása által, az 'ember' úgy kerül a 'középpontba', hogy semmissége [seine Nichtigkeit] a létező egészében mindenekelőtt problémává válhat s kell is válnia".[9] Ha most ebben az összefüggésben a Hegel-értelmezésnek azt a pontját ragadjuk ki, ahol a *Fenomenológiá*nak a hegeli rendszerben betöltött „kettős helyéről" beszél (a *Fenomenológia* „bizonyos értelemben megalapozó rész a rendszer *számára,* s ugyanakkor ismét csak maga is a rendszeren *belüli,* ahhoz tartozó rész" – 12. o.), s arra az interpretációs tézisre figyelünk, mely szerint a hegeli rendszereszme „átalakulása [...] magának 'A szellem fenomenológiájá'-nak azáltal adja meg a jelentését, hogy az feleslegessé válik" (10. o.); hogy továbbá e feleslegessé válás bizonyos fokig már magában a *Fenomenológiá*ban elő van készítve, amennyiben „minél inkább [...] abszolút tudássá fejlődik a tudás, annál inkább elveszítjük *mi*", az abszolút tudás módján tudók, azt a szerepet, hogy a mindenkori tudat „helyére lépjünk" (188. o.) –

[7] Vö. ezzel kapcsolatban az ugyancsak Hegel-értelmezés keretében megjelenő későbbi felfogást, mely szerint „az ember lényege a lét kíséretében e kíséret maga" – ahol is a „kíséret"-megjelölés mindazonáltal már az álláspont jellegzetes eltolódását mutatja, hiszen a „kíséretből" nem lehet minden további nélkül – sőt, úgy tűnik, egyáltalán nem lehet – „átmenet" (vö. M. Heidegger: „Hegels Begriff der Erfahrung". *Gesamtausgabe,* Bd. 5. *Holzwege.* Hrsg. von F.-W. von Hermann. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1977, 205. o.; e hely kontextusát a későbbiekben idézni fogjuk).

[8] *Sein und Zeit.* Id. kiadás, 229. o.

[9] L. újabban a *Wegmarken* című kötetében: Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1967, 58. o.

akkor a hegeli és heideggeri rendszerfelfogás közti párhuzam világosabbá lesz, azzal a nem elhanyagolható különbséggel persze, hogy Heideggernél semmilyen „abszolút tudás", s ezáltal „Enciklopédia-rendszer" nem jött létre.[10] Az említett „feleslegessé válást" illetően adódik azonban egy szorosabb, azaz módszertani, párhuzam is: „az ábrázolás, a maga mozgásában és általa, lesz maga az *ábrázolandó*" (38. o.) – hangzik a *Fenomenológia* módszerét illető magyarázat –, úgy hogy „az önmagához eljutott abszolút tudás lép a helyünkbe", s ezzel „'A szellem fenomenológiájá'-nak kezdetétől játszott szerepünk lezárult" (188. o.); míg a *Sein und Zeit*-ben minden ama eljárás körül forgott, hogy *„az interpretáció épp az értelmezendőt magát hagyja szóhoz jutni, hogy magától döntse el, hogy mint ez a létező, rendelkezik-e azzal a létszerkezettel, melyre tekintettel formális-előremutató módon a tervezetben megnyittatott* [. . .]".[11]

Ami mármost a másik interpretációs fogalmat, az önlétet *(Selbstsein)* illeti, Heidegger értelmezési eljárása itt abban áll, hogy az öntudatot – a vonatkozó szakasz szövegelemzése alapján – nem annyira „Selbst-*bewusst*-sein"-ként, mint inkább „*Selbst*-bewusst-*sein*"-ként (196. o.) ragadja meg, ahol is ily módon a kérdés „már nem a tárgyak tárgyiságára irányul, hanem a *Selbst* állandóságára és állására, az *ön-állóságra* [*Selbst-ständigkeit*]" (197. o.). A tudatról az öntudatra való átmenetben jut el Hegel először a voltaképpeni végtelenséghez, mely ekkor „az élet egyszerű lényegeként" nyer meghatározást[12]; „élet" azonban – világítja meg Heidegger –, az ifjúkori hegeli írások szóhasználata, valamint Arisztotelésznek Hegelre is bizonyíthatóan nagy hatást gyakorló értelmezése felől szemlélve, „a *magát magából* létrehozó és a maga mozgásában *magát önmagában* megtartó *létet* jelenti" (207. o.). Így tehát könnyű észrevenni akkor, hogy amennyiben Hegelnél a „voltaképpeni lét", azaz a végtelenség, „életként" határozódik meg, annyiban ez utóbbi viszont „magát magában megtartó *önállóságként* [*Selbständigkeit*]" (uo.) ragadható meg.

Ám ha a *Sein und Zeit* szerint „az *ön-állóság* [*Selbst-ständigkeit*] [. . .] egzisztenciálisan nem jelent mást, mint az előrefutó eltökéltséget", s az ittlét „nem annyiban önmaga létének alapja, amennyiben ez az alap saját tervéből származna"[13] – úgy a Heidegger által önállóságként desifrált hegeli élet-, ill. létfogalom oly távol esik a sajátjától, amennyire csak lehetséges; s nem is

[10] Ugyanakkor nem elhanyagolható körülmény, hogy a heideggeri „Léttörténet" mégiscsak – a maga módján – a hegeli *Enciklopédia*, ill. *Logika* módszertani helye. Kétségtelen ugyan, hogy „a heideggeri életműben nincs egyetlen olyan mű sem, amely Hegel *A logika tudománya* c. művéhez volna hasonlítható" (Gerhard Schmitt, i. m. 77. o.); mégis – amint arra van der Meulen már korábban felhívta a figyelmet – „az ittlét analitikájából a lét igazságának régiójába való átmenet és *A szellem fenomenológiájá*ból a *Logiká*ba való átmenet között, minden mély különbség ellenére, világos analógia mutatkozik" (J. van der Meulen: *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch.* Meisenheim/Glan: A. Hain, 1954, 18. o.). Az analógiát megerősíteni látszik a „fordulat" *(Kehre)* problematikájának nemrég napvilágot látott egyik első – egyetemi előadáson 1928-ban felvázolt – tervezete, mely szerint az egzisztenciális analitikából és a lét temporalitásának analitikájából fölépülő „fundamentálontológia nem meríti ki a metafizika fogalmát", hanem abba torkollik, amit itt Heidegger átmeneti jelleggel „metontológiának", azaz – mint magyarázza – „metafizikai ontikának" nevez: „fundamentálontológia és metontológia a maguk egységében alkotják a metafizika fogalmát" – vonja le a következtetést (Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe,* Band 26. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1978, 199–202. o.). Ennek a „metontológiának", ill. „metafizikai ontikának" az eszméje (mely a későbbi „léttörténet" első megjelenési formája és módszertani helye), minden elnagyoltsága ellenére, világos szerkezeti analógiát mutat a hegeli rendszerben a létező ontikus tudományaival, vagyis a természet- és a szellemfilozófiával (annál is inkább, mivel – mint Heidegger explicite leszögezi – a „metontológia" nem „az empirikus ismeretek summája", mely „az egyedi tudományok eredményeit empirikus úton egy ún. világképpé állítja össze", nem „induktív metafizika"); míg a két lépésben kiépülő fundamentálontológia egzisztenciális analitikaként a *Fenomenológiá*nak, a lét temporalitásának analitikájaként pedig a *Logiká*nak felel meg.

[11] *Sein und Zeit.* Id. kiadás, 314. sk. o. Kiemelés az eredetiben.

[12] L. Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973. 91. o.

[13] *Sein und Zeit.* Id. kiadás, 322. és 285. o.

egészen világos, hogy Heidegger itt miért használja az „önállóság"-megjelölést. Egy effajta „önállóság" ugyanis – úgy tűnik – sokkal inkább jellemezhető azzal, amit a *Sein und Zeit*-ben *„fantasztikusan idealizált* szubjektumnak" nevezett, s melynek fogalma, bevallottan, „épp a csupán 'tényleges' szubjektumnak, az ittlétnek az aprioriját véti el".[14] Az önállóságfogalom ennélfogva itt olyan „kiterjedésben" tűnik föl – s ez egy Descartes ellen maga Heidegger által felhozott szemrehányás volt –, hogy „értelme 'végtelen' különbséget fog át".[15] Talán nem merő véletlen, hogy alig pár év múlva az 1936-os Schelling-előadásokban, Hegel – és vele együtt az egész idealizmus – szabadságfogalma, vagyis „önállóság [Selbständigkeit] mint a saját lényegtörvényben való megmaradás", pusztán „formális szabadságfogalomként" lesz megjelölve; hogy az alap és egzisztencia fogalmaiban leírt schellingi abszolutum saját önállóság- és szabadságfogalmához sokkal közelebb állónak mutatkozik; hogy – továbbá – Schellingnek a szabadságról szóló értekezése úgy lesz említve, mint ami „Hegel 'Logikáját', még annak megjelenése *előtt,* megrendíti"; valamint hogy, végül, a jóra és rosszra való szabadságként továbbmeghatározott schellingi szabadságfogalom fényében, Heidegger a következő, jellegzetes, az itteni Hegel-értelmezés általános beállítottságával összeférhetetlen (mivel ennek horizontján szükségképp *magától értetődőnek* számító) kérdést tesz fel: „Hogyan kerül sor arra, hogy az ember – maga az Abszolutum akar lenni?"[16]

*

Ha az előadásokat az elmúlt másfél évszázad Hegel-irodalmának általános kontextusába helyezzük, akkor a *Fenomenológia* jellegéről s a műnek a hegeli filozófián belül elfoglalt rendszertani helyéről folytatott visszatérő viták legalábbis egyik sarkalatos kérdésében a heideggeri elemzésekből markáns és egyértelmű álláspont bontakozik ki. A vonatkozó tézis első nagyhatású megfogalmazása a hegeli iskolán belül Rosenkranz nevéhez fűződik, aki 1844-es Hegel-életrajzában a *Fenomenológiát* a filozófiába való olyan bevezetésként jellemezte, melynek feladata a természetes tudatnak a tudomány álláspontjára való felemelése – ám időrendben első megfogalmazója valószínűleg az úgyszintén Hegel-tanítvány G. A. Gabler volt, aki 1827-ben a *Fenomenológiát* a tudomány *szubjektív* kezdetének tartotta (szemben az *objektív* kezdetként felfogott *Logikával*), mely a hétköznapi ember gondolkodását a dolog megkövetelte szemléletmód és fogalmi megragadás elsajátítására vezeti.[17] Az azóta is eleven – s persze már kezdetben sokak (pl. Michelet, Feuerbach, Haym) által ellentmondott – tézis szerint tehát a *Fenomenológia* nem más mint egyfajta propedeutika, mely a természetes, hétköznapi, érzéki tudatot a spekulatív, filozófiai tudás régiójába vezeti át. Ezt az álláspontot képviselte többek között a Husserl-iskola egy másik jelentős gondolkodójának, Nicolai Hartmann-nak nem sokkal Heidegger előadásai előtt napvilágot látott Hegel-könyve[18] is.

Hogy Heidegger szemléletmódja e tézissel éppenséggel ellentétes – már az eddigiekből is kitűnhetett. Érdemes azonban részletesebben is idéznünk idevágó álláspontját. „A Fenomenológia [...] kezdettől fogva az abszolút tudás elemében mozog – írja –, s csupán ezért merészkedhetik 'előkészíteni' azt" (43. o.). *„'A szellem fenomenológiája' abszolút módon az abszolutummal kezdődik"* (54. o.), hangsúlyozza másutt – s e kijelentés majdnem szó szerint megismétlődik a több mint egy évtizeddel későbbi Hegel-tanulmányban, ahol ez olvasható: „Az ábrázolás abszolút módon az abszolutum abszolút-voltával [Absolutheit] kezdődik."[19] Ama felfogást, mely

[14] Uo. 229. o.

[15] Uo. 92. o.

[16] *Schellings Abhandlung* ... etc. Id. kiadás, 101. (l. még 106, 114. sk.) 117, 177. o.

[17] Vö. ezzel kapcsolatban G. Bedeschi: „Appunti per una storia delle interpretazioni della 'Fenomenologia dello spirito' di Hegel". *Giornale Critico della Filosofia Italiana,* 1967, n. 4. 565. skk. o.

[18] N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus. II. Hegel.* Berlin–Leipzig, 1929, 62. skk. o. Hartmannra vonatkozó polémikus megjegyzések találhatók az előadásokban (143. o.) és a *Vom Wesen des Grundes*ben (*Wegmarken.* Id. kiadás, 30. o.).

[19] „Hegels Begriff der Erfahrung". Id. kiadás, 207. o. Az először 1950-ben megjelent tanulmány két 1942/43-ban tartott előadás átdolgozott változata. Elemzésére vonatkozóan vö. L. Ricci Garotti: „Leggendo Heidegger che legge Hegel". *Studi Urbinati,* 1962, n. 2. 258–281. o. és Carlo Angelino: „Heidegger interprete di Hegel". Fulvio Tessitore (szerk.): *Incidenza di Hegel.* Napoli: Morano, 1970, 985–1014., különösen 998. skk. o.

szerint „a megjelenő tudás ábrázolása a természetes tudatnak a tudományba való útja" volna, mely szerint tehát a *Fenomenológia* „lépésről lépésre a filozófia tudományának régiójába vezetne,"[20] Heidegger ez utóbbi írásban igaznak, csakhogy épp a természetes tudat elképzelésének tartja. A relatív tudás, a természetes tudat, hogyan is volna képes hosszú útja végén megpillantani az Abszolutumot, ha már az út elején nem birtokolná? – teszi fel a kérdést. „Mindazonáltal a filozófia mind a mai napig úgy véli, hogy A szellem fenomenológiája nem más mint itinerarium, annak az útnak a leírása, mely a mindennapi tudatot a filozófia tudományos megismeréséhez vezeti el." A *Fenomenológia* ezzel szemben nem bevezetés a tudományba, hanem „attól a pillanattól fogva, amikor az ábrázolás elkezdődik, már tudomány". S még plasztikusabban: „Az ábrázolás a természetes tudatot egyáltalán nem a tudat alakzatainak múzeumában vezeti körbe, hogy azután a látogatás végén, egy titkos ajtón keresztül, bebocsássa az abszolút tudásba. Az ábrázolás sokkal inkább, már első lépésével – ha éppenséggel nem mindjárt első lépése előtt –, elbocsátja a természetes tudatot, mint azt, ami természetéből kifolyólag egyáltalán nem képes az ábrázolást követni."[21] Ez utóbbi tétel a Fenomenológia-előadásokban is megfogalmazódik: „Szükséges, hogy a közönséges értelem és mindenfajta úgynevezett természetes beállítódás álláspontját már kezdettől fogva – s nem csupán részben, hanem teljes egészében – feladtuk légyen", mivel „eleve semmit sem értünk, ha már kezdettől fogva nem az abszolút tudás módján értünk" (48. o.). Az a „puszta nézés" is, melyet Hegel a *Fenomenológia* elején megkövetel,[22] épp „az abszolút tudás szemével való nézés" (75. o.).

A *Fenomenológia* tehát mint „létra", mint didaktikai-propedeutikai „bevezetés" a „tudományba", a „filozófiába" – megannyi leegyszerűsített, elvetendő felfogás. Milyen következtetések származnak ebből a Hegel-kutatásra, és egyáltalán, a filozófiára nézve – beleértve a heideggeri gondolkodást magát is?

Említettük, hogy a *Fenomenológia* „létra"-jellegét vitató álláspontok majdnem olyan régiek, mint e tézis maga. Ám az esetek többségében a cáfolatok Hegel- vagy egyenesen filozófia-ellenes állásfoglalásokkal kapcsolódtak össze, vagy ilyeneknek voltak a kifejeződései. Ragadjuk ki az ismertebbek közül Feuerbach és Haym példáját. Hogy a bebizonyítandó abszolút tudás voltaképpen az egész fenomenológia folyamat előfeltevése, hogy az utolsó lépcsőfok határozza meg az első természetét, vagyis hogy már az „érzéki bizonyosság" az abszolút tudás felől, annak instrumentáriumával kerül megragadásra – e felismerés egyikük előtt sem maradt rejtve.[23] Csakhogy míg e – ha úgy tetszik: paradox – tényállás számukra méltatlankodás, megbotránkozás, leleplezés vagy egyenesen megbélyegzés tárgyának számít – Haym végül is oda jut, hogy anti-individualista, a történelem lezárása folytán vélten perspektívátlan s egyúttal antiliberális jellege miatt, denunciálja a hegeli filozófiát;[24] Feuerbach pedig, annak kimutatásával, hogy az abszolút eszme bizonyítása Hegel számára nem más mint „nélkülözhető nélkülözhetetlenség vagy nélkülözhetetlen nélkülözhetőség", bevallottan „olyan *általános* kérdésekbe" ütközik, amelyek „egyáltalán a filozófiának a realitására és igazságára vonatkoznak"[25] – míg tehát e felismerések számukra a Hegellel vagy a filozófiával általában való szakítás, a belőle különböző irányokba való kilépés jelentését hordozzák, addig Heidegger nem lát lehetőséget a megbotránkozásra: csendben tudomásul veszi a tényállást (már mindig is tudomásul vette – mondhatnánk), mely csupán a filozófia s az ember mibenlétére vonatkozó kérdés feletti további töprengésre, e kérdés elmélyítésére, újra-

[20] „Hegels Begriff der Erfahrung". Id. kiadás, 142. o.

[21] Uo. 143. sk. o. – Az azonos szubjektum–objektumhoz vezető közvetítés – írja Lukács *A heidelbergi esztétikában* – „már a rendszertani menet kezdetén elvégeztetett" (Budapest: Magvető, 1975, 418. o.).

[22] *A szellem fenomenológiája.* Id. kiadás, 54. o.

[23] Vö. R. Haym: *Hegel und seine Zeit.* Berlin, 1857, 232–260. o. és L. Feuerbach: *A hegeli filozófia kritikájához* (1839). (A Feuerbach: *Filozófiai kritikák és alapelvek* c. kötetben: Budapest: Magyar Helikon, 1978, különösen 101–140. o.).

[24] Haym, i. m. 257. o.

[25] Feuerbach, i. m. 127, 120. o. Vö. még uo. 125, 132, 143. o.

gondolására indítja.[26] S Heidegger szellemiségét ezzel kapcsolatban jól jellemzi az előadások során a hallgatókhoz intézett intelem: a szövegolvasás szempontjából elsőrendűen fontos – hangzik az eligazítás –: „nem elhamarkodottan kritizálni és elszigetelt, ötletszerű kifogásokkal előhozakodni, hanem tartósan együtt haladni a művel, s mindezt türelemmel"; mert a türelem, ami „a mai emberből kihalt", „a filozofálás egyik alaperénye, mely megérti azt, hogy a farakást megfelelő és válogatott fával kell megépítenünk ahhoz, hogy tartósan égjen" (61., 103. sk. o.); „csak ha türelemmel haladunk együtt a művel, csak akkor mutatja meg valóságát s ezzel belső tagozódását" (61. o.).

S mi a helyzet a *Fenomenológiá*val mint a filozófiába való „bevezetéssel"? Érdemes itt is a későbbi tanulmányhoz fordulnunk, mely épp a *Fenomenológia* Bevezetésének bekezdésről bekezdésre való kommentárja. „A 'Bevezetés' felirat az eredeti 1807-es kiadásban nem szerepel. Csupán az e kiadáshoz utólag hozzácsatolt tartalomjegyzékben áll az Előszót követő rész a 'Bevezetés' címszó alatt. [...] A tizenhat bekezdésből álló rész egyáltalán nem bevezetés, mivel semmi efféle nem lehet. Azért nem lehet, mert a Fenomenológiához nincs semmilyen bevezetés. Nincs, mert nem is lehet. A szellem fenomenológiája az Abszolutum parusziája. A paruszia a létező léte. A létező létéhez nem adatik az ember számára semmilyen bevezetés, mert az ember lényege a lét kíséretében e kíséret maga. Amennyiben fennáll az Abszolutum 'nálunk-való-léte', annyiban mi már a parusziában vagyunk. Soha sem tudunk bevezetést nyerni a parusziába, mert sehonnan máshonnan nem tudunk elindulni. [...] A természetes tudatot nem lehet bevezetni oda, ahol már van. [...] Filológiai szempontból a tizenhat bekezdést a később elhagyott cím [A *Fenomenológia* címe eredetileg „A tudat tapasztalatának tudománya" volt – *F. M. I.*] kommentárjának lehet tekinteni. Valójában [...] nem egy könyvcímről, hanem magáról a műről van szó. Sőt, nem is a műről, hanem arról, aminek a mű az ábrázolása: a tapasztalatról, a Fenomenológiáról, mint az Abszolutum parusziájáról [...]. S ez ismét csak nem azért, hogy egyszerűen tudomást vegyünk róla, hanem azért, hogy ama tapasztalatban mely a mi lényegünket is *alkotja* [*ist*], mi magunk is benne legyünk, méghozzá a lét régi, áthagyományozott értelmében: jelenlevőként ... a jelenlevő mellett [anwesend bei ... dem Anwesenden]."[27]

Ahogy a *Fenomenológia* Bevezetése tehát nem a műbe való bevezetés, úgy maga a a *Fenomenológia* sem bevezetés az Enciklopédiába. S amennyiben a filozófia középpontjában Heideggernél a létre vonatkozó kérdés áll, annyiban magába a filozófiába sincs bevezetés. A filozófia természetére vonatkozó e konklúzió azonban már korábban is megfogalmazódott: „A filozófia – az, amit így nevezünk – csupán a metafizika beindítása." „Egyáltalán nem tudunk belehelyezkedni, mivel [...] már mindig is benne állunk".[28] S hogy a filozófia ilyen értelemben azután állandóan körbe mozog, a *Sein und Zeit* módszerét is egyértelműen meghatározta. „A kört tagadni, elrejteni, vagy éppenséggel meghaladni akarni, nem más mint a félreismerés végleges megpecsételése" – hangzott az erre vonatkozó egyik kifejezett reflexió. „Az erőfeszítésnek inkább arra kell irányulnia, hogy eredeti módon s teljes egészében helyezkedjünk e 'körbe' [...]."[29]

[26] Alexandre Kojève 1933–39 között a párizsi École des Hautes-Études-ön tartott nevezetes előadásaiban fogalmazódott meg azután az a tétel, hogy a *Sein und Zeit* nélkül *A szellem fenomenológiáját* „valószínűleg sohasem lehetett volna megérteni", hogy tehát az előbbi volna az utóbbi megértésének kulcsa (vö. A. Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit (1933–1939)*, Paris: NRF Gallimard, 1947[3] 525. o.).

[27] „Hegels Begriff der Erfahrung". Id. kiadás, 205. sk. o.

[28] „Was ist Metaphysik?„ *Wegmarken*, Id. kiadás, 19. o.

[29] *Sein und Zeit.* Id. kiadás, 315. o.

MÁTRAI LÁSZLÓ 1909–1983

Abban az „Osztrák–Magyar Monarchiában" született, amelynek eszmetörténeti örökségét a későbbiekben maga is jelentősen föltárni és kritikailag értékelni segített, s azon az ellenforradalmi Magyarországon vált alkotó tudóssá, amelynek szellemi légkörét azután mindvégig kíméletlenül bírálta. Mint alkotó először a szellemtörténeti iskolához csatlakozott, de – amint arra maga utalt később – elutasítva az abban jelentkező idealizmust és irracionalizmust. A szellemtörténeti iskola átfogó történetfilozófiai elemzései az ő számára a történelmi materializmus elfogadása felé jelentettek előiskolát; ami pedig a fölvilágosodás racionalista hagyományát illeti, nos, talán éppen ez volt az az eszmeáramlat, amelyhez Mátrai László, élete és alkotómunkája során, talán a leghűségesebben ragaszkodott. Művei már a fölszabadulás előtt is föltűnést keltettek: nemcsak az ellenzéki, haladó szellemiségű alkotók üdvözölték lelkesen, de a konzervatív szellemű hivatalos tudomány is értékelni kényszerült őket. Ezek után az előzmények után semmi meglepő nincsen abban, hogy a fölszabadulás után Mátrai László a marxizmushoz csatlakozott – az ellenkezője lett volna meglepő. Most kibontakozó közéleti tevékenysége nagyon sokrétű volt: az Egyetemi Könyvtár főigazgatója, a Bölcsészkar Marxizmus–Leninizmus Tanszékcsoportjának vezetője, egyetemi tanár, akadémikus, a II. osztály elnöke, a Magyar Filozófiai Szemle és a Világosság szerkesztő bizottságának évekig tagja, ill. elnöke. Tudományos tevékenysége több kötettel gazdagította a magyar filozófiát, melynek hagyományait ápolni mindig is sürgető föladatként és szívügyeként tartotta számon. A tudomány és a könyvek embere volt elsősorban, de – amint az írásaiból szintén kitetszik – szenvedélyesen érdekelték társadalmi életünk aktuális, megoldatlan kérdései is. Az *Élmény és mű* mottójaként Cicerónak Caesarhoz írott szavait idézte: „De figyelmeztetlek, hogy a maradandóság érdekében – amint a szó maga is mutatja – inkább az utókor kedvét kell keresned, mint a jelenét." Mátrai László életműve immár ebbe az utókorba lépett.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Balázs Tibor, BME Fizikai Int. Kísérleti Fizika I., tud. főmunkatárs, kandidátus ◦ *Bécsy Tamás*, Összehasonlító és Világirodalmi Tanszék, egy. tanár, az irodalomtudományok doktora • *Mario Bunge*, a Montreali McGill Egyetem professzora • *Fehér M. István*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék, egy. adjunktus • *Galicza Péter*, BME M–L Intézet Filozófia Tanszék, egy. tanársegéd • *G. Havas Katalin*, MTA Fil. Int., tud. osztályvezető, a fil. tud. doktora • *Kalocsai Dezső*, MSzMP KB Társ. Tud. Intézet, tud. főmunkatárs, a fil. tud. kandidátusa • *Lukács Tibor*, igazságügyi minisztériumi főosztályvezető ◦ *I. Narszkij*, professzor, Moszkva • *Szabó Márton*, Munkaügyi Kutatóintézet, tud. főmunkatárs, kandidátus • *Tóth János*, JATE Fil. Tanszék, tanársegéd

HELYREIGAZÍTÁS

Az 1983/2. szám – E számunk szerzői –

321. oldal 4. sora helyesen:

Guido Oldrini, Bolognai Egyetem professzora

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója
Műszaki szerkesztő: Sándor István
A kézirat nyomdába érkezett: 1983. X. 12. – Terjedelem: 15,40 (A/5) ív
83.12546 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Hazai György

CONTENTS

MÁRTON SZABÓ: The Possibility and Reality of Self-Conscious Work (The Image of Society and Work Ethic during the time of the Hungarian Republic of Councils) 511
PETER GALICZA: Two Experiments. On the History of Hungarian School Philosophy between the Two World Wars 529
TIBOR LUKÁCS: The Role of the Laws of Thought in the Administration of Justice ... 543
MARIO BUNGE: Critical Examination of Dialectics 566
I. NARSKY: Remarks on the Lecture of Mario Bunge (Translation of László Hársing) 579
DEZSŐ KALOCSAI: On Spinoza's Ideals of Man and Morals 585
TIBOR BALÁZS: On the Strategy of Scientific Research, Discussed in connection with the Coming into Being of Television 1839—1934 608

CONTRIBUTIONS

KATALIN G. HAVAS: The Results of a Certain Ontological View 626

WORKSHOP

JÁNOS TÓTH: The Cybernetic Analysis of Distrust 637
TAMÁS BÉCSI: The Relation of Ontology and Gnoseology as Seen from the Point of View of the Marxist Theory of Literature 651

REVIEWS

ISTVÁM M. FEHÉR: To the Hegel-interpretation of Heidegger 677
László Mátrai (1909—1983) 684

СОДЕРЖАНИЕ

Мартон Сабо: Возможность и действительность самосознательного труда (Общественная Картина и Трудовый мораль в эпохе Венгерской Советской Республики) 511
Петер Галица: Две попытки. К истории венгерской Кафедральной Философии, во время двух мировых войн 529
Тибор Лукач: Роль законов мышления в правосудии 543
Марио Бунге: Критический анализ диалектики 566
И. Наршки: Замечания о прочитание Марио Бунге (Перевод Ласло Харшинг) 579
Дежё Калочаи: Спиноза о вопросах этического идеала человека 585
Тибор Балаж: О стратегии научного исследования на основе истории возникновения телевидения 1839—1934 608

ДИСКУССИЯ

Каталин Г. Хаваш: Конклузии одного онтологического понимания 626

ИЗ ГОТОВЛЯЩИХСЯ РАБОТ

Янош Тот: Кибернетический анализ недоверия 637
Тамаш Бечи: Отношение онтологии и гносеологии с точки зрения марксистского литературоведения 651

РЕЦЕНЗИЯ

Фехер М. Иштван: К интерпретации Гейдеггера о Гегеле 677
Ласло Матраи (1909—1983) 684

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, József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest, Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONHETEDIK ÉVFOLYAM

1983/5

0 1220

MSZMP KB Pártört. Int.
1985 FEB 21
KÖNYVTÁR

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

SZERKESZTŐK:

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

1983/5

TARTALOM

FÖLDESI TAMÁS: Egy lehetséges marxista igazságossági koncepció körvonalazása I. 687
NOVÁKY ERZSÉBET—HIDEG ÉVA: Modellezés és r ›dell a jövőkutatásban 712
SZABÓ MÁTÉ: Max Weber és a szocializmus 729
SÁRKÁNY MIHÁLY: A törzsi társadalmak gazda ga 738
ROZSNYAI ERVIN: Husserl platonizmusa és az ob ktív igazság 749

MŰHELY

VARGA CSABA: A jog ontológiai megalapozása ›lé (Tételek Lukács *Ontológiája* alapján) 767
G. Z. RAMISVILI: Zenefilozófia és előadóművészet 777
PETHŐ BERTALAN: Az ontológiai idealizmus ismeretelméleti idealizmustól való különválásáról a „határ" és a „korlát" 1781—1807 közötti értelem- és funkcióváltozása kapcsán. I. 788

OKTATÁSRÓL, NEVELÉSRŐL

SZABÓ JÁNOS: Oktatásról, nevelésről, elméletről és gyakorlatról, a tudomány hasznosságáról 817
DOBÓ ANDOR: Problémák a matematikai feladatok megoldása körül 832

SZEMLE

KOHÁRI ILONA: Hankiss Elemér: Diagnózisok 842

A szerkesztőség címe:
1014 Budapest, Úri u. 53. Telefon: 160-160/269-es v. 138-as mellék
Szerkesztőségi nap: csütörtök
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.

EGY LEHETSÉGES MARXISTA IGAZSÁGOSSÁGI KONCEPCIÓ KÖRVONALAZÁSA. I.*

FÖLDESI TAMÁS

1. AZ ELŐFELTEVÉSEK

1.1. A marxista igazságossági koncepció szükségessége

Mi az igazságosság? Egy kérdésen sem vitatkoztak még ily hevesen. Egy kérdés miatt sem ontottak ki ennyi értékes vért, és nem hullattak oly keserű könnyeket. Platóntól Kantig egy kérdés sem képezte még ennyire a legjelesebb gondolkodók elmélyült gondolkozásának tárgyát. És mégis e kérdés napjainkban ugyanúgy megválaszolatlan, mint valaha volt. Úgy tűnik, azokhoz a kérdésekhez tartozik, amelyekről a lemondó bölcsesség így szól: „nem találhatunk végleges választ, csak megkísérelhetjük javítani a kérdést" – írja Kelsen, az igazságosság elméletek egyik legismertebb polgári szakértője. (H. Kelsen: Mi az igazságosság? *Jog és filozófia.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1981.)

Mindez azonban nem riasztotta vissza a különböző korok gondolkodóit attól, hogy – a társadalmi szükségleteket tükrözve – ne tegyenek újólag erőfeszítéseket az igazságosság problematika megoldására.

Az igazságosság sajátos karriert futott be a filozófia történetében, s ha ez egyes felfogások el is tértek egymástól abban, hogy a társadalmi-erkölcsi értékek csúcsára helyezték-e az igazságosságot, vagy – valamivel – lejjebb határozták meg helyét az erkölcsi értékhierarchiában, valamennyi koncepció egyetértett abban, hogy az igazságosság alapvető társadalomszervező és összetartó elv. A modern polgári filozófiában már nagyobb szóródás figyelhető meg az abszolutisztikus elképzelésektől a szélesőségesen szkeptikusokig, de az utóbbiakat eltekintve az irányzatok zöme továbbra is elismeri *az igazságosság kiemelkedő jelentőségét.*

Ezzel szemben a *marxizmus klasszikusai* – figyelembe véve a marxi–engelsi, illetve a lenini felfogás közötti különbségeket is – az igazságosság kérdésében nem követik a filozófiatörténet fő vonalát. Egyértelműen elvetik az „örök igazságosság" elméletét, s – ha történelmi okokból indokoltan is – de nem látják szükségesnek, hogy igazságossági koncepciót dolgozzanak ki, sőt – legalábbis – Marxnak és Engelsnek *erős fenntartásai* vannak azzal kapcsolatban, hogy helyes-e az igazságosságot mint társadalmi szintű értékmérőt alkalmazni.

Attól, hogy a marxizmus klasszikusainál az igazságosság perifériku s téma, az azóta eltelt periódusokban még létre jöhetett volna igény egy marxista igazságossági koncepció kidolgozására. A marxizmus fejlődése arról tanúskodik, hogy az utóbbi évtizedekben széles terjedelmű tematikai gazdagodás következett be, amelynek során számos, korábban elhanyagolt témakört kutattak, s jelentős eredmények, koncepcionális elképzelések

*Részlet a szerző *Az igazságosság dilemmái* című közeljövőben megjelenő könyvéből. – A tanulmány második része a *Magyar Filozófiai Szemle* 1983/6. számában jelenik meg. – *Szerk.*

születtek pl. a társadalomfilozófia, a szociológia, a valláselmélet, az esztétika, sőt részben az etika szférájában. Az igazságosság azonban – sajnos – nem tartozik a dinamikusan fejlődő, frekventált problémakörök közé: az igazságosság továbbra is a marxista kutatások egyik „mostohagyermeke" maradt. Az igazságosságnak szembeötlően *gyér a marxista irodalma.* Lengyelországon kívül egyetlen szocialista országban sem szenteltek komolyabb figyelmet az igazságosság problémák elméleti kutatásának.

Mindennek következtében a marxizmusnak mind ez ideig *nincs részletesen kidolgozott* – viszonylag – koherens *igazságossági koncepciója.* Nem kellően tisztázott, hogy érték-e és mekkora érték az igazságosság a marxizmus számára, milyen területen illetékesek az igazságossági ítéletek, melyek az igazságosság állandó és változó elemei, milyen „jogos" igazságossági követelmények támaszthatók a társadalom fejlődésének különböző szakaszaiban stb.

Ebben feltehetően közrejátszott, hogy Marx és Engels nem egyszerűen mellőzték ezt a témát (mint pl. az akaratszabadság vagy a filozófiai bizonyítás problémáját), hanem aggályokat is fejtettek ki az igazságosság marxista alapú felhasználásával kapcsolatban. Az igazságossági kutatások elmaradottságának azonban nem ez a fő oka, hanem elsősorban az, hogy – legalábbis a szaktudományok részéről – hosszú ideig valóban nem jelentkezett számottevő társadalmi igény az igazságosság iránt. Az utóbbi időben azonban megváltozott a helyzet, egyre több jelzés érkezik elsősorban – a társadalmi problémákat közvetítő – szociológia részéről, amelyek arról tanúskodnak, hogy a társadalomtudományoknak és a társadalmi gyakorlatnak is *szüksége lenne, viszonylag kidolgozott marxista igazságossági koncepcióra.*

Mindennek társadalmi alapja abban rejlik, hogy a szocializmus építésének előrehaladtával egyre inkább világossá vált, hogy *a társadalmi egyenlőség és egyenlőtlenség dialektikája* a vártnál lényegesen összetettebben alakul. Ennek kapcsán egyre élesebben vetődött fel az a kérdés, melyek azok az öröklött vagy újonnan keletkező társadalmi egyenlőtlenségek, amelyek nem kívánatosak, amelyeknek csökkentésére gazdasági, politikai, illetve morális okokból törekedni kell, és melyek azok, amelyek ellenkezőleg szükségesek. S noha csakhamar kiderült, hogy e problémák eldöntése komplex – ha úgy tetszik, interdiszciplináris – kutatásokat igényel, amelyek figyelembe veszik a problémakör politikai gazdaságtani, politológiai és egyéb vetületeit, fény derült arra is, hogy a kérdéskörnek van egy – kikerülhetetlen – axiológiai vonatkozása is, a kérdések eldöntése *igazságossági értékelést is igényel.*

A Kolosi–Papp–Gombás–Pál–Baros szociológus szerzőegyüttes a következőképpen értékeli ugyanezeket a problémákat. „A magyar társadalomtudományi irodalomban teljes az egyetértés abban a vonatkozásban, hogy a mai magyar társadalom egyenlőtlenségeket hordoz. Arról azonban még megközelítően sem rendelkezünk megfelelő képpel, hogy mekkorák is ténylegesen ezek az egyenlőtlenségek, illetve milyen az egyenlőtlenségek rendszere, a különböző egyenlőtlenségek miképpen kapcsolódnak össze, mennyiben erősítik vagy semlegesítik egymás hatását." (Kolosi–Papp–Gombás–Pál–Boros: *Réteghelyzet – rétegtudat.* Kossuth, Budapest 1980, 34. o.)

Könyvük más helyén pedig a következőket írják: „Kérdések fogalmazódnak meg, amelyek válaszra várnak. A ‚mit nevezünk egyenlőtlenségnek' és a ‚miként értékeljük, hogyan kezeljük a fennálló egyenlőtlenségeket' alapkérdések mellett olyan problémák vetődnek fel, mint *az igazságos és igazságtalan egyenlőtlenség,* az alá- és fölérendeltség stb.

Problémák, amelyekre nincsenek kiérlelt válaszok. Nincs teljes egyetértés a kutatók között abban sem, hogy az egyenlőtlenség mely formáit és milyen mértékben tekintsük ellentétesnek vagy egybeesőnek a szocializmus alapeszméivel." (Saját kiemelésem – *F. T.*, uo. 6. o.)

Az igazságosság itt jelzett problémái azonban nemcsak általános társadalompolitikai szinten jelentkeznek, mint a *társadalomirányítás sajátos igazságossági vetületei,* hanem – részben más tartalommal – *a mindennapi gondolkodás* szférájában is. Az igazságosság a mindennapi gondolkodásban és tevékenységben fontos mérce, amelyet széles mértékben alkalmaznak nemcsak az emberi magatartások, hanem a társadalmi intézmények, az intézkedések, a jogszabályok, sőt a társadalmi berendezkedés megítélésénél is. Az emberek jelentős része igen érzékeny nemcsak az őket és hozzájuk közelállókat érintő, hanem a gazdasági, politikai, kulturális életben, a törvényhozásban és a joggyakorlatban, sőt a nemzetközi életben tapasztalható igazságtalanságok iránt. Ugyanakkor a hétköznapi gyakorlatban is sok a tisztázatlanság az igazságosság fogalmával és formáival kapcsolatban, s ez egyik forrása annak, hogy az igazságossággal kapcsolatban a legkülönfélébb, egymásnak gyakran ellentmondó elképzelések élnek az emberek fejében.

Mindebből kiderül, hogy a korábbinál erősebbek a társadalmi igények egy kidolgozandó marxista igazságossági koncepció iránt, s ezek fokozatos kielégítése a marxista etika egyik fontos feladata.

1.2. Az igazságosság helye a marxizmus gondolatkörében

A következő feladatunk annak elemzése, hogyan realizálhatók ezek az igények a marxizmus keretein belül. A kérdés az, hogyan alapozható meg egy, a marxizmus alapelveivel összhangban álló igazságossági felfogás?

A kérdést azért kell megvizsgálni, mert Marx és Engels helytelenítették a gazdasági, sőt más jellegű jelenségek igazságosság szempontú megközelítését. Ezért elméletileg tisztázandó, létjogosult-e mégis egy olyan igazságossági koncepció, amely igényt tart arra, hogy ne csak a hétköznapi gyakorlat igazságossági elképzeléseit befolyásolja, orientálja, hanem mércéül szolgáljon alapvető társadalmi (elsődlegesen gazdasági, politikai, jogi stb.) jelenségcsoportok igazságossági fokának megítéléséhez.

A probléma eldöntéséhez először azt kell megvizsgálnunk, hogy hogyan vélekedik a marxizmus az egyes társadalmi jelenségcsoportok, „résztotalitások" egymáshoz való viszonyáról. A marxizmus egyik alapgondolata, hogy az egyes társadalmi szférák: a gazdaság, a politika, a jog, az erkölcs stb. nem egymástól elkülönülve, önálló „entitások"-ként funkcionálnak, hanem ellenkezőleg, egy társadalmi totalitáson belül nemcsak kölcsönhatásban állnak egymással, hanem *át is hatják egymást:* nincs „tiszta" gazdaság, politika, jog stb.

Valamennyi szféra alakulását, mozgását nemcsak öntörvényei befolyásolják, hanem kisebb-nagyobb mértékben azok az egyéb mozzanatok is, amelyek a jelenségek komplex, „vegyes", „nem tiszta" voltából következnek. Igaz, a marxizmus lényeges különbséget is tesz az egyes szférák között, amennyiben feltételezi, hogy a társadalmi totalitáson belül a *gazdaságnak viszonylagos primátusa* van. (Sőt, Marx és Engels a „Német ideológia"-ban

egyenesen úgy fogalmaznak, hogy például a jognak „nincs is külön története".) (*Marx és Engels Művei* 3, Kossuth, Budapest 1976, 78. o.)

A gazdaság viszonylagos primátusa következtében a gazdasági-társadalmi jelenségeket, vagy pontosabban azokat, amelyeknél a gazdasági mozzanat a domináns, elsődlegesen a gazdaság szempontjából kell értékelni, mivel kialakulásukban általában a gazdasági determinánsoknak van döntő szerepük.

Ez az egyébként igen lényeges eltérés azonban nem jelenti azt, hogy a gazdaság, amelynek a legjelentősebb az öndetermináltsága, abszolút önálló fejlődéssel rendelkezne, hogy a gazdaság alakulását ne befolyásolnák – koronként változó mértékben és egymástól is különböző arányban – a politikai, jogi vagy akár az erkölcsi tényezők.

Ha azonban a társadalmi jelenségek objektív fejlődése ilyen komplexitásról tanúskodik, akkor az adekvát társadalommagyarázatnak és -értékelésnek alkalmazkodnia, idomulnia kell ehhez az összetettséghez és bonyolultsághoz. Elemeznie kell azt, hogy egy meghatározott jelenségcsoport kialakulásában mennyire érvényesül a saját, domináns *szférájának önmozgása* és mennyiben játszanak közre *más tényezők*, maga a jelenség milyen mértékben *összetett jellegű, milyen hatást* gyakorol önmaga és más szférák fejlődésére, mit jelent az adott jelenségcsoport a saját és más szférák számára stb. Ennek jegyében a marxizmus elveti azt a lényegében pozitivista szemléletet, amely azt hirdeti, hogy egy jelenségcsoportot, amely dominánsan valamely szférához tartozik, csak az adott terület szemszögéből szükséges elemezni, és minden „idegen szempont" bevitele csak zavart kelthet. Ez jellemzi pl. a jogpozitivizmust – és nemcsak az igazságossággal kapcsolatos állásfoglalásaiban –, amely minden jogon kívüli értékelést inadekvátnak tart.

A jelenségek létrejöttének és kölcsönhatásainak objektív komplexitása következtében tehát egy egységes szemléletmódon belül viszonylagosan létjogosultak az egymástól részben eltérő *gazdasági, politikai, erkölcsi és egyéb nézőpontok.*

Mit jelent mindez a marxista etika számára? Elsősorban azt, hogy az etikára sem érvényes a „Sutor ne uter crepitum" régi latin mondás („Suszter ne tovább a kaptafánál"). Ha az elsődlegesen gazdasági, politikai stb. jelenségcsoportoknak általában van erkölcsi mozzanata is, ha ezek a jelenségek hatást gyakorolnak az erkölcsre és „vice versa" (viszont), akkor az etikának – viszonylagos – joga van arra, hogy a „gazdasági", „politikai" jelenségeket *morálisan is* megítélje, ahol legalább olyan hangsúly van a „morális" kifejezésen, mint az „is" szócskán. A morális értékelés azt fejezi ki, hogy az etika megvizsgálhatja, hogy melyek az adott, elsődlegesen gazdasági, politikai stb. jelenségcsoport erkölcsi vonatkozásai, hatásai, következményei. Ezt a marxista etika annál is inkább megteheti, mert centrális erényei közé tartozik a közéletiség, a társadalmiság, amely óhatatlanul magában foglalja a közélet szempontjából fontos társadalmi jelenségek erkölcsi értékelését is.

Ugyanakkor ahhoz, hogy a marxista etika elkerülje a moralizálást, tisztában kell lennie azzal, hogy az erkölcsi értékmérés más szférák által dominált jelenségeknél nem elsődleges, hanem – ha nem is lényegtelen, de – járulékos. A közmondás gondolatát folytatva: a suszter tehát ne maradjon meg a kaptafánál, de azért legyen tudatában annak, hogy a politikát vagy a gazdaságot nem a cipőkészítés szabályai irányítják, és nem is szabad a politikát vagy a gazdaságot elsődlegesen a szakma értékrendje alapján megítélni.

Ha azonban mindez érvényes az etika egészére, akkor *az igazságosság sem lehet* ez alól *kivétel.* Az elsődlegesen gazdasági, politikai jelenségeknek elvileg lehetnek az igazságosság

szférájához tartozó mozzanatai, hatásai, következményei, s ezért lehetséges – nem elsődlegesen – e jelenségek igazságosság szempontú megközelítése.

Ahhoz azonban, hogy meghatározzuk: *milyen jellegű* legyen a marxista igazságossági koncepció, foglalkoznunk kell egy másik, az igazságosságelmélet szempontjából *kardinális* kérdéssel is. Ez pedig az a probléma, hogy rendelkeznek-e az egyének egymás közötti kapcsolatán túlterjedő igazságossági ítéletek *önálló értéktartalommal* vagy csupán a kor gazdasági-jogi viszonyainak közvetlen tükröződései.

Ennek a kérdésnek azért van alapvető jelentősége a marxista igazságossági koncepció sorsa szempontjából, mert ha kiderül, hogy az adott társadalmi-gazdasági formációra vagy annak intézményeire vonatkozó igazságossági ítéletek puszta szimptómái annak, hogy az adott berendezkedés túlélte magát vagy sem, akkor az igazságossági értékelések tulajdonképpen csak *álcázott gazdasági megállapítások,* s mint külön erkölcsi megnyilvánulások feleslegesek, értelmüket vesztik. Maga a probléma azonban csak konkrét megnyilvánulása egy még átfogóbb igazságossági elméleti kérdésnek: nevezetesen annak, hogy megalapozható-e és ha igen, hogyan – *egy relatív, de nem relativisztikus igazságossági elmélet.* A két kérdés között az az összefüggés, hogy az igazságossági ítéleteknek csak egy relatív igazságossági elmélet keretei között lehet önálló értékük, a relativisztikus megközelítésben az igazságossági ítéletek értéktartalma különböző indokok alapján, de teljesen megkérdőjelezett.

1.3. Történetiség – relativizmus nélkül

A probléma megoldásához a *marxizmus általános etikai koncepciójából* kell kiindulnunk. A marxizmus – Engels és még előbb Hegel nyomán – más társadalmi jelenségekhez hasonlóan az erkölcsöt is mélyen történelmi képződménynek tekinti, amelynek szabályai, értékítéletei és a konkrét erkölcsi tartalmakat hordozó emberi magatartások nemcsak koronként változtak, hanem egy koron belül is nagyfokú heterogenitást mutattak. Ennek alapján az erkölcsi magyarázat kulcsa a *történetiség,* amelynek segítségével – megközelítően – megindokolható, hogy az egyes koroknak miért pont ilyen – ellentmondásos – erkölcsi normarendszerük és gyakorlatuk alakult ki. Ugyanakkor a marxizmus abból, hogy a maga helyén és idején az erkölcs változása és ellentmondásossága tendenciájában – történelmileg – létjogosult volt, meghatározott szükségleteknek tett eleget, *nem* vonja le azt a következtetést, hogy *az erkölcsök összemérhetetlenek,* hogy minden erkölcsnek a maga szempontjából „igaza van", hogy az erkölcsben csak változás van, de nincs *fejlődés.* Másként kifejezve nemcsak az erkölcs keletkezésének és változásának, valamint heterogenitásának okait kutatja, hanem *axiologikusan is* elemzi az erkölcsöt, értékítéletet is mond az erkölcsről.

Ez elsősorban abban nyilvánul meg, hogy elismer ún. *elemi normákat,* amelyeknek nemcsak az a sajátosságuk, hogy az erkölcs – viszonylag – állandó elemei, hanem az is, hogy *az emberiség felhalmozódó értékei.* Analógiával élve: Marx szerint az emberiség azért változtatja meg termelési viszonyait, hogy ne kelljen lemondania azokról a termelési – és egyéb – előnyökről (elsősorban meghatározott termelési erőkről), amelyeket a túlélt termelési viszonyok veszélyeztetnek, de az embereknek ahhoz is érdekük fűződik, hogy az erkölcsi átalakulások során is megőrződjenek bizonyos alapvető erkölcsi értékek.

A *történeti* és az *axiologikus* szempont azonban nem egymást kizáró megközelítések. A marxizmus arra törekszik, hogy axiológiája is történeti jellegű legyen, s ennek jegyében az értékeket, az „állandó elemeket" is történetileg fogja fel. Ez egyrészt azt jelenti, hogy magukat az erkölcsi értékeket is az állandóság és a változás egységeként szemléli, mivel ezek egy konkrét erkölcsbe ágyazva maguk is történetileg részben változó tartalmakat hordoznak. Másrészt azt, hogy érvényesülési lehetőségük, társadalmi funkciójuk függ az adott *társadalmi-történeti körülményektől* és ezt az egyes erkölcsök értékelésénél messzemenően figyelembe kell venni.

Mindezek alapján a marxizmus elhatárolja magát mind az abszolutisztikus, mind a relativista erkölcsi irányzatoktól.

Helytelen lenne azonban ebből automatikusan arra következtetni, hogy ami érvényes az erkölcsi kategóriákra és a normákra általában, az automatikusan érvényes az igazságossági kategóriákra és posztulátumokra is. Ilyen következtetés levonásához még az szükséges, hogy igazoljuk: *az igazságosság „sui generis"*, azaz önálló erkölcsi kategória, amelynek – más erkölcsi kategóriákhoz hasonlóan – önálló értéktartalma van. Ez a kérdés a marxizmuson belül azért vár megválaszolásra, mert Engels megkérdőjelezte az igazságosság „önállóságát". Az engelsi felfogás lényege: az igazságosság nem valódi, hanem csak álcázott erkölcsi kategória, mivel nem más, mint a gazdasági viszonyok sajátos megjelenítése. Engels szerint – „az igazságosság . . . mindig csak ideologizált, eszményített kifejezése a fennálló gazdasági viszonyoknak, hol a konzervatív, hol a forradalmi oldalukról nézve". (*Marx és Engels Művei* 18, Kossuth, Budapest 1969, 262. o.) Más helyütt pedig Engels azt is kiemeli, hogy a konzervatív vagy forradalmi megközelítés nemcsak általában fejez ki gazdasági tartalmat, hanem egyben azt is tükrözi, hogy az adott társadalmi-gazdasági formáció túlélte-e magát vagy sem. A társadalmi rendszer igazságtalannak tartásának gondolata Engels szerint csak akkor jelenik meg – és annak köszönheti létét –, ha egy társadalmi rend gazdaságilag túlélte magát. „De ami gazdaságtani szempontból formailag helytelen, az azért még világtörténelmileg helyes lehet. Ha a tömeg erkölcsi tudata igazságtalannak nyilvánít egy gazdasági tényt, mint annak idején a rabszolgaságot vagy a jobbágymunkát, akkor ez annak bizonyítéka, hogy az a tény már túlélte magát, hogy más gazdasági tények léptek közbe, amelyek következtében amaz elviselhetetlenné és tarthatatlanná vált. A formális gazdasági helytelenség mögött tehát egy nagyon is igaz gazdasági tartalom rejtőzhet." (*Marx és Engels Művei* 4, Kossuth, Budapest 1959, 554. o.)

Az igazságosság eszerint prototípusa a (hamis) ideológiának, mivel az a kijelentés, hogy az adott társadalmi-gazdasági formáció igazságos, illetve igazságtalan, egyaránt önáltatás, amely helyesen így hangzana: az adott formáció túlélte, illetve nem élte túl magát.

Az előbbiekkel teljesen koherens Engelsnek az a gondolata, hogy ha a gyakorlatban az igazságosságnak (a gazdasági tartalomtól) eltérő jelentést adnak, akkor sem lehet az igazságosságnak önálló értéket tulajdonítani, mert az igazságosságon „mindenki valami mást ért".

Engelsnek az örök igazságosság proudhoni felfogásával szemben gyakorolt *bírálatával csak részben lehet egyetérteni:* Igaza van abban, hogy az ún. „örök" igazságosság a valóságban korántsem örök, rendkívül változó tartalmú, miként abban is, hogy – más erkölcsi kategóriákhoz hasonlóan – az igazságossági ítéletet is jelentősen befolyásolja a

„gazdasági tartalom", a társadalmi rendszert konzerválni vagy meghaladni kívánó osztályérdek.

Ennek ellenére az igazságosságról alkotott engelsi kép – megítélésem szerint – *egyoldalú*, relativisztikus vonásokat hordoz magában. Erősen vitatható először az a megállapítás, amely szerint „az igazságosság *mindig csak* ideologizált, eszményített kifejezése a gazdasági viszonyoknak". (Saját kiemelésem – *F. T.*) Amennyire igaz az, hogy az osztálytársadalmakban nem lehet elvonatkoztatni az igazságossági ítéletek osztálytartalmától, annyira problematikus az igazságosság egész tartalmát leszűkíteni az apologetikus, illetve a társadalomkritikai funkcióra. A filozófiatörténet tanúsága szerint az *igazságosságnak* mint sok jelentésű terminusnak *igen különböző formái* alakultak ki, amelyek korántsem korlátozódtak a társadalmi javak elosztására, hanem többek között magukban foglalták az igazságszolgáltatásra, az egyének egymás közötti kapcsolatára stb.-re vonatkozó igazságossági elveket is, amelyeket ezért nem lehet egyetlen, habár alapvető tényezőre redukálni.

Továbbá felvetődik az a kérdés, hogy vajon az igazságosságnál nem játszanak-e szintén szerepet azok az elemi erkölcsi normák, amelyeknek létjogosultságát egyébként Engels is elismerte. Igenlő válasz esetén – ennek konkrét formáival később foglalkozunk – újabb érvet nyerünk ahhoz, hogy az igazságosság nem csak a gazdasági viszonyok álcája.

Másodszor megkérdőjelezhető az a tétel, hogy az igazságosság kizárólagos gazdasági tartalmát az is igazolja, hogy az igazságtalanság gondolata csak akkor jelenik meg, amikor a gazdasági viszonyok – értsd termelési viszonyok – már túlélték magukat. A valóságban azonban az igazságos–igazságtalan dichotómiája a társadalmi rendre vonatkoztatva, nemcsak egy meghatározott periódusban – a túléltség létrejöttekor – jelentkezik, hanem bizonyos fokig végigkíséri az ellentétes osztálytársadalmakat. A rabszolgák, a jobbágyok, a proletárok körében – ha különböző intenzitással is, de társadalmi helyzetük létrejöttétől fogva – él az a felfogás, hogy „státusuk", sorsuk igazságtalan, a gazdasági fejlődésben létrejövő változások tehát nem létrehozzák, hanem csak felerősítik az igazságtalanság érzését és gondolatát. Ezért a társadalmi berendezkedés igazságtalannak tartása önmagában nem bizonyítéka a gazdasági viszonyok túléltségének.[1]

Végül vitatható Engelsnek az a megállapítása, amely szerint az igazságosság fogalma annyira „instabil", hogy nemcsak koronként, hanem egyénenként is változó, hogy ki mit ért igazságosságon. Ennek a tételnek első gyengesége, hogy ellentmond Engels előbbi fejtegetéseinek. Ha ugyanis igaz az, hogy az igazságosság csak ideologizált kifejezése a fennálló gazdasági viszonyoknak konzervatív, illetve forradalmi szempontból, akkor egy meghatározott korhoz tartozó egyaránt konzervatív, illetve forradalmi igazságosságfelfogásokban eleve lennie kell valami közös vonásnak, nevezetesen konzervativizmusuknak, illetve forradalmiságuknak. A második fogyatékosság az, hogy Engels csak azt veszi figyelembe, hogy az egyes igazságossági felfogások – legalább valamiben – különböznek

[1] Az engelsi gondolat tulajdonképpen egy olyan nézet konkretizálása, amelyet Marx és Engels a *Német ideológiá*ban fejtenek ki. Eszerint egy új társadalomfelfogás akkor jelenik meg a történelemben, ha – bizonyos fokig – létrejönnek megvalósításának társadalmi feltételei. Ez a mondás a történelem materialista felfogásának egyik lényegét fejezi ki: azt, hogy a társadalmi koncepciók megjelenésének a társadalom fejlődésében rejlő gyökerei vannak. Ez az aforizma azonban csak tendenciákat jelöl, ezért semmiképpen sem fogható fel úgy, hogy a nézetek keletkezése automatikusan jelzi megvalósíthatóságukat. (Gondoljunk csak az utópiákra vagy akár a modern retrográd felfogásokra.)

egymástól, de azt már nem, hogy a filozófiatörténet tanúsága szerint számos kérdésben meg is egyeznek egymással. (Így pl. abban, hogy az igazságosság mindig valamilyen egyenlőség, illetve egyenlőtlenség, hogy az önkény igazságtalan stb.)

Mindennek következtében megalapozottnak látszik az a feltételezés, hogy *az igazságosság* nem kivétel az erkölcsi kategóriák sorában, *nem „pszeudó erkölcsi jelenség"*. Ezért jogos feladat külön marxista igazságossági koncepció kidolgozása.

A marxista igazságossági elméletnek is a *történetiség és axiológia egységéből* kell kiindulnia. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az igazságosságnál nemcsak az igen lényeges szerepet játszó változó elemeket kell számba vennie, hanem a – viszonylag – állandóakat is. Másrészt – s ez a lényegesebb – *kísérletet* kell tenni egy olyan értékszempontú marxista *igazságossági modell körvonalazására,* amelynek segítségével az egyes korok igazságossági viszonyai, történetileg – relatíve – értékelhetők. Vagyis a marxista igazságossági felfogásnak egyik alapelvének kell lenni, hogy *egy jelenségcsoport történelmi létjogosultsága nem esik egybe automatikusan igazságosságával, attól, hogy valami történelmileg „szükségszerű"*, még *lehet* kisebb-nagyobb mértékben *igazságtalan.* De fontos alapelve – ebből következően – az is, hogy *az igazságosnak tartás* – az igaznak tartáshoz hasonlóan – önmagában még *nem konstituál igazságosságot:* az egymásnak ellentmondó igazságossági felfogások között csak egy megbízható, a történelmi körülményeket maximálisan figyelembe vevő – mércével lehet dönteni.

1.4. Az igazságossági ítéletek igazságtartalma

Mielőtt kísérletet tennénk egy marxista igazságossági koncepció körvonalainak konkrét felvázolására, előzőleg tisztáznunk kell azt is, van-e az *igazságossági kijelentéseknek igazságértéke,* vagy egyszerűbben fogalmazva: állítható-e – és ha igen, milyen alapon –, hogy egy társadalmi jelenségcsoport, intézmény, emberi magatartás stb. igazságosságára vonatkozó tétel igaz (illetve hamis).

Ennek a kérdésnek azért van nagy jelentősége, mert a rá adott igenlő vagy tagadó válasz lényegesen befolyásolja más, ugyancsak kardinális igazságossági problémák megoldását: elsősorban az egyes egymástól különböző igazságossági koncepciók értékelését és a közöttük való választást. Az összefüggés a következő: igenlő válasz esetén – legalább egy – biztos támpontot kapunk arra, hogy hogyan értékeljük az egyes igazságossági felfogásokat, amennyiben azon az alapon tehetünk közöttük különbséget, hogy mekkora az igazságtartalmuk, és ez – érthetően – meghatározhatja a közöttük való választást. Nemleges felelet esetén a dolog bonyolultabbá válik; ha az egyes igazságossági felfogások – hiányzó igazságértékük tekintetében – nem különböznek egymástól, akkor joggal vetődik fel a kérdés: egyenértékűek-e egymással, illetve lehet-e, és ha igen milyen alapon közöttük választani. Továbbá probléma az is, hogy ebben az esetben helyes-e különbséget tenni az igazságosság és az igazságosnak tartás között. Elképzelhető egy olyan értelmezés, hogy ha egyetlen igazságossági felfogásnak sincs igazságértéke, akkor az igazságosnak tartás egybeesik az igazságossággal, mivel az előbbi egyes esetei nem küszöbölhetők ki azon a címen, hogy hamisak.

Maga a probléma viszonylag újkeletű. Ez a kérdés – mint ismeretes – elsődlegesen a modern polgári filozófiában vetődik fel, mégpedig negatív végkicsengéssel: a pozitivizmus

egyes képviselői alapvető kételyeket fejeznek ki az igazságossági kijelentések igazságértékével kapcsolatban. Ennek az álláspontnak legpregnánsabb képviselője H. Kelsen, aki szerint „az igazságosság általános fogalma a döntő kérdés vonatkozásában: hogy hogyan bíráljuk el igazságosan az emberi cselekedeteket, *csak teljesen üres lehet*". (H. Kelsen: *Reine Rechtslehre.* Bécs 1960, 397. o.)

Kelsen álláspontját azzal indokolja meg, hogy az igazságosság mögött értékítéletek húzódnak meg, s ezek igazsága változásuk és sokféleségük miatt ugyancsak eldönthetetlen.

Kelsen nézetével korántsem áll egyedül. Ch. Perelman is azt vallja, hogy „az igazságosság önkényesen választott szubjektív értékeken alapszik". (Ch. Perelman: *Justice et raison.* Brüsszel 1963, 79–80. o.)

Hasonlóképpen gondolkodott – már Kelsent és Perelmant megelőzően – M. Weber. „Az olyan kérdések között, amelyeket semmilyen etika nem dönthet el egyértelműen, ott találjuk az igazságosság posztulátumának követelményét." (M. Weber: *Állam, tudomány, politika.* Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest 1970, 90. o.)

Ami a nemleges válaszból levonható konklúziókat illeti, Kelsen az, aki a legmesszebb megy el. „Mivel tudományosan nem dönthető el, hogy mi igazságos, hogyan cselekedjenek az emberek, nem marad más, mint leírni, hogy mi az, amit ténylegesen igazságosnak tartanak, anélkül, hogy azonosítanánk magunkat bármelyik értékítélettel" – írja Kelsen. (H. Kelsen: *Reine Rechtslehre,* 356. o.)

Kelsen szerint tehát igazában nem lehet különbséget tenni az egyes igazságossági felfogások között, mert ahogy megpróbálta kimutatni, valamennyi megkérdőjelezhető, vitatható, ezért egyiket sem kell elfogadni, egyikkel sem kell azonosulni.

Noha Kelsenék szkepticizmusával – végső fokon – nem lehet egyetérteni, érdemük a probléma jelentőségének felismerése, sőt azt is el kell ismerni, hogy szkepticizmusuknak van „racionális magja", az igazságosság igazságértékének problémája a mindmáig meg nem oldott kérdések közé tartozik.

Vizsgáljuk meg ezután az első problémát, azt a kérdést, hogy szabad-e igazságértéket tulajdonítani azoknak a kijelentéseknek, amelyek valaminek (pl. egy társadalmi intézménynek, egy bírói ítéletnek, egy emberi magatartásnak) igazságosságára vonatkoznak? E kérdés egyik alapvető sajátossága, hogy megítélésében lényegesen eltér egymástól a közgondolkodás és különösen a jelenkori tudományos, illetve filozófiai megismerés. Míg azonban a tudományos és köznapi gondolkodás eltérései zömükben a „tudomány javára szólnak", vagyis a tudomány általában képes választ adni arra, ami a köznapi gondolkodás szintjén rejtélyként jelenik meg, addig az igazságosságnál fordított a helyzet. A *köznapi gondolkodás* számára nem jelent problémát az igazságosságra vonatkozó kijelentések igazságértéke. Amíg köznapi szinten egyértelműen az a meggyőződés uralkodik, hogy az igazságossági megállapításoknak van igazságértékük, addig a tudomány, illetve a filozófia kivételesen „elmarad" a köztudattól, mert zömmel vitatott problémának tartja az igazságossági tételek igazságértékét.

A sokat bírált és filozófiailag rendszerint ironikusan ábrázolt „józan ész" abból indul ki, hogy objektíven különbség van jó és rossz, hűséges és hűtlen, bátor és gyáva, igazságos és igazságtalan között. Ezért az emberek magatartására vonatkozó erkölcsi ítéleteknek megvan az *objektív mércéjük,* amellyel összemérhetők, s így nem lehet kételkedni abban, hogy ezek valóban igazak vagy hamisak lehetnek aszerint, hogy egybeesnek-e a vizsgált

emberek valóságos tulajdonságaival, vagy eltérnek tőlük. Így pl. egy bírói ítélet kihirdetése után az emberek úgy vélik, hogy a bírói ítélet igazságosságára vonatkozó kijelentéseik is igazságtartalommal rendelkeznek, aszerint, hogy nézeteik összhangban állnak-e a döntés objektív igazságossági tartalmával. Hasonlóképpen a bíráknak sincs kételyük afelől, hogy ítéleteik igazságosságáról szóló felfogásuknak van igazságtartalma. (Ez az egyik alapja esetleges lelkiismeret-furdalásaiknak.) Igaz, a köznapi életben gyakran előfordulnak viták egyes magatartások erkölcsi megítéléséről. E viták forrását azonban a hétköznapi gondolkodás nem abban látja, hogy nincs objektív alapja az erkölcsi ítéletek igazságértéke eldöntésének, hanem az emberek szubjektivitásában (pl. abban, hogy egyik vagy másik ember nem vesz figyelembe bizonyos tényeket, egyoldalúan értékel stb.).

A marxista filozófia számára az igazságossági ítéletek igazságértékének problémája – az igazságosság elmélet viszonylagos elhanyagoltsága következtében – elsősorban egy szélesebb probléma egyik konkrét megnyilvánulásaként jelenik meg. Ez a szélesebb probléma az *értékítéletek* (tehát nem csak az igazságosság) *igazságának,* illetve *hamisságának* kérdése.

A marxista filozófia állásfoglalása az értékítéletek igazságát illetően *összetett.* A marxista filozófia csaknem általános gyakorlata, miként a marxizmus többi alkotórészeinek, a politikai gazdaságtannak és a tudományos szocializmusnak a *gyakorlata* is, abból az előfeltevésből indul ki, hogy – a mindennapi gondolkodással megegyezően – az értékítéletek rendelkeznek igazságértékkel. Ezen az alapon tartja saját igazolt vagy valószínűsített értékjellegű állításait igazaknak, és ugyancsak ezen az alapon cáfolja a polgári ideológia állításait.

Korántsem ennyire egységes a marxista filozófia *elmélete:* annak a kevés számú filozófusnak a véleménye, akik explicit formában foglalkoztak az értékítéletek igazságának és bizonyíthatóságának problémájával, megoszlik. Bár e filozófusok egy része igazságértéket tulajdonít az értékítéleteknek, és ennek bizonyítását is lehetségesnek tartja, mind a magyar, mind a más szocialista országbeli filozófusok között találunk olyanokat, akik az ellenkező álláspontot vallják. (Az utóbbiak közé tartozik pl. Heller Ágnes, Peschka Vilmos, O. M. Bakuradze.)[2]

Jómagam az *Igazság az igazságról* című könyvemben már foglalkoztam az értékítéletek igazságának és bizonyításának problémájával. Akkor azt az álláspontot képviseltem, hogy az értékítéletek feltétlenül rendelkeznek igazságértékkel és ez az igazságérték – habár nagy nehézségek árán – eldönthető. Jeleztem azt is, hogy a bizonyítás problémáját nem tartom teljesen megoldottnak. (Földesi Tamás: *Igazság az igazságról.* Kossuth, Budapest 1976, 278–287. o.)

Ma ezt a nézetemet túlzottan optimistának tartom. Úgy gondolom, hogy e vonatkozásban el kell különíteni egymástól két kérdést. Az egyik, hogy a marxista filozófiának többrendbeli érdeke fűződik ahhoz, hogy megalapozza azt a feltételezést, hogy az értékítéletek igazságértékkel bírnak és igazságértékük el is dönthető. Szükség lenne erre azért, hogy a köznapi gondolkodás erkölcsileg pozitív alapbeállítottságát teoretikusan alátámassza, de azért is, hogy saját értékjellegű megállapításainak, amelyek csaknem egész ideológiáját átszövik, hitelét elméletileg megerősítse. A másik, hogy ez az érdekeltség nem

[2] Heller Ágnes: Vázlatok egy marxista értékfelfogásról. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1970/5–6. sz.; Peschka V.: *A modern jogfilozófia alapproblémái.* Gondolat, Budapest 1972, 158–159..; O. M. Bakuradze: Isztyina i cennoszty. *Voproszi filoszofii,* 1966/7, 45–46.

csábíthat a könnyebb megoldások felé, az óhajt és a valóságot itt is el kell különíteni egymástól. Meggyőződésem, hogy jelenleg a marxista filozófia *még nem találta meg azt a megoldást,* amellyel kielégítően meg tudná alapozni, hogy az értékítéletek megnyugtatóan eldönthető igazságértékkel rendelkeznek.

Az igazságról írt könyvemben az értékítéletek igazságának megalapozását az érték *objektív* jellegében véltem felfedezni. A köznapi gondolkodás eredményeit általánosítva feltételeztem, hogy ha az értékek objektívek, akkor ezzel az értékítéletek is igazzá vagy hamissá válnak, mert az objektív értékekkel való egybeesésük, illetve attól való eltérésük igazzá, illetve hamissá teszi őket.

Ez a megoldás azonban figyelmen kívül hagyta azt a lényeges különbséget, amely egyrészről a természeti és a nem értékjellegű társadalmi jelenségek, másrészről az értékek objektivitása között fennáll. Az objektív értékek értékvolta ugyanis maga is igazolásra szorul, és ez az igazolás nem merülhet ki pusztán létezésük demonstrálásával (esetleg gyakorlati létrehozásukkal vagy a jelenségek bekövetkezésének előrelátásával), hanem értékvoltuk alátámasztását is megköveteli. Ez azonban óhatatlanul más értékek bevonását igénylő értékelő-normatív tevékenység, amely – ha következetesen végiggondoljuk, és nem hagyjuk abba megalapozatlanul, idő előtt a folyamatot – végső alapértékekhez vezet.

Ezért pusztán az objektív értékhez való hozzámérés nem alapozhatja meg önmagában bármely értékítélet igaz vagy hamis voltát, mert nyitva marad az a kérdés, hogyan igazolható, hogy az objektív érték valóban érték-e (nem léte; értékvolta kérdőjelezhető meg, ha a létét vonnánk kétségbe, az értékek objektív voltát tagadnánk).

Hadd hozzunk fel mindennek illusztrálására egyetlen jellegzetes példát. Hasonlítsunk össze két kijelentést abból a szempontból, hogy megállapítható-e igazságértékük azon az úton, hogy összevetjük a kijelentéseket azzal az objektív tárggyal, amelyről szólnak. Legyen a két kijelentés:

a) „A Föld a Nap körül kering."

b) „X társadalmi-gazdasági formáció igazságosabb, mint Y, mert nagyobb egyenlőséget és szabadságot biztosít polgárainak."

Az összehasonlítás eltérő eredményekhez vezet. Míg ugyanis az első kijelentés igazságértéke csak attól függ, hogy a valóságban a Föld forog-e a Nap körül (és nem fordítva, ahogy régebben vélelmezték), addig a második igazságának megállapításához kevés az, hogy X formáció valóban nagyobb egyenlőséget és szabadságot nyújt-e a polgárainak, arra is szükség van, hogy igazolódjék: az a rend igazságosabb, amelyik nagyobb egyenlőséget és szabadságot biztosít az embereknek. Nem elég tehát, hogy a több egyenlőség és szabadság objektívan létezzenek, igazolásra szorul egyrészt az, hogy vajon valóban értékek-e, s ha igen, az igazságosság számára is igazságosságot konstruáló értékek-e.

Az értékeknek azonban az a sajátosságuk, hogy mind ez idáig nem váltak evidensekké, általánosan elfogadottakká vagy más módon egyértelműen bizonyítottakká. Valamenynyiükkel kapcsolatban felhozhatók olyan ellenérvek, amelyeknek cáfolata ismét más értékek – feltételezett – evidenciáján nyugszik, és így tovább . . . Nem kivételek ez alól a példaként felhozott társadalmi egyenlőség és szabadság sem, amelyekkel kapcsolatban hivatkozni lehet a társadalmi egyenlőtlenségek hasznosságára, sőt igazságosságára (mert pl. az egyenlőtlenség kifejezi az emberek munkája vagy érdemei közötti különbséget), arra, hogy a szabadság többszörösen ellentmondásos kategória. De nem evidencia az élet értékessége a halállal szemben, azoknak a filozófusoknak számára, akik szerint külön-

böző, még vallási indokkal is, de a halál jobb, mint az élet, a javak bősége az aszketikus felfogással szemben, a munkával való azonosulás a munkát eleve az embertől idegen vonásnak tartó felfogás számára stb.

Mindez korántsem jelenti azt, hogy az értékek (beleértve az igazságosság szempontjából releváns értékeket is) teljesen *önkényesek* lennének, ahogy azt Kelsen, Perelman és mások állítják. Az hogy az emberek különböző csoportjai a gyakorlatban, illetve a filozófiában mit tartanak értéknek a történelem különböző periódusaiban, elsődlegesen nem esetleges, nem véletlenszerű, hanem számos alapvető és másodlagos társadalmi okkal magyarázható, és meghatározott fejlődési vonalakat, trendeket ír le. Annak azonban, hogy az értékek önkényesek vagy sem, nincs döntő befolyása az értékek igazságának problémájára. A megoldatlanság akkor is fennmarad, ha kimutatjuk az értékek létrejöttének és funkcionálásának szükségszerű oldalait, mert ettől értékjellegük még nem igazolódik. Egyetlen példával élve, történelmileg szükségszerű, hogy az antikvitásban az emberek gyökeres társadalmi egyenlőtlensége legitimizálást nyerjen, elismert értékké váljon, ebből azonban nem következik, hogy az emberek lényegi egyenlőtlenségének gondolata – igaz.

Az értékítéletek igazságtartalmának – eddigi – megoldatlansága azonban korántsem jelenti, hogy egyet kell érteni Kelsen alapvető konzekvenciájával, nevezetesen azzal, hogy ha az igazságossági kijelentéseknek nincs (vagy nem bizonyítható) az igazságértékük, akkor nem szabad azonosítanunk magunkat semmiféle igazságossági megállapítással.

Ez a következtetés legalább két ok miatt nem helytálló. Egyrészt azért, mert Kelsen abból a racionalista tévhitből indul ki, hogy az igazság abszolút érték. Ennek következtében, ha egy kijelentésnek nincs – vagy nem bizonyítható – az igazságértéke, akkor az az állásfoglalás eleve értéktelen, azzal nem szabad azonosulni, attól a tudománynak eleve távol kell tartania magát. A valóságban azonban az igazságértékkel nem bíró kijelentéseknek és más formáknak is rendkívül jelentős szerepük van a társadalomban, korántsem üres, jelentéktelen megnyilvánulások. Gondoljunk csak az erkölcsi és jogi normákra vagy a bírói ítéletekre, az erkölcsi döntésekre.

S ezen a ponton derül fény Kelsen másik hibájára. Kelsen logikáját követve, az eredmény nem lehet más, mint az etika lehetetlenülése. Ha ugyanis azért nem szabad állást foglalni bármilyen jellegű igazságossági megállapítás mellett, mert az igazságossági kijelentések értékítéletek, akkor ez elvileg minden más erkölcsi ítéletre is érvényes. Ez a kelseni kiindulópontot követő etikusokat arra kényszerítené, hogy egyetlen konkrét erkölcsi kérdésben se kötelezzék el magukat. (S ez visszamenőleg még Kantot is sújtaná, aki ugyan valóban tartózkodott a konkrét értékítéletektől, de „kategorikus imperatívuszával" mégis „bűnbe esett".)

Kelsen – és a vele azonos elveket valló szkeptikus koncepciók – hibája az, hogy figyelmen kívül hagyják: az igazságosság történelmi szerepét, jelentőségét nem az befolyásolta elsődlegesen, hogy mennyire voltak igazak vagy hamisak a különböző igazságossági elképzelések, hanem az egyes társadalmi osztályok, rétegek és egyének érdekeik által befolyásolt *meggyőződése* vagy – ha úgy tetszik – az adott nézetek *„igaznak tartása"*.[3]

[3] A marxista ismeretelmélet általában pejoratív értelemben használja az „igaznak tartás" kifejezést, gyakorta rámutatva arra, hogy az igaznak tartás csak egy szélsőségesen szubjektivisztikus igazságkoncepcióban lehet az igazság kritériuma, a valóságban az igazság szemernyit sem függ az igaznak tartástól. „Az igaznak tartás" elítélése azonban csak az igazság konstituálása szempontjából létjogosult, társa-

A filozófiatörténet kiemelkedő alakjai – akár felismerték az igazságossági ítéletek igazság-problémáját, akár nem – azt a feladatot tűzték maguk elé, hogy *befolyásolják* a társadalom és az egyén igazságossági elképzeléseit, meggyőződését, *orientálják* őket olyan alapkérdésekben, hogy milyen értékekre épül (milyen értékekből vezetődik le) az igazságosság, mekkora érték az igazságosság a társadalomban, milyen mércét tanácsos alkalmazni az egyes intézmények, emberi magatartások igazságosságával kapcsolatban stb. A filozófusok elemi kötelességüknek érezték, hogy *szint valljanak, állást foglaljanak* abban az alapvető kérdésben, hogy mi igazságos és mi igazságtalan. – Helyes – kiindulópontjuk az volt, hogy az igazságosság jelentős *társadalmi funkciót* tölt be az emberek életében, a filozófusok tehát nem lehetnek közömbösek az iránt, hogy milyen igazságossági elképzelések realizálódnak, milyen erkölcsi elvek öltenek testet a különböző igazságossági koncepciókban. S ez alól – sajátos önkritikaként – még a szkeptikus nézeteket hirdető filozófusok sem voltak teljesen kivételek. Perelmant kételyei nem gátolják meg abban, hogy kifejtse saját pozitív elképzeléseit az igazságosságot illetően, s egy kései munkájában még Kelsen is „bűnbe esik".

Több mint két évtizeddel fő művének a *Reine Rechtslehr*énak megjelenése után ismét visszatér az igazságosság problémájához és noha megőrzi relativisztikus alapálláspontját, rájön arra, hogy a teljes semlegesség immoralitáshoz vezet. Ezt elkerülendő már csak egy relatív toleranciát hirdet meg, s kénytelen-kelletlen mégiscsak állást foglal abban a kérdésben, hogy melyik igazságosságot érzi a magáénak. Tanulmánya e szavakkal fejeződik be: „Mivel a tudomány a hivatásom, a legfontosabb dolog az életemben, számomra az igazságosság az a társadalmi rend, amelynek oltalmában az igazságért való kutatás előrehaladhat. Az ‚én' igazságosságom ennélfogva a szabadság, a béke, a demokrácia – azaz a tolerancia igazságossága." (H. Kelsen: *Mi az igazságosság,* 286–287. o.)

Az igazságossági ítéletek igazságértékének – viszonylagos – eldöntetlensége ezért a *marximust* sem tarthatja vissza attól, hogy ki ne dolgozza *saját igazságossági koncepcióját.* Az értékítéletek igazságosságával kapcsolatos problémák azonban arra kell hogy ösztönözzék, hogy koncepciójának homlokterébe ne tételei igazságtartalmának bizonyítását állítsa, hanem *értékválasztásának megalapozását,* annak megindoklását, hogy milyen társadalmi, emberi következményekkel jár a marxizmus igazságossági koncepciójának elfogadása, miért érdemes társadalmi és egyéni szinten ezeket az értékeket megvalósítani. Ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy ne tulajdonítana – a bizonyítási nehézségek ellenére – igazságértéket a történelmileg kialakult igazságossági koncepcióknak, beleértve természetesen sajátját is. Értékelési mércéje tehát nemcsak azon alapszik, hogy milyen társadalmi szerepet játszottak az egyes igazságossági elméletek, hanem azon is, hogy feltételezése szerint – valóságos vagy vélt értékeikkel összefüggésben – mennyire voltak helyesek vagy helytelenek. Ennek alapján a marxizmusnak lényeges feladatai vannak a köznapi és tudományos gondolkodás igazságossági nézeteinek befolyásolásában, orientálásában, annak tisztázásában, hogy a szubjektíven vallott igazságossági nézetek milyen igazságtartalommal rendelkeznek, mennyire esnek egybe a történelmileg változó és összetett tartalmú „objektív" igazságossággal.

---

dalmi szerepét illetően azonban már semmiképpen sem. Az „igaznak tartás" mint ideológiai-politikai-erkölcsi azonosulás meghatározott eszmékkel, illetve normákkal, jelentős szerepet játszik a társadalom életében.

2. AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉRTÉKMEGALAPOZÁSA

2.1. Nembeliség és igazságosság

Értekezésünk eddigi legnehezebb pontjához érkeztünk. Az a feladat vár ránk, hogy kísérletet tegyünk *egy marxista igazságossági koncepció axiológiai alapjainak körvonalazására.* Tekintettel arra, hogy itt járatlan úton kell haladnunk: az igazságosság problémáival foglalkozó szerzők – tudomásom szerint – ebből az aspektusból nem közelítették meg a kérdéskomplexumot, nem vállalkozhatunk a problémakör akár csak megközelítő megoldására, arra szorítkozunk csupán, hogy bizonyos elképzeléseket vázoljunk fel.

A most kifejtendő koncepció tehát nem tekinthető a probléma kiérlelt megoldásának, hanem csak munkahipotézisnek, amelynek ismertetésével elő szeretném segíteni a további kutatásokat. A viszonylagos megoldatlanságot jelzi, hogy e hipotézis segítségével elsődlegesen csak a társadalmi egyenlőségre vonatkozó igazságossági relációk alapozhatók meg, „az igazságos egyenlőtlenségek" megindoklásához a koncepción kívül eső elvekre volt szükség, s a kettő „összeépítése" egyelőre a jövő feladata.

Az igazságossági felfogás két részből tevődik össze: az első az általános értékelési szempontokat tartalmazza, míg a második ezek alkalmazását a szocializmus viszonyaira.

A marxista igazságossági koncepció kiindulópontja, hogy az igazságosság, mint par excellence erkölcsi kategória, *poliszemantikus* fogalom, amelynek különböző, egymással részben koherens, részben ellentmondó, *nem egyenlő értékű,* történelmileg is *változó jelentéstartalmai* vannak.

A marxista igazságossági koncepció tengelyébe – nézetünk szerint – *a marxista emberfelfogást* kellene állítani. *Az ember (nembeli) lényegéről* (Gattungswesen) alkotott marxi tanítás képezheti alapját annak, hogy milyen értékek alapján ítélje meg a marxizmus az egyes történelmileg kialakult jelenségcsoportok igazságossági értékét.[4]

Ennek figyelembevételével a marxista igazságossági elmélet első fő tétele – ha úgy tetszik „axiómája" – első megközelítésben így hangzana: *igazságos az, ami elősegíti az ember nembeli lényegének kibontakoztatását,* és fordítva: *igazságtalan az, ami gátolja,* akadályozza ezt *a folyamatot.* Az igazságosság *első jelentéstartalma* tehát a nembeli lényeghez való sajátos viszony.

Az ember nembeli lényegének kibontakozása és az igazságosság, illetve a fordított folyamat és az igazságtalanság terjedelmileg nem teljesen esnek egybe. Ellenkező esetben ugyanis az igazságosság és ellentéte ismét feleslegessé válnának, helyettesíthetők lennének

[4] A marxizmuson belül jelenleg még nincs teljes egyetértés abban a kérdésben, hogy hogyan értékeljék az emberkoncepció szerepét. Ez szorosan összefügg azzal, hogy az axiologikus szemlélet csak az utóbbi két évtizedben nyerte el fokozatosan létjogosultságát. Ennek következtében élnek még ellenérzések az axiológia szükségességével kapcsolatban, és ezek helyenként kiterjednek az emberfelfogásra is. (Lásd például Althusser nézeteit.) Szerepet játszik a tartózkodásban az a tény is, hogy az emberfelfogást Marx elsődlegesen korai műveiben, különösen a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban fejtette ki.

E fenntartások ellenére úgy tűnik, hogy az eredeti marxi szemléleten alapuló emberfelfogás egyre mélyebb gyökeret ver a jelenkori marxizmusban, s ez indokolttá teszi alapként való felhasználását az igazságossági koncepció számára.

a nembeli lényeg kibontakozásával, illetve akadályozásával. Az igazságosság a nembeli lényeg kibontakozásának *sajátos válfaja,* mint ahogy az igazságtalanság is az ellenkező folyamat specifikus formája. Másrészt az igazságosság az ember nembeli lényegére épül, de komplexebb, ellentmondásosabb és többértelműbb jelenség annál, hogy teljesen, a maga egészében levezethető legyen az ember nembeli lényegéből.

A marxista emberkoncepciónak az igazságossági felfogás tengelyeként való felhasználásának logikája a következő: A kiindulópont az, hogy az igazságosság legabsztraktabb – és csaknem általánosan elfogadott – tartalma a „suum". Az igazságosság azt fejezi ki, *„kinek mi jár".* A „kinek mi jár" problémát a marxizmus elsődlegesen az emberiség szintjén válaszolhatja meg, noha ezek a válaszok – „megváltoztatva a megváltoztatandókat" nemcsak egyetemes szinten, hanem a partikularitás különböző szintjein, az egyes osztályok, rétegek, illetve az egyének vonatkozásában is alkalmazhatók. A válasz legáltalánosabban – és némileg leegyszerűsítetten – megfogalmazva: *az embernek* (emberiségnek) *az jár, hogy kibontakoztathassa – a történelmi feltételektől függően – nembeli lényegét.* Ezért lehet igazságosnak tartani mindazt, legyen az társadalmi-gazdasági alakulat, politikai-jogi intézmény, emberi magatartás stb., amely ezt a folyamatot elősegíti és fordítva, igazságtalannak azt, ami ezt gátolja.

A továbbiakban vizsgáljuk meg – nem kimerítő teljességgel –, hogyan konkretizálható az ember nembeli lényegére alapozott igazságossági koncepció? Ehhez először tisztáznunk kell, hogy milyen tartalmakat rejt magában az ember nembeli lényege kifejezés.

Az ember nembeli lényegét igen nehéz definiálni. Elsősorban azért, mert szemben a filozófiatörténet különböző antropológiai elképzeléseivel, amelyek arra törekedtek, hogy (az állatok mintájára) az embert is állandó tulajdonságok együtteseként jellemezzék, a marxizmus úgy véli, hogy az ember első sajátossága, hogy ebben az értelemben nincsenek változatlan vonásai. „Az ember *mivolta, az emberi lényeg (létezésmód)* nem egyszer s mindenkorra meghatározott kész adottság, mely konkrétan felsorolható „örök" emberi tulajdonságokat foglal magában: mint Marx írja „nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság". „A ‚homo sapiens' *faj* megjelenésével még nem jött létre a specifikusan ‚emberi', az ember kialakulása nem lezárult, hanem elkezdődött: az ember kialakulási folyamata ma is és a jövőben is tart: ez a folyamat *a történelem.*" (Kelemen János–Lendvai L. Ferenc: *A marxista filozófia alapjai.* Kossuth, Budapest 1979, 39. o.)

Ennek következtében az ember nembeli lényege – bizonyos értelemben – az emberben levő *lehetőségekkel* azonos, s a nembeli lényeg legjellemzőbb jegyei sem olyanok, amelyek az embert általánosan, a történelem összes periódusaiban egyaránt jellemeznék. Ellenkezőleg, ezek a vonások mint lehetőségek, realizálatlanok is maradhatnak, elidegenedhetnek az embertől, amellett hogy konkrét megvalósulásukban is változnak, gazdagodnak. Ha mégis megpróbáljuk konkretizálni, hogy milyen lehetőségekben ölt testet a nembeliség, akkor a nembeliség elsősorban a *munka, a társadalmiság, a tudatosság, a szabadság és az univerzalitás szférájában* érvényesül. (Lásd pl. Márkus Gy. *Marxizmus és antropológia* c. művét.) Másként kifejezve, az ember elsődlegesen, de korántsem kizárólagosan, munkájában és közéletiségében bontakoztatja ki képességeit, találja meg önmagát mint tudatos lény, és ezzel válik egyre szabadabbá és univerzálisabbá.

Ennek következtében azt kell szemügyre vennünk, vajon összekapcsolható-e az igazságosság a nembeli lényeg egyes jellemzőivel? Nézzük először a *munka és az igazságosság* összefüggését. Marx az ember nembeli lényegét elsősorban a munkából vezette le. „Éppen

a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul az ember ezért csak valóban *nembeli* lénynek. Ez a termelés az ő dolgozva-tevékeny nembeli élete. Általa jelenik meg a természet az ő műveként és az ő valóságaként." (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Kossuth, Budapest 1970, 50. o.) Marx részletesen foglalkozik azzal is, hogy sajátos történelmi körülmények következtében a munka – különösen a kapitalizmusban –, de bizonyos fokig az antik és a hűbéri társadalomban is az emberek jelentős részétől – *elidegenül.* A munka elidegenülése számos, egymással összefüggő jelenségben fejeződik ki. Egyrészt abban, hogy a munka terméke nem a munkás sajátja, hanem eszközévé válik a munkás feletti hatalomnak, másrészt abban, hogy a munkás számára a munka idegen, külsődleges tevékenységgé válik, amelyet nem azért végez, hogy önmagát megvalósítsa benne, hanem azért, mert a megélhetés erre a tevékenységre kényszeríti. „Miben áll mármost a munka külsővé-idegenné válása? Először is abban, hogy a munka a munkás számára *külsőleges,* azaz nem tartozik lényegéhez, hogy tehát munkájában nem igenli, hanem tagadja, nem jól, hanem boldogtalannak érzi magát, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi energiát, hanem fizikumát sanyargatja és szellemét tönkreteszi. Ezért a munkás csak a munkán kívül érzi magát magánál levőnek, a munkában pedig magán kívül levőnek. Munkája ennélfogva nem önkéntes, hanem kényszerű, *kényszermunka.* Ezért nem szükséglet kielégítése, hanem csak eszköz a rajta kívül levő szükségletek kielégítésére ... Az lesz tehát az eredmény, hogy az ember (a munkás) már csak állati funkcióban – evés, ivás, nemzés, legfeljebb még a lakás, ékesség stb. – érzi magát szabadon tevékenynek, emberi funkcióiban pedig már csak állatnak. Az állati lesz az emberivé és az emberi az állativá" – írja Marx az elidegenedés jellemzéseként. (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok,* 47–48. o.)

Az elidegenülés okait Marx elsősorban két tényezőben találja meg. Egyrészt *a magántulajdonban,* amely lehetőséget ad arra, hogy a munkást kiszolgáltatott helyzetbe hozzák, másrészt *a munkamegosztásban,* amelynek következtében az ember általában nem bontakoztathatja ki sokoldalú képességeit, hanem egy vagy egynéhány munkafolyamatot végez csak el.[5]

Mindezek alapján azt a társadalmi-gazdasági alakulatot tarthatjuk *igazságtalannak,* amelyben *a munka tömegméretűen elidegenedik,* amelyben megakadályozzák, hogy az ember a munkában bontakoztathassa ki nembeli lényegét. Az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakban – korántsem egyforma mértékben és módon – ez a típusú igazságtalanság nem egy, hanem többféle formában érvényesül. Alapformája az, hogy az anyagi javak termelőit meghatározott arányban megfosztják az általuk létrehozott termékektől és ezzel összefüggésben – de nemcsak ezért – a munka többé-kevésbé idegenné válik számukra.

Az elidegenedés kialakulásában és mértékében jelentős szerepet játszik az is, hogy egy adott társadalomban hogyan viszonyulnak azokhoz a biológiai és társadalmi egyenlőtlenségekhez, amelyek következtében az embereknek már születéstől kezdve nem egyenlőek az esélyei, többek között abban, hogy mennyire lesz lehetőségük képességeik kibontakoztatására. Ezért *igazságossági fokmérő* az is, hogy *segítik-e* a biológiailag és társadalmilag *defavorizáltakat* abban, hogy hátrányukat fokozatosan behozhassák vagy

[5] Marx későbbi munkássága során rámutat arra, hogy az ókori antik társadalmakban a tulajdon más formái játszottak kiemelkedő szerepet a munka elidegenedésében. (Lásd például az ún. „ázsiai" termelési mód különböző alakzatait.)

pedig a spontaneitásra bízzák, sőt esetleg tudatosan akadályozzák azt, hogy létrejön-e egy kiegyenlítődési folyamat vagy sem.

De igazságossági mérce a képzés (ahol már létezik, az iskolarendszer), amelynek igazságossága attól függ, hogy konzerválja-e, sőt növeli-e a társadalmi hátrányokat vagy ellenkezőleg, csökkentésük irányában hat. Végül mérhető az igazságosság azon is, hogy mekkora mértékű *a társadalmi mobilitás*, mennyire határozza meg a családi-vagyoni helyzet az új nemzedék életútját.

E paraméterek alapján az ellentétes osztályokra szakadt társadalmak igen összetett és változó képet mutatnak. Egyrészről – ha különböző mértékben és módon, de – érvényesül egy osztályjellegű tendencia, amely a társadalmi hátrányok konzerválása, sőt növelése, illetve a társadalmi mobilitás lassítása irányában hat. (Tipikusan ilyen funkciót lát el például a polgári társadalmakban a kettős iskolarendszer, ahol a magániskolák összetételüknél fogva – általában még a szegényebbek számára fenntartott ösztöndíjak esetén is – objektíve a társadalmi különbségeket rögzítik és átörökítik.) Másrészt bizonyos gazdasági és szociális indokok nemegyszer az ellenkező irányban is hatnak. De kifejeződik az elidegenedés abban is, hogy a hatalmon levő osztályok és rétegek tagjai számára a társadalmi struktúra következtében – más motivációval – zömmel szintén idegen marad a munka, nem válik életük lételemévé, alapszükségletté. E társadalmak sajátos ellentmondása, hogy egyes társadalmi osztályok és rétegek kivételezett helyzete torzulással párosult, életük az elidegenedettség sajátos formája. (Ami természetesen nem jelenti azt, hogy a kétféle elidegenedettség között ne lenne lényeges, alapvető különbség.)

Erre a sajátos ellentmondásra utal Marx is, amikor a következőket írja: „. . . . mindaz, ami a munkásnál a *külsővé-idegenné válás, az elidegenülés tevékenységeként*, az a nemmunkásnál a *külsővé-idegenné válás, az elidegenülés állapotaként* jelenik meg."

Más helyütt az elembertelenedést a következőképpen jellemzi: „A munkások és a tőkések immoralitása, eltorzultsága, eltompultsága." (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, 55–57. o.)

Egyoldalú maradna a kép, ha a munka elidegenedésével kapcsolatos igazságossági problémákat csak az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakkal összefüggésben vetnénk fel. A szocializmusnak történelmi örökségként, de újjászülető valóságként is meg kell küzdenie számos vonatkozásban a munka elidegenedésének problémájával (miként az elidegenedés számos más formájával is). A biológiai és társadalmi hátrányok kiegyenlítése, a kívánatos társadalmi mobilitás elősegítése, a munkával (a munkamegosztással) kapcsolatos elidegenedési mozzanatok csökkentése a szocializmus körülményei között is alapvető igazságossági feladatkomplexum, ami egyben jelzi, hogy a szocializmusban is érvényesülnek a munka elidegenedettségével kapcsolatos igazságtalanságok. (Ezekkel részletesebben a következő fejezetben foglalkozunk.)

Hasonlóképpen összekapcsolható az igazságosság az embernek mint nembeli lénynek másik alapvető jegyével: *a társadalmisággal.* Az ember nemcsak munkájában, hanem társadalmiságában is megvalósítja önmagát, ezzel lép túl önmaga egyéni, partikuláris érdekein. A másokért vállalt felelősség, a közügyekkel való gondolati és cselekvésbeli azonosulás az egyik legfontosabb szférája az egyén önkibontakoztatásának. És fordítva: az elidegenülés nemcsak a munka közvetlen területén jelentkezik, hanem – ezzel összefüggésben – óhatatlanul kihat az egyes embernek a többiekhez való viszonyára, az ember társadalmiságára. „Egyik közvetlen következménye annak, hogy az ember elidegenült

munkája termékétől, élettevékenységétől, nembeli lényétől, *az embernek* az *embertől* való *elidegenülése*... Egyáltalában az a tétel, hogy az embertől elidegenült a nembeli lénye, annyit jelent, hogy egyik ember elidegenült a másiktól, mint ahogy mindegyikük az emberi lényegtől.

Az ember elidegenülése, egyáltalában minden olyan viszony, amelyben az ember önmagához áll, csak abban a viszonyban valósult meg, fejeződik ki, amelyben az ember a többi emberhez állt" – írja Marx (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok,* 51. o.).

A munkához hasonlóan ez a típusú elidegenedés is nem csak az anyagi javak termelőit érinti. Mi több: éppen a munkás sajátos-munkabeli-elidegenedése kényszeríti rá arra, hogy megkísérelje túllépni azokon a kereteken, amelyek az egyes embert elválasztják egymástól: a munkásmozgalom a munkások új típusú közéletiségére épül.

Marx elidegenedésként értékeli azt a jelenséget is, hogy a kapitalizmusban – egy sajátos atomizálódás következtében – egyre nagyobb méreteket ölt *a burgeois és a citoyen kettéválása,* a polgárok magánemberre és közéleti emberre való oszlása. A polgárságon belül egy sajátos munkamegosztás jön létre, amelynek következtében a tőkések jelentős hányada elfordul a közélettől, elveszti közéletiségét.

Mindebből következően egy adott társadalmi-gazdasági alakulatot, illetve azon belül egy meghatározott politikai rendszert azon az alapon is mérhetünk *az igazságosság szempontjából,* hogy *mennyire teremti meg polgárai számára közéletiségük kibontakoztatását.* Az egyes formációk, illetve politikai berendezkedések igazságossági mérlege ebből a szempontból még összetettebb képet mutat majd, mint a munka elidegenedettsége alapján készíthető mérleg. A munka elidegenedése és a közéleti elidegenedettség ugyanis összefüggő, de történelmileg egymással korántsem automatikusan egybeeső jelenségcsoportok. A kettő – viszonylagos divergenciája – elsősorban abban fejeződik ki, hogy a munka elidegenedése nem jár feltétlenül együtt a közéletiség elvesztésével. Ez a divergencia egyaránt megfigyelhető egyes privilégiumokkal rendelkező és hátrányos helyzetű társadalmi osztályoknál. Így pl. az antikvitásban a szabadok jelentős része nem dolgozott, elidegenedett a munkától, de ez nem akadályozta kisebb-nagyobb részüket abban, hogy – sokféle tartalmú – közéletiségüket kibontakoztathassák. Jellegzetesen tükrözi ezt a szétválást az athéni polisz-demokrácia, amelyben egyébként – a közfelfogással ellentétben – a szabad, alkotó munka megbecsült érték volt, ha kevesen művelték is. A munkával való azonosulás és a közéletiség terjedelme és intenzitása Athénban nagymértékben eltér a közéletiség javára.

Fordított előjellel hasonló különbség figyelhető meg a modern proletariátus esetében, amelyet a munka elidegenedése jelentős mértékben jellemez, ugyanakkor ez párosulhat egy kibontakozó közéletiséggel.

Ennek a konkrét lehetősége azonban nemcsak a társadalmi-gazdasági formáció jellegétől függ, hanem azon belül az adott politikai rendszertől is. Nyilvánvaló, hogy a polgári demokratikus államformák – bizonyos határok között – biztosítják a „társadalmiság" kifejlődését, míg a fasiszta államrendszerek fokozottabb igazságtalansága fejeződik ki abban, hogy ezt megakadályozzák, s legfeljebb egy önmaga ellentétébe fordult, eltorzult „közéletiséget" engedélyeznek, illetve igényelnek.

Mércéjéül szolgálhat az igazságosságnak az ember nembeli lényegének egyik legfontosabb jegye: *az emberi szabadság.* A szabadság nembeliségét Marx a munkával és a társadalmisággal kapcsolatban határozza meg. A szabadság legelemibb formája *az emberi*

munka következménye. Az állat és az ember termelőtevékenységét összehasonlítva Marx a következőket írja: „... az állat csak a közvetlen fizikai szükséglet uralma alatt termel, míg az ember még a fizikai szükséglettől *szabadon* is termel és az attól való *szabadságában* termel igazán: az állat csak önmagát termeli, míg az ember az egész természetet újratermeli: az állat terméke közvetlenül fizikai testéhez tartozik, míg az ember *szabadon* lép szembe termékével. Az állat csak ama species terméke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni: az ember ezért a szépség törvényei szerint is alakít." (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok,* 50. o.) (Saját kiemelésem – *F. T.*). Amiből kiderül, hogy a munka nemcsak emberré teszi az embert, hanem egyben szabaddá is: A szabadság elemi formája, hogy az ember egyre kevésbé saját szükségleteinek kényszerére termel, egyre szabadabban választja termelése céljait és a hozzá vezető eszközöket.[6]

A szabadság azonban – nemcsak a természethez való viszonyban nyilvánul meg – beleértve az ember saját természeti, bár később egyre társadalmibbá váló szükségleteit –, hanem *az emberek egymás közötti viszonyában.* A korai közösségek egyik legjellegzetesebb jegye, hogy – eltekintve az emberré válás legelső, lényegében még az állati lét törvényei által szabályozott szakaszától – az emberek szabadok, a fölé-alárendeltség csak átmeneti formában és alárendelten érvényesül.

Ezzel szemben a munka elidegenedése már első formáiban is a szabadság elvesztését, illetve korlátozását eredményezi. „Ha tehát az ember úgy viszonyul munkájának termékéhez, tárgyiasult munkájához, mint egy *idegen,* ellenséges, hatalmas, tőle független tárgyhoz, akkor úgy viszonyul hozzá, hogy egy másik, neki idegen, hatalmas, tőle független ember e tárgy ura. Ha saját tevékenységéhez, mint nem szabad tevékenységhez viszonyul, akkor úgy viszonyul hozzá, mint egy másik ember szolgálatában, egy másik ember uralma, kényszere és igája alatt folyó tevékenységhez" – írja erről Marx. (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok,* 52. o.)

Ezért a munka elidegenedettségének történelmi leküzdése szükségszerűen együtt jár a szabadság megvalósulásával. Egyrészt abban a formában, hogy a munkával való újraazonosulással az ember többé nem eszköze, kiszolgáltatottja, hanem „ura" a munkának, másrészt abban a formában, hogy ezzel megszűnik az úr–szolga viszony legmélyebb alapja. (Ami mögött, mint alapfeltétel, a termelési eszközök magántulajdonának megszüntetése húzódik meg.) A szabadság azonban rendkívül összetett fogalom, amely nem korlátozódik csak a munka és az „úr–szolga" viszonyra, hanem olyan alapvető szférákra is kiterjed, mint az államok, nemzetek, osztályok, rétegek, nemek stb. egymáshoz való kapcsolatára. És ebben az esetben még mindig figyelmen kívül hagyjuk az egyébként alapvető szükségszerűség–szabadság viszonyt.

Mindennek következtében a szabadság a marxizmus számára „par excellence" *politikai* kérdés, amely nemcsak a munkával függ össze a legszorosabban, hanem az ember társa-

[6] Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ennek a szabadságnak – a szabadság más formáihoz hasonlóan – ne lennének meg a korlátai. A termelés fejlődésében számos kényszerítő körülmény is érvényesül, ami azonban nem változtat annak a megállapításnak az érvényén, hogy a termelés mint sajátosan emberi folyamat egyben jelentős szabadságszféra is (mind a munkaeszközök alakulásában, mind a termelés tárgyainak kiválasztásában).

dalmiságával is. Egy társadalom (illetve osztályainak, rétegeinek, individuumainak) szabadságfoka – ha jelen vannak és hatnak is rá alapvető gazdasági determinánsok – politikai harcok, célkitűzések megvalósításának eredménye. Erről a következőket írja Marx: „Az elidegenült munkának a magántulajdonhoz való viszonyából következik továbbá, hogy a társadalomnak a magántulajdontól stb. a szolgaságtól való emancipációja *a munkás-emancipáció politikai* formájában mondódik ki, nem mintha csak a munkások emancipációjáról volna szó, hanem mert az ő emancipációjukban benne foglaltatik az általános emberi emancipáció, ez pedig azért foglaltatik benne, mert az egész emberi szolgaság benne tartalmaztatik a munkásnak a termeléshez való viszonyában és minden szolgasági viszony csak ennek a viszonynak a módosulása és következménye." (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok,* 54. o.)

Mindezek alapján megfogalmazható a marxista igazságossági koncepció újabb posztulátuma; egy társadalmi-gazdasági formáció (politikai rendszer stb.) *annál igazságosabb, minél inkább biztosítja polgárai számára a szabadságot, és fordítva, annál igazságtalanabb, minél nagyobb mértékben fosztja meg az embereket szabadságuktól.*

„Az igazságosság mint szabadság" következménye – eltérően az első két posztulátumtól – nem új gondolat az igazságosság eszmetörténetében. Evvel a marxizmus azt az újkori felfogást építi be eszmekörébe, amely Rousseau-tól és Kanttól, Millen át egészen Rawlsig húzódik.

Ez azt is jelenti, hogy nemcsak az alapgondolattal ért egyet, hanem számos konkrét formával és javaslattal is. Így a marxista igazságossági koncepciónak is alapelvei közé kell sorolnia azt a kanti előfeltevést, hogy az emberi lényegnek az felel meg, ha az ember *(ön) cél,* és *nem eszköz* mások céljainak megvalósítására. Ezért az emberek puszta eszközként való felhasználása nemcsak szabadságuk alapvető megsértése, hanem egyben velük szemben elkövetett *igazságtalanság* is. Ez tulajdonképpen a legáltalánosabb értelemben vett „úr–szolga" viszony morális megítélése: a „szolga" lényegénél fogva eszközként funkcionál, eleve erre alkalmazzák.

De el kell hogy fogadja azt az elképzelést is, hogy az igazságosság szoros összefüggésben van az emberi *autonómiával.* Az autonómia mozzanatát azért szükséges hangoztatni, mert az több mint egyszerű választási lehetőség. Az autonóm ember *belülről irányított,* vezérelt, s ezért a társadalmak szabadságfokának, értsd igazságossági mérlegének, fontos összetevője, hogy mennyire biztosítja társadalmi szinten az autonóm emberi létet. Ezen a szűrőn ugyanis részben fennakadnak azok a társadalmi berendezkedések, amelyeknél a széles körű formális szabadság erőteljes manipulációval párosul és az utóbbi az embereket éppen autonómiájukban korlátozza.

Ha azonban az igazságosság és az emberi szabadság, emberi autonómia között szerves kapcsolat áll fenn, akkor ebből alapvető következtetések vonhatók le *a szabadságért folytatott harc* jellegét illetően. Elsősorban az, hogy az igazságosság és az igazságtalanság nemcsak meghatározott állapotokkal kapcsolatban merülhet fel, hanem azzal a harccal, küzdelemmel kapcsolatban is, amely ezek fenntartásáért, illetve megváltoztatásáért folyik. Ennek alapján *igazságosnak* kell tartani azt a *harcot,* amely az emberi szabadság kiteljesedéséért folyik, beleértve az államok, nemzetek elnyomása ellen folytatott küzdelmet, és fordítva: igazságtalannak, amely ezt a folyamatot akadályozza. És értelemszerűen ugyanez vonatkozik a munka elidegenedése és a közéletiség korlátozása ellen folytatott harc jellegére is.

2.2. Igazságosság és társadalmi egyenlőség

A marxista igazságossági koncepciónak az ember nembeli lényegére való alapozása jelentős hatással van *a társadalmi egyenlőség és egyenlőtlenség* értékelésére is. Ha ugyanis az igazságosság első és legfontosabb tartalma az ember nembeli lényegének kibontakoztatása, akkor ebből *a társadalmi egyenlőség prioritása* következik a társadalmi egyenlőtlenséggel szemben. Az ember nembeli lényegének kiteljesedésére vonatkozó igények a marxizmusban elsődlegesen nem partikuláris vagy egyedi formában nyilvánulnak meg, hanem az emberiségre mint olyanra vonatkoztatva. Ez azt jelenti, hogy nem az az igazán igazságos, ha a munkával való azonosulás, a közéletiség, a szabadság, vagyis az elidegenedés leküzdése csak meghatározott egyének vagy rétegek számára áll fenn lehetőségként, hanem az, ha ezt a lehetőséget *az egész társadalom* számára megadják.

Ha ugyanis – feltevésünk szerint – az az igazságos, hogy az embernek joga van nembeli lényegének kibontakoztatására, akkor ez – elvileg – minden emberre, minden egyénre vonatkozik. Az igazságosság tehát – viszonylagos teljességében – akkor érvényesül, ha a társadalom mindenki számára biztosítja nembeli lényegének kifejlődését. Ennyiben egyet kell érteni azzal a millió gondolattal, amely szerint: „Mindenki boldogsága egyforma érték." Az így értelmezett igazságosság alapkövetelménye tehát az emberek *nembeliségük oldaláról vett társadalmi egyenlősége.*

Ennek jegyében kiinduló tételünk – az igazságosság mint társadalmi egyenlőség mércéjét alkalmazva – az, hogy az eddigi osztálytársadalmak ebből a szempontból *alapjában igazságtalanok voltak.*

De vajon nem túlzott-e egy ilyen mérce alkalmazása, amely szerint – a kezdetektől eltekintve – az összes eddigi társadalmi-gazdasági alakulatokat, amelyek nem teremtették meg az egész társadalom számára a nembeliség kibontakoztatását, igazságtalannak tartjuk? Úgy gondolom, hogy ez a veszély csak akkor fenyeget, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy ez a megközelítés csak az első, ámbár elengedhetetlen lépés, az egyes társadalmak igazságosságának megítélésében, és az értékelést leszűkítjük erre az egyetlen mozzanatra. A leegyszerűsítés azonban elkerülhető, ha az alapállítás után felbontjuk a zárójeleket és újabb szempontok szerint tovább differenciálunk.

A finomítás két szempont figyelembevételével végezhető el. Az egyik az, hogy az igazságosság – a filozófiatörténet tanúsága szerint – *viszonyfogalom,* amelynek *széles skálája, különböző fokozatai vannak.* Ennek jegyében az igazságos és igazságtalan kifejezés egy sereg fokozatra bontható és bontandó, mint ahogy magának a nembeliségnek is különböző fokozatai vannak, itt is csak a két szélső pólus a nembeliség teljes hiánya, illetve teljes megvalósulása. A másik az, hogy az egyenlőség *nem az egyetlen mércéje* lesz az igazságosságnak, hanem bizonyos típusú társadalmi egyenlőtlenségek is lehetnek igazságosak.

Az első szempont alkalmazása azt jelenti, hogy az osztálytársadalmakat nemcsak abból a szempontból kell értékelni, hogy egyikük sem teszi lehetővé a társadalom egésze számára a nembeli lényeg kibontakoztatását, hanem abból a nézőpontból is, hogy kiknek, milyen mértékig – és milyen áron – biztosítják a nembeli lényeg – legalább részleges – kifejlesztését, illetve a társadalom mekkora hányadát és milyen mértékig fosztják meg ezektől a lehetőségektől.

Mindezek jegyében az egyes társadalmi-gazdasági formációk, politikai rendszerek stb. *igen összetett igazságossági értékelést* kaphatnak. Így pl. nyilvánvaló, hogy az antik rabszolgatársadalmak, a feudalizmus, illetve a kapitalizmus különböző változatai, illetve átmeneti formái egymástól lényegesen eltérő szabadságfokot hoztak létre nemcsak szabad polgáraiknak, hanem a társadalmi ranglétra alsóbb régióin elhelyezkedőknek, s ennyiben – különösen az utóbbiak vonatkozásában – megfigyelhető *egy történelmi haladás az igazságtalanabb formációktól a kevésbé igazságtalanabbak felé.* A marxizmus etikája számára tehát az igazságosság relációjában *nemcsak az egész képezhet értéket,* hanem az is – mint sajátos átmeneti fokozat –, ha lényegesen *nő azoknak a száma,* akik számára megnyílnak bizonyos lehetőségek nembeliségük részleges érvényesítésére. Ennek jegyében úgy ítélhető meg, hogy a rabszolgafelkelések, a parasztlázadások, a polgári forradalmak, amelyek csaknem kivétel nélkül – többek között – az igazságos társadalom megvalósításáért küzdöttek, annyiban voltak illuzórikusak, hogy a „teljes", a nagy betűs „Igazságosságot" tűzték zászlajukra, de annyiban már nem, hogy törekvéseik – objektíven – valóban egy igazságosabb, bár számos vonatkozásban továbbra is igazságtalan társadalom létrehozására irányultak.[7]

Ellentmondásosabb a kép, ha ugyanezeket a társadalmakat nemcsak aszerint vizsgáljuk, hogy milyen a rabszolga, a jobbágy a proletár státusa a szabadság vonatkozásában, hanem bevonjuk a munka elidegenedésének fokát és formáit. A munka elidegenedése ugyanis a korai kapitalizmusban éri el a csúcspontját s ebből a szempontból az igazságtalanság foka is magasabb. (S ezen az sem változtat, hogy a modern kapitalizmus e tekintetben is lényeges változást hozott, anélkül azonban, hogy a munka elidegenedése megszűnt volna.)

Az igazságosság dialektikus szemlélete azonban nemcsak azt igényli, hogy túllépjünk az igazságos–igazságtalan merev dichotómiáján és figyelembe vegyük az „igazságosság mozgását", fokozatait, hanem azt is, hogy magáról *az igazságosságról is „igazságosan"* ítéljünk. Ez azt jelenti, hogy egy jelenségcsoport igazságossági fokának értékelésénél nemcsak a közvetlen igazságossági kritériumot kell alkalmazni (azt, hogy mennyire segíti, illetve gátolja az ember nembeli lényegének kibontakoztatását), hanem azt is, hogy *milyen lehetőséget* adnak az igazságosságra a társadalmi-történelmi feltételek, milyen mértékig volt történelmileg szükségszerű az adott jelenségcsoport, és milyen alternatívák érvényesültek, milyen szerepet játszott a gazdasági-politikai-ideológiai fejlődésben stb. Tudatában kell azonban lennünk annak, hogy ebben az esetben tulajdonképpen ún. *„metaigazságossági"* szempontokat alkalmazunk, vagyis nem a valóságos viszonyok igazságosságáról ítélkezünk, hanem a jelenségcsoport egész hatásáról – beleértve igazságosságát is – alkotunk véleményt. Ezért itt más igazságossági kritériumot használunk fel, nem a nembeli lényeghez való viszony lesz a felosztás alapja, hanem a „mindenoldalúság" vagy „sokoldalúság". Annak jegyében, hogy a társadalmi szférában – tudományosan – az az igazságos, ha egy jelenségcsoport társadalmi értékét nem egyetlen, bármennyire is jelentős elv (esetünkben igazságossági foka) szerint határozzuk meg, hanem az összes releváns mozzanatot együtt elemezzük.

[7] Ferge Zsuzsa részletesen elemzi, hogy az egyes jelentős társadalmi átalakulások mindig a legégetőbb társadalmi egyenlőtlenség megszüntetését tűzték ki célul, és ezt tekintették a legkirívóbb igazságtalanságnak. Ezzel előrehaladás jött létre a társadalmi egyenlőség tekintetében, miközben bizonyos társadalmi egyenlőtlenségek továbbra is fennmaradtak. (Ferge Zsuzsa: *Társadalmunk rétegződése.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1969, 5–31.)

E komplex szemlélet fontos eszköze annak is, hogy a nembeli lényegre épülő igazságossági koncepció ne váljon abszolutisztikus felfogássá.

A nembeli lényegre épülő igazságossági koncepció ugyanis akkor kerülheti el – a minden állandó mércével mérő koncepciókra leselkedő – veszélyt, nevezetesen azt, hogy akaratlanul is „örök igazságossági" elvvé merevül felfogása, ha *a nembeliség megvalósítását nem mint egyszer s mindenkorra adott,* bármilyen társadalmi feltételek között egyaránt és egyformán megvalósítható posztulátumközegként kezeli, hanem tisztában van azzal, hogy erre a különböző gazdasági-társadalmi formációkban, beleértve azok változatait és mozgását is, egymástól lényegesen *eltérő esélyek állanak fenn.*[8] Így pl. annak az igazságtalanságnak a vizsgálatánál, amely a munka elidegenedésében ölt testet, tekintettel kell lenni arra, hogy a termelőerők fejlődésének különböző fokai (beleértve a társadalmi szükségleteket és érdekeket is) nem egyforma lehetőséget adnak az elidegenedés leküzdésére, hacsak nem helyezkedünk egy, a primitív közösségi állapotot mintának tartó konzervatív álláspontra. Nem véletlenül hangoztatták a marxizmus klasszikusai, hogy a leküzdésnek nemcsak társadalmi-politikai, hanem a termelőerők ugrásszerű fejlődésével összefüggő feltételei is vannak.

Az igazságosság történelmi értékelése igen *bonyolult, sokrétű feladat,* amelyet lényegesen megnehezít az, hogy a marxizmusban ma is vitatott kérdés, hogy mennyire kell az egyes társadalmi-gazdasági alakulatok létrejöttét, fejlődését, átalakulását, esetleges bukását szükségszerűnek (törvényszerűnek), illetve alternativisztikusnak tartani. S ha elfogadjuk Lukács György értelmezését, amely szerint a törvény és az alternatíva egy és ugyanazon dolog két pólusa, akkor még mindig megoldandó feladat, hogy konkrétan mi a szükségszerű és mi az alternativisztikus az egyes formációk fejlődésében. A törvény és alternatíva egységének mellőzése bármely mozzanat javára – elvileg – torzulásokhoz vezethet akár a gazdasági-társadalmi formációk, akár a politikai rendszerek (államformák) igazságosságának megítélésében.

A szükségszerű mozzanat egyoldalú előtérbe állítása egy olyan szemlélet, amely szerint minden társadalmi-gazdasági alakulat (lényegében) csak így és nem másként jöhetett létre, azt eredményezheti, hogy az adott formáció teljes morális felmentést kap. Ennek vezérmotívuma, hogy ami szükségszerű, aminek „éppígy létrejötte" elkerülhetetlen, az nem is lehet igazságtalan. Így pl. ha a rabszolgaság történelmileg – „ott és akkor" – szükségszerű volt (egyes helyeken a fellázadt rabszolgák újabb rabszolgaságot hoztak létre), akkor értelmetlen arról beszélni, hogy a rabszolgaság a maga idejében igazságos-e vagy igazságtalan.

Ezzel a felfogással azonban nem lehet egyetérteni. Ha eltekintünk – mint témánkhoz nem tartozótól – attól a kérdéstől, hogy helyes-e a társadalmi formációkat ilyen értelemben szükségszerűnek tartani, és el is fogadnánk ezt az alapfeltevést, akkor sem lehetne azonosulni azzal, hogy a szükségszerűség automatikusan felfüggeszti az igazságtalanságot. Ez az értékelés ugyanis figyelmen kívül hagyja az egyes síkok különbségét. A jelenség létrejöttének „szükségszerűségi" vizsgálata – történelemfilozófiai sík, amelytől lényegesen eltér –, ha nem is függetleníthető teljesen tőle – a morális-etikai sík. A morális-etikai elemzés előterében a társadalmi viszonyok, emberi magatartások értéktartalma áll, s

[8] Igaza van Heller Ágnesnek, aki a mindennapiságról írt művében konkrétan elemzi, hogy a különböző korokban kikben és hogyan testesült meg az ember nembeli lényege.

ennek az értéktartalomnak az előjele nem változik meg azáltal, hogy – esetleg – a történelmi szükségszerűség konkrét megjelenése, sem azáltal, hogy az erkölcsi antiérték meghatározott történelmi körülmények – bizonyos fokig – között előrevihetik a haladást. Jellegzetesen példázza ezt Hegelnek a „rosszról" adott értékelése, amellyel a marxizmus klasszikusai is egyetértettek. Hegel kimutatta, hogy az „erkölcsi" rossz a történelemben igen ellentmondásos, nemegyszer előrevivő szerepet játszik, de távol állt tőle, hogy ezért megkérdőjelezze a rossz etikai értékét.

Ennek a felfogásnak azonban nemcsak teoretikus gyengéi vannak, hanem praktikusak is. Azoknak a társadalmi rétegeknek és egyéneknek számára, amelyeket és akiket a fennálló – történelmileg még létjogosult – rend igazságtalanságai személyesen érintenek, korántsem közömbös, hogy az igazságtalanság milyen mértéket és formákat ölt, hogyan lehet az adott keretek között helyzetüket kevésbé igazságtalanná tenni. Az ebben az irányban folytatott harc egyik feltétele, hogy az emberek ne csak annak legyenek – esetleg – tudatában, hogy helyzetük mennyiben szükségszerű következménye az adott berendezkedésnek, hanem annak is, hogy az adott viszonyok igazságtalanok.

De nem lehet egyetérteni az ellenkező véglettel sem. Az alternativitás eltúlzása viszont olyan felfogáshoz vezethet, amely mellőzi az igazságosság értékelésénél a történelmi létjogosultság vizsgálatát.

A „metaigazságosságon" alapuló elemzésnek ezzel szemben figyelembe kell vennie, hogy a vizsgált jelenségcsoport mennyire volt létjogosult az emberiség fejlődésének adott fokán. Ezen az alapon pl. különbséget kell tenni egyrészről az ókori, sőt még az újkori észak-amerikai rabszolgaság (melynek nélkülözhetetlenségét az amerikai gazdasági fejlődés kezdetén Marx részletesen elemezte), másrészről a fasizmus különböző változatai között, mivel igazságossági mérlegük megítélését ez a szempont is lényegesen befolyásolja.

Visszatérve a társadalmi egyenlőség és igazságosság kapcsolatának problémájához, az ember nembeli lényegére épített igazságossági koncepció tehát elsődlegesnek tekinti a – nembeli lényegre vonatkozó – társadalmi egyenlőséget. Kérdés: van-e helye ebben a koncepcióban – az igazságos – társadalmi egyenlőtlenségeknek, avagy szakít-e a marxizmus azzal a Arisztotelész óta uralkodó felfogással, amely egyenlőség és egyenlőtlenség arányában – vagy ha úgy tetszik dialektikájában – véli felfedezni az igazságosságelmélet kulcsát? Noha eddig csak a nembeli lényegből következő társadalmi egyenlőség mozzanatokat emeltük ki, ez *nem* jelenti azt, hogy a marxizmus ezen az alapon *szükségszerűen egalitariánus* felfogásba torkollna. Teljes félreértelmezése lenne ugyanis a marxi gondolatoknak, ha azokat úgy interpretálnánk, hogy belőlük egy uniformizált: azonos munkát végző, azonos közéleti tevékenységet kifejtő, szabadságával azonos módon élő ember képe bontakozna ki. A marxizmus klasszikusai sem Babeuffel nem értettek egyet abban, hogy minden embernek azonos igényei lennének, sem Fourier-vel abban, hogy a jövő embere a falanszterben meghatározott időrendben egymás után ugyanazokat a foglalkozásokat űzné.[9]

A nembeli lényeg kibontakoztatása a jövőben abban öltene testet, hogy az azonos emberi jellegzetességeket – lehetőségeket – (munka, közéletiség, szabadság stb.) külön-

[9] Fourier falanszterében az emberek kis közösségekben együtt éltek, s napirendjük is azonos volt: meghatározott időben halásztak, vadásztak, üvegházi növényeket gondoztak stb. (Bebel, A.: *Fourier.* Budapest 1962, 107.)

böző módon valósítanák meg az emberek, az egymástól eltérő egyéni képességek és hajlamok fejlesztése útján. Mindez azonban *még nem lépné túl a társadalmi egyenlőség kereteit,* hanem csak egy, leegyszerűsített egyenlőségmodelltől határolná el. A munka, a közéletiség, a szabadság területén létrejövő egyenlőtlenségek ugyanis, *nem társadalmi, hanem egyéni egyenlőtlenségek lennének,* nem abból erednének, hogy bizonyos szempontok alapján az emberek egyes csoportjainak alapvetően más lehetőségei lennének, mint a többieknek. Másként kifejezve, ezek az egyenlőtlenségek az *esélyegyenlőség* talaján jönnének létre, amely nemcsak egyes polgári koncepcióknak – polgári alapon részben inkonzekvens – gondolata, hanem a marxista igazságossági felfogás egyik alapeszméje.[10]

[10] A szerző könyve további részében azokkal a társadalmi egyenlőtlenségekkel foglalkozik, amelyek meghatározott társadalmi feltételek között szintén igazságosoknak minősíthetők, így a teljesítmények, az érdemek és a szükségletek eltéréseiből fakadó elosztásbeli különbségekkel. A könyv befejező része – amely következő számunkban jelenik meg – a jelenleg Magyarországon érvényesülő igazságossági posztulátumok problémáit elemzi.

MODELLEZÉS ÉS MODELL A JÖVŐKUTATÁSBAN

NOVÁKY ERZSÉBET–HIDEG ÉVA

1. BEVEZETŐ GONDOLATOK

A modellezés és a modell fogalmak egyaránt használatosak a hétköznapi és a tudományos életben. Széles körű elterjedésük és sokirányú alkalmazási lehetőségük következtében e fogalmaknak változatos, gyakran ellentmondó jelentéstartalma alakult ki. Eredeti jelentésükben az építőművészethez kapcsolódtak, majd később a modellt a minta, a mintakép, illetve a „valamihez hasonló" értelemben használták, a modellezést pedig az ezek létrehozására irányuló tevékenységként értelmezték.

A *hétköznapi életben* a modell kifejezést használják akkor, amikor valaminek a kicsinyített, egyszerűsített másáról (pl. makett, térkép) beszélnek, ha egy objektum képét (pl. fénykép) alkotják meg, de modellen olyan mintát is értenek, amely mértékül, követendő például szolgál, sőt, gyakran a modellezés tárgyát (pl. a festőművész, szobrász modellje) is e kifejezéssel jelölik. A modell szónak e sokféle értelmezése megnehezíti jelentésének egyértelmű, szigorú meghatározását.

A probléma nem egyszerűsödik akkor sem, ha e fogalmaknak a *tudományos életben* használatos meghatározását állítjuk a figyelem középpontjába. (A továbbiakban vizsgálódásunkat a tudományos modellezésre és modellekre koncentráljuk anélkül, hogy a tudományos jelző ismételt alkalmazásával e megkülönböztetést állandóan hangsúlyoznánk.) A modellezést és a modellt ugyanis a tudományos életben is sokféleképpen értelmezik. Az egyes felfogások különbözősége két forrásból fakad. Az egyik forrás a modellezés és a modellek adott tudományterületen való alkalmazásának az illető tudományterület specifikumaiból következő sajátosságai [1], a másik pedig a modellezés és a modell tudományos megismerésben betöltött helyének eltérő értelmezése [2]. A modell-módszert egyre bővülő körben és mind bonyolultabb valóságterületek megismerése céljából alkalmazzák, s valamennyi tudományterület a számára legmegfelelőbb meghatározásokra törekszik.

A modellezési problémakör sokszínű, különböző, néha ellentmondó fogalom- és értelmezésvilága közepette a *jövőkutatás területén is megindult a modellezés,* a modell-módszer alkalmazhatóságának kutatása, s úttörő kísérletek folytak és folynak jelenleg is speciális jövőkutatási modellek kidolgozása érdekében. A modell-módszernek jövőkutatásban való alkalmazásakor – más tudományterületek modellkészítőihez hasonlóan – a jövőkutatók is szembe találják magukat a modellezés általános elméleti és sajátos, szaktudományi problémáival. A speciális jövőkutatási modellek kidolgozásakor választ kell adniuk mindkét típusú modellezési problémára. E kérdésekre adott válaszok milyensége természetesen összefügg a jövőkutatás – mint önálló tudományterület – fejlettségi szintjével és a jövőkutatók felkészültségével. Minthogy a jövőkutatás fiatal tudomány-

terület, ezért a modellezés terén is még csak a kezdeti, de sikeresnek mondható lépéseket tette meg. Továbbfejlődésében – megítélésünk szerint – hasznos szerepet tölthet be a modellezés történelmi tapasztalatainak, a modellezéselmélet eltérő felfogásainak összevetése a felhalmozott jövőkutatási modellezési ismeretekkel és ennek alapján a jövőkutatási modellezés és modell értelmezése, valamint szaktudományi sajátosságainak feltárása. Ezt szem előtt tartva, e tanulmányban arra teszünk kísérletet, hogy *körvonalazzunk egy olyan modellfogalmat, amelybe a jövőkutatásban használt modellek is „beleférnek", megfogalmazzuk a modell-módszernek a jövő megismerésében betölthető szerepét és meghatározzuk a jövőkutatási modellezés szaktudományi sajátosságait.*

Bár tanulmányunk megírására számos szakirodalmi forrás és tudományos vita ösztönzött, a hivatkozások között csak azokat tüntettük fel, amelyek közvetlen kapcsolatban állnak az itt tárgyalt témakörökkel.

2. A MODELLEZÉS RÖVID TÖRTÉNETE

A tudománytörténet egymást követő korszakaiban a modell-módszer fokozatos fejlődésen ment keresztül, árnyaltabbá és gazdagabbá vált, míg elnyerte mai – véglegesnek most sem tekinthető – sokszínű formáját. Minden korban – kisebb-nagyobb érdeklődést mutatva – próbálkoztak modellek alkotásával a valóság összefüggéseinek megismerése és gyakran megváltoztatása céljából. Az újabb szükségleteknek, igényeknek megfelelően a modellek tartalma, célja és az az objektum, valóságterület, amire modelleket konstruáltak, egyre gazdagodott, így fejlődött és változott a modellfogalom is.

A modellezést – jóllehet, széles körű elterjedése a XIX. és XX. századra tehető – már az *ókori filozofikus gondolkodás* is alkalmazta. Az i. e. VI–V. században Anaximandrosz, Empedoklész és Anaxagorasz a világ mint egész megismerésére és leírására különböző modelleket dolgoztak ki. Ezek elsősorban gondolataik képletes, szemléletes kifejezését szolgálták, a világ természeti erők általi mozgásának megmagyarázása céljából. Megemlítjük továbbá Démokritosznak és Epikurosznak az atomokról, azok formáiról, mozgásukról (zuhanásukról) alkotott elképzeléseit. A ptolemaioszi világkép is tulajdonképpen a valóság leírását, modellezését szolgálta. A geometriai hasonlóság – ami a későbbiekben a természettudományos modellezés egyik alapjává vált – *elveit* is az ókori Görögországban, Eukleidész rakta le.

A modellezés új szakaszba jutott a *XVI–XVII. században.* Ez összefügg a klasszikus fizika kialakulásával és fejlődésével. Ekkor már megfogalmazták a modellezés főbb elméleti, metodológiai kérdéseit és funkcióit is. Galilei és Newton gondolati modelleket alkalmaztak alapvető logikai és módszertani eljárásként. Galilei megfogalmazta a hasonlóságelmélet elveit. Newton – bár csak a deduktív törvényeket tekintette igaznak – elméletének tartalmi interpretációja során modelleket is alkalmazott.

A modellezés gondolati útja mellett fejlődött az anyagi-technikai modellezés is. Megszerkesztették az első logikai és matematikai gépeket (lásd B. Pascal összeadógépét, G. W. Leibniz szorzógépét), s ezzel minőségileg más valóságot „konstruáltak".

A *XIX. század második fele* új lendületet adott a modellezésnek. Maxwell, amellett, hogy kidolgozta a fizikai analógia, azaz – mai terminológiával élve – a matematikai modellezés módszerét, ezt a megismerés egyik általános eljárásaként fogalmazta meg.

Módszerének központi gondolata az volt, hogy valamely tudományos elmélet kidolgozása feltételezi a vizsgált jelenség modelljének megalkotását, amelyben a belső összefüggéseket egy korábban már megismert jelenség hasonlósága alapján lehet leírni. A modell ily módon nemcsak a tanulmányozott jelenség összefüggéseit feltáró illusztráció, hanem az elmélet kidolgozásának heurisztikus közelítése is. Koncepciójában tehát a modell kettős funkciót töltött be, egyrészt mint a vizsgált objektum képmása, másrészt mint az objektív világ megismerésének heurisztikus eszköze. Úgy vélte, hogy a *modellek alkalmazása lehetővé teszi a még ismeretlen jelenségek tanulmányozását a már megismert jelenségekhez való hasonlóság alapján.*

Maxwell elkerülte a matematikai modellezés kizárólagos, abszolút alkalmazását, s ugyanakkor a valóság puszta lemásolását. Helyesen mutatott rá arra, hogy *a modell a valóság tükröződése, ismeretelméleti képmása,* amely a tudományos elmélet kidolgozásának csupán egyik lépcsőfoka, de nem kész elmélet.

Abban az időben — a kor tudományos szemléletének megfelelően — tudományos elméletek kidolgozásához széleskörűen alkalmaztak mechanikai modelleket is. Maxwell kortársa, W. Thomson ezek szükségességéről ír. „Sohasem érzem magam elégedettnek mindaddig, amíg nem tudom felépíteni a tanulmányozott dolog mechanikai modelljét. Ha sikerült felépítenem a mechanikai modellt, akkor megértem a dolgot." [3] Ehhez elengedhetetlen a hasonlóságelmélet tanulmányozása, ezért figyelmük középpontjába mindketten a fizikai hasonlóság elméletét állították.

A német fizikusok — pl. Hertz, Helmholtz — a mechanikai modellekkel szemben a szimbolikus modelleket helyezték előtérbe, bár modelljeiket ők is az objektív valóság megismerése céljából dolgozták ki. A fizikai modellezés mellett komoly eredményeket értek el a biológiai modellezés terén is. A. I. Ujemov például felépítette az élőanyag fizikai-mechanikai modelljét. Gyakorlati tevékenységével rámutatott a *modell-módszer interdiszciplináris jellegére.*

A múlt század második felében gyorsan terjedt a modellezés a matematikában és a geometriában is. Ebben nagy szerepe volt a halmazelmélet kialakulásának, továbbá Bolyai János, Ny. I. Lobacsevszkij és B. Riemann nem-euklideszi geometriáinak. Hozzájárult ehhez a matematikai logika továbbfejlesztése is.

A természettudományok mellett a társadalomtudományok is alkalmaztak modelleket. Az első társadalomtudományi modellek kizárólag egy-egy társadalomelmélet interpretálására szolgáltak. Formailag verbális modellek voltak, tartalmilag pedig valamilyen kívánatos, eszményi, egyensúlyi állapotot fogalmaztak meg. Ez jellemzi Platón állameszményét, a reneszánsz kor néhány képviselőjének (lásd pl. T. Morus) és az utópista szocialisták (pl. R. Owen, F. Fourier) társadalmi modelljeit is. A társadalomtudományi modellezés úttörői a modell *normatív funkcióját* helyezték előtérbe. Ezzel feltárták a társadalomtudományi modellek egyik sajátosságát, de ugyanakkor — mivel azt elszakították a megismerési funkciótól (a jelen megismerésétől) — modelljeikkel a valóságtól is elszakadtak.

A *marxizmus klasszikusai* tudományos alapokra helyezték a társadalmi modellezést és megalkották a szocialista-kommunista társadalom modelljét is. Ezt úgy dolgozták ki, hogy a létező kapitalizmus egyszerű újratermelési — megismerési — modelljén továbblépve, felépítettek arra egy szükségszerű jövőbeni lehetőséget. A klasszikusok tehát a *megis-*

merési és a *normatív célokat szolgáló modelleket együtt kezelték:* azaz a jövőbeni társadalomra kidolgozott modelljeiket megismerési célú modellekkel alapozták meg.

A társadalomtudományi modellezésben a legnagyobb eredmények talán a *közgazdaságtanban* születtek. A közgazdaságtan első modelljei egyensúlyi modellek voltak (lásd L. Walras modelljét a XIX. század vége felé), amelyekben az időtényező nem kapott fontos szerepet. A hangsúly később áthelyeződött a gazdasági növekedési modellekre, amelyekkel optimális növekedési ütem meghatározására törekedtek (lásd pl. aranykori növekedés). Ezek ősének K. Marx kétszektoros újratermelési sémája tekinthető, bár újratermelési elmélete sokkal gazdagabb a növekedési elméleteknél.

A *XX. század* új feladatok elé állította a modellalkotókat. Ez összefüggésben van a valóság összetettségének, bonyolultságának fokozódásával csakúgy, mint a tudományok fejlődésével. Megnőtt a valóság bonyolultabb folyamataiba való behatolás igénye, egyre szélesedett a modell-alkalmazás területe a társadalomtudományok világában is. Ezt segítette elő többek között a matematikai modellezés, a kibernetika és a rendszerszemlélet elterjedése. A modellek jelentőségét tovább fokozta a jövő megismerésére és megváltoztatására irányuló, egyre szélesebb körben megfogalmazódó igény is, amely a matematikai modellek mellett verbális-heurisztikus modellek megalkotását is szükségessé tette. A modellek elterjedését a modellezés logikai elméletének, a hasonlóság elméletének, valamint a hasonlóság kritériumainak mind egzaktabb megfogalmazása tette lehetővé.

Századunkban a modellezés a *természettudományokban* az érzéki megismerés számára elérhetetlen – fizikai és biológiai – mikrovilág kutatására irányult. Napjainkban a fizikai és a biológiai modellezési eredményekkel egyenrangúaknak tekinthetjük a kémiai technológiában (vegyipari rendszerek vizsgálatában) folytatott modellezési kísérleteket [4]. Ezek többségére jellemző az aktív jelleg, a gyakorlat-orientáció. A modern molekulamodellezés például lehetőséget nyújt előre megtervezett tulajdonságú (többnyire bonyolult struktúrájú) vegyületek létrehozására (pl. bioaktív makromolekulák, nagy szilárdságú és speciális célokra alkalmazható ötvözetek stb.), s igen elterjedtek a különböző folyamatmodellezések is [5].

A *társadalomtudományokban* a modellezés két irányban fejlődött tovább. Az egyik irány a hagyományos területeken folyó modellezés egzaktabbá válása, amely a társadalmi mozgásokat mind tökéletesebben leíró, feltáró modellek megalkotásában nyilvánult meg. A másik irány abban öltött testet, hogy a modellezés a társadalomtudományokban is egyre több területre kezdett behatolni.

A társadalomtudományi modellezés legnagyobb hagyományokkal rendelkező területén, a *közgazdaságtudományokban* egyrészt mind bonyolultabb és mind több összefüggést figyelembe vevő modellek (pl. a gazdaságirányítás rendszerének modellje) megalkotására törekedtek, másrészt fokozódtak az erőfeszítések abban az irányban, hogy a közgazdasági matematikai modellezés elméletének kidolgozásával és gyakorlati alkalmazásának kiszélesítésével a közgazdaságtudományok egzakt tudománnyá váljanak [6]. Legjelentősebbeknek a polgári és a neoklasszikus növekedési modellek, az input–output, az ökonometriai és a programozási modellek, valamint a különböző rendszermodellek tekinthetők. E modelleket, illetve modellrendszereket egyre nagyobb mértékben hasznosítják a gazdasági folyamatok tervezésében. E témakörnek bőséges irodalma van.

A modellezés gyakorlattá válását a történettudományban, a szociológiában, a pedagógiában és a pszichológiában is tapasztalhatjuk. E területeken elsősorban a gondolati

modellalkotás, a verbális modellezés elterjedése figyelhető meg, esetenként olyan túlzó mértékben is, hogy az e valóságterületekről nyert minden rendszerezett ismeretet a valóság modelljének tekintik. Kialakulóban van ugyanakkor a számszerűsített, speciális matematikai modellezés (pl. kvantitatív történetírás [7], a társadalmi mobilitás Markov-láncokon alapuló modellezése [8], speciális életmódvizsgálati kísérletek, a társadalmi rétegek közötti távolságok matematikai modellel való leírása [9], neveléstudományi modellek [10] stb.) is.

A társadalomtudományi modellezés azonban nem volt törésmentes, mert az 1960-as években a modellezés – főként a közgazdasági matematikai modellezés – terén válságjelenségek is keletkeztek. A válság abból a feloldhatatlannak tűnő ellentmondásból fakadt, ami a társadalomtudományi elméletek és azok matematikai formalizáltsága között feszült, azaz a társadalomtudományi elméletek egzakttá tételét nem mindig lehetett megoldani matematikai modellezéssel, holott a természettudományokban az egzaktság közvetlen összefüggésben van a formalizáltsággal. (Bár e vélemény az utóbbi években a természettudományokban elvesztette kizárólagos jellegét.) A válság évei alatt folyó kutatások rávilágítottak arra a tényre, hogy a társadalomtudományok egzakt tudománnyá válásának nem egyedüli útja a számszerűsített, matematikai modellezés uralkodóvá válása. Ilyen modellek megalkotására eleve korlátozottak a lehetőségek, a társadalomtudományok sajátos jellege következtében. A társadalmi folyamatok egzaktabb megismerésére, alakításukban a tudatos emberi tényező szerepének növelésére ugyanakkor mégis van mód: a *verbális-heurisztikus modellezés* meglevő formáinak alkalmazásával, ilyen típusú eljárások kutatásával és alkalmazásával, illetve azoknak egymással, és – ha lehetséges, akkor – matematikai modellekkel való összekapcsolásával.

3. KÖVETKEZTETÉSEK A JÖVŐKUTATÁSI MODELLEZÉS SZÁMÁRA

A jövőkutatásban a modell-módszer alkalmazási kísérleteinek fellendülése, sajátos modellezési eljárások és modellek keresése napjainkban zajló folyamat. A kutatások két irányban folynak.

Az egyik irányt a nagy időtávot átfogó *jövőkép-munkálatok* alkotják. Ezek közül legjelentősebbek a *globális modellek* – mind a világ egészét, mind annak egy-egy szektorát globálisan átfogó modellek – megalkotására irányuló kísérletek. A globális modellek között egyaránt találunk matematikai, számítógépes (pl. Meadows modellje) és verbális modelleket (pl. RIO-jelentés), de történtek kísérletek a verbális-heurisztikus és a kauzális matematikai modell összekapcsolásának megoldási formáira is (pl. Mesarovič–Pestel világmodellje) [11].

A kutatások másik irányát jelenti a rövid és közép távú *prognózisok* kidolgozására irányuló modellezés. A modellezési kísérletek során kidolgozott prognosztikai modellek többsége olyan egyszerűbb vagy bonyolultabb matematikai modell, amely a vizsgált jelenség önfejlődésének feltárására irányul. A jövőkutatási módszertani szakirodalom már viszonylag korán felvetette a komplex prognosztikai modellezés problémakörét [12] is, de az átfogó, összetett modellezési eljárások gyakorlati alkalmazására még mindig csak elvétve kerül sor.

Az egyre szaporodó modellkísérletek ellenére a jövőkutatásban mind ez ideig nem történt meg a modell-módszer alkalmazási feltételeinek, sajátosságainak tudománymetodológiai feldolgozása, a jövőkutatási modell specifikumainak feltárására irányuló kutatások pedig kezdeti fázisban vannak. A modellezés rövid történeti áttekintéséből azonban több olyan következtetést vonhatunk le, amelyek hasznosíthatók a modell-módszer jövőkutatási metodológiájának kialakításában.

