dpl.

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

K. NKRUMAH
Társadalom és ideológia

MÁTRAI LÁSZLÓ
Az itáliai „averroizmus" hatása a XVI. századi Magyarországon

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY
Tulajdonság — minőség — mennyiség — lényeg

UJFALUSSY JÓZSEF
Absztrakt zene — konkrét zene

HERMANN ISTVÁN
Kant: „Az ítélőerő kritikája"

ÁGH ATTILA
Az elidegenedés problémája a marxizmusban

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

MARX
A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (részletek)

KILENCEDIK ÉVFOLYAM
3. SZÁM
1965

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

K. Nkrumah: Társadalom és ideológia 385
Mátrai László: Az itáliai „averroizmus" hatása a XVI. századi Magyarországon 401
Szabó András György: Tulajdonság — minőség — mennyiség — lényeg 410
Ujfalussy József: Absztrakt zene — konkrét zene 446
Hermann István: Kant: „Az ítélőerő kritikája" 455
Ágh Attila: Az elidegenedés problémája a marxizmusban 488

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai" II. 518

FIGYELŐ

DR. BALOGH ELEMÉR 1917 — 1965 536

A természettudományok filozófiai problémáinak rendszere, mint a marxista filozófia viszonylagosan önálló része *(Hársné Varró Rózsi)* 537

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Tarján Rezső: Kibernetika *(Székely Sándor)* 543
Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Philosophica. Tomus III—IV. *(Csákó Mihály és Józsa György)* 546
A. F. Siskin: A marxista etika alapjai *(Pelle József)* 549
A felülvizsgált Riesman *(Kemény István)* 552
Az 1964-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája *(K. I.)* 555
Folyóirat-ismertetések 557

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

Társadalom és ideológia[1]

K. NKRUMAH

A filozófia mindenkor valamilyen társadalmi környezetben keletkezett, és a társadalmi versengés, akár explicit, akár implicit módon, mindig fennáll. A társadalmi környezet hat a filozófia tartalmára, ez utóbbi pedig szintén arra törekszik, hogy hatást gyakoroljon a társadalmi környezetre, vagy úgy, hogy erősíti, vagy pedig olyan módon, hogy szemben áll vele. S a filozófia mindkét esetben bizonyos ideológiát tartalmaz. Abban az esetben, ha a filozófia erősíti a társadalmi környezetet, akkor az adott társadalom ideológiája. Amikor a filozófia szemben áll a társadalmi környezettel, akkor forradalmi ideológiáról van szó. A filozófia tehát szociális aspektusból ideológiának tekinthető.

„Towards Colonial Freedom" c. könyvem mottójául a következő Mazzini idézetet választottam: „Minden igazi forradalom program, amely bizonyos új, általános, pozitív és organikus alapelvből ered. Mindenekelőtt ezt az elvet kell elfogadni. Kifejlesztése azokra hárul, akik hisznek benne, és elszakítottak minden köteléket, amely valamilyen ellentétes elvhez láncolta őket". Mazzini azt állítja, hogy a forradalom és az ideológia kapcsolatban van egymással. Ha a forradalom győz, ideológiája uralkodni fog az adott társadalomban. Ez a világnézet az új társadalmi környezetet támogatja. Mazzini ezenkívül kimondja azt, hogy az alapelvnek általánosnak, pozitívnek és organikusnak kell lennie. Az alapelv deklarálása, magyarázata és teoretikus védelmezése a filozófia feladata. Ezért a filozófia az ideológia eszközének tekinthető. Valójában minden társadalomban van ideológia. Minden társadalomban van legalább egy harcos szellemű réteg, az adott társadalom uralkodó rétege. A kommunális társadalmakban ez egybeesik az egész társadalommal. Az uralkodó rétegnek megvannak az alapvető elvei, az emberi természetről vallott meggyőződése és a kialakítandó társadalmi berendezkedésről vallott nézetei. Az alapelvek elősegítik az uralkodó réteg számára a felhasznált organizációs típus kialakítását és ellenőrzését. Az alapelvek célokat tűznek ki, amelyek

[1] Fejezet a szerző „Consciencism" c. könyvéből (Heinemann, London 1964.). Közlésével olvasóinkat arról a figyelemre méltó felfogásról kívánjuk tájékoztatni, amelyet a felszabadult gyarmati népek a filozófiáról és feladatairól elfoglalnak.

Dr. Kwame Nkrumah az afrikai kontinens egyik leghaladóbb politikai vezetője. 1909. szept. 18-án született, egyetemi tanulmányait az Egyesült Államokban és Angliában végezte. Már fiatal korában bekapcsolódott az Afrika felszabadításáért küzdő mozgalmakba. 1948-ban megalakítja a Ghana függetlenségéért küzdő Népi Konvenció Pártot. Ghana függetlenségének elnyerése után (1957. márc. 6.) miniszterelnökké, a köztársaság kikiáltása után (1960. júl. 1.) köztársasági elnökké választják. Jelentősebb munkái: Autobiography (1957), I speak of Freedom (1961), Africa must unite (1963), Consciencisme. *Szerk.*

determinálják azt, hogy milyen kompromisszumok lehetségesek vagy nem lehetségesek. A programban lehet kompromisszum, az elvben soha. Bármely elvi kompromisszum az elv feladásával egyenlő.

Azokban a társadalmakban is, ahol egymással szemben álló ideológiák léteznek, általában van egy uralkodó ideológia. Ez az uralkodó csoport ideológiája. Az ideológia a csoport egységének a kulcsa, szándékosan szolidáris jellegű. Az ideológia ugyanis nem a nép egy részét törekszik egyesíteni, hanem az egész társadalmat. Ha uralkodó ideológia, hatása bizonyosan kiterjed az egész társadalomra. Mert azonkívül, hogy közös célok és magatartási normák alkotására törekszik, az adott körülmények számbavétele után eldönti, hogy milyen intézményeket kell létrehozni és a közös erőfeszítésnek milyen célok elérésére kell irányulnia.

Ahogy lehetnek ugyanabban a társadalomban egymással szemben álló ideológiák, ugyanúgy lehet a különböző társadalmaknak is ellentétes ideológiájuk. A különböző társadalmi rendszerek azonban békésen fennállhatnak egymás mellett, de az ideológiák nem. A különböző társadalmi rendszerű államok békés együttélése valóság, de amíg az elnyomó osztályok léteznek, a szemben álló ideológiák békés együttélése lehetetlen.

Az imperializmus a kapitalizmus legfelsőbb foka, különböző formákban továbbra is fenn akar maradni, amíg a körülmények ezt megengedik. Bár pusztulása bizonyos, ezt csakis a felébredő nemzeti erők nyomása idézheti elő. A haladó erők szövetsége sietteti ezt a folyamatot, mert megsemmisíti az imperializmus létezésének a feltételeit. E folyamat akkor ér majd véget, ha már nem lesznek olyan emberek és olyan népek, amelyek másokat kizsákmányolnak, és nem lesznek olyan tőkebefektetések, amelyek lehetővé teszik a földnek, termékeinek és természeti kincseinek a kiaknázását törpe kisebbség javára, a nagy többség kárára.

Amikor azt állítom, hogy minden társadalomban van legalább egyetlen ideológia, nem arra gondolok, hogy minden társadalomban teljesen kidolgozott elméleti tételek rendszerét találhatjuk meg. Valójában nincs egyetlen ideológia sem, amely egyidejűleg tömeghatású és ezoterikus.

Minden társadalomnak megvan a maga morálja, ez azonban nem azt jelenti, hogy léteznek a morált meghatározó explicit tételek. A morál az emberi magatartás értékelését és irányítását megszabó alapelvek és szabályok összessége. Állandóan visszatérünk ezeknez, mert morális döntéseink és vélekedésünk szilárd alapját szolgáltatják. Gyakran teljesen határozottan ítéljük meg valamely tett morális voltát, de még ilyen esetben is a legtöbbször bizonytalankodunk, ha döntésünket vagy véleményünket indokolnunk kell. Ebből azonban nem következik az, hogy nincsenek indokok. Az adott társadalom keretei között vannak bizonyos erkölcsi elvek és szabályok, ezek részben saját tapasztalataink ból, részben pedig őseink tapasztalataiból származnak. Az ezeket a tapasztalatokat szabályozó alapelvek bizonyos készséget adnak nekünk, ezáltal morális nézeteinket ki tudjuk alakítani anélkül, hogy ítéleteink eredendő forrásai világosak lennének számunkra.

Egy másik hasonló jelenségre Freudnál találhatunk precedenst. Freud úgy vélte, hogy az egyén semmit sem felejt el teljesen. Ezen nem azt értette, hogy az ember mindenre tudatosan emlékszik. Egyrészt éppen amiatt, hogy az egyén nem emlékszik mindenre, szükséges a pszichoanalízis — mint a tudatalatti és a tudattalan vizsgálata —, másrészt, mivel az ember semmit sem felejt el teljesen, ezért lehetséges egyáltalán a pszichoanalízis. Freud szerint

tapasztalataink felhalmozódnak, és befolyásolják magatartásunkat, még ha ezekről a tapasztalatokról nincsenek is tudatos emlékeink.

A morál gyakorlatilag irányítja és összefogja a tömegek cselekvését, az ideológia pedig a tömegek tevékenységét, sajátos, határozott, elvi célok felé irányítja, annak ellenére, hogy sokszor csak implicite jelentkezik. Tudom, hogy ezzel a vélekedéssel némileg eltérek a divatos teóriáktól. Gyakran úgy vélik, hogy az ideológia nem egyéb egy embernek vagy az egyének kisebb osztályának a radikális társadalmi változást propagáló műveinél. Ez nyilvánvalóan tévedés. Valamely világnézet, még ha forradalmi ideológia is, nemcsak azt a kívánságot fejezi ki, hogy a jelenlegi társadalmi rendet meg kell szüntetni, hanem a megvalósuló új társadalmi rend fenntartására és megvédésére is törekszik. Amíg saját társadalmi rendjét védelmezi, ugyanaz az ideológia marad, azaz valamely ideológia addig őrzi meg ideológia mivoltát, amíg a fennálló progresszív társadalmi rendet védelmezi. Ezt a tényt még az a körülmény sem befolyásolja, hogy az ideológia sajátságos módon néha még nem jutott el az írásba foglalásig. Nem az írás, a gondolat a lényeges.

Azt mondtam, hogy az ideológia specifikus társadalmi rend létrehozását kívánja elősegíteni. Ennek eléréséhez bizonyos eszközök igénybevétele szükséges. A társadalom ideológiája a politikai, szociális és morális elméletekben nyilvánul meg, ezeket használja fel eszközül. Bizonyos sajátságos politikai, társadalmi és erkölcsi normákat állít fel, az a magatartás, amely eltér ezektől a normáktól, összeférhetetlen az ideológiával. Gondolatomat a következő fejtegetések világítják meg. Ha szocialista társadalomról van szó, akkor bizonyos politikai magatartás összeegyeztethető, másfajta magatartás pedig összeegyeztethetetlen e társadalom normáival. A szocialista ideológiával például nem lehet összeegyeztetni a kapitalista politikai diktatúrát. Van mindig egy bizonyos szféra, amelyen belül a társadalom — politikai — elméleti és gyakorlati tevékenységének összhangban kell lennie a szocialista ideológiával. Az ideológia tehát a morálteóriában és a gyakorlatban nyilvánul meg. Másutt a görög filozófusokról szólva, felvetettem azt a problémát, hogyan lehet jelentős a humanista ideológia a politikai elmélet részére, a példákat főleg Arisztotelész műveiből merítettem.

A társadalmi ideológia totális. Felöleli a nép egész életét, megnyilvánul osztálystruktúrájában, történelmében, irodalmában, művészetében, vallásában. Filozófiai kifejtést igényel. Ha az ideológia kifejezetten integratív jellegű, azaz bizonyos társadalmi rend felállítására törekszik, amely milliók cselekvését egyesíti bizonyos meghatározott célok elérésére, akkor eszközeit a társadalmi ellenőrzés eszközeinek tekinthetjük. Sőt még a „kényszert" is alapvető társadalmi fogalomnak kell tekinteni. A társadalom ilyen szemlélete a társadalmi szerződés képzetét idézi fel, amely szerint az ember a múlt sötét korszakaiban társadalom nélkül létezett. Ezekben a sötét korszakokban az ember élete nyomorúságos, undorító, brutális, rövid és félelemteljes volt. Az élet — ilyen körülmények között ez nem meglepő — csakhamar elviselhetetlenné vált. Ezért a nyomorultak összegyűltek, és értelmes módon szerződést kötöttek. E szerződés folytán lemondtak bizonyos jogaikról, azért, hogy képviselőjüket törvényhozó és végrehajtó hatalommal ruházzák fel, ez utóbbinak már kényszerítő jellege volt.

Tudjuk, hogy a társadalmi szerződés nem történelmi tény, mert ha az emberek már kezdettől fogva nem társadalomban éltek volna, egyetlen nyelv sem alakulhatott volna ki. A közös nyelv pedig mint társadalmi tény össze-

egyeztethetetlen a társadalmi szerződéssel. Bárhogyan is keletkeztek azonban a társadalmak, a társadalom fogalma mindig magában foglalt bizonyos organikus kötöttséget.

Említettem, hogy az ideológia milyen módon teszi szükségessé meghatározott normatív etikai szférák fennállását. Ezek határait rendkívül nehéz kijelölni. E nehézségből azonban nem következik az, hogy meghatározatlanok. Éppoly meghatározottak, mint az államok területe, bár néha a szomszédos államok határai bizonytalanok. A meghatározottság kettős értelmű. Először matematikai. Ebben az értelemben a magatartási szféra akkor tekinthető meghatározottnak, ha az etikai normákat egyértelműen tartalmazza, vagy kizárja. Másrészt a magatartási szféra abban az esetben meghatározott, ha a gyakorlati morális tételeket egyértelműen tartalmazza, vagy kizárja. Kétértelműség csak a szélsőséges esetekben merülhet fel. Változékonyságuk teszi lehetővé logikailag az erkölcsi fejlődést.

Minden társadalom nagy súlyt helyez a magatartási szférák pontos rögzítésére. Erre a célra olyan eszközöket fejleszt ki, amelyek alkalmasak a szükséges egyöntetűség biztosítására. Ezeknek az eszközöknek a kialakítása azért szükséges, mert a társadalmi heterogenitásból az egység nem keletkezik automatikusan, hanem bizonyos eszközökkel kell megvalósítani, illetőleg fenntartani, ha már megvalósult.

Annak ellenére, hogy ezek az eszközök formálisan kényszerítő eszközök, a valóságban mégis a társadalmi kohézió eszközei. Ezt a mögöttük rejlő közös értékek okozzák. A közös értékekből közös érdekek keletkeznek, ezek pedig közös magatartást és közös reagálást biztosítanak a környezettel szemben. Ez a közösség, amely az értékek és elvek, az érdekek, a magatartás és reagálás szférájában egyaránt megnyilvánul, alkotja minden társadalmi rend szubsztrátumát. Ez a közösség teszi szükségessé a társadalmi szankciókat is, felállítja a megfelelő társadalmi intézményeket pl. a rendőrséget, és eldönti azt, hogy milyen célokra használja fel ezeket.

1962 januárjában az Accrai Jogi Konferencián tartott beszédemben kihangsúlyoztam, hogy a jogot (a végrehajtó eszközeivel együtt) mindenkor befolyásolják a társadalom eszméi. A társadalom azonban kiválaszthatja a számára megfelelő eszközt. Nemcsak arra gondolok, hogy a különböző társadalmakban különfélék az adminisztratív eszközök, hanem arra is, hogy a közösség úgy dönthet, hogy az összes kényszerítő és összetartó eszközök centralizálandók. A logikailag lehetséges legextrémebb eset az, amikor minden jogot törvényszerű rendelet szabályoz, ami pedig társadalmilag helytelen, azt tiltó rendeletben rögzítik. Ez a teoretikusan elképzelhető szélsőséges centralizáció gyakorlatilag megvalósíthatatlan, de bármely társadalom megkísérelheti megvalósítani, ha ez szükséges. Az a társadalom, amely túlságosan megközelíti ezt az álláspontot, olyan otromba bürokratikus gépezetet kénytelen létrehozni, amely az eredeti szándékot már eleve semmissé teszi. Persze a hivatali gépezet létrehozásának ideális célja a pártatlanság biztosítása és az önkényesség kiküszöbölése, de amikor a társadalom túlburjánzó bürokratikus gépezetet létesít, az önkényességtől való patológikus félelem csak még jobban elharapózik, és az önkényuralom kialakul.

Ennek ellenére a társadalom kell, hogy rendelkezzék kényszerítő és összetartó eszközökkel, törvényekben rögzített tiltó és megengedő szabályokkal. Bizonyos társadalmakban a fentieken kívül burkolt formában ilyen eszközök egész sora létezik még: a templomi prédikáció, a szakszervezetek nyo-

mása, a sajtóban való nyilvános kipellengérezés, a nevetségessé tétel, a kollégiális körből való kiközösítés, a gúnyos megvetés, a becsmérlés és még számtalan egyéb, ezek mind olyan eszközök, amelyek mögött nincs törvényes szankció, mégis a társadalom kényszerítő eszközei, a társadalmi egység megvalósításának és fenntartásának az eszközei.

A kényszerítés eléggé kínos lehet, de meglehetősen hathatós módon képes biztosítani azt, hogy az egyén magatartása ne váljék veszélyesen felelőtlenné. Az egyén nem anarchikus természetű (ha rendezett körülmények között él). Ezeknek a körülményeknek a megvalósítása bizonyos eszközök nyílt és burkolt alkalmazását teszi szükségessé.

A burkolt módszerek egyikét a történelem szolgáltatta. Afrika történetét az európai tudósok baljóslatú mitoszokkal megtűzdelve ábrázolták. Sőt tagadták Afrika történeti jelentőségét. Azt állították, hogy amíg más kontinensek maguk alkották történelmüket, addig Afrikát mindig a tehetetlenség jellemezte, csupán az európaiak vonták be a világtörténelembe, amikor érintkezésbe kerültek e földrész népeivel. Afrika történetét mint az európai történelem folytatását ábrázolták. Ennek az ahisztorikus hipotézisnek hitelesítésére Hegel tekintélyéhez folyamodtak, aki tehát önkénytelenül is elősegítette e felfogás elterjedését. A kolonializmus védelmezői nem vesztegették az időt, azonnal magukévá tették e nézeteket, és írásaikban tovább fejlesztették őket. Afrika történetét úgy ábrázolták, mint tradicionális társadalmunk hanyatlásának a történetét. E folyamat az európaiak jövetelével egy időben ment végbe. A kolonializmus és az imperializmus Afrika-felfogása mind a történelemben, mind az antropológiában az elnyomó ideológia eszközéül szolgált.

Korábban az afrikai társadalmakról és kultúráról csak becsmérlő módon beszéltek, ezzel is a rabszolgaság igazolását szolgálták. A rabszolgaság szerintük valóságos megváltást jelentett őseink régi állapotához képest. Amikor a rabszolgakereskedelem és a rabszolgaság illegálissá vált, az Afrika-szakértők megváltoztatták véleményüket. Ekkor Afrika társadalmi berendezését és kultúráját csökevényesnek és kezdetlegesnek ábrázolták, hogy igazolják a kolonializmust mint a kereszténység és a civilizáció Afrikára kivetett vámját. Még jó, hogy nem tekintenek többé bennünket koponyánk alakja miatt az emberi nem fejlődésében a hiányzó láncszemnek, azt állítva, hogy emiatt nem élvezhetjük a jó kormányzat áldását, nem vagyunk képesek semmiféle anyagi vagy szellemi haladásra, tehát az emberiség gyermekkorát képviseljük. Fejlett kultúránkat, amelyet szerintük a tehetetlenség megbénított, a „szimpla" címkével látták el. Gyámságot kényszerítettek ránk. Ezt a gyámságot, úgy vélték, akkor lehet megvalósítani, ha először politikailag igáznak le bennünket.

Egy nemzet története, sajnos, túl könnyen megírható mint uralkodó osztályának a története, de egy nemzet vagy nép története nem mindig található meg egyetlen osztály történetében, még kevésbé található meg egy kontinens története abban, aminek még részét sem alkotja pl. Afrikáé Európáében. Afrikát nem lehet csupán olyan térségnek tekinteni, amelyet Európa bekebelezett. Ha az afrikai történelmet az európai tőke és kereskedelem érdekeinek a szemszögéből értelmezik, akkor nem csodálatos, hogy az afrikai nacionalizmus minden fajtáját elfajulásnak, a neokolonializmust viszont erénynek tekintik.

Új afrikai reneszánszunkban nagy figyelmet szentelünk a történelemnek. Történelmünket úgy kell megírni, mint a mi társadalmunk, nem pedig mint az európai kalandorok történetét. Az afrikai társadalmat integritásában kell

tekintetbe venni, a történelem ennek a társadalomnak tükre legyen, az európai kapcsolatok, döntő jelentőségük ellenére, csupán az afrikai tapasztalatok aspektusából szemlélve kaphatnak helyet Afrika történetében. Az európai kapcsolatokat az afrikai társadalmat lelkesítő elvek és e társadalom előrehaladása és harmóniája szempontjából kell megítélni.

Ha Afrika történelmét ilyen módon ábrázolják, akkor már többé nem egyszerűen a többi afrikainál erősebben európaizált afrikai diákokról szóló beszámoló, hanem egy tragédia kibontakozásának és társadalmunk végső diadalának ábrázolása lesz. Így vezetheti és irányíthatja az afrikai történelem az afrikaiak direkt akcióját, ideológiai iránytűvé válhat, amelynek az a hivatása, hogy vezesse és irányítsa Afrika rekonstrukcióját.

Az ideológia és a történetírás között a kapcsolat szinte örök. A nagy történetírók, pl. Hérodotosz és Thuküdidész műveit vizsgálva azonnal szembeötlik szenvedélyes érdeklődésük az ideológia kérdései iránt. Nagy hatású politikai, morális és szociológiai kommentárjaik nem egyebek, mint általános ideológiai álláspontok partikuláris megnyilvánulásai. A nagy klasszikus történetírók félig-meddig közvádlók voltak, vádat emeltek a múlt miatt, intelmeket adtak a jövőre. Intelmeiket és vádjaikat a jó ember és a jó társadalom természetére vonatkozó fejtegetések közé helyezték el. Így e fejtegetések implicite ideológiai közléseknek is tekinthetők.

Még Ranke, a XIX. század nagy német történettudósa is, aki gyakran dicsekedett azzal, hogy célja nem a múlt megítélése, hanem csupán annak ábrázolása volt, ami történt, távol állt attól, hogy csupán a múlt idők krónikása legyen. Állításai ellenére „pártos" történész volt. Állásfoglalását műveiből ismerhetjük meg. Nézetei közül a legfontosabbak: a haladásért folytatott küzdelem szükségessége, az állam eredetéről, valamint az állam és egyén viszonyáról vallott teóriája. Köteles hódolatát leróva őfelsége, a porosz király előtt, Ranke az első pontról úgy vélekedett, hogy amikor valamelyik állam az európai hegemónia elnyerésére törekszik, versengést idéz elő. Ez tartja fenn az európai civilizációt. A második pontról azt tartotta, hogy az állam, isteni idea lévén, szellemi személyiség jogait élvezi, ezért semmiféle reform vagy forradalom nem exportálható egyetlen államba sem, mert ez sértené az importáló állam személyiségét. Ranke véleménye szerint az egyén létének fenntartását és fejlesztését csak az államhoz fűződő viszonya teszi lehetővé. Ranke a szabadságeszmét úgy tételezte, hogy a porosz alattvalók számára az állam iránti spontán alávetettséget hirdette. Meglepetést okozhat-e mindezek után az, hogy „megmagyarázta" és igazolta Luthernek a parasztháborút elítélő állásfoglalását? Ranke történetírása következetesen érvényesített bizonyos ideológiai szempontokat, bár egyidejűleg mindent megtett e tény leplezésére.

Szólnunk kell a művészetről mint az ideológia eszközéről is. Ez különféle módon illusztrálható. A középkori Európában, ahol a vallás volt a legfontosabb tényező az emberek életében, mindent a vallás uralt, az emberi cselekedeteket annyira tekintették helyesnek, amennyire alátámasztották a vallást vagy legalábbis nem voltak vele ellentétben. Sok példával illusztrálható, hogyan rendelték alá a vallás érdekeinek a gazdasági tevékenységet. A művészet is teljesen a vallás befolyása alatt állt. Ennek megfelelően bibliaillusztrálásra és mennyei apokalipszisek alkotására specializálódott.

Ma Európa szocialista országaiban, ahol a magatartási normákat szocialista princípiumok szabályozzák, a művészetnek az a fajtája részesül támo-

gatásban, amely a szocialista ideológiát erősíti a burzsoázia és az arisztokrácia szupremáciáját inspiráló művészet rovására. Az arisztokrácia általában a bukolikus és a klasszikus művészetet támogatta, amely tárgyát az istenek és istennők világából és a könnyedén furulyázó pásztorfiúk stilizálásából merítette. A polgárság puritán vonásokat vitt a művészetbe, a fő tematika portrék és életképek alkotása lett. A művészet azonban nem mindig az uralmon levő ideológia eszméit propagálja. Néha a reform hirdetője, sőt a forradalom hírnöke. Goya pl. művészetében a lelkiismeret szavát szólaltatta meg, ecsetjével megrázó erővel leplezte le a XIX. század uralkodó osztályai által elkövetett brutalitásokat. Nem védelmezett, hanem hevesen támadott egy ideológiát.

Az afrikai művészet is gyakran választ társadalmi témákat. E tematikában az ábrázolás morális-filozófiai elmélyítése a döntő. Ez magyarázza meg a művészi alkotások tipikus erőteljességét, de ez szolgáltat magyarázatot az afrikai művészeti formák jellegzetes eltorzulására is. Az erő ábrázolásában — akár a természet, a nemzés, a halál vagy a sors erejének az ábrázolásánál — az volt a lényeges, hogy az alkotásban az erő leküzdhetetlen és emberfeletti volta domborodjék ki. Az életszerű művészet lágy szimmetriái ezzel ellentétes tendenciát képviselnek, ezért ezeket mellőzve az afrikai művészet a formák eltorzításához folyamodott a le nem küzdött erő művészi ábrázolásának megvalósítása céljából.

A társadalmi kényszer és kohézió burkolt módszerei más példákkal is illusztrálhatók. A teddy-boy probléma megoldása céljából Angliában sok egyház klubokat alakított. Ezeknek a kluboknak a látogatására rock and roll zene szolgáltatásával csábítják a fiatalokat. Amikor lépre mennek, az egyház már befolyást tud rájuk gyakorolni, így készíti őket arra, hogy ismét az egyházi normáknak megfelelő magatartást tanúsítsanak.

A Szovjetunióban ezekkel az elemekkel szemben a kigúnyolás módszeréhez folyamodtak. Arra törekedtek, hogy rábírják őket magatartásuknak a szovjet élet erkölcsi normáinak megfelelő megváltoztatására.

Mindezek az eszközök kapcsolatban vannak a társadalmi ideállal, vagyis a megvalósítani kívánt társadalmi eszménnyel. Ezt a koncepciót az ideológia szolgáltatja. Amikor a társadalmi ideál megváltozik, az eszközök közül is megváltozik néhány, a burkolt eszközök csendben, diszkrét módon változnak meg.

A filozófia szintén az ideológiai és a társadalmi kohézió egyik eszköze. A kohézió elvi alapját szolgáltatja. Platón Állama nyújt példát arra, hogy a filozófia a javasolt társadalmi rend elvi alapját alkothatja. Ebben a vonatkozásban a filozófia a Platón által javasolt társadalmi rend eszköze.

A filozófia ezt a funkcióját kétféle módon teljesíti. Először általános érvényű kijelentés által, amelyhez parallel módon specifikus társadalmi-politikai teória kapcsolódik. Erről másutt, a korai görög filozófusokkal kapcsolatban szóltam. A filozófia az ideológia funkcióját teljesíti akkor is, amikor politikai filozófia vagy etika formáját veszi fel. A politikai filozófia cselekvésünk számára bizonyos ideálokat szolgáltat, a társadalmi egységet úgy segíti elő, hogy az adott társadalom valamennyi tagja részére ugyanazokat az ideálokat tűzi ki.

Etikai szerepében a filozófia az erkölcsi ítéletek és a morális alapelvek természetének, valamint az etikai alapelvek érvényessége eredetének feltárására, tehát az erkölcsi kötöttség elemzésére törekszik. Az etika varázslatos eszközt jelent részünkre, amely párhuzamosan halad a törvényes-adminisztra-

tív eszközökkel, de ezektől mégis különbözik. A morál törvényei rendőri vagy bírósági szankciók nélkül is érvényesek.

A morált bizonyos varázs veszi körül. Ha valaki azt a kérdést teszi fel, miért kell figyelembe venni valamely állam törvényeit, a törvénybe foglalt szándék magyarázatot szolgáltathat részére. Ha ez a magyarázat nem elégíti ki, akkor rámutathatunk arra, hogy bizonyos alkotmányt fogadott el, illetőleg ez kötelező érvényű számára, az alkotmány pedig a parlamentre ruházta a törvényalkotás jogát. Ha még ezt a választ sem tartja kielégítőnek, rá kell mutatnunk, arra, hogy az ország törvényeinek figyelembe nem vétele kellemetlen következményeket von maga után. De ha valaki azt kérdezi, miért kell valakinek erkölcsösnek lenni, nem adhatunk az előzőkhöz hasonló feleletet. Ez késztette David Humeot annak a kijelentésére, hogy nem látja be ésszerűen, miért ne becsülje kisujjának biztonságát többre az emberiség fennmaradásánál.

