

elveit). Ismeretes, hogy a társadalom életére vonatkozó elmélet és gyakorlat összefonódása már korábban is jelentkezett (pl. Diderot és az enciklopedisták törekvéseiben).

Volgin kötete azért nyeresége a korszakkal foglalkozó szakkutatásnak, mivel a társadalmi eszmerendszert vizsgálja (mint bázist), amely további alapot szolgálhat a vizsgálódás számára az irodalom, az irodalmi irányzatok stb. felderítésében. Néhány fenntartásunk ellenére is útmutató műnek tartjuk Volgin könyvét, mint amely az alap és felépítmény — nem bántóan leegyszerűsített — kapcsolatát vizsgálja; alkalmas művet nyújtva egyben a szintézis megteremtésére is.

Hiszen az egységes koncepciónak ezt is létre kell hoznia, de képesnek bizonyulnia arra is, hogy — s ez nemcsak Volgin kötetére vonatkozik — szakítson az eszme-köröket portrékhoz kötött bemutató tárgyalási módszerével. (Ti.: így fennáll a veszélye az ismétlődésnek, de az eszmerendszer széttörésének is.) Úgy véljük, ilyen kötődés, ha kellően korlátok közé szorítja is az eszme tárgyalási módszerét, azzal a veszéllyel jár, hogy — portrékhoz kötötten — szűkre is szabja ezen köröket, holott azoknak szélesebb hatásuk volt, messzire tovagyűrűztek. Erre éppen Volgin könyve nyújt kitűnő példát.

Kovács Győző

LUCIEN GOLDMANN: L'ILLUMINISMO E LA SOCIETA MODERNA

Torino, 1967. Einaudi. 135 p.

Lumières et dialectique c. tanulmánya után (mely a Francastel szerkesztette *Utopie et Institutions au XVIIIe siècle* c. 1963-i kötetben jelent meg, 305–314), Goldmannnak ez a könyve (egy a keresztény gondolatról, történetéről szóló német nyelvű vállalkozás számára készült eredeti, kiadatlanul maradt kéziratából) olaszul jelent meg. A felvilágosodást a modern gondolat négy főformái egyikének tekinti (s másik három: Pascal és Kant tragikus világképe, a romantika, Hegel és Marx dialektikája), az Enciklopédia jelentése és a kanti meghatározás alapján definiálja, jogosultnak mondva kritikáját a dialektikus gondolkodás felől, és a 20. századi tapasztalatok alapján e kritika revízióját tűzve ki célul könyvével. Első része (A felvilágosodás és a polgári társadalom) első fejezetében a felvilágosodás és a dialektikus gondolat kérdését veti fel. A szellem fenomenológiája és a Faust tükrében vizsgálja fel a dialektikus gondolkodásnak a felvilágosodás feletti kritikáját — az előbbi szerint a „tisztá belátás”-ból hiányzik a szellemre magára vonatkozó tudomány, a tudomány történelmi változásának tudata (lévén ez a tudatosság az egyetlen tartalom, mely kvalitatíve alakítja át a tudományt, tisztán kontemplatív-ból, az objektumból a szubjektumévá). Az Enciklopédiának (= az ahisztórikus ész individualizmusának a lényeghez közeledő kifejezése) hegeli kritikája után Goldmann a Faust perspektíváit világítja meg, a felvilágosodás legnagyobb eszméi megszemélyesítése és az új dialektikus-tartalmi gondolat közti konfliktus zseniális ábrázolására utalva a mű elején (az agg Faust — illuminista, aki tudatára ébred korlátainak, s azokon túl keresi a hiteles életet), a Makrokozmosz (= tudomány) és a Föld szelleme (= történelmi cselekvés) jelentését és az istenhez vezető

utat értelmezve, melyre — az akciót keresve — Faust csakis az ördöggel való szövetségben léphet rá. Wagner később megjelenő alakjában elismeri a felvilágosodás eredményeit s egyben tehetetlenségét az általa életre keltett erők (a Homunculus szabadsága) fölött.

A felvilágosodást éppúgy tekinthetjük szerinte az ahisztórikus s individualisztikus filozófiai eszmék fejlődése egy adott szakaszának (Descartes — d'Holbach — Valéry vonalán), mint az ember öntudatra ébredésének, a privilégiumok s az Egyház elleni harcának (az említett névsort így Diderot-n át Hegelig és Marxig lehet meghosszabbítani). A francia racionalizmus három etappja közül (melyeket ráció és cselekvés viszonya szerint határoz meg: az első Descartes-é, aki szerint a racionális gondolat implikálja a helyes cselekvést, a második Voltaire-é, aki szerint közvetlen viszony realizálható ész és cselekvés közt, a harmadik Valéryé, akinél az ész képtelen erőt venni a valóságon, legfeljebb a költészet útján) a felvilágosodás a középső fázisba tartozik. Lényegében kétféleképp értelmezhető: mivel az individualizmus (a racionalizmussal s az empirizmussal) kizárólag statikus világképet tükröz s ezzel szemben Hegel, Goethe, Marx szerint minden emberi öntudat hiteles tartalma csak a történelem és a történelmi cselekvés, a felvilágosodás individualisztikus teóriái merőben formálisoknak (hiteles tartalom nélkülieknek) mondhatók; másfelől a régi rend stb. elleni harcával konkrét történelmi akciót jelentett, tartalommal ellátottat, még ha nem voltak is hősei tisztában e tartalom természetével a dialektikus interpretáció keretében. A mai helyzet: az individualisztikus filozófiai irányok tartalmasak adott történelmi helyzetekben és mindenkor, amikor az individualiz-