– *A modellezés a megismerés egyik eszköze, amely a megismerési folyamat különböző fázisaiban is alkalmazható.* Készíthetünk viszonylag egyszerű eszmei modellt akkor is, amikor még kevés ismerettel rendelkezünk a vizsgált valóságról (pl. az ókori filozófusok modellalkotása). Ezzel az egyszerű modellel végzett modellkísérletek rámutathatnak az ismeretek bővítésének szükséges irányaira és más módszerrel történő ismeretszerzésre ösztönözhetnek. Modellezhetünk akkor is, ha már viszonylag sok ismeret áll rendelkezésre az adott valóságterületről és ezt az ismerethalmazt akarjuk rendszerezni és további ismeretek gyűjtésére felhasználni (pl. szimulációs modellek, közgazdasági matematikai modellek). Ezek a modellek természetesen sokkal bonyolultabbak és összetettebbek.
– *A tudománytörténet egyes szakaszaiban a modellezés eltérő súllyal és formában szolgálta a valóság megismerését.* A modellezés napjainkban lépett elő gyakran és hatékonyan alkalmazható ismeretbővítő eszközzé. *Az eszmei, gondolati modellek szerepének erősödése szinte minden tudományterület esetében megfigyelhető.*
– A matematika gyors fejlődése a számszerűsített jelmodellek széles körű alkalmazását tette lehetővé, de a modellezés válságjelenségei azt bizonyítják, hogy a modellezés nem szűkíthető le a matematikai modellezésre; *a modellezés ismét növekvő jelentőségű formája a verbális-heurisztikus modellezés.*
– Különböző korszakokban és tudományterületeken differenciáltan kerülnek előtérbe a különböző modellfunkciók. A megismerési funkció dominanciája mellett – főként a társadalomtudományi modellek esetében – *egyre fontosabbá válik a modellek előrelátási és normatív funkciója.*
– A tudományok fejlődésével egyrészt mind bonyolultabb modellek dolgozhatók ki, másrészt mind bonyolultabb valóságterületek válnak modellezés révén a megismerés tárgyává. *A mind bonyolultabb valóságterületek megismerésében egyre nagyobb szerepet játszanak a különböző típusú és formájú modellek összekapcsolása révén létrehozott modell-rendszerek* [13].

4. A MODELL FOGALMA

Napjainkban a modell filozófiai definíciója is sokféle. Ennek oka, hogy a modellt mind több és egymástól nagymértékben különböző tudományterületen alkalmazzák, és így az egyes modellek a maguk konkrétságában rendkívül sokfélék; magukon viselik az egyes tudományterületek sajátosságait, továbbá a modell általános ismérvei is e sajátosságok módosító hatásán keresztül konkretizálódnak. Ez a tény igen megnehezíti a modell filozófiai általánosítását, aminek következtében e téren a filozófiában ma még lemaradás tapasztalható. A marxista filozófiában sincs még egyértelműen tisztázva a modell *ismeretelméletben, ismeretmódszertanban* betöltött szerepe, sem *gyakorlati hasznosítható-*

ságának kérdése. Az alkalmazás szempontjából viszont a modell filozófiai definíciójában a modellnek legalább erre a három aspektusára kellene olyan választ adni, amely segítséget nyújthatna az egyes szaktudományok terén – főként olyan tudományterületeken, ahol a modellek alkalmazása még csak kialakulóban van – modellek, modell-típusok kimunkálásához, a modell-módszer alkalmazásához.

Tanulmányunkban eltekintünk az egyes modelldefiníciók részletes tárgyalásától, csupán *azok főbb, egymástól jól elkülöníthető alaptípusait tekintjük át abból a szempontból, hogy az egyes modelldefiníció-típusok miként fogják fel a modell ismeretelméleti, ismeretmódszertani és gyakorlati aspektusát; az ezekről kialakított vélekedések milyen mértékben lehetnek érvényesek a jövőkutatási modellekre, illetve ezek a modelldefiníció-típusok magukba foglalhatják-e a jövőkutatásban eddig kidolgozott modellek sajátosságait.*

A filozófiában a modelldefiníciók egyik csoportja *az ismeret minden formáját modellnek tekinti.* Ebben a felfogásban a megismerés és a modellezés szinonim fogalmak. A valóság mindenféle visszatükrözése modell. A modell-módszer a megismerés univerzális eszköze. A modell gyakorlati aspektusa hiányzik az ilyen típusú definíciókból, illetve azt csak implicite tartalmazzák. Abból, hogy a modellt az ismeret szinonimájaként értelmezik, arra következtethetünk, hogy nem tekinthetik a modell lényegi funkciójának a modellnek a gyakorlathoz való aktív viszonyát.

Ennek a difiníció-típusnak több hibája is van. *Az ismeretet és a modellt nem tekinthetjük szinonim fogalomnak,* mert az ismeret nem mindig ölt modell formát. A valóság egyes részeire vonatkozó egyedi információ is része az ismeretnek, de nem modell formájú ismeret. A modell formájú ismeret mindig több egyedi, konkrét ismeret, információ különböző jellegű összekapcsolásából születhet csak meg. A modellezés nem lehet az ismeretszerzés egyetlen és univerzális formája, mert akkor az ismeretszerzés egyéb formáit (pl. érzéki megismerés) kizárnánk a megismerésből. A modellezés annyiban univerzális módszer, hogy több tudományterületen különböző céllal alkalmazható, de az ismeretszerzésnek csak az egyik, sajátos eszköze. A modell gyakorlati aspektusának, a modell gyakorlathoz való aktív viszonyának hiánya kizárja a modellek köréből azokat, amelyek a különböző tudományterületeken a gyakorlat megváltoztatására, alakítására alkalmasak.

A jövőkutatás szempontjából sem értelmezhető a modell ilyen tágan. Igaz, van olyan álláspont, amely szerint „előrelátni . . . csak modellek segítségével lehet" [14], vagyis a jövő csak modell segítségével ismerhető meg. E gondolat valós alapja az, hogy olyan jelenségekre, eseményekre, tendenciákra vonatkozóan kell ítéletet alkotni, amelyek a jelenben még nem léteznek, de megismerhetőségüknek objektív alapjai vannak. Minthogy *a jövő a jelenben csak gondolati úton létezhet,* ezért megismerése elsősorban modellek segítségével történhet. A jövőre vonatkozó információk előállítása azonban más módszerekkel – matematikai-statisztikai eljárások, szakértői véleményezési eljárások – is lehetséges. Az ezekkel a módszerekkel nyert információk megalapozhatják a modellt, a modellezés folyamatában is hasznosíthatók, illetve kiegészíthetik a modellezéssel előállított jövőre vonatkozó információkat. Minthogy a jövőkutatásban alkalmazható modelleknek is lényegi sajátosságuk a valósághoz való aktív viszony, ezért ez a típusú modelldefiníció a modell tág fogalma ellenére sem foglalhatja magába a jövőkutatási modelleket, így ez a modell általános, filozófiai definíciójaként sem fogadható el.

A másik tipikus modelldefiníció a modellt az előbbinél szűkebben értelmezi. *Modellen a valóság kicsinyített vagy nagyított mását, illetve lényegi összefüggéseinek visszatükrözését érti.* Ebben a felfogásban a modell a valóságnak módosított vagy egyszerűsített visszatükröződése. Nemcsak modellezéssel nyerhetünk új ismereteket, de a valóság „végső, teljes" megismerése csak modell formájában lehetséges. A modell gyakorlati aspektusa is csak a valóság reprodukálását foglalja magában.

Ez a definíció-típus helyesen mutat rá arra, hogy a modell alapvető sajátossága a valóság bizonyos szempontjából lényeges oldalainak visszatükrözése, és hogy a modell a megismerésnek nem kizárólagos eszköze. Mégsem fogadható el ez a definíció-típus, mert eszerint modellt csak a megismerés „utolsó" fázisában és csak visszatükrözési céllal készíthetünk. Általában a megismerés különböző fázisaiban különböző célokkal is készíthetünk modelleket, amelyek révén felhasználjuk a már meglevő ismereteket, újabb ismereteket nyerünk, illetve rámutathatunk ismereteink olyan hiányaira, amelyeket azután a megismerés más eszközeivel csökkenthetünk.

A jövőkutatásban *a jelenben akarunk ismereteket szerezni a jövőről.* Minthogy az a jelenben még nem létezik, ezért arról a *jelenben eleve nem nyerhetünk „végső" ismeretet.* Ismeretünk a jelenben a jövő valóságához képest mindig csak részleges ismeret, amely egyben erősen hipotetikus jellegű is. A modellek nemcsak visszatükrözési funkciót tölthetnek be, hanem a valóság megváltoztatásának is eszközei lehetnek. Ily módon ez a modelldefiníció-típus a modell túlzottan szűk értelmezése miatt nem foglalhatja magába a jövőkutatási modelleket.

A harmadik típusú modelldefiníció felfogásában *a modell a valóságnak csak matematikai leírása, visszatükrözése lehet.* Ebben a felfogásban a modellt túlzottan szűken értelmezik; a modellt annak csak egyik lehetséges – igaz, hogy igen gyakori – formájával azonosítják. E modellek gyakorlathoz való viszonyát döntően a reprodukció jellemzi, de azáltal, hogy a dinamikus modellekkel (pl. a tervezés dinamikus modelljeivel) már a még nem létező valóság is megragadható, a valósághoz való aktív viszony is megjelenik. Ezek a modellek azonban a *valósághoz való aktív viszonyt csak korlátozottan tartalmazzák,* mert az extrapolációs szemléletet még nem tudják meghaladni; vagyis csak arra képesek, hogy a múlt és a jelen fejlődéstendenciáit egyszerűbb vagy bonyolultabb formában kivetítsék a jövőre. *A jövő* – főként a nagy távlatú jövő – nemcsak a múlt és a jelen tendenciáinak a továbbélése, hanem *új fejlődéstendenciák kibontakozása is.* Ezek feltárására a hagyományos matematikai modellek nem alkalmasak, aminek következtében a gyakorlat alakításában is csak korlátozott szerepet játszhatnak.

E felfogás elterjedése szorosan összefügg a társadalomtudományi modellezéssel, a társadalomtudományoknak matematikai modellekkel való egzaktabbá tételével. A társadalomtudományi modellezés válságjelenségei azonban rávilágítottak arra a tényre, hogy a valóságról szerzett egzakt ismereteknek csak egy része jelenik meg számszerűsített formában; *a verbális ismeretek is lehetnek egzaktak.* A jövőkutatás művelése és a modellezési kísérletek során szerzett ismeretek még inkább alátámasztják az előbbi állítást. A jövőkutatásban az időben előre haladva a jövőről mind kevesebb megbízható számszerű ismeretet, összefüggést tudunk előállítani, viszont mind több verbális ismeretet szerezhetünk. A verbális ismeretekhez azonban nem hagyományos matematikai modellekkel, hanem verbális-heurisztikus modellek alkalmazása révén juthatunk, amelyek gyakran épülnek szakértői véleményekre, becslésekre. A jövőkutatási modellezés szempontjából

tehát a modell ilyen felfogása túl szűknek bizonyul egyrészt azért, mert az a *verbális-heurisztikus modelleket nem foglalja magába,* másrészt azért, mert *a valósághoz való aktív viszonyt csak korlátozott formában értelmezi.*

Igen elterjedt az a fajta modelldefiníció is, amely szerint *a modell az elmélet interpretációja.* Ebben a felfogásban az elmélet jelenti az ismeret általános, a modell pedig a különös szintjét. A modell-módszer nem elsősorban az ismeretszerzés eszköze, hanem az ismeret helyessége bizonyításának eszköze, mert modellt csak az elmélet interpretációjaként készíthetünk. A modell gyakorlati aspektusa csak közvetetten, a valóság igaz visszatükrözése formájában jelenik meg.

Ez a fajta modelldefiníció nem képes átfogni a létező modellek mindegyikét, hiszen az a megismerés más fázisaiban használt modelleket (pl. az elméletet megalapozó modelleket, az empirikus ismereteket rendszerbe foglaló modelleket), a jövő megismerési folyamatában készülő, a valóság jövőbeni lehetséges modelljeit, a valóság átalakítására irányuló mindenféle – nemcsak jövőkutatási – modellt kirekeszti a modelldefinícióból, tehát azokat nem tekinti modellnek.

Az előbbi típushoz hasonló az a modelldefiníció-típus, amely szerint *minden elmélet együttal modell is.* Hasonlóságuk abban van, hogy a modellt mindkettő az elmélethez kapcsolja. Különböznek annyiban, hogy ez utóbbi modellfelfogás a modellt nem az elmélet különös szintjének, hanem azokat egyforma szintű szinonimáknak tekinti. Ez a típusú modelldefiníció *csak az elméletalkotás fázisát fogja fel modellezésként.* Minthogy minden elméletet modellnek tekint, a modell gyakorlati aspektusa feltehetően – a definíciók ezt explicite nem tartalmazzák – az elmélet hasznosíthatóságával azonos.

A jövőkutatás szempontjából vonzó lehetne ennek a definíciónak az elfogadása, mert a jövő megismerése, mivel még nem létezik, csak gondolati úton lehetséges. A modellt és az elméletet azonban nem foghatjuk fel szinonimákként.

Az vitathatatlan, hogy a modell a valóságnak mindig leegyszerűsítése, gyakran idealizációja, s tartalmazza a fantázia bizonyos mozzanatait, de ebből nem következik, hogy az elmélet szinonimájaként értelmezhető és használható. A valóságos modellek ténylegesen rendelkeznek az elmélettel közös ismeretelméleti tulajdonsággal és funkcióval, azonosításuk éppen azzal függ össze, hogy mindkettő az egyszerűsítés, az absztrakció eredményeként jön létre, azonban minőségileg különböznek egymástól. Az elmélet általában több és főleg más deduktív képet tartalmaz a modellhez viszonyítva, jóllehet, a modell az elmélet kiinduló lépése és része is lehet (gondoljunk pl. Marx újratermelési elméletében az egyszeri újratermelés modelljére).

A modell és az elmélet közötti különbség lényegi ismertetőjegye az egyszerűsítéseknek, absztrakcióknak a modellre jellemző kifejezési módja. Az elmélet tartalma az ítéletek ama összességében van, ami az adott tudomány specifikus törvényei és az általánosított logika törvényei között megteremti a kapcsolatot. A modellben ez a tartalom a sémák és struktúrák összességének képében jelenik meg, amelyek között az elméletben megfogalmazott törvények érvényesülnek. *A modell mindig* valamilyen módon *konkrét* és véges, ami a szemlélet vagy a gyakorlati tevékenység számára hozzáférhető. Tehát mind az elmélet, mind a modell az objektív valóság visszatükrözése, valamilyen egyszerűsített és absztrahált formában, de „a modell megkülönböztető jegye az, hogy ez a visszatükröződés valamilyen egyedi, konkrét és ezért többé vagy kevésbé szemléletes rendszer képében realizálódik" [15].

Napjainkban azonban ez a „többé vagy kevésbé" olyan szélesre nyílt lehetőséget (választékot, spektrumot) jelent, hogy a különféle didaktikai modellektől (többé!) igen nagy a távolság a szemléletesség tekintetében a legkülönbözőbb matematikai (szimbolikus, szimulációs) modellekig (kevésbé!), olyannyira, hogy ez utóbbiak esetében már szinte minőségileg mást jelent a szemléletesség fogalma, sőt ezek némelyikének esetében (pl. a kémiai szerkezet kvantumkémiai jelmodelljei, bizonyos természeti, műszaki, sőt társadalmi folyamatok szimulációs modelljei tekintetében) már nem is szólhatunk szemléletességről. Ahhoz, hogy e fogalmat továbbra is használhassuk, a modellezés és a szemléletesség fogalmát a korábbitól eltérően, tágabban kell értelmezni. Ezt nemcsak a fentiekben említettek, hanem a jövőkutatási modellezés értelmezése is indokolja. E tágabb értelmezés szerint a szemléletesség magában foglalja az anyagi és eszmei modellezés kézzelfogható és „szemmel látható" eredményeit, valamint mindazokat a módokat, amelyekkel a még nem ismertre vagy a még nem létezőre lehet következtetni.

Az elmélet és a modell különbözősége – amely a jövőkutatási modellek esetében is fennáll – miatt a modell-módszer sem lehet azonos az elmélet kidolgozásának módszerével. Emellett a modell gyakorlati aspektusa is hiányzik e modelldefiníciókból, ezért az ilyen típusú modellfogalmak sem alkalmasak a modell általános meghatározására.

Az eddig áttekintett főbb modelldefiníció-típusok elemzése azt mutatja, hogy azok egyike sem képes a modellt a maga totalitásában átfogni, s így azok egyike sem fogadható el olyan modellfogalomként, amelynek alapján a jövőkutatási modellt megfogalmazhatnánk. Az utóbbi években azonban kialakult egy komplexebb, totálisabb modelldefiníció-típus is. E definíciótípus legnagyobb hatású képviselői V. Stoff és Kocsondi András. Modelldefinícióik már több szempontból is közelebb visznek célunkhoz. V. Stoff megfogalmazásában „modellen olyan eszmeileg elképzelt vagy anyagilag realizált rendszert értünk, amely visszatükrözve vagy reprodukálva a kutatás objektumát képes azt helyettesíteni úgy, hogy tanulmányozása új információt ad az objektumról" [16]. Kocsondi szerint „a modell a megismerés objektumát reprodukáló vagy visszatükröző, azzal objektív megfelelési viszonyban levő és a tudományos kutatás folyamatában azt helyettesítő anyagi vagy eszmei rendszer, amelynek tanulmányozása új információ szerzését teszi lehetővé magáról a megismerés eredeti objektumáról" [17]. E modelldefiníciók igen széles körben elterjedtek, s mintegy a társadalomtudományok területén folyó modellezés alapdefinícióivá váltak.

Az idézett modellmeghatározások már helyesen foglalják magukba a modell ismeretelméleti és ismeretmódszertani szerepét, ezért jól hasznosíthatók a modellezésben még csak a kezdeti lépéseket megtevő társadalomtudományi területeken is. A gyakorlati aspektust viszont e modellmeghatározások sem tartalmazzák [18]. E szempont beépítése általában, de a jövőkutatási modell esetében különösen fontos lenne. Ezért ezeket a modelldefiníciókat kiegészítve, olyan modellfogalmat látunk célszerűnek, amely a modellnek ezt az aspektusát is figyelembe veszi. A modellt véleményünk szerint a következőképpen lehetne megfogalmazni: *a modell olyan eszmeileg elképzelt vagy anyagilag realizált rendszer, amely a kutatás tárgyával objektív megfelelési viszonyban van, képes azt helyettesíteni úgy, hogy tanulmányozása új ismeretet ad az objektumról, jelenségről és lehetővé teszi a vizsgált objektumnak, jelenségnek a megváltoztatását is.*

Ebben a megfogalmazásban kifejeződik a modell hármas szerepe: a modell egyrészt mint *ismeretelméleti képmás,* másrészt mint a *kutatás, az ismeretszerzés egyik eszköze,*

amelyen (amellyel) kísérletek (esetleg talán csak gondolatkísérletek) végezhetők abból a célból, hogy az eredetiről nyerjünk minél hívebb ismereteket és harmadrészt a gyakorlathoz való visszacsatoláson keresztül az eredeti objektum, a *modellezett jelenség megváltoztatásának eszköze.* E modelldefiníció segítségével a *jövőkutatási modellt* úgy határozhatjuk meg, hogy az *olyan eszmeileg elképzelt rendszer, amely a kutatás tárgyával meghatározott valószínűséggel bíró megfelelési viszonyban van, azt úgy helyettesíti, hogy tanulmányozása révén új ismereteket szerezhetünk a jelenség jövőjéről, és lehetővé teszi a vizsgált jelenség jövőjének befolyásolását, kívánatos alakítását.*

5. A MODELLEZÉS SAJÁTOSSÁGAI A JÖVŐKUTATÁSBAN

Az előzőek alapján, vizsgálódásaink következtetéseként, megkíséreljük összefoglalni a jövőkutatási modellezés sajátosságait.

A jövőkutatás tárgya a jövő, amely a jelenben csak gondolati úton létezhet, ezért megismerésében különösen fontos szerepet tölt be a modell, illetve a modell-módszer alkalmazása. A modellezés a jövőkutatás olyan módszere, amelynek alkalmazása során a jövőben kialakuló, létező jelenségek feltárása, tanulmányozása egy másik, azokkal meghatározott és a kutató által ismert, illetve feltételezett megfelelési viszonyban levő jelenség (modell) kutatása során valósul meg.

A jövőkutatásban az *eszmei (gondolati) modellek* a dominálóak; az e modellcsoportba tartozó modellek közül is a *jelmodellek* és a *verbális-heurisztikus modellek* alkalmazhatók a legeredményesebben.

A jövő modellezése mindig bonyolultabb, összetettebb feladatot jelent, mint a jelen modellekkel való megismerése. Bonyolultabb egyrészt azért, mert igen körültekintően kell a jelenben kiválasztani a jövő szempontjából fontosnak (relevánsnak) tekinthető meghatározó elemeket, összefüggéseket, és megalkotni az ezek struktúráját leíró jelenbeni modelleket a jövőre vonatkozó következtetések levonása céljából, másrészt azért, mert a modellen végzett kísérletezés eredményei csak áttételesen vihetők át az objektumra, minthogy azok konkrét megvalósulásukban csak évek vagy évtizedek múlva válnak valósággá. Igen fontos tehát a hasonlósági relációk helyes megválasztása.

A modellalkotás specifikuma a jövőkutatásban is a hasonlósági relációk kialakítási módjában fejeződik ki. A jövőkutatási modellezésben a hasonlósági relációk fejlődési analógiában, illetve struktúrák és funkciók hasonlóságában ölthetnek testet. Ezek megkonstruálását oly módon kell elvégezni, hogy *a modell alkalmas legyen az előrelató funkció betöltésére,* tehát a genetikus elemek mellett megfelelő szerepet kell biztosítani a *teleologikus elemeknek is.* Ebben van a jövőkutatási modellek egyik sajátossága.

Bár elvileg minden modellnek van előrelátási funkciója, mégis a még nem létezőre való következtetés eltérő követelményeket támaszt a modellekkel szemben a még nem ismertre való következtetés céljára történő felhasználáshoz viszonyítva. Jóllehet, logikailag azonos a még nem ismertre és a még nem létezőre való következtetés, ismeretelméletileg azonban különböznek. Ez a különbözőség elsősorban az újdonság váratlan létrejöttével kapcsolatos. Éppen ezért a jövőkutatási modellekben a hangsúlyt azokra a jelenségekre, eseményekre, tendenciákra és kölcsönös összefüggésekre kell helyezni, amelyek előremutatnak, a jövőt hordozhatják, amelyek valamilyen jövővariáns

kialakítását segíthetik elő. Ebből adódóan az ilyen modell megkonstruálása mindig sokrétűbb feladatot jelent, mint egy olyan modell megalkotása, amellyel a cél elsősorban – de nem kizárólagosan – pl. a magyarázó funkció teljesítése.

A jövőkutatási modelleknek további két sajátosságát emeljük ki, egyrészt heurisztikus jellegüket, másrészt a szubjektum fokozott szerepét. E modellek *heurisztikus jellege* következik magának a jövőkutatási tevékenységnek a heurisztikus jellegéből [19], valamint az új összefüggések, a minőségileg más elemek feltárásának előre igen nehezen meghatározható jellegéből. Ebből az is adódik, hogy az intuitív gondolkodásnak nagyobb a szerepe a jövő modellezésében, mint a jelen megismerésében. A jövőmodellekben a *szubjektum megnövekedett szerepe* egyrészt a fokozott intuitív képesség iránti igénnyel, másrészt a jövőre szóló előrejelzések normatív jellegével függ össze.

A jövőkutatási modellek specifikus jellemzői eltérően nyilvánulnak meg a prognosztikai és a jövőképalkotási modellezésben. A *teleologikus elemek* szerepe egyértelműen nagyobb a jövőképek kidolgozására irányuló modellekben, mint a prognosztikai modellekben. Ennek oka abban van, hogy a prognosztikai tevékenység általában rövidebb távra szóló előrejelzések kidolgozására irányul, és így a múltbeli folyamatok alapján – ún. bázisszemlélettel – történő előretekintés a genetikus elemek hangsúlyosságát húzza alá. A távoli jövőre, 20–40 évre készülő jövőképekben a múltból történő következtetés aránya kisebb, így a genetikus elemek jelentősége relatíve kisebb a teleologikusokhoz viszonyítva. A *heurisztikus jelleg* is eltérően jelentkezik a jövőkutatás két területén. A prognosztikában a kvantifikálhatóság szélesebb körű lehetősége és a magasabb mérési szint módot nyújt az ún. erős módszerek alkalmazására, míg a jövőképalkotási tevékenységben a heurisztikus állítások és módszerek biztosíthatnak megfelelő módszertani hátteret a jövőképek kidolgozásához. A *szubjektum szerepe* szintén a jövőképalkotási tevékenységben nagyobb, hiszen az intuíció jelentősége itt fokozottabb a prognosztikai tevékenységhez viszonyítva. Rövidebben: a prognosztikai modelleket „könnyebb" megkonstruálni, hiszen dominál bennük a múlt továbbélése, míg a jövőképekben a minőségileg új jövőváltozatok feltárása a modellezést nehezebbé teszi.

A jelen megismerési modelljeihez hasonlóan, a jövőkutatási modellek is a valóság összefüggéseinek, összefüggésrendszerének egyszerűsített formáját tükrözik vissza. Ilyen egyszerűsítés lehet pl., hogy azokat a tényezőket, amelyek hatása csak az előrejelzési időszaknál hosszabb időszakban jelentkezik, elhagyjuk. *Az egyszerűsítésből mindig adódik bizonytalanság.* A jövőkutatásban azonban még két másik tényező is szerepet játszik a modell, illetve a modellel nyerhető ismeretek bizonytalanságában, s ez újabb specifikus jellemzője a jövőkutatási modelleknek. Ezek a tényezők a modelleknek *a még nem létezőre történő következtetéséből és értéktételezéséből fakadnak.*

A jövőkutatási modellek többlet-bizonytalanságának egyik tényezője a jövő sajátosságából adódik. Az, hogy a még meg nem valósult jövő hogyan fog bekövetkezni, hogy a különböző tényezők kölcsönhatásából adódó konkrét jövővariáns milyen formát ölt, magában hordozza a bizonytalanság lehetőségét és tényét. A többlet-bizonytalanság másik forrása az emberi értékítéletekhez kapcsolódik. Minden jövőre vonatkozó állítás, prognózis, jövőkép (legyen az modell formájú vagy nem modell formájú) a szubjektum fokozott szerepe miatt értékkel terhelt. Ebből adódóan az értéktételezés, mivel ez a még nem létezőre vonatkozik, *minőségileg befolyásolja* egy-egy jelenség vagy rendszer lehetséges és kívánatos jövőjét. Ily módon a jövőről alkotott ismereteink bizonytalanságában

lényeges szerepet játszik az előrejelzés-készítők értéktételezése, értékrendszerük fejlettsége. Minthogy a jövőkutatás kapcsolódik a tervezési, döntési tevékenységhez, nem mellékes, hogy az előrejelzések milyen értékelést sugallnak. A tervezési tevékenységben a jövőbeni fejlesztési variánsok közüli választáskor értékválasztás is történik. Ha a döntés alapjául szolgáló, értékpreferenciát tükröző kritériumrendszer nem fejezi ki helyesen a jövőbeni igényeket, akkor ez helytelen irányba orientálhatja a tervezőket és a terven – mint cselekvési programon – keresztül a fejlődést is. A modellel végzett előrejelzés tehát a többlet-bizonytalansággal együtt *hármas bizonytalanságot* hordoz magában.

A modellelőrejelzések összbizonytalansága azonban mégsem nagyobb annál, mint ha a jövőt valamilyen egyszerű statisztikai vagy egyéb úton jeleznénk előre. *A bizonytalanság csökkenthető alternatív- és variánsképzéssel, valamint modell-rendszer alkalmazásával.* A bizonytalanság az első módon azért csökkenthető, mert az alternatívák és a variánsok – mivel lehetséges jövők – meghatározott bizonyosságtömeget képviselnek. A modell-rendszer nemcsak az egyszerűsítésből származó, hanem a minőségileg eltérő jövő konkrét kifejlődéséből eredő bizonytalanságot is csökkenti. Ezt az biztosítja, hogy a *modell-rendszerrel különböző feltételezések* alapján a várható következmények is kimutathatók. Végül is, a modellezéssel a még nem létezőre való következtetés, s így az előrejelzés megalapozottabbá válhat.

A prognosztikai és a jövőkép-modelleknek a többlet-bizonytalanság tekintetében is vannak eltérő jellemzőik. Minthogy a prognosztikai modellekben a genetikus elemek a dominálóak, ezért a még *meg nem valósult jövő bizonytalansága* kisebb, vagyis a közeljövő múlt és jelen általi meghatározottsága igen erős. Ezzel szemben a jövőkép-modellekben a teleologikus elemek dominanciája következtében a távoli jövő múlt és jelen általi meghatározottsága kisebb, így a konkrétan megvalósuló jövőalternatíva bizonytalansága a jelenben igen nagy, ugyanakkor a jelenben *reális lehetősége van* a távoli jövő több alternatívájának.

A prognosztikai modellekben az *értéktételezés* ténye nem növeli meg olyan mértékben a modellek többlet-bizonytalanságát, mint a jövőkép-modelleknél. Ennek oka abban van, hogy rövid-, illetve középtávon a jelen értékrendszere nagy valószínűséggel egybeesik a közeljövő értékrendszerével. Nagy távlatokban viszont már alapjaiban megváltozhat a társadalom értékrendszere. Annak következtében, hogy a távoli jövőre vonatkozó modellek is általában a jelen értékrendszere alapján készülnek, a jövőkép-modelleknek az értéktételezésből adódó többlet-bizonytalansága lényegesen nagyobb mértékű, mint a prognosztikai modellekben.

A prognosztikai és a jövőkép-modellek többlet-bizonytalanságának eltérő jellegéből a többlet-bizonytalanság csökkentésének eltérő *módjai* is következnek. Amíg a többlet-bizonytalanság csökkentése a prognósztikai modellekben főként variánsképzéssel, addig a jövőkép-modellekben alternatívák képzésével lehetséges. A modell-rendszer többlet-bizonytalanság csökkentő szerepe a prognosztikában matematikai apparátus fokozott alkalmazásával, a jövőképalkotásban pedig verbális-heurisztikus modellekkel érvényesíthető. Az értéktételezésből fakadó többlet-bizonytalanság az értékrendszer perspektívásításával lenne csökkenthető, de az e téren folyó kutatások még nem bizonyították be ennek helyességét és megvalósíthatóságát.

A modellezéssel azért is csökkenthető a jövővel kapcsolatos összes bizonytalanság, mert a *modell-módszer a jövő feltárásának különböző fázisaiban és más módszerek mellett,*

illetve azokkal összekapcsolva is alkalmazható. Gyakori, hogy a jövőkutatók a munka kezdetén egyszerűbb verbális modellbe foglalva fogalmazzák meg jövőre vonatkozó hipotéziseiket, melyeket matematikai-statisztikai eljárásokra és kollektív szakértői véleményezésre épülő előrejelzési módszerekkel részletesebb formában próbálnak igazolni, majd a megismerés magasabb szintjén ismereteiket modellbe rendezik, egy-egy vagy több, jól hasznosítható modellezési eljárással [20]. E modellek összetettebb verbális vagy jel-modellek (matematikai modellek), illetve a kettő ésszerű kombinációja formáját ölthetik, melyek vagy az egyszerűbb eljárásokkal nyert ismeretekre építve kerülnek kidolgozásra, vagy egyszerűbb modellek rendszerére épülhetnek. E megkülönböztetés elsősorban abból következik, hogy prognosztikai vagy jövőképalkotási előrejelzésről van-e szó.

Véleményünk szerint *a jövőkutatásban a modellezés jelentősége abban van, hogy modell-kísérletek útján lehetővé teszi a meglevő ismereteknek a kutatás és előrejelzés tárgyával összhangban történő, logikai-matematikai úton való olyan rendezését, amely egyaránt eredményezheti a jövőbeni fejlődéstendenciák és fordulópontok felvázolását és módot nyújt a tervezési modellekhez való kapcsolódásra.* Ebből következően a modellezés a jövőkutatás mindkét területén eredményesen alkalmazható, jóllehet a nagy távlatú, komplex előrejelzések készítésére irányuló jövőképalkotásban nagyobb a jelentősége, hiszen a nagy távlatú jövő nagyobb bizonytalansága szinte kizárólag csak modellezéssel csökkenthető.

A jövőkutatási modellek további sajátossága az ezekkel nyert *új ismeretek ellenőrzésében,* azok módjában jelölhető meg. A még nem létezőre való következtetés ellenőrzése a jövőkutatásban *logikai úton valósítható meg.* Az új ismeretek helyességének, megbízhatóságának vizsgálata azonban *sohasem lehet teljes,* de előrehaladhatunk ebben a folyamatban, hasonlóan ahhoz, ahogyan a megismerési folyamatban mind több ismeret halmozódik fel, s egyre több jövőelem válik ismertté.

Minden előrejelzés megbízhatósága [21] függ az előrejelzés tárgyától; a tárgyra vonatkozó objektív ismeretektől; a jövőkutatás módszertanának fejlettségétől; az előrejelzés-készítők tudásától, értéktételezésétől, vagyis attól, hogy az előrejelzés-készítők milyen módszereket választanak adott jelenség előrejelzésére és hogyan készítik el az előrejelzést. A megbízhatóság a jövőkutatásban tehát mindig *komplex* – egyaránt tartalmaz több objektív és szubjektív elemet – és *feltételes* fogalom, mert helytől és időtől függően változik azoknak a tényezőknek a köre és tartalma, amelyek meghatározzák a megbízhatóságot.

A megbízhatóságnak ezek a tulajdonságai a modellezéssel készített előrejelzésekre is igazak, jóllehet, a modellezés eleve megbízhatóbb előrejelzéseket eredményezhet azáltal, hogy elősegíti e tényezők rendszerezett figyelembevételét, s teljességre törekvő módon nyújt alapot az előrejelzések kidolgozásához.

A modellezéssel készített előrejelzések megbízhatósága további sajátosságokkal is rendelkezik. Ebben az esetben az új ismeretek igaz jellegére csak azután lehet következtetni, miután megválaszoltuk azt a kérdést, hogy a hasonlósági relációk megfelelőek voltak-e. A hasonlósági relációk megfelelőségét két vonatkozásban is vizsgálni kell. Vizsgálnunk kell egyrészt, hogy helyes volt-e a célnak megfelelő események és relációk megválasztása és modell formába való öntése, másrészt azt, hogy a modellel (modellekkel) helyes volt-e a jövőre vonatkozó következtetések levonása.

Prognosztikai modellezéskor az első problémakör merül fel élesebben, míg jövőképalkotáskor az utóbbi értelmezése okoz több gondot. Ez abból adódik, hogy a távoli jövő igen gyakran nem törésmentes folytatása a múltnak és a jelennek, s ezért a modell működése alapján levont következtetések helyessége igen nehezen ellenőrizhető. Talán e nehézségek is indokolják, hogy a jövőkutatásban a modellezési eljárásokkal nyert ismeretek megbízhatósági vizsgálata van a leginkább kezdeti fázisban.

A jövőkutatási modellek utolsóként jelzett sajátossága az, hogy e modellek nemcsak a jövőt befolyásolják, alakítják közvetlenül vagy közvetetten — a tervezésen keresztül [22] —, hanem áttételesen *segíthetik a jelenkutatást is.* Ez oly módon valósulhat meg, hogy újabb, főként teleologikus információk birtokában a jelen más modellekkel vagy a megismerés más módszereivel is elemezhető. Ez elősegítheti a potenciálisan létező jövőbeni jelenségek, események és folyamatok újabb oldalakról való megismerését, ami ismét visszahat a jelen mélyebb megismerésére. E folyamatos, iteratív tevékenység biztosíthatja a megismerési folyamatban való előrehaladást, s korábbi ismereteink felülvizsgálatát is. Ebből adódóan is nagy hangsúlyt kell helyezni e modellek kidolgozásának helyességére.

IRODALOM

[1] Széles körű áttekintést ad a modellek szerepéről a természet- és társadalomtudományokban Bóna Ervin: A modellek szerepe a tudományban c. tanulmánya, *Természettudományi Közlöny,* 1965/8. és 10. szám.

[2] Lásd pl. az 1960-as évek elején a *Voproszi Filoszofii* hasábjain kibontakozott vitát.

[3] Thomson, W.: *Notes of lectures on molecural dynamics and the wave theory of light.* Baltimore 1884, 280–281.

[4] Lásd többek között Bóna Ervin; i. m.; Biró Gábor: Fenomenológia és modell. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1965/5; Fáy Gy.–Zselev B.: A hasonlóságelmélet koncepciójáról I–II–III. *Fizikai Szemle,* 1963.; Szücs Ervin: *A hasonlóságelmélet alkalmazása – modellkísérletek,* Műszaki Könyvkiadó, 1969.; Szücs Ervin: *Hasonlóság és modell.* Műszaki Könyvkiadó, 1972.; Szigetvári Sándor: A modellezés dialektikája a biológiában. In: *Filozófia és szaktudományok,* Kossuth, 1981, 261–276.; Benedek, P.–László A.: *A vegyészmérnöki tudomány alapjai,* Műszaki Könyvkiadó, 1964.; Korach M.–Haskó L.: *Kémiai technológiai rendszerek gráfelméleti vizsgálata,* Akadémiai Kiadó, 1975.; Kafarov, V. V.–Perov, V. L.–Mesalkin, V. P.: *Vegyipari rendszerek matematikai modellezése.* Műszaki Könyvkiadó, 1977.

[5] Például: Kocsis József: *Folyamatszervezés a gépiparban.* Műszaki Könyvkiadó, 1979.

[6] Lásd Hegedüs M.–Zalai E.: *Fixpont és egyensúly a gazdasági modellekben.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978.

[7] Ránki György: *Közgazdaság és történelem – a gazdaságtörténet válaszútjai.* Akadémiai Kiadó, 1977.

[8] Elbert László: A társadalmi átrétegződés előrejelzésének matematikai modellje, Szakdolgozat, MKKE, 1979.

[9] Losonczi Ágnes: *Az életmód az időben, a tárgyakban és az értékekben.* Gondolat Könyvkiadó, 1977. 464–489. és 786–789.

[10] Pálvölgyi Lajos: *A modellezés lehetőségeiről a pedagógiában.* Akadémiai Kiadó, 1981.

[11] Az ismertebb világmodellekről szakszerű áttekintést és módszertani értékelést ad Korán Imre: *Világmodellek – A Római Klub jelentéseitől az ENSZ kezdeményezéséig.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1980.

[12] Haustein, H.–D.: *Prognózismódszerek a szocialista gazdaságban.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1972. és Marosán György: A modellezés értelmezése a prognosztikai szakirodalomban. *Prognosztika,* 1972/1.

[13] E témakört a jövőkutatás terén részletesen tárgyalja Nováky Erzsébet A modellezés módszertani kérdései a nagy távlatú jövőkutatásban, c. kandidátusi értekezésében, Budapest 1980.

[14] Rasztrigin, L. A.: *A véletlen világa.* Műszaki Könyvkiadó, 1973, 47.

[15] Stoff, V.: *Modell és filozófia,* Kossuth Könyvkiadó, 1973, 28.

[16] Stoff, V., i. m. 32.

[17] Kocsondi András: *Modell-módszer. A modellek helye és szerepe a tudományos megismerésben.* Akadémiai Kiadó, 1976. 42–43.

[18] Bóna Ervin idézett munkájában (348.) már hangsúlyozta, hogy a modelleknek gyakorlati célokat is kell szolgálniuk.

[19] Nováky Erzsébet: Heurisztika a jövőkutatásban – újabb szempontok és eredmények, Előadás a II. Magyar Jövőkutatási Konferencián, Székesfehérvár, 1978. A konferencia anyagának gyűjteményes kötete, *MTESZ–SZVT* stb., II. kötet 265–275.

[20] A jövőkutatási módszerekről lásd: Besenyei L.–Gidai E.–Nováky E.: *Jövőkutatás, előrejelzés a gyakorlatban,* Módszertani kézikönyv, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1977. és Korán Imre: *Gazdasági prognosztika.* Tankönyvkiadó, 1978.

[21] E témakör a jövőkutatás kidolgozatlan területei közé tartozik, de már a hazai szakirodalom is felmutat egy-egy eredményt ezen a téren. Lásd pl. Besenyei L.–Gidai E.–Nováky E.: *Előrejelzés – Megbízhatóság – Valóság,* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, megjelenés alatt.

[22] Nováky Erzsébet: A nagy távlatú jövőkutatási és távlati tervezési modellek kapcsolata. *Közgazdasági Szemle,* 1981/4.

SUMMARY

Erzsébet Nováky–Éva Hideg:
Modelling and Models in Future Research

The authors had a threefold objective: to give a general idea of a model-concept that will also include the models used in future research, to outline the role of the model-methods in the cognition of future, and to define the special characteristics of modelling in future research.

In order to fulfil these goals the authors first give a brief historic survey of modelling and their conclusions drawn from it, then they examine the main types of model-definition that can distinctly be separated from each other from the view-point whether they reflect and if do so, how, the epistemological and practical aspects and those of the methodology of epistemology. For the authors hold the opinion that these functions must be fulfilled by all models. They define the model-concept they consider appropriate, then from this they conclude content of the model used in future research. In their views the model used in future research is an imagined system which is in an adequate relation of defined probability with the object of research, it substitutes for the latter in a way that by studying it one can get new information about the future of the phenomenon and thus makes it possible to modify the future of the phenomenon in order to alter it in a desirable way.

The main characteristics of modelling in future research are the following: the predominance of theoretical creation and use of models; the heuristic, normative and probability character of models; the increased role of the individual in creating models, and creating model-systems. These characteristics are examined separately in prognostics and long-range future research. They emphasize that the importance of modelling in future research is that through experiments with models it is possible to arrange already known information in accordance with the object of research and forecasting in such a logical-mathematical way that on the one hand results in outlining trends and turning-points of future development and makes a possible connection with planning models on the other.

РЕЗЮМЕ

Эржебет Новаки—Ева Хидег: Моделирование и модели в исследовании будущего

В своей работе авторы поставили перед собой следующие три цели: наметить общие черты понятия такой модели, в которой бы «уместились» и используемые при исследовании будущего модели; сформулировать роль методов моделей в познании будущего, а также определить своеобразные научно-отраслевые черты моделирования исследования будущего.

Для того, чтобы осуществить поставленные цели, авторы, прежде всего, дают краткий исторический обзор и говорят о тех выводах, которые могут быть сделаны из него. Затем они рассматривают основные, хорошо отличимые друг от друга типы дефиниций моделей с точки зрения того, отражают ли они, а если да, то каким образом отражают аспекты моделей с точки зрения гносеологии, методологии познания и практики. По мнению авторов, все эти функции должны выполняться любой из моделей. Автори определяют считаемое ими правильным понятие модели и делают на основе его выводы о содержании модели исследования будущего. По мнению авторов, модель исследования будущего представляет собой такую мысленно представленную систему, которая находится с предметом исследования в отношении соответствия, располагающем определенной вероятностью, заменяет его таким образом, что в результате её изучения можно получить новые знания о будущем явления, а это — в свою очередь — дает возможность влияния, изменения в желаемом направлении будущего исследуемого явления.

Основные своеобразные черты моделирования они определяют в преобладании мысленного создания моделей и использовании моделей, в эвристическом, вероятностном и нормативном характере моделей, в значительной роли субъекта при создании моделей и в выработке систем моделей. Все эти особенности рассматриваются ими по отдельности в прогнозировании и в исследовании будущего большой перспективы. Значение моделирования в исследовании будущего они видят в том, что путем экспериментов с моделью открывается возможность для такой систематизации имеющихся знаний, которая соответствует предмету исследования и прогнозирования, осуществляется логико-математическим путем и которая в одинакой степени может привести к наметке тенденций развития и поворотных моментов в будущем и позволяет присоединиться к моделям планирования.

MAX WEBER ÉS A SZOCIALIZMUS

SZABÓ MÁTÉ

Max Weber szeme előtt játszódott le az egységes Németország és a német imperializmus kialakulása, az első világháború, és az azt követő forradalmak. Ebben a korban egy „intellektuálisan tisztességes" (Weber) társadalomtudósnak nem lehetett megkerülni Marxot és a marxizmust. Weber a tudomány és politika, a megismerő és a célkitűző ember elválasztására vonatkozó téziseinek megfelelően Marx művében is elválasztotta ezeket az aspektusokat. A *Kommunista Kiáltvány*t elsőrangú tudományos teljesítménynek tartotta, amely politikailag és szerinte nem mindig kívánatos, azonban a tudomány számára annál gyümölcsözőbb eredményeket hozott.[1] Marx tudományos értékelésének pozitív vonásait mutatják Weber állásfoglalásai a Verein für Sozialpolitik (Szociálpolitikai Egyesület) vitáiban. Weber az Egyesület legfiatalabb generációjához tartozott Sombarttal, Tönniesszel, A. Weberrel együtt, akik komolyan vették Marxot, és a kapitalizmus osztályellentéteit a modern társadalmi viszonyok alapvető elemeinek tekintették.[2] Weber elválasztja a marxizmust mint materialista történetfelfogást a szocializmustól, a tan politikai jelentésétől. Mostani elemzésünk célja elsősorban Weber szocializmusképének rekonstrukciója, és ezt követően csupán néhány, az értékeléshez szükséges kiindulópontot vázolunk fel.

Weber a marxizmusról és a szocializmusról keveset írt, az ezekkel kapcsolatos megnyilvánulásai a szisztematikus, tudományos és az alkalmi politikai írásokban szétszórt megjegyzések. A tudomány és a politika viszonyáról vallott nézeteivel összhangban Weber merev választóvonalat húzott saját tudományos és politikai munkái között is. A tudományt értékmentesnek, objektív vizsgálódásnak tekinti, a politika viszont szerinte a világnézet irracionális döntésén alapul; a tudomány azt mutatja meg, ami „van", a politika pedig, ami „kell". Weber azonban nem volt „tudathasadásos", az egységes weberi értékrend alapján születő következtetések összecsengenek,[3] így a szocializmussal kapcsolatos nézeteinek elemzésénél egyaránt támaszkodhatunk politikai és tudományos műveire.

[1] A jegyzetekben felhasznált rövidítések:
Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft.* Tübingen 1956. = WG
Max Weber: *Gesammelte Politische Schriften.* Tübingen 1958. = PS
Max Weber: *Gazdaság és társadalom.* Budapest 1969. = GT
Max Weber: *Állam, Politika, Tudomány.* Budapest 1970. = APT
Max Weber: Der Sozializmus, in. E. Baumgarten: *Max Weber – Werk und Person,* Tübingen 1964, 243–270. o. = S. S. 254. o.

[2] D. Beetham: *Max Weber and the Theory of Modern Politics.* Oxford 1974, 19., 20.

[3] A. Giddens: *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber.* London 1972.

Ismeretes, mennyire foglalkoztatta Max Webert a bürokrácia problémája. Szerinte a bürokrácia a munkás és a vállalkozó szabadságát egyaránt gúzsba köti, és a hellenisztikus társadalmakhoz hasonló, merev társadalmi berendezkedést hoz létre.[4] A bürokratizálódási tendenciák hordozói – vallja Weber – az állammonopolista beavatkozás, a „politikailag orientált kapitalizmus", illetve az „államszocializmus" különböző fajtái.

Weber a saját korában létrejött szocialista politikai rendszereket, a tanácsköztársaságokat „karizmatikus" forradalmi hatalmaknak tekintette. Ezek a gazdasági és a politikai élet értékposztulátumok szerinti „materiálracionális" átalakításával a modern gazdaság és társadalom „formálracionális" – a minél kisebb befektetés révén elért minél nagyobb eredmény elve – tendenciái ellen hatnak. Azonban Weber szerint a modern társadalom feltételei között, amikor a bürokrácia minden tömeges igazgatás alapjává válik, csak a kisüzem nélkülözheti a bürokráciát. Így azt a szocializmusnak is el kell fogadnia, sőt Weber úgy véli, hogy a szocializmus fennmaradásának alapkérdése, hogy meg tudja-e teremteni a gazdaságnak és a politikának a tőkés rendben létrejött formális racionalitását. Ha nem, mondja Weber, akkor megint „a mai nagy irracionalitások egyikével van dolgunk, amelyet a szociológia oly sok területén kénytelen megállapítani, a formális és materiális racionalitás antinomiájával".[5] A modern kor karizmatikus forradalmi kísérletei a gazdaság és politika formálracionális jellegéből következően Weber szerint így eleve kudarcra vannak ítélve, mert ellenük hatnak a kor alapvető tendenciái, a bürokratizálódás és a racionalizáció.

Webernél az árutermelés, pénzgazdálkodás fennmaradása a szocializmusban olyan abszolút korlátja a szocialista gazdálkodásnak, amely a modern gazdaság létéből következik. A formális racionalitás szerinte abban a vonatkozásban egyértelmű, hogy a pénzforma adja a racionalitás maximumát. Ezzel ellentétben a materiális racionalitás az embercsoportok ellátását bizonyos értékelő posztulátumok szerint alakítja ki, nem elégszik meg a technikailag legadekvátabb eszközzel, a pénzzel, hanem a legkülönbözőbb etikai, politikai értékelő posztulátumok szerint, több szempontból lehet racionális.[6]

A formálracionális gazdálkodás Weber szerint rendszerint pénzben, a materiális pedig naturáliákban való számítással, kalkulációval jár együtt. Az árutermelés és pénzgazdálkodás megszűnésével így lehetetlenné válna a gazdálkodás eredményének társadalmi szintű számbavétele, vagy olyan óriási bürokratikus apparátust igényelne, amely megmerevítené az egész gazdasági életet. A formális és materiális racionalitás szükségképpen eltérnek egymástól és eltéréseik a szocialista gazdaságban is megmaradnak.[7]

Weber az árutermelés és a pénzgazdálkodás nélkülözhetetlenségét vallotta a modern gazdaságban és ennek a tételnek levonta szociológiai következtetéseit is. A forgalomra épülő gazdaság mindig az egyéni érdekhez kapcsolódik, és ez szerinte a szocializmusban sem lenne másként. Az egyén itt is mindig a saját érdeke szempontjából értékelné a gazdálkodást, csupán az érdekhelyzet és az érdekfelismerés jellege változna. Az érdekkonfliktus itt is általános volna, s ebben is a gazdaságilag erősebbek győzedelmes-

[4] PS. 59–63.

[5] WG. 200–211. A materiális és formális racionalitás problémájáról: Kovács András: Tudományos racionalitás és kapitalista racionalizáció. *Világosság*, 1971/12, 1972/1. sz.; Szegő Andrea: A célracionális cselekvés történetfilozófiai problémái. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1977/6. sz.

[6] WG. 60–61.

[7] WG. 72–80.

kednének. Ez vonatkozik szerinte a nemzetközi életre is, ahol az egyes szocialista közösségek a javak szűkösségéből következően szükségképpen egymás ellen fordulnának.[8]

Weber úgy véli, hogy a tulajdon egyenlőtlen elosztása a modern kapitalizmusban technikai szükségszerűség. A termelők elválasztása a termelési eszközöktől a modern társadalom nagy szervezeteinek általános törvénye; ugyanígy játszódik le az állami, hivatali, katonai, oktatási, tudományos és gazdasági szervezetekben. „Ameddig bányák, vasutak, gyárak és gépek vannak, sosem lesznek olyan értelemben egy vagy több munkás tulajdonává, mint egy műhely munkaeszközei voltak a középkorban egy céhmester, vagy egy helyi céhszervezet tulajdonai. Ezt a technika mai természete kizárja."[9] Az eredeti felhalmozás az egész társadalomra jellemző koncentrációs folyamat része. A modern gazdasági szervezetek létrejötte után Weber szerint a munkás szempontjából már mindegy, hogy a gyár a magántőkés vagy az egész társadalom tulajdona. Az elsajátítás módját pedig a szervezeti forma határozza meg, és ezért „a munkafegyelem a specifikus jegye a munkás mai elválasztásának a termelési eszközöktől". A munkás léte a termelés optimalizációjától függ, ennek megfelelően alkalmazzák vagy bocsátják el. „Ez az, amit a szocializmus úgy fog fel, mint a dolgok uralmát az ember, az eszköz uralmát a cél (szükségletkielégítés) fölött." „Ezért a tényért egy iskolázott kommunista ma már senkit sem tehet felelőssé, csak az egész rendszert, a termelés rendjét mint olyant támadja, amelynek mind a munkás, mind a vállalkozó alávetettek."[10]

Mit jelent a tervgazdálkodás megvalósítása a proletariátus számára? – teszi fel a kérdést Weber. A kisajátítók kisajátítása a modern ipar jellege következtében szerinte nem lehet a munka és tulajdon újraegyesítése. Weber úgy látja, hogy a szocializmusban az addig elkülönült állami és ipari bürokrácia dualizmusa megszűnik és az egységes bürokrácia hatalma megnő, mivel az állam megszűnik a vállalkozókkal szemben elkülönült felsőbb fórum lenni. Az egyesült bürokrácia szerinte már semmiféle ellenőrzésnek sem vethető alá. Ennek a bürokráciának az érdeke a bérek alacsonyan tartása és az árak emelése. Így a munkások helyzete ugyanolyan, mint a magántőkés üzemben, illetve rosszabb a fokozottabb kiszolgáltatottság miatt.

Az egyesült bürokrácia a szocializmusban Weber szerint az ellátás megszervezése érdekében a termelés és forgalom központi szabályozását hozza létre kényszerkartellek, hivatásrendi szervezetek formájában, és így megszűnik a gazdaság növekedéséhez és racionalizálásához fűződő vállalkozói érdek. Az elkülönült vállalkozói réteg fenntartása Weber szerint szükséges a gazdasági és politikai dinamizmus, valamint a személyi szabadság érdekében, enélkül egy újkori „szolgaság háza" jön létre. A vállalkozóknak a *Kommunista Kiáltvány* által is kiemelt forradalmasító gazdasági szerepét szerinte nem pótolhatja semmiféle szocialista állami hivatal.[11]

A Weber ábrázolta szocializmus a munkásosztály diktatúrája helyett a bürokrácia diktatúráját jelenti, anélkül, hogy a profitot mint a termelés orientálóját megszüntetné.[12] A bürokratikus szocializmussal Weber a fogyasztói érdekek megszervezését állítja szembe;

[8] WG. 152–153., 222., 672–673.
[9] S. 250–253.
[10] Uo.
[11] PS. 242., 555., 447–448.
[12] APT. 453.

mivel az államosított gazdaságot vezető burokrácia érdekei szemben állnak az állami termékeket fogyasztó magánemberekével, nem a kizsákmányolás, hanem az állami bürokrácia elleni harc, nem az államosítás, hanem a fogyasztói érdekek megszervezése a cél „egy óriási államilag szervezett kényszer-fogyasztási-szövetkezet alakjában", a már működő fogyasztási szövetkezetek mintájára.[13]

Weber a szocialista gazdaságszervezésben látta a marxi szocializmus különbségét a többi szocialista irányzatoktól; a marxi szocializmus a közös elszámolásra folyó racionális termelés megszervezését jelenti szemben a javak fogyasztását és elosztását megszervező „kommunizmusokkal". A marxizmus a weberi terminológia szerint így nem „kommunizmus", hanem szocializmus, mivel a „kommunizmus" csak a fogyasztást kívánja megszervezni.[14] Weber egyébként jól látja a modern, a tőke és a bérmunka ellentétén alapuló európai szocializmus sajátosságát annak prekapitalista elődeivel szemben. „Mivel a modern Nyugaton kívül a világ nem ismerte a racionális munkaszervezetet, nem ismerte a racionális szocializmust sem." „Ahogy a Nyugaton kívül hiányzott a 'polgár', a 'burzsoá' fogalma, éppúgy hiányzott a 'proletariátus' mint osztály, és hiányoznia kellett, mert hiányzott a szabad munka racionális üzemszervezete is." Az Európán kívüli világban „teljesen hiányzik a modern ellentét a nagyipari vállalkozó és a szabad bérmunkás között. És ezért nem is létezhetett olyanfajta problematika, amely a modern szocializmus sajátja."[15]

Weber a szocialista forradalom problémájával a kortárs forradalmak elemzéseiben foglalkozott. A német nemzetvédelmi érdekeket szerinte az orosz és a német forradalom egyaránt veszélyezteti; az orosz továbbterjedésével, a német pedig az ország védelmének szétzilálásával. Weber az orosz forradalomról igyekszik bebizonyítani, hogy az nem igazán pacifista jellegű, a bolsevikok sem akarnak békét, sőt a világforradalom jelszavának leple alatt maguk is militarista-imperialista politikát folytatnak.[16] A német forradalommal kapcsolatban közel került az úgynevezett „tőrdöfés" legendához, miszerint a német hadsereg a háború végén még ütőképes lett volna, de a forradalom hátba támadta, és ezért kerülhetett sor a versailles-i békére.

Webert a német forradalom ugyan nem érte váratlanul, de az utolsó percig bízott a nemzet kitartásában az antanttal szemben. Weber szerint a szocialista kormányok tartós fennállása Németországban lehetetlenné tenné a német gazdaság talpra állításához szükséges külföldi tőke beáramlását, így ezzel, valamint az antantnak a szocializmus elleni esetleges intervenciójával Németországot véglegesen nagyhatalmi pozíciója elvesztésére kárhoztatná. A regionális tanácskormányzatok fennállása szerinte a szeparatizmust erősíti a birodalmi egységgel szemben.[17]

A forradalmi ideológia, pártok és hatalom jellegét Weber az orosz és a német forradalom esetében nagyjából azonosnak ítélte. Az ideológiában a forradalmi szocialista irány és a hagyományos szociáldemokrácia közötti választóvonal szerinte – és ezzel általánosan elterjedt elképzeléshez csatlakozik – a kapitalizmusból a szocializmusba való

[13] APT. 402–404., 452–453.; WG. 149–150., 820–821.

[14] APT. 167–168.

[15] Max Weber: *Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik.* Stuttgart 1973, 348–349.

[16] W. Mommsen: *Max Weber und die deutsche Politik.* Tübingen 1959, 275–277.

[17] Uo. 292–304.

átmenet problémája. A szociáldemokraták szerint ez lehetséges a politikai rendszer legális kereteinek felhasználásával. Szerintük forradalommal a kapitalizmust nem lehet megdönteni, mivel még a polgári forradalmak vannak napirenden a burzsoázia vezetésével, és a munkásosztály esetleges győzelme után szembe találná magát a parasztokkal és a kispolgársággal. A békés evolúciót elutasító forradalmi irány illegális eszközök felhasználásával kívánja szétzúzni az államhatalmat, és létrehozni a szocializmust. Ez Weber szerint a modern társadalmak sajátosságainak következtében lehetetlen, a forradalmi akciók felesleges vérontások egy hatalomvágyó, hitéért harcoló (Glaubenskämpfer) kisebbség érdekében.[18]

Olyan forradalmi politika, amely igazán megvalósítaná a szocializmus eszméjét, Weber szerint nem létezhet. A politika elengedhetetlen eszköze az erőszak, ami bemocskol minden eszményt, és így a forradalmárok olyanokká lesznek, mint ellenfeleik. E tétel alapja Webernél az érzületi (Gesinnungsethik) és a felelősségi (Verantwortungsethik) etikák megkülönböztetése, ami az eszköz és cél viszonyán alapul. Az érzületi etika apolitikus, nem evilági attitűd alapján végrehajtott cselekedetei az eredeti szándékok ellenére szinte visszájukra fordulva érvényesülnek, mivel az érzület nem számol a cselekedetek következményeivel. A felelősségi etika lemond az érzület abszurd követelményeiről és számol a cselekedetek következményeivel. Ez Weber szerint a valódi politikai etika. Weber úgy véli, hogy a két típus között nincsen átmenet, s így nem létezhet szocialista eszmék alapján álló forradalmi reálpolitika, az eszmény a valóságban a politika diabolikus erőinek engedelmeskedve mindig ellentétévé, vérontássá, zűrzavarrá lesz.[19]

Az eszmény és politika ellentmondása mutatkozik meg szerinte a szocialista „világnézeti" pártokban is. Ezeknél állandósul az ellentmondás programjaik és a politika racionális érdeküzemében elérhető valóságos lehetőségeik között. A forradalmi pártokon belül továbbá ellentét van a forradalmi meggyőződésük alapján küzdő, többségében értelmiségi vezetők és a csupán zsákmányért harcoló politikai vagy katonai apparátus között, ami ugyancsak az eszmények illúzióvá, illetve a zsákmányszerzés igazolójává válásához vezet. Mivel Weber szerint a szocialista forradalmak a háborús viszonyokból születtek, a legénység diktatúráiként jellemezhetők, melyek a fegyverek birtoklásán és a zsákmány elosztásán alapulnak.[20]

A forradalmak Weber szerint megszüntetik a legális uralmat, és a tömegek fegyveres erőszakát a karizmatikus vezérek uralma igazolja. A racionális bürokrata államapparátust azonban fenntartják, sőt a gazdaságszervezés érdekében még növelni is kénytelenek. A régi államszervek egy részét azonban megszüntetik, és forradalmi szerveket, tanácsokat, forradalmi törvényszékeket hoznak létre, melyek a bürokratikus ügyintézéssel szemben materiális, értékelő posztulátumok szerint működnek. Weber azonban úgy véli, hogy ezek a formálracionális gazdaság szükségletei következtében nem állhatnak fenn sokáig. A létrejött forradalmi hatalmak szerinte rövid életűek lesznek, át kell hogy adják helyüket a racionális igazgatásnak, ez azonban megtörténhet a vezetők személyes hatalmának átmentésével is.[21]

[18] S. 267–269., PS. 540–541.
[19] PS. 536–548., 280–282.
[20] PS. 544–545., WG. 197.
[21] WG. 200–201., 210.

A német forradalom még Weber életében elbukott, az orosznak csak néhány hónapot jósolt, majd további fennállását a katonai diktatúrának, illetve a racionális gazdaság és igazgatás átvételének tulajdonította. A proletárforradalmak lehetőségei Weber szerint rendkívül korlátozottak, a munkások semmit, vagy éppen csak annyit nyerhetnek velük, mint egy szokásos sztrájkkal.[22]

Milyen szerepet szánt Weber a proletariátusnak Németországban? Már „A nemzetállam és a népgazdasági politika" című előadásában (1895) foglalkozik a proletariátus helyével a német társadalomban; „Gazdaságilag a német munkásosztály magasabb rétegei sokkal érettebbek, mint azt a tulajdonos osztályok egoizmusa beállítja, és joggal követeli a szabadságot érdekeinek a gazdasági küzdelemben való képviseletére. Politikailag azonban sokkal éretlenebb, mint azt egyesek láttatni szeretnék. Nyomorúságos kismesterek ők, hiányoznak belőlük egy vezetésre hivatott osztály politikai ösztönei. Ha valóban sikerülne egy politikai érzékkel rendelkező munkásarisztokráciát teremteni, amelyet ma a munkásmozgalomból hiányolunk, akkor lehetne széles vállaikra helyezni azt a kardot, amelyre a polgárság karja még mindig nem bizonyult elég erősnek. Nem a világboldogítás a célja szociálpolitikai munkánknak, hanem a nemzet egyesítése, amelyet a modern gazdasági fejlődés széjjelszakított."[23]

A tőkéseknek és munkásoknak ellentéteik dacára Weber szerint vannak közös érdekeik; a nagybirtokosokkal szemben az „iparos" osztályok érdekei alapjában megegyeznek, valamint közös az érdekük a gazdaság racionalizálásában és politikailag a nemzet világhatalmi szerepének fenntartásában.[24] A politika feladata Weber szerint a nemzet egyesítése a munkásosztály politikai emancipálásával és a szociálpolitikával. A proletariátus megnyeréséhez szükséges szociálpolitika indoka Webernél nem etikai, hanem politikai, a nemzet nagyhatalmi politikájához szükséges társadalmi bázis biztosítása. A proletariátusnak túl kell lépnie közvetlen, partikuláris érdekein, sürgeti Weber, nem maradhat teljes ellenzékiségben a rendszerrel szemben, támogatnia kell a nemzet burzsoázia vezette politikáját.

Mivel nem rabszolgák, hanem polgárok társadalmát kell létrehozni, mondja Weber, a munkásosztálynak a politikai küzdelemben való részvétellel kell politikai kultúrát és politikai önállóságot nyernie. A nemzeti integráció eléréséhez Weber szükségesnek tartotta a munkásosztály önálló politikai képviseletét, pártok, illetve szakszervezetek formájában. Weber nem tagadta a munkásosztály önálló pártalapítási képességét, de F. Naumann-nal együtt kísérletet tett egy olyan „burzsoá szabadságpárt" létrehozására, amely egyesítené a burzsoáziát és a proletárokat.

Weber a szakszervezeteket két irányban is korlátozni kívánta; ne váljanak hivatásrend jellegű, kötelező, állami szervekké, mert rendi jellegük csökkentené a politika dinamizmusát, és ne váljanak a szindikalista szervezetekhez hasonló forradalmi szervekké sem.

A modern politikában Weber anakronisztikusnak tartotta a „világnézeti" pártokat, így a szociáldemokrata pártot is. A világnézeti pártoknál szerinte állandó ellentmondás van programjaik és az apparátus közvetlen érdekei között, és ez kompromisszumok, megalkuvások formájában jelentkezik. Weber szerint a szociáldemokráciának is érdekorientált

[22] WG 197.
[23] PS. 22–23.
[24] PS. 239.

formálracionális „pártüzemmé" kell válnia, és részt venni a hivatalok elosztásában.[25] A német szociáldemokrácia Weber szerint nem jelent reális forradalmi veszélyt, hiba volna kirekeszteni a politikából, inkább a párt aktív részvételére van szükség, hogy levetkőzve kispolgári vonásait, a burzsoáziával együtt lépjen fel a junkerekkel szemben. Szerinte a junkereknek áll érdekében, hogy a szociáldemokrácia passzív szerepét fenntartsák, és a munkásoktól rettegő burzsoáziát a rendszer mellé állítsák.[26]

Weber kiállt a sztrájkjog és a kollektív szerződések mellett, valamint bírálta a burzsoá jog egyoldalúságát, amely csak a vállalkozót és a sztrájktörőt védi. „A munkásoknak az a formális joga, hogy tetszés szerinti feltételekkel, tetszés szerinti vállalkozóval kössenek munkaszerződést, a munkavállalóknak gyakorlatilag semmiféle lehetőséget sem enged saját munkafeltételeiknek kialakítására. A piacon az erősebbnek, rendszerint a vállalkozónak jut a lehetőség, hogy ezeket a feltételeket tetszése szerint állapítsa meg."[27] Weber szerint a polgári társadalom joga a tulajdonosok érdekében működik, az egyformán „szabad" munka és tulajdonjog elleplezi a piacon jelenlevő gazdasági hatalmat.

Weber nyíltan és őszintén osztálytudatos burzsoának vallotta magát, elutasította a kapitalizmusnak egy radikálisan új társadalommal való felváltását, és a szocializmust a bürokrácia uralmával azonosította. Weber szerint Németországban a polgárság osztálytudatának erősítésére van szükség, mind a hatalmon levő junkerekkel, mind az erősödő proletariátussal szemben, e kettős feladatra Weber a liberalizmusnak a monopolkapitalizmus valóságával konfrontálódott eszményeit választja.

Webernél a liberális eszményeknek megfelelő gazdaság és politika megteremtése Németországban politikai feladatként, célkitűzésként jelenik meg. A munkásosztály önálló törekvései és a szociális ellentétek miatt Webernek szüksége volt a verseny és a harc liberális kategóriái mellett az érdekek integrációját adó ellensúlyra is; a nemzet szolgálatában kioltódnak, és ki kell hogy oltódjanak a szociális ellentétek.[28] Mivel a gazdaság dinamikája nem kedvez ennek, szükség van az érdekeket egyesítő állami szociálpolitikára, melynek célja a „negatíve privilegizált" (Weber) rétegek megnyerése a nagyhatalmi politika számára.[29]

A szabadpiac és a társadalmi integráció egyesítésének mintái Weber számára Anglia és az USA voltak. Anglia, véli Weber, a korlátozásmentes versenyt és az osztálykonfliktusoknak a parlamentáris rendszerben történő békés megoldását képviselő ország. Itt szerinte jogegyenlőség, kollektív szerződések, szervezkedési szabadság biztosítják a munkásosztály lojalitását, és ezért a munkásság támogatja a nemzet nagyhatalmi politikáját. Különösen kedvező feltételei következtében Weber szerint Angliához hasonló az USA fejlődése is.[30]

Azonban tisztában volt azzal, hogy az angol és az amerikai út nem követhető Németországban és Kelet-Európában. Itt szerinte a tőkés gazdaság dinamizmusa ellen hat

[25] PS. 315–316.
[26] S. 352–354.
[27] WG. 561–563.
[28] WG. 315.
[29] Beetham, 36–44., 119–151.
[30] G. Schmidt: *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie.* Hamburg 1969. W. Mommsen: *Max Weber. Gesellschaft. Politik, und Geschichte.* Frankfurt am Main 1974, 72–97.

a kor fő tendenciája, a bürokratizálódás, ami az angolszász országokban csak később bontakozott ki. Weber úgy véli, hogy a bürokratizáló tendenciák hordozói az állammonopolista beavatkozás és a szocializmus. Így a weberi liberalizmus perspektívájában egymás mellé kerülnek Bismarck és Lenin, a császárság és a proletárdiktatúra. Velük szemben az egyéni szabadság, a politikában való részvétel, a politika feletti társadalmi kontroll Weber szerint a magángazdaság és a vállalkozói réteg erősítésével őrizhetők meg.[31]

Weber a szocialista gazdaságot naturálgazdaságként jellemzi. Ennek részben az az oka, hogy Weber a szocializmus gazdasági rendszerét elsősorban O. Neurathnak (a Bajor Tanácsköztársaság ideje alatt a Központi Tervhivatal egyik vezető tisztviselője) a hadigazdaság rendszerét a szocialista gazdaságban megőrizni kívánó nacionalizálási programja alapján kritizálta. Neurath szerint a nacionalizálás azonos a forgalmi gazdaságról (Verkehrswirtschaft) az igazgatott gazdaságra (Verwaltungswirtschaft) való átmenettel. Ezzel párhuzamosan megszűnik a pénzgazdaság, és a belső forgalomban, valamint a nemzetközi kapcsolatokban is fokozatosan uralkodóvá válik a naturális termékcsere. Neurath azonban kiemeli, hogy a szocializmus a tömegek akaratából megszülető társadalmi rendszer, amely nem járhat együtt az átmenet korszakában a bürokrácia, vagy az „elszánt szocialisták" egyeduralmával.[32]

Ez a kérdéskör átvezet a szocialista politikai rendszer és a szocialista forradalmak weberi leírásához. Webernek a szocialista forradalmakra és a szocialista társadalom politikai struktúrájára vonatkozó nézeteiben közös szemléleti problémák mutatkoznak meg. Weber forradalom- és szocializmusfelfogása elvonatkoztat az osztályok – a kapitalizmus általa is lényegi vonásként elismert – lététől és harcától. A forradalmak így nem osztályharcok, hanem egy kisebbség vezetésével végrehajtott tömeges megmozdulások, ahol nem az osztály, hanem a hatalmon levő elit diktatúrája jön létre. A forradalmak magyarázatára nem az osztály, hanem a tömeg, valamint a tömeggel szemben, a tömegeket kizárólag saját érdekében kihasználó uralkodó elit képe jelenik meg Webernél.

Weber kizárja a demokratikus tömegszervezetek létrehozásának lehetőségét. Szerinte a modern politikára a „kis szám" törvénye jellemző, a modern társadalmak korában nem biztosítható mindenki számára a politikában való részvétel. A demokrácia lehetősége szerinte csak a kis közösségekben van meg, a nagyobb társadalmi képződményeket pedig csak kisszámú vezető irányíthatja. Weber a forradalmi hatalmakra is kiterjeszti a modern kor politikájának ezen sajátosságait, így azokat nem az osztályuralom, hanem a vezető réteg változásaként írja le, mely mögött a tömeg értelmetlen lázongásait véli felfedezni. Weber kapcsolódik az elitizmus elméletéhez, azonban ezt a liberális kapitalizmus gazdasági és politikai formáinak fenntartása érdekében teszi, jól példázva ezzel a liberalizmus kompromisszumait a monopolista korszakban.[33]

[31] Mommsen, 1974, 21–44.

[32] O. Neurath: *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft.* München 1919. O. Neurath: Betriebsräte, Fachräte, Kontrollrat, und die Vorbereitung der Vollsozialisierung, in. Udo Bermach (kiad.) *Theorie und Praxis der direkten Demokratie.* Opladen 1973. O. Neurath-ról *A Bécsi kör filozófiája.* Budapest, 1972, 41–42., 590–591.

[33] W. Struwe: *Elites Against Democracy. Leadership Ideals in Burgeois Political Thought in Germany 1890–1933.* Princenton 1973, 114–149.

Weber a személytelen vagy elitek uralta modern politikai szervezet bürokratizálódásának alapján kétségbe vonja a szocialista demokrácia lehetőségét. Számára a modern társadalomban a szabadságot csak a polgári parlamentáris berendezkedés biztosíthatja. Ennek létrehozását kísérelte meg elősegíteni Weber Németországban a háború alatt és után írott politikai munkáival. Weber liberalizmusának uralkodó fogalma az embernek ember elleni harca. Kizárólag a harc, a verseny biztosíthatja Weber szerint a gazdasági és a politikai élet dinamizmusát. A harcban választódnak ki a legerősebb vállalatok, pártok, politikai személyiségek. Weber úgy véli, hogy ezt a dinamizmust elősegítő politikai berendezkedés a parlamentarizmus, ahol a pártok nyílt küzdelmében választódnak ki a legjobb politikai vezetők.

A bürokratizálódó világban a hivatalnokok uralmával szemben csak a különleges, elhivatott politikai vezérek uralma jelenthet alternatívát – mondja Weber. Erre azért van szükség, mert a hivatalnokok szerinte képtelenek valódi politikai döntésekre, politikai koncepciók kialakítására, a politikai vezetésre csak egy az állami és pártbürokráciát „eszközként" felhasználó, a tömegek feltétlen bizalmát élvező politikai személyiség képes.

Ennek megfelelően Weber politikai eszménye egy olyan berendezkedés, ahol a parlament csak a politikai vezérek konkurrenciájának színtere, fő funkciója a politikai vezetés kiválasztódásának biztosítása, csupán a vezetők leváltásáról dönt, illetve bizottságai révén ellenőrzi tevékenységüket. A bürokrácia személytelen hatalmával szemben Weber szerint csak a nagy politikusok megnövekedő szerepe tudja megőrizni a szabadság maradékát, azonban a vezérek csaknem korlátlan hatalma paradoxonra vezet; minél több szabadságot a minél nagyobb személyes hatalom útján.

SUMMARY

Máté Szabó: Max Weber and the Socialism

The study attempt to restore Weber's conception of socialism. The autor deals with Weber's views in connection with the economica and political structure of the socialist society, the socialist revolutions, and with the role, intended by Weber for the proletariat in Germany. According the autor, in Weber's conception of the socialism dominates his conscious burgeois-liberal point of view. Weber's liberal-elitist political theory appear in his conception of the socialist revolutions, and of the political structure of socialist society.

A politikai elitek elméletéhez és bírálatához lásd: T. B. Bottomore: *Elites and Society.* London 1966. G. B. Parry: *Political Elites.* London 1969.

A TÖRZSI TÁRSADALMAK GAZDASÁGA*

SÁRKÁNY MIHÁLY

A törzsi társadalmak elnevezésnek – jóllehet él a néprajzi irodalomban és van többé-kevésbé elfogadott elképzelés arról, hogy milyen a törzsi társadalom[1] – szélesebb körű terjedését gátolja a törzs fogalom nem egyértelmű használata, továbbá a volt gyarmati országokban pejoratív mellékértelme. Törzsön, társadalomszervezeti szakterminusként, Morgant követve politikai egységet értenek, amelyet külön elnevezés, nyelvjárás, közhatalmi szervezet és annak a területnek a birtoklása jellemez, amelyet a törzs megszállva tart és sajátjaként védelmez.[2] A XVIII–XIX. századi utazók azonban törzsekként írtak le szervezetileg igen különböző etnikumokat Európán kívüli területeken, amennyiben tagjaikban a civilizált társadalmak antitéziseként ősi körülmények között élő természeti lényeket láttak. Ennek következtében vált a törzsi jelző sértővé az így minősített társadalmakból kiemelkedettek, iskolázottak szemében, de ennek következtében mehetett át mindazon csoportokra, amelyek kulturális egységként jelentek meg, tagjaik közös nyelvet vagy nyelvjárást mondhattak magukénak, közösen birtokolt területen laktak, és életüket nem intézményesen elkülönült államapparátus irányította.[3] E második széles értelmezésben szokásos törzsi társadalmakról beszélni, függetlenül attól, hogy a fenti jellemzőkkel rendelkező együttesek közös irányítás alatt álló alkotórészekből tevődnek össze vagy sem, azaz központosított vagy szegmentáris törzseknek nevezhetők, továbbá hogy felépítésüket tekintve rokoni egységek fölötti egyesülések vagy vélt rokoni egyesülések.

Röviden tehát, az alábbiakban olyan társadalmak gazdaságáról lesz szó, amelyek az általuk lakott területhez mint köztulajdonukhoz viszonyulnak és nem rendelkeznek olyan intézménnyel, amely a köztulajdon megtestesítőjeként szembe fordíthatná azt a közösség tagjaival.[4]

*Előadásként elhangzott a Magyar Tudományos Akadémia 1981. évi közgyűlésehez kapcsolódó „A 'harmadik világ' társadalomtudományi problémái" konferencián.

[1] Mair, L.: *An introduction to Social Anthropology.* Oxford 1972, 13.

[2] Morgan, L. H.: *Az ősi társadalom.* Budapest 1961, 90.

[3] Mair, L.: *Primitive government.* Harmondsworth, 1964, 14. Lewis, J.: *Social anthropology in perspective.* Harmondsworth, 1976, 354–355.

[4] A törzs fogalom használatában mutatkozó bizonytalanságnak itt csupán jelzésére van alkalmam. Alapos elemzésüket elvégezte Maurice Godelier (*Horizon, trajets marxistes en anthropologie.* Párizs 1973, 93–131) és Morton H. Fried (*The notion of tribe.* Menlo Park 1975). A törzsi társadalmak körét az itt vázolthoz hasonlóan fogja át Schapera, I.: *Government and politics in tribal society* (London 1956), valamint Gluckman, M.: *Politics, law and ritual in tribal society* (Chicago 1965).

A törzsi társadalmak gazdaságára vonatkozóan az antikvitástól kezdve gyűltek az adatok, amelyek különösen a gyarmatosítás korában szaporodtak meg, elsősorban a kereskedési szokásokról és a földtulajdon viszonyokról. Az utóbbiak bizonyultak pontosabbaknak, ezek alapján lehetett tudatában Marx már az 1850-es években a törzsi földtulajdon és a magán földhasználat kettősségének az *ázsiai* forma bizonyos eseteiben[5] és vázolhatta fel Morgan *Az ősi társadalom*ban a köztulajdontól a magántulajdonhoz vezető utat, a szaktudomány oldaláról jelentős anyag bevonásával igazolva, hogy a magántulajdonközpontú gondolkodás történelmi termék, nem az ember vele született sajátja.[6]

A sporadikus adatok ettől eltérő értelmezésre is módot nyújtottak, lehetővé tették a törzsi társadalmak gazdaságában az individuális vonások kihangsúlyozását.[7] Úgy látszott, hogy a nyilvánvalóan politikai töltettel bíró eltérő elképzelések meghaladását alapos és szisztematikus adatgyűjtésen épülő elemzés teszi majd lehetővé. Ennek első és napjainkig legnagyobb hatású példáját Malinowski szolgáltatta a Trobriand-szigetek lakóinak gazdaságát leíró munkáival, melyek közül az elsőhöz kötik a gazdasági antropológia megszületését.[8] A Trobriand-szigeteken olyan helyzetet talált, ahol a matrilineáris leszármazási rend következtében mindenki más számára is, éspedig nővére családja számára termel, a jamtermesztés varázsló-munkaszervező irányításával folyik, élénk cserekereskedelem köti össze a szigetek falvait egymással és a Trobriand-szigeteket a környező szigetvilággal, részei egy látszólag gazdasági tartalom nélküli csererendszernek, a kulakereskedelemnek. Észleleteit így összegezte Malinowski: „Azt találjuk, hogy a termelést, a cserét, és a fogyasztást társadalmilag szervezik, és a szokás szabályozza; a [szigetlakók] tevékenységét a hagyományos gazdasági értékek speciális rendszere uralja, és ez ösztönzi őket erőfeszítésekre."[9] Ennek a gazdaságtípusnak a megjelölésére a törzsi gazdaság elnevezést ajánlotta, és óvott attól, hogy a modern politikai terminológiából származó jelzőket, vagy a modern gazdasági intézmények elnevezéseit alkalmazzák a „vad" intézményekre.[10]

A trobriandi munkák megjelenése ösztönzően hatott a kutatásra, leírások tucatjai születtek törzsi gazdaságokról. Az anyag növekedése azonban a szemléleti különbségeket nem tüntette el, inkább újabbakat eredményezett, így bontakozott ki a második világháború után az a vita, ami formalisták és szubsztantivisták ellentéteként rögzítődött a gazdasági antropológia történetében. A különböző álláspontok képviselői ezúttal nem az őskommunisztikus versus individualisztikus álláspont szerint oszlottak meg, bár bizonyos megfogalmazásokban mintha a régi vita árnya is kísértene – legalábbis az a probléma,

[5] Marx és Engels Művei 46/I. (Budapest 1972), 357–358.

[6] Morgan, i. m. 409–427.

[7] Különösen nagy hatású képviselője volt ennek a szemléletnek Karl Bücher (*Die Entstehung der Volkswirtschaft*. Tübingen 1913, a műnek sok korábbi kiadása is volt).

[8] Malinowski, Br.: *The primitive economics of the Trobriand Islands.* Economic Journal 1921, 1–16., Uő.: *Argonauts of the Western Pacific.* London 1922., Uő.: *Coral gardens and their magic.* London 1935. Az 1921-es tanulmányhoz köti a gazdasági antropológia megszületését Manning Nash (The organization of economic life. In: Dalton, G. (szerk.): *Tribal and peasant economics.* New York 1967, 3–12.).

[9] Malinowski, i. m. (1921), 15.

[10] Malinowski, Br.: *Crime and custom in savage society*. Paterson, 1959, 19.

hogy a törzsi gazdaság a kapitalista gazdaságtól minőségileg különböző-e (amely kérdésre a szubsztantivisták igennel válaszoltak) vagy ugyanazon típusú gazdaság fejlettségének különböző fokairól beszélhetünk (amit a formalisták vallottak), értelmezhető így is. Minthogy azonban a vitatkozó felek e fogalmak használatától tartózkodtak, fontosabbnak kell látnunk azokat a nézetkülönbségeket közöttük, amelyek a gazdaság eltérő felfogásából származtak. A formalisták többé-kevésbé Robbinst követve a közgazdaságtant olyan tudománynak tekintik, „amely az emberek viselkedését mint célok és különféleképpen felhasználható szűkös eszközök közötti viszonyt kutatja"[11] és felhasználják azt a fogalomkészletet, amit a közgazdaságtan – korántsem csupán a racionális választási szituációk elemzéséhez – kialakított az árutermelő gazdaságok tanulmányozásának eredményeként. Velük szemben a szubsztantivisták – Polányit követve – a gazdaságit „az ember és a környezet közti kölcsönhatás intézményesített folyamata"-ként fogják fel, „amely a szükségletkielégítő eszközökkel való folyamatos ellátást biztosítja".[12] Ebből következik, hogy az intézményesülés módja szerint a gazdaságok különböző típusúak lehetnek. A kapitalizmusban a gazdasági szféra intézményesen elkülönül egyéb társadalmi szféráktól, a törzsi vagy archaikus társadalmakban viszont beágyazódik a társadalmi kapcsolatokba. Ennek megfelelően a javak áramlásának eltérő formái biztosítják a gazdasági folyamatok egységét és stabilitását, integrálják a gazdaságot. Elnevezésükre a reciprocitás, redisztribúció és árucsere fogalmakat javasolta Polányi, aki csak az árucsere által integrált gazdaságok elemzésére tartja alkalmasnak a formalista közgazdaságtant.

Minthogy a vita lefolyásának ismertetése, a különböző álláspontok részletekbe menő szembesítése meghaladja ezen írás kereteit,[13] szabad legyen csupán arra utalnom, hogy az eltérő álláspontról készült leírások korántsem ütnek el annyira egymástól, mintsem a felfogások különbségéből vélhetnénk.

Ennek két oka van.

Egyik, hogy a törzsi gazdaságok leírására a formalista megközelítés nem bizonyult célszerűnek. Jól példázza ezt az állítást az a kép, amit Raymond Firth, a formalista álláspont kiemelkedő képviselője adott a tikopiai gazdaságról, amely szerinte a közgazdasági elemzésre módot nyújtott, olyan fogalmak használatát tette indokolttá, mint a tőke, a csökkenő hozadék, érték, kereslet és kínálat (szerencsére minden esetben gondosan kifejtette a szerző, hogy az adott terminus Tikopián hogyan értendő), ám meg kell állapítsa: a tikopiai gazdaság nem kompetitív jellegű; nincs versengés a termelők között a fogyasztókért, nem alakítanak ki a termelők új szükségleteket a fogyasztókban; a munkaerő és a tőkejavak jelentékeny mozgását nemcsak a kezdetleges munkafajták

[11] Robbins, L.: *An essay on the nature and significance of economic science.* London 1935, 16. A Robbinsra való hivatkozást indokolja művének széles körben ismertségén túl, hogy Melville J. Herskovits több kiadást megért gazdasági antropológiai kézikönyvében hivatkozott felfogására (*Economic anthropology.* New York 1952, 45.).

[12] Polányi K.: *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet.* Budapest 1976, 236.

[13] Más helyütt a vitát összefoglaltam (Gazdasági antropológiai irányzatok. *Népi Kultúra—Népi Társadalom* IV. 1970, 347—356.). Az eltérő elképzelések igen alapos elemzését adta: Семенов, Ю. И.: Теоретические проблемы «экономической антропологии». In: Бромлей, Ю. В. (szerk.): *Этнологические исследования за рубежом.* Москва 30—76.

szerinti specializálódás magyarázza, hanem a magántulajdon felhasználását korlátozó társadalmi követelmények, valamint az a tény is, hogy ugyanazon tárgyak formaváltoztatás nélkül számos különböző célra felhasználhatók, pl. egy kéregszövet lehet ruha, lehet rituális áldozat, de fizethetnek is vele kenuépítésért; a cserét befolyásolja, hogy eladó és vevő között rokoni vagy egyéb kötelék van stb. „Röviden, a gazdasági kapcsolatok kifejezetten társadalmi kapcsolatok is."[14] Ha viszont ilyenek a viszonyok, joggal kérdezhető, hogy mi szükség van a közgazdasági kategóriák erőltetésére? A kép nemigen különbözik attól, amit egy szubsztantivista adott volna. Végeredményben mindkét tábor tagjai igyekeznek leírni a termelés, az elosztás, a csere és a fogyasztás-felhasználás folyamatait, módjait, és minduntalan a társadalmi kapcsolatok egész hálójával összefüggésben teszik meg.

A másik ok a vita időzítése, hiszen olyan időszakban zajlott le, amikor a törzsi gazdaságok mindjobban veszítettek zártságukból a világpiac vonzáskörébe kerülve. Új-Guinea vagy az Amazonas-medence néhány törzsének kivételével szinte mindenütt éreztetni kezdték hatásukat az árutermelés törvényszerűségei a törzsi közösségek tagjainak akaratától függetlenül, kialakulóban volt a gazdaságnak egy olyan szektora, ami igenis igényelte a közgazdasági elemzést az érintettek érdekében is. Bizonyára ez a tény vetett véget e meglehetősen meddőnek bizonyult vitának azzal a konklúzióval, hogy a törzsi gazdaságok hagyományos vetületének tanulmányozására Polányi útmutatásai szolgálnak alapul, az áruviszonyok hatása alá került szektorban viszont a közgazdasági elemzés különböző módszerei érvényesíthetők.[15]

A vizsgálódások mindkét irányához kritikusan forduló marxista kutatás a két törekvés módszertani egybeesésére is felfigyelt, amennyiben azok a funkcionalista empirizmus különböző válfajait képviselik, azaz a jelenségek, a gazdaságok működésének szintjén rekednek meg és nem tárják fel a törzsi gazdaság működésének belső logikáját.[16]

Az utóbbi évtizedekben a marxi örökséghez visszanyúlva kibontakozóban van a marxista gazdasági antropológia – elnevezésére különböző javaslatok születtek –, amely a néprajztudomány által vizsgált társadalmak körében a gazdaságokat a termelés oldaláról fogva át a termelési módok konkretizálására, azok belső logikájának, létrejöttük, létük és elmúlásuk történeti-társadalmi feltételeinek feltárására vállalkozik. Egyelőre azonban csekély az ilyen felfogással készült leírások száma törzsi gazdaságokról, és vitatható, hogy mennyiben felelnek meg a fenti követelményeknek.[17] A rendelkezésre álló források alapján végzett összehasonlító vizsgálatok pedig főként a törzsi társadalmaknak államalakulatokká fejlődése gazdasági előfeltételeinek tisztázását célozták. A törzsi lét ezt megelőző fázisainak kevesebb munka szentelődött, ezekben is a tulajdon és munka-

[14] Firth, R.: *Primitive Polynesian economy.* London 1965, 353–355.

[15] Dalton, G.: Theoretical issues in economic anthropology. *Current Anthropology* 10 (1969), 63–102. Hivatkozott hely 65.

[16] Goldelier, i. m. 22.

[17] Godelier, i. m. 26—27. Семенов, Ю. И.: О специфике производственных (социально-экономических) отношений первобытного общества. *Советская Этнография* 1976/4, 93—113. Treide, D.: Die „ökonomische Anthropologie" und ihre Haltung zum Marxismus—Leninismus. In: Weissel, B. (szerk.): *Kultur und Ethnos.* Berlin 1980, 177—202.

megosztási viszonyok kerültek előtérbe; a javak forgalma, felhasználása csekélyebb figyelmet kapott.[18]

Nagy vonásokban így vázolható az a tudománytörténeti helyzet, amelyben kísérletet teszek a törzsi gazdaság néhány jellemző vonásának áttekintésére.

A törzsi gazdaság egyik sajátosságáról: a föld köztulajdonáról már megemlékeztünk. Ez az alapja annak, hogy a törzsi közösségek minden tagja hozzájuthat a természet javaihoz. A mód azonban, ahogyan ez történik, eltérő az élelemszerző tevékenységek formája szerint.

Zsákmányoló társadalmakban az évszakonként változó méretű hordák a rokoni egységek, nemzetségek között felosztott területen mozognak, vándorlásaikat a legfontosabb élelemforrás – többnyire gyűjthető növény – előfordulásának ritmusához igazítva. Jóllehet a gyűjtögetést az asszonyok kizárólag saját családjuk ellátására végzik, a horda a területet közösen éli ki, sőt a férfiak vadászata során még a nemzetségi határokat is áthágják. A környezet elsajátításának ezt a közvetlenül közösségi rendjét csupán a gyümölcsfák örökletes családi birtoklása színezi a szemangoknál és az Andaman-szigeteken.[19]

A letelepedett földműveseknél viszont a következőt tapasztaljuk. A törzsi, nemzetségi vagy ágazati szinten megragadható földtulajdonos csoport tagjai családonként használják a földet, többnyire örökletesen, és saját földdarabjuk termése is patrilineáris leszármazási rendű társadalmakban őket illeti. Az örökletes használati jog szerepe természetesen egy meghatározott földdarabra nem túl nagy jelentőségű az égetéses-irtásos talajváltó (és nem mindig parlagoló!) gazdálkodást folytató népeknél, de jelentősége nő az intenzívebb földművelés övezeteiben, ahol teraszokat építenek ki, öntözőcsatornákat létesítenek. E területeken viszont nagyobb a közös erőfeszítés is, amivel egy-egy közösség biztosítja a földművelés feltételeit tagjai számára. Közösségi földtulajdon és családi-magán földhasználat elvileg ellentétbe kerülhet. A gyakorlatban erre kevés esély volt mindaddig, amíg a törzsek bővében voltak az elfoglalható területeknek. Amennyiben kiéltek egy területet, elvándorolhattak, vagy kiterjeszkedhettek. Történelmileg nyilván felmerült e megoldások lehetetlensége is, ami bizonyára komoly feszítőerőt jelentett, de az ilyen szituációra hagyományos törzsi környezetben nem bukkantak néprajzkutatók. Mindenképpen fel kell azonban tételezzük, hogy amíg a törzsi intézmények funkcionáltak, a magán földhasználat önmagában véve nem vezethetett vagyoni differenciálódásra. Erre időlegesen akkor nyílhatott mód, ha valakinek családjában felszaporodott a munkáskezek száma, például patrilineáris társadalmakban több feleség szerzésével. Tartósan differenciálódást a termelés és a tulajdon oldaláról le nem vezethető kónikus klánszervezetben elfoglalt hely, valamint a szegmentáció folyamatával a család fölött mind több lépcsőben kibontakozó törzsi közösség egyes szintjein kialakuló főnöki pozíciók jelentőségének növekedése

[18] A marxista kutatások problematikájáról jó áttekintést ad Dietrich Treide (Zu einigen aktuellen Fragen der ethnographischen Wirtschafts- und Sozialforschung. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 32 (1980), 11–107.).

[19] Service, E. R.–Sahlins, M. D.–Wolf, E.: *Vadászok, törzsek, parasztok.* Budapest 1973, 30–34., 128–131.

eredményezhetett a központosított törzsi szervezetben, ami végül a köztulajdon állami intézményesítéséhez vezethetett.[20]

A pásztortársadalmaknál találkozunk a föld köztulajdonának a zsákmányolókéhoz hasonló kötetlenségével és lényegesen kifinomultabb, a földművelőkre emlékeztető magánhasználati formáival, utóbbiakkal Ázsiában. A jakutoknál például a föld nemzetségek tulajdonában volt, az erdőket, legelőket nem osztották fel. A réteket viszont szétosztották a családok között, és azok örökölhetőek voltak. Továbbá, ha valaki irtással, mocsár kiszárításával rétet létesített, használhatta a területet 10 évig. Ezenfelül ismeretes volt a földbérlet is, nem tovább, mint 4 évre.[21] Jellemző továbbá az állattartó társadalmakra az állatok magántulajdona, ami a társadalom differenciálódását vonhatja maga után, amennyiben az állataikat elvesztők szerencsésebb rokonaik mellett kénytelenek vállalni állatok őrzését. Megjegyzendő, hogy az állatállomány pótolható is, rablással, állatneveléssel, továbbá a rokoncsoport is segíthet a póruljártakon, mindez az afrikai állattartó társadalmakban a társadalmi különbségek kitermelődését szerény keretek között tartotta, de ez szükségképpen nagyobb méretű lehetett Ázsiában, ahol az említett földhasználati formák is hozzájárulhattak növekedéséhez.[22]

A társadalmi rétegződés különösképpen elmélyülhetett, amikor állattartó törzsek földművesekre telepedtek rá, saját törzsi földtulajdonukat átfogóbbnak tekintve az ott élőkénél, akár nem is avatkozva be a közösség alacsonyabb szintjén a föld birtoklásába, de a földműveseket növényi élelem szolgáltatására kényszerítve. Az így kialakuló, erősen rétegzett társadalmak azonban már rendszerint túllépnek a törzsi szervezet keretén.

Míg a föld köztulajdona jellemzi a törzsi társadalmakat, egyéb javakra vonatkozóan már a zsákmányolóknál is találkozunk személyi tulajdonnal. Ahogyan Morgan találóan észrevette „A tulajdon bírásának nagy szenvedélye azokon a tisztán személyes használati tárgyakon kezdett kifejlődni, amelyek a találmányok hosszú kifejlődésével egyre sokasodtak."[23] Ennek megfelelően mind szélesebbé vált a köre azoknak a tárgyaknak, amelyek személyekhez kötődtek. Azok azonban, amelyek vitális értékűek voltak egy-egy közösség számára, mint pl. az óceániai szigeteken a tengerjáró csónakok, mindenki számára hozzáférhetőek maradtak.[24]

Miként a tulajdon esetében a köztulajdon közvetlenül közösségi elsajátításától az egyéni-családi elsajátítás felé elmozdulás az élelem biztosításának egyre fejlettebb módszereihez kapcsolódóan zajlott le, úgy ehhez köthető a munkamegosztás fejlődése is. A nemek és korok szerinti természetadta munkamegosztás mellett letelepült közösségekben elsőként valószínűleg a varázsló jelentkezik különleges szolgáltatásokkal, ő sok esetben a

[20] Ecsedy Cs.: Földtulajdon és államszervezet Fekete-Afrikában. In: Tőkei F. (szerk.): *Őstársadalom és ázsiai termelés mód.* Budapest 1976, 233–342. különösen 271–277. és 323–333.

[21] Riasanovsky, V. A.: *Customary law of the nomadic tribes of Siberia.* Bloomington 1965, 88.

[22] Az afrikai viszonyokra általában jellemző, amit Gudrun Dahl ír a borana gallákról (Ecology and Equality. In: *Pastoral production and society.* Cambridge–Párizs 1979, 270–279.). Az afrikaitól eltérő ázsiai pásztortársadalmak előrehaladott differenciálódásáról Bartha, A.: *A IX–X. századi magyar társadalom.* Budapest 1968, 13–23. a hozzá kapcsolódó jegyzetekkel. Az ázsiai pásztortársadalmak erős társadalmi differenciálódását megfigyelve nem feledkezhetünk meg arról, hogy az afrikaiaknál jóval erőteljesebben rétegzett, a földhasználat és földbirtoklás több változatát felmutató földműves társadalmakkal érintkezésben formálódtak.

[23] Morgan, i. m. 410–411.

[24] Például Malinowski, i. m. (1922) 117–120., Firth, i. m. (1965) 247–250.

közösség földműves ismereteinek a letéteményese is.[25] Utána, úgy látszik, hogy a vaskovács a következő az afrikai törzseknél, akit hol lenéznek, hol tisztelnek és különös szerepe, hogy erőteljesen hozzájárul egy-egy településközösség gazdasági elszigetelődéséhez.

A javak cseréje ugyanis az ismert társadalmak mindegyikénél megfigyelhető, zsákmányolóknál is, ahol eltérő ökológiai feltételek közepette élő csoportok közötti ajándékcsere formájában jelentkezik.[26] A javak cseréjét erőteljesen fokozza az élelmiszertermelés kibontakozása, ami a rendszeres csere feltételeit is megteremti. Az élelmiszertermelés kibontakozása azonban nem esett egybe a pásztortörzsek kiválásával. Utóbbira néhány ezer évvel később kerülhetett sor magas civilizációk peremterületein. A folyamatnak azonban különös jelentőséget adott, hogy a pásztorgazdaság egyoldalú, nem önálló gazdaság. A növényi táplálékot szomszédos földművesektől szerezhették meg az állattartók csere útján, de míg a csere mások számára csak lehetőség, az állattartók számára kényszerűség volt.[27]

Az élelmiszertöbblet előállítása teremtette meg az alapját a kézművesek kiválásának, területi elszakadásának az élelmiszertermelők köréből, ami állami szintű civilizációkban következett be. Mindez a javak forgalmának növekedése, a kis közösség számára szélesebb horizont megnyitása irányában hatott. Törzsi szinten, ahol a társadalmi fejlődés alacsonyabb fokán megrekedt társadalmakkal találkoztak a néprajzkutatók, ez a specializáció kevéssé ragadható meg. Az egyik vagy másik mesterségben ügyesebb kezűek ugyanúgy élelmiszertermelők maradtak, mint mások. A specializálódás során talán legmesszebbre az afrikai kovácsok jutottak, akiknek a föld megművelésére használható termékére, a kapára volt a legnagyobb kereslet, és a közösség, amely kováccsal rendelkezett, kevés olyan dologra áhítozhatott, amit a szomszédos földművesek még nyújtani tudtak volna, ezáltal járult hozzá a kovács a közösségek bezáródásához.[28]

A megtermelt javak törzsi szinten általában a közvetlen termelőt illetik. A zsákmányolóknál az élelem zömét jelentő növényi táplálékot az asszonyok közvetlenül családjuk számára gyűjtik. A földműveseknél is patrilineáris társadalmakban a termés zöme a családot illeti.

Más a helyzet a hústáplálóknál, aminek mennyisége rendszerint csekélyebb. Az elejtett vad felosztására zsákmányolóknál szigorú szabályok vonatkoznak, amelyek biztosítják, hogy a horda minden tagja akár részt vett a vadászaton, akár nem, hozzájusson a húshoz, de bizonyos rokoni szálak megléte esetén még szomszédos hordák is részesülhetnek

[25] Az ismeretek őrzésének egy különös formáját éppen magyar kutató figyelhette meg a piaroa indiánoknál, ahol a varázsló „modellkertet" tart fenn, ebben a népe által ismert összes növényt termeszti (Boglár L.: *Wahari.* Budapest 1978, 116–117).

[26] Erre már felfigyelt Somló Bódog (*Der Güterverkehr in der Urgesellschaft.* Brüsszel–Lipcse–Párizs 1909, 156–157).

[27] Service–Sahlins–Wolf, i. m. 189–191., Ecsedy I.: A nomád társadalmak gazdasági és társadalmi szervezetéről. In: Tőkei F. (szerk.): *Őstársadalom és ázsiai termelési mód.* 91–140., különösen 99–104.

[28] A közösségek ilyen jellegű bezárkózásának lehetőségére utal Marx az ázsiai forma kapcsán: „A keleti despotizmus és a benne jogilag létezni látszó tulajdonnélküliség közepette . . . valójában alapzatként . . . a törzsi vagy községi tulajdon létezik, amely többnyire iparnak és mezőgazdaságnak a kis községen belüli kombinációja hoz létre, amely község ily módon teljességgel önfenntartóvá válik, és az újratermelés valamennyi feltételeit önmagában tartalmazza." (MEM 46/I, 357.)

belőle. Hasonló megkötöttség érvényesül földműveseknél, állattartóknál is a húsra vonatkozóan. A levágott marha különböző részeit meghatározott kategóriákba tartozó személyek kapják a burmai zahau chineknél.[29] Az afrikai marhatartókról köztudott, hogy nem vágják le állataikat pusztán a táplálkozás kedvéért. „Valójában minden barom a fazékban végzi" ,– miként a nuerek marhatartása kapcsán Evans-Pritchard megjegyezte, erre azonban ünnepélyes alkalmakkor kerül sor, amikor korántsem csak a tulajdonos részesülhet belőle, hanem mindenki, aki odagyűlik, gyakorlatilag az egész település-közösség.[30]

Létezik az elosztásnak a fent vázolttól eltérő formája növényi táplálékkal kapcsolatban is. Már Malinowski trobriandi kutatását felemlítve utaltunk arra, hogy a matrilineáris leszármazási rendű társadalomban mindenki nővére családja számára is termel. Léteznek egyéb rokoni kapcsolattípusok is, amelyek javak rendszeres továbbadását igénylik, pl. anyós–vő viszonyban. Formailag ezek az ügyletek ajándék-cserék, valójában kölcsönös kötelezettségek teljesítései, amelyek megjelölésére Thurnwald a reciprocitás kifejezést javasolta.[31] A reciprocitást a vérségi alapon szervezett társadalmak szimmetrikus felépítésével Malinowski hozta összefüggésbe, az ajándékadás lényegeként pedig Marcel Mauss hangsúlyozta ki, aki az ajándékozásban totális társadalmi tényt látott.[32] Ilyen előzmények után avatta a reciprocitást Polányi integrációs formáinak egyikévé.[33] A javak mozgásának jellegzetes formájaként jelentkezik a zsákmányoló társadalmakban, ahol a munkamegosztás adott, kezdetleges szintjét konzerválja, ezzel egy bizonyos munkakultúra fenntartására, de nem meghaladására ösztönöz.

Zsákmányoló szinten, ausztrál törzseknél kimutatható már a javak mozgásának egy másik formája, a központ felé áramlás, majd onnan újraelosztás, aminek megnevezésére Polányi a redisztribúció terminust javasolta.[34] Ez a forma a gazdaságot átfogó kapcsolattá azonban csak a korai államalakulatokban vált. Földműves csoportoknál a forgalom e formájának szerepe növekvő, és az így begyűlő javakat a főnökök nagy lakomákra, közös vállalkozásokra fordítják, mint a csónaképítés, aminek többen látják hasznát. A törzsi társadalmakban a föld elsajátításának kis, családi méretű egységeit, a javak mozgásának e két formája egymás mellett létezve köti össze a törzsi közösség hasonló egységeivel. Formálisan ezen a szinten a redisztribúció is megjelenhet reciprocitásként mindaddig, amíg vélt vagy valós vérségi kötelékkel összefűzött egyének között jön létre.

Az eddig elmondottak indokolják, hogy a törzsi társadalmakban tévedés valamiféle családi termelési módot feltételezni. A család a javak elsajátításának kis egységeként kétségkívül jelen van, de a termelés előfeltételéből, a földből, egy szélesebb, vérségi-törzsi közösség tagjaként részesül, és e közösségbe tartozását gazdasági oldalról megerősíti, hogy a közösség egészével redisztributív, hasonló kis egységeivel reciprokatív elosztási

[29] Igen jó leírások erről Marshall, L.: The Kung Bushmen of the Kalahari Desert. In: Gibbs, J. L. (szerk.): *Peoples of Africa.* New York 1965, 241–278. különösen 253–254., Firth, R.: *Human types.* New York 1958, 72–74.

[30] Evans-Pritchard, E. E.: *The Nuer.* Oxford 1940, 28.

[31] Thurnwald, R.: *Die Gemeinde der Bánaro.* Stuttgart 1921, 10.

[32] Malinowski, i. m. (1959), 24–27. Mauss, M.: *The Gift.* New York 1967 (eredeti francia kiadás 1925), 76–77.

[33] Polányi, i. m. 240–246.

[34] Somló, i. m. 163–164. Polányi, i. m. 246–247.

viszonyban áll. Ezért a törzsi közösségek alapvető termelési viszonyaként magát a vérségi-törzsi kapcsolatrendszert kell felfogjuk, aminek természetesen nem csupán gazdasági vetülete van.[35]

A javak mozgásának említett formái mellett már zsákmányolóknál is találkozunk a javak egyszerű, nem ajándékként történő cseréjével, közösségek közötti vonatkozásban, nem rokonok között. Általában elmondható azonban, hogy ilyen módon csak a javak bizonyos köre cserélhető minden társadalomban, de hogy mely köre, az változó. Zsákmányolóknál élelem például nem kerülhet ilyen csereformába. Élelmiszer-termelőknél viszont az élelmiszer többnyire a legegyszerűbben forgalomba hozható dolgok közé tartozik.[36] A többre értékelt javak kicserélése általában még közösségek közötti vonatkozásban is az igen törékenynek tekintett egyszerű csereviszony helyett tartósabb, rokonihoz hasonló kötődést igényel, intézményes cserepartneri viszonyt. Ez a különbségtevés a törzsi gazdaságokban mindenütt jelentkezik a csereszférák elkülönülésének formájában. A fogalom Paul Bohannantól származik, aki a nigériai tivek gazdaságának leírásában tartotta szükségesnek megkülönböztetni élelemszféra, presztízsszféra és az emberi jogok szférája elkülönítését, amelyek mindegyikében csak bizonyos javak kerülhettek szembe meghatározott egyéb javakkal. Hasonló megosztottság azonban kimutatható volt mindazon törzsi társadalmak körében, ahol erre kísérlet történt. A csere szférális megosztottsága végeredményben a javak kis és nem összefüggő folyammá kapcsolódó forgalmának a tükröződése, amiben nincs mód arra, hogy valamennyi tevékenység összemérhetővé váljon. A csereszférák között bizonyos átváltásokra lehetőség nyílott a tiveknél, de nem alakult ki általános egyenértékesként funkcionáló pénz, ami a határokat letörhette volna, ezért e gazdaságtípus jellemzésére Bohannan a multicentrikus jelzőt találta alkalmasnak.[37]

Általánosságban elmondható, hogy a törzsi társadalmakban a pénzre emlékeztető tárgyak mindig csak bizonyos pénzfunkciókat töltenek be, azokat is kezdetleges szinten. Jól látható ez a talán legfejlettebb törzsi pénz, a rossel-szigeti kagylópénz példáján. Itt a kagylópénzeknek két, névvel ellátott sorozata létezett, ezen belül sorszámmal jelölt egységek voltak. A különböző sorozatú és sorszámú pénzeket nem lehetett egymásra közvetlenül kicserélni és minden dologért, ami pénzért megszerezhető volt, meghatározott sorozatú és sorszámú pénzzel kellett fizetni. Legnagyobb mennyiségben a ndap sorozat

[35] Ennek a ténynek hangsúlyozását különösen fontossá teszi, hogy az utóbbi évtizedben a gazdasági antropológiai irodalomban ismét erőre kapott a „családi" szemlélet, a termelés alapegységét alkotó háztartás túlhangsúlyozása a földtulajdonos közösséggel szemben, főként Sahlins nagy hatású munkái következtében (Service–Sahlins–Wolf, i. m. 253–262., továbbá Sahlins, M. D.: *Stone age economics.* 1972, 76–86.), aki egyenesen „családi termelési módról" beszél a termelési mód fogalmát a termelés véghezvitelének módjára szűkítve le.

[36] Kivételek természetesen akadnak földművesek között is. Guttmann írja például a század elejéről, hogy amikor csaga személy pare területen (ma Tanzánia) élelmet akart vásárolni a következőképpen utasították vissza: „Látszik, hogy Te a csagák közül való vagy, akik európai módon akarnak élni és még a lakóterületükre látogatóknak is eladják az ételt. Mi még nem vagyunk ilyen rosszak. Fogd a táplálékod az apák szokása szerint és tartsd meg a pénzed." Idézi: Franke, J.: Zur Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse bei den Dschagga . . . 1885–1916. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 32 (1980), 179–195. Id. hely 181.

[37] Bohannan, P.: The impact of money on an African subsistence economy. In: Dalton, G. (szerk.), i. m. (1967), 123–136.

4-es számú pénze volt forgalomban, ezt lehetett a legtöbb dologra átváltani. Éppen a korlátozottság következtében azonban a pénz használatában különös fejleményekre figyelhetünk fel. Az át nem válthatóság meghaladására kialakult a pénzkölcsönzés, amikor a kölcsönadó meghatározott célra felhasználható pénzegységért értékben valamivel nagyobbat kapott vissza, ennyiben a pénzkölcsönzés kamatot vont maga után. Hasonló nehézség áthidalására szolgált a zálog, amikor zálogba vagy értékes tárgyat, vagy nagyobb értékű kagylópénz egységet tett le az, akinek meghatározott pénzegységre volt szüksége, de azzal éppen nem rendelkezett. A zálog kiváltásakor is bizonyos illetékkel nőtt az eredeti egység. A kamat és az illeték mértéke nem volt kötött, minden egyes ügyletben újra meghatározást igényelt. A Rossel-szigetiek körében néhányan a pénz kölcsönzésére, forgatására specializálódtak, felvállalták mások adósságainak behajtását, ezáltal jelentős kagylópénz mennyiséget halmozhattak fel szolgáltatásaikért. Ezek az összegek azonban csak nagyobb lakomák rendezésére vagy legfeljebb feleség szerzésére voltak fordíthatók, ami növelte ugyan a tekintélyt, de a pénz ezáltal nem válhatott a termelés tartós növelésének forrásává.[38]

Ezzel eljutottunk a törzsi gazdaságok lényeges vonásához: *a köztulajdon alapján létrejött törzsi gazdaságban a javakat végül is vagy fogyasztásra, vagy a termelésben elhasznált eszközök pótlására termelték meg.* A társadalmi kötelezettségek, amelyeknek eleget kellett tenni, abban játszottak közre, hogy a fogyasztás szintjét magasabban tartották és időben kiegyenlítettebbé tették, mintha a családok széttagolt termelése közvetlenül saját fogyasztásra fordítódott volna. Eladásokra nem azért került sor, hogy vagyont halmozzon fel valaki, hiszen a vagyon csak igen korlátozott mértékben – feleségeken, azaz több munkáskézen keresztül volt az élelmiszertermelés fokozására használható, az élelemtöbblettel pedig nem lehetett közvetlenül vagyontárgyakhoz jutni –, hanem azért, hogy a kívánt javak megvásárolhatóvá és elfogyaszthatóvá váljanak.[39] Másfelől viszont ez a közvetlen felhasználáson túlmutató termelés teremtette meg a törzsi struktúra igen lassú szervezeti fejlődésének, majd meghaladásának anyagi alapját.

Az itt vázolt viszonyok jórészt a törzsi társadalmak tegnapjára voltak jellemzőek. Napjainkra a törzsi gazdaságok elszigeteltsége szinte mindenütt megszűnt. Az áruviszonyok kiterjedése létrehozta a törzsi gazdaságok exportszféráját és helyenként ez együtt járt a föld magántulajdonának létrejöttével, a minden pénzfunkciót ellátó pénz elterjedésével, ami a csereszférák fokozatos leépítését eredményezi, a szükségletek egész új körét közvetíti, ezáltal a törzsi gazdaságok felbomlasztása irányában hat, amelyekkel szemben a fejlődő országok demográfiai robbanása amúgy is, a teljesítőképességüket meghaladó követelményeket támaszt. Azokon a területeken, ahol az áruviszonyok uralkodóvá váltak, a közösségi intézmények bázisán is létrejön társadalmi polarizálódás, idegen munka elsajátítása, még ha a közösségi intézmények fenntartása az állam politikai

[38] Barić, L.: Some aspects of credit, saving and investment in a 'non-monetary economy' (Rossel-Island). In: Firth, R.–Yamey, B. S.: *Capital, saving and credit in peasant societies.* London 1964, 35–52.

[39] Találóan írja Merker a maszájok piacozásáról: „Mindegyik arra törekszik, hogy áruit a lehető legelőnyesebben adja el, azaz a tárgyakat éppen olyanokra cserélje el, amilyenekre szüksége van." (*Die Masai.* Berlin 1904. 30.)

célkitűzésévé vált is, mint ahogyan ezt az 1960-as évekbeli Mali faluközösségeit tanulmányozó Klaus Ernst bizonyította, igazolva azt is, hogy eközben a hagyományos intézmények a termelés fejlesztését is fékezték.[40] Azok a gondok, amelyekkel a törzsi társadalmak szembenéznek ma, a fejlődő országok általános társadalmi gondjai, a továbblépés útjának keresése csak a szélesebb gazdasági és társadalmi környezettel összefüggésben lehetséges.

[40] Ernst, K.: Rolle und Perspektive der traditionellen Grossfamilie im Prozess der nicht kapitalistischen Entwicklung. In: *Tradition und nicht kapitalistischer Entwicklungsweg in Afrika.* Berlin 1971, 179–212. Uő.: *Tradition und Fortschritt im afrikanischen Dorf.* Berlin 1973. Uő.: Die traditionellen Institutionen der gegenseitigen Hilfe im heutigen malinesichen Dorf. *Jahrbuch des Museum für Völkerkunde zu Leipzig* 30 (1975), 101–112.

HUSSERL PLATONIZMUSA ÉS AZ OBJEKTÍV IGAZSÁG*

ROZSNYAI ERVIN

1. A RELATIVIZMUS BÍRÁLATA

Husserl filozófiája – éppúgy, mint az újkantiánusoké – a relativizmus különböző változatainak bírálatából indul ki.

A bírálat legfőbb célpontja a *pszichologizmus,* amely az angol pozitivista előképek nyomán Németországban is elterjedt. Az irányzat hívei szerint a logika – a helyes gondolkodás szabályainak foglalata – pszichológiai tudományág, mert a gondolkodás pszichikai történés. „Anyagi értelemben akkor gondolkodunk helyesen, ha a dolgokat olyanoknak gondoljuk el, amilyenek – írja az irányzat egyik képviselője, Theodor Lipps. – Az azonban, hogy a dolgok bizonyosan és kétségbevonhatatlanul ilyenek vagy olyanok, a mi értelmezésünkben azt jelenti, hogy szellemünk természete folytán csak így gondolhatjuk el őket, és nem másképpen." A helyes gondolkodás szabályai tehát az emberi szellem természeti törvényei; „a logika a gondolkodás fizikája, vagy egyáltalán semmi".[1]

Husserl vitába száll Lippsszel. A pszichológia – úgymond – nem lehet a logika alapja, hiszen ahhoz, hogy tudomány legyen, neki magának kell a logikához igazodnia. A természettudományok egyébként sem alapozhatják meg a logikát: törvényeik induktív általánosítások, amelyek többé-kevésbé valószínűek ugyan, de szükségszerű érvényük nincsen, márpedig „a logikai törvényeknek nem a puszta valószínűségét, hanem az igazságát látjuk át" – az ellentmondás tétele például nem sejtésképpen, hanem teljes bizonyossággal állítja, hogy két ellentmondó ítélet közül az egyik igaz, a másik hamis. „Az a kijelentés, hogy minden tudás csak valószínű, maga is csak valószínűleg volna érvényes; ez az új kijelentés úgyszintén, és így tovább a végtelenségig."[2]

Az indukció bírálata megvilágítja az egész empirizmus önellentmondását. Az empirizmus helyesen követeli a visszatérést „magukhoz a dolgokhoz" – állapítja meg Husserl –, de az az állítás, hogy *minden* ítéletet tapasztalatilag kell megalapozni, tapasztalatilag nyilvánvalóan megalapozhatatlan – soha senki nem vizsgálhat meg egyenként minden ítéletet –, és nem egyéb, mint „spekulatív *a priori* konstrukció". A tapasztalati vagy induktív megalapozás már csak azért is elképzelhetetlen, mert sokféle adat összehasonlításából szűrődik le, az összehasonlítás pedig eleve valamilyen általános fogalmat feltételez: mielőtt összehasonlítom a pirosat a zölddel, már ismernem kell a „szín" fogalmát, lényegét. A pszichologizmus szerint a fogalom vagy lényeg pszichikai

*Részlet egy nagyobb tanulmányból.

[1] Theodor Lipps: Die Aufgabe der Erkenntnistheorie. *Philosophische Monatshefte XVI* (1880), 530–531.

[2] Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen.* Erster Theil. Prolegomena zur reinen Logik. (A továbbiakban: *LU.*) Max Niemeyer, Halle a. S. 1900, 57., 62., 65.

termék. De csakugyan az-e? Vegyük például a számokat: természetesen én képezem őket, és ilyen értelemben tetszőleges mennyiségű számképzet létezik. A számképzet azonban nem azonos a számmal, mondjuk, a 2-vel, amely egyedülálló tagja a számsornak, nincs többféle „2". A számok azok, amik, akár képezzük őket, akár nem. Még egy fikciót sem nevezhetünk pusztán pszichológiai képződménynek. A furulyázó kentaur fikció: szellemi termék, a képzelet alkotása. De ha „pszichikain" a képzetet, a kentaur *élményét* értjük, akkor a kentaur nem pszichikai: más az élmény és más a kentaur. „Ne tévesszük össze az elképzelés élményét az elképzelttel mint olyannal."[3]

A pszichologizmust és rokon áramlatait, amelyek a biológia vagy a fizika törvényeire vezetik vissza a logikát és az ismeretelméletet, gyűjtőnéven *naturalizmusnak* nevezhetjük. A naturalista filozófiák eldologiasítják a tudatot, elherdálják a megismerés tárgyi érvényességét. Legelterjedtebb alakjuk a *pozitivizmus*, amelyre Husserl szerint – ha valóságos eredményeit nézzük – jobban ráillene a „szkeptikus negativizmus" elnevezés. Szkepszist áraszt a „gazdaságos gondolkodás" biológiai fogantatású machista elve, és hasonló nehézségekbe bonyolódik a *historizmus* is, amikor a biológiai fejlődéseszmét alkalmazza a megismerés folyamatára. „Emlékeztetnek bennünket a modern fejlődéselméletre, mely szerint az ember a létért való küzdelemben és a természetes kiválogatódás során fejlődött, s vele együtt fejlődött értelme is, értelmével együtt pedig az azt kísérő és rá jellemző formák, így közelebbről a logikai formák is. Eszerint a logikai formák és logikai törvények csupán az emberi faj véletlen szülte mivoltát fejezik ki, s ez másként is alakulhatott volna, s a jövőbeni fejlődés folyamán mássá is lesz. A megismerés tehát *emberi* megismerés csupán, s az *emberi intellektuális formákhoz* kötve, képtelen arra, hogy a dolgok természetét, magukat a dolgokat magánvalóságukban ‚eltalálja'."[4]

A historizmus szellemtörténetként sem kevésbé veszedelmes, mint biologizáló naturalista alakjában. Husserl Diltheyt idézi: a történelmi tudat fejlődésének elmélete „egybefonódott a történelmi életforma viszonylagosságára vonatkozó megismerés fejlődésével. A tekintet előtt, amely átöleli a földet és mindazt, ami elmúlt, tökéletesen semmivé válik az életfelfogás, a vallás, a filozófia bármely formájának feltétlen érvényessége. Így a történelmi tudat kialakulása alaposabban szétrombolja bármely filozófia általános érvényességébe vetett hitünket, mint az olyan rendszerek küzdelmeinek áttekintése, amelyek arra vállalkoztak, hogy kényszerítő módon, fogalmi összefüggések által kinyilatkoztassák a világösszefüggéseket." A naturalisták és a historisták – összegezi véleményét Husserl – a „tények" értelmetlen tömegévé változtatják az egész életet.[5]

Minthogy „tényekből csak tényeket lehet levezetni", általános és szükségszerű igazságokat nem, a naturalizmus és a historizmus relativizálja az igazságot. A relativizmus formulája az ismert prótagoraszi tétel: a dolgok mértéke az ember. A formula kétféleképpen érthető – magyarázza Husserl. – Az egyik értelmezésben minden igazság mértéke az *egyéni* ember, vagyis mindenki számára az az igazság, amit ő annak vél. Viszonyíthatjuk

[3] Edmund Husserl: Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* (A továbbiakban: *Ideen* . . .) Herausgegeben von Walter Biemel (Husserliana, Bd. III.), Martinus Nijhoff, Hága 1950, 43., 50.

[4] Edmund Husserl: A filozófia mint szigorú tudomány. Lásd *Válogatott tanulmányai,* Bp. 1972, 143., 186.; Edmund Husserl: A fenomenológia ideájához. Lásd *Válogatott tanulmányai,* id. kiad. 48–49.; LU 124.

[5] Edmund Husserl: „A filozófia mint szigorú tudomány." Id. kiad. 165–166., 185.

azonban az igazságot az egyén helyett a *fajhoz* is, a *Bewusstsein überhaupt* általános emberi szubjektivitásához, kijelentve, hogy „minden igazság mértéke az ember *mint olyan*". Van tehát *egyéni* és *faji* vagy *antropológiai* relativizmus.[6]

Az egyéni relativizmus oly nyilvánvaló és arcátlan szkepszis, hogy a mai időkben nem is tárgyalják komolyan – írja Husserl. – Képviselőjét nem győzi meg, ha azt a szokásos cáfolatot vetik ellene, hogy elmélete maga lép fel mások meggyőzésének igényével, azaz eleve feltételezi az igazság objektivitását. A szkeptikus így válaszol: elméletem az én véleményemet fejezi ki, amely az én számomra igaz, de nem kell mások számára is annak lennie. – A faji vagy antropológiai relativizmus tétele a következő: igaz az, amit egy faj minden tagjának, felépítésénél és gondolkodási törvényeinél fogva, igaznak kell tartania. De ha ez az ítélet helytálló, akkor más faji felépítés esetén más volna az igazság – mutat rá Husserl –, holott ugyanaz az ítélettartalom nem lehet egyszerre igaz és hamis. Az antropológiai relativizmus vagy ellentmond a logika törvényeinek – például a harmadik kizárásának –, vagy teljesen megváltoztatja az „igaz" és a „hamis" szó értelmét, megfosztva érvényességüktől saját kijelentéseit. Husserl végül levonja az általános következtetést: „Minden olyan tanítás, amely a tisztán logikai törvényeket vagy az empiristák módjára, mint empirikus-pszichológiai törvényeket ragadja meg, vagy az aprioristák módjára többé-kevésbé misztikusan visszavezeti az (emberi) értelem bizonyos ‚eredeti formáira' vagy ‚funkciómódjaira', a ‚tudatra általában' mint (emberi) ‚nembeli értelemre', az ember ‚pszichológiai felépítésére', az ‚intellectus ipsé'-re, amely velünk született (általános emberi) képességként megelőzi a tényleges gondolkodást és minden tapasztalatot stb. – *eo ipso* relativista jellegű, mégpedig a faji relativizmus fajtájából való."[7]

Amint e sorokból kiderül, Husserl az empirizmussal együtt a racionalista elméleteket is elveti, és Kanttal sem tesz kivételt. Nincsenek a gondolkodást megelőző „eredeti formák", nincs *Bewusstsein überhaupt;* a kanti kategóriák eredetükre nézve misztikusak, és megválaszolatlanul hagyják azt a kérdést, hogy a tárgyi tartalom hogyan alkalmazkodik hozzájuk, miért illeszkedik a velünk született üres logikai formákba. Talán előre megállapított összhang van a forma és a tartalom között? Husserl önkényesnek tartja az effajta elképzelést. Az összhang egyébként sem segítene a faji relativizmus önellentmondásán. Ha ugyanis a logika egy bizonyos tudatszerkezethez van kötve, akkor azt kell mondanunk, hogy ilyen tudat híján logika és igazság nem létezik; az a mondat azonban, hogy „nincs semmiféle igazság", egyenértékű ezzel: „létezik az az igazság, hogy nincs semmiféle igazság". A szkeptikus végkifejlet önmagát cáfolja, és mindig ahhoz a nézethez kapcsolódik, hogy a megismerés formái és törvényei csupán pszichikai természetűek.[8]

Husserl kiemeli *Frege* szerepét saját antipszichologista álláspontjának kialakulásában. Tőle tanulta, hogy bár minden aritmetikai művelet pszichikai aktus, a matematikai törvények mégsem pszichikaiak. A különbséget a számológép példája szemlélteti. A gép működésében a számok elrendezését és kapcsolatát az aritmetikai törvények szabják meg, de a szerkezet megértéséhez a mechanikai törvények ismerete szükséges. Egy gondolkodó gép esetében – teszi hozzá Husserl – ugyanígy kellene megkülönböztetnünk a mechanikai törvényeket a logikaiaktól.[9]

[6] *LU* 119., 114., 115.
[7] Uo. 115–116., 124
[8] Vö. uo. 114., 119., 113.
[9] Vö. uo. 169–170., 68.

Az elmondottakkal egybehangzóan, Husserl azt tartja a mai filozófia feladatának, hogy eltakarítsa a szkeptikus előítéleteket a tudományos kutatás útjából. Az ítéleteink objektív érvényességét megsemmisítő szkepszis ellen „csupán egyetlen orvosság van: a tudományos kritika, mégpedig a radikális, alulról fellépő, biztos alapokra épülő és szigorú módszerek szerint fejlődő tudomány". Lehetséges-e ilyen tudomány? Husserl egy pillanatig sem kételkedik benne. „Ha a filozófiai kritika képes kitalálni valami olyat, amivel az érvényes filozófia lehetőségét objektív, érvényességgel cáfolja, akkor módja van arra is, hogy objektív érvénnyel bizonyítson valamit. Ha bizonyítható, hogy ‚ferdén' vetettük fel a problémát, akkor módunk van arra is, hogy megfelelően helyreigazítsuk, és helyesen vessük fel."[10]

2. TERMÉSZETTUDOMÁNYOS ÉS LOGIKAI TÖRVÉNYEK

Husserl találó érveinek figyelmes olvasása egy első pillantásra meglepőnek látszó tényről győz meg: szerzőjük *a legfontosabb kérdésekben egyetért naturalista ellenfeleivel,* osztja azt a nézetüket, hogy a pszichikai jelenségek teljes mértékben *természetiek,* a természet és a gondolkodás között pedig *nincs semmilyen közvetítő láncszem.* A gondolkodás és általában az emberi pszichés tevékenység *társadalmi feltételezettségét* sem Husserl, sem ellenfelei nem veszik tudomásul. Ebből a közös alapállásból jutnak azután homlokegyenest ellenkező következtetésekre: a naturalisták állítják, Husserl tagadja a logika természeti meghatározottságát. A természeti törvények – mondja Husserl – a véletlenszerű egyedi tények szabályai, „amelyek nem zárnak ki végtelenül sok más lehetőséget", és másféle tények esetén mások volnának. Értékük abban van, hogy szabályozzák a természet feletti gyakorlati uralom technikáját; az igazi törvényszerűség azonban a tényismeretek területén puszta eszmény, mert az egyes tények induktív általánosítása nem fejeződhet ki szükségszerű ítéletekben. A gravitáció törvénye például eddigi tudásunk szerint nagyfokú valószínűség, de ismeretelméletileg csak eszményítő fikció. A logika ezzel szemben igazi törvényeket foglal magába, amelyek semmiképpen sem lehetnének mások, mint amilyenek.[11]

Husserl gondolatmenete több kérdést vet fel. Honnan erednek a logikai törvények, és miért szükségszerűek? Van-e közük a természeti fejlődéshez vagy nincsen? Igaz-e, hogy a természettudományos törvények csak valószínűek, és elvileg különböznek a logikaiaktól?

Kezdjük az utolsó kérdéssel. Ha a természettudományos törvények *egyetlen* forrása az indukció, akkor valóban nem lehetnek szükségszerűek. Az indukció azonban – mint Husserl maga is leszögezi – eleve a dedukcióra épül, hiszen ahhoz, hogy bizonyos egyedi jelenségeket közös vonásaik általánosítása céljából egybevethessek, előbb össze kell gyűjtenem, azaz *osztályba kell sorolnom* őket. Másrészt az osztályt – a fogalmat, amelynek alapján a megvizsgálandó jelenségeket összegyűjtöm – csak az indukció közreműködésével kaphattam meg, mert végső fokon minden megismerés tapasztalati eredetű. A dedukció és az indukció egymásra utalnak mint saját előfeltételükre: mind a kettő előbbi a másiknál, jóllehet egyik sem előzheti meg a másikat. Úgy látszik, hibás körbe kerültünk.

[10] Vö. *Ideen* . . . 56.; „A filozófia mint szigorú tudomány." Id. kiad. 186., 179–170.
[11] Vö. *Ideen* . . . 12.: *LU* 72–73.

A hibás kör látszata eltünik, mihelyt felismerjük a két ellentétes irányú és egymást kölcsönösen feltételező tudatmozgás közös eredetét abban az anyagi folyamatban, amelynek során az ösztönös állati létfenntartás emberi munkává fejlődött. Az állati ösztönösség szintjén az indukció és a dedukció előzményei már hozzátartoznak a mindennapos élettevékenységhez. Az állat is összehasonlít és általánosít, feltételes reflexei egyfajta logika előtti „induktív következtetés" zárótételei; amikor pedig szükségleteinek megfelelően osztályozza a dolgokat, különválasztja például az „ehetőt" a „nem-ehetőtől", lényegileg ugyanolyan műveletet végez, mint amit a logika dedukciónak hív. Az emberi logika persze minőségileg különbözik az állatétól, mindenekelőtt abban, hogy fogalmi-nyelvi természeténél fogva kiválik a közvetlen cselekvésből, az állat „logikája" viszont vagy közvetlenül azonos a cselekvéssel, vagy ha elvonatkoztat is tőle, a képzetek fokánál nem jut magasabbra. A különbség a környezethez való kétfajta viszonyból ered. Az állat viszonya a biológiai alkalmazkodás, az emberé elsősorban a termelés. Az utóbbi olyan anyagokat használ fel és olyan cselekvésekből tevődik össze, amelyek nem szolgálják közvetlenül a biológiai szükségletek kielégítését. A célszerű eszközhasználat és eszközkészítés – a termelés két jellemzője – az állatvilágban is előfordul ugyan, de mindig korlátozott célokkal, anélkül hogy a tevékenység jellegét biológiai alkalmazkodásból a környezet aktív átalakításává változtatná. Ezzel a korlátozottsággal függ össze, hogy az állatnak, még ha le tudja is választani a dolgokról és eseményekről „gondolati" képüket, nincs sem szüksége, sem lehetősége képzeteinek fogalmi-nyelvi rögzítésére: „nyelvi" szükségletei természetes állapotban a biológiai funkciókhoz kapcsolódó elemi közlésekre szorítkoznak. Valódi nyelvi érintkezésre csak ott kerülhet sor, ahol a létfenntartás alapformája a termelés – ahol tehát a tevékenység rendszeresen és növekvő mértékben irányul biológiailag jórészt közömbös tárgyak mesterséges eszközökkel való átalakítására, és a képzeteknek a dolgokról való leválasztásán, a várható események képi modellezésén túl megköveteli a környezeti elemek objektív tulajdonságainak és felhasználásuk módjának puszta biológiai képességekkel soha meg nem szerezhető ismeretét, valamint a munkamegosztásnak az állatokétól elvileg különböző, biológiai mechanizmusokkal nem szabályozható típusát. Ennek az új típusú munkamegosztásnak a működéséhez nélkülözhetetlen a dolgok, tulajdonságok, viszonyok és a velük kapcsolatos cselekvések fogalmi rögzítése és megnevezése, az együttes céltevékenységnek – a társadalmi termelésnek – nyelvi jelekkel való programozása.

A fogalmi-nyelvi gondolkodás a társadalmi termelés alrendszereként bontakozik ki az ösztönös létfenntartásból, állatvilágbeli előzményeihez hasonlóan azzal a rendeltetéssel, hogy előmozdítsa az élő szervezet és a környezet közötti ellentmondások optimális megoldását. A természeti előzményeket illetően feltétlenül rá kell mutatni az állati szintű analízis, szintézis, elvonatkoztatás és általánosítás *„objektív érvényességére"*: ha az állat ezekkel a logika előtti „gondolati" műveletekkel nem szerezne *valósághű* képet arról, ami hasznos vagy káros számára, a faj kipusztulna. A valósághű leképezés új értelmet kap az ember megjelenésével, akinek már nem elég a dolgokat saját testi szervezetére vonatkoztatnia, hanem egyre inkább meg kell ismernie „magánvaló" tulajdonságaikat. A megismerésnek ez az egyedülálló fajtája ugyanolyan életbevágó az emberi faj fennmaradására nézve, mint a helyes biológiai tájékozódás az állatokéra; szükséglete pedig éppúgy kifejleszti az alkalmas struktúrákat és tevékenységi módokat, mint az állati létfenntartás szükségletei.

A fogalmi-nyelvi gondolkodás fizikai szerve, az emberi agy, nem egyszerűen természeti képződmény, hanem az emberi kézhez és testtartáshoz hasonlóan, a rendszeres eszközhasználattal és eszközkészítéssel kölcsönhatásban kifejlődő *társadalmi termék.* Felépítése célszerűen szolgálja funkcióit, elsősorban a legeredetibbet, a *logikai tevékenységet,* amely már semmi természetit nem tartalmaz, és a természetben nincs is talaja, mert a társadalmi termeléshez kötődik. A logikai tevékenység fogalmi műveletekből áll, nem igényli a dolgok közvetlen jelenlétét, mint a tárgyi tevékenység. Eredetét tekintve azonban *a dolgokkal végzett gyakorlati-tárgyi cselekvésekből nő ki,* és a célja is mindenekelőtt az, hogy közreműködjön az ilyen cselekvések sikeres megtervezésében és irányításában. Műveletei tehát nem lehetnek önkényesek: szigorú törvényeket követnek, amelyek hozzáigazítják a gondolatok rendjét a dolgoknak a mindennapos kollektív gyakorlatban feltáruló *objektív jellemzőihez.* A kollektív gyakorlat tanítja meg az embert arra, hogy a dolgok részint azonosak, részint különböznek egymástól; hogy egy adott tulajdonság egy adott időpontban és vonatkozásban vagy megillet egy bizonyos dolgot, vagy nem; hogy ha egy tulajdonság megilleti a dolgoknak egy csoportját, akkor a csoport minden egyes tagját is megilleti stb. Így vésődnek a tudatba azok a szabályok, amelyek a közvetlen cselekvésből kiemelkedő és fogalmi-nyelvi formát öltő gondolati műveleteket rendezik. Ha e szabályok nem volnának *objektív érvényűek,* nem vezethetnék sikerre a dolgokkal végzett cselekvéseket; objektív érvényüket pedig annak köszönik, hogy tartalmukat *maguknak a dolgoknak a tulajdonságai és viszonyai határozzák meg.*[12]

A fogalmi-nyelvi gondolkodás történeti eredetének fényében könnyű belátni, hogy a logikai szabályok a természetből való kiemelkedésnek, az ember faji fejlődésének termékei, és ez éppenséggel nem azt jelenti, hogy véletlenül lettek olyanokká, amilyenek, hanem pontosan az ellenkezőjét: nem is lehettek volna mások. Még ha elképzelhetünk is az embertől eltérő felépítésű gondolkodó lényeket, misztifikáció nélkül akkor sem képzelhetjük róluk, hogy másképp jöttek létre, mint fejlődés útján, és fejlődésük más logikai szabályokat alakított ki bennük, mint az emberekben. Nem a logika függ ugyanis a testi és szellemi alkattól, hanem az alkat a valósággal folytatott kölcsönhatástól, amely a logikai szabályokat diktálja. A szabályok kialakulása feltételezi a környezethez alkalmazkodó fajfejlődést, és a fejlődés, ha eljut odáig, szükségképpen a valóság szerkezetéhez idomuló gondolkodóképességet teremt. Legfeljebb azt a kérdést lehetne feltenni, hogy egy más szerkezetű valóság nem a mieinktől eltérő logikai szabályokat és törvényeket diktálna-e. A kérdés azonban értelmetlen. Vannak a valóságnak *egyetemes* szerkezeti jegyei – a dolgok azonossága és különbsége, rendszer-jellege, a rendszerek hierarchikus szerveződése stb. –, amelyek nélkül semmilyen létezés nem lehetséges, a gondolkodás pedig, mint a létező vagy lehetséges objektumok *bármelyikének* eszmei elsajátítására alkalmas képesség, éppen ezekhez a jegyekhez igazodik; formái és törvényei így válnak egyetemes érvényűekké.

A történeti eredet érthetővé teszi, hogyan lehet a logika egyidejűleg a tudattól függő – abban az értelemben, hogy feltételezi az emberi tudatot – és tőle mégis független, a szabályok objektív együttese, amely változatlan marad, akár tudnak róla és alkalmazzák, akár nem. A logikának a tudattól való függetlensége többek között abban mutatkozik

[12] A logika ontológiai alapjait illetően lásd Rozsnyai Ervin: A dialektikus és a formális logikáról. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1981/4. sz.

meg, hogy törvényeit és szabályait rendszerint – a civilizáció kezdetén mindenképpen – tudattalanul alkalmazzák, csak jóval gyakorlati megszilárdulásuk után kezdik őket tudományosan vizsgálni. Ebből adódik az idealista értelmezés lehetősége: mivel a logikai formák egyrészt eszmeiek – a gondolkodás formái –, másrészt objektívek és megelőzik saját felismert, tudatos alakjukat, azt a látszatot keltik, mintha önálló eszmei létezők volnának. Önállóságuk látszata összefügg egyetemességükkel is. Mivel a logikai formák objektív alapját a valóság egyetemes sajátosságai alkotják, amelyek a tárgyak sokféleségével végzett, rendszeresen ismétlődő munkaműveletek során rögződnek meg a tudatban, e formák az egész valóságra érvényesek, és nem szorulnak minden egyes esetben új, utólagos tapasztalati igazolásra; ellenkezőleg, mihelyt a mindennapos kollektív munka révén a gondolkodás megszokott formáivá lesznek, *megelőzik* a tapasztalatokat. Innen ered aprioritásuk látszata.

Ezzel a látszattal együtt járhat egy másik: az a hiedelem, hogy a logikai és a természettudományos törvények elvileg különböznek egymástól, amazok *a prioriak* lévén, ezek meg tapasztalatiak. Az ilyen nézetnek több oka van. A logika tapasztalati eredete réges-régen kihullott a történelmi emlékezetből; rekonstruálásához tisztázni kell az anyagi termelés szerepét a fogalmi-nyelvi gondolkodás létrejöttében, ami a munkásosztály megjelenéséig elháríthatatlan ideológiai akadályokba ütközik. A természettudomány ezzel szemben úgyszólván a nyilvánosság szeme láttára születik az újkor kezdetén a tapasztalati adatok általánosításából, és nemcsak fiatalabb a logika tudományánál, hanem másodlagosnak és függőnek is látszik hozzá képest: kijelentéseiben köteles a logika törvényeit követni, a logika törvényei ellenben függetlenek a mechanika, az optika, a csillagászat kijelentéseitől. Másrészt az utóbbiak, bár formájukat tekintve alá vannak vetve a logikának, tartalmilag nem vezethetők le belőle. Nem a logikai törvények szabják meg, hogy a mechanika, az optika, a csillagászat törvényei éppen olyanok, amilyenek: egészen másfajta törvények szintén összhangban lehetnének a logikával. Emiatt támad az az illúzió, hogy a természettudományos törvények véletlenszerűek a logikaiakhoz képest, és azért azok, mert az *a priorinak* vélt logikával ellentétben az egyedi esetek tapasztalatainak utólagos összesítésére épülnek, amelyből hiányzik a szükségszerűség.

A természettudományok vonatkozásában a kérdés végül is az, hogy elvezethet-e a tapasztalat általános és szükségszerű kijelentésekhez, törvények megállapításához, vagy megreked a valószínűség fokán.

A könnyebb áttekintés kedvéért bontsuk két részre a kérdést: vannak-e a természetnek törvényei, és ha igen, megismerhetők-e. Ami az elsőt illeti, lehetetlen, hogy a dolgoknak ne legyen minőségük, lényegük, meghatározott szerkezetük, s hogy ne ennek megfelelően működjenek és lépjenek kölcsönhatásba egymással – röviden, lehetetlen, hogy működésükben és összefüggéseikben ne legyen törvényszerűség. Tagadni a természeti törvényszerűséget annyi, mint tagadni a természet létezését. Tegyük most fel, hogy ez a törvényszerűség megismerhetetlen számunkra; hogy mindaz, amit a természetről tudunk, a legjobb esetben is csak valószínűség, *vélekedés*, amelyről az is elképzelhető, hogy semmi köze a dolgok valódi állásához. Objektív érvényességű ismeretek nélkül azonban nincs társadalmi termelés, nincs emberi faj. A természeti törvények valósághű megismerésének tényét éppen az bizonyítja, amiről Husserl oly lekicsinylően beszél: a természet feletti növekvő gyakorlati uralom. Ezek a törvények sok mindenben különböznek a logikaiaktól, de a különbség oka nem tapasztalati eredetükben van, sem pedig abban az állítólagos

sajátosságukban, hogy képtelenek felemelkedni a szükségszerűség fokára; a törvények mindig szükségszerűek, a valószínűség törvényeit sem kivéve.

Hacsak nem akarjuk tehát az emberiség fennállását és történelmi fejlődését a vakesetnek tulajdonítani, tényként kell elfogadnunk, hogy az egyedi ítéletekben kifejeződő, önmagukban véletlenszerű tapasztalati adatok szükségszerű ítéletekben kifejeződő tudományos törvényekké általánosíthatók. Az általánosítás azonban *nem a „tiszta logika" művelete, hanem a társadalom tárgyi tevékenységébe szövődő logikáé.* A tárgyi tevékenység előbb a dolgok közvetlen érzéki felszínével ismerteti meg az embereket, majd képességeik és szükségleteik növekedése arányában felfedi előttük a valóság mélyülő lényegi szintjeit. Ebben a folyamatban a tudat egyszerre ok és okozat, meghatározó és meghatározott: az anyagi gyakorlat közvetítésével eszmei célokat kényszerít a tárgyi világra, de rendszeres sikerre csak úgy számíthat, ha képes befogadni a dolgok tárgyi ismérveinek lenyomatát, olyan információkat gyűjteni a lényegi összefüggésekről, amelyeknek objektív érvényességét azután éppen a célszerű társadalmi tevékenység rendszeres sikere hitelesíti. Amikor Husserl *szándékosan mellőzi* ennek a tevékenységnek az ismeretelméleti számbavételét, és a „tiszta elmélet", a „tiszta logika" rezervátumában akar boldogulni, maga juttatja zsákutcába saját relativizmus-ellenes törekvéseit, kizárva látóköréből azt a területet, ahol a tapasztalatok mennyiségi felhalmozódása a törvény minőségébe csap át.