A filozófusok különböző módon kísérelték meg a válaszadást a morál eredetét feszegető kérdésre. Egyesek az individuálpszichológia terminusainak segítségével akarnak erre válaszolni, úgy vélik, hogy bizonyos cselekvések élvezetet, mások pedig fájdalmat okoznak elkövetőiknek. Ezek a filozófusok a morált megkísérelték kapcsolni valamihez, amire vonatkozólag — ezt remélik — lehetetlen a miért kérdését feltenni. Így tehát szerintük annak a kérdésnek, hogy valaki miért szereti a kellemes dolgokat és miért nem szereti a kellemetlen, fájdalmat okozó dolgokat — nincs értelme. Ha azonban elfogadjuk azt a tételt, hogy a morál az élvezetre és a fájdalomra alapozható, úgy hogy az erkölcsösség élvezetet, az erkölcstelenség fájdalmat idéz elő, akkor sem adtunk végleges feleletet arra a kérdésre, hogy miért kell valakinek erkölcsösnek lennie. Ez az érvelés különben is csak az egyén javát nézi, mellőzi a szociális aspektust.

Néhányan a morált az emberi észre próbálták alapozni. Így kívántak végérvényes választ adni arra a kérdésre, hogy miért kell valakinek erkölcsösnek lennie. Ha a morális törvények csupán az ész parancsai lennének, akkor az a kérdés, hogy miért kell erkölcsösnek lenni, egyenlő lenne azzal a kérdéssel, hogy miért kell következetesnek lenni. Éppúgy, amint a következetesség az ésszerű gondolkodás követelménye, az erkölcsösség az értelmes cselekvés követelménye.

Mások, mellőzve a pszichológiai vagy a racionalista feleletet, szociológiai választ adnak a kérdésre, a közmegegyezést vagy a közjót használva fel kritériumként. Az utilitáriánusok szerint egy cselekvés olyan mértékben helyes, amennyire a közjó előmozdítására törekszik, és annyiban helytelen, amennyiben akadályozza a köz javát. Azt a kérdést, hogy miért kell a közjó előmozdítására törekedni, értelmetlennek tekintik. Pedig ha ez a kérdés értelmetlen, akkor az a kérdés is értelmetlen, hogy miért kell erkölcsösnek lenni. E nézetből az a következtetés vonható le, hogy a gazdasági vezetőknek a legerkölcsösebb emberek közül kell kikerülniük.

A társadalmi kohézió burkolt eszközeire azért van szükség, mert az élet nagy része kívül marad a közvetlen állami beavatkozás szféráján. Azért, hogy az élet e tartományaiban is a rend szabályozó ereje érvényesüljön, ezek a nem-adminisztratív eszközök szükségesek. Széles értelemben véve ezek a társadalmi kohézió burkolt eszközei. A különböző társadalmak azonban nem tulajdonítanak azonos jelentőséget ezeknek az eszközöknek, mivel kitűzött céljaik, elsősorban az elérendő konformitás mértéke is eltérő számukra. Az,

hogy valamely adott társadalom mekkora jelentőséget tulajdonít ezeknek az eszközöknek, az illető társadalom világnézeti alapjaitól és a társadalmi-gazdasági viszonyoktól függ.

Afrikában a jelenlegi helyzetben, a politikai függetlenség visszaszerzése idején, különös fontosságot kell tulajdonítani ezeknek a tényezőknek. Ebből a szempontból három élesen eltérő tényezőt különböztethetünk meg. Az afrikai társadalom életének egyik komponensét a tradicionális életmód, másikat az iszlám hagyományok, a harmadikat pedig a keresztény tradíció és a nyugat-európai kultúra Afrikába való beszivárgása jelenti, az utóbbi komponenst használja fel a kolonializmus és a neokolonializmus. Az afrikai társadalmat azonban bizonyos fajta dinamikus egység jellemzi, szükségessé vált olyan ideológia kialakítása, amely megfelel az általános szükségleteknek, alkalmas arra, hogy elfoglalja az egymással versengő ideológiák helyét, és képes legyen oly módon tükrözni a társadalom dinamikus egységét, hogy irányíthassa az állandó társadalmi haladást.

Afrika hagyományos arculata olyan társadalmi magatartást tartalmaz, amely mint társadalmi megnyilvánulás csakis szocialista jellegűnek tekinthető. Ez abból ered, hogy az embert Afrikában szellemi lénynek tekintik. Olyannak, amely kezdettől fogva rendelkezik bizonyos belső méltósággal, integritással és értékkel. Az eredendő bűn keresztény gondolatát és az ember lealacsonyítását határozottan elutasítják az afrikaiak. Az ember eredendő értékének az ideája bizonyosfajta szocialista kötelességeket ró ránk. Itt található meg az afrikai kommunalizmus elméleti alapja. Ezt az elméleti alapot fejezik ki társadalmi szinten az olyan intézmények, mint a nemzetség, amelyben az összes tagok egyenlőek és egymásért felelősek. Ilyen társadalmi helyzetben nem alakulhattak ki a marxi értelemben vett osztályok. Marxi osztályfogalmon azt értem, amelyben horizontális tagoltság van. Az osztályok pedig olyan viszonyban állanak egymással, hogy a gazdasági és politikai hatalom aránytalanul van közöttük megosztva. Az ilyen társadalomban olyan osztályok vannak, amelyeket a kizsákmányolás nyomása gyötör és lesújt. Az egyik osztály a másik felett helyezkedik el. A tradicionális afrikai társadalomban ilyen társadalmi osztályok nincsenek.

A tradicionális afrikai társadalomban semmiféle partikuláris érdek nem érvényesülhetett az össztársadalmi érdek rovására. A törvényhozó és végrehajtó hatalom sem csoportérdekeket szolgált. Az egész nép jóléte volt a legfőbb cél.

De jött a kolonializmus, és mindezt megváltoztatta. Először is felmerült a gyarmati kormányzati adminisztráció szükségessége. Ennek sikeres funkcionálása végett a gyarmati adminisztrációnak szüksége volt afrikai káderekre, akik az európai műveltség bizonyos minimumát elsajátítva európai eszméket tettek magukévá, és ezeket hallgatólagosan érvényesnek tekintették az afrikai társadalmak számára is. Mivel a gyarmati közigazgatásnak ezek az afrikai eszközei közel álltak a hatalom új birtokosaihoz, bizonyos tekintélyt és rangot szereztek, amelyet saját társadalmuk harmonikus fejlődésének szükségletei semmiképpen sem indokoltak.

Ezenkívül kereskedők, iparosok, ügyvédek, orvosok, politikusok és szakszervezeti vezetők nőttek ki a tömegből, bizonyos szaktudásra és vagyonra tettek szert, amelyet nagyrészt a gyarmati adminisztrációnak köszönhettek, ezek bizonyos mértékig párhuzamba állíthatók az európai középosztállyal. Voltak olyan feudális gondolkodású elemek is, akikre az európai ideák befolyást

gyakoroltak, akár közvetlenül, európai nevelésük útján, akár pedig a helyi gyarmati kormányzattal való érintkezés során. Azt a benyomást keltették, hogy mint a konzervatív erények megtestesítői mindenkor gyarmatosítóik szilárd támaszai lesznek. Ez volt az ára, hogy bekerülhettek a hatalmat és tekintélyt bitorlók soraiba.

Az a nevelés, amelyet valamennyien kaptunk, az urbanizált országok eszményeivel töltött el bennünket már gyermekkorunkban, ezek az eszmények azonban aligha alkalmasak arra, hogy az afrikai társadalom haladását vagy harmóniáját előmozdítsák. A gazdasági tevékenység típusa és méretei, az egyéni lelkiismeret felelősségének az eszméje, amelyet a keresztény vallás plántált az afrikaiak szívébe, mindezek maradandó hatást jelentettek az afrikai társadalom egy részére.

De sem a gazdasági, sem a politikai leigázást nem lehetett összhangba hozni az emberre és a társadalomra vonatkozó hagyományos egalitárius-demokratikus nézetekkel. Ki kellett tehát küszöbölni a kolonializmust. Az afrikai Herkules most is készen tartja a husángját, hogy szétzúzza a gyarmatosítás hidrájának esetleg újra kinövő fejét.

Az igazi függetlenség visszanyerése után új harmóniát kell teremteni. Ez lehetővé teszi majd a hagyományos Afrika, az Iszlám Afrika és az európaizált keresztény Afrika olyan szintézisét, amely már összhangban lesz a tradícionális afrikai társadalom eredeti humanista koncepciójával. Társadalmunk már nem azonos a régi afrikai társadalommal. Olyan új közösség a mienk, amelyet iszlám és európai keresztény hatások gazdagítottak. Ezért szükséges az új ideológia kialakítása. Ennek legyen meg a szilárd világnézeti megalapozása, de ne adja fel az eredeti afrikai humanista alapelveket. A világnézeti alap filozófiai rendszer alakjában szilárdul majd meg.

Ez a világnézet a jelenlegi afrikai társadalom mindhárom komponensét érintő lelkiismereti válságból születik majd meg. Javaslom, hogy ezt a világnézetet a filozófiai konszcientizmus névvel illessük. Ez alkotja majd az elméleti alapját annak az ideológiának, amely arra törekszik, hogy magába foglalja mind az iszlám és az európai-keresztény jelenlét afrikai tapasztalatait —, mind pedig a hagyományos afrikai társadalom tapasztalatait, előidézve segítségükkel e társadalom harmonikus növekedését és fejlődését.

Minden társadalom a természetben létezik. Arra törekszik, hogy befolyást gyakoroljon a természetre, olyan módon alakítsa át, hogy a társadalmi környezet fejlődését minél jobban előmozdítsa. A megváltozott környezet lehetőséget ad a társadalmi funkciók jobb teljesítésére, ezzel hozzájárul a társadalom megváltoztatásához. A természet és társadalom között, illetőleg a természet átalakítása és a társadalom fejlődése között tehát kölcsönhatás van. Ez a kölcsönhatás az embernek mint egyénnek és társadalmi lénynek egyaránt fontos eszköze. E kölcsönhatás számos társadalmi-politikai elméletben is kifejeződik. Ugyanis a társadalmi-politikai elméletek határozzák meg, hogy milyen módszereket alkalmaznak a társadalom erőinek a társadalom átalakítása céljából történő mozgósítása során.

A rabszolgaság és feudalizmus olyan típusú társadalmat képvisel, amelyben a társadalmi erők mozgósítása nem jelent problémát. Mind a rabszolgaságban, mind a hűbéri rendszerben a dolgozó embereknek, akik fáradságos munkával átalakítják a természetet, s ezáltal elősegítik a társadalom fejlődését — nincs semmibe sem beleszólásuk. Az átkos munkamegosztás eredményeképpen, az emberek egyik része fáradozik, de munkájának gyümölcsét

azok élvezik, akik nem dolgoznak. A rabszolgatársadalomban és a feudalizmusban a társadalomnak az a része, amelynek a munkája átalakítja a természetet, nem azonos a társadalomnak azzal a részével, amely élvezi ennek a tevékenységnek az eredményeit. Ezekben a társadalmi rendszerekben nem a dolgozók kapják munkájuk gyümölcseit. A kizsákmányolás alapvető elve az, hogy a társadalomnak az a része, amelynek a munkája átalakítja a természetet, nem azonos azzal a résszel, amely ennek az átalakulásnak az eredményeképp meggazdagodik.

Bármely nem-szocialista társadalomban két alapvető réteg, az elnyomó és az elnyomott szerepét betöltő társadalmi réteg található: a kizsákmányolók és a kizsákmányoltak. Az ilyen társadalmakban a két réteg között ugyanaz a viszony áll fenn, akár rabszolgákról és rabszolgatartókról, akár hűbérurakról vagy jobbágyokról van szó. A kapitalizmus ilyen értelemben nem más, mint egy olyan társadalmi-politikai teória, amely a rabszolgaság és a feudalizmus legfontosabb ismérveit kifinomultabb módon tartalmazza, amelyben a társadalmi rétegződés a társadalom funkcionálásának elengedhetetlen feltétele, e rendszer olyan társadalmi szerkezetet igényel, amelyben az uralkodó osztály elnyomja a dolgozó osztályt. Ugyanis a kapitalizmus viszonyaira is áll az a tétel, hogy azok, akik az árukat termelik, akiknek fáradozása átalakítja a természetet, nem azonosak azokkal, akik a természet átalakításának és a magas fokú termelékenységnek az eredményeit élvezik, tehát nem a társadalom egésze van előtérben. Ez valóban ellentmondásnak minősíthető. Társadalmi ellentmondás, mert ellentmond a társadalmi igazságosság és egyenlőség eredendő elveinek. Gazdasági ellentmondás is, mert ellentétes a harmonikus és korlátlan gazdasági fejlődéssel.

A kapitalizmus a feudalizmus továbbfejlődése, éppúgy mint ahogy a hűbériség a rabszolgatársadalom továbbfejlődése, reformált, finomabb változata. A reform lényege az, hogy az alapelv folytonosságát az elv kifejezési módjának taktikai célból történő megváltoztatásával kombinálják. A reform a gondolat változatlanságát jelenti, a változás csupán a kifejezési módban mutatkozik, nem a tartalom, csupán a forma változik meg. A kapitalizmusban a reform szenvedő alanya (illetve inkább a haszonélvezője) a feudális rendszer, alapelve azonban nem szenved törést, hanem magasabb szinten megmarad.

A rabszolgatársadalom alapelve az, hogy a kizsákmányoláshoz, mások munkája eredményeinek az elsajátításához bizonyos fokú gazdasági és politikai kényszer szükséges. A feudalizmus korszakában már úgy vélik, hogy ugyanaz a cél kevesebb ilyenfajta kényszer alkalmazása útján is elérhető. A kapitalizmusban pedig még kevesebb kényszerre van szükség. Ilyen módon csökkennek a forradalmat előidéző pszichológiai tényezők, a kizsákmányolás új modus vivendit talál mindaddig, amíg a nép nem jön rá arra, hogy milyen ellentét van a reform és forradalom között.

Így a kapitalizmus tovább folytatja jellegzetes, hangzatos tervkovácsolását a nyomorúságos reformok megvalósítása céljából, de továbbra arra kényszeríti a társadalom egyik részét, hogy képességeit a másik rész, az elnyomók javára hasznosítsa. A kapitalizmus fejlettsége a rabszolga- és a hűbéri társadalommal szemben a termelési mód és munkára késztetés fejlettebb módszereinek az alkalmazásában mutatkozik meg. A kapitalizmus manapság cselhez folyamodik. A szocializmus bizonyos tételeit iparkodik utánozni, s ebből hasznot húzni. A dolgozókkal szembeni e kétszínű játék folytatása nem egyszerű időtöltés, hanem a kapitalizmus stratégiájának a veleje. A szocializmus-

ban azért törekednek a termelés színvonalának az emelésére, hogy a nép, amelynek erőfeszítései a termelést lehetővé teszik, emelhesse életszínvonalát, és új, magasabb rendű társadalmi tudatosságot érhessen el. A kapitalizmus szintén emeli a termelékenységet, de egész más célból. A kapitalizmus viszonyai között a termelékenység növekedése nem eredményez életszínvonalemelkedést, mert a kizsákmányolók és kizsákmányoltak között a jövedelemeloszlás arányai állandóak, a termelési szint növekedése okozhat mennyiségi béremelést, de a jövedelemelosztás arányai nem változnak. A kapitalizmus új módszert talált, amelynek segítségével látszólag reformokat léptet életbe, valóságban azonban elkerüli a radikális reformok bevezetését.

A kapitalizmus csupán a rabszolgaság és a feudalizmus továbbfejlődését jelenti. A szocializmus azonban már nem a kapitalizmus magasabb fokozata. A szocializmus abban az esetben lenne a kapitalizmus magasabb fejlődési foka, ha a kapitalizmussal azonos alapelvvel rendelkeznék, tehát ha a kizsákmányoláson alapulna. A szocializmus azonban nem ismeri el ennek a principiumnak az érvényességét. Ezért a kapitalizmus nem nőhet át egyszerűen a szocializmusba. Inkább az a tétel érvényes, hogy a szocializmus lényege magában foglalja annak az alapelvnek a tagadását, amely a kapitalizmus, a rabszolgaság és a feudalizmus lényegét alkotja.

Ha a szocializmus társadalmi-politikai elődeit keressük, a kommunalizmushoz kell fordulnunk. A szocializmus ugyanolyan viszonyban van a kommunalizmussal, mint a kapitalizmus a rabszolgatársadalommal. A szocializmus a kommunalizmus alapelvét fejezi ki modern környezetben. Egy technikailag fejletlen társadalomban a kommunalizmusnak van létjogosultsága. A fejlett technikával rendelkező társadalomban, ahol magas fejlettségű termelési eszközök állnak rendelkezésre, s nincs egy, a kommunalizmus elveit magáévá tevő vagy hasonló elvi alapokon álló centralizált hatalom, osztálykülönbségek s velük együtt politikai egyenlőtlenség alakulnak ki. Ezért lehet a szocializmus, aminthogy az is, a modernizált kommunalizmus elveinek a védelmezője. A szocializmus a társadalmi berendezkedés olyan formája, amelyet a kommunizmus elvei vezérelnek. A szocializmus képes arra, hogy bevezesse a demográfiai és technológiai fejlődés által szükségszerűen megkövetelt eljárásokat és intézkedéseket.

Fejtegetéseink megvilágítják a reform és a forradalom jelentőségét a szocializmus szempontjából. A rabszolgatársadalomtól a feudalizmuson és a kapitalizmuson átvezető genetikus vonal csak a forradalom által mehet át a szocializmusba, a reformok útja itt nem járható, mert a reform az alapelveket érintetlenül hagyja, csak kifejezési módjukat változtatja meg. Marx szavai szerint a társadalom épületének éppen a pilléreit hagyja meg változatlan állapotban. Valóban, néha a reformot csak azért kezdeményezik, hogy változatlanul fenntarthassák az alapelveket. A reform az önfenntartás taktikája.

Ezért ott, ahol az előző társadalmi-politikai struktúra olyan alapelvekre épül, amelyek a szocializmussal szöges ellentétben állnak, mint például a kapitalizmusban, a forradalom a szocializmus megvalósításának az elkerülhetetlen útja. Ugyanez érvényes a gyarmati strukturára is, mert lényegében ez a kapitalizmus szolgálója. Szélesebb értelemben kétféle kolonializmust különböztetek meg, hazait és külföldit. A kapitalizmus otthon a hazai kolonializmus.

A kommunalizmustól a szocializmushoz vezető leszármazási vonal ellenben a reformok útja, mert a két rendszer alapelvei azonosak. Ha azonban az

átmenet a kolonializmuson vezet, akkor a reform forradalmi jelleget ölt, mert az átmenet a kolonializmustól az igazi függetlenséghez forradalmi aktus. A kommunalisztikus társadalmakban azonban, éppen a szocializmus és a kommunalizmus között fennálló kontinuitás miatt, a szocializmus nem forradalmi credo, hanem az eredeti kommunalisztikus alapelveknek a jogaiba való visszaiktatása a viszonyoknak megfelelő módon. A nem-kommunalisztikus társadalmakban a szocializmushoz forradalmi út vezet, ehhez a vezérfonalat a kommunizmus elvei szolgáltatják.

Önéletrajzomban megkíséreltem bebizonyítani azt, hogy a kapitalizmus túlságosan bonyolult rendszer egy újonnan függetlenné vált ország részére. Ehhez még hozzá kívánom fűzni azt, hogy a kapitalizmus céljai és elvi előfeltételei ellentétesek az afrikai társadalom céljaival. A kapitalizmus Afrika sajátosságaival és lelkiismeretével szemben árulást jelentene. Már kifejtettem, hogyan tükröződik a természet átalakítására irányuló társadalmi kívánság a különféle társadalmi-politikai elméletekben. Most azt szeretném vázolni, hogyan tükröződik ugyanez a filozófiában. Éppúgy, mint a társadalmi-politikai elméletek, a filozófiai rendszerek is két különböző csoportra oszthatók, annak megfelelően, ahogyan a társadalom erőit mozgósítják a természet erőforrásainak felhasználására. Ebből a szempontból minden társadalom előtt két reális társadalmi-politikai lehetőség áll: vagy olyan a társadalmi berendezkedés, ahol az emberek egy része termel, a másik része pedig élősködik a termelők nyakán — vagy olyan a társadalom szerkezete, hogy mindenki dolgozik, és a megtermelt értékeket közösen sajátítják el.

Ennek megfelelően kétféle filozófia lehetséges: az idealizmus és a materializmus. Másutt már kifejtettem, hogyan függ össze az idealizmus az osztálytársadalommal. Feltártam, hogyan támasztja alá az idealizmus a természeti és társadalmi jelenségek spirituális magyarázata útján a horizontális osztálystruktúrát, amelyben egyik osztály a másik felett helyezkedik el.

Azt is kifejtettem, hogy a materializmus miképpen függ össze a humanisztikus társadalmi szerkezettel, következetes monizmus lévén, minden természeti folyamatot az anyagra és annak törvényeire vezet vissza; egyenlőségi tendenciákkal hatja át a társadalmi struktúrát. A természet egysége és alapvető azonossága a társadalmi vonatkozásban az emberek egységének és fundamentális azonosságának az eszméjét sugalmazza. Az idealizmus az oligarchiának, a materializmus az egalitariánizmusnak kedvez. Az egyének rendelkeznek mind idealista, mind materialista tendenciákkal. Ugyanígy a társadalmakban is vannak idealista és materialista áramlatok. Ezek azonban nincsenek egyensúlyban, hanem állandó harcban állanak, hol az egyik, hol a másik kerül fölénybe.

Mivel az idealizmus az oligarchiával, a materializmus pedig az egalitariánizmussal van összefüggésben, társadalmi szinten a materializmus és idealizmus ellentétével párhuzamosan a haladó és a konzervatív erők ellentéte is fennáll. Amikor a kapitalizmus a szocializmus elleni küzdelemben ideiglenesen diadalmaskodik, a társadalmi haladást ezáltal nem tudja megállítani, ámbár hátráltatni képes. Mivel a társadalmi fejlődés nem reked meg, aligha csodálatos az, hogy ma már sok munkás jobb körülmények között él, mint a múltban a legtöbb hűbérúr. A haladás ilyen elismerése nem jelenti azonban azt, hogy a kapitalizmusban megszűntek a nyomornegyedek, és azt, hogy a dolgozók ne lennének az éhség, a hideg és a betegségek áldozatai.

Nem arról van szó, hogy a kapitalizmusban nincs észrevehető fejlődés, hanem inkább arról, milyen ez a fejlődés, megfelel-e a dolgozók érdekeinek.

Itt ötlik szemünkbe a kapitalizmus egyik legsúlyosabb hibája. Ebben a társadalmi-politikai rendszerben az ember eredeti, materialista természetközelsége elveszti jelentőségét. A humanisztikus ösztönzést a profitszerzés szorítja ki. Ha a boldogságot társadalmi aspektusból akarjuk definiálni, azt kell mondanunk, a boldogság azonos azzal az érzéssel, amelyre az egyén azáltal tesz szert, hogy adott gazdasági, politikai és kulturális viszonyok között valóra tudja váltani törekvéseit. A kapitalista fejlődés azonban, sajnos, olyan folyamat, amelyben a ragadozó oligarchia mint uralkodó osztály áll szemben a kizsákmányolt tömeggel, a boldogság ezért itt csak keveseknek juthat osztályrészül. Az egyéni érvényesülés határait a kapitalista oligarchia szabja meg, az egyéni érvényesülés legális kereteit erősen korlátozza, ezért minősíthetjük a kapitalizmust olyan társadalmi rendszernek, amelyben a definíciónk szerinti boldogságot csak a kisebbség érheti el, a tömegek sohasem.

A kapitalizmus azért rossz, mert lényege abban áll, hogy azokat, akik arcuk verítékével, erejük megfeszítésével dolgoznak, megfosztja munkájuk eredményeitől. A kapitalizmusnak ez az oldala teszi e társadalmi rendszert összeférhetetlenné a tradicionális afrikai társadalommal, illetőleg ennek alapelveivel. A kapitalizmus igazságtalan rendszer, újonnan függetlenné vált országainkban nemcsak túlbonyolult ahhoz, hogy hatékonyan működhessen, hanem lényegileg idegen is.

A szocialista rendszerben a természet tanulmányozásának és erői felhasználásának humanisztikus indítékai vannak, nem profitszerzés a cél, hanem a tömegek anyagi és kulturális szükségleteinek egyre fokozódó kielégítése. Az átalakítás és fejlesztés gondolata, amennyiben ez nemcsak egy oligarchikus kisebbség, hanem az egész társadalom céljainak és érdekeinek megfelelően történik, csak a szocialista társadalmi rendben merülhet fel.

Kétségtelen az, hogy a filozófiában nem az idealizmus, hanem csakis a materializmus valamely válfaja szolgálhat az afrikai társadalom egyenlőségi és humanista elvek alapján történő rekonstrukciójának alapjául. Az idealizmus oligarchiát hoz létre (az összes társadalmi következményekkel együtt), ezért, amint már említettem, rendkívül ártalmas az afrikai társadalom részére. Monisztikus-naturalisztikus természeténél fogva csak a materializmus alkalmas arra, hogy meggátolja az önkényt, az egyenlőtlenséget és az igazságtalanságot.

Fejtegetéseim végső konklúziója az, hogy a humanista és egalitáriánus alapelveken nyugvó afrikai társadalom rekonstrukciójához a szocializmus szükséges. Csak a szocializmus képes a természet igazi átalakításának és az ebből eredő magas fokú társadalmi fejlődésnek a megvalósítására.

ОБЩЕСТВО И ИДЕОЛОГИЯ

К. Нкрума

Общественное окружение и философия всегда находятся под взаимным влиянием С социальной точки зрения философия может рассматриваться как идеология. В каждом обществе существует идеология. В обществе могут встречаться противоречащие друг другу идеологии, но идеология правящих группы или класса всегда будет доминантной идеологией. Различные общественные системы могут вести мирное сосуществование друг с другом, но различные идеологии — никогда.

Каждое общество имеет свою мораль. Действия людей направляются моралью на практике, а идеологией в принципе. Идеология может защищать, а с другой стороны, и нападать на существующий общественный строй, в большинстве же случаев желает содействовать созданию нового общественного строя. В интересах осуществления этой цели она устанавливает некоторые определенные правила, моральные нормы, которые определяют индивидуальное поведение обязующей силой, несмотря на то, что за ними нет никаких принудительных санкций.

Общественная идеология распространяется на все явления жизни народа. Идеология может быть сознательной либо спонтанной. Для вынуждения поведения, отвечающего нормам этики, кроме законных административных репрессивных средств государства, в распоряжении общества имеются также замаскированные средства. Существует чрезвычайно много таких методов, поэтому используемые средства также различны. Сюда относится и философия, так как «развернуто» или запутанно — она всегда имеет социальную точку зрения.

Все институты и идеология традиционного общества Африки находятся в противоречии с капитализмом, поэтому Африка не может избрать путь капитализма. Новая идеология африканского общества наших дней должна находиться в гармонии с традиционной африканской идеологией, носящей гуманитарный и эгалитарный характер. Новой африканской философии, в первую очередь, следует черпать из традиционных взглядов, но нельзя оставить без внимания Ислам и завоевания западной культуры. Новое мировоззрение является философским консиантизмом. Близкое существенное ростро связывает это мировоззрение с идеями социализма. Основа этого кроется в том, что социализм находится в таком отношении с традиционным африканским обществом, как капитализм с рабовладельческим обществом. Поэтому социализм защищает модернизированный коммунализм. Гуманитарно-Эгалитарные принципы двух систем идентичны. Мировоззрение социализма — это материализм. Так как африканское общество, по сути, находится в принципиальной связи с социалистическом обществом, то его мировоззрение также может быть лишь некоторой разновидностью материализма. Следовательно для целей реконструкции африканского общества на основе гуманитарных и эгалитарных принципов подходит лишь материалистическое мировоззрение.

SOCIETY AND IDEOLOGY

K. Nkrumah

Social environment and philosophy are always interrelated. From the social point of view philosophy can be regarded as ideology. In every society there is an ideology. In a society there may be conflicting ideologies, but the ideology of the ruling party or class will always be dominant. Differing social systems can coexist peacefully, but differing ideologies never will.

Every society has its own morals. The action of people is guided by morales in practice, by the ideology in principle. An ideology may protect or, on the other hand, attack the existing social order, but most often it means to promote the creation of a new social order. For this purpose it lays down certain definite rules, moral precepts determining individual attitudes with binding force, but without coercive sanctions behind them.

The ideology of a society covers all aspects of the people's life. Ideology may be either conscious or spontaneous. To enforce attitudes suited to the moral precepts, society can resort, besides the legitimate administrative reprisals of the State, to other, disguised means as well. The ways are extremely manifold, so there is a great variety of the means resorted to. They include also philosophy because, explicitly or implicitly, it always has social aspects.