mus alapértékei, a szabadság, egyenlőség, tolerancia stb. veszélyben forognak. Amikor viszont ezeket az értékeket békésen elfogadja egy társadalom, az individualista filozófiai koncepciók tisztán formális jellege, az emberi létezéshez inadekvát voltak nyilvánvalóvá lesz. A mai történelmi helyzetben mindkét szituáció együtt él.

Az I. rész 2. fejezete felvilágosodás és piac-gazdaság kapcsolatával foglalkozik. Az utóbbi harminc év tapasztalatai lényegesen eltértek azoktól az ítélő-értékelő ismérvektől, melyek a felvilágosodás három legnagyobb monográfusának (Groethuysen, Cas-sirer és Hazard) műveit jellemezték. Elkülönítve a szellem történetével kapcsolatos definíciót a pozitív tudományokétól (amaz genetikus-strukturális, értelmező-explikáló lehet csak), Goldmann megkísérelte a felvilágosodás szellemi mozgalmának általános strukturális leírását, a különböző irányzatokon belüli izületeinek megállapításával.

A kategoriális meghatározás most a gazdaságból, és lényeges elemét kitevő csere-tevékenységből indul ki. Ez a gazdaság csak ott áll fenn, ahol ki van zárva egy oly társadalmi csoport létezése, amelyben a javak termelése és elosztása bármiféle szabályozásnak van alávetve (középkor, nagyszabású tervgazdálkodás, mint a Szovjetunió). Ezekben a javak használati értéke szerint, minőségük szerint történik a termelés és elosztás, ezzel szemben a felvilágosodásra az jellemző, hogy az egyének árúként adják el termékeiket a piacon és a megfelelő csereértéket váltják be, s nem használati értékre alapozzák tevékenységüket.

A piac-gazdaság legfőbb következménye, hogy az egyén, aki csak komponens egy komplex társadalmi folyamatban, autonóm entitásként lép fel, monasz-féleként, mint „prima origine”. A korábbi történelmi előírások eltűnnek a köztudatból, a szabályozódás a piacon implicite, a kereslet és kínálat játéka által megy végbe. A gazdasági folyamat az egyedek akaratától független, mechanikus eredményként tűnik fel. Az európai gondolatban Kantig uralkodó két nagy filozófiai iránynak, a racionalizmusnak és az empirizmusnak (melynek szintézise a francia felvilágosodás) a szociológiai alapja az árucscere-gazdaság kibontakozása.

A racionalizmus és empirizmus közös alappal bírnak, abban a közös meggyőződésben, hogy az egyéni öntudatot tekintik a megismerés és cselekvés abszolút eredetének. A felvilágosodás egyéb kategoriái is többé-kevésbé analógok a csere-aktus alapstrukturájával, mely a születő polgári társadalom alapozója. Így minden csere-művelet két, egymással absztrakt viszonyban álló fél létezését tételezi fel, akik kölcsönös abszolút kötelezettségbe kerülnek egymással. Az így

kialakuló viszony a szerződés, mely inhaerens minden csereaktusban. Nem véletlen tehát, hogy az individualisztikus tanok általában és a felvilágosodásai különösen az emberi társadalmat úgy fogják fel, mint az autonóm egyének pluralitását kötelező kontraktum. Hogy a Locke-tól és Hobbes-tól kezdve annyira elterjedt szerződés-tan éppen a Rousseau-éval veti árnyékba a többi, az arra vezethető vissza, hogy míg a többiek az államnak való alávetettség szerződését, Rousseau a szabad és egyenlő egyének megegyezésén alapuló szerződést hirdette (azokat, akik teljesen alávetik magukat a közakaratra, s ebben minden polgár egyenlő). Rousseau hozta először viszonyításba a szerződésméletet az egyéni és közakarati közti megkülönböztetéssel (ez a distinkció később, a magán és közélet fogalmaival, alapvető jelentőségű lesz Hegelnél és Marxnál).

A csereaktus szükségképp feltételezi a felek egyenlőségét: mélyül különböző fokúak lehetnek a társadalmi életben, mint vásárlók és eladók tökéletesen egyenlőek. Így lényegében demokratikus a csereaktus, noha — noha semmit sem mondván a csere reális tartalmáról — nyilván tisztán formális jellegű (innen Marx kritikája a formális demokráciáról). Másrészt a cseréből származik az általánosság, univerzalitás ideája (az egyik fél a másikat úgy keresi, hogy nem törődik a másik személyes tulajdonságaival). Egy további, a cseréből eredő kategória a *tolerancia*. A másik két ugyaninnen származó igen fontos kategória a *szabadság* és a *tulajdon*; a csere csak egyenlő és szabad felek közt lehetséges. 12. és 13. századi példával illusztrálja, a *ius fori* kialakulásával is, a folyamatot, mely felszabadította a személyt a feudális függőségből. Egyéniség, szabadság, egyenlőség, egyetemesség, szerződés, tolerancia, tulajdon; ezek azok a kategoriák, melyeken a felvilágosodás strukturálódik.