3. FOGALMAK ÉS PSZICHIKAI AKTUSOK. AZ IGAZSÁG FÜGGÉSE ÉS FÜGGETLENSÉGE A TUDATTÓL

A relativizmus Husserl-féle bírálata abból az újkantiánus eredetű elvből indul ki, hogy meg kell különböztetni a gondolkodás tárgyi tartalmát és pszichikai aktusát, a tartalom logikai szabályozóit és az aktus oksági szabályozóit; ha a megkülönböztetést elmulasztjuk, ha az elgondolt tárgyat a pszichikai aktusoktól, a logikai rendet a pszichikai törvényektől tesszük függővé, akkor igazság nem lehetséges, márpedig az igazság tagadása önellentmondás. Husserl mindenekelőtt a fogalomra alkalmazza a javasolt megkülönböztetést. A fogalom – írja – semmiképpen sem tekinthető „itt és most"-nak, a pszichikai tartalom reális darabjának, amely a gondolkodás aktusával keletkezik és múlik el. Értelmetlenség volna például a „vörössel" kapcsolatban keletkezésről és elmúlásról beszélni: egy-egy konkrét vörös keletkezik és elmúlik, de maga a „vörösség" nem. Ugyanilyen értelmetlen eljárás összetéveszteni a számokat azokkal az időben lejátszódó, tényszerű pszichikai aktusokkal, amelyekben elgondoljuk őket; az aritmetika körében nincs szó egyedi tényekről és időbeli meghatározottságról.[13]

Igaza van-e Husserlnek? A gondolati aktus és a tárgyi tartalom megkülönböztetésében kétségtelenül, de a többiben már nem egészen. A „vörös" fogalma igenis keletkezik, az emberi gondolkodás alkotja meg bizonyos hosszúságú elektromágneses hullámok érzéki jelenségformáinak összegezésére és nyelvi kifejezésére. A fogalom létrejöttéhez elengedhetetlen három tényező: 1. a megfelelő hosszúságú fényhullámok tárgyi létezése; 2. a hullámokat „vörösként" érzékelő idegapparátus; 3. olyan gondolkodóképesség, amely a

[13] Vö. *LU* 132., 129., 170.

különböző anyagi tárgyakon megjelenő, különböző árnyalatú vörös színeket elvonatkoztatja a tárgyaktól, egyetlen fogalom alá sorolja őket, és a fogalmat nyelvi jellel látja el. A fogalom és nyelvi jele a *társadalmi tudat* raktárkészletébe kerül, és *most már* valóban közömbös azzal szemben, hogy elgondolja-e valaki vagy sem, sőt, független a konkrét vörös színárnyalatok feltűnésétől és eltűnésétől is – amiképpen a megfelelő hosszúságú fényhullámok *objektív osztálya* maga is független egy-egy konkrét hullámnak, az osztály valamelyik tagjának feltűnésétől és eltűnésétől. Hangsúlyozni kell azonban ennek a függetlenségnek a *viszonylagos jellegét:* ha nem volnának „tényszerű", tér- és időbeli elektromágneses hullámok, ha nincs idegapparátus, amelyben a hullámok a „vörös" különböző árnyalatainak „itt és most" jelentkező érzetét keltik, s ha a gondolkodás véges időtartamú aktusai el nem vonatkoztatnák az érzékelt vörös tárgyaktól és árnyalatoktól a „vörös" fogalmát, akkor ez a fogalom nem létezhetne. Időtlennek tehát a „vörös" csak annyiban mondható, amennyiben egy objektív osztálynak az eszmei lenyomataként független a konkrét fényhullámoktól, az általuk keltett érzetektől és a fogalmat elgondoló konkrét pszichikai aktustól; másrészt azonban *nemcsak független mindezektől, hanem függ is tőlük,* nélkülük nem létezik.

Az elmondottak nagy általánosságban a számokra is érvényesek. A számok a társadalmi tudatban alakulnak ki és tapadnak meg a halmazok objektív számosságának nyelvi alakban tárgyiasult fogalmi lenyomataiként. Társadalmi tudattartalmak lévén, függetlenek a pszichikai aktusoktól, amelyekkel az egyéni tudat elgondolja őket, és az időtől, amelyben az aktusok lejátszódnak: az 5-ös szám *van,* akár elgondolják, akár nem. Ugyanilyen függetlenek a számok a konkrét dolgoktól és időbeli változásaiktól: az 5-ös az *összes* lehetséges ötelemes halmazok *örök és változatlan objektív lényegét,* az öteleműséget jelöli, tekintet nélkül arra, hogy az elemek micsodák. A pszichikai aktusokkal szemben tehát a szám azért közömbös, mert *társadalmi* tudattartalom, a konkrét dolgokkal szemben pedig azért, mert tárgya, egy meghatározott *objektív számosság,* tetszőleges minőségű dolgokat jellemezhet. Az anyagi kölcsönhatásokban persze a mennyiségi meghatározók nem ilyen külsőleges módon viszonyulnak a minőségiekhez, de a halmazok elemeinek jellemzőiként teljességgel formális természetűek; ezt a természetüket tükrözik fogalmi másaik, a számok, amelyek üres általánosságuk jóvoltából bárhol és bármikor érvényesek az elemek megfelelő együttesére, és ebben az értelemben valóban *időtlenek.* Kőarcú időtlenségük azonban éppúgy összenőtt a mozgékony idővel, mint az általános az egyedivel, a forma a tartalommal, s ha nem tévesztjük szem elől *tárgyi és társadalmi kötöttségüket,* könnyen észrevehetjük: *függnek attól, amitől függetlenek.* Létezésüknek tárgyi előfeltétele, hogy *legyenek* objektív mennyiségek, ezek pedig sohasem önállóak, hanem mindig *valaminek* a mennyiségei, végső fokon a térben és időben fennálló *anyagi képződmények* viszonyai. Tér- és időbeli képződmények híján nem léteznének sem objektív mennyiségek, sem számfogalmak. Az utóbbiak már csak azért sem lehetnek függetlenek az időtől, mert a társadalmi tudatban keletkeztek, vele együtt fejlődnek és fognak majd elenyészni, vagyis *történetiek;* továbbá, mert az egyéneknek az időben lejátszódó konkrét pszichikai aktusai nélkül a társadalmi tudat egyenlő volna a nullával.

Husserl nem veszi tudomásul a számok és általában a fogalmak történetiségét: pozitivista szellemben úgy kezeli őket, mintha *kész adottságok* volnának. Eljárását a fogalmak tárgyi érvényességének, a tudattól való tartalmi függetlenségének sajátos felfogása indokolja. Ez a függetlenség elvileg kétféleképpen képzelhető el: vagy azt kell

gondolnunk, hogy a fogalmak emberi tudat nélkül is létezhetnek, vagy pedig azt, hogy külső tárgyak lenyomatai, leképeződései a tudatban. A leképezést Husserl több okból kereken elutasítja. Először azért, mert a leképezés útján keletkező fogalmak csak az egyedi dolgokat ábrázoló tudati képmások induktív általánosításai lehetnek, és az indukció Husserl szerint nem igazol semmilyen általános, szükségszerű és objektív érvényt. Másodszor, Husserl szemében maga a képmás is értelmetlenség. Tegyük fel, hogy tudatunk leképezi a dolgokat: ebben az esetben a képmást meg kell különböztetnünk tárgyi eredetijétől egy képmástudat segítségével, amely ezt a különbséget leképezi, majd a leképezett különbséget kell megkülönböztetnünk egy újabb képmástudat segítségével az eredeti különbségtől, és így tovább a végtelenségig. Minden újabb képmástudat reprodukálja a különbséget a képmás és a leképezett között; ahhoz tehát, hogy ezt a különbséget, azaz a leképezés műveletét valóságosnak mondhassam, végtelen számú tudatra (a tudat tudatára, a tudat tudatának tudatára stb.) lenne szükségem, ami minden megismerést lehetetlenné tesz.[14]

A leképezésnek a végtelen regresszussal való Husserl-féle cáfolata ugyanabban a fogyatékosságban szenved, mint az az érv, amely az indukciót a végtelen progresszus ürügyén marasztalja el: mindkét gondolatmenet semmibe veszi a társadalmi gyakorlat ismeretelméleti funkcióit, és a tiszta szemlélődés álláspontjának ad hangot. Erről az álláspontról még azt sem tudom megítélni, hogy észleleteim és fogalmaim leképeznek-e valamit vagy nem, hogy egyáltalán van-e valóság rajtuk kívül. Az eszmei képmást *csak a gyakorlat különböztetheti meg a tárgyi modelltől,* felmutatva, hogy hol egyeznek és miben térnek el egymástól, hozzámérve a lenyomatot a célszerű átalakítás és felhasználás tárgyává tett eredetihez. Nem egy újabb képmástudatra szoruló képmástudat, hanem az élő gyakorlat győz meg róla, hogy az elgondolt fa más, mint a valóságos: nem mászhatok fel rá, nem szedhetek róla gyümölcsöt, nem tüzelhetem el. Husserl természetesen ismeri ezt a különbséget, sőt ő maga hivatkozik rá – csak éppen tanácstalan vele szemben, és bármennyire igyekszik is, képtelen okát adni. Erőfeszítéseit meghiúsítja saját *szemlélődő magatartása,* az a makacs törekvése, hogy a világot a reális gyakorlattól elvonatkoztatott „tiszta elmélet" kereteiben értelmezze, *az elméletet pusztán elméleti eszközökkel, a tudatot a tudattal alapozza meg.* Ilyen szempontból *a leképezés valóban a végtelen regresszusba téved,* ahol a képmás és a leképezett közötti különbségért egyre újabb képmástudatoknak kellene kezeskedniök. Husserl kritikai fejtegetései tehát végeredményben azt az igen fontos filozófiai törvényszerűséget bizonyítják, hogy *a leképezés-elmélet a gyakorlattól elszigetelve logikailag önellentmondó.*

A gyakorlat kiesésével érthetetlenné válik a fogalmak létezési módja. Másfajta létezés ez, mint a természeti tárgyaké. Az átalakítatlan természeti tárgyak – az úgynevezett „első természet" alkotóelemei – tartalmukban is, formájukban is függetlenek a tudattól. A fogalmak ezzel szemben mind tartalmilag, mind formailag eszmeiek, létük a tudathoz kötődik. Tartalmuk a tárgyukat jellemző lényeges jegyek *eszmei lenyomataiból* tevődik össze (nem magukból a lényeges jegyekből – ahogy a kézikönyvek pontatlanul állítani szokták –, mert ezek a tárgyhoz tartoznak, nem a fogalomhoz), formájuk pedig nyelvi jel vagy jelcsoport. A tárgy, amelyre a fogalom vonatkozik, szintén lehet eszmei – valóban létező, mint a „természettudomány" vagy a „pszichikai esemény" fogalmak tárgya, vagy

[14] Vö. *Ideen...* 224.

képzeletbeli, mint az „ördög", a „kentaur", az „aranyhegy" fogalmaké –, de lehet valóságos anyagi tárgy is. *Objektív érvényű* a fogalom, ha valóságos anyagi vagy eszmei tárgyra vonatkozik, és tartalmilag megegyezik vele. Az objektív érvényű fogalmak tartalma független a tudattól; pontosabban szólva, annyiban az, amennyiben e fogalmak tárgya is az. Másrészt a tartalom a fogalom tárgyának *eszmei* formája, egyúttal pedig *eszmei* tartalma a szintén *eszmei* jellegű nyelvi formának – azaz egyáltalán nem független a tudattól. Függő és független, mert kettős kötöttségű, tárgyi és tudati, objektív és szubjektív meghatározottságú. Szubjektív meghatározója a *társadalmi* tudat – a fogalom tartalma és nyelvi formája egyaránt társadalmi termék –, ami az egyéni tudathoz képest megintcsak ellentmondásos helyzetet teremt: a fogalom független az egyéni tudattól, de függ is tőle, mivel a társadalmi tudat nem független az egyéni tudatoktól.

Az objektív érvényű fogalmak létezési módja tehát *a tudattól való egyidejű függés és függetlenség.* Ezt a dialektikát töri ketté a gyakorlat ismeretelméleti szerepének mellőzése, a szemlélődő álláspont. A szemlélődés talaján a leképezés-elmélet végső szava a szubjektivizmus, amelyben a fogalmak függetlenségét elnyeli abszolút tudati függőségük, ennek pedig nincs más alternatívája, mint a platonizmus, amelyben a tudati függőséget semmisíti meg az abszolút függetlenség logikai mítosza. A mítosz súlytalan lebegésében a fogalmak elvesztik társadalmi és tudati kötöttségüket, s vele együtt történetiségüket és tárgyi meghatározottságukat is: úgy tűnnek fel, mintha időtlen eszmei tárgyak, általános, örök lényegek volnának.

A függés és a függetlenség dialektikája nélkül az igazság problémája sem oldható meg. A probléma lényege a következő. Az igazság a tényeknek, a dolgok valóságos állásának fogalmi-nyelvi kifejeződése, és így *nem lehet független a tudattól:* ha nincs tudat, nincs igazság sem, csupán természeti tények vannak. A Föld gömbölyűsége például egyszerűen tény volt, amíg nem éltek emberek; igazságnak *csak a tudatra vonatkoztatva* mondhatjuk, mert az igazság nem a tény *önmagában,* hanem a gondolat és az elgondolt tény *viszonya,* a kijelentés *megegyezése* tárgyával. Még a senki által ki nem mondott és fel nem ismert igazság is a tudathoz kapcsolódik. Az előbbi példánál maradva, a Földet valaha laposnak hitték; de az igazság akkor is az volt, hogy gömbölyű, mert a gömbölyűség ténye normaként szabta meg, hogy tartalmilag milyennek *kell lennie* a vele megegyező tudati képmásnak – noha ez a képmás egyelőre nem létezett –, és a Föld alakjáról alkotott ítéletek *objektív mércéjeként* a tévedésekhez sorolta „a Föld lapos" kijelentést. Az igazság ilyen értelemben *a ténynek a tudattal szemben támasztott követelménye, a gondolatokhoz való normatív viszonya.* Feltételezi, hogy *legyen* tudat, *legyen* fogalmi-nyelvi gondolkodás; függ tehát a *társadalmi* tudattól, következésképpen az időben lezajló egyéni pszichikai aktusoktól is, mivel nélkülük társadalmi tudat nincsen. A normatív jelleg azonban egyszersmind azt is jelenti, hogy az igazság *független a tudattól,* az egyénitől és a társadalmitól egyaránt. Független, mert maga a tárgy írja elő saját tudati képmásának kötelező tartalmát, mielőtt még a képmás létrejönne; a létrejött képmás pedig – a felismert és nyelvi alakban tárgyiasult igazság – társadalmi tudattartalommá válik, amely az egyén számára az elsajátítás tárgya, és közömbös azzal szemben, hogy ismerik-e, vagy „itt és most" elgondolják-e.[15]

[15] A kérdésről lásd Rozsnyai Ervin: Az igazság paradoxonjai. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1982/6. sz.

Tudati kötöttsége miatt az igazság mindig eszmei. A filozófia éppen azzal a kérdéssel bajlódik, hogy az eszme hogyan lehet objektív. A leképezés-elmélet mechanikus változata megszünteti az objektivitást, a szubjektivizmus pedig legfeljebb annyit vihet végbe, hogy az igazságot nem az egyéni tudattól, hanem egy Kant-féle általános „nembeli" tudattól, a társadalmi tudat misztifikált alakjától teszi függővé. Husserlnek, aki szembeszáll a szubjektivizmussal, de a leképezést semmilyen formában nem teszi magáévá, egyetlen útja marad: *el kell szakítania az igazságot a tudattól ahhoz, hogy objektivitását megőrizhesse.* Amint írja, az igazság nincs lényegi viszonyban a gondolkodó lények szellemi funkcióival és mozgásformáival, különben velük együtt keletkezne és tűnne el – ha nem az egyénnel, akkor a fajjal. Az igazság eszerint a platóni eszmékéhez hasonló *abszolút függetlenségének* köszönheti objektivitását. Így természetesen a valóságos tér-időbeli dolgokhoz sincs köze: nem az ő lenyomatuk a tudatban, hanem a tudati és a külső tényektől egyaránt független, önálló valami. Az igazság nem tény – mondja Husserl –, vagyis nincs időbeli meghatározottsága; úgy van róla tudomásunk, mint egy fajról, például a „vörösről" általában, amelyre nem érvényes a keletkezés és az elmúlás.[16]

4. REÁLIS ÉS LOGIKAI SZÜKSÉGSZERŰSÉG

A platonizálás jegyében értelmezi Husserl a logikai törvényeket is, elfalazva őket mindentől, ami térben és időben létezik. Tagadja, hogy a logikai törvényeknek tapasztalati alapjuk volna, s ezzel elvitatja tőlük a tárgyi meghatározottságot; azt is tagadja, hogy gondolkodási törvények volnának, mert a gondolkodás pszichikai tevékenység, amely más felépítésű lények esetében másképp menne végbe, márpedig a lelki életnek, a pszichikai tényeknek semmiféle változása nem érinti a logikai alaptörvényeket, nem változtathatja az igazságot tévedéssé és megfordítva. E törvények ily módon függetlenednek a tárgyi világtól és a gondolkodástól, a „tényszerű" tér- és időbeli valóságtól, és mint feltétlen érvényű eszmei normák, „nem az időben meghatározotthoz viszonyulnak" – ellentétben a „ténytörvényekkel" vagy „reáltörvényekkel", amelyek az együttlétezés és az egymásutániság szabályaiként a tér-időbeli egyedi létre vonatkoznak, és ennek véletlenszerűsége miatt ők maguk is csak véletlenül olyanok, amilyenek.[17]

Husserl okfejtéseiből kiviláglik, hogy a platonizálás miféle meghasonlást idéz elő – vagy jelez – a logika és a tényszerű-tapasztalati világ között: amaz természetfölöttivé magasztosul, és megkapja az általánosság, a szükségszerűség, a feltétlen érvény monopóliumát, szemben a tények világával, ahol minden egyedi és esetleges, még a törvények is véletlenek. Ennek megfelelően a „ténytudományokat" – a külső és a belső, a fizikai és pszichikai természet tudományait – szakadék választja el a „lényegtudományoktól", amelyekhez Husserl végeredményben a logikát és a matematikát sorolja. Érdemes felfigyelni rá, hogy Kant, éppen a maga sajátos „faji" szubjektivizmusával, még *át tudta hidalni ezt a szakadékot.* A kanti filozófiában a logikai szükségszerűség a természettudományokra is kisugárzik, mert a természetet a transzcendentális logika *a priori* kategóriái formálják meg a szemléleti anyagból. A kategóriák révén a véletlen össze-

[16] Vö. *LU* 131., 77., 129.
[17] Vö. uo. 62., 150.; *Ideen* . . . 12

kapcsolódik a szükségszerűvel, az egyedi az általánossal, és mindaz, amit Kant természetnek nevez – vagyis az egész tapasztalati világ –, *rendezettként* jelenik meg, jóllehet azon az áron, hogy az „általános tudat" függőségébe kerül. Husserl elveti az „általános tudatot" mint a faji relativizmus eszközét; így azonban kihullik a tapasztalati világból a szükségszerűség – az egyedi tapasztalatok induktív általánosítása nem vezet el hozzá –, és a fenyegető relativizmus egyetemes anarchiája ellen nincs más mentség, mint a logika és az érzéki valóság platóni ihletésű szembeállítása.

Az ellentétet, amelyben a pozitivista színezetű érzéki valóság úgyszólván valótlannak tűnik, a valóságfölöttinek ábrázolt logika pedig az egyetlen igazi, hiteles valóság rangjára emelkedik, Husserl a reális és az eszmei törvény, az oksági és a normatív szabályozás, a reális és a logikai szükségszerűség különbségével jellemzi, azt állítva, hogy a kettő között nincs közvetítés.

De a határ valójában nem olyan éles, mint Husserl állítja. Először is a tudományos törvények – akár logikaiak, akár „reálisak" – *valamennyien* eszmeiek, a társadalmi tudat tartalmai; azonkívül objektív érvényűek, másképp használhatatlanok volnának. Objektivitásukkal az elméleti és a gyakorlati tevékenység szabályozását szolgálják, eszmeiségüknél fogva pedig *normatív* szabályozóként működnek. A természetben nincs normatív szabályozás: a nap, ha rásüt a kőre, nem a felmelegedés követelményével áll elő, amelynek a kő vagy eleget tesz, vagy nem, hanem felmelegíti a követ. A *tudományos* törvények ellenben – minden más igazsághoz hasonlóan – követelményt támasztanak, mintegy megparancsolják, hogy számoljunk velük, különben tevékenységünk kudarcot vall. Azért ilyen parancsolóak, azért van normatív erejük, mert a valóság tükröződik bennük; objektív tartalom híján nem fenyegethetnék megtorlással azt, aki megszegi őket. Mint eszmei vagy normatív szabályozók, a tudathoz szólnak, és rajta keresztül irányítják a cselekvést. Következésképpen, a logikai normák maguk is „reáltörvények" abban az értelemben, hogy a társadalom reális gyakorlati tevékenységét szabályozzák, az okság „reáltörvényei" pedig logikai normák, a helyes gondolkodás szabályai. Ahhoz persze, hogy a norma az elméleti és a gyakorlati tevékenység eleven meghatározójává legyen, pszichikai indítékká, *okká* kell válnia. Az oksági és a normatív szabályozás tehát több tekintetben egybeesik, nemcsak ellentét van közöttük, mint Husserl nyomán vélhetnénk. A „reáltörvények" egyébként nem feltétlenül okságiak: lehetnek szerkezetiek is, minden oksági kapcsolat nélkül, ami szintén a logikaiakkal rokonítja őket. Tagadhatatlanul különböznek azonban a logikai törvényektől abban, hogy nincs egyetemes érvényük, mindig a valóságnak egyik vagy másik konkrét területére vonatkoznak.

Néhány példa segítségével vegyük közelebbről szemügyre a logikának és a „reáltudományoknak" az általánosság fokában mutatkozó különbségét. A „reáltudományok" kijelentik: „ha kalciumoxidot vízzel nedvesítünk, kalciumhidroxid képződik"; „a találkozó hullámok, ha hegyeik egybeesnek, erősítik egymást"; „ha a földi megfigyelő elől a Hold eltakarja a Napot, napfogyatkozás jön létre". Az ilyen típusú kijelentések közös logikai formája egy szimbolikus kijelentés: „ha p, akkor q". Ezt a szimbolikus kijelentést a közvetítő láncszemek hosszú sora fűzi össze a „reáltudományos" kijelentésekkel és rajtuk keresztül az egyedi tényekkel. Egyedi tény a vízzel érintkező kalciumoxid „itt és most" lezajló átalakulása kalciumhidroxiddá; minthogy azonban az átalakulás nem egyetlen esetre szorítkozik, hanem minden hasonló esetben megvalósul, a rá vonatkozó „reáltudományos" kijelentés az esetek egész *osztályára* érvényes. Ez a *különös* osztály az

oksági kapcsolatok általánosabb osztályába tartozik, az okság az alap-következmény viszony még általánosabb osztályába, az alap-következmény viszony pedig a „ha . . . akkor" típusú összefüggések legáltalánosabb osztályába. A „reáltudományok" és a logika egyaránt *osztályokat* írnak le. De lényegesen különböző osztályokat, lényegesen különböző eljárásokkal. Példáinkban a „reáltudományos" kijelentések pontosan megnevezett tér-időbeli jelenségek tényszerű összefüggéseinek osztályaira vonatkoznak, a szimbolikus logikai kijelentés viszont egyetlen konkrét jelenséget sem nevez meg, és kikötések nélkül mindazokat az eseteket felöleli, ahol valamihez hozzátartozik másvalami. Az osztályok általánossági fokának hierarchikus növekedése itt már minőségbe csap: a „ha . . ., akkor" típusú összefüggések osztálya üres forma, amely tartalmi meghatározatlansága miatt *eloldódik a tér- és időfeltételektől.* A „reáltudományokat" ezekhez a feltételekhez láncolja viszonylagos tartalmi konkrétságuk, a logikát ellenben időtlennek és feltétlennek mutatja formális jellege, közönye a tartalmilag meghatározott dolgokkal szemben. Tegyük mindjárt hozzá, hogy *a feltétlenség egyúttal feltételezettség is,* függés a kevésbé általános osztályoktól, illetve végeredményben a tér- és időbeli egyedi dolgoktól, amelyek nélkül semmilyen általánosság, semmilyen osztály vagy forma nem lehetséges. A növekvő általánosságú osztályok sora a folyamatosságot képviseli a két szélső ellentét, az egyedi eset és a logikai formának megfelelő felsőfokú objektív osztály között. Ám *a folyamatosság felismeréséhez elengedhetetlen a tükrözéselmélet.* Ennek hiányában a szélső ellentéteknek nincs többé közvetítőjük: a logikai formák elszakadnak tárgyi alapjuktól, objektív tér- és időmeghatározóiktól, és önálló eszmei tárgyakként a tapasztalati világ fölé, a túlvilágba emelkednek. Túlvilágiságuk magyarázatul szolgálhat arra, hogy miért előzik meg a tapasztalatot, de reménytelenül összekuszálja azt a kérdést, hogy aprioritásuk ellenére miért érvényesek mégis a tapasztalati világra.

Hasonlítsuk most össze a szükségszerűség két típusát, a reálisat és a logikait.

A szükségszerűség egyértelműen meghatározott összefüggés: az, ami csak így lehet, másképp nem. A reális szükségszerűség természeti és társadalmi, tér- és időbeli összefüggéseket, a logikai szükségszerűség fogalmiakat jellemez. A pontosabb megkülönböztetés végett forduljunk ismét korábbi példáinkhoz. A kalciumoxidról szóló kijelentés két anyagi objektum kölcsönhatásának szükségszerű eredményét fejezi ki; logikai formája, a „ha p, akkor q" kijelentés semmilyen szükségszerűséget nem tartalmaz, éppúgy lehet szükségszerű kijelentések formája, mint hamis vagy értelmetlen kijelentéseké. Logikailag szükségszerű ellenben a következő kijelentés-lánc harmadik tagja: „ha p, akkor q"; „p"; „tehát q". Más szóval: ha p azoknak a dolgoknak az osztályába tartozik, amelyeknek fennállása együtt jár q fennállásával, akkor a tapasztalat igénybevétele nélkül eleve biztos lehetek afelől, hogy p fennállása esetén q-nak is fenn kell állnia. Miért? Mert logikai szükségszerűség, hogy ami az osztályra érvényes, az az osztály minden tagjára érvényes. Éppen az a kérdés, hogy miben tér el a szükségszerűségnek ez a típusa a többitől.

Mivel az osztály a rendszernek, az összetett egésznek egyik fajtája, a kérdés megválaszolása érdekében kíséreljük meg mindenekelőtt a rendszerek felosztását, fajtáik megkülönböztetését.

Szerves rendszernek nevezzük azt az egészt, amelynek részei meghatározzák egymást, függnek egymástól. Ilyen például a Naprendszer vagy a kopernikuszi világkép – az egyik *anyagi,* a másik *eszmei* rendszer. Mind a kettőt *tartalminak* mondhatjuk az olyan *formai*

rendszerekhez képest, mint a bolygók pályája, amely nem testekből, hanem a tér egymást kölcsönösen meghatározó pontjaiból áll, vagy a nyelvtan, amely az előírások összefüggő egészével bármely tartalom – például a kopernikuszi világkép – közlésének módját szabályozza. A bolygópálya egy anyagi test mozgásának, a nyelvtan egy eszmei funkciónak, a beszédnek a rendje. A szerves rendszerek tehát anyagiakra és eszmeiekre oszthatók, és mindkét változatuk tartalmi vagy formai lehet. Hasonlóképpen oszthatjuk fel a *szervetlen rendszereket,* az elemek pusztán külsőleges kapcsolataira épülő egészeket is. Szervetlen anyagi rendszer egy mozielőadás közönsége; szervetlen eszmei rendszer a szótár szavainak összessége. A példákból látható, hogy a szervetlen rendszer: *osztály* vagy *halmaz,* olyan összesség, amelynek elemeit legalább egy közös tulajdonság egyesíti. A közös tulajdonság a mi esetünkben az, hogy az osztály tagjai valamennyien ugyanannak a mozielőadásnak a nézői, illetve ugyanannak a nyelvnek a szavai. A nézők osztálya vagy a szavak osztálya tartalmilag konkrétan meghatározott együttes; vannak azonban maguknak az osztályoknak is közös sajátosságaik, amelyek mindegyikükre érvényesek, függetlenül attól, hogy mi a konkrét tartalmuk. Ebben a vonatkozásban az osztály éppoly közömbös elemeinek minőségével szemben, mint az 5-ös szám azzal szemben, hogy öt mozinézőt vagy öt szót jelöl-e. Az osztály „mint olyan": *formális szervetlen rendszer, tartalmilag meg nem különböztetett, egynemű elemekkel.* A példánkban említett logikai szükségszerűségnek itt kell keresnünk az objektív alapját. *A logikai szükségszerűség a fogalmak vagy kijelentések egyértelműen meghatározott tulajdonsága vagy viszonya, amely az osztályok (halmazok) formális, szervetlen, egynemű objektív rendszereinek lényegi tulajdonságain, egyértelműen meghatározott belső és külső viszonyain alapul.*

Ha a szükségszerűség lényegi összefüggést, tartós belső kapcsolatot jelent, és az esetek egész osztályára érvényes, akkor törvénynek nevezzük. A törvény nemcsak a valóságosan előforduló eseteket öleli fel, hanem az összes lehetséges eseteket általában, s így független attól, hogy az általa meghatározott kapcsolat „itt és most" megnyilvánul-e vagy sem. Ilyen értelemben a törvény időtlen és végtelen, tekintet nélkül arra, hogy mit szabályoz, és meddig terjed a hatóköre: a monopolkapitalizmus történelmileg átmeneti korszakának sajátszerű törvényei például mindig és mindenütt érvényesek, bárhol és bármikor legyen is a világban monopolkapitalizmus. Persze, a törvény csak ott működik, ahol az általa meghatározott jelenségek fennállnak: a biológiai törvények feltételezik az életjelenségek létezését, a monopoltőke törvényei a monopolkapitalizmusét. A törvények *működése* az alájuk tartozó konkrét tér-időbeli jelenségek meglététől függ, jóllehet *tartalmuk* független attól, hogy „itt és most" vannak-e ilyen jelenségek vagy nincsenek.

Husserl élesen megkülönbözteti a logikai törvényeket a „reáltörvényektől", amelyeken a külső természet és a pszichológia törvényeit érti. Mennyiben jogosult ez a megkülönböztetés? Bármily pontatlan is a „reáltörvény" Husserl-féle fogalma, mindenesetre olyan törvényeket jelöl, amelyek a tér- és időbeli kölcsönhatások reális közegében létező természeti és társadalmi jelenségeket szabályozzák. Ebben a közegben a törvény, mint szükségszerű, tartós és lényegi összefüggés, annál kevésbé határozza meg egyértelműen a működési körébe tartozó egyedi jelenségeket, minél bonyolultabb kölcsönhatások részesei az utóbbiak, vagyis minél inkább szövődnek a törvényhez képest külső, véletlen összefüggésekbe. A kölcsönhatások bonyolultsága a mozgásformákéval növekszik, és növekedése arányában szűkíti a törvények hatókörét: a társadalmi törvények hatóköre például szűkebb, mint a biológiai törvényeké, működésük a feltételek nagyobb számához

kötődik. Minél nagyobb számú feltétel szükséges a törvény működéséhez, annál kisebb a törvény hatóköre, és fordítva: minél általánosabb a törvény, annál kevesebb feltétel szükséges a működéséhez. A legáltalánosabb törvények az időfolyam bármely pillanatában és a valóság összes területein egyetemesen érvényesek, tekintet nélkül e területek minőségi különbségeire. Az ilyen törvények működése már nem egy-egy konkrét tér-időbeli jelenségcsoport meglététől függ, hanem *egyáltalán nincs semmilyen feltételhez kötve, leszámítva egyetlen általános feltételt, magának a valóságnak a létezését.*

Egyetemes objektív törvények a mozgó anyag dialektikus alaptörvényei és a formális logika alaptörvényeit meghatározó osztály- vagy halmazviszonyok. Dialektikus – tartalmi – alaptörvény a dolgok mindig és mindenütt fennálló ellentmondásos természete; ugyanilyen korlátlan érvényességű a formai ellentmondásmentesség törvénye, amely kizárja, hogy valamely tulajdonságnak egyidejűleg egynél több terjedelme legyen, hogy *P* tulajdonság-osztály ugyanabban az időpontban és vonatkozásban egyszerre tartalmazza és ne tartalmazza *S* objektumot. (Ha például ez az objektum az „előember", akkor nyilvánvalóan nem tartozhat sem az „emberek", sem a „nem-emberek" osztályába, de beletartozik „az állat és az ember közötti átmeneti élőlények" osztályába, és lehetetlen nem beletartoznia.) A két egyetemes alaptörvény – a dialektikus ellentmondásé és a formális ellentmondásmentességé – terjedelménél fogva másképp viszonyul az egyedi esetekhez, illetve a szükségszerűséghez, mint a specifikusabb „reáltörvények". Az egyedi eset akkor szükségszerű, ha feltételeinek együtteséből semmi sem hiányzik. Ez az együttes magába foglalja mind a törvényszerű, mind a véletlen feltételeket. Minél specifikusabb a törvény, annál inkább keresztezhetik működését a véletlenek, vagyis annál nagyobb a rés közte és az egyedi eset összes meghatározóit egyesítő szükségszerűség között. De az egyetemes törvények bezárják a rést: működésükben függetlenek lévén a külső, véletlen feltételektől, az egyedi eseteket is egyértelműen határozzák meg, és *azonosulnak a törvények osztályának legközelebbi nemével, a szükségszerűséggel.*

Az egyetemes és feltétlen törvények természetesen éppúgy feltételezik a konkrét tér-időbeli létezést, mint a „reáltörvények", noha nem a dolgok bizonyos csoportjainak létezését, hanem a dolgokét általában. Feltételezettségük kevésbé szembetűnő; Husserl nem hajlandó elismerni, mert lehetetlennek tartja, hogy egyedi tényekről általános és szükségszerű összefüggésekre, törvényekre következtethessünk. A tényeken alapuló „reáltörvényeket" puszta valószínűségeknek véli, szemben a feltétlen érvényű logikai törvényekkel. Ez a kettősség, azon túl, hogy megismétli a feltételezett és a feltétlen közötti kanti szakadást, jócskán visszaveti Husserlt Kant mögé. Az általános tudat apriorizmusa révén Kantnak – ha csupán a jelenségvilágra korlátozva is – sikerült egy sajátos tartalmi logikát kidolgoznia, amelynek kategóriái egybeesnek a tapasztalati világ általános törvényeivel; Husserl, aki elítéli a kanti apriorizmust, és a tapasztalati világtól pozitivista módon megtagadja a tulajdonképpeni törvényeket, nem is gondolhat ilyen logikára. Az ő számára csak a formális logika létezik, ennek a törvényei testesítik meg az egyetlen igazi szükségszerűséget. Minthogy az igazi szükségszerűség Husserl szerint sem tapasztalati eredetű nem lehet, sem egy általános tudatra nem vezethető vissza, a formális logikának más megoldás híján a platóni túlvilágba kell kerülnie, oda, ahol az újkantiánus értékek is hazára leltek. Így jelentkezik ontológiai következményként az az ismeretelméleti előfeltevés, hogy a tapasztalati általánosítás semmiképpen sem eredményezhet szükségszerű ítéletet. De ha a logika a túlvilágba kényszerül – Kant még nem kárhoztatta

erre a sorsra –, akkor isteni közvetítés nélkül megokolhatatlan, hogy törvényei miért érvényesek a közönséges tér-időbeli világban; és Husserl vonakodik istenhez fordulni.

A platonizmus Husserl számára azért szükséges, hogy megindokolhassa a gondolkodás logikai és pszichikai oldalának különbségét. Ilyen különbség valóban van. Szubjektív szempontból a gondolkodás pszichikai tevékenység, amelynek konkrét lefolyását az idegrendszer, a történelmi és társadalmi feltételek, az egyéni alkat és a változó egyéni állapotok határozzák meg; objektív szempontból viszont logikai tevékenység, amely az említett tényezőktől független szabályokat követ. A szabályoknak ez a jellege abból következik, hogy a logikai tevékenység alapvető célja az igazság megragadása, az igazság pedig semmi mástól nem függ, mint a dolgok objektív állásától. A gondolkodásnak a dolgok állását kell megállapítania, a valóság korábban feltárt sajátosságaira támaszkodva. *Azok a sajátosságok, amelyekről az anyagi objektumokkal végzett közvetlen gyakorlati cselekvések során kiderül, hogy mindig és mindenütt jelen vannak vagy állandóan ismétlődnek, maguknak a cselekvéseknek a legáltalánosabb mozzanataival együtt logikai törvényekként vésődnek a társadalmi tudatba.* Ezek a törvények, amikor az önmagára visszahajló tudat kutatni kezdi őket, már *kész eszmei objektumok alakjában léteznek, és minden tapasztalatot, minden gondolati aktust megelőznek.* A gondolati aktusoktól eltérően, kívül állnak az időn, nincs sem kezdetük, sem befejezésük. Szerepük is más a megismerés szabályozásában, mint a történelmi, társadalmi, fiziológiai és pszichikai meghatározóké: nem közvetlenül a gondolkodás valóságos, tényszerű lefolyását szabják meg, hanem azt írják elő, hogy milyennek *kell* lennie az igazság megragadására irányuló gondolkodásnak, bármilyenek legyenek is a tér- és időfeltételek. Kötelezik a gondolkodást, de nem kényszerítik; normatív törvények és nem okságiak.

Az okságí és a normatív törvényeket Husserl éppoly határozottan megkülönbözteti, mint a pszichikai és a logikai folyamatokat. Nem is a megkülönböztetéssel van baj, hanem a különbség eltúlzásával. Abból az előítéletből, hogy a tényszerű dolgoknak és folyamatoknak nem lehetnek „igazi" törvényeik, Husserl kénytelen leszűrni azt a következtetést, hogy a logikai törvények – „igaziak" lévén – nem a gondolkodás törvényei. A logikának a pszichikai aktusoktól való függetlenségét a platonizmus a gondolkodástól való abszolút függetlenséggé torzítja, a konkrét, *hic et nunc* tényektől való függetlenségét pedig a tényektől való abszolút függetlenséggé. Holott logika nincs sem az anyagi valóság tényei nélkül, sem az anyagi valósággal folytatott társadalmi tevékenység tényei nélkül, sem a valóság tudati tükrözésének pszichikai tényei nélkül. A logika a tények függvénye, ezért függhetnek tőle a tények; egész vagyonát a tények teremtik elő, mint milliomosét a munkások, akikkel gazdájuk jobbára nem is találkozik.

SUMMARY

Ervin Rozsnyai: Husserl's Platonism and the Objective Truth

The article, which is part of a longer treatise, examines in relation with Husserl's platonism the origin of the views about the a priori characteristic of the logical laws and about the conceptual difference between the laws of logic and those of natural sciences. These views come into being as the alternatives of the empiricist theories of knowledge and are directed principally against the theory of reflection. According to Husserl the theory of reflection leads to infinite regression. The author of the article opines that it is indeed true but only if we understand reflection as the passive mental imprint of things. A misinterpreted theory of reflection results in relativism, subjectivisme and scepticism. Relativism attributes to our notions an absolute dependency on the consciousness, just as platonism attributes absolute independence to them. The author expresses his idea that our notions – number notions included – are dependent on and independent from the human consciousness at the same time, and the same concerns truth generally; disregarding this fact inevitably results in the appearance of the false alternative of platonism and relativism.

A JOG ONTOLÓGIAI MEGALAPOZÁSA FELÉ (TÉTELEK LUKÁCS *ONTOLÓGIÁJA* ALAPJÁN)*

VARGA CSABA

Az itt következő tételek csak munkahipotézisek. Céljuk a lukácsi *Ontológiá*ban feltárható módszertani megfontolások, kategóriarendszer és a jogot közvetlenül is illető elemzések alapulvételével egy szemléleti keret körvonalazása. Olyan szemléleti kereté, ami lehetővé teszi a jogi jelenség különféle megnyilvánulásainak és társadalmi-történelmi vonatkozásainak fogalmailag egységes, a társadalmi lét ontológiájából kibontott, ezért a múlt és jövő irányában egyaránt nyitott kifejezését. Mint bármely gyakorlati teljesítmény, Lukács György műve sem zárja ki eltérő értelmezések lehetőségét. E tételek az értelmezésben sem kizárólagosságra, sem önmagukban vett hitelességre nem törekszenek. Céljuk ugyanis nem az, hogy adott tételeknek a jog területére vetített csupasz másolatát nyújtsák. Hanem az, hogy Lukács gondolkodói teljesítményét a jogi jelenség magyarázatában felhasználják.

1. A jognak nincs külön, a társadalmi lét ontológiájától független ontológiája. Minden, ami a jogban sajátosként kifejlődik s viszonylagos önállóságát megalapozza, csak a mindenkori egészen belül, annak mozzanataként bontakozhat ki; annak köszönheti létét és értelmét egyaránt.

1.1. Társadalmi jelenség az, ami társadalmi hatást gyakorolva megjelenik.

A lukácsi Ontológia a társadalmat komplexusokból álló komplexusként elemzi. Az egyes komplexusok szakadatlan kölcsönhatásban állnak egymással. A társadalmi lét nem más, mint e kölcsönhatások összessége, mindenkori állásának kifejeződése. Az összkomplexus tehát a részkomplexusok kölcsönhatásából tevődik össze. Ugyanígy az egyes részkomplexusok is (mint viszonylagos, tehát sohasem zárt totalitások) a konkrétan őket alkotó/alakító /rész/ részkomplexusok kölcsönhatásából jönnek létre.

A társadalmi lét ilyen módon megszakítatlan folyamat. Olyan folyamat, amely megfordíthatatlan. E folyamatban mindaz, ami bekövetkezik, nyomot hagy. Új összetevőként beépül abba a feltételrendszerbe, amiben az egyes komplexusok kölcsönhatása (és ennek során saját újratermelődése) végbemegy.

1.2. Megfordíthatatlan folyamatszerűségéből adódóan a társadalmi lét egyúttal történelmi lét. A társadalmi folyamatok történeti jellege a legszembetűnőbben a társadalmiasodásban nyilvánul meg.

Társadalmiasodás (a szó legszűkebb értelmében) a kapcsolatok közvetettebbé válását jelenti. Mivel a társadalmi mozgás az egyes komplexusok egymásrahatásában valósul meg,

*A Nemzetközi Jog- és Társadalomfilozófiai Társaság X. Világkongresszusának (México, 1981. július 29–augusztus 6.) első szimpózium („A jog ontológiai alapja") munkájához készült tanulmány.

melynek során a komplexusok újratermelődése is végbemegy, a kapcsolatok közvetettsége elsősorban a kölcsönhatás és az újratermelődés mechanizmusában jelentkezik. Nevezetesen, e mechanizmus felépülésében és működésében a tisztán természetadta feltételek s összetevők egyre kevésbé játszanak szerepet. A kölcsönhatás és újratermelődés mechanizmusába egyre több – tisztán társadalmi – közvetítő mozzanat iktatódik. Egyre inkább előtérbe nyomul az egész folyamat társadalmi természete – olyan feltételektől és összetevőktől való meghatározottsága, amelyek maguk is a kölcsönhatás és újratermelődés folyamataiban jönnek létre.

A társadalmiasodás előrehaladásával növekszik a közvetítés szerepe és jelentősége. Legtágabb meghatározás szerint a közvetítés az a társadalmi közeg, amiben a komplexusok kölcsönhatása végbemegy. A közvetítés nem egyszerűen a társadalmi mozgás jellemzője, a társadalmi komplexus egyik funkciója. A társadalmiasodás előrehaladásával olyannyira átfogó kategóriává válik, hogy minden mozgás egyszersmind közvetítéssé/közvetítődéssé lesz. Olyan összetett formákat ölt, hogy a kizárólagosan közvetítői és közvetítetti helyzet lehetősége megszűnik. Mindaz, ami bizonyos irány/ok/ban közvetít, más irány/ok/ban közvetítetté válik.

A közvetítés/közvetítődés összetett mechanizmusa már a fejlődés korai fokán olyan komplexusokat hív létre, amelyek kizárólagos feladata a közvetítés. A társadalmi kommunikáció területén ilyen a nyelv, a szabályozás területén ilyen a jog. A társadalmiasodás fokozatosan ezek viszonylagos önállóságának s sajátszerűségének a kibontakozását vonja maga után.

1.3. Az emberi aktivitás s a társadalmi történés oldaláról szemlélve a társadalmi lét a céltételezés és az okozatosság egymást kölcsönösen feltételező kapcsolata.

A céltételezés az okozódásban már adott elemek és kapcsolataik megismerésére építve ezeket új összefüggésekben helyezi el. A céltételezés nem több, mint ami benső lehetőségeit illetően az okozódásban már benne rejlett. Ám éppen azért, mert csak lehetőségeit illetően rejlett benne, de abból spontánul nem bontakozott volna ki, a céltételezés aktusa szükséges ahhoz, hogy az ember alakítsa, társadalmivá formálja környezetét, abban készen nem adottat hozva létre.

A munka aktusától kezdve az ember minden tevékenységi formája a céltételezés és az okozatosság e kapcsolatára épül. Ám ez csak körülhatárolja, de nem szabja meg azt, ami emberi történelemmé alakul. Részben, mert minden céltételezés vagylagos döntési lehetőséget előfeltételez. Részben pedig az okozódás oly összetett közegben, oly sok tényezőtől befolyásoltan megy végbe, hogy a ténylegesen bekövetkező eredményt aligha lehet pontosan előrelátni. Ez végső soron több vagy kevesebb, avagy más lesz, mint amire az eredeti tételezés irányult.

A kapcsolatok közvetettebbé és közvetítettebbé válása a céltételezésben is érezteti hatását. A munkamegosztás, a társadalmi szabályozás előrehaladottabb formáinak kialakulásával a voltaképpeni célkitűzés és annak megvalósítása közé egyre több tisztán közvetítő jellegű céltételezés ékelődik. Végeredményben egyre több tényezőjű és esélyű lesz az a folyamat, ami az eredeti célkitűzés megvalósítására hivatott.

1.4. A tárgyiasság a természeti lét megjelenése, alapvető tulajdonsága. Tárgyiasulássá akkor lesz, amikor az ember – céltételező tevékenysége tárgyaként megvalósítva/létrehozva – saját szolgálatába állítja.

A társadalmiasodás termékeként tárgyiasulások egyre összetettebb rendszerei jönnek létre. Ezek működésére és ennek tudatbeli felfogására egyre erőteljesebben az lesz jellemző, mintha itt – valamiféle második természetként – a tisztán természeti tárgyiasságok törvényszerűségével ható erők működnének. Ez az eldologiasodás jelensége. A társadalmiasodás szükségképpeni, önmagát ennek megfelelően újratermelő következménye ez, mely torzulást önmagában még nem jelent.

Társadalmi problémák forrásává akkor lesz, ha egyéb feltételekkel találkozása az elidegenedés objektív tényét és szubjektív élményét létrehozza. Ilyen helyzet az emberi lényeg és a társadalmi lét ellentmondásba kerülésével áll elő. Az elidegenedés lehetősége a társadalmiasodás előrehaladásával növekszik, ám bekövetkezése korántsem szükségszerű. Ez mindig az összkomplexus összfejlődésében ható és uralomra jutó tendenciák függvénye.

1.5. Az összefüggéseknek a mindenkori egészből kiinduló, ezek helyét és jelentőségét az egészen belül kutató feltárása az, amit a lukácsi Ontológia totalitásszemléletnek nevez.

A totalitásszemléletnek megfelelően az ideológia is – vagyis az a tudat, amelynek segítségével az emberek és csoportjaik konfliktusaikat végigharcolják – mint a társadalmi lét összetevője és alakítója nyer elbírálást. A döntő kérdés tehát nem az, hogy tartalma ismeretelméletileg mennyire igazolható, hanem hogy konkrét helyzetekben, adott mozgásfolyamatok befolyásolásában milyen szerepet milyen hatékonysággal tölt be.

Ebből következően alárendelt jelentőségű az ismeretelmélet egész kérdésköre. A megismerés igazsága vagy hamissága természetszerűleg korántsem közömbös a céltételező tevékenység, az okozati sorok tervezése, a konfliktusok természetének s összetevőinek tudatosítása – a társadalmi lét egész előrehaladása szempontjából.

Ám az ontológiának a valóságos mozgás valóságos összefüggéseivel kell számolnia. S eszerint az, hogy konkrét összefüggésben milyen megismerés milyen módon befolyásolja a társadalmi mozgást, az ismeretelmélet körét meghaladóan még számos egyéb tényezőtől függ.

1.6. A társadalmi lét tehát a társadalmi összmozgással azonos. Nem más, mint az egyes komplexusok szakadatlan kölcsönhatásának mindenkori állapota. Mindaz, ami e megfordíthatatlanul előrehaladó folyamatban létrejön, hatásgyakorlása révén elpusztíthatatlanul visszacsatolódik, az új feltételrendszer elemeként beépül a további folyamatokba.

A jelenségek létrejöttének időbeli egymásutánisága ezért nem azonos az ontológiai elsőbbség kérdésével. Az összfolyamat a meghatározások olyan összetett szövedékében valósul meg, amiben nincs sem kizárólagosan meghatározó, sem kizárólagosan meghatározott: csak kölcsönös meghatározások vannak.

Annak kielégítő megválaszolása így, hogy a kölcsönös meghatározások e rendszerében melyek azok, amelyek az összfolyamat irányát megszabva túlsúlyosaknak bizonyulnak, vagyis hogy a meghatározások egyenlőtlensége miként vezethet végső fokon történő meghatározáshoz – pl. a gazdaság az egyéb szférákkal szemben –, kevésbé a filozófiai általánosítás, mint inkább a közvetítettségek s egyenlőtlenségek csatornáit, érvényesülési mechanizmusát feltáró empirikus vizsgálódás dolga.

2. A jog közvetítő létkomplexus. Mint közvetítő komplexus, létének értelmét nem önmagában hordja. Ám annak érdekében, hogy saját közvetítő feladatának eleget tehessen, viszonylagos önállósággal kell rendelkeznie.

2.1. Történelmileg a jog mint jog akkor különül el, akkor válik sajátos közvetítés hordozójává, amikor érdekösszeütközésektől meghatározottan a társadalom már többirányú tagozódást mutat. Olyan tagozódást, amelynek sorában az osztály jellegű tagozódás emelkedik ki mint alapvető rendező.

Az érdekütközésektől szabdalt társadalomban a jog hivatott arra, hogy az egyéb különrendek fölé emelkedve végső soron egységesítő hatást gyakoroljon. Így természetesként adódik kapcsolata az államhoz, mely a végső egységesítő erő szerepét a politikailag megszervezett társadalmi hatalom síkján tölti be.

2.2. A jog feladata a társadalom alapvető érdekütközéseinek megoldása. A társadalmi rendet azáltal biztosítja, hogy az érdekütközések megoldását adott mintákhoz kapcsolja.

2.3. Kapcsolódása az államhoz kettős vonatkozásban érzékelhető.

Jog és állam közös társadalmi meghatározás tárgyai. Mint az uralkodó osztályhelyzettől mindenkor befolyásolt eszközök, a társadalmi célokat mindkettő osztálycéloktól színezetten juttatja kifejezésre és érvényesíti. Hogy az osztálycélok képviselete milyen módon és kizárólagossággal megy bennük és általuk végbe, a társadalom berendezkedésétől, konkrét erőviszonyaitól függ.

Hierarchikusan megszervezett, területileg tagolt szervezetrendszerének kiépülésével az állam fokozatosan a jog kisajátítására: a jog feletti kizárólagos uralom megszerzésére törekszik. Ezt elősegíti a történelmi folyamat, melynek eredményeként a jog sajátszerűen objektiválódik, majd ez objektivált formájában a jogot kizárólagosan megtestesítőként tekintetté válik. Olyan rendszerekben, ahol a jog alkotása és alkalmazása fogalmilag is, intézményileg is formális jelentőséget kapva különválik, még nyomatékosabban s maradéktalanabbul bekövetkezik a jog államivá tétele.

Ez a folyamat a kölcsönös feltételezettség irányába mutat. Szélsőséges esetekben egymás kölcsönös tartalmazásáig is ívelhet. Ilyenkor – elvileg – mindaz, ami állami tevékenység, egyben úgy jelenik meg, mint jogi, s mindaz, ami jogi, egyben úgy jelenik meg, mint állami tevékenység.

2.4. A jog objektivációs formája a korai időkben a tényleges gyakorlat bizonyos elemeinek követendő példaként történő kiválasztásához kapcsolódik. Később ezek normatívként tekintett magatartási és döntési mintákká lesznek. E minták befolyásolására – kiegészítésére, módosítására, egységesítésére –, majd ezek felváltására jönnek létre az alkotott-írott norma-struktúrák.

Az utóbbiak a történelmi fejlődés különböző szakaszaiban a jog kizárólagos megtestesítésére törnek. Ez a joginak a törvényire történő visszavezetése kísérlete. Visszatérő jelenség ez a jogfejlődésben. Középpontjában a jog feletti uralom kizárólagosságára irányuló törekvés áll, konkrét ösztönzői azonban – pl. az ókori dominátus, a kinyilatkoztatáson nyugvó jog, a bizánci és bizantikus jog, a felvilágosult abszolutizmus vagy a francia forradalom törvényhozása esetében – eltérhetnek egymástól.

3. A norma maga is céltételezés. A valóságban zajló folyamatok oksági összefüggéseinek megismerésére épít've tűz ki célokat és választja ki az adott cél megvalósítása szemszögéből legkedvezőbbnek tekintett eszközmagatartás/oka/t.

3.1. A jogi norma olyan céltételezés, amely a társadalmilag elérni kívánt célt nem fogalmazza meg. Annak érdekében, hogy mint magatartási és döntési szabály egyértelmű, mindennemű tartalmi vitathatóságot kizáró legyen, elérendő célként a normaalkotó által kiválasztott eszközmagatartás jelenik meg benne.

A vitathatóság kizárását hivatott biztosítani a norma tartalmának kialakításában megnyilatkozó formalizmus is. Nevezetesen az, hogy az eszközmagatartás leírását s ama helyzet leírását, amelyben az eszközmagatartás tanúsítandó, a norma külsőleg felismerhető tényállásjelekhez kapcsolja.

3.2. Az a körülmény és fejlődési irány, hogy a szabályozási szükséglet növekedése és az államnak a jog feletti teljes uralomra irányuló törekvése következtében a jogi objektiváció egyre hangsúlyozottabban és kizárólagosabban alkotott-írott norma-struktúraként jelenik meg, formailag is sajátosan elkülönülő szférává teszi a jogot.

A jogi minőség a korai időkben valamely tartalom követendő mintaként történő érvényesítésében fejeződött ki. Jogi érvényesség az ilyenként elismerő gyakorlathoz kapcsolódott. Ez előfeltételezett egyrészt egy a konkrét helyzetben szerepet játszó célok és érdekek szemszögéből megfelelően kielégítő tartalmat, másrészt egy ezt jogiként spontánul hordozó közeget. A jog folytonosságában így a hagyományszerűség, a bevált/megszentelt mintákhoz ragaszkodás számottevő szerepet játszott.

A jog dinamizmusának biztosítása érdekében előtérbe kerül a jogi minőség formális körülbástyázása. Ez mindenekelőtt a hagyományos hordozókról történő leszakítást előfeltételezi. Ennek eredményeként a joghoz tartozást (jogon) belüliséget jelentő érvényesség immár – tekintet nélkül a konkrét tartalomra – az objektivációs formához, annak meghatározott módon történő létrehozásához tapad.

A jogi érvényesség formálissá válása kettős következménnyel jár. Egyfelől – társadalmilag – a hagyományszerűség elsorvad a formális minőségek javára. A szokásjogi rendszerek visszavonulnak; legfeljebb s csupán jogszokásként – pótlékként, kiegészítőként, csökevényként – maradnak fenn. Másfelől – jogilag – teljessé válik a jog tisztán formális rendszerré alakulása. Hiszen azt a módot, amelyen az érvényesség elnyerése érdekében az objektivációs forma létrehozandó, ismét csak a jogi tételezés szabja meg.

3.3. A hagyományszerűség, a jogiként spontánul hordozó közeg gyengülésével az intézményesedés lép be mint a jog folytonosságát biztosító tényező.

Az intézményesedés a legátfogóbban az állami szervezés területén, a modern államiságra jellemző összetett szervezeti-intézményi rendszer kiépítésével következik be. Ez jelenti egyidejűleg a hatalom összpontosítását és területileg-szakirányilag tagolt rendszerének kialakítását. Jelenti továbbá, hogy ennek hordozására – a társadalmi munkamegosztás önálló ágaként – létrejön az igazgatás mint szakképzettségen nyugvó, elkülönülő testületté szerveződő hivatás.

A modern államiság részeként, azt megalapozóan, ugyanakkor az igazgatáson túlmutató kiágazódásként létrejön a modern formális jog intézményi berendezkedése. Ez magában foglalja egyfelől az érvényes jogi tételezések formálisan elkülönülő, könyvekben rögzített rendszerét, másfelől a jogászságot mint ennek társadalmi működtetésére-fenntartására-újjáképzésére hivatott, szakképzett, elkülönült testületet. A jogászság jelenléte a sajátos képzésbeli, munkamódszerbeli, s a jogászság kellő feladatbetöltéséhez szükséges ideológiai hagyományokat is az intézményi berendezkedés fogalomkörébe vonja.

3.4. A jog felépítését és működését illetően mindez meghatározott következményekkel jár.

Eluralkodik a mindent előrelátó központi tételezés szelleme. A teleologikus mozzanat hallatlan tágasságúvá és szigorúságúvá nő. Nem tör ez kevesebbre, mint minden társadalmi történésnek előzetesen központilag eldöntött, elvont cél- és eszközmeghatározások

szerinti megtervezésére, a tényleges történéseknek e meghatározások „megvalósulásaként" történő láttatására és gyakorlati kezelésére.

E szellemnek olyan objektivációs forma felel meg, amiben a jog nem más, mint tételezések logikailag rendezett, összefüggő, csaknem axiomatikus módon hierarchikus-deduktív eszményű, önmagában zártnak és teljesnek tekintett rendszerré szervezett összessége.

A jogi komplexus egészében a hangsúly egyre inkább a jogként történő tételezésre helyeződik. Következésképpen, a tételezés és a tételezés gyakorlati megvalósítása élesen elkülönül egymástól. Jogalkotás és jogalkalmazás szétválasztása így lesz nem csupán a feladat másságából, munkamegosztásszerű megkülönböztetésből eredő, de a kettő folyamatszerű egységét is felszakító, viszonylagos egyensúlyukat megbontó. A jogalkotás a jogi szféra demiurgoszává növekszik, míg a jogalkalmazás puszta végrehajtássá alacsonyul. A jogalkotás a kizárólag a szabad emberi akarattól betöltendő űrbe emelődik – a jogalkalmazást is olyan térbe emelve át, amelyben a jogi tételezések által gyakorolt meghatározáson kívül más nem érvényesül.

Ezzel elvész az igazságszolgáltatás tulajdonképpeni funkciója, de elvész pátosza is. Eredeti értelme szerint a konfliktusfeloldásban az igazságszolgáltatás mindvégig az eset konkrétumaira ügyelő, a norma-struktúrákkal csupán mint lehetséges példákkal a megoldás irányait kereső jogi működés. Ezért engedhette át magát szabadon az eset konkrétumaiból fakadó meghatározásoknak, ezért törhetett a tartalmi igazságosságra. A jogalkalmazás konfliktuseldöntése ezzel szemben a jogi tételezések többé vagy kevésbé mechanikus végrehajtása. Nem más, mint a jogalkotásnak a konkrét esetekre meghosszabbított – de voltaképpeni önállósággal, megkülönböztetetten saját szerepkörrel nem rendelkező – karja. Az igazságosság ezért formális szabálykomforizmussá lesz benne, s ezzel puszta jogszerűségre vezetődik vissza.

Ha a formális jognak megfelelő jogalkalmazási eszmény ilyen szélsőséges formában ritkán mutatkozik is meg, irányát jól jelzik két évezred különféle társadalmi mozgalmaiban született utópiái a mindent előrelátó és szabályozó kódexekről, a jogértelmezési tilalomról, az egyszerűség kultusza jegyében fogant egykönyvű törvényhozóról, vagy éppen a hivatásos jogászságnak jogalkalmazó polgárokkal vagy alkalomadtán automatákkal való helyettesítéséről.

Egy ilyen sajátos módon formálisan körülcövekelt, formálisan mozgatott rendszerré növekvő, önállósuló létnek hű belső leírását adja a mindenekelőtt Hans Kelsentől megfogalmazott ún. tiszta jogtan. Logikai elmélet ez, mely a jog felépítését és működését egy szélső pontból (a feltételezett alapnormából vagy a valóságos nemzetközi jogrendből) kiindulva, annak fokozatos lebontásával magyarázza. Felépítését illetően lépcsőzetes, melyben a mindenkori alsóbb norma (jogforrás) a felsőbb normától (jogforrástól) kölcsönzi érvényességét. Működését illetően pedig olyan, hogy csak a két szélső pont minősül tiszta jogalkotásnak, ill. tiszta jogalkalmazásnak; a közbülső pontok az előbbi oldalról nézve jogalkalmazásként, az utóbbiról nézve pedig jogalkotásként hatnak. A felépítés vezérelve tehát a formális érvényesség, a működés vezérelve pedig a formális törvényesség.

Ebből adódik a jogászi világkép. A jogászi világkép tükrében a jog önmagában elégséges képződmény, ami önmagukban elégséges törvényszerűségek szerint mozog. Hiszen a rendszer saját kinyilatkoztatott felépítési és működési elvei szerint az érvényesség a

tételezés mikéntjének (ki? hol? mi módon tételez?) kérdése, a törvényesség pedig az esetnek a norma alá történő logikai alárendeléséé.

4. A jog önállóságának látszata és e látszat ideológiája a norma viszonylagos önállósága körül forog. A normában a közvetítő létkomplexusokra jellemző ellentmondásosság tükröződik.

4.1. A jognak úgy kell közvetítenie, hogy sajátszerű önállóságán keresztül érvényre jussanak a jogot közvetlenül érintő társadalmi meghatározások. Célját ugyanis a jog önmagán kívül, a közvetített komplexusokban hordozza. Ugyanakkor saját beteljesedési rendszerrel rendelkezik, vagyis a jogivá tett társadalmi célokat saját követelményrendszerének kielégítésével kell megvalósítania. A jog működésében tehát az érvényesség és a törvényesség szervező elveitől hordozott formális racionalitásnak egy társadalmilag konkrét tartalmi racionalitást kell érvényre juttatnia.

Ez ellentmondás jelenlétében a jog mindenkor manipulált közvetítés. Hiszen az érvényesség és a törvényesség nem az összkomplexus síkján jelentkező meghatározások, hanem – mint a jogi komplexus felépítésének és működésének belső elvei – csak a jogi komplexuson belül érvényesülő posztulátumok. Ha a jogi komplexus mozgása szembekerül egyéb komplexusokkal, csupán viszonyuk döntheti el, vajon a társadalmi összmozgás időlegesen a jogi komplexus szerint alakul-e, vagy azt az egyéb komplexusok erőfölénye eltiporja.

A jog életében mindazonáltal ritkák a drámaian kiélezett pillanatok. Mégis, a manipuláltság a jog mindennapi létezési módja. Mint társadalmilag létező, a jog maga is folyamatszerű; gyakorlata egyértelmű folytonos alakulásával. Ez az alakulás a jog jelentésében mutatkozik meg, ami – az adott folyamaton belül – a mindenkori konkrét társadalmi és jogi összefüggések függvénye. Mivel a nyelvi körülhatárolás legfeljebb megközelítőleges, bizonyos mozgási tér mindig adódik. S ebben a mozgási térben az önmagukban talán észrevehetetlen hangsúlyeltolódások, áthelyeződések hosszú távon már lényeges változásokká összegeződhetnek.

4.2. A jog valósága és ideológiája ellentmondásos egységben él egymás mellett. A jog működésének ontológiai leírása rávilágít a manipuláció mindenkori alapjára: azokra a társadalmi erőkre, amelyek a jogi közvetítést – bármilyen formális körülbástyázottságról, bármilyen logikai eszményű jogalkalmazásról legyen is szó – az összfolyamatban meghatározott mederbe terelik. E valósággal szemben áll a jogászság ideológiája a jog önállóságáról s logikai alkalmazásáról. Ez az ideológia hamis tudat, ontológiailag mégis létszerű a feladata. Mint egy hivatás szakmai ideológiája arra hivatott, hogy a szakma játékszabályait, kinyilvánított működési elveit közvetítse, segítse érvényesülni a gyakorlatban. Arra hivatott, hogy a jogászt mindenkor megkísérelje rábírni, hogy a jog saját beteljesedési rendszerének a kielégítésével, azon keresztül keresse a társadalom szolgálatát; megkísérelje rábírni, hogy a jog nevében végzett működést a jog keretei között végbemenő működésként őrizze meg.

A jogászságra ezért szükségképpen jellemző a Janus-arcúság, a kettős beszéd. Csupán a jogról beszél, miközben a valóságos társadalmi érdekütközéseket jogon belüli ütközésekké alakítja, majd ilyenekként is látszatütközésekké finomítja. Valóságos ütközéseket old meg, miközben a jog önállóként láttatott tételezéseivel végez logikaiként végigjátszott műveleteket.

4.3. E folyamat ugyanakkor elrejti, hogy a jogmegvalósulás mindeközben nem más, mint végső soron az összkomplexus fejlődési irányait, az összfolyamatban egyébként ható erőket érvényre juttató társadalmi megvalósulás.

Mert egyfelől az, ami jogkövetésnek tetszik, társadalmi méretekben többnyire nem más, mint a társadalom egyéb normarendszereinek a joggal megegyező ösztönzései eredménye. Mindenekelőtt ilyen vonatkozásban, mint a jog megvalósulását ösztönző vagy gátló ideológiai erő, érdemel figyelmet a természetjog problémája. Másfelől az egyéb normarendszerekről és a társadalmi magatartás más tényezőiről a jog már csak azért sem mondhat le, mert a jogi kényszer sajátos, de mégis kivételes jegye a jognak. Hiszen a jog csak addig állhat fenn, ameddig számára a kényszerrel végső soron történő fenyegetettség fennáll, de nem vetődik fel a szüksége annak, hogy az átlagesetben, tömeges méretekben kényszert alkalmazzanak.

5. A jog gyakorlati kategória. Mint minden eszközteremtő, eszközhasználó és eszközújratermelő tevékenység, a jogi tevékenység is a valóság megismerésére épül. A valóságból veszi anyagát, melyet új összefüggések elemeiként megszervezve új közegben helyez el. Ezeknek az összefüggéseknek a kialakítása nem a valóság leképezése, hanem a valóságra való hatásgyakorlás érdekében történik. Az eszközszerű szerep kialakítása és betöltése tehát az elsődleges, aminek minden lehetséges egyéb megfontolás alárendelődik.

5.1. Az a körülmény, hogy norma és valóság nem vág és nem is vághat egybe, a jogi norma-struktúrák esetében különösen felerősítetten érezteti hatását.

A jogi norma-struktúra ugyanis már önmagában mesterséges emberi konstrukciónak minősül – formális meghatározásaival; feltételre, rendelkezésre és szankcióra tagolódó szerkezetével; s olyan kialakításával, hogy a címzettek egyik köre számára magatartási szabályként szolgál, másik köre számára pedig döntési szabályként az előbbiek magatartásának és e magatartás következményeinek a megítélésére.

Ugyanakkor a jog normái rendszerré szerveződnek, tehát eleve egy adott rendszer keretében, arra tekintettel alakíttatnak ki. A jogrendszer pedig magában véve is összetett egész, ami eltérő szabályozási megoldású és hagyományú ágazatokból áll. A maguk részéről az egyes jogágazatok szintén eltérő szabályozási megoldású és hagyományú intézményekből állnak, és így tovább. Nos, ez az eszközválasztás eltérő hagyományaiból táplálkozó változatosság mutatkozik meg aztán nemcsak az egyes jogrendszereken belül, hanem ezek eltérő csoportjaiban, családjaiban, típusaiban is. Így minden norma konkrét társadalmi kihívásra adott eszközszerű választ tükröz, saját közelebbi és távolabbi norma-környezetének eszköz jellegű hagyományaiba ágyazottan.

5.2. Ez az eszközszerű megfogalmazódás az, ami manipulálódik a normaalkalmazási folyamatban. A releváns tények/normák kiválasztása, értelmezése, minősítése a logikai homlokzat mögött felelős társadalmi érdekmérlegelő döntést takar. A logika nem uralkodó közege ennek, csak kifejeződési formája. Kifejeződési forma pedig azért lehet, mert a döntési folyamatban az ellenőrzés feladatát gyakorolja.

A jogi folyamatok kifejeződési formája fogalmi. A jog sajátos fogalomrendszere azonban nem a valóság megismerését célozza, Hanem azt, hogy a valóság különféle előfordulási lehetőségeit az esetek zárt számába betagolva osztályozza. Nos, egy olyan minősítés, amely szerint a valóságbeli eset valamely létrehozható norma-kombináció esete, minden normaalkalmazási folyamatban kivétel nélkül, s következményeit illetően maradéktalanul végbemegy. Ennek szélső esete az úgynevezett jogi analógia, ami volta-

képpen a valamilyen tekintetben hasonlóknak a jogi megítélésben történő teljes azonosságát állítja. S a jogi analógia szélsőségessége csak kiélezi, de nem tompítja annak általános igazságát, hogy a valóságnak jogi fogalmakban történő tükröztetése olyan normatív besorolás, ami – a jog kellő működése esetén is – ismeretelméletileg s logikailag egyaránt önkényes műveleteket takarhat.

5.3. A jogi komplexus felépítése és működése olyan összetett, a belső közvetítések olyan tömege uralkodik benne, hogy a társadalmi változás és a jogváltozás között aligha lehetséges szükségképpeni, közvetlen kapcsolatokat kimutatni. A jogi komplexus viszonylagos önállósága azt is jelenti, hogy külső hatások közvetlenül nem érvényesülhetnek benne. A jog minden hatásra nyitott. Ám hogy ezek miként s mivé formálódnak benne, az már a jogot mint egészet alkotó összetevők felépítésétől és egymásrahatásától, a jogon belüli mozgás sajátos, konkrét feltételeitől függ. Előfordulhat, hogy adott társadalmi kihívás megfelelő választ kap azzal, hogy csupán a felépítés vagy csupán a működés módosul. Hogy e módosulás milyen részterület/ek/en fejeződik ki, mennyiben válik formálisan érzékelhetővé, mennyire sugárzik végig az egész komplexuson, és végül milyen mértékben alakítja annak hatásgyakorlását vagy szigetelődik el benne – ez ismét a jogi berendezkedés konkrét mozgástörvényeitől, s ezen belül hagyományaitól függ.

6. A „jog" kifejezés az irodalomban is, a jelen gondolati kísérlet összefüggéseiben is sok jelentésű. Látszólagos fogalmi bizonytalansága ugyanakkor csalóka. Nem a meghatározás gyengeségéből adódik, hanem a jelenség összetettségéből. Pontosabban abból, hogy történelmi fejlődése során egyre újabb közvetettségek s közvetítettségek épülnek a jogi közvetítés rendszerébe, és a jogfejlődés dialektikája hol egyiket, hol másikat tolja – viszonylagosan, kisebb vagy nagyobb tartóssággal – előtérbe. A jognak komplexusként történő magyarázata éppen arra hivatott, hogy e változékony arculatot érzékeltesse.

6.1. A jog felépítésében és működésében egyre nagyobb – formálisan is kifejeződő – hangsúllyal és kizárólagossággal vesz részt a norma-objektivációk rendszere; a norma-objektivációk jegyében létrejött, a jog működtetéséért-újratermeléséért felelős intézmények rendszere; és a norma-objektivációkkal ez intézményi keretek közt élő jogászság, melynek nem csupán puszta léte és konkrét tevékenysége, de ezt feltételező képzésbeli, munkamódszerbeli és ideológiai hagyományai is ilyen módon – mint a jogi komplexus összetevői – ontológiai jelentőséget nyernek.

6.2. A jogi komplexus összetevője e komplexus jelene is, de múltja is, amennyiben hatásgyakorlásban megjelenik. Márpedig a jog működtetésének s újratermelésének egyre összetettebb folyamata – kiágazásaival együtt – a jogi mozgás mindenkori feltételrendszerébe beépül, a további mozgást meghatározóan hat.

A múlt folytonos jelenné válása felveti a kérdést, vajon a jog működtetésének-újratermelésének ez önmagában is összetett, változó közege nem teszi-e indokolttá és lehetővé egy a jogot erről az oldalról egyre meghatározóbban jellemző tipológia kialakítását? Ami az eddigi csoportosításokat illeti, a jogcsalád a jogi berendezkedés hagyományos gyökerei felől jellemez, a jogtípus a társadalmi-gazdasági formációtól megvont osztálytartalom felől. Ám kifejezi-e valami azt a már-már jelleget érintő változást, ami a jog azonos családján és típusán belül az utóbbi évszázadok során a normarendszer tenyészetében, formális vonásai nem szűnő erősödésében, az intézményesedés burjánzó szélsőségeiben, a jogászság által betöltött szerep egyre nélkülözhetetlenebb, mert egyre fokozottabb önállósodásában végbement?

6.3. Minden tipológia a fennálló valóság jellemzése. Ezért kérdéses: a modern formális jog komplexusa nem nőtte-e túl magát, specifikusan jogi mintából általános társadalmi eszménnyé téve alapgondolatát, a csupán szabálykomformis, mert norma-orientált magatartást? Nem konkrét teljesítménynek kellene-e a jogi közvetítés mechanizmusába megfelelően beépülnie, hogy az egész komplexus létszerűvé válhasson, korunk feladatának megfelelhessen? Vagyis a társadalmiasodás előrehaladása által eredményezett minden újabb közvetítődésben, ennek saját beteljesedési rendszerében nem kellene-e a konkrét teljesítményért való felelősségnek kiválasztási elvként megjelennie, hogy a szocializáció ne keresztezze, hanem elmélyítse a humanizációt?

7. A jog önigazolása éppúgy a jogi szféra belső kérdése, mint az, hogy érvényes felépítésének vagy törvényes működésének kellő feltételeit miként alakítja ki. Az összkomplexus irányában egyetlen a feladata: olyan közvetítés, amely képes arra, hogy az összfolyamatban alapvetőnek minősülő mozgásirányt a saját beteljesedési rendszer kielégítésével támogassa.

ZENEFILOZÓFIA ÉS ELŐADÓMŰVÉSZET

G. Z. RAMISVILI

Milyen viszonyban áll egymással az előadóművészet és a zenefilozófia? Létezik-e a két terület között olyan kölcsönös kapcsolat, amely érdemes lenne az elemzésre? Első pillantásra úgy tűnhet, hogy az előadás tisztán a technikai-mesterségbeli tudás, hogy ne mondjam, a virtuozitás problémáját érinti, amelynek világnézeti szempontból az ég adta világon semmi jelentősége nincsen. De vajon tényleg így áll-e a dolog? Hiszen bármely komoly muzsikus, bármely zenehallgató számára, aki arra törekszik, hogy muzsikában valamilyen szellemi tartalomra leljen, a zenemű előadása, vagy ha úgy tetszik, interpretációja szükségképpen a legkomolyabb – világnézeti – eszmefuttatások tárgyává válik. Ezúttal éppen erről szeretnék szólni. Saját előadói tapasztalatomra támaszkodva, az itt következő rövid megjegyzésekben (amelyek azért hosszas töprengések eredményeként születtek) szeretném hangsúlyozni, hogy a cikk címében jelzett probléma a legkevésbé sem egyszerű. Nem egyszerű már csak azért sem, mert „a zeneértelmezés – miként Zoltai Dénes helyesen írja – azokat a társadalmi-emberi tartalmakat van hivatva megragadni, amelyek magában a zenei anyagban, az anyag konkrét történeti állapota által feltett technikai kérdések konkrét megoldási módjában, röviden: a mű legsajátabb technikai-szerkezeti elemeiben megjelennek".[1]

Miben áll mármost az előadóművész alkotói feladata? Ezt a problémát a maga idejében már Wagner is fölvetette, elsőrangú kérdésnek tartva a zenemű tartalmi mozzanatainak a hallgatóhoz történő eljuttatása szempontjából. Valóban: a zeneszerző a kottapapíron jeleket ábrázol, amelyeknek azután pontosan úgy kell elhangzaniok, ahogyan maga a zeneköltő hallotta őket, hogy gondolatát így a hallgató maradéktalanul befogadhassa. „Kellene tehát – írja Wagner –, hogy a reprodukáló művész, a virtuóz legfőbb érdeme az legyen, hogy a zeneköltő gondolatait tökéletes tisztasággal adja vissza, ez pedig csak úgy lehetséges, ha annak intencióit igazán magáévá teszi, és saját invenciójáról teljesen lemond." – „A virtuóz méltósága az a méltóság, amelyet az alkotó művészetnek kölcsönöz, ha játszik vagy tréfál ezzel, saját becsületét veszti el."[2] Hogyan lehetséges elkerülnünk ezt a „játszadozást" vagy „tréfálkozást"? Egyáltalán, mit jelent az, hogy „játszunk" vagy „tréfálkozunk" a művészettel? Wagner számára ez azt jelentette, hogy a hallgató figyelmét nem magára a műre, hanem annak előadására

[1] Zoltai Dénes: Adorno és a zenefilozófia negativitása. *Bartók nem alkuszik.* Magvető, Budapest 1977, 121.

[2] Richard Wagner: A virtuóz és a művész. *Művészet és forradalom.* Révai kiad., Budapest 1914, 281., 282. (A tanulmányban idézett orosz fordítás némiképp eltér az itt idézett magyartól – a *ford.*)

irányítják: a játékmódra, az ügyességre, végső soron az interpretációra, mert „hiszen a műremek tiszta reprodukcióját kívánjuk és az előadó semmiféle tulajdonságának sem szabad figyelmünket magára vonni, illetve a műremektől elvonnia".[3]

Nyilvánvaló: Wagnernek igaza van. Csakhogy a művészeti alkotások értelmezése, újragondolása gyakorlatilag éppennyire megkerülhetetlen, mert hiszen minden új korszak beköszöntével akarva-akaratlanul új módon értjük meg a múlt alkotásait is. Ez a kérdés mindenekelőtt persze az egyik művészeti ág tartalmainak valamely másikba történő transzpozícióját érinti. Egy olyan klasszikus mű például, mint az *Isteni színjáték*, amely a legteljesebben megőrizte a maga eredeti bölcseleti koncepcióját, törvényszerűen új filozófiai olvasatot kap olyan zeneszerzők alkotásaiban, akik immáron későbbi korok tapasztalataival gazdagabbak. Így például Borisz Aszafjev ezt írta Liszt *Dante-szimfóniá*járól: „Liszt bátor hőstettet hajtott végre azzal, hogy hangokban jelenítette meg az *Isteni színjáték* látomásait, mégis olyan alkotóművészként tette ezt, aki maga mögött tudja már a reneszánszot, a barokk kort, a XVIII. századot, az Ész kultuszát, aki a romantikus álmodozások fénysugaraiban fürdik, a romantikusokéban, akiknek lelkében a Dante óta eltelt öt évszázad valamennyi élményének misztikuma érlelődött, beleszőtte tehát az álomba ezt a tapasztalatot."[4] Nem kevésbé lényeges azonban a műértelmezés problémája az előadóművész számára sem. Hiszen neki az a feladata – megint Wagner szavaival élünk –, „hogy a művészet tisztaságát, komolyságát megőrizze",[5] s egyúttal tekintettel kell lennie az elmúlt korok tapasztalataira, vagyis arra, hogyan kell ezeknek tükröződniük a műalkotás korszerű értelmezésében. Mire van szüksége e feladat megoldásához? Mindenekelőtt nyilvánvalóan valamilyen általános képet kell alkotnia magáról a zeneszerzőről, meg kell értenie művének filozófiai tartalmát, ez azonban csak akkor lehetséges, ha az előadóművész fölfogása egységes, ha a művészet konkrét anyagában képes meglátni-észrevenni az eszme megtestesülését. Nem véletlen, hogy Liszt a zene tartalmi megközelítésének fontosságáról szólva, azt is megjegyezte, hogy „annak a szüksége és haszna, hogy az anyagot és szubsztanciát, amelyekben a művészetek megtestesülnek, szételemezzük, hogy sajátosságaikat és felhasználásuk lehetőségeit megismerjük, nem jogosít fel arra, hogy a tudományt és a művészetet, az egyiknek a tanulmányozását a másik alkotásaival összekeverjük".[6] Liszt azon a véleményen volt, hogy egy zeneművön végzett munka előkészítő szakaszában az előadóművész számára a „legeslegfontosabb" magának a műnek a tanulmányozása. Az a körülmény persze, hogy egyetlen muzsikus sem térhet ki a zenemű tanulmányozása elől, még nem zárja ki a különbséget az ihletett, érzelmekben, gondolatokban gazdag, a művet átélni tudó alkotóművész és a között az ember között, aki minderre képtelen. Nyomban, miután ecsetelte a zenemű gondolkodó, kutató szellemű megközelítésének fontosságát, Liszt megkülönbözteti az igazi művészt az egyszerű „iparostól", sőt, talán még a legjobb képzettségű mesterembertől is: „Nagy különbség van a zeneköltő (Tondichter) és az egyszerű zenész

[3] Uo.

[4] Igor Glebov (Borisz Aszafjev): *Dante és a zene.* A Leningrádi Állami Filharmónia 1921. szeptember 14-i hangversenyének ismertető füzete.

[5] Wagner, i. m. 282.

[6] Liszt Ferenc: A programzene. *Válogatott írásai* I. Zeneműkiadó, Budapest 1959, 349. (A tanulmányban idézett orosz fordítás helyenként eltér az itt idézett magyar kiadás szövegétől – *a ford.*)

(Musiker) között. Míg az első úgy közli benyomásait és lelki élményeit, hogy reprodukálja, a második bizonyos hagyományos szabályok szerint reprodukál, kezel, csoportosít és kapcsol össze hangokat, s ebben legfeljebb nehézségek játékos legyőzésével jut új és merész, szokatlan és bonyolult kombinációkra. (. . .) Mivel azonban az emberekhez sem fájdalmairól és örömeiről, sem lemondásairól és vágyairól nem szól, a tömegeknek közömbös marad, és csak a kortársakat érdekli, akik ügyességét megítélhetik."[7]

Az előadóművészt – amennyiben valóban művész – mindenkor az alkotó feszültség táplálja, lehetővé téve számára, hogy ne „bizonyos hagyományos szabályokat" kövessen, hanem hogy a zenei műalkotás adekvát továbbadására törekedjék. Olyan kiváló zeneszerzők, zenetudósok és karmesterek, mint Borisz Aszafjev, Dmitrij Sosztakovics, Tyihon Hrennyikov, Dmitrij Kabalevszkij, Alekszander Melik-Pasajev, Leo Ginzburg, Borisz Hajkin és mások, korukban gyakorta fölvetették az előadóművészet mesterségbeli problémáinak, a forma tartalommal való megtöltésének kérdéseit, fölléptek a formális alkotás és a felelőtlen előadás ellen. Vegyünk szemügyre néhány ezzel kapcsolatos állásfoglalást! Megvonván a határvonalat, miként ezt Liszt is tette, a teremtő-alkotó művész és az egyszerű „mester" vagy „iparos" között. Sosztakovics ezt írta: „Az előadóművészetben az alkotás ott kezdődik, ahol a technikai csillogás eltűnik, ahol nem hallunk egyebet, csakis magát a zenét, gyönyörködünk a játék ihletettségében, megfeledkezve arról, hogyan, milyen technikai eszközök alkalmazásával érte el a muzsikus ezt vagy azt a kifejező hatást. Jelentős előadóművészek játékában gyönyörködve szinte soha nem ejtünk szót arról, milyen virtuóz technikával játszanak. A lényeg tehát mindenféleképpen az, hogy ezeknek a muzsikusoknak rendkívül gazdag technikája, azoknak a kifejezési eszközöknek valóban végtelen összessége, amellyel rendelkeznek, mindenkor teljesen alá van vetve annak a feladatnak, hogy a lehető legvilágosabban és legmeggyőzőbben öltsön testet játékukban a zeneköltő gondolata, eljuttatván így ezt a hallgatóhoz."[8]

Láthatjuk tehát, hogy az alkotófolyamatról, ennek problematikájáról szólva, a legkiválóbb muzsikusok kijelölték a probléma megoldásának útjait. Amikor Sosztakovics „a kifejezési eszközök összességéről" beszél, világosan rámutat a célra, a megértés eszközére, „a zeneköltő gondolatának testet öltésére", javasolva az előadóművésznek, hogy ezt a feladatot tűzze ki maga elé célként.

Az alkotói aktus problematikájáról szólva, nem hagyhatjuk említés nélkül a művészetben, közelebbről a színházművészetben fölbukkanó azon jelenséget, amely napjainkban is aktuálisan veti föl az alkotás nem egy kérdését; azt a jelenséget tehát, amely Sztanyiszlavszkij nevével kapcsolódik egybe. Kétségtelen, hogy Sztanyiszlavszkij, megérezvén a gondolkodás távlatait és előre látván azokat a követelményeket, amelyeket a mi korunk támaszt a művésszel szemben, a színházművészetben egy módszertant dolgozott ki és vezetett be; ezt a metodológiát nevezték később „Sztanyiszlavszkij-módszer"-nek.

Sztanyiszlavszkij módszerében az alapvető a következő volt: a színésznek azt a feladatot, azt a célt kellett maga elé kitűznie, hogy saját értelmezésével gazdagítsa, töltse meg a játszott szerepet. A színész alkotói feladatának végső célja nem más, mint hogy mélyen behatoljon az ábrázolandó személy belső világába, lényegüljön át az adott színpadi alakká, élettel teli emberi jellemet alkosson. Ez a megközelítés persze korántsem

[7] Uo. 351.

[8] *Szovjetszkaja kultura*, 1956. december 20.

csak a drámai színházé. Maga Sztanyiszlavszkij is említi, hogy módszerét Saljapintól leste el. Sztanyiszlavszkij a színész alkotómunkájának két aspektusát fogalmazta meg. Az első: az ihlet szükségképpeni jelenléte az alkotófolyamatban, valamint a művészi képmás megalkotása. A második: a művész benső fegyelmének föltétlen szükségessége, továbbá ennek eredményeként az ihlettel való bánni tudás. Ezt írta: „A színész művészete főképp (...) abban különbözik a többitől, hogy minden más művész csak akkor tud alkotni, amikor megszállja az ihlet. A színpad művészének azonban magának kell irányítania az ihletet és értenie hozzá, hogy akkor idézze fel, amikor a színpadon szerepel. Ebben rejlik a mi művészetünk legfőbb titka."[9]

A mi korunkban, amikor a tudományos-technikai forradalom; a rádió, a televízió, a hanglemez és más kommunikációs eszközök formájában behatolt a művészet szférájába, az előadóművésznek a művel és a közönséggel való kölcsönös kapcsolata olyannyira bonyolulttá vált, hogy a rendkívüli mértékben megnövekedett felelősség okán az alkotói folyamat irányításának új, progresszív formáit követeli meg. Például a rádióban vagy a televízióban elhangzó élő adásban, vagy pedig a lelkiállapot, az „ihlet irányításának" képessége terén, hogy az ott és akkor váljék fölidézhetővé, ahol és amikor éppen szükség van rá, például a lemezfölvételeknél szokásos sokszori ismétlés során stb.

Kétségtelen: nincsenek kész receptek, és nem is lehet kész tanácsokat adni arra vonatkozóan, hogyan lehetséges az ihlet „megidézése". Mindazonáltal az előttünk álló alkotói feladat fölfogása, a szerző gondolatainak mély megértése, e gondolatok lényegébe történő behatolás, kétségtelenül elősegítheti annak a lelkiállapotnak a megteremtését, amit ihletettségnek nevezünk. Leo Ginzburg, a karmester, az *Úton az elmélet felé* címet viselő vázlataiban ezt írja: „Az előadóművészet elmélete önmagában véve senkit sem taníthat meg arra, miként lesz valakiből alkotóművész. Funkciója abban áll, hogy elősegítse: a művésznek föl kell ismernie szakmája törvényszerűségeit."[10] Ezen felül, a többszöri ismétlés során, amire mondjuk hanglemezfölvételkor kerül sor, hatalmas szerepet játszik az önuralom képessége, az tehát, hogy bármilyen külső, objektív vagy belső, szubjektív tényezőtől függetlenedve tartani tudjuk az ihletettséget az alkotás folyamatának befejeztéig. Már a múlt század közepén megírta Balzac, hogy „a zene egy és ugyanazon pillanatban tudomány és művészet. A fizika és a matematika, amelyből eredeztethető, tudománnyá teszik, ám az ihletnek köszönhetően, amely pedig saját kénye-kedve szerint használja föl a tudomány következtetéseit, mégiscsak művészetté válik."[11]

A zeneművész számára egész tevékenysége során nem csupán az a nagyon fontos, hogy mindenkor a szükséges formában tudja tartani magát, nem csupán a célirányosság, valamint ehhez a csöppet sem könnyű munkához való tudatos viszony lényeges, de az is, hogy képes legyen az alkotófolyamat befejeztéig megőrizni lehetőségeinek potenciálját, hogy mindig ihlettel töltse meg munkájának végeredményét. Annak a képessége, hogy erőnk ne fogyatkozzon meg az alkotófolyamat során, olyan minőség, amelyre irdatlan munkával lehet csak szert tenni, amelyre nevelni kell magunkat. Thomas Mann a *Doktor Faustus* című regényében Leverkühnnek, zeneszerző hősének szájába adja az alábbi

[9] Sztanyiszlavszkij: *Életem a művészetben.* Gondolat, Budapest 1967, 465.

[10] *Szovjetszkaja muzika,* 1972/10, 131.

[11] *Balzac a művészetről.* Moszkva–Leningrád 1941, 177. (oroszul)

szavakat: „Mert az ige azt mondja: vigyázzatok és őrködjetek! Ez azonban nem mindenki dolga, hanem van, aki ahelyett, hogy okosan meggondolná, mi kell a földön, hogy jobbuljon az élet, és megfontoltan azon munkálkodnék, hogy az emberek közt olyan rend támadjon, amely ismét megadná a szép műnek az éltető talajt és hátteret, ahová becsülettel beilleszkedhetne, inkább megfutamodik a jónak iskolájából és pokolbeli mámorokba merül . . ."[12]

Ezt a gondolatot folytatva, elmondhatjuk: nem mindenkinek adatott meg, hogy művész, hogy előadóművész váljék belőle, de ha már egyszer úgy esett a dolog, hogy valaki ezt az utat választotta, annak mindenkor rajta kell haladnia, s „nem szabad megfutamodnia a jónak iskolájából", vagyis nem veszítheti el az önkontrollt, nem engedheti meg, hogy erői megfogyatkozzanak. Az igazi előadóművész, az igazi művész nem keresheti a művészetben a könnyű utakat. Alkotómunkája abban az esetben fog csak a legmagasabb csúcsok meghódítására törni, ha célokat, feladatokat tűz ki maga elé, és minden nehézséggel dacolva meg is oldja őket. Az a muzsikus, amelyik csak mesteremberként tud bánni hangszerével, puszta technikai hatáselemekre építve játékát, soha nem fogja megtalálni az utat az emberi szívhez, soha nem lesz képes rá, hogy az emberi értelemre hasson.

Számtalan példát említhetnénk napjaink zenei életéből, amelyek betekintést engednének az előadói technika, valamint a művészet ezen vagy azon alkotásának tartalma és gondolatai között létrejövő kapcsolatba. Íme egy példa: nem csak a szovjet, de a külföldi, így a magyar televíziónézők számára is ismert a Liszt zenéjére készült *Poémák* című balettfilm. Ebben, miként azt a kritika is egyhangúan megjegyezte, a virtuóz koreográfia arra volt hivatott, hogy föltárja a nagy magyar zeneszerző szimfonikus költeményeinek mély filozófiai tartalmát; ezekben az ember életútjának megragadására történt kísérlet a mitológia és az irodalom klasszikus képeinek segítségével. A film alkotói és előadóművészei zene és mozgás összhangjának megtalálására törekedtek, ezen az úton pedig meg akarták jeleníteni, be akarták mutatni a modern ember lelkivilágát, azt, hogyan értékeli feszült, kritikus helyzetekben az egykor volt kultúra cselekvési modelljeit.

Az alkotásnak ezek a problémái már korábban is fölmerültek, egyszersmind azonban napjaink aktuális feladatai közé is sorolhatók. Fölmerül tehát az a lényegi kérdés, milyen úton-módon lehetne megoldást találni ezekre a problémákra, de legalábbis kijelölni a megoldásukhoz vezető utakat.

Napnál világosabb: összetett megközelítésmódra van szükség. A modern alkotóművésznek, előadóművésznek, a szó legnemesebb értelmében vett muzsikusnak nem egyszerűen a maga szakmájához jól értő mesterembernek kell lennie, de, mint ezt már említettük, kutatónak is. Mivel pedig a kutatómunkának sokrétűen, mindenoldalúan kell megvalósulnia, ezért dinamikusnak is kell lennie. Éppen erre hívta föl a figyelmet Marx is: „A kutatásnak az a feladata, hogy az anyagot részleteiben elsajátítsa, különböző fejlődési formáit elemezze és belső kapcsolatukat feltárja. Csak e munka elvégeztével lehet a valóságos mozgást megfelelő módon ábrázolni."[13]

Ahhoz, hogy ilyen típusú kutatómunka a gyakorlatban is lehetővé váljon, s végső lépésként az alkotófolyamatban megvalósuljon, a muzsikusnak, az előadóművésznek

[12] Thomas Mann: *Doktor Faustus.* Szőllősy Klára fordítása, Európa, Budapest 1967, 622.

[13] A tőke I. *Marx és Engels Művei 23,* Budapest 1967, 19.

törekednie kell a mű filozófiai mélységeinek megértésére. Wagner műveinek bölcseleti tartalma például nyilvánvaló. S az előadóművész mennél mélyebben és gazdagabban képes továbbadni e művek gondolatvilágát, annál pontosabb lesz az értelmezés, annál valószínűbb, hogy a hallgató nem csupán a borúlátás és a lemondás hangokba öntőjeként fogja Wagnert megérteni, de arra is rájön, hogy Wagner a maga alkotóművészetében, jóllehet külsőségekben valóban elfordult a forradalomtól, mégis csupán szűkkeblűen értelmezett társadalmi-politikai célkitűzéseinek fordított hátat, miközben magát a forradalmat újfent világelvvé tette.

Így tehát, s ezt újra és újra hangsúlyoznom kell, az előadóművésznek feladata, hogy kiderítse, tisztázza, megértse, mit akar a zeneköltő művével kifejezni. Ez elemi igazság. Mégis időről időre (korábban csakúgy, mint most) szükségessé válik, hogy emlékeztessünk erre az igazságra, mivel a pedagógiai módszertanban vagy abban a szemléletmódban, amely csakis a formát veszi észre, e hanyagság folytán két nemkívánatos mozzanat üti fel a fejét. Az egyik a mű gépies előadása, a másik pedig egyes művek „bonyolultságának" megértése, megközelítésük kritériumainak átértékelése.

Mielőtt részletesebben kitérnénk ezeknek a mozzanatoknak az elemzésére, megkísérelünk felvázolni néhány általános gondolatot a művészi alkotófolyamat értelmezésével kapcsolatban. Akárcsak az emberi tevékenység bármely más ága, a művészi alkotótevékenység is döntések hozatalának szakadatlan folyamata. Véleményünk szerint e folyamat elemzésében korunkban az esztétikának lényegi segítséget nyújthatnak a módszertani problémák feldolgozásának az eredményei, ezek rendszeres megközelítése. Noha teljes terjedelmében a kérdésnek ezt a vetületét ezúttal nem tekinthetjük át, álljunk meg egy pillanatra a zenei döntéshozatal komplex, rendszerelvű értelmezésének problémáinál.

Hagyományosan zenei megoldáson a szerző és az előadó gondolatainak művészi képek-alakok formájában történő megtestesülését értjük, amelyek aztán közvetlenül jutnak el a nézőhöz vagy a hallgatóhoz. Leegyszerűsítve ezt a következőképpen képzelhetjük el magunknak: az előadóművész a mű általános problémájának és persze a mű szerkezetének kidomborítására törekszik, no meg arra, hogy összhangot teremtsem e két mozzanat között. Ennek megfelelően a megoldás is kettős: technikai – konstruktív és rezultatív, a végeredményben megmutatkozó. A konstruktív oldalon a végeredmény szempontjából nélkülözhetetlen mozzanatok és műfogások elsajátításának technológiai folyamatát értjük. Megítélésünk szerint az alábbi igen lényeges függőségi viszony van közöttük. Ha az előadóművész az alkotófolyamat legkezdetétől fogva fölismeri annak a szükségességét, hogy a művészi gondolatnak vesse alá a konstruktív oldalhoz tartozó valamennyi alkotóelemet és műfogást, akkor a rezultatív oldal is magas fokú művészi megoldásaival fog kitűnni. A művész számára a végső cél, a feladat a gondolatoknak művészi képek formájában történő megtestesítése; e képek-alakzatok a kifejezési eszközök alkalmazásáról hozott döntések útján születnek, kölcsönhatásban a történés önálló értelmezésével és az alkotófolyamat során hozott pillanatnyi döntések érzékelésével. Mindez főként a művészetnek azokra az ágaira vonatkozik, amelyek az időben léteznek (a zenére, a balettre, a drámára stb.). Éppen a művészi döntésnek az előadásban megmutatkozó pillanatnyisága, a megismételhetetlenség vagy pontosabban szólva a visszafordíthatatlanság e művészeti ágak jellemző sajátossága.

A művészi alkotások megteremtése során hozott döntések mechanizmusainak számbavétele hozzásegít bennünket ahhoz, hogy kiismerjük magunkat, ahogy mondani szokás, az előadás szempontjából „egyszerű" és „bonyolult" muzsika viszonyának problémájában. Nyomban meg kell jegyeznünk, hogy a zeneművek előadásának szubjektivisztikus megközelítése, ez az egyoldalú és nem egészen helyesen megválasztott orientáció vezet olyan hamis fogalmak elfogadásához, mint épp az előadás szempontjából „egyszerű" és „bonyolult" muzsika. Azonkívül a „bonyolult zene" fogalmába rendszerint azokat a műveket sorolják, amelyek híján vannak a valódi bensőségnek, vagyis a filozófiai mélységeknek, amelyekben még csak utalás sincsen valamely probléma fölvetésére vagy annak megoldására, vagyis hiányzik belőlük a dialektikus kölcsönhatás mozgalmassága, amelynek révén a mű, miként Liszt írta, „bizonyos érzéseknek és szenvedélyeknek olyan kifejezést tud adni, amit a hallgató, akinek lelkét megragadja, vele érez, s közben értelme a maga benső élményét követi".[14] Mivel az előadóművész hozzászokik ahhoz, hogy „bonyolultnak" csak azt a zenét tekintse, amely konstruktív formájánál fogva bizonyos, olykor nehezen körvonalazható technikai buktatókat rejt magában,[15] mivel hozzászokik ehhez a helytelen orientációhoz, immár a tartalmas zenét sem képes átadni, eljuttatni a hallgatóhoz. Azt mondhatnánk szinte, hogy cserebomlás következik be: a tartalom problémanélkülisége helyet cserél a technológiai-szerkezeti értelemben vett problémával.

Így az előadóművészben fokozatosan nem csupán téves észlelés alakul ki, de az interpretáció „bonyolultságának" és az alkotófolyamat visszaadásának szempontjából nélkülözhetetlen feladatok összességével kapcsolatos kérdések értékeléséhez, kritériumaihoz és megközelítésmódjaihoz való helytelen viszonyulás is. Ennek eredménye, hogy az előadóművész, mikor az úgynevezett „nehéz" szakasz befejeződik, s amikor a zeneköltőnél, mondjuk, a technikai buktatókkal teli futamok után éneklő dallam következik, nem tud ellenállni a kísértésnek, és a „lelki illuzionizmusnak", a „hazug pátosznak" adja át magát, a megelőző tartalmi ürességnek mintegy kompenzálásaképpen, szinte be akarva hozni az elmulasztottakat, „hamis átélést és melegséget" visz bele az előadásba.[16]

A tartalmas zenében, mintha csak formája szerint nem is lenne technikailag nehezen megvalósítható, a filozófiai pozíciókból kiinduló, gondolkodó előadóművész számára a muzsika minden eleme (lett légyen szó két negyed- vagy két nyolcadhangról) mindenkor előadói, interpretációs nehézséget jelent. Az az előadóművész, aki a mű bonyolultságát nem a technikai nehézségekben látja, hanem a tartalom mélységein méri, még akkor is, ha magasfokúan képzett muzsikus, soha nem engedi meg magának azt a kijelentést, hogy Csajkovszkij valamelyik szimfóniájának lassú tételét könnyű, gyors tételét ellenben nehéz eljátszani. Mégpedig azért nem engedi meg, mert a dolog lényege nem a „technikai

[14] Liszt Ferenc: A programzene. *Válogatott írásai* I. Id. kiad., 350.

[15] Csajkovszkij mély, tartalmas, jóllehet technikai szempontból nehéz muzsikájában, például a *Jolantá*ban, az előadóművész tevékenysége mégis arra irányul, hogy meghatározott alakokat vagy érzelmi állapotokat életre keltsen.

[16] Zoltai Dénes: A jelenkori zenekultúra Theodor Wiesengrund-Adorno esztétikájának tükrében. *A modern zene emberképe.* Magvető, Budapest 1969, 276. (A tanulmány oroszul megjelent fordítása pontatlan. Az itt idézett helyen a magyar eredetiben a következő kifejezések találhatók: „romantikus illuzionizmus" „üres emocionalitás", „hamis bensőség és kedélyesség" – a *ford.*)

problémákban" rejlik, hanem magában a műbe kódolt kérdésekben, ezek kiderítésében és megoldásában, az alkotói gondolat továbbadásában.

E filozófiai megközelítés során az előadóművésznek – mint erről már szóltunk – mindenekelőtt meg kell értenie a mű tartalmában bennfoglaltatott problémákat. Miután fölkutatta ezt a problematikát és eligazodott benne, az előadóművésznek tudatosítania kell, meg kell találnia azokat a kifejezési eszközöket, amelyekkel az adott esetben élnie kell, hogy átadhassa és a lehető legteljesebben föltárhassa a mű tartalmát. A filozófiai megközelítésmódnak a zenei tartalom kutatásában jelentkező szükségességéről mondotta például az író Odojevszkij, a klasszikus orosz zenetudomány egyik megalapítója, hogy „a zene lényegére irányuló kérdés összefonódik a legmagasabbrendű bölcseleti problémákkal".[17]

Miként öltenek testet filozófiai problémák egy olyan művészeti ágban, mint amilyen a zene, s melyek azok a konkrét feladatok, amelyekkel az előadóművésznek ezzel kapcsolatban meg kell birkóznia? Maga a zene lényege, a muzsika szerkezete mintegy előre meghatározza azt a lehetőséget, hogy benne bizonyos filozófiai eszmék testet öltsenek. A dallam, a ritmus, az összhang például nem csupán az ember lelkiállapotainak közvetlen megtestesítését szolgálja, de számtalan kombinációs lehetőségeik révén általános emberi problémákat is képesek kifejezni. Például Mozart zenéje, muzsikájának dallamossága megszabadult „a racionalisztikus gépiesség kopogásától és dübörgésétől", s „az emberi princípium hordozójává" válik. Az orosz zeneköltők az igazi, valóságos emberi tartalmakat hozták összefüggésbe a dallammal. Az előadóművésznek, mondjuk az énekesnek vagy a hangszeres játékosnak, ebből az alapelvből kiindulva, már a kezdetek kezdetén, a legelső lépések megtétele során feladatként kell kitűznie maga elé, hogy a szép, nemes hangzásra fog törekedni. Igen fontos mozzanat a hang megütése, maga a hangadás. Már ennek a mozzanatnak is alá kell vetve lennie a művészi feladatnak, a képalkotásnak, a filozófiai koncepciónak. Megengedhetetlen a zenében például, hogy merev hangadással vagy lapos, rugalmatlan hangképzéssel veszni hagyjuk a nemes érzelmi kitöréseket, az emelkedett érzelmeket. Ha az előadó nem ura ezeknek a kifejezési eszközöknek, annak csupán egyetlen következménye lehet: a mű problematikájának szubjektivisztikus előadása, ami pedig a befogadás kereteinek beszűküléséhez vezet, kiváltképp olyan fogalmak kiiktatásához, mint a jóság, a humanitás stb. A kifejezési eszközök ilyen egyoldalú alkalmazása a tragikus, a groteszk vagy a szatirikus alakzatok előadására alkalmas.

Ugyanakkor az előadóművész, ha teljes mértékben ura a szép hangzásnak, az éneklő hangképzésnek, az egymással ellentétes művészi feladatok megoldásának kényszerében sem érzékeli rendszerint a nehézségeket. A leggyakrabban az objektív művészi megoldás éppen a szép, éneklő hangvételre, a dinamikai árnyalatokra épül.

A művész a maga munkája során legtöbbször eredeti megoldások után kutat, még abban az esetben is, ha erre olykor nemigen van szükség. Nem úgy akar játszani, nem úgy akar előadni, ahogyan „mindenki csinálja". Ez a törekvés gyakran azonban nem csak a szerző gondolatainak megsértéséhez vezet, de a művészi megoldás elszegényedését, beszűkülését is maga után vonja. A kínálkozó megoldási lehetőségek közül egy objektív, a szerző gondolatainak éppúgy, mint a művész egyéniségének megfelelő megoldás kriti-

[17] *Orosz esztétikai értekezések az XIX. század első harmadából.* II. Moszkva 1974, 182. (oroszul)

kusan végiggondolt kiválasztása a kiút egy adott helyzetben. Éppen a kritikai végiggondolás az, ami magasrendű művészi megoldásokat eredményez, ahol is az önkritika és a művésznek önmagával szemben tanúsított szigorúsága megóvják őt az anyag felszínes és hanyag kezelésétől. Ezen felül a megoldásnak meg kell felelnie a szerzői gondolat logikájának és össze kell fonódnia az előadóművész értelmes-egészséges gondolkodásmódjával. Amennyiben a művészi megoldás nélkülözi ezt az értelmes-egészséges gondolkodásmódot, annyiban a mű olyan károkat szenvedhet, amelyeket az előadóművész semmiféle individuális erénye (mint a ragyogó technika, a szép hangképzés stb.) nem hozhatnak helyre. A formális, lélektelen előadás nem csupán magát a művet teheti tönkre, de olykor, hamis benyomást keltve a nézőben, megfosztja a sikertől a mű szerzőjét is.

A művészi alkotófolyamatban, az előadónak a művön végzett munkájában bekövetkezik egy olyan pillanat, amikor a spekulatív jellegű elemzés befejezettnek tekinthető, és belefog – eleinte a próbákon, később a hallgató előtt – a mű előadásába. Ettől a pillanattól kezdve a mű elindul színpadi pályafutásán, s a végeredmény annak függvénye, mennyire mélyen és hatékonyan alkalmazta a művész egyik-másik módszertant vagy rendszert. A pódiumra kilépő művész a legnagyobb idegfeszültség állapotába került, s az általa alkalmazott megoldások, a beprogramozhatók csakúgy, mint a pillanatnyilag rögtönzöttek, a be nem programozhatók tehát, sokban attól a lehetőségtől függnek, milyen szinten képes irányítani saját alkotómunkáját, ami pedig túlnyomóan az előadandó alkotás filozófiai koncepciójának megértéseként, annak eredményeként áll előttünk.

Az előadóművész megoldásainak a szerző gondolataival történő egyeztetésének szükségességét kellő szemléletességgel illusztrálhatjuk a Nagyszínház egyik nemrégiben bemutatott előadásának egy részletével, Bartók Béla *A fából faragott királyfi* című táncjátékával. Ezúttal nem térünk ki a színpadi-koreográfiai megvalósításra (ez amúgy is sokféle lehet az értelmezés miként je szerint), csupán a két fagott immár klasszikussá vált nevezetes példáját vesszük szemügyre a „megelevenedett fabáb" jelenetében. Ezen a kétségtelenül groteszk és igen markáns karakterű helyen az előadók (a fagott-játékosok) könnyen kísértésbe eshetnek, fölerősítve ezeket a mozzanatokat, és a könnyed játékosság atmoszféráját teremthetik meg a finom árnyalatok, a hangsúlyeltolódások és tempóingadozások rovására, amibe elkerülhetetlenül belerángathatják a karmestert is. Jóllehet ennek az értelmezésnek is van létjogosultsága, s tetejében még egyezik is a szövegkönyv említett helyével, mindazonáltal számunkra meggyőzőbb a Bartók által választott eltérő megoldás.[18] Ez inkább a félelmetes groteszk, a „démoni" eszméje. Hiszen a fabáb „a tündér parancsára megelevenedik, félelmes, démoni táncba kezd",[19] s ha mégannyira komikusnak tűnik is a táncjáték végén, vajon megváltozott-e félelmet parancsoló lényege? Ugyanez a fabáb maradt-e? Szemmel láthatóan ennek a „démoninak" az érzékeltetésére kevésnek bizonyul pusztán a groteszk és a „komikus".

És valóban: a partitúrában a zeneköltő egyfelől a lépésről lépésre történő, igen egyenletes és árnyalt dinamikai fokozás, másfelől pedig a feszes ritmikai szerkezet motorizmusának feladatát tűzi ki az előadóknak. E fokozatosság betartása esetén olyan

[18] Újfalussy József: *Bartók Béla.* Gondolat, Budapest 1970, 158. „Bartók ezúttal is valami mélyebbet és egyetemesebbet valósított meg a szövegből, mint amit Balázs értelmezése elárul belőle."

[19] Újfalussy, i. m. 157.

feszültség halmozódik föl, amelynek következtében a groteszk félelmetes kiszolgáltatottságba, ürességbe, magányba csap át, egyszóval drámai jelentésre tesz szert. Hiszen tudjuk: épp ez az a jelenet, amelyben a legnyilvánvalóbb, hogy „az összetört, csalódott királyfi magára marad".[20]

A mű tanulmányozása során helyesen megválasztott filozófiai tájékozódás nem csupán ráirányítja a figyelmet az imént jelzett kifejezési eszközök elsajátítására, de óvja is a művészt a mű értelmezésének helytelen, szubjektivisztikus megközelítésétől. Ha, tegyük föl, szemügyre vesszük Odetta vezérmotívumának sorsát a *Hattyúk tava* című balettben, meggyőződhetünk a filozófiai megközelítésmód hatékonysága felől. Közismert, hogy ennek a balettnek az alapeszméje a „jó győzelme a rossz, a fényé a sötétség fölött". Odetta témája, amelyet, mint tudjuk, az oboa játszik, lezárva vele az első felvonást, majd ismét megszólaltatva a második felvonás előjátékában, könnyen elcsúszhat a sóhajtozás, a kesergés, a panaszkodás hangsúlyozása irányában. Ez a téma továbbá állandóan jelen van, újra és újra fölcsendül az egész előadás során. Csajkovszkij zenéje a sírás és a könnyezés „finoman" árnyalt megszólaltatását provokálja ki mindazon előadókból, akik gépiesen közelítenek az alkotófolyamathoz. Mégis éppen ez a téma, annak köszönhetően, hogy helyesen alkalmazott széles dinamikával, mélylélegzetű, egyenletes, szép hangzással telítődik, reménysugárrá változik, s a balett zárójelenetében, legyőzvén a rosszat, ujjongó és ünnepélyes hangvételre vált, hiszen azt éppen ő zúzta pozdorjává a maga életigenlésével.

Ily módon ez a téma a jónak a rossz, a szépnek a rút fölött aratott győzelmének, e problémának filozófiai általánosításává emelkedik.

Milyen kifejezési eszközöket kell tehát elsősorban alkalmaznia az előadóművésznek?

Ha a fagott-szólista egy jelentős, tegyük föl, drámai szóló előadása során (ilyenekkel lépten-nyomon találkozhatunk a szimfonikus irodalomban) a túlárnyalás és a gyakori lélegzetvétel eszközeihez folyamodik, mesterségesen aprócska frázisokra szaggatja szét a szélesen ívelő dallamot, ami viszont a sárba rántja a pátoszt, és legjobb esetben is oda vezet, hogy az előadóművész csupán pillanatnyi személyes élményeit adja tovább, s ez kétségtelenül a zeneköltő által a műben felvetett probléma beszűküléséhez vezet.

Egy mély lélegzetvétel segítségével, erőteljes vonásokkal megrajzolt előadásmód segíti a leginkább elő a dráma általánosodását, elmélyedését és járul leginkább hozzá, hogy az előadó a maga személyes élményeinek fölébe emelje a mű eszméjét. Esetünkben az előadóművésznek kötelessége, hogy ne ragadjon bele a kicsinyes részletekbe, hogy a saját s még inkább a hallgatók figyelmét ne irányítsa rájuk.

A dolog úgy áll, hogy az előadóművész csakis a szerző által a műbe helyezett alapeszme helyes felismerése és életre hívása révén tudja épp e mag körül csoportosítani a saját gondolatait, napjainkról alkotott saját véleményét.

Így tehát a művésznek nem szabad pusztán a szerző gondolatait lelkesen továbbító előadónak lennie. Ez ma már nem elegendő. Az igazi művésznek ezen felül kutatónak kell lennie, gondolkodónak, aki pontosan meghatározza alkotómunkájának végső célját, aki képes alkotói feladatokat kitűzni maga elé, és meg is tudja oldani őket, ki tudja választani a számtalan művészi vagy zenei megoldás közül a helyeset, vagyis azt, amelyik a hangversenyteremben nem csupán az emelkedettség és a lelkesültség érzelmeit képes

[20] Uo.

kiváltani, de hatni tud az értelemre is. Pontosan erről írta Liszt Ferenc: „A dolog lényege nem abban van, hogy a muzsikus a technikai tökéletesség milyen fokára jutott el, hogy a formálás technikája milyen mértékben fejlett nála. Az embernek, hogy muzsikussá váljon, mindenekelőtt értelmét kell fejlesztenie, meg kell tanulnia gondolkodnia és ítéletet alkotnia, egy szó mint száz, eszmékre kell szert tennie."[21]

[21] Lásd Liszt Ferenc *Válogatott írásai* orosz kiadásának bevezető tanulmányát. Moszkva 1959, 19.

AZ ONTOLÓGIAI IDEALIZMUS ISMERETELMÉLETI IDEALIZMUSTÓL VALÓ KÜLÖNVÁLÁSÁRÓL A „HATÁR" ÉS A „KORLÁT" 1781–1807 KÖZÖTTI ÉRTELEM- ÉS FUNKCIÓVÁLTOZÁSA KAPCSÁN. I.*

PETHŐ BERTALAN

A *Tiszta ész kritikájának* megjelenése (1781) után két évvel, minden jövendő tudományos metafizikához írott prolegomenonjainak előszavában Kant mindenekelőtt a metafizika lehetőségének kérdését veti fel. „Ha tudomány a metafizika, akkor hogyan van az, hogy nem hozhatja magát, más tudományhoz hasonlóan, általános és tartós helyeslés helyzetébe? Ha meg nem, akkor hogyan történhet, hogy mégis a tudomány látszatát keltve dicsekszik és az emberi értelmet soha ki nem hunyó, de soha nem teljesült reményekkel hitegeti?"[1]

Azt a válságot, amelyik a metafizika megkérdőjelezéséhez vezetett, a szkeptikus filozófia élezte ki. Kant „dogmatikus szendergését", mint ő maga bevallja,[2] David Hume szakította félbe. Az empíria, az érzékszerveinket érő „benyomásokon" (impressions) alapuló tapasztalat álláspontjáról elsöprő támadást intézett Hume az eszmék világa, mindenféle spekuláció ellen. Az emberi gondolat látszólag korlátlan (unbounded), nincs a természet és a valóság határai (limits) közé szorítva, közelebbi vizsgálattal azonban kiderül, hogy igen szűken behatárolt, és hogy „az elme eme teremtő ereje nem egyéb, mint az érzékek és a tapasztalat által nyújtott anyag elegyítése, átalakítása, növelése vagy csökkentése".[3] Az emberi elme korlátozottsága és alkalmazási, valamint hatáskörének határoltsága, továbbá a mindennapi élet körére hagyatkozás – ez a három egymásra rímelő tétel Hume lépten-nyomon hangoztatott vezérgondolata. Az elvont tudomány „egyedüli tárgya a mennyiség és a szám, s minden próbálkozás, amely az ismeretek e tökéletesebb fajtáját ezeken a határokon túlra is ki akarja terjeszteni, merő szofizma és csalóka ábránd".[4] A végső okok és törvényszerűségek mindörökre homályban maradnak előttünk, a metafizika és az erkölcsfilozófia pedig csak tudatlanságunkat nyilvánítja ki. „Így hát minden filozófia végső eredménye az emberi vakság és gyarlóság feltárása."[5]

Mi értelme van akkor egyáltalán a filozófiának? Mi marad a behatároltságon belül az ember számára? „S meddig terjedhetnek a kétely és a bizonytalanság filozófiai elvei? "[6] A szkeptikus filozófiának ezeket az önvizsgáló kérdéseit kevésbé szokták figyelembe venni, mint az általa megjelölt határokon túlra ható rombolását. Márpedig Hume keményen küzd ezekkel a kérdésekkel, és nagyon figyelemreméltóan vonul vissza egy általa magától értetődőnek vett bizonyosság bástyái mögé.[7] Az előzetesen felmerülő, Descartes által is előnyben részesített szkepticizmus nemcsak véleményeink és elveink iránt támaszt kételyt, hanem képességeink iránt is, ezért ez a kétely teljesen orvosolhatatlan lenne, „ha emberi lény ilyet egyáltalán támaszthatna magában (amit nyilván-

*A tanulmány második része a *Magyar Filozófiai Szemle* 1983/6. számában jelenik meg. – *Szerk.*

valóan nem lehet)".[8] Ezzel a fajta szkepticizmussal és a másik fajta, utólagosan felmerülő, még érzékeinket is vitató és így paradox tételekre vezető szkepticizmussal szemben egyaránt egy mérsékeltebb szkepticizmus álláspontjára helyezkedik Hume. Eme álláspontón korlátozottá válik a pürrhoni szkepticizmus minden határon túlhajtó, mindent szétromboló kételye, mert semmisítő elvei szétfoszlanak a cselekvés, a tevékenykedés ténylegességében;[9] ösztönösen, külön meggondolás nélkül, érzékeinkben éppúgy megbízunk, mint az érzékelésünktől független fennálló külvilág létezésében.[10] A tényekre és egyáltalán a létezés tényére korlátozódva a mindennapos életben rendezkedünk be.[11] A belső ellentmondások és az ezekből származó képtelenségek elől menekül Hume a korlátozott (mértéktartó) szkepticizmusba, „mert semmi sem lehet szkeptikusabb, semmi sem tölthet el minket több kétellyel és szkepticizmussal, mint maga a szkepticizmus..."[12]

Íme, világosan látható, hogy a „határ" és a „korlát" problémája játszik központi szerepet Hume meggondolásaiban, mégpedig attól függően eltérő értelemben és funkcióval, hogy a tapasztalat határainak meghaladásáról, korlátozott elménk illetékességi körén túli dolgokról, vagy pedig behatárolódásról, határoltságunkról, korlátainkon belüli berendezésünkről van szó. Az előbbi összefüggésben a metafizika témái, a legfőbb lény, a szabadság és hasonlók szerepelnek, az utóbbi összefüggésben pedig mindennapos életünk mutatkozik valóságos támpontként és tényleges életszféraként. Ha megelégszünk a mindennapos élettel, akkor nem kell törődnünk azokkal a dolgokkal, amiket ezen túl gondolunk, sejtünk, remélünk, feltételezünk. Ha pedig mégis törődünk ezekkel – és Hume fejtegetései bizonyára nem irthatják ki az ilyenféle törődéseket –, akkor a mindennapi életszférát is fenyegető, megkérdőjelező, feloldó paradoxonokba bonyolódunk. Ily módon egyfelől a metafizikai világ, másfelől a mindennapok világa kerül szembe egymással, a „határ" és a „korlát" értelme és funkciója pedig attól függ, hogy melyik világot és melyik oldalról tekintjük. Egyelőre, Hume filozófiájában, még az egész kérdéskomplexus ismeretelméleti formában jelentkezik, mert a mindennapok világába csupán ismeretelméleti meggondolásból, az érzéki tapasztalaton túli dolgok igazolhatatlanságát felismerve helyezkedik Hume. A mindennapok értelmét és a mindennapokon belüli ismeretelméleti materializmusának jellegét még elsősorban az ideálistól való elrugaszkodás és elhatárolódás és a határokon túlra vonatkozó agnoszticizmus adja, ami végső soron mindennapos materializmusának visszájárafordulását, ismeretelméleti idealizmusba való átcsapását is magában rejti. Korlátain belül viszont mégis teljes a világ; korlátai és határai csupán a mindennapos életre való hagyatkozás logikai emeltyűi, életét, létezését nem hatják át és ilyen átható „tényezőkként" nem is jönnek számba. Hosszú történelmi és filozófiatörténeti út vezet a „határ" és a „korlát" hathatós voltának felismeréséig – e hosszú út első szakaszán először az idealizmus lép fel a szkepticizmus ellen ugyanazokkal a fegyverekkel (korlát és határ használatával), amelyekkel a szkepticizmus sikeresen behatárolta és stabilizálta magát.

Ebben a tanulmányban azt vizsgáljuk, hogy miképpen játszott közre az idealizmus új formáinak kialakulásában a „határ" és a „korlát" fogalma az újraéledő idealizmus ama diadalmas negyedszázadában, amelyik a *Tiszta ész kritikájá*nak megjelenésétől a *Szellem fenomenológiájá*nak megjelenéséig terjed. Mint minden igazi filozófiai vizsgálódásnak, ennek is csak a történelmileg szituált társadalmi élet vonatkozásában van valódi értelme. Ezért a kifejtésben tekintettel vagyunk arra, hogy mit jelent a „határ" és a „korlát"

funkcióváltozása és az idealizmus új formáinak megjelenése a ma élő, több világrendszer koegzisztenciáját tapasztaló, de egy meghatározott világrendszerbe „vetett" ember ön- és világismerete számára, mit jelent létkérdéseinek felvetését nézve és létkérdéseinek megválaszolására törekedve. Ebben a történelmi perspektívában a filozófia új jelenségeinek és formáinak pregnáns bemutatása fontos, ezért nem filológiai teljesség, hanem a példaszerű eset filológiailag is pontos kiemelése a célunk.

1. DOGMATIZMUS ÉS KRITICIZMUS KANT FILOZÓFIÁJÁBAN

A szkeptikus filozófia elleni polémiájában szemléletesen fejti ki Kant a saját nézetét.[13] Ha a Földet az érzéki benyomásoknak megfelelően olyan tányérnak képzelem el, amelyikről nem tudom, hogy meddig terjed, akkor mindenütt látok ugyan magam körül teret, amiben továbbhaladhatok, tehát felismerem mindenkor valóságos Föld-ismeretem korlátait, nem ismerem azonban minden lehetséges Föld-leírás határait. Ha viszont tudom, hogy a Föld gömb alakú és síkjai gömbfelszín síkjai, akkor már részismeretekből meghatározhatom – pl. szögek nagyságából az átmérőt – a Föld teljes behatároltságát (Begrenzung), azaz felszínét, és így a priori elvek alapján megismerhetem; bár a felszínén levő tárgyakról nincs tudomásom, mégis ismerem terjedelmét, nagyságát, korlátait. „A mi ismeretünk összes lehetséges tárgyainak foglalata sík felületnek tűnik számunkra, aminek látszólagos horizontja van, nevezetesen az, ami ennek egész terjedelmét magában foglalja és ami a feltétlen totalitás észfogalma által van számunkra megnevezve." Sem empirikusan nem érhetjük el ezt a horizontot, sem a priori elvek szerint nem határozhatjuk meg, „a mi tiszta eszünk valamennyi kérdése mégis arra irányul, ami ezen a horizonton kívül vagy éppenséggel határvonalában rejlhet".

Kant figyelemre méltó történeti mozzanatot is belevisz fejtegetésébe, bár ez a történetiség megreked az egyéni fejlődés analógiájának szűk keretei között. A tiszta ész ügyeiben (Sachen) tett első lépés a dogmatizmus, a tiszta ész gyermekkora. Dogmatizmus az olyan jogtalan igény, amelyik „csupán (filozófiai) fogalmakból származó tiszta ismerettel, az ész által régóta használatos elvek szerint, ezen ismerethez és elvekhez jutás módjának és jogának tudakolása nélkül boldogul".[14] Második lépés „a tapasztalatból okuló ítélőerő óvatosságát" mutató,[15] a félreértések eloszlatását célzó és bizonyosságra törekvő szkeptikus módszer, aminek túlhajtása a szkepticizmus, amit „művészi tökélyre vitt és tudományos tudatlanság alaptétele" jellemez és amelyik „minden ismeret alapját aláássa",[16] Kant az érett, férfias ítélőerő harmadik lépését teszi meg a kritikai filozófia kialakításával. Magát az észt teszi kritika tárgyává: „nem csupán *korlátait,* hanem meghatározott *határait* (Kant kiemelései; bestimmte Grenzen), nem csupán egy, vagy más részben való, hanem bizonyos fajta kérdések minden lehetséges változatának tekintetében való tudatlanságát tanúsítja, nemcsak gyanítja".[17] Az általa nagyra becsült Hume-ot abban marasztalja el, hogy az nem tett különbséget a tapasztalat lehetséges tárgyaira vonatkozó és a tapasztalatban soha elő nem forduló apriori ismeretbővítés között,[18] és ugyanazt a hibát követte el, mint a dogmatikusok: nem tekintette át apriori szisztematikus módon az értelem szintéziseinek minden fajtáját. Így azután – pl. az állandóság (Beharrlichkeit) tapasztalatot anticipáló alaptételét nem találva – csak *korlátozza* a értelmünket anélkül, hogy *behatárolná* (Kant kiemelései). Mivel a szkepticizmus érvelése

nyomán az ész nem látja be igényeinek jogtalanságát, hanem csak akadályozottságát érzi, még nyakasabban ragaszkodik eredeti (dogmatikus) lendületéhez mindaddig, amíg a szkeptikus eljárás előgyakorlatán edződött kritikai filozófia a maga jogos, de behatárolt tulajdonát nem biztosítja.[19]

Visszatérve Kant szemléletes magyarázatához, „eszünk nem meghatározhatatlan távolra terjedő sík, aminek korlátait csak úgy általában ismerik meg, hanem sokkal inkább egy gömbhöz kell hasonlítani, amelyiknek sugara ívének görbületéből a felszínén (szintétikus apriori tételeinek természetéből) adódik, ebből pedig tartalma és behatároltsága is biztonsággal megadható. Ezen a gömbön (a tapasztalat mezején) kívül semmilyen tárgy sincs számára, sőt maguk az efféle vélt tárgyakra vonatkozó kérdések is csak azon viszonyok általában vett meghatározásának szubjektív elveit illetik, mely viszonyok e szférán belül az értelmi fogalmak körében előfordulhatnak."[20] Ez a felfogás nagyon rezignációs kicsengésű. „A tiszta ész minden filozófiájának legnagyobb és talán egyetlen haszna tehát jószerével csak negatív; mivelhogy ugyanis nem organonként, kibővítésre, hanem diszciplínaként, határmeghatározásra szolgál és igazság felfedése helyett csak az a csöndes érdeme van, hogy tévedésektől óvjon."[21] Mindenesetre úgy gondolja Kant, hogy ily módon nemcsak annak a botránynak veszi elejét, amelyik a metafizikai témák köznapi kritikátlan vitatása során tapasztalható, hanem egyaránt elvágja a gyökerét a materializmusnak, idealizmusnak, szkepticizmusnak, fatalizmusnak, ateizmusnak, a szabadgondolkodósdit játszó hitetlenségnek, a rajongásnak és a babonának.[22]

a) Transzcendencia és transzcendentalitás

Mint ismeretes, Kant két fő területre osztva tekintette át eszünk világát és „mérte be" szférájának (ami tudvalevőleg gömböt jelent eredetileg) „paramétereit". A *Tiszta ész kritikájának* első részében (transzcendentális esztétika) a tér és az idő apriori szemléletének természetével, második részében (transzcendentális logika) pedig az értelem és az ész fogalmainak mibenlétével foglalkozik. Ezt a két területet – általa tekintetbe vett világunk egészét – a transzcendentális reflexió hatja át. A „transzcendentális" jelző értelme élesen különbözik a „transzcendens" jelzőétől. A transzcendentális ismeret nem tárgyakkal, hanem a mi tárgyakra vonatkozó ismeretmódunkkal foglalkozik, amennyiben ezeknek a tárgyaknak a priori lehetségeseknek kell lenniük.[23] Ezzel szemben a transzcendens alaptételek „átszállnak" a lehetséges tapasztalat határain,[24] a lehetséges tapasztalat elveinek általában a dolgok lehetőségére való kiterjesztését jelölik.[25] A két fogalmat összevetve: a transzcendentális „nem valami olyat jelöl, ami minden tapasztalaton túlmegy (hinausgeht), hanem ami a tapasztalatot (apriori) jóllehet megelőzi (vorhergeht), bár mégsem való semmi többre (zu nichts mehrerem bestimmt ist), minthogy csupán a tapasztalati ismeretet lehetővé tegye".[26] Az ember ismeretei eredendően transzcendentális keretben, szűrő révén, formában, szemléletben adódnak, mert minden konkrét ismeret csak az ember történelmileg kialakult ismerőképessége által, ennek az ismerőképességnek a bélyegét magán hordozva válhat egyáltalán ismertté. Az ember megismerése nem kerülheti meg önmagát, hanem ellenkezőleg, az válhat csak megismeréssé, ami hozzáillik a megismerő képességhez, ami legalább annyira beleillik a megismerési rendszerbe általában, hogy ebben éppen nyomot hagy, vagy pedig nem feszíti széjjel. Amit

transzcendentálisnak nevezünk, az a megismerő és a megismerendő aktív *határfelülete* a megismerésfolyamatban. A belső transzcendentális mozgásnak ezt az aktív határfelületét nevezzük – kívülről tekintett mivoltát előlegezve – *transzcendentalitás*nak. Megismerőképességünk történetileg feltételezett és továbbalakuló *aktuális apriori*, vagyis a megismerés konkrét folyamatai alakították ki és alakítják, aktuálisan azonban egészében és általánosságban mégiscsak a megismerés transzcendentális formái határozzák meg a tényleges ismereteket, mert ezeknek a formáknak a történetisége egyáltalán nem vagy alig észrevehető a konkrét ismeretszerzésekben. Ez a történeti felfogás azonban távol áll Kanttól, bár a kriticizmus megvilágításakor felcsillan a történeti interpretáció lehetősége is,[27] ezért *rendszere* – a transzcendentális filozófia egész architektonikus terve, elv-építménye[28] – csak *zárt statikus rendszerben érvényes és minduntalan feloldhatatlan belső ellentmondás tűnik elő, ha kitekint belőle, vagy ha dinamikájában tekinti.*

A tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciójának példáját véve, Kant arra a túlzó és „esztelenül hangzó" tételre lyukad ki, ha a természetre tekint, hogy „az értelem maga a természet törvényeinek forrása".[29] Ha zárt statikus rendszerben vizsgáljuk eszünk világának bemérni kívánt „gömbjét", akkor csak erre a világra magára (amennyiben egyáltalán így elvonatkoztatható) nézve érvényes ez az „esztelennek tűnő" tétel. Számunkra ugyanis a magában való dolognak csak jelenségei adódnak, a jelenségek sokfélesége a szemléletben adódik, a szemléletben adódó sokféleséget az értelem kategóriái rendezik az apperceptio transzcendentális szintézise révén az objektum fogalma alá tartozóvá;[30] az objektum, a tér, idő és a tapasztalat egységének törvénye szerint összekapcsolt és meghatározott képzet;[31] a tapasztalat viszont az érzékeken kívül – amiben valami adódik – még a tárgy fogalmát tartalmazza,[32] így az ismeret objektivitása („objektív percepció",[33] de ugyanakkor az összehasonlított és összekapcsolt képzetek egésze),[34] a fogalmak telítése a szemléletben és a szemlélet rendezése, pontosítása a fogalmakban. A megismerés öntevékenységének mozgását figyelhetjük meg ebben a Kant által ily módon nem rendezett, mert nála részint polemikus, részint rendszerképző igénnyel kidolgozott leírásban. A megismerő tevékenység zárt rendszerében egyik mozzanat a másikat igazolja és viszont (pl.: „Következésképpen számunkra semmilyen más apriori ismeret sem lehetséges, mint csupán lehetséges tapasztalat tárgyairól",[35] ahol a „lehetséges tapasztalat" körét eleve a tárgyak lehetséges köre adja, így aztán nem csoda, ha az ismeretek apriori csak erre a tárgykörre korlátozódnak). Az egymást igazoló mozzanatok az egész mozgásból kiemelve, vagy külső, még a megismerés körforgalmába nem került dologgal (ami Kant terminológiájában a magánvaló dolog) szembesítve, *logikai circulus*-ként mutatkoznak, az ismeretszerzés konkrét esetében pedig az ilyen circulus esztelen tételként jelentkezik. Ennek a megismerési circulusnak a negatívuma a magánvaló dolog circulusa. A magánvaló dolog a jelenségvilág alapja, ha kilépünk a kritikailag belülről megvilágított ismerésfolyamatból, de mivel csak megismerésfolyamatban ismerhetjük ezt a kilépést, a magánvaló dolog éppen semmi. Ebben a szituációban mondta Jacobi, hogy a magánvaló dolog nélkül nem tud belépni Kant rendszerébe, a magánvaló dologgal pedig nem tud megmaradni benne[36] (hasonló a helyzet a transzcendentális idealitással, 1. alább.).

Az ismerésrendszer transzencendentális dinamikája a transzcendentális reflexió. Ez olyan cselekvés (Handlung), „ami által én a képzetek összehasonlítását általában az ismereterővel, amiben az összehasonlítás elintézést nyer, egybefogom, és ami által

megkülönböztetem, hogy vajon a képzetek a tiszta értelemhez vagy az érzéki szemlélethez tartozóként lesznek egymással összehasonlítva".[37] A transzencendentális reflexió a megismerésfolyamat belső mozgása, ami abban különbözik a logikai reflexiótól, hogy nem csupán összehasonlítja a képzeteket, hanem ezek különböző ismeretfajtákhoz való tartozását is megadja. A transzcendentális reflexió nem külön ismeret-fakultás, hanem a különféle ismeretfajták el- és összerendeződésének mozgatója a megismerésfolyamatban. Átfogó jellemző, aminek átfogó mivolta nem derülhet ki azon belül, amit átfog, másképpen, mint el- és összerendező tevékenységében. A megismerésfolyamatban mozogva állandóan jelen van és tapasztalható, de külön, a megismerésfolyamat tényezőitől különböző valamiként nem ragadható meg. A transzcendentális filozófia egyes újabb interpretációiban[38] ezért kap központi szerepet: megragadhatatlan, de mégis vitathatatlanul hatékony természete módot ad arra, hogy a transzcendentális filozófiát önmagában érvényes egésznek tekintsék és éppen egészében vonják ki a bomlasztó, túlhaladó kritizálás alól. Kétségtelen ugyanis, hogy a transzcendentális reflexió a megismerést nem a tárgyban „tudja", mint a metafizikai reflexió, hanem a tárgyit tudja a megismerésben,[39] hogy ily módon a tapasztalat, mint a megismerésnek a folyamata, mint megismerés, a megismerés önmagáértvalósága, a megismerés önmagába fordulása;[40] hogy a transzcendentális reflexió „az önmagáról tudóssá vált ismeretképességnek, mint ilyennek az önmegértése önmagában";[41] hogy a tételezésekben önmagát közvetíti és ezért közvetlenül nincs „benne" a doktrínákban, hanem ha ezekben keresik, akkor csak valami üreset találnak;[42] – mindebből nem következik azonban, hogy a Feltétlen, ami pl. Hume szkepticizmusában az érzéki benyomás volt, vonatkozásnélkülien, önmagában zárt jelentéssel lebeg a megismerésben és éppen a Feltételezett (a tárgyi megkülönböztetések) révén mutatkozik meg a transzcendentális reflexió aktusai által, mert a megismerésfolyamat, aminek dinamikája a transzcendentális reflexió, nem a megismerésfolyamatra redukált, elvontan kognitív ember sajátja, hanem a társadalmi-történelmi lényként eleven ember megismerőfolyamatának jellemzője.

A transzcendentális reflexió a dogmatikus kötöttségtől való mentességet fejezi ki a kritikai filozófia ismeretelméletében. Ameddig a transzcendentális reflexió megőrzi az ismerésfolyamatban mindenütt hatékony, de különösként sehol sem megragadható lebegését, addig annak a Feltételenségnek a letéteményese, amit a dogmatikus metafizikák kritikátlanul bitoroltak és ezért azonnal el kell hogy veszítsék, amint Feltétlenségük kritikai vizsgálatra kerül. Ez a lebegése azonban már a Kant által tárgyalt megismerésfolyamatban is megszűnőben van a dogmatizálódás tendenciája miatt, az ember társadalmi praxisát tekintve pedig történelmi szituáltságában feltételezettnek és változónak bizonyul.[43] Ami Kant vizsgálódásait illeti, ő maga is észlelte, hogy feloldatlan circulus-ba fullad, ha az értelem és a tapasztalat viszonyában nem tételez külön képességet (sőt, kétféle képességet is), ez pedig tanainak dogmatizálását jelenti. Hátrahagyott feljegyzéseiben olvasható: „Értelem és tapasztalat teszi ki természetesen a mi apriori-ról és aposteriori-ról való ismeretünk összegét. De mit értünk értelmen? Ha ez ismét annak a képessége, hogy tapasztalat révén az értelmet a maga törvényei szerint használhassuk, akkor ez circulusban való magyarázat. Az értelem a képzetek összekapcsolásának képessége az összekapcsolás szabályainak tudatában. Az érzékek tárgyaitól elkülönítve tiszta, ezekkel összekötve alkalmazott értelem. Az utóbbi a tapasztalat képessége. Tiszta értelem az apriori ismeret képessége."[44]

A dogmatizálás másik jelentős tendenciája a transzcendentális reflexió és a reflektáló ítélőerő (Kant által elhanyagolt) összehasonlításakor mutatkozik. Az ítélőerőt eleve nem egyszerűen cselekvésnek, hanem képességnek nevezi Kant: „Az ítélőerő általában az a képesség, hogy a különöst úgy gondoljuk, mint ami az általánosban foglaltatik."[45] Reflektáló ítélőerőről akkor beszélünk, ha (ellentétben a meghatározó ítélőerővel) csak a különös van adva, amihez meg kell találni az általánost. Mint más helyütt írja, „az értelem révén képesek vagyunk tanulni (azaz szabályokat megragadni), az ítélőerő által a megtanultat hasznosítani (szabályokat in concreto alkalmazni), az ész által pedig feltalálni, sokféle szabályra elveket kigondolni".[46] Tehát mindkét kognitív aktus az ismerésanyag körében megy végbe, míg azonban a transzcendentális reflexió érzéki-értelmi viszonylatban rendez el, addig az ítélőerő (különösen a reflektáló ítélőerő) az értelmi „oldalra" kerülő elvek, fogalmak általánosát érvényesíti az érzéki „oldalra" került anyagon. Egyenetlenséget az okoz Kantnál, hogy az érzéki anyag mibenléte nem tisztázott: a transzcendentális reflexió éppúgy a kognitív üzemhez tartozik, mint a fogalmak és ebben az összefüggésben nem kerül kifejtésre az érzéki egyes és különös természete; az ítélőerő esetében pedig az érzékinek a külvilágból származó mivolta nincs kellően megvilágítva (hiányzik a különös dialektikája). Mindenesetre, ami a transzcendentális reflexió aktusai révén még elvileg pártatlanul került bemutatásra a fogalmi, ill. érzéki oldalon[47] (jórészt a noumenon-phaenomenon ellentétének bevonásával bonyolítva), az *ontológiai idealitás*-ként kerül használatra és nyer rejtett értelmezést a reflektáló ítélőerő vonatkozásában. Az ismeretelméleti kérdésnek ezzel az ontológiai kérdésbe való átcsapásával megszűnik a transzcendentális reflexiónak az a kötetlen lebegése, amit a feltétlenség megmentésére oly módon lehet kihasználni, hogy ezt a feltétlenséget ismeretlenül hagyják, és ezzel minden meghatározási törekvés és kritika elől elvonják.[48] A meghatározatlanul lebegő, de mégis feltétlen transzcendentális reflexió abszolutizálása az ismeretlen ismeretelméleti isten tiszteletének formája, amiben cinkos módon találkozik össze a megismerésfolyamat társadalmi gyakorlattól való elvontsága és a tiszteletet érdemlő Abszolútum eltűnésével keletkezett felfoghatatlan és megnevezhetetlen űr. Mindez már a mi korunkra tartozik; Kant filozófiáját nézve még csak a dogmatizálódás ontológiai idealitást létesítő ismeretelméleti kezdeményei tárhatók fel a transzcendentális reflexió vonatkozásában.