All institutions and the ideology of the traditional African society run counter to capitalism, therefore Africa cannot choose the way of capitalism. The new ideology of present-day African society should be in harmony with the traditional African ideology, which is humanitarian and egalitarian in character. The new African philosophy has to draw from traditional views, but it must not leave out of account the achievements of the Islam and the western culture either. The new conception of the world is philosophical consciencism. This world outlook has close substantial affinity with the ideals of socialism.

The reason for this is to be found in the fact that socialism compares with the traditional African society as does capitalism with the slave society. This is why socialism defends modernized communalism. The humanitarian-egalitarian principles of the two systems are identical. The world outlook of socialism is materialism. Since African society is substantially related with socialist society, its world outlook can be but a certain kind of materialism. In fact only the materialist conception of the world is suitable for the purposes of a reconstruction of African society on the basis of egalitarian and humanitarian principles.

Az itáliai „averroizmus" hatása a XVI. századi Magyarországon

MÁTRAI LÁSZLÓ

1. Az olasz reneszánsz és humanizmus *általában vett* kelet-európai és magyarországi hatása már ismeretes. Az eddigi kutatások *általános* eredményein túl most konkrét, speciális összefüggéseket kell feltárnia a kutatásnak: a világszerte igen nagy mértékben (talán a minőség rovására is) növekvő *tudománytörténet* és a konkrét szövegek részletes elemzésén alapuló *filozófiatörténet* módszereivel kell megvizsgálni azokat a szerzőket, akik az itáliai humanizmus magyarországi, ill. kelet-európai képviselői, tanítványai avagy ellenfelei voltak. Ezek a kutatások ma még csak a kezdeteknél tartanak.

Mind a sajátosan magyar, mind a nemzetközi szinten folyó kultúrhistóriai kutatások terén érthető a humanizmus kutatásának eddigi egyoldalúsága. A korábbi magyar történetírást elsősorban a politikai történet érdekelte, s a „nemzeti dicsőség", a szónak különféle értelmében. Ezért pl. Galeotto Marzio munkásságából is elsősorban a Mátyást, a nagy királyt dicsőítő, tehát a történetírói és írói műveit ragadták ki egyoldalúan, és filozófiai s egyéb műveit Kardos Tibor[2] előtt úgyszólván senki el nem olvasta. Emiatt természetesen Galeotto alakja is eltorzult: a humanista nemzetközi figurája erősen eltolódott az udvari történetíró, sőt udvari „mulattató" rossz értelemben nemzeti, provinciális figurája felé. Ami viszont a modern marxista magyar történetírást illeti: ez felismeri ugyan a tudomány- és a filozófiatörténet fontosságát éppen ezekben a kérdésekben, de e felismerésnél többet mindeddig alig tudhatott tenni, mert elsősorban mégiscsak a magyar múlt gazdasági, társadalmi és politikai történetét kell marxista módon feldolgozni s csak erre építve következhet majd a szélesebb körű, nagyobb igényű kultúrhistória megírása. Tudott dolog, hogy a modern magyar történetírásnak a kultúrhistória ma még gyenge oldala, s ami eredmény e téren mégis mutatkozik, annak zömét nem történészek, hanem inkább irodalomtörténészek s a náluk sokkal kisebb számú filozófiatörténészek és a természettudományok történetének néhány kutatója produkálták.

Ami viszont az egyetemes, nemzetközi szinten folyó tudománytörténetet illeti: ez bármennyire virágozzék is és bővelkedjék új eredményekben, tőle semmiképp sem várhatjuk a humanizmus sajátosan magyar vagy kelet-európai problémáinak forrásszerű felkutatását és elvi szinten való megoldását. Jelen összefüggésben — bármilyen röviden is — éppen arra szeretnék

[1] Az 1964. október 9—10-én Spoletóban rendezett olasz—magyar történésznapokon tartott előadás.

[2] Kardos Tibor: Néhány adalék a magyarországi humanizmus történetéhez. Pécs 1933.

példát felhozni, hogy a „helyi" tudománytörténetnek miképpen lehetne (a maga sajátos eszközeivel és sajátos lehetőségeivel) bizonyos korrekciókat vagy finomításokat hozzáadni a tudományok nemzetközi, általános történetéhez valahogy úgy, ahogy — ha szabad hasonlattal élnem — a visszhang is néha az eredeti hangforrásnak olyan minőségeit tudja „analizálni", melyek az eredetiben nem észlelhetők, nem figyelhetők meg.

2. Ha a magyar kultúrhistória és tudománytörténet kutatója az itáliai humanizmus történetében kutat a magyar (pontosabban: magyarországi) gondolkodás közvetlen vagy közvetett forrásai után, első szava (ha objektív akar lenni) csak az elismerés lehet az olasz filozófiatörténészek teljesítménye iránt. Ezt itt egyáltalán nem udvariasságból kell hangsúlyoznom, hanem azért, mert a nemzetközi filozófiai közvéleménynek komoly adósságai vannak az olasz filozófia történészeivel szemben: alkotásaik nemzetközi rangja és súlya sokkal nagyobb, mint ahogy ez idegen nyelvre való lefordításukban és a szaksajtóbeli visszhangjukban megmutatkozik. Pedig hát a régebbiek közül Burchardtot és Renant, az újabbak között az egy Thorndike-ot leszámítva: a humanizmus egyetemes történetének, de a XIV—XVI. századok tudomány- és filozófiatörténetének *alapvető*, nélkülözhetetlen standard work-jei (egykor és ma) az olasz filozófiatörténészek alkotásai — régebben Ruggiero és Toffanin, újabban Saitta és Garin. E két utóbbi szerző főművei nélkül a humanizmus *nemzeti* történetének komoly kutatása is elképzelhetetlen, hiszen nincs nemzet Európában, melynek humanizmusa szerves kapcsolatban nem állott volna az itáliai reneszánsz szellemi mozgalmaival.

Fontos feladat, hogy kutatási eredményeinket egybevessük, érvényességüket nemzetközi próbának vessük alá (ha ugyanis van az emberi gondolkodás történetében valóban *közérdekű*, sui generis *nemzetközi* téma, akkor a humanizmus története valóban ilyen). Leszögezve tehát az újabb olasz filozófiatörténetek eme nélkülözhetetlen (vagyis nagyon pozitív) voltát a magunk számára is, őszintén és világosan vetjük fel a további kérdést, hogy melyek ezeknek a műveknek azok a hiányai, negatívumai, melyek miatt nem tudják a maximális segítséget nyújtani a humanizmus magyar kutatóinak és a magyar humanizmus kutatóinak. Szerencsére hamar végére lehet járni ezeknek a negatívumoknak; lényegük — rövidre fogva — az, hogy amennyire gazdagok ezek a művek (elsősorban Saittáról és Garinról van szó) a gondos filozófiai szövegelemzés alapján kibontakozó *részlet*összefüggésekben, annyira tartózkodóak a fejlődés átfogó, *általános* vonalainak, korszakos változásainak kirajzolásában, a gazdag premisszáikból folyó történetfilozófiai következtetések levonásában. Nem arról van szó, mintha visszakívánnánk a Geistesgeschichte kultúrhistóriai praxisát, mely szegényes premisszákból teljesen megalapozatlan „szintézis"-ekhez tudott eljutni; teljesen jogos E. Garin kritikája, melyben elítéli a Renan-féle koncepciót az averroista Pádua és a platonista Firenze éles ellentétéről, amely azután az utódok kezén még tovább szimplifikálódó közhellyé lett.[3]

Nem bírálja azonban Garin az ellenkező végletet, amelyre talán Toffanin híres könyve lehetne a legjobb példa: az eltúlzott, mesterkélt határok megvonásától való olyatén tartózkodást, amely viszont — éppen megfordítva — annyira tágra szabja a humanizmus fogalmát (mint latinizmus, romanizmus, klasszicizmus stb.), hogy ez elveszíti *történeti* konkrétságát és *logikai* használ-

[3] E. *Garin:* L'umanesimo italiano. Bari 1952. 7—8. és 172. o.

hatóságát, ellentmondás-mentességét. A magyar kultúrhistória felől tekintve ezt a kérdéskomplexust (melyet metodikai példának hoztunk előre), a következő koncepció látszik helyesnek. *Téves* Renan koncepciója Padova és Firenze antitéziséről, hiszen a padovai szabadgondolkodók és a firenzei platonisták az „ideológiai barrikádnak" ugyanazon az oldalán harcoltak (vagy állottak); de ugyancsak tévedés lenne ezen az alapon megfeledkezni azokról a *történeti* (doktrinális és filológiai) különbségekről, melyek a „firenzei" platonizmus és a „padovai" arisztotelizmus, avagy (általánosabban megfogalmazva) humanizmus és „itáliai természetfilozófia" között mégiscsak fennállottak, s melyek közép-európai hatásukban is világosan megmutatkoznak.[4] Nem lehet célunk itt spekulatív módon belebocsátkozni a humanizmus fogalmának definíciójába. Annyit azonban a konkrét történeti adatok alapján hangsúlyozni kell, hogy amennyire helyénvaló pl. Kopernikust humanistának nevezni (és nem csupán Theophylaktos Simokattes fordítása miatt), annyira megtévesztő volna pl. Pietro Pomponazzit egyszerűen humanistának tekinteni. Persze nem azért, mintha elismernénk Toffaninnak azt az ötletét (többnek nehéz volna nevezni), hogy a humanizmus (többek között) a XIII. századi averroizmus ellenében létrejött visszahatás.[5] Éppen megfordítva: Pomponazzi nem abban és azért különbözik a humanistáktól, mert szemben áll velük, hanem mert náluk radikálisabban képvisel egy modern, emberközpontú filozófiát; ma úgy mondanánk: „balra áll" a humanistáktól, de nem ellenfelük.

Bizonyára nem kell külön hangsúlyoznunk, hogy itt nem valaminő politikai baloldaliságról van szó (hiszen ki is tudná ma már megmondani, hogy mi lehetett Pomponazzi politikai álláspontja vagy szerepe?) — hanem egy olyan filozófiai, ideológiai, világnézeti *radikalizmusról* és *ellenzékiségről*, amely csak távoli és esetleges kapcsolatban lehet a politikai radikalizmussal. Ami ebben a kérdésben a leglényegesebb: hogy ne csak teljes *szélességben* tudjuk áttekinteni a humanizmus korának filozófiai, ideológiai, világnézeti spektrumát, de lássuk ennek *szerkezetét* is. Nem könnyű feladat ez, de — szerény véleményem szerint — ez az a lépés, melyet a nemzetközi tudománytörténetnek meg kell tennie, ha ki akarja elégíteni azokat a jogos igényeket, melyet a párizsi Annales körül csoportosuló gazdaság- és társadalomtörténészek így fogalmaztak meg: „Vége a leírásnak, most mérni és számolni kell".

3. Hogy az itáliai humanizmus magyarországi és kelet-európai hatására vonatkozó újabb kutatások miért éppen azt az igényt támasztják a nemzetközi (s elsősorban az olasz) humanizmus- és reneszánszkutatással szemben, hogy a jelenleginél részletezőbb *szinkrónikus* és *diakrónikus* tagolásban rendezze el a dicséretes bőségben feltárt és elemzett filozófia- és tudománytörténeti eredményeket — annak megokolására talán elég lesz egyetlen komplex példa felhozatala a kelet-európai humanizmus-kutatás újabb eredményeinek köréből. (Mellékesen ez egy szerény módszertani ötletet is bemutat arra nézve, hogy a könyvtörténetet miképpen kellene az eddiginél jobban hasznosítani a tudomány- és kultúrhistóriában.)

[4] L. *Kardos* Tibor: A virtuális Magyarország, Bp. 1934. 9—10. o.

[5] „Bei der Reaktion auf jene Flut von antidogmatischem Rationalismus, der sich im 13. Jahrhundert aller Alchimie der arabisierenden griechischen Wissenschaft öffnete, verdichtete sich das entgegengesetzte Verlangen, das nach dem Absoluten, in einem starken, stolzen, ewig beispielhaften Wort: Humanismus". (Toffanin, G.: Gesch. des Humanismus, Wormerveer, 1940. 417. o.)

Galeotto Marzio műveinek magyarországi, egykorú példányai között figyelmet érdemel a De homine 1610-es oppenheimi kiadásának egy példánya, melyet egykori tulajdonosa, *Kessler* Márton pozsonyi kamarai főtisztviselő 1617-ben vásárolt. Ez egy hármas mű első tagja volt: *Galeotto* De homine-ja (hasonlóan a mű 1517-es bázeli kiadásához) egybe van nyomtatva a „Georgii *Merulae*, Alexandronii in Galeottum Annotationes"-szel,[6] valamint — s ez már kezdi a magyarországi kapcsolatokat jelezni — „Joannis *Iessenii* a Iessen De Generationis et vitae humanae periodis tractatus duo"-jával. A három mű közül a két első — tudjuk — szorosan összetartozik (amilyen szorosan csak egy ilyen goromba támadás hozzátartozhat a megtámadott műhöz . . .), viszont problematikus, hogy Jessenius műve (több mint száz év távlatából) hogyan és miért kerül együtt kinyomtatásra velük, 1610-ben?

A külső, „filológiai" indokok eléggé kézenfekvőek. *Jeszenszky* híres wittenbergi, majd prágai orvosprofesszor, aki következetesen „eques hungarus"-ként írja alá nevét, hiszen családja valóban magyar, s a mohácsi vész után vándorolt ki Budáról Boroszlóba, s mint a magyaroknak általában, Galeotto Marzio neki is kedvenc szerzője volt. További és nyomós ok az is, hogy Jeszenszky maga is a páduai egyetemen szerzett orvosi képesítést (1590 körül), s itt is védte meg disszertációját: „De divina humanaque philosophia".[7]

Ami viszont a benső, eszmei, filozófiai rokonságot illeti: ilyet csak nagyon erőltetve lehetne felfedezni. A szellemi atmoszféra, melyet Jeszenszky neve, élete és munkássága jelent, lényegesen különbözik a Galeottóétól, ha nem is ellenkezik azzal. Nem kívánunk beleszólni abba a vitába, mely Saitta és M. Frezza között támadt Galeotto arisztotelizmusa[8] körül, de bizonyos adalékokat talán szolgáltathat a kérdéshez az oppenheimi kiadás közelebbi elemzése. Jessenius nem csupán híres sebész, de exponált politikus is volt: a cseh protestáns rendek radikális Habsburg-ellenes vonalához tartozott, s ezért is végezték ki a mozgalom bukása, a fehérhegyi csata után. Jessenius filozófiája (mindennek pontosan megfelelően) nem közvetlenül a padovai materializmusból (mondjuk ki: Pomponazziból) táplálkozik, hanem az egyáltalán nem padován Francesco *Patrizzi*[9] újplatonista természetfilozófiájából, amely — tudjuk — bár nem eléggé felderítve — nagy népszerűségnek örvendett Wittenberg egyetemén s általában a protestáns filozófusok körében „Zoroaster"-e[10] oly híven követi mesterét,[11] hogy azt mai fogalmaink szerint plágiumnak nevezhetnénk. Erősen „protestáns" irányba mutat Jessenius kiadói tevékenysége is: kiadta *Vesalius*nak Fallopiusszal vitázó művét,[12] *Savonarolá*nak Universae philosophiae epitomeját,[13] melynek bevezetésében nyíltan „reformátorként" dicséri a Mediciek firenzei ellenfelét, kiadta továbbá *Sigoniust*,[14] de nem utolsósorban a politikai protestantizmus főművét (a Vin-

[6] *Merulá*ról l.: *Kardos*, Néhány adalék, 8—9. o.
[7] Megjelent: Venetiis 1591.
[8] *Galeotto* Marzio: Varia Dottrina, A cura di Mario *Frezza*. Napoli 1949. 2—7 o.
[9] L. Garin. Id. mű 246—7. o.
[10] J. *Jessenii:* Zoroaster. Nova... de Universo philosophia. Witebergae 1593.
[11] *Patritius*, Fr.: Nova de universis philosophia Venetiis 1593 és Oracula Zoroastris, Hermetis Tr. Ferrariae 1591.
[12] Hanoviae 1600. l. Mátrai: Régi magyar filozófusok. Bp. 1961.
[13] Witebergae 1596. l. Mátrai: Id. mű 212—3. o.
[14] C. *Sigonii:* De dialogo liber. Lipsiae 1596.

diciae contra Tyrannos-t) védelmező saját előadását, melyet (saját állítása szerint) disszertációjának padovai megvédése alkalmával adott elő.[15]

A maga komplexitása, ellentmondásossága ellenére is (pontosabban: éppen ezért) logikusan kielemezhető, hogy Jeszenszky miért engedte megjelenni saját művét a Galeottóéval és annak kemény bírálatával együtt, és miért nem választotta a két vitatkozó elől közül a magához közelebb állót? Ne elégedjünk meg azzal a válasszal, hogy praktikus kényelemszeretetből cselekedett így: mert Frobenius is így tett 1517-ben az első kiadásnál. A kielégítő válasz csak az lehet, hogy Jessenius (és az oppenheimi kiadó, ill. nyomdász) — legalább is részben — maguk is egyetértettek azzal a kritikával, mely Merula részéről Galeottót érte; ne feledjük el, hogy Frobenius — abban az időben — Erasmus nyomdásza és benső barátja volt, aki kiadói tevékenységében eléggé híven követte nagy barátjának elveit, harcos vagy megalkuvó állásfoglalásait. Nemigen lehet vitás, hogy *részben* Jessenius is egyetértett a Galeotto padován materializmusa feletti humanista bírálattal, de ugyanakkor az is valószínű, hogy *másrészt* azért nagyra becsülte Galeottóban a teológiával és egyházzal, pontosabban: a *katolikus* teológiával és egyházzal való szembekerülését. Ugyanez a szellemi őskeresés az, amely Savonarolát is a reformáció nagy előfutárának láttatja — többek között Jesseniussal is.[16]

Érdekes jelenség az, amelyet itt megfigyelhetünk az itáliai humanizmus közép-európai történetében: a XVI. század végére csak az „hat" Galeottóból, ami összhangba hozható az itt élő szerzők mindenkori teológiai világnézetével. Vagyis: hat maga a történeti alak, a nagy király udvari tudósa; hat az eredeti harcos magatartása is, de már csak azért, mert a pápai egyház, a catholica philosophia ellen irányult; de legkisebb mértékben sem hat már Galeotto Marzio legújszerűbb filozófiai, ideológiai mondanivalója, a padován gondolkodók merész elképzelései test és lélek viszonyáról, valamint a világ megismerésének, a tudásnak „üdvözítő" hatásáról. Ez utóbbiak helyét egy egészen más, Galeottótól teljesen idegen filozófia foglalja el, a lutheristák kedvelt Patrizzijének eléggé lapos újplatonizmusa, egy újsütetű protestáns szentháromságmisztika.

Az elvi konzekvenciák levonásához fontos történeti összefüggésnek tartom, hogy a XVII. századi magyarországi filozófia történetében ugyanezt a jelenséget lehetett megfigyelni: az anyag *fizikai*, tehát természettudományos fogalmát a szerzők *teológiai* álláspontja determinálja, s így túlzás nélkül beszélhetünk katolikus, lutheránus és kálvinista fizikáról, pontosabban természetfilozófiáról a XVII. sz. gondolkodásában Magyarországon.[17]

4. Joggal vetődik fel a kérdés: ha ily módon erős történelmi szűrők szelektálják az itáliai humanizmus, ill. XV—XVI. századi filozófia hatását, vajon teljesen hatás nélküli volt-e a padován arisztotelizmus „nem-kálvinizálható" vagy „nem lutherizálható" része Európának ezen a tájain? Vajon (hogy a legszélsőbb „baloldalról" szóljunk) Pomponazzi tanítása a lélek halandóságáról minden hatás nélkül maradt-e végig a XVI. században, úgy ahogy ezt a

[15] Pro Vindiciis contra tyrannos oratio, quam iuvenis habuit Patavii Venetum . . . 1591.

[16] Savonarola kiadásának előszavában *Jessenius* „Itália Lutherjének" nevezi Savonarolát, és mártír alakját Szokratészhez hasonlítja. (Vö. *Mátrai* L.: Jeszenszky J. Savonarola kiadásáról. Magyar Könyvszemle, 1959. 2. sz. 195. o.)

[17] L.: *Mátrai* L.: Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. sz. magyarországi filozófiában. Századok, 1957. 1—4. sz. 145—162. o.

század végén Jesseniusnál megfigyelhettük? Az az aránylag nagyszámú kelet-európai hallgató, aki Páduában Pomponazzit, Zabarellát és utódaik óráit látogatta, csakugyan nem került e nagyhírű professzorok hatása alá? De igen, ez a hatás nagyon is megvolt, de másutt kell keresnünk.

5. Egy fiatal magyar irodalomtörténésznek levéltári kutatások alapján a magyarországi, ill. kelet-európai unitarizmus történetére nézve olyan fontos új adatokat sikerült találnia,[18] melyek a „padován gondolatnak" ezt a XVI. századi sorsát igen érdekes megvilágításba helyezik. Ezeknek az összefüggéseknek (úgy vélem) az eszmék általános, európai története szempontjából is érdekességük van. A hitélet tisztaságát féltő protestáns teológusokhoz Lengyelországban, Magyarországon is vészjelek érkeznek a század második felében arról, hogy az Olaszországban tanuló magyar diákok veszedelmes, eretnek filozófiai eszméket hoznak haza magukkal. „Redierunt aestate superiore (1572) ex Italia in Transylvaniam juvenes tres, studiosi profanae philosophiae . . . Nunc animarum immortalitatem publicis thesibus impugnant."[19]

Ezek az adatok azt mutatják, hogy a Pomponazzi-féle padován filozófiai hagyománynak komoly utóhatása van a kelet-európai unitárius vallás elveiben, de mutatják egyben azt is, hogy az Itáliából Kelet-Európába visszahúzódó „szabadgondolkodók" sorsa a XVI. sz. második felében itt is megnehezedik: a katolikus részről jövő üldözéshez most már a protestánsok is csatlakoznak. Nem véletlen, hogy *Blandrata* Györgynek el kell távoznia Genfből, s így kerül 1558-ban Lengyelországba, majd 1563-ban Erdélybe, ahol a fejedelem udvari orvosa lesz, s a magyarországi unitarizmus egyik legerősebb támasza *Dávid* Ferenc püspök mellett. Joggal panaszkodik a tridenti származású Jacobus *Acontius*, hogy a reformáció a gondolkodók számára nem sok jót hozott, hiszen szeretet helyett kicsiségeken vitatkoznak és ők is halálba küldik a más véleményen levőket. Ilyen a sorsuk a Tridentinum után az erdélyi és szileziai unitáriusoknak is. Hatásuk és számuk a század végére nagyon megcsappan, mert tanaik élesen beleütköznek a protestáns ortodoxia kemény falába is, elveszítik a protestáns fejedelmek kezdeti és helyi bizalmát, ill. toleranciáját is. Az eszmék története és a tudománytörténet szempontjából ehhez még azt kell megjegyezni, hogy 1520-tól kb. 1570-ig Bázel az a hely, ahol a humanizmus két fő irányzata virulni látszik, és külföldre is kisugározza személyi és eszmei hatását: az egyik az erasmusi vallási tolerancia eszméje, a másik a lélekre (és Szentlélekre) vonatkozó materialista nézetek, mely utóbbiaknak közvetlen padován eredete vitán felüli.[20]

Kelet-Európában különösen erős e két irányzat („Pádua" és „Bázel") kapcsolata, de csak a Tridentinum utáni egy-két évtizedig. *Blandrata* György és Fausto *Socino* úgyszólván Európa e részébe helyezik át az antitrinitárius mozgalom súlypontját. Ezenkívül azonban az erasmusi vonal kelet-európai „Thurzó—Fugger"-szárnya is megtalálja a padován kapcsolatot vagy közvetlenül, vagy éppen Bázelen keresztül: *Dudith* András élete és műve a példa

[18] *Pirnát* Antal: Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren. Bp. 1961.

[19] Uo. 61. és 135—136. o.

[20] Nagyon sajnálom, hogy csak címéről ismerem D. *Cantimori* tanulmányát (Italiani a Basilea e Zurigo nel Cinquecento), mely nyilván rokon adatokat tartalmaz. L. még *Saitta*, G.: Il pensiero Italiano nell' umanesimo e nel rinascimento. Firenze 1961. III. 461. o.: Riformisti e controriformisti.

erre, akinek az *egyéni* sorsában a Tridentinum olyan szerepet játszik, amilyet játszik — mint konklúziónkban ezt meg fogjuk fogalmazni — az egész újkori tudománytörténet alakulásában, a humanizmus utóéletében is.[21] Thomas *Erastus*szal való irodalmi barátsága szép újabb példája annak, hogy e kései közép-európai humanistákban miképpen találkozik az itáliai humanizmus és reneszánsz „filológiai" és „fizikai", firenzei és páduai, platonista és arisztotelista, avagy idealista és materialista stb. irányzata. És nem utolsósorban: egy *új* tudomány és egy *új* vallás.

6. Az itt adott rövid áttekintés, ill. a mögötte rejlő konkrét történeti adatok lehetővé teszik néhány általános jellegű elv, ill. követelmény megfogalmazását a tudománytörténeti kutatás számára:

a) Bár áttekintésünkben a társadalom és tudomány összefüggéseiről, vagyis a tudomány (és ideológia) társadalmi determinációjáról szó sem esett, világos, hogy pusztán a „filológiai" és „eszmetörténeti", „tantörténeti" adatoknak egyébként örvendetes növekedése is egyre finomabbá, ugyanakkor egyre áttekinthetetlenebbé, atomizáltabbá teszi a tudományok történetére vonatkozó tudásunkat. Röviden: az analízis további folytatása mellett (és annak érdekében is) szükség van immár a *fejlődés* legfőbb vonalainak megrajzolására, a szintézisre is.

b) Akár hiszünk az emberiség fejlődésében, akár nem: *valamiféle* fejlődést (vagy akár visszafejlődést) ki kell tudnunk mutatni a tudományok történetében, ha a jelenlegi deszkriptív, „filológiai" szemléletünket egy kauzálisabb, „történetibb" látásmóddal akarjuk felcserélni. Ez egyáltalán nem zárja ki az alapos forráskutatást, hanem ellenkezőleg: új és értelmes feladatokat szabhat elébe. Milyen kincsesbánya lenne pl. tudomány és társadalom viszonyának története számára, ha valaki megírná a dedikációk, epistola decatoriák, előszavak történetét, avagy az idézések, hivatkozások változásait, a klasszikus és biblikus idézések fogyását és a laikus, „modern" szerzők idézésének fokozódását éppen a XVI. század során. (Az általunk használt példában: *Galeotto* még Vitéz János esztergomi prímásnak ajánlja a művét, *Merula* már csak Medici Juliánnak, és száz évvel később *Jessenius* mindössze Salkhausen Friedrich lovagnak, egyik professzor kollégájának: íme a tudomány demokratizálódásának folyamata a dedikációk tükrében!).

c) A humanizmus kelet-európai története azt mutatja, hogy a humanizmus olyan szellemi magatartás, mely elveszítette már a teológiai ideológia biztonságát, de még nem találta meg helyébe a természettudományos egzaktság támaszát (ezért is keresi a biztonságot a *harmadik* úton: nem *felül*, az istenben, nem *kint*, a természetben, hanem *belül*, az emberben, a morálban). A marxizmusnak az a tanítása, hogy a XVI—XVII. században *minden* haladó törekvésnek történeti szükségszerűséggel *vallásos mezben* kell megjelennie, messzemenően érvényes a humanizmus és a tudomány történetére is. Éppen mert a XVI—XVII. század tudománya a valláshoz való viszony megváltoztatásában fejlődik ki, a teológiával való folytonos kontroverziákban alakul ki: e századok eszméinek története elválaszthatatlan a vallások és a teológia történetétől. Talán különös, hogy egy marxista filozófus teszi ezt, de ki kell mondani: éppen mert e századokban a tudomány még szorosan összefügg a

[21] *Costil*, Pierre: A. Dudith, humaniste hongrois 1533—1589. Sa vie, son oeuvre et ses manuscrits grecs. Paris 1936. (Coll. d'Études Anciennes), és *Mátrai* L.: Id. mű 16—41. o.

vallással, *minőségileg* is új eredményeket e téren csak akkor várhatunk, ha az „önálló tudomány"-nak (csupán a XVIII. században megvalósuló) koncepcióját nem vetítjük vissza a XVI. századba, hanem az eszmék mozgását a vallási ideológiával való szoros, tényleges összefüggésében vizsgáljuk.

d) Ha e komplex folyamatokat így nemcsak a maguk bonyolultságában fogjuk fel, hanem főbb tendenciáikat is át fogjuk tudni tekinteni, akkor elmondhatjuk majd, hogy megteremtettük a filológia és az eszmék története terén minden előfeltételét annak, hogy megírjuk a tudomány társadalomtörténetének nehéz témáját.

e) Ahogyan ennek az elkezdett feladatnak eddigi szerény közép-európai eredményei mutatják: bizonyos, hogy az igényesebb, valósabb feltárás az itáliai humanizmus európai hatását nem kisebbnek, de jóval nagyobbnak és mélyebbnek fogja megismertetni, mint ezt eddig hittük vagy tudtuk.

f) A tudományok története a középkor óta: az egységes középkori ideológia felbomlása és ennek nyomán a növekedő specializálódás. Első lépés: a filozófia (az összes többi tudománnyal a méhében) megpróbál elszakadni a teológiától; ennek a foknak jelzője a „duplex veritas" koncepciója. De ezt követik a „multiplex veritas" további követelései a további századokban: a filozófiából is kiválnak a „szaktudományok", a XVIII. század folyamán, ill. a XIX. században. Ha a fejlődésnek valóban ez a jellegzetessége, akkor a *humanizmus* fogalma is élesebb profilt kap, élesebben helyeződik szembe a *teizmus* fogalmával; ebben az esetben a humanizmus történeti fogalma egészen közel kerül a humanizmus etikai fogalmához. E közeledés — úgy vélem — egyik koncepciónak sem válhat kárára.