Az I. rész harmadik fejezete a felvilágosodás belső strukturáját vázolja fel. A felvilágosultak e kategoriákban ismerték el az egyéni és társadalmi élet természetes és alapvető értékeit (csak némely ponton merültek fel kétségek, Morelly, Mably). A felvilágosodás az előző évszázadtól vette át természettudományos gondolatát (a konstans, változatlan, az ésszel megegyező természeti törvények előfeltevését, mely Galileiben, Newtonban, Descartes-ban és Malebrancheban egyaránt megvolt). A felvilágosodás — jeles természettudományai ellenére — inkább a filozófia, erkölcs, vallás, politika felé fordult. Az *erkölcsi kérdés* előtérbe került. Mi szabályozza az ember viselkedését, miután proklamálták az egyén nagykorúságát s az egyéni ész teljes autonómiáját (kompromittálva az egyén fölötti auctoritást)? A prob-

léma, mely a nihilizmusé is, mindmáig megoldatlan. A hagyományos keresztény felfogást (az emberi viselkedést szabályozó normák az istenség akaratán vagy az istentől az emberi szellemben helyezett természetes észen alapulnak) Goldmann szembehelyezi a dialektikus gondolat képviselőivel (Hegel, Marx, Lukács, Heidegger nevét említi), akik tudatosították, hogy az ember a Mindennek (a Totalitásnak, a Létnék) aktív része, úgy hogy minden általa adott értékítélet végül is a létező valóságához tartozik (s maga a valóság is értékelhető jellegű s értékítéleteket fejez ki). E kétféle, a dogmatikus és a dialektikus felfogás között alakultak ki máig a racionalizmus, empirizmus és illuminizmus nagy szellemi áramlatai, melyek eltöröltek minden egyénfeletti fogalmat (Istent, Közöséget, Totalitást), s végül is radikálisan elválasztották egymástól az egyéni öntudat két formáját: a megismerést és az értékelést. A tudomány már a 17. században indifferens lett az értékek iránt (Wertfreiheit: axiológiai semlegesség). E perspektívák közt a kérdés: mely elemekre alapítjuk az értékítéleteket? A háromféle válasz (1. tagadva az egyéni öntudatra alapított általános norma lehetőségét, elég elérni kinek-kinek saját racionális hasznát s maximális élvezetét, így az emberi közösség is kielégítően működik; 2. a minden egyénben identikus emberi észre alapítani a közjóra vonatkozó normákat, 3. a minden egyénben meglevő szándék a legnagyobb kielégülésére gyakorlatilag létrehozhatja a közhaszon bizonyos számú normáját) közül az első, radikális, megvillant Descartes elméjében (Goldmann az Erzsébet hercegnővel váltott 1645-ös leveleket idézi), majd szelídült. A felvilágosodás, mert harcban állt a fennálló politikai rendszerrel, nem mondhatott le a közjó fontos eszméjéről. — Corneille individualisztikus drámáinak értelmezése után Goldmann felveti a mai nyugati ipari társadalomban akut problémát: a gigászi megismerés és hatalom a természet fölött együtt jár az értékek iránti közömbösséggel, neutralitással, ami miatt erkölcsi rendszerhez nem lehet eljutni. Az individualisztikus filozófiai irányok axiológiai neutralitása csak tartalmas értékekre vonatkozik (szeretet, gyűlölet stb.), a formális értékeket (szabadság, egyenlőség, tolerancia stb.) ma is fenntartja a nyugati kapitalista társadalom, feltéve, hogy nem okoznak zavarokat. De ha krízis áll elő, ez értékeket az a veszély fenyegeti, hogy az ellenkezőkkel helyettesítik (a német nemzeti szocializmus sajnos nem egyedülálló példája volt ennek).

Amikor a vallás ellen küzdöttek, a felvilágosodottak nem vetették számot azzal a nehézséggel, hogy az egyéni öntudatra alapítják a felvilágosodás által kidolgozott értékeket. Goldmann kiemeli de Sade művének

példaszerű koherenciáját, aki tökéletesen racionális és rendszeres (felvilágosodott) világmépét az emberi nem megvetésére és gyűlöletére alapozta.

A radikális szárny (Mably stb.) észre alapozott értékétán túl Goldmann főleg d'Holbach és Helvetius erkölcsi tanait vizsgálja, ez utóbbi érdemét emelve ki, akit — mert megkülönböztette az átfogó társadalmi testtől a partikuláris társadalmakat — a tudomány szociológiája megalapítójának nevez. Végül is az egyéni tudatból kiindulva a polgári morál problémáit koherens módon megoldani nem lehetett.