Az ismerésfolyamat saját, belső mozgásának határát a transzcendentális idealitás képezi. A megismerés ezekig a határokig nyomulhat előre. Ami transzcendens, vagyis túl van a megismerés, mint a történelmileg kialakult, de aktuálisan statikusan rögzült lehetséges tapasztalat határain, az csakis és kizárólag a transzcendentális határfelületen jelenhet meg a megismerő számára. Ezek a viszonyok nincsenek tisztázva Kantnál, mert (a) az ismerésrendszer, a megismerendő és az ember, mint az ismerésrendszer „tulajdonosa" nem kerül vizsgálatra külön mibenléte szerint, hanem csak az ismerésrendszer önmozgásában jön számításba; (b) az ismerésrendszer transzcendentális idealitása egyaránt jelenti az érzékek és az ész idealitását, holott az érzékek transzcendentalitása szemléleti, az észé fogalmi; (c) az érzéki megismerés vonatkozásában felmerülő, pontosabban nyíló transzcendencia és a fogalmak vonatkozásában nyíló transzcendencia egyaránt a transzcendentalitás határfelületén mutatkozik, jóllehet, az előbbi a világ, az utóbbi az ember transzcendenciájának kérdése, ill. gondja; (d) a világ és az ember transzcendenciájának kettéválasztása, res cogitans-nak és res extensa-nak megfelelő karteziánus elkülönítése

túlhaladott ugyan a transzcendentalitás egységében (és ez Kant kopernikuszi fordulatának egyik lényeges mozzanata), ami e kétféle transzcendencia egymásratalálásában (a magánvaló feltételezett intelligibilitásában) is megmutatkozik, a transzcendentalitás tényének felismerése mégsem ad semmiféle támpontot és garanciát ezekre a transzcendenciákra nézve, hanem ellenkezőleg, minden dogmatizálást kilátástalanná tesz, ill. amennyiben mégis dogmatizálódik a kritikai filozófia, ez (legalábbis a kritika tárgyává tett ismerésfolyamat keretében, a gyakorlatot nem tekintve) már csak mindenféle dogmák iránti kétely terhével, hitetlen dogmatizálódásként történhet. – Kant lényegében annak a kritikájával marad adós, hogy a transzcendentális filozófia dogmatizálódási tendenciáiban mi képezi a megismerésfolyamat támpontjait, vázát és mi adódik a megismerésfolyamat – pontosabban: a megismerésfolyamat tulajdonosának, a történelmileg szituált társadalmi lénynek az – ontológiai státusából. A kritikai filozófiának ilyen kritikai folytatása nem „jobbról" vagy „balról", nem egyik vagy másik dogmatizálódási tendencia megrögzülésének pozíciójából, nem valamilyen spontán adottságként elfogadott ontológiai státus vonatkozási rendszerében mutatkozó ismeretelméleti kritika gyanánt kell hogy történjen, hanem magának az ontológiai státusnak a kritikájaként. A transzcendentalitás kritikájának mindenekelőtt éppúgy a transzcendentalitás a tárgya, mint ahogyan a megismerés kritikájának mindenekelőtt az ismerésfolyamat.

b) Transzcendentális idealitás és ideák

A különféle képességeken kívül az a priori szemlélet és az a priori fogalmak a transzcendentalitásnak azok a formái, amelyekben a dogmatizálódási tendencia megjelenik és megrögzül. Tér és idő a mi szemléletünknek azok a formái, melyekben érzékileg kizárólag adódhatnak számunkra a dolgok és ha adódnak, akkor már éppen nemcsak maguk a dolgok, hanem a mi szemléletünkben megjelenő dolgok, vagyis jelenségek. A tiszta a priori szemlélet az érzéki megismerő tevékenység saját formája, ami nélkül nincsen érzéken alapuló ismeret, nem lehetséges megismert dolog, tárgy, de ami lefoszlik az érzéki alapú ismeretről, ha ennek az ismeretnek szubjektív (emberi) feltételeitől elvonatkoztatunk és éppen semmi sem marad az érzéki megismerésfolyamatban, a megismerő számára. Ebben áll a tér és az idő transzcendentális idealitása;[49] egyfelől ezekben az a priori formákban adódik számunkra a világ ismerete, abszolút teljességgé kikerekítve a lehetséges tapasztalat tárgyainak összességeként, másfelől a tapasztalatunk előtt (vagyis a tudatunktól függetlenül létezőnek) tételezett tárgyak a tapasztalatnak abban a részében találhatók, amelyikhez előbb el kell jutni, az eljutás „empirikus feltételeinek oka" viszont „transzcendentális és nekem (ti. számunkra *P. B.*) ezért szükségszerűen ismeretlen".[50]

A transzcendentális idealitás tehát kétarcú. A magábanvaló dolog, a tudatunktól függetlenül létező, de még számunkra meg nem jelenő valóság felől közelítve a magábanvaló dolog szubjektív viszonylatban adódó, azaz emberi megismerésre jellemző formája, vagyis apriori szemlélet. Ebben az összefüggésben a transzcendentális idealitás a magábanvaló dolog és a megismerő „dolog" közvetítésének, vagyis a magábanvaló dolog számunkra-valóvá válásának formája. A szubjektum, az emberi megismerés felől indulva viszont a transzcendentális idealitás a dolgok jelenségformája, az a forma, amiben, aminek keretében, „tálalásában" a világ adódik az ember számára, ami nem fogható fel tulajdonképpeni mivoltában, nem adódik külön dologként, tárgyként, mert éppen a tárgyi

világ szubjektív megjelenése általában. Ebben az összefüggésben a transzcendentális idealitás a világ emberi elsajátításának közvetítő formája. Mindkét összefüggést figyelembe véve, a transzcendentális idealitás egyaránt úgy tartozik a magábanvaló dolgokhoz és a megismerésfolyamathoz, vagyis a tudatunktól függetlenül létező valósághoz és a tudatos szubjektumhoz, hogy e kettő kölcsönviszonyában mindkettőn túl van a másik felé: határfelületként tapasztalható határtartomány, diszkurzíve megragadva *határfogalom*. A transzcendentális eszmék határfogalom-természete még nyilvánvalóbb. Ezek, a tiszta ész fogalmai, egyfelől elvek gyanánt szabják meg az értelem használatát az össztapasztalat egészében,[51] másfelől semmi mások, mint a Feltétlenig bővített kategóriák,[52] amelyek objektíve nem, hanem csak a mi eszünk természetéből vezethetők le.[53] A transzcendentális eszmék immanens, a lehetséges tapasztalat körén belül maradó regulatív használata, ami abban áll, hogy bizonyos célokra irányítják az értelmet, nélkülözhetetlenül szükségszerű, ezzel szemben transzcendens, a lehetséges tapasztalat határain túlmenő konstitutív használata, aminek során csupán ezúton adódnának bizonyos tárgyak fogalmai, csalóka és megengedhetetlen.[54] A transzcendentális eszmék határ-természetét mutatja, hogy ezek nem önmagukban véve transzcendensek vagy immanensek („belhonosak"), hanem csakis a lehetséges tapasztalat összességének tekintetében való használatuk szerint.[55]

Ha szigorúan az ismerésfolyamatot nézzük, vagyis tisztán kognitív aspektusban vizsgálódunk, akkor is feltűnik, hogy a határfogalomként szereplő ideák ezen szerepükön kívül is valamik – ugyanis nem önmagukban immanensek vagy transzcendensek, hanem csak használatuk szerint. Ez a másvalami, ami a transzcendentális eszmék sajátja, formálisan tekintve éppen transzcendentalitásuk: a dolgokra *általában* és *önmagukban* (Kant kiemelései) vonatkoznak, szemben a jelenségekre, vagyis a lehetséges tapasztalat tárgyaira vonatkozó használattal,[56] mely utóbbi az immanens használatot jelenti. Ez a megfoghatatlanul egészleges minőségük, ami határfogalom-szerepükben egyfelől valós regulatív, másfelől csalóka konstitutív használatuk kettősségében mutatkozik, mégis közelebbi meghatározást kap már a tiszta ész kritikai vizsgálata során is. A transzcendentális észfogalom „mindenkor csak az abszolút totalitásra megy a feltételek szintézisében és sohasem végződik másképp, mint az éppenséggel, azaz minden vonatkozásban Feltétlennél",[57] vagy más szavakkal: „minden tapasztalati ismeretet a feltételek abszolút totalitása által meghatározottnak tekintenek".[58] Az abszolút totalitás bevezetése a transzcendentális eszmék három osztályának kijelölését teszi lehetővé: a gondolkodó szubjektum abszolút (feltétlen) egységének, a jelenségek feltételei sora abszolút egységének és a gondolkodás valamennyi tárgya feltételei egységének kijelölését, ami sorrendben a pszichológia, a kozmológia és a teológia tárgyának kijelölését jelenti.[59]

Már ebben az összefüggésben is kitűnik, hogy Kant nem elégedett meg azzal – miként Hume –, hogy behatárolja magát a mi korlátozott elménk illetékességi körébe, hanem ellenkezőleg, a lehetséges tapasztalatot meghaladó, érzéki ismeretekkel nem ellenőrizhető, nem igazolható és nem cáfolható eszmék számbavételére és értékesítésére törekszik. Először lemond arról a tartományról, amit a platóni eszmék, a vallás eszméi és egyéb hasonló eszmék jelöltek meg, az ember senkiföldjének nyilvánítva ezt a kiismerhetetlen területet. Ennek az álláspontnak megfelelően fogja fel az eszméket a megismerésfolyamat olyan jellemzőinek, amiknek csak transzcendentális, vagyis a mi ismeretmódunkra vonatkozó érvénye van, azaz ezek az eszmék a mi világunkat kimérő-le-

tapogató, szubjektív–objektív kölcsönhatásban fonódó, de aktuálisan a priori ismeretkészséget képező háló „paraméterei". Ebben az értelemben, a megismerésfolyamaton belül mozogva, a (transzcendentális) ideák transzcendensek, amennyiben a megismerésfolyamat érzéki tapasztalaton túlmenő fogalmai. Ez az értelmezés található általában a szigorúan ismeretelméleti aspektusban tartott fejtegetésekben.[60] Második lépésben azután tematizálja a transzcendentalitást és minőségi mivoltukban fogadja el és tárgyalja az eszméket. Kant nagyon óvatosan jár el, amennyiben sohasem beszél „transzcendenciá"-ról vagy „transzcendentalitás"-ról, hanem csak „transzcendentális" vagy „transzcendens használatról". Egyetlen tényleges tartomány ugyanis, amiben az ismerésfolyamat, tapasztalástörténés vizsgálatakor mozog, a lehetséges tapasztalat immanens világa. Eme óvatos eljárás és szóhasználat szerint az, amire a transzcendentális használat vonatkozik, megfoghatatlan, megragadhatatlan, bár éppen ez a megismerésfolyamat valós, átfogó jellemzője, az pedig, amire a transzcendens használat vonatkozik, semmis. Már a transzcendentális eszmék regulatív használata is jelzi ezeknek az eszméknek a tematikus felfogását, hiszen szabályozó szerepet csak olyasvalami tölthet be, ami elvként vagy célként megfogalmazható, mégha csupán az érzékiből a fogalmakhoz való emelkedés, vagy a különösnek az általános alá rendelése is ez az elv, mint ahogyan a transzcendentális reflexió, ill. a reflektáló ítélőerő ismeretében mondható. A transzcendentális eszmék általános meghatározásával – abszolút totalitást képviselnek – és minőségük szerinti osztályozásával azután a *transzcendentalitás tartománya* körvonalazódik, aminek határtartományhoz illő kettőssége most már abban mutatkozik, hogy az ész sajátjai ugyan (vagyis nincs alapjuk a tudatunktól, pontosabban az emberi tudattól függetlenül valós tapasztalati világban), de mégsem puszta képzeleti szülemények, hanem csupán regulatív funkciójuk révén is irányítják az ismerésfolyamatot, nemcsak az érzéki tapasztalat és a fogalmak elrendeződésének vonatkozásában, hanem minden lehetséges tapasztalaton túlra mutatva is. Bár e felfogás szerint a transzcendentális ideák regulatívak, abszolút totális természetüknél fogva a tapasztalásban, amire nézve szabályozó funkciót töltenek be, sohasem fordulhat elő olyan tárgy, ami ezeknek a transzcendentális ideáknak adekvát lenne.[61] Ez azt jelenti, hogy a transzcendentális ideák nem a tapasztalatból a transzcendentális ideákkal jellemzett ismerésfolyamat-egészbe való át- és túlmenetelei értelmében, hanem a transzcendentális ideákban való tényleges túlhaladottság értelmében, a transzcendencia letéteményeseinek funkciójában transzcendensek. Ezzel már kezdetét veszi az ismeretelméleti probléma ontológiai átértelmeződése.

Harmadik lépésben azután, a megismerésfolyamatot a gyakorlattal (habár éppen csak a diszkurzív-fogalmi formában felfogott megismerésfolyamathoz illő elvont fogalmi gyakorlattal) együtt tekintve, nemcsak szabályozó, hanem *vezérlő* szerepben fogja fel az eszméket és vezérlő mivoltukban a gyakorlatban *konstitutívnak és reálisaknak* ismeri fel ezeket. Az ész praktikus használata, „hivatásszerű gyakorlata mindenkor határolt és fogyatékos, de nem meghatározható határok között, szóval mindenkor az abszolút teljesség fogalmának hatása alatt".[62] A transzcendentális eszmék három osztályát képviselő posztulátumok – a halhatatlanság, a szabadság és isten létezése – a tiszta gyakorlati ész praktikus szempontból szükségszerű előfeltevése, amelyek „jóllehet nem*

*Kant mélyengyökerező, egész munkásságát meghatározó és a *Tiszta ész kritikájá*ban tulajdonképpen csak az ügy érdekében visszafogott idealizmusára jellemző „elírás", hogy a *Gyakorlati ész*

bővítik a spekulatív ismeretet, de a spekulatív ész eszméinek általában (a praktikusra való vonatkozás közvetítésével) objektív realitást adnak".[63] Ebben az összefüggésben a tematizált transzcendentális ideák már a megismerésfolyamat egészét jelző, a priori szemléletben és fogalmakban mutatkozó transzcendentális idealitáshoz képest jelentenek transzcendálást, pl. a szabadság eszméje a valóságos szabadságot hozza meg praktikus tekintetben annak, aki eme eszme jegyében cselekszik.[64] Kant élesen különválasztja egymástól – és ez nemcsak vizsgálódásainak megfelelő modellválasztás kérdése, hanem egyszersmind a metafizikus gondolkodás öröksége – a megismerő és a cselekvő embert, és amint a gyakorlat szempontjait veszi figyelembe, az ideákról és a transzcendenciáról való felfogása egyaránt teljes fordulatot vesz. A szabadságnak mint az abszolút spontaneitás képességének eszméjével a tiszta ész spekulatíve mindig szertelen és fellengzős lenne, eme eszme által azonban önmaga válik okká a tapasztalat területén és transzcendens használatát immanenssé változtatva teremt neki (ti. az észnek) a morális törvény objektív, bár csak praktikus realitást.[65] A transzcendencia ebben az értelemben már nem a megfoghatatlan-átfogóhoz való túlemelkedés, mint (elsősorban negatíve) a tapasztalat és a transzcendentális idealitás vonatkozásában, és nem is valami pozitívhoz való elérkezés, mint pl. felemelkedés a tapasztalatból a transzcendentalitáshoz, nem csupán regulatív vagy vezérlő elv, hanem túlhaladó mivoltukban a túlhaladottat hatékonyan *beteljesítő* ideák tartománya. Ezzel a felfogással kerekedik ki Kantnál, lényegében lappangva és reflektálatlanul, *az ideák ontológiai átértelmezése* és innen visszatekintve a transzcendentális ideák csupán regulatív és nem konstitutív használatáról szóló, sokszor ismételt fejtegetés már csupán ismeretelméleti szenteltvíz a rangrejtve kivitelezett ontológiai építményre.

c) A kifejtés circulusai és az internoszeptum problémája

Az ismeretelméleti szempontból a mi lehetséges tapasztalatunk határát meghaladó és konstitutív használatra alkalmatlannak minősített ideák transzcendens mivoltukban hatékonyan beteljesítő ideákká való rejtett ontológiai átértelmezése *többnyire rejtett logikai circulus*t eredményez a leglényegesebb, kritikus összefüggésekben. A fentebb tárgyaltakon kívül ilyen pl. a törvényszerűség mibenlétére vonatkozó fejtegetés. Nagyon lerövidítve a következőképpen fogalmazható meg Kant álláspontja: A szubjektív törvények csak a tapasztalati ismeretekre vonatkoznak, mivel azonban mi nem a magábanvaló dolgokat, hanem csak lehetséges tapasztalatunk tárgyait ismerhetjük, ezek a szubjektív törvények az ember objektív törvényei.[66] Az ilyen circulusban, különösen ha olyan körültekintően kiképzett és ékítményes, mint Kantnál általában, egymást kergetik az ellentétek anélkül, hogy „elfognák", feloldanák egymást, és jelen esetben pl. az ismeretelméleti kérdés kritikai „lebegése" az eredmény. A problémát leegyszerűsítve, valamelyik ellentét támpontként való kiemelésével „ingadozónak" vagy „bizonytalankodónak" minősül az ilyen fejtegetés (pl. ismeretelméleti materializmus és idealizmus között ingadozónak minősíthetik Kantot[67]). A leegyszerűsítés azonban nem oldja meg az

*kritikájá*nak idézett mondatából kifelejtette a „nicht" szót és ezzel a csak kézipéldányában korrigált tudattalan kihagyással az egész kijelentés értelme ellenkezőre, a spekulatív ész kibővítése melletti tanúságtétellé változott.

ontológiai átértelmezés problémáját, ami az ilyen circuiusok keletkezéséhez vezet és nem méltányolja Kant erőfeszítését, amit ennek a történelmileg új problémának a végiggondolása érdekében tesz. Ezt a problémát részletesebben a célszerűség (és ezzel összefüggésben a már érintett reflektáló ítélőerő) kérdése kapcsán viszgáljuk meg.

A természet objektív célszerűségének fogalmáról, mint a reflektáló ítélőerő számára való kritikai ész-elvről szóló, *Az ítélőerő kritikájában* olvasható fejtegetés *az emberi elme korlátozottságának büszke siráma.* Kant a tudatunktól független (természeti) cél (szerűség) dogmáját kritizálja és megfelelő tapasztalat és elegendő bizonyíték híján elveti ezt, ami pedig a meghatározó ítélőerő számára alkalmas lenne. Másfelől viszont elménk alkatára, megismerőképességünk korlátozottságára hivatkozva mégis visszaállítja a tudatunktól független (értelmes) célszerűséget – de csak ránk korlátozott értelemben, a reflektáló ítélőerő számára. Ily módon az az ironikus helyzet áll elő, hogy elménk korlátozottsága juttat bennünket azokhoz az eszmékhez, amelyeket korlátozott elménkkel nem (ill. sem) találhatunk a környező valóságban, és amelyeket még korlátozott elménkkel sem találhatunk objektívnak.

Az iróniát hatványozza, hogy Kant nem észleli a helyzet iróniáját. Kétségtelen, hogy amit korlátozott elménkkel nem láthatunk be, az vagy egyáltalán nincs (mert már a meglevő képességünkkel is beláthatnánk, ha lenne), vagy van, csak nem érünk fel hozzá. Kant viszont egyetlen megoldásként fogja fel azt, ami csupán az alternatíva egyik oldala – van, csak nem láthatjuk be – és így paradox módon javunkra, az eszme sejtésének, ill. (vélt) felismerésének javára válik a korlátozottságunk, mert (szerencsére? véletlenül? törvényszerűen? – Kant fel sem veti ezeket a kérdéseket) bennünk megvan az idea igénye, bennünk hatékony az eszme, amit aztán korlátozott megismerőképességünk működése során érvényesítünk, kivetítünk, fellelünk a tudatunktól függetlenül létező valóságban. Mint a vázolt gondolatmenetből kitűnik, Kant felismeri a korlátozottságot ismeretelméleti vonatkozásban (ez kriticizmusának lényege), ugyanakkor pedig ontológiai idealitásra támaszkodik (ebből származik kriticizmusának belső ellentmondásossága). Az, hogy egyfelől az ismeretelméleti vonatkozásban feltárt korlátozottság, másfelől a korlátok meghaladását jelentő idealitás szubjektív, korlátozottságon belüli megléte egy és ugyanazon ontológiai tényállás két lényegileg összefüggő mozzanata, még sejtésként sem merül fel Kantnál.[68]

Ezért bonyolódik további circulusba akkor, amikor az értelem és az ész tevékenységi körével (üzletével) kapcsolatban beszéli meg a tudatunktól független célszerűség kérdését, határozottan kinyilvánítva, hogy ez a fejtegetés a transzcendentális filozófiára tartozik.[69] Ahol az értelem nem követheti az észt, ott egyfelől az ész szertelenné válik, aminek jelei az objektív érvény nélküli, pusztán regulatív elvekként szereplő eszmék, másfelől viszont a vele lépést tartani nem tudó értelem (ami egyébként a tárgyak érvényességének megállapításához szükséges) érvényesnek találja az eszmét a szubjektumra. Csak a szubjektumra, de erre általában, vagyis nemcsak az emberre, hanem minden véges eszes lényre is. A szubjektum/ok/ra korlátozza tehát az eszméket, de az értelem „üzletének", funkciójának megfelelően a tárgyak, a tudatunktól független külvilág vonatkozásában. – Ami mármost az értelemnek nehezére esik, az a következő. Az értelem számára szertelent az ész mégis a tárgyhoz tartozó elvvé teszi. Itt érvényes a maxima: Amikor a kényszerítő tárgyi (objektív) helyzet értelmi képességünket meghaladja, akkor elsősorban azt mozgósítjuk, ami saját képességeinkben, készségeinkben az ezeket meghaladó helyzettől függet-

lenül megvan, vagyis kigondoljuk a világot, amit ténylegesen nem sajátíthatunk el gondolatilag. Az így adódó, bevetésre kerülő *túl*tengő fogalmak természetesen nem a tárgyak konstitutív elvei, de mégis regulatívak, Kant gondolatmenetéhez szó szerint visszatérve „a gyakorlatban immanens és biztos, az emberi szándékossághoz mért elvek maradnak",[70] mint pl. a szabadság eszméje, ami nem objektív, de azért nem kisebb érvénnyel képezi mindenki számára parancsként eme eszme szerinti cselekvések szabályát.[71] – Mint látható intraszubjektív kognitív munkamegosztásként ábrázolja a célszerűség antinómiáját; ennek dinamikáját mintegy intraszubjektív körben zárja rövidre. A tudatunktól független célszerűség, és általában az eszmék, a szubjektumra korlátozódnak az értelem jóvoltából, de korlátozottságukban biztos, szilárd és nélkülözhetetlen elvekként funkcionálnak, ill. ilyenekké válnak. Kant azonban nem veszi észre, hogy ami a tárgyi világ vonatkozásában csupán regulatív, az a tárgyi világot megismerő szubjektumra nézve már (és mégis) konstitutív, noha ennek az elvnek mint rejtett axiómának a szellemében jár el.

Történelmileg messze előre kell lépnünk Kant filozófiáján és egyáltalán a klasszikus német idealizmuson, hogy igazi mivoltában megragadhassuk azt a problémát, amivel tulajdonképpen Kant viaskodik. Ennek a problémának a teljes áttekintése ugyanis csak akkor lehetséges, ha már kívül kerülünk rajta. Mivel pedig történelmi szituáltság, nem pedig szubjektív szándék vagy képesség kérdése, hogy mikor érik be ez a probléma, hogy mikor válik – belülről tapasztalva – égetővé és mikor kerül túl rajta az ember, éppúgy nem Kant hibája, hogy ezt a problémát nem tudta egészében áttekinteni, mint ahogyan nem a mi érdemünk az áttekinthetősége. A társadalmi fejlődés és ezzel együtt az ember történelmi alakulásának az ember tudatában való megjelenése és tükröződése hozta magával, hogy Kant egy régóta spontán érvényes létforma válságának a közepében találta magát, mi pedig egy újabb, egészen másféle válság időszakában élve immár pontosan – de mindenesetre pontosabban, mint ő – tekinthetjük át annak a válságnak a mibenlétét, tudati tükröződését és filozófiai problematikáját, amelyeknek filozófiai terhét Kant példamutatóan vállalta magára, és aminek tudati megoldására törekedve példamutatóan vette számba és gondolta végig az akkor, belülről tekintve számba vehető és végiggondolható kérdéseket. Az ismeretelméleti és az ontológiai idealizmus összefüggésének vizsgálatára szorítkozva nem feladatunk most, hogy a fizolofálás és a filozófia átfogóbb összefüggéseit képező történelmi feltételezettségét tárgyaljuk, csupán utalunk egyfelől a Felvilágosodás* és a Nagy Francia Forradalom korára, a polgári társadalom már ekkor súlyos ellentmondásokkal küzdő kibontakozására, másfelől a különböző világrendszerek egymás mellett élésének szituációjára és a szocialista világrendszer sok elvileg előre nem látható, csak a megvalósítás során jelentkező problémájára, mint arra a két átfogó történelmi keretre, amiben Kant filozófiája kialakult, ill. amiben Kant filozófiájának pontos/abb/ mibenléte, immár az akkori válságon történelmileg túlkerülve, egy merőben másfajta válságban fogékonnyá tett érzékkel és gondolkodásmóddal, meghatározható.

Annak a problémának, amivel Kant tulajdkonképpen viaskodik, forrása és tárgya az internoszeptum. Internoszeptumnak nevezzük a társadalmi lényként élő ember olyan történelmileg szituált létformáját, aminek eredendően korlátozott valósulását incendens

*Kant a Felvilágosodást akként értelmezi, hogy az ember használja értelmi képességét és legyen önmaga törvényhozója.[72]

hatásukkal hitelesített transzcendens eszmék vezérlik. Az internoszeptum a társadalmi létezés eredendő biztonságában levő vagy ennek biztonságába visszataláló létnek a formája. A társadalom történelmi válságai, miként a polgári forradalmak idején is, megrendítik a társadalmi létezést és létkérdéseivel kerül szembe az ember. Létének mibenléte és a válság megoldását jelentő létesítés, a kiegyensúlyozott társadalmi létezésbe való visszatalálás foglalkoztatja. A lét és semmi határába sodródva létének eredendő korlátozottságaként mutatkoznának létezésének korlátai, ha a létesítés, a társadalmi létezés újralétesítése nem járna sikerrel. Az internoszeptum azonban éppen az eredendő korlátozottságban határtalan perspektívával berendezkedő létforma. Az ember érzékeli korlátait, elvben felfogja határoltságát, eszméi azonban túlvezetik korlátain és határtalan beteljesülésben részeltetik. Ideái transzcendensek, belátható határain túliak, de nem semmisek, hanem gerjesztő, incendáló hatásukban elevenek és reálisak. Az eredendő korlátozottságú ember létezése incendens valóságú transzcendens eszméi által kerekedik ki totalitássá, létének semmis határát eszméi fedik el és változtatják át határtalansággal kecsegtető határmeghaladássá. A társadalmi létezés válságai és a válságok kiegyensúlyozott társadalmi létezést létesítő megoldásai az internoszeptális létforma dialektikája. Amíg van kilátás új és tökéletes társadalmi berendezkedésre, addig incendens hatású eszmék jelzik ennek az újralétesítésnek irányát és lehetőségét. És a tudatformák felől közelítve ugyanígy fordítva: ameddig van hiteles, incendens hatású eszme, addig van kilátás a társadalmi létezés válságának tökéletes megoldására. Csak a válság tökéletes megoldásának eszmék hitelvesztésével jelzett kilátástalansága leplezi le az internoszeptális létforma dialektikáját: az eszmék nem abszolútak, vagyis – az adott létezésen belülről nézve és fogalmazva – nem a társadalmi létezés más, haladottabb és harmonikus formájának előképei és garanciái, hanem magához az adott létezéshez tartoznak, az adott társadalmi létezés saját határjelenségei, az adott létezést kívülről tekintve pedig ennek lekerekítői és az adott létezés relatívumai. Nemcsak mély, hanem tartós történelmi válság teszi csak képessé arra az embert, hogy társadalmi létezését ne átmenetileg megrendültnek, hanem kívülről tekintve csalókának és leleplezettnek lássa. Ezzel a már internoszeptumot meghaladó, transzszeptális felfogással válik csak megragadhatóvá magának az internoszeptumnak mibenléte és ezzel az a történelmileg időzített, már nagyon zaklató, de még belülről tekintett és ezért pontosan át nem tekinthető probléma, amivel Kant viaskodott.

Kant kritikai filozófiája az első nagy kísérlet az internoszeptum mibenlétének megragadására vagy legalábbis határainak letapogatására. Ezt a problémát a társadalmi létezésnek az a mély és tartós megrendülése tette történelmileg időszerűvé, amelyik a már ekkor bensőleg ellentmondásos polgári társadalom kialakításáért küzdő polgári forradalmakban jutott kifejezésre. Ami az új, polgári társadalom eszméit (pl. a szabadság eszméjét) illeti, megvan az új társadalmi létezés létesítésének az iránya és garanciája, a polgári osztály azonban a maga ellentétének a munkásosztálynak gyarapodásával együtt és arányában válik naggyá és ennek megfelelően feltétlen eszméi egyszersmind bensőleg ellentmondásosak (pl. a szabadság elsősorban a polgár szabadsága a munkással szemben, mint ez többek között a munkához és a profithoz való szabadság vonatkozásában csattanósan kitűnik). Az újonnan kialakítandó polgári társadalom már előzetesen érezhető belső ellentétei és eszméinek ellentmondásossága immár az internoszeptum mibenlétének problémáját – a társadalmi létezés problémáját általában – időzítik, az új társadalmi

létezés igenlése és az ennek eszméibe vetett hit viszont annyira erősíti még az internoszeptum pozícióját, hogy az internoszeptum csak kívülről elfogadott eszmékkel jellemzett társadalmi létezés álláspontjáról, egy bizonyos internoszeptumon belülről teszi csak vizsgálhatóvá.

d) A transzcendentális idealizmus ismeretelmélete és ontológiai dogmatizálódás

Kant filozófiájának jellemző belső ellentmondásai az internoszeptum olyan felfogására vezethetők vissza, vagy olyan felfogásának kifejeződései, amelyikből éppen az internoszeptum mibenlétének megragadása hiányzik. Ilyen ellentmondásokat fejeznek ki a többnyire rejtett ontológiai circulusok, ilyen ellentmondások nyernek megfogalmazást ismeretelméleti összefüggésben a híres–hírhedt antinómiákban, valamint gyakran a transzcendentális egység dualisztikus szétszakításában és megrögzítésében (pl. az egységes objektív–szubjektív vonatkozási rendszer értelmi funkciókat nézve objektív, az ész funkcióit nézve szubjektív vonatkozási rendszerre való kettéválasztása a regulatív versus konstitutív ellentét tárgyalásakor,[73] vagy a lehetséges tapasztalati világ* két részre, ismertre és ismeretlenre való elkülönítése[74]), és ilyen ellentmondás mozgatja – az ismeretelméleti probléma ontológiai átértelmeződése során – a kritikai filozófiát a dogmatizálódás irányában. Ez utóbbi ellentétet nézve, a transzcendentalitás a szubjektum megismerő tevékenységének olyan foglalata, ami teljességgel az objektivitásra centrált és maga a megismerő szubjektum nem is mutatkozik másképp benne, mint a részletekben pontosan meghatározott és jól követhető megismerő tevékenység egészében megfoghatatlan, vagyis éppen transzcendentális birtokosa. Ebben az ismeretelméleti összefüggésben a dogmatizálódás még csak az öntevékeny megismerésfolyamat képességekként való (részint a statikus szemléletnek is betudható) megrögzülésében mutatkozik. A megismerésfolyamat, a megismerő tevékenység egésze a transzcendentalitás, aminek átfogó mivolta azonban nem jelenhet meg belülről másképp, csak a lehetséges tapasztalatra beállított megismerő tevékenység egységét és a megismerésfolyamatra nézve feltétlen voltát jelző, de még éppen csak ebben az ismeretelméleti vonatkozásban vett transzcendentális ideák vonatkozásában. Kant egyik filozófiai kopernikuszi fordulata abban áll, hogy egyfelől kimutatja a tapasztalati világról való, megismerőben kialakuló kép és ismeret megismerő által való feltételezettségét, az a priori szemlélet és fogalmak „megismeréshálóját", másfelől viszont azt is kimutatja, hogy ez a szubjektív feltételezettségű kép és ismeret csak annyiban tapasztalati, amennyiben a megismerőtől független dolgok tapasztalata (ma azt mondjuk: amennyiben ezeket tükrözi), vagyis amennyiben a szubjektív megismerésfolyamat terméke objektív. Ebből az ismeretelméleti internoszeptális előérzetből kiindulva tekinti jelenségnek az ismert világot, egyszerre többnek és kevesebbnek, mint a nem ismert, de határozottan elismert magánvaló dolgokat.

Ezt a termékeny, internoszeptum-elvet előrejelző kettősséget világosan kifejti a transzcendentális idealizmus és a transzcendentális realizmus jellemzésekor. Kant nézete szerint mindkét elmélet belülről ellenpontozott. A transzcendentális idealizmust, amelyik azt állítja, hogy képzeteink nem maguk a magánvaló dolgok, hanem ezeknek a mi

*A tudatunktól függetlenül létező külvilág.

szemléletünkben adódó jelenségei (így a tér és idő is csak szemléletünk formája), empirikus realizmus ellenpontozza, ami szerint ez a jelenségvilág mégiscsak materiálisan valóságos; „tehát külső dolgok éppúgy léteznek, mint én magam létezek, mégpedig mindkettő öntudatom közvetlen tanúsága szerint, csakhogy azzal a különbséggel, hogy önmagamnak, mint gondolkodó alanynak a képzetei a belső, a kiterjedt dolgokat (ausgedehnte Wesen; nyilván a res extensa megfelelőjeként – *P. B.*) jelölő képzetek pedig a külső érzékre *is* vannak vonatkoztatva".[75] A transzcendentális realista viszont, aki a szemléletünket képező teret és időt (Kantnál még nincs ez a megszorítás, mert csak egyféle teret és időt ismert, éppen a közvetlen szemléletit) érzékeinktől függetlenül magánvalóan adottnak, a külső jelenségeket pedig maguknak a magánvaló dolgoknak fogja fel, szükségképpen empirikus idealista kell hogy legyen, mert nincs módja az érzékeinktől független dolgok valóságáról meggyőződni, mivel éppen a jelenségeket vette ilyen dolgoknak, hanem úgy tételezi ezeket eszmeileg, ahogyan a transzcendentális idealista a megismerő szubjektumot tételezi eszmeileg.

Mint látható, a transzcendentális idealizmus és realizmus kanti felfogásában egyaránt jelen van egy bizonyos eszmei mozzanat, ami mindkét felfogás sajátos hiányosságát leplezi. A transzcendentális idealizmus eszmei mozzanatát bőven tárgyalja Kant az ismeretelméleti vonatkozásban vett transzcendentális idealitás kapcsán, a transzcendentális realizmus eszmei mozzanata pedig a transzcendentális realitás lenne, amit ilyen néven és összefüggésben nem vizsgál Kant,* hanem elvont-semmis valóságként, magánvaló dologként tartja nyilván rendszerében, csak éppen olyan mértékben, hogy a tudatunktól függetlenül létező valóságot hangsúlyozza, de mivel többet nem tud kezdeni vele saját rendszerében, semmisként mindjárt ki is rekessze. A hiányosság, amit ez a kétféle eszmei mozzanat leplez, a transzcendentális idealizmusban a transzcendentális idealitás tulajdonosának, az ismerésfolyamat kivitelezőjének és birtokosának mibenléte, a transzcendentális realizmusban pedig a tudatunktól függetlenül létező valóság, kanti terminológiában a magánvaló dolgok mibenléte. Amint ennek a kétféle hiányosságnak a betöltésére törekszenek az itt vázolt ismeretelméleti keretek között, a transzcendentális idealitás mibenlétének vizsgálatakor az objektív külvilágra vetül árnyék, a transzcendentális realitás vizsgálatakor pedig a szubjektumra. Így azután a helyzet ellenkezőjére fordul és a transzcendentális idealizmus, amelyik empirikus realizmussal büszkélkedik, végül is a tárgyi világ mibenlétét és összefüggéseit hanyagolja el és a naiv, egyoldalú idealista felfogáshoz közelít, a transzcendentális realizmus pedig, amelyiknek az empirikus idealizmus rovandó fel, naiv, egyoldalú realista módjára fogja fel és tárgyalja a külső valóságot, saját maga mibenlétéről megfeledkezve.

Ismeretelméletileg nincs kiút ebből a mindkét oldalról bensőleg ellenpontozott elméletekből álló dualizmusból, hanem csak ontológiailag. Mindkét elméletet magábanfoglaló és mindkettő vázolt átfordulásait érthetővé tevő elv az internoszeptum felismerése. Egy internoszeptum, az ember társadalmi valósága, történelmileg alakul ki, létezik és bomlik fel. Benne élve eredendő korlátozottsága szorítja az embert a maga meghatározott világába, amin túl nem léphet és nem tekinthet, vagyis az adott internoszeptuma, ennek a meghatározott világának az egésze, megismerhetetlen magábanvaló

*Kant transzcendentális idealizmusának korlátjára jellemző, hogy a tiszta észfogalmakról szólva említi a transzcendentális realitást, amit így szubjektívnak fog fel és az ideákkal hoz összefüggésbe.[76]

dolgokkal „van körülvéve", amelyek olyan transzcendentális realitást „képeznek" az ember számára, amiket valósan nem, hanem csak ideaszerűen tételezhet. Ez az ő világa, amiben korlátozottságában berendezkedik, ami szubjektuma megismerő-készségeinek megfelelően válik ismertté, jóllehet ezek az ismeretek feddhetetlenül objektívek, vagyis, ha magába tekint, akkor transzcendentális idealitásának megismerő-ernyőjén felfogva találja világát, bár a társadalmi gyakorlattal kontrollálva az empirikus realizmust és idealizmust egyesítő materializmusként érvényes ez a felfogás. Ugyanakkor viszont az eredendő korlátozottságában élő ember nem észleli korlátozottságát, mert eszméi nem cartesianus módon megosztottan vagy tárgyra, vagy szubjektumra irányuló eszmék, hanem internoszeptumának incendáló hatásában reális eszméi, amelyek neki magának, mint nemcsak világában élő (vagy éppen csak belevetett), hanem világgal rendelkező lénynek a transzcendálását, ki- és beteljesülését előlegezik és garantálják. Eszméinek – akár transzcendentális, akár empirikus idealitásának – vizsgálata „egyremegy", egymásba torkollik, egyazon internoszeptális valóságban való elmélyedés. Eszméiben határtalan perspektívája lévén nem észleli tehát az ember eredendő korlátozottságát, ennek a korlátozottságban határtalan kibontakozásnak azonban az az ára, hogy egyaránt „megfeledkezik" önmaga és világa mibenlétéről, amennyiben ezekről, mint saját internoszeptális valóságáról (így ezekre vonatkozó idealitásának történelmi és aktuális feltételezettségéről) lenne szó.

Mivel az internoszeptum-elv felismeréséig nem jut el Kant a voltaképpen már internoszeptum-kérdést feszegető ismeretelméleti vizsgálatai során, a maga internoszeptumát jelző, spontán-kontrollálatlan eszmék révén keres és talál kiutat ismeretelméleti (és lényegében már az internoszeptum-probléma jelentkezése miatt ennyire zavaró) dilemmájából. Módszertanilag nézve rendszerének statikus, metafizikus volta már előlegezi valamiféle nyugvó, mozdulatlan, archimédeszi pontként szolgáló idea tételezését. Érdemes ebben az összefüggésben megfigyelni, hogy mennyire közelíti meg Kant a dialektikus materializmus ismeretelméletét, aminek ontológiai fedezete éppen az internoszeptális haladás és kiteljesedés eszméjének módszertana, a dialektika, és mennyiben marad el ettől (bár az internoszeptális elv tisztázásának szempontjából ez az elmaradás előny, perspektivikus nekifutás) éppen azért, mert az internoszeptum tudatosulásával az internoszeptum stabilizálását eredményező metafizikus módszertani tudat küzd. Kant elfogadhatná azt a tételt, hogy van tudatunktól függetlenül létező külvilág, de azzal az ellenponttal, hogy megismerésének korlátozottságát is érzékelteti. Elfogadhatná azt a tételt is, hogy képzeteink és fogalmaink a tudatunktól függetlenül létező külvilágot tükrözik, de azzal a kettős ellenponttal, hogy (1) eme tükrözés során a dolgok jelenséggé minősülnek át megismerőképességünk apriori, transzcendentális törőközegében, és hogy (2) vannak ezenkívül eredendő szubjektív eszméink, a tiszta észfogalmak. Azt a tételt viszont, hogy az anyag elsődleges, a szellem pedig másodlagos, már nem fogadná el, mert éppen az eredendően szubjektív eszmék ontológiai primátusa által vezettetve ragadtatja el magát annyira, hogy a külvilág magánvaló, nem ismert dolgainak számunkra való semmisségét eszméinek tulajdonított szellemi szubsztanciával töltse fel. Ha az általa megállapított ismeretelméleti összefüggéseket mozgásban, történetiségükben látná Kant, akkor még közelebb kerülne a dialektikus materializmus ismeretelméletéhez, mert felismerhetné pl. a magánvalóból számunkravalóvá válás folyamatát, metafizikus módszere és elméletének rendszerré merevítése (rövid időn belül), befejezettnek nyilvání-

tása,[77] azonban saját eszméinek – a saját internoszeptumát kimérő eszméknek – kritikátlan elfogadásához, az ismeretelmélet ontológiai dogmatizálásához vezet és eszméinek, valamint módszerének egyaránt metafizikus volta miatt materialista ismeretelméleti felfogásának lépten-nyomon szubjektív idealista ismeretelméleti ellenpontozásával jár együtt. Ezt az ellenpontozottságot szokás Kant ismeretelméleti „ingadozásának" és „következetlenségének" tulajdonítani,[78] ami ismeretelméleti aspektusban igaz, gyökerei azonban ontológiai természetűek és ebben az összefüggésben éppen nem következetlenség, hanem egy történelmileg új létforma tényleges mivoltában még fel nem mérhető, de kivételes képességekkel és következetességgel mégis sok vonatkozásban jelezhető gondolati megragadásának a velejárója.

Mielőtt megvizsgálnánk Kant ismeretelméletének ontológiai dogmatizálódását, tisztáznunk kell röviden az internoszeptum-kérdést abban a hármas vonatkozásban, ahogyan Kant gondolatmenetében jelentkezik, ahogyan Kant szituációjában mutatkozik, és ahogyan a Kantról szóló fejtegetésekben helyet kap. Az internoszeptum olyan létforma, ami csak kívülről tekinthető át teljességében, tehát vagy más internoszeptum megfigyelésekor, vagy a saját internoszeptum szétesésekor, tönkremenetelekor. A mi korunkban tanúi vagyunk az internoszeptum történelmi felbomlásának és egyszersmind különböző internoszeptumok kívülről való (externoszeptális) mérlegelést lehetővé tevő konfrontálódásának is. Ebből a történelmi helyzetből nézve Kant filozófiáját, az internoszeptum-elvet alkalmazhatjuk a vizsgálódásban, ami nem azt jelenti, hogy ezt az elvet kérjük számon, hanem csak azt, hogy az internoszeptum-tudat kezdeményeit könnyebben találhatjuk meg és egyébként érthetetlen ellentmondásokra magyarázatot (bár nem feloldást) találhatunk. Kant megrendült, de egyensúlyát, növekvő ellentétei dacára is eredményesen kereső világban élt. Világának megrendültsége, a régi eszmék, sőt egyáltalán az eszme hitelének elvesztése eredményezte, hogy Kant – első nagy történelmi vállalkozásként – az internoszeptális tudat mibenlétét, a mi korlátozott elménkre való behatároltság szituációját eredményesen elemezte. A kiegyensúlyozódás viszont az internoszeptális létformába való visszatalálásában mutatkozik. Amíg az internoszeptum rendületlen, addig az ember spontán-zavartalanul folytatja az internoszeptális tudatú társadalmi gyakorlatot. Az internoszeptális tudat akkor válik számára témává, majd problémává, végül az internoszeptum létformájának mibenlétét leleplező internoszeptum-elvvé, amikor az internoszeptum megrendül, sőt tönkremegy. Kant szituációja olyan volt, hogy az internoszeptális tudat már probléma lett számára – ennek gondolati lecsapódása a transzcendentális idealizmus ismeretelmélete –, de végül is berendezkedhetett a hosszú idők óta magától értetődően érvényes (csak átmenetileg felbomló, bár Kant éppen a végérvényes felbomlás előlegeződését élte meg csupán átmenetiként) internoszeptális létformában – ennek gondolati megnyilvánulása az internoszeptális tudat „elintézése" ismeretelméletének ontológiai dogmatizálásával és (mivel hogy az internoszeptumot eredendően ontológiai idealizmus jellemzi, lévén eszméinek ontológiai primátusa) idealista gyakorlati filozófiájával.

Ismeretelméletének ontológiai dogmatizálása a transzcendentális idealitás konstitutív, vezérlő szerepű ideává való átminősülésében áll. Erre a dogmatizálódásra Kant ismeretelméleti világának lekerekítetlensége ad alkalmat és belső ösztönzést. Kant nem tudja megragadni az internoszeptális elvet, de társadalmi kilátásai sem annyira rosszak a kiegyensúlyozódásra és a beteljesedésre, hogy az abszolút eszmékbe vetett hagyományos

bizalmát egy akár még világosabban felismert internoszeptális elvet követve is elvesztheté. Így azt a hiányt, amit ismeretelméleti világának lekerekítetlensége jelent, nem ontológiailag, nem az ismeretelméleti kritika eszmék kritikájává történő továbbfejlesztésével fogja fel, hogy ily módon az eredendő korlátozottságon belül határtalan perspektívát nyitó eszmék – immár csak belülről tekintve abszolút érvényű, kívülről, externoszeptálisan azonban csupán az adott internoszeptum relatívumát képező eszmék – felismerésével töltse be ezt a hiányt, hanem részint az abszolút eszmék elvesztésével bekövetkező helyzeten siránkozik, részint pedig újra-hitelesíti ezeket a már veszendőbe ment eszméket és látszólag spontán eredendő módon tölti be velük az ismeretelméleti lekerekítetlenségből adódó hiányt. Érdemes az ismeretelméletileg felismert hiány miatti kesergését részletesen idéznünk, hogy azt a költői emelkedettséget is érezhessük, amit a veszteségben is megőrzött idealitás-igény Kantban létrehoz. „Így hát – olvassuk a tiszta ész paralogizmusairól szóló fejezetben[79] – a mi gondolkodó lényünkről és ennek a testi világgal való összekapcsolódásáról folytatott mindenféle vita csupán egyik következménye annak, hogy abban a vonatkozásban, amiről semmit sem tudnak, a *hézagot* az ész paralogizmusaival töltik ki, midőn gondolataikat dolgokká (Sachen) teszik és hipostazálják, amiből – akár tagadóak, akár igenlőek állításaik – képzeletbeli tudomány születik, azáltal, hogy valaki tudni vél valamit azokról a tárgyakról, amikről egyetlen embernek sem lehet fogalma, vagy a saját képzeteit teszi tárgyakká és így kétértelműségek és ellentétek *örök körében (circulusában)* forgolódik. Ettől a dogmatikus káprázattól, ami annyiszor kecsegtet elméletek és rendszerek közepette képzelt boldogsággal, semmi más, csak a szigorú és méltányos kritika józansága szabadíthat meg és *korlátozhatja* a mi összes spekulatív igényünket a lehetséges tapasztalat mezejére, nem az oly gyakran elhibázott kísérletek ízetlen kicsúfolásával vagy *eszünk korlátai miatt való kegyes sóhajtozással,* hanem eszünk biztos alapelvek szerint kivételezett *határmeghatározásának* (Grenzbestimmung) segítségével, amelyik a maga nihil ulterius* jelszavát követve a legnagyobb bizonyossággal köt ki a herkulesi oszlopoknál, amiket a természet maga állított fel, hogy eszünk tengeri útját csak addig folytassuk, ameddig a tapasztalat partvidéke terjed, amit nem hagyhatunk el anélkül, hogy a parttalan óceánra merészkednénk, amelyik (az óceán) végül mindig csalfának bizonyuló kilátásokkal kényszerít bennünket, hogy reménytelenül adjuk fel összes nehéz és hosszadalmas fáradozásunkat."

Ebben a szigorúan ismeretelméleti összefüggésben Kant egyértelműen, bár az elvesztett eszméket idéző nemes gerjedelemmel, utasít el mindenféle tapasztalatunk határain való túlmenetelt. Meg akar szabadulni a circulusok kínzó körforgásától és a korlátozottság elfogadását látja kivezető megoldásnak. Ebben a gondolatmenetben még a „határmeghatározás"-nak is limitatív, belülről tekintett értelme van, bár a „határmeghatározás" aktusa eleve felébresztheti a határ másik, csak kívülről áttekinthető és meghatározható „oldala" valamiféle birtokbavételének illúzióját. Mindenesetre, a korlátozottság elfogadásával és a limitatív értelmű határmeghatározással nem tűnik el, hanem véglegesen tátong az eszünk jogtalan határátlépéseinek megszüntetésével keletkezett, csüggesztő űr. Ebbe az űrbe jut Kant, akár a világot, akár önmagát, az embert tekinti (a noumenon mint „üres fogalom").[80] Amott a magánvaló dolog, emitt a magánvaló Én ismeretelméletileg felismert megismerhetetlensége ásít. A magánvaló dologról sokszor beszél Kant, a

*nihil ulterius = semmi távolabbra-levőt!

magánvaló Ént azonban csak ritkán említi, részint talán az önmagunk kiismerhetetlensége miatti szégyenkezés, részint talán már az önmagában mégis érzett idealitás miatt. Kritikailag tekintve önmagunk (selbst), a mi szubjektumunk csak jelenségként mutatkozik a belső szemléletben.[81] Ha azonban ismereteink szubjektív feltételét keressük, akkor Én-ünk abszolút, bár csak logikai egységét, egyszerűségét gondoljuk, ami a szintézisek funkciója, hozzátartozó szemlélet és szubjektumunk valódi ismerete nélkül.[82]

Ezen a ponton viszi végbe Kant a másik – az ismeretelméleti transzcendentális felfogás mellett végrehajtott – filozófiatörténeti kopernikuszi fordulatát: a transzcendenciát nem rajtunk túl, hanem bennünk keresi. Ez a fordulat is az internoszeptális tudat önmagára ébredését jelzi, bár az ismeretelméleti felfogásnál is ellentmondásosabban. Egyfelől ugyanis az ismeretelméleti felfogás bántó hiányának betöltésére szolgál, vagyis az ismeretelméleti világot nem internoszeptálisan felfogott, hanem ellenkezőleg, abszolút érvényűnek tételezett eszmékkel kerekíti le, és így a transzcendencia bizonyossága az internoszeptális tudat elaltatását, az otthonos-biztonságos internoszeptumba való visszavezetését szolgálja. Másfelől viszont az a tény, hogy bennünk, önmagában fedezi fel Kant az eszme bizonyosságát, mégiscsak az internoszeptális elv felismerését előlegezi, mert nem külső ajándéknak vagy esetlegességnek fogja fel az eszmét, hanem a megismerő tevékenységében visszavonhatatlanul korlátozott ember valóságában tapasztalja. Kant a tiszta ész gyakorlati használatának, gyakorlati észnek nevezi azt az eljárást, amelyiket követve rábukkan az emberben lakozó eszmére. Ez a felfogás mutatja Kant egyik jellemző korlátját, hogy ti. abszolút diszkurzív vonatkozási rendszerben mozog, ami többek között megakadályozza abban, hogy az ésszel és értelemmel nem minden mozzanatában tökéletesen követhető eleven életet vizsgálja. Számára a gyakorlat a tiszta ész gyakorlati használata, ami még az eleven társadalmi gyakorlatot is elvonttá teszi. Ily módon, az eleven személyes és társadalmi gyakorlattól elszakítva, az abszolútum szempontjából az ismeretelméletben már kudarcot vallott, bár kudarcát korlátozottságának elismerésével korrigáló ész ügye marad a bennünk rejlő abszolút eszme felfedezése. Ezzel mégiscsak az elme viszonylatában megállapított lekerekítettség-hiány töltődik fel, amit azonban drágán fizet meg Kant: abszolút diszkurzív vonatkozási rendszerét csak ezzel a teljességgel irracionális lelettel tudja stabilizálni. Az eszme bennünk-levése, emberben buzgó forrása így formailag és tartalmilag egyaránt túlvezet az emberen. Formailag annyiban, hogy mibenléte diszkurzíve felfoghatatlan, tartalmilag annyiban, hogy az ember, mint a transzcendencia letéteményese, tényleges transzcendálásra – immár nem csalfa, hanem hiteles reményekkel kecsegtető óceánutazásra – vált magának jegyet ezzel a magából kitermelt devizával. Így azután a bennünk tapasztalt transzcendencia internoszeptális elvet előlegező ismerete annak arányában válik az internoszeptális elvet otthonos-biztonságos internoszeptumban felfogó és lecsillapító ismeretté, amennyiben hitelesen garantálja az ember számára önmagának, adott létezésének transzcendálását.

Kant másodikként említett kopernikuszi fordulata abban áll, hogy az eszme önmagából, az emberből magából merített bizonyosságával tölti be a transzcendentális ismeretkritika által kimutatott korlátozottságból és behatároltságból származó űrt. Ez az eszme a szabadságnak, mint abszolút spontaneitásnak az eszméje, ami analitikus alaptételként már a tiszta ész vizsgálódásai során felmerült, mint a feltételek sorának szükségszerűen valamilyen feltétlenre való visszavezetése, azaz egy teljesen önmagából kiindulva meghatározó kauzalitás tapasztalati világban sehol elő nem forduló eszméje.[83] A

tiszta ész vizsgálódásai során kimutatott űrt maga a tiszta ész, mint entelligibilia tölti be, csak hogy immár nem működésének (így ismeretkritikai funkciójának), hanem mivoltának (vagyis ontológiai faktumának)[84] vonatkozásában. Nem a tiszta ész gyakorlatáról van szó, hanem maga a tiszta ész válik gyakorlativá.[85] Ez az ontológiai váltás fonák és értelmetlen[86] a tiszta ész funkciója szempontjából, vagyis abban az abszolút diszkurzív vonatkozási rendszerben, amiben Kant mozog, mert a szabadság nem igazolható és levezethető valami, hanem ellenkezőleg, maga szolgál levezetési elvként. Eredendő belső tapasztalatról, vagyis élményről van szó, mivel azonban az átéléseknek nincs helye az abszolút diszkurzív rendszerben, Kant részint súlyos bonyodalmakba keveredik, részint azzal vágja el ezt a számára gordiuszi csomót, hogy túlteszi magát rajta és egyszerűen tudomásul veszi a szabadság benne honos eszméjét. A bonyodalmak többek között a noumenon-kérdés körül szövődnek. Kant rendszerében önmagunk, az ember, noumenon (csupán negatív határfogalom[86a]) az emberi ismeret számára, mert csak jelenségei férhetők hozzá, csak fenomenonként vizsgálható, viszont a szabadság éppen ennek a noumenonnak a valósága. Csupán szubjektív alapon tartjuk igaznak, de éppúgy a tiszta, mint a gyakorlati ész számára mégis objektíve érvényes, mert ezáltal szert tesz arra az ész, hogy a szabadság fogalmának segítségével az isten és a halhatatlanság eszméjét objektív realitásként, sőt, szubjektív szükségszerűségként fogadja el. „A tiszta ész szükséglete" – mondja Kant zárójelben,[87] anélkül, hogy ezt a gondolatot nyomonkövetné, pedig itt eljuthatna ismeretelméleti világának és ontológiai igényének egységes felfogásához: a szabadság ugyanis az eredendően korlátozott világban való határtalan kibontakozás mozgásformája, a meg-nem-kérdőjelezett, rendületlen internoszeptális létezés spontán öntudata. Ehelyett diszkurzív vonatkozási rendszerébe transzponáltan fogja fel Kant a puszta átélésből, belső tapasztalatból kapóra jövő szabadságot, és mindjárt két lényeges vonatkozásban hitelesíti vele a saját internoszeptumát: egyfelől puszta élmény-minőségéből kiemelve morális törvény bizonylatának tekinti, a morális törvényt pedig nem csupán az árva tiszta ész mint emberi intelligibilia, hanem mindjárt egy intelligibilis világ törvényének látja, másfelől (logikailag hibás, de ontológiailag igazolást kapó lépéssel) az intelligibilis világot kiterjeszti a magánvaló dologra (lévén ez éppúgy noumenon, mint a maga mivoltában levő tiszta ész) és így ennek számunkra való semmiségét legbensőségesebb és legnagyszerűbb valósággal tölti meg.

Így helyezi vissza a transzcendens eszméket Kant az internoszeptum tudatosulásának kezdeményei miatt ismeretelméletileg elvesztett jogaiba. A csupán transzcendentális ismeretkeretet és kritikailag megtisztított ismereteket adó tiszta ész transzcendentális mivoltának tekintetbevételével kezdi, majd miután így rábukkan a szabadság faktumára (ezen az átmeneti ponton még csak a szabadság az egyetlen scibilia),[88] kibontakoztatja ebből az eszméből mindazt, aminek elvesztését – keserűen ugyan, de büszkén – véglegesnek nyilvánította a tiszta ész ítélőszéke előtt. Ebből az ontológiai pozícióból visszatekintve már a tiszta ész is jogosultnak bizonyul arra, hogy „a tapasztalat és az élet határain túl" bővítse magát, amennyiben a gyakorlati ész embere a legvégsőbb végcél letéteményeseként a morális törvény által kivételezett teremtmény a természetben.[89] Annak révén, hogy a szabadság által az eszme válik okká, immanenssé, a transzcendencia[90] internoszeptális birtok lesz. A „transzcendens" ismeretlen-negatív minősége átcsap (anélkül, hogy Kant ezt tudatosítaná) a transzcendentális pozitív valóságba. Ami a megismerő egész ismeretelméletileg megfoghatatlan, mert csak különös alakulataiban

jelentkező sajátja, az ontológiailag maga a transzcendentális létező. A transzcendensként „ismert" – vagyis csak objektív formában megjelölhető, csupán a negatívumra való utalást, a negatívumhoz való viszonyulást jelentő – űr legalább egy biztos tényezővel, a transzcendentális – szintén objektív formában, csak utalás- és vonatkozásként reális – megismerés szubjektumával, mint immár reális objektummal töltődik fel. Praktikus vonatkozásban azáltal szünteti meg Kant a transzcendens – transzcendentális megkülönböztetést, hogy a transzcendentalitás pozitívumával tölti be a transzcendens negatívumot, ez utóbbit is szubsztantívvá (transzcendenciává) téve, mint az eszmék helyét és valóságát. Kant gondolatvilágában maradva és terminológiájához ragaszkodva úgy fejezhetjük ki ezt az átcsapást, hogy a tiszta ész transzcendenciája a gyakorlati ész, csakhogy itt már nem tételezésekről, nemcsak gondolati aktusokról van szó, hanem kemény valóságról, aminek csak a – Kant által lényegében figyelmen kívül hagyott – társadalmi gyakorlat lehet a próbája.

e) Kant küzdelme az ontológiai idealizmussal

Az ontológiai idealizmus azt jelenti, hogy (a) az ember feltétlenül magától értetődően elismer eszméket, melyek (b) beteljesülés ígéretével vezérlik életét és amelyeknek (c) az ember a letéteményese vagy birtokosa, bár az eszmék túl vannak az ember által belátható határon, így (d) egy meghatározott tudatban létezve egyszersmind tudattól független létezőnek tűnő realitások. Az internoszeptumot eredendően ontológiai idealizmus jellemzi, mert valóságát éppen eszméi éltetik. Az internoszeptum felbomlása, vagy kívülről történő vizsgálata a vezérlő eszmék hitelvesztésével és/vagy relativizálásával jár együtt és fordítva, az eszmék hitelvesztése és/vagy relativizálódása az internoszeptum bomlását vagy a belőle való kikerülést jelzi. Ily módon reálisan ítélhetők meg az eszmék mint egy meghatározott tudatforma belső abszolútumai (ontológiai realizmus), vagy szkeptikusan, bármiféle beteljesedés és túlmenetel szempontjából nézve, mint merő illúziók (ontológiai szkepticizmus). Ezek az álláspontok és a bennük kifejezésre jutó létformák (a transzszeptális létformának az ontológiai realizmushoz, a szupraszeptális létformának az ontológiai szkepticizmushoz van affinitása) történelmileg sokkal későbbi képződmények, ezért most nem foglalkozunk velük.[91]

Fontos viszont, jelenlegi témánknál maradva, az ontológiai idealizmus és az ismeretelméleti idealizmus viszonyának tisztázása. Lényeges különbség van mindjárt az ontológiai és az ismeretelméleti kérdésfeltevés között. Az ismeretelméleti kérdésfeltevés relacionális, az ember és a világ viszonyára vonatkozik. Ahhoz, hogy a viszony legyen a kérdés tárgya, eleve adottnak, ismertnek, de mindenesetre rögzítettnek veszik a viszony legalább egy tagját, tehát vagy az embert, vagy a világát, vagy mindkettőt. Az ontológiai kérdésfeltevés ezzel szemben a mibenlétre vonatkozik. Vagy azt kérdezik, hogy mi adott és fix abban, ami van és miképpen adott és fix, vagy hogy miképpen nincs valami, ha nem adott. Ismeretelméleti kérdést tehát ontológiai elővizsgálat, előfeltevés vagy legalábbis álláspont, spontán reflektálatlanul képviselt meggyőződés alapján, ill. birtokában lehet feltenni. Az ontológiai idealizmus álláspontja valamilyen dogmatikus ismeretelmélettel jár együtt: az eszmék vezérletével történő valósulás vagy a szellemi erők és értékek elsődlegességének, vagy az anyagi erők és értékek elsődlegességének tudatában folyik, vagy pedig a tudat leszáll erről a primátust osztó és/vagy képviselő magaslatról és a mindennapok szférájába

húzódva él azokkal az erőkkel és értékekkel, amelyek számára adódnak. Ezeknek a változatoknak megfelelően beszélünk ismeretelméleti idealizmusról, materializmusról és szkepticizmusról. Az ismeretelmélet felől közeledve az ontológiához, annyi biztonsággal megállapítható, hogy ha az említett három közül uralkodik valamelyik ismeretelméleti felfogás, akkor spontán vagy tudatosan, az ismeretelmélettel még eredendő egységben, vagy tőle elkülönülten, esetleg általa leplezetten, de *mindenképpen ontológiai idealizmus található*. Szemben az ontológiai idealizmussal, az *ontológiai realizmus*hoz – amelyik az internoszeptum felbomlásával, ill. a belőle való kikerüléssel és így az internoszeptum-elv tudatosulásával jár együtt – kritikai mozgásban levő ismeretelmélet tartozik, mert sem az embert, sem a világot, sem ennek a kettőnek a viszonyát nem tekinti rögzítettnek, lezártnak, hanem az ismerésfolyamatot ezek egymást átható és alakító dinamikájában fogja fel és vizsgálja. Az ismeretelméleti kriticizmus módszerétől függően lehet metafizikus, amikor is szubjektív képességekként és objektív tartományokként (pl. ismert és ismeretlen tartományként) merevíti le az ismerésfolyamatot, és lehet dialektikus, amikor is az ismerésfolyamat minden meghatározott egységét éppúgy tekintik megléte, mint túlhaladása szerint.

Kant filozófiájának belső ellentmondásossága átfogó elméleti megfogalmazásban, elvi szinten, kritikai ismeretelméletének és a hozzá nem illő ontológiai idealizmusnak a reflektálatlan egymásmellettiségéből adódik. Az ismeretelméleti kriticizmus és ezzel a kriticizmus egyáltalán, Kant vívmánya. Az ontológiai idealizmus éppen azáltal válik külön az ismeretelméleti idealizmustól és (ami a fejlődésnek ebben a szakaszában még sejtésként sem volt megfogalmazható) az ismeretelmélettől egyáltalán, hogy létrejön a kritikai ismeretelmélet, ontológiai vonatkozásban pedig marad az idealizmus úgy, ahogyan addig volt. Ez a hagyományozottság jól megmutatkozik Kantnál a „régi" metafizika eszméinek, istennek, halhatatlanságnak, legfőbb jónak stb. végül is, kerülőúton, történő visszavételében és elfogadásában. Az ismeretelméleti kriticizmus és az ontológiai idealizmus különválása úgy következik be, mintha csak a vizsgálati területek és a vizsgáló eljárások különbségéről, mintha csak aspektuális különbségről lenne szó: a kriticizmus a tapasztalati világra és a megismerő tevékenységre vonatkozik, az emberi létezés és egyáltalán a mibenlét problémája pedig marad a gyakorlati észre, mintha ki lehetne vonni az ismeretkritika tárgyköréből a létezőt (Kant ezt megpróbálja a magánvaló dolog és a magánvaló Én hiposztazálásával), az ontológia témaköréből pedig a megismerést (Kant ezt is megfogalmazza, mikor „üres fogalomnak" nevezi a noumenont,[92] és amikor megvonja a tárgyra vonatkozó érvényt a szubjektumra nézve apodiktikus érvényű gyakorlati posztulátumtól).[93] Az internoszeptális elv felismerése irányába tett erőfeszítés, a kriticizmus kidolgozása, annyira sikeres és meggyőző, hogy vele szemben nem is körvonalazódik Kant filozófiájában önálló elméletként az ontológiai idealizmus, nem tudatosul igazi mivoltában, hanem csak a gyakorlati ész és az ítélőerő kritikájának további témaköreként járul a tiszta ész kritikájához, ennek vonzkörében és mintegy függelékeként, de az önigazolás állandó szükségletével és a belső küzdelem állandó jeleivel.

A Kant filozófiájában fel nem ismert, hanem a gyakorlati ész és az ítélőerő témaköreként és leplében érvényesülő ontológiai idealizmus csele abban áll, hogy a tiszta ész szerint felfoghatatlannak és így jogosulatlanul használtnak minősített transzcendenciát visszalopja a szabadság-élmény csábereje révén az immanens, tapasztalati világba. Magát ezt a folyamatot észleli Kant, mozgatóit és eredményét azonban nem veheti világosan

számba. Megállapítja, hogy (a) a szabadság forrása a tiszta ész gyakorlativá válása, vagyis a szubjektum; (b) ez a személyes, feltétlen kauzalitás meghatározatlan és problematikus a spekulatív ész számára, gyakorlatilag azonban határozottként és assertorikusként elismert; (c) ami elméletileg transzcendens, túltengő, az praktikusan immanens.[94] A szabad lény tulajdonképpeni mivoltával azonban nem tud mit kezdeni Kant és így – jobb megoldás híján – nem is formál igényt a szabad lény ismeretére.[95] A magát gyakorlatban kinyilvánító és létesítő, transzcendens ideákat és magát a transzcendenciát elméleti ajándékba kapó ember ily módon teljességgel elvont lényként létezik és szerepel. A kriticizmus kidolgozásával éppen csak annyira valóságos a mégiscsak az idea letéteményesének mutatkozó, ill. magát látó ember, amennyire valóságos lehet a tapasztalati világból a kritikai filozófia által kitessékelt bármiféle idea. Vitairat így az ember élete a tiszta és a gyakorlati ész között; meghatározottsága a tiszta ész ráirányuló meghatározásai, és saját egzisztenciája – ha egyáltalán szabad használni ezt az erőteljes kifejezést ennek a halvány vitalénynek a vonatkozásában – éppen csak az a negativitás, amivel kivonja magát a tiszta ész által felismert és kijelölt korlátozott és behatárolt birodalomból, hogy azután éppen ezzel a kivontsággal zúdítsa magára a kritikát gyakorló ész reményeivel és vágyaival együtt ennek kritikai dühét és kételyeit is.

Ebben a kritikai keresztűzben maga az ontológiai idealizmus is lefokozódik, annak jeleként, hogy az általa otthonossá kikerekedő internoszeptum sem a spontán-igazi már, hanem a kriticizmus által kikezdve csupán rezignációs fokon restaurált. Az eszme letéteményeseként magát gyakorlatban felismerő embernek a szemszögéből nézve mindaz a megszorítás és behatárolás nagyon bántó, sőt lealázó, ami a tiszta ész felől közeledve éppen a mi tiszta ész által megállapított korlátozottságunk és behatároltságunk, gyakorlati vonatkozásban azonban ez a behatároltság és korlátozottság éppen az idea-letéteményes lény kedvéért nyer feloldást, sőt megszüntetést. A transzcendentális eszmék már a gyakorlatra sandító tiszta ész színe előtt sem csupán arra szolgálnak, hogy „nekünk valóban a tiszta ész használatának határait mutassák, hanem annak módját is, hogy ilyen határokat meghatározzunk és ez célja és haszna is eszünk eme természeti adottságának, amelyik kedvenc gyermekeként szülte a metafizikát . . ."[96] A határ meghatározásában, sőt a határokig eljutó ész szempontjából már magában a határban fedez fel és tételez Kant „valami pozitívat",[97] mondván, hogy a határ „éppúgy tartozik ahhoz, ami a határon belül, mint ahhoz a térhez, ami egy adott egész-valamin (teljességszerű kereten; Inbegriff) kívül fekszik, így az mégis valóban pozitív ismeret, amiben az ész csupán azáltal részesült, hogy eddig a határig kibővíti magát, bár nem kísérli meg, hogy túlmenjen ezen a határon, mivel ott üres teret találna, amiben jóllehet a dolgokhoz illő formákat igen, dolgokat magukat azonban egyáltalán nem gondolhatna".[98] Az ontológiai idealizmus lefokozódása abban áll, hogy már csak ezen a semmis noumenon és az ideákat kiközösítő fenomenon közötti határterületen kap otthont, bár ahhoz eléggé erősek még az ideái, hogy egyfelől a semmis noumenon kitöltésével, másfelől a puszta jelenségvilág abszolút értelmével biztassanak.

Az ismeretelméleti transzcendentális idealizmussal ellenpontozott, sőt sarokba szorított ontológiai idealizmus *határ-lénnyé* avatja az embert: behatárolt ugyan, de ideái révén határtalanra bontakozik ki; a létezés lét felőli határsávjába szorul vissza, de még pozitivitásának teljes tudatában. Erkölcsileg a „legszélsőbb határba"[99] hajszoltság szituációjában való szükségszerű helytállásnak formálisan tekintve ideális követel-

ményében tudatosítja a határ-lény a rezignációs fokú ontológiai idealizmust. „A tiszta észből, ami ezt az ideált (ti. az érzéki világon túli többletet – *P. B.*) gondolja, minden matéria, azaz a tárgyak ismeretének elkülönítése után semmi más nem marad vissza nekem, mint a forma, nevezetesen a maximák általánosérvényűségének praktikus törvénye."[100] Ebben az összefüggésben jól megfigyelhető az ismeretelméletileg felfoghatatlan transzcendentális elvnek transzcendentalitássá, vagyis meghatározott formává történő átminősülése és ideaként való közvetlen ontológiai használatba vétele. Messzebbre azonban ideakénti használatával, az intelligibilis világ Túlnanjára való utalás bizonyosságként történő felfogásával sem vezet ez az elv, mint az innenső oldalról, a jelenségvilág felől (ismeretelméletileg) haladva. Pozitívuma, hogy a szabadság gyakorlatában vezetve cselekvéseink törvényeinek abszolút szükségszerűségére hajt bennünket, és támaszt találunk a szükségszerűségben, habár „az ész ama lényeges korlátozottságával", hogy a szükségszerűség mibenlétét és feltételét fel nem foghatjuk, hanem meg kell elégednünk felfoghatatlanságának felfogásával.[101] Végül is, az internoszeptum úgy áll helyre, hogy transzcendens eszméit megfosztja tartalmuktól és pusztán formálissá teszi az internoszeptális elv jegyében munkálkodó ismeretkritika, a határsávban még mindig pozitív ideák incendens hatását pedig lecsökkenti elvont intelligibilitásuk, a valós társadalmi gyakorlathoz képest sápadt fogalmi gyakorlatuk. Kantnak sikerül tehát az ontológiai varázslat; internoszeptumot létesít és érdekében ontológiai idealizmust dolgoz ki az internoszeptum megrendültségét kifejező transzcendentális ismeretelmélet alapján. Ezért a varázslatért azonban azzal fizet, hogy állandó belső harcot kell folytatnia az ismeretelmélet oldaláról az ontológiai idealizmus érdekében és fordítva, az ontológiai idealizmus oldaláról a kritikai ismeretelmélet érdekében.

Az ítélőerő kritikájának záróparagrafusában drámaivá élesedik ez a belső küzdelem. Kant megállapítja, hogy „az általunk művelendő legfőbb végcél, ami által egyedül lehetünk méltók arra, hogy a teremtés végcélja legyünk, egy eszme, aminek számunkra praktikus vonatkozásban objektív realitása van és megfogható ügy; de ennek ellenére – mivel az eszme eme fogalmának teoretikusan nem szerezhetjük meg az említett realitást – a tiszta ész hitbéli ügye, mely fogalommal azonban egyszersmind isten és halhatatlanság a kizárólagos feltétele annak, hogy a mi (emberi) eszünk természete szerint szabadságunk törvényszerű használata ama effektusának (ti. a legfőbb végcélnak – *P. B.*) a lehetőségét gondolhassuk".[102] A szabadságnak, mint az élményből kiemelt és az élmény bizonyosságával fogalmi szférában felmutatott ténynek, osztentumnak a más összefüggésben már ismert értelmezését az idea mibenléte szempontjából lényeges új mozzanattal bővíti Kant: a szabadsággal való méltó élést csak a tartalmilag jól meghatározott, nyilvánvalóan transzcendens eszmék (isten és halhatatlanság) hitelesítik, vagyis a fogalmilag csak formális – a morális törvény általános-érvényűségét jelentő – eszmét (amit a transzcendentalitás ontológiai átminősítésével még megtűr valahogy a tiszta ész ismeretkritikája) olyan tematizált eszmékkel hitelesíti, amik már semmiképp sem állhatják ki az ismeretkritika próbáját. Az internoszeptum-elv ismeretében úgy fejezhetjük ki ezt a tényállást, hogy az ideák konstitutívak az internoszeptum létesülése és létezése számára, de csupán regulatívak az internoszeptum határait letapogató transzcendentális megismerés számára.

Mivel Kant nem juthatott el ilyen megfogalmazásig, transzcendentális filozófiájának portáját viszont szépen tisztán akarja tartani, nemcsak ismeretkritikailag kerül ellentmondásos helyzetbe az ideákat illetően, hanem az *ideák internoszeptális pozícióját és*

szerepét illetően is olyan meggondolásokra kényszerül (nem véletlenül, hogy csak lábjegyzetben), *amelyek már ontológiai vonatkozásban is sejtetik az internoszeptum-elvet.* Leszögezi, hogy nem a végcél a kötelesség alapja, hanem a belső morális érték egyedül cselekvéseim formális jellemzőjében (az általános-érvényűség elve alá rendelésben) van. Így nyugodtan elvonatkoztathatók a célok kivitelezhetőségének a kérdésétől. Ámde a végcél előmozdítását éppen a kötelesség törvénye rója ki. A spekulatív ész azonban nem látja be ennek kivitelezhetőségét, sőt, puszta szemfényvesztésnek, eszünk gyakorlati tekintetben való puszta rászedésének tartaná a morális törvényt, ha csupán természeti, isten és halhatatlanság nélküli besikeredéséből teljes bizonyosságot meríthetne. „Mivel azonban a spekulatív ész teljesen meg van győződve arról, hogy az utóbbi (ti. a rászedés és ami ezzel jár – *P. B.*) sohasem történhet meg, azokat az eszméket viszont, melyeknek tárgya a természeten kívül van, ellentmondás nélkül lehet elgondolni, ő (ti. a tiszta ész) lesz a maga saját praktikus törvénye, és az ezáltal kirótt feladat – így morális tekintetben – az, hogy amaz ideákat reálisaknak kell elismernie, hogy önmagával ellentmondásba ne kerüljön."[103] Kant itt ügyesen megőrzi az idealitás puszta formalitásának elvét, ami az internoszeptum funkcionálásának biztosítéka, az internoszeptum internoszeptális határa: olyan határ a nem-lét felé, ami egyirányú terelőút vissza az internoszeptumhoz, a transzszeptális leágazás riadalma nélkül.

A végcél *csak ebben* a formális vonatkozásban adódik, nem pedig a kötelesség alapja, bár amikor a kötelesség érvényesül, éppen a végcél valósítását találja feladatául. A tiszta, ismeretelméleti ész csak ezen a ponton, a formális idealitás tematizálásakor, tartalmi meghatározásakor avatkozik be kritikailag és nyilvánítja kivihetetlennek a végcélt, ami az eszes lény kötelességével egybehangzó boldogsága. Ha ilyen boldog állapot bekövetkezne, amiből közvetlenül teljes bizonyosságot kellene merítenie a végcél valóságosságát illetően, akkor a legnagyobb szkepticizmus töltené el a morális törvény vonatkozásában, és e törvényt magát eszünk praktikus vonatkozású csalatkozásának tekintené – mert (és ezt már nem is jelezheti Kant, mivel internoszeptumának szószólójaként nem ítélhet externoszeptálisan) a morális törvény a szabadság eszméjén, mint az internoszeptumból az internoszeptum létesítése közben és érdekében kiemelkedő, az internoszeptumot az internoszeptum létesítésében meghaladó eszmén alapul. Ily módon maga a szabadság-eszme a morális törvény, amit éppen a megvalósulás, mint ennek a létesítő mozzanatnak a nyugvópontra jutása, mint önmagába-zuhanás semmisít meg. Ilyen esetben nem maradna eszme, hanem csak leleplezett, csalóka látszata. Az ész azonban – miután kritikai vizsgálódása során feltárta az eszmék eredendően irreális voltát (csak éppen internoszeptális realitásukat nem vette észre ismeretelméleti vonatkozásban) – tudja, hogy ilyen csalódás nem következhet be és megkönnyebbülten fogadja el az eszmét – realitásként (mivel feltáratlan-internoszeptális realitását tételezi éppen a szabadság gyakorlati valóságában). Ennek a drámai gondolat-folyamatnak az internoszeptum ontológiai lelepleződése a kockázata. Kant nyomonköveti az eszme transzcendens-incendens mozgását és csak úgy jut – az internoszeptum utóvédharcosaként – nyugvópontra az internoszeptum leleplezése helyett, hogy ontológiailag feje tetejére állítva látja és fogadja el a világot: a túlnani eszmék a valóságosak, az eszmék innenső megvalósulása pedig az ember és a világ becsapása és az eszme végleges diszkreditálása lenne, aminek bekövetkeztével (pl. az internoszeptum-elv ismeretében) már csak bensőleg ellentmondásosan, hit nélkül követhetnénk ezeket (mint ahogyan ez korunkban történik a transzszeptális létformában).

Kant rezignáltan vágott neki a *Tiszta ész kritikája* megírásának, de azzal az eltökélt szándékkal, hogy megmentse az ész becsületét és helyet csináljon a hitnek ott, ahová a tudás nem érhet fel.[104] Kritikai vállalkozása és a dogmatizmus elleni harca azonban nem ilyen világos frontvonalakon zajlott, hanem súlyos belső küzdelem árán vezetett el történelmileg új valóság példázatosan következetes, de sajátos helyzete miatt bonyolultan ellentmondásos gondolati körvonalazásához: az ismeretelméleti kriticizmushoz és az ismeretelmélettől elkülönülő ontológiai idealizmushoz.

JEGYZETEK

[1] Kant, I.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* Hartknoch, Riga 1783 (a továbbiakban *Prolegomena* A, a Ph. Reclam jun., Lipcse 1962 szövege szerint), 4. (Vorwort.) – Magyarul Alexander Bernát fordításában, Franklin, Budapest 1909², 3. – Az idézett szöveg és a továbbiakban minden idézet, amelyiknek fordítója külön nincs megjelölve, a szerző fordítása.

[2] Kant: *Prolegomena* A 13. (Vorwort.) (magyarul, id. kiad., 7–8.) (A továbbiakban a *Prolegomena* magyar oldalszámozását többnyire mellőzzük, mert a paragrafus-szám alapján a magyar szöveg általában könnyen visszakereshető.)

[3] Hume, D.: *An enquiry concerning human understanding.* Selby-Bigge, L. A., Clarendon Press, Oxford 1963², 18–19. – Magyarul: *Tanulmány az emberi értelemről.* Ford. Vámosi Pál, Magyar Helikon, Budapest 1973, 26–27.

[4] Hume, i. m. 163. (Magyar kiad. 252.) (A továbbiakban a magyar kiadás oldalszámait szögletes zárójelek között adjuk.)

[5] Uo. 31. [46.]

[6] Uo. 149. [231.]

[7] A szkeptikus álláspontot, ami az egyetemes semmisséget meghatározott bizonyosságként fogalmazza meg, anélkül, hogy a saját álláspontjával számot vetne, találóan jellemezte már Hegel (*Phänomenologie des Geistes.* Hgg. v. J. Hoffmeister, Akademie-Verlag, Berlin 1967, 157. – Magyarul: *A szellem fenomenológiája.* Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest 1961, 112.). Újabban pl. Kopper (Kopper J.: Einleitung, in: *Materialien zu Kants „Kritik der reinen Vernunft".* Hgg. v. J. Kopper, R. Malter, Suhrkamp, Majna-Frankfurt 175, 9–10.) hangsúlyozza ezzel kapcsolatban, hogy a „régi metafizikus felfogás" mindig csak egy instanciát adhatott meg a realitás és az igazság helyeként és hogy Hume megtartotta ezt a dogmatikus-metafizikus felfogást; az önmagában „biztosítatlan és megfoghatatlan tapasztalás-történés" jelenik meg számára feltétlen realitásként.

[8] Hume, i. m. 150. [231.]

[9] Uo. 158–159. [245–246.]

[10] Uo. 151–152. [234–235.]

[11] Uo. 158–159., 163–164. [245., 253–254.]

[12] Uo. 158. [244.]

[13] Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft.* Hartoknoch, Riga 1781 (a továbbiakban: „A", a Ph. Reclam jun., Lipcse 1945 szövege szerint), 759 sq. (Magyarul: *A tiszta ész kritikája.* Ford Alexander Bernát és Bánóczi József, Franklin, Budapest 1913², 480 skk.)

[14] Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft.* Második jav. kiad., Hartknoch, Riga 1787 (a továbbiakban: „B", a Ph. Reclam jun., Lipcse 1945 szövege szerint), XXXV. (Magyarul, id. kiad., 22–23.)

[15] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 761 [481.]

[16] Uo. A 424. [282.]

[17] Uo. A 761. [481.]

[18] Uo. A 764–765. [483–484.]

[19] Uo. A 767–769. [485–486.]

[20] Uo. A 762. [481–482.]

[21] Uo. A 795. vö. A 507, A 726. [501. vö. 461. és 333.]

[22] Uo. B XXXV. [23.]
[23] Uo. B 25. [41.]
[24] Uo. A 296. [225.]
[25] Uo. A 781. [493.]
[26] Kant: *Prolegomena* A 204. jegyz. [119. jegyz.]
[27] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 759 sq. [479. skk.] – Vö. fentebb 5–6. [6.]
[28] Uo. B 27. [42.]
[29] Uo. A 127, hasonlóképpen B 163. és Kant: *Kritik der Urteilskraft.* Lagarde és Friedrich, Berlin–Libau 1790 (a továbbiakban „A", a Ph. Reclam jun. Lipcse 1945 szövege szerint. A német szöveget mindhárom *Kritika* és *Prolegomena* tárgyalásakor egyaránt a Ph. Reclam jun.-nál megjelent kiadás szerint idézzük, mert ez a kiadás könnyen hozzáférhető és függelékben közli a többi kiadás oldalszámozásának összehasonlító táblázatát. Ezeket a kiadásokat R. Schmidt gondozta; a három *Kritika* az egykori Kehrbach-féle kiadás felújítása), 70. §, 309. – (Magyarul: *A tiszta ész kritikája* 572.; hasonlóképpen 120. és *Az ítélőerő kritikája.* Ford. Hermann István, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966. *Az ítélőerő kritikájának* magyar oldalszámozásától eltekintünk, mert a paragrafus-szám alapján a magyar változat könnyen megkereshető.)
[30] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 140. [107.]
[31] Uo. A 494. [326.]
[32] Uo. A 93–94. [100.]
[33] Uo. A 320. [239.]
[34] Uo. A 97. [556.]
[35] Uo. B. 166. [122.]
[36] Jacobi, Fr. H.: Über den transzendentalan Idealismus. – Beilage zu dem Gespräch „David Hume, über den Glauben." *Werke* II. Fleischer, Lipcse 1815, 304.
[37] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 261. [205.]
[38] Lachièze-Rey, P.: *L' idealisme kantien.* Párizs 1931. – A mű egy fejezetét közli Kopper, J.–Malter, R., i. m. 173–204.
[39] Kopper, i. m. 13–14.
[40] Uo. 18.
[41] Uo. 19–20.
[42] Uo. 20.
[43] Vö. az internoszeptumról szóló fejtegetést, alább.
[44] Krause, A.: *Das nachgelassene Werk von I. Kant vom Übergänge von der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik.* M. Schauenberg Verlag, Majna-Frankfurt–Lahr 1888. 38.
[45] Kant: *Kritik der Urteilskraft* A XXIV. (Einleitung IV.)
[46] Kant levele Beloselsky herceghez, 1792 nyarán. *Kant's Gesammelte Schriften* XI, hgg. v. d. Preussischen Akademie d. Wissenschaften, G. Reimer Verlag, Berlin 1900, 332.
[47] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 264–266. [206–207.]
[48] Kopper, i. m. 25., 27.
[49] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 36, B 67–68. [58., 65.]
[50] Uo. A 496. [327.] Vö. B 519. Anm. [324. j.]
[51] Uo. A 321. [240.]
[52] Uo. A 409. [274.]
[53] Uo. A 336. [248.]
[54] Uo. A 643–644. [412–413.]
[55] Uo.
[56] Uo. A 238. [194–195.]
[57] Uo. A 326. [243.]
[58] Uo. A 327. [243.]
[59] Uo. A 334. [247.]
[60] Kant: *Prolegomena* A 126., 142. [40., 50. §]
[61] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 327. [243–244.]

[62] Uo. A 328. [244.]

[63] Kant: *Kritik der praktischen Vernunft.* Hartknoch, Riga 1788 (a továbbiakban „A", a ph. Reclam jun. Lipcse 1945 szövege alapján, ami az egykori Kehrbach-féle kiadás R. Schmidt által gondozott felújítása), 238. – (Magyarul: *A gyakorlati ész kritikája.* Ford. Molnár Jenő, Franklin, Budapest 1928, 137.)

[64] Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten.* Hgg. v. K. Vorländer. (= Philosoph. Bibliothek, 41.), F. Meiner, Lipcse (1906[3]), 76.

[65] Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* A 83–84. [50–51.]

[66] Kant: *Prolegomena* A 76. [17. §]

[67] Vö. Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. *LÖM* 18, Kossuth, Budapest 19, Vö. alább.

[68] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 329 sqq. [244 skk.]

[69] Kant: *Kritik der Urteilskraft* A 335 sqq. [76. §]

[70] Uo. A 338 [76. §]

[71] Uo. A 339. [76. §]

[72] Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Kant's Sämtliche Werke* IV, hgg. v. G. Hartenstein, L. Voss, Lipcse 1867, 159–168.

[73] Kant: *Kritik der Urteilskraft* A 338. [76. §] – Vö. fentebb.

[74] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 36, B 67–68, A 496. [57–58., 65–66., 327.] – Vö. fentebb.

[75] Uo. A 371. [594.] (Kiemelés tőlem – *P. B.*)

[76] Uo. A 339. [251.]

[77] Uo. A XX, B XXIII–XXIV. [546., 21–22.]

[78] Vö. Lenin, i. m. uo.

[79] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 395. [608.] (Az első három kiemelés tőlem – *P. B.*)

[80] Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* A 97. [58.]

[81] Kant: *Kritik der reinen vernunft* B 156. [116.]

[82] Uo. A 356. [586.]

[83] Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* A 83–84. [50–51.]

[84] Vö. uo. A 9. [5–6.]

[85] Uo. A 30. [15–16.]

[86] Uo. A 82. [49.]

[86a] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 255. [202.]

[87] Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* A 6. [3–4.]

[88] Kant: *Kritik der Urteilskraft* A 451 sq. [91. §]

[89] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 425. [267.] – Nem célunk ebben a munkában sem Kant, sem más filozófusok eszmetörténetének, fejlődésének megrajzolása, mivel az ilyen vonatkozások csak az elvi összefüggések megragadásához szükséges mértékben jönnek számításba a kidolgozandó téma tárgyalásakor, a most idézett hellyel kapcsolatban mégsem mulaszthatjuk el, hogy felhívjuk a figyelmet arra a különbségre, ami a „Tiszta ész paralogizmusairól" szóló fejezetben a határkibővítés problémáját illetően a *Tiszta ész kritikájának* első és második kiadása között mutatkozik.

[90] Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* A 83–87. [50–53.]

[91] Vö. Pethő Bertalan: Bartók. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1981/2, 165–198.

[92] Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* A 77–78. [47–48.]

[93] Uo. A 20. Anm., vö. uo. A 77–78. [11. jegyz., vö. 47–48.]

[94] Uo. A 188–189. [110–111.] – Vö. fentebb.

[95] Uo. A 97–98. [58–59.]

[96] Kant: *Prolegomena* A 168. [57. §]

[97] Uo. A 170. [57. §]

[98] Uo. A 181. [59. §]

[99] Kant: *Grandlegung der Metaphysik der Sitten.* Id. kiad., 85.

[100] Uo. 93.

[101] Uo. 94–95.

[102] Kant: *Kritik der Urteilskraft* A 453–454. [91. §]–

[103] Uo. A 455. Ann. [91. §]

[104] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B XXX. [20.]

OKTATÁSRÓL, NEVELÉSRŐL, ELMÉLETRŐL ÉS GYAKORLATRÓL, A TUDOMÁNY HASZNOSSÁGÁRÓL

SZABÓ JÁNOS

Alább közlünk néhány rövid, a világnézeti nevelés, az oktatás metodológiai kérdését érintő írást Szabó János fizikus, egyetemi tanártól (Miskolci Nehézipari Műszaki Egyetem, Fizikai Tanszék) és Dobó Andor matematikustól (KG–Informatik).

A VILÁGNÉZETI NEVELÉSRŐL

Sokszor hallani oktatási intézmények dolgozóitól – egyetemünkön is – olyan kijelentést, hogy „a világnézeti nevelés a Marxizmus–Leninizmus tanszékek – és esetleg –, a nevelési bizottságok – no és a KISZ – feladata; a szakmai tanszékek feladata a szaktárgyak oktatása". Ezt a felfogást nem tudom osztani.

Indokoltnak tartom a világnézeti nevelés – általánosabban a nevelés – kérdésének a megvilágítását, minthogy úgy tapasztalom, hogy bár számos nevelési bizottság foglalkozik a nevelés kérdéseivel, a tartalom gyakran elsikkad a nevelési tervek és jelentések formai részének ún. „kiértékelése" mellett.

Mondandóm élére – mintegy mottóként – Kádár elvtársnak a Központi Bizottság egyik ülésén elmondott beszédéből a következő mondatot szeretném állítani: „Ha azok a fiatalok, akik ma egyetemeinken és főiskoláinkon tanulnak, nem kapnak megfelelő iránymutatást, helyes instrukciót, akkor kilépve az életbe, csak növelni fogják gondjainkat."

Vagyis a világnézeti nevelésnek – és a nevelésnek általában – nem eszmei célja van csupán. Céljai és következményei jövő életünket politikai és gazdasági értelemben egyaránt döntően befolyásolják. Azt hiszem, ennek mindannyian tudatában vagyunk, hiszen az oktatási intézmények feladatait tartalmazó iratokban sokszor fordul elő a „kommunista szakember-képzés" kifejezés. A „kommunista" jelző nyilvánvalóan a marxista világnézettel felvértezett szakemberre utal. A célkitűzés megfogalmazásánál azonban jóval nehezebb a feladat megoldásának mikéntjét megadni. Hogy ez így van, mi sem bizonyítja jobban, hogy – végül is helyesen – időről időre újabb és újabb nevelési terveket dolgozunk ki, újabb és újabb nevelési koncepciókon, nevelési rendszereken vitatkozunk. Nem is lehet ez másként, hiszen a nevelés – és oktatás – a régi és az új örökös harcának színterén folyik: kiválasztása a régiből és az újból annak, ami előbbre visz, ami progresszív, amit a fiataloknak el kell sajátítaniuk, ill. amit a régiből el kell vetniük. A nevelés – és oktatás – a jövő formálásának színtere és így – a dolog természetéből adódóan – bizonytalanságokkal terhes: a helyes és helytelen, a progresszív és regresszív, az időtálló és mulandó elvek és célok kiválasztására csalhatatlan recept, biztonságos módszer nem található.

Elveink, felfogásunk, módszereink indoklásakor – mi, idősebbek – a marxizmus klasszikusaira, általában a tudomány nagyjaira – és élettapasztalatunkra – szoktunk hivatkozni. Érveink – érthetően – nem mindig találnak megértésre az utánunk következő

generációnál. Érthető, minthogy az új – bizonyos értelemben – a régi elvetését, a régi megtagadását jelenti, szembefordulást a múlttal még akkor is, ha minden új a már meglevőre épül, abból táplálkozik, a már meglevőnek a továbbfejlesztése.

Mit kell végül is világnézeti nevelésen értenünk?

A filozófiai lexikonban a világnézet címszó alatt a következőket olvashatjuk: „A világnézet a világról alkotott nézetek, fogalmak és képzetek együttese, ill. rendszere. A világnézet a szó tágabb értelmében magában foglalja az embernek a környező világra vonatkozó nézeteinek összességét: filozófiai, társadalmi-politikai, vallási, esztétikai, etikai, természettudományos és egyéb nézeteit. Szorosabb értelemben minden világnézet alapvető részét a filozófiai kérdések alkotják . . ."

A nevelés címszó alatt az Új Magyar Lexikonban az alábbiakat találjuk:

„Eredeti értelmében a nevelés az a céltudatos és tervszerű, családban, iskolában, ifjúsági szervezetekben folyó tevékenység, amely arra irányul, hogy a felnövekvő nemzedéket a társadalom hasznos, építő tagjává formálja . . .

. . . A Nagy Októberi Szocialista Forradalom új fejlődés feltételeit teremtette meg a nevelés területén is. A szocialista társadalomban ténylegesen megvalósult a tanulás és művelődés szabadsága."

„A szabadság" szónál az idézetben érdemes megállni. Talán túlzó az ókori görögöknek az a megállapítása, hogy ὁ μη δαρεις ανθροπος ού παιδεύεται (Aki nem nyúzatik, nem nevelődik), de őszintén be kell vallanunk, hogy a nevelés többé vagy kevésbé bizonyos fajta – remélhetőleg manapság csak – szellemi, eszmei kényszer alkalmazásával jár. Amikor a fiatalabb nemzedéknek meggyőződésünk, felfogásunk, világnézetünk helyességét magyarázzuk, azt indokoljuk, a meggyőzés legkülönbözőbb fegyvertárát felvonultatjuk, tehát – így vagy úgy – remélhetőleg csupán jó értelmű kényszert alkalmazunk. A nevelés, a szocialista nevelés művelőjének meg kell találnia a módot, hogy a fiatal nemzedék új, helyes, az övétől esetleg különböző felfogása érvényesülésének is teret adjon. Csak így lehet nevelési módszerünket forradalminak tekinteni.

A szabadságot a szabadosságtól azonban egy világ választja el. Legyen szabad ezzel kapcsolatban idéznem Kádár Jánosnak 1972. június 14-én a KB ülésén mondott beszédéből az alábbiakat:

„A szocializmus, a demokrácia jogokat és szabadságot jelent, de rendet és fegyelmet is, az iskolában különösképpen. Én nem vagyok a vasfegyelem híve, de azt ki kell mondani, hogy az iskola nem sportegyesület. Az iskolára törvény kötelezi a szülőt, a gyermeket. Az iskola ne legyen kaszárnya, a tanulóifjúság nem katonaság. De ha a fegyelem és az anarchia között kell választani, elképzelésem szerint a szocialista iskolának a szervezettséghez kell közelednie és nem az anarchiához."

Az oktatási intézmények dolgozóinak tehát feladata, kötelessége, hogy az ifjúság elé jól körülhatárolt feladatokat tűzzenek ki, el nem mulasztva a rendszeres és következetes számonkérést. Milyenek legyenek a feladatok? „Ein Mensch gestellt auf *harte* Probe, besteht sie und mit höchstem Lobe. Doch sieh da: es versagt der gleiche, wird er gestellt auf eine weiche." Vagyis – ismét a klasszikus görögök elve: a feladat nehézségétől nem szabad megijednünk: nehézségek legyőzésén keresztül edződik új, még nehezebb és önálló feladatok megoldására a fiatal.

Sokszor hangoztatott – helyes – elv, hogy a nevelés leghatásosabb eszköze a példamutatás. Különösen és fokozottan érvényes ez az elv a kommunista oktatókra, minthogy

ők – hitem szerint a jövő formálásának élcsapata. Ha az oktató uralja szakterületének klasszikus és modern fejezeteit, ha jó pedagógiai érzékkel módot és módszert talál arra, hogy szakismereteit tanítványainak továbbadja, ha óráira rendszeresen és alaposan felkészül, több és jobb nevelő hatást gyakorol az ifjúságra, mint sok-sok nevelési terv és jelentés elkészítésével és megvitatásával.

Az ismeretek „robbanásának" korában különös hangsúlyt kap az oktatásban az a követelmény, hogy a világképet mint az emberi ismeretek dinamikusan fejlődő rendszerét mutassuk be, sőt, hogy a különböző, történetileg egymást követő világképek bemutatásával is a megismerés szüntelen fejlődését, nyitott voltát érzékeltessük. Nem szabad kitérnünk az elől, hogy a tudomány új eredményei alapján kirajzolható képet áttekinthetően összegezzük is a hallgatók számára. Ugyanakkor azonban módunk van új, még meg nem oldott tudományos kérdések körül folyó viták érzékeltetése, főként azonban az interpretációjuk körül folyó világnézeti harcok bemutatása révén az igazság folyamatjellegét demonstrálni. A marxizmus–leninizmus is állandóan fejlődő tudomány: egyes fontos kérdésekben ezen a téren sem kell – nem szabad – tartózkodnunk a különböző nézetek bemutatásától: ennek azonban az a nélkülözhetetlen feltétele, hogy az alapkérdések tekintetében szilárd és világos, dialektikus és történelmi materialista álláspontot képviseljünk.

Az utolsó mondat mondanivalóját – a dialektikus materialista álláspontot, a marxista meggyőződés fontosságát – különösen szeretném hangoztatni. A marxista világnézetre való nevelés nem csupán a marxizmus–leninizmus tanszékeinek a feladata. A kommunista oktató bőséggel talál szaktárgyában olyan fejezeteket, amelyeknek világnézeti vonatkozásait – közvetve vagy közvetlenül – kifejtheti. Hadd említsek közvetlen szakterületemről néhány példát:

A tömeg és az elektromos töltés megmaradásának tétele kapcsán a világteremtés legendájának tarthatatlanságára, a hőtan második tételének ismertetése során a hőhalálra vonatkozó idealista elképzelés tarthatatlanságára utalhatunk. A magenergia oktatásakor el nem mulaszthatjuk a Moszkva melletti első energiatermelő magreaktor megemlítését, valamint Hirosima és Nagaszaki barbár elpusztítását.

E néhány példával azt kívánom illusztrálni, hogy a szaktárgyi oktatásban bőven van mód és lehetőség a tudományosan megalapozott marxista világnézetre való nevelésre is. Van rá lehetőség, de szükség is van reá. Amíg hallgatóink egy része a Bermuda-háromszög tartományában természetfölötti erők tevékenységét keresi, amíg vannak hallgatóink (és vannak!), akik spiritiszta szeanszra járnak, amíg vannak oktatóink, akik hittanra járatják gyermekeiket, vagy varázsvesszővel kerestetnek vizet vikendházuk kertjében, addig a világnézeti nevelés kérdése nem veszít aktualitásából.

A pedagógust azonban – többek között – a töretlen optimizmus jellemzi: fanatikusan hisz a nevelés hatékonyságában. Makarenkói megszállottsággal tevékenykedik, noha tudja, hogy a jó és a rossz, az igaz és a hamis harca örökkévaló, hogy a tökéletes soha meg nem valósítható. Hiszi azonban, hogy tevékenysége nem hiábavaló: a jó, ha el nem is érhető, de aszimptotikusan megközelíthető.

Érdekes és tanulságos filmet vetítettek nemrégiben a magyar televízióban a macskák tanulásáról. Tanulságos volt megismerni azokat a módszereket, amelyekkel a kutatók a macska agyában a tanulás és emlékezés során lejátszódó biofizikai folyamatokat vizsgálják. Kétségtelen, hogy az utóbbi években lényegesen bővültek és elmélyültek a kromoszómák és gének szerepére – tehát az öröklött és a tanulással-neveléssel szerzett tulajdonságokra –, az állati és az emberi agy működésére vonatkozó ismereteink. Nem állíthatjuk azonban, hogy ismerjük és értjük a tanulás és ismétlés, az emlékezés és felejtés agybéli folyamatait.

Valószínűleg ezzel (vagy ezzel is) magyarázható az, hogy a pedagógia és a lélektan elméleti szakemberei számos oktatási és nevelési kérdésben nagyon különböző – sőt gyakorta egymásnak ellentmondó – nézetet vallanak. Ennek tudata óvatos fogalmazásra inti az oktatás és nevelés kérdéseivel foglalkozó előadót. Különösen indokolt ez az óvatosság akkor, ha az oktatás és nevelés, ill. az oktatás-módszertan konkrét problémájáról van szó. Míg ugyanis az oktatás *általános, elvi* alapkérdéseiben a pedagógia szakemberei és művelői azonos vagy hasonló felfogást vallanak, *konkrét* módszertani kérdésekben véleményük nagyon heterogén.

Az előadással, ill. az ún. nagy előadással kapcsolatban az első kérdés nyilvánvalóan az, hogy jelen viszonyaink között egyáltalán szükség van-e előadásokra. „Jelen viszonyainkon" érthetjük a programozott oktatás előretörését, a különböző oktatástechnikai eszközök fokozatos bevonulását az oktatásba, de ide értendők azok a törekvések is, amelyek a szemináriumok és gyakorlatok szerepét (és mennyiségét) kívánják növelni, s általában a hallgatók önállóságra, aktivitásra való nevelését hangsúlyozzák.

Éppen az előadás létjogosultságával kapcsolatban találkozunk a pedagógiai szakirodalomban á legkülönbözőbb, legszélsőségesebb véleményekkel.

Íme néhány kiragadott idézet az álláspontok széles skálájának érzékeltetésére.

Brigitte Eckstein „A nagy előadás hatékonysága" című cikkében azt írja, hogy „az előadott ismeretanyag átmenetileg sem válik a hallgató igazi tudattartalmává, mert a hallgató a jegyzetelési kényszer miatt nem tud igazán figyelni, később pedig hibás szubjektív jegyzetéből tanul." Az előadás inkább éket ver az igazi ismeretforrások és a hallgatóság közé, mintsem hogy hatékonyan „továbbíthatna ismereteket". Ezek után nem meglepő Brigitte Eckstein végkövetkeztetése: „A nagy előadás ma már atavisztikus jelenség."

Az előadások ellenzői szívesen idézik nagy tudósoknak az egyetemi előadásokkal kapcsolatos állásfoglalását. Példaképpen álljon itt egy bekezdés Szamosi Géza „Albert Einstein emlékezete" című dolgozatából: „Tanulmányi ideje alatt Einstein szorgalmasan dolgozik. Kissé különcnek tartják, aki szeret a maga útján járni; nem követi mindenben a tanulmányi előírásokat. Sokat dolgozik ugyan a laboratóriumban, ám *az előadások hallgatása helyett* idejét Kirchhoff, Helmholtz, Hertz és a kor más nagy fizikusai műveinek szenteli. Nem túl nagy kaliberű oktatói ezért bizonyos ellenszenvvel viseltetnek iránta, s így, amikor 4,9-es, a közepesnél jobb átlaggal 1900-ban leteszi diplomavizsgáját, négy férfi évfolyamtársa közül egyedül ő nem kap asszisztensi állást az egyetemen és sürgősen megélhetés után kell néznie."

Garami László „Ahogyan az egyetemi hallgatók látják" című dolgozatában nagyon elgondolkoztató statisztika található. Az általa megkérdezettek közül 47 hallgató helyezte

a szakmai ismeretforrások sorában az első helyre a tankönyvet, 21 hallgató a számolási vagy szemináriumi gyakorlatot és csak 11 az előadást.

Lomb Kató, az ismert nyelvzseni is a könyvből való tanulást tartja az ismeretszerzés legjobb, leghatékonyabb módszerének. „Így tanulok nyelveket" című könyvecskéjében ezzel kapcsolatban a következőket írja: „Mindkét célra – a kimunkálásra is, a sűrű ismétlésre is – a könyv a legjobb eszköz. Olvassunk! A könyv zsebrevágható és sutba dobható, összefirkálható és lapokra téphető, elveszthető és újra megvásárolható. Aktatáskából előráncigálható, uzsonnázás közben elénk teríthető, az ébredés pillanatában életre kelthető, elalvás előtt még egyszer átfutható. Nem kell telefonon értesíteni, ha nem mehetünk el az órarendbe iktatott találkozóra. Nem haragszik meg, ha felébresztjük szendergéséből álmatlan éjszakáinkon. Mondanivalója egészében lenyelhető vagy apróra rágható. Tartalma szellemi kalandozásokra csábít és kielégíti kalandvágyunkat. Mi megunhatjuk őt – ő sohasem un meg bennünket. A könyv örök útitárs."

Az előadásokat ellenzők szélsőséges nézetének felidézése után álljon itt Fedorovics szovjet pedagógus álláspontja. Szerinte „az előadás *vezető szerepet* játszott és fog játszani az oktatás folyamatában". Fedorovics véleményét osztja a legtöbb pedagógiai szakember és oktató. E vélemény szerint igaz ugyan, hogy a megismerési folyamat nagyobb mértékű aktivitást rejt magában a különböző tanulói megfigyelések, kísérletek, feladatok, munkák megszervezése, irányítása esetében, mintha egyszerűen ismereteket közlünk, de nem igaz az, hogy a szóbeli oktatás, az előadás csak „közlés", „leadás" lehet. Nem igaz, hogy a helyesen felfogott és alkalmazott előadásnak feltétlenül a hallgatók passzivitása felelne meg.

Vagyis az előadások híveinek véleménye szerint „nem az előadás avult el, hanem az előadásnak egy, az oktatási gyakorlatunkban elterjedt, meglehetősen nagy hagyományokkal rendelkező, torz változata", amelynél az előadó tényeket és következtetéseket, adatokat és tételeket közöl, egyszóval kész ismereteket óhajt átszármaztatni abban a hiszemben, hogy a hallgatók semmit sem tudnak és gondolkozni sem szoktak; sőt: nincs is szükségük arra, hogy gondolkodjanak. Az ilyenfajta – és csakis az ilyenfajta – előadással szemben jogosak azok az ellenvetések, amelyek a könyvnyomtatás felfedezésére, a tankönyvre, a jegyzetre, az irodalomra utalnak, és nem látják az előadás igazi funkcióját. Az előadásnak ez a típusa, amely a tudomány befejezettségének és a tételek megfellebbezhetetlenségének a látszatát kelti, nem válthat ki mást, mint unalmat, passzivitást, érdektelenséget.

Ezzel azonban eljutottunk az előadással kapcsolatos másik, jóval nehezebben válaszolható kérdéshez: milyen a jó előadás?

A szakmai, tudományos előadásokról Fischer Sándor nyelvésznek egészen lesújtó véleménye van. „Retorika" című könyvében a következőket írja: „Az ilyen beszéd (mármint a szakmai, tudományos előadás) az emberi agy legintenzívebb működésével jár, *érzelmi oldala csak ritkán van,* s akkor is csak nagyon kis mértékben és rövid ideig; értelmi-logikai oldala uralkodik . . . Fenyegeti az ilyen típusú előadásokat, beszédeket az unalom réme; gyakran még a szaktudós hallgatók is érzik ezt. A kutató tudósnak minden fontos, minden kis mozzanat, fölfedezés, feltalálás izgalmas élmény, semmi sem hanyagolható el. Éppen ezért hasonlít a ‚felolvasás' (Vorlesung) a tanári beszéd stílusára: minden szó hangsúlyossá válik, minden képző, rag nyomatékot kap, így aztán semmi sem hangsúlyos." Aligha mondható szigorúbb kritika a „tanári beszéd stílusáról".

A jó előadásra vonatkozóan Faludi Szilárd „Az előadás" című dolgozatában a következő „tanácsok" olvashatók:

„az előadás figyelembe veszi a legfrissebb tudományos eredményeket, amelyeket a tankönyv egyrészt kötöttebb műfaja, másrészt a természetes elévülés következtében ugyanúgy nem tartalmazhat;

az előadás magába foglalja az előadó saját kutatási eredményeinek a tananyag jellegéhez és a hallgatók leendő hivatásához mért ismertetését, s egyáltalán bevezetést ad az élő tudományos munka metodikájába;

az előadás magába foglalja az előadó személyes állásfoglalását különböző tudományos kérdésekben;

az előadás sokoldalúbban köti össze a tudományos ismereteket a szakmai praxis, a hivatásterület aktuális és perspektivikus kérdéseivel, mint ahogyan azt egy rendszeres tankönyv teheti;

kitűnik az előadás polemikus jellegével, nézetének, hipotézisének, elméletének, különböző irányzatok, ‚iskolák' tárgyilagos ismertetésével és mérlegelésével, szembeállításával és egybevetésével, a különböző megoldási lehetőségek dialektikus végigvitatásával; megmutatja a kérdés és a mai válasz hátterét, feltételeit, érvényességi körét és a várható további kutatási irányokat, problémákat.

A jó előadó együtt él, lélegzik tanítványaival."

Ez a kétségtelenül maximalista követelményrendszer ne riassza meg a pedagógiában és a lélektanban kevésbé jártas, gyakorló oktatót. Jusson eszünkbe az a régi mondás, hogy az a katona, aki nem törekedett tábornoki fokozatra, a tizedesi rangot sem érdemli meg.

Nem kevésbé szélsőséges nézetek olvashatók a pedagógiai szakirodalomban az előadás és a többi oktatási forma: az előadás, a szeminárium és a gyakorlat kapcsolatáról, viszonyáról.

A felsőoktatási reformtörekvések – amint azoknak ma is tanúi vagyunk – általában a hallgatók önállóságra nevelését és ezzel összefüggésben aktivitását hangsúlyozzák; ezzel kapcsolatban természetszerűen jelentkezik a szemináriumok, gyakorlatok, valamint az önálló (tehát könyvből) tanulás növekvő szerepe. Ezzel függ össze az előadások – másfelől egyáltalán a kötelező foglalkozások – óraszámának a csökkentése, az ún. koncentrált oktatás ciklusának a bevezetése, a tanulócsoportos foglalkozási forma térhódítása stb. Egyesek mindebből az előadások szerepének a csorbítására következtetnek, és nagy aggodalommal szemlélik a jelzett tendenciát; mások viszont még radikálisabb reformokra is hajlamosak lennének; vagy globálisan, vagy legalább egyik-másik szakon, esetleg egy-egy tantárgyban az előadások eltörlését sürgetik. A pedagógiai tudományokban járatlan oktatóknak ezzel kapcsolatos állásfoglalását, véleményalkotását megnehezíti a pedagógiával hivatásszerűen foglalkozó kutatók tanácstalansága. Faludi Szilárd őszinte vallomást tesz erről a már említett „Az előadás" című dolgozatában: „Megítélésünk szerint nemigen rendelkezünk az előadás, a szeminárium, a gyakorlatok fogalmának differenciált meghatározásával, a feladataik világos körül- és elhatárolásával. Van valami meglehetősen globális fogalmunk vagy inkább képzetünk arról, hogy mi az előadás vagy a szeminárium tulajdonképpeni funkciója, ez a fogalom vagy képzet azonban valóban globális, és még globalitásában sem mindég helytálló!"

Problémánk fejtegetése hiányos lenne, ha a szorosabb értelemben vett nevelés kérdéseire nem térnénk ki. Azt már sokan és sokszor megállapították, hogy az előadó az

előadáson keresztül is nevel, akár akarja, akár nem, akár pozitív, akár negatív irányú ez a szándékos, tudatos vagy önkéntelen nevelő hatás. Amit azonban külön is érdemes és szükséges boncolgatnunk, az a szorosabb értelemben vett neveléssel kapcsolatos szemléletmód kérdése.

Időnként úgy vélik, hogy a nevelés *speciális alkalmakon* és többnyire közvetlen személyes kontaktuson múlik. Ebben kétségtelenül sok igazság van. Ha a hallgatók csoportjai társadalmilag hasznos munkát végeznek egy állami gazdaságban, vagy ha közös szakmai tanulmányi kirándulást tesznek egy üzembe, ha e csoportos megmozdulások minden jó lehetőségét ügyes vezető tanár használja ki, a makarenkói párhuzamos hatásokat, az indirekt nevelői vezetés eszközeit is alkalmas módon kamatoztatva, akkor ezek a megmozdulások a kollektíva összekovácsolódásának és fejlődésének valóban semmi mással nem pótolható lehetőségeit rejtik magukban.

Minden oktató, minden nevelő tisztában van azzal, hogy pusztán szóval nem lehet nevelni. Tevékenység, tevékeny közösség – hétköznapibb szóval: a hasznos munka – a nevelés és nevelődés igazi bázisa. Az ókori görög szigorúbban fogalmazott: *ὁ μη δαρεις ανθροπος ου παιδευεται*. (Aki nem nyúzatik, nem nevelődik).

Köztudott azonban, milyen nagy hatással voltak az igazán jó előadók hallgatóikra, tanítványaikra. A logikai élmény és az ezzel kapcsolatos ún. intellektuális érzelem, intellektuális öröm, a szakma, a hivatás nehézségeinek és szépségeinek színes, emóciókat is kiváltó megmutatása, magának az előadónak a tudományos munkássága, oktatói és szakmai hivatásszeretete, személyes példája – mind-mind az előadás nevelő szerepében, nevelő hatásában jelentkezik.

Befejezésül joggal várja el a tisztelt Olvasó, hogy a témára vonatkozó különböző, nemegyszer ellentmondó vélemények vázlatos ismertetése után az előadással kapcsolatban magam is színt valljak.

Vállalva a szubjektivizmus, a tévedés, sőt a banalitás veszélyét, véleményemet a következőképpen sommázhatom:

1. Az előadás az ismeretszerzésnek, ill. az ismeretközlésnek egyik fontos formája, s mint ilyen, fontos szerepet tölt be a tanulás, az oktatás folyamatában.
2. A hallgatói létszám tág határok között változhat az előadás témájától, az előadó személyiségétől (és esetleg orgánumától) függően.
3. Az előadás és a gyakorlatok anyagát, ütemét gondosan egyeztetni kell. Szükségesnek tartom ezért, hogy a gyakorlatvezetők látogassák az előadásokat *és viszont.*
4. Az előadások, valamint a gyakorlatok óraszámának aránya tantárgyanként különböző lehet. Ez a viszonyszám függhet az előadás és a gyakorlat összehangoltságától. Konkrét számarányra nem mernék javaslatot tenni.
5. Szerencsésebbnek, pedagógiailag helyesebbnek tartom, ha a gyakorlatokat fiatalabb oktatók vezetik, az előadásokat tapasztaltabb, idősebb oktatók tartják. Szó sincs azonban az egyes oktatási formák rangsorolásáról! Még kevésbé vallom, hogy az előadás tartása nehezebb lenne a gyakorlatvezetésnél. (Még az ellenkező állítást is megkockáztatnám!) Úgy vélem azonban, hogy a számolási és laboratóriumi gyakorlat kevésbé kötött oktatási forma, itt a hallgatók kevésbé feszélyezetten tesznek fel kérdéseket, s a megértés – esetleg az előadás – hiányosságaira könnyebben fény derül.

S ki ne tudná, hogy közvetlenebb a kapcsolat olyan diák és oktató között, akiknek korkülönbsége minimális?

6. Milyen legyen a jó előadás? Csak közhelyeket mondhatok: szakmailag legyen kifogástalan, didaktikailag, logikailag jól felépített; stílusa legyen színes, szabatos, világos, magyaros.

Nagyon zavarba jönnék, ha véleményem, állásfoglalásom egyikének-másikának indoklását kívánná valaki. Csak 25 éves oktatói tapasztalatomra és Mesteremnek, Novobátzky Károly akadémikusnak iskola-teremtő példájára hivatkozhatnék.

A NYELVISMERET SZEREPE A KUTATÓMUNKÁBAN

A Magyar Tudományos Akadémia kutatóintézeteiben néhány év óta a tudományos főmunkatársi kinevezés egyik szükséges feltétele két világnyelv egyikének alap-, másikának legalább középfokú ismerete. Az aspiránsok szakmai disszertációjuk benyújtása előtt két világnyelvből tesznek kandidátusi nyelvvizsgát. Külföldi ösztöndíjas tanulmányutak előtt a pályázókat a Kulturális Kapcsolatok Intézete ún. „nyelvi elbeszélgetésre" hívja be; hétköznapibb, de valósághűbb kifejezéssel: nyelvi vizsgát tesznek a jelentkezők.

Egyetemünk Idegennyelvi Lektorátusa – és ez igen örvendetes – alig győzi az oktatók és kutatók nyelvtanulási igényét kielégíteni. A Fizikai Tanszék oktatói közül – ahol magam is dolgozom – az elmúlt öt év alatt heten tettek közép-, ill. felsőfokú állami nyelvvizsgát angol, orosz, francia, ill. német nyelvből.

Ezekkel a kiragadott mozaikképekkel azt kívántam illusztrálni, hogy oktatóink és kutatóink tudatában vannak a nyelvismeret fontosságának, és hogy hivatalos szerveink ezt a tényt rendeletekkel is kodifikálták. Mindez ma, az információrobbanás időszakában nyilvánvaló és magától értetődő. Olyannyira nyilvánvaló, hogy balga naivság lenne azt hinnem, oktatóink és kutatóink számára – de különösen a nyelvészek számára – bármi újat is tudnék mondani azt hangsúlyozandó, mennyire elengedhetetlen feltétele a hathatós, eredményes kutatómunkának a nyelvismeret. Hogy e helyütt e témáról mégis szólni merészelek, teszem ezt – mint fizikus – elsősorban azért, hogy nyelvész és nyelvtanár kollégáimat megnyugtassam: ha nemes és hasznos munkájuk eredményességét illetően időnként elégedetlenek, ne nyelvtanítási módszereikben, ne is a nyelvtanulás propagálásának hiányosságaiban, hanem a mi szorgalmunk kicsiségében keressék a hibát.

Ezzel azonban mondanivalómnak tulajdonképpen végére is értem. Meg szeretném ragadni azonban az alkalmat arra, hogy a kutatók (és nemcsak a kutatók) nyelvtanulásának fontosságát más, nem csupán praktikus szempontból hangsúlyozzam.

A napokban került kezembe bizonyos Márton István 1794-ben kiadott ógörög nyelvkönyve. E nyelvkönyv „előbeszédéből" idézem az alábbiakat:

„Az a megbecsülhetetlen haszna van ezen nyelvnek, ami más tudós nyelvek, nevezetesen a deák nyelv tudásának, hogy tudniillik éppen ezen a nyelven esmerkedhetünk meg a régi görögök bölcsességeknek gazdag kincstárával: az ő gondolkodásiknak nemes tárgyaival, egyenes gondolkozásaik módjával, elmésségeknek tökéletes szépségeivel, finom

ízléseivel, a virtusoknak remek példáival, egyszóval az emberi elme tökéletesítésének tiszta tükörivel s hathatós eszközeivel. Ha hát Róma . . . mikor virágzásának legfényesebb polcára ért is, az ő Caesarjait, Ciceróit Görögországba küldötte, hogy ez szülje ezeket a nemzetnek oszlopaivá . . . miért ne társalkodnánk mi is az ő munkáikban? "

A fenti idézettel nem az ógörög nyelv oktatását kívántam propagálni; arra kívántam csak utalni, hogy a szűkebb értelemben vett praktikus szempontokon túl is vannak érvek a nyelvismeret fontossága mellett.

Hogy még egy pillanatra az ógörög nyelv mellett maradjak, legyen szabad elmondanom saját kutatói praxisomból egy – talán nem jellemző, de – érdekes epizódot. Néhány évvel ezelőtt amerikai kutatók szaklapokban beszámoltak a fúziós reaktor egy kísérleti modelljének üzembehelyezéséről. A berendezésnek érdekes nevet adtak: *Perhapsatron.* Kollégáimmal együtt napokig böngésztük a kisebb és nagyobb görög szótárakat, hogy a szó jelentését megfejtsük, hiszen az elnevezés „tron" végződése – úgy tűnt – egyértelműen görög szóra utal. Néhány napi töprengés után szégyenkezve ismertük fel az elnevezésben az perhaps angol szót. De korábban sem kerestük volna görög szótárban a jelentést, ha görögóráinkon szorgalmasabbak, figyelmesebbek lettünk volna: hiszen akkor rögtön tudtuk volna, hogy hehezetes alfa csak szó elején állhat. Az amerikaiak találékonyan a görögösített „talányon" elnevezést adták a nem sok biztatóval kecsegtető kísérleti berendezésnek.

E kétségtelenül naiv kitérő után hadd idézzem a nyelvészt. Lomb Kató „Így tanulok nyelveket" című kiváló könyvében írja: „A nyelvtan rend. Aki valamely – bármely – nyelv nyelvtanát egyszer agyába és szívébe zárta, aki egyszer kijárta a szellemnek ezt az iskoláját, az megtanult rendet teremteni a *rendszerezhető* ismeretek birodalmában. Az organikus kémia pl. ezek közé tartozik. Ha az agricola arat egyszerű tőmondatából megtanultuk levezetni az egész főnév- és igeragozást, akkor a *logika* országútján járva jutunk el a szerves kémia birodalmának legtávolibb pontjaira is. Csak a két alapvegyületnek – a metánnak és benzolnak – hidrogénatomjait kell szép sorban más és más gyökökkel helyettesíteni." Íme a nyelvismeret nemcsak az információcsere révén segítheti a kutatómunkát!

Ugyancsak Lomb Kató szerint a szó mai, modern értelmében vett nyelvtanulás a rómaiakkal kezdődik. És e korhoz fűződik a nyelvészet legnagyobb eredménye is. „A hódító hadjáratok sikerétől részeg római nép először egy *nyelv* – a magasabb kultúrájú görög nyelv – előtt hajtotta meg fegyvereit.

> Graecia capta ferum cepit captorem et artes
> Intulit aegristi Latio
> (Durva legyőzőjén győzött a levert Görögország,
> S pór népét Latiumnak művészetre kapatta)"
> (Horatius, Epist. II. 1. Muraközi Gyula ford.)

Még egy pillanatra szeretnék visszatérni a kutatók nyelvtanulásának praktikus szempontjaira. Akik részt vettek nemzetközi konferencián, azok jól tudják, hogy a tolmács – még a legjobb tolmács sem – nem helyettesítheti a közvetlen és éppen ezért kötetlenebb, dinamikusabb szakmai eszmecserét. Ma már aligha van fordító, aki az elektromosan vezető folyadékot veduscsaja zsidkoszty-nak írná, de nem várható el egyetlen nyelvtanártól,

tolmácstól, szakfordítótól sem, hogy a biológiai, műszaki, matematikai, fizikai információk robbanásszerűen szaporodó szakkifejezéseit maradéktalanul ismerje. A nyelvtanár megtanítja a kutatót az idegen nyelvre, de nem tanulhatja meg helyette. Különösen érvényes ez a szaknyelvekre.

Minthogy nemcsak kutató, de oktató is vagyok, el nem mulaszthatom, hogy a nyelvismeret egy pedagógiai szempontjáról is szót ejtsek. Goethe mondja a „Maximen und Reflexionen" című művében: „Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiss nichts von seiner eigenen." Mikes Kelemen írta a magyar szépprózа csodálatos remekében: „Már annyira megszerettem Rodostót, hogy soha el nem felejtem Zágont."

Miként a nemes cél érdekében végzett kutatómunka, úgy a nyelvek ismerete is egyszerre és együtt nevel internacionalizmusra és hazaszeretetre.

FIZIKA ÉS MŰSZAKI GYAKORLAT

Bertrand Russel, a huszadik század egyik kiváló elméje, a nagy humanista filozófus és matematikus meg volt győződve arról, hogy „Ha Homérosz és Aiszkhülosz nem létezett volna, ha Dante és Shakespeare egy sort nem ír, ha néma marad Bach és Beethoven zenéje, az emberek nagy többségének mindennapi élete napjainkban változatlan lenne. De ha nem létezett volna Püthagorasz, Galilei és James Watt, a hétköznapok alapvetően mások lennének." Vagyis Bertrand Russel szerint életkörülményeink alakulásában a művészetek szerepe alig számottevő a műszaki és természettudományos vívmányok hatásához képest.

Meghökkentő állítás. Meghökkentő és első hallásra rendkívül hízelgőnek tűnik számunkra, a műszaki és természettudományok oktatói és művelői számára. Mégsem osztjuk Bertrand Russel véleményét. Meg vagyunk győződve ugyanis arról, hogy a művészettel finomított emberi gondolat, az általa felszabadított képzelet, intuíció és szabadabb képzettársítás hathatósan segíti, gyorsítja a természet megismerésének és megértésének folyamatát. Meg vagyunk győződve arról, hogy az ún. humán- és természettudományos kultúra az egyetemes emberi kultúrának egymással szoros kölcsönhatásban levő, egymástól el nem különíthető részei. Ez a meggyőződés sugallta a nemrég elhunyt Lánczos Kornél szegedi előadásának tárgyát és címét: „Fizika és művészet". Ugyane tőről fakad Casimir, eindhoveni fizikus előadásának témája is: „Fizika és társadalom."

Vonzó és csábító feladat lenne a humán- és természettudományok komplex kapcsolatának, egymásra hatásának vizsgálata. Írásom tárgya azonban jóval szerényebb: a fizika és a műszaki gyakorlat kölcsönhatásának a vizsgálata.

Első pillanatra úgy tűnhet, nyitott kapukat döngetek, hiszen a technikai és a természettudományok szoros kapcsolata, egymásrautaltsága közhely. Ennek a szoros kapcsolatnak felismerése egyetemi oktatásunkban is tükröződik. A Nehézipari Műszaki Egyetem hallgatói három szemeszteren át tanulnak fizikát; a tudományegyetemek fizikushallgatói műszaki rajzból, elektrotechikából vizsgáznak.

Számos példa mutatja, hogy a természeti folyamatokra vonatkozó tudást hogyan lehet felhasználni a műszaki gyakorlatban, hogy az alapvető természettudományok által szerzett tudás bő hasznot hozhat a technika területén. Másrészt viszont a fizika fejlődése

elképzelhetetlen a technika eredményeinek a felhasználása nélkül. Ennek bizonyítékául elegendő egy rövid látogatást tenni bármelyik modern fizikai laboratóriumban.

Fizika és technika – az ókortól kezdve – egymásra utalva fejlődtek, egyik a másikat segítve, időnként egymást megelőzve. Arkhimédész „röppentyűi" és emelői az elmélet és a gyakorlat, a fizika és technika közvetlen kapcsolatának meggyőző példái. Hidak íveltek át a folyók felett, vizet szivattyúztak hatalmas tartályokba, hajók szelték át az óceánokat, szélmalmok segítették az ember munkáját, mielőtt a szilárdtestfizika és a hidrodinamika törvényeit megismertük volna. A hőerőgépek alkalmazása jóval megelőzte Sadi Carnot alapvető termodinamikai munkáit. Diderot és D'Alambert a műhelyeket járták, hogy a kézművesektől tudakolják a műszaki fogások lényegét.

Az elmúlt 200 évben a technika haladása a természettudományok fejlődésének előfeltétele volt és egyúttal következménye is. Előfeltétele, mert a természettudományok bővítése és elmélyítése igen gyakran a megfigyelési eszközök további finomításával jöhet csak létre. Gondoljunk például a távcső és a mikroszkóp feltalálására vagy a röntgensugarak felfedezésére. Másfelől a műszaki haladás ugyanakkor következménye is a természettudományos megismerésnek, mivel a természeti erők hatékony kiaknázása általában csak a megfelelő tapasztalati terület beható ismeretének a birtokában lehetséges.

Számos iparág kifejlődését megelőzte, elősegítette a természettudományos alapkutatás. A villamos energia felhasználása, az elektrotechnika kifejlődése az indukció törvényének a megismerésén alapszik. A radioaktív izotópok széles körű ipari alkalmazása néhány fizikokémikus olthatatlan kíváncsiságára vezethető vissza. A tranzisztor felfedezését olyan fizikusoknak köszönhetjük, akik a szilárd testek kvantummechanikájában járatosak voltak.

A termodinamika kifejlődése minden bizonnyal főként a múlt század hőerőgépei tanulmányozásának köszönhető. A modern, nagy teljesítményű turbinák kifejlesztése viszont az újkori termodinamika elméleti eredményein nyugszik.

A fizika és a technika kapcsolata azonban nem minden esetben ennyire szignifikáns, minthogy az alapkutatások eredményei nem mindig alkalmazhatók közvetlenül a gyakorlatban. Ilyenkor merül fel a fizikai alapkutatások „hasznosságának" a kérdése.

Nem szabad azonban elfelednünk, hogy a műszaki gyakorlat nem a napjaink természettudományos eredményein nyugszik, hanem általában 15–20 éves késéssel követi azt. A közhiedelemmel ellentétben semmi jel sem utal arra, hogy ez az időtartam a jövőben megrövidül. Bizonyítékul álljon itt néhány példa. Az elektron létezését és legfontosabb tulajdonságait 1900 körül ismerték meg; 1910-ben már elkészült az első trióda. A félvezetők „lyukelméletét" 1930 táján dolgozták ki. Az elmélet gyakorlati alkalmazása, a tranzisztorok megalkotása 15 évig váratott magára. Az indukált fényemisszió lehetőségét Einstein már 1917-ben felismerte; az energianívók inverz betöltésének mechanizmusa a gázkisülések tanulmányozása során már a húszas években tisztázódott. A lézer felfedezéséig azonban harminc évre, a lézertechnika alkalmazásainak felismeréséig még további néhány évre volt szükség. A szupravezetést Kamerlingh Onnes 1911-ben fedezte fel, gyakorlati alkalmazása mindmáig várat magára. Az elemirészfizika, az általános relativitáselmélet – sokak szerint századunk legnagyobb elméleti alkotása – gyakorlati alkalmazások híján egyesek szemében az elméleti fizikusok öncélú eszmefuttatásának tűnhet. Arkhimédész vizsgálatainak „naprakész" alkalmazásait már említettük.

Gyakran hallható az a vélemény, hogy a modern fizikai alapkutatás oly mértékben előrehaladt, hogy problémáinak kevés közük van földi viszonyainkhoz, mindennapi gyakorlatunkhoz. Érdeklődése a nukleáris és szubnukleáris jelenségekre, az igen alacsony és a szupermagas hőmérsékletek területére irányul, és ennélfogva távol állnak mindennapi életünktől. E problémáknak így a társadalom számára nincs fontosságuk; túlságosan messze esnek tőlünk, tanulmányozásuk l'art pour l'art-jellegű: pusztán kíváncsiságunk kielégítésére szolgál.

Néhány tízezer évvel ezelőtt a fémek nem képezték részét az ember környezetének; tiszta fémek a Földön csak igen ritkán találhatók. Amikor az ember megkezdte termelésüket, először igen titokzatos, kevésbé lényeges anyagoknak tekintették és évezredeken át csak díszítés céljára használták őket. Jelenleg lényeges részét képezik környezetünknek. Ugyanilyen fejlődésen ment keresztül – csak jóval később és sokkal gyorsabban – például az elektromosság. A természetben csak néhány furcsa jelenség – villám, dörzsölési elektromosság – alakjában észlelhető, ma azonban lényeges, sőt nélkülözhetetlen alkotóeleme életünknek.

Igen drámaian jelentkezett ez az eltolódás a perifériáról a centrumba a magfizikában. A nukleáris jelenségek kétségkívül igen távol esnek földi világunktól. Természetes színterük inkább a csillagok, a fellobbanó szupernovák központjának a vidéke, eltekintve a kevés természetes radioaktív anyagtól, ami nem más, mint ama kozmikus robbanásból visszamaradt kicsinyke parázs, amelyben a földi anyag kialakult. Ezért mondhatta Ernest Rutherford 1927-ben: „Aki azt hiszi, hogy az atomátalakulásokat valaha energiaforrásként használhatjuk, hiú ábrándokat űz." Valóban, a kozmikus folyamatokat újból előidézni a Földön, mint azt gyorsítóinkban és reaktorainkban tesszük, figyelemre méltó teljesítmény; a nem-szakembereknek, akik az űrhajók és holdrakéták bűvöletében élnek, ez gyakran elkerüli a figyelmét. Az a tény, hogy ezek a kozmikus folyamatok alkotás és rombolás céljára egyaránt felhasználhatók, újabb és meggyőző bizonyítéka fontosságuknak, egyúttal az elmélet és a gyakorlat, a fizika és a technika szoros kapcsolatának.

Már Leonardónál drámai megfogalmazást találunk arra, hogy az elmélet és a kísérlet, a kutatás és a gyakorlat kölcsönös kapcsolata alapvető a fizika és a technika fejlődése szempontjából. Jegyzeteiben meglepően tárgyilagos és „modern" szemlélet tükröződik: egyszer az elmélet fontosságát hangsúlyozza, másszor a kísérletnek és gyakorlatnak tulajdonít fontosságot. Szerinte az elméletet nélkülöző gyakorlat – mint ma mondanánk: a prakticizmus – ... elmesei hasonlók ahhoz a kormányoshoz, aki hajóra száll kormány és iránytű nélkül. Honnan tudhatja ilyen esetben – kérdi Leonardo –, merre hajózik? Máskor viszont a gyakorlat és kísérlet fontosságát hangsúlyozza:

„Az a felfogásom, hogy amely tudományok nem születtek tapasztalatból, minden bizonyosság anyjából, s amelyek nem végződnek be kézzelfogható gyakorlatban, vagyis amelyek eredete, kialakulása és végcélja nem megy keresztül az öt érzékszerv valamelyikén, hiúak és tele vannak tévelygéssel."

Óvakodnunk kell azonban attól, hogy a szűk látókörű prakticizmus hibájába essünk, vagy elhamarkodott jóslásokba bocsátkozzunk. Alfvén, Nobel-díjas fizikust 25–30 évvel ezelőtt különcnek titulálták kollégái, mert magnetohidrodinamikai kísérletekkel foglalkozott. Ma a plazmafizika a műszaki és természettudományoknak egyik legdinamikusabban fejlődő ága. Közvetlen gyakorlati alkalmazásait a plazmavágók, a magnetohidrodinamikai generátorok, a plazma-rakéta-hajtóművek szimbolizálják.

Lehetetlen ma már visszaidézni azt a szellemi légkört, amelyben az első mozdonyt építették és a kritikusok komolyan bizonygatták, hogy fulladásos halál vár mindenkire, aki a „félelmetes", óránként 40 km-es sebességet eléri. Éppen ilyen nehéz elhinni, hogy kevesebb, mint száz évvel ezelőtt a háztartási villanyvilágítást minden szakember lefitymálta, a 31 éves amerikai feltaláló: Edison kivételével. Amikor a gázrészvények zuhanni kezdtek, mert Edison – akkor már félelmetes nagyság – bejelentette, hogy az izzólámpa kidolgozásán fáradozik, az angol parlament bizottságot küldött ki a kérdés megvizsgálására. A kiváló tanúk a gáztársaságok megkönnyebbülésére jelentették, hogy Edison elképzelései „elég jók lehetnek a tengerentúli barátainknak, de méltatlanok gyakorlati és tudományos emberek figyelmére". És Sir William Preece, az angol posta műszaki főnöke kereken kijelentette, hogy a „villanyfény szétosztása tökéletes ignis fatuus", az eszelősök tüze. A kipellengérezett tudományos „képtelenség" nem valami vad és ködös álom, mint például az örökmozgó, hanem a szerény, kicsi villanykörte, amelyet azóta immár három generáción át természetesnek vesznek az emberek.

Az ún. „klasszikus" tudomány, a természetről alkotott klasszikus elképzelés gyökeres átalakulása valójában 1895-ben kezdődött, amikor Röntgen felfedezte a róla elnevezett sugarakat. Ez volt az első világos jele annak – mindenki számára érthetően –, hogy a világról alkotott elképzelés gyökeres átalakításra szorul. A röntgensugarak vagy más néven X-sugarak – már maga az elnevezés is mutatja a tudósok és laikusok egyaránti zavarát – áthatolnak az eddigi áthatolhatatlannak hitt szilárd anyagon, akárcsak a fény az üveglemezen. Senki sem képzelt, vagy jósolt eddig ilyesmit. Hogy az ember be tud pillantani az emberi test belsejébe – ami forradalmasítja nemcsak az anyagvizsgálatot, de az orvostudományt és a sebészetet is –, olyasvalami volt, amit a legmerészebb próféta sem álmodott.

Modern világunk felfedezései, technikai berendezései érdekes módon két, jól elkülöníthető osztályba sorolhatók. Az egyik oldalon vannak azok a gépek, amelyeknek a működése teljesen világos lett volna a múlt bármely nagy gondolkodója számára. A másik csoportba kerülnek azok, amelyek tökéletesen zavarba ejtették volna az ókor legremekebb elméit is. És nem csupán az ókoriakat; vannak olyan berendezéseink, műszaki eszközeink, amelyeknek a működését Edison vagy Marconi sikertelenül próbálta volna megfejteni.

A fentiek illusztrálására vegyünk néhány példát. Ha valaki Diesel-motort, autót, gőzturbinát vagy helikoptert mutatott volna Galileinek, Leonardo da Vincinek vagy Arkhimédésznek, egyiküknek sem jelentett volna leküzdhetetlen nehézséget e gépek működésének megértése. Leonardo például meg is találta volna néhánynak a vázlatos leírását saját feljegyzései között. Mind a hárman meglepődtek volna az anyagok és a munka minőségén, pontossága mágikusnak tűnhetett volna; de a meglepetésen túljutva csakhamar otthonosan érezték volna magukat e gépek között.

De tegyük fel, hogy egy televíziós készülékkel, elektronikus számítógéppel, atomreaktorral vagy radarberendezéssel kerültek volna szembe. Eltekintve a berendezések bonyolultságától, már az ezeket alkotó egyes elemek teljesen érthetetlenek volnának bárki számára, aki a huszadik század előtt született. A nehézség nem az eszközök bonyolultságában van. A *legegyszerűbb* modern eszközök némelyikét lenne a *legnehezebb* megmagyarázni. Különösen jó példa erre – legalábbis ebből a szempontból – az atombomba. Mi lehetne egyszerűbb, mint két fémdarab összecsapása? De hogyan lehetne megmagya-

rázni Arkhimédésznek, hogy az eredmény – isteneinek beavatkozása nélkül – nagyobb pusztulás lesz, mint amelyet a trójaiak és a görögök közötti összes háború okozott?

Ebben a példában egyébként az a megkapó, hogy amikor az atomenergia létezése már nyilvánvaló és köztudott volt – mondjuk 1940-ben –, még akkor is majdnem minden tudós nevetett volna arra a gondolatra, hogy ez az energia pusztán fémdarabok összeérintésével felszabadítható. Az uránium hasadásának teljesen váratlan felfedezése lehetővé tett ilyen, elvileg szinte nevetségesen egyszerű szerkezeteket.

A. C. Clarke: *A jövő körvonalai* c. érdekfeszítően izgalmas könyvében érdekes lista található azokról a találmányokról, fizikai és műszaki felfedezésekről, amelyeket előre láttak és amelyek teljesen vagy majdnem teljesen váratlanul születtek.

A fentiekből nyilvánvaló, hogy a tudományos kutatás tervezése önmagában is nehéz része a tervezésnek. Nemcsak azért, mert az alapelvek sem egészen világosak, hanem azért is, mert még azok a tények sem ismertek, amelyekre az alkalmazásnak épülnie kell. Az alapprobléma lényegében az, hogy a tudomány maga is az ismeretlen kutatása. Ennek a tervezése tehát szükségszerűen csak sejtésekre épülhet; viszont az is nyilvánvaló, hogy különböző, sőt egymásnak ellentmondó sejtések egyaránt lehetnek ígéretesek.

A korszerű kutatás bizonyos területei különösen sokat ígérnek, és olyan új, váratlan eredményeket szolgáltatnak, amelyek közvetlenül alkalmazhatók. Tipikus példa erre az elektronikus digitális számítógép felfedezése, ami nemcsak az iparban, hanem az adminisztrációban is forradalmat jelentett és – úgy tűnik nagyobb változást okoz, mint az első ipari forradalom vívmányai.

A felsőoktatási intézményekben nem szabad elfeledkeznünk a kutatás egy másik, gyakorlati szempontból nem közvetlenül alkalmazható szerepéről. A természettudományos alapkutatás gondolkodásunkat az oktatásban betöltött szerepe révén is alakítja. A természettudomány nyitott határain, a még megoldatlan, alapvető problémák területén folytatott stúdium részét képezi – kell hogy képezze – a magasabb szintű oktatásnak. Ez lényeges mértékben kifejleszti a kutató szellemet; a diákot az új felismerése felett érzett öröm, az új megértése által kiváltott lelkesedés élményében részesíti. A kétkedés a megszokott módszerekben, a kutatás adott feladat megoldásának új és kipróbálatlan módjai után: ezek minden – tudományos vagy egyéb – probléma megközelítésének fontos elemét képezik.

A természettudományok befolyása gondolkodásunkra és mindennapi életünkre nem mindig egyértelműen kedvező. Vannak veszélyek, amelyek abból erednek, hogy a gondolkodás ama módszereit, amelyek a természettudomány területén oly hihetetlenül sikereseknek bizonyultak, kritikátlanul alkalmazzák olyan problémákra, amelyeknek megoldására azok elégtelenek. A mennyiségi megközelítés nagy sikere a természetkutatásban könnyen oda vezethet, hogy e módszer fontosságát más problémák esetében túlzottan hangsúlyozzák.

A természettudományos és műszaki haladás kétségtelenül lenyűgöző eredményeit a közelmúltban túlzott derűlátással üdvözöltük. Ma már világosabban látjuk a vele járó veszedelmeket is. Lehet-e elfeledni az atombomba ijesztő rémét, döbbenetes pusztítását, vagy pl. a radar haditechnikai felhasználását? És micsoda paradoxon, hogy környezetvédelmi törvénnyel kell védenünk önmagunkat a saját magunk alkotta műszaki gyakorlat káros hatásaival szemben!

A kutató, aki ma idejét társadalmi vagy környezetünkkel kapcsolatos problémák megoldásának szenteli, fontos feladatot teljesít. De ugyanez áll kollégájára is, aki nem szűnik meg művelni az alapkutatást. Az alapvető tudományokra nemcsak azért van szükség, hogy gyakorlati problémákat oldjunk meg, hogy előkészítsük „a holnap technikáját", hanem azért is, hogy a természet alapvető törvényeinek a megismerése révén megtaláljuk helyünket kozmikus környezetünkben. Ha diákjainkat nem vonzaná többé a megismerés vágya, ha nem lobbanna fel bennük a lelkesedés a műszaki és természettudományok iránt, elégtelenül teljesítenők tanítói kötelességünket. Az összes tudományág művelőinek közreműködésével otthonossá kell tennünk ezt a világot, hogy jó – hogy jobb – legyen benne élni. Szakmánk becsülete súlyos felelősséget helyez vállainkra: részt kell vállalnunk az emberi sors megjavításában, és törődnünk kell a tudományos gondolatok alkalmazásaival és következményeivel. Ez a körülmény bonyodalmakkal tűzdeli meg életünket: belekerülünk a társadalmi és politikai élet nemegyszer fáradságos küzdelmeibe.

De megvan a kárpótlásunk. Valamennyien közös és jól meghatározott cél érdekében dolgozunk: mélyebb bepillantást szeretnénk nyerni a természet működésébe; ez nem csupán szellemi kielégülést és örömet nyújt számunkra, hanem a természet törvényeinek műszaki-gyakorlati alkalmazásai révén életünket szebbé, kényelmesebbé, boldogabbá teszi. Van-e ennél nemesebb feladat?

PROBLÉMÁK A MATEMATIKAI FELADATOK MEGOLDÁSA KÖRÜL

DOBÓ ANDOR

A számítástechnikai eszközök széles körű elterjedése egyre több programozásban járatlan felhasználót köt le. Ugyanakkor *az alkalmazás lehetőségeinek bővülése számos olyan problémát vet fel, mely minőségi változást sürget a felhasználás területén. Előtérbe kerül a bizonyításelmélet témaköre, a feladat, tétel és programbizonyító rendszerek felépítésének logikai alapjai* stb. *Az ilyen és hasonló kérdések, problémák kezelése, megválaszolása megbízható alapokon nyugvó matematikai előismereteket igényel, gondolkodásmódunkban pedig* – különösen a mikro (később nano- és piko-)-processzorok és az általuk létrejövő mesterséges intelligenciák hasznosítása – *precízebb és kifinomultabb minőségi változást követel a matematikai oktatási rendszerünktől.* Az új követelmények kielégítése világviszonylatban is súlyos gondokkal és problémákkal jár, amik jól érzékelhetőek *L. Sz. Pontrjagin* akadémikus: „A matematikáról és oktatásának minőségéről" c. cikkéből és az ekörül alakult vitából is. (Lásd: *Természet Világa,* 1981/8. és 11. szám.) *Sajnos, a mi matematikai oktatási helyzetünk sem problémamentes.* E vonatkozásban nem kívánok itt most részletekbe bocsátkozni, csupán *a problémák egy szűkebb területét érintem, amelyek a feladatok valóságtartalmával, értelmezhetőségével és megoldhatóságával kapcsolatosak, vagyis olyan kérdésekkel, amelyek a számítástechnika területén különös fontossággal bírnak.*

Fontos és szükséges ezekkel foglalkozni azért is, mert már az általános iskolai szinten sok kívánnivalót hagy maga után a feladatok ismertetése, megfogalmazása. Gyakran nem csekély problémát okoz értelmezésük is, ami zavaróan hat az ítéletalkotásra. *Ha* pedig *a tanulók nem kellően átgondolt, szellemi képességeikhez és környezeti körülményeikhez kevésbé alkalmazkodó oktatási rendszerben nevelkednek,* könnyen *ki vannak téve annak, hogy a matematika nem* mindig *ad hatékony eszközt és biztos támaszt a* későbbi *bonyolultabb, összetettebb kérdésekben való eligazodáshoz, logikai készségük fejlesztéséhez, formálásához.*

Hogy miről is van itt valójában szó, azt talán legjobban úgy érzékelhetjük, ha bemutatunk néhány olyan „forgalomban" levő feladatot, melyek kapcsán számos oktatási jellegű fogyatékosság előtérbe kerül, amely a tanulók gondolkodásmódjának minőségi javulását hátrányosan befolyásolja.