ВЛИЯНИЕ ИТАЛЬЯНСКОГО «АВЕРРОИЗМА» В ВЕНГРИИ В 16ом СТОЛЕТИИ

Л. Матраи

На протяжений 15—16. столетий относительно многочисленные венгерские студенты посещали Падовский Университет известен в силу своих свободомыслящих. Вопреки этого нам удалось доказывать до сих пор только мало влияний здесь осваиванных мыслей в истории венгерской философии. Автор ясно доказывает на основе новейших исследований (опираясь и на достижения А. Пирната), что материалистические тенденции падовского аристотелизма («аверроизма») оказывают влияния и на две области в второй половине 16го столетии: 1. на венгерский (и восточноевропейский) Унитаризм 2. на оппозиционных, протестанских философов (напр. Й. Йессениус) посредничеством мистики света меньше радикального Патризза. Автор одновременно в статье говорит и о некоторых задачах истории науки и методологии главном образом в том отношении, что нам надо исследовать основательно историю теологии для того, чтобы мы можем понимать историю философии этих столетий, потому что к тому времени эти две дисциплины еще очень тесно сплетались: даже; те связы, которые разрыхлились от Возрождения и Гуманизма после Синоды Трента, вновь окрепнулись (как Реформация и Контр-реформация и становится в каком-то мере «ретеологизация» философии.

THE INFLUENCE OF „AVERROISM" IN 16TH CENTURY HUNGARY

by L. Mátrai

In the 15th—16th centuries quite a number of Hungarian students attended the University of Padua, famous for its freethinkers. Yet only few effects of the ideas imbibed there could be traced, up to now, in the history of Hungarian philosophy. On the strength

of recent researches (and relying also on A. Pirnat's results) the author evinces that in the second half of the 16th century the influence of the materialist trends of Paduan Aristotelism ("Averroism") made itself felt in two fields, namely 1. in Hungarian (and Eastern European) Unitarianism, and 2. — through the intermediary of the less radical Fr. Patrizzi's Neoplatonist philosophy of divine light — in the oppositional philosophy of Protestant thinkers (e. g. J. Jessenius). The author comes forward, furthermore, also with a number of suggestions relative to the history of science and methodology, stressing mainly that we must study thoroughly the history of theology if we want to understand that of the philosophy of these centuries, as at the time the two branches of knowledge were still closely entwined, nay, the ties which had loosened since the Renaissance and Humanism, strengthened again after the Council of Trent (as Reformation and Counter Reformation), bringing forth, in a measure, a „retheologization" of philosophy.

Tulajdonság — minőség — mennyiség — lényeg

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

A fejlődés elvének egzakt konkretizálása a marxista filozófia egyre égetőbb feladatává válik. A mozgásformák és a tudományok osztályozása, a jelenségek meghatározottságának sajátszerűsége és kvantifikálhatósága, a „magasabbrendűség" objektív kritériumai és a visszavezethetőség problémái — hogy csak néhány (önmagában is a kérdések egész sorát felvető) problémakörre utaljunk — a filozófiától elsődlegesen a tulajdonság, minőség, mennyiség, lényeg fogalmának az eddigieknél egzaktabb meghatározását követelik meg. E tanulmány csupán elvi vázlata e problémakör monografikus feldolgozásának. A kérdés megoldására tett eddigi kísérletek pozitív és negatív eredményeire, valamint a különböző tudományokból vett példákra támaszkodva — egyelőre csak munkahipotézisként fogalmazzuk meg a szokásostól jelentősen eltérő definícióinkat. Használhatóságukat, helyességüket azonban az ismertetett példák — éppen azért, mert csak *példák* — önmagukban nem bizonyíthatják. További munkánk során a társadalmi fejlődés dialektikájának konkrét elemzésében fogjuk „kipróbálni" e definíciók használhatóságát és megkísérelni a bennük kifejeződő koncepció bizonyítását.

A marxista filozófia ismerői számára már évek óta nyilvánvaló, hogy a címben megjelölt kategóriák általánosan használt definíciói több vonatkozásban nem felelnek meg a tudományos és a logikai követelményeknek. Kevéssé ismertek azonban azok a kísérletek, melyek e problémák megoldására irányultak. Bevezetőül ezért ismertetjük, hol tart a jelenkori marxista irodalom e fogalmak kidolgozásában, milyen előrelépések történtek az elmúlt évek során és ezekhez kapcsolódva fejtjük ki saját koncepciónkat.

A „közfelfogás" álláspontja

Azt a közfelfogást, mely a dialektikus materializmus egyetemi oktatása nyomán terjedt el a címben megjelölt kategóriákról, legjobban „A marxista filozófia alapjai" c. szovjet tankönyvben találhatjuk meg. (XXI.* 237—242. és 351. o.) A nálunk használatos egyetemi jegyzetek is minden lényeges vonatkozásban ezt követik, legfeljebb arról lehet szó, hogy hozzáfűznek néhány újabb kutatási eredményre utaló kiegészítést.

* A zárójelben levő római számok az „Idézett művek" jegyzékére utalnak.

Hasonló a helyzet például a csehszlovák filozófiai irodalomban is. Juraj *Bober* A mennyiség és minőség a kibernetikában c. érdekes cikkében (XXIII.) négy csehszlovák filozófus minőség-definícióját idézi, melyek lényegüket tekintve egyaránt a nálunk is elterjedt közfelfogás alapján állnak, bár például M. *Suchy* megpróbálja ezt összeegyeztetni a dolgok többminőségű létének elismerésével. (LIII.)

E közfelfogás fő vonalaiban a következő: a természet sokféleségében a tárgyak minőségi különbségei fejeződnek ki. A *minőség* a tárgy belső meghatározottsága, mindazoknak a lényegi vonásoknak az összessége, amelyek a tárgyat viszonylag állandóvá teszik, megkülönböztetik más tárgyaktól. Ily módon a tárgy a minősége következtében az, ami. A minőségi változás ennek megfelelően azt jelentené, hogy „az adott tárgy léte véget ér, más tárggyá alakul át".

A minőség az adott tárgynak más tárgyakkal való kapcsolatában mint *tulajdonság* nyilvánul meg, vagyis a tulajdonság a minőség külső kifejeződése, rajta keresztül a minőség tárul fel. A minőség nem egyszerű összege a tulajdonságoknak, hanem a dolog teljességének meghatározottsága, s mint ilyen a dolog leglényegesebb — valamennyi többit meghatározó — tulajdonságaiként is felfogható. A dolog egyes tulajdonságai megváltozhatnak anélkül, hogy a dolog és alapvető minősége megváltoznék. „Bizonyos" minőségi változást kétségtelenül jelent egy-egy tulajdonság eltűnése vagy létrejötte, „de ezek nem érintik a dolog alapvető minőségi meghatározottságát, amelynek következtében a dolog az, ami, és nem más".

A minőségtől és tulajdonságtól eltérően *a mennyiség* a tárgy azon meghatározottsága, „amely jellemzi a tárgyak, jelenségek, folyamatok fejlődésének fokát, terjedelmét, intenzitását, amelynek számszerű kifejeződése van és sajátossága az, hogy változásai egy bizonyos határt elérve, hatással vannak a tárgyak, jelenségek, folyamatok minőségére". A közfelfogás lényegében ma is Euler 200 éves meghatározását vallja, mely szerint mennyiség az, ami növelhető és csökkenthető.

Végül a *lényeg* fogalma e koncepcióban azonosul a minőséggel, bár általában igyekeznek ugyanazt más szavakkal megfogalmazni. Az idézett tankönyv pl. a következőképpen határozza meg a lényeget: „A lényeg az objektív valóság belső, viszonylag állandó oldala, amely meghatározza az adott jelenség természetét." Láttuk, hogy ugyanez a tartalma a már idézett minőség-definíciónak is.

Kétségtelen, hogy a vázolt közfelfogásban számos igaz momentum rejlik, és e kategóriák tartalmának egzaktabb kifejtéséhez semmi esetre sem az ismertetett koncepció metafizikus lerombolásán keresztül vezet az út. Ugyanakkor azonban éppen a szovjet filozófusok hívták fel elsősorban a figyelmet e közfelfogás vulgáris, logikátlan és a valóságnak meg nem felelő vonásaira is. Az ezzel foglalkozó cikkek és könyvek többségükben, sajnos, visszhang nélkül maradtak hazánkban, úgyhogy ismertetésük márcsak azért is hasznosnak, gondolatébresztőnek ígérkezik. Ezt megelőzően azonban — bizonyos hamis elképzelések, előítéletek eloszlatása végett — nem lesz felesleges rámutatni, hogy a modern polgári filozófiai „közfelfogás" — amikor egyáltalán foglalkozik a bennünket érdeklő kategóriákkal — semmilyen szempontból sem haladja meg a vázolt koncepció korlátait. Jól látható ez azokban a nagy terjedelmű, reprezentatív német, francia, angol filozófiai szótárakban, enciklopédiákban, melyek nyilvánvalóan szintén a Nyugaton leginkább elterjedt és elfogadott véleményt képviselik. Hangsúlyozzuk: a *közfelfogás* álláspontjáról

beszélünk, és nem egyes vezető polgári filozófusok sajátos nézeteiről. Kérdésünk szempontjából ugyanis éppen e kétféle filozófiai „közfelfogás" rendkívüli hasonlósága az elgondolkoztató.

A *Hoffmeister*-féle filozófiai szótár (XXXII.) a dolog minőségeit az érzetminőségekre korlátozva ezt írja: „Egy *dolog minőségei* a dolognak az érzékek által az érzetekben megragadott tulajdonságai, mint a szín, a forma, a szag, az íz, a melegség, a keménység stb."

Érdekes módon ebbe a hibába esik a szovjet Filozófiai enciklopédia is (XL.), amikor a minőséget sommásan mint az adott tárgy létezésének tényétől elválaszthatatlan, „szemlélet által rögzített meghatározottságá"-t definiálja, vagy pl. *A. Kolman*, amikor a minőség közfelfogáson alapuló meghatározásához hozzáteszi, hogy „közvetlenül érzékszerveinkkel vagy ezek meghosszabbításaival ismerhető fel." (XXXIX, 442. o.)

A jóval korábbi *Eisler*-féle, „klasszikusnak" számító szótár (XXVI.) sokkal egzaktabb, amikor — a nálunk is elterjedt közfelfogással egybehangzóan — a minőség általános filozófiai fogalmán valaminek a többitől megkülönböztető meghatározottságát, jegyeit érti, melyeket szűkebb értelemben a jelenség mennyiségi meghatározottságával állítanak szembe. Erre utal a szintén „patinás" J. M. *Baldwin*-féle angol filozófiai szótár is (XXII.), mely szerint a minőség — relatív értelemben — entitások viszonyát, abszolút értelemben adott entitások osztályneveit jelöli. Ugyancsak a vázolt nyomokon halad a Paul *Foulquié*-féle „vadonatúj" francia szótár (XXXI.) is, amikor lapidáris tömörséggel „egy objektum természetét meghatározó tulajdonság"-nak definiálja a minőség legáltalánosabb filozófiai fogalmát.

A *mennyiség* és a *lényeg* kategóriáját illetően még nagyobb az egybehangzás a kétféle „közfelfogás" meghatározásai között. A mennyiséget kivétel nélkül a számszerűséggel (tömeg, szám, fok, kiterjedés stb.) (XXXII.), a „mérhető nagysággal" (XXXI.), a „számítási egységbe való összefoglalhatósággal" (XXVI.), „a több vagy kevesebb attributumával" (XXII.) határozzák meg az említett szótárak.

Végül a *lényeg* fogalma Hoffmeisternél vagy a *Kirchner—Michaëlis*-féle szótárban (XXXVII.): a dolog azon maradandó, állandó meghatározottsága, sajátossága, melytől összes többi tulajdonságai, sajátosságainak összessége függ, a Foulquié-féle szótárban a dolgok eszméje, egy másik reprezentatív francia szótár szerint (XLII.) a létezés tényével szemben az, ami „egy lény természetét alkotja", s végül Baldwinnál ugyancsak „a dolgok állandó és szükségszerű természete".

A „közfelfogás" kritikája a szovjet filozófiai irodalomban

A. I. *Ujemov* a közelmúltban megjelent könyvében (LVII.) rámutat arra, hogy a 20-as években sok marxista munka Hegel meghatározása alapján fejtette ki a minőség fogalmát. Sok év elteltével B. M. *Kedrov* idézte fel újra a hegeli formulát (XXXV.), és lényegében az ő interpretációja vált a tankönyveken keresztül „közfelfogássá". Eszerint — mint láttuk — adott minőség megszűnése magának a dolognak a megszűnését jelenti, a minőség azonos a dolog meghatározottságának teljességével.

Ez az, amit leginkább vitatnak a közfelfogás kritikusai, úgyhogy ismertetésünket ezzel kezdjük. Egyesek azt is vitatják, hogy ez az interpretáció megfelel Hegel felfogásának. Így például P. D. *Puzikov* (XLVII.) rámutat: Hegel csak annyit mond, hogy „valami a minősége által az, ami, s ha elveszti minőségét, ezzel megszűnik az lenni, ami" (XIV. 155. o.) — ez azonban nem ekvivalens azzal az állítással, hogy a konkrét *dolog* szűnik meg a minőség megszűnésével.

Puzikov a továbbiakban rámutat, hogy *egy és ugyanazon dolog* fejlődésében is beszélünk minőségi változásokról, pl. amikor a gyermekből felnőtt, egyszerű árutermelésből tőkés árutermelési viszonyok lesznek stb. Ez esetben tehát, aki a minőségi változásokat úgy értelmezi, hogy „az adott tárgy léte

véget ér, más tárggyá alakul át", az magának a változó *objektumnak* a létezését tagadja, hiszen eszerint pl. a gyermek és a felnőtt, vagy az egyszerű árutermelés és a tőkés árutermelés nem az ember, illetve az árutermelés fejlődési folyamatának két, minőségileg különböző *szakasza*, hanem két önálló, elkülönült objektum. Puzikov úgy értelmezi a minőségeket, mint a dolgok azon nagyszámú meghatározottságait, „amelyekben kifejeződik e dolgok mozgásban és fejlődésben, különböző összefüggésekben és viszonyokban, helyzetekben és állapotokban való létezése". (XLVII., 144. o.) Ebben az értelemben határozza meg Ujemov is a dolgokat mint „*minőségek rendszerét*". (LVII, 21. o.) A hangsúly itt a *rendszeren* van, mert amennyiben a minőségek egész rendszere megváltozik, Ujemov szerint is arról van szó, hogy új *dolog* (a „dolog" itt a legszélesebb értelemben értendő) áll előttünk. Annak bizonyítása azonban nála is igen kevéssé egzakt, hogy mikor jogos valóban „rendszerváltozásról", azaz új dolog létrejöttéről beszélni.

Sz. G. *Ivanov* arra mutat rá (XXXIII.), hogy a dolgok minőségi meghatározottságának elemzésénél általában csak az individuális jegyekből szoktak kiindulni (minden közkeletű minőségdefiníció tartalmazza azt a megállapítást, hogy a minőség az, ami a tárgyakat *megkülönbözteti* egymástól), és mellőzik a dolgok közös, általános vonásait. Ebből ered az a hibás felfogás, hogy a dolgoknak egy minőségük van, mely jellegzetes tulajdonságaiknak összességét jelenti, és megkülönbözteti egyik tárgyat a másiktól. Ivanov részletesen elemzi e felfogás tarthatatlanságát. Az anyagcsere pl. — mutat rá — minden élőlény számára közös és lényeges, ez tesz azonossá minden élőt és különböztet meg gyökeresen minden élettelentől. Az élővilágon belüli különbségek is az anyagcsere minőségileg különböző típusain és az ezekkel összefüggő fiziológiai, morfológiai különbségeken alapulnak. Az élőlények azonban nemcsak különböznek az élettelen világ jelenségeitől, hanem más összefüggésekben azonosak is velük. Ugyanígy pl. az embernek is vannak fizikai, kémiai, biológiai minőségei — olyanok is, melyek minden élőlényben közösek, és olyanok is, melyekkel csak az ember rendelkezik —, mindenekelőtt azonban vannak általános és különös társadalmi minőségei. Az ember sokminőségű voltát bizonyítja az is, hogy a tudományok egész sora foglalkozik az emberrel. Végezetül leszögezi: a dolgok minden minősége a tulajdonságok, jegyek meghatározott sorának egysége, de a minőség sohasem fejezi ki adott dolog tulajdonságainak összességét, csak meghatározott konkrét területét tárja fel a dolgok viszonyainak.

A dolgok sokminőségű léte mellett foglal állást V. I. *Sinkaruk* (L.), és korábbi munkájában V. I. *Szvigyerszkij* (LIV.) is. Sinkaruk — Puzikovhoz hasonlóan — mint a dolog adott rendszer visznyaitól, összefüggéseitől függő létezésének meghatározottságát definiálja a minőséget. Rámutat, hogy a létezés e különböző meghatározottságait helytelen egy és ugyanazon minőség megnyilvánulásainak, fokozatainak tekinteni. Nem helyes pl. azt mondani, hogy a mérnök-, tudós- stb. lét csak az általános „emberminőség" megnyilvánulása, változata. Itt a „léttel azonos, közvetlen meghatározottság" különbségeiről, vagyis *minőségi* különbségekről van szó — hiszen a tudósnak orvosnak, munkásnak stb. egész létére, magatartására életformájára kihat e mivolta. Még jobban megvilágosodik Sinkaruk mondanivalójának lényege következő példájában: az asztal asztal marad akkor is, amikor asztalként használják, és akkor is, amikor az adás-vételben áruként szerepel. De azért mégsem lehet „áru"-minőségét az általános „asztal"-minőség valamiféle mó-

dosulatának, fokozatának tekinteni. Sinkaruk itt más oldalról világítja meg a változások problémáját. Puzikov azt hangsúlyozta, hogy a minőségi változás nem azonos a dolog megszűnésével (az, hogy egy dolog *mássá* válik, nem jelenti feltétlenül azt, hogy más *dologgá* válik), egy és ugyanazon dolog fejlődésében is mennek végbe minőségi változások. Sinkaruk viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy a *dolog* megmaradása a változások folyamatában, nem jelenti azt, hogy a *minőségi* állapot is azonos marad.

A vázolt nézetek, bármennyire is igyekeznek túllépni „a közfelfogás" korlátain, végső elemzésben ezeken belül maradnak, mert a jogos kritikai megjegyzéseken túlmenően nem tudnak egy átfogó koncepciót szembeállítani a hagyományos felfogással, mégpedig mindenekelőtt azért nem, mert maguk sem tudják a tulajdonság, minőség, lényeg viszonyát és fogalmát megnyugtatóan tisztázni.

Ez az alaphibája annak a felfogásnak is, mely *az elemek és struktúra egységében* jelöli meg a minőségi meghatározottságot. Ezzel kapcsolatban *Ovcsinnyikov* (XLVI.), *Szvigyerszkij* (LV.) és *Kedrov* újabb kutatásait (XXXVI.) kell kiemelni. Álláspontjuk feltétlenül korszerűbb az ismertetett közfelfogásnál, mely szavakban beszél ugyan a „minőséget alkotó tulajdonságok" szerves egységéről, de ennek mibenlétét homályban hagyja és végső soron a lényegi vonások *összességére* redukálja.

A rendszer, a struktúra figyelembevétele valóban rendkívül fontos a minőségi meghatározottságok elemzéséhez, és a modern tudományok — az elemi sajátosságok mechanikus összegezésével szemben — erőteljesen aláhúzzák a struktúra meghatározó szerepét. Ezzel kapcsolatban érdemes utalni a sokszor mechanikus determinizmussal vádolt L. de *Broglie* pompás cikkére (XXIV.). De Broglie kifejti, hogy egy olyan fizikai rendszer energiája, melyben a korpuszkulák kölcsönhatásban vannak — különösen, ha e kölcsönhatások rendkívül erősek —, nem vezethető vissza autonóm korpuszkulák energiáinak összegére, mert az alkotórészek lényegében elvesztik individualitásukat, feloldódnak az adott rendszerben mint felsőbb egységben. De Broglie egyenesen arról beszél, hogy az autonóm alkotórész és a rendszer eszméje között egy „komplementaritás-féle" létezik, mivel az alkotórész kiemelése a rendszeren belüli kölcsönhatásoknak, a rendszer kiemelése viszont az alkotórészek autonóm jellegének figyelmen kívül hagyását követeli meg.

A struktúra és elemek kapcsolatát illetően I. B. *Novik* cikke (XLV.) pozitív értelemben is levonja a mondottak filozófiai konklúzióját: egyaránt helytelen, akár a dolgokat és tulajdonságaikat tekintik elsődlegesnek az összefüggésekhez képest, akár az összefüggéseket, viszonyokat a dolgokhoz képest. Az előbbi álláspont még ma is gyakran előfordul marxistáknál, holott nyilvánvaló: az anyagi világot elsődlegesen tárgyak összességének tekinteni és úgy gondolni, hogy „ennek alapján keletkezik" a viszonyok világa — visszaesést jelent a mechanikus szemlélet álláspontjára.

Számunkra ez mindenekelőtt abból a szempontból érdekes, hogy ily módon a minőségi változás sem képzelhető el úgy, hogy először *csak* a rendszert alkotó elemek változnak meg, a struktúra pedig változatlan marad, és csak *azután* következik be a struktúra megváltozása. Szvigyerszkij ugyanis éppen így képzeli el a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapását, hiszen a *mennyiségi* változások fogalmát *az adott struktúrán belüli* változásokra korlátozza, és a *minőségi* változást azonosítja a *dolog strukturális viszonyainak megváltozásával.* (LV. 61. o.) E felfogás tehát immanensen is

problematikus. Szvigyerszkij a minőség *meghatározásában* a közfelfogás alapján áll: a minőség „az adott tárgy, jelenség, folyamat specifikumát, más jelenségektől, folyamatoktól való lényegi különbségét fejezi ki" — írja. (LV. 60. o.) Miután *minőségi* változáson az adott *dolog* strukturális viszonyainak megváltozását, más dologgá való átalakulását érti, a struktúrán belül végbemenő minden egyéb változást mennyiségi változásnak kell tekintenie, s mint ilyent az alkotóelemek változására kell redukálnia. Ily módon e felfogás azt jelentené, hogy pl. az elemi részecskék számának adott struktúrán belüli növelése vagy csökkentése, mindaddig, amíg az elemátalakulás be nem következik, csupán a struktúrát nem érintő mennyiségi változást jelent, nem involvál változásokat magában a struktúrában. Ez azonban szemben áll a tudományos tényekkel.

Ha pl. valamely kémiai elem izotópjait összehasonlítjuk, első megközelítésre úgy tűnik, mintha itt valóban csak az atomsúlyok mennyiségi különbségéről beszélhetnénk, „hiszen" *ugyanazon* kémiai elem izotópjairól van szó. Valójában azonban a neutronok számának növelése feltétlenül kihat magára az atom mozgási struktúrájára is, hiszen növeli a magban levő energiamennyiséget. „A mag gerjesztése is minőségi változás, de nem nagyon mélyreható, a legtöbb szempontból csak igen kis mértékben változtatja meg az atom sajátosságait." — írja *Erdey-Gruz Tibor* (XXVIII. 119. o.). Bármily kicsi is azonban ez az egy-egy neutron belépésével fellépő hatás — számunkra csak az érdekes, hogy közvetlenül befolyásolja a struktúrát, vagyis az elemekben és a struktúrában bekövetkező változás nem szakadhat el egymástól. Az atommag sajátosságainak a struktúrával való elválaszthatatlan összefüggését mutatja a *magizoméria* jelensége is. Erről Erdey-Gruz Tibor „Az anyagszerkezet alapjai" c. könyvében a következőket írja: „Némely atommag a gerjesztési energiát csak viszonylag „hosszú" idő ($>10^{-10}$ mp) múltán sugározza ki, úgyhogy a gerjesztett állapotban levő mag az eredetitől különbözőnek tekinthető. Ilyen esetekben *magizomériáról* beszélünk. Az izomér magoknak azonos a rendszáma és tömegszáma, de rádióaktív bomlási félidejük különböző, ami arra vezethető vissza, hogy különböző bennük a nukleonok elrendeződése." (XXIX. 114. o.) Ez tehát arra utal, hogy még az olyan „tisztán" mennyiséginek tűnő különbségek is, mint a t 1/2 különbözőségei, a nukleonok elrendeződésére — vagyis az atommagok *strukturális* különbségeire — vezethetők vissza, pedig az izomer magokban nemcsak a rendszám, hanem a *tömegszám* is azonos!

A mondottak tehát arra utalnak, hogy a *szintek* differenciálása nélkül nem lehet sem az alkotó elemek változását en bloc mennyiségi változásnak, sem a struktúra változását minőségi változásnak nevezni, hiszen a struktúra azon változásai, melyek pl. a *kémiai elem* mivoltot nem változtatják meg, megváltoztathatnak bizonyos *fizikai* sajátosságokat. Másrészt nem minden anyagi folyamatra jellemző, hogy a struktúra változása az alkotó elemek előzetes megváltozását involválja. (Erre Szvigyerszkij is utal, amikor arról beszél, hogy az új struktúra létrejöhet a régi elemek egységének új módjaként is, a struktúra változását azonban ennek ellenére differenciálatlanul azonosítja a minőségi változással.) Amikor magának a kölcsönhatás-típusnak a fokozatos megváltozása hoz létre egy újfajta jelenséget, a mennyiségi változás is csak a struktúra változásaként értelmezhető.

A mennyiségi meghatározottság redukálása az alkotó elemekre abból a rendkívül általánosnak mondható felfogásból fakad, hogy a *mennyiség* pusztán valami *számszerűt* jelent. Ezzel kapcsolatban legfeljebb arra történtek kí-

sérletek, hogy a számszerűséget ne redukálják közvetlenül mérhető testi meghatározottságokra, bár pl. éppen az új szovjet Filozófiai enciklopédia (XL.) fogalmazza meg expressis verbis, hogy „a mennyiség — a minőségileg egynemű jelenségek objektív meghatározottsága, vagy a minőség a maga térbeli-időbeli aspektusában, térben és időben való léte szerint". *Molnár Erik* szintén azt hangsúlyozza, hogy Hegel, amikor a mennyiség kategóriájának a vulgáris számszerűségen túlmutató, általános jellegéről beszélt, „egy terminológiai művelettel" válaszolt a skolasztika egyoldalú minőségi szemléletére: „Megváltoztatta a mennyiség fogalmának addig (és azóta) tudományosan elfogadott értelmét, a számszerűen mérhető nagyságot . . ." (XLIV, 292. o.)

A mennyiség fogalmának meghatározásával kapcsolatban az előbbremutató kísérletek között ismét Ujemov már idézett könyvét kell kiemelni, mely kifejezetten hangsúlyozza a minőségi mozzanatok fontosságát a mennyiség fogalmán belül, és bírálja a mennyiség redukálását a számszerűségre. Ujemovhoz hasonló felfogást képvisel N. F. Ovcsinnyikov is (XLVI.) amikor az azonos fajtájú dolgok különbségét nevezi mennyiségi különbségnek, és Sz. *Meljuhin* (XLIII. 119—120. o.), aki — bár kérdésünk kapcsán általában a közfelfogás alapján áll — a mennyiség fogalmát úgy határozza meg, mint *az egynemű tulajdonságokkal rendelkező tárgyak és jelenségek objektív eltérési fokát.* Meljuhin hangsúlyozza, hogy a szám nem azonos a mennyiséggel, a mennyiségi meghatározottság „nem a számot mint olyant tételezi fel, hanem a tárgy valamilyen tulajdonságára vagy magukra a tárgyakra vonatkoztatott számot."

Érdemes még megemlíteni — következetlenségei ellenére is — A. P. *Septulin* felfogását (XLIX. 53—55. o.). Septulin abból indul ki, hogy a mennyiségi összefüggések lehetnek egyes és általános jellegűek. Az egyes jelenségek meghatározottságában a mennyiségi eltérések csak adott határok között mozoghatnak. E határok minden hasonló anyagi képződménynél megismétlődnek, és ezért *általánosként* léteznek a mennyiségi összefüggésekben. Éppen ez az általános és szükségszerű fejezi ki a mennyiségi összefüggések minőségi meghatározottságát, az adott anyagi képződmény lényegét — írja. Bár itt is hiányzik a minőség és lényeg közti disztinkció, és Septulin nem veszi észre a koncepciójában rejlő lehetőségeket, amikor a minőséget mint „tulajdonságok összességét" definiálja — mégis jelentős az a törekvése, hogy a maga objektív egységében fogja fel a mennyiségi és minőségi meghatározottságot.