Ami a felvilágosodás *vallási eszméit* illeti, a szerző sorra veszi az ateistákat, a Voltaire-i deizmust, Rousseau s Mably teizmusát és deizmusát, s részgazságot lát abban, hogy a deizmus a polgárság részéről a népek tett ideológiai engedmény volna (a kettős igazság a vallási kérdésben, aszerint, hogy a műveltekről vagy a köznépről volt szó). A felvilágosultak vallásos gondolata lényegében gondolkozásuk alapvető struktúrájából fakadt. Ebből születik a kérdés ama minimális harmónia iránt, ami szükséges ahhoz, hogy a társadalmi élet legalább törhetően működhessen. Gigantikus gépezetnek tűnt akkor a társadalmi és fizikai világ — az iparba akkor bevezetett gépek egyetemes skálán való felnagyításával s modellé tételével. Így született meg e gépezet konstruktőrjének eszméje, a „nagy óras”-ként elképzelt isten. A felvilágosodottak teista és deista istene tehát nemcsak koncesszió a hagyománynak (vagy madárijesztő, mellyel nyugalomra intették a népet), hanem bármiféle racionális doktrína belső elméleti szükségszerűsége. A 18. század vulgarizált óriás-képzete természetesen a 17. századi alapokon nyugszik. E gondolatmodell a keresztény gondolkodók jó része is magáévá tette, ezt mutatja a fiziko-teológiai doktrínák rendkívüli kifejlődése a felvilágosodásban.

Ami az illuministák *politikai eszméit* illeti, a látszólag evidens helyzet mögött (szabadság, egyenlőség, tolerancia, közjó követelése) komplex kérdéscsoport húzódik meg. *A létező politikai rend és a kívánatos körüli kérdés* felvetése máris a gondolkozásukban bennlevő strukturális ellentmondás elé állította őket. Az individualisztikus koncepció szerint az ember képe lényegében statikus (nincs történelmi dimenziója). Eszerint csak két lehetséges társadalmi rend van: a természetes, mely jó, s a másik, az attól való eltávolodás mértékében romlott. S mert küzdöttek koruk romlott társadalmá ellen, felvetődött a kérdés, mik az okai az emberek eltávolodásának az ősi természetes állapotból? Általában szimplifikáló módon válaszoltak rá — zsarnokok és papok használták ki az első emberek féltékenységét, hogy elnyomják őket s

tudatlanságban tartásuk. A helyzetet csak az előítéletek eloszlatásával, a tudás terjesztésével lehet megjavítani, így az illuministák többsége ellene volt a forradalomnak, amely kvalitatív változtatná meg a társadalmat (mert ők maguk polgárok voltak, és mert ez az eszme oly *történelmi* hipotézist idéz fel, mely idegen volt gondolkozásuktól). Optimizmusuk hátterében különben is a francia társadalom kivételesen haladó evolutív periódusa. — Egy másik és nehezebb kérdés illette az *előítéletek korlátai túlhaladásának* módját. Hogyan érhető el az, ha a gondolat csak a romlott szociális helyzet eredménye és ezt csak egy előítéletektől mentes, egészséges és szabad gondolat javíthatja meg? A legtöbb illuminista gondolkozása circulus vitiosus-ba került, amelyből nehéz volt kijutni, s amiből rendszerint a nagy pedagógus, törvényhozó vagy felvilágosult uralkodó és kormány csodájában reménykedve akartak kimenekülni. Gondolkozásuk ennyiben következettlen volt — honnan remélhették volna a jó törvényhozót a romlottságban, s még hozzá miután ők maguk mutatták ki, hogy a korlátlan hatalom gyakorlása korrumpál? Szociológiai szempontból érthetőbb ez a felemás magatartás, hiszen főleg az elmaradottabb országok felvilágosult monarchái (porosz, osztrák, orosz uralkodók) konkrétan progresszív politikát folytattak, kedvezvén a polgárosodásnak. Innen a felvilágosodottak kapcsolata az abszolút uralkodókkal, mely azonban szükségszerűen szakításhoz vezetett — jellemző Diderot keserű Seneca-apológiája (*Essai sur les régnés de Claude et de Néron*). — Végül alapvető ellentmondás tűnik fel egy magántulajdonon alapuló individualisztikus társadalmon belül a felvilágosodott gondolat két alapkategóriája, a szabadság és az egyenlőség között. E két érték mindegyike a másiknak jelentékeny korlátozását implikálja. Ha a szabadság totális, nagy gazdasági és szociális egyenlőségekhez vezet, ha az egyenlőséget akarjuk realizálni, az egy individualisztikus társadalomban csak a javak megszerzésének nagy korlátozása és a magántulajdon eltörlése által lehetséges.

Goldmann ezután rátér a mondottak különböző szekunder irányzatokban levő tagozódásának vizsgálatára. A szükséges vizsgálatokat e téren még nem végezték el. Szerinte a tagozódás a fent jellemzett belső ellentmondások szerint strukturálódik. Az *első nagy csoportban* az egyenlőség kategóriáját kiemelő radikálisokat (Morelly, Mably, Meslier) helyezi el, akik eljutnak a magántulajdon tagadásáig. Csak részgazság, hogy rokonok a modern szocialista gondolattal. E felvilágosodottak sohasem végeztek történelmi elemzést a szociális ideályaik megvalósításához segítő reális erők feltalálására, főleg a természetre és az észre alapították

ideáljaikat s így döntően spiritualisták voltak (a különbözőséget aláhúzza, hogy Mably ideálja a spártai arisztokrácia volt stb.).