Kezdjük először olyan feladatok bemutatásával, amelyeknek valóságtartalmával van baj, illetve probléma.

Az alábbi két feladatot a „Matematika általános iskola 5." című könyv harmadik kiadásának (1980) 152. oldaláról vettük:

„A nagymama mesélte: Három gyermekem közül a legidősebbnek háromszor, a középsőnek kétszer annyi gyermeke van, mint a legfiatalabbnak, így nekem 9 unokám van. Hány unokája van a nagymamának egy-egy családban? "

Ha x jelöli a nagymama legfiatalabb gyermekének a gyermekei számát, úgy erre nézve az alábbi egyenletnek kell teljesülnie: $3x + 2x + x = 9$. Innen $x = 1{,}5$, csakhogy nem tudni mit kell érteni 1,5 számú gyermek alatt, illetve *milyen család az, amelyben 1,5, 3 és 4,5 számú gyermek van.* Szeretné az ember azt hinni, hogy a feladat ebben a formában véletlenül, figyelmetlenségből került a többi közé, s a tankönyv „minőségére" nem jellemző. Csakhogy még ezen a lapon olvasható a következő: „Pétert megkérdezték, hány testvére van. Azt nem árulom el, mondta Péter, de azt megmondom, hogy három felnőtt van a családban, és ha a gyermekek számának négyszereséhez hozzáadjuk a felnőttek számát, akkor ugyanannyit kapunk, mintha a család teljes létszámának kétszereséhez 4-et adnánk. Hány testvére van Péternek? "

Ha x jelöli Péter és testvéreinek számát, akkor nyilvánvalóan: $4x + 3 = (x + 3)\,2 + 4$. Ebből $x = 3{,}5$, s hogy a gyakorlatban ez mit jelent, ugyancsak nem tudni. (A 0,5 talán nem „édes", hanem „féltestvért" jelent, vagy netán magzati állapotot tükröz?)

Olykor nemcsak a diákoknak, szülőknek, hanem a pedagógusoknak, tankönyvíróknak is gondot okoz egy-egy feladat értelmezése, megoldása. Példát szolgáltat erre az ideiglenes matematikai tanterv általános iskolák 3. osztályának Munkalapok (második kiadás 1978) címet viselő anyaga. Ennek 56. oldalán olvasható a következő két feladat:

„Az első csokorba 2 szál virágot kötsz, és minden következőbe kétszer annyit, mint a megelőzőbe. Öt csokorhoz hány szál tulipán szükséges? "

„Egy ember hétfőn 5 embernek elmondott egy viccet. Kedden mind az 5 ember elmondta 6 másiknak, azok szerdán 7 másiknak adták tovább. Hány emberhez jutott el szerdán a vicc? "

Varga Tamás Állami-díjas matematikus a *Magyar Hírlap* 1979. június 22-i számában közli, hogy az első példánál a megoldás eredménye 62; a másodiknál pedig 210.

Úgy gondolom, nem árt, ha a tanulók, tanítók és szülők is megismerik valójában mi a feladatokra vonatkozó helyes válasz, illetve eredmény.

Nos, *az első feladatnak egyszerűen nincs értelme, tekintettel arra, hogy nem minden virág tulipán.* Igaz, Varga átfogalmazta a feladat második mondatát ekképpen: „Öt csokorhoz hány szál kell? " Sajnos azonban az átfogalmazás után sem ad a feltett kérdésre elfogadható választ, hiszen úgy számol, hogy az *első öt csokorhoz* összesen 62 szál virág kell, de hogy *„öt csokorhoz* mennyi kell" azt nem mondja meg. (Ehhez előbb tisztázni kellene, melyik öt csokorról van szó!)

A második feladatban egy „terjedési folyamatról" van szó, s értelmezése történhet úgy is, hogy szerdán a vicc eljutott mindazokhoz, akik vagy hétfőn, vagy kedden, vagy szerdán szereztek róla tudomást. *Ekkor legfeljebb 246 lehet a viccet hallók száma,* feltéve, hogy a vicc eljutott valamikor ahhoz is, aki mesélni kezdte, és azt is ide számítjuk. De értelmezhetjük úgy is, hogy azt nézzük, csak a szerdai napon hány emberhez jutott el a vicc. *Ezek száma 210-nél nem lehet több.* Felmerül a kérdés: elvárhatjuk-e a 3. osztályos tanulóktól, hogy a feladatokra helyes választ adjanak, ha azokra a pedagógia kiváló képviselője sem tud helyesen válaszolni?

Hogy mennyire így van, azt jól igazolja Vargának az *Élet és Tudomány* 1980/16. számában az utóbbi feladathoz való visszatérése.

Cikkében először közli, hogy „a teljes megoldás: 7 vagy 8 ... vagy 210 emberhez jutott el a vicc szerdán". Azután elismeri, a válasz lehet akár 246 is, hozzátéve, hogy „ez az értelmezés vitatható, támadható, de éppenséggel védhető is".

Néhány sorral később viszont a 72 értéket kizárja a lehetséges megoldások sorából.

Ezek után az olvasó végleg nem tudja eldönteni, hogy Varga szerint tulajdonképpen mi lenne a helyes megoldás.

Ennyi bizonytalanság egy általános iskolai feladat értelmezése és megoldása körül már az oktatás és ismeretközlés rovására megy. Sajnos az itt közölt problémák nemcsak a tankönyvekben, hanem más információhordozó, közlő helyeken is előfordulnak, megjelennek.

Az *Iskolarádió* „Törd a fejed!" című műsora az általános iskolai tanulók számára ezt a feladatot közli 1981. április 21-én és 23-án. (Olvasható az *Élet és Tudomány* 1981/17. számában.):

„Szemfüles Panka egy autóbusz-pályaudvaron – várakozás közben – megállapította, hogy ott összesen 16 kiindulási hely van. Ezeket egy-egy számozott tábla jelzi. A táblák közül 12-re feketével festették fel a járat számát, a gyorsjáratok kiindulási helyét jelölő 4 táblára pedig pirossal. Panka azt is megfigyelte, hogy a feketével festett számok egyesével növekszenek, és köztük a 7-es a legkisebb. A gyorsjáratok számai ezek közül valók, továbbá prímszámok vagy négyzetszámok. Pankának kedve támadt kiszámolni a táblákon levő számok összegét is. Találjátok ki: mennyit kaphatott eredményül!"

Itt a problémát az okozza, hogy *nem derül ki* a „prímszámok vagy négyzetszámok" kifejezésben a „vagy" szónak kizáró vagy nem kizáró értelmet kell-e tulajdonítani. Ettől függően ugyanis az alábbi értelmezések lehetségesek, illetve jöhetnek szóba:

a) Mind a négy pirossal jelzett szám prímszám.

b) A pirossal jelzett számok között van prím- és négyzetszám is.

c) Mind a négy pirossal jelzett szám négyzetszám (esetünkben ez kizárva, mert csak két négyzetszám fordulhat elő!).

Az a) változat esetén egy megoldás van: 198.

A b) változat esetén a megoldás 190-től 207-ig terjedhet; kivéve: 191, 192, 202, 204, 206. Zavaróan hat itt az is, hogy a „kaphatott" szó utalhat több megoldásra is (b/ változat), de utalhat a múlt időben lezajlott eseményre is.

Még több a probléma az Iskolarádió „Törd a fejed!" című műsorának 1982. március 24-én és 25-én közölt feladatával. (Olvasható: *Élet és Tudomány* 1982/13. szám.)

„Gabi elmesélte Ildinek, hogy az elmúlt nyáron egy olyan üdülőhajón utaztak, amelynek 159 kabinjában minden helyet elfoglalt a 379 utas.

– Hányan fértek el egy-egy kabinban? – kérdezte Ildi.

– Nem számoltam meg. De azt tudtam, hogy 8-szor annyi kétszemélyes kabin van, mint négyszemélyes. Ebből, meg a kabinok számából, és az utasok számából meg tudtam határozni a különböző kabinok számát.

– Hogyan? – kérdezte csodálkozva Ildi.

Gabi elmagyarázta Ildinek, hogy miképp okoskodott, és azt is, hogy a különböző típusú kabinokból mennyi van. Mi lehet Gabi magyarázata, és számolásának eredménye? "

Nos, azt mi is szeretnénk tudni! Ugyanis a helyzetet az alábbi tények jellemzik. Tüntessük fel az 1, 2, 3, 4, ... személyes kabinok számát rendre ugyanilyen sorrendben. Belátható, hogy:

a) Csak 2- és 4-személyes kabinok nem lehetnek, mert akkor a kabinok száma nem lesz egész szám.

b) Csak 1-, 2- és 4-személyes kabinok sem lehetnek, mert az 1-személyes kabinok számára negatív érték adódik.

c) Ha csak 1-, 2-, 3- és 4-személyes kabinok vannak, akkor a megoldások lehetséges változatát az alábbi értékrendszer szolgáltatja:

7	96	44	12
14	80	55	10
21	64	66	8
28	48	77	6
35	32	88	4
42	16	99	2

d) A feladatnak egyértelmű megoldása lenne, ha csak 2-, 3- és 4-személyes kabinok lennének. Ekkor az értékrendszer: 0, 112, 33, 14.

e) Ha 5-személyes kabin is előfordulhat, de több nem, akkor megoldást szolgáltat pl. a 29, 80, 25, 10, 15 értékrendszer. Kérdés már most, melyik okoskodást és eredményt fogadjuk el megoldás gyanánt?

Azt hiszem, ezek után nem kell külön bizonyítanom, mennyire *kívánatos lenne a matematika oktatása és népszerűsítése területén mielőbb felszámolni e feladatok kapcsán bemutatott és megismert hiányosságokat, fogyatékosságokat. Nem közömbös ez a számítástechnikai kultúránk jövőbeli alakulására nézve sem.* E példák is mutatják, hogy számtan tanításunkban nemcsak az okoz problémát (amit sokan hangoztatnak), hogy itt-ott túlságosan tudálékos, hanem hogy még a különben „földönjáró", „hétköznapi" (!?) feladatok között is bőven találhatunk hibásakat, rosszul megfogalmazottakat, értelmetleneket vagy értelemzavarókat. Persze, a tanár ezeket a tankönyvből „kiszűrheti", de vajon van-e ehhez ideje, lehetősége, felkészültsége, ha még a tankönyvek, rádióadások szerkesztőinek, lektorainak stb. sincsen?

Hangsúlyozni szeretném, hogy itt a matematikai oktatásunk helyzetének csupán néhány problémájáról esett szó. Valójában ennél sokkal szélesebb azoknak a jelenségeknek, fogyatékosságoknak, hiányosságoknak, problémáknak a köre, amely hosszabb távon a társadalmi, műszaki, tudományos, kulturális életünkre visszahat. *Az oktatandó, ill. elsajátítandó ismeretek körét vizsgálni kellene a szükségesség, fontosság, hasznosság, és hatékonyság szempontjából is.* Ekkor előfordulhat, hogy az „egyszeregy bemagolása ugyan lélektelen, mechanikus, favágó munkának számít", haszna tömegviszonylatban mégis jelentősebb mint pl. a különböző számrendszerekben való számolási mechanizmus megismerése és elsajátítása, melyhez ráadásul lényegesen több időre van szükség, ha rutinszerű gyorsasággal kellene használnunk. Szerencsére a köznapi életben a tízes számrendszerben való gondolkodás bőségesen elegendő az érintkezéshez, kapcsolattartáshoz...

Nem mellőzendő szempont az oktatás folyamatából az információ közlés, értelmezés, átvitel, tárolás, felhasználás kérdéskörének az elemzése, vizsgálata sem. Ezek figyelmen

kívül hagyása oda vezet, hogy a már „iskolázott" szülő sem tud útbaigazítást adni gyermekének. A nagytestvér a tanulásban nem tud segíteni a kistestvérnek, barát a barátnak, ha azonos osztályú de különböző iskolába járnak. *Nem igaz, hogy korunkban a szükségesnek bizonyuló elemi alapinformációk ilyen gyorsan elévülnének! Természetesen az „alapokat" kell és szükséges is bizonyos szinteken más „alapokra" helyezni. De ehhez először meg kell teremteni a közös fogalmak és értelmezések szerinti szemléletet és gondolkodást, számolva az információhasznosító képességekkel is.*

Ne próbáljuk elhitetni se magunkkal se másokkal, hogy a matematika mindenki számára játékosan oktatható. Sokak számára a játék is fáradságos munka, amit olykor méla undorral végeznek, főleg ha a játék szabályai egyre érthetetlenebbek, s megtanulásukra, elsajátításukra megbízhatóan útbaigazító könyvek és más eszközök nem állnak rendelkezésre.

GONDOLATOK A TUDOMÁNY FEJLŐDÉSÉRŐL HATÁSÁRÓL ÉS HASZNÁRÓL

Bevallom, kissé meglepődve olvastam annak idején a *Magyar Tudomány* 1977/7–8. számában *Szalai Sándor* akadémikus: „K + F, avagy a tudományos kutatás haszna" című cikkének alább idézett sorait:

„Kopernikusz kimutatta, hogy nem a Nap forog a Föld körül, hanem a Nap körül a Föld, meg a többi bolygó. Ez kétségkívül jelentős kutatási eredmény volt, ámde *gazdasági hasznát mindmáig nemigen láttuk,* társadalmi hasznát pedig nehéz lett volna előre látni. Szóval *csak amolyan hobby-kutatási eredmény volt.* Értéke mindössze abban rejlett, hogy megváltoztatta a világot, mégpedig elsősorban az emberek tudatára, és társadalmi magatartására való kihatása révén" . . . „Kopernikusz felfedezésének *‚gyakorlati alkalmazásait' még ma sem igen leltük meg,* csak éppen modern társadalom, modern kultúra és (. . .) modern termelés sem lehetne nélküle." [1]

Ez utóbbi indoklása („ki tudná például elképzelni modern ipari termelőberendezések kezelését olyan emberek által, akik többek között azt hiszik, hogy a Föld a világmindenség középpontja" stb.) ugyan nem volt számomra elég meggyőző, de nem is ez, hanem sokkal inkább a „gazdasági haszon", a „gyakorlati alkalmazás" hiányára való hivatkozás, s a „hobby-kutatáshoz" való sorolás okozta a meglepetést, ami gondolkodóba ejtett.

A közölt hozzáállás, okfejtés másokban is nyomot hagyott, sőt a *Magyar Tudomány* 1978/4. számában már „felhasználva" olvashattuk Vas-Zoltán Pétertől Szalai Sándor sorait. A szerző a kutatás különféle hatásait négy csoportba helyezi, s a másodikba teszi azt, *„amely a társadalom életében anyagi erővé válik anélkül, hogy közvetlen vagy közvetett gazdasági haszna volna".* Ezt követően *példának említi Kopernikusz felfedezését, amely „mind e mai napig nem hozott gazdasági hasznot".*

Annak egyértelmű eldöntésére, hogy ez a megállapítás mennyire jogos (vagy sem), nem vállalkozom, mert ahhoz mindenekelőtt olyan kérdéseket kellene tisztázni, hogy mi a „gazdasági haszon", s ennek milyen a kapcsolata a társadalom politikai, ideológiai, gazdasági, kulturális, egészségügyi stb. életével? Ennek ellenére úgy vélem, talán *nem érdektelen, ha* e téma kapcsán *mások is megismerik azokat a gondolatokat,* amelyek az idézett cikk olvasása kapcsán indukálódtak bennem, s *amelyek* – mások gondolataihoz kapcso-

lódva – *arra is igyekeznek rávilágítani, hogy minden kutatási eredménynek azért közvetett vagy közvetlen gazdasági haszna is van, csak idő kérdése, hogy ezt felismerjük. Az igazi haszna a leírtaknak valójában akkor mutatkozik, ha továbbgondolásra készteti az olvasót.*

*

Ismeretes, hogy a X. század tájától Itáliában, Franciaországban és Németországban fokozott mértékben kezdtek kialakulni azok a városok, amelyeknek polgárai iparral és kereskedelemmel foglalkoztak. A Földközi-tenger mellett lakó népek és a nyugat-európai országok városi polgársága között az árukicserélődés, a kereskedelem rendkívül fellendült. Mivel a kereskedelem legnagyobb részét a tengereken bonyolították le, a hajózás évről évre élénkebbé vált. A XII. század végén az olasz Flavio Gioja által elsők között használt mágneses iránytű a XIII. század folyamán már a hajózás fontos eszköze lett. Amikor pedig Nunez de Coimbra feltalálta a *nonius*-t, s ezáltal a hajók helyének meghatározása pontosabbá vált, a hajósok még nagyobb utazásokra is vállalkoztak. Ennek következménye lett a Jóreménység-fokának (Bartolomeo Diaz, 1486), az óceánon túli Amerikának (Kolumbus Kristóf, 1492) a felfedezése. 1498-ban Vasco de Gama[1] a Jóreménység-fokán át Kelet-Indiába érkezik. 1515-ben Juan Bermudez felfedezi a mintegy 360 szigetből álló bermudai szigetvilágot, és így tovább.

Ilyen nagy felfedezések után nem csoda, ha *a bölcselők, a filozófusok gondolatvilágából a reális lehetőségek sorába lépett a Föld gömbalakúságának eldöntése. A tudománytörténet ez időre eső egyik legnagyobb horderejű kísérletét, a Föld körülhajózását a portugál Fernando de Magelhães hajtotta végre* (1519–1521), *s ezzel végérvényesen igazolódott az az elmélet,* amelyet a tudósok nagy része évezredekkel előre látott, nevezetesen az, *hogy a Föld nem nyugszik semmin, nem támaszkodik semmire, hanem lebeg a világűrben körös-körül levegővel körülvéve.* Az űrben szabadon lebegő testnek a gondolata, létezése az emberek millióinak értelmében és lelkében „megingatta a Föld abszolút nyugvásának fogalmát és olyan szellemi légkört teremtett, amelyben az Arisztotelész-féle világrendszernek többé nem volt helye". (Lásd Mikola Sándor: *A fizika gondolatvilága,* Bp. 1933.) S mindehhez napi gondként hozzájött az akkori kereskedelmi-gazdasági élet által szinte „parancsolóan", „szükségszerűen" felvetett gyakorlati feladatok megoldásának az igénye. A kereskedelemben részt vevő hajósok, tengerészek ugyanis a nyílt tengeren a csillagok állása alapján tájékozódtak. Erre az időre azonban a bolygók és álló csillagok helyzetét feltüntető táblázatok már nagyon elavultak és jelentősen eltértek az égitestek valóságos, tapasztalt, megfigyelt helyzetétől.

A világkereskedelembe való bekapcsolódáshoz, a gyarmatbirodalmak alapításához égetően szükség volt az elavult táblázatok helyesbítésére, ami értelemszerűen a csillagászati problémák iránti érdeklődés rendkívüli megnövekedését vonta maga után, s ezt nehéz lenne csupán „hobby-kutatásnak" minősíteni.

[1] Vasco de Gama pl. Afrika megkerülésével I. Emánuelt hatalmas gyarmatbirodalomhoz juttatta Elő- és Hátsó-Indiában, mely magában foglalta Kelet-India egész partvidékét, Ceylont, a Molukki-szigeteket, Malakkát és Jávát. Innen pedig Kínáig és Japánig juthattak el a portugál kereskedőhajók. Amidőn pedig 1500-ban egy vihar Cabralt Dél-Amerika partjaira vetette, onnan Brazília került a portugál jogar alá. A 26 évig uralkodó I. Emánuel alatt Lisszabon a világkereskedelem középpontjává vált, az ország pedig fénykorát élte.

Úgy vélem, amikor értékelni akarjuk Kopernikusz érdemét,[2] s a világmindenség szerkezetére nézve kifejtett új elméletének kihatásait, *nem szabad megfeledkezni azokról a körülményekről sem, amelyek között az fogant,* s hogy erre az időre „az emberiség széles rétegei megértek arra, hogy részükre új megismerések alapján új világszemlélet alakuljon ki". (Lásd: i. m.)

Azt se hagyjuk figyelmen kívül, hogy a *katolikus egyház a kereskedelmi hajózásban erősen érdekelt volt, s mivel nem kevés hasznot húzott az akkori kereskedelmi-gazdasági élet által felvetett gyakorlati feladatok megoldásából, a kezdetben türelemmel viseltetett az új tan iránt.* (Az új világnézet hirdetése miatt Giordano Brunót csak később, 1600-ban égették el!)

E tény is Kopernikusz tanának – mely az 1543-ban megjelent *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Az égi pályák körforgásairól) című művében olvasható – *egyfajta gazdasági, gazdaságossági kihatását jelenti.*

*

Ha valaki megpróbálná nyomon követni, hogy Nikolausz Kopernikusz (1473–1543) elméletéből (a Nap körül körpályán egyenletes sebességgel keringenek a bolygók, közöttük a Föld is, s ezek együttesen a Naprendszert alkotják, a bolygókon kívül látható ún. „álló csillagok" nem keringenek a Nap körül és egymáshoz viszonyítva nem mozdulnak el, az égbolt, a csillagok és bolygók napi mozgásának a Föld tengely körüli forgása az oka stb.) az emberiségnek napjainkig milyen gazdasági és egyéb gyakorlati haszna származott, minden bizonnyal észrevenné, hogy *ez az út vezetett a repülés és ennek révén az embernek a Holdra jutásához;* s hogy az űrprogramnak köszönhetjük a mesterséges holdak és űrlaboratóriumok létrehozását, a mikroprocesszorok kifejlesztését, aminek révén nemcsak a tudományos eredmények gyarapodásának intenzitása növekedett, hanem a számítástechnika alkalmazásának színvonala, az információfeldolgozás, a kommunikálás lehetősége is meggyorsult, s mindez a politikai, kereskedelmi, gazdasági élet vérkeringésének jelentős felgyorsulásához vezetett. Arról nem is beszélve, hogy *az Apolló és a Szojuz űrprogramok* keretében az űrrandevú, átszállás az űrben, a csoportos űrrepülés, a Hold megkerülése, a Holdra szállás megvalósítása *a rakéta-, a műszer-, irányítástechnikai ipar rohamos fejlődését idézte elő, aminek a polgári élet a munka és termelés nagyfokú automatizálhatósága s új iparcikkek tömeges előállíthatósága* (zsebszámológépek, automatizált háztartási eszközök, hordozható adóvevő készülékek, orvosi műszerek és diagnosztikai készülékek stb.) *révén szinte beláthatatlan, gazdasági szempontból is lényeges hasznát veheti.*

Egy ilyen gondolatsornak a mikroelektronikai, robottechnikai és egyéb vonzatú részletesebb kibontása helyett azonban *ezúttal fontosabbnak tartom egy olyan szempontra a figyelem ráirányítását, amely a Kopernikusz-féle új világfelfogás következtében a természet egyik legfontosabb fogalmaként került előtérbe.*

[2] A teljesség kedvéért megjegyzendő, hogy i. e. a IV. században már Arisztarchosz hirdette a napközepű világrendszert, s Kopernikusz, miként Arisztotelész és Ptolemaiosz is ismerte e tant! Mégis mintegy 1400 éven át Ptolemaiosz világrendszere érvényesült és hatott.

Ez pedig *az idő,* amely *„Galileit és Keplert arra kényszerítette, hogy a földi, illetőleg égi mozgások törvényeit az idő mint legfőbb rendező elv szerint fogalmazza meg.* Nem volt tehát meglepetés, amikor Newton a Princípiában bevezette a minden emberi észrevevéstől és természeti folyamattól függetlenül, egyenletesen folyó, abszolút idő fogalmát", olvashatjuk Mikola Sándor *A fizika gondolatvilága* c. könyvében.

Hogy a XVII. században *az idő mérése elsőrendű tudományos feladattá vált,* az onnan is adódott, hogy Kopernikusz azon feltevését, miszerint a bolygók a Nap körül körpályán keringenek állandó kerületi sebességgel, a számított és mért értékek kellő pontossággal nem igazolták. Így kényszerültek a tudósok a bolygók mozgásának még közelebbi vizsgálatára, minek eredményeként Johannes Kepler (1571–1630) német csillagász – Tycho Brahe (1546–1601) dán származású prágai csillagász korábbi megfigyeléseinek felhasználásával – 1609-ben megalkotta a bolygók mozgásának három törvényét. (Mindez nem valósulhatott volna meg, ha Galilei révén a teleszkóp kellő időben nem kerül felfedezésre!)

Eszerint:

I. Az összes bolygók ellipszis alakú pályán keringenek a Nap körül, az ellipszisnek egyik gyújtópontjában a Nap áll.

II. A bolygók vezérsugara egyenlő idők alatt, egyenlő területeket súrol. (A vezérsugár a Naptól a bolygókhoz húzott egyenes szakasz, s e törvényből következik, hogy a bolygók sebessége a pálya különböző pontjaiban különböző.)

III. A bolygók keringésidőinek négyzetei úgy aránylanak egymáshoz, mint a Naptól számított középtávolságuk köbei. (Középtávolság egyenlő az ellipszis fél nagytengelyének hosszával!)

Mint látható, e törvényekben az idő fontos szerepet kap, ami azért is van, mert a *Kopernikusz-féle világrendszerben az idő a Föld tengelyforgásának az ideje.* Az idő előtérbe kerülése és mérésének a problémája a pontos időmérőeszközök feltalálásához vezetett.

Galilei előzetes tanulmányai alapján a XVII. század második felében a Huyghens által szerkesztett ingaóra és rugós óra nagy felfedezésnek számított a fizikai mérések szempontjából. Ugyanakkor, ezek közéletben való átvétele a tudósokat nagy dilemma elé állította. A mechanikus órák ugyanis nem járhattak a már ókorban bevezetett csillagidő szerint (itt az időegység az az időtartam, amely egy álló csillagnak két egymást következő delelése között eltelik), mert a mintegy négy percnyi elmaradás napról napra összegeződnék, aminek következtében a polgári élet megszokott cselekvései (étkezés, alvás stb.) az év későbbi napjainak más és más órájában folynának le.

De nem járhatnak ezek az órák a napi idő szerint sem, mivel a nap az év folyamán változik, s télen valamicskével hosszabb mint nyáron, s ennélfogva szerkezetüket úgy kellene módosítani, hogy járásukat az év folyamán kellő mértékben hol lassítani, hol gyorsítani lehessen. S ha mindezt meg is oldanánk, végül mégiscsak el kell dönteni: milyen idő szerint járjanak az ingaórák és rugósórák?

A tudományok művelői e nem könnyű probléma megoldását végül is a középidő önkényes „megkonstruálásában" találták meg. Felhasználva a korábbi ismereteket – így például Kepler első és második törvényét – megállapították, hogy a Nap két egymásra következő delelése által definiált valódi napnak időtartama egy éves periódussal hogyan változik, s ezeknek a középértéke lett az ún. középnap. (Ez definíció szerint nem más,

mint az ekvátoron egy év alatt egyszer egyenletesen körüljáró „közép Nap"-nak két egymásra következő delelése között eltelt idő.) Ennek 86 400-ad része a másodperc, a fizikában és a polgári életben máig is használt időegység.

Ezek után középidőt mutat az olyan ingaóra, amely egy év alatt 31 556 736 lengést végez. Mivel a középidő és az állandónak feltételezett csillagidő között igen egyszerű összefüggés áll fenn, a csillagásznak csak valamely csillag helyét kell meghatároznia ahhoz, hogy kiszámíthassa, mennyit kell mutatnia a középidő szerint járó órának. *Napjainkban az időt az egész világon a csillagászati intézetek „szabályozzák", s gondoljunk bele, mi lenne, ha ebbeli tevékenységüket néhány évre beszüntetnék. A pontos idő ismeretének, illetve mérésének hiánya nemcsak a tudományos kutatásokra lenne bénító hatással, hanem a polgári életre is, mivel kihat az emberek érintkezésére, kapcsolattartására, a közlekedésre, áruszállításra, a döntések különböző formáira, mely nem egy esetben kifejezetten kereskedelmi, gazdasági, beruházási, termelési jellegű, s mérhető haszonnal jár.* (Mellesleg hazánkban évente a pontos idő közlése több tízmillió forintba kerül, s ez a kiadás, ha áttételesen is, de nyilván megtérül!)

Az itt közöltek alapján világosan kell látnunk azt, amit Mikola könyvében így fogalmazott meg: *„Hiába találta fel tehát az emberiség az ingaórákat és a rugós órákat, időmérést az égi jelenségektől függetleníteni nem tudta. Elvi szempontból ez igen nevezetes tény, mert világosan mutatja, hogy időmérésünket a mindenség lüktetése diktálja nekünk."* Ha azt mondanánk, hogy a XVII. században az idő mint határozó tényező először jutott bele természetszemléletünkbe, akkor ehhez hozzá kellene tennünk azt is, hogy az időt mint meghatározó tényezőt, másodszor a XX. század elején – nem alaptalanul – *Einstein* gondolatvilága hozta vissza. (A relativitáselméletben időegységnek választják azt az időt, amely alatt a fény egy bizonyos utat befut. Ez a definíció feltételezi a fénysebesség változatlanságát!)

*

Tény, hogy Kopernikusz óta a világmindenségről, annak szerkezetéről alkotott ismereteink, nézeteink sokat és nagymértékben fejlődtek. Kiderült, hogy az „álló csillagok" egyáltalában nem „állnak", hanem valamennyien sebes mozgásban vannak, csak a tőlünk mért óriási távolságuk miatt látjuk őket mozdulatlanoknak. Később azt is megtudtuk, hogy a Kepler-törvények csak közelítőleg igazak, mert *Newton gravitációs törvénye* alapján a bolygók csak akkor mozognának pontosan ellipszis alakú pályán, ha csak egyetlen egy bolygó volna a Naprendszerben. (Az Einstein-féle általános relativitáselmélet magában foglalja azt a tényt is, hogy a bolygók ellipszis alakú pályája elforog a mozgás irányában!)

Több bolygó esetében a pálya már nem ellipszis, hanem egy komplikált térgörbe. Ez a felismerés a *perturbáció-elmélet* alapjává vált és a későbbi évek során a Naprendszer többi bolygóinak (Neptunusz, Plutó) felfedezését segítette elő. Van ennek a folyamatnak egy közös sajátsága. Az, hogy minden új eredmény valamilyen formában támaszkodott előzően feltárt, felfedezett ismeretekre. Gondoljunk csak bele, *ha a görög matematikusok eredményei nem maradnak fenn, Menechmosz az i. e. IV. században nem ismerte volna az ellipszist, a hiperbolát és a parabolát, és ha Apollonius e görbe vonalak matematikai jellegű tulajdonságait nem tárja fel, Keplernél milyen nehézségekbe ütközött volna annak*

felismerése, hogy a birtokába került észlelési adatok ellipszissel jellemezhetők, illetve írhatók le legjobban. Értékeljük a matematikai előismeretek szerepét és gyakorlati jelentőségét olyan szempontból is, hogy a III. törvényben pl. a bolygóknak a Naptól számított középtávolságaik szerepelnek, ugyanakkor Kepler korában ezek az adatok ilyen értelmezésben még nem voltak ismeretesek. Később Newton Keplernek ezt a törvényét használta fel a gravitációs törvénye levezetéséhez.

Mindebből jól látható, új eredmények, elvek, eljárások régiek magatartása, módosítása vagy elvetése nélkül nem jöhetnek létre. Éppen ezért gyakran nehéz megmondani, behatárolni, hogy mikor minek, milyen ráhatása van egy-egy tudományos elmélet, illetve eredmény gyakorlati hasznosításában, felhasználásában. A tudományos és köznapi életben is *csak zűr és káosz keletkezne abból, ha a felfedezések nem gyakorolnának egymásra hatást,* amiből előbb-utóbb az emberiségnek is valamilyen haszna származik. Szerencsére ezt a kölcsönhatást, ha akarnánk sem lennénk képesek kiiktatni, megszüntetni, így *nem fenyeget bennünket az a veszély, hogy a világról való tudományos ismereteink bővítése felesleges időtöltés és pénzkidobás,* főleg akkor nem, ha mi is és utódaink is, mind az idővel, mind a pénzzel megtanulunk jobban gazdálkodni.

Az ismertetett, világszemlélettel is kapcsolatos tudománytörténeti események alakulásának nyomonkövetése után talán nem érdektelen rögzíteni: *nem lehetünk biztosak abban, hogy minden okfejtés, kijelentés, állítás, melyet egy egyén képvisel, csak akkor válik hasznossá és igazzá, ha az embertársaink többsége is elfogadja azt. Ebből viszont következik, hogy a tudományos eredmények haszna relatív.* A pusztító fegyverek – például az atombomba feltalálása – az egyik népnek, ha átmenetileg is, de előnyére, míg más népeknek hátrányára, kárára van. Ezért csak részben igazak Francis Bacon (1561–1626) angol filozófus alábbi szavai: *„A találmányok áldásaiban az egész emberiség részesülhet. A felfedezők az emberiség jótevői, a politikusok pedig csak egyes országoké: ezek jótékony hatása rövid életű, azoké örökös. Az államok politikai jólétének erőszak és rendbontás az ára, a felfedezések ellenben boldogságot adnak, s jót tesznek anélkül, hogy másutt jogtalanságot gyakorolnának és szomorúságot okoznának."* (Lásd *Novum Orgánum,* CXXIX. részt.)

HANKISS ELEMÉR: DIAGNÓZISOK*

KOHÁRI ILONA

Van-e fontosabb, izgalmasabb „olvasmányélmény", mint egy kézhez kapott orvosi diagnózis, látlelet, mely saját sorsunkról dönt? Dönt, mert ha a leletek értékelése során valami rendellenesség tapasztalható, a hatékony terápia mindenképpen eddigi életünk kisebb-nagyobb mértékű megváltoztatását igényli. Ilyen izgalmas olvasmány minden, a társadalom (vagyis voltaképpen önmaga) iránt érdeklődő ember számára az a – hét tanulmányt tartalmazó – kötet, melyben Hankiss Elemér összegezni próbálja mindennapi tudatunkra vonatkozó vizsgálatainak eredményét. Azt jelenti ez vajon, hogy Hankiss szerint beteg a magyar társadalom? Erre a kérdésre egyértelműen *nem* a felelet. A kötet célja a társadalom betegségtüneteire való rámutatás és e betegségek mélyebben fekvő okainak föltárása anélkül, hogy a szerző a társadalmat a maga egészében betegnek tartaná. „Meggyőződésem – írja Hankiss –, hogy gazdasági és politikai intézményrendszerünk gyökeres megújulása, megújítása ma a legfontosabb, a halaszthatatlan feladat" (13. o.), de a kötet tanulmányai „abban a hitben íródtak, hogy *az előbbre jutásnak ugyanúgy előfeltétele emberi-társadalmi tudatunknak és mindennapi emberi-társadalmi együttélésünk formáinak-szöveteinek megújulása, mint intézményrendszerünk újjászületése*" (uo.).

Mi tette éppen most feltűnőbbé, s így diagnosztizálhatóvá a mindennapi élet zavarait? Mindenekelőtt az elmúlt években jelentkező *bizonytalanságérzet*, mely felerősítette az emberi indulatokat és a feszültségeket. Ez a bizonytalanságérzet elsősorban gazdasági téren jelentkezett. Először a külvilág gazdasági problémái váltak észlelhetővé, majd az utóbbi években ezek „begyűrűztek" a magyar gazdasági életbe; „a velük kapcsolatos félelmek, bizonytalanságok, kétségek pedig begyűrűztek a magyar szívekbe is. Bizonytalanságban s feszültségben tartja az embereket gazdasági fejlődésünk lelassulásának ténye s mértékének kiszámíthatatlansága, gazdasági szerkezetünk várható, de jellegében, mértékében és társadalmi hatásaiban még ismeretlen átstrukturálásának terve, a tervezett átrendezések és áremelések egyelőre még ismeretlen jellege és mértéke és így tovább." (173. o.) Mindehhez azután hozzájárult a feszültebbé, bizonytalanabbá váló világpolitikai légkör is.

Melyek azok a „betegségtünetek", amelyek ily módon diagnosztizálhatókká váltak, s amelyek gátolják a társadalmi méretű megújulást, fejlődést – mit vesz lajstromba a Hankiss által felállított diagnózis? Vannak – írja – „hiánybetegségek" és „lelkibetegségek": krónikus közösség-, értékrend- és információhiányról beszélhetünk, ugyanakkor megfigyelhetők olyan „neurózisok", mint például a társadalmi méretekben jelentkező diffúz bűntudat, infantilizálódás, a „hősiesség kényszere" és így tovább. A megvizsgált jelenségek köre – amelyekből következtetni lehet a rendellenességekre – igen sokszínű és sokrétű: a köszönésformák, a Himnusz szövege, egy rémhír variánsai, a Vígszínház premierdarabjai éppúgy jelentőséggel bírnak, mint a hazai és külföldi szociológiai kutatások tapasztalatai. Éppilyen gazdag az a szakirodalom is, melyet az elemzéshez Hankiss segítségül hív, s a sokdimenziós megközelítést az is segíti, hogy a szaktudományok közül nemcsak a szociológia, hanem sok más társadalomtudomány (így a pszichológia, történettudomány, művelődéselmélet stb.) úgyszintén szerepet kap. Ettől válik szellemessé, újszerűvé, gondolkodásra és vitára is ingerlővé Hankiss gondolatmenete – de ez a heterogenitás okozza egyes esetekben megállapításainak bizonytalanságát, nem eléggé meggyőző voltát is. A társadalmi jelenségekről alkotott diagnózisnak

*Magvető, Budapest 1982.

óriási hátránya van az orvosi látleletekkel szemben. Mind ez ideig nem sikerült ugyanis a társadalmi életre vonatkozóan – legalább olyan tudományos, egyértelmű és egzakt módon, mint az orvostudomány az emberi szervezetről – megmondani: mit tekinthetünk a tökéletes *egészség* kritériumainak? A társadalom betegségeiről sokat tudunk, de a pontos, érvényes diagnózis felállításához, a hatékony terápia megállapításához legalább megközelítően tudnunk kellene: mikor „egészséges" a társadalom?

S itt van Hankiss csele. Gyakran úgy tesz, mintha meg lehetne, sőt meg is tudná mondani, mintha lennének rá egzakt előírások: mikor tekinthetjük egészségesnek a társadalmat, s ehhez képest mi tekinthető rendellenességnek, betegségtünetnek. Holott a kiindulási pont, amelyről Hankiss ezt megteszi, nem más, mint saját – egyébként rendkívül rokonszenves, humánus, a társadalmi folyamatokról felhalmozódott ismereteket magába építő, az emberi értékek kibontakozását célul kitűző – érték- és normarendszere. Sokszor megnyilvánul ez – anélkül, hogy explicit módon megfogalmazódna. Az értékrendszer elrejtéséről, pontosabban egyediségének, szubjektivitásának meg nem fogalmazásáról van itt szó: az értékrend elemei ugyanis a kötetben gyakorta mint általánosan érvényes tudományos igazságok jelennek meg. S ez nem azért baj, mintha nem lehetne esetleg elfogadni, magunkévá tenni a hankissi értékrendet, s nem lehetne egy ilyen értékrend alapján értékes következtetéseket levonni a társadalmi élet problémáira és a tennivalókra vonatkozóan. A baj abban van, hogy az általánosítások a „kell hogy legyen" Sollen-világába visznek el bennünket, s ez – mivel többször is előfeltevésekbe, nem pedig ok–okozati összefüggésekbe ágyazva jelenik meg – a gondolatmenet érveinek meggyőző erejét gyengíti. Hogy végül is mennyire az *erkölcs* problémáiról s nem a tudományéról van itt szó, arra hadd idézzünk egy – egyébként releváns – példát. A kötet utolsó tanulmányában az infantilizmust, a – kóros függőség nem engedte – felnőttlét hiányát, ennek okait és következményeit elemzi Hankiss. A gondolatmenet lezárásaként a következőt írja: „Ha igaz az, hogy történetileg kialakult gazdasági, társadalmi, politikai struktúrák és intézmények torzítanak kisebb-nagyobb mértékben infantilissá egy társadalmat, méltányos-e számon kérni az emberektől azt, hogy: miért torzak? Hogy súlyos bénaságuk ellenére nem állnak fel s járnak? Nem, ez nem méltányos: illetve csak akkor nem volna az, ha minden a kialakult struktúrákon s intézményeken múlna. De itt is, mint a társadalmi gyakorlat megannyi szintjén, kettőn áll a vásár. A paternalista hatalomgyakorlás csak akkor lehet igazán eredményes, ha a társadalom széles rétegeiben adva van a hajlandóság az elgyermekesedésre" (303. o.). A végül is érthető gondolkodói „cselfogás" nem csökkenti a mindennapi tudat és gyakorlat jellegzetességeit vizsgáló elemzések értékét.

Az egyik legérdekesebb jelenség – melyet több tanulmányban és több dimenzióból is megvizsgál a szerző – az ún. *kettős kötés*. Azért foglalkozunk ezzel a jelenséggel kissé részletesebben, mert egyrészt jól példázza Hankiss módszerét, másrészt mert ez a jelenség az oka a mindennapi gyakorlat és gondolkodás számos torzulásának. A kettős kötés fogalmát a *pszichológia* dolgozta ki. Sajátos csapdahelyzetről van szó, mely elsősorban a szülő és gyermek között alakul ki, s a gyermek számára rendkívül hátrányos. Súlyos esetben egy jellegzetes pszichiátriai kórkép: a skizofrénia, más szóval tudathasadás kialakulásához vezet. Hankiss – tágabban értelmezve a pszichiátriai kifejezést – annak a jelenségnek a leírására használja a fogalmat, amikor egyrészről ösztönzik az egyént egy bizonyos érték elfogadására, másrészt azonban, ha e szerint az érték szerint cselekszik, mintegy „megbüntetik" érte.

Elsősorban a hivatalos értékrend és a mindennapi gyakorlat közötti hasadás hozza létre ezt a mechanizmust. Milyen példákkal igyekszik megvilágítani e kötet ezt a jelenséget? Sajnos, sok ilyen van! A közösség, a hősiesség, a forradalmiság értéktudata – megannyi ilyen hasadást tesz lehetővé. Egyfelől például az új társadalmi rend egyik alapvető értékének, célértékének tekintjük a közösséget, másfelől gazdasági és társadalmi gyakorlatunk individualizmusra kényszerít, s ha valaki mégis közösségek létrehozására adja a fejét, azt a legtöbbször gyanakvás és bizalmatlanság veszi körül. Vagy konkrét példán mutatja be a szerző, mennyire nem örül a „hivatal" az egyes emberek hősiességének. Két fiatalember kiment egy fuldoklót a Sebes-Körösből, ám életmentő kitüntetést nem kapnak, hiszen ezzel a hivatalnak saját mulasztását kellene „ország-világ" előtt vállalnia. Vagy: a bátorság fogalma gyakran kapcsolódik össze az igazmondás fogalmával – s ez már önmagában is patologikus. Mert, bár igazat mondani és az igazat elfogadni mindig és mindenkor nehéz, ámde mivel az igazmondással gyakran jár együtt az egzisztenciális veszélyeztetettség érzése is, ezért gyakran úgy tűnik, hogy az egyénnek tényleg hősi bátorságra van (lenne) szüksége, ha meg-

győződéséért kell kiállnia. A „hivatal" tehát mintha nem szeretné a hősöket. – A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. Mert másfelől „úgy tudjuk, úgy tanultuk, hogy a hősiességnek legalább az eszméjét fennen kell lobogtatnia minden rendes embernek. Lobogtatjuk is lelkesen szentenciákban, szónoklatokban, transzparenseken, iskolai tankönyvekben, hébe-hóba még a napilapokban is" (149. o.). Hasonlóképpen vagyunk a forradalmiság eszméjével is, itt azonban megint újabb problémával találjuk magunkat szemben. Hiszen mi Magyarországon ma forradalmi változások utáni korszakban élünk. Politikai célkitűzésünk éppen ezeknek a változásoknak a megszilárdítása, fokozatos, a lehetőség megszabta kereteknek megfelelő, konszolidált továbbfejlesztése. Vajon hogyan illeszkedhet ide a forradalmi hősiesség koncepciója?

A kettős kötés mechanizmusának romboló a hatása. Működésének eredménye nemcsak a gyermeknél, de társadalmi szinten is lehet „a tudathasadásos, zaklatott állapot vagy a járványszerűen elharapódzó közöny és cinizmus, nem is szólva az értéktudat társadalmi méretű leépüléséről" (107. o.). Hankiss azt már nem vizsgálja, pedig érdekes lenne: milyen összefüggés van átmeneti jellegű társadalmunk gazdasági-társadalmi struktúrája és a kettős kötés mechanizmusa között? Csak egy szükségszerű, szerencsétlen „gyermekbetegségről", vagy pedig veszélyesebb, nagyobb figyelmet érdemlő jelenségről van-e szó?

A másik gondolat, amelyre még mindenképpen föl kell hívnunk a figyelmet, a *mindennapi kultúrával* kapcsolatos. Ez a téma – örvendetes módon – nagy hangsúlyt kap a kötetben; egyrészt mint fejlesztendő érték, másrészt mint a társadalmi megújulás egyik feltétele. A mindennapi kultúra fejlesztéséhez talán kevésbé szükségesek az oktatási és közművelődési intézmények, mint az ún. magas kultúráéhoz, hiszen a mindennapi társadalmi együttlét valamennyi szituációja, intézmény- és szokásrendszere alkalmas lehet(ne) a mindennapi kultúra színvonalának emelésére – most mégis inkább azt a részt emeljük ki a kötet gondolatmenetéből, amikor Hankiss a művelődési intézményrendszer ilyen szempontú hiányosságairól ír. Már az is elgondolkodtató ugyanis, hogyan lehet az, hogy a művelődési intézmények szinte egyáltalán nem foglalkoznak a mindennapi kultúra problémáival, területeivel? „Mert ugyan – ha csak saját kárán nem – hol tanulhatja meg az ember ismerni önmagát, hol sajátíthatja el az önelemzés eszköztárát? És hol a kapcsolatteremtés vagy a közösségteremtés képességét? Hol tanítják a mindennapi emberi konfliktusok kezelésének nehéz tudományát? Hol a civilizált, s hol a demokratikus viselkedés játékszabályait? Hol lehet elsajátítani az öröm képességét? " (137. o.)

A humán értelmiségben él egy érthető, ám hiú és bizonyos szempontból veszélyes ábránd. Azt feltételezik ugyanis, hogy a mindennapi kultúra hiányosságait a magas kultúra töményebb adagolásával lehet bepótolni. Holott a magas kultúra és a mindennapi viselkedéskultúra között nincs ilyen kapcsolat! Az elképzelés veszélye abban áll, hogy értelmetlenül nagy erőforrásokat használunk fel a magas kultúra értékeinek népszerűsítésére, s eközben nem fordítunk gondot a mindennapi kultúra fejlesztésére. De még nagyobb probléma, hogy ez a már beidegzett mechanizmus azt a látszatot kelti: itt egy kulturális kérdésről, nem pedig az egész társadalmat, a gazdaságot és a politikát éppúgy érintő ügyről van szó.

Végül egyetlen rövid gondolat az információhiányról szóló fejezetből, ami egyébként a kötetnek talán legszellemesebben, legszórakoztatóbban megírt tanulmánya. A gondolat, amelyet ismertetni fogunk, egy lábjegyzetben került megfogalmazásra (169. o.), s arra vonatkozik, menynyire képtelen és káros az a gyakorlat, amely a *„csak belső használatra!"* tilalommal a tudományos eredmények jelentős részét is elzárja a széles közvélemény elől. Hankiss arra figyelmeztet, hogy ennek a gyakorlatnak egyenes következménye lehet egy „mandarinréteg" kialakulása, mely hozzájuthat az információkhoz, szemben az intellektuálisan eléggé fel nem készült „néppel", amely mintegy megszűrve kapja a tájékoztatást, s így aztán soha nem is lehet majd eléggé „felkészült" . . .

Bár talán túl triviális már a hasonlat, mely egy orvosi látlelettel és recepttel azonosítja Hankiss tanulmánykötetét, még egy gondolat erejéig hadd maradjunk ennél. Az orvos feladata, hogy a megállapított tünetek kezelésére terápiát javasoljon. Felírhat gyógyszert, rendelhet diétát, és felhívhatja a beteg figyelmét az életmód megváltoztatásának szükségességére is. Eddig terjed az orvos felelőssége. A többi: hogy beveszi-e a gyógyszert, betartja-e a diétát, változtat-e helytelen életmódján – a páciens dolga. Az ő felelőssége, hogy meg akar-e gyógyulni, hogy megtesz-e mindent egészsége helyreállítása érdekében. Arra a kérdésre, hogy kinek a felelőssége a társadalom gyógyulását elősegíteni, egyértelmű a válasz: a miénk, mindenkié.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Dobó Andor, PRODINFORM Műszaki Tanácsadó Vállalat, matematikus · *Földesi Tamás,* ELTE Állam- és Jogtudományi Kar Filozófiai Tanszék, tanszékvezető, a tudományok doktora · *Hideg Éva,* MKKE, tudományos munkatárs · *Kohári Ilona,* tanár · *Nováky Erzsébet,* MKKE, egyetemi docens, a közgazdaságtudományok kandidátusa · *Pethő Bertalan,* SOTE Psychiatriai Klinika, egyetemi docens, kandidátus · *German Zinovjevics Ramisvili,* a szovjet TIT helyettes elnöke, a GABT szólistája · *Rozsnyai Ervin,* MKKE, tudományos főmunkatárs, kandidátus · *Sárkány Mihály,* MTA Néprajzi Kutató Csoport, tudományos munkatárs . *Szabó János,* NME Fizikai Tanszék, a fizikai tudományok kandidátusa · *Szabó Máté,* a Világosság munkatársa · *Varga Csaba,* MTA Állam- és Jogtudományi Intézete, a Nemzetközi Jog- és Társadalomfilozófiai Társaság magyar nemzeti tagozatának titkára, tudományos főmunkatárs, kandidátus

A Magyar Tudományos Akadémia
IX. Osztályának új folyóirata a

TÁRSADALOMKUTATÁS

Főszerkesztő: Kulcsár Kálmán

A folyóirat évente négy alkalommal, összesen 480 oldal terjedelemben jelenik meg. A szerkesztő bizottság arra törekszik, hogy a folyóiratban a társadalom folyamatait, aktuális jelenségeit feltáró cikkek, tanulmányok, tehát a társadalomkutatás új eredményei lássanak napvilágot, hozzájárulva a korszerű társadalmi gyakorlat kialakításához.

A *Társadalomkutatás* igyekszik gyorsan reagálni a társadalom életében jelentkező problémákra; interdiszciplináris jellegű, a gazdaság-, valamint az állam- és jogtudományok mellett a szociológia, a politikatudomány, a demográfia, a statisztika és a szervezéstudomány körébe tartozó közleményeket, vitákat, kongresszusi beszámolókat és könyvismertetéseket ad közre.

Évi előfizetési díja 72,— Ft
Egy szám ára 18,— Ft

Előfizethető a Posta Központi Hírlap Irodánál
(Budapest, 1900)
Példányonként megvásárolható a hírlapboltokban
és az újságpavilonokban.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója
Műszaki szerkesztő: Sándor István
A kézirat a nyomdába érkezett: 1983. december 2. – Terjedel m: 14 (A/5) ív
83.12722 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Hazai György

CONTENTS

Tamás Földesi: Outlines of a Possible Marxist Conception of Justice I..... 687
Erzsébet Nováky—Éva Hideg: Modelling and Models in Future Research..... 712
Máté Szabó: Max Weber and the Socialism 729
Mihály Sárkány: The Economy of Tribal Societies 738
Ervin Rozsnyai: Husserl's Platonism and the Objective Truth 749

WORKSHOP

Csaba Varga: Towards an Ontological Foundation of Law (Theses on the Basis of Lukács's *Ontology*)..... 767
G. Z. Ramisvili: Philosophy of Music and Artistic Performance..... 777
Bertalan Pethő: The Separation of Ontological Idealism from Epistemological Idealism in Connexion with the Change in Sense and Function of „Border" and „Limit" between 1781 and 1807 788

EDUCATIONAL ISSUES

János Szabó: On Teaching, Education, Theory and Practice — and the Usefulness of Science 817
Andor Dobó: Problems Surrounding the Solution of Mathematical Problems.... 832

REVIEWS

Ilona Kohári: Elemér Hankiss: Diagnoses 842

СОДЕРЖАНИЕ

Тамаш Фёлдеши: Очерки одной из возможных марксистских концепций справедливости. I. 687
Эржебет Новаки—Ева Хидег: Моделирование и модель в исследовании будущего 712
Матэ Сабо: Макс Вебер и социализм 729
Михай Шаркань: Хозяйство племенных обществ 738
Эрвин Рожньаи: Платонизм Гуссерля и объективная истина..... 749

ИЗ ГОТОВЯЩИХСЯ РАБОТ

Чаба Варга: К онтологическому обоснованию права (Тезисы по *Онтологии* Лукача) 767
Г. З. Рамишвили: Философия музыки и исполнительское искусство 777
Берталан Петё: О разделении онтологического и гносеологического идеализма в связи с изменением смысла и функции слов «рубеж» и «предел» между 1781 и 1807 г. I. 788

ОБ ОБУЧЕНИИ И ВОСПИТАНИИ

Янош Сабо: Об обучении, воспитании, теории и практике, о пользе науки..... 817
Андор Добо: Проблемы в связи с решением математических задач 832

РЕЦЕНЗИЯ

Илона Кохари: Элемер Ханкиш: Диагнозы 842

Ára: 27 Ft
Előfizetés egy évre: 162 Ft

ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest, József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest, Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden 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.

0 1220

HUSZONHETEDIK ÉVFOLYAM 1983/6

MSZMP KB Pártt. Int.
1985 ÁPR 18
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

1983/6

TARTALOM

FÖLDESI TAMÁS: Egy lehetséges marxista igazságossági koncepció körvonalazása. II. 874

SZABÓ TIBOR: A szemléleti materializmustól a gyakorlati materializmusig (Buharin filozófiai fejlődéséről) ... 872

N. I. BUHARIN: Elmélet és gyakorlat a dialektikus materializmus szemszögéből (Fordította: Szabó Tibor) ... 880

TAGAI IMRE: Az azonosság filozófiai problémája (Vizsgálódás Kant és Hegel felfogásából kiindulva s kitekintés a kategória dialektikájának egy marxi alkalmazására) ... 898

ROZSNYAI ERVIN: A modern polgári ideológia előzményei a badeni újkantianizmusban ... 936

TODOR SZTOJCSEV: Ideológia és társadalmi pszichikum (Fordította: Rákosi Gábor) 961

MŰHELY

P'ETHŐ BERTALAN: Az ontológiai idealizmus ismeretelméleti idealizmustól való különválásáról a „határ" és a „korlát" 1781—1807 közötti értelem- és funkcióváltozása kapcsán. II. ... 973

SZEMLE

BAYER MIKLÓS: Szili József: A művészi visszatükrözés szerkezete (A művészet ismeretelméleti kérdései Christopher Caudwell és Lukács György esztétikájában) ... 991

BUJALOS ISTVÁN: Görgényi Ferenc: Tulajdon és politika ... 994

A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék
Szerkesztőségi nap: csütörtök
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

EGY LEHETSÉGES MARXISTA IGAZSÁGOSSÁGI KONCEPCIÓ KÖRVONALAZÁSA. II.*

FÖLDESI TAMÁS

1. AZ IGAZSÁGOSSÁGI NORMÁK ÉS ÉRVÉNYESÜLÉSÜK A JELENLEGI MAGYAR TÁRSADALOMBAN

1.1. A magyar szocialista átalakulás és az igazságosság viszonyára vonatkozó általános tézisek

Az igazságosság és a szocialista átalakulás egymáshoz való viszonyát alapjában kétféle módon, kétféle kérdésfeltevés alapján lehet megközelíteni. Az egyik kérdés így hangzik: *„Milyennek kell lennie az igazságosságnak, hogy szocalista legyen?"*, a másik kérdés pont a fordítottját tartalmazza: *„Milyennek kell lennie a szocializmusnak, hogy igazságos legyen?"*

Úgy gondolom, hogy mindkét megközelítés a maga nemében létjogosult, s ezért az elemzésnél mind a kettőt alkalmazni kell. Az elsőre azért van szükség, mert a marxi alapgondolatok jegyében az igazságossági normák nem örök, társadalom feletti posztulátumok, hanem társadalmanként változóak, koradekvátak, a társadalmi-történeti feltételektől függőek. Ezért jogos azt vizsgálni, hogy a szocialista átalakulás során más alapvető társadalmi célkitűzésekkel és értékekkel összhangban (és időnként velük való ellentmondásban) milyen igazságossági normák kerültek előtérbe, hogyan változott jelentőségük. Ennél a megközelítésnél a hangsúly azon van, hogy az igazságosságnak mint az alapértékek egyikének – korántsem önkényesen, de – tükröznie kell a társadalom változó szükségleteit.

De létjogosultsága van a második megközelítésnek is. Nemcsak azt szükséges megvizsgálni, hogy milyen igazságossági követelményekre – és realizálódásra – van szüksége a fejlődés különböző szakaszaiban a szocialista átalakulásnak, hanem azt is, hogy az ismertetett igazságossági kritériumok jegyében, hogyan mérhető a szocialista átalakulás, mennyire igazságos, illetve mennyire igazságosnak kellene lennie a kialakuló szocialista társadalomnak.

Célszerűségi okokból a két megközelítést nem különválasztva, hanem együtt alkalmazzuk.

Mindkét kérdésre az etika szemszögéből próbálok először általános válaszokat keresni, előtérben tehát az áll majd, hogy minek *kellene lennie,* és ennek fényében vetjük majd össze – igen vázlatosan – a „sollen"-t a „sein"-nel. Ugyanakkor, ahogy az elemzésből kiderül, arra törekszem, hogy a „sollen"-ek történetiek legyenek, ne szakadjanak el a valóságtól.

Ennek alapján a következő téziseket látom célszerűnek:

1. A szocialista átalakulás és a társadalmi igazságosságra való törekvés, illetve annak a realizálása *az egész* és *a rész viszonyában kell hogy álljanak egymással.* Az igazságosság

*A tanulmány első része a *Magyar Filozófiai Szemle* 1983/5. számában jelent meg. – *Szerk.*

azonban nem önálló résztotalitás az egészen belül, hanem olyan részmozzanat, amely más részekhez kapcsolódva, azok sajátos elemeként, azokat áthatva jelenik meg.

A szocialista átalakulás lényegesen *több,* és számos vonatkozásban *más,* mint az előző társadalomhoz képest igazságosabb társadalmi viszonyok létrehozása. Az igazságossági követeléseket be kell ágyazni a szocialista építés célkitűzései közé.

Az első tézis arra hivatott, hogy első megközelítésben meghatározza az igazságossági következmények és azok realizálódásának helyét a szocialista átalakulásban. A „rész–egész" viszony arra utal, hogy a szocialista átalakulás alapvető feladatai lényegesen sokrétűbbek, dimenzionáltabbak, mintsem hogy azokat le lehetne szűkíteni a társadalom igazságosabbá tételének egyébként jelentős és elengedhetetlen feladatára. A szocializmus építésének programja mint „egész" a különböző szakaszokban elsődlegesen nem az igazságosság által motivált, hanem a – marxi tanítások szellemében – társadalom alapvető gazdasági-politikai stb. folyamatai, szükségletei, igényei által determinált. Így pl. hazánkban az ipari és mezőgazdasági termelés felélesztése, az ország újjáépítése, a szocializmus anyagi-technikai bázisának fokozatos megteremtése (az extenzív, majd intenzív iparfejlesztés), a mezőgazdaság szocialista átalakítása a dolog lényegénél fogva elsődlegesen a társadalom szükségleteinek közvetlen vagy közvetett kielégítése szempontjából fontos gazdasági és nem igazságossági célkitűzéseket szolgált, noha közvetlenül vagy közvetve voltak és (vannak) igazságossági vonatkozások is. Így például a szocialista iparosítás éppúgy hozzájárult bizonyos alapvető (a város és a falu, a főváros és más városok, az egyes társadalmi rétegek közötti) különbségek, illetve egyenlőtlenségek csökkentéséhez (még ha a folyamat sok szempontból ellentmondásos is volt), mint a mezőgazdaság szocialista átalakítása és intenzív fejlődése.

Sőt még azoknál a célkitűzéseknél is, amelyeknél nagyobb szerepet játszik az igazságosság, sem állítható, hogy az igazságosságra való törekvés egyetlen determinánsként funkcionált volna. Így például a földosztásnál, illetve az államosításoknál is nemcsak annak volt szerepe, hogy mindkettő „történelmi igazságtételt" jelentett (alapvető tulajdoni egyenlőtlenségeket számolt fel, amit a jelszavak is kifejeztek: „A föld azé, aki megműveli"), hanem egyben fontos politikai célkitűzéseket is szolgált, a parasztság, illetve a munkásság jelentős részének megnyerését, a földbirtokosok és a tőkések gazdasági hatalmának megtörését.

2. Az igazságosság *a szocialista átalakulás szerves és elengedhetetlen része kell hogy legyen,* a szocializmus építésének minden szakaszán szükséges, hogy a társadalompolitikai irányelvekben és programokban igazságossági követelések is helyet kapjanak. A szocializmus számára az igazságosság alapvető érték, ezért tudatosan arra kell törekedni, hogy a szocialista viszonyok egyre igazságosabbá váljanak. Továbbmenően, ha az előbbi fejezetben vázolt igazságossági koncepciót fogadjuk el alapként, akkor a szocialista átalakulás *egyik legfontosabb stratégiai célja* az kell hogy legyen, hogy megteremtsék az ember nembeli lényegének össztársadalmi szintű kibontakoztatásának, az igazságosság minőségileg új szakaszának feltételeit. Másként kifejezve alapvető stratégiai cél az elidegenedés különböző (továbbélő és újonnan termelődő) formáinak leküzdése, egy humanizált emberi társadalom létrehozása.

E tézis indoklásánál – nézetem szerint – először azokból a megváltozott társadalmi-történeti körülményekből kell kiindulni, amelyek a huszadik század második felét (a XIX. századi és a század eleji viszonyokhoz képest) jellemzik. Úgy gondolom, hogy Marx és

Engels idején, de még a XX. század elején, Lenin korában is a munkásmozgalomnak a szocializmus szükségessége melletti érvelése jobban épülhetett elsődlegesen gazdasági indokokra, mint a jelenkorban. Marx és Engels, de még Lenin is abból indulhattak ki a szocialista átalakulás szükségességének megalapozásánál, hogy Marx által a *Tőké*ben feltárt törvények jegyében a gazdasági fejlődés a termelési eszközök társadalmasítását (a „kisajátítók kisajátítását") igényli, a kapitalizmus gazdasági válságai, az imperializmus általános válsága arról tanúskodnak, hogy ha a kapitalizmus nem is omlik önmagától össze, ellentmondásai következtében túlélte magát, a jövő a szocializmusé, az új típusú társadalomé, amely Lenin feltételezése szerint igen rövid idő alatt bebizonyítja, hogy a termelőerők lényegesen gyorsabb ütemű fejlődését képes biztosítani, mint a kapitalizmus.

A XX. századi fejlődés nem változtatott ugyan a marxi elemzés alapigazságán, ám annyiban módosított az értékelésén, hogy kiderült: a kapitalizmus „túléltsége" és a szocializmus fölénye – a szocialista országok létrejöttével és fejlődésével fémjelzett történelmi jelentőségű változások ellenére – is csak egy hosszú történelmi periódusban bizonyosodhat be. Másképpen megfogalmazva: a fejlett kapitalista országok képesek voltak termelőerőik (és bizonyos fokig termelési viszonyaik) megújítására, másrészről a szocialista országok – részben történeti okok következtében – még nem tudták bebizonyítani, hogy a szocialista gazdaság versenyképesebb, mint a kapitalista, magasabb produktivitást stb. tud biztosítani.

Ilyen körülmények között a kapitalizmus elemzésénél óhatatlanul nagyobb szerepet kell kapnia azoknak a negatív emberi-társadalmi következményeknek, amelyek az adott társadalmi-gazdasági formáció tartós velejárói. Így többek között az elidegenedés XX. századi formáinak, a manipulációnak, és természetszerűen a társadalmi igazságtalanság különböző (nem csak az elosztásban megnyilvánuló) formáinak.

És fordítva, a szocializmus értékei között hangsúlyozottabban kell (vagy inkább kellene) szerepelnie az igazságosságnak, és más, az ún. „életminőséggel" összefüggő jellemzőknek. Alapvető célkitűzésnek kell lennie, hogy ha a szocializmus (minden gazdasági előrehaladása ellenére) – előreláthatólag még hosszú ideig – nem képes a maga fölényét gazdasági szinten bebizonyítani, akkor legalább az „életminőség" és ezzel együtt az igazságosság vonatkozásában próbálja felülmúlni a kapitalizmust. Ezért a szocializmus „nemzetközi presztízse", de belső elfogadottsága szempontjából is alapvető jelentőségű lenne annak reális, tényeken alapuló dokumentálása, hogy a szocializmus az élet különböző területein egyértelműbben igazságosabb rend, mint a kapitalizmus. Ehhez azonban természetszerűen olyan „igazságossági mérlegre" lenne szükség, amely ezt a feltételezést kellően alátámasztja.[1]

3. Az igazságosabb társadalmi viszonyok kialakítása nemcsak puszta elhatározás, egy meghatározott igazságossági koncepció realizálására irányuló szándék kérdése, hanem hosszas *társadalmi-történeti* folyamat, amelynek *objektív feltételei* vannak. Ezért a szocialista átalakulás igazságossági elképzeléseinek igazodnia kell a történelmi realitásokhoz, kidolgozásuknál egyaránt figyelembe kell venni a közeli és távolabbi lehetőségeket.

[1] A kérdés lényege tehát korántsem az, hogy a szocializmus propagandájában és agitációjában nagyobb súlyt kellene helyezni az igazságossági mozzanatokra (noha ennek is megvan a jelentősége), hanem sokkal inkább az, hogy az eddiginél lényegesen jobban kellene törekedni arra, hogy a szocializmus valóságos „igazságossági mérlege" az eddiginél jóval kedvezőbb legyen.

Ez a tézis tulajdonképpen – az előző kettőre épülve – az igazságossági probléma *materialista* és *történeti* megközelítésének szükségességét mondja ki. Ennek jegyében a további kutatások egyik feladata az lenne, hogy végighaladva a magyar szocialista átalakulás különböző fázisain – megközelítően – feltárják, hogy egy-egy periódusban milyen igazságossági követelmények állottak előtérben és hogyan változtak azok, és egyben értékeljék azt, hogy a moralitás szempontjából – az adott lehetőségeket figyelembe véve – történt-e kellő előrehaladás az igazságosabb társadalmi viszonyok felé. Ennek elvégzésére azonban – e fejezet bevezetőjében vázolt nehézségek miatt – nem vállalkozhatunk.

A történetiség elvét kell érvényesítenünk akkor is, amikor megvizsgáljuk, hogy a szocialista átalakulás során milyen mértékben jönnek létre (vagy hiányoznak még) a feltételei annak, hogy az igazságosságnak az ember nembeli lényegére épülő alapformája széles mértékben kibontakoztatódhasson. Ha ugyanis, elemezve az ember nembeli lényegéhez tartozó vonásokat (lehetőségeket), pl. arra a következtetésre jutunk, hogy a magyar társadalom fejlődésének jelenlegi szakaszán (és előreláthatólag még hosszú ideig) nincsenek meg a társadalmi feltételei annak, hogy az emberek – össztársadalmi volumenben – pl. munkájukkal azonosuljanak, akkor – a történetiség jegyében – nemcsak ezt a negatívumot kell kimondanunk, hanem azt is szemügyre kell venni, hogy *milyen út vezet* el ennek az alapvető igazságossági követelménynek tömegméretű érvényesítéséhez, mi az, amit ebben a vonatkozásban már most igazságossági elvként meg lehet fogalmazni (és amelynek megvalósítására törekedni kell), hogyan lehet már a jelenlegi periódusban csökkenteni azokat az igazságtalanságokat, amelyek abból erednek, hogy a munkában való önkibontakoztatás lehetőségei csak az emberek egy része számára alakultak ki.

4. A szocialista átalakulás és a társadalmi igazságosság *bonyolult, ellentmondásos viszonyban* állnak egymással: összekapcsolódhatnak egymással, *erősíthetik* egymást, fejlődésüknek fő vonalakban egybe kell esnie, de *divergencia* is létrejöhet közöttük, amelynek többféle kimenetelű megoldása lehetséges és kívánatos. Viszonyuk egyik jellegzetessége, hogy az igazságossági követelmények ott és akkor kapnak nagyobb hangsúlyt a társadalomirányítás szintjén, ahol és amikor valamilyen alapvető *gazdasági-politikai* vagy egyéb *érdek* kapcsolódik össze az igazságossággal, és fordítva, a divergencia mögött rendszerint érdekösszeütközés, érdeksérelem húzódik meg.

Divergencia esetén konkrétan döntendő el, hogy az ellentmondó értékek közül melyiket kell *előnyben részesíteni.* Ebben a vonatkozásban el kell kerülni két szélsőséget: egyrészt a „fiat justitia, pereat mundus" típusú állásfoglalást, amely a konkrét összeütközéstől függetlenül mindenütt és mindenkor az igazságosságot részesíti előnyben.

De el kell kerülni a másik végletet is, amely ütközés esetén mindig az igazságosságtól eltérő értéknek biztosít preferenciát, mi több, arra hivatkozva, hogy ami a szocialista építés érdekében áll, az eleve igazságos, s ezen az alapon az igazságostól eltérő tevékenységet is igazságosnak minősíti. A marxista etika fontos alapelve, hogy az igazságosság (miként más szocialista erkölcsi kategória sem) nem esik automatikusan egybe a szocialista építést elősegítő magatartással vagy intézkedéssel, ha úgy tetszik a társadalmilag hasznossal, hanem el is térhet tőle.

Néhány példát arra, hogy mikor helyes – részben – más értékeket előnyben részesíteni és mikor nem.

Az első példa a nemzetközi élet területéről való, Magyarországnak a vele határos szocialista országokhoz való viszonyára vonatkozik. A szocialista Magyarország kapcsolatait a szomszédos szocialista országok viszonylatában bizonyos alapelvek, értékek vezérlik. Ilyenek a béke megőrzése, a szocialista országok közötti gazdasági, politikai, katonai, kulturális stb. együttműködés fejlesztése, a népek közötti barátság ápolása. Ezeket az értékeket a magyar kormányzat – helyesen – fontosabbnak tartja, mint annak vizsgálatát, hogy határai, amelyek – részben – nem felelnek meg az etnikai elveknek, igazságosak-e. Ezért nem az irredentizmust állítja politikája előterébe, hanem – más európai országokhoz hasonlóan – elfogadja a „status quo" elvét, elismeri, hogy a szomszédos országokkal szemben nincsenek területi követelései.[2]

A másik példa népesedéspolitikai. A családipótlék-rendszer egyik sajátossága Magyarországon, hogy a szülők csak kettő vagy annál több gyermek után kapnak családi pótlékot. Ennek az immár több évtizedes intézkedésnek társadalompolitikai intenciója világos, azzal kívánja ösztönözni a szülőket – legalább – két gyermek vállalására, hogy egy gyermeket még nem „honorál" családi pótlékkal. A valóságos – vagy vélt – népesedési érdekre épülő intézkedés itt nyilvánvalóan ütközik az igazságossággal, mert azonosan ítéli meg azokat, akiknek egyáltalában nincs gyermekük és azokat, akiknek egy gyermekük van, noha az utóbbiak terhei lényegesen nagyobbak.[3]

Az igazságosság háttérbe szorítása – nézetem szerint – ebben az esetben nem indokolt, az – esetleges – igen szerény népesedési előny nem kompenzálja az igazságtalanságot. Már csak azért sem, mert ugyanez az anyagi motiváció vissza is üthet, visszatarthat az egy gyermek vállalásától.

A harmadik példa a munkanélküliség megakadályozása. A magyar közgazdászok egy részének az a meggyőződése, hogy egy szerény mértékű, ún. „kordában tartott" munkanélküliség népgazdaságilag hasznos lenne, többek között azért, mert jelentős mértékben növelné a munkafegyelmet. Ugyanakkor a munkanélküliség a moralitás oldaláról: sajátos igazságtalanság. A munkához való jog az ember alapvető jogaihoz tartozik, amely az embert nem teljesítménye vagy érdemei alapján, hanem ember voltánál illeti. Ezért társadalmi igazságtalanság, ha az emberek egy része gazdasági okokból meg van fosztva attól, hogy munkával keresse meg kenyerét.

Ennél a kollíziónál az igazságosság részesül előnyben, a munkához való jogot Magyarországon, egyes helyeken még mesterségesen is – rejtett belső munkanélküliség árán is – biztosítják. Az igazság kedvéért azonban hozzá kell tenni, hogy ebben nemcsak az igazságosság értékelése játszik közre, hanem az a törekvés is, hogy elkerüljék azokat a kedvezőtlen politikai következményeket, amelyek a munkanélküliség létrejöttével bekövetkeznének. Noha az igazságosság előnyben részesítésével egyet lehet érteni, az ellentmondás igazi megoldása az lenne, hogy a különböző ösztönzők alkalmazásával munkanélküliség nélkül is meg lehetne erősíteni a munkafegyelmet.

[2] Más kérdés, hogy Magyarország természetesen nem lehet közömbös abban a kérdésben, hogy a magyar nemzeti kisebbségekkel szemben igazságosan járnak-e el a szocialista országokban, megkapják-e azokat a jogokat, amelyek a más országokban élő nemzetiségeket megilletik.

[3] A „vélt" kifejezés arra vonatkozik, hogy kevés ember vállal azért második gyermeket, mert akkor már igényt tarthat a jövedelemkiegészítésre.

A felsorolt – jelentőségükben különböző fajsúlyú – példákból kiderül, hogy a lehetséges konfliktusok, s azok megoldása igen eltérő lehet a kompromisszumtól a helyes, illetve helytelen előnyben részesítésig. A szocialista átalakulás igazságossági problémáit kutatók egyik elméleti feladata lenne ezek részletes feltárása és a konfliktusok lehetséges megoldásainak értékelése.

5. A szocialista átalakulás során nemcsak az ebben az irányban ható gazdasági, politikai, népesedési stb. törekvések, igények kerülhetnek ellentmondásba az igazságosság különböző formáival, hanem *kollíziók* jöhetnek létre *az igazságosságon belül* is, az igazságosság egyes megnyilvánulásai között. Ez szükségszerű következménye annak, hogy az igazságosság ebben a történelmi periódusban is rendkívül *sokrétű, heterogén,* az élet legkülönbözőbb területein *különböző tartalommal jelentkező kategória.*

A sokrétűség önmagában – elvontan – még nem vezetne ellentmondáshoz, ha az puszta „egymás mellettiségben" nyilvánulna meg. A valóságban a különböző igazságossági relációk nem egy esetben egymást áthatva, sőt keresztezve érvényesülnek. A konfliktusok egyik alapformája abból az ellentmondásosságból ered, hogy az igazságosság a szocialista építés során is nemcsak a társadalmi egyenlőségre való törekvést foglalja magában, hanem bizonyos fokig és bizonyos formában a társadalmi egyenlőtlenséget is. Amíg ezek különböző szférákban jelennek meg, addig ez nem okoz konfliktust, így pl. az emberi alapjogokban való egyenlő részesedés nem keresztezi azt, hogy az emberek – egyenlőtlen – jövedelme igazságosan tükrözi azt a különbséget, amely teljesítményük eltéréséből fakad. Amikor azonban az – igazságos – egyenlőség és egyenlőtlenség *ugyanarra* a szférára vonatkozik, akkor „fel van adva a lecke" az igazságosság teoretikusainak: hogyan lehet a kettőt összeegyeztetni. Ez az ellentmondás talán legpregnánsabban a jövedelmi és életmódbeli szférában nyilvánul meg. A szocialista átalakulás során ugyanis egyrészt arra kell törekedni, hogy a társadalmi rétegek közötti életmódbeli, anyagi és kulturális stb. egyenlőtlenségek csökkenjenek, nivellálódjanak, másrészt arra is, hogy a munka szerinti elosztás az eddiginél lényegesen következetesebben érvényesüljön, holott ez a rétegek közötti, illetve az egyes rétegeken belüli jövedelmi különbségek növekedéséhez vezet. A konfliktust az okozza, hogy ebben az esetben mind az egyenlőtlenségek csökkentésére, mind a növelésére vonatkozó követelmény – különböző elvek alapján – egyaránt igazságos. A konfliktus feloldásának lehetőségeire a későbbiekben térek visza.

De következik az ellentmondásosság abból is, hogy társadalmi, de egyéni szinten is az igazságosság viszonylag ritkábban nyilvánul meg dichotom formájában, vagyis úgy, hogy az átalakulás, az intézmények, a döntések, az emberi magatartások teljesen igazságosak vagy teljesen igazságtalanok, hanem az esetek többségében ellentmondásosan (viszonyfogalommal kifejezhetően) funkcionál, vagyis többé vagy kevésbé igazságosként. Ami azonban *igazságosabb* – de nem igazságos –, az egyúttal (részben) *még igazságtalan is.* Ennek a konfliktustípusnak klasszikus modellje a *Kaukázusi krétakör* híres dilemmája. Az „egy gyerek – két anya" konfliktust – függetlenül attól, hogy egy gyereknek csak egy vér szerinti anyja lehet – már csak viszonylag igazságosan lehet eldönteni, ha mindkét anya megalapozottan formál jogot a gyerekre (pl. azon a címen, hogy szülték, vagy nevelték a gyereket). Mindazokban az esetekben azonban, amikor az „egy"-hez nem egy, hanem „kettő" vagy „több" kapcsolódik közel egyenlő vagy egyenlő alappal, a konfliktus rendszerint csak viszonyított formában oldható meg, amelynél a viszonylag igazságosabb döntés – ha egyáltalán van ilyen – relatív igazságtalanságokkal párosul. Családjogi szinten

ilyen konfliktus, ha egy válásnál az anya és az apa egyformán megérdemli a gyermeket (mert mindkettő megtette a tőle elvárhatót a gyerek gondozásában és nevelésében), de a gyereket csak az egyik számára lehet odaítélni.

Ezek a konfliktusok az élet legkülönfélébb területein okoznak gondot az igazságosabban dönteni akaróknak. A probléma mindenütt jelentkezik, ahol „kevesebbet" kell „szétosztani" „több", arra egyaránt érdemes ember között. Egyaránt megfigyelhető ez a probléma a középiskolai, főiskolai, egyetemi felvételeknél, a kollégiumi stb. helyek szétosztásánál, és még szélesebben annál a kérdésnél, hogy kik számára ad a társadalom lehetőséget, hogy olyan munkához (és a hozzá szükséges képzettséghez) jussanak, amellyel képesek azonosulni.

6. A szocialista átalakulás korszakában az igazságtalanság különböző formáinak egy része fennmarad, sőt újonnan reprodukálódik és egyes viszonylatokban tömegméretekben jelentkezik. Ezért az *igazságtalanságok elleni küzdelmet* nem lehet a spontaneitásra bízni és az egyének magánügyének tekinteni, hanem *tudatosított társadalmi feladattá* kell válnia. Annál is inkább, mert egy társadalom *„igazságossági mérlege"*, az adott formáció egyik jelentős *fokmérője*, nemcsak az igazságosság mértékét fejezi ki, hanem az igazságosság és igazságtalanság arányát is.

Sőt a szocialista építés hazánkban (de egyes más szocialista országokban is) arról tanúskodik, hogy a hatalmi pozícióból elkövetett igazságtalanságok nemcsak súlyos erkölcsi károkat okoznak, hanem rendkívül rossz visszhangot szülnek, társadalmi feszültségeket okoznak, politikailag is eltávolítanak számos embert a szocializmustól.[3a]

7. A társadalom szocialista átalakításánál nemcsak a társadalmi igazságosság, hanem az *egyénekre vonatkozó igazságosság* érvényesülésére is nagy gondot kell fordítani. Ez azonban korántsem két teljesen különálló szféra, mert a társadalmi viszonyok (intézmények, jogszabályok stb.) igazságosabbá tétele nemcsak a társadalmi osztályokat és rétegeket érinti, hanem ezen keresztül a hozzájuk tartozó egyéneket is. Ha a társadalom arra törekszik, hogy bizonyos társadalmi egyenlőtlenségeket (pl. rangbeli pozicionális, műveltségbeli) felszámoljon, vagy esélyegyenlőséget teremtsen a felnövekvő nemzedék számára, akkor ez nyilvánvalóan azt jelenti, hogy azok az egyének, akiknek az egyenlőtlenségekből káruk, hátrányuk származott, jobb körülmények közé jutnak, helyzetük igazságosabbá válik.

Ugyanakkor az egyének életét átszövik olyan igazságossági relációk is, amelyek – legalábbis közvetlenül – nem függvényei a társadalmi egyenlőtlenségek csökkentésének, illetve felszámolásának. Ezekben a kapcsolatokban rendszerint az egyén áll szemben egy (vagy több) másik egyénnel, de előfordulhat az is, hogy az egyén valamelyik intézménnyel kapcsolatban „keresi az igazságát" (értsd ügyének vagy magatartásának igazságos elbírálását). Előbbire példa a korrupt ügyintézés, amely egyéneket juttathat indokolatlan előnyökhöz, illetve hátrányos helyzetbe juttathat másokat. (A feltételes mód mindössze

[3a]Gondoljunk pl. a törvénysértő perek hatására, az általuk okozott bizalmi válságra. De – ha kisebb nagyságrenddel is – ide sorolhatók az ötvenes évek elején foganatosított kitelepítések is. Ezeknél nemcsak maga a kitelepítés ténye volt az igazságosság szempontjából megkérdőjelezhető, hanem az is, hogy többnyire olyan emberekkel szemben alkalmazták, akik a Horthy-korszakban ugyan fontos funkcióban voltak, de a kitelepítés idején nem tettek semmi törvénybe ütközőt. Fokozta az igazságtalanságot, hogy nemcsak az illetőket telepítették ki, hanem családjukat is.

arra utalt, hogy van a korrupciónak olyan válfaja is, amikor az egyén jogos kérelme sajnos már csak korrupció révén valósulhat meg.) Az utóbbira példa, hogy nyerhet-e pert magánszemély az állammal szemben. (Az ötvenes években a társadalmi érdek rosszul értelmezett prioritása jegyében az egyének rendszerint akkor is elveszíthették perüket, ha ügyük igazságos volt.)

Viszonylag külön kategóriát képeznek azok az egyéneket érő igazságtalanságok, amelyek önmagukban helyes, átfogó társadalmi intézkedések „melléktermékeként" jönnek létre. Természetszerű, hogy minden jelentős társadalmi átalakulás, amely osztályok, rétegek helyzetének a megváltozását célozza, együtt jár egyéni igazságtalanságokkal, különösen az átlagtól jelentősen eltérő esetekben. Ilyenkor – analogikusan – valami hasonló játszódik le, mint a jogszabályoknál, amelyek általában szintén elvonatkoztatnak az individuális különbségektől, és ezért szükségszerűen igazságtalanok az emberek bizonyos hányadával szemben, még akkor is, ha maga a jogszabály – fő vonalában igazságos.

Jelentős elvi kérdés, hogy hogyan kell viszonyulni ezekhez az egyéni igazságtalanságokhoz. Itt alapjában háromféle magatartás képzelhető el. Az első mellékesnek tekinti ezeket az igazságtalanságokat, a társadalmi változások szükségszerű velejáróinak, amelyekkel nem is kell törődni. Alapgondolata egy híres, József Attila-i versrészlet:

„Ejh döntsd a tőkét, ne siránkozz,
ne szisszenj minden kis szilánkhoz!
Ha odasujtsz körül a sorshoz,
az uri pusztaság rikoltoz,
s széles fejsze mosolyog."

(József Attila: Minden verse és versfordítása. Szépirodalmi, Budapest 1980, 281. o.) Ezt a részletet – helytelenül – egyesek úgy értelmezik, hogy a forradalmárnak csak a fadöntésre kell koncentrálnia, a szilánkok – ehhez képest – közömbösek. A szilánkokra ügyelés – ebben az értelmezésben – amolyan kispolgári magatartás.

A második az ellentétes – moralizáló – végletet képviseli, amely visszariad minden jelentős társadalmi átalakulástól, mert az elkerülhetetlenül egyéni igazságtalanságokkal jár.[3b]

E kettővel szemben a harmadik látszik helyesnek, amely az átalakulásokat a maguk egészében szemléli és ebből a horizontból nem esnek ki az egyéni igazságtalanságok sem. Ahogy a jog igazságos alkalmazásához hozzátartozik a *méltányosság*, amely éppen az átlagtól eltérő esetek korrigálására szolgál, úgy a társadalmi átalakulással járó egyéni igazságtalanságokat is a méltányosság szellemében kell orvosolni a lehetőségek határain belül.[4]

[3b] Találóan jellemzi ezt a magatartást Ancsel Éva. „Egyáltalában: Ilyen premisszák birtokában nem lehet gondolkodni a történelemről, csak egyet lehet tenni: arcra borulni a zsitomiri férfiak között, akik egyhangúan kiáltják, hol van a gyengéd forradalom?!" Hol van az a forradalom, amely megvalósítja, hogy „minden lelket számba vegyenek, és elsőosztályú ellátásban részesítsenek". (Ancsel Éva: *Írás az éthoszról*, Kossuth Könyvkiadó, 1981, 19. o.)

[4] Az egyént érő igazságtalanságok jelentőségére világít rá Ancsel Éva *Történelem és alternatívák* című művében. Idézi Iszak Babel történetét Hlebnyikov vöröskatonáról, aki kilép a bolsevik pártból,

Ilyen jellegű egyéni igazságtalanságokra azonban nemcsak a társadalmi átalakulások kapcsán kerülhet sor, hanem a társadalmi mechanizmus szabályszerű működése során is. Az igazságtalanságokra való „odafigyelés", azok méltányos korrekciója ekkor is szükséges és indokolt.

2. NÉHÁNY AKTUÁLIS ÉS TÁVLATI IGAZSÁGOSSÁGI NORMÁRÓL

Vázolva az igazságosság helyéről, szerepéről és jellegéről szóló általános téziseket és elképzeléseket, rá kell térnünk annak a kérdésnek az elemzésére, hogy – megközelítően – melyek a jelenlegi *magyar társadalom igazságosabbá tételének csomópontjai* vagy másként, *melyek az „aktuális"*, előtérben levő *igazságossági normák,* mi segíti elő és mi gátolja érvényesülésüket, és melyek a távlati posztulátumok. Ezt a kérdést a szerző elsődlegesen *kutatói programként, megoldandó tudományos problémakörként* veti fel, amelynek megválaszolása számos további vizsgálatot igényel. Itt ugyanis igen kevés empirikus kutatási eredmény áll rendelkezésre és az is igen egyenlőtlenül oszlik meg.

Ezek hiányában csak arra vállalkozhatunk, hogy bizonyos egyéni elgondolásokat ismertessünk, amelyek meglevő, a valóságban érvényesülő tendenciákra épülnek.

Kiinduló hipotézisünk az, hogy az igazságosság problémái az elmúlt három és fél évtizedben a társadalomirányítás szintjén elsődlegesen *a társadalmi egyenlőség és egyenlőtlenség* vonatkozásában merültek fel, s a társadalom igazságosabbá tétele elsősorban egyes alapvető társadalmi egyenlőtlenségek felszámolásában, illetve csökkentésében öltött testet.

A szocialista forradalom legalapvetőbb feladatai közé tartozott bizonyos alapvető *társadalmi egyenlőtlenségek felszámolása* és ezzel együtt egy ún. „történelmi igazságtétel" (ahol az igazság igazságosságot jelent). Ennek főbb mozzanatai a tulajdonviszonyok egyenlőtlenségeinek gyökeres megváltoztatása, az üzemek, bányák stb. államosítása, a földosztás, az új szocialista gazdaság, államhatalom és államigazgatás, művelődésügy kiépítésével kapcsolatos „társadalmi földindulás", az alapvetően felgyorsult társadalmi mobilizáció, számos antidemokratikus fasiszta törvény megszüntetése stb.[5]

Noha a hatalom megszerzését követő periódusban sikerült bizonyos társadalmi egyenlőtlenségeket (mint például a tőke- és a földtulajdonból eredőeket) felszámolni, számos más egyenlőtlenség csökkent ugyan, de továbbra is fennmaradt. És végül vannak egyenlőtlenségek, amelyek újonnan keletkeztek. Ennek alapján jogosnak látszik az a feltételezés, hogy az aktuális és távlati igazságossági célkitűzéseknél is az elsődleges meghatározó elem szintén a társadalmi egyenlőtlenségek zömének csökkentése, illetve leküzdése. (A

---

mert parancsnoka a párt határozata ellenére sem adja vissza neki fehér ménjét. Babel írása – Ancsel szerint – felfedi: „hogyan méretik meg a mozgalom történeti igazsága (értsd igazságossága) a kis igazságokon, avagy igazságtételeken azok szemében, akik csak Hlebnyikov tudatosságának szintjére jutottak". (I. m. 124–125.) S itt a lényeg nem az, hogy igaza van-e a vöröskatonának, amikor az egyéni igazságtalanság miatt kilép a pártból, hanem az, hogy az egyént ért igazságtalanságok sokak számára – több-kevesebb joggal – a társadalom igazságosságának fokmérőjeként funkcionálnak.

[5] A társadalmi egyenlőtlenség felszámolásának mozzanataival részletesen foglalkozik Kiss Artúr. (A szocializmus és a társadalmi egyenlőtlenség néhány problémája. *Magyar Filozófiai Szemle,* 1971/3–4. 345–346.)

zöm kifejezés arra utal, hogy az előző fejezet konklúziói alapján nem minden társadalmi egyenlőtlenség esik az igazságtalan egyenlőtlenségek kategóriájába, és ez – mint látni fogjuk – a szocialista átalakulás viszonyaira is érvényes.)

Az aktuális és távlati igazságossági célkitűzéseket rendkívül nehéz egymástól elhatárolni. Egyrészt azért, mert objektíven a jelenleg előtérben álló normák – minden valószínűség szerint – még hosszú ideig aktuálisak maradnak s ennyiben részeivé válnak a távlati normáknak. Másrészről azok az igazságossági normák, amelyek elsősorban a jövő igazságossági normái, nem hiányoznak a jelenben sem, bizonyos keretek között már ma is érvényesülnek, ha közvetlen szerepük kisebb is. Továbbá – ami igen lényeges – ezek a normák, ha nem is teljesen koherensek egymással, szoros összefüggésben állnak egymással. A jelenleg előtérben álló igazságossági normák bizonyos fokig előkészítik az utat a jövőben aktuálisabbá váló igazságossági normák szélesebb érvényesülése számára.

Úgy gondolom – hogy jelenleg az alábbi egymással összefüggő és kölcsönhatásban levő, nemegyszer egymásból következő társadalmi egyenlőtlenségek csökkentése áll előtérben: *az esélyegyenlőtlenségek, a. jövedelmek és az életmód vonatkozásában* és a *döntési szférában jelentkező bizonyos egyenlőtlenségek visszaszorítása.* Ezenkívül számos más társadalmi egyenlőtlenség csökkentése szintén a jelen feladataihoz tartozik. (Így pl. a város és a falu, a szellemi és a fizikai munka, a férfiak és a nők helyzete közötti egyenlőtlenségek visszaszorítása stb.) Ezek közül az első három területtel kívánok – valamelyest részletesebben – foglalkozni.

2.1. *Az esélyegyenlőtlenség csökkentésével kapcsolatos néhány igazságossági probléma*

A szocialista átalakulás során jelentkező társadalmi egyenlőtlenségek közül az esélyegyenlőtlenség az, amely az emberek életében az egyenlőtlenségek közül *a legkorábban* jelentkezik, s ennyiben „kronológiai"-lag az első társadalmi egyenlőtlenség. Forrása részben természeti, részben társadalmi: az egyenlőtlenség ugyanis abból fakad, hogy – Hobbes feltételezésével ellentétben – *az emberek nem születnek egyenlőeknek,* biológiai jellegzetességeikben éppúgy lényeges eltérések találhatók, mint abban, hogy milyen családi körülmények között „látják meg a napvilágot", illetve milyen körülmények között nevelkednek.

A biológiai és társadalmi hátrányok mind forrásukat, mind jellegüket, mind leküzdési lehetőségeiket tekintve lényegesen különböznek egymástól. Közös tárgyalásukat mindössze az indokolja, hogy eltéréseik ellenére egyben közösek abban, hogy az egyén szempontjából egyaránt fontos *hátrányok.*

Arra a kérdésre, hogy a lényeges eltérésekből eredő *biológiai* és *társadalmi hátrányok* az igazságosság szférájába tartoznak-e, csökkentésük igazságossági feladat-e, történelmileg igen különböző válaszok születtek. Hosszú ideig tartotta magát az a felfogás, amely elsődlegesen magánügynek tekintette különösen a társadalmi hátrányokat, és lényegében nem állított a társadalom elé igazságossági normákat.

Ezzel szemben a fejlett polgári társadalmakban megfogalmazódik – ha nem is nyer általános elismerést – az az igény, hogy a társadalmi igazságosságnak – bizonyos fokig – része a biológiailag és társadalmilag „defavorizáltak" támogatása.[6]

[6] Ennek jegyében a fejlett polgári államokban számos intézkedést is tesznek egyes idevágó egyenlőtlenségek csökkentésére, miközben egy ellenkező tendencia is érvényesül: különösen a társadalmi

A szocialista társadalomnak ehhez az utóbbi vonalhoz kell csatlakoznia, és a születéssel jelentkező esélyegyenlőtlenségek csökkentését *alapvető igazságossági feladatnak* kell tekintenie. Az esélyegyenlőtlenség csökkentése olyan társadalmi célkitűzés, amelynek megvalósítása egyszerre elégít ki egyéni *igazságossági igényeket*, de ugyanakkor egybeesik bizonyos *alapvető társadalmi érdekekkel* is. (S mint a bevezető tézisekben kiemeltem, az igazságossági követelmények a mi viszonyaink között is akkor kapnak különös hangsúlyt és lehet esélyük a tömegméretű realizálásra, ha összekapcsolódnak bizonyos alapvető gazdasági-politikai stb. érdekekkel.)

Az esélyegyenlőtlenségek csökkentése egyrészt eleget tesz annak – a köztudatban is mélyen élő – igazságossági követelménynek, hogy az embernek ne származzon kára, hátránya valami olyanból, amiről nem tehet, amiben – jogászi kifejezéssel – vétlen. De eleget tesz annak az elméleti posztulátumnak is, hogy a társadalomnak arra kell törekednie, hogy elhárítsa azokat az akadályokat, amelyek az embereket meggátolják abban, hogy – nembeliségüket, itt – képességeiket kibontakoztathassák. (Ez utóbbit azért szükséges aláhúzni, mert a defavorizáltság esetében nemcsak az a hátrány éri (érheti) az illetőket, hogy az elosztásnál kisebb lesz a részesedésük, hanem az is – sőt elsődlegesen az –, hogy kisebbek a lehetőségeik, hogy a társadalmi munkamegosztásban képességeiknek megfelelő helyet foglaljanak el.)

Az esélyegyenlőtlenségek csökkentésének elsődleges társadalmi (gazdasági-politikai stb.) haszna abban nyilvánul meg, hogy elősegíti: „mindenki a maga helyére, a megfelelő posztra kerüljön", s – elvileg – többet tudjon nyújtani a társadalom számára. Ebben az esetben a mobilizáció tömegméretű érvényesülése következtében az egyén sorsa nem attól függ, hogy milyen családba született, s ez elősegítheti, hogy bizonyos kontraszelekciós hatások nem vagy csak kevéssé érvényesüljenek a társadalomban.[7]

Az esélyegyenlőtlenségek csökkentéséhez ezenkívül még más politikai érdekek is fűződnek. Egyrészt kifejeződik benne az, hogy a szocialista átalakulás során külön gondot fordítanak azoknak a társadalmi osztályoknak (a munkásságnak és a parasztságnak) a gyermekeire, akik ennek a társadalomnak elsődleges bázisát képezik. Ez a tényező azonban a későbbiekben, ahogy az állam össznépi jellege erősödik és az egyes társadalmi rétegek közötti különbségek csökkennek, fokozatosan háttérbe szorul. A szocialista építés során azonban egy ellenkező tendencia is jelentkezik, az egyes társadalmi rétegek közötti presztízskülönbség növekedése, és ezzel együtt – egy, a szocializmus eszméitől idegen – társadalmi elkülönülés, amely különösen a társas kapcsolatokban figyelhető meg. Ez utóbbinak egyik lehetséges ellenszere az esélyegyenlőtlenség csökkentése és ennek révén egy erőteljes társadalmi és egyéni mobilitás, amely a társadalmi rétegek ellen hat.

---

hátrányok gyakran nem hogy nem csökkennek, hanem még növekednek is az iskolarendszer sajátosságai következtében. Bővebben ír erről pl. P. Bourdieu *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése* című művében (Gondolat, Budapest 1978).

[7] A „mindenki a maga helyére" kifejezés tehát arra utal, hogy igazságosabb – és egyben társadalmilag hasznosabb –, ha a különböző képességeket igénylő posztokba az ezekkel rendelkező emberek kerülnek, mintha a jelentős képességeket igénylő helyeket alacsonyabb képességűek töltenék be, és fordítva. (Ebben a vonatkozásban itt eltekintünk attól, hogy az eredményes tevékenységnek a képességeken kívül számos más feltétele is van.) A későbbiekben kiderül azonban, hogy a „mindenki a maga helyére" is csak viszonylagos értékű igazságossági követelmény.

Noha az esélyegyenlőtlenségek csökkentése egyértelmű igazságossági követelménynek látszik, amelynek érvényesítése – az anyagi feltételektől függően – alapvető (és hosszantartó) társadalmi feladat, van *néhány problémája,* amely az igazságossági elmélet vonatkozásában tisztázást igényel.

Az első probléma magának az igazságossági posztulátumnak az elnevezésével függ össze (noha – mint látni fogjuk – a probléma nem terminológiai, hanem tartalmi). Ez az igazságossági követelmény a szakirodalomban ugyanis általában nem az esélyegyenlőtlenségek csökkentése címén szokott szerepelni, hanem egy – látszólag – szinonim formában, mint *az esélyegyenlőség megteremtése.* Nézetem szerint az esélyegyenlőség létrehozása tartalmilag nem esik egybe az esélyegyenlőtlenségek csökkentésének posztulátumával. Az utóbbi ugyanis nem az egyenlőtlenségek megszüntetését tűzi ki célul – az ugyanis irreális, teljesíthetetlen követelmény lenne –, hanem ennél lényegesen szerényebb, de reálisabb célt, az esélyek közelítését, bizonyos igazságtalan egyenlőtlenségek eliminálását.

Miért nem lehet az esélyek – teljes vagy akárcsak megközelítő – egyenlőségét célul tűzni? Azért, mert a defavorizáltságból eredő hátrányok eliminálása csak arra irányulhat, hogy a képességek kibontakoztatásának akadályául szolgáló biológiai vagy társadalmi eredetű tényezőket ellensúlyozzák, de arra már nem, hogy magukat *a képességeket nivelláljuk.* (Nemcsak azért, mert erre nincsenek meg az eszközeink sem, hanem azért is, mert ez társadalmilag káros, retrográd lenne, s az emberek jelentős részénél éppen képességeik kibontakoztatását gátolná meg.) Vagyis törekvéseinket arra kell „korlátozni" – aminek realizálása azonban óriási eredmény lenne és *igazságosabb* viszonyokat szülne –, hogy azoknak az esélyeit tegyük egyenlővé, akik azonos képességűek ugyan, de egyik részük (biológiai hátrány pl. mozgássérülés, nagyothallás stb. vagy társadalmi hátrány pl. a kedvező családi feltételek, légkör hiánya miatt) társadalmi segítség nélkül nem lenne képes arra, hogy ugyanolyan esélye legyen, mint a másik csoportnak, amelynek tagjait ilyen tényezők nem zavarták. Ezzel azonban a – nagybetűs – Esélyegyenlőség természetesen nem jönne létre, mert továbbra is befolyásolná az esélyeket az, hogy a képességek közötti különbségek fennmaradnak.[8]

Mindezt részben azért szükséges kiemelni, mert a törekvések ebben a szférában – másokhoz hasonlóan – nem az „igazságosságra", hanem csak az előzőhöz képest *igazságosabb viszonyok* megteremtésére irányulhatnak. Van azonban gyakorlati jelentősége is ennek a megkülönböztetésnek. Ha ugyanis – helytelenül – az esélyek egyenlősítését tűzik ki célul (az esélyegyenlőtlenség csökkentése helyett), akkor ez odavezethet, hogy az esélyegyenlőséget mesterségesen próbálják megteremteni, azáltal, hogy a képességbeli különbségek nivellálására is törekszenek.[9]

[8] A sportból vett hasonlattal – igazán – egyenlő esélye akkor van két versenyzőnek, ha azonos feltételek esetén – megközelítően – azonos képességűek. Kisebb képességkülönbséget ugyan lehet bizonyos akarati és egyéb tényezőkkel egyensúlyozni, de egy bizonyos határon túl a képességkülönbség egyértelműen az esélyek – lényeges – különbségét eredményezi. Így pl., ha egy magasugró 220 centimétert képes ugrani, míg a másik 180-at, akkor esélyeik nyilvánvalóan különbözőek, s ezt a lelkesedés, vagy bármi más nem egyenlítheti ki.

[9] Ennek eszköze lehet pl. az oktatásnál a követelmények és a nívó leszállítása, vagy olyan preferenciák alkalmazása, amelynek következtében a szerényebb képességű hátrányos helyzetűek – mert ilyenek is vannak – „kiszoríthatják" – a szebb statisztika érdekében – a jobb képességűeket.

Holott az esélyegyenlőtlenség csökkentésének egyik alapelve az kell hogy legyen, hogy az esélyeket azáltal kell közelíteni egymáshoz, hogy *a hátrányos helyzetűeket „felemelik"* (tudáshoz, kultúrához juttatják őket, készségeiket kifejlesztik stb.), s nem az, hogy az előnyösebb körülmények között levőket „lesüllyesztik".

A második probléma, amely az esélyegyenlőtlenség csökkentésével kapcsolatban jelentkezik, arisztoteleszi hasonlattal a *„közép"*, a *„mérték" megtalálása.* A probléma érzékeltetéséhez abból kell kiindulnunk, hogy az egyenlőtlenségek csökkentésének számos útja lehetséges attól függően, hogy milyen jellegű az adott egyenlőtlenség. Ha az egyenlőtlenség jogi diszkrimináció következménye, akkor először jogszabályi úton rendezhető a kérdés, azáltal, hogy az új jogszabály eltörli az egyenlőtlenséget, kimondja az egyenlőséget. (Amitől rendszerint még hosszú út vezet el a valóságos egyenjogúsághoz, mivel a jog által is jóváhagyott egyenlőtlenségnek társadalmilag meghonosodott és előítéletekkel párosult, szokásokban is rögzült formái lassabban bontódnak le, gondoljunk pl. a női egyenjogúság megvalósulásának buktatókkal teli folyamatára.) Már itt megfigyelhető az egyenlőtlenség csökkentésének (de akár az egyenlősítésnek) egy *strukturális sajátossága:* az egyenlősítéshez vezető út eszköze *egy sajátos egyenlőtlenség,* amely abban nyilvánul meg, hogy csak a jogilag hátrányos helyzetben levő kap „plusz jogosítványokat". Ezzel az egyenlőtlenséggel azonban csak beéri a többieket, velük egyenlővé válik a státusa.

Ennek következtében azok számára, akik az egyenjogúságot helyeslik, nem áll elő olyan dilemma, hogy vajon nem volt-e túlzott mértékű az itt alkalmazott egyenlőtlenség, nem keletkezett-e ennek eredményeképpen egy fordított előjelű egyenlőtlenség. Vagy esetleg (ellenkezőleg) nem volt-e túl alacsony az egyenlőtlenség mértéke, s így az egyenlőtlenség továbbra is fennmarad (habár kisebb formában). A jogi egyenlősítés ugyanis jelzi, hogy – legalábbis jogilag – pont olyan mértékű egyenlőtlenséget alkalmaztak, mint amilyenre az egyenlősítés érdekében szükség volt.

Ha azonban az egyenlőtlenség *nem jogi diszkrimináció* folyománya, miként a biológiailag és társadalmilag defavorizáltaknál – akiknek jogi státusa azonos a kedvezőbb helyzetben levőkkel –, akkor korántsem könnyű azoknak az egyenlőtlenségeknek a meghatározása – a „közép", a „mérték" megtalálása –, amelyek alkalmazása révén elérjük a kívánt célt, a valóban behozható hátrány kiküszöbölését. Itt ugyanis sokkal reálisabban jelentkezik mindkét veszély, egyrészt az eszközök inadekvátsága, elégtelensége, amelynek következtében a hátrányok nem eléggé csökkennek, stagnálnak, sőt esetleg még növekednek is, másrészt a túlzott egyenlőtlenség, amelynek következtében – bizonyos mértékig – ellenkező előjelű igazságtalanság állhat elő.[10]

[10] Az első veszély elsősorban iskolarendszerünket jellemzi, melyről a kutatók megállapították, hogy számos pozitív törekvés ellenére sem sikerült eddig elérnie, hogy a társadalmilag defavorizáltak elmaradása iskolai tanulmányaik során csökkenjen. Egy, a 70-es évek végén végzett átfogó felmérés alapján a kutatók megállapították, hogy az általános iskolában nem csökken, hanem nő a különbség a hátrányos és a kedvezőbb helyzetű gyermekek között. Tanulmányuk egyik konklúziója: „Ha az egyenlőtlenségeket a közoktatási rendszer leképezi és újratermeli, akkor ez az iskola diszfunkcionális működésének megnyilatkozása, biztos jele annak, hogy a közoktatási rendszer nincs összhangban a társadalmi igényekkel." (Csató M.–Gazsó F.–Liskó I.–Molnár P.: Közoktatási rendszer és társadalmi struktúra. *Rétegződés, mobilitás, egyenlőtlenség.* MSZMP KB Társadalomtudományi Intézet kiadványa, Budapest 1979, 95–100. – Hasonló következtetésekhez jut Hámori Balázs is, aki szerint „minél

A második veszély is elsődlegesen az oktatási rendszeren belül figyelhető meg, különösen a felvételi vizsgákon, amelyek az esélyek lemérésének sajátos eszközei. A felvételi vizsgák – elvontan – akkor működnek igazságosan, ha szűrőjükön azok jutnak keresztül, akik társaiknál képességeik, habitusuk stb. következtében alkalmasabbak az adott szak elvégzésére. Ennek azonban az lenne a feltétele, hogy a defavorizáltak a felvételi vizsga idejéig behoznák lemaradásaikat. Mivel ez gyakorlatilag nem történik meg, a magyarországi felvételi rendszerek preferenciát biztosítanak a fizikai származású hallgatók számára, hogy így egalizálják a hátrányos helyzetből következő – esetleges – tudásbeli fogyatékosságokat. Ennek jegyében azonban a hátrányos helyzetet nem individuális elemzés alapján állapítják meg, hanem származási kategóriák szerint, és így nemegyszer olyanok minősülnek hátrányos helyzetűnek, akik nem azok, és fordítva. Emellett itt háttérbe szorul az is, hogy milyen lehetőségeik voltak a hátrányos helyzetűeknek defavorizáltságuk leküzdésére, holott az egyes egyéneknek ebből a szempontból is igen eltérőek a körülményeik.

Mindennek következtében ez a rendszer az igazságosság szempontjából ellentmondásos jellegű, egyrészt hozzájárul ahhoz, hogy a defavorizáltak nagyobb mértékben jussanak be az egyetemekre és a főiskolákra (mivel a fizikai dolgozók gyermekei még így is kisebb mértékben élhetnek ezekkel a lehetőségekkel), másrészt a nem fizikai származású hallgatók számára ez igazságtalanságot eredményezhet.

Annak konkrét elemzése, hogy miként lehet megtalálni a „középet" az esélyegyenlőtlenségek igazságos és eredményes csökkentése érdekében, túlmutat a filozófia illetékességén. Ezért mindössze utalunk arra, hogy a cél elérésének egyrészt *anyagi feltételei* vannak, mind a biológiai, mind a társadalmi defavorizáltság „leküzdéséhez" jelentős anyagi erőfeszítésekre, a biológiailag defavorizáltak esetében külön oktatási intézményekre, munkahelyekre, a társadalmilag hátrányos helyzetűeknél kollégiumokra, külön előkészítőkre stb.-re van szükség. Másrészt a *„szemléleti* feltételek" is nélkülözhetetlenek. Ide tartozik az, hogy milyen helyet foglal el a társadalom értékrendjében a defavorizáltság különböző formáinak leküzdése, így pl. kampány feladatnak tartják-e a mozgássérültek problémáival való foglalkozást, elfogadja-e a társadalom, hogy a hátrányos helyzetűeknek (nem érdemeik, tevékenységük, hanem helyzetük következtében) – bizonyos értelemben – több jár, s ez egy sajátos egyenlőtlenséget eredményez. Harmadrészt szükséges néhány elméleti és gyakorlati probléma megoldása. Így pl. sok vita folyik akörül, hogy a jelenlegi iskolarendszer tananyaga és követelményrendszere eleve kedvez azoknak, akiknek a családi körülményeik az átlagosnál jobbak és kedvezőtlen a hátrányos helyzetűek számára, és milyennek kellene helyettesíteni azt.

Végül utalni kell arra is, hogy az esélyegyenlőtlenségek eredményes csökkentése maga is *átmeneti szakasz a társadalom igazságosabbá válásának folyamatában,* mint ahogy átmeneti lépcsőfok annak elérése, hogy „mindenki a maga helyére kerüljön" (amitől egyébként még elég messze vagyunk). Az az állapot, amelyben mindenki a képességeinek

---

demokratikusabb az iskolarendszer, annál kevésbé termelődnek újjá az egymást követő generációkban ezek az egyenlőtlenségek. Ugyanis – ameddig léteznek – behatárolják az ember valódi képességeinek kibontakoztatását, korlátozzák tevékenységét, s így mind a társadalom, mind az egyén szempontjából nem, vagy nagyon nehezen kompenzálható veszteségekhez vezetnek." (Hámori B.: A szocialista életmód és a gazdaság szférái. *Közgazdasági Szemle,* 1977/7, 850.)

(és habitusának) megfelelő munkához (munkakörhöz), státushoz jut, kétségtelenül jelentős előrehaladás és igazságosabb állapot, ahhoz képest, mint amikor kisebb-nagyobb mértékben áll fenn összefüggés az emberek képessége és egyéb tulajdonságai és az általuk betöltött munkakör, funkció között. Mégis a „mindenki a képességeinek megfelelő helyre kerüljön" elvnek megvan a „hátulütője" is, az igazságosság szempontjából. Ennek az elvnek – megközelítően – maradéktalan érvényesülése ugyanis – önmagában – azzal járna, hogy a képességekkel összhangban álló társadalmi munkamegosztás megmerevedne, s ennek következtében a gyenge képességűek egy életreszólóan a kevesebbre értékelt, alacsony társadalmi presztízsű, a munkával való azonosulásra kevés lehetőséget adó tevékenységet végeznék el, szemben a jobb képességűekkel, akiknek a társadalmilag jobban becsült, a munkában való önkibontakoztatásra alkalmasabb tevékenység jutna osztályrészül. Egy ilyen jellegű munkamegosztás – az előző állapotokhoz való lényeges előrelépés ellenére is – még mindig igazságtalanságot is tartalmazna, a munkaterhek és a munkával való azonosulás lehetőségeinek aránytalan elosztását. S ezen csak kismértékben változtatna a technika fejlődése, amely valamelyest könnyítene az alacsony képességűek munkáján.[11]

Az igazságosság fokozatosságára utaló, a jövőt érintő kitekintés azonban nem feledtetheti, hogy a jelen igazságossági teendői között – előreláthatólag még sokáig – *az esélyegyenlőtlenség csökkentése az aktuális feladat,* és ennek módozataira kell a figyelmet fordítani és nem annak a mérlegelésére, hogy siker esetén milyen további igazságossági feladatok várnak megoldásra. Már csak azért is, mert az utóbb vázolt probléma együtt járhat ugyan – bár nem kell szükségszerűen együtt járnia – az esélyegyenlőtlenségek leküzdése során létrejövő (sok egyéb feltételtől is függő) „mindenki a maga helyén" állapottal (vagy inkább folyamattal), de az itt leírt – viszonylagos – igazságtalanság már sokkal előbb is jelentkezhet. A társadalmi munkamegosztás – nem kívánatos – megrögzülése ugyanis akkor is bekövetkezhet, ha koránt sincs „mindenki a maga helyén", mint ahogy ezzel a problémával – ebben a formájában – már ma is szembe kell néznünk.

2.2. A jövedelmek egyenlőtlenségével kapcsolatos egyes igazságossági problémák

Az esélyegyenlőtlenség mellett a jövedelemegyenlőtlenség az a terület, amellyel kapcsolatban számos aktuális igazságossági probléma vetődik fel. A jövedelemegyenlőtlenség az igazságossági elméletek egyik legősibb problémája, amely tulajdonképpen az igazságosság „kezdeteihez" nyúlik vissza. Az igazságosság történetének egyik legrégibb kérdése, hogy igazságosaknak tekinthetők-e azok a kirívó (vagy kevésbé szembetűnő) vagyoni, jövedelmi egyenlőtlenségek, amelyek az osztálytársadalmakat végigkísérik.

[11] Ebben a vonatkozásban – úgy gondolom – el kell térni attól a híres, újszövetségi értékeléstől, amelyet Jézus egy konkrét igazságossági problémával kapcsolatban adott. Egy alkalommal Jézus meglátogatott egy testvérpárt, és míg egyikük Jézus tanításait hallgatta, a másik takarított, mosott, végezte a házimunkát. Amikor az idősebb testvér méltatlankodott az igazságtalan megosztás miatt, Jézus így válaszolt: „Márta, Márta sok mindenre gondod van és sok minden nyugtalanít, pedig csak egy a szükséges. Mária a jobbik részt választotta és nem is veszti el soha." (Biblia, Lukács 10:5, Szent István Társ., Budapest 1979, 1177.) – S ha ez a gondolat értelmezhető úgy is, hogy a lélek üdve előbbrevaló a testi szükségletek kielégítésénél, óhatatlanul tartalmazza azt is, hogy egy ilyen típusú munkamegosztás – mivel a fizikai munkát is el kell végeznie valakinek – igazságos.

Ismeretes az is, hogy az igazságossági ítéletek osztályjellege elsősorban abban fejeződött ki, hogy igazságosnak tartották-e (legitimizálták-e) ezeket a különbségeket vagy ellenkezőleg: mélyen igazságtalannak.

A problémát illetően lényegesen könnyebb a múltra, a szocializmus előtti társadalmi-gazdasági formációkra vonatkozóan állást foglalni, mint a szocialista átalakulás során kialakult viszonyokra. Mivel a múltban az alapvető jövedelmi egyenlőtlenségek elsődlegesen a tulajdoni különbségekhez kapcsolódtak, amelyek az előző fejezet tanúságai szerint nem adnak igazságos alapot a kirívóan egyenlőtlen elosztásra, a jövedelmi egyenlőtlenségek zömét igazságtalanoknak ítélhetjük meg.

A szocialista átalakulás gyökeres változásokat hozott a tulajdonviszonyokban, és ennek hatása nyomán a jövedelmek jelentős mértékben függetlenedtek a tulajdontól, elsődleges forrásukká a munka, a tevékenység vált. S ezen a ponton érdemes rámutatni az esélyegyenlőtlenség és a jövedelemegyenlőtlenségek egyik lényeges különbségére. Míg az esélyegyenlőtlenség eredeti forrása olyan, amiről az egyén nem tehet (veleszületett biológiai fogyatékosság vagy társadalmilag hátrányos helyzet), addig a jövedelemkülönbségek már elsődlegesen nem ebbe a szférába tartoznak, a jövedelmi egyenlőtlenségek kialakulásában már jelentős szerepe van annak, hogy ki mit tesz, hogyan dolgozik stb. Tegyük hozzá azonban: ez a különbség mindkét oldalról viszonylagos: egyrészt azért, mert a hátrányos helyzet leküzdésében már nemcsak a társadalmi feltételeknek van szerepük, hanem annak is, hogy hogyan él az egyén a társadalomadta lehetőségekkel, s az egyenlőtlenség csak ott csökkenthető jelentős mértékben, ahol az egyén is megteszi a magáét. Másrészt azért, mert a jövedelem nagysága számos, az egyénen kívül fekvő, illetve az egyénben rejlő, de neki fel nem róható tényezőtől is függ. (Az előbbire példa, hogy ki milyen anyagi viszonyok közé született, míg az utóbbira példa éppen az előbbiekben tárgyalt hátrányos helyzet, amely kihathat az egyén későbbi jövedelmére is.)

Ha azonban a jövedelemnél elsődleges tényező a tevékenység, akkor adva van egy alapvető igazságossági mérce: az a jövedelem tekinthető – általában – igazságosnak, amely mögött vele arányos munkateljesítmény húzódik meg, és az igazságtalannak, amely vagy nem a munkából ered, vagy aránytalanul kisebb, illetve nagyobb, mint a teljesítmény.[1 2]

Ebből azonban kiderül, hogy míg az esélyegyenlőtlenségek esetében azok általános csökkentésére kell törekedni, addig a jövedelmi egyenlőtlenségeknél némileg más a helyzet. Első megközelítésben úgy látszik, hogy csak a jövedelmi egyenlőtlenségek egyik fajtája az, amely igazságtalan és amely ellen küzdeni kell, a teljesítménytől független vagy vele nem arányos eredetű jövedelmek esnek ebbe a kategóriába. Ezzel szemben az a jövedelmi különbség, amely abból ered, hogy az emberek egy részének lényegesen jobb és magasabb a teljesítménye, mint a másiknak, igazságos, és fenntartása indokolt.

A valóságos kép azonban összetettebb. A közvélemény jelentős része ugyanis – nézetünk szerint nem alaptalanul – nemcsak azt tartja igazságtalannak, hogy pl. többen korrupciós, spekulációs stb. úton jutnak indokolatlanul magas jövedelmekhez, míg az emberek zöme „pusztán" munkájával „keresi kenyerét" – s ebből a szempontból másod-

[1 2] Tekintsünk most el a táppénztől, a gyermekgondozási segélytől, a nyugdíjtól, amelyek valamilyen formában összefüggnek – az előző – munkatevékenységgel, illetve a különböző szociális segélyektől stb., stb.-től, amelyek a szükségletek alapján illetik meg az embereket.

lagos, hogy „főállásban" vagy munkaidőn túl, szabadidejében végzett tevékenységgel –, hanem azt is, hogy *az emberek meghatározott hányada „luxus színvonalon"* él (függetlenül attól, hogyan jutott jövedelméhez), miközben az emberek másik, ugyancsak nem lebecsülendő része *rossz anyagi körülmények között kénytelen önmagát fenntartani.*

Ez a nézet ugyancsak nem újkeletű. A gyökeres társadalmi átalakulást követelő mozgalmak igazságossági követelései között az egalitariánus elképzelések mellett ismétlődően jelentkezik olyan igény, hogy a jövedelmek meghatározásánál az elsődleges kiindulópont az emberek „alapszükséglete" legyen, s további differenciálásra csak akkor kerüljön sor, ha ezeknek a szükségleteknek a kielégítése megvalósult. Először tehát a nyomort és a szegénységet kell felszámolni és csak azután jogos további megkülönböztetéseket tenni az emberek jövedelme között. Tömören fogalmazza meg ezt az elvet – a forradalmi gondolkodástól egyébként távol álló – Mill: „Senkinek sem luxust, amíg másoknál a szükségesek is hiányoznak." Miután ez a követelés teljes mértékig fedi a dolgozók érdekeit és kívánságait, valamilyen formában beépült számos ország munkásmozgalmának posztulátumai közé is.

A szélsőséges jövedelmi különbségek igazságtalanságának eszméje nem egyforma súllyal szerepelt a közgondolkodásban a magyar szocialista átalakulás különböző fázisaiban. A felszabadulás utáni periódusban, amikor a háborús rombolások következtében az emberek túlnyomó többségének életszínvonala rendkívül alacsonyra süllyedt, erőteljesen jelentkezett az az igény, hogy a társadalom akadályozza meg, hogy egyesek öröklött vagy átmentett vagyonukból, feketézésből, spekulációból szerzett jövedelmükből jólétben éljenek, miközben az emberek jelentős része nyomorog. Az ötvenes években ezek a források lényegében elapadtak, nagyfokú nivellálódás következett be, ezért szűkebbre szorult az ilyen típusú igazságossági követelés társadalmi bázisa. (Ezt a korszakot a közgondolkodás úgy jellemezte, hogy „szegények vagyunk, de legalább mindenki – majdnem – egyformán szegény".) A 60-as évektől kezdve az árualapok mennyiségi és minőségi gazdagodásával, az életszínvonal jelentős emelkedésével párhuzamosan fokozatosan nagyobb arányú jövedelemeltolódások is jelentkeztek. Ez nemcsak arra adott lehetőséget, hogy az emberek egyre növekvő része az eddiginél jelentősen jobban, magasabb civilizációs fokon éljen (ami a szocializmus egyik célkitűzése), hanem arra is, hogy a – legkülönbözőbb forrásokból eredő – legmagasabb jövedelműek egy része olyan életmódot alakítson ki, amelyben egyre nagyobb szerepe lett a luxuselemeknek, illetve a különböző státusszimbólumoknak. Ugyanakkor a társadalom egy másik – szociális szempontból ugyancsak heterogén – rétegének életszínvonal emelkedése jelentős mértékben elmaradt nemcsak a kiugróan magas jövedelműektől, hanem az átlagos növekedéstől is. Mindennek következtében élesen kirajzolódott a kontraszt a köznyelven „alsó" és „felső tízezer"-nek nevezett rétegek életmódja között, amelynek egyik pólusán azok helyezkednek el, akiknek a mindennapi megélhetés is alapvető gondot okoz (beleértve sokuknál lakáskérdésük megoldásának – viszonylagos – kilátástalanságát), addig a másik rétegnek néha szinte az a problémája, hogy mit kezdjen a pénzével, mire fordítsa jövedelmét, hogyan tudna eredményesebben rivalizálni a saját rétegéhez tartozókkal. S ha ennek a kontrasztnak a társadalmi feszültségét lényeges mértékben enyhítette, hogy a társadalom többségének életszínvonala lényegesen emelkedett az utóbbi évtizedekben, a korábban státusszimbólumoknak tekintett jelképek jelentős része sokak számára elérhetővé vált (mint a hűtőszekrény, televízió, gépkocsi, hétvégi ház), a kontraszt nyomán

mégis felerősödött az értékelés, hogy *ezek a szélsőséges különbségek igazságtalanok, csökkentésük kívánatos lenne.*[13]

Úgy gondolom, hogy ez az igazságossági követelés jogos és elméletileg is megalapozható. A szocialista átalakulás igazságossági követelményei között prioritása kell hogy legyen annak az igénynek, mely elsődlegesnek tekinti az embereknek azt az – egyenlő – jogát, hogy ha a társadalmi erőforrások megengedik, akkor először alapvető létszükségleteiknek a kielégítése valósuljon meg, s csak ezután kerüljön sor további – igazságos – differenciálásra. Ennek a követelésnek a figyelembevétele azonban nemcsak igazságosságelméleti szempontból indokolt, hanem alapvető politikai érdek is fűződik hozzá. A szocialista társadalom polgári bírálóinak egyik tartós ellenérve a szocializmussal azonban az, hogy ez a társadalom valójában nem szünteti meg az osztályellentéteket, hanem csak újfajta módon rekonstruálja azokat, a szocialista átalakulás is létrehozza a haszonélvezők és a kiszolgáltatottak osztályát (vagy rétegét). Ennek az ellenérvnek nem az az igazi bírálata, hogy kimutatjuk: elméletileg – különböző, itt nem részletezett okok miatt – nem megalapozott „új" osztályról beszélni, hanem az, ha a szocialista társadalmi átalakulás nem ad objektív alapot ilyen feltételezések kialakítására.[14]

Politikai szempontból tehát nagy jelentősége van annak, ha az új társadalom képes dokumentálni azt, hogy ha kevesebbet is termel, mint a fejlett tőkésországok, de a javak elosztása igazságosabb, az elosztást többé nem jellemzik a szélsőséges aránytalanságok.

S erre még akkor is súlyt kell helyezni, ha az érintett rétegek létszámát illetően igen egyenlőtlenek az ismereteink. Az utóbbi években végzett szociológiai felmérések nyomán megközelítően meg tudjuk határozni a legalacsonyabb színvonalon élők számát, de még megközelítően sincs pontos képünk arról, hogy mekkora létszámú az aránytalanul magas jövedelműek heterogén csoportja, figyelembe véve mozgásukat és a különböző átmeneteket is.

Az egzakt felmérés lehetőségeit itt nagymértékben akadályozza, hogy a kiugróan magas jövedelműek számottevő része (különböző, adózási és más okokból) nem hajlandó önként nyilvánosságra hozni jövedelmének valódi nagyságát és forrásait.[15]

Nehezíti a probléma megoldását az is, hogy elméletileg mindmáig nem sikerült meghatározni, hogy az igazságosság szempontjából mi a kívánatos, optimális arány a legnagyobb és a legalacsonyabb jövedelmek között. Ez a kérdés is igen régen foglalkoztatja a filozófusokat, illetve a jelenkorban a szociológusokat. Már Platón is kísérletet tett arra, hogy meghatározza az ideális arányokat. (Egy ideális államban természetszerű, hogy a jövedelemelosztásnak is ideálisnak kellene lennie.)

A kísérletek eredménytelensége – feltehetően – azzal függ össze, hogy maguk a szükségletstruktúrák (amelyek nagymértékben determinálják a jövedelmek igazságossá-

[13] Ezt a kontrasztot azonban nemcsak az „alsó tízezer" érzékelte, hanem azok is, akik tisztességgel elvégzett munkájuk fényében joggal igazságtalannak tekintették azt az ellentétet, amely saját életszínvonaluk és a luxus szinten élők életnívója között állt fenn.

[14] Az „új osztály" koncepciók bírálatával részletesen foglalkozik Kiss Artúr *Új osztály illúzió vagy valóság* című könyve (Kossuth, Budapest 1974).

[15] A jövedelem fogalmának egyes tisztázatlanságait és felmérésének nehézségeit Hankiss Elemér részletesen tárgyalja az igazságosságról szóló tanulmányában. (Az igazságosságról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1976/4, 350–355.)

gáról szóló ítéleteket) a történelem folyamán nagymértékben változtak és differenciálódtak.[16]

De nehézséget jelent az is, hogy az itt jelentkező igazságossági követelmény érvényesítése bizonyos *érdekekbe ütközik.* Egyrészt sérti azok érdekét, akik ragaszkodnak kiemelkedő jövedelmükhöz és ahhoz az életmódhoz, amire meg vannak az anyagi feltételei. Bár e ragaszkodás viszonylagos jogossága erősen függ attól, hogy az adott jövedelem mennyire arányos a teljesítménnyel. Másrészt – és ez a lényegesebb – a jövedelmek egy részének, a teljesítménnyel összhangban álló juttatásnak a limitálása hátráltatóan hathat a munkateljesítményre, mert az érintettek többé nem érdekeltek anyagilag abban, hogy teljesítményüket tovább növeljék. Gond az is, hogy a legalacsonyabb szinten élők helyzete nemegyszer nem jövedelmük elégtelenségének következménye, hanem számos egyéni ok (pl. a családfő alkoholizmusának) eredménye. Ennek ellenére semmiképpen sem helyes a kirívó jövedelemegyenlőtlenség problémáját az egyéni okokra redukálni, és ezzel a társadalmat igazságossági kötelezettségei alól felmenteni, azzal a közhelyszerű és ugyanakkor élesen osztályjellegű – idejét múlta – indokolással, hogy „mindig lesznek szegények és gazdagok", mert egyesek elisszák vagy más módon pocsékolják el jövedelmüket. Már csak azért sem, mert az egyéni ügyek voltaképpen társadalmi méretű problémák konkrét megjelenítői, példánkban az alkoholizmusé.

A jövedelmek (és az életmód) szélsőséges egyenlőtlensége – fokozatos – csökkentésének „hogyan"-ja túllépi a filozófia illetékességét. Ezért csak utalni kívánunk arra, hogy a megoldás – feltehetően – komplex gazdasági-politikai-jogi és morális eszközöket igényel, amelyek között olyanok szerepelhetnek, mint a legalacsonyabb jövedelmek felemeléséhez szükséges anyagi feltételek megteremtése, az „elszakadás" megakadályozása érdekében a „közbülső" rétegek jövedelmének növelése, a problémák politikai feladatként való deklarálása, széles körű szociálpolitikai intézkedések a jövedelmeket hatékonyabban szabályozó jogi eszközök kimunkálása, illetve a meglevők konzekvensebb érvényesítése, a jövedelemszerzéssel és az életmóddal kapcsolatos erkölcsi normák szélesebb érvényesítése stb. Mindennek egy ún. *csoportmobilitás* irányában kell hatnia, amelynek során az egyes társadalmi rétegek közötti egyenlőtlenségek fokozatosan csökkennek.[17]

[16] Ferge Zsuzsa megállapítja, hogy a mi viszonyaink között több mint tízszeres a különbség a legalsóbb és a legmagasabb jövedelmek között. A minimális szint a megélhetési költségekhez képest igen alacsony, a felső szintet pedig különbözőképpen ítélik az érintettek (akik keveslik) és a nem érintettek (sokallják). A konklúzió: „Nincs tehát egyértelmű tudományosan igazolható válasz arra a kérdésre, hogy mekkorának ‚kell' lennie a legkisebb és a legnagyobb keresetnek." (Ferge Zs.: A társadalom- és szociálpolitika gyakorlatának elemzése. *Társadalompolitikai tanulmányok* Gondolat, Budapest 1980, 314.)

[17] „. . . *távlati célkitűzéseink tárgyát jelentő struktúra felé* akkor tudunk közelíteni, ha a társadalmi rétegek közötti, lényegében a munkamegosztáson belüli és ahhoz kapcsolódó egyenlőtlenség jellegű különbségek csökkennek. Ez a folyamat egy meghatározott jellegű csoportmobilitás – a kollektív mobilitás létét tételezi –, amelynek során minden réteg helyzete javul, de a ma kedvezőtlenebb helyzetűek feltételei gyorsabb ütemben módosulnak, mint a jobb helyzetűeké." (Ferge Zs.: Az iskola, a pedagógusok és a társadalom. *Társadalompolitikai tanulmányok,* 83. o.) Ugyancsak ő foglalkozik behatóan a szegénység és gazdagság problémáival, s noha a szélsőségek fennállását a szocializmus elveitől eltérő devianciának tartja, a legnagyobb jövedelemmel rendelkezők vagyoni korlátozását illetően szkeptikus a véleménye. (Ferge Zs.: *Társadalmi újratermelés és társadalompolitika.* Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest 1982, 369–385.)

A jövedelemegyenlőtlenségnél azonban nemcsak az eltérés *nagysága* okozhat aktuális igazságossági problémákat, hanem – talán még élesebben – a *forrásuk* is.

Igazságtalanság nemcsak azáltal állhat elő, hogy túl nagy a különbség a legalacsonyabb és legmagasabb jövedelműek anyagi viszonyai, életmódja stb. között, hanem azáltal is, hogy míg az emberek jelentős részének jövedelme munkájukból ered – trendszerűen, megközelítően, minden eltérés és bizonytalanság ellenére – teljesítményükkel arányban, addig az emberek másik – megítélésem szerint növekvő – hányada más forrásból szerzi meg jövedelmét. Ez utóbbi a szocializmustól idegen jelenség, amely ellentmond a szocializmus alapelveinek és ezzel összefüggésben egyben *igazságtalanság*, amelynek leküzdése a szocialista társadalom állandó feladatai közé tartozik.

Az igazságtalan egyenlőtlenség egyik „klasszikus" eredetű, régóta ismert, de a jelenlegi társadalom ellentmondásaiból táplálkozó prototípusa: a *korrupció*. A korrupció jellegzetessége, hogy általa az az ember, aki bizonyos lehetőségek felett diszponál, jogtalan előnyökhöz, lényegében illegális és ellenőrizhetetlen (megadóztathatatlan) jövedelemhez jut.

A korrupció társadalmi veszélyességét fokozza, hogy a korrupció tárgya *messze túlterjed a szorosabban vett* anyagi jövedelmen, mint ahogy a korrupcióért nyújtott ellenszolgáltatás sem csak a korrupt ember anyagi jövedelmét növeli. Hankiss szerint „a korrupció *az anyagi javakon* kívül (pl. importáruk, ritka áruk, építési anyagok, lakások, lakáskiutalások, autókiutalások, fizetésemelések, prémiumok stb.) irányulhat *szolgáltatásokra* (szerelés, javítás, szállítás, betegellátás, vendéglátás stb.), *engedélyekre kedvezményekre* (pl. iparengedélyek, építési engedélyek, adókedvezmények, hitelek stb.), *pozíciókra* (állások, kinevezések, kedvező munkabeosztás, egyetemi és más felvételek), *bizonyos viselkedésformákra* (engedelmesség, lojalitás, politikai szavazat, szex – sőt hibák, esetleg bűnök feletti szemhunyás – *F. T.*), *az autonóm emberi élet feltételeire* (félelemmentesség, biztonságérzet, szabadságjogok, emberi lehetőségek stb.). (Hankiss E: *Társadalmi csapdák.* Magvető, Budapest 1979, 89–90. o.)

A korrupcióval rokon és vele esetenként összefonódó, ugyancsak más társadalmi formációkban is érvényesülő, de a szocializmus viszonyai között újjászületető és széles mértékben elterjedt jelenség: a *protekció*. A protekciót is az teszi igazságtalanná (és különbözteti meg a jogos segítségnyújtástól), hogy eredményeképpen a kedvezményezett megfoszt valaki mást, nemegyszer érdemesebbet attól, hogy valamilyen posztot betöltsön, egyetemre, főiskolára bejusson stb. Mind a korrupció, mind a protekció arról tanúskodik, hogy a kölcsönösség mint az igazságosság formája hogyan csaphat át saját ellentétébe, amennyiben sajátos tartalommal töltődik meg. A korrupcióban és a protekcióban nyíltan vagy latensen alapvető elem a *kölcsönösség*, a korrupt ember azért részesít valakit előnyben, hogy a jelenben (vagy a jövőben) ellenszolgáltatást kapjon, és hasonlóképpen a protekciót kérő is éppoly kész a viszonzásra, mint a protekciót nyújtó, aki elvárja a honorálást (ha csak nem a protekció nyújtás a „fizetség" egy korábbi tettért). Ennek következtében a korrupt, a protektor „saját logikája szerint" igazságtalannak tartja, ha a kölcsönösség nem érvényesül, ha szolgáltatásai – hosszabb távon is – viszonzatlanok maradnak.[18]

[18] Híven tükrözi ezt a mentalitást Bárány Tamás *Férfiak mesélik* című írása, amelynek egyik középkorú szereplője mélyen fel van háborodva és igazságtalannak érzi, hogy fiatal szeretője, akinek ő

A kölcsönösség azonban csak akkor tekinthető valóban az igazságosság formájának, ha nem hoz másokat – igazságtalanul – hátrányos helyzetbe. A „manus manum lavat" („kéz kezet mos") ősi latin mondás tehát csak addig tekinthető erkölcsösnek, amíg az emberek – mivel segítenek egymásnak – „tisztábbak" lesznek általa, de azonnal elveszti erkölcsös jellegét, ha indokolatlan előnybe hozza az egyik (vagy mindkét) felet.

A korrupció és a protekció elterjedésének egyik alapvető veszélye, hogy morális értéktévesztést eredményezhet a köztudatban. Míg a korrupciót és a protekciót – amíg kivételes jelenségek – a közfelfogás igazságtalannak tekinti (s legfeljebb abban van eltérés, hogy „bocsánatos" bűn-e vagy sem), addig a mennyiség növekedése itt is minőségi változást hozhat létre. Ha pl. a protekció bizonyos területen elér egy viszonylag magas – pontosan nem kvantifikálható fokot –, a közgondolkozás már nem ítéli igazságtalannak a protekciót, mert úgy véli, hogy a „cosi fan tutti" elve jegyében, már mindenkinek joga van a protekcióhoz. Sőt az a kevésbé erkölcsös, aki – ha szükséges – mégsem vesz igénybe protekciót, mert ezzel indokolatlan hátrányba hozza a védelemre szorulót.[19]

A korrupció, a hálapénz és más hasonló jelenségek nemcsak igazságtalan jövedelemmegoszlást hoznak létre a megközelítően hasonló teljesítményt nyújtó, de különböző foglalkozásúak között, mivel az egyikhez tartozók lényegében a fizetésükből élnek, amelyet legfeljebb munkaidő utáni külön tevékenységükkel pótolnak (ha erre egyáltalán, szűk körben mód van), míg a másik csoport tagjainak valóságos jövedelme messze meghaladja a törvény által megállapított fizetést, sőt „erkölcsi" földcsuszamlást is okozhat. A hátrányosabb helyzetűek felvethetik, hogy az ő kötelességszerűen és a jogszabályok által előírt módon végzett (pl. tanácsi, bírói, ügyészi, pedagógiai stb.) munkájukért elfogadott hálapénz miért minősül megvesztegetésnek vagy egyéb morálisjogi visszaélésnek, amikor pl. orvoskollégáiknál ugyanez a magatartás az etikum határain belül maradó, legalábbis megtűrt viselkedés.[20]

A most ismertetett igazságtalan egyenlőtlenségek *okainak* és *leküzdési módjainak* elemzése (az előző kérdéshez hasonlóan) elsődlegesen nem a filozófia feladata. Ezért csak vázlatszerűen utalunk arra, hogy a komplex okok között jelentős szerepe van a különféle „hiányok"-nak (hiánycikkeknek és szolgáltatások hiányának), egy olyan szemléletnek, amely az anyagi értékeket helyezi túlzottan előtérbe (s az emberek életútját elsődlegesen azon méri, hogy mit szereztek), annak, hogy a jobb és magasabb színvonalú munkát nem becsülik meg eléggé anyagilag, annak, hogy bizonyos szakmáknál a még nagyobb egyenlőtlenség érdekében eleve beépítik a fizetésbe a borravalót stb. Ebből következően a negatív jelenségek leküzdése is csak egy hosszadalmas folyamat révén valósulhat meg,

---

(felesége révén) korrupt módon lakást szerzett, nem vele, hanem egy nálánál húsz évvel fiatalabb férfival költözik be a lakásba.

[19] Nem tárgyaljuk itt a további rokonjelenségeket, a hálapénzt (parasolventiát), a borravalót stb.-t, amelyek általában ugyancsak igazságtalan aránytalanságokhoz vezetnek.

[20] Ebből következően nem tekinthető igazságtalannak a munkaidő utáni tevékenységgel szerzett s a munkával arányos jövedelem, így pl. a falun lakó emberek állattartása, amely a hajnali és a késő esti időszakot is igénybe veszi. (Más kérdés, hogy ez a típusú erőteljes igénybevétel alig vagy egyáltalában nem ad lehetőséget a személyiség más irányú kibontakoztatására, pl. kultúrálódásra, és hasonlóképpen problémát okozhat, hogy az egyes társadalmi rétegeknek egyenlőtlenek a lehetőségeik munkaidőn kívüli jövedelemszerzésre.)

amelynek ugyancsak komplex gazdasági-politikai-jogi-erkölcsi stb. összetevői vannak. Ezek a „hiányok" fokozatos csökkentésétől, a korrupció, protekcionizmus stb. politikai jelentőségének felismerésétől, az ide vonatkozó jogszabályok betartásának következetes megkövetelésén és a jogszabályokban jelentkező ellentmondások megszüntetésén át az ezzel kapcsolatos erkölcsi szemléletváltoztatásig stb.-ig terjednek.

Végül érdemes rámutatni arra, hogy mind a szélsőséges jövedelemegyenlőtlenség fennmaradása, mind a korrupción stb.-n alapuló jövedelmi igazságtalanságok továbbélése, sőt elburjánzása *akadályozzák az ember nembeli lényegének* szélesebb, társadalmi méretekben való *kibontakoztatását.* Nyilvánvaló, hogy annak a rétegnek a számára, amelynek egyik vagy „a" legfontosabb problémája a megélhetés elemi feltételeinek biztosítása, a „nembeliségben" megnyilvánuló értékek (a munkával való azonosulás, a közéletiség, a szabadság stb.) háttérbe szorulnak. Hasonló irányban hatnak az utóbb felsorolt kedvezőtlen jelenségek, amelyek egyrészt akadályozzák, hogy mindenki a képességének megfelelő helyre kerüljön, másrészt sajátos „kényszerformák", az emberek szabadságát korlátozza, hogyha a valóságban – vagy csak általuk feltételezetten – akkor tudják bizonyos elemi céljaikat elérni, szükségleteiket kielégíteni, ha korrupciót, protekciót vesznek igénybe, hálapénzt vagy borravalót fizetnek stb.

2.3. A döntési egyenlőtlenségekkel kapcsolatos egyes igazságossági problémák

A harmadik terület, amellyel kapcsolatban lényeges igazságossági problémák jelentkeznek, a *döntési szféra.* Ahogy az eddigi igazságossági követelmények a társadalom egyes ellentmondásaival összefüggésben merültek fel (lásd a defavorizáltak és nem defavorizáltak, a szegények és „gazdagok", a munkájukkal arányos jövedelmű és a jövedelmüket más forrásból szerzők helyzete közötti ellentmondást), úgy a döntési egyenlőtlenségek is egy sajátos ellentmondáscsoportból, a vezetők és a vezetettek közötti ellentétből erednek. Míg azonban az előzőekben vizsgált igazságtalanságok bizonyos evidenciával bírtak, az emberek jelentős része számára nyilvánvaló, hogy az ismertetett egyenlőtlenségek csökkentésével válhat igazságosabbá a társadalom, addig a döntési egyenlőtlenség esetében ez az evidencia – legalábbis első megközelítésben – hiányzik. Önmagában az a tény, hogy a modern társadalmak hierarchikus felépítésűek, hogy a gazdaságban, a politikában (a társadalmi szerveknél és az állami szerveknél egyaránt), a közoktatásban stb. szükség van vezetőkre és – értelemszerűen – vezetettekre, nem tűnik sem igazságosnak, sem igazságtalannak, hanem az igazságossági szférán kívülálló „szükségszerűségnek". S valóban a társadalmi munkamegosztásnak ez a jellegzetessége – elvontan – nem igazságtalan, hanem elkerülhetetlen fejlődési fok, annak jelzője, hogy az emberiség túlnőtt a kezdeti stádiumokra jellemző közvetlen demokrácia szakaszán.

Ugyanakkor az emberek szétválása vezetőkre és vezetettekre magában hordja az igazságtalanság számos válfajának lehetőségét, s ez a lehetőség a mi viszonyaink között is különböző formákban realizálódik, illetve realizálódhat.