Áttérve a *lényeg* problémájára, láttuk, hogy a közfelfogás azonosítja a minőség és lényeg fogalmát. Az ettől való elszakadás első lépését jelenti, amikor a lényeget *fő vagy alapvető minőségként* határozzák meg. Ezt az álláspontot képviseli pl. Ivanov (XXXIII. 8. o.) és korábban Szvigyerszkij is (LIV. 77. o.). E disztinkciót az a törekvés tette szükségessé, hogy megkülönböztessék a dolog létében bekövetkezett minőségi változást attól a változástól, amely a dolog lényegét és ezáltal magát a dolgot szünteti meg. Erre utal Szvigyerszkij, amikor a „fő minőséget" a jelenség totalitásának kifejezőjeként határozza meg. Ujemov már egzaktabb, amikor az adott dolog *specifikumához* viszonyítja a minőséget. Nála végeredményben a lényeg azonos a dolog specifikumával, s miután a dolog végtelenül sok minőséget tartalmazhat — a minőség nem a dolog specifikumának totalitásaként, hanem ennek egyik oldalaként határozódik meg.

A minőség és lényeg különbségének kérdésében Sinkaruk (L.) álláspontja a legprogresszívebb. Koncepcióját az ember példájával szemlélteti. Az elő-

zőkben már láttuk, hogy a minőséget mint az adott dolog sajátos viszonyoktól függő létezésének meghatározottságát tárgyalja, és pl. az ember esetében hangsúlyozza, hogy a mérnök vagy orvos „lét" *minőségi* különbséget jelent. A továbbiakban rámutat, hogy az ember csak a nem-emberi természeti viszonyokkal szembeállítva ember „általában", más összefüggésekben már valamilyen sajátos minőségű léttel rendelkező ember. Amikor a természeti viszonyokból létrejön a társadalom, akkor lép fel az ember mint lényegének meghatározottsága — mint meghatározottsága annak az általánosnak, amely *minden embernek minden történelmi korszakban sajátossága.* Ez az általános, lényegi meghatározottság nyilvánul meg a különböző minőségű létformákban. Általánosságban tehát: a minőség a tárgy létének meghatározottsága valamely rendszer viszonyai között, míg a lényeg: meghatározottsága annak az általánosnak, amely elválaszthatatlan nemcsak a tárgy ebben vagy abban a minőségben való lététől, hanem lététől *általában.* Ezért csak a *lényegre* igaz, hogy megsemmisülése a tárgynak mint olyannak a megsemmisülését jelenti. A tárgyon belül végbemehetnek minőségi változások anélkül, hogy a tárgy lényege és ezzel maga a tárgy megsemmisülne. Ilyen minőségi változást jelent pl. a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet, vagy pl. szintén minőségi és nem lényegi változást jelentett az imperializmus kialakulása a szabadversenyes kapitalizmusból.

Úgy gondoljuk, hogy csak a Sinkaruk által megjelölt úton lehet eljutni a minőség és lényeg fogalmának egzakt konkretizálásához, de ehhez az általa elmondottak nem elegendők. A lényeg ugyanis nem lehet egyszerűen azonos a tárgy létét általánosságban jellemző sajátosságokkal, hiszen minden tárgynak számtalan olyan jegye van, mely általánossága ellenére is *lényegtelen.* Az embernek például — hogy mi is Sinkaruk példájára hivatkozzunk — számtalan olyan általános tulajdonsága van, mely állati eredetére utal, vagy amely azonossá teszi az élettelen világ legkülönbözőbb jelenségeivel. Mindezek nyilvánvalóan nem tartozhatnak hozzá *az ember* lényegéhez. Ezt már Szvigyerszkij is felismerte, amikor a „fő minőséget" a jelenség legmagasabb rendű, fejlődésének legmagasabb fokát reprezentáló minőségére korlátozta. (LIV). Itt kell megjegyeznünk azt is, hogy az, amit a marxizmus az ember lényegének meghatározásaként fogad el, nem közvetlenül az *egyes* emberek, hanem az *emberiség* lényegét, az ember *fogalmának* meghatározását fejezi ki. De erről majd koncepciónk pozitív kifejtése során fogunk részletesen beszélni.

*

Az elmondottak alapján az alábbiakban lehet összefoglalni a közfelfogás legjellemzőbb hibáit: 1. a dolgok egyminőségűek, 2. a mennyiségi meghatározottság azonos a számszerűen mérhető nagysággal, 3. minőség és lényeg azonos. A továbbiakban — támaszkodva az ismertetett előremutató nézetek kritikai szempontjaira — megkíséreljük a tulajdonság, minőség, mennyiség és lényeg mibenlétének és viszonyának egy egységes koncepció keretében való tárgyalását, törekedve arra, hogy jól definiált, a tudományokban hasznosítható fogalmakat alkossunk. Mint már elöljáróban említettük, e tanulmány csak elvi vázlatát kívánja adni e koncepciónak, tehát nem törekszik részletkérdések tisztázására, és nem lép fel a befejezettség igényével.

1. Tulajdonság és minőségi meghatározottság

Az ismertetett közfelfogást bíráló nézetek alapvető hibája — melynek következtében maguk is a bírált felfogás korlátai között maradnak — véleményünk szerint a következő: vagy nem ismerik fel, hogy a minőség, mennyiség, lényeg kategóriái az egyesekben levő objektív *osztálymeghatározottságra* vonatkoznak, vagy nem vonják le e felismerés konzekvenciáit, és a legkülönfélébb osztálymeghatározottságokat egy bizonyos (általában a dolog nevével megjelölt) osztálymeghatározottsághoz kapcsolják. Ezen az alapon sorolják pl. „az ember" minőségi meghatározottságai közé, hogy élőlény, meleg vérű, elevenszülő stb. Ez nyomja rá a bélyegét még Sinkaruk felfogására is, noha hangsúlyozza, hogy pl. nem helyes az „áru"-minőséget az „asztal"-minőség valamiféle módosulatának tekinteni. Ugyanakkor azonban ő is arról beszél, hogy az áruviszonyok rendszerében az *asztalnak* is lehet áruminősége — vagyis nem tud szabadulni a minőség differenciálatlan értelmezésének, a különböző osztálymeghatározottságok összekeverésének hibájából. Abból ugyanis, hogy az asztal áruvá válhat, nem következik az, hogy az *asztalnak* van áruminősége, mint ahogy abból, hogy létrának, torlasznak használható, sem következik az, hogy az asztalnak van létra, torlasz stb. minősége. Ha a minőség valóban *osztálymeghatározottság*, akkor az asztal nem mint asztal, hanem mint *adás-vétel tárgya* áru minőségű, s éppígy nem mint asztal, hanem mint súlyos tárgy torlasz minőségű. *E disztinkció nélkül a minőségi meghatározottság fogalmának használata elveszti tudományos értékét.* Példánkban ez jól lemérhető azon, hogy a tudományos felismerést éppen az a belátás jelentette, mely szerint a tárgyak jószág-mivolta önmagában nem jelent áruminőséget (annak ellenére sem, hogy áruminőségük a jószág-mivoltot is feltételezi), vagyis nem asztal-mivoltában áru valami, hanem használati és csereérték mivoltában. Ha ennek ismerete hiányában az asztalmivolthoz kötöm az áruminőséget, hamis ítéletet kapok. Ha viszont csak a cserére termelt asztalt nevezem árunak — éppen azt emelem ki, hogy az áruminőség *nem az asztal névvel megjelölt* tárgyak osztályához tartozik, hanem *a cserére termelt tárgyak* osztályához, hiszen az asztal csak annyiban lehet áru, amennyiben a cserére termelt tárgyak „részhalmaza". Miután ez *asztal-mivoltában* nincs tételezve, jogtalan az asztal áruminőségéről beszélni. Az adott példában e disztinkció mesterkéltnek tűnhet, mert *már tudjuk*, hogy az asztal nem azért áru, mert ebédelni lehet rajta, hanem azért, mert cserére termelt munkatermékként elégít ki emberi szükségletet. (Vagyis jószág-mivoltában nincs tételezve áruminősége, bár áruminőségében tételezve van jószág-mivolta.)

Arisztotelész számára azonban éppen e felismerés hiánya tette lehetetlenné az árucsere megértését. Miután a csere által megkövetelt egyenlőséget és összemérhetőséget az áruk jószág-mivoltában kereste, ahol azt nyilvánvalóan nem találhatta meg — lemondott a csere „titkának" megfejtéséről. Ehhez ugyanis éppen azt kellett volna felismernie, hogy a vánkos és a ház nem vánkos-, ill. ház-mivoltában áru, hanem cserére termelt munkatermék mivoltában, vagyis hogy *csak az ily módon meghatározott osztálynak van áruminősége.* (Vö. II. 69. o.)

Ebből is látható, de a tudományok története minden területen bizonyítja, hogy a minőségi meghatározottságok felismerése hosszú történelmi folyamat eredménye. Igen érdekes ebből a szempontból A. Szpirkin munkája (LVI.), melyben őstörténeti és nyelvészeti adatokkal argumentálja, hogy a minőségi

és lényegi meghatározottságok tudati tükröződése magában a munka folyamatában, az ember és természet anyagcseréjében gyökerezik: gyakorlati tevékenysége közben ismeri fel mindjobban az ember a valóság minőségi, mennyiségi, lényegi meghatározottságait. Az emberi megismerés kezdeti szakaszán ennek erősen antropocentrikus jellege van: „A tudat eleinte természetesen csupán a *legközelebbi* érzéki környezetről való tudat, és a maga tudatára ébredő egyénen kívüli más személyekkel és dolgokkal való korlátolt összefüggés tudata . . ." — írja a Német ideológia. (IV. 31. o.). Ennek megfelelően az ember a dolgok meghatározottságait először csak önmagára, saját tevékenységére vonatkoztatva csoportosítja. E csoportosítás tartalmát azonban a szerszámokkal végzett tevékenység egyre inkább objektivizálja, hiszen bármennyire is saját szükségleteiből kiindulva csoportosítja az ember a valóság jelenségeit, e csoportosítás alapjává mindinkább a természetes és mesterséges tárgyak kölcsönhatásából nyert tapasztalatok válnak. A nyelvtörténet számos ténye is világosan utal arra, hogy a tárgyak csoportosítása, általánosítása a munkatevékenység objektív tartalmán keresztül fejlődött. Így pl. már L. Geiger 1878-ban megjelent tanulmánya is határozottan leszögezi, hogy az első rendkívül fontos szerszámok *neve* „soha sem elkészítésük módjára vonatkozik, hogy ezek (vagyis a nevük) sohasem genetikus jellegűek, hanem mindig a szerszám felhasználási módjából erednek. Így pl. németül Scheere (olló), Säge (fűrész) Hacke (kapa) olyan tárgyak, amelyekkel nyírnak (scheeren), fűrészelnek (sägen), kapálnak (hacken)." A nyelv tanúsága alapján pl. „az első kés egy véletlenül talált és — hogy úgy mondjam — játékszerűen felhasznált éles kő lehetett." — idézi Plehanov. (XIX. 146. o.)

A modern gyermeklélektan ugyanezt bizonyítja az *egyedfejlődés* területén, amennyiben aláhúzza a *tárgyas cselekvések*, különösen a szerszámokkal végzett játékok szerepét az általánosítás fejlődésében, objektív tartalmúvá válásában. N. H. Svacskin három fő szakaszt különböztet meg az általánosítás fejlődésében az 1—2 1/2 év közötti gyermekeknél.

1. Korai szemléletes általánosítások egy-egy szembetűnő ismertetőjegy alapján.
2. Több (egyenértékűnek vett) látási és tapintási érzékletből felépülő általános képzet.
3. A fogalmak kialakulása az összehasonlított tárgyak jegyeinek rangsorolása, absztrahálása alapján, a tárgyi — főként szerszámos — cselekvések elsajátításának folyamatában. (XXVII. 121—2. o.)

A tudományos osztályozás, mint a vázolt történelmi folyamat eredménye, már teljes egészében az objektív valóság jelenségeinek kölcsönhatásain alapszik, és tudatosan törekszik az antropocentrizmus felszámolására. (A fizika pl. nem használhatja a meleg, hideg, kemény fogalmát az emberre vonatkoztatott formájában — vagyis érzetminőségként —, mert ez lehetetlenné tenné egyértelmű használatukat és összemérhetőségüket. Ezért pl. a hőt (az egyszerűbb esetekben) a higanynak vagy más anyagnak a kiterjedésével vagy pl. a keménységet Brinell-fokokkal mérik, ami azon alapszik, hogy egy 10 mm átmérőjű edzett acélgolyó mekkora nyomot hagy az illető anyagon, ha 3 t erővel nyomják rá.) A továbbiakban, amikor osztályokról és osztálymeghatározottságokról beszélünk, e fogalmakat, mindig a maguk *objektív, tudományos* értelmében használjuk, vagyis nem ismerjük el osztálynak a jelenségek olyan tetszőleges csoportosítását, mely önkényesen kiválasztott ismérveken és nem az adott jelenségek objektív kölcsönhatásain alapszik.

A minőségi meghatározottság — az általunk használt értelemben — a *tudományos osztályozás kiindulópontja*, mert olyan specifikus kölcsönhatásokra utal, melyek *egy bizonyos objektív jelenségosztályt* határoznak meg.

Miután csaknem minden jelenségosztály maga is részhalmaza valamely általánosabb osztálynak — olyan meghatározottságokkal is rendelkezik, melyek ehhez az általánosabb osztályhoz tartozására utalnak. (Ilyenek pl. a vas azon meghatározottságai, melyek fém-mivoltát mutatják, vagy az embernek az élőlény-mivoltára utaló jegyei stb.) Másrészt az adott osztály maga is tartalmazhat olyan részhalmazokat, melyek — önmagukban vagy más osztályokkal (ezek részhalmazaival) együtt — önálló osztályokat alkotnak, és így olyan (specifikus) meghatározottságokkal rendelkeznek, melyek nem az alapul vett osztály egészére jellemzőek. (Ilyen meghatározottságai vannak pl. a gyermeknek az emberhez képest, vagy az acélnak a vashoz képest.) Az ilyen meghatározottságokat, amelyek tehát nem magát a szóban forgó osztályt, hanem ehhez képest a jelenségek tágabb vagy szűkebb (esetleg bizonyos szempontból tágabb, bizonyos szempontból szűkebb) körét jellemzik, *tulajdonságoknak* nevezzük, és megkülönböztetjük a minőségtől mint szorosan vett osztálymeghatározottságtól. Így pl. a jó elektromos vezetőképesség a vasnak tulajdonsága, nem pedig minősége, mert a vas nem annyiban jó elektromos vezető, amennyiben éppen *vas*, hanem annyiban, amennyiben *fém*. (A jó elektromos vezetőképesség *a fémek* osztályának specifikus, azaz minőségi meghatározottsága.) De ugyanígy tulajdonsága, nem pedig minőségi meghatározottsága a vasnak, hogy mágnesezhető (ferromágneses), hiszen jóval olvadáspontja előtt (768 C°-on) elveszti e tulajdonságát — vagyis a mágnesezhetőség nem jellemzi a vasat a maga teljes „osztály-mivoltában".

A mondottak szerint nyilvánvaló, hogy történeti, ismeretelméleti értelemben a tulajdonság felismerése megelőzi a minőségi meghatározottságét, hiszen rendkívül sok gyakorlati tapasztalat általánosítása szükséges ahhoz, hogy bizonyos tulajdonságok alapján — melyeket a valóság legkülönbözőbb jelenségei mutathatnak — felismerjük azt az objektív jelenségosztályt, melynek e „tulajdonságok" specifikus, azaz minőségi meghatározottságai.

A jelenségek elsődleges azonosítása és megkülönböztetése kizárólag tulajdonságaik elemzésén keresztül történhet. Az ember gyakorlati tevékenységének, a dolgokkal való „manipulálásának" a folyamatában derül ki, hogy a különböző dolgokat sokszor azonos célra lehet felhasználni, másrészt viszont hogy külsőleg nagyon hasonló dolgok sem tölthetik be mindig ugyanazt a funkciót. A munka folyamatában ismeri fel az ember azokat a sajátosságokat, melyek adott funkció betöltéséhez nélkülözhetetlenek, szemben a dolgok ehhez képest esetleges, változó, egyedi tulajdonságaival. A megismerés tehát a tulajdonságok megismeréséből indul ki; az adott dolog más dolgokra gyakorolt hatásait és ezeknek az adott dolgon jelentkező reakcióit elemzi és általánosítja.

Ennek során válik mind egzaktabbá a dolgok osztályozása is, melynek alapja: *tulajdonságaik osztályozása*. Az első „osztálynevek" nyilvánvalóan a szembetűnő, praktikusan legjelentősebb tulajdonságokban való megegyezés alapján születtek meg, amit a gyermeklélektani és nyelvtörténeti tények világosan mutatnak. E folyamat először csak extenzív irányban fejlődik, amennyiben egyre több tulajdonság alapján osztályozzák (sorolják azonos névvel megjelölt halmazba) a jelenségeket. Ha spekulatív úton vizsgáljuk e folyamatot, soha sem „találhatjuk ki", hogyan vezetett el a jelenleg használatos osztály-

megkülönböztetésekhez, hiszen vég nélkül lehet folytatni a jelenségek tulajdonságainak csoportosítását. Miután ugyanis nincs két teljesen egyforma jelenség, formálisan nézve soha sem lehetne eldönteni, hogy *hány* tulajdonságukban kell megegyezniök az egy osztályba sorolt dolgoknak, melyik az a különbség, amelytől már eltekinthetek az azonosításban, amely már nem zárja ki az egy osztályba tartozást, és melyik az, amelyik kizárja ezt.

A köznapi gondolkodás számára itt nincs probléma, „természetesnek" tartják, hogy puszta pillantás is elegendő pl. annak megállapítására: az előttem levő két élőlény mindegyike hal. Nyilvánvaló azonban, hogy a puszta érzékelés csak akkor elegendő ehhez, ha előzőleg már megismertem és osztályoztam az adott jelenségfajta tulajdonságait és korábbi tapasztalataim objektumára ismerek bennük. Valójában tehát egyáltalán nem magától értetődő, hogy éppen ilyen és ilyen tulajdonságai alapján neveztek valamit halnak, nem törődve azzal, hogy pl. az egyik folyóban, a másik tengerben él, az egyik csak a mély vizekben honos, a másik sekély vizekben, az egyik 10 m hosszú, a másik hüvelyknyi sincs. Hogy az osztálykritériumok valóban nem „magától" értetődők, az olyankor derül ki, amikor a köznapi gondolkodás számára természetesnek tűnő ismérvek elégtelennek bizonyulnak a dolgok osztályozásához, és téves következtetésekre vezetnek, mint például akkor, amikor a bálnát halnak tekintik.

Ami a spekulatív, formális gondolkodás számára megoldhatatlan rejtély vagy szubjektív önkény — az nyomban objektíve meghatározottnak mutatkozik akkor, ha kialakulásának tényleges folyamatába ágyazva vizsgáljuk. A dolgok osztálynevei ugyanis nem elvont spekuláció vagy meddő szemlélődés útján, hanem az ember gyakorlati tevékenységének, az objektív valósággal való kölcsönhatásának fejlődésén — és ezáltal a dolgok „magábanvaló" mivoltának mind mélyebb megismerésén — keresztül alakultak ki. Ez a legfőbb biztosítéka a bennük rejlő osztályozás helyességének. Maga a valóság kényszeríti ránk azt a felismerést, hogy a jelenségek azonossága és különbsége meghatározott típusjegyeket mutat, hogy bizonyos jelenségek állandóan ismétlődő létmegnyilvánulásaiban sokkal több az azonos, mint az eltérő vonás, vagyis bármennyire is igaz, hogy nincs két abszolút egyforma lény, *ha létük szempontjából döntő kölcsönhatásaikban vizsgáljuk a jelenségeket*, akkor rögtön előtűnnek azok a jellegzetes azonosságok, *osztálybélyegek*, melyek objektíve megkülönböztetik az adott *fajtájú* jelenségeket a másfajtájúaktól. Ily módon a dolgok adekvát rendszerének objektív kölcsönhatásai alapján dönthető el, hogy amikor azonos osztályba sorolom az egyedileg sohasem teljesen azonos jelenségeket, melyek azok a tulajdonságok, melyek különbözőségeit az *adott szinten* már vagy még nem kell tekintetbe vennem. A jelenségek osztályozásában tehát a tulajdonságok extenzív összefoglalása nem elegendő, az igazi osztályozás a tulajdonságok rangsorolásával kezdődik. Ennek egyik csomópontja *a tulajdonság és minőség differenciálása.*

A mondottakból már következik, hogy a minőség — a közfelfogással ellentétben — nem holmi szubsztanciális adottság, nem az önmagukban vett dolgokban rejlő belső meghatározottság. *A minőségi meghatározottság a jelenségek adott rendszerében fellépő kölcsönhatásokban létezik mint a dolgok környezetükre gyakorolt hatásaiban és a környezeti hatásokra való reakcióiban levő, a jelenségek meghatározott osztályára jellemző, specifikus létmegnyilvánulás.*

Nyilvánvaló, hogy e specifikus létmegnyilvánulás nem választható el a jelenségek adott rendszerétől, hiszen ugyanazon fajtájú dolog más-más — de számára adekvát — viszonyítási rendszerben más-más minőségi meghatározottságot mutat. Ilyen értelemben tehát a minőségi meghatározottság relatív jellegű. Az analitikai kémia pl. a kvalitatív analízis segítségével identifikálja

az adott anyagban levő elemeket. Straub F. *Bruno* a következőket írja erről: „Külső megjelenése alapján csak néhány anyag ismerhető fel, ezért különleges módszereket kell kidolgozni az egyes anyagok biztos felismerésére. Ezek a módszerek azon az elven alapulnak, hogy a vizsgálandó anyagot olyan kémiai reakcióba igyekszünk vinni, amely egy bizonyos anyagra jellemző, vagyis *specifikus*." (LI. 225. o.)

Itt tehát egy specifikus kémiai reakcióban kifejeződő minőségi meghatározottság az alapja az elemek identifikálásának. Ugyanezt az eredményt megkaphatjuk úgy is, ha a *színképelemzés* segítségével osztályozzuk az elemeket. Bár ez esetben egészen más létmegnyilvánulásokat kapunk, célunk szempontjából ez is teljesen megfelelő, mert az egyes létmegnyilvánulás-típusok így is *specifikusak* lesznek az elemekre nézve, minden anyagfajtának egy bizonyos jól elhatárolható színkép felel meg. A tudomány ma már több módszert ismer az elemek osztályozására, s ezek azt mutatják, hogy *a specifikus létmegnyilvánulások határvonalai a különböző vizsgálati rendszerekben azonosak*, vagyis *más-más minőségi meghatározottságok ugyanazokat az elemeket határolják el egymástól*. A tudományos tapasztalatok tehát egyértelműen igazolják a jelenségek osztályozásának objektív meghatározottságát.

Láttuk, hogy a minőségi meghatározottság mindig egy *osztályt* határoz meg, de ugyanakkor *egy bizonyos* specifikus létmegnyilvánulás alapján, mely az adott osztályt általában nem a maga differenciált totalitásában jellemzi. Abból, hogy pl. a kvalitatív analízisben valamely anyag szénnek bizonyul, nem derül ki, hogy a szén két rendkívül eltérő tulajdonságú allotrop módosulatban létezik: gyémántként és grafitként, hogy más elemekkel vegyülve cseppfolyós (folyékony szénhidrogének) vagy gáznemű halmazállapotot is felvehet, hogy az ún. szerves vegyületek nélkülözhetetlen eleme stb. E tulajdonságok más-más összefüggésben jellemzik a szenet, s bár nem specifikusak a szénre mint olyanra, mégis — azon keresztül, hogy megmutatják más jelenségosztályokhoz való viszonyát, „nemi" és „faji" sajátosságait — a szenet is jellemzik, teljesebbé teszik a minőségi meghatározottságai alapján kialakuló képet. Nagyon elvont, vázlatos képünk lenne a jelenségekről, ha csak minőségi meghatározottságaik alapján ismernénk őket, és nem vennénk számításba a másfajta jelenségekkel közös tulajdonságaikat is.

A mondottak alapján a jelenségek specifikus osztálymeghatározottságaiban megmutatkozó különbségek nem azonosíthatók a különböző fajtájú *dolgok* különbségével. A minőségi meghatározottságok először is mindig egy *osztályt* határoznak meg, s így a vizsgált jelenségre csak mint az adott osztály *tetszőleges elemére* vonatkoznak. A vizsgált jelenség tehát nem a maga individuum mivoltában tárgya a minőségi meghatározottságnak. Másrészt az egyes jelenségek számtalan olyan tulajdonságot mutatnak, melyek egy bizonyos osztályba tartozásukra utaló minőségi meghatározottságukban nincsenek tételezve.

Nyilvánvaló, hogy egy vas- és egy széndarab közötti különbség nem ekvivalens a kémiai reakcióikban mutatkozó *minőségi* különbséggel, hiszen ez csak kémiai elem mivoltukat jellemzi, s ezenkívül a két dolog számtalan minőségi és tulajdonságbeli különbséget mutat. Éppen ezért a különböző osztályokba tartozó *dolgok* közti különbséget nem helyes differenciálatlanul *minőségi* különbségnek nevezni.

E tévhit elterjedésében valószínűleg nagy szerepet játszott az ember által meghatározott célokra készített mesterséges tárgyak mind nagyobb je-

lentősége és elterjedtsége. Ezek léte ugyanis a legtöbb esetben közvetlenül azonosul meghatározott funkciójukkal, egy bizonyos — általában már külső megjelenésükről is felismerhető — minőségi meghatározottság nyomja rá a bélyegét egész mivoltukra. Nyilvánvaló azonban, hogy még a mesterséges tárgyak esetében sem igaz, hogy a különböző osztályokba tartozó *dolgok* különbsége ekvivalens azzal a sajátos funkció különbséggel, mely használatukban jelentkezik. Egy *dolog* minőségi meghatározottságáról tehát csak akkor és abban az értelemben beszélhetek, ha mint meghatározott *osztályelemet* tekintem, és minden más relációjától, funkciójától elvonatkoztatok. Ennek megfelelően egy kőnek *mint kőnek* pl. nem minőségi meghatározottsága a fekete szín, hiszen nem minden kő fekete. De nem minőségi meghatározottsága a keménység sem, annak ellenére se, hogy minden kő kemény, hiszen ez a *kőnek nem specifikus* meghatározottsága (tulajdonsága). E meghatározottság alapján nem lehet a kövek osztályát a szilárd testek más osztályától elhatárolni. Ha elfogadnánk a keménységet a kő minőségi meghatározottságaként, akkor ugyanilyen joggal pl. a tömeget, sőt a legáltalánosabb értelemben vett anyagi mivoltra utaló meghatározottságokat is a *kő* minőségi meghatározottságának kellene tekintenünk, hiszen minden kő — anyag. Ez azonban éppen azzal állna ellentétben, amit *minőségen* értünk, hiszen éppen a dolgok „minő"-ségét mosná egybe.

Az összehasonlításoknak természetesen csak akkor van értelmük, ha a viszonyba állított két osztálynak van genus proximuma, vagyis — ontológiailag nézve a kérdést — van egy olyan viszonyítási rendszer, mely mindkét osztály számára adekvát, és amelyben specifikus létmegnyilvánulásuk összehasonlíthatóvá válik. A vasnál és a réznél pl. vagy a kémiai elem, vagy a fémmivolt ilyen genus proximum, és nincs értelme a réznek mint sajátos *fémnek* és vasnak mint meghatározott *kémiai elemnek* a különbségéről beszélni.

A minőségi meghatározottság relatív jellegére utalva már említettük, hogy ugyanazon fajtájú dolog más-más — de számára adekvát — viszonyítási rendszerekben más-más minőségi meghatározottságot mutat. A minőségi meghatározottság elválaszthatatlan a jelenségek adott rendszerétől, és ebben az értelemben mindig valami különös, csak a maga sajátos feltételei között igaz ismeretet ad a jelenségek meghatározott osztályáról. Straub F. Bruno a „Biokémia" c. könyvében pl. rámutat arra, hogy bár az ún. esszenciális és nem-esszenciális aminosavak különbsége, vagy a vitaminok és nem-vitaminok különbsége kétségkívül lemérhető az élő szervezet specifikus, azaz *minőségi* jellegű reakcióin (valamely vitamin hiánya a szervezet specifikus betegségében nyilvánul meg) — aki e specifikus (minőségi) reakción alapuló osztálykülönbséget abszolút értékűnek tekinti, téved. „Az esszenciális aminosavak annyiban esszenciálisak, amennyiben bizonyos táplálékbevitel mellett, bizonyos állapotban szükségesek, de pl. az arginin a növekvő szervezet számára esszenciális, a felnőtt számára nem." A szervezet állapota, szintetizáló képessége, tápláléka határozza meg azokat a viszonyokat, „amelyeknek végső eredményeképpen egy aminosav esszenciális vagy nem, vitamin vagy nem" — írja. (LII. 17. o.) Megállapítható továbbá, hogy ha az egyes minőségi meghatározottságokat elszigetelten tekintjük, egyik sem árulja el, hogy ugyanazon dolog hogyan viselkednék, milyen minőségi meghatározottságot mutatna valamely más viszonyítási rendszerben. A réz *színképéből* sohasem lehetne kikövetkeztetni a réznek valamely ismert reagenssel való kémiai reakcióját. Mindebben a minőségi meghatározottságnak a tulajdonság és a lényegi meghatározott-

ság közötti *közbülső* jellege nyilvánul meg. A minőségi meghatározottság a valóság mélyebb, konkrétabb meghatározottságát fejezi ki mint a tulajdonság, hiszen valamely *osztály* specifikus létmegnyilvánulását tételezi, de a lényegi meghatározottsághoz képest mégis csak a *jelenség-szférát* jelenti, mert az adott osztály *specifikus* — sajátos, esetleges körülményekre utaló — meghatározottsága.