A *radikális* gondolkozók másoknál többséget őríztek meg a karteziánus örökségből, s ha a szenzualitás és az ész közti dualizmus feltárását is figyelembe vesszük, ide kell sorolnunk Rousseaut is (aki nem akarja eltörlődni, mint a radikálisok, a magántulajdont, de szigorúan bírálja az egyenlőtlenéget; ideálja a szabad és egyenlő kis polgárok demokráciája). Rousseau így középütt áll a magántulajdon radikális tagadói és az enciklopedisták s Voltaire között (ez utóbbiak az egyenlőség eszményének limitálását fogadják el, hogy ne prejudikálják az egyéni szabadságot). — Az *Enciklopédiában* kifejeződő gondolati irányzat exponensei (Diderot, d'Holbach, Helvetius) monisztikus materializmus felé orientáló szenzualisták. Filozófusuk Locke, radikális ateisták vannak köztük, bíznak az ipari-technikai fejlődésben. Vallásos gondolatukat illetőleg különbséget kell tenni az Enciklopédia lehetőségei (mert nemcsak fegyver volt az előítélet s az ancien regime ellen, hanem gazdaságilag is fontos vállalkozás, a kormány szembelen gyanús ugyan, melynek sikere a megrendelőktől is függött; ezért némelykor opportunisztikus kiemelése a keresztény igazságoknak stb.) és enciklopedisták írásaiban megjelenő meggyőződésük között. Mégis az Enciklopédia idézte elő a régi gondolati sémák ledöntését. — *Voltaire*, elméleti mérsékeltsege mellett vagy talán emiatt is, harcosabb volt a konkrét kérdésekben, melyek konfliktusba vitték a valósággal. Elutasította Mably s Rousseau radikális szociális elveit, el Diderot, d'Holbach és Helvetius filozófiai materializmusát — mint polemikus azonban „premier plan”-figura, fontossága a legnagyobbakéval vetekszik. — A felvilágosodás mérsékelt szárnyán találjuk a *fizokratákat*, akik új monarchikus programot dolgoztak ki a felvilágosodás racionalisztikus kategóriái alapján. Nemcsak azért nagyfontosságúak, mert a politikai gazdaságtan alapítói, hanem mert Quesnay (*Tableau économique*) vázolta fel elsőnek a gazdasági folyamat általános modelljét, melyet a klasszikus polgári ökonomisták (radikálisan individualisztikus tanokhoz kövte) nem értettek meg, s amely csak Marx Tőkéjében tűnik fel ismét és Schumpeter-rel a polgári politikai gazdaságtanba is átmegegy. A fizokraták szerint a szolid falusi termelő réteg a tőkebefektetések inkább a földművelésben, mint az iparban eszközöltetvén, de a legteljesebb gazdasági szabadság mellett s eltörlőve a magántulajdon korlátozását) és a szilárd nemesség képezi a modern felvilágosult monarchia alapját. Érthető, hogy a fizokraták hívták ki a radikális illuzionisták leghévesebb támadásait (a szellem és az

erény nevében támadták az „ökonomizmust”), ami megint csak azt mutatja, hogy mennyire téves azonosítani a radikális felvilágosodott gondolatot a szocialista gondolattal.

Két nagy író, Rousseau és Diderot — bár egyetértenek a felvilágosodás alap-elméletében — mély intuícióját adja (a többiek-től eltérően) a felvilágosodás negatív aspektusainak és ellentmondásainak. Az előbbi a polgári társadalomra vonatkozóknak, az utóbbi a felvilágosodott gondolatot magát illetően. Velük részletesebben foglalkozik Goldmann. Kiemeli, hogy d’Holbach, Helvetius naiv socio-centrizmusával szemben (teljesen megfélekedtek a magánérdek és közérdek ellentéteiről) Rousseau-nál tűnik fel a magánérdek antagonizmusán felépült társadalom éles kritikája. A Rousseau-i társadalmi regresszió fogalmát azonban félreértették — nem akarta az őállapotba vinni vissza a társadalmat, s ha nem is egy történelmi (erőket felszabadító) interpretációt szögezett szembe a történelem negatív fejlődésével, szembeszögezte vele a felvilágosodás alapkategóriáira épített szociális ideálját. Goldmann kiemeli, hogy Rousseau, társadalmi gonosz, egoista emberének és a társadalmi szerződésen alapuló jó polgárnak megkülönböztetésével, a felvilágosodás gondolatköreibe valószínűleg elsőnek világította meg a polgári ember megkettőződésének folyamatát egoisztikus magánzűlélyű burzoárává és absztrakt citoyen-né. A társadalmi ember alapvető dichotómiájának felfedezése bizonyára Rousseau érdeme.