Ennek megindokolásához vissza kell térnünk az ember nembeli lényegének problémájához. Mint ismeretes, a nembeliség egyik alapvető megnyilvánulása a társadalmiság, illetve a közéletiség. A közéletiség azonban nemcsak azt jelenti, hogy az ember „alattvalóként" részt vesz a közéletben, választások alkalmával szavaz, valamilyen társadalmi munkát

végez (amivel megbízták). *A közéletiség* – szocialista értelemben – ennél lényegesen több: olyan polgárt tételez fel, *aki népben-nemzetben gondolkodó, a közügyekért felelősséget érző, szabad, gerinces, ún. „civilkurázsival" bíró, döntési lehetőségekre tartó és dönteni tudó ember.* Csakhogy a társadalom hierarchikus felépítése – és ez jellemző a szocialista átalakulás társadalmára is – csak meghatározott számú széles körű döntésre lehetőséget adó vezetői posztot „bír el". Ezáltal azonban a vezetői tisztségek (akár választottak, akár kinevezettek) a „zéró összegűség" hatálya alá esnek. Így pl. egy képviselő megválasztása vagy egy igazgató kinevezése azt eredményezi, hogy a többi választópolgár vagy igazgatójelölt elesik ettől a megbízatástól.

Ennek következtében egy sajátos egyenlőtlenség jön létre, amennyiben a döntésben is megnyilvánuló nembeliségük kibontakoztatására csak az emberek egy részének van lehetősége, míg az emberek másik, számottevő része ettől a lehetőségtől elesik. Ennek a szükségszerű és ugyanakkor igazságtalan egyenlőtlenségnek a nagysága, de ezzel együtt *igazságtalansági foka* azonban *történelmileg rendkívül változó,* figyelembe véve a szociológia által behatóan tárgyalt hatalom-uralom-kormányzás jelenségcsoport különböző változatait.

Fennáll ugyanis a lehetősége annak is, hogy a döntési egyenlőtlenség számos demokratikus eszköz és forma közbeiktatásával erősen csökkenjen.

A problémát az teszi különösen bonyolulttá és ellentmondásossá, hogy a szocialista átalakulás különböző periódusaiban egyaránt *alapvető* gazdasági és politikai (kül- és belpolitikai) *érdekek* fűződnek a döntési jogkörök centralizációjához, amely az egyenlőtlenség növekedését eredményezi, és ugyanakkor a demokratizáláshoz is, amely viszont ellenkezőleg, az egyenlőtlenség csökkenéséhez vezet.[21]

A jogilag biztosított döntési egyenlőtlenség, amennyiben nem kapcsolódik össze tartalmasan funkcionáló demokratikus formákkal, elsősorban azok számára jelentkezik igazságtalanságként, akik létformájuk szerves részének tekintik a döntésekben való aktív részvételt, akiknek problémát okoz, hogy „róluk – illetve a közügyekről – nélkülük" határoznak.

Ez a döntési egyenlőtlenség azonban több okból korántsem dichotóm. Egyrészt azért, mivel számos ember egyszerre vezető és vezetett, illetve közbülső helyet foglal el a hierarchiában, pl. középszintű vezető, vagy azért, mert az egyik relációban (pl. a gazdaságban) vezető, míg a másikban (pl. a politikaiban) vezetett. Másrészt azért, mert a valóságos (tehát nem a formális) döntések gyakran az irányított szférában születnek, a

[21] A döntési hierarchia Magyarországon is *történelmi termék.* Nyilvánvaló, hogy a hatalom megszerzése után, háborús és ellenforradalmi időkben a hatalom nagyobb koncentrációjára van szükség, ezért ezekben a szakaszokban a döntési hierarchián belül a döntési jogosítványok egyenlőtlenebbül oszlanak el, mint a békés fejlődés szakaszaiban. A békés építés korszakában jobban érvényesülhet az a fontos döntéselméleti elv is, hogy a döntési jogkörökkel azoknak kell rendelkezniök, akik a rendelkezésükre álló információk következtében a legjobban ismerik az eldöntendő problémákat. Ennek jegyében ment végbe – elsősorban gazdasági vonalon – egy viszonylagos decentralizálási folyamat – bizonyos döntési jogkörök átadása alacsonyabb szintű szervezeteknek. – Ugyanakkor a döntési mechanizmussal foglalkozó politológusok szerint még jelenleg is az a helyzet, hogy számos döntés két-három szinttel feljebb születik meg, mint ahogy azokat meg kellene hozni. (Bihari Mihály: A döntési mechanizmus szervezeti, hatalmi és érdek környezeti problémái. *Közigazgatás és politika.* Kossuth, Budapest 1980.)

döntéselőkészítés során. Ezért a politológusok szerint helytelen a döntési mechanizmusunkat úgy értékelni, mint egy fordított piramist, amelyben minden hatalom a legfelsőbb pozícióban levőknek jut és az alárendelteknek semmi. Ez azonban nem változtat azon, hogy számos esetben a döntést hozók és a döntés érintettek között túl nagy a távolság, a döntések miértjei homályban maradnak, és ez növeli a kiszolgáltatottság érzését. (Bihari M, i. m. 125–130. o.)

Van azonban a döntési egyenlőtlenségnek olyan válfaja is, amelyet szélesebb, viszonylag apolitikus rétegek is igazságtalannak tartanak. Az egyenlőtlenségek azáltal növekszenek meg és válnak csaknem össztársadalmilag irritáló tényezővé, hogy a gyakorlatban a *valóságos* (döntési) *jogosítványok* nemegyszer *messze túlnőnek a jogilag garantáltakon* és olyan *informális hatalmi lehetőségekkel bővülnek,* amelyeket az emberek – okkal – sokkal igazságtalanabbnak tartanak, mint azt a puszta tényt, hogy a vezetőknek a társadalmi munkamegosztás következtében nagyobb a döntési jogkörük.

A történelemből jól ismert és sokat elemzett jelenség, hogy megnövekedett döntési lehetőségekkel együtt járó hatalom *veszélyekkel* jár együtt, *a hatalommal való visszaélés* különböző jogszabályokba vagy „csak" erkölcsi szabályokba ütköző formáira ad lehetőséget.[22]

A hatalommal való visszaélés problémája a marxista irodalom csaknem fehér foltjai közé tartozik; lényegében sem a politológia, sem a szociológia, sem az etika nem foglalkozik ezzel a kérdéssel a szocializmus viszonyaira vonatkoztatva. (Inkább a szépirodalomban találhatunk erre vonatkozóan adalékokat.) Ami mögött az a hallgatólagos feltételezés húzódik meg, hogy a hatalommal való visszaélés csak az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakban tipikus jelenség, a szocialista országokban azonban csak a kivételt képező „személyi kultusz" idején fordul elő szélesebb mértékben, egyébként pedig csak elenyészően. Holott a valóságban ez reális veszély azokban a szocialista társadalmakban is, amelyekben nincs „személyi kultusz". Különösen a hatalommal való visszaélés jogilag megragadhatatlan, csak etikailag elítélhető formái azok, amelyek minden, hatalommal rendelkező embert fenyegetnek.

Ami nem jelenti azt, hogy a jogilag megragadható formák ne fordulnának elő a gyakorlatban. Bizonyítja azt, hogy Magyarországon jogszabályt kellett hozni a közérdekű bejelentők védelmére. A jogszabály meghozatala azért vált szükségessé, mert a gyakorlatban nemritkán előfordultak olyan esetek, hogy a vezetők nem vették jó néven a tevékenységüket érintő és bíráló bejelentéseket, és retorzióval éltek.

Fokozza az igazságtalanság érzését, ha a hatalmi pozíció esetenként jogegyenlőtlenséget eredményez. Rendkívül rossz hatással van a közvéleményre, ha a vezetői poszt – akár kivételesen is, de – menlevelet nyújt a szabálysértések, sőt bűncselekmények elkövetésekor: legyen az pl. közlekedési baleset vagy gazdasági mulasztás, visszaélés stb.

[22] Az utóbbit a következőképpen jellemzi Hankiss Elemér: „A megnövekedett hatalommal ugyanis általában megnövekedett anyagi lehetőségek járnak együtt, s így lehetővé válik egyre több és több ember egyoldalú lekötelezése s cserébe egyre több hatalom akkumulálása. Így alakulnak ki a modern társadalmakban is nap mint nap már-már feudális kötöttségek, kvázi-feudális részstruktúrák, kliens-patrónus viszonyok, amelyek parazitaként rátelepszenek a társadalmi szintű közérdekre vagy eleve megakadályozzák kibontakozását . . ." (Hankiss E.: *Társadalmi csapdák.* Magvető, Budapest 1979, 107.)

Ugyancsak igazságtalanságnak értékelhető az az egyenlőtlenség, hogy az adott poszton alkalmatlannak bizonyuló megbukott vezetőt nem a képességeinek megfelelő posztra helyezik, hanem további, gyakran ismételt (de eredménytelenséggel végződő) vezetői lehetőséget teremtenek számára.[23]

Mindennek azért van különös jelentősége az igazságosság szempontjából, mert a közvélemény az ebben a szférában előforduló visszás jelenségeket – jogosan – tipikus igazságtalanságoknak, a szocializmus által hirdetett *alapvető emberi egyenlőség megsértésének* tekintik. Ennek következtében azt az orvell-i mondást, amely szerint „mindenki egyenlő, de vannak akik egyenlőbbek másoknál" a jelen viszonyaira is aktuálisnak tartják.

A döntési egyenlőtlenségek különböző formái kialakulásának okai éppúgy összetettek (és jelentős részben egzakt módon feltáratlanok), mint a csökkentés különböző módozatai. Ezért ismét csak vázlatszerűen jelezzük, hogy az igazságtalan egyenlőtlenségek fokozatos leküzdése ebben a szférában is komplex *politikai-jogi-erkölcsi* eszközöket igényel. Politikai területen kétségtelenül a *szocialista demokratizmus* eddiginél következetesebb érvényesítése a legfontosabb tényező, beleértve a döntéseket előkészítő fórumok kiszélesítését és tartalmassá tételét, a gazdagabb és kölcsönös információáramlást, a nem manipulált nyilvánosságot, esetleg a rotációt. Jogi viszonylatban elsősorban az idevágó jogszabályok konzekvensebb alkalmazása lenne a feladat, valamint a jogegyenlőség – az egyenlő mérce – általános megvalósítása. Lényegesek lennének az erkölcsi szférába vágó teendők is. Az eddiginél sokkal szigorúbban kellene megkövetelni, hogy csak az lásson el vezetői funkciókat (különösen a politikai szférában), aki a hatalmat *megbízatásnak* és *szolgálatnak,* nem pedig kiváltságnak tekinti, melynek gyakorlása nem a saját, hanem a megbízók érdekében kell hogy történjék. Akár választják a vezetőket (képviselőket, tanácstagokat), akár nem, a vezetőknek elsődlegesen a *vezetettek előtt kell helytállniuk, nekik tartoznak beszámolni kötelezettséggel és felelősséggel, nekik legyen* – végső fokon – *joguk ítéletet mondani munkájukról.*[24]

*

A szerző könyvének további, befejező részében a következő, itt helyhiány miatt nem részletezhető témákkal foglalkozik: „Egyenlőtlenségek a munkával való azonosulás lehetőségeiben", „A munka (teljesítmény) szerinti elosztás igazságossága", „A szükségletek szerinti elosztás igazságossága".

[23] A köznyelvben ezt a jelenséget – igen találóan – úgy jellemzik, hogy „a szemetet a szoba egyik sarkából a másik sarkába seprik".

[24] Etikai szemszögből a vezetők általános választása – de legalábbis a vezetettek számára az egyetértési jog biztosítása – alkalmasabb forma a vezetettektől való függés demonstrálására, mint a gazdaságilag esetleg célszerűbb kinevezés, amely óhatatlanul azt az érzést erősíti a vezetőkben, hogy posztjuk megszerzése és megtartása elsődlegesen nem a vezetettektől, hanem a felsőbb hatóságoktól függ.

A SZEMLÉLETI MATERIALIZMUSTÓL A GYAKORLATI MATERIALIZMUSIG
(Buharin filozófiai fejlődéséről)

SZABÓ TIBOR

1931. június 29. és július 4. között tartották meg Londonban a II. Nemzetközi Tudománytörténeti és Technológiai kongresszust, amelyre szovjet küldöttséget is meghívtak. A szovjet delegáció vezetője N. I. Buharin volt, tagjai: A. F. Joffe, M. Rubinstein, B. M. Zavadovszkij, E. Kolman, N. I. Vavilov, V. F. Mitkevics és B. Hessen voltak. A kongresszus utolsó napját a szervezők a szovjet tudósoknak tartották fönn, s előadásaikat nem egészen két héttel a kongresszus befejezése után *Science at the Cross Roads* címmel kiadták angolul és hamarosan Moszkvában oroszul is megjelent.[1]

Nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy a marxista természettudományos kutatás angliai fejlődésében meghatározó jelentőségű volt a szovjet delegáció londoni szereplése, különösen B. Hessen fizikusnak Newtonról tartott előadása. Nem függetlenül ettől, a harmincas évek során Buharinnak és más teoretikusoknak egyéb írásait is kiadták angol nyelven, s felfogásuk – pro és contra – nagy visszhangot váltott ki az angol filozófusok és szaktudósok körében.[2] A fizika, a biológia, a matematika, a genetika eredményeinek alkalmazása, a Szovjetunió első ötéves tervének technológiai fejlődése állt az egyes előadások középpontjában. Buharin, aki ekkor még számos magas tudományos posztot töltött be – akadémikus, a Legfelsőbb Gazdasági Tanács Ipari Kutató Részlegének igazgatója, az Akadémia Ismeretelmélettörténeti Bizottságának elnöke stb. –, tartotta az általános jellegű – ismeretelméleti, társadalmi és politikai kérdéseket is magában foglaló – fő referátumot *Elmélet és gyakorlat a dialektikus materializmus szemszögéből* címmel.

Milyen helyet foglal el Buharin életművében ez az 1931-es londoni előadás? Megítélésünk szerint – s a továbbiakban ezt szeretnénk bizonyítani – *alapvető* jelentőségű Buharin elméleti gondolkodása fejlődésének megértéséhez.

A „NÉPSZERŰ TANKÖNYV" SZEMLÉLETI MATERIALIZMUSA

Buharin rendkívül termékeny szerző volt: fiatalkorától kezdve publikált brosúrákat, pamfleteket, közgazdasági elemzéseket, szociológiai jellegű műveket, politikai írásokat. Számtalan beszámolót készített a bolsevik párt és a Komintern részére, beszédeket

[1] Buharin tanulmányát külön is kiadták; *Theory and Practice from the Standpoint of Dialectical Materialism,* London 1931, Kniga, 23 o., illetve oroszul: *Teorija i praktyika sz tocski zrényija dialekticseszkovo materializma,* Moszkva–Leningrád 1932. k. n. 32 o.

[2] Buharin és mások írásait lásd: *Marxism and Modern Thought,* London 1935.; a szovjet teoretikusok hatásáról lásd: J. D. Bernal: *The Social Function of Science,* London 1939., Hyman Levy: *Modern Science,* London 1939. stb.

tartott, agitált stb. Ezek közül néhánynak meghatározó szerepe volt a kor politikai, ideológiai életére. Gondoljunk csak *A kommunizmus ABC-je* vagy a *Népszerű tankönyv* esetére, amelyek a bolsevik párt káderiskoláinak alapkönyvei voltak hosszú időn keresztül. Műveit az egész kommunista világmozgalomban terjesztették, ismerték. Ezek a művek egyrészt a kor aktuális szellemi-politikai viszonyait tükrözték, másrészt Buharin viszonyát ezekhez, illetve saját – az eseményekkel együtt változó – eszmei-filozófiai-ideológiai álláspontját. Mindezeket figyelembe kell venni, ha a maga realitásában kívánjuk felvázolni pályafutását.

Buharinnak filozófiailag kétségkívül egyik legjelentősebb írása az 1921-ben közzétett *Népszerű tankönyv.*[3] Összefoglaló, rendszerező mű, amelyben Buharin a marxizmus fogalmi apparátusát elemzi, szándéka szerint az „ortodox marxizmus" szellemében. Valójában alapos és széles körű tájékozottságról, a marxizmus alapösszefüggéseinek polemikus védelméről és szisztematikus kifejtéséről tanúskodik a könyv. Mondanivalóját, a közérthetőség kedvéért, számtalan, az életből vett példával illusztrálja. Így a *Népszerű tankönyv* akkor teljes mértékben alkalmas volt funkciójának betöltésére.

Hatvan év távlatából milyen kép bontakozik ki előttünk a szerzőről és művéről? Milyen az a marxizmus, amit Buharin a *Népszerű tankönyvben* képviselt?

Alapvető jellemzője, hogy benne egy természettudományos szemléleten alapuló társadalomkép rajzolódik ki, amelyben az anyagi, objektív és egyértelműen meghatározott törvényszerűségek az uralkodók: minden társadalmi mozgás a materiális erők függvényében zajlik le, ettől eltérni nem lehet. Ennek a koncepciónak az alapján fogalmazza meg azután a többi kérdést is. A determinizmust például így határozza meg: „azt az elméletet, amely azt állítja, hogy az emberi akarat nem szabad, azaz bizonyos feltételeknek alávetett, determinizmusnak nevezik". (MP. 32.) Az emberi cselekvés egyértelműen determinált, véletlen pedig – akár a francia materialistáknál – nem létezik. „Ha minden lényegében a törvényeknek megfelelően történik, és ha általában semmi esetleges sem létezik, azaz minden októl függetlenül, akkor világos, hogy történelmi véletlen sem létezhet." (MP. 43.) A szocializmust is ilyen „elkerülhetetlen törvényszerűségnek" nevezi. A külvilág objektivitására, illetve az anyag és tudat kérdésére is alapkoncepciójának megfelelő választ ad. Az objektivitás problémáját az embertől függetlenül vizsgálja, s a társadalom objektivitása számára azonos egyértelmű meghatározottságával. Az anyagi és a szellemi jelenségeket – talán a jobb megértés szempontjából – elválasztja egymástól, illetve a Marx által szemléleti materializmusnak nevezett felfogás módjára mindent az anyag oldaláról, az anyag szempontjából fog fel.[4] Az embert „finoman szervezett gépnek" (MP. 53.), a „természet termékének" nevezi (MP. 52.), az anyagot a „szellem szülőjének". Természetesen ez abból a szempontból helyes, hogy a materializmust juttatja érvényre, de ugyanakkor egyoldalú is, mert nem adja meg a jelenségek specifikumát. Sőt,

[3] N. I. Buharin: *Teorija isztoricseszkovo materializma: popularnij ucsébnyik markszisztkoj szociologii,* Moszkva 1921. Mi ennek francia kiadását használtuk (*La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste,* Paris 1927. Editions Sociales Internationales. A továbbiakban: MP.)

[4] „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot,* nem szubjektíven" – írja Marx a *Feuerbach-tézisekben.*

ennek következményeképpen az összetartozó jelenségeket elválasztja egymástól, s így metafizikus pozícióba esik vissza. Valóban ki is jelenti, hogy a társadalom is a „természet terméke", s ettől a természettől függ. (MP. 58.) Ennek megfelelően az eszmei mozzanatnak csak igen kis jelentőséget tulajdonít a társadalomban. Az objektivitás, az anyagiság prioritását a társadalomra pedig úgy érvényesíti, hogy túlhangsúlyozza a gazdasági momentumot, a termelőerők anyagi, technikai oldalát. Szerinte „a társadalom formája, struktúrája a technika fejlettségi szintjétől függ". (MP. 126.) A technika determinálja a munkaviszonyok rendszerét, az államot és magát a felépítményt is. (MP. 169.) Így az anyagi termelésnek kiemelkedő szerep jut a társadalomban a szellemi kultúrával szemben. „Az anyagi termelés és eszközei (az anyagi termelőerők) alkotják az emberi társadalom létének az alapját. Enélkül a termelés nélkül semmiféle 'társadalmi tudat', semmiféle 'szellemi kultúra' sem lehetséges, éppúgy ahogy nem létezhet gondolkodás agy nélkül." (MP. 59.) A társadalmi tudat és aktivitásának a kérdése így háttérbe került Buharin felfogásában: a társadalmi tudat vizsgálatát pedig idealista álláspontnak minősítette.

Az anyagi mozzanat túlhangsúlyozása, a kérdéseknek az anyag oldaláról való megközelítése oda vezetett, hogy Buharin számos kérdésben nem tudta érvényre juttatni a dialektikát. Nemcsak arra gondolunk, hogy nem látta az összefüggést szükségszerű és véletlen között,[5] hanem például arra, hogy a dialektikát „dinamikává" degradálta. A jelenségek állandó dinamikus mozgását nevezte dialektikának és nem utalt a jelenségekben levő belső ellentmondásokra, a tagadásra stb., mint a dialektika fontos mozzanataira. Ha beszélt is ellentmondásról, akkor a rendszer és környezete közti „egyensúlyt" értette alatta. A társadalom és az egyén viszonyában – éppúgy mint más esetekben is – csak az egyik mozzanatot, a társadalmat hangsúlyozta, nem látta az egyén és a társadalom közti kölcsönviszonyt.

LUKÁCS ÉS GRAMSCI BÍRÁLATA

A *Népszerű tankönyv* „hivatalos kézikönyv"-minőségét nem ásta alá, hogy megjelenése után – a dicséretek mellett – igen sok bírálatot is kapott: ekkor ugyanis a kommunista világmozgalomban nyitott légkör uralkodott, amely az ellenvéleményt is minden további nélkül elbírta. A kritikusok között ilyen nevek szerepeltek, mint V. Szovabjanov, Fogarasi Béla, Lukács György és Antonio Gramsci.

A Buharin-ellenes polémiát marxizmustörténetileg is fontosnak tartjuk, hiszen ez, szerintünk, a *marxizmus lehetséges interpretációját* érintette. Ebben a vonatkozásban különösen Lukács és Gramsci álláspontja figyelemre méltó. A kettejük között meglevő eltérések ellenére azonos inspirációjúnak lehet tekinteni Buharin kézikönyvével szembeni fellépésüket. Először is nem Buharin *politikai* ellenfeleként nyilvánítanak véleményt, ami sok tekintetben megkérdőjelezné bírálatuk *elméleti* értékét. Másrészt pedig kritikájuk az egyoldalú anyagcentrikusság, a természettudományos társadalomszemlélet ellen irányul. Mindketten a gyakorlat fogalmát és szerepének reális ábrázolását hiányolják a *Népszerű tankönyvből.*

[5] A véletlen teljes kiiktatása a XVIII. századi mechanikus materializmus képviselőire (például Holbachra) emlékeztet.

Lukács bírálata nem tér ki minden részletre, de igen lényeglátó.[6] Buharin felfogását a polgári – pontosabban a XVIII. századi polgári – filozófiához hasonlítja, amely alapvetően – Marx kifejezésével élve – szemléleti jellegű. „Buharin elméletének egész filozófiai alapvetése megmarad a 'szemléleti' materializmus álláspontján" – írja. (TME. 468.) Bizonyításként arra hivatkozik, hogy Buharin mellőzi a klasszikus német filozófiából származó elemeket, például a dialektikát. Lukács ezt a kritikát a *Történelem és osztálytudat* megjelenése idején írja, s így egyértelmű, hogy kimondatlanul a vita *Hegel* filozófiájának az elfogadtatásáért folyt.[7] Tudjuk azt is, hogy Lukács számára ekkor a marxizmus a társadalomtudomány szinonimája volt, s a természet kérdéseit az adott körülmények között nem találta fontosnak. Felfogásában ekkor az ember, az ember tudata, illetve léthez való viszonya áll a középpontban. Marx *Feuerbach-téziseinek* alapján értelmezi a filozófia szerinte fő problémáját, az objektum–szubjektum viszonyt, mint a klasszikus német filozófiából származó elemet. Buharin viszont szerinte „olykor elmossa a marxista módszer döntő mozzanatát: azt, hogy ez a módszer a gazdaság és a 'szociológia' *valamennyi jelenségét az emberek egymáshoz való társadalmi vonatkozásaira vezeti vissza.* Az elmélet egy hamis 'objektivitás' hangsúlyát kapja: fetisisztikussá válik." (TME. 459. – Kiemelés *Lukács*tól.) Az anyagi mozzanat túlhangsúlyozását különösen Buharin technika-felfogásán keresztül kritizálja. Lukács szerint a technika amennyire meghatározó, legalább annyira meghatározott is, és ezért nem lehet a társadalomban döntő szerepe. Buharin egyoldalúságainak szerinte az az alapvető oka, hogy a *totalitás* kategóriáját nem veszi tekintetbe. Lukácsnak az a végkövetkeztetése, hogy ezzel Buharin „letér a történelmi materializmus nagy és termékeny hagyományainak útjáról". (TME. 468.) Az igazsághoz hozzátartozik, hogy Lukács is csak éppen „útban" van Marxhoz, de megjegyzései ennek ellenére előrevetítik és jelzik ennek az útnak az irányát.

Gramsci Buharin-kritikája már sokkal részletesebb.[8] Lényegében megegyezik Lukácséval annyiban, amennyiben a fogalmi elvontság helyett a gyakorlat társadalmi-történeti szerepét hangsúlyozza. Alapvetőnek tartja a marxizmusban a dialektika kérdését. Ennek megfelelően például az anyagot nem elvontan, hanem konkrét megnyilvánulási formáiban és szellemhez való viszonyában fogja fel. A *Feuerbach-tézisek* alapján elutasítja mind a hagyományos idealizmust, amely csak a szellemet hangsúlyozza, mind pedig a hagyományos materializmust – ide sorolja Buharint is –, amely csak az anyagból indul ki, s a szellemi mozzanatot, a tudatot nem a maga valóságában veszi figyelembe. Éppen Buharin bírálata során fogalmazza meg a gyakorlat filozófiájának lényegét: „A dialektika funkcióját és jelentőségét a maga alapvető mivoltában csak akkor ragadhatjuk meg, ha a gyakorlat filozófiáját olyan integrális és eredeti filozófiának fogjuk fel, amely új szakaszt nyit a gondolkodás történetében és egyetemes fejlődésében, amennyiben a hagyományos idealizmust és materializmust, a régi társadalmak kifejeződéseit egyaránt meghaladja (és meghaladva őket, magába fogadja élő elemeiket)."

[6] Lukács György: *N. Buharin: A történelmi materializmus elmélete,* in: *Utam Marxhoz,* I. köt. 455–468. Magvető, Bp. (A továbbiakban: TME.)

[7] Ezt az is jól mutatja, hogy Buharin a Komintern V. kongresszusán nyilvánosan is elítélte „a régi hegelianizmusba való visszaesést".

[8] Gramsci a *Börtönfüzetekben* több alkalommal is részletesen foglalkozik Buharin felfogásával. Magyarul lásd: Antonio Gramsci: *Filozófiai írások,* Kossuth, Bp. 1970. (A továbbiakban: FI.)

(FI. 191.) Gramsci továbbá bírálja azt a tendenciát Buharinnál, hogy a filozófiát azonosítsa egy természettudományos világképen alapuló fogalomrendszerrel, a történelmi materializmust pedig a szociológiával. Így ugyanis megvan az a veszély – s Gramsci ezt ismerte fel –, hogy különválik a marxista filozófia és a történelemről, a társadalomról szóló tudomány. Ezzel ugyanis a marxista filozófia nem tudná betölteni azt a funkcióját, hogy a történelemformáló cselekvés vezérfonala legyen.[9]

Buharin kritikusainak eltérése Buharintól főként azzal magyarázható – a konkrét történelmi hatásokon túl –, hogy Lukács és Gramsci a filozófiai gondolkodás dialektikus hagyományait viszi – több-kevesebb sikerrel – tovább, míg Buharin – a marxizmus materialista hagyományait helyesen hangsúlyozandó – nem veszi figyelembe a totalitás részei közti kölcsönviszonyt. Ezért szakítja el a természettől a társadalmat, az anyagtól a szellemet, az embertől a társadalmiságát jelentő tudati és aktív szférákat vagy a filozófia fogalmait a konkrét történetiségtől. Buharin kísérletének azonban – éppen népszerűsítő jellege és meggyőzőképessége folytán, valamint akkori politikai tekintélye következtében – igen komoly befolyása volt a bolsevik párton belül, illetve a nemzetközi kommunista mozgalomban. Vitathatatlan tekintély volt ezekben a kérdésekben, álláspontját szellemesen, komoly érvekkel tudta alátámasztani.

ÁTTÉRÉS A GYAKORLATI MATERIALIZMUSRA

Buharin az évek múltával és a történeti szituáció változásával érezhette, hogy felfogása sok helyütt egyoldalú, s hogy szemlélődő jellegű koncepciója a sikeresen megvívott forradalom utáni, konszolidálódó időszak tipikus terméke.

Filozófiai fejlődésére ezután is nagy hatással volt Lenin, aki utolsó írásaiban kiemelte a kulturális forradalom, a tudatosság fontosságát. Tovább tanulmányozta a marxizmus klasszikusait, Marxot és Engelst, de nemcsak eddig ismert műveiket olvasta újra, hanem – különleges helyzeténél fogva – hozzájutott fiatalkori műveikhez is. Megítélésünk szerint ez *döntő* esemény volt gondolkodásának átalakulásában. Fokozatosan felhagy mechanikus, metafizikus szemléletével és helyébe egy gyakorlatközpontú koncepciót alakít ki magának. Ezzel a fordulattal a *marxizmus történetében szinte egyedülálló* pályafutást mondhat magáénak: saját eszmei fejlődése és a „dolgok ereje", a történelmi helyzet változása következtében egy passzív szemlélettől fokozatosan egy aktív szemléletig jut el. Minthogy azonban közben (az 1928–29-es viták után)[10] politikai státusa alapvetően

[9] Lukács és Gramsci Buharin-kritikájáról részletesebben lásd tanulmányomat: *Buharin és kritikusai: Lukács és Gramsci, Világosság*, 1984/4, 221–229. o.

[10] E tanulmánynak nem célja Buharin életének és korának elemzése. E vonatkozásban kiválóan hasznosítható Stephen F. Cohen: *N. I. Bukharin and the Bolshevik Revolution. A Political Biography 1888–1938.* című könyve (Alfred A. Knopf New York 1973.), valamint a következő könyvek és tanulmányok: Sidney Heitman: *N. I. Bukharin. A Bibliography with Annotations.* Stanford, California, The Hover Institution, 1969.; Adolf G. Löwy: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Bucharin: Vision des Kommunismus.* Europa Verlag, Wien–Frankfurt–Zürich 1969.; Roy Medvegyev: *Bukharin's Last Years*, in: New Left Review, 1978. 109. sz. 47–73. o.; Y. Blanc–D. Kaisergruber: *L'affaire Boukharine*, Paris 1979. Maspéro-Dialectiques; Moshe Lewin: *La via al socialismo nel pensiero di Bucharin*, in: *Storia del marxismo contemporaneo*, vol. 6. Feltrinelli, Milano 1979, 158–191. o.; Bucharin tra rivoluzione e riforme, Riuniti, Róma 1982.

megváltozott, ez a filozófiai fordulat *nem ment át a köztudatba,* s Buharint ma is általában úgy tartják számon, mint a *Népszerű tankönyv* mechanikus materialista szemléletű teoretikusát, „nem teljesen marxistát".[11]

Ezt az új álláspontját jól tükrözi 1931-es londoni előadása az elmélet és a gyakorlat viszonyáról. Nézzük meg, miben egyezik és miben különbözik e mű a tíz évvel korábbi tankönyvtől.

A gondolati folyamatosságot jelző egyezések közül két dolgot emelünk ki. Egyrészt folytatja azt a felfogását, hogy elválasztja egymástól a marxizmus filozófiáját és a szociológiát, a társadalomról szóló tudományt. Bár az 1921-es könyvhöz képest itt változás van a címben (történelmi materializmus helyett dialektikus materializmus szerepel), mindennek azonban még a történelemre való vonatkozása erős. Még összehasonlítatlanul differenciáltabb, mint Sztálin 1939-es „végleges" sémája.[12] Másrészt folytonosság van a technika szerepének megítélésében is. Buharin kitart korábbi nézete mellett, hogy a technika döntő mozzanat a társadalom determinációs rendszerében, bár befolyását némileg árnyalni próbálja.

A londoni előadás azonban éppen újdonságai miatt rendkívül figyelemre méltó. Szellemi arculata, alapkoncepciója teljesen elüt a *Népszerű tankönyvétől.* A szemléleti álláspontot itt felváltja egy gyakorlatra orientált koncepció, amely a *Feuerbach-téziseken* és *A német ideológián* nyugszik. Tisztán érezhető az a szándéka is, hogy Leninnek a *Materializmus és empiriokriticizmusban* megfogalmazott machizmusellenes ismeretelméleti polémiáját továbbfejlessze és kiterjessze a neopozitivizmus főbb képviselőire (M. Schlick, R. Carnap) és más, a 20-as években fellépő polgári áramlatokra. Az is egyértelmű, hogy politikai tekintetben semmiféle eltérést sem lehet találni e műben az akkori hivatalos (sztálini) vonaltól: Buharin — a közte és Sztálin közti 1928–29-es „nézeteltérések" ellenére is — meggyőződéses híve volt a szovjet rendszernek, vívmányait sokkal magasabbra értékelte, mint a burzsoá társadalom bármely eredményét.

Alapkoncepciójának változását így lehetne összefoglalni: a külvilág létezésének, a világ anyagiságának és az anyag elsődlegességének kérdése nem lehet vitás, ez „adott". Nem ezt kell tehát bizonyítani, hanem hogy gyakorlati tevékenységével az ember képes megváltoztatni a külvilágot, formálni az anyagi valóságot. Most már Marxra és a *Feuerbach-tézisekre* hivatkozva mondja: „A külvilág problémáját itt (a *Feuerbach-tézisekben*) úgy közelíti meg (Marx), mint átalakításának problémáját; a külvilág megismerésének kérdését úgy tekinti, mint átalakítása kérdésének szerves részét; az elmélet kérdését, mint gyakorlati kérdést." Az eszmei mozzanat, az elméleti munka így a gyakorlati munkával egyenrangúvá vált, nyoma sincs már lebecsülésének. Elmélet és gyakorlat között dialektikus kapcsolat van, s ezen belül a gyakorlatnak prioritása van. A gyakorlat a megismerés alapja és az ismeret igazságának kritériuma is. Semmi nyomát sem találjuk az „egyensúly"-elméletnek sem, amely annyi vitára adott alkalmat.[13] Mindezen kérdéseket Buharin a maga konkrét

[11] Ehhez az értelmezéshez elsősorban Sztálin járult hozzá. Buharin értelmezéstörténetéhez lásd tanulmányomat: *Buharin értelmezésének problémái és lehetősége, Filozófiai Figyelő,* 1984/1.

[12] Lásd: Sztálin: *A leninizmus kérdései,* Szikra, Bp. 1953, 640–671 o.

[13] Az egyensúly elméletét már 1920-ban megjelent, *Az átmeneti korszak gazdasága* című könyvében körvonalazza, amely nagy közgazdasági vitát váltott ki. Lásd erről: Barla-Szabó Ödön: *Az 1920-as évek gazdasági vitái a Szovjetunióban,* Kossuth, Bp. 1971 vagy: Szamuely László: *Az első szocialista gazdasági mechanizmusok,* Közgazdasági és Jogi Kiadó, Bp. 1971.

történetiségében és reális összefüggéseiben vizsgálja. Éppúgy mint az objektum–szubjektum kölcsönviszonyt, ami itt lényegesen nagyobb hangsúlyt kap, mint a *Népszerű tankönyvben* kapott. Mindez – véleményünk szerint – összefügg azzal is, hogy Hegelt másképpen, sokkal pozitívabban ítéli meg, mint előbb. Az alapkoncepció változását az is jelzi ezen túl, hogy nem csupán a külvilág, az anyag oldaláról szemléli a dolgokat, hanem a szubjektum részéről is. Az ember most már nem „gép", mint a *Népszerű tankönyvben,* hanem történeti és aktív lény. Az 1931-es londoni előadásban a gyakorlati és történeti ember külvilágformáló tevékenysége vált központi kérdéssé.

BUHARIN REÁLIS INTERPRETÁCIÓJÁÉRT

Nem valószínű, hogy Buharin az őt ért bírálatok következtében változtatott volna felfogásán. Mindenesetre érdemes megfigyelni azt az eltéréseken túli hasonlóságot, ami Lukács és Gramsci bírálatai és Buharin újabb felfogása között van. Tulajdonképpen eltűnt az a különbség, ami egykor szembeállította őket egymással: mindannyian a gyakorlat szerepét, az ember történelemformáló aktivitását hangsúlyozzák.

A köztük ebben az időben meglevő szellemi rokonságot az is mutatja, hogy a Komintern „hivatalos" vonalával és Sztálinnal szemben hasonlóan ítéltek meg számos elméleti és politikai kérdést. Ezek közül feltétlen kiemelésre méltó, ahogyan például a nemzetközi helyzetről, a kapitalizmusról nyilatkoztak. Lukács a *Blum-tézisekben,* Gramsci a *Börtönfüzetekben,* Buharin pedig számos cikkében és beszédében fogalmazott úgy, hogy az imperializmus a válságok után és az újabb válságok ellenére is életképesnek bizonyult és „a forradalmi mozgalmak fellendülése" (Sztálin) nem reális, a jelenlegi szakasz az erőgyűjtés, a felkészülés időszaka. A nemzetközi helyzet megítélése döntő volt, hiszen ebből következett a további részfeladatok megfogalmazása. Ugyancsak hasonlóan ítélték meg *ekkor* az erő társadalmi alkalmazásának lehetőségeit, az állami kényszer szerepét, a bürokrácia veszélyeit. Olyan egyezések ezek, amelyek szerepét természetesen nem szabad túlbecsülni, de amelyek feltétlen egy konkrétabb és részletesebb összehasonlító analízist igényelnek.

Buharin filozófiai fejlődésének ez a – mégoly vázlatos – bemutatása is igazolja, hogy körültekintő interpretációra van szükség Buharin esetében. Nem szabad egy-egy időszak munkáit *kiemelve* általános jellemzést adni róla, hiszen így könnyen lehetne őt filozófiai értelemben vagy szemléleti, vagy gyakorlati materialistának nevezni. Az igazság pedig az, hogy Buharin – igen rövid idő alatt – elég sajátos eszmei és ideológiai pályát futott be. Tehát az értelmezésnek Buharinnal kapcsolatban is az *egész* szellemi és politikai fejlődést figyelembe kell vennie, mert csak így szabadulhatunk meg a hagyományos, sémaszerű értelmezésektől. Mindenképpen törekedni kell Buharin egész munkásságának, eredményeinek és tévedéseinek a reális megítélésére.

SUMMARY

Tibor Szabó: From the Contemplative Materialism to the Materialism of Praxis (On the Evolution of Bukharin's Philosophy)

In the paper the author surveys Bukharin's philosophical evolution from the *Handbook* (published in 1921) to his lecture on *Theory and Praxis from the Standpoint of Dialectical Materialism* given in London in 1931. According to the author, in the *Handbook* Bukharin – to quote Marx's words – comprehended everything from the point of the material, contemplatively, so – neglecting the subjective factor – he expressed a mechanical and metaphisical materialism, which lacks dialectics. The paper examines and accepts the criticism of Lukács and Gramsci who emphasized the reciprocity of the subject and object. The paper endeavours to prove that – beyond the criticisms – Bukharin was led by practical-political motives so as to change his contemplative viewpoint. It is also of political importance that after the debates of 1928–29 Bukharin begins to emphasize the necessity of changing, the elements of the praxis, and of the subjective factor. With this he gets nearer – now contrary to Stalin – to the parxis-centered ideas of his former critics. The author of the paper hastens Bukharin's real interpretation and he wants to contribute to it by publishing Bukharin's signifiant lecture given in 1931.

ELMÉLET ÉS GYAKORLAT A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS SZEMSZÖGÉBŐL

N. I. BUHARIN

A kapitalista gazdaság jelenlegi válsága a kapitalista kultúra egészében egy még mélyebb válságot idézett elő; válság van a tudomány különböző szektoraiban, az ismeretelméletben, a világnézetben és a köztudatban. Ilyen történelmi körülmények között *az elmélet és a gyakorlat közti kölcsönviszony* kérdése az egyik legélesebb problémává vált, amely – s ez fontos – *mind az elméletet, mind a gyakorlatot* egyszerre érinti.

Következésképpen a problémát különböző aspektusokból kell megvizsgálnunk: *a)* mint ismeretelméleti problémát, *b)* mint szociológiai problémát, *c)* mint történeti problémát, *d)* mint a modern kultúra problémáját. Végül érdemes *e)* a forradalom hatalmas tapasztalatából származó elméleti koncepciókat bizonyításnak alávetni és *f)* pontos előrejelzést adni.

1. A PROBLÉMA ISMERETELMÉLETI JELENTŐSÉGE

A modern fizika válsága, éppúgy mint az összes természettudományoké és az úgynevezett szellemtudományoké (*Geisteswissenschaften*) újult erővel vetette fel ismét, mint sürgető kérdést, a filozófia alapvető kérdéseit: *a külvilág objektív realitásának* problémáját, mint amely független az őt észlelő szubjektumtól és *megismerhetőségének* (vagy éppen ellenkezőleg, megismerhetetlenségének) a problémáját.

Majd minden filozófiai iskola, a teologizáló metafizikától Mach és Avenarius „tiszta leírásának" filozófiájáig, egészen az újjászületett „pragmatizmusig", a dialektikus materializmus (a marxizmus) kivételével, abból a megcáfolhatatlannak tekintett tételből indulnak ki, hogy ami „számomra" „adott", az csupán „saját" „érzeteim".[1]

Ezt a tételt, amelynek legragyogóbb képviselője Berkeley püspök volt,[2] érdemtelenül úgy dicsőítik, mint egy új ismeretelméleti evangéliumot.

[1] Lásd Ernst Mach: *Analyse der Empfindungen* és *Erkenntnis und Irrtum*; K. Pearson: *The Grammar of Science*, London 1900.; H. Bergson: *L'évolution créatrice*, F. Alcan, Paris 1907.; W. James: *Pragmatism*, New York 1908. és *The Varieties of Religious Experience*, London 1909.; H. Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob*, Berlin 1911.; H. Poincaré: *La Science et l'Hipothèse*, E. Flammarion, Paris 1908. Hasonló eszmekörben mozog B. Russel „logikai" filozófiája. A legfrissebb irodalom ebből a témából felöleli Ph. Frank, M. Schlick, R. Carnap és mások munkáit. Még Study majdnem materialista műve is az említett elven alapul: lásd *Die realistische Weltansicht und die Lehre vom Raume*, I. Teil: *Das Problem der Aussenwelt*, 2 ungearbeitete Aufl, Vieweg und Sohn, 1923.

[2] George Berkeley: *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, in: *Works*, I. Frazer, Oxford 1871.

Például igen naiv dolog erre alapozni, ahogy M. Schlick teszi,[3] a filozófiai gondolkodás abszolút „döntő" („durchaus endgultige") fordulatát. Még R. Avenarius is szükségesnek tartja, hogy aláhúzza ennek a kezdeti „axiómának" az ideiglenes jellegét.[4]

Jelenleg azonban Berkeley tétele kering a modern filozófiában és már mélyen gyökeret vert, a népi előítélet erejével, a *communis doctorum opinio*-ban. Ezzel szemben, olyan tételről van szó, amely nemcsak hogy vitatható, hanem egyúttal képtelen arra, hogy a komoly kritika próbáját kiállja. Különféle szempontból is erőtlen: amennyiben ilyen fogalmakat használ, mint „én" és „enyém", amennyiben használja az „adott" fogalmát és végül, amennyiben „csak érzetekről" beszél.

Valójában csak az első emberrel, Ádámmal kapcsolatban lehet ezt a megállapítást tenni, aki – ahogy a sárból megteremtették – *először* látta, *először* tágra nyílt szemeivel a paradicsomi vidéket, minden jellemzőjével együtt. Minden empirikus szubjektum *mindig* túlmegy a „tiszta állapotban" érzékelhető „nyersanyagon"; tapasztalata, amely a külvilágnak a megismerő szubjektumra gyakorlati tevékenysége során tett hatás eredménye, mások tapasztalatának vállán nyugszik. „Énjében" *mindig* tartalmaz „mi"-t is. Két érzékelése közti időben már megvannak az *átadott* ismeretek eredményei (ennek külső kifejeződése a beszéd, a nyelv és a szavaknak megfelelő fogalmak). *Individuális* tapasztalatában már benne foglaltatik a társadalom, a külső természet és a történelem, azaz a társadalomtörténet. Következésképpen ismeretelméleti Robinsonok nincsenek, éppúgy ahogy nem léteznek a XVIII. századi „atomista" társadalomtudomány Robinzonjai sem.

De a kritizált tétel nemcsak az „én", „enyém", „csak érzetek" fogalmak miatt erőtlen. Erőtlen még az „adott" fogalma miatt is. A. Wagner művét elemezve, Marx ezt írta: „Egy professzori iskolamesternél az embereknek a természethez való viszonyai eleve nem *gyakorlati,* tehát a tett által megalapozott viszonyok, hanem *elméletiek* . . . De az emberek korántsem azon kezdik, hogy ‚ilyen elméleti viszonyban álljanak a *külvilág dolgaihoz.*' Mint minden állat azon kezdik, *hogy esznek, hogy isznak* stb., tehát nem azon, hogy ‚állnak' egy viszonyban, hanem azon, *hogy aktívan viselkednek,* hogy a külvilág bizonyos dolgait a tett által hatalmukba kerítik és így elégítik ki szükségletüket. (A termelésen kezdik tehát.)"[5]

Tehát a bírált tétel azért sem helyes, mert teljesen passzív, kontemplatív, nem pedig aktív és célfunkcionális álláspontot fejez ki: az emberi gyakorlat álláspontját, amely az objektív valóságnak felel meg. Így a „megcáfolhatatlan" ismeretelméleti axiómát, amelynek széles körben hitelt adtak, meg kell dönteni. Valójában ez kifejezett ellentétben áll az objektív valósággal. Teljesen szemben áll az egész emberi gyakorlattal is: 1. individualisztikus és közvetlenül a szolipszizmushoz vezet; 2. történelmietlen; 3. kvietisztikus. Ezért teljes határozottsággal vissza kell utasítani.

A félreértések elkerülése végett: mi teljes egészében azt az álláspontot fogadjuk el, hogy az érzékelés, az érzéki tapasztalat stb., amelynek forrása a tudatunkon kívül létező

[3] Moritz Schlick: Die Wende der Philosophie, in: *Erkenntnis,* I. n. 1. „Ich bin nämlich überzeugt, dass wir sachlich berechtigt sind, den unfruchtbaren Streit der System als beendigt (N. B.) anzuzehen". 5.

[4] R. Avenarius: *Kritik der reinen Erfahrung,* I. Lipcse 1888, VII és VIII.

[5] K. Marx: *On the book of Adolph Wagner,* először publikálva a Marx–Engels Archives-ben, vol. V. Moszkva 1930, 387–388. Marx kiemelései. (Magyarul: *MEM* 19 köt. 236.)

anyagi világ, a megismerés kiindulópontját, kezdeteit jelenti: Feuerbach filozófiai lázadása Hegel pánlogizmusa és idealista absztrakcióinak igájával szemben éppen ebből indul ki. Természetesen az egyéni érzékletek: tények. De történetileg *nem* létezik egyéni érzéklet, amely teljesen mentes lenne a külső természet befolyásától, mások befolyásától, a közvetítő ismeretek elemeitől, a történeti fejlődéstől, az egyéntől mint társadalmi *terméktől* (attól a társadalomtól, amely aktív harcban áll a természettel). És az említett „axiómában", ami lényeges, az logikai „tisztasága". Ha ez utóbbi eltűnik, eltűnik az egész „axióma" is. Ezért az általunk felhozott érvek *reális* érvek. Amit elmondottunk, abból már látható, miként játszik *jelentős szerepet* az elmélet és gyakorlat problémája *ismeret-elméleti* szempontból.

Nézzük most már ezeket az érveket.

Mindenekelőtt le kellene szögezni, hogy mind az elmélet, mind a gyakorlat a társadalmi ember *cselekedete.* Ha az elméletet nem mint megkövesedett „rendszerek" együttesét vizsgáljuk és a gyakorlatot nem mint befejezett termékek együttesét, azaz nem mint dolgokban kövült „holt" munkát, hanem *folyamatukban,* a munkatevékenység két formájával találjuk magunkat szemben: a munka *kettéválásával* szellemi és fizikai, „észbeli és anyagi", elméleti megismerő és gyakorlati cselekvő munkára. Az elmélet felhalmozott és koncentrált gyakorlat. Amennyiben általánosítja az anyagi munka gyakorlatát és minőségileg az anyagi munka specifikus és különös folytatódása, annyiban az elmélet maga is minőségileg tekintve különös gyakorlat abban az értelemben, hogy aktív (például a kísérletek): a gondolat által alakított gyakorlat. Másrészt a gyakorlati tevékenység felhasználja az elméletet és ebben az értelemben maga a gyakorlat – elméleti. Valójában minden osztálytársadalomban a munka *kettévált* és így ellentmondás van szellemi és fizikai munka között, azaz elmélet és gyakorlat között. De ahogy minden munkamegosztás, ez is az ellentétek élő egysége. A cselekvés ismeretté válik, az ismeret cselekvéssé. A gyakorlat a megismerés felé vezet. Az ismeret teszi termékennyé a gyakorlatot.[6] Mind az elmélet, mind a gyakorlat a *„társadalmi élet újratermelési"* folyamatának a *fokozatai.* Mennyire jellemző, hogy az ókortól kezdve az emberek azt kérdezik: „Hogyan lehetséges a *megismerés*? " és nem azt: „Hogyan lehetséges a *cselekvés*? " Ez tehát az „ismeretelmélet", míg egyetlen kultúrember sem gondolt soha arra, hogy valamiféle speciális „praxiológiát" találjon ki. Mindazonáltal, az egyik átmegy a másikba és maga Bacon is teljességgel jogosan beszélt a hatalom és tudás egybeeséséről és a természet törvényeinek és a gyakorlat normáinak az egymástól való függéséről.[7] Ily módon a *gyakorlat* behatol az ismeretelméletbe, az elmélet magában foglalja a gyakorlatot és az *igazi* ismeretelmélet, azaz amelyik elmélet és gyakorlat egységén (és nem azonosságán) alapszik, magában foglalja a gyakorlat kritériumát, amely az *ismeret igazságának* kritériumává lesz.

[6] Lásd G. W. F. Hegel *Introduction to Philosophy* című művének 8 és 9 paragrafusát.

[7] F. Bacon: *Philosophical Works,* J. M. Robertson kiad. London 1905. „Human Knowledge and human power meet in one; for when the cause is not known the effect cannot be produced. Nature to be commanded must be obeyed; and that which in contemplation is as the cause is in operation as the rule." (259.) Franc. Baconis de Verulamio: *Novum Organum Scientiarium,* Apud Adrianum Wijngaerum et Franciscum Moiardum, 1645. 31.; „Scientie et Potentia Humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur; et quod in Contemplatione instar causae est, id in Operatione instar Regulae est."

Az elmélet és gyakorlat közti relatív társadalmi elkülönülés az alapja az ismeretelmélet és a gyakorlati cselekvés közti szakadásnak, vagyis az emberi megismerés rendes és megszokott formáihoz képest speciális, önálló és felsőbb szintű tapasztalaton felépülő elméletnek.[8] Hegel elmélet és gyakorlat közt meglevő egységet sajátosan idealista formában fogja fel (az elméleti *eszme* és a gyakorlati *eszme* mint megismerés),[9] olyan egységként, amely meghaladja az elkülönültnek vett elmélet és gyakorlat egyoldalúságát *(Einseitigkeit)*, és *„éppen az ismeretelméletben"* egységes.[10] Marxnál megtaláljuk elmélet és gyakorlat egységének, a gyakorlat *elsődlegességének* és az ismeretelméletben az *igazság gyakorlati kritériumának* materialista (és egyúttal dialektikus) felfogását. Ily módon Marx nagyszerű filozófiai szintézist alkotott, amellyel szemben a modern pragmatizmus fáradtságos erőfeszítései, teologikus és idealista csűrés-csavarásaival, komplikált, mesterkélt és felesleges építményeivel gyermekes hebegésnek tűnnek.

Elmélet és gyakorlat interakciója, egységük, a *gyakorlat elsődlegességén* alapulva fejlődik: 1. *történetileg:* a tudományok a gyakorlatból „fejlődnek ki", az „eszmék termelése" elkülönül a „dolgok termelésétől"; 2. *szociológiailag:* „a társadalmi lét határozza meg a társadalmi tudatot", az anyagi termelés gyakorlata az állandó „hajtóereje" az egész társadalmi fejlődésnek; 3. *ismeretelméletileg:* a gyakorlat, amely befolyásolja a külvilágot, az elsődleges „adott minőség". Ebből különösen fontos következmények adódnak.

Marx a rendkívül lényeges *Feuerbach-tézisekben* ezt írja: „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg – nem az elmélet kérdése, hanem *gyakorlati* kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania. Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól – tisztára *skolasztikus* kérdés." (Második tézis.) „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk*." (Tizenegyedik tézis.)

A külvilág problémáját itt úgy közelíti meg, mint átalakításának problémáját; a külvilág megismerésének kérdését úgy tekinti, mint átalakítása kérdésének szerves részét; az elmélet kérdését mint gyakorlati kérdést.

Gyakorlatilag – és következésképpen ismeretelméletileg – a külvilág „adott", mint a történetileg fejlődő társadalmi ember által aktívan befolyásolt objektum. A külvilágnak megvan a története. Azok a viszonyok, amelyek az objektum és szubjektum között alakulnak ki, történetiek. Ezeknek a viszonyoknak a formái történetiek. Maga a gyakorlat

[8] Lásd: Marx és Engels: Feuerbach, in: *Marx–Engels Archives,* I. köt. 221.: „A munka megosztása csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása. Ettől a pillanattól kezdve a tudat valóban azt képzel*heti,* hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata, hogy *valóságosan* képzelhet valamit anélkül, hogy valami valóságosat képviselne – ettől a pillanattól kezdve a tudatnak módjában áll, hogy emancipálja magát a világtól és áttérjen a ‚tiszta' elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. kialakítására." (Magyarul: Marx és Engels: *A német ideológia,* Helikon, Bp. 1974. 40.)

[9] „Die Idee als Erkennen, welches in der gedoppelten Gestalt der theoretischen und der praktischen Idee erscheint." (Magyarul: Hegel: *A logika,* Enciklopédia I. 309.)

[10] Lenin: Abstract of „The Science of Logic", in *Lenin Review,* IX. köt. 270. (Magyarul: Lenin: Filozófiai füzetek, in: *LÖM* 29. köt. 204.)

és az elmélet, az aktív befolyás és a megismerés formái, a „termelési módok" és a „konceptualizációs módok" történetiek. A külvilág *létezésének* kérdése kifejezetten felesleges, mert a válasz már evidens, mivel a külvilág „adott", éppúgy mint maga a gyakorlat is „adott". Éppen ezért a gyakorlati életben nem találhatunk olyan embereket, akik a szolipszizmust keresik, nem léteznek agnosztikusok, szubjektív idealisták. Következésképpen az ismeretelméletnek, amely a gyakorlat elméletét *foglalja magában,* amely a gyakorlat elmélete, a külvilág valóságából kell kiindulnia, ami nem fikció, illúzió, *hipotézis,* hanem alapvető tény. Éppen ezért helyesen állította Boltzmann,[11] hogy az a premissza, ami a külvilág lehetetlenségére vonatkozik, nem mást, mint „die grösste Narrheit, die je ein Menschengehirn ausgebrutet hat"; ellentétben áll az *emberiség egész gyakorlatával.* Ellenben E. Mach *Az érzetek elemzésében* azt állítja, hogy tudományos (nem gyakorlati) szempontból a világ létezésének problémáját nem lehet felvetni (hogy létezik-e a valóságban, vagy illúzió, álom-e?), mert „még a legabszurdabb álom sem rosszabb, mint bármely más".[12] Ez az „ismeretelmélet" Vaihingernél bizonyító jelleget nyer, mert ő a *fikcióból* elvet, ismeret-„rendszert" csinált. Ezt a tipikus ismeretelméleti holdkórosságot a maga idejében Calderón is előrelátta:

Mi az élet? Őrület.
Mi az élet? Hangulat.
Látszat, árnyék, kábulat,

Legfőbb jói: semmiségek
Mert álom a teljes élet,
Holmi álom álma csak![13]

(Ford.: Jékely Zoltán)

A gyakorlat aktívan behatol a valóságba, a szubjektum határain túlmegy, áthatja, „humanizálja" a természetet, és mássá teszi. A gyakorlat az agnoszticizmus elutasítása, az a folyamat, amely a „magánvaló dolgot" „magunkértvaló dologgá" teszi, a gondolat helyességének, és történelmileg, folyamatként felfogott *igazságának* legjobb bizonyítéka. Valóban, ha az objektív világot a gyakorlat segítségével és (az elméletet is magában foglaló) gyakorlatnak megfelelően átalakítják, ez annyit jelent, hogy a gyakorlat igazolja az elmélet igazságát, és ez annyit jelent, hogy bizonyos mértékig (és mind jobban) megismerjük az objektív valóságot, minőségeit, tulajdonságait, szabályosságait.

Ezért a *technológiának már a léte is,* ahogyan Engels megjegyezte az *Anti-Dühring-ben,*[14] megcáfolja a kanti agnoszticizmust – Hegel szavai szerint „a semmiségnek ezt a

[11] Boltzmann: *Populäre Schriften,* 905.

[12] E. Mach: *Analyse der Empfindungen.*

[13] Calderón: La Vida es Sueno, in: *Las Comedias del celebre poeta español Don Pedro Calderón de la Barca,* Zuickavia, Libreria de los hermanos Schumann, 1819. (Magyarul: *Klasszikus spanyol drámák,* Helikon, Bp. 1967. II. köt. 215.)

[14] F. Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft.* (Magyarul: *MEM,* 20. köt.)

tanát".[15] K. Pearson *Grammar of Science* című írásában, modernizálta Platón híres barlangját és egy telefonközponttal helyettesítette, amelyben a platóni eszmék sápadt árnyai helyett telefonjelzések vannak, s ezzel támasztja alá saját, passzív és komtemplatív jellegű ismeretelméletét. A valódi szubjektum – azaz a társadalmi és történeti ember – egyáltalán nem hasonlít Karl Pearson telefonkezelőjéhez vagy a platóni ideákat szemlélő emberhez. Egyáltalán nem hasonlít ahhoz a gyorsíróhoz sem, aki „kényelmes" jeleket talál ki, amivé a filozofáló matematikusok és fizikusok szeretnék formálni (B. Russel, Wittgenstein, Frank, Schlick és mások), mert a valódi szubjektum aktívan alakítja át a világot. Megváltoztatja az egész föld arculatát. A társadalmi ember a bioszférában[16] él és dolgozik, és radikálisan újjáalakította bolygónk felszínét. Fizikai környezetünket egyre jobban ellepik a gyárak és mezőgazdasági kultúrák, mesterséges anyagi eszközök töltik ki a teret, a technika és a természettudományok hatalmas sikereit látjuk körülöttünk, megismerésünk sugara végtelenül megnőtt. Pontos mérőeszközeinknek és új kutatási módszereinknek köszönhetően már megmértük a bolygókat, tanulmányoztuk kémiai összetételüket, láthatatlan sugarakat fényképeztünk le stb. Előrelátunk objektív változásokat a világban és *megváltoztatjuk* a világot. De mindez elképzelhetetlen igazi megismerés nélkül. A tiszta szimbolizmus, a gyorsírás, fiktív jelek rendszere nem szolgálhat az *objektív* változások eszközeként, melyeket a szubjektum hajt végre.[17]

Az ismeret, ha történetileg tekintjük, az objektív valóság egyre adekvátabb *visszatükröződése.* Az ismeret pontosságának alapvető kritériuma ezért adekvát jellegének, az objektív valósággal való *megfelelési fokának* a kritériuma. Az igazság *eszköz jellegű* kritériuma nincs ellentmondásban ezzel, hanem megfelel neki, ha arra a problémára fut ki, hogy az objektív világot átalakító társadalmi ember számára eszközöket találjunk (ez Marx „forradalmi gyakorlata" és Engels „felforgató gyakorlata"), de nem egy söröző̈ben ülő valamilyen közönséges filiszter egyéni „gyakorlata" számára. Ezért a pragmatizmus (a pragmatizmushoz közel álló Bergson, W. James és mások) „instrumentális" kritériumát határozottan vissza kell utasítani. James beleveszi a gyakorlatba az imádkozást, a vallásos extázis „tapasztalatát" stb. és bár kételkedik az anyagi világ létezésében, egyáltalán nem kételkedik isten létezésében, mint egyébként az úgynevezett „tudományos gondolkodás" sok más képviselője (A. S. Eddington, R. A. Millikan stb.).[18] A *gondolat gazdaságossá-*

[15] „Az igaznak nem tudása és csak időbeli és esetleges megjelenésének – csak a *semmisnek* megismerése, ez a *semmiség* terpeszkedett el a filozófiában és terpeszkedik el benne a mi időnkben is és viszi a nagy szót." Hegel: *A logika,* id. kiad. 33.

[16] Lásd: V. I. Vernadszkij *A bioszféra* (Leningrád 1926, oroszul) című könyvét.

[17] A modern fizikusokra és matematikusokra jellemző Ph. Frank következő megállapítása: „Wir sehen. bei Keiner Art von solchen Problemen handelt es sich darum, eine 'Übereinstimmung zwischen gedanken und Objekt', wie die Schulphilosophie sagt, hervorübringen, sondern immer nur um die *Erfindung eines Verfahrens,* das geignet ist, mit Hilfe eines geschicht gewählten Zeichensystems Ordnung in unsere Erlebnisse zu bringen und dadurch uns ihre Beherrschung zu erleichtern." In: Ph. Frank: Was bedeuten die gegenwärtigen phisikalischen Theorien für die Allgemeine Erkenntnislehre? In: *Erkenntnis,* I. köt. 2–4. sz. 134–135.

[18] „Isten valóságos, mert valóságos hatásokat produkál" (517.), „Hiszem, hogy a vallásgyakorlás pragmatikus módja a legmélyebb ... Nem tudom, milyen tények jellemzik inkább az istenit, leszámítva az effektív energiaáramlást az imádkozás és a hit állapotában. De a bennem lakozó mély hit miatt kész vagyok elfogadni, hogy ezek a tények – léteznek. (519.) In: William James: *The Varieties of*

gának kritériumát semmiképpen sem lehet kritériumként használni, mert a gazdaságosságot is csak *post factum* lehet megállapítani, miközben ha önállóan tekintjük, azaz mint a megismerés tiszta elvét önmagában, a gondolat komplexitásának a priori likvidálását jelenti, tehát éppen pontatlanságát. Ily módon a „gazdaságos" önmaga ellentétévé alakult át. „Az ember gondolkodása akkor 'ökonomikus', ha *híven* tükrözi az objektív igazságot, e hűség próbaköve pedig a gyakorlat, a kísérlet, az ipar."[19]

Láthatjuk tehát, hogy a modern kapitalista ismeretelméletek vagy egyáltalán nem tárgyalják a gyakorlat kérdését (kantianizmus: lásd H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis,* 1902. 12. o.: „Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben ausserhalb seiner selbst"), vagy pickwicki értelemben tárgyalják, azaz teljesen elválasztják a gyakorlatot az anyagi világtól vagy a megismerés „magasabb" formáitól (pragmatizmus, konvencionalizmus, funkcionalizmus stb.). Az egyetlen igazi álláspont a *dialektikus materializmusé,* amely elutasítja az idealizmus és az agnoszticizmus minden formáját és meghaladja a mechanikus materializmus szűklátókörűségét (antihistoricizmusát, antidialektikus jellegét, értetlenségét a minőségi problémák iránt, szemléleti „objektivizmusát" stb.).

2. ELMÉLET ÉS GYAKORLAT SZOCIOLÓGIAI SZEMPONTBÓL. A TÁRSADALOM TÖRTÉNETI FORMÁI. ELMÉLET ÉS GYAKORLAT KÖZTI KAPCSOLAT

A dialektikus materializmus mint a társadalmi fejlődésre alkalmazott megismerési módszer teremtette meg a *történelmi materializmus* elméletét. Gyakran azt gondolják, hogy a marxizmus a mechanikus materializmus egy variánsa, amely a természettudományokra épül, éppúgy mint a XVIII. századi francia enciklopédistáknak vagy Büchnernek és Moleschottnak az elmélete. Ez alapvető tévedés, mert a marxizmus teljes egészében a történelmi fejlődés eszméjén alapul, ami teljességgel idegen volt az enciklopédisták hipertrofikus racionalizmusa számára.[20] Az *általában vett elmélet problémáját* tehát, ahogy fentebb mondtuk, társadalomelméleti szempontból kell megvizsgálni, azaz a *szociológia* és a *történelem* szempontjából.

Jelenleg minden tudósnak van több-kevesebb ismerete a valóságról és minden kutató elismeri, hogy *genezisét tekintve az elmélet a gyakorlatból fejlődött ki,* és hogy a

---

Religious Experience, London, 1909. Lásd még: *Pragmatism,* 76. *Study* (id. művének 65. jegyzetben) helyesen állapítja meg: „Er (Vaihinger. N. B.) verurteilt den Pragmatismus *meretrix theologorum.* Ich hatte den Pragmatismus 'die Leib- und Magenphilosophie des banalen Nützlichkeitsmenschen genannt'".

[19] Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus, *LÖM* 18, Kossuth, Bp. 1961. 156.

[20] Jellemző, hogy ennek ellenére a marxizmus számtalan „ellenzője" szisztematikusan a dialektikus materializmusnak és szociológiai részének (a történelmi materializmus elméletének) mechanikus jellegű premisszáival kezdi bírálatát. Lásd: N. N. Alekszejev: *Természet és társadalomtudományok, módszerük történeti összefüggéseiben,* I. rész. *A társadalom mechanikus elmélete. Történelmi materializmus.* (Moszkva 1912. oroszul). A számtalan többi, mélyebb szintű kritikai kísérlet a téma igen gyér ismeretén alapszik.

tudomány minden ágának valahol a mélyben gyakorlati gyökerei vannak.[21] A társadalmi fejlődés szempontjából a tudomány vagy az elmélet a gyakorlat fejlődésével azonos, de – hogy Clausewitz híres megállapítását parafrazáljuk – „más eszközökkel". A tudománynak a társadalmi élet reprodukciós folyamatának egészében az a funkciója, hogy irányt adjon a külvilágnak és a társadalomnak, hogy kiszélesítse és elmélyítse a gyakorlatot és hogy növelje hatékonyságát. Funkciója egy *sajátos* harc a természettel, a társadalmi fejlődés alapvető haladó elemeivel, az adott történeti-társadalmi renddel ellentétes osztályokkal. Egy önmagában elegendő tudomány eszméje („tudomány a tudomány szeretetéért") naivság. Összekeveri a hivatásos tudós *szubjektív érzéseit,* aki a munkamegosztásnak egy elmélyült rendszerében, egy feldarabolt társadalmon belül dolgozik, amelyen belül az egyéni társadalmi funkciók egy sor sémának, pszichológiának, szenvedélynek vannak kitéve (ahogy Schiller mondja: „A tudomány – istenség, nem fejőstehén"), ennek a típusú tevékenységnek az *objektív társadalmi szerepével,* mint nagy jelentőségű *gyakorlati* tevékenységgel. A tudomány éppúgy, mint a társadalmi élet más jelenségeinek a fetisizálása és az ezeknek megfelelő kategóriák istenítése egy olyan társadalom hamis ideológiai visszfénye, amelyben a munkamegosztás lerombolta a társadalmi funkciók közti látható kapcsolatot, létrehozóik tudatában elválasztották őket egymástól, akik most már abszolút és önkényes értékeknek tekintik ezeket. Mégis a tudomány minden ágának, még a legabsztraktabbnak is van a történelmi fejlődés során teljesen egyértelmű, alapvető fontossága. Természetesen ez nem *bármely* egyes elv *közvetlen* gyakorlati fontosságának a kérdése, például a számelmélet vagy a kvantumelmélet, vagy a feltételes reflexek elméletének területén. Rendszerprobléma, a maguk összetettségében, egy neki megfelelő cselekvésnek, tudományos igazságok *láncolatának* problémája, melyek *hosszú távon* a „természettel vívott harc", a társadalmi harcok elméleti kifejeződését képezik. Az aktív viszony a külvilággal, amely az emberi fejlődés tisztán állati szintjén az ember természetes szerveit feltételezi, a *homo sapiens* szintjén közvetítő viszonyok helyettesítik és könnyítik meg „ezen szervek meghosszabbításával", azaz „a társadalmi ember termelő szerveinek" (Marx) segítségével, a munkaeszközökkel és a társadalmi technika rendszereivel. Kezdetben ez a rendszer valójában az emberi test szerveinek „meghosszabbítása".[22] Majd

[21] Ami a babilóni, egyiptomi, görög, római, kínai, indiai matematikát illeti, lásd: M. Cantor: *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik,* Trubner, Lipcse 1903, I. köt. Lásd még. F. J. Moore: *History of Chemistry,* Otto Wiener: *Physics and the Development of Culture,* R. Eisler: *Geschichte der Wissenschaften,* A. Bordeaux: *Histoire des sciences physiques et géologiques au XIX. siècle,* Paris et Miege 1920. „Tanulmányozandó a természettudomány egyes ágainak *egymásra következő fejlődése.* – Először *csillagászat* – már az évszakok miatt is abszolúte szükséges a pásztor- és földművelő népek számára. A csillagászat csak a *matematika* segítségével fejlődhetik. Ehhez tehát szintén hozzákezdenek. – Továbbá a földművelés bizonyos fokán és bizonyos vidékeken (víz felemelése öntözéshez Egyiptomban) és nevezetesen a városok, a nagy építkezések keletkezésével és az iparok kifejlődésével: *a mechanika* is. Ez csakhamar szükséglet a *hajózás* és a *hadviselés* számára is . . . Így már kezdettől fogva a tudományok keletkezését és fejlődését a termelés szabja meg." Engels: Dialectics of Nature, in: *Marx–Engels Archives,* II. köt. 69. (Magyarul: Engels: A természet dialektikája, *MEM* 20 463.)

[22] Lásd Marx: *A tőke,* I. köt. „Ily módon maga a természeti dolog az ember tevékenységének szervévé válik, amelyet hozzátesz saját testi szerveihez, s így, a Biblia ellenére, meghosszabbítja természeti alakját." (Magyarul: A tőke, I. köt. *MEM* 23, 178.) Lásd még: Ernst Kapp: *Grundlinien einer Philosophie der Technik,* Braunschweig 1877, 42.

bonyolultabbá válik, saját mozgási elvekre tesz szert (például a modern gépek forgó mozgása). De egyúttal kifejlődik történetileg a külvilágban való *eligazodás* is, újból a „szellemi" munka eszközeinek, a megismerés *mesterséges eszközeinek* köszönhetően, amelyek óriási mértékben kiszélesítik a test természetes cselekvési mezejét és a tájékozódás eszközeit. Precíziós mérleg, vízszintmérő, szeizmográf, telefon, teleszkóp, mikroszkóp, elektronikus mikroszkóp, kronoszkóp, elektromos hőmérő, galvanoszkóp és galvanométer, elektrométer stb. – mindezek az eszközök felmérhetetlenül kiszélesítik természetes érzékelő képességünket, új horizontokat nyitnak, és lehetővé teszik a *technika* győzelmes előrehaladását. A történelem iróniájának egy példája ez, azoknak a nagyszámú agnosztikusoknak a számlájára, akik képtelenek megérteni az ismeret átadásának értékét,[23] akik az egész megismerő folyamatot *tautológiák* létrehozására szűkítik le, azaz hogy éppen az anyag „elektromos" természete a tudomány „végső szava", mert „elektromos érzékszervünk" nincs. „Mégis az elektromosság világa nem utolsósorban az érzékelés mesterséges szerveinek segítségével tárult fel előttünk."[24] Így bizonyítást nyert, hogy történelmileg változik mind „az érzékelés szerve", mind az úgynevezett „világnézet", amit *a modern emberiség egészében vett óriási gyakorlata bizonyít,* a valóságnak minden eddig megelőzőhöz képest jobban megfelelő világnézet, ami *éppen ezért* hasznosabb a gyakorlat számára.

Így tehát az ember történetileg adott, mint *társadalmi* ember (nem pedig Rousseau felvilágosult Robinsonja, aki úgy hozza létre a társadalmat és a történelmet a „szerződés" segítségével, mintha sakk-kör lenne). Ennek a társadalmi embernek, azaz az emberi társadalomnak, hogy megéljen, *termelnie* kell. *Kezdetben volt a Tett* (szemben a keresztény Logosz-szal: „Kezdetben volt az Ige"). A termelés a társadalmi fejlődés igazi kiindulópontja.[25] A termelési folyamatban megy végbe a társadalom és a természet közti „anyagcsere" (Marx). Ebben a folyamatban – mint *materiális* folyamatban –, amelyben a történeti és társadalmi ember mint *aktív* rész avatkozik bele, mindenki meghatározott viszonyban áll a többiekkel és a munkaeszközökkel. Ezek a viszonyok történetiek, összességük alkotja a *társadalom gazdasági szerkezetét,* amely szintén történetileg változó (ellentétben azzal, amit az „általában vett társadalom", az „örök társadalom", az „ideális társadalom" stb. elméletei állítanak). A társadalom gazdasági szerkezete (a „termelési mód") mindenekelőtt az *osztályok* közötti viszonyt foglalja magában. Ezen az alapon keletkezik és fejlődik ki a „felépítmény": politikai szervezetek és államhatalom, erkölcsi normák, tudományos elméletek, művészet, vallás, filozófia stb. A „termelési mód"

[23] „Vielmehr glauben wir, dass nur die Beobachtung uns Kenntnis vermittelt von den Tatsachen, die Welt bilden, während *alles Denken nichts ist als tautologisches Umformen."* (Hans Hahn: Die Bedeutung der wissenschaftlichen Weltauffassung, insbesondere für Mathematik und Physik, in: *Erkenntnis,* I. kötet. 1930/2–4. sz. 97.) Az empiriokriticisták csoportja nem érti meg, hogy az érzékelő tevékenység eredménye *minőségileg* más, mint az érzékelhető „nyersanyag", éppúgy, mint a teljes mozdony minőségileg különbözik fémrészeitől, még ha belőle áll is.

[24] O. Wiener, i. m. 41.

[25] Ez nem titok néhány modern fizikus számára sem. „A létezés fizikai feltételei alapvetőbbek, mint az esztétikai, erkölcsi vagy szellemi előfeltételek. Egy kisgyermeknek előbb életre van szüksége, s csak aztán tanításra. Az állati színvonalnál magasabb létszint előzetes feltétel az emberi lények bármely specifikus tulajdonságainak fejlődéséhez." Frederick Soddy: *Science and Life,* J. Murray, London 1920, 3.

határozza meg a „konceptualizálás módját" is: az elméleti tevékenység a társadalmi élet újratermelésének egyik „állomása", az anyagot hozzá a tapasztalat szolgáltatja, amelynek szélessége a természet erői feletti uralom fokától függ, amelyet végül pedig a termelőerők fejlettsége, a társadalmi munka termelékenysége, a technikai fejlettség szintje determinált.

Az ösztönzések a gyakorlat által proponált feladatokból származnak, a tájékoztató elvek, a szó szerint vett „konceptualizálás módja" a „termelési módot" tükrözik vissza, a társadalom osztályszerkezetét és komplex szükségleteiket (a rang, az önkény, a hierarchia és a személyes isten eszméjét a feudális társadalomban, a végzet személytelen erejének, a folyamatok ellenőrizhetetlenségének, a személytelen isten eszméjét az árutermelő kapitalista társadalomban stb.). Az uralkodó eszmék az uralkodó osztály eszméi, amely osztály a termelés adott módjának a *hordozója.*[26]

De éppúgy, ahogy a természettörténet fejlődése megváltoztatja a biológiai fajok formáit, a társadalom történeti fejlődése, alapjában a termelőerők mozgásával, a munka történeti-társadalmi formáit, a „társadalmi struktúrát", a „termelési módot" változtatja meg, amelyekkel együtt megváltozik az egész ideológiai felépítmény, úgy hogy magában foglalja az elméleti megismerés és a visszatükrözött képzetek „magasabb formáit" is. Következésképpen a termelőerők mozgása, a termelőerők és a társadalmi munka történeti formái közti ellentmondás az oka ezen formák *változásának,* ami az osztályharcon (ha osztálytársadalomról van szó) és a „fejlődés egy formájából" a „fejlődés kerékkötőjévé" vált, immár túlhaladott társadalmi struktúra felszámolásán keresztül megy végbe. Ily módon az egész folyamat alapvető hajtóereje az *anyagi munka* gyakorlata, az *osztályharc* gyakorlata, a társadalmi átalakulás kritikai-forradalmi gyakorlata (a „fegyverek kritikája", amely felváltja a „kritika fegyverét"), a *tudományos megismerés* gyakorlata a különös formában véghezvitt anyagi munka gyakorlata a természettudományokban, az adminisztrációé és az osztályharcé a társadalomtudományokban. A *megismerés formáinak* „osztály-szubjektivizmusa" semmilyen módon sem zárja ki a megismerés objektív „jelentését": bizonyos mértékig minden osztály birtokában van a társadalmi törvények és a külvilág megismerésének, de a konceptualizáció specifikus módszerei, történeti fejlődésükben, *különbözőképpen* befolyásolják a fogalom megfelelésének *fejlődési* folyamatát, és a történelem előrehaladása olyan „konceptualizációs módszerekhez" vezethet, amelyek kényszereivé válnának magának a megismerésnek. Ez történik egy adott termelési mód és osztályképviselői felszámolásának kezdetén.

Ebből a történelmi materialista szemszögből kell megvizsgálnunk az elméleti („tiszta") és alkalmazott tudományok közti viszony végtelenül bonyolult problémáját. Erre már számos különböző megoldás született: kritériumként kell venni: a) az elméleti, oksági sorok közti („Naturgesetz", törvény) és a normatív, teleológiai sorok közti (szabály, szabályrendszer, előírás) különbséget;[27] b) az objektumok közti különbséget – a „tiszta"

[26] A ma divatos német filozófus, a „keresztény-prófétikus szocializmus" megteremtője, Max Scheler a marxizmus elleni elkeseredett küzdelmében, számos alapvető marxista elvvel visszaél, és a motívumok teljesen elviselhetetlen kakofóniáját teremti meg. Lásd: *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Lipcse 1926, 204–205.

[27] Lásd: E, Husserl: *Logical Researches.* Lásd még: M. Lomonoszov: *A kémia értéke,* III. Pétervár 1840, 1.

tudományok az ember természeti környezetét, az alkalmazott tudományok a mesterséges környezetét (gépek, szállítási technikák, műszerek, nyersanyagok stb.) tanulmányozzák;[28] az időt (a „tiszta" tudományok hosszú lejáratú perspektívákkal dolgoznak, a fejlődést előlegzik, az alkalmazott tudományok a „pillanat szükségleteit" szolgálják ki);[29] d) s végül az egyes tudományok általánosítási (absztrakciós) fokát.

Ezeket a megoldásokat tekintve a következőket kell megjegyezni: a) Az első kritériumhoz: a nyilvánvalóan teleologikus „tudományok" végül is nem tudományok, hanem művészetek (Künste). Továbbá a normák bármilyen rendszere (itt nem az etikára és hasonlókra gondolunk) objektív törvények rendszerétől függ, amelyek impliciten vagy nyilvánvalóan objektívek. Másrészt a szónak ebben az értelmében vett tudományok (a „tiszta tudományok"), nem „tiszták", mert egy objektum kiválasztását az az elénk tűzött cél határozza meg, amely végül is gyakorlati. Ezt pedig a társadalmi fejlődés oksági *szabályosságának* szempontjából lehet és kell vizsgálni.[30] b) A második kritériumhoz: a műszaki tudományokat például lehet úgy is tárgyalni, mint „tiszta" tudományokat – azaz elméletileg, normák, konstrukciós szabályok nélkül –; mégis általában megismertetésükkor van mindig egy teleologikus, normatív elem is. Ugyanezt kell mondani például az anyag rezisztenciájára, a fő fogyasztási eszközök tudományára, és így tovább. Ez nem véletlen, mert ezekben az esetekben maga az *objektum* (a „mesterséges környezet") anyagi *gyakorlat.* c) A harmadik kritériumhoz: egy tipikusan gyakorlati problémát lehet időben „halogatni" (például gondoljunk az aeronautikára és hogy miként jelentkezett ez a probléma évszázadokon át; vagy jelenleg az energia távhálózatra). Ezeknek a problémáknak mindig van *hasonló,* „tisztán elméleti" megfelelőjük is. d) A negyedik kritériumhoz: egy nagyon konkrét tudomány is lehet „tisztán elméleti", mivel a megismerés számos kis részfolyamatra bomlott és végtelenül speciálissá vált. Senkinek sem jutna eszébe

[28] Lásd: Paul Niggli: Reine und angewandte Naturwissenschaft, in: *Die Naturwissenschaften,* 19. évf. I. rész.

[29] Lásd: W. Ostwald: *Die energetische Imperativ,* Lipcse 1912, 46 és 53.

[30] A még most is divatos kísérletei H. Rickert iskolájának, hogy áthághatatlan szakadékot húzzon társadalom- és természettudományok között logikailag azon a naiv felfogáson alapulnak, hogy a természettudományokban, mint a társadalomtudományokkal ellentétes tudományokban, nincs „értékviszony". Ez az értékviszony létezik a természettudományokban is, amennyiben valami közünk van *egy objektum kiválasztásához.* Persze a tudományból ki kell zárni a *teleológiát,* mert a tudomány olyan elméleti elvek rendszere, amelyek objektív szabályosságokat fedeznek fel és ez érvényes mind a természet-, mind a társadalomtudományokra. Mindennek Rickert szempontjából az igazolása az, hogy a burzsoázia tudománya kezdi gyorsan elveszteni minden tudományos jellegét, és egyre jobban a kapitalista rendszer egyszerű *apológiájává* válik, amely rendszer Rickert számára nagyon magas „értékkel" rendelkezik. Ami a Rickert által megtett másik disztinkciót illeti (a társadalmi tudományok történeti jellege és a természettudományok nem-történeti jellege), egy végtelenül szűk látásmódon alapszik, amely bár számításba veszi valamely társadalmi jelenség történeti fejlődését, de nem érti meg a *természet történetét.* Jelenleg egy másik iskola veszi át a Rickert–Dilthey-féle iskola helyét, azaz M. Weber, O. Spann, W. Sombart iskolája, amely a külvilág (a „dolgok lényege") érzékelésének lehetetlenségét és a társadalmi jelenségek „érzeteinek" tökéletes érzékelési lehetőségét állítja. Sombart ezentúl még azt is kijelenti, hogy a természettudományoknak gyakorlati értékük van, míg a társadalomtudományoknak nem lehet gyakorlati alkalmazásuk. Úgy látszik, a modern burzsoá tudomány a fején jár! Lásd: Sombart: *Die Drei Nationalökonomien v. Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft,* Duncker und Humblot, 1930.

például a nyelv jafétikus elméletét az alkalmazott tudományok közé sorolni, bár természetesen számos fontos gyakorlati feladattal is összekapcsolható. (Ezen a ponton meg kell jegyezni, hogy a „konkrét" és „absztrakt" fogalmak viszonylagosak.)

Így láthatóan, mindezek a definíciók tökéletlenek. A legpontosabb definíció az oksági és a teleológiai sorok közti megkülönböztetés felfogása. De még ebben az esetben is észlelhetünk nyilvánvaló hiányosságokat az effektív viszony tekintetében. De a logikai definíciók mindezen hiányosságai a valóság objektív dialektikáját tárják fel: azért születnek itt ellentmondások, mert objektív ellentmondás van elmélet és gyakorlat között, és ugyanakkor jelen van egységük is; jelen van különbségük, mint az emberi tevékenység ellentétes pólusai, és egyúttal jelen van egymáshoz való viszonyuk is; jelen van funkciójuk alapján elválasztott létük, mint a társadalmi munkamegosztás ágai és egyúttal egyesített létük is, mint a „társadalmi élet termelésének" egységes szakaszai. Az elméleti és gyakorlati tudományok egzakt elválasztásának nehézsége alatt jelen van elmélet és gyakorlat kapcsolatának dialektikája, az egyikből a másikba való *átmenet:* ami nem alkalmazkodik – és nem tud alkalmazkodni – a skolasztikus-logikai és a pedáns-akadémikus definíciók által biztosított kerethez. Valójában egy egész sor különböző elméleti tudományunk van, amelyeket belső szálak fűznek össze. („*A tudományok osztályozása,* amelyek közül mindegyik egy egyes mozgásformát vagy összetartozó és egymásba átmenő mozgásformák egy sorát elemzi, ilyenképpen maguknak e mozgási formáknak a maguk inherens sorrendje szerint való osztályozása, elrendezése, és ebben rejlik a fontossága.")[31] Ezek a tudományok a gyakorlatból születtek, amely előzetesen „technikai" feladatokat tűz ki, amely feladatok „elméleti" problémák, első-, másod-, sokadrangú problémák megoldását igénylik, s ily módon tehát megteremtődik a mozgás egy speciális (relatív) logikája. A gyakorlat így az elméletben fejlődik tovább: a cselekvési szabály kutatása objektív viszony-törvény kutatásába alakul át: problémák és megoldódásuk között számtalan kapcsolat alakul ki és keresztezi egymást. A megoldódásuk pedig bizonyos esetekben számtalan, hierarchikusan alacsonyabbrendű *tudományágat* táplálnak és hála a technológiának, behatolnak a technikába – következésképpen közvetlenül az anyagi munka gyakorlatába –, átalakítva a világot. Ebben a helyzetben a törvény cselekvési szabállyá alakul át, a tudatos döntést ez a cselekvés igazolja, az eligazodás a környezetben ennek a környezetnek a megváltozásává válik, az intellektus összeforr az akarattal, az elmélet újból felveszi a gyakorlat formáját. De ez a metamorfózis egyáltalán nem azzal a végső eredménnyel jár, hogy egyszerűen megismétli a gyakorlat előző ciklusát, mert a gyakorlat most már egy potensebb és minőségileg eltérő alapon válik újból gyakorlattá.

A „tiszta" és „alkalmazott" tudományok problémája, bár visszatükrözi és kifejezi az elmélet és gyakorlat problémáját, mégsem tisztán logikai kérdés. Maga is történeti, a *történelmi gyakorlat* átalakulásának a kérdése. A probléma intenzitása a kapitalista rend legmélyebb zugában, sőt hogy már maga a kérdés felvetődött, a valós elkülönülésnek az

[31] Engels: A természet dialektikája. (Magyarul: *MEM* 20, 519.) Lásd még Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Pétervár 1913, 112. „Az ismertetőjegyeknek ne csak a megismerésre legyen lényeges vonatkozásuk, hanem a dolgok lényeges meghatározottságaira is, s a mesterséges rendszer feleljen meg a természet rendszerének és csak ezt fejezze ki." (Magyarul: *A szellem fenomenológiája.* Budapest 1973, 131.)

elméleti kifejeződése szak és osztály terminusokban, elmélet és gyakorlat közti szakadásnak, amely természetesen viszonylagos és nem abszolút. Ez a szakadás, következésképpen, történeti jelenség: egy jól meghatározott gazdasági-történeti formációhoz kötött, egy jól meghatározott és történetileg átmeneti jellegű „termelési módhoz", a szellemi és fizikai munka szétválásához, az osztályok polarizálódásához. Azt lehet tehát teljes joggal állítani, hogy a társadalmi-gazdasági alakulatok (a „termelési módok", „gazdasági szerkezetek") az *elmélet és a gyakorlat viszonyának sajátos jellege* következtében is különböznek egymástól.

Valójában az ókori Egyiptom teokratikus államában, amelyben primitív gazdaság létezett, és amely valamilyen módon központosítva és tervezve volt, az (elméleti) megismerés nagyon szorosan kötődött a gyakorlathoz, mert éppen magára a gyakorlatra irányult. De ez a kapcsolat speciális jellegű volt. A megismerés hozzáférhetetlen volt a dolgozó tömegek számára: hogy ez a gyakorlat miért kellett, *számukra* teljesen ismeretlen volt és a megismerést a félelem és a titok fátyla lebegte körül. Ebben az értelemben nagy szakadás volt elmélet és gyakorlat között. Ha ezt összehasonlítjuk az ipari kapitalizmus korával, a „homo oeconomicus" virágzásának, a korlátlan individualizmus, a *„laissez faire"* korszakával, teljesen más képet kapunk. Társadalmi szinten senki sem veti fel organikus módon a megismerés vagy az ismeretek alkalmazásának problémáját. A munkamegosztás létrehozza az uralkodó osztályhoz kötődő tudósok és ideológusok egy csoportját, akik a maguk részéről a belső rivalizálásuk következtében végletesen megosztottak. Az elmélet és gyakorlat összekapcsolódását jelentős mértékben „privát módon" teremtik meg. De a szellemi és fizikai munka közti különbség nem tűnik el. Más kifejezést nyer: a „megismerés demokratizálódását" egy bizonyos fokon, amely technikai szempontból szükséges; technikusok és más szellemi foglalkozású káderek széles rétegeinek kialakulását, a tudomány specializálódását, nagyon elméleti, a kétkezi munkások (bérmunkások) tömegének *tudatától* teljesen távol eső általánosítások létrehozását. Ez teljesen más összekapcsolódása elméletnek és gyakorlatnak.[32] Elkerülhetetlen következménye pedig a tudomány absztrakt és személytelen fetisizmusa (tudomány a tudomány szeretetéért), a tudomány társadalmi öntudatának eltűnése stb. A modern kapitalizmus ezt az anarchiát új, és a nagy ipari csoportok és a nekik megfelelő tudományos szervezetek még hatalmasabb bázisán teremti újjá. De nem képes tudományos szintézist létrehozni, sem a tudomány öntudatát elérni, vagy szervezetét kialakítani, megteremteni fúzióját a gyakorlattal. Ezek a problémák, mélyrehatóan vizsgálva, már a *kapitalizmus határain túlra mutatnak.*

[32] Számos más példát is lehetne hozni. Moore *History of Chemistry* című munkájában, amelyről már szó volt, a görög filozófusokkal kapcsolatban ezeket írja: „Nem volt közvetlen ismeretük a kémiai átalakulásokról. Társadalmi helyzetük folytán nem volt közvetlen kapcsolatuk azokkal, akik gyakorlati információkat tudtak volna adni nekik, mialatt az általános korszellem arra hajtotta őket, hogy megvessék a kísérleteket, éppúgy mint a fizikai munkát. Csak a tiszta gondolatot tekintették filozófushoz méltó dolognak." (2.) „A tudományok lassú fejlődését az ókorban az elméletnek a gyakorlattól való elkülönülésével lehet magyarázni. Nem volt kapcsolat azok között, akik dolgoztak, és azok között, akik gondolkodtak." (9., 10.) Lásd még Hermann Diels: Wissenschaft und Technik bei den Hellenen. *Antike Technik,* Trubner, Lipcse–Berlin 1920, 21. Vesd össze ezzel a megjegyzéssel Marx megállapítását Arisztotelészről, a *Tőke* I. kötetében.

3. ELMÉLET ÉS GYAKORLAT A SZOVJETUNIÓBAN ÉS A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS IGAZOLÁSA

Mindabból, amit előzőleg elmondottunk, következik, hogy az elmélet és gyakorlat problémája egyszerre elméleti és gyakorlati: hogy mindkettő, mind az elmélet, mind a gyakorlat, éppúgy mint kombinációjuk módja, a társadalom egy jól meghatározott történeti rendjéhez, fejlődéséhez, „mozgásához" van kötve. Ezért bizonyos, hogy a társadalom életének egy különösen eseménydús szakasza (a forradalom) és egy új társadalmi rend (Sozialismus im Verden) nagyon fontos az általunk vizsgált probléma szempontjából.

Az egész megismerést a gyakorlat igazolja, a tapasztalaton keresztül. Ez minden szisztematizált ismeretre vonatkozik: az elméletekre, az elméleti tendenciákra, a „doktrínákra". Ebből a szempontból mindenekelőtt lényeges megjegyezni, hogy a marxizmus, a történelem mérlegén megméretve, a legkülönfélébb irányokban igazolódott. A marxizmus előrelátta a háborút, a marxizmus előrelátta a forradalmak korát és a jelen kor minden jellemvonását, a marxizmus előrelátta a proletárdiktatúrát és a szocialista rend megszületését, még előtte ragyogóan igazolódott a tőkekoncentráció és centralizáció elmélete stb. A forradalom a *fétisek nagy lerombolójának* bizonyult, amikor igazi jelentőségükben tárta fel a társadalom kölcsönviszonyait és alapvető összefüggéseit. Az *állam* a burzsoá tudomány számára hol egy jól meghatározott szervezetnek tűnt (ami még a nemeket is meghatározza), hol valami képzelt dolognak, hol az „abszolút eszme" megnyilvánulásának, hol a népakarat egyetemes szervezetének stb. A forradalom megdöntött egy államot, és helyébe állított egy másikat: gyakorlatilag elfoglalta a valóság ezen szektorát és meghatározta, melyek az állam alkotórészei, funkciói, keretei, „anyagi apparátusai", osztályjelentősége, gazdasági jelentősége. A forradalom tökéletesen igazolta Marx államelméletét. Ez történt a törvény normáival, magával a „törvénnyel" is: a jogi fetisizmus darabokra tört. A *moralitás,* amelynek „elméleti igazolása" a Kant-féle kategorikus imperatívuszon nyugodott, viszonylagos és történeti normák rendszerének bizonyult, teljesen evilági, társadalmi és történeti eredettel. A *vallás* pedig, amit mint az emberi gondolkodás legmagasabb rendű termékét tiszteltek, urakból és szolgákból álló társadalom tipikus jellemvonásának bizonyult, olyan konstrukciónak, amely egy dualisztikus társadalmi modellen, az elnyomás és a kizsákmányolás hierarchikus skálájának modelljén alapul. Éppen ezért kezd gyorsan elhalni.

De a forradalom a *szellemi szférában,* ami az *anyagi* forradalom kikerülhetetlen, végső eredménye, még nem zárult le. Világosan látható, hogy most csak az első fázisában vagyunk. Ezen a ponton szükséges elidőzni néhány olyan problémánál, amelyek az elmélet és a gyakorlat problémájához kapcsolódnak.

A kapitalista gazdasági rend a gazdasági élet olyan rendszere, amely lényegileg szervezetlen módon és mint irracionális *egész* fejlődik („a termelési anarchia", verseny, válságok stb.). A szocialista gazdasági rend olyan szervezett, tervezett gazdasági rendszer, amely harcol a kizsákmányolás ellen, amelyben lassacskán eltűnik a falu és a város közti, a szellemi és a fizikai munka közötti különbség. Ebből fontos következtetések adódnak. Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy megváltozik a *társadalmi szabályosságok jellege.* A kapitalizmus szabályossága *elemi szabályosság,* amely az ember akaratától függetlenül (néha azzal szemben) megy végbe (tipikus példája ennek az ipari ciklus, a *válságok*

szabályossága stb.). Ez a szabályosság kényszertörvény hatásának formájában jelentkezik, „mint a gravitációs törvény, amikor fejünkre dől a ház".[33]

Az individuum cselekvésével kapcsolatban ez a szabályosság irracionális, még akkor is, ha mindenki racionális szabályok szerint tevékenykedik. Ez az irracionális életmód a kapitalista struktúra anarchikus jellegének a következménye. A szabályosság egy szocializmus szerint szabályozott társadalomban ettől teljesen eltérő típusú. Elveszti (vagy ha folyamatról beszélünk, *kezdi elveszíteni*) nem tervezett jellegét: a jövő úgy áll előttünk, mint terv, mint realizálandó cél: az oksági összefüggés a társadalmi *céltételezésen* keresztül valósul meg: a szabályosság nem *post factum* jelenik meg, nem váratlanul, érthetetlenül, vakon, hanem mint „felismert szükségszerűség" („a szabadság a szükségszerűség felismerése"), amit a társadalmi méretekben megszervezett tevékenységen keresztül realizálnak. Ezért itt a szabályosságnak egy eltérő típusa található meg, egy eltérő viszony egyén és társadalom, oksági és teleologikus sorok között. A kapitalista társadalomban az események általános menetének elméleti megismerése nem szolgáltat eszközöket arra, hogy közvetlenül ellenőrizzék ezt a menetet (és nincs senki, akire rá lehetne bízni egy ilyen feladatot: maga a társadalom sem rendelkezik szubjektummal, vak, dezorganizált). A szocialista társadalomban a szükségszerűség elméleti előrelátása az *egész társadalom* szintjén, azaz komplex szinten, *rögtön* cselekvési normává válhat. Ezért *lehetőség* van arra, hogy megalapozzuk az elméletet a gyakorlattal, megvalósítsuk óriási méretű társadalmi szintézisüket, amely történelmileg úgy realizálódik, ahogy felszámoljuk a *szellemi és a fizikai munka közti* szakadást.

A kapitalizmus *gazdasági* életében azt az elementáris szükségletet, hogy egyértelmű kapcsolat legyen a termelés különböző ágai között, úgy érik el, hogy szabadon változtatják az árakat, úgy, hogy az értéktörvény válik a társadalmi-termelő élet természetes szabályozójává. A szocializmus gazdasági életében az erőforrások elosztását (a termelési eszközöket és a munkaerőt) egy operatív terv útmutatásaira bízzák. De a terv nem az égből hull alá: maga is a „felismert szükségszerűség" kifejeződése. Következésképpen ebben az esetben, a) a megismerés feladatai mérhetetlen módon kiszélesednek; b) ennek a megismerésnek igen nagy mennyiségű problémát kell magában foglalnia és a tudomány minden szektorában kifejeznie; c) ennek a megismerésnek szintetikusnak kell lennie, mert a terv egy szintézis és egy tudományosan kidolgozott terv *csak* egy szintézisen nyugodhat; d) ez a megismerés közvetlenül a gyakorlathoz kötődik: a gyakorlaton alapszik, azt szolgálja, abba megy át, miután a terv *aktív*. Egyidejűleg a tudományos gondolkodás terméke, amely feltárja az oksági szabályosságot, és az elhatározások egy rendszere, a cselekvés eszköze, a gyakorlat közvetlen szabályozója és alkotó része. De a szocialista építés terve nem csupán *gazdasági* terv: hanem az *élet racionalizálásának* folyamata, a gazdasági szférán belüli irracionalitás megszüntetésétől kezdve egyik terület után a másikat hódítja meg: a tervezés elve hatja át a „szellemi termelés" szféráját, a tudomány szféráját, az *elmélet* szféráját. Ily módon új és még összetettebb probléma születik: nemcsak a társadalom anyagi-gazdasági alapjának racionalizálása, hanem az anyagi munka és a „szellemi" munka szférái közti viszony, és ez utóbbin belül levő viszonyok problémája. Ennek a legérdekesebb megnyilvánulása a *tudomány tervezésének* a problémája.[34]

[33] Marx: *A tőke* I. Lásd még Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége.*

[34] Lásd *A tudományos kutatás tervezése első konferenciájának aktái.* Moszkva 1931.

A kapitalizmus *ideológiai* életében azt a társadalmi szükségszerűséget, hogy az ideológiai munka különböző szektorai között egy meghatározott viszony legyen (sokkal kevésbé meghatározott, mint a gazdasági életben!) az állam csak minimális mértékben szabályozza (az egyetlen terület, amely teljesen szabályozva van az állami egyház szervezetén keresztül, a vallási eszmék termelése és terjesztése). A fejlődés szabályosságát itt is kontrollálatlan erőkre hagyták. Azok az alapvető elvek, amelyeket a történelmi materializmus elmélete ajánl, társadalmi méretekben nem szolgálhatnak cselekvési modellként az uralkodó osztálynak, annál az egyszerű oknál fogva, hogy egy kapitalista „terv" megvalósíthatatlan: a terv magával a kapitalizmus struktúrájával, alapvető jegyeivel és fejlődésével van ellentmondásban. Ebben az esetben is, a szocializmus építése az egész kérdést új módon veti fel. A gazdaság és ideológia, a kollektív gazdasági gyakorlat és az elméleti munka különféle ágai közti kölcsönviszony nem tervszerű szabályossága jelentős mértékben átengedi helyét a tervezésnek. Egyben igazolódik is a történelmi materializmus elmélete alapvető állásfoglalásainak a helyessége: kézzelfogható, ahogyan a Szovjetunió gyors és intenzív növekedésének szükségessége halasztást nem tűrő módon kikényszeríti számtalan technikai probléma megoldását, és ahogyan ezen problémák megoldása maga is kikényszeríti a legfontosabb elméleti kérdések megvizsgálását, beleértve a fizika és a kémia fő problémáit is. Kézzelfogható, ahogyan a szocialista mezőgazdaság fejlődése elősegíti a genetika, általában a biológia fejlődését. Megfigyelhető, hogy hihetetlenül sürgős szükség van a Szovjetunió természeti gazdagságának tanulmányozására, és ez kiszélesíti a geológiai kutatások mezejét, meggyorsítja a geológia, a geokémia stb. fejlődését. Mindinkább világos lesz azoknak a szellemi beszűkültsége, akik azt gondolják, hogy a tudomány „hasznossága" saját degradálódását, érdeklődési körének beszűkülését jelenti. Nagy gyakorlat nagy elméletet követel. A Szovjetunióban a tudomány építése a tudományos „felépítmény" tudatos felépítésén keresztül realizálódik: a tudományos kutatási tervet, amit meg kell kezdeni, elsősorban a technikai és gazdasági terv és a technikai és gazdasági fejlődés perspektíváinak követelményei határozzák meg. Ez azonban azt is jelenti tehát, hogy *nemcsak a tudomány szintéziséhez, hanem a tudomány és a gyakorlat társadalmi szintéziséhez is* eljutunk. Megszüntetjük az elmélet és gyakorlat közti, a kapitalizmusra jellemző viszonylagos elkülönülést és felszámoljuk a tudomány fetisizmusát. A tudomány most éri el társadalmi öntudatának legmagasabb pontját.

Másrészt, elmélet és gyakorlat *szocialista* egységesítése egyesítésük *legradikálisabb* formája, mert miközben fokozatosan felszámolja a szellemi és fizikai munka közti különbséget, miközben beengedi az úgynevezett „felsőoktatásba" a dolgozók nagy tömegét, a szocializmus *milliók fejében* egyesíti az elméletet és a gyakorlatot. Ezért az elmélet és gyakorlat szintézise ebben az esetben a tudományos munka és a szocialista gazdaság egészében vett hatékonyságának kivételes növekedését jelenti. Az elmélet és gyakorlat egységesítése, a tudomány és munka egységesítése a tömegek belépését jelzi a kulturális és alkotómunka arénájába és a proletariátus átformálódását a kultúra tárgyából alanyává, szervezővé és alkotóvá. Ez a kultúra alapjaiban végbemenő forradalom szükségképpen együtt jár a *tudomány módszertanának* forradalmával: a szintézis a *tudományos módszer egységét* előfeltételezi. Ez a módszer a *dialektikus materializmus,* amely objektíven az emberi gondolkodás által elért legmagasabb eredményt képviseli. Párhuzamosan halad előre a tudományos munka *szervezése* is: a koncentrált és tervezett gazdaság mellett

kifejlődik a *tudományos intézetek szervezete,* amelyek átalakulóban vannak nagy munkásszervezetekké.[35]

Ily módon új társadalom van születőben, gyors növekedéssel, amely kapitalista ellenfeleit nagy sebességgel hagyja le, és amely egyre inkább felfedezi belső struktúrájában rejlő lehetőségeit. *Világtörténelmi* szempontból az egész emberiség, az egész *orbis terrarum* két világra, két gazdasági, történeti és kulturális rendszerre oszlik. Nagy történelmi antitézis született a világban: saját szemünk előtt megy végbe a *gazdasági,* az osztályrendszerek, az elméletet és gyakorlatot összekombináló módszerek, a „konceptualizálási módok", a *kultúrák* polarizálódása. A burzsoá tudat válsága elmélyül és egyre mélyebb nyomokat hagy: a tudomány és a filozófia minden szektorában annak a nagy dezorientációnak vagyunk a tanúi, amit O. Spann (a saját szempontjából) ragyogóan így fejezett ki: a legfőbb dolog a *materializmus* elleni megsemmisítő háború. Ez a kultúra legfőbb feladata[36] a harcos professzor szerint, aki tiltakozik isten nélküli megismerés és erény nélküli ismeret ellen (Wissen ohne Gott und Wissen ohne Tugend). A *gazdasági* ideológia terén, a kapitalista rendszer válságának hatására azonnal elkezdték prédikálni „a csákányhoz és a kapához" való visszatérést, a gépek bevezetése előtti termelési módszerekhez való visszatérést. A „szellemi kultúra" terén a valláshoz való visszatérést prédikálják és a racionális megismerés helyett az intuíciót, „a belső érzelmeket", „az egész kontemplációját". A tudat individualisztikus formái felé való fordulás nyilvánvaló. Már egyetemesen elterjedt az „egész", a „totalitás" („Das Ganze", „Ganzheit") eszméje a filozófiában, a biológiában (Driesch és a vitalisták), a fizikában, a pszichológiában (Gestaltpsychologie), a gazdaságföldrajzban (territoriális egységek tanulmányozása), a zoológiában és a botanikában (növények és állatok heterogén „társadalom" elmélete), a politikai gazdaságban (a „marginális hasznossági" iskola erős hanyatlása, Spann „univerzalizmusa" és „társadalom" elmélete) és így tovább. Ez az „egész" felé való fordulás az egésznek a részeitől való *abszolút* elválásán alapul, az „egésznek" egy *idealista* értelmezésén, a *valláshoz* való határozott visszatérésen, érzékfeletti „megismerő" módszereken alapul. Nem meglepő ezért, hogy bármely tudományos hipotézisből quasi filozofikus

[35] Otto Neurath: Wege der Wissenschaftlichenauffassung. *Erkenntnis,* I. köt. 2–4. sz. 124. „In grösstem Stil planmässing gedankliche Gemeinschaftsarbeit ist als Allgemeinerscheinung wohl nur möglich in einer planmässig durchorganisierten Gesellschaft, die mit Hilfe irdisch gebrübdeter Mitter, straff und bewusst die Lebensordnung in Hinblick auf irdisches Glück gestaltet, soziale Wandlungen sind Präger geistiger Wandlungen." Ugyanez a szerző tiszteli a történelem materialista értelmezését (121.), hogy igazi előrejelzéseket készítettek a marxisták. Teljesen eltérő volt ettől W. Sombart filozófiai fejlődése, aki legutolsó könyvében azt írja, hogy a marxizmus „iszonyatos" hatalmát „ausschlusslich den in Mystik auslaufenden geschichts-philosophischen Konstruktionen dieser Heilslehre"-nek köszönheti. (Werner Sombart: *Die drei Nationalökonomien,* 32.) A marxizmus elleni, miszticizmus vádja épp annyira ostoba, mint a megelőzően az újkeletű „érzetszociológia" által hangsúlyozott „lényeg" és „érzet" fogalmai. A burzsoá tudomány kezd nyilvánosan kérkedni vádjaival a forradalmi proletariátus elmélete ellen!

[36] Dr. Othmar Spann: *Die Krisis in der Volkwirtschaftlehre,* 10. „. . . so finden wir . . ., dass ein . . . auf Vernichtung hinzielender Kampf gegen . . . sagen wir zuletzt Materialismus jeden Schlages, geführt wurde. Seit der Aufklärung gibt es keine lebenswichtigere Angelegenheit der Kultur."

(lényegében véve vallásos) következtetéseket vonnak le, és hogy az egységesebb és szélsőségesebb szárnyuk nyíltan kiadta az *új középkoriság* jelszavát.[37]

Ezzel a fejlődéssel, amelynek motívumai érthetőek, teljesen ellentétben halad előre az ifjú szocializmus. Gazdasági elve az, hogy a legmaximálisabban megnövelje a gazdasági és technikai erőt, a tervezést, minden emberi igényt és képességet kifejlesszen. Kulturális és történeti megközelítését a marxista látásmód determinálja: a vallásos metafizikával szembeállítja a dialektikus materializmust, az erőtlen intuitív kontemplációval szemben a megismerő és gyakorlati tevékenységet, természetfeletti egeken képzelt szárnyalással szemben minden ideológia szociológiai öntudatát, a pesszimizmus, a kétségbeesés, a „végzet", a *fatum* ideológiájával szemben a forradalmi optimizmust, amely felforgatja a világot, az elmélet és gyakorlat közti teljes szakadással szemben legteljesebb szintézisüket, egy *„élite"* uralmával szemben emberek millióinak egységét. Nemcsak új gazdasági rend született. Új kultúra is született. Új tudomány. Új életstílus. Ez az emberi történelem legnagyobb antitézise, amit mind elméletileg, mind gyakorlatilag a proletariátus ereje fog véghezvinni, az utolsó osztály, amely a hatalmat akarja, hogy aztán végre mindenféle hatalomnak véget vessen.

(*Fordította* Szabó Tibor)

[37] Lásd: E. Morselli cikkét a *Rivista di filosofia*ban, XXI. köt. 2. sz. „È un ritorno a un nuovo Medioevo che in forme varie agita oggi il pensiero della *élite* europea." (134.) Lásd még Bergyajev: *Un nouveau Moyen Age.* Párizs 1927.

AZ AZONOSSÁG FILOZÓFIAI PROBLÉMÁJA
(Vizsgálódás Kant és Hegel felfogásából kiindulva s kitekintés a kategória dialektikájának egy marxi alkalmazására)

TAGAI IMRE

„Valami azonos önmagával", „A = A" – olyan tétel, amely látszólag a legmagától-értetődőbb, s nincs is értelme sokat gondolkozni rajta. Valójában azonban a dialektika lényege múlik azon, hogy milyen jelentést, értelmet tulajdonítunk ennek a tételnek, vagy legalábbis a dialektika minden problémája, vonatkozása csíraszerűen megvan e tétel megfelelő értelmezésében.

Az újkori gondolkodásban az A = A, a dolog önmagával való azonossága axióma, sarkponti tétel, ugyanakkor mind több vonatkozásban kérdőjeleződik meg, mind több ellentmondás merül fel vele kapcsolatban, hol implicit, hol explicit formában. Ennek a paradox helyzetnek a titka az újkori filozófia „ismeretelméletinek" nevezett fordulatában van – amely egyébként éppannyira „ontológiai" fordulat is (az idézőjelekre a későbbiekben adunk magyarázatot). Abban a pillanatban ugyanis, hogy a létről, a tökéletes létről, s az ezzel közvetlenül azonos fogalmi határozmányokról alkotott hit – ami a skolasztikus metafizika alapját alkotta – megrendül, a hangsúly átkerül az egyéni tudat és a tőle különböző, tőle független, elválasztott lét, pontosabban most már meghatározott dolgok, objektumok *viszonyára,* melyekről egyre inkább tudatosul, hogy az ember csak absztrakciók, végtelen szemléleti-gondolati megközelítések, pontosítások formájában sajátíthatja el őket, anélkül, hogy magánvaló egyediségükben megragadhatná őket. Az önmagával azonos, az objektum valami vele nemazonosban, tőle abszolút különbözőben manifesztálódik, modellálódik, a képzetben, gondolatban, fogalomban, amelyek önmagukkal *megint csak tökéletesen azonosak,* – s ami a lényeg, az objektum *csak ezekben* jelenhet meg. Ebből az következik, hogy az azonosságban levő nemazonosság problémája *implicit módon* különböző formákban és hangsúlyokkal minden jelentős újkori filozófusnál jelen van. Descartes-nál a *három szubsztancia* problémájaként (res cogitans, res extensa és az őket koordináló Isten), melyeknek vannak közös – koordinált vagy magánvalóan is közös, illetve fogalmilag egymásra vonatkoztatott – vonásaik, ugyanakkor abszolút különbözők egymástól – feloldatlan paradoxon. Spinozánál az egyetlen szubsztancia (amely önmaga oka) és moduszai viszonyában jelenik meg az azonosság nemazonosságának problémája: a szubsztancia az ember számára moduszaiban tárul fel, melyek csak egy-egy formáját jelentik, tehát *nemazonosak* az egésszel, ráadásul külső okra van szükségük, ugyanakkor az általános törvény, a szubsztancia mégis közvetlenül, teljes egészében bennük van, áthatja őket.

Locke-nál egy dolog azonosságának kritériuma, hogy ugyanazon helyen és időben látjuk-e. De vegyük észre: itt a dolog „magánvaló" azonossága megint csak valami vele nemazonosban, egy *viszonyban,* ráadásul a tér és idő koordinátáiban, tehát a „dolog" más jellemzőitől elvonatkoztatott összefüggésben, *egy* bizonyos vonatkozásban fejeződik ki.

Hume-nál a dolog és a fogalom abszolút különbsége mint *egyes* és *általános* manifesztálódik, viszonyként megfogalmazva: mint a tapasztalat, érzékelés és az erről való elmélkedés abszolút közvetíthetetlensége. De mi más az *„egyes"* és *„általános"*, ha nem két *fogalom,* mely mint absztrakció, elvonatkoztatás (az *egésszel* nemazonos), válik a két szubsztancia, a dolog és a gondolkodás *abszolút tulajdonságává* (vele azonossá, s így közvetíthetetlenségük abszolút elvévé). Mindebből tehát ismét az azonosság–nemazonosságának problémája tolakszik elő.

Leibniznél még összetettebben jelentkezik a probléma. Abszolút egyedi, egymástól elszigetelt monászokat találunk nála, amik tehát abszolút különbözők (nemazonosak), ugyanakkor – túl monász voltukon – mégis van közös vonásuk (azonosság): meghatározott fokban reprezentálják egymást, a legtökéletesebb monász által eleve elrendelt harmónia alapján. Mindez azt is implikálja, hogy minőségileg különbözők is és nem is különbözők, hiszen a reprezentáció szintje – ha következetesen végiggondoljuk – csak fokbeli, tehát mennyiségi különbséget jelenthet.

Az eddig elmondottakból egy jellegzetes, minden eddig felsorolt gondolkodó felfogására jellemző struktúra körvonalazódik: egyfelől vannak a képzetek-fogalmak, másfelől vannak a dolgok, s egy-egy fogalomnak megfelel egy-egy objektum-dolog, vagy dolgok osztálya, és csak az. Modellszerűen: az egyik oldalon a fogalmak mint *körök,* elkülönítve egymástól, a másik oldalon az objektumok (illetve ezek egy-egy osztálya) ismét egymástól elszigetelt *körökként* ábrázolva, s hozzárendelve a neki megfelelő fogalomnak. Vagyis itt a fogalom egyszerűen *jele* valaminek, amit a tőle független létezőből/külvilágból/objektumból *mint egyedit kivág,* elkülönít, mintha csak késsel kivágnánk egy szeletet valami tortából.

Mindez állandóan a kívülről bevitt, a belső struktúrától idegen közvetítőt igényli, mint Descartes-nál a koordináló istent a res cogitans és res extensa között, Hume-nál a szokás, a gyakorlat, a mindennapi élet szféráját, Leibniznél pedig a hírhedt „eleve elrendelt harmóniát". Ezek a külső közvetítők burkolják egyelőre misztikus homályba a fent jelzett felmerülő dialektikus problémát, mely a struktúrát belülről feszíti.

Kantnál, akinek felfogásával részletesebben foglalkozunk, döntően új mozzanatok merülnek fel az azonosságprobléma vonatkozásában. Általánosságban azt mondhatjuk róla, hogy miközben filozófiája egyik sarktételének tekinti az azonosság hagyományos értelmezését (tehát hogy valami azonos önmagával és különbözik mástól), egyben léptennyomon szétfeszíti ezt a struktúrát, s a legkülönbözőbb formákban és vonatkozásokban merül fel nála az *azonosságok nemazonosságának* és a *nemazonosságok azonosságának* problémája. Ebből a szempontból filozófiája jóval gazdagabb, mint ahogy azt többnyire jellemezni szokták – részben Kant jóvoltából is, aki a néhol egészen nyilvánvaló dialektikus ellentmondásokat – durván fogalmazva – egy sajátos modellvilág statikus szemléleti formáiban békítette ki.

Ha az említett gazdagságot mégis explicitté akarjuk tenni, akkor arra a mozzanatra kell koncentrálnunk, hogy Kant döntő lépést tett előre a *fogalom elvonatkoztató jellegének* tudatosításában, jóllehet ezt a jelleget aztán egyoldalúan rögzítette. Annak megértése és a *megfelelő formában való megragadása,* hogy a fogalom elvonatkoztatás (tehát a nemazonosság azonossága és fordítva) az emberi elme legnehezebb feladatai közé tartozik, s azt hiszem, Kant egyik legmúlhatatlanabb filozófiai érdeme, hogy döntően új szempontokat adott e feladat megoldásához.

Kant kérdésfeltevésének magva abban van, hogy a fogalmak nem vonatkoztathatók közvetlenül a magánvaló, tőlünk független dolgokra (vagy saját megismerésünkre mint magánvalóra) – ahogy a fent ismertetett újkori filozófusok tették –, hanem a magánvaló csak közvetítésen keresztül jelenik meg. Ez a *közvetítés* Kantnál tudatunk egy meghatározott, *ismereteink feltételeként*, a priori (minden külső érzékeléstől függetlenül) megjelenő *struktúrája*, melyben egyoldalúan, egy merev feltételrendszerré rögzítve íródik le fogalmaink *elvonatkoztató* jellege, s így a kérdésfeltevésben bujkáló reális probléma (durván fogalmazva: ismereteink „megközelítő" jellege) abszolutizálódik.

Mindezzel Kant az újkori gondolkodásnak azt a paradoxonát kívánta feloldani, hogy ez ismereteinket egyoldalúan vagy az értelemből, vagy az érzékelésből származtatta, miközben mindkét irány konvergált abban, hogy az így vagy úgy nyert „ideákat" (fogalmakat) közvetlenül valami magánvalóra vonatkoztatta, tehát a *fogalom* és a (magánvaló) *lét* egyfajta konfúziója jött létre, miközben az ideák közötti kapcsolatokra nem tudott kielégítő magyarázatot adni. Érdemes magát Kantot idézni, aki a két irányzat gyengéit Leibniz és Locke felfogását jellemezve így foglalja össze: „E két hírneves férfiú, ahelyett hogy az értelemben és az érzékiségben a képzetek két merőben különböző forrását kereste volna, melyek *csak* egymással való *kapcsolatban* ítélhetnek tárgyi érvényességgel a dolgokról, mindenik csak e két forrás egyikéhez ragaszkodott, mely nézetük szerint közvetlenül vonatkozik magánvalókra, míg a másik forrásnak nem volt egyéb dolga mint az elsőnek képzeteit összezavarni vagy rendezni."[1] Az említett két különböző ismeretforrás kapcsolatának figyelmen kívül hagyásából, illetve leegyszerűsítő felfogásából azután furcsa dolgok következnek, így pl. az *azonosság* értelmezésében is, mint azt Kant Leibnizcel kapcsolatban megjegyzi: „Persze, ha egy csepp vizet minden belső határozmánya szerint, mint magánvalót ismerek, akkor egyet sem tarthatok a másiktól különbözőnek, ha egész fogalma azonegy."[2] Itt tehát – mint Kant hozzáfűzi – az *érzéki*, már helyük szerint is *különböző* vízcseppek indokolatlanul *azonosnak* vetetnek (felborul az azonosság törvénye), mert egyedül „a dolgok analitikus szabálya vagy összehasonlítása puszta fogalmak által" jön számításba.

De nézzük most már közelebbről a kanti megoldást. Nála a fogalmak (képzetek) „ideák" és a (magánvaló)lét konfúziója helyett a kettő *abszolút különbsége* tételeződik, szakadék keletkezik köztük: „A transzcendentális esztétikában eléggé bebizonyítottuk, hogy mindaz, amit a térben meg időben szemlélünk, tehát a nekünk lehetséges tapasztalat minden tárgya, semmi egyéb mint jelenség, azaz csupán képzetek, melyek úgy ahogy képzeltetnek, mint kiterjedt lények vagy változások sorai, gondolatainkon kívül, nem bírnak önmagukban biztosított létezéssel."[3]

S ezzel adva is van a kanti *azonosság*felfogás alapstruktúrája, melynek lényege, hogy van valami *önmagával azonos* (pl. a jelenség), ugyanakkor van valami tőle *abszolút különböző*, vele nemazonos, amely ugyanakkor mégis feltétele, nélküle nem létezhetne; ez esetben a *magánvaló dolog*, hiszen ez az, *ami* a jelenségben megjelenik. A jelenség másik feltétele ugyanakkor a tudat a maga a priori struktúrájával, mely a tőle teljességgel

[1] Kant: *A tiszta ész kritikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1981, 211. (a továbbiakban: Kant: *Tiszta ész*).

[2] Uo.

[3] Uo. 324.

különbözővel, a magánvalóval kapcsolatba kerülve az „önmagával azonos" jelenséget adja. Ugyanilyen ellentmondásos módon tételeződik magának a *tudatnak az azonossága* is: „Tehát csak, mert adott képzetek különféléjét *egy tudatban* kapcsolhatom egybe, történhetik meg, hogy *magát a tudat azonosságát e képzetekben* gondolom, azaz az appercepció *analitikus* egysége csak valamely *szintetikus* egység fölvetése mellett lehetséges."[4] A képzetek e szintetikus egységének pedig újabb két egymástól *teljesen különböző,* a tudat struktúrájában való adottság egyesítése a föltétele, nevezetesen a tiszta értelmi fogalmaké (a kategóriáké) és a szemlélet tiszta formáié (a téré és időé). Az azonosság és különbség sajátos kanti dialektikája e fogalmak kapcsán még pontosabban megragadható. Ezt olvashatjuk: „Kétféle egészen különböző fogalmat ismerünk már, mely mégis megegyezik abban, hogy mindkettő egészen a priori vonatkozik tárgyakra, ti. a tér meg idő fogalmai mint érzékiségünk formái s a kategóriák mint az értelem fogalmai."[5] „Egészen különbözik" és „mégis megegyezik" – hogyan oldható fel ez a paradoxon az azonosság hagyományos elvét valló Kant szellemében? Úgy, hogy egy *adott fogalom tekintetében* különbözőnek veszünk fogalmakat/dolgokat, míg egy másik fogalom tekintetében közös nevezőre hozzuk őket. Tehát pl. a kategóriák különböznek a tértől és időtől abban, hogy maguk a tárgy rendezésének általános szabályát adják, míg a tér és idő nem rendezik ily módon a tárgyat, csak a szemléletnek adnak formát. Ugyanakkor mind a kategóriák, mind a tér és idő *a priori* jellegűek, tehát e tekintetben közös nevezőre hozhatók. Szemléletesen elképzelve: tegyük fel, van egy gömbünk, s ebben két másik gömb. Ezek közös jellemzője, hogy ugyanazon gömbben vannak, de maguk mint gömbök teljességgel különbözők.

Az eddigiek alapján láthatjuk tehát: Kantnál egy-egy fogalmat szükségszerűen meghatározunk (Kant szavával: *összekapcsolunk*) egy másikkal tudatunk a priori struktúrája alapján, ennek segítségével, vagyis *ítélünk.* S ezzel Kant egyik központi problémájánál, az analitikus és szintetikus ítéletek megkülönböztetésénél vagyunk, ami egyúttal *azonosságfelfogásának* leglényegét is érinti. Ezt írja: „Az állítmány B vagy hozzátartozik az alanyhoz A-hoz, mint olyasvalami, ami az A fogalomban (rejtett módon) már bennfoglaltatik, vagy pedig B egészen kívül van az A fogalmon, habár kapcsolatban áll vele. Az előbbi esetben *analitikusnak,* az utóbbiban *szintetikusnak* nevezem az ítéletet. Analitikus (állító) ítéletek tehát azok, melyekben az állítmánynak az alannyal való kapcsolatát az azonosság alapján gondolom, azoknak pedig, melyekben e kapcsolatot nem az azonosság alapján gondolom, szintetikus ítéletek legyen a nevük. Amazokat *magyarázó,* emezeket *bővítő* ítéleteknek is nevezhetnők, mert amazok az állítmánnyal nem tesznek semmit sem hozzá az alany fogalmához, csak taglalás útján részfogalmaira bontják, melyeket (habár zavarosan) már gondoltunk benne; míg az utóbbiak az alany fogalmához oly állítmányt tesznek, melyet semmiképp nem gondolhatunk benne s melyet semmiféle taglalással ki nem vonhattunk volna belőle."[6]

Tetszetősnek látszik ez a különbségtevés „analitikus" és „szintetikus" ítéletek között, jobban megvizsgálva azonban kiderül, hogy nem tartható, ami ugyanakkor a kanti *azonosság* felfogás mélyebb dimenzióit is felfedi. Mit jelent ugyanis (az „analitikus" ítéletek esetében) az, hogy az „alanynak az állítmánnyal való kapcsolatát az azonosság

[4] Uo. 103–104.
[5] Uo. 95.
[6] Uo. 33.

alapján gondolom", s hogy „nem tesznek semmit az alany fogalmához, csak taglalás útján részfogalmaira bontják, melyeket (habár zavarosan) már gondoltunk benne"? Azt jelenti, hogy kapcsolatukat mégsem az azonosság alapján gondoljuk, hisz az eredeti fogalom egy eleme, „részfogalma" fejezi ki az egészet. Pl. a test kiterjedt, áthatatlan, alakja van – ez Kant szerint analitikus ítélet. Bármelyik állítmány azonban csak a *szemlélet* alapján adható az alanyhoz, vagy ha „analitikusan", akkor csak azért, mert előzőleg összekapcsoltuk, „szintetizáltuk" vele. *Abszolút azonosságról* csak akkor beszélhetnénk, ha pl. az áthatatlanság és a test fogalmait tökéletesen felcserélhetőkként kezelnénk, tehát a „test – test" tautologikus ítélet egyenértékű lenne a „test – áthatatlanság"-gal. Az „áthatatlanság" azonban a test fogalmának-lényegének csak egy vonatkozását fejezi ki, s éppúgy a szemlélet „szintézisét" feltételezi mint mondjuk a „test nehéz" kanti „szintetikus" ítélete.

Nem véletlen, hogy Hegel *Logikájá*ban tagadja az 5 + 7 = 12 ítélet szintetikus voltát, mondván, hogy „teljesen analitikus természetű, mivel az összefüggés egészen mesterséges, nincs benne semmi, nem jut bele semmi, ami ne volna egészen külsőleges. Az a posztulátum, hogy 5-höz hozzá kell adni 7-et, úgy viszonylik ahhoz a posztulátumhoz, hogy általában számlálni kell, mint az a posztulátum, hogy egy egyenes vonalat meg kell hosszabbítani, ahhoz, hogy húzni kell egy egyenes vonalat."[7]

Végső soron Kantnál a szintetikus és analitikus ítélet különbsége formálisnak bizonyul, aminek az az alapja, hogy a fogalom nála szorosan összefonódik a *szemlélettel,* a fogalom *elvonatkoztató* jellege végső soron azonosítható egy szemléleti modell *elvonatkoztató* jellegével (többek között ennek érzékeltetésére szolgált Hegel-idézetünk is). Ez az azonosulás abban ragadható meg, hogy a kanti fogalmak elvonatkoztató, modelláló jellege, az ahogy a jelenségvilág tárgyainak modelljeit adják, kimerül, *azonos* a *kategóriák* (mennyiség, minőség, viszony, mód) és a *tér, idő szemléleti formáinak* összekapcsolásával adódó *variációs lehetőségekkel.* Így egy-egy *fogalom* transzcendentális (az értelem struktúrájába tartozó) *forma,* melyet szemlélve-elemezve közös jegyeket (mennyiségi, minőségi stb. jegyek, tér, idő koordináták) veszünk észre más fogalmakéval, más formákéval, s ezeket a közös jegy tekintetében összekapcsoljuk egymással, noha egymástól eredendően elkülönült, egyedi „formákról" van szó, ami *legalább egy* vonatkozás tekintetében mindig kifejeződik (pl. térben máshol vannak a fogalmilag megragadott tárgyak).

Így a nemazonosság és azonosság dialektikája, ami – a fogalom elvonatkoztató jellegéből kifolyólag – állandóan megvillan Kantnál, egészen külsőleges formában vezetődik le, különböző formák közös jegyeinek összekapcsolásában (azonosításában) az értelem spontaneitása révén, ami a szemléletnek külsőleges, míg közben a különböző jegyek továbbra is különbözők maradnak, s az azonosítottaktól elszigeteltek.

Bár ez a végeredmény, a dolog mégsem ilyen egyszerű. Kant fejtegetései tele vannak dialektikus mozzanatokkal, melyek explicitebbé tételére az alábbiakban térünk rá.

Kant talán legdialektikusabb kijelentése az, melyet az ítéletről tesz: „Minthogy semmiféle képzet nem vonatkozik közvetlenül a tárgyra, csakis a szemlélet, ennélfogva fogalmat sohasem vonatkoztatok közvetlenül a tárgyra, hanem valamely más képzetére (akár szemlélet e képzet, akár pedig maga is már fogalom). Az ítélet tehát közvetett ismerete

[7] Hegel: *A logika tudománya.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, I. rész 182–183. (a továbbiakban: Hegel: *Logika*).

valamely tárgynak, ennek folytán valamely képzetének képzete."[8] Ez utóbbi állításban két lényeges mozzanat van: (1) ismeret csak *ítélet* révén lehetséges, tehát fogalmak összekapcsolása, egymásra vonatkoztatása, a fogalom *meghatározása* révén (s nem az ideának közvetlenül a dologra vonatkozásával, a dolognak az ideával való „megfelelése" révén mint korábban vélték), (2) a tárgy ismerete csak *közvetítéseken* keresztül lehetséges. Mindebben pedig – legalábbis magánvalóan – ismét csak megjelenik a nemazonosság azonosságának dialektikája, hiszen ha egy képzet egy másik képzeten keresztül vonatkozik a tárgyra, akkor nemazonosságuk (a képzeteké) azonosságként manifesztálódik, amit a tárgyra való egymáson keresztül vonatkozásuk jelez. Szándékosan fogalmaztam ilyen homályosan, mert az összefüggés maga is csak ilyen homályosan van meg a kanti megfogalmazásban, miközben a fogalom *elvonatkoztató* jellegének egy olyan mozgásformája is megvillan benne, amely túlmutat azon, ahogy ez az elvonatkoztató jelleg Kantnál expliciten végső soron tudatunk megjelenő struktúrájával mint *egyedüli közvetítővel* azonosul. Az ítéletről adott fenti kanti megfogalmazásban a fogalom elvonatkoztató jellege a közvetítések egy végtelen s mégis racionális, nem misztifikált folyamatát implikálja, melyben konkrét fogalmak egymáson keresztül, egymást közvetítve határozódnak meg, mind pontosabb ismeretet adva a tárgyról, anélkül, hogy a tárggyal való megfelelés, azonosulás valami végső fogalom vagy összefüggés formájában valaha is létrejönne. Mindebben a dialektikus megismerés egy olyan mozzanata villan fel, amely – hangsúlyozzuk magánvalóan – tulajdonképpen a dialektika hegeli felfogásán is túlmutat, s a dialektika racionalizált marxi alkalmazására utal. De csak lehetőségként! Idézetünk ugyanis egyidejűleg azt is bizonyítja, hogy Kantnál a fogalom végső soron visszavezetődik a szemléletre – mint azt fentebb már elemeztük. Az idézetben Kant először elválasztja egymástól a szemléletet és a képzetet, illetve a fogalmat, mondván, hogy az előbbi *közvetlenül* vonatkozik tárgyára, a két utóbbi csak közvetve, aztán pedig – önmagával ellentmondásban – ezt a kifejezést használja: „akár *szemlélet*(!) a képzet, akár pedig maga is már fogalom". Ez láncreakciószerűen indítja meg a tételezett közvetítés lerombolását: ha a képzet lehet szemlélet, akkor a képzet képzete is, tehát közvetlenül vonatkozhat tárgyára, s a fogalom feloldódik a szemléletben, ami annál is inkább lehetséges, mert a „tiszta fogalom" Kantnál puszta *funkció,* a tudat spontaneitása „a *cselekvés* (kiem. tőlem – T. I.) amaz egysége, mely szerint különböző képzeteket egy közös képzet alá rendezek".[9] A fogalom tehát magában semmi vagy puszta „lehetőség", vonhatjuk le a következtetést, csak a szemlélettel való egyesülése teszi valóságossá, ez pedig elkerülhetetlenül a fogalom – képzet – szemlélet konfúziójához vezet.

De ezzel még mindig nincs vége a Kantnál meglevő dialektikus mozzanatok sorának! Tulajdonképpen szoros összefüggésben az *ítélet* fent idézett kanti meghatározásával, „A tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról" részben még tisztább, kifejlettebb formában bukkanunk dialektikus összefüggésekre. Hogy ezeket az összefüggéseket nyilvánvalóvá tegyük, kénytelenek vagyunk hosszabb idézetekkel élni. Nézzük az elsőt: „Ha valamely tárgyat fogalom alá rendelünk, a tárgy képzetének e g y n e m ű n e k kell lennie a fogalommal, azaz a fogalomnak magába kell foglalni, amit az alája rendelt t á r g y b a n gondolunk, mert ép ezt jelenti a kifejezés, hogy valamely tárgy fogalom alá van

[8] Kant: *Tiszta ész,* 81.
[9] Uo.

rendelve. Így pl. a t á n y é r fogalma a kör tisztán geometriai fogalmával egynemű, mert az előbbiben gondolt gömbölyűség az utóbbin szemlélhető.

Tiszta értelmi fogalmak azonban empirikus (sőt egyáltalán érzéki) szemléletekkel összehasonlítva egészen k ü l ö n n e m ű e k és soha semmiféle szemléletben nem találhatók. Mikép lehetséges tehát ezeknek amazok a l á f o g l a l á s a, tehát a kategoriának jelenségekre a l k a l m a z á s a, mikor senki sem mondhatja, hogy a kategória, pl. az okság érzékekkel is szemlélhető s a jelenségben foglaltatik? "[10]

Van tehát két *nemazonosunk,* két külön, egymáson kívüli szféránk, Kant szavával két „különnemű", melyeket mégis kapcsolatba kell hoznunk. Kant így oldja meg a kérdést:

„Világos pedig, hogy kell valami harmadiknak lennie, mi egyrészt a kategóriával, másrészt a jelenséggel egynemű s az előbbinek az utóbbira alkalmazását lehetővé teszi. E közvetítő képzetnek t i s z t á n a k (minden empirikus elem nélkül valónak) s mégis egyrészt i n t e l l e k t u á l i s n a k, másrészt é r z é k i n e k kell lennie. Ilyen a t r a n s z c e n d e n t á l i s s é m a."[11]

Ezzel a nemazonosságok egységének, azonosságának dialektikus ellentmondása egészen tiszta formában van előttünk: adva van két *meghatározott különnemű,* nemazonos, a tiszta fogalom és az érzékiség, melyek *meghatározott* voltát egymástól való különbségük adja, másrészt adva van egy harmadik, mely *mindkettővel egynemű,* a *nemazonosságuk azonossága,* amely konkrétan egyesíti magában a kettő különböző jellemzőit, anélkül hogy a tőlük való különbséget, e különbség mozzanatát megszüntetné(!), vagyis egyben az *azonosság nemazonossága.*

Nézzünk kettőt a konkrét példákból, melyeket Kant hoz a transzcendentális sémára: „Tiszta érzéki fogalmainknak valóban nem tárgyak képei, hanem sémák szolgálnak alapul. Háromszög fogalmának általában semmiféle képe nem lehet megfelelő. Nem érné ugyanis el a fogalom amaz általános voltát, melynél fogva minden derék- s ferdeszögűekre stb. érvényes, hanem e körnek csakis egyik részére volna szorítva. A háromszög sémája nem létezhetik sehol egyebütt, mint a gondolkodásban s jelenti a képzeleterő szintézisének szabályát térben való alakokra vonatkozólag."[12] Tanulságos a *számról* mint transzcendentális sémáról adott meghatározása: „A m e n n y i s é g n e k *(quantitatis)* azonban, mint az értelem fogalmának tiszta s é m á j a a s z á m, mely képzet az egynek egyhez (egyneműek) egymásután való hozzáadását foglalja egybe. A szám tehát nem egyéb, mint *egynemű szemlélet különféléje* (dialektikus mozzanat; kiem. tőlem – T. I.) szintézisének egysége általában az által, hogy magát az időt a szemlélet apprehenziójában származtatom."[13]

A konkrét példák után idézzük Kant meghatározását a séma funkciójáról, felhasználásáról: „képek azonban mindig csak a séma közvetítésével, melyet jeleznek, kapcsolandók össze a fogalmakkal, magukban nem vágnak vele egészen össze. Ellenben tiszta értelmi fogalom sémája olyasvalami, amit képbe egyáltalán nem foglalhatni, hanem csak tiszta szintezis, fogalom szerinti egység szabálya alapján, melyet a kategória fejez ki; (. . . .)"[14]

[10] Uo. 127.
[11] Uo. 128.
[12] Uo. 129.
[13] Uo. 130.
[14] Uo.

Három dolog van itt előttünk, a *kép,* a *séma* és a tiszta *fogalom,* a kategória. Ha a *szám* sémájára vonatkozó kanti leírást vesszük alapul, a három dolog viszonya így analizálható: mondjuk az ötös szám *képe* Kantnál öt pont: ....., *sémája* a szám, egynek egyhez való hozzáadása lehetősége, melyben most egy adott egységnél, ötnél megálltam, a *kategória/fogalom* az *egység* fogalma, amely a cselekedet, funkció, hogy megálltam ötnél, s így a séma segítségével realizáltam a kategóriát egy meghatározott formában. Mindez meglehetősen külsőleges leírásnak tűnik, ha megnézzük azonban, a következő összefüggés körvonalazódik benne: a *kép* a másik kettőhöz viszonyítva relatív *egyes* (relatív, mert maga is elvonatkoztatás, érzéki modellje az egyediek egy meghatározott sorának), a séma *különös,* mely a kép egyeseiben a közöst, hogy diszkrét mennyiségek, egyek egymás után, kiemeli, de már benne rejlik a *mennyiség* fogalma, amely az adott összefüggésben — miközben elvonatkoztatás más meghatározásoktól pl. a *minőségtől* — a legmagasabb közöst emeli ki, s mint ilyen *általános.*

Látjuk tehát, *meghatározott fogalmak,* kép, szám, mennyiség dialektikája, egymást áthatása bontakozik ki előttünk, magában rejtve az egyes-különös-általánosnak a dialektikus fogalmi gondolkodás szempontjából központi problémáját is.

S hogy itt a dolog lényege a fogalom meghatározottságában, a meghatározott fogalomban van (a mi kifejezésünkkel: a különös fogalomban), azt a maga vonatkoztatási rendszerében Kant is megfogalmazza: „Mégis föltűnő, hogy ámbár csak az érzékiség sémái realizálják a kategóriákat, mégis egyszersmind korlátozzák, azaz az értelem körén kívül (az érzékiségben) levő föltételekre szorítják. Azért a séma voltakép csak fenomenonja vagy érzéki fogalma egy tárgynak a kategóriával megegyezőleg."[15] Vagyis a kategória „realizálása", tehát *megismerésre* való felhasználása csak „korlátozás", meghatározás révén lehetséges, ami dialektikus ellentmondást jelent, a kategória transzcendentális valósága nemvalóságában, *mint olyan,* mint tiszta, önmagával azonos fogalom megszüntetésében, *korlátozásában,* s valami vele nemazonossal azonossá tételében van („a séma voltakép csak fenomenonja vagy érzéki fogalma egy tárgynak a kategóriával *megegyezőleg"* — kiem. tőlem — T. I.) Mindebben még egy probléma rejlik. Ti., hogy mindig csak *konkrét,* meghatározott *szubjektum–objektum* viszony lehetséges, melyben meghatározott fogalmak (illetve ezek viszonya) vonatkozik (a szubjektum oldala) meghatározott tárgyakra (objektum). A dolog lényegén itt nem változtat, hogy e tárgyak Kantnál csak „jelenségek". Kantnál nem lehetséges a szubjektum és objektum közvetlen egymásnak való megfelelése, *azonosulása* (mint pl. Hegelnél), hanem a kettő mindig (fogalmilag) meghatározott módon *különböző* marad (ami ugyanakkor végső soron abszolút különbségként jelenik meg), közvetítésük, összekapcsolásuk csak valami harmadik révén lehetséges. Mindennek közvetett illusztrálására hozzunk egy olyan Kant-idézetet, melyben a dialektika racionális (nem misztikus) felfogásának nagyszerű lehetősége rejlik, s amelyre majd még hivatkozunk, mikor a marxi értékforma-elemzésekkel foglalkozunk: „Már most egyetlenegy fogalom sem köthető össze a másikkal szintetikusan és mégis közvetetlenül, mert hogy egy fogalmon túlléphessünk, egy harmadik közvetítő ismeretre van szükségünk."[16] (Vagyis, hogy közös vonatkozásuk, azonosságuk mozzanatát konstatáljuk,

[15] Uo. 132.
[16] Uo. 465.

ahhoz „közös nevezőre kell hoznunk" őket, mindkettőt előzőleg valami harmadik fogalomra kell vonatkoztatnunk, ennek vonatkozásában kell megállapítanunk mozzanatszerű azonosságukat.)

A kanti szubjektum–objektum viszony dialektikus mozzanatainak egyik legexplicitebb megjelenési formája az antinómiákban van. Ez annál is meglepőbb kijelentésnek tűnhet, mert az antinómiákat általában úgy tekintik, mint Kantnak épp a dialektikus ellentmondások előtti megtorpanását. Ez a nézet főként Hegel antinómia-kritikája nyomán terjedt el, mely – bizonyos jogosult, Kanttal szemben előremutató mozzanatai ellenére – időnként megmosolyogtató, mert Hegel nem veszi észre, hogy intenciói több ponton valójában konvergálnak a Kantéival.

Úgy gondolom, tanulságos lesz, ha az alábbiakban a kanti antinómiák bizonyos dialektikus vonatkozásait időnként Hegel felfogására reflektáljuk – túl azon, hogy ez egyben átvezetést is jelent a Hegel-részhez –, ugyanakkor, ha nemcsak magukkal az antinómiákkal foglalkozunk, hanem Kantnak az utánuk következő hasznos fejtegetéseit is figyelembe vesszük, mert az igazi dialektikus kérdésfeltevéseket valójában ezek a fejtegetések tartalmazzák.

Először is fontos tudatosítanunk, hogy Kant és Hegel álláspontja mind az azonosság, mind a magánvaló tekintetében különböző, s ennek megfelelően antinómiaértelmezésük is eltér – ami azonban nem zárja ki azt, hogy mindkettőjüknél dialektikus mozzanatokra bukkanhatunk, mint azt majd bizonyítani fogjuk.

Kant álláspontja, hogy valami azonos önmagával, s különbözik mástól, továbbá, hogy ismeret a magánvalóra közvetlenül nem vonatkoztatható, pontosabban – paradoxonszerűen fogalmazva – hogy a magánvalóra vonatkoztatott ismeret *nem ad ismeretet* (hogy miért, azt majd az alábbiakban próbáljuk elemezni).

Hegel ezzel szemben, szakítva az azonosság hagyományos felfogásával – durván fogalmazva – azt állítja, hogy az *ellentétek azonosak,* valami azonos és nemazonos is önmagával, ellentmondások egysége, továbbá, hogy a *magánvaló a fogalom,* akárcsak az Én, a tudat/öntudat Fichténél, aki csodálkozott, hogy a tudat *megjelenő*(!), tehát *jelenségként* s nem magánvalóként értelmezett struktúráját elemző Kant nem ért vele egyet.

A fentieknek megfelelően a négy antinómia lényegét Kant és Hegel eltérően összegzi. Idézzük először Kantot: „A tiszta ész egész antinómiája e dialektikus bizonyításon nyugszik: Ha a feltételezett adva van, akkor összes föltételeinek egész sora szintén adva van. Már most érzékek tárgyai nekünk mint föltételezettek adva vannak; tehát stb. Ez észbeli következtetés által pedig, melynek felső tétele oly természetesnek és nyilvánvalónak tetszik, a föltételek különbsége szerint (a jelenségek szintézisében), amennyiben sort alkotnak, megannyi kozmológikus eszme vezettetik be, melyek e sorok abszolút összességét követelik és épen ezért az észt múlhatatlanul önmagával ellenkezésbe juttatják."[17]

Hegel összegzése jóval sommásabb, s ne feledjük, tartalmazza fent jelzett előfeltevéseit (hogy ti. a fogalom *magánvaló* s magánvalóként ellentétek azonossága): „Az ész kanti *antinómiái* nem egyebek, mint hogy egy fogalomnak egyszer az egyik meghatározását veszik alapul, máskor pedig éppoly szükségszerűen a másikat."[18]

[17] Uo. 328.