Ha „a polgárról, az alanyról, a családtagról, a személyről beszélünk, akkor is valójában mindig csak *egyazon* lényről, az emberről van szó, csak más értelemben, csak más minőségben" — írja Feuerbach. (XII. 201. o.) Ezt a bizonyos *egyazon lényt* tételezzük a jelenségek *lényegi* meghatározottságát megragadó *fogalmaink* segítségével. A minőségi meghatározottság ugyanezt tartalmazza, de mindig valamely sajátos rendszer speciális körülményeinek ötvözetében. Ebben az értelemben fogadhatjuk el Hegel meghatározását, hogy a minőség „a léttel azonos közvetlen meghatározottság", amennyiben ezen adott osztály elemeinek valamely konkrét rendszer viszonyaitól függő létezését, sajátos kölcsönhatásokból adódó közvetlen meghatározottságát értjük.

A minőség elvesztése tehát, melynek folytán „valami megszűnik az lenni, ami" — *közvetlenül* — csak *a létre, nem pedig a lényegre* vonatkozik. Ezt hagyják figyelmen kívül azok, akik a minőség elvesztését a lényeg megszűnésének értelmezik, azt gondolva, hogy valami csak akkor szűnik meg „az lenni, ami" — ha lényegét veszíti el.

Marx ezzel szemben a következőket írta: „A néger — néger. Csak bizonyos viszonyok között lesz *rabszolgává*. Egy gyapotfonó gép — gép, amellyel gyapotot fonnak. Csak bizonyos viszonyok között lesz *tőkévé*. Ha ezekből a viszonyokból kiragadjuk, éppoly kevéssé tőke, mint ahogy az arany önmagában véve nem *pénz*, vagy a cukor nem a cukor *ára*." (III. 6. o.)

A polgári közgazdaságtan éppen ezt nem értette meg, amikor azt gondolta, hogy a termelőerők tőkeminősége, vagy az arany pénzminősége magában a termelőerő, illetve az arany-mivoltban rejlik, és ezért ettől elválaszthatatlan. Filozófiai értelemben pontosan a minőség és lényeg azonosításának hibájába estek, amennyiben a termelőerők specifikus (mert csak meghatározott társadalmi feltételekből következő) létmegnyilvánulását — azaz *minőségét* — azonosították a termelőerők fogalmában kifejeződő *lényegi meghatározottsággal*. „A tőkés termelés gyakorlati szereplői és ideológiai szalmacséplői éppúgy nem tudják a *termelőeszközt* gondolatban elválasztani a manapság rátapadó antagonisztikus társadalmi álarctól, mint ahogy a rabszolgatartó sem tudja *magát a munkást* rabszolga jellegétől elválasztani." (II. 657. o.) — írta Marx.

A *kapitalizmus* körülményei között a tőkeminőség a termelőerőknek valóban „a léttel azonos, közvetlen meghatározottsága"; amíg a kapitalizmus fennáll, a termelőerőknek más társadalmi minősége nem lehet. A tőkésrendszer megszüntetésével azonban a termelőerők tőkeminősége is megszűnik „az lenni, ami" — anélkül, hogy ez magának a termelőerőknek a megsemmisülését jelentené, sőt közvetve éppen a termelőerők fejlődése determinálja a tőkeminőség megszüntetését és a szocialista tulajdonba vételt. A lényegi és a minőségi meghatározottság különbségéről a továbbiakban még részletesen fogunk beszélni, a fentiek előrebocsátására a minőségi meghatározottság „különös" jellegének érzékeltetéséhez volt szükség.

E „különös" jelleg azonban nem merül ki a tulajdonság és lényeg közötti „közbülső" helyzetben. *A minőségi meghatározottság „magáértvalósága"*

szerint is „különös", mert a konkrét és általános egysége. Objektív mivoltában ugyanis egy olyan meghatározottságot jelent, mely a jelenségek *adott* rendszerén belül is *különböző* létmegnyilvánulásokban rejlő *azonos* viselkedéstípust fejez ki.

A minőségi meghatározottság tehát maga is különbözők azonossága, ami már abból is következik, hogy specifikus *osztálymeghatározottság*, individuálisan különböző jelenségek *tipikus* és nem azonos létmegnyilvánulása. (Így pl. minden fém jó elektromos és hővezető, de nem azonos mértékben.)

Ha egy minőségi meghatározottságot nem az egyéni különbözőségektől elvonatkoztató típus-mivoltában, hanem *egyesekben* levő általánosként vizsgálunk, vagyis amikor *egy és ugyanazon specifikus viselkedéstípust a maga — adott határok között változó — megnyilvánulásai szerint tekintünk, akkor a jelenségek mennyiségi meghatározottságát fejezzük ki.*

2. A mennyiségi meghatározottság

Az elmondottakból világosan következik, hogy helytelen az a felfogás, mely a mennyiségi meghatározottságot matematikai fogalmakból nyert dedukciónak, a számszerűség derivátumának tekinti. E felfogás ellen Hegel lépett fel először, azzal, hogy „megszűnten-megmaradó minőségként" definiálta a mennyiséget (XIV. 179. o.), amivel éppen a mennyiségi és minőségi meghatározottság összefüggését érzékeltette, és kiindulópontot adott a mennyiségi meghatározottság és a puszta számszerűség megkülönböztetéséhez. A matematika ugyanis, amikor elvonatkoztatja a kvantumot a maga sajátos és különböző létformáitól, akkor nemcsak a minőségi meghatározottságtól vonatkoztat el, hanem ezzel együtt attól a konkrét anyagi tartalomtól is, melyet — a szó objektív, ontológiai értelmében — *a mennyiségi meghatározottság* jelent. Engels ezzel kapcsolatban a következőket írta: „A tiszta matematika tárgyát a valóságos világ térformái és mennyiségi viszonyai, tehát nagyon reális anyag alkotja. Hogy ez az anyag felettébb elvont formában jelenik meg, az a külvilágból való eredetét csak felületesen fedheti el. Hogy ezeket a formákat és viszonyokat a maguk tisztaságában vizsgálhassuk, ahhoz azonban *teljesen el kell őket választanunk tartalmuktól, s ezt mint közömböst félre kell tennünk . . .*" (VI. 41. o., az én kiemelésem — Sz. A.)

A *szám* mint kifejlett *matematikai absztrakció* tehát már teljesen közömbös mindenfajta tartalom iránt, nem ennek vagy annak a minőségi meghatározottságnak a jellemzője, nincs ehhez vagy ahhoz a létezőhöz kötve, a „három" éppúgy kifejezheti a szentháromságot, mint „A tőke" köteteinek számát. A számfogalmat a valóságos világból absztraháltuk, de éppen mert *már absztraháltuk* a valóságos világból, nem lehet minden további nélkül visszavetíteni abba. Ha egyszer igaz, hogy a szám fogalma a minőségi különbségektől való elvonatkoztatás útján jön létre, akkor számok absztrakt „alkalmazásán", dolgokon való megjelenítésén keresztül eleve csak olyan különbségeket kaphatunk, melyek minden minőségi meghatározottság iránt közömbösek. Éppen ezt az anyagi meghatározottságok iránti közömbösséget használta fel Berkeley vagy J. S. Mill arra, hogy szubjektivizálja a puszta számszerűségként értelmezett mennyiségi meghatározottságot. Berkeley állítása szerint „a szám (habár némelyek az elsőrendű tulajdonságok közé akarják számítani) nem fix, állandó, s magukban a dolgokban reálisan létező valami . . . Aszerint, amint

az elme különbözőképpen kombinálja ideáit, változik az egység; és mint az egység, a szám is, mely csak egységek gyűjteménye, változik. Ablakot egynek, kéményt egynek mondok; és mégis a házat, melyben több ablak és kémény van, ugyanily jogom van egynek mondani; és több ház tesz ki *egy* várost." (XI. 154. o.)

Mill ugyanezt a gondolatot az agnosztikus jellegű empirizmus oldaláról fogalmazta meg, amikor hangsúlyozta, hogy a minőség és mennyiség különbsége „érzékleteinkben rejlik", s meg sem lehet kísérelni annak kimutatását, hogy „az érzékletek közt mi a különbség". Felfogása szerint: „Azt, amiben az icce víz és icce bor hasonlítanak egymáshoz, és amiben az egy meg a tíz icce víz különböznek egymástól: mennyiségüknek nevezzük." (XVIII. 1. köt. 105. o.) Mill felfogása csak látszólag különbözik a Berkeleyétől, hiszen szintén azt sugallja, hogy a bornak vagy a víznek az jelenti a mennyiségi meghatározottságát, hogy *hány icce*, ez pedig akár érzéklet, akár „idea" — semmiképpen sem magában a dologban rejlik.

A kézenfekvő ellenvetés az lenne, hogy az *iccék* száma (vagy a házak száma stb.) a mértékegységtől függ, s ez valóban szubjektív, a mennyiségi meghatározottság viszont maga a megmérendő reális valóságnak az objektív kiterjedése, tömege stb., és ez független attól, hogy milyen mértékegységben fejezik ki, nem lesz tőle se több, se kevesebb. A mennyiségi meghatározottság objektivitásának ilyen *elvont* értelmezése, azonosítása a testi dimenzionáltsággal vagy számossággal, a *mechanikus* materializmus jellemző ismérve volt. Talán Spinozánál találhatjuk meg legpregnánsabban ennek megfogalmazását: „... testen valamely hosszú, széles, mély s bizonyos meghatározott alakú *mennyiséget* értünk ..." (XX. 14. o., — az én kiemelésem, Sz. A.)

A mennyiségi meghatározottság objektivitásának ilyen értelmezése azonban nem oldja meg azt a problémát, hogy mindez teljesen közömbös és külsődleges a jelenségek lényege és minőségi meghatározottsága szempontjából, és hogy szinte „felkínálja magát" az idealista interpretációknak, melyek éppen e közömbös és külsődleges viszonyt használják fel arra, hogy a mennyiségi meghatározottságot elválasszák az objektív valóságtól, és az érzékelésen vagy a tudaton keresztül a szubjektumból vezessék le. A „tíz icce" ugyanis a mondottak szerint nem a víznek, nem is a bornak, *hanem a tömegnek* a meghatározottsága, s a „tíz" éppen ezért itt teljesen közömbös az iránt, hogy vízről, borról vagy folyékony aranyról van-e szó, a szám *erre* semmiféle utalást sem tartalmaz. Ha viszont igaz kiinduló tételünk, hogy a mennyiségi meghatározottság mindig adott *minőséghez tartozik*, akkor a mennyiségi meghatározottság *tudományos kvantifikációja csak a jelenségek specifikus létmegnyilvánulásainak mérőszámait tárhatja fel.* Így pl., ha a víz mennyiségi meghatározottságait kutatjuk, akkor ehhez nem a lényege számára közömbös tömegből, hanem valamely *specifikus létmegnyilvánulásából* kell kiindulnunk. Ismeretes, hogy más folyadékokkal ellentétben, a víz sűrűsége nem változik egyenletesen a hőmérséklettel. E specifikus viselkedés-típus — mint minőségi meghatározottság — pl. már alkalmas a kvantifikálásra.

Ha megrajzoljuk a hőmérsékletnek a víz sűrűségére gyakorolt hatásgrafikonját, akkor egy specifikusan a vízre jellemző görbét kapunk, mely + 4 C°-nál fogja mutatni a legmagasabb sűrűségértéket. E görbe tehát a *víz* egyik specifikus létmegnyilvánulásának mennyiségi meghatározottságát kvantifikálja; éppen ez teszi e meghatározottságot valóban mennyiségi meghatározottsággá, szemben a „tíz icce" megjelöléssel.

Más utat kell keresni akkor, ha pl. valamely *sav* jellegzetes minőségét, vagyis azon specifikus létmegnyilvánulását akarjuk kvantifikálni, hogy vizes oldatban hidrogénion disszociál le molekuláiról. A kvantifikáció ez esetben a disszociáció mértékének megállapítását követeli meg: *annál erősebb egy sav, minél több hidrogénion disszociálódik oldatában.* (A sósav például azért „erős" sav, mert oldatában minden molekulájából szabaddá válhat a hidrogénion.)

Végül nézzünk egy társadalmi példát is. Lenin feltárta, hogy az imperializmus egyik specifikus létmegnyilvánulása a *tőkekivitel.* Hogy ez valóban jellemző ismérve az imperializmusnak, azt jól mutatja, hogy az azóta eltelt idő alatt még jobban megnövekedett a jelentősége. Az első világháború után a tőkés országok összes külföldi tőkebefektetése mintegy 50 milliárd dollár volt. 1960-ra ez az összeg két és félszeresére nőtt (kb. 124 milliárd dollár). Ebből egyedül az USA 64 milliárdot exportált, vagyis többet mint az összes többi kapitalista ország együttvéve s ezt az arányszámot viharos tempóban érte el, amennyiben 1939-hez képest csaknem meghatszorozta tőkekivitelét. E mennyiségi meghatározottságok tehát nemcsak a tőkeexportnak mint az imperializmus egyik minőségi meghatározottságának egyre növekvő jelentőségét mutatják, hanem az imperialista országok konkrét erőviszonyainak kvantifikálására is alkalmasak, amennyiben világosan kifejezik az USA jelenlegi vezető szerepét a kapitalista világon belül.

A felsorolt példák mindegyike egy bizonyos minőség konkrét megnyilvánulását, mértékét, terjedelmét fejezte ki, mégpedig mind *a szubsztrátumukat alkotó minőségre jellemző módon.* A puszta számszerűségtől eltérően, ezekben az esetekben közvetve *magát a minőséget* „mértük", és éppen nem egy — az adott jelenségosztály számára — közömbös, külsőleges meghatározottságot.

A bírált felfogásnak annyiban igaza van, hogy a mennyiségi meghatározottság mindig valamilyen mérhető, összehasonlítható egységben fejeződik ki, a hiba csak az, hogy itt megállnak, és nem veszik tekintetbe, hogy a tudományos gyakorlatban *a megvizsgálandó objektum természete szabja meg* a kvantifikáció tartalmát és módját. Vagyis nem a számokat „alkalmazzuk" a jelenségek kvantifikálására, hanem a vizsgálandó objektum meghatározottságainak adekvát kvantifikáció módját *keressük.* Ebben az értelemben a „10 icce" is lehet mennyiségi meghatározottság, ha van olyan jelenségosztály, melynek ez a kvantum valamely minőségi meghatározottságát „méri". Ily módon (a tulajdonság és minőség közti különbség relatív jellegének megfelelően) mindig csak *adott* jelenségosztályhoz viszonyítva állapítható meg, hogy valamely objektív kvantum mennyiségi meghatározottság-e vagy sem, mert attól, hogy az egyik osztály számára nem mennyiségi meghatározottság, még az lehet egy másik osztály számára — amennyiben ennek az osztálynak nem tulajdonság jellegű, hanem minőségi meghatározottságát fejezi ki.

A gyakorlati életben természetesen a tulajdonság jellegű meghatározottságok kvantifikálása is nélkülözhetetlen. Amikor ezt valamely *konkrét* összehasonlítás vagy nagyság-megállapítás szükséglete határozza meg, ez esetben is rögtön előbukkan az összehasonlítandó jelenségek objektív, anyagi mivolta, és kiderül, hogy a probléma nem oldható meg a matematikai fogalmak a priori alkalmazásával. Meggyőzően bizonyítja ezt Jánossy Ferenc „A gazdasági fejlettség mérhetősége és új mérési módszere" c. könyvében. Rámutat, hogy még egy egyszerű nagyságdefiníció sem függetleníthető a jelenségek objektív tulajdonságaitól. Egy sorbarendezési feladatnál, pl. ha golyók nagysági sorrendjének megállapításáról van szó, más nagyságdefiníció szükséges, mint akkor, ha kavicsokat akarunk sorba rendezni. Erősen különböző alakú kavicsok esetében ugyanis a

„nagyobb" és „kisebb" fogalma egyáltalán nem „magától értetődő", és egy bizonyos kritikus (mindig az összehasonlított jelenségektől függő) nagyságrenden belül teljesen problematikussá válik. Ugyanígy pl. senki számára sem okoz problémát annak eldöntése, hogy mi nagyobb, egy tehén vagy egy macska. Annál problematikusabb viszont ugyanez a feladat akkor, ha egy tehenet és egy lovat hasonlítok össze, hiszen hosszúság és magasság szempontjából általában a ló, míg szélessége és testének tömege szerint a tehén „nagyobb". A formális gondolkodás számára itt semmi probléma sincs, hiszen mindig adhatok fiktív ismérveket a sorbarendezéshez. A tudományos egzaktságra törekvő kvantifikációt azonban éppen az különbözteti meg az önkényes és öncélú metrizálástól, hogy legalábbis a dolgok *objektív tulajdonságaira* épül, és ezért *valóságos* különbségeket tükröz vissza. Ezért lépett fel Jánossy Ferenc „a korlátlan matematizálhatóság fétise ellen", hangsúlyozva: „műszaki" létére cáfolnia kell azt a szinte általánossá vált nézetet, hogy „kvalitásról beszélni merő absztrakció, hiszen minden kifejezhető mennyiségekkel." (XXXIV. 20—21. o.)

Természetesen a formális kvantifikálással való visszaélésnek (melyre számtalan példa van a biológia és különösen a társadalomtudományok területén) nem az ugyancsak korlátolt kvantifikáció-ellenesség az ellenszere. Minden tudománynak törekednie kell az általa vizsgált jelenségek kvantifikálására, hiszen ha a jelenségek minőségeinek, vagy legalábbis objektív tulajdonságainak alapján történik, akkor rendkívül fontos eszközt kapunk a folyamatok pontos leírására és egzakt összehasonlítására. A valóság törvényszerű összefüggéseibe is csak ezen keresztül nyerhetünk betekintést. Az egyaránt helytelen szélsőségekkel szemben helyesen szögezi le az „Általános statisztika" egyetemi tankönyve: „Mindenféle statisztikai tevékenység csakis a vizsgálat tárgyának természetét feltáró tudomány megállapításainak ismeretében folyhat." (XLI. 7. o.)

Bármennyire külsődleges tulajdonságot kvantifikál is valamely számszerű meghatározottság, ha valóban tudományos értékű, mindig a konkrét valóságot tükrözi, és ezért sohasem lehet abszolút közömbös hordozója iránt.

A mondottakból az is megállapítható, hogy bár Hegel vetette meg gondolati alapját a puszta számszerűség és a mennyiségi meghatározottság differenciálásának, felfogása nem hatolt a probléma gyökeréig. Ő ugyanis csak formálisan bírálta a matematikában szokásos mennyiségi definíciót (mennyiség az, ami növelhető és csökkenthető), amikor rámutatott, hogy valamit növelni vagy csökkenteni egyet jelent *mennyiségének* nagyobbá vagy kisebbé tételével, s ezért „a definíció helytelennek mutatkozik, mert magát azt a meghatározást használják benne, amelyet definiálni kellene". Ugyanakkor azonban aláhúzta, hogy „ama tökéletlen kifejezésben nem szabad félreismerni azt a fő mozzanatot, amelyen minden múlik; nevezetesen a változás közömbösségét, úgyhogy magában a fogalmában rejlik saját többje és kevesebbje, közömbössége önmagával szemben". (XV. 1. köt. 159—160. o.) A minőségre tehát Hegel szerint csak *közömbössége* által vonatkozik a mennyiségi meghatározottság. Felfogása szerint a mennyiségi meghatározottságok közömbösségében fellépő „valami" mindig egy kvantumban nyilvánul meg: „A *valami* kvantum; ámde a minőségi létezés, ahogyan magánvalósága szerint van, mint vele szemben közömbös van *tételezve*. A kvantumról, a számról mint olyanról stb. a valami nélkül szólhatunk, ami szubsztrátumuk volna." — írja Hegel (Uo. 196. o.) *Az általunk képviselt felfogásban viszont a mennyiségi meghatározottság értelmetlenné válik szubsztrátuma nélkül*, példánkban a +4 *csak akkor lesz mennyiségi meghatározottság*, ha hozzáteszem, hogy e C°-nál a legsűrűbb a víz, s a 124 milliárd is csak azáltal mennyiségi meghatározottság, hogy a *tőkekivitel* nagyságát fejezi ki. *Bizonyos* értelemben persze így is jogosan beszélhetünk a mennyiségi meghatározottság minőség iránti közömbösségéről, amennyiben a minőség nincs *egybizonyos* mennyiségi meghatározottsághoz kötve, több kvantumban fejeződik ki. Hegel azonban nem erre utalt, hiszen felfogása szerint e közömbösség magában a mennyiségi meghatározottság

fogalmában rejlik, nála a kvantum *tételezve van* a „közömbös meghatározottság" által, s e közömbösség csupán *megnyilvánul* abban, hogy több kvantum tartozhat adott minőséghez. „A szellem fenomenológiája"-ban több ízben is nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a mennyiség „épp a lényegtelen, fogalom nélküli viszony". (XIII. 30. o.) Álláspontunk szerint viszont a közömbösség nem a mennyiségi meghatározottság *fogalmát*, hanem csak ehhez viszonyított egyedi megnyilvánulásait, „példáit" illeti meg, maguk a mennyiségi meghatározottságok éppen fogalmuk szerint vonatkoznak az alapjukat képező minőségi meghatározottságra, amennyiben — mint láttuk — *csak benne és általa válnak azokká, amik: mennyiségi meghatározottságokká.*

Hegelnél a mennyiségi és minőségi meghatározottság csak *a mérték* fogalmában alkot valóban belső egységet. Felfogása szerint a létezésnek „így kettős mennyiségi meghatározottsága van, egyrészt az, amelyhez hozzá van kötve a minőség, másrészt pedig az, amelyen e minőség csorbítása nélkül mennyiségi változás mehet végbe . . ." (XV. I. köt. 306. o.) Maga a mérték tehát Hegel szerint *mint kvantum* „közömbös mennyiség", de *mint mérték* egyszersmind különbözik önmagától mint kvantumtól, mint ilyen közömbös meghatározástól, s korlátozása ama közömbös mennyiségi változásnak bizonyos határon." (Uo.)

Az is hozzá tartozik az igazsághoz, hogy Hegel hangsúlyozza: „ha a tárgyi világ szemléletében mennyiségi meghatározásokkal foglalkozunk, valójában mindig már *a mérték lebeg szemünk előtt mint e foglalkozás célja* . . . A statisztikában is a számok, amelyekkel foglalkozunk, csak az általuk meghatározott minőségi eredmények miatt érdekesek. Ellenben puszta számítások mint olyanok, az itt jelzett vezető szempont nélkül, joggal mennének üres kuriozitás számba, amely *sem elméleti, sem gyakorlati érdeket nem tud kielégíteni.*" (XIV. 179—180. o. Az én kiemeléseim — Sz. A.)

Hegel tehát nem azért tételezte a mennyiséget mint közömbös meghatározottságot, mintha egyetértett volna azzal a bírált felfogással, mely a mennyiségi meghatározottságot a számszerűség a priori derivátumának tekinti. Ma is sokan megszívlelhetnék azon útmutatását, hogy ha „a tárgy világ" mennyiségi meghatározottságait kutatjuk, foglalkozásunk célja csak a *minőségileg meghatározott* mennyiség feltárása lehet. Hegel csupán azért korlátozta a mennyiségi és minőségi meghatározottság egységét a mértékre, mert *csak a mértéket tekintette osztálymeghatározottságnak*, maga a minőségi és mennyiségi meghatározottság szerinte a dolgokhoz mint egyedi létezőkhöz (a „valami"-hez) tartozik hozzá. Szerintünk viszont mennyiségi (és minőségi) meghatározottság mindig a jelenségek adott *osztályához* tartozik — tehát eleve nem lehet „közömbös" meghatározottság.

A *mértéknek* ily módon koncepciónkban nincs kitüntetett szerepe, mert csupán konkretizálja a minőségi és mennyiségi meghatározottság egységét, megmutatja azokat a határokat, melyek között adott *osztály* valamely minőségi meghatározottságának megnyilvánulásait kifejező mérőszámok változhatnak. Ha ebből magának a mennyiségi meghatározottságnak a közömbösségére következtetnénk, akkor elmosnánk a különbséget az adott osztály számára valóban közömbös jellegű számszerű meghatározottságok és a minőséget kifejező mennyiségi meghatározottságok között. Ily módon egyként mennyiségi meghatározottságnak minősítenénk a dolgok esetleges, egyedi jegyeit és osztálymeghatározottságait, csupán azért, mert mindkettőt valamilyen számmal fejezzük ki. Ennek eredményeképpen a mennyiségi változá-

sok minőségi változásokba való átcsapása nem lenne bizonyítható, mint ahogyan sokan éppen annak alapján tagadják egyetemes érvényűségét, hogy olyan meghatározottságokra hivatkoznak, melyek változása az adott osztály esetében nem vezethet minőségi változásokra. Az ilyen esetekben mindig könnyen kimutatható, hogy — az általunk használt értelemben — nem mennyiségi meghatározottságokról van szó. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ha mennyiségi meghatározottságnak eleve csak valamely *minőség* különböző megnyilvánulásait fogadjuk el, akkor ezek változásának természetes határt szab az alapul vett minőség, éppen mert a mennyiségi meghatározottság *nem közömbös* iránta. Az általunk elmondottakra ily módon fokozott mértékben vonatkoznak Engels szavai: „valószínűleg ugyanazok az urak, akik a mennyiség minőségbe való átcsapását eddig miszticizmusnak és érthetetlen transzcendentalizmusnak kiáltották ki, most ki fogják jelenteni, hogy ez egészen magától értetődő, triviális és lapos valami, amit ők már hosszú ideje alkalmaznak, és ily módon semmi újat nem tanulnak ebből." (VI. 363. o.) Valójában azonban „ugyanezen urak" között fogjuk találni azokat, akik a mennyiségi meghatározottságot a minőségtől független, ezt helyettesítő fogalomnak tekintik, és képtelenek különbséget tenni a puszta számszerűség és a jelenség minőségére, osztályhovatartozására utaló mennyiségi meghatározottság között.

Úgy gondoljuk, nem szorul bővebb bizonyításra, hogy a mennyiségi meghatározottság tartalmának vázolt értelmezése nem terminológiai kérdés. Ha a filozófia tudomány jellegét igeneljük, akkor kategóriáit összhangba kell hoznunk a természet- és társadalomtudományok objektív tartalmával. Kérdésünk szempontjából ez éppen azt jelenti, hogy a mennyiségi meghatározottságokat, melyek feltárása a legtöbb esetben komoly elmélyedést, nagy apparátussal végzett kutatásokat követel meg, ne azonosítsuk tetszés szerint szaporítható számformulák kitalálásával, a Mill által sugalmazott „tíz icce" színvonalán álló „meghatározottságokkal". Azok a tudományos szempontból értéktelen és könnyen cáfolható példák, melyek mindenfajta számszerű sajátosságról spekulatív úton „kimutatják" növelésük vagy csökkentésük minőségi változásba való átcsapását, csak arra alkalmasak, hogy kompromittálják, tudománytalan színben tüntessék fel a dialektikát.

Az eddigiekben csak az *extenzív jellegű* mennyiségi meghatározottságokról szóltunk, amennyiben minden eddigi példánk a minőségben rejlő mennyiséget kvantifikálta. A mennyiségi és minőségi meghatározottság egysége azonban az ellenkező oldalról is megnyilvánul, amikor valamely specifikus mennyiségben tárjuk fel a benne rejlő minőséget, vagyis amikor *a minőségi meghatározottságok vonatkoznak fogalmuk szerint egy kvantumra, amennyiben csak e kvantum által válnak adott osztály specifikus létmegnyilvánulásává, vagyis minőségi meghatározottsággá.* Ez utóbbiakat nevezzük *intenzív jellegű* mennyiségi meghatározottságoknak. Nézzünk erre is néhány példát:

Az ólom szakítószilárdsága 2 kg/mm².

Az alumínium olvadáspontja 658 C°.

Az acél fajlagos ellenállása 0,2 ohm (mm²/m).

A zsír tápértéke 9,3 kcal/g.

A kutya halált okozó (30 nap alatt 50%-os halálozást előidéző) sugárzásdózisa 325 r.