Diderot leginkább oly fontos a nyugati gondolkodás történetében, mint Rousseau — Diderot már kételyeit is kifejezte a polgári társadalom általános értékei felől. Goldmann főleg az esszé-forma értelmezésével közelíti meg Diderot problémaérzékeny, dialektikus világképét. (Az esszéíró számára nem bizonyos igazságok vagy értékek konkrét és elméleti megkérdőjelezése a döntő, hanem e kérdésessé tételnek lehetősége és szükségessége, a válasz fontossága és ugyanakkor megtalálásának lehetetlensége. Az esszé egyidejűleg absztrakt és konkrét, fogalmi kérdéseket vet fel, de nem fogalmi formában, hanem alkalmi kiindulásból, irodalomból, való életből vett aspektusban. Ezért kétdimenziós és ironikus. Diderot konkrét személyekről szólva vet fel a felvilágosodás lényegéhez tartozó problémákat.) Az enciklopédia a felvilágosodás világához tartozik, az esszé az individualisztikus gondolat fejlődéssorába (I. Montaigne) — a különbség Enciklopédia és esszé közt az, ami egy a feltejt kérdésekre válaszolni tudó forma és egy másféle enquete között van, amely számára még nincs megválaszolható kész tudás. Míg a felvázolt alapkategóriák az enciklopedisták szemében

az emberi szellem végleges hódításainak tüntek, Diderot épp ezeket a kategóriákat kérdőjelezi meg.

Goldmann részletesen idézi és elemzi Hegel *A szellem fenomenológiájában* található részletet a *Le nouveau de Rameau* filozófiai értelmezéséről, a jó és rossz dialektikus együvértartozásának hangsúlyozásával. Rövidebben vonja le az *Entretien d'un père avec ses enfants*-nak a *Deux amis*-nak, a *Jacques le fataliste*-nek tanulságait, azt állapítva meg végül, hogy Diderot volt az egyetlen felvilágosodott, aki tudta, hogy ha az emberi kondíció a társadalmi körülményektől függ, e körülmények maguk az emberi cselekvés eredményei. Noha sem Rousseau, sem Diderot nem alkotott dialektikus filozófiát (elemi csak Kantban tűnnek fel), Diderot minden más kortársánál inkább volt tudatában a szociális élet komplex voltának s ezért tekintette őt — Rousseau mellett — Goethe és Hegel százada egyik legnagyobb alakjának.

Goldmann könyvének második fejezetéről (*A felvilágosodás és a keresztény vallás*) rövidebben szöveg. Megállapítja, hogy a felvilágosodás nem a polgárság előtti (a katedrálisokat emelő) hittel állt szemben, hanem egy olyan, amely — ugyanazon szociális és gazdasági folyamatok által, melyek az individualizmus kifejlődését segítették elő — bensőleg kiüresedett, sőt magának a felvilágosodásnak strukturális jellegét is magára öltötte. E racionális sémák szerint strukturált hit, „isten-tudomány” — ha koherensen végső következményeiig megy el — deizmushoz, teizmushoz és ateizmushoz kellett volna hogy vezessen (de nem ez történt, kivéve keveseket, hanem bigottságban s babonában degenerálódott). A keresztény hit mindenesetre — torzultan bár — a 18. században is magába foglalt oly tartalmi igényt, amelyre szüksége volt az emberi gondolatnak és cselekvésnek (hogy felülmúlja a formális individualizmust). Groethyus *Origines de l'esprit bourgeois en France*-a után nem lehet kétség afelől, hogy az új polgári gondolat mélyen befolyásolta mind a keresztényellenes, mind a védekező írásokat, úgyhogy a dialógus kereszténység és felvilágosodás között közös intellektuális sikon folyt le — a vallásos gondolat „története” nagyon is beletartozik a felvilágosodásba. A polgár a 18. században saját társadalmi pozícióját már nem isten kegyelmének vagy büntetésének tulajdonította, hanem saját cselekvésének, mely vagy sikert hozott neki vagy bukást. Ezek a cselekvések indifferensek az értékek iránt, nem ítélték meg a jó és a rossz kritériuma alapján. Nem mint régen, a racionál a hiten alapuló világban elfoglalt helyéről, hanem a hit helyéről folyik most a vita egy már az ésen alapuló világképen belül, mely szorongatja azt. Ez a szellemi háttér a felvilágosodás és a hit