[18] Hegel: *Logika* II. 274.

Úgy gondolom, hogy ez az értékelés bizonyos szempontból a kanti kérdésfeltevés kiforgatását jelenti, más szempontból azonban továbblépésként értékelhető. De minderről részletesebben majd alább. Hogy az egészet érdemben tárgyalhassuk, célszerű maguknak az antinómiáknak a lényegi tartalmát felidézni.

Az első antinómia arra vonatkozik, hogy a világnak van-e időbeli kezdete és tér szerint határolt-e, tehát *nem végtelen,* vagy nincs kezdete és nincsenek határai a térben, hanem mindkettőt tekintve *végtelen.*

A második antinómia tartalma, hogy az összetett szubsztancia egyszerűből van-e összetéve s ennek megfelelően nem létezik semmi csak az egyszerű, illetve ami ebből van összetéve, vagy (ellentétel): semmiféle összetett dolog a világon nem áll egyszerű részekből és egyáltalán nem létezik a világon semmi egyszerű.

A harmadik antinómia a szabadság és okság ellentétével foglalkozik. A *tétel* szerint a világ tüneményeinek magyarázatára a természet törvényei szerinti okságon kívül szükséges a *szabadság által való okságot* (dialektikus mozzanat! – T. I.) feltenni. *Ellentétel:* nincs szabadság, hanem minden a világban a természet törvényei szerint történik.

Negyedik antinómia: (tétel) A világhoz tartozik valami, ami akár mint része, akár mint oka föltétlenül szükséges lény. Ellentétel: Nincs egyáltalán föltétlenül szükséges lény, sem a világban, sem a világon kívül, mint ennek oka.[19]

Kant az antinómiákban a szemlélet a priori formáinak (tér és idő) és az értelem tiszta fogalmainak (kategóriák) kölcsönhatásából konstituálódó *tárgyak* (végső soron *meghatározott fogalmak*) legáltalánosabb vonásait ragadja ki (a *föltételezett*nek *föltétele* van, az okozatnak oka stb.), s ezeket vonatkoztatja a jelenségvilág *egészére,* a lehetséges tárgyak összességére, tehát mint magánvalóra. Egyébként ha a kanti vonatkoztatási rendszert hipotetikusan elfogadjuk, azt kell mondanunk, hogy Kant következetes, s valóban csak négy antinómia lehetséges, *kettő,* amelyik a megismerés számára adódó tárgyak *sorára* vonatkozik: e tárgyak jellemzője, hogy mindegyik egy másik által *föltételezett,* továbbá hogy a tudat összekapcsolja őket, tehát *összetettek,* ugyanakkor egy ilyen összetett egyúttal egy újabb összetétel egyik „egyszerűje". A *másik két* antinómia magából a tudat kanti szerkezetéből vezethető le: egyfelől van a *tudat spontaneitása, funkciója* (kategóriák), mely független, tehát *szabad,* másfelől önmagában „semmis", csak lehetőség, mely valósággá csak a szemlélet (tér, idő) a priori formáival egyesülve lesz, ekkor azonban már abszolút szükségszerűséggé, a tárgyak természeti törvényként meghatározott oksági láncolatának formáját ölti. Ugyanakkor ez a természeti szükségszerűség nem jelenhetne meg a szabadság, a tudat tételező spontán aktusa (a kategóriák), mint az okság egy másik formája nélkül.

Nem nehéz észrevenni, keresztül-kasul dialektikus problémákkal állunk szemben, de kérdés: hogyan hámozható ki az adott esetben ezek racionális magva?

Először is nézzük a dialektikus ellentétpárokat: föltételezett, föltétel; egyszerű, összetett; okozat, ok; szabadság, szükségszerűség. Kant fölfogását következetesen végiggondolva, mindegyik – noha különböző a másiktól – egyúttal közös mozzanatot is tartalmaz vele, közvetítés is van köztük: ha nem létezik föltétel, illetve ok, nincs föltételezett, illetve okozat, tehát kell valami *szubsztanciának* lenni az előbbiekben ami az utóbbiakban

[19] Kant: *Tiszta ész,* 284–307.

folytatódik; az összetett a *tudat közvetítésével* egy összetett egyik „egyszerűje"; a szabadságban éppúgy bennerejlik az ok mozzanata (az „okok *abszolút spontaneitása*"), mint a szükségszerűségben. Egyszóval ezek a fogalmak a *nemazonosságok azonosságai* és az *azonosságok nemazonosságai,* tehát önmagukban konkrét módon *ellentmondók.*

Ugyanakkor ne felejtsük el: itt csak a tudat számára adódó meghatározott fogalmainak (tárgyainak) közös jellemvonásait s a nemazonosságok azonosságainak, az ellentmondásnak ebből adódó dialektikáját emeltük ki: maguknak a konkrét fogalmaknak a dialektikája jóval összetettebb, és a megismerés konkrét ellentmondásokban mozgó végtelen folyamatát rejti magában.

Kant azonban nem ismer el egy ilyesfajta dialektikát – noha felfogása lehetőségként magában rejti –, s ragaszkodva a „valami önmagával való azonossága és mástól való különbsége" dogmájához, a rejtett dialektikát külsőlegessé teszi, s a konkrét ellentmondásokban mozgó megismerés *végtelenségét* egy a *dominóelv* értelmében vett végtelenséggé egyszerűsíti le, ami érthető is a fogalom elvonatkoztató jellegéről vallott leegyszerűsítő felfogása alapján, vagyis hogy minden fogalmat egy szubjektív tér-idő struktúra és kategoriális adottságrendszer sémájába kényszerít, az ellentmondást pedig a tér *különbözőségében* és az idő *egymásutániságában,* szukcesszív *sorában* oldja fel. A megismerés az egyik tárgytól a másikig mozog, tárgyat tárgy, dominót dominó után hagy maga után, anélkül, hogy egy végső dominóhoz érne.

Bármilyen külsőleges is a forma, s bármennyire kipellengérezi is Hegel Kant „rossz végtelenét", az egészben mégis egy nagyszerű fölismerés rejlik, amely a racionális, a tudományos dialektika szempontjából nélkülözhetetlen. Ti. az, hogy amitől nem tudunk elvonatkoztatni, az a *meghatározott fogalom,* az önmagában önmagára jellemző módon *ellentmondást hordó,* s önmagát a *világról való ismeretként* csak egy más fogalmi meghatározáson keresztül feltáró fogalom, s nem az „általában vett tudat", ahogy azt az addigi újkori filozófiában magától értetődőként vallották, sőt amihez még Kant után is sok filozófus ragaszkodott. (Hangsúlyozom, ezt – tehát hogy amitől nem tudunk elvonatkoztatni, az a meghatározott fogalom – Kant így nem mondja ki, de nem belemagyarázásról van szó, felfogásának ez valóban inherens eleme, vagy ha tetszik: következménye.) Ha elvonatkoztatunk bármelyik elem (Kantnál: tárgy, képzet) közvetítettségétől, föltételezettségétől, más által való meghatározottságától, s valami *föltétlennek* jelentjük ki, tehát hogy rajta kívül semmi nem létezik (ami az ő föltétele volna), így pl. ha egy ilyen „föltétlen" *eszmét* alkotunk a *jelenségvilág egészéről,* kihagyva, átugorva a *meghatározott* fogalom minden konkrét közvetítését, akkor nem juthatunk ismerethez, mert azt, ami meghatározott abszolúttá tettük, a fogalmat – elvonatkoztatva meghatározottságától (Kantnál ez tér- és időbeli) – közvetlenül a magánvalóra vonatkoztattuk, azzal azonosítottuk. A bizonyítása pedig egy ilyen tételnek, bár formálisan helyes, tautologikus, mert a tagadása a *szubsztancia* tagadását jelentené, anélkül, hogy valami mást tételeznénk a szubsztancia formájának. Az ilyen tétel (vagy ellentétel) tehát nem mond ki semmi mást mint: a végtelenség –végtelenség, a véges –véges, a szabadság – szabadság, a kezdet – kezdet stb. Ez pedig nem ismeret, mivel nem megy, s elvileg nem mehet túl a fogalmon. Íme az *abszolút önmagával való azonosság* tarthatatlansága explicitté téve a Kanti antinómiákban, annak explicitté tétele, hogy a megismerés módjának, a konkrét szubjektum–objektum viszony formájának helytelen, elégtelen megragadása az önmagával való azonosság. Mindez egyszersmind azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a szubjektum–objektum

azonosság sem lehetséges, az objektum soha nem közvetlenül, hanem absztrakciókon keresztül tárul fel a szubjektum számára. Bármiféle „intuíció" mint közvetlen azonosulás az objektummal, „behatolás" a dologba csak szemfényvesztés, valójában csak egy *meghatározása* az objektumnak a szubjektum számára, egy *konkrét* szubjektum–objektum *viszony* (és nem azonosság) mantifesztálódása.

A fogalom tehát nem magánvaló, mondja Kant, s ha a fogalom magánvalóságát a fenti értelemben vesszük – az igazi, tudományos dialektika érdekében –, úgy gondolom, egyet is kell értenünk vele. A fogalom magánvaló, mondja ezzel szemben Hegel, s *mint magánvaló,* méghozzá mint önmagában ellentmondó magánvaló, mint ellentétek egysége, megismerésünk lehetősége.

Hegel tehát levonja a következtetést az önmagával való abszolút azonosságnak a kanti antinómiákban explicitté vált tarthatatlanságáról, s az *ellentétek azonosságát* tételezi. Ebben tehát túllép Kanton, mert vállalja az *ellentmondást.* Az önmagában ellentmondót nem látszatként, hanem a dolog lényegében rejlőként tételezi, s ezzel polgárjogot ad a dialektika leglényegesebb mozzanatának. A forma azonban, amelyben ezt megvalósítja, *sematizált,* s e séma néhány vonatkozása – bármilyen furcsa is ezt kimondani a megszokott állásponttal szemben – visszalépést jelent a tudományos dialektika szempontjából a Kant kérdésfeltevésében rejlő dialektikus mozzanatokhoz képest.

Hegel bizonyos vonatkozásban Kant csapdájába esik. Ezt írja: „A fődolog, amit meg kell jegyezni, az, hogy nemcsak a négy különleges, a kozmológiából merített tárgyban van antinómia, hanem mindennemű *minden* tárgyban, *minden* képzetben, fogalomban és eszmében."[20]

Ezzel máris a sémánál vagyunk: „minden dolog, minden tárgy, minden fogalom" bonyolult, közvetítéseken keresztüli belső ellentmondásossága Hegelnél az *antinómia* ellentmondásosságára, az *ellentétek közvetlen azonosságára* redukálódik, a közvetítés, a *struktúra,* a tudományos rögzítettség így a közvetlen *„átcsapás", a „végtelen negativitás"* miszticizmussal határos vagy éppen abba fúló kategóriáira redukálódik. Ilyen szélsőséges formában ez persze csak Hegel végső elveire igaz, s számtalan, a realizmus diadala értelmében ezen elveken túlmutató tudományosan dialektikus fejtegetése van. A lényegen azonban ezek mit sem változtatnak.

Ami Kantnál – legalábbis magánvalóan – egy *struktúra* lehetősége, a *meghatározott fogalmak* konkrét belső ellentmondásainak más meghatározott fogalmakban való mozgásformájának lehetősége, az Hegelnél triászok sémájába kényszerül, s a régi metafizika sajátos szubjektum–objektum azonosságával való kacérkodássá válik. Ezért megmosolyogtató némileg számomra, ahogy Hegel Kant antinómiáit ízekre szedi, s bizonyításait szemfényvesztőknek, laposaknak nevezi. Pl. ezt írja: „Ez a következtetés egészen helyes: ha nincs más, csak összetett, s elvonatkoztatunk minden összetettől, akkor egyáltalán nem marad semmi; – ezt el fogják ismerni . . ."[21] De hisz Kant is éppen ezt akarta kimutatni, ti. hogy az antinómiák egyes tételei valójában tautológiák, s abból a hamis előföltevésből erednek, hogy a fogalmat közvetlenül vonatkoztatják a magánvalóra, végső soron azonosítják vele, mint önmagával azonos, minden mást semmítő létezővel.

[20] Hegel: *A logika Enciklopédia* I. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 107. (a továbbiakban: Hegel: *Log. Enc.* I.)

[21] Hegel: *Logika* I. 167.

Ilyen értelemben nem igaz Hegelnek az az antinómia értelmezése, hogy a kanti antinómia nem más, mint hogy egy fogalomnak egyszer egyik s éppoly kizárólagosan egy másik meghatározását vesszük. A kanti antinómiák lényege épp az, hogy egy *fogalmat önmagával* „határozunk" meg, s eltekintünk konkrét közvetítéseitől (a „végtelen – végtelen", a „véges – véges" stb.). Az más kérdés, hogy antinómia értelmezésével Hegel igen lényeges végkövetkeztetésre, egy dolog ellentmondásossága objektív jellegének felismeréséhez jut, miközben Kant ugyanúgy lényeges dialektikus mozzanatokat rejtő kérdésfeltevése mellett elmegy.

Mindezzel nem Kant valamiféle túlértékelése s Hegel valamiféle lebecsülése a célom – s bízom benne, hogy a fentiek alapján ilyen vád nem is érhet –, hanem hogy igyekezzek mindkét filozófusnál az *azonosság* problémája kapcsán a valóban dialektikus kérdésfeltevéseket kiemelni. Ebben a szellemben folytatom a vizsgálódást, rátérve arra, ahogy az *azonosság* kérdését Hegel értelmezi.

Mindenekelőtt idézzük Hegelnek két, a dialektika továbbfejlesztése szempontjából sokat ígérő megjegyzését. Az egyik: „Az antinómiák igaz és pozitív jelentősége általában abban van, hogy minden, ami valóságos, ellentétes meghatározásokat tartalmaz, s hogy ennélfogva egy tárgy megismerése és közelebbről való megértése éppen csak annyit jelent, hogy azt mint ellentétes meghatározások konkrét egységét tesszük tudatossá."[22] A másik, ezzel szoros összefüggésbe hozható megjegyzés: „Minél konkrétabb egy tárgy, annál több oldala van, amelyek sajátjai és *medius terminus*-okul szolgálhatnak."[23]

A kérdés azonban az, hogy milyen mozgásformában realizálódik Hegelnél a sokat ígérő „konkrét egység" kifejezés tartalma, s hogy kielégítő-e a dialektika szempontjából az a struktúra, mely a „konkrét tárgy sok oldalát" rendezi?

Ahhoz, hogy kielégítő választ adhassunk, s a hegeli dialektika racionális magvát kibonthassuk, először is olyan vonatkoztatási rendszert kell találnunk, mely előfeltevésként minden hegeli kérdésfeltevés mögött ott van, anélkül, hogy explicitté válna.

E vonatkoztatási rendszer lényege egy sajátosan értelmezett szubjektum–objektum *viszonyban* van, amely korántsem azonosság – sajnos ezt általában bevették Hegelnek –, hanem mindig csak válik azonossággá, relatív azonosságokká, illetve végső („legmagasabb") fokon egy misztifikált szubjektum–objektum konfúzióvá. A hegeli szubjektum–objektum *viszony* lényege az, hogy van egy *abszolút egyedi*, a szubjektummal szemben álló objektum, mely magánvalóan már mindazt tartalmazza, amit azután a szubjektum fokról fokra, lépcsőzetesen *megismer* róla. Hogy ezen „abszolút egyedi" objektumot mivel azonosítjuk, egy székkel, egy lámpával, tehát valami külsővel vagy magával egy adott fogalommal, az teljesen mindegy, a lényeg, hogy valami feltétlen, abszolút, mindent kizáró egyedi, valami végtelen módon önmagával azonos, ugyanakkor mégis konkrét, meghatározott (ami a valóságos szubjektum–objektum viszonyt tekintve egyébként fából vaskarika). Nem véletlen, s Hegelnek jó oka van rá, hogy ilyen „abszolút egyedi objektumként" a *fogalmat* választja ki, amely – mint az látszólag közvetlenül nyilvánvaló – képes „önmagát meghatározni", megvan benne a végtelen tagadás „képessége", amely Hegelnél valami misztikus, megmagyarázhatatlan alaperőként jelenik

[22] Hegel: *Log. Enc.* I. 108.
[23] Uo. 280.

csökkenhet (kiem. tőlem – *T. I.*). Ez az ellentétes mozgás a munka kettős jellegéből fakad (íme a vonatkozás, mely az ellentmondást közvetíti – T. I.)."[58]

Mindebben végig ott vibrált az azonosság–nemazonosság problémájának marxi felfogása, mely még nyilvánvalóbban jelenik meg, amikor azt a kérdést boncolgatja, miért mérhetők össze a különböző minőségű áruk, mi az a közös valami, ami, értéküket összemérhetővé, az egyik értéket a másik használati értékében kifejezhetővé teszi: „1 quarter búza = *a* mázsa vas. Mit mond ez az egyenlet? Azt, hogy egy közös valami ugyanolyan mennyiségben van meg két különböző dologban, 1 quarter búzában és úgyszintén *a* mázsa vasban. Mind a kettő tehát egyenlő egy harmadik valamivel, ami *önmagában véve* (kiem. tőlem – *T. I.*) sem az egyik, sem a másik. (Emlékezzünk: strukturálisan ez megfelel annak, ahogy Kant keresett egy „harmadikat", „mi egyrészt a kategóriával, másrészt a jelenséggel egynemű s az előbbinek az utóbbira alkalmazását lehetővé teszi", s amit aztán a „transzcendentális sémában" talált meg – T. I.) Tehát a kettő közül bármelyiknek, *amennyiben csereérték* (kiem. tőlem – *T. I.*) redukálhatónak kell lennie erre a harmadik valamire."[59]

Nézzük ezt a redukciót: „Ha mármost eltekintünk az árutestek használati értékétől, *csak egy tulajdonságuk marad, az, hogy munkatermékek* (kiem. tőlem – *T. I.*)."[60]

Következtetés: „Egy használati értéknek vagy jószágnak tehát csak azért van értéke, mert elvont emberi munka tárgyiasul, azaz materializálódik benne. Hogyan mérhető mármost értékének nagysága? A benne foglalt „értékképző szubsztancia", a munka mennyiségével. Magát a munkamennyiséget a munka időtartamával mérjük, a munkaidő mércéje viszont az idő meghatározott része, például óra, nap stb."[61]

Így eljutottunk a *munkához* mint az *áru* „fogalmához", a hegeli fogalom tanához, hogy a hegeli sémával való asszociációra emlékeztessünk. De nem a *tagadás* egysíkú, közvetlen művelete révén jutottunk el, hanem *elvonatkoztatások* (s *nem tagadások,* ez fontos!) során át, az adott szubjektum–objektum viszony belső természetéből következő közvetítések, ítéletek–következtetések révén, míg végül az egész struktúra sarkkövéhez jutottunk, mely az *egész* gondolati újraalkotásához állandó támpontot ad. Olyasféle redukció volt ez, mint Descartes-é, de míg ő az érzéki világ kétségbe vonásával egy tompa, üres tudathoz jutott el mint a létezés bizonyosságához, addig Marx egy *meghatározott fogalmat*/kategóriát (áru) „redukált", vezetett vissza egy másik *meghatározott fogalomra*/kategóriára (munka) mint „igazságára", ugyanakkor ez a mozgás az egyik kategóriától a másikig *meghatározott közvetítéseken* (ítéletek, következtetések) keresztül történt. S még egyszer hangsúlyozzuk: a fentiekben nem *tagadásról* van szó (mint Hegelnél), hanem elvonatkoztatásról: ez utóbbiban nem befolyásolom a számomra megjelenő objektumot, *nem szüntetem meg semmilyen vonatkozását,* pusztán a gondolkodásommal – a számomra egyedül lehetséges formában – az elemekre bontás után gondolatilag (tehát egy bizonyos *elvonatkoztatott* formában) újraalkotom, s ezáltal elsajátítom, meghatározott uralomra teszek szert felette. Spinoza megfogalmazását (minden meghatá-

[58] Uo. 51.
[59] Uo. 43.
[60] Uo. 44.
[61] Uo.

rozás tagadás) tehát – a tudományos elmélet szempontjából – így módosíthatnánk: Minden meghatározás elvonatkoztatás.

De nézzük most már közelebbről az azonosság és nemazonosság marxi felfogását. Erre igen alkalmasnak látszik az „Egyszerű, egyes vagy véletlen értékforma" elemzése a *Tőké*ben.

Kezdjük itt is a *tautológia* bírálatával, mellyel Hegelnél annyiszor találkoztunk. Marx ezt írja: „Nem fejezhetem ki pl. a vászon értékét vászonban. 20 rőf vászon = 20 rőf vászon – ez nem értékkifejezés (a mi szemszögünkből hozzátehetnénk: tautologikus értékkifejezés – *T. I.*). Ez az egyenlet, ellenkezőleg, azt fejezi ki, hogy 20 rőf vászon nem egyéb, mint 20 rőf vászon, a vászonnak mint használati tárgynak meghatározott mennyisége."[62]

Jól látható, hogy Marxnál még a tautológia sem úgy tautológia, mint Hegelnél. Ez utóbbinál azt jelenti, hogy valami azonos önmagával, s különbözik minden mástól (A = A), Marxnál azt, hogy valamit egy *meghatározott vonatkozásában* nem definiálhatok önmagával, mert ezzel valójában nem definiálok, csak megismétlen a dolgot, pontosabban csak kijelölöm a definiálás feladatát.

Ugyanakkor ez a kifejezés arra is rávilágít, hogy egy dolog mindig csak *meghatározott vonatkozásban* azonos önmagával, pontosabban, hogy önmagával való azonossága mindig csak meghatározott vonatkozásban fejezhető ki (tehát csak relatíven s nem abszolút módon). Itt pl. két vonatkozásban is: 1. mennyisége szerint: 20 rőf vászon = a vászonnak mint használati tárgynak meghatározott mennyisége; 2. a 20 rőf vászon = 20 rőf vászon kifejezésben az bujkál, hogy 20 rőf vászon 20 rőf vásznat *ér,* tehát a vásznat az értékkifejezés vonatkozásában tettem azonossá önmagával, azon meghatározott tulajdonsága alapján, hogy értéke van, hogy értékdolog.

De a *különbség* ugyanúgy csak *meghatározott összefüggésre* vonatkoztatható. A szabó- és a szövőmunka *mint konkrét munkák,* s ezek termékei (pl. a kabát és a vászon) *mint használati értékek,* hasznos dolgok különböznek egymástól, egy más vonatkozásban (pl. az értékképzés vonatkozásában, s hogy e tekintetben bennük „egyáltalában vett emberi munka" testesül meg), azonosak: „Az, hogy 20 rőf vászon = 1 kabát, vagy = 20, vagy = x kabát, azaz hogy egy adott mennyiségű vászon sok vagy kevés kabátot ér-e, minden ilyen arány mindig magában foglalja azt, hogy a vászon és a kabát mint értéknagyságok egy és ugyanannak az egységnek a kifejezései, *egyazon természetű dolgok* (kiem. tőlem – *T. I.*). Vászon = kabát, ez az egyenlet alapja."[63]

A „nemazonosak" tehát „azonosak", pontosabban egy meghatározott vonatkozásban különbözők, egy másikban azonosak. Ez látszólag feloldja a dialektikát, valójában azonban erről szó sincs, csak racionálissá teszi. Ugyanis végig *ugyanazon* dolgokról (kabát, vászon) van szó, tehát az *önmagukkal való* (méghozzá egyidejű, strukturális) azonosságukat és nemazonosságukat definiáljuk egy-egy meghatározott vonatkozásukon keresztül.

A nemazonosságok azonosságának ez a felfogása egyben a hegeli nem- és fajfogalom viszony problémájához is újabb adalékkal szolgál. Kiderül: nemcsak hogy a fajfogalmak – a békés azonosság helyett – nemfogalmuk *ellentmondását* fejezik ki (mint a használati

[62] Uo. 53.
[63] Uo. 54.

érték és a csereérték az „érték"-ét), hanem, hogy egy „faj"-fogalom egyidejűleg *több nemfogalomba* is tartozhat (pontosabban nemfogalom*ra* is vonatkozhat), mondhatnánk „többdimenziós", s ettől függően különbözőképpen viselkedik ugyanazon „fajtársával" szemben: pl. a kabát a vászontól mint *használati cikk* (első „nemfogalom") különbözik, míg mint ugyanazon általános emberi munka megtestesülése mint értékdolog (második „nemfogalom") azonos vele.

Ám nézzük tovább: az alighogy „azonossá" tett „nemazonosságok" ismét „nemazonosságokká" válnak: „De a két minőségileg egyenlővé tett áru *nem ugyanazt a szerepet játssza* (kiem. tőlem – *T. I.*). Csak a vászon értékét fejezzük ki. És hogyan? A kabátra mint ‚egyenértékére', vagyis mint vele ‚kicserélhető valamire' való vonatkoztatása révén. Ebben a viszonyban a kabát érték létezési formájának, értékdolognak számít, *mert csak mint ilyen ugyanaz, mint a vászon* (kiem. tőlem – *T. I.*)."[64] A vászon tehát *viszonylagos,* a kabát egyenértékformában van. Viszonyukról ezt írja Marx: „A viszonylagos értékforma és az egyenértékforma egymáshoz tartozó, egymást kölcsönösen feltételező, elválaszthatatlan mozzanatok, de egyúttal egymást kizáró, illetve ellenkező végletei, azaz pólusai egy és ugyanannak az értékkifejezésnek; mindig azokra a különböző árukra osztódnak ki, amelyeket az értékkifejezés egymásra vonatkoztat."[65] És alább: „Ugyanaz az áru tehát ugyanabban az értékkifejezésben nem léphet fel mindkét formában egyidejűleg. Sőt, a két forma polárisan kizárja egymást."[66]

Az „azonossá" tett „nemazonosságok" tehát ismét „nemazonosságként" tételeződnek, de nem az eredeti vonatkozásban, hanem egy *újabban,* tehát nem az eredeti „nemfogalom" vonatkozása áll helyre, hanem egy újabb nemfogalom, az *„egyszerű értékforma"* tételeződik. Itt jegyezhetjük meg, hogy a viszonylagos és egyenértékforma megint csak par excellence értelemben vett reflexiós meghatározások – túl azon, hogy általánosabb értelemben minden eddigi fejtegetés is reflexiós mozgás volt. Marxnál azonban itt is aszimmetria lép be a reflexiós viszonyba, mely Hegelnél tökéletesen megfordítható, s melyben *valami* a másán keresztül vonatkozik önmagára. Itt: az egyik áru a másikban fejezi ki az *értékét* (látjuk: meghatározatlanság helyett itt is meghatározottság van, jelen van a *meghatározott vonatkozás* mozzanata, ti. az érték). Az aszimmetria pedig a következő: „A viszonylagos értékforma fejlettségi fokának megfelel az egyenértékforma fejlettségi foka. De – és ezt jól jegyezzük meg – az egyenértékforma fejlődése csak a viszonylagos értékforma fejlődésének kifejezése és eredménye."[67] Az egyenértékforma tehát létbelileg önállótlan a viszonylagos értékformával szemben, függvénye ennek.

Próbáljuk meg összefoglalni a fentiek alapján, hogy mit is jelent strukturálisan az, hogy „valami azonos önmagával", hogy A = A. Úgy gondolom, azt jelenti, hogy A meghatározott vonatkozásban (legyen ennek jele: x) azonos/egyenlő/helyettesíthető B-vel, egy másik vonatkozásban (jele: y) C-vel stb. S kikötjük, van x és y-nak egy olyan vonatkozása (jele mondjuk: α), melynek tekintetében helyettesíthetők egymással, azonosak. Mindez némileg leegyszerűsítő ábrázolása annak a bonyolult közvetítésrendszernek, heterogenitásnak, egyenlőtlenségek sorának, melyben egy adott *fogalmunk* önmagával való

[64] Uo. 55.
[65] Uo. 53.
[66] Uo. 54.
[67] Uo. 71.

„azonossága" s ugyanakkor *„nemazonossága"* kibontakozik, így tehát e leegyszerűsítő ábra A = A csak az A ≠ A-val egyidejűleg igaz. Az A = A-ban tehát A-nak azt a tulajdonságát fogalmazzuk meg elvonatkoztató módon, hogy az, ahogyan más fogalmakkal összefonódik, ahogy meghatározott vonatkozásokban „viselkedik", *egy csak rá jellemző* struktúrában tárul fel, s e struktúra bármelyik szelete A-ról mint A-ról (s ugyanakkor nem A-ról) árulkodik, természetesen elvonatkoztató módon, s konkrét meghatározások, aszimmetriák *közvetítésével,* s nem egy kilúgozott szimmetria és hiposztazált, sematizált dialektika nevében mint Hegelnél.

Hátra van még a marxi értékformák (egyes–különös–általános) tárgyalásának rövid érintése. Akárcsak az azonosság és nemazonosság problémáját, Marx az egyes–különös–általános hegeli logikáját is csak mozzanatszerűként, a konkrét anyagba olvasztva alkalmazza. (E Hegeltől való eltérés miatt tettük időnként idézőjelbe az *azonosság* és *nemazonosság* fogalmait.)

Mindenekelőtt fontos, hogy míg Hegelnél az egyes–különös–általános *fogalmakra* vonatkozik egy-egy fogalom *meghatározása,* addig Marxnál eleve egy kijelentésre, összefüggésre, mely fogalmak egy sajátos struktúrával rendelkező komplexuma. Megfigyelhető ez már az „egyes" értékformánál is, ahol 20 rőf vászon = 1 kabát kijelentés) egyenlet fogalmak egész komplexumát rejti magában (viszonylagos és egyenértékforma problémája, konkrét és elvont munka viszonya, mennyiség minőség összefüggése stb.), s magánvalóan végső soron már az értékkifejezés, s így a pénz egész titkát elárulja, csak éppen az első formában még az egész a véletlen, az esetlegesség jellegét kapja.

Ami a különös és általános értékformát illeti, két – egymással szorosan összefüggő – mozzanatot érdemes megfigyelni: az egyik, hogy a *„vászon"* (vagy bármely más dolog), amelynek értékét kifejezzük, a *különös értékforma* közvetítésével először *egyes*ként jelenik meg, melynek egyedisége egy tulajdonsága: *értéke* állandóságában önmagával való „azonosságában" manifesztálódik, majd *ugyanezen*(!) *értékforma* megfordításával mint *általános,* mint az értékkifejezés *közös* anyaga, mércéje jelenik meg.

Nézzük a fentiekre vonatkozó marxi idézeteket. A különös egyenértékformáról ezt írja: „A vászon értékkifejezésében minden áru, a kabát, a tea, a búza, a vas stb. egyenértéknek és ezért értéktestnek számít. Mindegyik áru meghatározott természeti formája most egy-egy különös egyenértékforma sok másik mellett. Ugyanígy a különböző árutestekben foglalt sokféle meghatározott, konkrét, hasznos munkafajta most ugyanannyi *különös megvalósulási vagy megjelenési formája az emberi munkának mint olyannak* (kiem. tőlem – *T. I.*)."[68] Mindez viszont nyilvánvalóvá teszi: „A vászon értéke *ugyanakkora marad, akár kabátban, akár kávéban, akár vasban stb., a legkülönbözőbb tulajdonosok számtalan különböző árujában fejezzük ki. Két egyéni árutulajdonos véletlen viszonya elesik* (kiem. tőlem – *T. I.*). Nyilvánvalóvá lesz, hogy nem a csere szabályozza az áru értéknagyságát, hanem fordítva, az áru értéknagysága szabályozza csereviszonyait."[69] Mindez összefoglalva: „A második forma az elsőnél teljesebben különbözteti meg egy áru értékét saját használati értékétől, mert például a kabát értéke most a kabát természeti formájával a legkülönbözőbb formákban lép szembe, mint vászonnal-

[68] Uo. 67.
[69] Uo.

egyenlő, vassal-egyenlő, teával-egyenlő stb., bármi mással egyenlő, csak nem kabáttal-egyenlő."[70]

Végül az általános értékforma így megy túl a teljes vagy kifejlett értékformán: „Az újonnan nyert forma az áruvilág értékeit egy és ugyanabban a tőle elkülönült árufajtában, például vászonban fejezi ki, és ilymódon minden áru értékét vászonnal való egyenlősége útján jeleníti meg. Mint vászonnal-egyenlő, minden áru értéke most nemcsak saját használati értékétől különböző, hanem minden használati értéktől, s éppen ezáltal azt fejezi ki, *ami benne minden más áruval közös* (kiem. tőlem – *T. I.*). Csak ez a forma vonatkoztatja tehát valóban az árukat *mint értékeket egymásra* (kiem. tőlem – *T. I.*), illetve indítja arra, hogy mint csereértékek jelenjenek meg egymásnak."[71]

Az egész folyamatban ott bujkál, ahogy a *véletlen szükségszerűbe megy át* (ez a második mozzanat, amire felhívtuk a figyelmet), mind logikai, mind történeti értelemben, de mindkét esetben *meghatározott közvetítésekkel,* s nem közvetlen átcsapásról van szó. Úgy gondolom ebben a *közvetített* jellegben van a döntő különbség Marx és Hegel között, akinél a véletlen egyszerűen *átcsap* szükségszerűbe, a „felismert szükségszerű", s nem abban a különbség, amire Lukács hívja fel a figyelmet, hogy Marx az értékforma *egyességét,* a *véletlen fogalmával* egészíti ki. Arról ugyanis, hogy a különös és egyes esetleges, véletlenszerű lehet az általánossal szemben, Hegel is beszél.[72]

Ami a véletlennek szükségszerűbe való átmenete *logikai közvetítettségét* illeti, elég, ha az *egyes értékformák* egymáshoz viszonyított struktúrájára hivatkozunk, a történelmi közvetítettséget pedig maga a *társadalmi szokás,* érintkezés meghatározó, monopolizáló, szentesítő ereje biztosítja.

Hogy az egyes értékformák struktúrája mennyire nem azonosítható egymással, oldható fel egymásban, s hogy ugyanakkor mennyire mégis egymáson keresztül érthetők meg, arra jó példa Marxnak a *pénzformára* vonatkozó megjegyzése: „A pénzforma fogalmában a nehézség arra korlátozódik, hogy felfogjuk az általános egyenértékformát, vagyis az egyáltalában-való általános értékformát, a III. formát. A III. forma visszafelé haladva a II. formára, a kifejlett értékformára oldódik fel, ennek alkotó eleme pedig az I. forma: 20 rőf vászon = 1 kabát, vagy x mennyiségű A áru = y mennyiségű B áru. Az egyszerű áruforma tehát a pénzforma csírája."[73]

Ami pedig a társadalmi közvetítettséget illeti, Marx ezt írja: „Egy-egy áru csak azért nyer általános értékkifejezést, mert egyidejűleg valamennyi más áru ugyanabban az egyenértékben fejezi ki értékét, és minden újonnan fellépő árufajtának követnie kell ezt. Ezzel napvilágra kerül, hogy az áruk értéktárgyisága, minthogy ez ezeknek a dolgoknak csupán ‚társadalmi létezése' *csak minden oldalú társadalmi vonatkozásuk útján fejezhető*

[70] Uo. 69.

[71] Uo.

[72] Lukács György: *A különösség.* Id. kiad., 80. „Épp az, hogy az ismertetőjegyek között az egyediség mellett az esetlegesség is szerepel, azokhoz a fontos szempontokhoz tartozik, amelyek végrehajtják ennek a Kant óta napirenden levő problémának konkrét talpraállítását." Hegelnél pedig ezt olvashatjuk: „Az állítmány az alanyt fogalmában fejezi ki; az egyedi és a különös esetleges meghatározások rajta; abszolút lehetőségük." (Hegel: *Logika* II. 235.)

[73] Marx: A tőke I. 73–74.

is ki; értékformájuknak ezért társadalmilag érvényes formának kell lennie (kiem. tőlem – *T. I.*)."[74]

Még egy dologra kell itt a figyelmet felhívnunk Marx fejtegetései kapcsán, ez pedig a *magánvaló* problémája. Erre vonatkozóan a *konkrét szubjektum–objektum viszonynak* mint filozófiai kiindulópontnak meghatározott következményei vannak. A *magánvalóról* mint magánvalóról a fentiek értelmében annyit mondhatunk, hogy belsőleg *ellentmondásos,* s ezen ellentmondásosság mozgásformája meghatározott törvényekben valósul meg, pontosabban, ha „ontológiailag", s minden lehetséges megismerés vonatkozásában fogalmazunk, *véletlen törvényszerűségek kimeríthetetlen összefüggésrendszerében* valósul meg, s nem kaotikus halmaz. E törvények, törvényszerűségek azonban csak egy-egy oldaluk vonatkozásában tárulnak fel a meghatározott szubjektum–objektum viszonyban, a konkrét megismerésben, egy végtelen, megközelítő megismerési folyamat formájában. Itt tehát azt fontos hangsúlyoznunk, hogy minden *kategória elvonatkoztató* jellegű, a *„magánvaló"* egy-egy oldalának tudatosítása, tudati elsajátítása, ami a magánvaló részleges kontrollját biztosítja. Gondoljunk ezzel kapcsolatban arra, amit Marx a *kategóriákról* ír: „a kategóriák létezésmeghatározások, a meghatározott lét formái". Tehát Marxnál minden megfogalmazásban jelen van a *megismerés,* a *meghatározott* szubjektum–objektum viszony problémája. Állandóan ilyen fordulatokat találhatunk nála: „a dolog így *jelenik meg*", „ilyen *formát ölt*", „ebben a formában *tárul fel*" stb.

Gondolatmenetünk befejezéseként idézzük részletesebben is a kategóriákról adott meghatározását: „... miként a valóságban, úgy a fejben is – a szubjektum, ez esetben a modern polgári társadalom, adva van, és hogy ezért a kategóriák ennek a meghatározott társadalomnak, ennek a szubjektumnak a létezési formáit, exisztenciameghatározásait, gyakran csak egyes oldalait fejezik ki, s hogy ezért ez a társadalom *tudományosan* is semmi esetre sem csak ott kezdődik, ahol róla *mint olyanról* már szó esik."[75]

Hadd fűzzek a fentiekhez néhány zárómegjegyzést, egyúttal a további vizsgálódások impulzusaiként is. Az volt a szándékom, hogy az azonosság–nemazonosság problémájában mint sejtben a dialektika sok más kérdését is csírájában megmutassam. Úgy gondolom, csak ezeknek a kérdéseknek a következetes, minden eklekticizmustól mentes feltevése és a válaszok ugyanilyen értelemben való szigorú kontrollálása képes megnyugtató elméleti bázist és hátteret adni az emberi gondolkodás számára ma felvetődő legkülönbözőbb problémák megoldásához.

Egyáltalán: a filozófiát úgy tekintem, mint az embernek a *fogalomról,* pontosabban saját gondolkodásának, megismerésének és a valóság viszonyának lényegéről alkotott mind *tökéletesebb általánosítását,* annak a *módnak,* ahogy a valóságot elsajátítja mind adekvátabb megismerését. Továbbá: a filozófia vizsgálódási köréből, tárgyai közül kiirthatja a *fogalmat,* lemondhat róla mint archimédészi pontról, de ekkor a *közlés,* az emberi érintkezés, az emberi egyetemesség, nembeliség egyik leghatékonyabb eszközétől fosztja meg magát, s az embert mint nembeli lényt. A *fogalom* az emberi *absztrahálás* legbriliánsabb formája, legtisztább közege, s mint ilyen az emberi egyetemesség tudatának, az emberi nem öntudatának egyik legfontosabb vehiculuma.

[74] Uo. 69–70.
[75] *MEM* 46/I, 31–32.

Mindez azzal is jár, hogy a *konkrét szubjektum–objektum viszony* problémája *strukturálisan* legegyszerűbb formájában *két fogalom* egymáshoz való viszonyában ragadható meg, ennél egyszerűbb és tisztább formát nem találunk. *Két (meghatározott) fogalom* viszonyának megfelelő elemzésével a filozófia, a dialektika, a megismerés minden központi problémája exponálható. Az egyik legközpontibb kérdés itt, amit „a megismerés megközelítő jellegének" szoktak nevezni, s aminek a titka a fogalmak *elvonatkoztató* jellege. Általánosságban is elmondhatjuk: a valóság *absztrakciók* formájában tárul fel előttünk. Ebből a szempontból – a közfelfogással ellentétben – *érzékelés* és *gondolkodás* nem állíthatók egymással élesen szembe. Közelebbről megnézve ugyanis azt látjuk, hogy az érzékelés is absztrakció, az absztrahálás egy formáját, jóllehet a fogalomhoz viszonyítva csíraszerű formáját jelenti. A legegyszerűbb látási, hallási, szaglási (stb.) aktusokkal megkülönböztetéseket és azonosításokat hajtunk végre, az adott tárgyat nem a maga elszigetelt egyediségében, hanem mindig egy meghatározott szubjektum–objektum viszony keretében érzékeljük.

Ez a megjegyzés azért fontos, mert rámutat az emberi megismerés egységes voltára, s két (vagy akár több) részre bontásának lehetetlenségére. Gondolok itt olyan „megoldási kísérletekre", mint pl. a bergsoni intuicionizmus, mely szerint az intuitív megismerés úgymond „behatol" a tárgyba, míg a szokványos az csak „körbejárja", körbetapogatja. Nos bármilyen „behatolás" a tárgyba egyúttal az absztrakció egy formája, mely túlmutat az *„abszolút"* közvetlenségen (különben nem megismerés), s így minőségileg semmiben nem különbözik a tárgyat „körbejáró" megismeréstől. (Az azután más kérdés, hogy az emberi megismerésnek ez az egységes jellege *különböző, egyenrangú formákat* ölthet a *tudományban* és a *művészetben.* Mindennek elemzése azonban e pillanatban nem tartozik közelebbi témánkhoz.)

Sokkal fontosabb most arra a mozzanatra felhívni a figyelmet, hogy manapság maga a dialektikus megismerés is bizonyos dilemmákkal küszködik, s időnként bizonyos eklektikus vonások teszik határozatlanná a körvonalait. Gondolok itt pl. arra a dilemmára, mikor a dolog *azonosságát* úgy próbálják „ellentmondásmentesen" s mégis dialektikusan felfogni, hogy egy *bizonyos tulajdonsága egy bizonyos ideig megilleti,* azután elveszíti azt, tehát e tulajdonság vonatkozásában azonos önmagával egy bizonyos ideig. Ez azonban nem dialektikus megoldás, sőt rosszabb bármilyen metafizikus megoldásnál, mert dialektikusként próbálja feltüntetni magát. Itt nem teszünk mást, mint két valamit, a dolgot és tulajdonságát egyszerűen azonossá tesszük, a viszonyukban meglevő konkrét dialektikát azonosság és nemazonosság között elvont magánvaló azonossággá, majd ugyanilyen metafizikusan magánvaló különbséggé változtatjuk. Valójában a dialektika lényege, hogy az ellentmondás *strukturálisan,* tehát nem időbelileg, s az időben feloldva, hanem az időtől elvonatkoztatva, vagy ha tetszik: „minden pillanatban" jelen van a rá jellemző módon egy dologban, így egy dolog és tulajdonsága viszonyában is.

A dialektikus gondolkodás mai nagy dilemmái közül azonban talán a legszembeszökőbb az a *dualizmus,* amely „ismeretelmélet" és „ontológia" viszonyát jellemzi. Nagyon rossz alternatíva a kettő ilyen merev szembeállítása, mely egészében minden mélyebb tudományos indokot nélkülöz, s pusztán csak a vizsgálódásban egy bizonyos szinten való indokolatlan megállást jelzi (ezért is tettem idézőjelbe a két szót). Bár én magukkal a kifejezésekkel sem értek egyet, ha már használni kell őket, akkor mindenképpen a kettő *egységéről* beszélnék. Kölcsönösen áthatják egymást, hiszen minden

konkrét szubjektum–objektum viszony kibomlásakor, egyszerre tárul fel előttünk *a lét egy meghatározott* formája, ugyanakkor a megismerésünk formáján, közvetítésén, absztraháló jellegén keresztül. Végső soron tehát annak *a formának az egységes elemzése az egyedül releváns számunkra, melyben a lét feltárul* előttünk, s ez egyszerre „ismeretelmélet" és „ontológia", hogy egy paradoxonszerű fordulattal éljek. Továbbá: a fentiekből az is következik, hogy általában vett ontológia nem létezik, hiszen ez strukturálisan minden konkrét szubjektum–objektum viszonytól való elvonatkoztatást jelentene. Csak meghatározott „ontológiák" lehetségesek, egy-egy konkrét szubjektum–objektum viszony konkrét elemzései. Valójában a megismerés „ontológiája", az „ismeretelmélet" is csak egy meghatározott ontológia, mely a konkrét szubjektum–objektum viszony legáltalánosabb, legelvontabb jellemzőit elemzi, de ez *különös* voltán mit sem változtat.

*

Lehet, hogy fejtegetéseimben közismert, magától értetődő dolgokról beszéltem, lehet hogy elméleti darázsfészekbe nyúltam. Az előbbi lehetőség bizonyos megnyugvással töltene el, bár meg kell mondanom, a másodiknak jobban örülnék. Mert semmi nem termékenyebb, mint az egymásban a gondolkodás képességét kölcsönösen tisztelő, egyformán az *igazság* keresésétől ösztökélt elmék vitája.

Végül hadd tegyem hozzá: a leghálásabb annak lennék, aki a fentiekben levő hiányosságok és ellentmondások feltárásában és korrigálásában, leküzdésében segítene.

RESÜMÉ

Imre Tagai: Das philosophische Problem der Identität

Was bedeutet, da3 etwas mit sich identisch ist? Mit Zeichen: A ist A, oder A = A. Das Problem ist nicht so einfach wie es scheint. Dem zentralen Gedanken der Studie nach können wir etwas mit sich nur in dem Proze3 identifizieren, in welchem wir es mit anderen Dingen identifizieren. Diese Identitäten, Beziehungen sind natürlich relativ, und sie bilden eine offene Struktur. Diese offene, unendliche Struktur charakterisiert und vermittelt die Selbstidentität des Dinges oder Begriffes.

Die Studie untersucht den Problemkreis in der neuzeitlichen, vor allem in der kantischen und hegelischen Philosophie.

Nach dem Verfall der scholastischen Ontologie ist es ein allgemeines Problem in der Philosophie, das Wesen, die Einzelnheit, die Selbstidentität der Dinge zu begreifen und auszudrücken, während die Dinge von dem Bewußtsein und den Begriffen vermittelt und geformt sind. Die Tatsache dieser Vermittlung ergibt bei Kant den absoluten Unterschied des Bewußtseins und des Dinges an sich und auch ihre verdeckte Identifizierung in der Sphäre der Erscheinung. Gleichzeitig sagt Kant viel Wichtiges über die abstrahierende, vermittelnde Natur der Begriffe und besonders der Urteile, was in der Fachliteratur nicht genügend geschätzt ist. Hegel hebt den kantischen Unterschied zwischen dem Bewu3tsein und dem „Ding an sich" auf, und drückt ein sehr wichtiges Moment mit der These: „alles ist mit sich im Widerspruch" aus. Diese These können wir weiterentwickeln, indem wir sagen, da3 die Selbstidentität nur in dem Widerspruch ausgedrückt werden kann, da3 etwas mit etwas (anderem) zugleich identisch und nichtidentisch ist, dieser Wiederspruch hat eine bestimmte Struktur, die das gegebene Ding charakterisiert.

Die Studie beschäftigt sich auch mit Marx. Er beginnt nicht mit dem Begriff im allgemeinen wie Hegel, sondern mit konkreten Kategorien (z.B. die Ware) oder eher mit konkreten *Urteilen*. Der Widerspruch erhält bei Marx eine sehr wichtige

und konstruktive Rolle, die besonderen, konkreten, strukturellen Beziehungen der Urteile auszudrücken und zu begreifen.

Schliesslich berührt die Studie die Kategorie der Besonderheit (mit Rücksicht auf Georg Lukács' Auffassung). Der Studie nach ist diese Kategorie zum Verstehen und zur Interpretation der verschiedenen philosophischen Bestrebungen das 20. Jahrhunderts sehr wichtig.

A MODERN POLGÁRI IDEOLÓGIA ELŐZMÉNYEI A BADENI ÚJKANTIANIZMUSBAN

ROZSNYAI ERVIN

A pozitivisták naturalizmusa és pszichológiai relativizmusa elleni reakcióképpen jön létre a múlt század 60–70-es éveiben az újkantiánus filozófia. Elsőrendű célja nagyjából ugyanaz, ami Kanté volt: elméletileg biztosítani az egyénnek mint erkölcsi személynek a szabadságát, méltóságát, autonómiáját, egyúttal pedig a természettudományos fejlődést is. Világnézeti törekvéseiket az újkantiánusok többnyire a tudattól független „magánvaló" lét kiküszöbölésével óhajtják érvényesíteni, egyetértve a pozitivistákkal abban, hogy egy „transzcendens tárgy" felvétele a valóság bizonyíthatatlan, fölösleges és értelmetlen megkettőzése volna. Ezzel a Berkeleytől tanult érvvel utasítja el Rickert, az újkantiánus filozófia badeni ágának vezéralakja, részint a materializmust, amely „egyenesen az ismeretlent és nemtudottat tartja valóságosnak", részint az objektív idealizmust, amely transzcendens világszellemről vagy a platóni ideákhoz hasonló érzékfeletti létezőkről képzelődik, holott az ismeretelméletnek, „ha összhangban akar lenni a szaktudományokkal", nem szabad „a szakkutatás számára hozzáférhetetlen" realitásokat tételeznie. Rickert ily módon közös nevezőre hozza Démokritoszt és Platónt, Holbachot és Hegelt: bármelyiküket kövesse is valaki, „ismeretelméleti realistává" lesz, és „az örökké elérhetetlen metafizikai messzeségbe veti vissza az állítólagos reális tárgyat".[1]

A materializmus elleni támadásnak tudatos és közvetlen *politikai* okai vannak. Érdemes erről meghallgatni Rickert nyilatkozatát. „Azok a kísérletek – úgymond –, amelyek a történelmet *csak* mint gazdaságtörténetet és ilyenformán mint természettudományt fogják fel, a lényegest a lényegtelentől elválasztó valamiféle elven alapulnak; ez az elv azonban teljesen *önkényesen* van megválasztva, sőt, eredetileg valamilyen teljes egészében tudományon kívüli *politikai állásfoglalásnak* köszöni, hogy előtérbe jutott. Ezt már Condorcet-nál is észrevesszük, és az úgynevezett *anyagelvű történetfelfogás* (történelmi materializmus), amely csak szélsőséges megnyilvánulása az egész irányzatnak, erre nézve remekbe illő példa. E felfogás nagy részben sajátos szociáldemokrata kívánságoktól függ. Mivel itt a vezető kultúreszmény demokratikus, megvan az ilyen történetfelfogásban a hajlandóság, hogy a nagy személyiségeket a múltban is ‚lényegteleneknek' tekintse, és csak arról ismerje el, hogy ér valamit, ami a tömegből ered. Ennélfogva a történetírás ‚kollektivista' lesz. A proletárság álláspontjáról, vagy arról az álláspontról, amelyet az elméleti emberek a ‚tömeg' szempontjának tartanak, inkább csak az állati értékek

[1] Heinrich Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis.* Einführung in die Transzendentalphilosophie. 3. kiad. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1915, 393., 112., 361., 362., 387.

figyelemre méltóak, következőleg egyedül az lesz ‚lényeges', ami ezekkel közvetlen vonatkozásban áll, nevezetesen a gazdasági élet. Így a történelem is ‚anyag-elvű' lesz . . . A feltétleneknek megtett értékek itt olyannyira mérvadók, hogy a reájuk nézve *jelentős* mozzanatok válnak az egyedüli valóságos *létezőkké,* és ennélfogva minden, ami más, mint gazdasági kultúra, csak visszasugárzássá, *reflexszé* lesz. Ily módon tehát mindenképpen egy *metafizikai* felfogás alakul ki, amely formailag a platóni *fogalomrealizmus* szerkezetét mutatja . . . Csupán az a különbség, hogy a fej és a szív eszményei helyébe a gyomor eszményei lépnek . . . Nem szabad csodálkoznunk, ha erről az álláspontról az egész emberi fejlődés végül is nem más, mint ‚küzdelem az etetőhelyért' . . . Sokkal inkább a pártpolitika terméke az ilyen történetírás, mintsem a tudományé . . . A legönkényesebb tákolmányokhoz kell számítanunk, amelyek ez ideig egyáltalán a felszínre vetődtek."[2]

Az újkantiánus professzor nemcsak az elállatiasodott tömegnek látja el a baját, hanem Platónnak is. A görög filozófus fogalom-realizmusát rokoni kötelékek fűzik a kanti „magánvalóhoz", a „magánvalót" pedig az anyaghoz; ezért az újkantiánusok összefognak ellene a pozitivistákkal, „közös ellenségnek" kiáltva ki mindenkit, aki a tudattól független létet bármiképpen is elismeri.[3] A szövetség azonban erre az egyetlen pontra szorítkozik, egyébként ádáz ellenségeskedés dúl a szubjektív idealizmus két szomszédvára között. Az újkantiánusok nem fogadják el sem az empirista módszert, amely a valóságot rendezetlen tényhalmazzá bomlasztja, sem a természeti törvények kiterjesztését a társadalmi életre. Eredendő meggyőződésük, hogy az „én" minden tárgyiság ellenpólusa, külső meghatározottságtól mentes, önálló szubjektum, amely képes rendezett „kozmoszt" formálni az érzéki sokféleség „káoszából".

Az újkantiánus filozófia terjedése összefügg a múlt század utolsó évtizedeinek nyugat-európai társadalmi és eszmei törekvéseivel. Erős konzervativizmus uralkodott mind a bismarcki Németországban, ahol tizenkét éven át kivételes törvények kényszerítették illegalitásba a Szocialista Munkáspártot, mind Franciaországban, ahol a Kommüntől megfélemlített burzsoázia ismét a vallást vette igénybe rendszerének megerősítésére. A rend és a társadalmi hierarchia eszméi nevében minden területen megindult a harc a XVIII. század óta virágzó atomizáló mechanikus és analitikus tendenciák ellen.

1. A TUDAT OKSÁGI MEGHATÁROZOTTSÁGÁRÓL. A „TÜKRÖZÉS" FOGALMÁNAK KETTŐS JELENTÉSE A MARXISTA ISMERETELMÉLETBEN

Hegel észrevétele szerint az ókori szkepticizmus különleges bánásmódban részesíti az ésszerűséget: „előbb rühössé teszi, hogy azután vakarhassa".[4] Hasonlóképpen bánnak az újkantiánusok a tárgyi világgal, amelyet előbb tudativá nyilvánítanak, majd igyekeznek kivakarni ebből az állapotból. Így jár el az újkantiánus filozófia mindkét ága, a marburgi és a badeni egyaránt.

A badeniek kiindulópontja közös a marburgiakéval. Minden realizmust elutasítunk — mondja Rickert —: elmélkedéseinket a megismerési aktus és a tárgy korrelációjával kell kezdenünk, mert az elszigetelten gondolt tárgyat nem tudnánk összekötni a megismerő

[2] Rickert Henrik: *Kultúrtudomány és természettudomány.* Franklin Társulat, Bp. 1923, 105–107.
[3] Vö. H. Rickert: *Der Gegenstand . . .* Id. kiad. 139.
[4] G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről.* Második kötet. Bp. 1977, 373.

szubjektummal. A tudati tényeken kívül egyébként sincs semmi, ami kétségbevonhatatlan volna. Ennek ellenére lennie kell a szubjektumtól független tárgynak, amelyhez a megismerés igazodik, másképp nem tehetnénk különbséget az igaz és a hamis között, egyszerre mondhatnánk ugyanarra a kérdésre igent és nemet, és az igazság éppúgy ízlés dolga volna, mint az, hogy ki milyen bort szeret.[5]

A relativizmus bírálatát Rickert összeköti a determinizmus elleni támadással. Így érvel: ha a gondolkodás aktusait az oksági törvény határozza meg, akkor az igaz és a hamis gondolkodási aktus *okságilag* egyformán szükségszerű, és nehéz elvi különbséget tenni közöttük *logikai* szükségszerűségük szempontjából.[6] Az érvnek azt kellene bizonyítania, hogy a gondolkodás nem eshet oksági meghatározás alá, nem lehet tehát sem természeti törvényeknek engedelmeskedő pszichikai folyamat, ahogy a pozitivisták vélik, sem tükrözés, mint a materialisták állítják. Rickert érve azonban logikailag hibás. A gondolkodás oksági meghatározottsága ugyanis csak abban az esetben törölné el a különbséget az igaz és a hamis között, ha egyet jelentene a tudat teljes passzivitásával, azzal, hogy az ítélőaktus nem több a külső hatások mechanikus okozatánál. Rickert eleve feltételezi ezt a jelentést, majd végkövetkeztetésként mutatja be saját előfeltevését.

A gondolkodás oksági meghatározottsága valójában sokrétű folyamat: nemcsak a megismerés tárgyának a tudatra kifejtett hatását foglalja magába, hanem a tárgy közvetítőjének, a társadalmi gyakorlatnak a hatását is, rajta keresztül pedig az egész társadalomét, amelynek termelési módja és felépítménye az eleven gyakorlat kikristályosult alakja és objektív feltételrendszere. Mindez együttesen nyomja rá bélyegét a tudatra, megszabva állapotát és tartalmait. A sokféle oksági tényező döntő eleme, a társadalmi gyakorlat, megköveteli a tudattól az igaz ismereteket, mert nélkülük emberi társadalom nem állhat fenn, de ráerőszakolja a hamisakat is, mert egyrészt ellentmondást teremt a dolgok célszerű szabályozásának lehetőségei és szükségletei között – a szükséglet mindig meghaladja a lehetőséget, és túllendíti a dolgok magyarázatát a hiteles információk körén –, másrészt osztályellentmondásokat szít, ideológiai látszatokba burkolva a tárgyi igazságot. A társadalmi gyakorlat éppoly szükségszerűen hozza tehát létre a hamisat, mint az igazat, és ennyiben megerősíteni látszik Rickertet. De ha egy szájból fúj is hideget és meleget, maga szolgál az igaz és a hamis szétválasztásának mércéjéül. A tárgyi környezet átalakítása során rákényszeríti a tudatot, hogy vesse össze eszméit a valósággal, és távolítsa el a hamisakat (bár az igazság minden előrehaladása óhatatlanul új tévedéseket szül). Egyszóval, az oksági meghatározottság nem tétlenségre kárhoztatja a gondolkodást, hanem ellenkezőleg, felruházza azzal a képességgel, hogy a társadalmi gyakorlat szerves alkotóelemeként részt vegyen a tárgyi világgal folytatott kölcsönhatásban, és *anyagi erővé válva,* ellenőrizze önmagát.

A tudat ezek szerint kettős oksági meghatározottság alatt áll: egyidejűleg hat rá a megismerés tárgya és a tárgyat közvetítő társadalmi tényezők összessége. A tudat – amely az egyénekben is *kollektív,* az egész történelmi fejlődés gyümölcse – mind a kettőt *tükrözi,* ahogyan minden okozat tükrözi saját okát. A tükrözést tagadni ennélfogva annyi, mint kétségbe vonni a tudat mindkét oksági meghatározottságát, és így a tárggyal való

[5] Vö. H. Rickert: *Der Gegenstand* . . . Id. kiad. 367., 29., 8., 307.
[6] Vö. uo. 312.

kapcsolatát is, azt hogy *akár a legcsekélyebb mértékben is eligazíthatna a tárgyi világban*; annyi tehát, mint *a tudat abszolút szabadsága nevében vitatni bármely tudatos cselekvés lehetőségét.* A „tükrözés" fogalma híján a tudat megmagyarázhatatlanná válik, egyszerűen értelmét veszti.

E fogalom két különböző viszonyt jelöl: az egyik a tudaté a tárgyhoz, a másik a tudaté saját társadalmi feltételeihez, amelyek történelmileg megszabják az ismeretek lehetséges pontosságát, szélességét és mélységét. Ahogy a vizuális kép a látott tárgyon kívül a szem állapotáról is tájékoztat, úgy tükrözik a tudattartalmak egyfelől a megismerés tárgyát, másfelől – közvetve, *másodlagosan,* a tükörkép minőségén keresztül – a megismerés társadalmi feltételeit, mégpedig annál élesebben, minél mélyebb lényegi szintre vonatkoznak, és minél inkább világnézeti jellegűek. Az a társadalomkép például, amely a tőkés árutermelést természetes létformának ábrázolja, pontosan utal saját polgári meghatározottságára, létrejöttének és elfogadásának társadalmi feltételeire. *Tárgyi* tükrözésként a kép hamis, *másodlagos* tükrözésként ellenben se nem hamis, se nem igaz, hanem – éppen azért, mert tárgyilag hamis – bizonyos termelési viszonyok szükségszerű felépítményi megfelelője, támasza és mutatója. Világos, hogy *az igaz és a hamis megkülönböztetésének csak a tárgyi tükrözést illetően van értelme, a másodlagos tükrözés tekintetében nincsen, mert az utóbbi nem logikai (ismeretelméleti), hanem szociológiai (ontológiai) viszony.* A két viszony egyaránt *oksági* ugyan, de az egyikben a tudattartalmak tárgyhűségéről van szó, akármilyen is a társadalmi meghatározottságuk, a másikban társadalmi meghatározottságukról, akármilyen is a tárgyhűségük.

A kétfajta tükrözés durva és primitív összekeverésén alapult a „parttalan realizmus" dilettáns esztétikája: minden művészet társadalmi meghatározottságú, tehát a valóságot tükrözi, tehát realista. Logikai következetesség esetén ugyanez az érvelés kiterjeszthető bármely ideológiára, sőt tetszés szerint bármely gondolatra, igaznak nyilvánítva válogatás nélkül valamennyit, hiszen mindegyiknek a valóságban gyökerező oka van. A „parttalan realizmus" szofizmája mögött nem nehéz észrevenni Mannheim ideológiai-értelmezését, bár a két felfogás végeredménye szögesen ellentétes egymással. Az ideológiák társadalmi feltételezettségéből Mannheim valamennyiüknek a hamisságára következtet – ahogy a „parttalan realizmus" ugyanennél az oknál fogva az ellenkezőjét állítja. Mindkét következtetés közös őse a Rickert-féle érv, amely általános formában fogalmazza meg azt az idealista tételt, hogy a gondolkodás oksági meghatározottsága lehetetlenné teszi az igaz és a hamis szétválasztását.

2. A SZUBJEKTUM KETTÉHASADÁSA

Rickert érve és a két idézett példa – Mannheimé és a „parttalan realizmusé" – a polgári filozófia elkerülhetetlen alternatívájára vet fényt. A több formában jelentkező alternatíva lényege a következő. A polgári gondolkodók szemében a tudat nem a társadalmi-anyagi tevékenység szerve, ezért aktív meghatározó jellegét csak úgy biztosíthatják, ha fölébe emelik az érzéki valóságnak; ellenkező esetben csupán *természeti* tényezőként foghatják fel, amelynek működési elve vagy a véletlen, vagy egy idegen – mechanikai, biológiai vagy más hasonló – törvény. Az a látszat keletkezik tehát, hogy a tudatnak, ha külső meghatározottság alatt áll, feltétlenül passzívnak kell lennie, ha pedig nem az, nem

is lehet az érzéki világ része. Ez a hamis alternatíva az empirizmus és a racionalizmus kettéágazásában jelenik meg, van azonban más vonatkozása is, mivel a tudatot a tárgyakon kívül a társadalmi feltételek is meghatározzák. A polgári filozófia *vagy elfogadja a társadalmi-történelmi meghatározottságot, amely a passzivitásra ítélt gondolkodást a változó történelmi feltételek puszta visszfényévé silányítja, vagy kivonja a gondolkodást a történelmi valóságból.*

Az alternatíva ideológiai oka abban rejlik, hogy a polgári filozófia számára *a szabadság összeegyeztethetetlen a szükségszerűséggel,* és következetes kifejeződése nem lehet más, mint az abszolút szubjektummá, abszolút Énné előléptetett tudat, amely önmagából „tételezi" az egész tárgyi világot, saját korlátlan tevékenységével hozza létre tevékenysége korlátait. Az effajta „tételezés"; a világnak az abszolút Énből való levezetése a szubjektivista Fichte nevéhez fűződik, de a gondolathoz Schelling is csatlakozott, aki a klasszikus német filozófiát az objektív idealizmus vizeire terelte. „Az Én egyáltalán csak *önmaga számára* objektum, tehát nem valami külső dolog számára – írta Schelling. – Ha feltételezzük, hogy az Ént külső hatás éri, akkor az Énnek valami külső dolog számára kellene *objektummá* lennie. De az Én semmiféle külső dolog számára nem létezik ... egészen magába zárt világ, monász, amely nem léphet ki magából, és kívülről sem hatolhat bele semmi." Ez a monász „ellentéte az objektumnak. De minden objektív nyugvó, rögzített valami, ami nem képes cselekvésre, puszta objektuma a cselekvésnek. Tehát az Én eredendően *csakis* tevékenység", *„csak aktusként* fogható fel, nem magyarázható olyasmiből, ami egyedül a passzivitást teszi felfoghatóvá". Következésképpen, az Én „minden realitás alapja és foglalata". Schelling maga utal ennek a gondolatsornak a legmélyebb ideológiai gyökereire: „A szabadság az egyetlen elv, amely mindent hordoz, és az objektív világban nem látunk semmit, ami rajtunk kívül létezne, csupán saját tevékenységünk belső korlátozottságát."[7]

A Kant–Fichte vonal folytatójaként Rickert is a szubjektumnak tulajdonít elsőbbséget a tárggyal szemben. Sajátos módon, maga a relativizmus-ellenességgel összefüggő objektivitás-igény készteti rá, hogy kiindulópontul *ne a tárgyat válassza,* különben nem kerülhetné el a szubjektum passzivitását és a relativizmust. Filozófiájában, amely a valóságot úgy teszi függővé a tudattól, hogy megkísérli függetleníteni tőle, a szubjektivizmus a tárgyi igazság vélt eszközéül, a tárgyi igazság a szubjektivizmus ürügyéül szolgál. Ez az ideológiai paradoxon különleges követelményeket támaszt mind a tárggyal, mind az alannyal szemben. A tárgytól elvárja, hogy egyidejűleg legyen tudathoz-kötött és a tudattól független, *„immanens"* és *„transzcendens"*; az alanyra pedig azt a kötelezettséget rója, hogy semmilyen vonatkozásban ne váljék tárggyá, mert tárgyként csak egy másik alany számára létezhetne, és a regresszusban végül is el kellene jutni egy abszolút szubjektumig, amelynek nincs már szüksége más szubjektumra. Az előfeltevések értelmében az abszolút szubjektumnak úgy kell megalapoznia az „immanens" – tudaton belüli – világot, hogy ő maga kívül maradjon téren és időn, a valóság történésein.

Rickert a pszichofizikai és az ismeretelméleti szubjektum megkülönböztetésével igyekszik kielégíteni az itt vázolt ideológiai szükségleteket. Ami a szubjektumban való-

[7] F. W. J. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus.* Verlag Philipp Reclam jun., Lipcse 1979, 46., 47., 48.

ságos, az tárgyként is elgondolható; az „igazi", ismeretelméleti szubjektum tehát sem fizikai nem lehet, sem pszichikai, nem foglalhat magába semmi valóságosat. Akkor micsoda? Üres fogalom, puszta forma, az Én minden fogalmának kísérője; névtelen, általános és személytelen tudat, amely nem nevezhető az enyémnek, hiszen mindaz, ami az Énben egyéni, ami engem egyszeri, különös személlyé tesz, tárgyává lehet más szubjektumoknak. Mivel az egész valóságot ez az egyetemes tudat – a *Bewusstsein überhaupt* – tartalmazza, az objektumok függetlenek a pszichofizikai vagy pszichikai szubjektumtól, és a világ nem az én képzetem, hanem a „formális szubjektumé".[8]

A Rickert-féle kettős szubjektum, amelynek hatása Wittgensteinig gyűrűzik, kanti eredetű. Kant választotta ketté először a természeti törvényeknek alávetett empirikus szubjektumot és a természet törvényhozójaként, az érzéki tartalom rendező formájaként működő „általában vett tudatot". Az utóbbi azonban Rickert feldolgozásában újszerűen viszonyul az érzéki tartalomhoz: nem egy túlvilági „magánvalótól" kapja ezt a tartalmat, mint a kanti szubjektum, nem is ő maga teremti, mint Fichte és Schelling „Énje" – egyszerűen készen találja, akárcsak a pozitivizmus a közvetlen érzéki „adottságokat". Ennek ellenére éppen a *Bewusstsein überhaupt* domborítja ki az újkantiánusok ellentétét a pozitivizmussal. Egyrészt lehetővé teszi – legalábbis Rickert szerint –, hogy a szubjektumtól független valóságról beszéljünk, amire a világot az egyén képzeteiből összerakó pozitivizmus nem ad módot; másrészt a pozitivizmusnak a szaktudományokra jellemző egyoldalúsága ellen irányul, amely *mindent objektumként kezel, magát a megismerés alanyát is.*[9]

3. RICKERT VALÓSÁG-FOGALMA

Az „empirikus" és a „formális" szubjektum megkülönböztetése tehát azt a célt szolgálja, hogy a szubjektivizmus talaján egyidejűleg legyen függetleníthető a tárgyi világ az Éntől és az Én a tárgyi világtól. Ez a kettős feladat, amely egyaránt összefügg a relativizmus elutasításával és az erkölcsi személy autonómiájának követelményével, felveti az Én – a tudat – és a tárgy kapcsolatának kérdését. Ha a tárgy tudat nélkül nem létezhet, akkor hogyan lehet objektív, mi határolja el a pusztán szubjektívtől? Rickert az észlelet és a képzet között vonja meg a határt. Az észlelet immanens tárgy – írja –, a képzet ellenben, amely ennek a tárgynak a reprodukciója, emlékképe vagy „képmása" (Abbild), eszmei jellegű; így minden a tudaton belül marad, mégis két külön birodalmunk lesz, és az ismeretet akkor mondjuk objektívnek, ha az eszmei (a képzet) megegyezik a reálissal (az észlelettel). „Az észlelet, helyesebben, az észlelt – a tárgy; ami pedig megismeri, az az őt reprodukáló képzet a szubjektumban." Ez az ismeretelmélet – folytatja Rickert – sem nem idealizmus, sem nem realizmus, hanem egyszerre mind a kettő: empirikus realizmus, amely egyfelől fölöslegessé teszi a transzcendens tárgyakat, másfelől kielégíti a szakkutatót, megmutatja, hogy az immanencia-filozófia nincs ellentétben a tapasztalati tudományokkal.[10]

[8] Vö. H. Rickert: *Der Gegenstand* . . . Id. kiad. 45–51.
[9] Vö. uo. 47., 124–126.
[10] Vö. uo. 130–133.

Az észlelet és a tárgy azonosítása megegyezni látszik Rickert valóság-fogalmával. A valóság – állítja a badeni újkantiánus – „egyszeri és individuális", maga a „közvetlen élet", a tapasztalatilag adott „heterogén kontinuitás", amely nem egy mögötte fekvő lényeg jelensége, és sohasem építhető fel egyetemes fogalmakból. Ezzel a nominalista elgondolással Rickert egyszerre közeledik a pozitivizmushoz és az életfilozófiához – bár egyébként mind a kettőt támadja –, és újabb érvet talál részint Platón, részint a tükrözéselmélet ellen. A tapasztalati valóság *„beláthatatlan sokféleségnek* bizonyult ... ezért úgy, amint van, fogalmakba fel nem vehető. Ha tehát ... pontos visszatükrözését tesszük a tudomány feladatává, ebben csak a *fogalom tehetetlensége* nyilvánul meg, és a feltétlen szkepticizmus az egyedüli következetes eredmény ott, ahol a képelmélet ejti hatalmába a tudománytant."[11]

A mondottakból úgy tűnik, mintha a valóság Rickert szemében egyenlő volna az észleletek „heterogén kontinuitásával", „beláthatatlan sokféleségével". Következő meghatározása is erre utal: „A ‚valóságon' természetesen nem érthetünk mást, mint a közvetlenül adott vagy tapasztalt valóságot."[12] Másutt azonban Rickert úgy nyilatkozik, hogy a valóság és a közvetlenül adott vagy tapasztalt lét közé egyenlőségi jelet húzni annyi, mint pozitivista álláspontra helyezkedni. A pozitivizmus megáll az egyedi tények észlelésénél, holott a tényekben nincs rend, rend nélkül pedig nincs objektivitás. „Valóban, szükségünk van egy önmagában nyugvó ‚rendre', amelynek a megismerő szubjektumtól függetlennek kell lennie." Az objektív világ nem puszta tényhalmaz vagy észleletkomplexum, hanem a tényeknek a szubjektumtól független *elrendezése* (Anordnung); ezt a műveletet az „elméleti szubjektum" hajtja végre, átalakítva fogalmaival az észlelt valóságot. Maga az észlelt valóság mindig irányadó ugyan számára, de a megismerés objektivitása nemcsak ettől a tartalomtól függ, hanem a kiválasztás és rendezés elveitől is, amelyekkel a megismerés elhagyja a lényegtelen mozzanatokat, és elméletileg úrrá lesz az észlelt anyag heterogén kontinuitásán, összefüggő valóságot teremtve az egyedi tényekből.[13]

4. ÉRTÉK ÉS MEGISMERÉS

Az újkantiánus gondolatmenetben az ismeretelmélet ontológiává lesz: a lényeg kiválasztásának, az összefüggések megállapításának logikai folyamata, amely a szubjektív észleletek anyagából objektív érvényű ismereteket formál, úgy jelenik meg, mintha magának a tárgynak a keletkezési folyamata volna. A valóság – mondja Rickert – megismerési vagy ítéletforma, a tárgy „létrehozása" oly módon, hogy az ítéletben összekapcsoljuk a képzetként adott tartalmat az őt megillető formával, állítjuk vagy tagadjuk ennek a „képzetes tartalomnak" a létezését. De hogyan szerzünk tudomást arról, hogy a tartalmat az állítás vagy a tagadás formája illeti-e meg; hogy ami képzetként van jelen a

[11] Vö. Heinrich Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.* Eine logische Einleitung in die kritischen Wissenschaften. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921, 171., 151.; H. Rickert: *Der Gegenstand* ... Id. kiad. 361.; Rickert H.: *Kultúrtudomány és természettudomány.* Id. kiad. 31., 32–33.

[12] H. Rickert: *Die Grenzen* ... Id. kiad. 151.

[13] Vö. H. Rickert: *Der Gegenstand* ... Id. kiad. 23., 127., 140., 139., 394.

tudatunkban, az létezik-e a valóságban is? Amikor hangokat hallok, és efelől ítélni akarok – fejtegeti Rickert –, úgy *kell* ítélnem, hogy hangokat hallok; a hangokkal és képzeteikkel adva van egy *kellés*, amelyhez a szubjektumnak igazodnia kell, ha meg akarja tudni, hogy mi valóságos. Honnan származik mármost ez a kellés? Vajon nem egyszerűen csak azt jelenti, hogy a szubjektumnak a tárgyhoz kell igazodnia? Szó sincs róla: a valóságos lét „nem olyasmi, ami az ítélő szubjektum nélkül is megvolna", hanem annak az ítéletnek az alkotórésze, amely kimondja az állító, igenlő formának – a létezésnek – az összetartozását egy tudattartalommal, „s ezzel egy immanens tárgyat mint létezőt ismer meg". Az ítélet tehát nem a tárgyhoz alkalmazkodik, hanem „ahhoz a követelményhez, hogy a képzetes tartalmat mint létezőt igeneljük", az ítélőaktus pedig „a kellésnek és nem a létnek a szférájában van".[14]

Ez a bonyolult ismeretelméleti konstrukció az újkantiánus ideológiai álláspont eredménye. A pszichologista relativizmussal szemben az irányzatnak szüksége van objektív „rendre" és igazságra, de anélkül, hogy a tudatot „transzcendens", rajta kívüli, kész tárgyak határoznák meg: ellenkező esetben „megismerő szubjektumról nem beszélhetnénk". A tudat maga produkálja a tárgyat, produkciója azonban egyfelől nem önkényes, mert alárendelődik a szubjektumtól független kellésnek, másfelől pedig alárendeltségében sem tárgyi meghatározottságú, mert a kellés nem tárgy, hanem belső parancs, egyénfeletti „kategorikus imperatívusz", amely úgy vezeti a megismerést, mint a kötelesség az akaratot és a cselekvést. A lelkiismeret és a kötelesség fogalma ezzel elméleti téren is polgárjogot nyer – mondja Rickert –, sőt központi helyre kerül a filozófia rendszerében, mint közös tájékozódási pontja az erkölcsi akaratnak és az elméleti tevékenységnek.[15]

Miért „kell" elismernem vagy elutasítanom valamit? Mi kötelez az igenlő vagy tagadó állásfoglalásra? Ilyen állásfoglalás – mondja Rickert – csak egy *értékkel* kapcsolatban lehetséges. Amit igenlek és elfogadok, azt pozitív értékéért kell elfogadnom, amit pedig elutasítok, azt negatív értékéért (Unwert) kell elvetnem. A legegyszerűbb tényítélet is értékelés: ha például kijelentem, hogy „ez a papírlap valóságos", akkor igenlek valamit, vagyis elismerek egy kellést, állást foglalok egy érték mellett. Az érték és a kellés összefügg, de nem ugyanaz. A kellés a szubjektumra vonatkozik, amelytől elismerést és engedelmességet követel; az érték önmagán nyugszik, és független a szubjektumra való vonatkozástól, de kelléssé lesz, mihelyt a szubjektumra vonatkoztatják, és szabályként vagy normaként lép vele szembe.[16]

Az érték különbözik mind az értékelés pszichikai aktusától, mind a reális javaktól, amelyekhez hozzátapad. Nem reális objektum vagy szubjektum, hanem *önálló birodalom*, túl minden szubjektumon és objektumon; és transzcendensként sem valóságos, mert a „magánvaló" létezés hozzáférhetetlen volna a megismerő tudat számára. Az érték nem *létezik*, hanem *érvényes*, és érvényességénél fogva a létezőre vonatkozó minden igaz kijelentés alapja. Ha például kijelentem, hogy „ez a papírlap valóságos", akkor állításom azért objektív, mert a valóság, amelyet formaként az észlelt tartalomhoz – a papírlap

[14] Vö. uo. 215., 372., 217., 206., 209., 213., 218.
[15] Vö. uo. 369., 439.
[16] Vö. uo. 189., 190., 247., 195–196., 280.

képzetéhez – igenlően hozzárendeltem, elméleti értékként érvényes. Maga a „valóság" nem tartozik a „valóságoshoz", a „létezés" a „létezőhöz": az egyik csak forma, a másik csak tartalom, és a kettőt az ítélőaktus kapcsolja össze. A helyes összekapcsolás nem önkényes, mivel a kelléshez, azaz végeredményben egy érvényes értékhez igazodik, az érvényesség pedig független attól, hogy van-e értékelő aktus vagy nincsen, s hogy egyáltalán vannak-e az adott értéknek reális hordozói. A forma és a tartalom összekapcsolásával hozza létre az ítélőaktus a tárgyat. A tárgy tehát a formának és a tartalomnak „a kellés szükségszerűségével rendelkező" (sollensnotwendig) együttese, és érték nélkül éppoly kevéssé létezhet, mint forma nélkül.[17]

Az igazság értékelméleti megalapozását e sorok írója egy más alkalommal már kritikailag elemezte, és megkísérelte felvázolni a kérdés marxista megoldását.[18] Ezért a fölösleges ismétlések elkerülése végett itt csak arra a rövid megjegyzésre szorítkozik, hogy az igazság és az érték valójában a társadalmi gyakorlatból nő ki, érvényességük pedig nem kizáró ellentéte, hanem sajátos fajtája a létezésnek. Az újkantiánusok ezt a viszonyt a feje tetejére állítják és misztifikálják. Ismeretelméletükben az érték a szubjektivizmus relativista következményeinek kivédésére szolgál, mint az ontológiai folyamattá nyilvánított megismerés objektivitásának biztosítéka. A megismerés objektív, ha az emberi tudattól független értékhez igazodik. Az újkantiánus érték azonban nem objektum, hanem valami nemlétező, ami a tudattól való függetlensége ellenére is mintegy belső erkölcsi parancsként működik, és a megismerést *az autonóm értékválasztás minden oksági meghatározottságtól mentes teleologikus folyamatának tünteti fel.*

5. A SZUBJEKTUM LEFOKOZÓDÁSA

Különös módon éppen az autonóm értékválasztás fosztja meg az „ismeretelméleti szubjektumot" azoktól az autonóm funkcióktól, amelyeket a kategoriális szintézis Kant-féle elmélete tulajdonított neki. A sokféleség rendezésében a badeniek, ha szánnak is szerepet a kategóriáknak, semmiképpen sem olyan aktívat, mint Kant.

Rickert szerint a kategóriák a „transzcendens kellés" szubjektív korrelátumai: amikor például egy tényítéletben igenlően foglalok állást, megállapítva, hogy „ez vagy az van", akkor a szóban forgó tényre az „adottság" kategóriáját alkalmazom, vagyis elismerem az erre a tényre vonatkozó normát, „kellést". Az „adottság" kategóriája ily módon egy észlelési ítéletet, vagy Kanttal szólva, egy *a posteriori* szintézist eredményez, ellentétben a kanti kategóriákkal, amelyek csak az *a priori* szintézis formái lehetnek.[19] A különbséget az magyarázza, hogy Rickert értelmezésében a szemléleti tartalom is az igenlő logikai formával való egyesítésének köszönheti létét – nem a „magánvalónak", mint Kant állította –, az igenlés pedig mindig egy kategóriára, illetve végső fokon a tudattól független normára támaszkodik. – Az okság szintén egy transzcendens norma evilági árnyéka. Mi jogon állítjuk az oksági köteléket valóságosnak, ha csupán két tudati tény

[17] Vö. uo. 199., 200., 274., 203., 395., 230.

[18] Lásd Rozsnyai Ervin: Az igazság paradoxonjai. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1982/6.

[19] Vö. H. Rickert: *Der Gegenstand* . . . Id. kiad. 377–384.

egymásutánját észleljük? – kérdezi Rickert, és így válaszol: az oksági összefüggés egy kategóriából származik, s ha ez a kategória a transzcendens kellés szükségszerűségével tartozik két észlelt tartalomhoz, akkor azt kell mondanunk, hogy az egyik tartalom szükségszerűen következik a másikból.[20] Magyarán: az oksági kapcsolat akkor valóságos, ha valóságosnak *kell* állítani.

Miért is kell annak állítani? Miért van az okságnak vagy akármelyik kategóriának kényszerítő ereje? Mert valamennyien a „transzcendens kellés" korrelátumai, a túlvilági értékek szubjektív vetületei. Más szóval, szintetizáló képességük *túlvilági eredetű,* nem a szubjektum sajátja. Jelentős eltérés ez Kanttól, aki azt tartotta, hogy a szemléleti tartalmakat a szubjektum *öntevékenyen,* a valóság *törvényhozójaként* rendezi, maga a szubjektív tudat lévén a rendező formák hordozója és végső forrása. A Rickert-féle „ismeretelméleti szubjektum" nem önmagából meríti a rendezés elveit – még kevésbé a tárgyból –, hanem a hozzá képest transzcendens értékbirodalomból; *nem törvényhozó többé,* hanem az értékbirodalom parancsainak végrehajtója, amely önmagában üres, meghatározatlan, és – mint több filozófiatörténész megállapította – a „nulla" matematikai fogalmára vagy a matematikai pontra emlékeztet.[21]

Ha a szubjektumnak ezt a lefokozódását meg akarjuk indokolni, vissza kell térnünk a badeniek valóság-fogalmára, megvizsgálva *az általánosról és az egyediről* vallott nézeteiket, amelyek *a természet és a történelem dualizmusában* teljesednek ki.

6. TERMÉSZET ÉS TÖRTÉNELEM

Tartalmát illetően a valóság Rickert számára – ahogy említettük – az egyedi észleletek beláthatatlan sokfélesége, „heterogén kontinuitása"; ezt rendezi objektívvé, „káoszból kozmosszá" az „elméleti szubjektum", amikor az észleletanyagot az érvényes normák alapján ítéletekké kapcsolja össze. A rendezést kétféleképpen végezheti: *egyetemesítő* és *egyénítő* – Windelbandnak, a badeni irányzat alapítójának szóhasználata szerint *nomotetikus* és *idiografikus* – módszerrel. Az egyik módszer általánosít és törvényeket állapít meg, a másik egyedi eseményeket ír le általánosítás nélkül. A két *szubjektív módszer* eredményeképpen a tapasztalati valóság kettéválik: „természet lesz, ha az egyetemesre való tekintettel szemléljük, történelem lesz, ha a különösre és egyedire való tekintettel szemléljük".[22]

A valóság megismerése szempontjából ezek a módszerek korántsem egyenértékűek. A természettudomány ugyanis, minél tökéletesebb elméletekkel és képzetekkel dolgozik, „annál messzebbre távolodik az egyszeri, szemléleti és individuális valóságtól, azaz a valóságtól általában". Jóval közelebb áll a valósághoz a történettudomány, mert pusztán arra van tekintettel, ami „individuális és egyszeri". Minthogy „az individuálisban és

[20] Vö. uo. 397.

[21] Vö. André Krzesinski: *Une nouvelle philosophie de l'immanence.* Librairie Félix Alcan, Párizs 1931, 63.; I. M. Bocheński: *Contemporary European Philosophy.* University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1957, 92.

[22] Vö. Rickert H.: *Kultúrtudomány és természettudomány.* Id. kiad. 54–55.; H. Rickert: *Die Grenzen . . .* Id. kiad. 173.

különösben élünk, és valójában csak mint egyének létezhetünk", életünk és valóságunk megragadására egyedül az individualizáló történeti módszer alkalmas. „Ezért a természettudományhoz képest, amely mindig a különöstől az általános, tehát a valótlan felé törekszik, a történelmet *valóságtudománynak* is nevezhetjük".[23]

Ha a természettudomány a valótlan felé törekszik, akkor mi szükség van rá egyáltalán? Rickerttől nem kapunk választ erre a kérdésre, sőt, egy újabb kijelentésével inkább csak növeli zavarunkat. Azt állítja, hogy amikor a valóságot természetként, vagyis az általánosítás jegyében szemléljük, egyoldalúak vagyunk ugyan, de „éppen ebben az egyoldalúságban rejlik a tudomány lényege általában, mivel az egyszeri és individuális tényeknek a maguk egyszeriségében és különösségében való megállapítása legfeljebb a tudomány előmunkálataihoz sorolható".[24] Szóval a tudománynak – legalábbis a természettudománynak – egyenesen a lényegéhez tartozik, hogy egyoldalú általánosításaival a valótlan felé törekedjék? Mire jó az ilyen tudomány? Ha pedig az egyszeri tények megállapítása legfeljebb csak előmunkálat, akkor a történelmet, amelynek állítólag pontosan az a feladata, hogy egyszeri tényeket állapítson meg, mi jogon nevezzük tudománynak? Vagy talán az, ami a természettudományban csupán előmunkálatnak számít, a történelemben már maga a tudomány? Úgy látszik, igen. A tudományos érdeklődés tárgyát nemcsak az általános alkotja – nyilatkoztatja ki Rickert –, hanem az individuális vagy különös is, és ezt az érdeklődést dogmatizmus volna eleve tudománytalannak minősíteni.[25]

Bár Rickert okfejtése nem tartozik a logikus és meggyőző érvelés iskolapéldái közé, világnézeti indítékaihoz nem fér kétség: a történettudomány éles elhatárolása a természettudománytól elsősorban a marxi materializmus ellen irányul, amely a történelmet természettörténeti (anyagi törvényektől meghatározott) folyamatként vizsgálja. Nincsenek „természettudományos történészek" – hangoztatja Rickert –, „minden történész egyszeriségében és individualitásában fejti ki objektumát". Éppen ebből következik a probléma: logikai ellentmondás volna, „ha azt a feladatot állítanánk a történelem elé, hogy a valóság tartalmát, amely individuális és szemléleti, leképezve (abbildend) vegye fel fogalmai közé". A leképezés nem lehetséges, mert a tapasztalati valóság beláthatatlan sokfélesége, „minél inkább belemélyedünk és igyekszünk részeire bontani, csak annál nagyobb lesz", és „legkisebb' darabja is többet tartalmaz, mint amennyit valamely véges ember le tudna írni". Ennek ellenére „legalábbis nem zárható ki, hogy van a tudományos feldolgozásnak egy fajtája, amely, ha nem képes is olyannak ábrázolni fogalmilag a valóság tartalmát, amilyen valójában, mégis egészen más, mondhatni közelebbi viszonyban van az empirikus valósággal, mint a természettudomány". Szemléleti anyagát ugyan nem ragadhatja meg egész intenzív sokféleségében, de *különválasztja a lényegest a lényegtelentől,* és így „érvényes tudományos fogalmakhoz juthat".[26]

A lényeges és a lényegtelen szétválasztását az összes tudományoknak el kell végezniök; Windelband megjegyzése szerint csak a pozitivizmus hiszi, hogy „egy tudományt mint a tények puszta halmazát mintegy seprővel lehet besöpörni".[27] A tudományok két

[23] H. Rickert: *Die Grenzen* . . . Id. kiad. 152., 168., 169., 171.
[24] Uo. 168.
[25] Vö. uo. 169.
[26] Uo. 169., 170.; Rickert H.: *Kultúrtudomány és természettudomány.* Id. kiad. 31.
[27] Windelband Vilmos: *Preludiumok.* Franklin Társulat, Bp. é. n. 93.

csoportját nem a szétválasztás kötelezettsége különbözteti meg egymástól, hanem az a körülmény, hogy a természettudományból az egyedi kiküszöbölődik mint lényegtelen, a történelem számára ellenben mindig az egyedi esemény a lényeges. De nem mindegyik egyformán. Windelband írja: „Azt, hogy Goethe 1780-ban házi harangot és szobakulcsot, február 22-én pedig levélszekrényt készíttetett magának, teljes megbízhatósággal, okmányszerűen bizonyítja a ránk maradt lakatosszámla; ez tehát fölöttébb igaz, és egészen biztosan így történt, mégsem történelmi tény, sem nem irodalomtörténeti, sem nem életrajzi."[28] Windelbanddal egyezően, Rickert „az egyediség két neméről" beszél: az egyik a „puszta másfajtaság", amely „semmilyen tudományba nem fér be", a másik a „történelmileg jelentős egyediség". Ha a történelem eseményeinek végtelen tömegét ésszerűen rendezni akarjuk, ki kell választanunk a folyamatnak egy részét, a jelentős egyediségeket; ahhoz pedig, hogy a kiválasztás ne önkényes legyen, alapelvre van szükségünk.[29]

A kiválasztás elvét a történettudomány számára a kultúra fogalma szolgáltatja, éppúgy, ahogy a természettudomány számára a természet fogalma.[30] „. . . a természet összességén a maguktól keletkezett, ‚született' és saját ‚növekedésükre' bízott dolgokat értjük. A természet fogalmával szembenáll a kultúra; ez nem más, mint azoknak a dolgoknak az összessége, melyeket az értékcélok szerint cselekvő ember vagy közvetlenül hozott létre, vagy pedig, ha már megvannak, legalább a hozzájuk tapadó érték kedvéért szándékosan ápol." „A kultúrtárgyakhoz tehát értékek tapadnak, és *éppen ezért* javaknak akarjuk nevezni őket, hogy így egyúttal mint értékes valóságokat megkülönböztessük őket maguktól az értékektől, amelyek nem valóságok, s amelyektől el is vonatkoztathatunk. Természeti folyamatokat nem javak gyanánt, hanem az értékekkel való kapcsolattól függetlenül gondolhatunk el, s éppen ezért, ha valamely kultúrtárgyról lefejtünk minden értéket, ezáltal az is puszta természet lesz. Az *értékekre való vonatkoztatás* révén, amely vagy megvan, vagy nincs meg, megkülönböztethetjük egymástól a *tárgyak* két nemét, és ezt *egyedül* az értékszempont révén tehetjük, mivel a hozzá tapadó érték nélkül minden kultúrfolyamat szükségképpen a természettel is összefüggésben van, és így őt magát is természetnek kell felfognunk."[31]

Mivel értékről csak az emberi szükségletek vonatkozásában beszélhetünk, igazat kell adnunk Rickertnek abban, hogy a természet önmagában értékmentes, a kultúrtárgyakat pedig az ember vagy maga hozza létre értékcélok szerint, vagy gondozza őket a hozzájuk tapadó érték kedvéért. Az is igaz, hogy ha a kultúrtárgyakról lefejtjük az értéket, természetté lesznek (a szobor kőtömeggé, János bácsi pipája egy darab fává), s hogy ugyanazt a tárgyat egyaránt vizsgálhatjuk természeti és kulturális jelenségként (például az elektromosságot a fizika szemszögéből és a társadalmi szükségletekre vonatkoztatva). De a természet és a kultúra közötti különbség okának megjelölésében Rickert éppenséggel nem mutatkozik a következetesség mintaképének. Egyrészt kijelenti, hogy a tapasztalati valóság a szemléletmódtól függően válik természetté vagy történelemmé, másrészt természeten „a maguktól keletkezett dolgokat" érti – holott aligha a szemlélettől függ, hogy

[28] Uo. 129.
[29] Rickert H.: *Kultúrtudomány és természettudomány.* Id. kiad. 77., 35.
[30] Vö. uo. 77–78.
[31] Uo. 22.

mi nő magától és mi nem. Ez a kétértelműség Rickert egész gondolatmenetét végigkíséri. A tudományok felosztását a természet és a kultúra ellentéte alapozza meg – közli egy helyen,[32] összhangban azzal az imént ismertetett véleményével, hogy a történettudomány a kultúra fogalma *alapján*, a természettudomány a természet fogalma *alapján* választja külön a lényeges jelenségeket a lényegtelenektől. Máshol azonban az ellenkezőjét írja: „Mindenütt arra törekszünk, hogy a tudományt ne tárgya fogalmából nyerjük, hanem megfordítva, a tárgy fogalmát nyerjük a vele foglalkozó tudomány fogalmából."[33] Hol a tárgy fogalma alapozza meg a tudományét, hol a tudomány fogalma a tárgyét.

Szubjektivista álláspontjának kifejtése után Rickert azonnal átlendül az ellenkező oldalra. „Ahol a valóságot individualitásában és különösségében kell megragadni, ott egyszerűen logikailag értelmetlen, hogy általános fogalmak alá foglaljuk."[34] De miért *kell* a valóságot így megragadni és nem másképpen? Ki dönt a megragadás módja felől? Ha mi magunk, akkor a „kell" szó nem helyénvaló („egyszerűen logikailag értelmetlen"), és a módszer megválasztásán kívül személyes önkényünkön fog múlni az is, hogy mi tartozik a természethez és mi a történelemhez, sőt, hogy van-e egyáltalán természet és történelem – hiszen mind a kettő a módszer függvénye. Ha viszony a „kell" szó helyénvaló, ha a módszert nem önkényesen választjuk, akkor mégiscsak a tárgy „fogalma" határozza meg a vele foglalkozó tudomány „fogalmát", és nem fordítva. Megválaszthatjuk ugyan, hogy egy jelenséget természeti összefüggéseiben vizsgálunk-e vagy „értékszempontból", de a választás – bármit mondjon is Rickert – csak annyiban reális, amennyiben maga a tárgy teszi lehetővé. Értékmentes tárgyat nem lehet „értékszempontból" vizsgálni; ha pedig a tárgy értéket hordoz, például azért, mert „értékcélok szerint cselekvő emberek" alkotása, akkor ésszerűtlen volna azt állítani, hogy értékét a vizsgálati módszernek köszönheti. Nem igaz tehát, hogy „a tárgyak két nemét" egyedül az „értékszempont" révén különböztethetjük meg; ellenkezőleg, az „értékszempont" alkalmazása már feltételezi a két „nemnek", az értékmentes és az értékhordozó tárgyaknak a különbségét.

Rickert fesztelenül ingázik saját egymással perlekedő álláspontjai között, és láthatólag rá sem eszmél logikájának cikcakkjaira. Gondolkodását annyira áthatja a szubjektivizmuson belül megvalósítandó objektivitás rögeszméje, hogy a legnagyobb könnyedséggel ugrik át a módszertani dualizmus tárgyi meghatározottságáról a tárgyi világ dualizmusának módszertani meghatározottságára és vissza. Maga a dualizmus – a természet és a társadalom, illetve a természettudomány és a történettudomány merev szembeállítása – zavaros, kétértelmű, önellentmondó. A két tudomány ellentéte Rickert szerint abban rejlik, hogy az egyik azt mutatja be, ami mindig megismétlődik, a másik meg azt, „ami *sehol* nem volt meg *még egyszer*".[35] Vajon ez az ellentét tárgyi eredetű-e, vagy a vizsgálati módszerek különbségéből fakad? Az utóbbi esetben a módszer határozza meg, hogy a világban mi ismétlődik és mi nem, ő felelős a természet és a történelem minden eseményéért, és a badeniek fennen hirdetett objektivitás-igénye hamisnak bizonyul. Az első esetben viszont fel kell tennünk, hogy a természetnek *objektív lényege* az ismétlődés,

[32] Vö. uo. 23.
[33] H. Rickert: *Die Grenzen* . . . Id. kiad. 173.
[34] Uo. 174–175.
[35] Rickert H.: *Kultúrtudomány és természettudomány.* Id. kiad. 56.

a történelemnek pedig a megismételhetetlenség – ami a szubjektivista alaptételek visszavonása volna, az egész badeni filozófia csődje, és ráadásul még csak nem is igaz. Nem igaz, mert ugyanilyen joggal jelenthetem ki az ellenkezőjét is: a természetben megismételhetetlen egyedi események mennek végbe (a tegnapi villám ma már nem csaphat le, a kisugárzott hőenergiát a Nap soha többé nem sugározhatja ki újból), a történelem ellenben önmagát ismétli (Athén felemelkedett és elbukott, Róma felemelkedett és elbukott stb.). Mivel az ismétlődés és a megismételhetetlenség a tárgyi világ mindkét területén egyaránt megvan, a badeniek önkényesen járnak el, amikor a törvényszerű ismétlődést a természetre korlátozzák, azt állítva, hogy a természettudomány és a történettudomány „nem vezethető vissza közös forrásra".[36]

A természeti törvény elismerését a természettudományos fejlődéshez fűződő érdek diktálja, párosulva az ésszerű világrendnek és az „én" abszolút autonómiájának szükségletével. Az autonómia szükséglete megóv a passzív empirizmustól, az ésszerű rendé a pozitivista és az életfilozófiai anarchizmustól. Mindez együttesen azt eredményezi, hogy a természettudományok területén a badeniek tiszteletben tartják a törvényszerűséget, az okságot, a determinizmust. A természettudományos determinizmus ellentmond ugyan az „én" abszolút autonómiájának, de a két tényező viszálya elsimítható volna az „empirikus" és a „transzcendentális" én megkülönböztetésével, nem kellene feltétlenül a természet és a történelem dualizmusává fejlődnie. A kanti előzményekben *ilyen* dualizmus egyáltalán nem volt, *a történelem is a természeti törvények alá tartozott.* Amikor a badeniek kivonják a történelmet minden törvényszerűség alól, leplezetlenül hátat fordítanak a kanti hagyománynak, jóllehet *logikailag* nincs okuk erre a lépésre. De van rá *világnézeti* okuk: *a történelmi materializmus elleni tudatos ideológiai osztályharc.*

Ez persze önmagában még nem magyarázza a badeniek különbözőségét a marburgiaktól, akik szintén tudatosan harcoltak a történelmi materializmus ellen. A fő különbség *az egyedinek és az általánosnak a megítélésében,* illetve – végső fokon – a kor tendenciáira való fogékonyság mértékében van. A tőkés fejlődés atomizáló tendenciáját, amelynek hatására a filozófiában az egyedi kiszorítja az általánost, az anakronizmusra hajló marburgiak mintha nem akarnák tudomásul venni. A „korszerűségre" jobban odafigyelő badeniek annál inkább. Az egyedi dolgok sokféleségét ők nem logikailag vezetik le a fogalom általánosságából, mint marburgi kollégáik, hanem magával a valósággal azonosítják, és a deduktív spekulációk helyett előnyben részesítik a tapasztalat „közvetlen adottságaiból" kiinduló megismerést, közeledve a korabeli tudomány uralkodó pozitivista szemléletmódjához. Innen az eltérő érdeklődés is: a marburgiak elsősorban az általános törvényeket megállapító „szigorú" tudományokkal – az elméleti természettudománnyal, a matematikával, a logikával – foglalkoznak, a badeniek viszont a tapasztalati tudományok és mindenekelőtt a humán jellegű történettudomány módszertanát keresik, azét a tudományét, amelyről a legkönnyebbnek látszik kimutatni, hogy megismételhetetlen egyediségeket ír le, és elvi ellensége minden általánosításnak.

A történelem iránti különleges érdeklődést más, konkrétabb körülmények is ösztönzik. 1848 után Európa-szerte nagy kiábrándultság támadt; a nyomasztó hangulat okát Windelband abban látja, hogy az emberek nem hisznek többé a történelem ésszerűsé-

[36] Windelband V.: I. m., id. kiad. 129.

gében.[37] A badeniek igyekeznek helyreállítani a megingott hitet, olyan világképet alkotni, amelyben nincsenek ésszerűtlen elemek. Mi az ésszerűtlenség szerintük? Először is a vak véletlenek játéka, a rend hiánya, az *anarchia.* Túltengő individualizmusuk ellenére, de kétértelműségeikkel összhangban, a badeniek nemet mondanak az anarchiára, és az egészt előbbre helyezik a résznél, a társadalmat az egyénnél (természetesen egy osztálytagozódásától és történelmi ismérveitől megszabadított „társadalomra" gondolnak). „... az egyén sohasem létezhet másként, mint társadalmi kötelékben – írja Windelband. – ... Ahogy egyéni létünk egész tartalmát, erkölcsi meggyőződésünket is a társadalom határozza meg", és „a szociális érzület követelményéből" fakadó legfőbb parancs „az egyéni kívánságok háttérbe lépése a társadalom szükségleteivel szemben, az egyes akarat engedelmessége és alárendelése az egésznek a törvénye alá".[38] Ezt az erkölcsi állásfoglalást az *ismeretelméletben* a relativizmus kiküszöbölésére hivatott általános tudat, a személytelen *Bewusstsein überhaupt* képviseli. Rickert világosan megjelöli az összefüggést: a valóságot már csak azért is logikai képtelenség az egyéni én tudattartalmával azonosítani, mert az egyén soha nincs egyedül, mindig társadalmi kapcsolataiban létezik.[39]

Az ésszerűtlenség másik fajtája a badeniek szerint a determinizmusnak az ismeretelméletre és a történelemre való kiterjesztése. Az ismeretelméleti determinizmus ellen a badeniek, mint tudjuk, azzal érvelnek, hogy a megismerés oksági meghatározottsága lehetetlenné teszi az igaz és a hamis megkülönböztetését; etikai téren pedig azt róják fel a determinizmusnak, hogy a szabad akarat hiánya sérti erkölcsi és vallási érdekeinket. Ezek az érvek, bármily vitatható is a logikai értékük, megvilágítanak egy nagyon fontos tényt: a relativizmus, jóllehet tagadja az oksági viszonyt – gondoljunk Hume-ra –, a polgári filozófia talaján mégis *bensőséges kapcsolatban áll a determinizmussal.* Arról van szó, hogy a polgári filozófia, mivel a társadalom minőségileg sajátszerű anyagi törvényeit nem ragadhatja meg, az okságot – teleológiai formájától eltekintve – *csak természeti formájában tudja elképzelni,* és a természeti okság, mihelyt változatlanul rávetítik az emberi tevékenységre, szükségszerűen magával hozza az etikai és az ismeretelméleti relativizmust. Ha ugyanis az emberi tevékenység éppoly önkéntelen reakció valamilyen kiváltó okra, mint egy természeti esemény, akkor nincs mód különbséget tenni sem az erkölcsös és az erkölcstelen cselekedet között (mert az emberek nem felelősek tetteikért), sem az igaz és a hamis gondolat között (mert a teljességgel passzív tudat képtelen különválasztani a tárgyi érvényességű gondolatokat a képzelődéstől). *Az emberi tevékenységre is kiterjesztett, egyetemes determinizmus polgári értelmezésben feltétlenül relativizmusba torkollik.* A polgári filozófiának tehát döntenie kell: *vagy relativista lesz, vagy kiemeli a tevékenység alanyát az oksági láncból, a természetből.*

A kiemelésnek kétféle technikája van: az egyik egy önálló tudati szubsztancia tételezése az objektív idealizmus szellemében (így járt el Descartes), a másik az elvont emberi én kettéosztása a szubjektív idealizmus szellemében (így járt el Kant). Ami a kettéosztott ént illeti, „empirikus" fele a természeti okság láncába kapcsolódik, „transzcendentális"

[37] Vö. Wilhelm Windelband: *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts.* Tübingen 1907, 57.

[38] Windelband V.: *Preludiumok.* Id. kiad. 142., 145.

[39] Vö. H. Rickert: *Der Gegenstand* ... Id. kiad. 87.

fele viszont külső meghatározottság nélküli, abszolút szubjektumként tevékenykedik. Az abszolút szubjektum semmi másnak nem objektuma, és kettős funkciót lát el: „gyakorlati" mivoltában az erkölcsi cselekvést szabályozza, „elméleti" mivoltában pedig megkonstruálja a természetet, amelynek törvényei magát az „empirikus ént" is kötelezik. Ezt a megosztott szerkezetet látjuk újjáéledni a badeniek elgondolásaiban, de a már említett módosításokkal. Ilyen módosítás a történelem szigorú leválasztása a természetről, a törvények birodalmáról. A következetesség most már azt kívánná, hogy az oksági viszony a történelem alkotóelemeire, az emberi cselekvésekre se legyen érvényes. Az emberi cselekvés azonban, egyéb sajátosságain kívül, mindig pszichológiai folyamat is, a pszichológiát pedig a badeniek az okságilag meghatározott természeti folyamatokhoz, illetve az általánosító természettudományokhoz sorolják, s a pozitivista relativizmus ellen tiltakozva, ezen a címen zárják ki a történelem, a logika és az ismeretelmélet lehetséges alapjai közül. Hogyan lehet hát az oksági meghatározottságú cselekvésekből összeszövődő történelem okságilag meghatározatlan? Hogyan mondható *ugyanaz* a folyamat *egyidejűleg* törvényszerűnek és törvény nélkülinek, általánosíthatónak és abszolút megismételhetetlennek, természetinek és minden ízében természeten kívülinek? A badeniek nem válaszolhatnak a fogas kérdésre másképpen, mint azzal az állítással, hogy a dolog a *módszeren,* a vizsgálat *nézőpontján* fordul meg: ugyanaz az eseménysor egyaránt vizsgálható a természettudomány általánosító vagy a történettudomány egyénítő módszerével, és a választott módszertől függően lesz természetté vagy történelemmé. Csakhogy a módszer megválasztása *pszichológiai* művelet, s így a badenieket szemlátomást kétvállra fekteti a pszichologista relativizmus, amelynek nyílt és leplezetlen felkarolásáért oly magabiztosan marasztalták el pozitivista ellenfeleiket.

A vereséget azonban a legyőzöttek észre sem veszik, sőt, széles mosollyal lépnek fel a győzelmi dobogóra. Úgy vélik, sikerült feltalálniok a relativizmus különleges ellenszerét, amelynek segítségével *az oksági törvényt megőrizhetik a természettudományban, és kiebrudalhatják mind a történelemből, mind az ismeretelméletből.* Készséggel elfogadják, hogy a tudományos természetmagyarázathoz nélkülözhetetlen az okság fogalma, hogy a természeti dolgokat megismerni annyi, mint oksági meghatározottságukban értelmezni őket. Csak egy kikötésük van: *maga a megismerés* nem oksági meghatározottságú, hanem a „kellés" belső parancsának engedelmeskedő ítélőaktus, amelynek jellemzője *az okságtól való mentesség* (Ursachlosigkeit).[40] Ezzel a megoldással a badeniek szerint a természettudományos megismerésben is érvényesülnek „erkölcsi és vallási érdekeink", anélkül, hogy a természettudományos determinizmus csorbát szenvedne vagy pszichologista relativizmushoz vezetne. A természettudományok számára, Berkeley régi jó receptjének megfelelően, semmi sem változik: a filozófia nagylelkű beleegyezésével folytathatják útjukat abban az irányban, amerre egyébként is mentek volna, csupán annyi a kötelezettségük, hogy állításaikat ne a dolgok tudati lenyomatainak tekintsék, mint a materializmus kívánja, sem pedig szubjektív képzettársításoknak, mint a pozitivizmus teszi, hanem a „transzcendens kellés" diktátumainak. Ez persze gyakorlatilag puszta szószaporítás, hiszen mindig annak „kell" igaznak lennie, aminek az igazságát a tudomány már bebizonyította.

[40] Vö. uo. 298.

A „kellés" elválaszthatatlan valamilyen értéktől: ha például azt mondom, hogy „így *kell* állást foglalnom", kijelentésem egyenértékű az „így *helyes*, így *jó* állást foglalnom" kijelentéssel. A badeniek ismeretelmélete szerint minden igaz ítélet a „kelléshez", vagyis egy értékhez igazodó állásfoglalás. Az értéknek azonban más a szerepe a természetkutatásban, mint a történelemben. A természet értékmentes; tudományos elemzését nem a jelenségeihez tapadó értékek vezérlik, mert ilyenek nincsenek, hanem az ismétlődő mozzanatok, amelyeket a tudomány elvonatkoztat, általánosít és törvényekben rögzít. Az érték funkciója itt arra szorítkozik, hogy jótálljon az ítéletek tárgyi érvényességéért, kötelezően előírja bizonyos tények és oksági vagy egyéb törvényszerű kapcsolataik logikai igenlését. A történelemben viszont az érték magukhoz a vizsgált jelenségekhez tapad, amelyeket nem ismétlődő mozzanataik alapján kell feldolgozni, mert ilyenek nincsenek, hanem értéküktől függően. A természettudományban az érték csupán az ítéletek tárgyi igazságának biztosítéka; a történettudományban ezenfelül még rendező elv is, az események végtelen tömegéből való válogatás objektívnek szánt ismérve. Erre az ismérvre azért van szükség, hogy a történelemben az események állítólagos törvénynélkülisége ellenére se legyen anarchia, a történettudományban pedig relativizmus. A történelem ily módon – a megismeréshez és az erkölcsi cselekvéshez hasonlóan – értékválasztó *teleológiai folyamattá lesz, amelyet okok helyett célok, törvények helyett normák határoznak meg.* Mivel a normák és a természeti törvények egyesítésére a badeniek éppúgy nem látnak lehetőséget, mint annak idején Kant, a szükségszerűség és a szabadság hagyományos antinómiája nemcsak fennmarad, hanem ki is bővül, átalakul *tárgyilag a természet és a történelem, módszertanilag a természettudomány és a történettudomány egymást kizáró ellentétévé.*

A polgári filozófia nem viszonyul egyöntetűen sem a természethez, sem a természettudományhoz. Rousseau, a modern civilizáció ellenfele, a természetet pozitívan ítélte meg, a természettudományos determinizmust negatívan; Kant, a modern civilizáció híve, az egész tapasztalati világra érvényes természettudományos determinizmus megalapozásán fáradozott. A badeni újkantiánusok *visszaszorítják a determinizmust* a tapasztalati világ egyik felére, és a szabad értékválasztásokból levezetett történelmet *feltételezett törvénynélkülisége miatt előnyben részesítik a természettel, az okság és törvényszerűség terepével szemben.* A romantikus előzmények után ismét feltűnik ezzel a filozófiában az, amit heideggeri műszóval a *„tulajdonképpeniség"* témájának nevezhetünk. A jelenségeit megismétlő természet és az általánosító, törvénytételező természettudomány úgy lép elénk, mint *a létnek, illetve a megismerésnek a „nem-tulajdonképpeni", nem-igazi, nemvalóságos módja.* A „tulajdonképpeniség" csak az ismétlődés nélkülinek mondott történelmet és az egyénítő történettudományt illeti meg. Egyszerűbben szólva, *az egyedi a „tulajdonképpeni", az általános nem az.*

Lehet-e objektív a természettudomány, ha „nem-tulajdonképpeni"? Aligha: hiszen a badeniek éppen azért becsülik kevesebbre a történelemnél, mert általánosításaival eltávolodik szerintük a valóságtól; ha pedig eltávolodik, akkor semmiféle „transzcendens kellés" le nem moshatja ítéleteiről a szubjektivizmust és a relativizmust. Az a feltevés tehát, hogy az ítéletek egy transzcendens értékhez igazodnak, *nem szavatolhatja a természettudományos megismerés tárgyi érvényességét.*

A történelmet illetően Rickert így teszi fel a kérdést: „Ha értékek irányítanak minden történeti fogalomalkotást, akkor... kizárható-e valaha az *önkény* a történettudományokból? "[41]

Ahhoz, hogy kizárható legyen, félre kell tenni a szubjektív értékítéleteket. „... a történetíró nem döntheti el, hogy a francia forradalom Franciaországnak vagy Európának *hasznára* volt-e vagy *kárára*. Ez értékelés volna. Ellenben egyetlen történetíró sem lesz kétségben afelől, hogy az e néven összefoglalt események Franciaország és Európa kultúrfejlődésére nézve *jelentősek* és *fontosak* voltak, s hogy ennélfogva egyedi mivoltukban *lényegesek* gyanánt kell őket az európai történelem előadásába fölvenni. Ez nem gyakorlati értékelés, hanem elméleti értékvonatkoztatás."[42]

Honnan *tudja* azonban a történetíró, hogy mi az, ami jelentős? Végtére is a dolgok fontosságát nem mindig olyan könnyű elbírálni, mint a francia forradalom esetében. Van, aki azt állítja, hogy Kleopátra orrának vonala vagy egy hadvezér epeköve döntően megszabhatja a történelem menetét. Vajon az orr és az epekő csakugyan ennyire jelentős tényezője a kultúrfejlődésnek? Hasznos lenne valamilyen megbízható ismérvet kapni Rickerttől a lényeges mozzanatok kiválasztásához, de ő éppen az ismérv megjelölésében bizonytalankodik. „Az ebben való megegyezés az emberek aránylag igen nagy körére nézve elérhető lehet. Európában ott, ahol egyáltalán olvasnak történettudományi műveket, azokat a kultúrértékeket, amelyek a valláshoz, egyházhoz, joghoz, államhoz, tudományhoz, nyelvhez, irodalomhoz, művészethez, gazdasági szervezetekhez stb. tapadnak, értékeknek fogják érteni, s ennélfogva nem fogják önkényesnek tekinteni, ha ezek az értékek lesznek a vezető szempontok a lényeges kiválasztásában."[43]

A kiválasztás ismérve tehát a történettudományi művek európai olvasóinak megegyezése volna? Így bizony az önkény bajosan lesz kizárható. És Rickert még rá is dupláz: „Valamely kultúrértéket vagy valóban általánosan érvényesnek ismernek el, vagy pedig érvényességét és ezzel együtt azoknak a tárgyaknak, melyekhez hozzátapad, a tisztán egyedinél nagyobb jelentőségét legalább egy ember megköveteli." Szóval egy kultúrérték, mihelyt érvényességét legalább egy ember megköveteli, már érvényesnek tekintendő? Ne hamarkodjuk el a választ: attól függ, ki az az ember. Emlékezzünk csak Rickertnek a korábbiakban már idézett szavaira: „A proletárság álláspontjáról, vagy arról az álláspontról, amelyet az elméleti emberek a ‚tömeg' szempontjának tartanak, főképpen inkább csak az állati értékek figyelemre méltóak, következőleg egyedül az lesz ‚lényeges', ami ezekkel közvetlen vonatkozásban áll, nevezetesen a gazdasági élet"; „ez az elv azonban teljesen önkényesen van megválasztva". A proletárság értékválasztása önkényes eljárásnak minősül, szemben Rickertével, aki a minden önkénytől mentes tudományosság nevében jelenti ki, hogy a tömegek értékei éppoly állatiak, mint maguk a tömegek. „... a paraszt vagy a gyári munkás történelmi lényege valamely meghatározott népben, meghatározott időpontban meglehetős pontossággal az lehet, ami minden egyes egyedben

[41] Rickert H.: *Kultúrtudomány és természettudomány*. Id. kiad. 125.
[42] Uo. 84.
[43] Uo. 125–126.

közös, és ennélfogva mintegy természettudományi fogalmukat alkotná. Itt tehát a tisztán egyéni mozzanat háttérben maradhat."[44] Vagyis a paraszt és a munkás az egyéniség hiánya miatt illetéktelen a kultúrértékek megjelölésére, véleménye semmiképpen sem mérvadó. A kultúrtudományok szemszögéből „csak az a lényeges, aminek a maga egyedi sajátszerűségében az *uralkodó kultúrérték* számára jelentősége van".[45]

Ám az uralkodó kultúrértékek örökösen változnak, s ha a történettudomány hozzájuk igazodik, ha „vezérlő elvei egyedül a tényleges értékelések, amelyek jönnek és mennek, mint a tengeren a hullámok", akkor annyi történelmi igazság van, ahány kultúrkör. „Nem kell-e tehát feltételeznünk oly értékek érvényét, amelyekhez a valóban elismert kultúrértékek legalább *közelebb* vagy *távolabb* állnak? Nem csak ezáltal lesz a történelem tárgyilagossága a természettudományéval egyenragú?" Az elfogulatlan történetírónak abból a feltevésből kell kiindulnia, hogy vannak „a tényleges elismerést elvileg meghaladó érvényességű", *feltétlenül érvényes* értékek: „mindenképp elengedhetetlen feltételezés ez, melyre szükségünk van, ha a kultúrtudományok számára a ‚tárgyilagosságot' több mint tisztán tapasztalati értelemben vesszük igénybe".[46]

Amint az idézett szövegekből látható, a relativizmus ellen a badeniek *Platón*t hívják segítségül, akit egyébként lármásan támadnak azon a címen, hogy a metafizika bűnébe esve, az emberi tudattól független, túlvilági eszmei birodalomról beszélt. És lám, a támadók most maguk követik el ugyanazt, amit a megtámadottnak felróttak. Miért nem folyamodnak inkább mesterük örökségéhez, a kanti apriorizmushoz, amely szintén a relativista bomlás ellenszeréül kínálkozik, és simábban illeszthető a szubjektivizmus gépezetébe, mint a platóni túlvilág? Az ok világos: a tényleges értékeléseket vezérlő, elismert értékek történelmileg és kultúrkörönként változnak, nem lehetnek tehát az emberi tudatnak a kanti kategóriákhoz hasonló, változatlan *a priori* formái, és az igazság objektivitását rájuk építeni egyenlő volna mindennemű objektív igazság feladásával. *Ha az igazság objektivitása az értékeken múlik, akkor ezek csak platonista módon, időtlen és transzcendens birodalmat alkotva képviselhetik a bizonyosságot a tényleges értékelések ingatagságával szemben.* Mivel igazolják a badeniek ennek a birodalomnak a létezését? Egyszerűen azzal, hogy *kell* ilyennek lennie, különben az objektív igazság megsemmisül. A relativizmus elleni védelem szükséglete „posztulálja" az értékbirodalmat, az értékbirodalom pedig megvéd a relativizmustól. Olyan ez, mint amikor Jancsi elújságolja Juliskának, hogy Pisti az elmúlt héten az úristennel vacsorázott. „Honnan tudod – kérdi Juliska –, te is ott voltál?" „Én nem, de Pisti mondta." „És ha hazudott?" „Ugyan már! Csak nem képzeled, hogy az úristen leül vacsorázni egy hazug emberrel?"

Az értékek túlvilága a badeniek szemében egyidejűleg támasztja alá az igazság objektivitását és a szubjektum oknélküliségét. Az objektivitásért jótálló transzcendens érték meghatározza ugyan az elméleti tevékenységet, de nem okságilag – mert az ok–okozat viszony csak a létezőkre vonatkozik, az érték pedig nemlétező –, hanem az erkölcsi törvényre emlékeztető belső parancsként. Hogy miképpen lehet egyszerre belső és túlvilági, továbbá nemlétezőként is meghatározó, azt a badeniek nem tudják megmagyarázni;

[44] Uo. 22., 104.
[45] Uo. 93. (Az én kiemelésem – *R. E.*)
[46] Uo. 127., 128., 130.

alkalmasint nincs is rá ésszerű magyarázat. A relativizmus elleni hadakozásban az érték a túlvilágról határoz meg engem, az oksággal vívott ütközetben viszont belülről és nemlétezőként: mindig olyan tulajdonságot vesz fel, amilyenre éppen szükség van. Annyi mindenesetre tény, hogy az összeférhetetlen ideológiai szükségleteket kielégítő badeni értékbirodalom a nominalista valóság-fogalmon nyugvó, determinizmus-ellenes történelemfelfogás és a relativizmust lendületes szónoki gesztusokkal elutasító objektivitásigény képtelen párosításának szülöttje, és az irányzat megrögzött szubjektivizmusával összecsapva, súlyos logikai ellentmondásokat idéz fel, anélkül, hogy a legilletékesebbek, maguk a badeniek, erről tudomást vennének.

A legfeltűnőbb ellentmondás a következő: ha az értékek túlvilágiak, a valóságot pedig az ítélőaktus *hozza létre* a szemléleti anyag és egy érték összekapcsolásával, akkor hogyan lehetséges, hogy a „kultúrtárgyakhoz" minden ítélőaktus *előtt* értékek tapadjanak, és a tárgyakkal való összekapcsolódásuk ne következménye, hanem alapja legyen az ítéletnek? Tegyük fel, hogy a „kultúrtárgyak" fennálló világa más embereknek, többek közt az előző nemzedékeknek a műve, én már készen találom a hozzá tapadt értékekkel együtt. Ha történetíró vagyok, ezekre az értékekre figyelve kell kiválogatnom a végtelen eseménytömegből a fontosakat. Az eligazításomra hivatott értékeket azonban a „kultúrtárgyak" alkotói saját értékcéljaik, saját szubjektív értékeléseik szerint kapcsolták a dologhoz, és a történelmileg változó szubjektív értékelés semmiképpen sem lehet a válogatás objektív ismérve. Mint történetíró, Rickerttől azt a tanácsot kapom, hogy csak a valóban elismert értékekhez tartsam magam[47] – de mihelyt követem a jótanácsot, máris lemondtam a tudományos tárgyilagosságról. Rickert relativizmusra csábító tanácsa helyett hasznosabbnak látszik Rickert antirelativista hipotézise: léteznek feltétlenül érvényes értékek, „amelyekhez a valóban elismert kultúrértékek közelebb vagy távolabb állnak". Persze, ha tárgyilagosságra törekszem, meg kell állapítanom a közelség vagy távolság mértékét – azaz ismernem kell a feltétlenül érvényes értékeket, és *hozzájuk kell igazodnom,* nem a valóban elfogadottakhoz. Most már csak azt lenne ajánlatos kideríteni, hogy mi módon ismerhetem meg őket.

A Rickert-féle munkamegosztás értelmében a történetírónak „az értékek érvényessége után nincs mit kérdezősködnie". Az érvényesség igazolása, az értékek megokolása nem az ő dolga, hanem a filozófusé; és mivel a megokolatlanság ellenkezik a tudománnyal, „nincs történettudomány történetbölcselet nélkül".[48] De hogyan ismerheti meg a történetbölcselet a feltétlenül érvényes értékeket? Tapasztalatilag nem, mert nem tapasztalatiak; a tapasztalatot megelőzően sem, mert nem *a prioriak.* Az értékekről a „kellés" útján szerzünk tudomást, amellyel az ítélőaktusokban rákényszerítik magukat. Vajon mindannyiunkra vonatkozik ez a kényszer? A történetíróra is? Akkor minek neki a történetbölcselet? Méghozzá olyan bölcselet, amelyet a „transzcendens kellés" és a létezést nemlétezésével megalapozó értékbirodalom egészen nevetséges bonyodalmakba kerget.

A legsajnálatosabb bonyodalmat az okozza, hogy a „kellés" belső kényszere semmivel sem több puszta érzésnél, szubjektív pszichikai élménynél; ráruházni az igazság ismérvének funkcióját annyi, mint visszatérni a *pszichologista relativizmushoz.* A kényszer

[47] Vö. uo. 90.
[48] Uo. 90., 84., 130.

érzése – ahogy az újkantiánusoknak egy francia bírálója megjegyzi – álomban és a hallucináció állapotában is fellép, de éber és normális állapotban sem feltétlenül az igazsághoz társul: Kopernikusz előtt például „kényszerűen" gondolták az emberek, hogy a Nap forog a Föld körül. Honnan a bizonyosság, hogy az értékek, amelyek rám kényszerítik magukat, csakugyan valami valóságosnak az elismerését követelik, és nem vezetnek tévútra? Ennek eldöntéséhez előbb a valóságot kellene ismernem – de akkor az értékek fölöslegesek. Továbbá – folytatja a francia kritikus – a transzcendens érték független mind a valóságos dolgoktól, mind az ítélőaktusoktól: *megelőzi* őket mint *előfeltételük,* hiszen a valóság csak az érték „kell"-jének engedelmeskedő ítélőaktus következtében jön létre. De a „kell" éppen azt mondja ki, hogy nem ítélhetek másképpen, mert az igazság, vagyis *a dolgok állása,* ez meg ez. Az érték tehát már az ítélőaktus *előtt* jellemzi a dolgokat, holott az eredeti feltevés szerint csak a hozzá igazodó aktus *eredményeképpen* volna szabad a dolgok jellemzőjévé válnia, annál is inkább, mert ítélő tevékenység nélkül nincsenek is dolgok. Végül: ki a szubjektuma ennek a tevékenységnek? Ki az, aki ítél? Bizonyára „én" vagyok az: az ítélés az *egyéni* tudatban megy végbe. Ami azonban igaz és valóságos, az mindenki számára az – „interszubjektív" és „interindividuális", ebben különbözik a valótlantól. A világ – a realitások összessége – a személytelen „ismeretelméleti" szubjektumhoz kapcsolódik, az általános tudat korrelátuma. Hogyan lesz azzá, ha egyszer minden valóságos dolog az egyéni tudat, az „empirikus" vagy „pszichofizikai" szubjektum ítélő tevékenységének köszönhető? Mi a viszony az egyéni és az általános tudat között? Válasz nincs, és nem is lehet: az újkantiánusok *egyetlen rendszerben egyesítik a szolipszizmust az „interszubjektivitással", egyszerre tulajdonítanak a világnak egyéni és nem-egyéni jelleget, ami logikai képtelenség.*[49]

Az egyesíthetetlen ellentétek szemrebbenés nélküli egyesítése a közvetlen apologetika jellegzetes módszere. A dialektikus ellentmondástól és általában a dialektikától irtóznak a badeniek, de saját logikai ellentmondásaikat úgy tüntetik fel, mint a tudományos tárgyilagosság utolsó szavát. Ezeknek az ellentmondásoknak a társadalmi-világnézeti magva az a próbálkozás, hogy az anarchikus individualizmust egybeötvözzék a rend követelményével, a magába zárt egyént a kenetesen felmagasztalt összemberi „közösséggel", amelybe egyébként a munkások és a parasztok nem nyernek bebocsátást. A társadalmi apologetikát filozófiai síkon a szubjektivista keretekben érvényesítendő objektivitás gondolata fejezi ki. Maga a gondolat Kanté, de micsoda különbség van az eredeti és az utánzat között! Kant rendszerében az általános – kategória-formát öltve – az egyéni tudatok közös szerkezetét alkotja, és a szubjektív szemléleti sokféleséget olyan valósággá rendezi, amely eleve törvényszerű és „interszubjektív", mindenkire egyformán kötelező. A badeniek rendszerében viszont az egyéni tudatoknak nincs közös szerkezetük – az „ismeretelméleti szubjektum" puszta matematikai pont –, és a fogalmi általánosság nemhogy objektív, egyetemes érvényű valósággá nem formálja a szubjektív érzeteket, hanem éppen ellenkezőleg, eltávolodik a valóságtól. Megmarad ily módon Kant szubjektivizmusa, eltűnnek azonban a logikai biztosítékok, amelyek függetleníthetnék a tudattartalmakat az egyéni önkénytől. A tárgynak nincs törvényszerűsége, a tudatnak nincs „interszubjektív" szerkezete; a szolipszista monász-tudat áll szemben az egyéni érzetek

[49] Vö. André Krzesinski: i. m., id. kiad. 97., 94., 95., 87.

káoszával. Ezért válik szükségessé a transzcendens értékbirodalom. Feladata ugyanaz, mint amit isten kapott Berkeleytől: az objektivitás szavatolása. Csakhogy Berkeley istene valóságos létezőként, a dolgok és az emberek aktív fenntartójaként jelent meg, a badeniek ellenben megtagadják értékbirodalmuktól a létezést, mert az „ismeretelméleti szubjektumot" nem szabad semmi másnak az objektumává tenniök. A szolopszizmusból most már nincs kiútjuk, s ha mégis objektivitásról és „interszubjektivitásról" beszélnek, minden szavuk önáltatás és apologetikus porhintés.

Az apologetika ott a legnyilvánvalóbb, ahol a badeniek kifejtik a „feltétlen értékek" tartalmát, és értékelméletüket konkrétan alkalmazzák a történelemre, valamint saját koruk társadalmi és politikai viszonyainak megítélésére. Rickert az értékeket szubjektívekre és objektívekre osztja: az előbbiek (például egy szeszély vagy az érzéki élvezet) azért érvényesek, mert elismerik őket, az utóbbiakat ezzel szemben azért kell elismerni, mert feltétlen értékek, és érvényességük minden értékeléstől független. A feltétlen értékek lehetnek teoretikusak (ilyen például egy tudományos tétel igazsága) vagy ateoretikusak – esztétikai, etikai és vallási értékek, amelyeknek érvényessége logikailag sem nem bizonyítható, sem nem cáfolható. Az egész rangsor listavezetői a *vallási értékek,* élükön a „szentséggel". Ennek kiemelt szerep jut a badeni értékelméletben: Windelband külön tanulmányt szán rá, megállapítva, hogy a szentség tiszteletében megnyilvánuló vallásos érzés „kicsinységünk és tehetetlenségünk homályos érzéseként" jelentkezik, és teljes függőségünket fejezi ki a felsőbb hatalmaktól, „amelyek minden életen uralkodnak, minden számítást kereszteznek". Isten – foglalja össze következtetéseit Windelband – „valamennyi eszmény valósága". Persze, nem a munkások és parasztok állati eszményeié, hanem a szép, humánus, liberális eszményeké. Azoké, amelyek egyszerre teszik lehetővé – mondjuk – a gyarmatosítás őszinte elítélését és még őszintébb jóváhagyását, amint Windelband következő soraiból láthatjuk: „... nemcsak habozás nélkül, hanem határozott tetszéssel nézzük, ha az európai társadalom a civilizáció kiterjesztése által, misszióinkkal és hódításainkkal, tűzfegyverekkel és tüzes vízzel (pálinkával) egymás után teszi tönkre testileg és szellemileg a ‚vad' társadalmakat, és idővel kipusztítja őket a föld színéről. Ezzel a helyesléssel pusztán az erőszak brutális jogát szembesítenők, ha nem volnánk meggyőződve, hogy a győztes társadalom a magasabb erkölcsi értéket képviseli."[50]

Amint Windelband sorai mutatják, az úgynevezett „feltétlen értékek" megismerésének problémája végül is könnyűszerrel megoldódik. Eleinte még nagy nehézségekre számítottunk, már csak azért is, mert amikor a badeniek a tárgyi világot a tudat korrelátumává nyilvánították, arra hivatkoztak, hogy a tudattól különálló, „transzcendens" tárgyat nem lehetne összekötni a szubjektummal. Önként adódott a kérdés: ha a szubjektum nem talál hidat a tőle független érzéki világhoz, hogyan talál a túlvilági értékbirodalomhoz? Szerencsére kiderül azonban, hogy a „feltétlen értékek" sem nem túlvilágiak, sem nem feltétlenek, hanem egyszerűen *az uralkodó értékrendnek a badeniek által tetszőlegesen kiválasztott és a „feltétlenség" címkéjével ellátott elemei.* Az így előállított „transzcendens értékbirodalom" megismerése valóban nem probléma. Annál problematikusabb az értékek tartalma. A badeniek, miután joggal óvták a történetírást attól, hogy az időszá-

[50] Windelband V.: *Preludiumok.* Id. kiad. 178., 184., 144.

konként és kultúrkörönként változó, viszonylagos érvényességű szubjektív értékelésekhez igazodjon, a historicista relativizmus ellen nem tudnak jobbat ajánlani egy olyan platonizmusnál, amelynek állítólagos „feltétlen értékeit" a szubjektív önkény válogatja össze a készen talált, történelmileg kialakult empirikus értékekből. Platonizmusuk formailag ellentétes a historicista relativizmussal, mivel a tapasztalati világból merített és valójában történelmileg meghatározott értékrendjét kívül helyezi a történelmen és a tapasztalati világon; de tartalmilag *éppen ezért* nem egyéb, mint *meghatványozott szubjektivizmus és relativizmus.*

Az az értékelmélet, amely nem a társadalom *anyagi* tevékenységére és *anyagi* viszonyaira alapozza tárgyát, szükségszerűen szubjektivista lesz. Az lesz akkor is, ha az értékeket naturalista vagy platonizáló módon természeti vagy túlvilági képződményekké misztifikálja, és akkor is, ha a történelemből, a társadalmi gyakorlatból származtatja őket ugyan, de magát a gyakorlatot, a „praxist" anyagi törvények helyett az egyének céltételezésével magyarázza.[51] Mindezek az elméletek elszakítják tárgyukat valódi anyagi gyökereitől, és kényük-kedvük szerint határozzák meg az értékek tartalmát, rangsorát, rendszerét. Windelband és Rickert konzervatív értékrendszert szerkesztenek, mások demokratikusabbat; az egyik a „szentségre" orientálódik, a másik a szentségtelen ösztönökre, a harmadik az egyén „nembeli lényegére"; a vetélkedő elméletek sokféle politikai és világnézeti tartalomnak adnak hangot, de semmi különbség nincs és nem is lehet közöttük abban, hogy miután elvetették az egyetlen tudományos kiindulópontot – a társadalom sajátszerű *anyagi törvényeit* –, megállapításaik alól kicsúszik az objektivitás talaja.

A szubjektivizmus következtében meglazul az összefüggés a társadalom anyagi létfeltételeit mellőző – magyarán, a nem-marxista – értékelméletek *politikai* és *filozófiai* tartalma között. A badeniek például a megismerő tevékenységet és a történelmet az értékválasztások sorozatának ábrázolják, azzal a tudatos szándékkal, hogy az okságot éppen csak megtűrve, pajzsra emeljék a szabad akaratot és a teleológiát. Világos azonban, hogy *ugyanebben a filozófiai keretben a legkülönfélébb politikai tartalmak helyet kaphatnak a nagypolgári konzervativizmustól a kispolgári etikai szocializmusig,* attól függően, hogy ki milyen értékrendet állít fel, milyen normákat ír elő a tevékenység számára. A filozófiai tartalom tágabb, általánosabb a politikainál, saját osztályhatárain belül többékevésbé közömbös vele szemben. Ez a politikai képlékenység minden bizonnyal megkönnyítette, hogy a badeni újkantianizmus *kulcshelyzetet foglaljon el a modern polgári ideológiában,* és holta után is újra meg újra megidézzék.

Az említetteken kívül kulcshelyzetüket a badeniek mindenekelőtt *a Kant-féle kettős szerkezet felújításának és korszerűsítésének* köszönhetik. Ez a szerkezet a szükségszerűség és a szabadság antinómiája körül kristályosodik ki, amely a hanyatlás korában egyrészt két ellentétes ágra, a tárgyelsajátítás és az „önmegvalósítás" irányzataira osztja a polgári gondolkodást, másrészt az „önmegvalósító" filozófiákat *belülről* is kettéhasítja, *a vak külső erők és a „szubjektivitás" meghasonlottságát jelölve ki világképük kötelező tartalmául.* A meghasonlottságot a badeniek a természet és a történelem antinómiájaként adják elő, kifejezve ily módon, hogy a természetet – a legsikeresebb és polgári szemszögből a

[51] A „praxist" az egyének céltételezéseivel magyarázó elméletekről részletesebben lásd „Materialista-e a marxi történelemfelfogás" című cikkemet. (*Magyar Filozófiai Szemle*, 1979/3–4, 389–420.)

leghasznosabb tudományok tárgyát – nem lehet számításon kívül hagyni, de jelenségeinek oksági feltételezettsége miatt nem is lehet összeegyeztetni a szabad értékválasztásokkal, amelyek az egész történelem meghatározóivá lépnek elő, és ebben a minőségükben a Kant utáni évtizedek fordulatát, az egyedinek az általánostól, a törvényszerűtől való teljes elszakadását tükrözik. A szakadás a természet és a történelem dualizmusában nyilvánul meg, ez pedig a filozófia feladatának a hagyományostól eltérő megfogalmazására készteti a badenieket. Hibás az az elképzelés – írja Rickert –, hogy a filozófiának a valóságtudományok eredményeiből egységes világképet kell felépítenie: nem látható be ugyanis, mi az az elvileg új, amit ezekhez az eredményekhez hozzátehetne. A filozófia nem léttudomány, hanem az értékeknek, a kellésnek a tudománya, az egyetlen tudomány, amely világnézetet ad, vagyis az értékelmélet alapján az emberi élet értelmével foglalkozik.[52]

Rickertnek a maga szempontjából tagadhatatlanul igaza van: ha a természet az általános törvények mezeje, a történelem pedig a megismételhetetlen egyediségeké, akkor a kettő között valóban nincs kapcsolat, és elképzelhetetlen olyan tudomány, amely közös vonásaik összegezésével egyesíthetné őket. Közös vonásaik nincsenek; a filozófiának ennélfogva le kell tennie az egységes világkép igényéről, és átengedve a természetet az illetékes szaktudományoknak, arra kell szorítkoznia, hogy világnézetként az emberi lét értékeivel és értelmével foglalkozzon. Vajon megőrizheti-e így a tudomány jellegét? Bajosan: törvényeket nem állapíthat meg, hiszen ő maga tiltotta ki őket önkéntes száműzetésének területéről, a történelemből, és ezzel mindjárt azt is lehetetlenné tette, hogy új tájékozódási pontjait, az értékeket, ne tudománytalan önkénnyel legyen kénytelen megválasztani. Bármit állítsanak is a badeniek, a természetből kivonuló, értékelméletté és puszta világnézetté lefokozott filozófia *nem tudomány többé:* éppúgy elválik a tudománytól, mint a történelem a természettől, az egyedi az általánostól, a szabadság a szükségszerűségtől. A badeniek mindent szétejtenek, de éppen a bomlás pontos leírásával emelkednek a kort leghívebben tolmácsoló polgári teoretikusok sorába. Dualizmusuk *iskolát teremt,* vezérfonallal látja el az életfilozófiát, valamint ennek egzisztencialista és „praxisfilozófiai" származékait. Érveiket ma is sokan visszhangozzák – például a marxizmusnak azok a felülvizsgálói, akik a természetet ki akarják rekeszteni a marxista filozófia tárgyköréből, mert a történelem törvényszerű anyagi meghatározottságának felszámolásán ügyködve, nem hajlandók elismerni a természetre és a történelemre egyaránt érvényes, egyetemes anyagi törvényeket.

A badeni újkantianizmusban az egyedi nemcsak elidegenül az általánostól, hanem felül is kerekedik rajta, kényelmes utat nyitva a logikailag megmagyarázhatatlan, *irracionális* elemeknek. Ilyenekből tevődik össze a badeniek világképében maga a valóság. Nehéz volna megnevezni, hogy ez a valóság micsoda: nem objektív létező, nem is tudati termék, egyszerűen csak „adva van" a tudat korrelátumaként, anélkül, hogy bárminemű utalás történnék az eredetére. Feltehetjük persze, hogy a tudat és a tárgyi világ korrelációja a legvégső adottság, amelynél messzebb nem mehetünk; de akkor a világot vagy egy isteni tudathoz kell kapcsolnunk, ami ellenkezik a badeniek szubjektivizmusával, vagy egyidősnek kell tartanunk az emberi tudattal, ami nyilvánvaló őrültség. És ez még nem minden:

[52] Vö. H. Rickert: *Der Gegenstand* . . . Id. kiad. 443.

ha a világot az ítélőaktus rendezi káoszból kozmosszá, az ítélés pedig *egyéni* ténykedés, akkor az egyéni szubjektumot legfeljebb a káosz előzheti meg, a kozmosz azonban már az *én* létezésemhez van kötve. A kozmosszal azonkívül van egyéb probléma is. Hogyan formálom meg a káoszból? A „kellés" segítségével, amely forrásaihoz, a nemlétező értékekhez hasonlóan *megelőzi a logikát,* és így semmilyen ésszerű indokolással nem szolgálhat arra nézve, hogy miért éppen olyan ítéletet ír elő, amilyet előír, nem valami mást. A valóság tehát *mind anyagát, mind formáját tekintve irracionálissá lesz,* és a logika értékelméleti megalapozottsága, vagy ahogy Kant mondaná, a „gyakorlati ész" primátusa az „elméleti ésszel" szemben, az irracionalizmus fedőnevének bizonyul.

Maga Rickert felemásan nyilatkozik az irracionalizmusról. Bírálja kora divatos életfilozófiai áramlatait, de a racionalizmust egyértelműen elveti. „Aki engem a divatfilozófia elleni harcom miatt a racionalistákhoz és intellektualistákhoz sorol, semmit sem tud életem munkájáról. Én már jóval azelőtt a racionalista és intellektualista tendenciák ellen fordultam, hogy az ellenük való fellépés divatba jött volna ... Több mint egy emberöltővel ezelőtt utaltam a megismerés tárgyáról szóló írásomban minden elmélet logikafeletti alapjára." Amit Rickert a „divatfilozófiának" felró, az nem a logika háttérbe szorítása, hanem a rendszer hiánya: rendszer nélkül – úgymond – a világegész nem ragadható meg, a világkáosz nem formálható világkozmosszá.[53]

Az ésszerűen rendezett világkozmosz igénye egyfelől, zöld jelzés az irracionalista elemeknek, másfelől – ez jellemzi a badenieknek a hanyatláskori polgári filozófia „önmegvalósító" ágán elfoglalt *köztes helyzetét,* amelynek a pozitivista-„tárgyelsajátító" ágon a machizmus felel meg. Az irracionalista divat előnyomulását nem lehet feltartóztatni, de a „rend" közvetlen apologétái egy darabig még tartják magukat erősen hátra vont állásaikban. Amikor aztán az újkantiánusok végképp kidőlnek, az ügyüket folytató *Husserl* már az övékénél is kevesebb eséllyel lobogtatja meg a polgári „ésszerűség" cafatokká rongyolt zászlaját.

[53] Heinrich Rickert: *Die Philosophie des Lebens.* Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1922, XI., 14.

IDEOLÓGIA ÉS TÁRSADALMI PSZICHIKUM

TODOR SZTOJCSEV (Szófia)

Az ideológia és a társadalmi pszichikum kapcsolata az utolsó évtizedben elmélyült elméleti vizsgálódások, elemzések tárgya. Sikerült leküzdeni sok régi előítéletet, pontatlanságot, és előrelépni egy rendkívül időszerű kérdéskörben, amely nagy jelentőségű a személyiség formálódása, illetve a társadalmi folyamatok tudományos irányítása szempontjából.

Semmi kétség, hogy e tekintetben igen fontos az egységes fogalmi apparátus bevezetése, érvényesítése. A pszichikainak a társadalmi gyakorlatban való objektiválódásával kapcsolatos terminológiában jelentkező különbségek nem kis nehézséget okoznak a kutatóknak, néha feleslcges vitákhoz vezetnek egyébként vitathatatlan tényekről és elméleti elemzésekről.