Az extenzív jellegű mennyiségi meghatározottságoktól (a továbbiakban: extenzív meghatározottságoktól) az intenzív jellegű mennyiségi meghatározottságok (a továbbiakban: intenzív meghatározottságok) a felszínen abban

különböznek, hogy egy „strikt" kvantumban fejeződnek ki. Ez annak következménye, hogy *maga az a meghatározottság, amelyre vonatkoznak, e kvantum nélkül nem minőségi jellegű*, hiszen maga a szilárdság az ólomnak *nem specifikus* létmegnyilvánulása, s ugyanígy a cseppfolyósíthatóság, az elektromos ellenállás, a tápérték, illetve a halált okozó sugárzás sem specifikus az alumínium, az acél, a zsír, illetve a kutya számára. Elektromos ellenállásról pl. szilárd anyagoknál, folyadékoknál, gázoknál egyaránt beszélhetünk, ezért az a meghatározottság, hogy pl. az acélnak elektromos ellenállása van, önmagában nem minőségi jellegű, mert nem az acél specifikus osztálymeghatározottsága. Miután azonban *az ellenállás nagysága függ az anyagfajtától*, ha megadom az ellenállás ohmokban mért fajlagos nagyságát, ezzel egyben egy anyagfajtát is megadtam. Ily módon a 0,2 ohm közvetlenül a maga *kvantummivoltában* minőségi meghatározottság, mert *specifikusan az acél* fajlagos ellenállását fejezi ki, éppúgy mint a 0,016 ohm az ezüst vagy a 0,017 ohm a réz fajlagos ellenállását. Az ilyen jellegű mennyiségi meghatározottságot éppen azért nevezhetjük *intenzívnek*, mert nem a benne kifejezett egységek kisebb vagy nagyobb számával jellemez egy minőséget, hanem közvetlenül a maga *határmivoltával*.

Az intenzív meghatározottságok nem tévesztendők össze az extenzív meghatározottságok csomópontjaival. Ez utóbbiak ugyanis eleve egy *minőségi* meghatározottság mértékhatárait fejezik ki. Így pl. ha valamely savanyú kémhatású folyadék hidrogénion-koncentrációját fokozatosan csökkentjük, pH = 7 értékhatárig nem változik a folyadék kémhatása. A pH = 7 értéknél azonban már *semleges* kémhatású, és pH > 7-nél *lúgos* kémhatású lesz a folyadék. A pH = 7 érték itt nyilvánvalóan a lúgos, illetve a savanyú kémhatás közötti *csomópont* szerepét tölti be, hiszen *egy adott mértékhatárok között változtatható minőség határát jelzi*. Ugyanaz a minőség — pl. a lúg kémhatása — lehet 8, 9 stb. pH értékű is, anélkül, hogy megszűnnék a lúg kémhatása lenni. Az intenzív meghatározottságnál viszont *eleve csak egy bizonyos* kvantum fejezheti ki a minőséget, hiszen a vizsgált meghatározottság az adott osztály számára csak e kvantum által válik minőségi jellegűvé.

Az intenzív meghatározottság vázolt értelmezése szintén eltér az általános felfogástól, mely intenzív mennyiségen valamely extenzív nagysággal nem kifejezhető minőségi fokozatot, szintet — a minőségi meghatározottság „intenzitásának" adott mélységét — érti (pl. I., II., III. fokú égési seb, vagy a szélerősséget, illetve a hatását mérő Beaufort-skála valamelyik — mondjuk szellőt vagy vihart kifejező — foka). E megkülönböztetés számunkra azért elfogadhatatlan, mert magával az e felosztás alapjául szolgáló elvvel nem értünk egyet, nevezetesen azzal, hogy az extenzív meghatározottság a puszta számszerűséggel egyenlő, és ezért kellene másként nevezni az olyan mennyiségi meghatározottságot, mely egy minőségi fokra utal. A „8 Bo erejű szél (vihar) hatása" a maga vonatkozásában semmivel sem mond többet vagy mélyebbet, mint „a pH < 7 értékű folyadék (sav) kémhatása" — mindkettő a maga sajátos eszközeivel egy minőségi meghatározottságot kvantifikál, mely mértékhatárainak keretei között változhat. Az általunk intenzív meghatározottságnak nevezett kvantum viszont valóban a maga intenzív határmivoltában lép fel minőségi meghatározottságként; *kvantum-mivoltában nem valamely minőséghez tartozó fokot, hanem egy fokhoz tartozó minőséget fejez ki*. (Az intenzív meghatározottság éppen csak abban különbözik a minőségi meghatározottságtól, hogy mindig *egy kvantumban* fejeződik ki.)

A mondottak alapján a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának „közkedvelt" példája, a víz halmazállapotváltozásai a 0 és 100 C -on, szintén *intenzív meghatározottságok, nem pedig egy extenzív meghatározottság csomópontjai.* Az a meghatározottság ugyanis, hogy a víz cseppfolyós, s mint ilyen képes szilárd, illetve légnemű halmazállapotba átmenni — a *víz* számára *nem minőségi* meghatározottság, hiszen ez nem a víz specifikus létmegnyilvánulása. Ily módon tehát a 0 és a 100 C fok sem lehetnek számára egy extenzív meghatározottság csomópontjai, hiszen nem minőségi meghatározottság az alapjuk. Másrészt viszont a 100 *fok C-hoz* valóban egy *minőség* tartozik: a víz forrpontja, mert nincs más folyadék, mely pontosan ugyanezen a hőfokon forrna; vagyis a 100 fok C mint forrpont specifikus a víz számára. Ugyanez a helyzet a fagypont vonatkozásában a 0 fok C-szal. Ily módon tehát valóban mindkettő intenzív meghatározottságnak bizonyul, hiszen érvényes rájuk, hogy nem valamely minőséghez tartozó fokot, hanem egy fokhoz tartozó minőséget fejeznek ki.

A mondottakon kívül a mennyiségi meghatározottságot még egy értelemben szokták használni. Engels például mint mennyiségi meghatározottságot tárgyalta a vegyületek kémiai összetételét kifejező számokat is, vagyis azokat a kvantumokat, melyek nem a jelenségek valamely osztályának specifikus létmegnyilvánulását, hanem magának a jelenségek adott *osztályának nevében kifejeződő meghatározottságot kvantifikálják.* Ebben az értelemben pl. az etán „mennyiségi meghatározottsága", hogy két szénatomból és hat hidrogénatomból áll. Nyilvánvaló azonban, hogy ez utóbbi esetben más természetű meghatározottságról, a valóság mélyebb szintjének megragadásáról van szó, mint amit a minőségi és mennyiségi meghatározottság keretében tárgyaltunk. A meghatározottság predikátuma itt már nem egy általános jellegében is érzékletes specifikus *lét*megnyilvánulás, hanem egy *lényegi meghatározottság*, melynek alanya nem a körülmények és kölcsönhatások adott rendszerének speciális ötvözetében fellépő osztály, hanem egy *osztály mint olyan.*

A marxizmus klaszikusai a mennyiségi és minőségi meghatározottság *terminusának* általános használatában nem differenciálták a létezés és a lényeg szintjét, nem különböztették meg terminológiailag az olyan változásokat, melyek csak adott minőség megváltozásához vezetnek, azoktól, melyek az adott jelenségosztály általános lényegének megváltozását eredményezik. Mindkét esetben a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapására utaltak, annak megfelelően, hogy a lényeget és a minőséget általában szinonimákként használták. Magukban a konkrét elemzésekben azonban nagyon is határozottan megkülönböztették a különböző szinteket, mint ezt a termelőerők tőkeminőségének és lényegének marxi differenciálásában már láthattuk. A marxi politikai gazdaságtan alapkövét jelentő értékelmélet — filozófiai lényegét tekintve — szintén a minőség és lényeg megkülönböztetésén alapszik: „Mint értékek kabát és vászon oly dolgok, melyeknek *ugyanaz a szubsztanciájuk, egyenlőfajtájú munka* objektív kifejezései. De a *szabómunka* és a *takácsmunka* minőségileg különböző munkák . . . Ha a termelőtevékenység meghatározott és így hasznos jellegétől eltekintünk, úgy nem marad rajta egyéb, mint az, hogy *emberi munkaerő kifejtése.* A szabómunka és takácsmunka, bár minőségileg különböző termelőtevékenységek, mindketten *emberi* agy, izom, ideg, kéz stb. termelő kifejtése, és ebben az értelemben mindkettő *emberi munka.* Csak két különböző alak, amelyben emberi munkaerő kifejthető . . . De az áru értéke emberi munkát mint olyant képvisel, *emberi munka* kifejtését általában." — írja Marx. (II. 52—53. o.)

A szabómunka és takácsmunka tehát csak *közös lényegüknek*, az emberi munkának mint olyannak *minőségileg különböző* specifikus létmegnyilvánulásai — ez a marxi gondolat filozófiai magva. A lényeg és minőség e differenciá-

lása nélkül nem születhetett volna meg a marxi politikai gazdaságtan. Nyilvánvaló tehát, hogy a marxizmus *szellemében* járunk el, amikor nem differenciálatlanul használjuk e kategóriákat, és *a minőségi, valamint a mennyiségi meghatározottságot csak a létezés és nem közvetlenül a lényeg meghatározottságainak tekintjük.*

3. A lényegi meghatározottság

A lényegi meghatározottság a minőségi meghatározottságokon keresztül tárul fel az emberi megismerés előtt. A minőség — mint erre már utaltunk — mindig valami különös, csak a maga sajátos feltételei között igaz ismeretet ad a jelenségek adott osztályáról. Ahhoz, hogy az adott osztály lényegi meghatározottságát a maga közvetlenül általános mivoltában mint fogalmat ragadhassuk meg, ki kell oldanunk a minőségi meghatározottságokban kifejeződő specifikus viszonyok ötvözetéből, mert — Hegellel szólva — „a dolgok valójukban nem azok, amiknek közvetlenül mutatkoznak. Az sem minden, ha egyszerűen az egyik minőségről a másikra megyünk át s a kvalitástól továbbhaladunk a kvantitáshoz, hanem a dolgokban van valami maradandó s ez a lényeg." (XIV. 186. o.)

Ez a dolgokban levő „maradandó" az, ami különböző meghatározottságaiban is azonossá teszi a dolgokat, ami a jelenségeket mint relatíve önálló létezőket állítja szembe egymással, ami meghatározza a jelenségeknek a maguk környezetére gyakorolt sajátos hatását és a környezeti hatásokra való specifikus reakcióját. Hogy a lényeg valami „ilyesmit" jelent, azt az idealista Hegel, a mechanikus materialista Holbach és a dialektikus materialista Rubinstein — az alapvető tartalmi ellentétektől most eltekintve — egyaránt elfogadja. Holbach szerint „egy dolog *lényege* nem más, mint egyedi és sajátos természete" (XVI. 13. o.), s Rubinstein szerint: „Valamely dolog lényege nem más, mint az összes változásoknak, amelyek más dolgokkal való kölcsönhatása során vele végbemennek, a dologban foglalt alapja." (XLVIII. 123. o.)

A bevezetőben — Sinkaruk koncepcióját ismertetve — már utaltunk arra, hogy az a meghatározás, mely lényegen a tárgy általános — nemcsak ebben vagy abban a minőségben való lététől, hanem lététől *általában* elválaszthatatlan — meghatározottságát érti, a benne levő helyes kiindulópont ellenére is túl általános és ezért további differenciálás nélkül helytelen következtetésekhez vezet. E meghatározás ugyanis nem tisztázza a fő kérdést: az egyedi jelenségek az *individuális mivoltuktól vagy az osztályhovatartozásuktól* elválaszthatatlanul tartalmazzák-e a maguk lényegét? Ennek megválaszolásától függ azután az is, hogy valóban lényeges-e *minden* olyan tulajdonság, mely adott fajtájú jelenségtől „elválaszthatatlan", vagy csak a *minőségi* meghatározottságok fejezik ki a lényeget?

Arisztotelész zsenialitását mutatja, hogy már felvetette ezt a kérdést, amikor megkülönböztette az elsődleges és másodlagos szubsztanciákat, és a másodlagos szubsztanciákról a következőket írta: „. . . *egy bizonyos emberről* mondjuk, hogy ember, alanyban viszont nincs (ugyanis nem egy bizonyos emberben van *az* ember). Ugyanígy egy bizonyos emberről mondjuk, hogy élőlény, de nincs *az* élőlény egy bizonyos emberben." Ugyanakkor leszögezi, hogy a másodlagos szubsztanciáknak „meghatározása is és elnevezése is kijelenthető alanyáról (hiszen az ember meghatározását éppúgy mondhatod

egy bizonyos emberre, mint az élőlényét)." (X. Kategóriák 5, 3a 10—20.)

Arisztotelész szerint tehát, bár *egy bizonyos* emberben nincs benne *az* ember meghatározása, mégis *állítható* róla az ember név, *és ennek meghatározása*, egyaránt. Ebben a hagyományos logika szillogizmus axiómája, *a dictum de omni et de nullo* (mindenre és semmire vonatkozó kijelentés) elve jut kifejezésre, mely szerint (pozitív megfogalmazásban) minden, amit a dolgok valamely osztályáról (pl. az emberről) állíthatunk, fennáll ugyanezen osztály bármely egyedére mint individuumra (pl. Kovács Istvánra) is. A modern formális logika már sokkal „óvatosabb", megkülönbözteti a *fogalmak* extenzióit jelentő *logikai* osztályokat az *objektív valóság* osztályaitól, s állításait közvetlenül csak a logikai osztályokra vonatkoztatja. Helyesen mutat rá Engels nyomán (VI. 490. o.) G. Klaus, hogy a formállogikai alaptörvények a maguk fogalmi élességükben a tudományok közül csak a matematikában alkalmazhatók, éppen mert „a matematikai tárgyak, illetve az ilyen tárgyak osztályai nem valódi dolgok és dolgok osztályai, hanem a valóságtól való elvonatkoztatás termékei". (XXXVIII. 161. o.) Hogy mi történik akkor, ha a logikai osztályokat minden további nélkül *valóságos* osztályokkal cserélik fel, azt maga az arisztotelészi példa is jól mutatja. Az ember lényegének meghatározása („szerszámkészítő állat") ugyanis éppen hogy nem állítható hic et nunc minden egyes emberről mint *individuumról*, hiszen az emberek jelentős része nem végez termelőmunkát, és a termelőmunkát végzők sem csak akkor emberek, amikor dolgoznak, hanem akkor is, amikor például alszanak.

A mondottak alapján helytelennek bizonyul az a felfogás, mely a jelenségek individuális mivoltához kapcsolja a lényegi meghatározottságot. A marxista szerzők közül G. Klaus próbálta meg következetesen végigvinni e koncepciót — nem véve észre, hogy ezzel beleesett a logikai és a valóságos osztályok metafizikus azonosításának általa is bírált hibájába. Gondolatmenetének ismertetése minden általános fejtegetésnél jobban mutatja e koncepció tarthatatlanságát. Klaus a „Bevezetés a formális logikába" c. könyvében kísérletet tesz a minőség és lényeg megkülönböztetésére (XXXVIII. IV. fej. 2. §.), és a lényegi jegyeket *az illető tárggyal elválaszthatatlanul összekapcsolódó* tulajdonságokként határozza meg. A *minőségek* helyét a lényegi tulajdonságokon belül jelöli ki mint azon tulajdonságok csoportját, melyek „szükségszerűen tartoznak az illető dolgokhoz és az illető jelenséghez, és *csak* ehhez a dologhoz és ehhez a jelenséghez tartoznak, de nem tartoznak más dolgokhoz és jelenségekhez". A lényegi tulajdonságok másik csoportját úgy jellemzi, hogy „bár szintén szükségszerűen tartozik az illető dologhoz, de nem korlátozódik erre a dologra, hanem más dolgoknál is megtalálható". Példaként említi a beszédnyelvet az ember minőségi és a melegvérűséget az ember lényegi, de nem minőségi tulajdonságai között. Szerinte mindkettő *lényegi* tulajdonság, miután egyaránt elválaszthatatlanok az embertől, s a különbség köztük csupán az, hogy az előbbi az ember differencia specifikájához tartozik, míg az utóbbi nem. Klaus gondolatmenetében az „ember" terminus hol az ember *fogalmát*, hol pedig az *egyes* emberi individuumokat jelenti. A továbbiakban éppen az derül ki, hogy ez az *azonosítás logikai ellentmondásokhoz vezet*, és ily módon önmaga argumentálja azt, amit bizonyítani kívántunk.

Klaus példájából kiindulva: ha a melegvérűséget az ember lényegi tulajdonságának tekintem, akkor ennek — a vázolt koncepció szerint — csak az lehet az alapja, hogy minden *egyes* ember melegvérű. *Ezen az alapon* az ember lényegi tulajdonságának kellene tekintenünk azt is, hogy vezeti az elektromos-

ságot, vagy hogy a hő hatására kiterjed. *Tagadnunk* kellene viszont, hogy a *beszédnyelv* (melyet Klaus az ember első számú lényegi tulajdonságai között említ) lényegi tulajdonságunk, hiszen vannak néma emberek is. Ugyanígy tagadnunk kellene — mint erre már utaltunk — a munkának mint emberi tevékenységnek lényegiségét is. Akkor sem járunk jobban, ha — mint az idealisták teszik — a céltudatosságra redukáljuk az ember lényegét. Ha ez *azért* volna lényeges tulajdonságunk, mert minden *egyes* embertől elválaszthatatlan, akkor ennek a tulajdonságnak minden embernél, minden időpillanatban fent kellene állnia. Márpedig a mélyen alvó vagy ájult ember semmiféle céltudatos tevékenységet sem végez, az ember fogalmi ismérveinek egyikével sem rendelkezik közvetlenül. Ily módon tehát éppen az ember *emberi* tulajdonságainak lényegiségét kellene elvetnünk. Ha viszont a munkát, tudatot, beszédet tekintjük az ember lényegi tulajdonságainak, akkor már nem az egyes emberről, hanem *az embernek mint osztálynak a fogalmáról* van szó. De ehhez viszont meg nem tartozhat hozzá a melegvérűség, a kiterjedés stb., mivel ezek egy nagyobb osztálynak lényegi jegyei, és nem jellemzik az embert mint *embert*.

Látható tehát, hogy az „ember fogalmától elválaszthatatlan" és a „minden egyes emberi individuumtól elválaszthatatlan" terminusának azonosítása súlyos ellentmondásokhoz vezet. Valósággal „klasszikus" formában nyilvánul meg ez az ellentmondás akkor, amikor Klaus — koncepciójának megfelelően — az általa lényegtelennek minősített tulajdonságokat is kénytelen felvenni *a fogalom jegyei* közé, holott a fogalmat maga is a dolgok *lényeges* tulajdonságainak kiemeléseként határozta meg. Ha ugyanis igaz az, hogy a lényegi meghatározottság olyan tulajdonságot jelent, mely az adott osztály minden egyes elemétől elválaszthatatlan, *akkor a lényegtelen tulajdonságok mint ilyenek is hozzátartoznak a lényeghez*, hiszen minden egyes dologhoz tartoznak lényegtelen tulajdonságok.

„A fogalom alkotórészei tehát három csoportba tartoznak — szögezi le Klaus —: Először a minőségek, másodszor a szükséges, de nem elégséges tulajdonságok és harmadszor a lényegtelen tulajdonságok, amelyeket bizonyos határok között megváltoztathatunk vagy el is hagyhatunk. Szimbolikusan ábrázolva:

$$F\ (E,\ F,\ G) \ldots,\ a,\ b,\ c, \ldots,\ x,\ y,\ z \ldots)$$

Egy dolog általános fogalmától, pl. az ember fogalmától úgy jutunk mondjuk a Meyer vagy Müller fogalmához, hogy x, y, z helyére konkrét tulajdonságokat helyettesítünk. A fogalom tehát természete szerint ugyan általános, de magában foglalja a különöst és az egyedit."

Klaus leírja ugyan: „a tulajdonságok mindhárom csoportja a valóságban létezik, azonban nem egymástól elválasztva, hanem feloldhatatlan összefüggésben", sőt Lenint is idézi az egyes és általános dialektikus egységének bizonyítására — mindez azonban nem változtat azon, hogy a jelenségeket a maguk konkrét egyediségében *prope nihil*nek, az általánoshoz kapcsolt *lényegtelen járulék* produktumának tekinti. „Meyer vagy Müller" fogalmához szerinte úgy jutunk el, ha vesszük az ember fogalmának differencia specifikáját, hozzátesszük ehhez az egyes emberek végtelen számú „szükséges, de nem elégséges" tulajdonságát, s végül még valami lényegtelen, esetleges járulékot. Meyer úr fogalma ily módon pl. a következő: általános mivolta szerint tudattal rendelkező, termelést végző, beszédkészséggel megáldott (E, F, G . . .), egyébiránt feltétlenül melegvérű, jó elektromos vezető, kiterjedt (a, b, c . . .),

konkrétan szőke hajú, kék szemű, katonás külsejű úriember (x, y, z . . .). E sok tulajdonságból tehát csak megjelenésének utóbb említett előnyös bélyegei tartoznak szorosan véve Meyer úrhoz, ezek teszik őt *Meyer úrrá*, szemben Müller úrral, aki mindenben megegyezik vele, csak abban nem, hogy ő fekete hajú, barna szemű és hajlott hátú. Különbségek közöttük ugyanis csak az x, y, z . . .-vel jelzett tulajdonságokban lehetnek, hiszen mindketten azt állítják, hogy *emberek*, vagyis E, F, G és a, b, c ismérveikben azonosak.

Valójában nyilvánvaló, hogy az egyes embereknek nemcsak a lényegtelen tulajdonságaik konkrétak, hanem a lényegesek is, hiszen pl. a termelőtevékenység a legkülönbözőbb *konkrét* tevékenységek általánosítását jelenti. Ha az ember lényegi jegyeit „társadalmi lény" mivoltában foglaljuk össze, akkor *ez a maga elvont általánosságában* csak az ember *fogalmát* illeti meg. Az *egyes* emberek viszont nem „általában", hanem mindig valamilyen konkrét, sajátos feltételekkel meghatározott társadalmi lények, pl. munkások, kispolgárok, tőkések, forradalmárok, ellenforradalmárok stb. Az, ami az egyes emberek társadalmi mivoltát meghatározza, konkrét létezésében különnemű, összeadhatatlan kölcsönhatások végtelen sorát jelenti, melyek mindegyike esetleges az embernek mint társadalmi lénynek elvont fogalma számára. Amikor viszont azt mondom, hogy minden egyes ember *társadalmi lény*, ez már *absztrakció*, az egyes emberek konkrét, sajátos, különböző társadalmi meghatározottságainak *általánosítása*, s mint ilyen közvetlenül csak az ember *fogalmát* illeti meg.

A társadalmi lény-mivolt ugyanis nem úgy tartozik hozzánk, mint fejünk a testünkhöz. Az egyes emberek csak mint — „Gattungswesen" jellegükből következő (I. 49. o.) — fogalmi ismérvvel rendelkeznek a társadalmi lény-mivolt elvont jegyeivel; a céltudatos tevékenység, a beszéd stb. csak mint *általános képesség* közös az egyes emberekben. „. . . az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége." — írta Marx. (IV. 9. o.) Ez a magyarázata annak, hogy helytelen következtetésekre vezet, ha az ember fogalmára vonatkozó ítélet alanyát minden további nélkül valamely egyes emberrel cserélem fel. Ugyanis *bármennyire is az egyes emberek a hordozói az emberi nem lényegi meghatározottságának: nem külön-külön, egyénenként tartalmazzák ezt*, hanem csak „Gattungswesen" mivoltukban, *osztálymeghatározottságként*.

Nézzünk meg egy másik példát. Ismeretes, hogy a marxizmus klasszikusai az államot az osztályellentétek kibékíthetetlensége termékének tekintették, és lényegi meghatározottságát abban jelölték meg, hogy „külön elnyomó hatalom" az uralkodó osztály kezében. (IX. 426. o.) Ha ezt *minden további nélkül* dedukálni akarnánk *minden egyes* államra, akkor ellentétbe kerülnénk a marxizmus klasszikusainak azzal a sarkalatos — és a valóságban fényesen beigazolódott — álláspontjával, hogy a *proletárdiktatúra* állama „félállam", amennyiben az elnyomás céljaira *„még* szükség van külön apparátusra, külön gépezetre, az ‚államra', de ez már átmeneti állam, nem állam a szó tulajdonképpeni értelmében", mert azzal, hogy a demokrácia a lakosság óriási többségére terjed ki, „fokozatosan feleslegessé válik az elnyomásra szolgáló *külön gépezet*". (IX. 497. o.) Tehát az elhaló állam, mely átmenőben van az államiságból annak megszűnésébe: állam is és nem is, olyan állam, mely egyre inkább nem állam. Éppen e *fejlődési folyamat* objektív ellentmondása, nem pedig az államnak *mint olyannak* a lényege fejezi ki igazi mivoltát.

Az egyszerűbb jelenségek körében látszólag nem ez a helyzet, úgy tűnik, mintha a közönséges tárgyak számára a lényegi meghatározottság valóban az adott osztály minden *elemétől* elválaszthatatlan meghatározottságokat jelentené. Közvetlenül is belátható azonban, hogy ez az „elválaszthatatlanság" eleve csak *osztálymeghatározottság* lehet. Hogy egy hal számára a kopoltyúval való lélegzés döntőbb sajátosság, mint az, hogy testét pikkelyek borítják, csak akkor derül ki, ha már tudjuk, hogy *hal*, tehát ismerjük osztálymeghatározottságát. Egyedileg tekintve semmi sem árulja el, hogy a kopoltyú fontosabb, hiszen természetes állapotban ez is, az is „elválaszthatatlan" a haltól, egyformán elpusztul, akár kopoltyújától, akár pikkelyeitől fosztom meg. A tudományok története is azt bizonyítja, hogy először csupán a jelenségek *tulajdonságait*, majd *minőségi* meghatározottságait ismerjük fel, és *ezek általánosításán keresztül* vezet az út a *lényegi* meghatározottsághoz, mely ily módon már eredeténél fogva is egy jelenségosztálynak, nem pedig individuális tárgyaknak a meghatározását jelenti. Az elemek közötti kémiai különbségek jó részét — specifikus hatásaik és reakcióik (azaz minőségük) alapján — évszázadok óta ismerte a tudomány, különösen a színképelemzés alkalmazása után vált egzakttá minőségi meghatározottságukon alapuló megkülönböztetésük (méltán írták Kirchhoff és Bunsen pl. a nátriummal kapcsolatban, hogy „a vegytan egyetlen reakciót sem tud felmutatni, amelynek érzékenységét akár a legtávolabbról is össze lehetne hasonlítani a nátrium ezen színképelemzési meghatározásával"), s csak jóval ezután került sor az elemek lényegi meghatározottságainak felismerésére, vagyis arra, hogy az atommagban levő protonok száma és az ezáltal meghatározott elektronszerkezet határozza meg, milyen elemmel van dolgunk. Ez utóbbi esetben is *osztály*meghatározottságról van szó, pl. a N-atomnak mint olyannak a lényegi meghatározottságáról, amely nem egyenértékű azzal az állítással, hogy minden *egyes* N-atom magjában 7 és csak 7 proton van. Ennek igazolására „válasszunk ki" pl. egy $_{7}N^{16}$ izotópot. Ez az izotóp csak tömegszámában különbözik más N-atomoktól, ami önmagában még nem befolyásolná rendszámát, esetünkben nitrogén mivoltát. *Ez* a N-izotóp azonban *radioaktív*, tehát nem stabilis képződmény, béta-bomlás útján $_{8}0^{16}$ izotóppá alakul át. *Van* tehát olyan N-atom, amelyre nem igaz, hogy magjában 7 és csak 7 proton van, hiszen a N^{16} *átmenőben* van a 8-as protonszámú oxigén-létbe, olyan nitrogén, mely egyre inkább nem-nitrogén, éppen e *bomlási folyamat* objektív ellentmondása fejezi ki igazi mivoltát.

E problémák nem kerülhetők meg azzal, hogy a folyamat kiindulópontját az egyik, végkifejlődését a másik osztálymeghatározás alá dedukáljuk, és közéjük tesszük az „átmegy" szócskát. Az átmenet ugyanis nem valamiféle hidat alkotó „közbülső" harmadik az elkülönülten létező önálló meghatározottságok között, melyen átsétálhatunk az egyik szubsztanciából a másikba, hanem *magának az egyik meghatározottságnak* az átalakulása *a másik meghatározottságba*. Ily módon az átmenő jelenség a különböző meghatározottságok ellentmondásos egysége, mely nemcsak a kiindulópontját, illetve végkifejlődését jelentő osztálymeghatározottságoktól különbözik, hanem ezeknek „is-is" alapon való egyesítésétől is. Az „is-is" ugyanis szintén elfedi azt az alapvető tényt, hogy az átalakulás nem egyszerűen a különböző lényegek egyesítésén, hanem az egyik fokozatos *tagadásán* és ugyanakkor a másikba való fokozatos *átmenésén* keresztül történik. Éppen erre a problémára utalnak Lenin alábbi szavai: „Nem tudjuk a mozgást elképzelni, kifejezni, lemérni, ábrázolni anélkül, hogy meg ne szakítanók a folytonost, hogy le ne egyszerű-

sítenők, el ne durvítanók, fel ne darabolnók, el ne ölnők az elevent. A mozgás gondolati ábrázolása mindig eldurvítás, elölés — és ez nemcsak a gondolati, hanem az érzeti ábrázolás is, és nemcsak a mozgásé, hanem *minden* fogalomé.

Ebben van éppen a dialektika *lényege. Éppen ezt a lényeget* fejezi ki az ellentétek egységének, azonosságának formulája." (VII. 244. o.)

A dialektika tudományos megkerülhetetlensége a többi között éppen abból a gyakorlati problémából adódik, hogy a valóság jelenségei szüntelen mozgásban, változásban vannak, és — mint a példák is mutatták — „nemcsak a jelenségek múlékonyak, mozgékonyak, folyékonyak, csupán feltételes határok által elválasztottak, hanem a dolgok *lényegei* úgyszintén". (Uo. 238. o.)