konfliktusának. Természetesen csak a polgárság kisebb szektora zárta ki isten létezésének, beavatkozásának, a hitnek feltételezését polgári cselekedeteiből, a népmozgalmak ellen pedig a hit alkalmas védőgátnak bizonyult. Ugyanakkor a vallás is átalakulni kényszerült. A processzus néhány jellemző vonását Goldmann Groethuysen nyomán foglalja össze (kiterjedésben és intenzitásban veszít a keresztény hit, míg azelőtt a hitetlenség volt individuális és a hit kollektív, most fordítva: a hit merőben egyéni tény lett). A profán jelleg eluralkodása következtében a polgár előtt érthetatlenné válik az a múlt, melyben istenfélelem kísérte az emberi aktivitást. A fő kérdés az, hogy lehet-e még keresztény jellegű a polgári társadalomban a mindennapos gazdasági aktivitás. Adhatja egy kereskedő az Egyháznak a vagyonát, élhet aszketikus életet: lehetetlen, hogy pénzt keresztényen vagy bűnös módon keresse, erkölcsös vagy erkölcstelen módon. A gazdasági világ, mint olyan, profán és teljesen idegen a jó és a rossz, a keresztény és a nem keresztény kategóriái iránt. Csak a siker vagy a sikertelenség kategóriái számítanak. Az Egyház már nem közössége a polgárnak, a pap nem közvetítő az isten felé. A racionalista polgár kiváltképp nem tud kibékülni az eredendő bűn dogmájával, amely a lét és a társadalom irracionális felfogásán alapul. A bűnösség fogalma elválik a bűntől („bűn bűnös nélkül”-i helyzet: a polgár nem bűnös, nem szent, hanem csak ember, akinek tettei lehetnek bűnösök vagy istennek tetszők). Az emberek egy részét kárhözatba taszító isten képe a racionalista polgár számára a legmonstrózusabb babona. E ponton a jezsuiták gondolata rokonul a felvilágosodás keresztényellenes gondolataival (ez ismeretes a janzenistákkal folyt vitájukból). Így veszítette el az Egyház a halál problémájában rejlő érveit is. A polgár a hagyományos istenképzettől az „órás”-éig jutva el, ahhoz, aki minden embert szeret, s megengedi, hogy az ember vétkezzék, legfeljebb azért büntetné meg, mert nem bánná meg bűneit, ez a polgár mi félelmetest láthat a halálban, ha ennek közeledtek a keresztény szokás szerint rendezi – mint különben üzleti ügyeit is – dolgait istennel? A halálfélelem elgyöngülését persze nem lehet szoros viszonyba hozni az individualizmus erősödésével, s ennek megfelelően a halálfélelem 20. századi felerősödésében valami visszatérést látni a hagyományos kereszténységhez. Az individualisztikus társadalom nagy krízise (1914–1945) idején megrendült a hit a világ és a társadalom racionális rendjében; ettől fogva a halál problémája mind mélyebb jelentést nyert, de gyökeresen mást, mint amilyen a középkorban volt. Akkor a halál eseménye egy soteriológiai folyamatba illeszkedett bele,

ma (egy individuális koncepció perspektívájában, amelyen belül épp azok az értékek váltak kérdéssé, melyeken alapulnia kellene) a halál mindent magával ragadó, félelmetes, alig felülmúlható problémává lett. Innen a „szorongás”, a „döntés”, a „világba vetettség” stb. fogalmaihoz kötött lét individualisztikus és szubjektív felfogása, amelynek keresztény vagy ateista variánsai sokkal rokonabbak egymással, mint a régi századok kereszténységével.

Groethuysen nyomán foglalkozik még Goldmann a keresztény világ gazdagokra és szegényekre, hatalmasokra s alázasokra felosztott társadalomképek teljes felbomlásával, megvilágítva a kölcsön és a kamat fogalmainak teljes átfordulását.

A fejezet másik részében Goldmann Voltaire, Rousseau és Diderot (deista, teista és ateista) vallás-koncepcióját ismerteti, találó szemelvényekkel is. E fejezetet annak kijelentésével zárja le, hogy a kereszténység történelmileg ugyan felülmúlt szellemi „esemény”, viszont az a két világnézet, melyről a történelem ítélőszékének döntenie kell, még mindig a tudományhoz és a hithez van kötve, a modern világnak megfelelően. S nem tudjuk még, hogy az emberiség jövője egy az értékek iránt közömbös technikai tudás jegyében vagy egy az embertől teremtett közösségen belüli tudás és hit szintézise jegyében fog-e kialakulni.

A könyv harmadik részében Goldmann azt fejt ki, hogy a vallásos – vagyis saját legjobb hagyományait megtagadó 19. századi polgárság előtt túnt csak felületesen a felvilágosodás filozófiája, s figyelmeztet arra, hogy a felvilágosodás ígérete éppúgy teljes valóságra válhat a nyugati ipari, kapitalista, mint a keleti, szocialista társadalmakban, feltéve, hogy a szellemi élet értékeit egy oly emberi közösség őrzi meg, amely hitet is ad az emberiségnek. Az alternatívát a kapitalista ipari és szocialista ipari társadalom között látja.

A könyv függelékében Valéryről (*Morr Faust*-tal kapcsolatban) és a dialektikus gondolkozásról ad közzé egy rádióelőadást és Valéry Monsieur Teste-jéről.

Részletesebben szólunk Goldmann könyvéről, mert ideológiai-filozófiatörténeti szempontból jelenleg a legaktuálisabbnak tartjuk, ami pedig hatását illeti egyes olasz (A. Plebe) és német (Lothar Bossle) megnyilatkozásokat legalább részben Goldmannra vezethetnek vissza. Plebe neoilluminizmo-ja, a mainzi Bossle igen érdekes, tömör előadása a bécsi *Europahaus*-ban (*Europahaus Wien. Einheit und Vielfalt der europäischen Kultur*, VI. Internationales Seminar, 18–27. Sept. 1967. – Herausgegeben v. J. Varga, *Europahaus*, Wien, 1968) – melyben a felvilágosodás egyetemes antropológiai-ismeretelméleti he-

Iyét is megvilágította, a kapcsolatos ontológiai kérdésekkel is foglalkozott, sőt a felvilágosodott abszolutizmus és a felvilágosodás történelmi kérdéseire is kitért — minden-

esetre abban a gondolatkörben mozog, melyet Goldmann közel tíz év óta vázol fel újra és szélesít tovább tanulmányaiban.