Mit kell elvégezni szerintünk ahhoz, hogy a társadalmi pszichikumhoz, illetve a szociálpszichológia köréhez tartozó jelenségek vizsgálatánál leküzdjük az eddigi terminológiai eltéréseket? Amennyiben a lelki élet jelenségeiről, illetve az általuk tételezett külső társadalmi cselekvésről van szó, el kell határolnunk a pszichikus jelenséget mint eszmei jelenséget attól a társadalmi tevékenységtől, amelyet ilyen vagy olyan fokon megfelelő pszichikai folyamatok motiválnak. Ez azt jelenti, hogy a „társadalmi pszichikum" fogalmával csupán a belső, a pszichikai jelenségeket jelölhetjük, de azok objektivációját nem. Ez utóbbihoz más fogalomra van szükség, amely ténylegesen létezik, és amelyet szinte minden szerző régóta használ, bár a „társadalmi pszichikum" fogalmának tartalma indokolatlanul kibővült, és magába épít az eszmei folyamatok szféráján kívül álló társadalmi jelenségeket is. Ilyen fogalom szerintünk a „szociálpszichikai viselkedés". Ez teljes pontossággal arra utal, hogy ebben az esetben nem akármilyen viselkedésről, hanem csak arról a társadalmi viselkedésről van szó, amelyet a társadalmi pszichikum motivál. Ez a fogalom megragadja a társadalmi pszichikum érvényesülését, külső, anyagi megnyilvánulásait az emberi gyakorlatban. A dolognak ez az oldala gyakran kerül előtérbe, miután a társadalmi pszichikum exteriorizációjának folyamata nélkül szinte semmit sem tudunk mondani magának a társadalmi pszichikumnak a tartalmáról, amely belső, rejtett marad. Csupán a beszéd és a cselekvés révén tárhatjuk fel többé-kevésbé az eszmék, nézetek, hangulatok, élmények stb. formájában lezajló belső pszichikai folyamatok jelentését, irányát és erejét.

Másfelől viszont e két jelenség – a társadalmi pszichikum és a szociálpszichikai viselkedés –, amely létezésének módját tekintve eltér egymástól, szervesen kapcsolódik is egymáshoz. Az emberek társadalmi kapcsolataiban állandó „átmenetet" figyelhetünk meg a szubjektív, az eszmei, a pszichikai felől a reálisan, objektíven létező, az anyagi,

társadalmi-gyakorlati felé, illetve fordítva. És éppen ez teszi szükségessé, hogy e két közelálló, összefüggő jelenséget, amelyek eltérő ontológiai szférában léteznek, egy közös fogalommal jelöljük, amely egyesíti tehát a társadalmi pszichikumot és az emberi magatartásban való objektív realizálódását. Ez a fogalom lehet a „társadalmi pszichotevékenység". A „tevékenység" fogalmának bevonása rámutat egyfelől a társadalmi pszichikum szubjektív aktivitására, másfelől arra a gyakorlati magatartásra is, amely a társadalmi pszichikum motívumaiból következik. Ily módon elkerülhető a pszichikai és a társadalmi gyakorlathoz tartozó jelenségek összekeverése vagy azonosítása, és szükségtelen az emberi viselkedésről mint társadalmi pszichikumról beszélni.

Végezetül: sok szerző szívesebben használja a „társadalmi pszichológia" fogalmát a „társadalmi pszichikum" helyett. Nem nehéz észrevenni e használat pontatlanságát, hiszen a pszichológia mindig tudomány, és nem keverhető össze reális tárgyával, amelyet vizsgál. És emellett már rendelkezésünkre áll egy olyan pontos fogalom, mint a „társadalmi pszichikum". Ami pedig a társadalmi pszichikummal foglalkozó tudományt illeti, annak viszont nem lehet egyéb elnevezése, csak a „szociálpszichológia".

Ilyenformán tehát négy fogalommal fogunk dolgozni, nevezetesen: *a társadalmi pszichikum, a társadalompszichikai viselkedés, a társadalmi pszichotevékenység és a szociálpszichológia* fogalmával.

*

A marxista irodalomban széles körben elterjedt vélemény a társadalmi pszichikumról, hogy az az ideológiától eltérően a társadalmi tudat alacsonyabb, rendszerezetlen és spontán módon keletkező foka. Állandó és átfogó kölcsönviszony van közöttük, hangsúlyozza számos szerző, de a társadalmi pszichikum a maga teljességében annak a *köznapi tudatnak* egy válfaja, amely a világ közvetlen érzékelését jelenti a különböző társadalmi csoportok, rétegek, osztályok stb. mindennapi szükségleteinek és érdekeinek a prizmáján keresztül. A társadalmi pszichikumot tehát a társadalmi tudat alacsonyabb emeletének tekintik, a tudat specifikus szférájának, amelyben az elemi, empirikus eszmék, és a hozzájuk kapcsolódó emocionális átélések dominálnak.[1]

Természetesen többször megpróbálták ilyen vagy olyan vonatkozásban elhatárolni a köznapi tudatot a társadalmi pszichikumtól, de ezek a próbálkozások általában nem vezettek a társadalmi pszichikum jellegével, a társadalmi tudat rendszerében elfoglalt helyével kapcsolatos kérdések következetes és kielégítő megoldásához. D. Parigin már 1964-ben szót emelt a társadalmi pszichikum és a köznapi tudat azonosságának a felfogása ellen. „Úgy látom – írta –, hogy a társadalmi pszichológiát nem kell teljes egészében a köznapi tudatra vonatkoztatni, miután az nem lehet egyidejűleg két szinten, a köznapi és a tudományos tudat szintjén."[2]

[1] Lásd Tugarinov, V. P.: *Szootnosenyije kategorii isztoricseszkogo materializma.* Leningrád 1958, 87.; Jadov, V. A.: *Ideologija kak forma duhovnoj gyejatyelnosztyi obsesztva.* Leningrád 1961, 53.; Kelle, V. Zs.: *Sztruktura obsesztvennovo szoznanyija,* Moszkva 1964, 17.

[2] Parigin, B. D.: A társadalmi pszichológia mint társadalmi jelenség. *Filoszofszkie Nauki,* 1964/6. szám, 86.

A. K. Uledov *A társadalmi tudat struktúrája* című könyvében szintén kifejtette, hogy nem ért egyet a társadalmi pszichikumot és a köznapi tudatot azonosító nézetekkel. Szerinte „a társadalmi pszichológiát több kutató köznapi tudatnak, azaz egy foknak tekinti a valóság visszatükrözésében. Ezen a fokon a tudatnak a ‚jelenségek' világával, nem pedig a dolgok ‚lényegével' van dolga, formáját tekintve pedig emocionális. Ha a társadalmi pszichológiát a köznapi tudatra vonatkoztatjuk, az együtt jár azzal, hogy ráruházzuk a valóság tükrözésének adott fokára jellemző összes tulajdonságot, a kialakulás ösztönösségét, a rendszerezetlenséget, az amorf jelleget stb."[3]

A. K. Uledov helyesen hívja fel a figyelmet arra a körülményre, hogy a „tömegtudat" fogalma, amelyet a klasszikusok használnak, nem azonos jelentésű az „emocionális visszatükrözés" vagy a „megismerés emocionális oldala" fogalommal. Lenin – hangsúlyozza Uledov – a „pszichológia" terminust használja ahhoz, hogy jellemezze a tömegek társadalmi magatartásában megnyilvánuló emocionalitáson túl az embereknek a különböző kérdésekről alkotott nézeteit is. A Lenin által gyakran használt „tömeghangulat", „közérzet" kifejezés nem indokolhatja azt az állítást, hogy a társadalmi pszichológiát a tudat emocionális oldalára szűkítette le. A hangulat, a közérzet a tömegtudat leginkább elterjedt megnyilvánulási formája, és ebből elkerülhetetlenül következik e kifejezések használata.[4] Uledov ezért szögezi le határozottan, hogy „a tömegtudat nem azonosítható a köznapi tudattal, mint ahogy az ideológia sem azonosítható az elméleti síkon kidolgozott tudattal".[5]

A köznapi tudaton túl a tömegtudatban – hangsúlyozza Uledov – léteznek – a történelmi szakasztól és az adott osztályok érettségétől többé-kevésbé függően – elméleti eszmék is, mint például a szocialista forradalom eszméje, és ezért nem állítható ez a tudat egy szintre a köznapi tudattal. Következésképpen a tömegtudat meghatározott feltételek mellett egyesíti a köznapi és az elméleti tudat elemeit, ami azt jelenti, hogy szélesebb, átfogóbb és összetettebb társadalmi realitás, mint a köznapi tudat. Ezért mutat rá teljes joggal Uledov, hogy a tömegtudatban vagy a köznapi tudat, vagy az elméleti tudat elemei kerülhetnek túlsúlyba, magának a társadalomnak a jellegétől, az abban uralkodó viszonyoktól, a néptömegek körében végzett ideológiai munka tartalmától függően.

A köznapi tudatról mint a társadalmi pszichikum tipikus és egyetlen létezési szférájáról szóló elméleti tétel átértékelése okvetlenül elvezet ahhoz a következtetéshez, hogy a társadalmi pszichikum nincs elszigetelve a társadalmi tudat magasabb fokaitól, az ideológiától és az elméleti gondolkodástól. Minden valószínűség szerint ez a meggondolás késztette R. M. Szamszonovot, hogy *Társadalmi pszichikum és ideológia* című érdekes művében kijelentse: „jobbnak tartjuk, ha a társadalmi pszichikumot nem nevezzük a tömegek köznapi, empirikus tudatának, de emellett több más szerzőtől az is megkülönböztet bennünket, hogy a társadalmi életnek nem ugyanazokat a jelenségeit vesszük fel a ‚társadalmi pszichikum' fogalmába . . ."[6]

Mi tehát a társadalmi pszichikum, melyek fő sajátosságai és vonásai, mi alkotja specifikus tartalmát?

[3] Uledov, A. K.: *Sztruktura obsesztvennovo szoznanyija.* Moszkva 1968, 163.
[4] Uo. 171.
[5] Uo. 172.
[6] Szamszonov, R. M.: *Szocialnaja pszichika i ideologija.* Jereván 1970, 20.

Viszonylag pontos és kielégítő választ adhatunk ezekre a kérdésekre, ha a társadalmi tudat strukturális alkotóelemei között fennálló reális kölcsönhatásból indulunk ki. Ugyanakkor alá kell húznunk, hogy a társadalmi pszichikum jellegének feltárása megköveteli, hogy tartsuk magunkat a marxista tételhez, nevezetesen a gnoszeológiai és az emocionális visszatükrözés szerves egységéhez, amelyen belül a megismerés emocionális oldala végső soron mindig a társadalmi valóság közvetett visszatükrözése annak egyes oldalairól, sajátosságairól, törvényszerűségeiről stb. alkotott eszméken keresztül. A visszatükrözés két formájának mindenféle elszakítása és szembeállítása ebben az esetben megfosztja a teoretikust a lehetőségtől, hogy feltárja ama realitás igazi lényegét, amely a társadalmi tudat vele rokon összes strukturális összetevőihez hasonlatosan elsősorban meghatározott eszmei alapokra épül.

A társadalmi pszichikumot az utóbbi időben néhány szerző indokoltan tekinti a társadalmi tudat specifikus szférájának, vagyis olyan képződménynek, amely a köznapi és az empirikus tudat szintjén képződik csaknem valamennyi társadalmi tudatforma elemeiből. E szféra tartalmában, A. K. Uledov szerint, bizonyos változások zajlanak le, amelyeket az jellemez, hogy a felhasznált eszmék meggyőződéssé alakulnak át. „A társadalmi pszichológia – magyarázza Uledov – politikai, jogi, erkölcsi és egyéb eszméket, képzeteket foglal magában, de nem elméletet, nézetrendszerek formájában, mint az ideológia esetében, hanem főként meggyőződés, hiedelmek, a valóság befogadására és a valósághoz való viszonyulásra vonatkozó szociális feltevések formájában ... A társadalmi csoportok, az osztályok és az egyéb közösségek meggyőződései alkotják a társadalmi pszichológia tartalmát."[7] De ez nem eléggé meggyőző, mert a meggyőződések különböző jellegűek lehetnek: lehetnek tudományosak vagy értékelőek, empirikusak, de lehetnek ideológiaiak vagy nem ideológiaiak.

Nemcsak az eszmék jellegét kell tehát ebben az esetben tisztázni, hanem a rájuk jellemző gnoszeológiai és emocionális elemek arányát is. A tudományban az emocionalitás a legnagyobb mértékig alárendelt a racionalitásnak, a logikai következtetéseknek és az általánosításoknak. A társadalmi tudat más formáinál viszont ez az arány általában megmarad, de gyorsan változik, amikor adott az ember közvetlen viszonya az őt körülvevő világhoz és elsősorban a társadalmi valósághoz. A társadalmi érdek ezért igen gyakran többé vagy kevésbé előnyben részesíti az emocionális komponenset, amely minden esetben szervesen kapcsolódik a gnoszeológiai komponenshez, és ez utóbbi tartalmának van alárendelve.

Következésképpen egy sor eszme, amelyek a különböző társadalmitudat-formák határain belül találhatók, két formában jelennek meg: teljes és hiányos, kifejtett és lerövidített formában. Az első formát a megismerési folyamatokban használjuk fel, a második viszont az egyik vagy a másik jelenség lereagálásának a formája, a jelenség meghatározott oldalai, megnyilvánulásai, tendenciái stb. elfogadásának vagy elvetésének, a magatartás vagy a közömbösség, a szolidaritás vagy az utasítás, a tiltakozás stb. tükröződésének formája. Egyszóval, a második forma a gnoszeológiai tartalmat rövidített, lakonikus formában rögzíti, sőt néha kifejezhető egyes mondatokban, jelszavakban, felszólításokban. És ebben nincs semmi megmagyarázhatatlan, ha figyelembe vesszük,

[7] Uledov, i. m. 180.

hogy az ember nem a megismerés, hanem a cselekvés, a gyakorlati fellépés, a konkrét viselkedés szakaszában van. A társadalmi folyamat dinamikája ezért igényli az eszmékben rejlő tartalom feltárásának a dinamikáját. És a társadalmi tudat elméleten kívüli szféráiban létező eszmék e dinamikus formája – amely tág teret nyit a társadalmi emóciók és érzések kibontakozásához, fejlődéséhez meghatározott társadalmi közösségeken belül – jellemzi a társadalmi pszichikumot, amely akkor jelenik meg, létezik, amikor az eszmék átjutottak a megismerés folyamatán, új szakaszba léptek: a bekövetkező vagy a már folyamatban levő gyakorlati tevékenység, a társadalmi magatartás folyamatába. Nos, a társadalmi pszichikum ezért jellemezhető úgy, mint a nem elméleti tudat olyan jelensége, amely a legmagasabb fokon realizálta emocionális tartalmát, és határos eszméinek objektivációjával a társadalmi csoportok kollektív magatartásában.

Annak a társadalmi pszichikumnak a jellemzésénél, amelyet számos szerző ténylegesen a társadalmi pszichikum és a szociálpszichikai viselkedés egységének értelmez, egyre gyakrabban kap hangsúlyt, hogy a társadalmi pszichikum a tömegtudat sajátos formája. Itt azonban két pontatlanság van: először – a tudat határain kívülre vitt és a társadalmi magatartás bizonyos anyagi elemeivel azonosított társadalmi pszichikum eme kibővített tartalmával nem manifesztálódhat tudatként. Ez természetesen csak akkor lehetséges, ha a rá jellemző struktúra megmarad a formájukat tekintve szubjektív jelenségek keretein belül. E fogalom minden egyéb használata helytelen, miután a tudaton kívül nem létezik pszichikum; és másodszor a tömegtudatban sok és igen különböző eszme található, amelyek nem tartoznak a társadalmi pszichikumhoz. Ez utóbbi a tömegtudat specifikus válfaja, amely lényegesen eltér a tömegtudat olyan válfajaitól, mint a politikai, az erkölcsi vagy a vallási tudat. Komplex, heterogén tömegtudat, amely a társadalmi tudat különböző formáihoz tartozó szociálpszichikai jelenségekből áll.

De miután a társadalmi pszichikum tudat, noha tömegtudati jellegzetességénél fogva specifikus, semmi sem indokolja, hogy a szokásokat, a hagyományokat, a divatot a maguk összes komponensével a társadalmi pszichikum tartalmához soroljuk. Ez utóbbihoz ugyanis csak a fentiekre jellemző eszmei és emocionális elemek tartoznak, de ezeknek az elemeknek megfelelő tevékenységben, tárgyakban stb. való objektiválódása az átfogó társadalmi pszichotevékenység komponense. A szociálpszichikai jelenségek legjellemzőbb vonása a meghatározott társadalmi jelenségekhez való viszony kollektív átélése, tehát bizonyos eszmék és nézetek hatására egy adott társadalmi csoporton belül született tömegemocionalitás, amelyet a társadalmi valóság egyik vagy másik jelenségéhez való viszony közössége tételez. Ez pedig azt jelenti, hogy ezek a jelenségek elsősorban az érzelmek és a hangulatok domináns szerepe mellett nyilvánulnak meg, ami meghatározza a társadalmi pszichikumnak és gyakorlati érvényesülésének, különös törvényszerűségeinek és fejlődési tendenciáinak a specifikumát. Itt az a tény a legfontosabb, hangsúlyozta Szamszonov – hogy ez csoportokban, közösségekben, társadalomban egyesült emberek pszichikuma, és ebből kifolyólag a pszichikum olyan új jelleget, új minőséget, új fejlődési törvényeket és megnyilvánulási formákat ölt, amelyek nem jellemzőek az egyes egyénekre.

Nem becsüljük ugyan le az eszmei komponenseket, mert nélkülük a társadalmi csoport nem élheti át emocionálisan viszonyát a valóság megfelelő tényeihez és oldalaihoz, mégis hangsúlyoznunk kell, hogy ebben az esetben az emocionális tényezőnek viszonylag igen nagy az önállósága, ami abban a lehetőségben nyilvánul meg, hogy sok egyén az adott

kollektíva ilyen vagy olyan viszonyulásához vagy magatartásához nem saját gondolata vagy okfejtése következtében csatlakozik, hanem utánzás, pszichikai fertőzés, sugalmazás stb. eredményeképpen. Ebben kifejeződik az egyén és az adott kollektíva többi tagja közötti szolidaritás meggyőződése. Ez a meggyőződés pedig, ahogy nagyszámú tény mutatja, nem mindig ellenőrzött és bizonyított személyesen. Ezért egy-egy ellenőrzött tényt igen gyakran bizalomból, „egy szóra" vesznek át másoktól, s az annál inkább tért hódít, minél gyakrabban támasztja alá a társadalmi gyakorlat a csoporttól (az osztálytól) átvett megoldások, állásfoglalások stb. helyességét. Az a gondolat, hogy vannak emberek, akik gondolkodnak az illető kérdésről, és eredményesen képesek irányítani a többiek cselekvését, reális feltétel az adott közösségben, hogy a közösség tagjai „támaszkodjanak" a többi tagra, higgyenek nekik. A hagyomány például sok esetben úgy tör utat magának a felnövekvő nemzedékben, mint általánosan elfogadott norma, nem pedig úgy, mint az egyén által átgondolt társadalmi megnyilvánulás. Az az eszmei tartalom, amelyből az illető hagyomány történelmileg ered, csak később tudatosodhat, töltheti be a megfelelő gyakorlati viselkedés többé vagy kevésbé megalapozott indítékának szerepét. De az eszmei indíték esetenként egyáltalán nem tudatosodik, a hagyomány a tudatban a legelemibb módon tükröződik: mint az egyén számára ama közvetlen társadalmi környezetnek, meghatározott közösségnek a nélkülözhetetlen és létfontosságú megnyilvánulása, amelyhez tartozik. Vajon nem így érvényesültek-e sok ember tudatában a vallási hagyományok, amelyekre vonatkozólag némelyek egész életükben nem tudtak volna felhozni valamennyire is meggyőző következtetéseket és indítékokat. Nemritkán így terjed a divat és a ruházat, az életmód, a lakás berendezése stb. A szezon divatvonalát elfogadó fiatalok egy része számára nincs szükség semmiféle ésszerű meggondolásra. Úgy teszik magukévá, hogy jelezzék saját kollektívájukhoz való tartozásukat, hogy „modern embernek" érezzék magukat, hogy ne kelljen elviselniük a többiek gúnyolódását, sértegetésüket elmaradottságukért, konzervativizmusukért stb. A viselkedésben éppen itt nyilvánul meg legnagyobb mértékben a külső, az eszmeileg megalapozatlan konformizmus, melynek alapja elsősorban a szociálpszichikai jelenség emocionális oldala.

Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy a társadalmi pszichotevékenység szférájában az emocionális komponens viszonylagos önállósága – amikor a magatartás eszmei indoka vagy hiányzik, vagy igen zavaros és homályos formában létezik – csupán konkrét megnyilvánulásának egyik variánsa. Sok más esetben a szociálpszichikai reakciónak megvan a maga előzetes és világosan kifejezett eszmei indítéka, s ezért tarthatatlan minden kísérlet e variáns szabállyá, törvényszerűséggé alakítására. „A tömegtudatban, amelynek elválaszthatatlan részét képezik a társadalmi emóciók és hangulatok – írja Szamszonov –, a gondolatok homályosan, tudománytalanul, ellentmondásosan és következetlenül, nagyobbrészt művészi képekben, allegóriákban, elködösítve s olyan rokonszenvek, ellenszenvek közvetítésével fejeződnek ki, amelyeket maguk a gondolatok hordozói sem mindig tudnak megmagyarázni."[8]

Mindez meggyőzően mutatja, hogy a társadalmi pszichikum tartalmát, konkrét szubjektív és objektív megnyilvánulásának formáit tekintve igen gazdag és összetett jelenség. Elvileg ez a racionális és az emocionális komponensek egysége, nem ritka eset, amikor

[8] Szamszonov, i. m. 116.

közvetlen eszmei indítékot nélkülöző, tisztán emocionális viszonyulásként létezik. De ez egyáltalán nem jelenti, hogy a társadalmi pszichikum általában véve motiválatlan és átgondolatlan. Ha adott feltételek mellett valóban motiválatlan, és pszichikai utánzás, ráhatás stb. eredményeként is jelenik meg, genetikai aspektusban, vagyis annak a folyamatnak a mélyén, amelynek során konkrét társadalmi jelenség minőségében történelmileg kialakul, felfedezhetjük az alapot képező, meghatározott eszméket és nézeteket, amelyek nélkül lehetetlen emocionális viszonyulást kiépíteni a társadalmi valósághoz. Következésképpen a racionális és az emocionális egységét a társadalmi pszichikumban elsősorban történelmi és genetikai aspektusból kell vizsgálnunk, és ezért egy adott szociálpszichikai jelenség konkrét eszmei alapjának a hiánya nem jogosít fel bennünket arra, hogy a társadalmi pszichikumot és objektivációs formáit valamiféle tisztán emocionális realitássá tegyük. E tézis elfogadása azt jelentené, hogy abszolutizáljuk az emocionálist, szembeállítjuk a racionálissal, elszakítjuk a gnoszeológiai és az emocionális tükrözés élő, szerves kapcsolatát.

De amennyire reális tény a társadalmi pszichikumnak ez a viszonylagos önállósága, s e viszonylagos önállóság bizonyos szerepet is játszik a társadalmi pszichikum konkrét megnyilvánulásában, annyira nem tekinthető ebben a formájában a társadalmi jelenségek közvetlen visszatükrözésének, miután komponensei a kollektíva e jelenséghez való viszonyulásának közvetítésével alakulnak ki, tehát a jelenségek megítélése nem közvetlenül, hanem közvetve, az egyéneken vagy az egész környezeten keresztül alakul ki. Ezenkívül – emeli ki helyesen Uledov – a társadalmi pszichikum mint tömegtudat „az oktatást, a képzést és a nevelést szolgáló társadalmi rendszer, a tömegek szellemi befolyásolását szolgáló egész rendszer hatásának a terméke".[9] Nem lenne egészen alaptalan, ha a közvetítés, a közvetett visszatükrözés formáját tartanánk a társadalmi pszichikum egyetlen formájának. Jóllehet azonban e forma alkalmazási területe széles, létezik egy másik forma is, amely a társadalmi pszichikumot úgy jellemzi, mint a társadalmi csoport érdekeinek, az osztály gazdasági helyzetének stb. közvetlen, egyenes visszatükröződését. Ez a forma az elsődleges, mert megvalósítja a világ szociálpszichikai befogadását, mint a társadalmi pszichikum racionális és emocionális komponensei aktuális (a visszatükrözés pillanatára vonatkozó) szerves egységének folyamatát. És miután e forma megvalósult, emocionális objektiválódásai feltárják egy adott közösségen belül az illető egyén viszonyát a társadalmi valóság egyik vagy másik oldalához, jelenségéhez, tendenciájához, már lehetőség nyílik ugyanazon szociálpszichikai folyamatok másodszori, közvetett kialakulására egy adott közösség meghatározott egyénének a tudatában. Történelmileg tehát a társadalmi pszichikum a társadalmi jelenségek egyenes, közvetlen visszatükrözéseként keletkezett, de a tömegek körében gyakorolt hatása miatt, tehát viszonylag önálló létezésének következtében sok esetben (különösen a felnövekvő nemzedék bizonyos kategóriái esetében) komponensei közvetve, közvetítéssel jönnek létre. Nos, ezért elsietett és megalapozatlan minden kategorikus állítás, hogy a társadalmi pszichikum mindig és minden körülmények közepette közvetlenül visszatükrözi az emberek társadalmi életfeltételeit vagy a társadalmi létet.

Másfelől viszont a társadalmi pszichikum és objektiválódása keletkezhet ösztönösen, előre elhatározott szándék nélkül is, de szervezetten, tudatosan, szándékosan is. A tőkés

[9] Uledov, i. m. 174.

részéről megnyilvánuló társadalmi elnyomás a munkásokból kiváltja az elégedetlenség, a méltatlankodás és a gyűlölet spontán érzését, amely nyilvános tiltakozásokban, munkamegtagadásokban stb. fejeződik ki. De a szociálpszichikai reakció spontaneitása sok esetben átadja helyét a reagálás tudatos indoklásának: a szakszervezetek, a politikai szervezetek rendszeres agitációs és ideológiai munkát végeznek a dolgozók körében, kialakítják bennük a burzsoá osztály elleni szervezett harc, az érdekeiket védő szolidaritás és egység meggyőződését. És amikor ezek a tömegek szervezetten tüntetni mennek, sztrájkokat hirdetnek, felveszik a harcot a rendőrséggel, majd azután megtorlásban részesülnek a hatóságok részéről, akkor gondolataik, érzéseik és hangulatuk, mint az osztályharc közvetlen részvevőinek gondolatai, érzései és hangulata semmi esetre sem minősíthetők ösztönöseknek. A társadalmi pszichikum itt magán viseli az őket elnyomó társadalmi valósághoz való tudatos viszonyulás jegyeit. Vagy más szóval, a munkás- és a parasztmozgalom ösztönössége okozza a társadalmi pszichikum ösztönösségét, küzdelmük tudatossága viszont bizonyos vonatkozásban elvezet a tudatosan kialakított és szabályozott társadalmi pszichikumhoz. De ez a következtetés sok szerző számára elfogadhatatlan. Ugyan hogyan lehetne, vághatnának vissza, a társadalmi pszichikum, amelyben az érzelmek játsszák a főszerepet, tudatosan kialakított és szabályozott? Igen, játszhat, bár bizonyos határok között és meghatározott szinten játszhat, éppen azért, mert a társadalmi pszichikum nem egyszerűen a biológiai reflex valamiféle analógiája vagy válfaja, nem „tisztán" emocionális megnyilvánulás, hanem az adott konkrét társadalmi valóság eszméjén keresztül társadalmilag tételezett jelenség. Ha adottak a tömegek életkörnyezetét jellemző, ösztönösen keletkezett eszmék, pszichikumuk elkerülhetetlenül magán hordja az ösztönösség, a közvetlen, az osztályharc ellentéteinek és távlatainak szélességét és mélységét nem ismerő reakció pecsétjét. És fordítva, az osztályharc elméletileg értelmezett formái, amelyek a munkások és a parasztok közkincsévé, közvetlen gyakorlatává váltak, a társadalmi pszichikumot bizonyos keretek között a tudatosság szintjére emelik. Ezért lehetséges és szükséges a marxista–leninista pártok vezetésével a burzsoázia ellen irányuló közvetlen, frontális támadást bizonyos megkerülő hadműveletekkel párosítani, időleges kompromisszumokat kötni anélkül, hogy az kiölné a hitet a dolgozókból, gyengítené forradalmi energiájukat, borúlátó hangulatokat szülne stb. Éppen ez a lehetőség, tehát az, hogy meghatározott határokon belül a társadalmi pszichikum tudatosan szabályozható, az emocionális töltet tervszerűen alárendelhető az eszmei, racionális indítékoknak, győz meg bennünket annak az állításnak az elsietett és megalapozatlan voltáról, amely szerint a társadalmi pszichikum általában ösztönös jellegű.

Ezután áttérhetünk a társadalmi pszichikum és az ideológia közötti alapvető kapcsolat és kölcsönviszony problémájára. Elemzésünk ebben az irányban arra a vitathatatlan megállapításra épül, hogy az ideológia, a társadalmi pszichikumhoz hasonlatosan, nem külön, elkülönült formája a társadalmi tudatnak, hanem olyan meghatározott eszmei alakulat, amely egyesíti önmagában az adott korszakban élő összes formát, mind az empirikus elemeket (a még nem tudományos ideológiák esetében), mind az elméleti elemeket (a tudományos ideológiák esetében). Indokoltan írja erről L. Zsivkovics jugoszláv marxista: A tudomány *a társadalmi tudat egy formája és szférája,* amely elvont fogalmakból, törvényekből és a valóság struktúrájára, fejlődésére vonatkozó hipotézisekből áll, az ideológia viszont nem szorítható be a tudat egy formájának a kereteibe, és nem lehet például csupán tudományos ideológia (politikai, jogi vagy közgazdasági), vagy

csak vallási, etikai, esztétikai, esetleg filozófiai ideológia, csak a társadalmi tudat összes formájának a részeiből összeálló *komplex* ideológia lehet, s általában az is.

Az ideológiáról marxista–leninista szempontból általában formájukat és kiterjedésüket tekintve különféle meghatározásokat szoktak adni, de ami ebben az esetben a legfontosabb, leglényegesebb, és amit a dialektikus materializmus képviselői mindig hangsúlyoznak, az a következő: Minden ideológia a valóságot egy adott osztály érdekeinek prizmáján keresztül tükröző nézetek meghatározott rendszere. Vagyis, az ideológia a világról alkotott eszmékből álló osztályrendszer, osztályjellegű világnézeti összefoglalás, amely az osztály gazdasági, politikai és eszmei állásfoglalásain alapszik.

Ahhoz, hogy betöltse hivatását, tehát a valóság osztályszemléletű visszatükrözését, az ideológia mint a társadalmi tudat viszonylag magas szintű képződménye, minden esetben rendszerezett ismeret. De ez a rendszerezett ismeret történetileg legelőször empirikus alapokon formálódott, s csak azután elméleti alapokon. Az ideológiának az a minősítése, hogy a szellemi tevékenység elméletileg rendszerezett formája, a szó pontos értelmében csak azokra az ideológiákra vonatkoztatható, amelyek felemelkedtek a tudományos általánosítás fokára. Vannak olyan ideológiai nézetek, mint például a vallási és a művészi nézetek, amelyek nemcsak hogy nem elméletiek, de természetüknél fogva sohasem jelenhetnek meg a valóság visszatükrözésének elméleti formájaként.

Elhatárolhatjuk az ideológiai általánosítások több formáját is, amelyek a társadalmi tudat általános történelmi fejlődése során sajátos három fokozatú lépcsőt alkotnak. Az első, az ideológia legalacsonyabb formája, a társadalmi tudat elméleten kívüli formáinak a keretében alakult ki, főként empirikus alapokon. Ehhez a formához tartozik a rabszolgák és a jobbágy-parasztok ideológiája, valamint több ideológiai jellegű vallási nézet. Az ideológia második formája a tudományos tudat szférájában jelenik meg, jellemzője a társadalmi valóság tudományos megközelítése, de miután a kizsákmányoló osztályokból kikerült hordozóinak nézetei korlátozottak, ezek az ideológiák nem következetesen tudományosak, és ilyen vagy olyan vonatkozásban eklektikusak, szubjektívek. Ebbe a kategóriába tartoznak a haladó polgárság, a forradalmi demokratizmus ideológiái, az úgynevezett „arab szocializmus" modern ideológiai doktrínáinak némelyike stb. Az ideológiai harmadik, legmagasabb típusa a marxista–leninista ideológia, amely fennmarad a kommunista társadalomban is, ahol elvesztvén közvetlen osztályjellegét általános emberi ideológiaként létezik majd a maga alapvető tartalmával.

Gnoszeológiai lényegüket tekintve tehát az ideológiák lehetnek elméletiek és elméleten kívüliek: elméletiek főként a tudományos tudat szféráján belüli ideológiák, elméleten kívüliek pedig a társadalmi tudat egyéb formáinak szféráján belüli ideológiák. A Marx által megteremtett osztályharcelméletnek például megvannak a maga elemi és magasabb átmeneti ideológiai formái, ezek egyikét képviselik a restauráció korabeli francia történészek. De míg a liberális polgárság ideológusainak (Thiers, Guizot, Mignet) nézetei általában véve az osztályviszonyok szférájába tartozó jelenségeket tükrözik, Marx e jelenségek mögött feltárta az osztályok gazdasági lényegét, bebizonyította, hogy az osztályharc mint az antagonisztikus társadalom egyik fejlődési törvényszerűsége, szükségszerűen elvezet a proletárdiktatúrához és az osztály nélküli társadalomhoz. Éppen ezért az első nézet a nem elméletileg megalapozott ideológia része, a másik viszont tudományos elmélet, amely a marxista ideológia egyik legfontosabb komponense.

Mi a közös a társadalmi pszichikumban és az ideológiában? Közös bennük elsősorban az, hogy az ideológiához hasonlóan az osztályok társadalmi pszichikuma a nem osztályjellegű csoportok, így például a sportrajongók, a zenekedvelők, a bélyeggyűjtők stb. társadalmi pszichikumától eltérően osztályjellegű. És ez az osztályjellegű társadalmi pszichikum, amely rendkívül fontos és aktív szerepet játszik a társadalom szellemi életében, osztályjellegű eszmékből áll, valamint erejüket tekintve különböző osztályérzelmekből és hangulatokból, amelyek tulajdonképpen mindig a valóság különböző fokon közvetett (megfelelő eszmék által közvetített) emocionális visszatükröződései. Nos, az osztályjellegű társadalmi pszichikum ezért kap politikai árnyalatot, ezért fejlődnek, erősödnek benne az uralkodó társadalmi-gazdasági formák és intézmények megtartására vagy pedig korlátozására, kiszorítására és megsemmisítésére vonatkozó nézetek. A szociálpszichikai élmények esetében azonban az a tipikus, hogy elsősorban az osztályok empirikus megismerésből szerzett tapasztalatainak pecsétjét hordozzák magukon, gazdagabbakká válnak ezektől a tapasztalatoktól, és konkrét tartalmuk fényében bontakozik ki egész belső dinamikájuk.

Másfelől, a megismerő visszatükrözés különböző foka jellemzi itt az osztályjellegű társadalmi pszichikumot mint a társadalmi változásokra és tényekre közvetlenül reagáló tömegtudatot. Az ideológiát viszont az osztály egyes képviselői alkotják meg, majd úgy terjed el az osztály valamennyi tagja között, mint az osztály öntudatának legmagasabb formája. Amennyiben tehát a társadalmi pszichikumot elsősorban a közvetlen tükrözés jellemzi, az ideológia minden esetben közvetett visszatükrözés, amely főként a társadalmi pszichikum szféráján keresztül jut el a tömegek tudatába.

És itt alá kell húznunk, hogy az osztályjellegű társadalmi pszichikum és az ideológia a társadalmi tudat olyan szférái, amelyek jellemzik az osztály különböző fokon formálódó öntudatát. Az első esetben magán viseli az ösztönösség, a korlátozottság jegyeit, az ismeretek empirikus rendszerezésének a jegyeit, a második esetben viszont eljut a logikai általánosítás legmagasabb formájáig – az elméletig. Következésképpen mind a társadalmi pszichikum, mind pedig az ideológia esetében fennáll az osztályöntudat, de a pszichikum keretein belül az a közvetlen érdekek és cselekvések öntudata, az ideológiában viszont az osztályharc átfogóan megalapozott stratégiájának és taktikájának a politikai, a gazdasági, a kulturális stb. programokban, kiáltványokban stb. kifejeződő öntudat.

Ha összehasonlítjuk az ideológiát és a társadalmi pszichikumot, könnyen meggyőződhetünk róla, hogy állandó és dialektikus kapcsolat áll fenn közöttük. A maga eszmei és emocionális oldalaival a társadalmi pszichikum történetileg betöltötte az ideológia előfutárának szerepét az ideológiával rokon, de tartalmát és funkcióit tekintve nem azonos szubjektív realitás szerepét, amely mindenképpen megkönnyíti, vagy fékezi az ideológiai nézetek kialakulását.

A társadalmi pszichikum mint a kollektíva specifikus eszmei és emocionális viszonyulása a társadalmi valóság meghatározott oldalaihoz és tényeihez – amely viszonyuláson belül szigorúan általánosított és szintetizált értékelések, következtetések formájában előtérbe kerül e valóság egész korábbi logikai értelmezésének zárószakasza, és e valóság „hiányos" és „korlátozott" voltát az emocionális átélések láncolata egészíti ki – alacsonyabb formáiban mindig kedvező környezetet jelentett az ideológiai nézetek, s az osztályjellegű átfogó eszmerendszerként rendszereződött világnézet kialakulásához és kifejlődéséhez. Az empirikus tudat szintjén a társadalmi pszichikum sajátos híd is lehet a

valóság befogadásának ideológiai formái, és az ezeknek megfelelő magasabb rendű szociálpszichikai folyamatok felé. Azt mondhatjuk, hogy a társadalmi pszichikum több szintű, több fokozatú, és sokarcúsága az emberi eszmék több szintű és több fokozatú voltától függ.

A társadalmi pszichikumnak éppen ebből a több szintű és több fokozatú voltából adódik a közötte és az ideológia között fennálló, szigorúan meghatározott összefüggés megjelenésének lehetősége. Minőségi jellemzőiket tekintve egyazon eszmék, amelyek mind a tudományos, mind az elméleten kívüli tudatban is megtalálhatók, mint amilyenek a kommunista eszmék, mindkét eset szempontjából specifikus tartalmukkal előfordulnak a társadalmi pszichikumnak mind elemi, mind magasabb rendű formái határain belül. Éppen ezért joggal elmondhatjuk, hogy meghatározott esetekben (az alacsonyabb formákban) a tömegek társadalmi pszichikuma megsejti, megérzi, megjósolja a társadalmi viszonyok fejlődésének lényegét és tendenciáit, a magasabb formákban viszont mélyen és pontosan tükrözi az osztályharc törvényszerű menetét, konkrét cikkcakkjait és ellentmondásait. És itt különösen fontos, hogy a társadalmi pszichikum alacsonyabb fokozataiban benne rejlik az állandó törekvés az azonos típusú, de magasabb rendű eszmék felé, s az is, hogy a köznapi előérzettől és sejtéstől felemelkedjék a tudományosan megalapozott előrejelzések és prognózisok meggyőződésének színvonalára. Magától értetődik, ő maga nem végzi el ezeket a logikai műveleteket, de a rájuk vonatkozó legáltalánosabb ismeretek mindig saját alkotó elemévé válnak.

Vagy más szóval, az ideológia támaszt, kedvező talajt talál az elemi társadalmi pszichikumban, amely magában foglalja azokat a nézeteket, amelyek az illető ideológiára jellemzők, de viszonylag alacsonyabb fokon, mint annak egyes, töredékes, hiányos oldalait és komponenseit. A kölcsönviszonynak itt is két fő oldala van: az elemi pszichikum törekvése az ideológia felé, és fordítva, az ideológia törekvése az elemi társadalmi pszichikum felé. E társadalmi pszichikum hordozói ilyen esetekben abból az egyszerű okból kifolyólag nem képesek önmaguk eredményesen és maradéktalanul meríteni az ideológia tárházából, mert az utóbbi sok tekintetben hozzáférhetetlen számukra. Ezért itt az a feladat, hogy az ideológiát tegyük hozzáférhetővé a tömegek számára, népszerű formában juttassuk el hozzájuk, mégpedig legszorosabban kapcsolódva közvetlen gyakorlati szükségleteikhez és feladataikhoz. A kölcsönös kapcsolat és függőség e folyamata belső hozzájárulás egy adott társadalmi csoporton vagy osztályon belül, az ideológia különböző szintjei között a folyamatos egyeztetés és együttműködés folyamata, céljait, feladatait és akcióit tekintve teljes értékű és egységes struktúraként kell működnie.

De ha a társadalmi pszichikum elemi formái megelőzik az ideológiát s megkönnyítik annak kialakulását, fejlődését és megerősödését, akkor ez egyáltalán nem jelenti azt, mintha az ideológia a társadalmi pszichikum valamiféle általánosítása, közvetlen tükröződése lenne. Ebben a vonatkozásban Plehanovnál néhány pontatlan megfogalmazás fordul elő, amikor „A marxizmus alapkérdései" című művében úgy próbálja jellemezni az ideológiát, mint olyan jelenséget, amelyben tükröződnek a társadalmi pszichikum tulajdonságai. Kijelentette: „Minden ideológiának egy közös gyökere van: az adott kor pszichológiája".[10]

[10] Plehanov, G. V.: *Válogatott filozófiai művei.* III. kötet, Moszkva 1957, 18.

Nem férhet kétség hozzá, hogy a társadalmi pszichikum mint az emberekhez legközelebb álló létfontosságú társadalmi környezet döntően emocionális tükröződése nem lehet az ideológia közvetlen forrása. Természete olyan, hogy legjobb esetben is csak segíteni, könnyíteni képes az új ideológia megteremtését és bevezetését, de nem képes azt semmilyen formában és fokon létrehozni.

A proletárideológia, mint ismeretes, nem a társadalmi pszichikum eszméinek általánosításaként jelent meg és fejlődött ki, minthogy ezek az eszmék egyoldalúak és korlátozottak, hanem a tőkés termelési mód, s a történelmi és dialektikus fejlődésben vizsgált társadalmi viszonyok, a tudományos gondolkodás legjelentősebb vívmányainak, vagy ahogy Lenin mondta, azoknak a „legnagyobb értékeknek" átfogó és mély elméleti elemzése eredményeképpen, „amelyeket az emberiség a XIX. században a német filozófia, az angol politikai gazdaságtan, a francia szocializmus formájában alkotott".[11]

Lenin támogatta azt a nézetet, hogy az ideológiának szüntelenül a tömegek tapasztalataiból, társadalmi pszichikumuk egészséges, racionális magjából is fejlődnie kell, de ugyanakkor a hasznos eszméket kivitte a társadalmi pszichikum keretei közül, hogy vizsgálja megszületésük feltételeit a gyakorlatban, az osztályharcban. És akkor ezek az eszmék, amelyeket magában az életben tanulmányozott s a marxizmus alaptételeinek és alapelveinek a fényében alkotó módon továbbfejlesztett, az ideológia elidegeníthetetlen részévé váltak. A társadalmi pszichikum itt csak közvetített az ideológia felé, közreműködött annak fejlődésében, tökéletesebbé válásában anélkül, hogy az ideológia „gyökere" lett volna – ez a gyökér a társadalmi lét és egy sor abból adódó társadalmi jelenség, elsősorban a politikai gyakorlat.

Ugyanakkor a társadalmi pszichikum és az ideológia közötti viszony dialektikájának helyes értelmezése szempontjából rendkívül fontos figyelembe venni, mily nagy elméleti és gyakorlati szerepet tölt be az ideológia visszahatása a társadalmi pszichikumra, ami két fő formában nyilvánul meg. Az elsőt az ideológia szociálpszichikai elsajátításának nevezhetjük, a másodikat viszont szociálpszichikai közvetítésnek az ideológia tényleges elsajátításában. Az első forma úgy nyilvánul meg, mint az ideológia elsajátítása az általa teremtett meggyőződések, vágyak és álmok eredményeképpen, de anélkül, hogy a dolgozóknak lehetőségük lenne behatolni a dolgok és a jelenségek általuk tükrözött lényegébe. Ez az ideológia befogadásának és elsajátításának alacsonyabb szociálpszichikai szakasza. A második forma éppen annyira kapcsolódik a társadalmi pszichikumhoz, amennyire közvetítésével alakul ki az emberekben az óhaj és az akarat, a meggyőződés és az eltökéltség adott eszmék, általában olyan eszmék befogadására, amelyek legpontosabban és legteljesebben megfelelnek érdekeiknek. Az ideológia bevezetése ezért függ közvetlenül a társadalmi pszichikum készségétől és lehetőségétől, hogy megkönnyítse és meggyorsítsa ezt a folyamatot.

Így tehát az ideológia elsajátítása a rá, illetve a társadalmi pszichikumra jellemző komponensek kölcsönhatásának rendkívül összetett és ellentmondásos folyamata, amely két szakaszból áll: az elsődleges, az elemi szakaszból, az ideológia szociálpszichikai befogadásának szakaszából, és a második, a magasabb szakasz, amikor a tömegek kívülről történő bevezetés útján tudományosan, elméletileg teszik magukévá az ideológiát.

(*Fordította:* Rákosi Gábor)

[11] *Lenin Válogatott Művei,* I. kötet, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1977, 53.

AZ ONTOLÓGIAI IDEALIZMUS ISMERETELMÉLETI IDEALIZMUSTÓL VALÓ KÜLÖNVÁLÁSÁRÓL A „HATÁR" ÉS A „KORLÁT" 1781–1807 KÖZÖTTI ÉRTELEM- ÉS FUNKCIÓVÁLTOZÁSA KAPCSÁN. II.*

PETHŐ BERTALAN

ONTOLÓGIAI IDEALIZMUS ÉS ISMERETELMÉLET FICHTE FILOZÓFIÁJÁBAN

Huszonnyolc éves volt Fichte, amikor a kriticizmussal megismerkedve feltárult előtte az a filozófiai út, amit bejárni kötelességének tartott. „Új világban élek – írta egyik levelében –, mióta elolvastam A gyakorlati ész kritikáját. Megdönthetetlennek hitt tételek vesztették számomra érvényüket; olyan dolgok viszont, amikről azt hittem, sohasem lesznek bizonyíthatók, pl. az abszolút szabadság, a kötelesség stb. fogalma bizonyítást nyertek és én csak annál inkább örülök ennek. Felfoghatatlan, hogy ez a rendszer milyen megbecsüléssel van az emberiség iránt és milyen erőt ad nekünk!"[1] Kezdettől fogva a gyakorlati vonatkozás ragadja meg Kant filozófiájából, az erkölcsi kérdés foglalkoztatja, nézeteit azonban csak a transzcendentális filozófia főbb problémáinak áttekintése során alapozhatja meg és fejtheti ki. „Tudománstannak" nevezi rendszerét, amit egymás után több változatban dolgoz ki. „Tudomástan"-ának különböző megfogalmazásai között már az 1801-es változatot[2] megelőzően is (általunk itt nem vizsgált) lényeges eltérések találhatók mind a koncepcióban, mind a részletekben, amit főképpen ennek a munkának a Fichte számára másodrendű jelentősége tesz érthetővé: Fichtét mindenekelőtt az élet érdekli, az idealizmust pedig, amit képvisel, az élet ellenpárjának,[3] a filozófiát egyáltalán modellkonstrukciónak[4] tartja.

Élet és filozófia Fichte által érzett ellentéte már a kritikai filozófia folytatására, befejezésére sarkalló, építő kritika kezdeményét jelenti. Kant a gyakorlat vonatkozásában rehabilitálja a tiszta ész által diszkreditált eszmét, de ez a gyakorlat tisztán fogalmi és élettelen; Kant kopernikuszi fordulattal az emberben, bennünk keresi az eszmét a külső valóság helyett, de az embert fogalmi általánosságában, személyes-társadalmi valóságától elvonatkoztatva fogja fel; Kant rendszeresen dolgozza ki a kritikai filozófiát, de éppen kritikai rendszeressége tartja vissza olyan rendszer megalkotásától, amiben kriticizmus és dogmatizálódás, továbbá ismeretelmélet és tőle különváló ontológiai idealizmus nem csupán aspektusok szerinti rejtett különbözőségeket és tisztázatlan, ám annál erősebb ellentéteket képezne, hanem összefüggéseik tisztázásával helyére jutna. Az életre mint a valóság igazi területére és a filozofálás vonatkozási rendszerére való hivatkozás a kriticizmus elvont lebegéséből való lehorgonyzás magabiztosságát és az ismeretelmélettől különváló, de egyelőre még meg sem nevezett ontológiai idealizmusban való eredendő hitet jelzi. Fichte ezzel az életteli lendülettel vág neki, hogy bizonytalan határhelyzetéből biztos pozícióba juttassa a transzcendentális filozófiát, hogy szilárd alapot vessen neki, hogy rendszerré építse, hogy aspektusait egységbe foglalja, hogy a rehabilitált ideát

*A tanulmány első része a *Magyar Filozófiai Szemle* 1983/5. számában jelent meg. – *Szerk.*

eredendő igazságában mutassa fel. Úgy tűnik számára, hogy vállalkozása nem más, mint Kant filozófiájának továbbgondolása és betetőzése. Biztos talajt, a hiteles eszmék jegyében küzdő ember társadalmi élete valóságának talaját érzi lába alatt. Ezért nem tűnik fel, sőt feledésbe merül – nemcsak számára, hanem kortársai számára is –, hogy az ember önmagából merített idealizmusa egészen más, mint a külső világból kapott idealizmus. Kant hathatósan elintézte a külső világban embertől függetlenül levő, de az ember számára juttatott idea kérdését. Mivel a metafizika témaköre volt ez a kívülről juttatott idea, a „metafizika" érdektelenné, sőt elítélendővé vált. A létező mibenlétére vonatkozó, egyfelől a valóság, másfelől az emberből magából merített idea összefüggésének problémáját magábanfoglaló kérdés vizsgálata számára új filozófiai tudomány szükséges. Mi az „ontológia" névvel különítjük el a lejáratódott metafizikától ezt az új, Kant kritikai filozófiájában éppen körvonalazódó, de még néven sem nevezett filozófiai témakört. Fichte „tudománstana" (és majd Schelling „azonosság-filozófiája" és Hegel abszolút idealizmusa) új név az új vizsgálódás számára: olyan határozott történelmi forma, amiben ez az új filozófiai tudomány – visszatekintve, világosan látjuk: az ontológiai idealizmus – egyre szélesebb körű és egyre rendszeresebb művelésre kerül.

a) Abszolút alap elvi újra-fellelése a filozofáló szubjektumban

Filozófiai alapvetésében ott igyekszik folytatni Fichte, ahol Kant abbahagyta. Ha Kant elvi ellenfelekkel és belső problémákkal egyaránt folytatott, permanens küzdelemben kialakult filozófiáját globálisan nézzük, a kritikai jelleget találjuk uralkodónak, a dogmatizálódást pedig másodlagosnak és részint rejtettnek. Ha mármost valaki – miként, mint látni fogjuk, Fichte is – az ontológiai idealizmus érdekeit szem előtt tartva keresi Kant filozófiája továbbfejlesztésének lehetőségeit, akkor mindenekelőtt szilárd támpontot keres és ha talál, akkor ezt próbálja megerősíteni. Fichte „igazi valójában kivitelezett kriticizmus"[5] megalkotására törekedve „minden emberi tudás abszolút-első, éppenséggel feltétlen alaptételét" keresi fel. „Ez nem hagyja magát bizonyítani vagy meghatározni, mivel abszolút-első alaptétel kell hogy legyen. Ennek azt a *ténybeli cselekményt* (Tathandlung) kell kifejeznie, ami tudatunk empirikus feltételei között nem fordul és nem is fordulhat elő, hanem inkább minden tudat alapjául szolgál és egymaga lehetségessé teszi a tudatot."[6] Fichte formailag az azonosság logikai tételében (A = A) találja ezt meg, aminek az Én-ben és az Én által van léte. Alaptételét így fogalmazza meg: „Az Én eredendően éppen a maga saját létét tételezi", ami más szavakkal kifejezve azt jelenti: „Az *Én* a szubjektum és az objektum szükségszerű azonossága: szubjektum–objektum".[7] Ez az alaptétel már Kantot is kísértette,[8] azonban a dogmatizálódásban nem jutott odáig, hogy kimondja. A *Prolegomaená*-ban így válaszolja meg a természet formális jelentésben vett lehetőségének kérdését: A természet „csak a mi értelmünk alkata által – ami szerint az érzék(iség) minden képzete szükségszerűen egy tudatra vonatkozik – lehetséges . . .".[9] Ebben az összefüggésben a tudat, ami az Én tulajdonképpeni létezési formája, eredendő vonatkozási rendszerként mutatkozik, az egészében fenntartott transzcendentális ismeretkritikai „lebegés" azonban óvja Kantot ettől a szubjektív idealista tendenciájú dogmatizálódástól. Kéziratban maradt öregkori feljegyzéseiben, amiket aztán *Opus postumum* néven adtak ki, mégiscsak kísérletet tett Kant – immár Fichte tudománstanainak meg-

jelenésével egyidőben! – az Én-nek mint eredeti vonatkozási rendszernek a megrögzítésére (pl. „az Én-nek mint tárgynak a konstitúciója: az Én öntételezése"),[10] de az Én-t ekkor sem annyira első eredendőségében, hanem inkább istent és a világot összekapcsoló,[11] a transzcendentális filozófia rendszerébe foglaló[12] vonatkozási központként gondolta.

Fichte minden elvontságával együtt, a belőle, mint semmivel sem „kommunikáló" abszolútból való levezetések nehézsége dacára vállalja – sőt, filozófiatörténeti vívmánynak tekinti – ezt az alaptételt, mert így *formális ontológiai nyugvópontra hozza azt a transzcendentális lebegést, ami a kritikai ismeretelméletben az internoszeptális elv tudatosulásával fenyegette az ontológiai idealizmust.* Rendszerében és levezetéseiben a logikai circulusok elhatalmasodásával bűnhődik eme radikális ontológiai dogmatizálás miatt. Circulusok Kant filozófiájában is előfordulnak, többnyire az internoszeptális viszonyok korai, jelzett leképezéseiként, azonban ott – az internoszeptális elv kiküszöbölése és az internoszeptális létezés megrögzítése érdekében – logikai hibaként kapnak értékelést és valamilyen partikuláris dogmatizáláshoz vezetnek. Fichte alapelve viszont nemcsak egy adott partikuláris összefüggésben szünteti meg a transzcendentális lebegést, hanem minden mozgást koncentrál és egy pontból irányítottnak mutat, ami a tényleges, valóságos körmozgásokat egyirányú levezetésekké változtatva szünteti meg. Mivel azonban ezzel a tudati aktussal nem válnak egyirányúan levezetetté a valóság dolgai, hanem éppen annyira makacsul önállóak maradnak, mint amilyen eréllyel igyekszik egy pontból irányítani őket a filozófus, önálló ontológiai viszonyaik (mint amilyen az internoszeptális reláció is) logikai circulusokként jelennek meg, a logikai circulusok pedig immár nem logikai hibaként, hanem a totálisan sikerült formális ontológiai dogmatizálás bizonylataiként, szükségszerűségként kapnak értékelést.[13] A módszer így csap át önmaga ellentétébe a nyílt ontológiai abszolutizálással: míg a Kantnál jelentkező circulusok partikuláris dogmatizálással voltak tudatilag megszüntethetők, addig a tudatilag véghezvitt totális dogmatizálás a valóságos mozgások metafizikusan preparált reliktumaiként fogadja el a circulusokat és szinte büszkélkedik velük.[14]

A circulusba mindjárt az alaptétel leírásakor beleütközik, elkerülhetetlennek minősítve a circulust, amennyiben ama ténybeli cselekvésnek, mint az emberi tudás alapjának, az érvényessége csak logikai törvények birtokában igazolható, ezek a törvények pedig csak eme alaptételből – „aminek felállítása csak helyességének feltétele esetén helyes" – kerülnek majd levezetésre.[15] A circulus így mindazokat a feszülő ellentéteket semlegesíti a tudat számára, amelyek az alaptétellel jelezve vannak: a lét kettős, puszta és tételezett létként való „tételezését"; az „Én vagyok" eredendő szubjektuma–objektuma Én-jében az Én azonosságának az azonosság és a nem-azonosság azonosságával való „igazolását"; a tételező és a reflektáló Én azonosságát;[16] a lét és a lényeg azonosítását a léttel-bíróként való tételeződésben[17] stb. Ezekben az alapvető ontológiai vonatkozásokban a circulusok nemcsak a fluktuációs, az egymásban egymás által feloldatlanul kerengő ellentéteket „szüntetik meg", hanem a dialektikus összefüggéseket is metafizikussá merevítik, noha néhány más vonatkozásban – mint ismeretes – éppen Fichte tekinthető a dialektika modern megalapítójának. A „minden emberi tudás csak egyetlen önmagában összefüggő tudást tesz ki"[18] tétel tárgyalása kapcsán kiütközik az ontológiai dogmatizálás és a vele elkerülhetetlenül összefüggő circulus rejtett ontológiai értelme is. Ez a tétel, és az, hogy ennek az egyetlen rendszernek semmi se mondjon ellent, következtetés az alaptételből és

egyszersmind benne foglaltatik az alaptételben. Ebben a circulusban, „amiből az emberi szellem sohasem léphet ki", az emberi tudás feltétlen alapját látja Fichte, amit elvesztenénk, ha kilépnénk, vagy ki óhajtanánk lépni belőle. Minden emberi tudás bizonyosságát vesztenénk el, mert „egyáltalán semmi közvetlen igazság nem adódna, hanem csak közvetett – éspedig *valami olyan nélkül, ami által közvetített*" (Fichte kiemelése).[19] Ez a valami az Én azonossága (Én vagyok Én), aminek dogmatikus megrögzítésével semmi mást nem mond ki Fichte, mint hogy nem áll fenn az „Én nem vagyok Én" tétel, vagyis az általa figyelembe vett szubjektumot és objektumot egyaránt magában foglaló világ abszolút mivoltát, eredendő, egységes, önmagával azonos mozdulatlanságát fejezi ki – a Kant kriticizmusában éppen csak világrajött filozófiai újszülöttnek, internoszeptális elvnek vérszegénységben való elhalálozásáról, logikai múmiává aszott, teljességgel elvont formájáról ad hírt.

Ez az éppen annyira elvont és élettelen, mint amennyire abszolútnak tételezett forma képez támpontot Fichtének a rendszerépítésre – az internoszeptális elv megszüntetésével az internoszeptumban való nyugodt berendezkedésre. Az abszolút alaptétel hiánya mellett a rendszer hiánya volt ugyanis a legnyugtalanítóbb a kritikai filozófiában, minden rendszeressége dacára, sőt, éppen ezzel kontrasztba állítva. A támpontul szolgáló, circulusokkal levédett forma logikai páncélzatot képez minden támadás ellen – vélhetnék belülről: még a valóság támadása ellen is – elvontsága pedig lehetőséget ad arra, hogy a valóságból komoly kritika veszélye nélkül vegyék mindazt igénybe a konkrét berendezkedés során, amire szükség van. Fichte „abszolút totalitásnak" tekinti tudomástanát[20] és büszkén állapítja meg, miután az önmagát tételező Én „thesise" mellett a Nem-Ént ellentételező Én antithesisét és az Én-ben az osztható Én-nel szemben osztható Nem-Ént tételező Én synthesisét bevezette*, hogy „ezen az ismereten nem megy túl egyetlen filozófia sem".[21] Totalitás-igényű rendszeralkotásában olyan messzire megy, hogy egyaránt sajátjának tekinti azt, amit Kant kriticizmusa sajátjának tartott és azt, ami ellen Kant éppen kritikailag küzdött. Az abszolút Én mint feltétlen támpont az egész rendszer alapja. Kiépítése abban áll, hogy a Dolgot az Én-ben tételezi és – mint harmadik tétele, a synthesis mutatja – az Én és a Nem-Én részei töltik ki az Ént, a rendszer *formája* pedig a legfőbb synthesisen alapul, mint abszolút tézisen: „*hogy* egyáltalán rendszernek kell lennie"[22] (Fichte kiemelései).

b) A valóság abszolút alapozottságú rendszerbe való bekebelezésének ellentmondásos kísérlete

Ennek a rendszernek a birtokában mármost Kant felfogásától[23] lényegesen eltérő jelentésben veszi Fichte mind a kriticizmust, mind a dogmatizmust. Kritikai filozófiának azt nevezi, amelyik az abszolút Én feltétlenségének alaptételére épít, dogmatikusnak pedig azt, „amelyik az Én-nel szemben magánvalóan valamit egyenlőként- és ellentételez".[24] „A kritikai rendszerben a dolog az, ami Én-ben van tételezve; a dogmatikusban a dolog az, amiben az Én maga tételezve van: a kriticizmus azért *immanens*, mert

*A formális elrendezés és a három tétel elnevezése a dialektika látszatát kelti Hegel filozófiájának ismeretében, ebben az összefüggésben azonban – mint a harmadik tétel előző kettőhöz való viszonya mutatja – Fichte még nem volt dialektikus.

mindent az Én-ben tételez; a dogmatizmus *transzcendens,* mert túlmegy az Én-en."[25] A dolgok iróniája, hogy Fichte nem veszi észre, hogy saját eljárása, az abszolút Én feltétlen alapelvvé tétele éppúgy dogmatizálás, mint az Én-től független, sőt vele szemben elsődleges dologi világ elismerésének alapelvvé tétele. Fichte szemléletében az internoszeptális elvet előlegező kritikai lebegésből való lehorgonyzás a legfontosabb, és miután a szubjektumban vetett horgonyt, ebből a pozícióból nézve az az elítélendő, ha az objektumban horgonyoz le valaki. Kant elfogadta a dogmatikus eljárást, ha az elvek használata a tapasztalat határain belül maradt,[26] a tapasztalati, gyakorlati igazolás azonban, ami dönthetne (és történelmileg majd dönt is) ebben az ismeretelméleti kérdésben, fel sem merül Fichténél, mert az egész ismeretelméleti probléma a nála rejtetten axiomatikus érvényűvé vált ontológiai idealizmus saját látszata csupán. A kriticizmusból a filozofálás és az élet ama átfogó formáját olvasta ki magának és tette alapelvévé, amit Kant transzcendentálisnak nevezett, de aminek dogmatizálásától lényegében óvott, dogmatizmusnak pedig a materialista ismeretelméletet minősíti a saját (történetesen, de nem véletlenül) idealista ismeretelméleti álláspontjáról. Itt azonban nem áll meg, mert igazi, bár rejtett álláspontja, az ontológiai idealizmus, van annyira erős és életrevaló, hogy a dogmatizmus által elfogadott transzcendens világot, a dolgokat is bekebelezze. Ezt a biztonság kedvéért két lépésben is megteszi: egyszer (ontológiailag) az Én-ben tételezettnek veszi, másodszor (tudatilag) a dogmatikus és a kritikai filozófia („rendszer") egyesítésére törekszik.[27]

Miután Fichte az Én-ben tételezte – ismeretelméletileg szubjektív idealista módon – a külvilágot, belső problémaként találja magát szembe mind a realitás, mind a transzcendálás problémájával. Tételezések és tételeződések sokrétű, de változatosnak éppen nem mondható aktusai révén – a „tételezés" Fichte belső ellentmondásainak eminens gyűjtőhelye – eljut oda, hogy az abszolút Én alapján kidolgozott rendszerben „a véges eszes természetek egész lényegét átfogja és kimeríti".[28] Az ontológiai idealizmus derűsgondtalan világának elvi vázát adja itt Fichte: „A mi abszolút létünk eredendő ideája: önmagunk reflexiójára való törekvés ezen idea szerint: Korlátok közé szorítás, nem eme törekvés korlátozása, hanem a mi csak ezen korlátozás által tételezett *valódi létezésünk* korlátozása egy ellentett elv, a Nem-Én, vagy egyáltalán a mi végességünk által. Öntudat és különösen praktikus törekvésünk tudata: Képzeteink meghatározása (szabadsággal vagy szabadság nélkül) cselekedeteink által, valóságos érzéki képességünk irányának meghatározásai. Korlátainknak a végtelenbe való folytonosan előrehaladó kibővítése."[29]

Az eszme eredendően van itt adva, valódi létezésünk pedig a végtelenbe szárnyalásnak, a korlátok folytonos megszüntetésének színtere. Ezen a ponton azután meglepő fordulatot vesz Fichte gondolatmenete. „Még egy fontos megjegyzést" tesz, minden külön megokolás nélkül. Megállapítja, hogy az előző fejtegetések szerint „az élet és a tudat elve, lehetőségének alapja – kétségtelenül az Én-ben van, de ezáltal még nem keletkezik semmilyen valóságos élet, semmilyen empirikus élet az időben; és másfajta éppenséggel elgondolhatatlan számunkra".[30] A valóságos élet alapja, „az Én számára való minden valóság végső alapja ... eredeti kölcsönhatás az Én és valamiféle rajta kívüli valami között ..."[31] Ez a fordulat tehát azt jelenti, hogy az Én, egyáltalán az élet, csakis a tudatunktól függetlenül létező valósággal való kölcsönviszonyban valóságos, vagyis Fichte ismeretelméleti materializmussal kontrasztozza szubjektív idealizmusát. A kritikai filozófia szempontjából egyik dogmatizmusból a másikba esés, egyik dogmatizmusnak a

másikkal való gyógyítása ez az eljárás, ami egyaránt felfogható az ontológiai idealizmus mohósága és gyengesége jelének, ti., hogy mindkét dogmatizmus oldaláról lebiztosítja magát. Fichte igyekszik ragaszkodni a kritikai filozófiához és álláspontját úgy tekinti, hogy „nem transzcendens, hanem a legbensőbb mélységében *transzcendentális* marad", amennyiben ugyanis a tudatot a tudaton kívüli valóságból magyarázza „nem felejti, hogy e magyarázatban is a saját törvényei szerint irányítsa magát".[32]

Valójában azonban ez már nem transzcendentális filozófia, amelyik az internoszeptális határok érzékeltetésével és körültapogatásával, valamint a transzcendálás csupán ideális természetének hangsúlyozásával fogja fel egységes folyamatban a külső és a belső világot, hanem *ismeretelméletileg dogmatikusan megkettőzött világban érvényesített ontológiai idealizmus.* A megkettőzöttség ebben az átfogó összefüggésben is circulusban ütközik ki: „Ez, hogy a véges szellem magán kívül szükségszerűen valami abszolútat (! *P. B.*) (egy magánvaló dolgot) kell hogy tételezzen és más oldalról mégis el kell ismernie, hogy ugyanaz csak az *ő számára* létezik (szükségszerű noumenon), ez az a circulus, amit ez a szellem a végtelenbe bővíthet, de amiből sohasem léphet ki".[33] Ennek a felismerésnek a birtokában azt a rendszert nevezi dogmatikus idealistának (vö. 975–976. o.), amelyik nem vesz tudomást erről a circulusról, vagyis amelyik nem bocsátkozik egyfelől a tudatunktól független kemény realitás, másfelől az Én-ben biztosított idealitás feloldatlanul ellentétes világába. Amelyik viszont ebből a circulusból indul ki, vagyis készpénznek veszi, adottságként könyveli el, az „transzcendentális realista dogmatizmus". A tudomástan középutat tart e két véglet között, kritikai idealizmusnak, vagy másképpen akár reál-idealizmusnak, akár ideál-realizmusnak nevezve magát.[34] Jelszava: „Nincs idealitás realitás nélkül és fordítva."[35] Valójában azonban kritikai mivolta immár nem transzcendentális kritika, hanem az ontológiai idealizmus ismeretelméleti megkettőzöttség formájában való megkérdőjelezésének kritikája: az ontológiai idealizmus mégis-érvényesítésének módja.*

Erről a pontról tekintve a tudomástan rendszere a következő hármas tagozódást mutatja. Eredendő az abszolút, elvont-formális Én, amiben az ideális mozgás szabadon konstituálja magát. Mintegy erre épül rá a valós világ, amiben a Nem-Én már tudatunktól függetlenül létező valóságként hatékony és jön számításba a reál-idealizmusban. A rendszer harmadik tagja az ontológiai idealizmus pozíciójának érvényesülése a reál-idealizmus tanában felfogott valóságos világban. Ilyen hármas tagozódást jelez a tudomástan 1794-ből származó kifejtése is, a Nem-Én és a magánvaló dolog kérdésében azonban bonyolultan ingadozik Fichte álláspontja, az ontológiai idealizmus pozíciója pedig nem elvszerűen, hanem gyakorlatilag érvényesül. Látszatra, különösen Hegel filozófiájának ismeretében, dialektikus fejlődés látszatát kelti ez a hármasság (vö. 976. o.), azonban sokkal inkább három különböző felfogás és szemléletmód héjszerű egymásra-

*Jellemző, hogy Fichte számba sem veszi a legalábbis logikai változatként adódó dogmatikus realizmust, amelyik a tudatunktól függetlenül létező valóság elsőbbségét hirdetve nem vesz tudomást a circulusról. Fichte számára ugyanis magától értetődő az idealista megoldás. – Ami saját álláspontját illeti, ez – az ő terminológiáját követve – „transzcendentális idealista dogmatizmus", ha (mint később látni fogjuk) ontológiai feloldásának megrögzítésére törekszik. Így viszont újra kialakul a megkettőződés, ami felfogható transzcendentális lebegtetésben, ez aztán ismét két irányban dogmatizálódik és így tovább ad inf.

rakódásáról van szó, az első felfogásnak, az abszolút Én-nek, mindvégig, de különösen a harmadik „héjban" kifejezett primátusával.

A reál-idealizmus elméletében, ami a valóságos világra vonatkozik, a magánvaló dolog csökevényes felfogása gyengíti a valóság tényleges megragadását és teszi lehetővé az elvont Én itt is domináns érvényesülését. Fichte már a tudománstan fogalmának első felvázolásához írt előszóban sietett, hogy jelezze álláspontját, bár nem lehet véletlen, hogy az ide vonatkozó megjegyzést törölte a mű második kiadásából. A dogmatizmus és kriticizmus közötti fő vitapontnak látja a magánvaló dolog kérdését és – az „egészséges emberi értelemre" való figyelemre méltó hivatkozás után – úgy véli ezt a problémát megoldani, hogy ismereteink közvetlenül a képzetek révén, közvetve pedig az érzés révén függenek össze a magánvaló dologgal, vagyis „hogy a *dolgok* mindenesetre csak *jelenségként mutatkoznak,* azonban *mint magánvaló dolgokat érezzük őket*" (Fichte kiemelése).[36] Ebben a megfogalmazásban pregnánsan érvényesül *a diszkurzív vonatkozási rendszer* – egyébként témánk egészében, Kanttól Hegelig tartó – abszolutizálása, ami előnyös oldaláról racionalizmusban, előnytelen oldaláról a nem-racionális dolgok racionális eltorzításában, jelen esetben a voltaképpen közvetlen érzések közvetettként, ill. közvetítőként való felfogásában és kezelésében jelentkezik; ti. az abszolútnak vett diszkurzív vonatkozási rendszerben az a közvetlen, ami fogalmi természetű és minden más csak fogalmak közvetítésével jelenhet meg. Az érzésnek nincs jobb sora a részletes kifejtésben sem.[37] Végig logifikált torzítást szenved és sok – gyakran bosszantóan – üres rendszerépítési konstrukció közepette nem szállítja a szubjektumnak azt az objektív valóságot, amire pedig ez méltán igényt tarthatna, hanem a magánvaló dolog mindegyre feloszlik, ahogyan az előrenyomuló Én birtokába, ismeretkörébe kerül és így „mindenütt van és egyszersmind seholsem".[38] Végül is egy leleményes Kant-parafrázissal jellemzi, antinomikusan, a helyzetet: „A szemlélet *lát,* de *üres,* az érzelem *a realitásra vonatkozik,* de *vak*" (Fichte kiemelései).[39]

Ilyen körülmények között nem meglepő, ha a gyakorlat egészen elvontan, az ideális tevékenységből levezetett „képzet-ösztön" kapcsán jelenik meg, az elmélet gyakorlat alá rendelődéseként.[40] A gyakorlatot bevető deus ex machina működésbe lépése nem váratlan; az Egy Praktikus Törvény, ami itt előlép, csupán az abszolút Én új jelmeze. Csakhogy az Én helyett most már törvény szerepel, ami abszolút mivoltában éppúgy nem magyarázható, nem igazolható, mint az Én, és éppúgy feltétlen – immár nem elvont létként, hanem gyakorlati parancsként. „... törvény a törvény kedvéért, vagyis kategorikus imperatívusz – *Neked éppenséggel kell*"[41] (Fichte kiemelése). A cselekvés itt meghatározott és egyszersmind meghatározó, abszolút önmeghatározással és szabadsággal történik. Ezzel elérkezünk a gyakorlat mezején kibontakozó idealitásnak abba a birodalmába, amelyik már Kantnál az ontológiai idealizmus (ismeretelméleti és internoszeptális elv általi fenyegetettségéből való) kimentésének a tartománya volt, amelyiknek lehetősége a kritikai filozófia felé fordította és lelkesedéssel töltötte el a fiatal Fichtét, és amit egész rendszere értelmének tekint, bár elnevezésben szinte csak mellesleg említ. Ezt írja a képzetek okának keresése (ti. hogy Én-ben vagy Nem-Én-ben van) során megállapított ismeretelméleti circulus „elintézéseként", miután rögzíti, hogy a kritikai idealizmus sem tehet többet a circulus tényének rögzítésénél: „... a mi idealizmusunk nem dogmatikus, hanem praktikus, nem azt határozza meg, hogy mi *van,* hanem hogy minek *kell* lennie"[42] (Fichte kiemelései).

c) A határ bekebelezése és az eszme csalképe – az elméleti és a gyakorlati idealizmus ütközése

Kant filozófiájában az ontológiai idealizmus annyira kezdeményszerűen volt jelen, hogy még különös, tényleges mivoltát elleplező érvényesülési módja sem öltött olyan határozott formát, hogy sajátossága szerint megnevezhető lett volna. Úgy tűnt, mintha az ontológiai idealizmus végül is uralomra jutó tendenciája vizsgálódási aspektus függvénye (lásd I. rész, e) fej.), nem pedig az egész filozófiát vezérlő elv lenne. Ahogyan az ontológiai idealizmus tendenciája nyilvánvalóbban érvényesül és kidolgozottabbá válik, különös formákban jelentkezik. Az ontológiai idealizmusnak ezek a különös formái még azoknak a témaköröknek és vizsgálódási irányoknak a jegyében szerveződnek, amelyek az adott összefüggésben az ontológiai idealizmus alapjául szolgálnak. Bár az ontológiai idealizmus még rangrejtve, leplezetten jelentkezik bennük, ezeknek az idealizmus-fajtáknak a rangossága már elnevezésükben is kifejezésre jut. A gyakorlat vonatkozásában már Kant által rehabilitált eszmék *praktikus idealizmus*ként, ill. a gyakorlat erkölcsi mivoltát tekintve *morális idealizmus*ként nyernek megfogalmazást Fichte filozófiájában, az ontológiai idealizmus reduktív-logikai megalapozása pedig *logikai idealizmus* arculatát ölti. A praktikus idealizmus, mint a Kant kritikai filozófiájában még „lebegtetett", aspektuális ontológiai idealizmus határozott, bár részleges és leplezett formája, egyfelől dogmatizálódásnak számít a kritikai filozófia szempontjából, másfelől lehetővé teszi az érvek és ellenérvek felsorakoztatását, vagyis az ontológiai idealizmust nézve világosabbá teszi a helyzetet, az ismeretelméleti problémákat viszont annyira összekuszálja, hogy ezeken már csak mint circulusokon teheti túl magát.

A főbb érvek és ellenérvek – az ontológiai idealizmus egyértelmű, de mégis álcázott pozíciója miatt többnyire nem ilyen vonatkozású, hanem egyéb érvelés során megfogalmazva – elsősorban a határ, a korlát és az eszme problémája körül csoportosulnak. A „határ" és „korlát" mibenléte, leküzdése, meghaladásának lehetősége, módja és értelme éppúgy központi kérdés Fichte tudomástanában, mint Kant kriticizmusában. Fichte azonban radikálisabban jár el, részint világosabb formát öltött ontológiai idealizmusát képviselve, részint azért, mert az ideális mozgás tartományának tiszta és gyakorlati területre való megkettőződése miatt az abszolút Én szférájában szabad kezet juttat magának – mivel az abszolút szférájában jószerével azt tehet (és ekkor még nem tűnik fel: azt nem tehet) az ember, amit akar, persze csakis gondolatilag, dehát ebben a szférában eleve nincs is másra igény. Radikalizmusa a *korlátok áttörésére és a határok bekebelezésére* ragadtatja Fichtét, mivel azonban egyik sem jár(hat) teljes sikerrel, az áttörést a korlátokon való fennakadás, a bekebelezést pedig a határok mégis-fennmaradása ellenpontozza a lét határában, jóllehet a filozófiájában amúgy is uralkodó circulusokhoz illő elvont egymásmelletiségben marad az ellenpontozottság. A határ bekebelezése abban áll, hogy nemcsak a határ meghatározásáról beszél, mint Kant,[43] hanem a meghatározottság értelmét a saját magába való felvétellé bővíti. Így az Én felveszi magába az ideális tevékenység által a maga saját behatároltságának magyarázó alapjaként tételezett Nem-Ént, és magát a Nem-Ént tételezi behatároltként.[44] Ugyanígy jár el az Én a Nem-Én általi korlátozottsággal is.[45] Mivel azonban a korlátok áttörésével a korlátok mégsem tűnnek el, a határ bekebelezésével pedig marad határ – ha máshol nem, a reál-idealizmus vonatkozásában feltétlenül kiütköznek ezek az ellentétek Fichte filozófiájában – a

korlátokba beleütközik, a határban pedig szétszéled, és csak a praktikus „Kell!", a morális idealizmus varázsszava menti meg.

Szemléletesen tárgyalja ezt a problémát Én és Nem-Én közvetlen egymásra hatásának kérdése kapcsán. Bármilyen éles határt jelentő közvetítő tagot tol közéjük, amire mindketten, és ami által egymásra hatnak, mindig lesz egy pont, amiben összetalálkoznak – a végtelenségig. Egység, különbözőség és ellentét metafizikusan megrögzített problémája feszül ebben a dilemmában, amit morális idealizmusához illeszkedő voluntarista módon old meg Fichte: *kell,* hogy egyesülés nélkül egymásra hassanak. Így – teszi hozzá – nem oldja meg a csomót, de szétvágja; vagyis a morális idealizmust kell érvényesítenie (az általában vett idealizmus kérdésessé válásának egyik jeleként) még az elvont, formális idealizmus kérdéseinek megoldásában is. A tudománstan későbbi változatait olvasva megfigyelhető, hogy a határ-bekebelezés, ill. a határ-kérdés megoldatlansága esetén a morális idealizmus önkényének bevetése, idővel elintézetté teszi Fichte számára a határ- és korlát-kérdést. A tudománstan 1801-es változatában[46] érdemben nem szerepel ez a kérdés, az 1804-es változatban pedig misztifikált (már korábbi elszubjektivizálással is előrejelzett,[47]) sok gondot immár nem okozó határ-bekebelezéssel találkozunk: „A fogalom *rátalál* (findet) a maga határára, behatároltként ragadja meg magát és a maga tökéletes maga-megragadása éppen ennek a határnak a megragadása: a határt, amit a mi összes kérésünk vagy parancsunk nélkül alkalmasint senki sem fog átlépni, meghatározottként ismeri most el, és azon túl fekszik az egyetlen, tiszta élő fény . . .", az isteni élet.[48]

A „határ" és a „korlát" rendszerbeli „elintézettségével" leplezett valóságos elintézetlenségének problémája az eszme vonatkozásában válik legégetőbbé, lévén az eszme feladata valamiféle transzcendálás, ami viszont csak az adott korlátok leküzdésével és a határok meghaladásával lehetséges. Mivel ez a probléma megoldatlan, sőt Kanthoz viszonyítva kiélezettebbé vált a határ bekebelezés dacára való fennmaradás miatt, az idea ellentétek ütközése közepette érvényesül. „Az eszmény az Én abszolút produktuma; hagyja magát a végtelenbe emelni, de minden meghatározott mozzanatban van határa, ami a következő mozzanatban éppen nem kell hogy ugyanaz legyen. A meghatározatlan törekvés egyáltalán – amit persze nem kellene törekvésnek hívni, mivel nincs tárgya, aminek a számára azonban semmiféle elnevezésünk nincs és nem is lehet – ami minden meghatározhatóságon kívül van – végtelen." A tudat csak reflektálva, vagyis meghatározás révén és így szükségszerűen végesen foghatja fel, ezért midőn felveti a kérdést: „Végtelen hát az eszmény? – az eszmény véges lesz e kérdés által, és így tovább a végtelenségig."[49] Ilyen radikális, ám metafizikus megrögzítések esetén az eszme határjelenség-volta véges és végtelen közötti pulzálásaként jelenik meg. Amint elragadja az embert, vissza is ejti. Nincs már meg az az ereje, ami az ész transzcendentális kalandja – de nagyon is időszerűen meghódítandó új területekre vivő kalandja – előtt volt, és ami által a transzcendencia vonzkörébe állította az embert. Immár magának az embernek kell érdemben betölteni azt a posztot, amit az idea formálisan kijelöl. Fichte elméleti filozófiájának minden erőfeszítése dacára, sőt, éppen ezek által kinyilvánultan megfoghatatlan az, ami egész, ami átfogó és még inkább, ami az átfogón túl van. Az Én, aminek lényege az azonosság, „üres hely" a gondolkodásunkban[50] – visszhangozza Kant aggodalmas kijelentését az „üres helyről",[51] amit csak megjelölünk az azonossággal, de aminek mibenlétét nem fedjük fel. Éppígy nem gondolhatók el az eszmék sem, hanem csupán a gondolkodás feladatai, amik felé haladni kell.[52] Így „lebeg előttünk az eszme egy ilyen

beteljesítendő végtelenségben és lényünk legbensőjébe foglaltan." Meg kellene hogy oldjuk ezt az ellentmondást, de még csak nem is gondolhatjuk, miként. „De éppen ez – zárja le költőien a témát Fichte – a mi örökkévalóságra rendeltségünk jegye."[53]

d) A logikai idealizmus támpontjai

Fichte filozofálása az ontológiai idealizmus kibontakozásának bensőleg ellentmondásos folyamata, ami az ontológiai idealizmus meghasonlásához és rejtett megkettőződéséhez vezet. A tudomástan szerkezetében felismerhető hármas tagozódás (vö. 976. o.) mélyebb értelme tárul fel ebben az összefüggésben. Az abszolút Én a kritikai filozófia dogmatizálódásának eredményeként az idea megbízható letéteményeseként mutatható fel, saját mozgása azonban teljesen elvont, vonzási és érvényességi körlete pedig teljességgel élettelen. Ez a valóságtávoliság ismeretelméletileg szubjektív idealizmusban ütközik ki és válik majd a valóság megragadását célzó filozófiák egyik fő támadási pontjává. Az ontológiai idealizmus filozófiailag szilárd, de gyakorlattól elszigetelt álláspontját a praktikus idealizmus eleven, de elvileg levezetetlen, sőt levezethetetlennek bizonyuló álláspontja ellenpontozza. A két álláspont közvetítése a tényleges, tudatunktól független valóság pontosságra törekvő, előítéletektől és prekoncepciótól, ideák érvényesítésétől mentes „számbavétele" lenne, a magánvaló dolog azonban annyira visszfényszerűen jelenik meg a maga érzelemszerű bizonyosságában – ami „csupán" közvetett az abszolútnak vett diszkurzív vonatkozási rendszerben –, hogy a reál-idealizmus pozíciójára való törekvésen túl kevés gyakorlati haszonnal jár és az ontológiai idealizmus elméleti és gyakorlati álláspontját képtelen közvetíteni. Ismeretelméletileg ezen a közvetítő területen mutatkoznak objektív idealista, sőt materialista tendenciák. Az ontológiai idealizmus jegyében filozofálva Fichte szinte lezser módon kezeli az ismeretelméleti problémát és rendszere helyétől és a fejtegetés jellegétől függően foglal el materialista vagy idealista álláspontot – végső soron azért a hitnek, egyfajta fideizmusnak juttatva a legelőkelőbb helyet.[54] A materialista ismeretelméleti tendenciák azonban a gyakorlatot mégsem hatják át, mert praktikusan ismét a levezethetetlen, bár abszolút érvényű idealitás – vagyis morális álruhában az ontológiai idealizmus – érvényesül. Ez utóbbi gyakorlati vonatkozásban az ember nembelisége és az ember, mint öncél jelent olyan szilárd támpontot, amelyen – jóllehet dogmatizálás árán – lehorgonyozhat a transzcendentális filozofálás lebegésében, a Kantnál még elvont-élményszerű szabadság konkretizálódó mozgásterében. Ily módon az ontológiai idealizmus nyílt és megalapozottságában elvont elméleti álláspontja az ontológiai idealizmus rejtett és megalapozatlanságában elvont gyakorlati-morális álláspontjával kerül szembe.

Ez a meghasonlottság circulusok formájában tudatosul a rendszeren belül, bizonyos „végfogalmak" (magára a létre vonatkozó, az ismeret határáig feszített, sőt azon túlra feszülő fogalmak) magától értetődő, közelebbről nem vizsgált axiómákként történő – elméleti, gyakorlati és reál-idealizmus vonatkozásában egyaránt „természetes" – használata pedig az ontológiai idealizmusnak a maga meghasonlottságában is egységes voltát jelzi. Mivel ezek az internoszeptális elv ellenében adódó axiómák a saját internoszeptum kiépítésének logikai emeltyűi, *internoszeptális axiómák*nak nevezzük őket, az internoszeptális axiómák hálózatát és önálló előtérbe kerülését tekintve pedig *logikai idealizmus*ról beszélünk. Internoszeptális axiómák Kantnál is felismerhetők (pl. „célok tökéletesítendő végtelenségben és lényünk legbensőjébe foglaltan." Meg kellene hogy oldjuk ezt az ellentmondást, de még csak nem is gondolhatjuk, miként. „De éppen ez – zárja le költőien a témát Fichte – a mi örökkévalóságra rendeltségünk jegye."[53]

letes egysége";[55] a jelenségvilág *egészének* és a feltételek feltétlenségig terjedő *teljes* sorának előfeltevésként való használata a tiszta ész negyedik antinómiájának kidolgozása kapcsán),[56] de nem ritkán – mint pl. az ész önmagával folytatott kozmológiai vitájának kritikai vizsgálata során a „totalitás" axiómája[57] – problematikus formában, a transzcendentális lebegésbe visszavezetve (vö. „abszolút totalitás", lásd I. rész, b) fej.). Az internoszeptális axiómák Fichte filozófiájában válnak jelentőssé, nemcsak deduktív használatban, az elméletivé és gyakorlativá meghasonlott ontológiai idealizmus egységességnek jelei és bizonylataiként (pl. „abszolút", „egy" és „egyetlen" – „abszolút-első", „feltétlenség", „központiság" mind az elvont-elméleti fejtegetésben,[58] mind a reál-idealizmus irányzatokat közvetítő pozíciójának megbeszélésekor),[59] hanem induktív használatban, a valóság immár kiütköző sokféleségében való eligazodás iránytűiként, a gyakorlati-morális világ sokféleségének közös nevezőre hozásának logikai eszközeiként is. A nembeliség és az ember mint öncél, ez utóbbi kettős vonatkozásban kap új értelmet és hangsúlyt Fichte etikájában.

A gyakorlati filozófiát is tudatosan ott kezdi Fichte, ahol Kant abbahagyta: a gyakorlati ész primátusának elismerésével és alapulvételével,[60] ami határainknak behatároltságunkat megszüntető kibővítését jelenti.[61] A gyakorlati filozófia számára szilárd támpontot keresve, az elméleti filozófiában dogmatizált abszolút alaptételre, az Én eredendő ténybeli cselekvéséről szóló alaptételre[62] épít, a tényleges gyakorlatban azonban meghasonlott-kettős formában érvényesül ez a tétel. Elvont-ontológiai formában, a szabadság minden létet megelőz, önmagát teszi azzá, ami, abszolút reflexió, aminek lényege aktus.[63] A valósággal szembekerülve, de még mindig elvontan, az abszolút határok szabad mozgatásának tételében realizálódik ez a szabadság: „A tudománstan a teret és a pontot abszolút határként adja meg, de a képzelőerőre hagyja a teljes szabadságot, hogy a pontot oda helyezze – tételezze (setzen) –, ahová kedve tartja."[64] Ebben az elméleti és gyakorlati ontológia közötti közvetítésben, ami Fichte rendszerében a reál-idealizmusnak felel meg, elvont egymásmelletiségben jelenik meg egyfelől a természeti szükségszerűség és törvény, mint abszolút határ, másfelől a határ teljesen szabad mozgatása, mint a törvények alkalmazása, pl. a geometria különös tudományában. A gyakorlat területén azután az elvont Én és az elvont valóság szembeállításakor meghatározódó kétféle szabadság egymásba átcsapva, de újra megrögzülve, éppen ellenkező értelemben mutatkozik az ontológiai idealizmus rejtett érvényesülése következtében. Az abszolút tevékenység az ember egyenes és közvetlen prédikátuma, a szabadság pedig az öntevékenység érzéki képzete.[65] Formálisan a természeti szükségszerűség alapozza meg a szabadságot, amennyiben a természet ösztönként hatékony az emberben, midőn azonban ösztön hatására bár, de tudatosan cselekszünk, ezt már szabadon tesszük. „Ezért bárki követhetné a természeti ösztönt kivétel nélkül, és ha nem mechanikusan, hanem tudatosan cselekedne, mégis szabad lenne a szónak ebben az értelmében."[66] A formális szabadság tehát ebben a felfogásban közel áll már a felismert szükségszerűség koncepciójához, noha Fichte rendszerében éppen az Én elvont-abszolút szabadságának kellene képviselnie a formális szabadságot. Ezt az utóbbi értelmezést csak azzal a közvetítéssel tudja elérni Fichte, hogy a tudatosan történő szabad cselekvés kapcsán, ami a természet kauzális rendjében új létesítés kezdőpontja, visszanyúl a természet, a Nem-Én ontológiai előzményeként tételezett abszolút Én-hez és annyiban tekinti az ember öntételezését szabadnak, amennyiben – ismeretelméletileg ismét szubjektív idealista pozícióba kerülve

– az érzéki cselekvést és a létet önnön fogalmából magyarázza.[67] Ilyen elvont-ontológiai visszanyúlással azonban nem érvényesülhet a valóságban a szabad cselekvés, ezért hatékonyságát anyagilag kell megalapozni. Itt érvényesül azután a praktikus idealizmus: az anyagi meghatározást ugyanis nem a természetből, hanem az ember természettel szembeállított önmagából, vagyis a szellem „anyagából" veszi Fichte. Olyan ösztön ez, ami a szabadság ösztöne a szabadság kedvéért,[68] és aminek meghatározó anyagiságát (materialitását) a cél képezi.[69] Ily módon megy végbe az ontológiai idealizmus varázslata, aminek praktikus eredményeképpen a formális szabadságot a természet juttatja az embernek (habár csak az abszolút Én-t közvetítve), az anyagi szabadság pedig az eszmék követésének szabadsága (bár éppen ezt kell a valóságban fellelni és létesíteni).

Az eszméket követő, gyakorlatban érvényesülő szabadság – az ember mint öncél és mint nembeli lény – két internoszeptális axióma körül szerveződik Fichte etikájában. Az embernek, mint nemes öncélnak a koncepciója Kant morális filozófiájában is kiemelt hangsúlyt kapott.[70] Fichte bizonyos mértékig konkretizálja ezt az eszmét, így ennek belső ellentmondásai is kiütköznek. „A természet minden szervezett terméke *önmaga célja*"[71] (Fichte kiemelése), de az ember esetében semmi esetre sem azért, hogy élvezetre irányuló ösztönét kövesse, hanem hogy teljesen függetlenné váljon,[72] vagy mindenfajta korlátozás alól abszolúte felszabaduljon.[73] Kant elvont erkölcsi elvét az elvont egyénen igyekszik konkretizálni Fichte, nem mérlegelve, hogy az ember korlátozás alóli felszabadulásának és teljesen függetlenné válásának tendenciái csakis a társadalmi létezés hatalmi rendszerében érvényesülhetnek, ahol is általában annál erősebb ellenállásba ütköznek a különböző egyének, csoportok, osztályok hasonló tendenciáinak érvényesülése miatt, mennél erősebbek ezek a saját tendenciák. Csak az ember puszta léte marad így végcélként,[74] az eszmék és célok pedig eltűnnek magában az emberben, aki ezeknek a céloknak és eszméknek immár nem csupán letéteményese, hanem valósulása. A célok és eszmék eme eltűnése a következő erkölcsi maximában fejeződik ki: „Az ember az kell legyen, ami, éppen csak azért, mert hogy van."[75] Mindaz, ami lehetne, aminek lennie kellene, ami önmaga többletét, mását, fokozását jelentené eltűnik itt a nemesnek, fennköltnek beállított adottságban, ami azonban nem több, mint az elvont individualitás.

Fichte a nembeliség hasonlóképpen elvont axiómájával ellensúlyozza – nem tudatos szembeállításként, de érdemben – az elvont individualitásra kifutó öncél-axiómát. A nembeliség Kantnál még nem játszik lényeges szerepet, inkább csak kiolvasható a különböző összefüggésekben (pl. az emberről, mint észlényről kialakított koncepció;[76] a szépség, fogalmi általánostól független általános érvényűsége, mint az ember nembeli általánosságának érzéki megjelenése),[77] Fichte filozófiájában azonban az ontológiai idealizmus ellentmondásos dogmatizálódása magával hozza pontosabb megfogalmazását és hangsúlyozását. Fichte az ember alapösztönének tekinti a társas ösztönt,[78] költői szavakkal ecseteli, hogy kevesebb magasztosabb eszmét ismer, mint „az egész emberi nem önmagára való általános hatásának eszméjét"[79] és megállapítja, hogy „mindenkinek abszolút összhangot kell létrehoznia önmagával és önmagán kívül mindennel, ami számára létezik, mert ő maga is csak ezzel a feltétellel szabad és független".[80] Aki elkülönül, az feladja célját, mert a végcél az, hogy az egész emberi nemről gondoskodjék.[81] Ennek az öncélhoz méltóan nemes nembeliségnek ugyanaz a diszkurzív-eszmei abszolutizmus a biztosítéka – rejtett internoszeptális axiómája –, ami Kant filozófiáját is jellemezte. Fichte megfogalmazásában azonban sokkal határozottabb, normatív elv, immár *logikai*

idealizmus kifejeződése. „Valamennyi embernek egyet kell értenie – írja az embernek, mint individuumnak a teljes végcéljáról –, valamennyien azonban csak a tiszta ésszerűben értenek egyet, mert ez az egyetlen, ami valamennyiükben közös."[82] Miután a tiszta ésszerű vezeti át Fichtét az elvont egyéntől az elvont nembeliséghez,* felvázolja az ember nembeli tökéletesedését, mint az ésszerű valóssá válásának folyamatát. Az emberek fizikailag egyenlőtlenek ugyan,[83] mivel azonban adottságaink alapja a tiszta észben rejlik, adottságait tekintve „magánvalóan mindenki egyenlő".[84] Végső cél, eme adottságok egyenlő fejlesztése révén, a társadalom „valamennyi tagjának teljes egyenlősége",[85] ami azt jelenti, hogy „az ész és a szabadság" így kijavítja a „természet által elkövetett hibákat".[86] Ahogyan az ember tökéletesedik, úgy változik meg a természettel való kapcsolata, bár Fichte ellentmondásos világában nem kerül még tisztázásra, hogy mennyiben van szó a természeti korlátok visszaszorításáról, vagyis a természet célszerű átalakításáról és bekebelezéséről és mennyiben ideális-szellemi mivoltának szabad kiteljesedéséről. A társadalom végső célja az legyen – írja –, „hogy az emberi nem egyre nemesedjék, egyre szabadabbá váljék a természet kényszerétől s egyre önállóbb és öntevékenyebb legyen; és így – ez már kifejezetten dialektikus meglátás! – az új egyenlőtlenségen keresztül új egyenlőség jön létre: a kultúra egyenlő előrehaladása valamennyi egyénben".[87]

e) Személyes evidencia mint a logikai idealizmus forrása és bizonylata

Az embernek, mint elvont öncélnak és mint elvontan kiteljesedő nembeliségnek az ellentétét *a diszkurzív-fogalmi abszolutizmus személyes átélésben adódó evidenciájával* hidalja át Fichte. A diszkurzív-fogalmi abszolutizálást, ami ésszerűség formájában a nembeliség jellemzője,[88] explicit axiómaként állítja és bizonyítás helyett minden ember saját megélésének bizonyosságára hivatkozik. Az abszolút öntevékenység mibenlétének vizsgálata során eljut Fichte az „elsődleges és közvetlen gondolkodás"-ig,[89] ami nem tárgyra vonatkozik, és nem más gondolatból következik, hanem „létünk abszolút elve; általa konstituáljuk egyáltalán lényegünket s ebben áll a mi lényegünk . . . Azt, hogy így gondolkodunk, közvetlenül tudjuk; a gondolkodás ugyanis éppen önmaga, mint intelligencia meghatározásának közvetlen tudata; és itt kiváltképp az intelligenciáé csupán és tisztán mint ilyené. A közvetlen tudatot *szemléletnek* nevezzük; s mivel itt nem az érzés révén adódó valamiféle materiális fennállást, hanem az intelligenciát közvetlenül mint ilyet és csak ezt szemléljük, ezt a szemléletet joggal nevezzük *intellektuális szemléletnek*. Ez pedig az egyetlen a maga nemében, amelyik *eredendően* és *valósan*, a filozófiai absztrakció szabadsága nélkül, minden emberben előfordul."[90] (Fichte kiemelései.) Önmaga mibenlétét nyomozva önmagát mint önmagát, vagyis mindentől függetlenül, ami nem önmaga, csak akaróként leli fel (finden).[91] A „fellelés" egyszerűen csak a tudat puszta tényének bemutatása, az „akarás" pedig szintén olyasvalami, amit ismertként előfeltételez Fichte, aminek fogalma „semmiféle reál-magyarázatra nem alkalmas, és nincs is szüksége ilyenre.

*Mivel itt az ontológiai idealizmus praktikus-morális érvényesülését követjük nyomon, ami Fichte számára természetes és nem reflektált út volt, írásainak általunk jelzett logikája ebben az összefüggésben sem Fichte eredeti kifejtését követi, hanem pl. felhasználja a tiszta ésszerűről adott későbbi leírást a nembeliség korábbi jellemzésének értelmezésében.

Mindenkinek önmagában kell intellektuális szemlélet által ráébrednie, hogy az mit jelentsen és mindenki képes is erre, nehézség nélkül."[92] A valóságos akarásban az ember tevékenységének korlátozottságát érzi, akarása azonban maga a tevékenység, aminek tudata közvetlen szemlélet.[93] Ezek, és a hozzájuk hasonló fejtegetések eredeti tényállást hoznak felszínre, világítanak meg, vagyis osztentológiai természetűek.[94] Sajátosságuk, hogy a tényállás szubjektív természetű, ugyanakkor fogalmi minőségű: az öntevékenység eredendően diszkurzív-fogalmi jellege mutatkozik meg általa. Intellektuális szemlélet „a közvetlen tudat, hogy én cselekszem, és amit én cselekszem; az intellektuális szemlélet az, ami által tudok valamit, mivel azt teszem. Hogy létezik az intellektuális szemléletnek ez a képessége, azt nem lehet sem fogalmak révén demonstrálni, sem fogalmakból levezetni. Mindenkinek közvetlenül önmagában kell ezt fellelni, vagy sohasem fogja megismerni."[95] Fichte világosan elhatárolja magát a Kant-féle értelmezéstől: a tudománstan intellektuális szemléletében nem érzéki létről, hanem intellektuális cselekvésről van szó, aminek Kant filozófiájában a kategorikus imperatívusz tudata felelt volna meg, ha ennek tudatát Kant külön vizsgálta volna.[96]

Ezzel a kör bezárul. Fichte visszaérkezik oda, ahol Kantot folytatván filozofálását kezdte, vagyis a gyakorlati ész primátusához és ideális bűvöletéhez. Körútján azonban, amit az ontológiai idealizmus jegyében kidolgozott filozófiájában megtesz, a történelem során felvetődő új problémák új és gyakran bensőleg ellentmondásos tudatosulásai is megjelennek. Eme új tudatosulásoknak egyik konvergenciapontja az intellektuális szemlélet. A magábamélyedő, mibenléte határáig előrenyomuló ember találja ezt magában, aki minden egyébtől elvonatkoztat, ami nem önmaga, vagyis élményvilágára korlátozódik, de aki élményvilágában még mindig intelligens mivoltát ismeri fel eredendőnek és tulajdonképpeninek. *Megélés-tudomás* ez az intellektuális szemlélet: a kritikai filozófia diszkurzív-fogalmi abszolutizmusához képest – amiben a belső tapasztalat még csak élmény-minőségétől megfosztott elvként szerepel (vö. I. rész, d) fej. vége) – merőben újszerű módon az átélés forrásából táplálkozik, a megélés döntő fontosságát mutatja, de az átéléseket kimeríti még a fogalmisággal, az átéléseknek nincs az intelligenciától eltérő tulajdonképpeni mivoltuk. A megélés immár az elsődleges, de még csak a tudomás evidenciájaként. Hasonlóképpen ellentmondásos egység az intellektuális szemlélet az egyed – nem és elmélet – gyakorlat vonatkozásában is. Az ember egyedileg, személyesen leli fel önmagát cselekvésének eredendőségében, mivel pedig ez az eredendőség intelligens, cselekvésének az emberi nem általánosságát tekintve van értelme. A határok, ameddig pusztán cselekvő, akaró mivoltának tudomására jutó megélésében eljut, éppen az Én, az önmagával azonos lény belső szabadságának kerete, az elvont internoszeptális tudat eredendőségének bizonyossága. Ugyanakkor ez az Én már nemcsak önmaga konstituálásában, elvontan-ontológiailag cselekvő, hanem egyedi és nembeli mivoltában, gyakorlatilag hatékony.

Szándéka szerint Fichte a kritikai, transzcendentális filozófiát alapozza meg és fejleszti rendszerré. Az új tudatosulások jó része csupán melléktermeke ennek a munkának, de némelyik melléktermeknek legalább akkora jelentősége van a filozófia fejlődése, az ember önismerete, önmagára-ébredése és végül az ontológiai idealizmus túlhaladása szempontjából, mint az új tudatosulások más részének az ontológiai idealizmus stabilizálása és új praktikus pozíciójának kiépítése szempontjából. Ilyen messze előremutató tudatosulás az intellektuális szemlélettel kapcsolatosan az emberi nem eredendő belső különbözőségére, megosztottságára vonatkozó néhány utalás, az emberi nem kozmoszában található ere-

dendő rétegezettségnek, a *diakozmoszoknak* néhány jelzése. Mivel a fejtegetések végső soron az ontológiai idealizmus pozícióinak kiépítését és védelmét szolgálják, a diakozmikus jelzések ellentmondásosan – Fichte rendszerében rejtett circulusok formájában – jelentkeznek. Az Én-ség (Ichheit) formájaként, intellektuális szemléletként, csak a filozófusok számára adódik az Én „és azáltal emelkednek a filozófiához, hogy ezt megragadják".[97] Viszont „az Én mint eszme, magának *az Én-nek a számára* van, amit a filozófus szemügyre vesz és nem sajátjaként jelöl ki, hanem a természetes, ámbár tökéletesen kiképzett ember eszméjeként".[98] Az elméleti, elvont ontológiai problémákkal foglalkozó, a létezés határába előrenyomuló ember kérdésessé váló társadalmi megbízatásának első jelei közé tartozik ez a megállapítás. Az Én tiszta formáját, voltaképpen az internoszeptális mibenlét határait puhatoló filozófus az eszme hátterét, alapját kutatja, mintegy e mögé nyúl és már ekkor, az idea elméleti megalapozására való törekvés során is a nem-filozófusok nagy táborától való elszakadás veszélye érződik.

Még határozottabb ez az érzés az egész tudomástan vonatkozásában. „A tudomástannak az egész embert kell kimerítenie, ezért csak egész képességének totalitását latba vetve lehet felfogni." Amíg azonban egyik részképesség a másik rovására terpeszkedik el az emberekben, addig nem lesz általános érvényű filozófia, hanem csak szűk körre szorítkozik.[99] Itt még a filozófia jövendő általános érvényűvé válását ígéri a fogalmazás, mint ahogyan az idealizmus győzelmét várja Fichte a dogmatizmus fölött. Ebben az utóbbi összefüggésben azonban a diakozmikus megállapítások nyíltan ellentmondanak az ideális nembeli egységnek. „Hogy milyen filozófiát választ valaki, az attól függ, hogy milyen emberről van szó: mert egy filozófiai rendszer nem halott gönc, amit csak úgy tetszésünk szerint le lehet vetni, vagy fel lehet ölteni, hanem annak az embernek a lelke lelkesíti azt, aki birtokolja."[100] Filozófusnak születni kell – vonja le a következtetést Fichte,[101] és megállapítja, hogy manapság még kevesebb ember képes az eszmékhez emelkedni, mint valaha.[102] Mégsem keseredik el, mert hitvallása, hogy az eszményeknek megfelelően kell megváltoztatni a valóságot, akár az eszme iránt közömbös emberek nélkül – a sorok között érződik –, akár ellenükre is.[103] Az ontológiai idealizmus akcióprogramjának születését figyelhetjük itt meg: a nembeli általánosságból reálisan immár kiszakadó eszme ideális érvényét realizálódása adja, akár a realitás ellenében is.

JEGYZETEK

[1] Fichte levele F. A. Weisshuhnhoz, 1790. augusztus–szeptember. Fichte, J. G.: *Gesamtausgabe d. Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* III/1. hgg. v. R. Lauth–H. Gliwitzky, F. Fromman (G. Holzboog) Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt 1968, 167.

[2] Fichte, J. G.: Darstellung der Wissenschaftslehre (Aus dem Jahre 1801). *Johann Gottlieb Fichte's* Sämtliche Werke II. hgg. v. I. H. Fichte, Veit és Comp., Berlin 1845, 1–163. – A továbbiakban – ha egyéb megjelölés nincs – Fichte műveit ennek a kiadásnak az oldalszámozása szerint – a kötetszám római, az oldal arab számú megadásával – idézzük, mert ez a számozás egyaránt megtalálható Fichte Műveinek F. Medicus által gondozott kiadásában (F. Meiner Verlag, Lipcse) és az új Akadémiai Kiadásban) J. G. Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* id. kiad.

[3] Fichte levele Reinholdhoz, 1799. április 22. *Fichte Gesamtausgabe,* id. kiad. (=Briefwechsel 1796–1799), 327. – Vö. uo. 333.

[4] Melléklet Fichte előbb idézett leveléhez. (Fragment.) – Uo. 331.

[5] Fichte, J. G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.* Erste Auflage 1794, I 90.

[6] Uo. I 91.

[7] Uo. I 98.

[8] Fichte maga is hivatkozik arra (I 100), hogy Kant jelezte ezt az alaptételt a kategóriák dedukciójakor, de alaptételként soha nem dolgozta ki (deutete; nie bestimmt dargestellt).

[9] Kant, I.: *Prolegomena* A 110. [36 §]

[10] Kants Opus postumum. Hg. E. Adickes. Kantstudien, Ergänzungsheft 50, 1920, C 588, 649 Anm.

[11] Kants Opus postumum. *Kant's gesammelte Schriften.* XXI, hgg. v. d. Preussischen Akademie der Wissenschaften, W. de Gruyter, Berlin–Lipcse 1936, 36–37.

[12] Uo. 58.

[13] További lényeges circulusok Fichténél, pl. I 92; I 146; I 232; I 239,

[14] Grohmann *Philos. Journal*ban megjelent írásához fűzött megjegyzésében Fichte éppen azt hangsúlyozza, hogy a circulus – ami elkerülhetetlen, ha az ész-törvényeket ész-törvények szerinti gondolkodás által vezetjük le – már a kritikán túli világ. (Fichte, Akademie-Ausgabe Werkeband 4, 1970, 487.)

[15] Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* I 92.

[16] Uo. I 103.

[17] Uo. I. 97.

[18] Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie.* I. kiad., 1794, I 60.

[19] Uo. I 61.

[20] Uo. I 59.

[21] Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* I 110.

[22] Uo. I 115.

[23] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B XXXV. [22–23. o.] – Kant: *Kritik der Urteilskraft* A 325 sqq. [74. §] – Vö. I. rész. Bev.

[24] Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* I 119.

[25] Uo. I 120.

[26] Kant: Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat? Hgg. v. F. Th. Rink, 1804. *Kants Sämtliche Werke.* Hgg. v. K. Vorländer, V. 3. F. Meiner Verlag, Lipcse, 100. o., Vö. Kant: *Kritik der Urteilskraft* A 326. [74. §]

[27] Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre,* I 29.

[28] Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* I 278.

[29] Uo.

[30] Uo. I 279.

[31] Uo. I 281.

[32] Uo. I 280.

[33] Uo. I 281.

[34] Uo.

[35] Uo. I 282.

[36] Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* I 29. Anm. az I. kiadásban.

[37] Fichte: *Grundlage der gesamtem Wissenschaftlehre,* I 267; I 289 sqq.

[38] Uo. I 283.

[39] Uo. I 319.

[40] Uo. I 294–295.

[41] Uo. I 327.

[42] Uo. I 156.

[43] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 395. [608. o.]

[44] Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* I 282; Vö. I 214; „Határáttörés": I 205.

[45] Uo. I 125–126.

[46] Fichte: *Darstellung der Wissenschaftslehre* (Aus dem Jahre 1801). Id. kiad.

[47] Vö. Fichte: *Grundlage der gesamtem Wissenschaftslehre,* I 224.

[48] Fichte: Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804. Zum ersten Male gedruckt in X 88–324. (152. o.)

[49] Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* I 269.

[50] Fichte: *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre,* 1798. IV 42. (Magyarul: *Az erkölcstan rendszere.* Ford. Berényi Gábor, Gondolat, Budapest 1976, 118. o.)

[51] Vö. I. rész, d) fej vége.

[52] Fichte: *System der Sittenlehre,* IV 65–66. [143–144. o.]

[53] Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* I 270.

[54] Fichte: *System der Sittenlehre,* IV 25–26. [100–101. o.]

[55] Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 815. [513. o.]

[56] Uo. A 452–454. [302–303. o.]

[57] Uo. A 500 sqq. [329 skk.]

[58] Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre,* I 54; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* I 183 sq.

[59] Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* I 281.

[60] Fichte: *System der Sittenlehre,* IV 53–54. [131. o.] Vö. uo. IV 165. [251. o.]

[61] Uo. 92. [171–172. o.]

[62] Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* I 91; I 98. Vö. 976. o.

[63] Fichte: *Darstellung der Wissenschaftslehre* (Aus dem Jahre 1801), II 34.

[64] Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre,* I 64.

[65] Fichte: *System der Sittenlehre,* IV 9. [84. o.]

[66] Uo. IV. 135. [218. o.]

[67] Uo. IV. 9. [84. o.]

[68] Uo. IV 139. [223. o.]

[69] Uo. IV 9. [84. o.]

[70] Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten,* id. kiad., 52; Kant: *Kritik der Urteilskraft* A 386 sqq. [83. §] és másutt is.

[71] Fichte: *System der Sittenlehre,* IV 128. [211. o.]

[72] Uo. IV 152. [237. o.]

[73] Uo. IV 166. [252. o.]

[74] Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten.* Erste Auflage 1794. VI 295. (Magyarul: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. Fichte: *Az erkölcstan rendszere,* id. kiad., 17. o.)

[75] Uo. VI 296. [17. o.]

[76] Kant: *Grundlegund der Metaphysik der Sitten,* id. kiad., 13–14. és másutt is.

[77] Kant: *Kritik der Urteilskraft* A 18. [6 §]

[78] Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten,* VI 306. [27. o.]

[79] Uo. VI 311. [33. o.]

[80] Fichte: *System der Sittenlehre,* IV 234. [329. o.]

[81] Uo. IV 234–235. [329. o.]

[82] Uo. IV 253. [349. o.]

[83] Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten,* VI 312–314. [35–37. o.]

[84] Uo. VI 314. [38. o.]

[85] Uo. VI 315. [38. o.]

[86] Uo. [38–39. o.]

[87] Uo. VI 321. [45. o.]

[88] Fichte: *System der Sittenlehre,* IV 253. [349. o.]

[89] Uo. IV 46. [123. o.]

[90] Uo. IV 47. [124. o.]

[91] Uo. IV 18. [93. o.]

[92] Uo. IV 19. [95. o.] Vö. uo. IV 38. [115. o.]

[93] Uo. IV 86–87. [165. o.]

[94] Vö. Pethő Bertalan: Filozofálás és költőiség, *Magyar Filozófiai Szemle,* 1982/2.

[95] Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben.* Erste Veröffentlichung 1797. I 463. Vö. Fichte: *System der Sittenlehre*, IV 8–9. [83. o.]

[96] Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, I 472.

[97] Uo. I 515.

[98] Uo.

[99] Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I 285. Anm.

[100] Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.* Erste Veröffentlichung 1797. I 434.

[101] Uo. I 435.

[102] Fichte: *Über die Bestimmung des Gelehrten*, VI 292. [12. o.]

[103] Uo.

SZILI JÓZSEF: A MŰVÉSZI VISSZATÜKRÖZÉS SZERKEZETE (A MŰVÉSZET ISMERETELMÉLETI KÉRDÉSEI CHRISTOPHER CAUDWELL ÉS LUKÁCS GYÖRGY ESZTÉTIKÁJÁBAN)*

BAYER MIKLÓS

A szerző tanulmányának olvasása számos olyan gondolati kitérőre nyújt lehetőséget, amelyek e témakörrel kapcsolatban több – talán már lezártnak tűnő – következtetés újbóli vizsgálatára késztetik az olvasót. Szili József bizonyos értelemben „értékmentő" feladatot vállalt, amikor az *Illúzió és valóság* és *Az esztétikum sajátossága* összevető elemzésére vállalkozott, hiszen Lukács gondolati rendszerének egyetemessége, fogalmi apparátusának fejlettsége nehéz feladat elé állítja a két elméleti koncepció hasonlóságának bizonyítására törekvő szerzőt. Egyebek között a korábbi viták, véleménycserék során kialakult sematikus, egyszerűsítő jellegű megközelítési móddal is vitázik, megpróbálván leküzdeni, hogy Caudwell munkásságának filozófiai vonatkozásait figyelmen kívül hagyják, s csupán egyik vagy másik tudományág (irodalomelmélet, nyelvtudomány) sajátítsa ki műveit.

Bevezetőjében úgy ítéli meg, hogy Lukács és Caudwell elméleti koncepciói közel állnak egymáshoz, s a terminológiai különbségek mögött, a kategóriarendszerekben lényegi hasonlóság fedezhető fel. Ennek igazolásául – a történeti előzmények vázlatos összegezése után – megkísérli a két mű esztétikai rendszerének főbb következtetései közötti párhuzamok szövegelemzés alapján történő bizonyítását; majd kiemelten foglalkozik az esztétikai visszatükrözés öntudatszerűségének problematikájával. Befejezésként (vagy talán inkább a felvetett kérdések jelentőségének értékeléseként) a szerző összegzi fontosabb megállapításait a szubjektum–objektum viszonyról a művészi kommunikáció és az esztétikai visszatükrözés szerkezetében.

A bevezetést követően rövid ismertetést olvashatunk az *Illúzió és valóság* angliai és amerikai, ill. magyarországi fogadtatásáról, majd Lukács György munkáiból válogatott részletek segítenek a magyar esztéta – Caudwell műveivel kapcsolatos, de korántsem pozitív – állásfoglalásának megértésében. Caudwell elméletének értékelése, mint a vonatkozó idézetek, utalások is igazolják, nem volt egyértelmű; mind Angliában és az Egyesült Államokban, mind a szocialista országokban eltérően, gyakran az adott történelmi és politikai viszonyoktól túlságosan is függően ítélték meg a marxista esztétikában elfoglalt helyét. Bár többen, köztük olyan neves filozófus is, mint George Thomson, elismeréssel írtak műveinek eszmeiségéről, alapvetően azonban a jóindulatúnak nevezhető kritikusok többsége is csupán néhány pozitív megjegyzés erejéig méltatta elméleti rendszerét. Szili József például idéz G. S. Fraser Caudwellről szóló lexikoncikkéből: „Két marxista műve[1] nélkülözi a szolid történeti érzéket és az irodalmi minőség iránti kifinomult, különbségtevő fogékonyságot, viszont intuitív hevük nagyon megkapó; a marxista elmélet olyan szabad felfogású, annak idején meglehetősen szokatlan interpretációjára irányulnak, amely előlegezi a modern 'új baloldali' kritikusoknak azt a törekvését, hogy a hangsúlyt a fiatal Marx 'elidegenedési' elméletére helyezzék" (15. o.).

Valószínűleg a fent említett körülmények indokolják, hogy néhány rövid periódustól eltekintve Caudwell munkái nem számíthattak nagyobb érdeklődésre. Szili József utal Samuel Hynes, S. E. Hyman, Max Wehrli, Maurice Cornforth és mások műveire, melyek különböző meg-

*Akadémiai Kiadó, Budapest 1981.

[1] Fraser az *Illúzió és valóság* mellett a *Studies in a Dying Culture* című tanulmánygyűjteményre utal.

közelítésben és terjedelemben – elsősorban rövid ismertetések és utalások formájában – értékelték munkáit; azonban (a *Modern Quarterly* 1951-es évfolyamában folytatott Caudwell-vitától eltekintve) általában indokolatlan érdektelenséget tapasztalhatunk munkássága iránt. Részben a mellőzésnek ez a formája is közrejátszhatott abban, hogy hazai szakirodalmunk viszonylag későn kezdett el foglalkozni Caudwell esztétikai nézeteivel, s az érdemi értékelések is elsősorban a folyóiratok hasábjaira szorultak. (Egyebek között Lutter Tibornak a Caudwell-vitával kapcsolatos írását, továbbá Sükösd Mihály, Egri Péter és Vitányi Iván állásfoglalását emeli ki Szili József – igaz, bizonyos kritikai fönntartásokkal.) Ez a szerénynek mondható szakirodalmi háttér magyarázhatja, hogy Szili József viszonylag ritkán hivatkozik korábbi kutatásokra, s alapvető célja, hogy saját nézeteinek kifejtésével járuljon hozzá Caudwell elméletének megismertetéséhez, a lukácsi művel kapcsolatos összefüggések tisztázásához.

Az esztétikum sajátossága rendszerének vizsgálatakor – talán a bőség zavarának elkerülése miatt, a választott témakör lényegének célirányos elemzése érdekében – a szerző a másokkal való polemizálás helyett az általa kiemelt problémák elvi tisztázására fordítja figyelmét. (A Lukács művével kapcsolatos tanulmányok, viták áttekintésére persze nekünk sincs itt sem módunk, sem szükségünk.) Caudwell magyarországi megismerése az *Illúzió és valóság* magyar nyelvű kiadásának időpontjától (1960) számítható ténylegesen, s értékelésének alapja kezdettől fogva a lukácsi nézetekhez való viszonyítás volt. Munkájának jelentőségét nem csupán az esztétika kutatói, hanem az irodalomtudomány és a nyelvészet művelői is fölfedezték: Szili József kiemeli, hogy többen – Vitányi Iván, Tamás Attila és mások – az alkotáselvűség alapján szembesítették Caudwell elméletét Lukács tételeivel és a megismeréselvű megközelítéssel.

A továbbiakban Lukács György Caudwellről kialakított képét, helyesebben néhány lényegesnek ítélt megállapítását elemzi a tanulmány szerzője. Más kritikai megjegyzések mellett tévesnek minősíti Lukács ama álláspontját, amely Caudwell költészetfölfogásának szolipszizmusára, a ritmusnak mint „kozmikus" jelenségnek az őskorba való visszavetítésére utal. Szili értelmezése szerint ezt Caudwell „az őskorba csak úgy vetíti vissza, hogy már tudatos alkalmazásának fokán hozza kapcsolatba az emberi öntudattal, az öntudat egyik első megnyilvánulásmódjával". A lukácsi és a caudwelli megközelítés hasonlósága a „belső valóság" természeti alapú társadalmi objektivitásának azonosságában rejlik, de Caudwell esztétikai rendszerének elemzése során Szili József kiemeli, hogy az *Illúzió és valóság* szerzője a tudomány és a művészet kialakulását az embernek a természettel vívott harcából vezeti le. A művészet az ember önmegvalósulásának eszköze, s egyben maga is az ember egyik valósága. Lényeges, hogy Caudwell ezt a valóságot az emberi gyakorlat szerves részének tekinti. Koncepciója itt – Szili véleménye szerint – lényegében megfelel a lukácsi fölfogásnak, amely szerint „a műalkotás világában nem fordulhat elő olyan külsőleges mozzanat, amellyel az ember belső világában meg ne egyezne valami" (49. o.).

A Caudwell rendszerét érintő vádakkal (szubjektivizmus, introvertáltság, irracionalizmus) kapcsolatban Szili József szükségesnek tartja hangsúlyozni, hogy az *Illúzió és valóság* szerzője – Lukács Györgyhöz hasonlóan – figyelembe veszi a történeti konkrétságra vonatkozó objektivitás és az egyes műfajok, stílusok közötti sokrétű viszonyt. A tudomány és a művészet kapcsolatának elemzése szintén hasonló következtetéshez vezet. A különböző visszatükrözés módok tárgyának meghatározásában lát a szerző lényeges különbséget Caudwell és Lukács fölfogásában. Az *Illúzió és valóság* az ember „belső valóságát" tekinti a művészi visszatükrözés tárgyának, a „külső valóságot" pedig a tudomány területére utalja; *Az esztétikum sajátosságának* koncepciója szerint viszont a művészet és a tudomány ugyanazt a valóságot tükrözi vissza. Szili József azonban ezt az eltérést is inkább megfogalmazásbeli, formai okokra vezeti vissza, s további okfejtésében a tartalmi hasonlóság kimutatására törekszik. Hangsúlyozza, hogy Caudwell nem csupán a szubjektum–objektum viszony dialektikus materialista értelmezéséből indul ki, hanem „történelmi materialista módon, azaz nem az ismeretelméleti kérdésfeltevés általánosságában, hanem a konkrétság szintjén, az emberiség társadalmi, történelmi gyakorlatára vonatkoztatva tette fel a tudományra és a művészetre vonatkozó kérdéseit" (76. o.).

Újszerű, egyben elméleti szempontból vitára ösztönző elemzést olvashatunk a továbbiakban *Az esztétikum sajátosságának* koncepciójáról, illetve – ahogy Szili fogalmaz – a művön belüli „két koncepció vitájáról". Nem lenne helyénvaló (s célszerű) a logikailag alaposan megszerkesztett, filológiailag gondosan alátámasztott gondolatmenetet itt részletesebben ismertetni, ezért – az

esetleges torzítások elkerülése érdekében – csupán utalunk a problémakör lényegére. Szili József két „tendenciát" különböztet meg Lukács művében. Az egyik az esztétikai visszatükrözés tárgyának objektivitását az „egyszerű magábanvalóságukban", a „tudattól függetlenül létező" tárgyak objektivitásával azonosítja. A másik tendencia az esztétikai szubjektivitás tárgyiasságával és a „megfelelő szubjektummal", alapjában véve az emberiség fejlődési folyamatához kapcsolódik. E problematikához illeszti Szili az ábrázolás és a visszatükrözés kérdéskörét, s így polemizál Lukács álláspontjával, mely szerint az emberiség szubsztanciája minden más realitással egyenrangú, vagyis objektív és magábanvaló – s mégis (a lukácsi terminológia szerint) „szubjektumnak" minősül.

Az esztétikai visszatükrözés öntudatszerűségének kérdéseit vizsgálva Szili József megállapítja, hogy Ch. Caudwell volt az első marxista esztéta, aki az „emberi öntudatot" állította középpontba. Ezt viszont egyúttal *Az esztétikum sajátossága* legközvetlenebb előzményének tekinti, hiszen a lukácsi műben a tudomány az emberiség tudata, a művészet pedig az emberiség öntudata – „az emberiség öntudatának legmegfelelőbb és legmagasabbrendű megnyilvánulási módja", s az esztétikai visszatükrözés specifikuma e visszatükrözés „öntudatszerűsége". (116. o.)

Az esztétikumban az érzéki és a tudati létezés egységének fontos szerepe van, a valóságos emberi tudat föltétele az öntudat – tudatosság és tudat csak tudat és öntudat kölcsönhatásában lehetséges. Az esztétikai visszatükrözés lényege az emberiség fejlődési folyamata, az eredmény e fejlődésnek az „öntudata". Az öntudatszerű visszatükrözés esztétikai formájában nem csupán alkotás, hanem értékelés is. „A visszatükrözés – írja Szili – magában az alkotásban, az eredeti érték létrehozásában nyilvánul meg" (135. o.). A műalkotás értékét az határozza meg, hogy végső fokon milyen mértékben járul hozzá az emberiség önalkotásának folyamatához.

Az esztétikai visszatükrözést Szili József a társadalmi gyakorlatból kiinduló gyakorlati, konkrét visszatükrözési módnak tekinti, melynek sajátossága a gyakorlat egyéb módjaitól való eltávolodásában rejlik. Lényegesnek tartja a szerző, hogy a gyakorlati visszatükrözési módok szerkezete visszavezethető a szubjektum–objektum viszonyra, s hogy ezeket a szerkezeti tényezőket mind az *Illúzió és valóság*, mind *Az esztétikum sajátossága* alkotója figyelembe veszi. Caudwell rendszerében a természeti, társadalmi konkrétság kerül előtérbe, az esztétikai visszatükrözés alanya a „mindenkori egyéni öntudat", amely tágabb értelemben a társadalmi és természeti meghatározottság alapján létező „közös érzelemvilág". Lukács György – Caudwell egyszerűbben megfogalmazott elméleti rendszerét meghaladva – a szubjektum meghatározó szerepének kifejtésével lényegében a „vég nélküli átmenetek lehetőségét" teremtette meg. Kettőjük munkássága valójában a marxista esztétika folytonosságát, szerves egységét bizonyíthatja.

Vázlatos áttekintésünk befejezéseként még Szili József tanulmányának néhány fontos tanulságát érdemes összegeznünk. A már említett „értékmentő" feladat vállalásán túl ki kell emelnünk a mű figyelem felhívó szerepét is. A lukácsi esztétikai elméletet olyan problémakörben ismerhettük meg itt újólag, amelynek értékelése még korántsem fejeződött be. Szili gondolatsorai ezt a tényt érzékletesebbé tették, a felvetett kérdések átgondolására, újbóli megvitatására ösztönöznek. Lehetőséget adnak arra, hogy a már kissé az irodalomelmélet sajátjává lett *Illúzió és valóság* ismeretelméleti vonatkozásait ismét áttekintsük, s igen hasznos adalékokat, újabb szakirodalmi részleteket ismerhessünk meg. S ami a legfontosabb, e tanulmány is igazolja, hogy a filozófiai gondolkodás eredményeit csak történetiségük ismeretében értékelhetjük igazán, s hogy csak a korábbi művek új módon történő megvilágítása nyújt lehetőséget a további lépések megtételére.

GÖRGÉNYI FERENC: TULAJDON ÉS POLITIKA*

BUJALOS ISTVÁN

A fiatalon elhunyt Görgényi Ferenc *Tulajdon és politika* című tanulmánykötetét bízvást jellemezhetjük azokkal a szavakkal, amelyekkel egyik cikkében ő illette Heller Ágnes *Érték és történelem* című könyvét: „. . . szembetűnő a benne levő esszéket jellemző konceptuális-szemléleti egység" (338. o.).

A kötet két nagy részre tagolódik. Az első részben található tanulmányok egy már soha el nem készülő disszertáció előtanulmányai, amelyek ezért tárgyukban is szorosan kapcsolódnak egymáshoz. Mint azt Tőkei Ferenc írja, e munka címe valószínűleg „A tulajdon mint politikai viszony" (11. o.) lett volna. A könyv második részében található cikkek témái már sokkal heterogénebbek, mutatva a szerző sokirányú érdeklődését és tájékozottságát. Ebben a recenzióban mindenekelőtt a tanulmányokkal kívánunk foglalkozni; a kötet cikkeit csak annyiban érintjük, amennyiben a tanulmányok témáinak szerves kiegészítését jelentik.

A kötetben szereplő tanulmányok jó részét az az igény szülte, hogy a politikai felépítmény sajátosságait megragadják. A politikai felépítmény sajátosságainak leírása azt a hiányt csökkentené, illetve szüntetné meg, ami abból származik, hogy Marx szisztematikusan nem fejtette ki a politika és az állam kérdéseit. E kérdések nagyon szerteágazóak, úgy is mondhatjuk, hogy interdiszciplináris megközelítést igényelnek, s Görgényi Ferenc igyekszik is eleget tenni ennek a követelménynek. Ezen interdiszciplináris megközelítés viszont a kérdés filozófiai alapjainak tisztázása után történhet csupán. E filozófiai alap annak megválaszolását jelenti a marxizmusban, hogy a gazdaság és politika, valamint az állam milyen viszonyban vannak, s milyenek a sajátosságaik.

A szerző koncepcióját erre az alapkérdésre nézve már a kifejtés elején megfogalmazhatjuk. Azt mindenki elfogadja a marxista irodalomban, hogy a gazdaság és a politika nem független egymástól, hogy a politika nem csupán tükrözi a gazdaságot, de vissza is hat rá. De ezen elv konkretizálása, tartalmának megadása már jelentős eltéréseket mutat.

Görgényi Ferenc a maga elgondolásait Tőkei Ferenc formációelméletére alapozza, amelyet hiteles Marx-interpretációnak tekint. Egészen pontosan ezen elméletnek arra az alapgondolatára épít, hogy a társadalmi formákat „az egyének, mindenkori közösségeik s a termelési eszközök egymásra vonatkoztatása révén határozhatjuk meg" (33. o.). E hármas viszonyon belül a politika „az egyén és közösség közti viszonyok, az egyén közösséggé integrálása viszonyainak szférája" (38. o.) A politika ezen általános meghatározása „tágabb" mint a marxista irodalomban leggyakrabban előforduló politikafogalmak, de lehetőséget teremt arra, hogy a politikával kapcsolatos kérdések megválaszolása egy rendszerben, egyetlen elmélet alapján történjen, amely ugyanakkor egységet alkot a marxi politikai gazdaságtannal, annak következetes végiggondolásán alapul.

E kérdések közül a legfontosabb az, hogy a politika egységet alkot a gazdasággal, s ugyanakkor el is különül tőle. Az egység alapja Görgényi szerint az, hogy a dolgok igazgatása (E → T) és a személyek igazgatása (E → K) a gazdaságban szétválaszthatatlan; a dolgok igazgatása a személyek igazgatását is jelenti. Az elkülönülést az magyarázza, hogy a társadalom egészét tekintve nincs ilyen közvetlen egység a dolgok és személyek igazgatása közt: „az egész társadalom tőkés vezetése csak a személyek igazgatására létrehozott külön szervezet és speciális tevékenység révén lehetséges"(96. o.).

Az egység tehát a gazdaság oldaláról nézve azt fejezi ki, hogy magának a gazdasági tevékenységnek immanens sajátossága a politikai elem, amely a társadalom egészét (mint átfogóbb „tevékenységet") tekintve viszonylagosan önállósul. Ezen önállósult politikai szféra azután mintegy védelmi kerete az egyes gazdasági tevékenységeknek, de mint ezek belső eleme. A politika oldaláról nézve pedig azt jelenti az egység, hogy a politikum elemei (például tulajdon, állam) nem pusztán önállósult entitások, hanem társadalmi viszonyok, a materiális tevékenység létrehozta érintkezési formák által tételezettek.

Ám nem pusztán Tőkei Marx-interpretációját veszi alapul Görgényi Ferenc a maga koncepciójának megfogalmazásához, hanem a politikum marxi fogalmát ő maga is rekonstruálni igyekszik.

*Magvető, Budapest 1982.

Ez a Marx-interpretáció, amellett hogy rendkívül sok releváns kérdést (például a tulajdon marxi fogalma, az állam fogalma és történetisége, a bürokrácia stb.) igyekszik tisztázni, megkísérli – legalább vázlatosan – rekonstruálni Marx gondolkodói fejlődését. Egyetért Althusserrel abban, hogy „ami magát a tőkés termelési módot illeti, ha rendelkezünk is egy impozáns fogalmi rendszerrel ahhoz, hogy elgondolhassuk gazdasági szintjének realitását ... nem rendelkezünk ehhez fogható elmélettel e termelési mód politikai és ideológiai szintjének elgondolásához" (Althusser: *Marx – az elmélet forradalma,* 295. o.). Az azonban, hogy Marx nem fogalmazta meg szisztematikusan a politikai felépítmény sajátosságait, nem jelenti azt, hogy ne adott volna jelentős útmutatókat egy ilyen szisztematikus elmélet kidolgozásához (ilyen elmélet tervezetei maradtak ránk például a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban és az *Alapvonalak*ban is).

Annak, aki egy ilyen elmélet kidolgozását szeretné elvégezni Marx alapján, két alapvető kérdésre kell válaszolnia:

(1) A korai Marx-művekben található, a politikára vonatkozó nézetek milyen viszonyban vannak a későbbi Marx-munkákban található gondolatokkal. Vagyis az ifjú és érett Marx viszonyára vonatkozó kérdést kell megválaszolni; és Görgényi abban már nem ért egyet Althusserrel, hogy 1845 episztemológiai határt jelentett volna Marx munkásságában, hogy itt az „ideológia" helyett a „teória" jelenne meg. De bírálja Ernst Bloch messianisztikus marxizmusát, s Heller Ágnest is azért, mert a korai Marx-művekből vett „emberi lényeg" fogalmat – etikai szemlélete miatt – megmerevíti. Görgényi egy – persze nem ellentmondásmentes – kontinuitást lát az ifjú és az érett Marx között. Ezt a kontinuitást a politikum vonatkozásában úgy jellemzi, hogy a fiatal Marx ugyan megmutatja, hogy a politika által intézményesített közösség imaginárius, illuzórikus, de nem mutatja föl ezen illuzórikus egységnek az alapját a csereviszonyokban. A csereviszonyok intézményi közvetítődését *A tőké*ben bemutatja, de nem vizsgálja az államot és a politikát. Bemutatja, hogy „a materiális tevékenység politikailag intézményesített formában megy végbe az üzemi munkamegosztáson belül is" (99. o.), de ez a gazdaságon belüli politikai, s „nem azt a politikát elemzi, amely a gazdaságra visszahat" (100. o.).

(2) A másik alapvető kérdés, amelyre válaszolni kell: hogyan magyarázható Marx gazdaságtani munkáinak politikai tartalma? E kérdés megválaszolását Görgényi Ferenc a tulajdon marxi fogalmára alapozva végzi el. A tulajdon Marxnál termelési viszony, a termelés eredményei kisajátításának formája – állapítja meg. A tőkés tulajdonnak termelési viszonyként való fölfogása mutatja meg a tulajdon mint jogviszony látszatvoltát a tőkés és munkás közti cserében. A fent említett politikai tartalom kettősen mutatkozik meg Marxnál: a) a *Nyersfogalmazvány*ban „eljut ahhoz, hogy a tulajdont mint termelési viszonyt felfogva, konkrétan bemutassa, hogy a dologi viszonyok újratermelése hogyan eredményezi személyi függőségek újratermelését – érintkezési formák termelését (ami a marxi politikai gazdaságtan tulajdonképpeni tárgya s ami igazi politikai jellegét adja)" (37. o.). b) A tulajdon mint jogviszony, noha látszat, de valóságos látszat, amely partikulárisan tükrözi az érintkezési formák tartalmát. De a tulajdon nem pusztán termelési viszony, hanem (a tulajdon létező formái, például a tőkés tulajdon) történeti forma; s ebből az aspektusból az egyén és termelési eszköz viszonya magántulajdon általi közvetítésének fölszámolása is politikai tartalmát alkotja a marxi politikai gazdaságtannak. Ez a fölszámolás persze nem szubjektív igény, hanem a tőkés termelés fejlődésének objektív eredménye.

A tulajdonhoz hasonlóan interpretálja Görgényi az állam fogalmát. Az állam nem pusztán szervezet, s nem is csak erőszakszervezet (vö. tulajdon mint jogviszony), hanem társadalmi viszony. De megmutatja a tulajdon és állam összefüggését, szoros kapcsolatát is. Olyan mértékben „önállósodik" a politika, fetisizálódik mint tulajdonosokat megszervező forma, „amilyen mértékben az egyén és termelési eszköz fetisizálódása a magántulajdon" (38. o.) A tulajdonviszonyok: a termelési viszonyok koncentrált kifejeződései. A tulajdonviszonyok történeti változása alapján érthető meg az állam történetisége is. A prekapitalista társadalmakban, éppen mert az egyén és termelési eszköz viszonya nem fetisizálódott, a tulajdonviszonyok politikaiak voltak, s a tulajdon és a politika nem vált el. Az államra vonatkoztatva ennek az elkülönülésnek a hiánya nem azt jelenti, hogy ne lett volna állam mint szervezet, hanem azt, hogy nem különült el mint a tulajdonosokat megszervező forma, ami a polgári társadalom sajátsága.

Az elkülönülés tehát nem azt fejezi ki, hogy a szervezet tagjainak partikuláris érdekei a meghatározóak, hanem burzsoá és citoyen elkülönülését. Görgényi Ferenc éppen ezen az alapon mutatja meg a marxi bürokrácia-fölfogás sajátosságait. A bürokrácia megértésének nem az a

lényege, hogy az apparátus a maga partikuláris érdekeit érvényesíti, hanem az, hogy maga a berendezkedés vált önálló szférává. (Ez képezi Görgényi bírálatának magvát Márkus Mária, Hegedüs András és Max Weber fölfogásával szemben.) Éppen ezért hibás a szakigazgatást a demokratizmussal, a képviseleti elvvel szembeállítani; a döntések szakmai és politikai oldalának szétválasztása csak viszonylagos lehet. Éppen a kettő egységének a megteremtése a cél a szocializmusban, de az az egyesítés nem lehet a legitimáció fejlesztésének útja, mert a legitimáció éppen elkülönülésük megnyilvánítása.

Görgényi Ferenc tanulmánykötete rendkívül gondolatgazdag, s még sok olyan kérdést érint, amelyekről itt csak utalásszerűen lehet szó. Ilyen például a marxi jogfogalom rekonstrukciója, a közakarat és népszuverenitás problémája, a marxizmus és a szociológia viszonya; hogy az olyan kiváló elemzéseket, mint a hegeli absztrakt jog fogalma vagy a weberi szociológia relevanciája, ne is említsük. A kötet gondolatai azonban, éppen mert előtanulmányokban fogalmazódtak meg (sőt sokszor a szerzőnek csupán saját használatra készült írásaiban), gyakran jelzésszerűek. Csak sajnálni lehet, hogy e gondolatok mondhatni „megmutatkozó" koherenciája már nem nyerhetett explicit megfogalmazást.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Bayer Miklós, Budapesti Tanítóképző Főiskola, adjunktus ◦ *Bujalos István*, DOTE Marxizmus–Leninizmus Intézet, tanársegéd ◦ *Földesi Tamás*, ELTE, egyetemi tanár, fil. tud. doktora • *Pethő Bertalan*, SOTE Psychiatriai Klinika, egy. docens, tud. doktora ◦ *Rozsnyai Ervin*, Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem, tud. főmunkatárs, kandidátus • *Szabó Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, egy. adjunktus, a fil. tud. kandidátusa • *Todor Sztojcsev*, Szófia • *Tagai Imre*, MTA Fil. Int., tudományos segédmunkatárs

A Magyar Tudományos Akadémia
IX. Osztályának új folyóirata a

TÁRSADALOMKUTATÁS

Főszerkesztő: Kulcsár Kálmán

A folyóirat évente négy alkalommal, összesen 480 oldal terjedelemben jelenik meg. A szerkesztő bizottság arra törekszik, hogy a folyóiratban a társadalom folyamatait, aktuális jelenségeit feltáró cikkek, tanulmányok, tehát a társadalomkutatás új eredményei lássanak napvilágot, hozzájárulva a korszerű társadalmi gyakorlat kialakításához.

A *Társadalomkutatás* igyekszik gyorsan reagálni a társadalom életében jelentkező problémákra; interdiszciplináris jellegű, a gazdaság-, valamint az állam- és jogtudományok mellett a szociológia, a politikatudomány, a demográfia, a statisztika és a szervezéstudomány körébe tartozó közleményeket, vitákat, kongresszusi beszámolókat és könyvismertetéseket ad közre.

Évi előfizetési díja 100,— Ft
Egy szám ára 25,— Ft

Előfizethető a Posta Központi Hírlap Irodánál
(Budapest, József nádor tér 1. 1900)
Példányonként megvásárolható a hírlapboltokban
és az újságpavilonokban.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója
Műszaki szerkesztő: Sándor István
A kézirat a nyomdába érkezett: 1983. XII. 14. – Terjedelem: 13,30 (A/5) ív
83.12767 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Hazai György

CONTENTS

TAMÁS FÖLDESI: Outlines of a Marxist Conception of Justice II. 847
TIBOR SZABÓ: From the Contemplative Materialism to the Materialism of Praxis (On the Evolution of Bukharin's Philosophy) 872
N. I. BUHARIN: Theory and Practice from the Point of View of Materialism (Translated by Tibor Szabó) 880
IMRE TAGAI: An Investigation on the Philosophical Problem of Identity on the Basis of the Kantian and Hegelian Concept of it, with an Outlook upon a Marxian Application of its Dialectic 898
ERVIN ROZSNYAI: The Rise of Modern Bourgeois Ideology in the Baden Neokantianism 936
TODOR STOJCHEV: Ideology and Social Psyche 961

WORKSHOP

BERTALAN PETHŐ: On the Separation of Ontological Idealism from Gnoseological Idealism in View of the Change of Function and Sense of the Concept of „Grenze" and „Schranke" between 1781 and 1807 973

REVIEWS

MIKLÓS BAYER: József Szili: The Structure of Artistic Mirroring (The Gnoseological Question of the Arts in the Aesthetics of Christopher Caudwell and György Lukács) 991
ISTVÁN BUJALOS: Ferenc Görgényi: Property and Politics 994

СОДЕРЖАНИЕ

Тамаш Фелдеши: Очерки одной из возможных марксистских концепций справедливости. II. 847
Тибор Сабо: От созерцательного материализма к практическому материализму (О философском развитии Н. И. Бухарина) 872
И. Бухарин: Теория и практика с точки зрения диалектического материализма (пер. Тибора Сабо) 880
Имре Тагаи: Философская проблема идентичности (Исследования, отправляющие от взглядов Канта и Гегеля и имеющие в буду одно из Марксовых употреблений диалектики этой категории) 898
Эрвин Рожньаи: Предпосылки современной буржоазной идеологии в баденском неокантианстве 936
Тодор Стойчев: Идеология и общественная психика 961

ИЗ ГОТОВЯЩИХСЯ РАБОТ

Берталан Петё: О разделении онтологического и гносеологического идеализма в связи с изменением смысла и функции слов «рубеж» и «предел» между 1781 и 1807 г. II. 973

РЕЦЕНЗИИ

Миклош Байер: Йожеф Сили: Структура художественного отражения (Гносеологические вопросы искусства в эстетике К. Кодвелла и Д. Лукача) 991
Иштван Буйалош: Ференц Гёргеньи: Собственность и политика 994

Ára: 27 Ft
Előfizetés egy évre: 162 Ft

ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest, József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest, Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.