Szaunder József

VAJDA GYÖRGY MIHÁLY: ÁLLANDÓSÁG A VÁLTOZÁSBAN

Bp. 1968. Magvető K. 585 l.

Állandóság a változásban — kifejező cím, egyszerre jellemzi Vajda György Mihály tanulmánykötetének mindkét aspektusát, a irodalomtörténeti-kritikai jellegűt és a tudománytörténetit. Ha az előbbiben a szerző meggyőzően és árnyaltan mutatja meg azt az érzékenységet, amellyel az irodalom a társadalmi változásokra reagál (még műfajaiban is), akkor jogosnak és igazoltnak tűnik a tárgyilagos és beható polémia, melyet a modern „történetitlen” irodalomtudományos irányzatokkal folytat az utóbbiban.

A kötetben foglalt írások három témakört ölelnek fel: az első a német polgári klasszicizmusról szól, a második a modern irodalom egyes vonatkozásairól, a harmadik a modern polgári irodalomtudománynak az utóbbi időben jelentékeny áramlataival és a magyar összehasonlító irodalomtörténetírás történetével foglalkozik. A súlypont a német polgári klasszicizmusra esik, ennek szentelte a szerző a legtöbb tanulmányt és a modern tárgyúak is bizonyos fókig ezekre épülnek. A következők elvi irányja is kettős: történeti-tipológiai, illetve elméleti — főként drámaelméleti.

Általában a marxista igényű szakirodalomban a tipológia terminus technicus a kétféle értelemben használatos. Egyrészt él vele a komparatvizitika a közvetlen érintkezés nélkül fellépő irodalomtörténeti analógiák jelölésére; másrészt ennek a segítségével közelítik meg egy-egy irodalmi kor, irányzat, műfaj stb. sajátos arculatát — ebben az esetben tehát nem a párhuzamosságot, hanem éppen az egyedi jelleget. A kétféle értelem végeredményben, bár különböző, de nem ellentétes, mivel mindkettő az irodalom társadalmi-történeti meghatározottságának eszméjében gyökerezik s az általános és az egyedi közti összefüggést keresi az irodalomban.

Vajda a maga tipológiai elképzelésével (amelyet a bevezető tanulmányban vázol) az utóbbihoz kapcsolódik, de szélesebben értelmezi — egy nemzeti irodalom tipológiáját kívánja felállítani, ami a tanulmány keletkezésekor úttörő kísérlet volt. A német irodalom sajátos karakterét azzal a közöttek helyzetével jellemzi, amelyet a német irodalom Kelet és Nyugat között elfoglal (értve ezen természetesen nem a földrajzi táj determináló

erejét, hanem a társadalmi fejlődés kelet- vagy közép-európai útjainak jellegzetességeit). Ebben a tipológiai meghatározottságban találja meg a szerző a német irodalom sajátosan egyéni jellemzőinek magyarázatát is és egyszerre mind a német és több kelet-európai irodalom párhuzamos jelenségeinek, illetve a német irodalom hatásának mélyebb okait. Ilyen — többé-kevésbé általánosan kelet-európai — tulajdonságot lát a klasszicizmus kettős — antifeudális és kompromisszumokra hajló — természetében, az irodalomnak a XVIII. századig húzódó teológiai jellegében, a nemzeti tudat élesítését célzó történelmi regény fellépésében és alkalmanként a parasztság irodalmi ábrázolásában, majd később a szocialista irodalom kibontakozásában.

A többi tanulmány részben esztétikatörténeti (Lessing és Schiller esztétikai nézeteit vizsgálja), főleg drámatörténeti. Am a kétféle elemzés nem válik szét annyira, hogy ne engedné kirajzolódni a végső soron közös tárgyat, a német polgári klasszicizmus művészi gondolkodásmódját, a cikkek tehát egészükben tekintve a bevezető gondolatot bontják ki, a német klasszika tipológiai rajzát.

A német polgári klasszikában a szerző a német polgárság arculatának, történelmi útjának tükröződését látja. Az antifeudális szemlélet a maga képere és hasonlatosságára formálja a sokszor felújított antik hagyományt; a német polgári szomorújátékban a polgári erkölcsű hős jelentősége emelkedik „az antik görög tragédia emberi méltóságának magaslatára” (69). Nemcsak a hagyomány közvetlen „értékesítésénél” nyer a tradíció új értelmet, hanem általában a múlt, a történelem felfogásában, amely — amint a történeti drámák elemzéséből kiténik — végül is minden esetben (tudatosan vagy sem) a jelenre vonatkozik. A történetiség értelmezését Vajda a történeti és a költői hitelesség viszonyán, a gondolati tartalom, eseményesség és drámai formai kapcsolatán méri. A magán- és a (történelmi) közélet konfliktusos viszonyában, a német klasszicista dráma magaslatán, általában a klasszika történeti eszményeiben, majd 1848 után a történeti dráma kiüresedésében megint a német polgárság ellentmondásos