Csak a dialektika — ezen belül különösen a dialektikus logika — oldhatja fel a jelenségek adott osztályba tartozásának mint fogalomnak merev lényegi meghatározottsága és ugyanezen jelenségek konkrét, individuális létének mozgó, változó, eleven mivolta közti ellentmondást. A formális logika számára e probléma megoldása fel sem merülhet, mert — amennyiben helyesen értelmezi feladatát — csak *logikai osztályokkal* foglalkozik, ahol az egyes és általános ontológiai ellentmondása eleve ki van küszöbölve. Az anyagi valóság objektív osztályainál azonban — mint láttuk — az egyes és általános ellentmondása következtében nem lehetséges a lényeget az *egyes* jelenségektől elválaszthatatlan tulajdonságokként felfogni, bár ugyanakkor az is világos, hogy *elszakítani sem lehet az egyes jelenségektől,* hiszen minden materializmus alaptétele, hogy az általános csak az egyesben létezhet. Ily módon nem marad más megoldás, mint amelyet elöljáróban már felvetettünk: az egyedi jelenségek *osztályhovatartozásuktól elválaszthatatlanul, vagyis osztályelem-mivoltukban* tartalmazzák a maguk lényegét. Egyszerűbben szólva: a jelenségek lényegi meghatározottságát azon objektív meghatározottságukban kell keresnünk, mely osztálynevükben fejeződik ki.

Amikor pl. a Napot és a nála ötszörte kisebb vagy ötszázszor nagyobb átmérőjű égitesteket egyaránt *csillagnak* nevezzük, csupán azon osztálymeghatározottságukra gondolunk, hogy belső energiaforrásból (atommag reakciókból) származó saját fénnyel rendelkeznek. Azt is tudjuk, hogy ennek egy bizonyos kritikus tömeg (kb. a Nap tömegének 1/20-ad része) az előfeltétele, s amikor valamely belső vagy külső oknál fogva egy csillag tömege ez alá süllyed, megszűnik csillag lenni. E folyamat (mind pedig ennek ellentéte) a kozmikus térségben állandóan végbemegy, ily módon a csillag-mivolt lényegi meghatározottsága nem valami mozdulatlan örök szubsztanciában, hanem a szüntelenül változó, keletkező és pusztuló jelenségek *viszonylagos állandóságában* létezik, csakúgy mint *minden lényegi meghatározottság.*

E viszonylagos állandóság tulajdonképpen az *osztályhovatartozást* jelenti, és ennek relatív jellege kettős értelemben is fennáll. Egyrészt az *egyes* jelenségek mindig csak „átmenetileg" tartoznak adott osztályba (filozófiailag közömbös, hogy ez egy ezred másodpercet vagy egy évmilliárdot jelent-e), amennyiben egyéni létük folyamán állandóan kisebb-nagyobb változásokat szenvednek, és így közvetve vagy közvetlenül előkészítik az átmenetet valamely másik osztálylétbe. „Ennélfogva az egyéni különbségeket, bárha a szisztematikusokat nem is igen érdeklik, magunkra nézve rendkívül fontosaknak tartom, mert bennök látom az első lépcsőt azok felé a jelentéktelen fajták felé, amelyeket a természetrajzi munkákban alig találnak érdemeseknek a megemlítésre. És azokat a fajtákat, amelyek valamelyest már világosabbak és állan-

dóbbak, lépcsőknek tekintem erősebben jellegzett és állandóbb fajták felé, s ez utóbbiakat lépcsőknek az alfajok s ezeket a fajok felé." — hangsúlyozta Darwin. (XXV. I. köt. 59. o.)

Ennek következtében két különböző időpillanatban nem feltétlenül ugyanazok az elemek tartoznak valamely anyagi osztályhoz. Sőt ha — az osztály sajátos természetétől függően — „elég nagy" időegységet választok, biztosra vehető, hogy már más elemek tartoznak hozzá, nemcsak abban az értelemben, hogy a korábbi elemek megváltoztak, hanem abban is, hogy egyesek kívül kerültek az adott osztályon és mások léptek a helyükbe. Ismét látható tehát, hogy valamely lényegi meghatározottság nem a jelenségek individuális mivoltához kötött, hiszen a jelenségek megváltozhatnak, kicserélődhetnek *anélkül, hogy az adott osztály lényegi meghatározottsága megváltoznék.* A lényegi meghatározottság éppen azért nem dedukálható minden további nélkül az egyes jelenségekre *mint individuumokra,* mert az egyedi jelenségek csak *osztályhovatartozásukban* tartalmazzák a maguk lényegét, osztályhovatartozásuk viszont mindig viszonylagos értelmű, ellentmondásos jellegű. (Vö. Engels fejtegetéseivel VI. 489—491. o.)

A lényeg tehát a jelenségek bizonyos körének osztályhovatartozását határozza meg, de ez a „kör" (a vázolt kettős értelemben is) mindig más jelenségeket tartalmaz. Ebben az értelemben oldhatók meg a Leibniz által felvetett problémák is, így pl. az, hogy Thészeus hajója, melynek az athénbeliek fokozatosan minden részét kicserélték, és így eredeti formájában teljesen felújították — „más" lett-e, vagy ugyanaz maradt? Hasonlóképpen ide tartozik az a kérdés is, hogy *azonos lény maradt-e* egy és ugyanazon ember élete egész folyamán? (XVII. 27. fej.) A válasz minden idealista misztifikáció, szellemi szubsztanciára való hivatkozás nélkül megadható: Thészeusz hajója éppúgy, mint ama bizonyos ember, a maga konkrét individuális mivoltában állandóan változott, szüntelenül *más* lett. E változások azonban bármi nagyok voltak is (hiszen a felnőtt ember általában minden szempontból jobban különbözik saját kisgyermekkori énjétől, mint egy másik felnőttől — s a felújított hajó is jobban különbözhet eredeti mivoltától, mint egy alakra más hajótól), osztályhovatartozáson belül maradtak, nem léptek ki hajó-, illetve embermivoltuk lényegi meghatározottságának köréből, s ebben az értelemben maradt változásai ellenére is „önmagával azonos" Thészeus hajója, illetve XY ember.

A mondottakkal szemben felvethető az a kérdés, hogy amikor a lényeget a jelenségek osztályhovatartozásának általános meghatározottságaként definiáljuk, nem kerülünk-e „hibás körbe"? Hibás körről azonban csak akkor beszélhetnénk, ha az egyedi jelenségeket lényegi meghatározottságuk alapján sorolnánk egy osztályba, és ezután osztályhovatartozásuk alapján következtetnénk lényegi meghatározottságukra. Ezzel szemben tanulmányunk *egészével* bizonyítottuk, hogy a jelenségek osztályozása (azonosítása és megkülönböztetése) már a tulajdonságok „aktív elsajátításával" megkezdődik (az első „osztálynevek" a praktikusan legjelentősebb tulajdonságokban való megegyezés gyakorlati tapasztalatai alapján születtek meg), ez fejlődik tovább a tulajdonságok tipizálásán, rangsorolásán keresztül a tulajdonság és minőség megkülönböztetésévé. A minőségi meghatározottság már *osztály*meghatározottság, s mint ilyen már általános jellegű, ennek azonban valamely — általános jellegében is érzékletes — *lét*megnyilvánulás, egy specifikus hatás vagy ellenhatás az alapja, s ebből, nem pedig egy a priori fogalomból következtetünk adott jelenségosztályra. E folyamat további általánosításá-

nak *eredményeként* áll tehát előttünk a lényegi meghatározottság, mely ily módon nem kiindulópontja a jelenségek osztályozásának, hanem *éppen az osztályozás gyakorlati és elméleti fejlődésének a terméke.*

Még világosabbá válik mindez, ha most már konkrétabban is megvizsgáljuk a minőségi és lényegi meghatározottság összefüggését. A már említett példák közül azok elemzése lesz a legmeggyőzőbb, ahol egy bizonyos jelenségosztály *több minőségi meghatározottságát* is ismerjük. Mint már említettük, a létezés szintjén semmi sem árulja el e teljesen különböző létmegnyilvánulások belső összefüggését, egy elem *színképéből* pl. sohasem lehetne kikövetkeztetni ugyanennek az elemnek valamely ismert reagenssel való *kémiai reakcióját* vagy *karakterisztikus röntgensugárzását.* Ha azonban a lényeg fogalma az általunk vázolt értelmezésben valóban „értelmes" absztrakció, akkor éppen e belső összefüggést kell megvilágítania, amennyiben feltárja a jelenségek specifikus létmegnyilvánulásainak *azonos* alapját, és ezen keresztül osztályhovatartozásuk általános meghatározottságát.

Vizsgáljuk meg ezt a fentebb említett példákban. A modern tudomány az atomok magjában levő protonok száma (rendszám) és, ettől elválaszthatatlanul, a protonokkal azonos számú elektronoknak az atomon belüli rendszere, héjszerkezete alapján osztályozza az elemeket. (A Mendelejev-féle periódusos rendszer — mai interpretációban — egyrészt a rendszám sorrendjében, másrészt az elektronhéjak száma (periódus) szerint csoportosítja a kémiai elemeket.) E lényegi meghatározottság felismerésében éppen a legkülönbözőbb specifikus létmegnyilvánulások azonos alapjának feltárásán keresztül vezetett az út. Ilyen specifikus létmegnyilvánulás pl. valamely atomfajta színképének vonalas szerkezete, mert — mint láttuk — egy-egy atomfajta csak meghatározott rezgésszámú sugárzásokat képes kibocsátani és elnyelni. Ennek elméleti magyarázata — melyet itt természetesen nem ismertethetünk — valóban az elektronszerkezet sajátosságaira épül. (Ld. pl. XXX. V. fej. 5. pont.) Ismeretes, hogy *ugyanez* (közelebbről a legkülső héj elektronszerkezete) határozza meg az elemek alapvető *kémiai* minőségeit is, hiszen az atomok vegyülésében a külső elektronok vesznek részt. A külső elektronhéj szerkezete azonban *önmagában véve* nem határozza meg az *egyes* atomfajták minőségét, hiszen a legkülső héj csak bizonyos közös és egyedileg éppen ezért nem specifikus sajátosságokra utal. Így pl. az alkáli fémek minőségi meghatározottságait jól megmagyarázza, hogy legkülső elektronhéjukon egy elektron helyezkedik el, és hogy a periódusos rendszer Ia oszlopát alkotják. (Ez utóbbi megszorítás már a legkülső elektronhéj *előtti* héj szerkezetét is figyelembe veszi, amennyiben a Ia csoportosítás alapja az, hogy a legkülső héj egyetlen elektronja előtt nemesgázszerű zárt héj van, szemben a Ib oszloppal, melynek legkülső — szintén egyetlen elektront tartalmazó — héja előtt nem ilyen elektronkonfigurációt találunk. Ennek megfelelően e két csoport bizonyos sajátosságai különböznek is.) Az Ia oszlopon belül, mondjuk az Li vagy a Cs specifikus létmegnyilvánulásainak magyarázatát azonban csak akkor kapjuk meg, ha nemcsak a külső héjt, hanem az atom *egész* — rendszáma által meghatározott — elektronstruktúráját vesszük alapul. A többi között csak így magyarázható meg az I oszlopban egymás alatt levő elemek pozitív jellemének növekedése, ugyanis pl. a Cs, mely 55 elektront tartalmaz, könnyebben le tudja adni legkülső pályáján levő elektronját, mint a 3 elektront tartalmazó Li.

A karakterisztikus röntgensugárzás még inkább megmutatja, hogy az egyes elemosztályok (atomfajták) minőségi sajátosságait a rendszámtól függő

elektronstruktúra határozza meg. A karakterisztikus sugárzás rezgésszáma ugyanis *kizárólag az antikatód anyagától függ*, bármilyen „keménységű" sugárzásnak teszünk ki pl. egy rézdarabot a rézdarabból kiinduló sugárzás egy része mindig változatlan rendszámú lesz, és a sugárzás e részének keménysége akkor és csak akkor fog megváltozni, ha az antikatódot valamely más anyaggal helyettesítjük. A karakterisztikus röntgensugárzás valamelyik lezárt elektronhéj egyik elektronjának kilökődése következtében jön létre, amikor a belső héj elektronja egy külsőbb pályán levő elektronnal pótlódik ki, ami nagy mennyiségű energia felszabadulásával, nagy energiájú sugárzással jár együtt. Moseley kimutatta, hogy a karakterisztikus sugárzás első vonala és az antikatód rendszáma között szabályszerű összefüggés áll fenn, melynek segítségével a Mendelejev-táblázat bizonyos (az atomsúly szerinti rendszerezéstől eltérő) sorrendi problémái is megoldhatók. Jól látható tehát, hogy más-más specifikus létmegnyilvánulás formájában *ugyanazon* általános osztálymeghatározottság, a rendszám által determinált elektronstruktúra jut kifejezésre, sőt a karakterisztikus röntgensugárzás azt is világosan mutatja, hogy a lényegi meghatározottsághoz valóban a minőségi meghatározottságok általánosításán keresztül jutunk el, hiszen segítségével sikerült a tudósoknak korrigálniok magát az osztályozás alapjául szolgáló lényegi meghatározottságot. Ily módon az elemek osztályhovatartozásának meghatározottsága valóban *lényegként* funkcionál: a specifikus létmegnyilvánulások (minőségek) azonos alapját jelenti.

Nézzük meg ezt egy társadalmi példán is. A minőségi meghatározottságok között a *tőkekivitelre* is hivatkoztunk, mint az imperializmus egyik minőségi meghatározottságára. De ugyanígy említhettük volna a világ gazdasági és területi felosztására való törekvést is, mely szintén specifikus létmegnyilvánulása az imperialista hatalmaknak. Lenin „Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka" c. művében határozottan leszögezi, hogy „*az imperializmus, gazdasági lényegét tekintve, monopolkapitalizmus*. Ezzel már meg is határoztuk az imperializmus történelmi helyét, mert a monopólium, amely a szabadverseny talaján és éppen a szabadversenyből nő ki, átmenet a kapitalista rendből egy magasabb társadalmi és gazdasági rendbe." (VIII. 311. o.) (Az én kiemelésem — Sz. A.)

Az imperializmus jellemzése során legtöbbször az „öt lenini ismérvről" szoktak beszélni, melyek között a monopóliumok uralma legfeljebb a primus inter pares szerepét játssza. Ez esetben is bebizonyosodik azonban, hogy a lényegi meghatározottság nem pusztán definitív jellegű, hanem ténylegesen meghatározza az adott jelenségosztály specifikus viselkedéstípusait. Maga Lenin a következőket írja erről: „Ha az imperializmus lehető legrövidebb meghatározását kellene adni, azt kellene mondanunk, hogy az imperializmus a kapitalizmus monopolista szakasza. Ez a meghatározás magában foglalná a legfontosabbat, mert egyrészt a finánctőke nem más, mint néhány igen nagy monopolista bank tőkéje, amely egybeolvadt az ipari kapitalisták monopolista szövetségeinek tőkéjével; másrészt pedig, a világ felosztása átmenet arról a gyarmatpolitikáról, amely akadálytalanul terjeszkedhet a még egyetlen tőkés állam által sem elfoglalt területeken, a már teljesen felosztott földterületek monopolista birtoklásán alapuló gyarmatpolitikára." (VIII. 275—276. o.) S ezután következik e lényegen alapuló definíció részletesebb kifejtése, didaktikus felbontása az ismeretes öt döntő ismertetőjelre, annak hangsúlyozása mellett, hogy „általában minden meghatározás csak feltételes és viszonylagos

jelentőségű, mert soha sem ölelheti fel a teljesen kifejlődött jelenség minden összefüggését". (Uo.) Mindez egybeesik koncepciónkkal, mely a lényeget mint a jelenségek különböző minőségeinek (azaz specifikus létmegnyilvánulásainak) azonos alapját — és ezzel csupán osztályhovatartozásának általános meghatározottságát — definiálja, vagyis korántsem lép fel a teljesség igényével.

Az elemzett példákból az is látható, hogy a lényegi meghatározottság konkrét tartalma a megfelelő jelenségosztálytól függően egyaránt megadható matematikai formulákkal vagy enélkül — ez azonban lényeg-mivolta szempontjából közömbös, és egzaktságának sem fokmérője. Az állam vagy az imperializmus lényegének lenini definíciója nem kevésbé egzakt, mint egy kémiai elem lényegének a rendszámmal való meghatározása.

A lényegről mint bizonyos jelenségek osztályhovatartozásának általános meghatározottságáról beszélve a mondottak alapján nem okozhat problémát, hogy a jelenségek több osztályba tartoznak. Bodri egy-személyben eleme például az anyag, a tömeg, az élőlény, az állat, emlősállat, kutya, pulikutya névvel jelzett osztályoknak, és könnyen lehetséges, hogy pulikutya léte sem bizonyul végső osztálymeghatározottságnak, hanem ez is tovább szűkül. Mindez azonban csak akkor jelent problémát, ha a *különböző osztálymeghatározottságokat összekeverjük* és azon a címen, hogy Bodri nemcsak kutya, hanem egyben élőlény is — pl. kutya mivoltának lényegi meghatározottságát élőlény mivoltának lényegi meghatározottságává léptetjük elő, vagy megfordítva. Ha világosan tisztázzuk, hogy *melyik jelenségosztályról* beszélünk, akkor semmilyen problémát sem jelent az, hogy ennek elemei más osztályokba is beletartoznak. Bodri ugyanis nem puli mivoltában anyag, hanem csupán annál fogva, hogy objektíve létezik, nem puli mivoltában tömeg, hanem testének tehetetlenségénél fogva stb. Vagyis bármennyire is *Bodri* létezik objektíve, és *Bodri* testének van tehetetlensége — éppoly jogtalan lenne ezt éppen *kutya*mivoltának lényegi meghatározottságához kapcsolni (ennek következményeit Klaus felfogásánál láttuk), mint megfordítva, az anyag vagy a tömeg lényegébe belefoglalni a kutya specifikus lényegét.

Mindez ismét alátámasztja, hogy a lényeg szigorúan csak *osztálymeghatározottságként* fogható fel, minden más értelmezés önkényessé, bizonyíthatatlanná teszi mibenlétét, és ellentétben áll a tudományos megismerésben betöltött szerepével. Talán felesleges is megjegyeznünk, hogy mindez nem jelenti valamiféle „végső" lényeg elismerését. A jelenségek osztályhovatartozását meghatározó tényezőket mind mélyebben ismeri meg a tudomány, és ami ma lényegként funkcionált, arról holnap kiderülhet, hogy maga is csak egy mélyebb lényeg megjelenése. *Kérdésünk szempontjából* azonban ez érdektelen, hiszen a lényegi meghatározottság kritériumaként nem valami meghaladhatatlan abszolútumot jelöltünk meg, hanem csupán a jelenségek adott köre osztályhovatartozásának általános meghatározottságát, ami egyáltalán nem zárja ki e meghatározottság mind egzaktabb, mélyebb megismerésének végtelen folyamatát.

IDÉZETT MÜVEK

I. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp. 1962.
II. Marx: A tőke. I. Szikra, 1949.
III. Marx: Bérmunka és tőke. Vál. műv. I. Szikra, 1949.

IV. Marx—Engels: A német ideológia. Művei 3. köt. Bp. 1960.
V. Marx—Engels: Válogatott levelek. Szikra, 1950.
VI. Engels: Anti-Dühring. Művei 20. köt. Bp. 1963. Engels: A természet dialektikája. Uo.
VII. Lenin: Filozófiai füzetek. Művei 38. köt. Bp. 1961.
VIII. Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka. Műv. 22. köt. Szikra, 1951.
IX. Lenin: Állam és forradalom. Művei 25. köt. Szikra, 1962.
X. Arisztotelész: Organon I. Akad. Kiadó, 1961.
XI. Berkeley: Értekezés a látásnak egy új elméletéről. Franklin, 1909.
XII. L. Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Akad. Kiadó, 1951.
XIII. Hegel: A szellem fenomenológiája. Akad. Kiadó, 1961.
XIV. Hegel: Enciklopédia I. Akad. Kiadó, 1950.
XV. Hegel: A logika tudománya. Akad. Kiadó, 1957.
XVI. Holbach: A természet rendszere. Akad. Kiadó, 1954.
XVII. Leibniz: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Bp. 1930.
XVIII. J. S. Mill: A deductiv és inductiv logika rendszere. Bp. 1874. Ráth Mór kiadása.
XIX. Plehanov: A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez. Szikra, 1950.
XX. Spinoza: Etika. Franklin, 1919.
XXI. A marxista filozófia alapjai. Kossuth, 1963.
XXII. Baldwin: Dictionary of philosophy and psychology. Gloucester 1957.
XXIII. J. Bober: Kvantita a kvalita v kibernetike. Otazky marxistickej filozofie. 1963. No. 5.
XXIV. L. de Broglie: Sur la complementarité des idées d'individu et de systeme. Dialectica Vol. 2. No. 3/4. 1948.
XXV. C. Darwin: Fajok keletkezése ... Athenaeum, 1911.
XXVI. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin 1910.
XXVII. D. B. Elkonyin: Gyermeklélektan. Tankönyvkiadó, 1964.
XXVIII. Erdey-Gruz Tibor: Anyag és mozgás. Akad. Kiadó, 1962.
XXIX. Erdey-Gruz Tibor: Az anyagszerkezet alapjai. Műszaki K. 1961.
XXX. Fényes—Nagy: Mikrofizika. Gondolat, 1959.
XXXI. Foulquie: Dictionnaire de la langue philosophique. Paris 1962.
XXXII. Hoffmeister: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg 1955.
XXXIII. С. Г. Иванов: О многокачественности предметов, прерывности и непрерывности в скачках в изменении природы и общества. Ученые записки ЛГУ. 1956. № 196.
XXXIV. Jánossy Ferenc: A gazdasági fejlettség mérhetősége és új mérési módszere. Közgazd. és Jogi K., 1963.
XXXV. Б. М. Кедров: О количественных и качественных изменениях в природе. Москва, 1946.
XXXVI. B. M. Kedrov: Az anyag mozgásformáinak összefüggése a természetben. A modern természettudományok filozófiai problémái. Akad. Kiadó, 1962.
XXXVII. Kirchner—Michaelis: Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. Leipzig 1911.
XXXVIII. G. Klaus: Bevezetés a formális logikába. Gondolat, 1963.
XXXIX. A. Kolman: Rozbor kategorii materialistické dialektiky. Filosoficky Casopis. 1957. No. 3.
XL. Константинов: Философская энциклопедия 2. Москва, 1962.
XLI. dr. Köves Pál—dr. Párniczky Gábor: Általános statisztika. Tankönyvkiadó, 1964.
XLII. Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie. 8. kiad. Paris 1960.
XLIII. Sz. Meljuhin: A szervetlen természet fejlődési dialektikája. Gondolat, 1963.
XLIV. Molnár Erik: Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Kossuth, 1962.
XLV. И. Б. Новик: О категориях «вещь» и «отношение». Вопросы Философии 1957. № 4.
XLVI. Н. Ф. Овчинников: Качество и свойство. Вопросы Философии 1960. № 6.
XLVII. П. Д. Пузиков: О разнопорядковости качеств вещей. Философские Науки 1960. № 3.
XLVIII. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1962.
XLIX. А. П. Шептулин: Диалектика единичного, особенного и общего. «Высшая школа» Москва, 1963.

L. В. И. Шинкарук: Качество и сущность. Вопросы Философии 1963. № 9.
LI. Straub F. Bruno: Általános, szervetlen és analitikai kémia. Egészségügyi Kiadó.
LII. Straub F. Bruno: Biokémia. Medicina, 1958.
LIII. M. Suchy: K otázki kvality a kvantity. Otázky dialektiky poznania. S. A. V. Bratislava, 1961.
LIV. В. И. Свидерский: К проблеме многокачественности явлений. Вестник ленинградского университета 1958. № 17.
LV. В. И. Свидерский: О диалектике элементов и структуры. Москва 1962.
LVI. A Szpirikin: A tudat eredete. Gondolat, 1963.
LVII. А. И. Уемов: Вещи, свойства и отношения. Москва 1963.

СВОЙСТВО — КАЧЕСТВО — КОЛИЧЕСТВО — СУ́ЩНОСТЬ

Андраш Дьерд Сабо

Для экзактной конкретизации проблем, связанных с принципом развития, необходимо недвусмысленное, соответствующее научным и логическим требованиям определение понятий свойства, качества, количества и сущности. Автор настоящей работы — опираясь на позитивные и негативные результаты сделанных до сего времени попыток решения проблемы (марксистской направленности) — формулирует, пока лишь в качестве рабочей гипотезы, свои в значительной степени отклоняющиеся от привычного понимания определения, которые он желает в процессе своей дальнейшей работы «испытать» при анализе общественных явлений.

Вводная часть работы излагает позицию «общепринятого философского мнения» и те важнейшие критические замечания, которые были сделаны за последние годы — главным образом советскими философами — в связи с этой позицией. В то же время автор указывает и на ограниченность этих критических замечаний, прежде всего на то, что сделавшие их авторы не осознают того факта, что категории свойства, качества, количества и сущности относятся к объективной *классовой определенности*, содержащейся в отдельных явлениях.

По мнению автора, *качественная определенност* это не какая-то субстанциальная данность, не внутренняя определенность, заключающаяся в вещах, взятых самими по себе. Качественная определенность существует во взаимодействиях, зависящих от данной системы явлений, как специфическое проявление бытия, характерное для определенного класса явлений и содержащееся в воздействии вещей на их среду и в реакциях их на влияния среды. Различие между качеством и свойством состоит в том, что *свойство* характеризует не сам класс, о котором идет речь, а более или менее широкий круг явлений. Так например, хорошая электропроводимость — свойство железа, а не качество его, так как железо представляет собой хороший проводник не потому, что является *железом*, а потому, что оно *металл*. Дело в том, что хорошая электропроводимость — специфическая, т. е. качественная определенность класса металлов.

Если же данная качественная определенность анализируется не как классовая определенность, отвлеченная от индивидуальных различий, а как общее, заключенное в *единичном*, т. е. если рассматривается один и тот же тип поведения в его — изменяющихся в данных границах — проявлениях, то мы выражаем *количественную определенност* явлений. В противоположность общеприятному мнению количественная определенность, по мнению автора, не просто численность, не производное математических понятий. Количественная определенность всегда относится к данному качеству, выражает конкретное проявление, меру, объем какого-либо *качества* способом, характерным для качества, составляющего субстрат данного количества. В противоположность Гегелю количество рассматривается здесь не как относящееся к качеству вследствие своего «безразличия». По мнению автора, количественные определенности именно соответственно своему понятию относятся к составляющему их основу качеству, так как только в нем и на его основе становятся тем, что они есть — количественными определенностями.

Тогда как качественные определенности фиксируют данный класс явлений в форме специфического проявления *бытия*, чувственного и в своем общем характере, субъект *существенной определенности* представляет не класс, выступающий в своеобразном слитке данной системы обстоятельств и взаимодействий, а *класс как таковой*. Таким образом к осознанию существенной определенности мы можем придти через обобщение качественных определенностей. Индивидуальные явления только в своей *классовой принадлежности* —

а не в индивидуальной «это» — сти — содержат существенную определенность. Сущность именно поэтому не может быть понята как неотделимая от вещи как *индивидуума* определенность. Сущность — общая определенность классовой принадлежности явлений, и как таковая представляет собой тождественную основу специфических проявлений бытия (качеств) явлений.

PROPERTY, QUALITY, QUANTITY, QUIDDITY

A. Gy. Szabó

An unambiguous, logical and scientific definition of property, quality, quantity and quiddity is indispensible in order to exactly and concretely tackle the problems related to the principle of development. In view of all the positive and negative results of all the pertinent Marxistic attempts in this field, the author conditionnally formulates his definition which significantly differs from the conventional view and attempts to test them in his own research on social processes.

In the introduction the study describes the commonly held views in philosophy and those more important unconventional critical stands taken mainly by Soviet philosophers during the past years. He also points out the shortcomings of these criticisms, mainly that they do not consider the categories of property, quality, quantity and essence to pertain to the objective *class determinateness* inherent in the individual phenomena.

The author holds that *qualitative* determinateness is not a sort of substantial feature, nor is it an intrinsical determinateness inherent in the things-in-themselves. Qualitative determinateness exists in the interpenetrations dependent on the given system of phenomena; in the effects of things on the environment and as a specific manifestation of being in the reaction of things to environmental effects. (Such a manifestation is characteristic of a determinate class of phenomena.) The difference between quality and property may be understood if we recognize that property does not describe only the given class, but also a broader or narrower sphere of phenomena. Thus, for instance, electric conductivity is the property and not the quality of iron because iron is to be regarded as a good electric conductor as a metal, and not merely as iron. Good electric conductivity is a specific, i.e., qualitative determinateness, of the class of *metals*.

If a qualitative determinateness is not examined as a class determinateness abstracted from individual differences, but as a universal inherent in the individual, i.e., when one and the same specific type of behavior is examined in light of its own manifestations (varying within given limits), the *quantitative* determinateness of phenomena is expressed. In contrast to the commonly hold view the author maintains that quantitative determinateness is not merely a numerical relation or dreived from mathematical concepts. Quantitative determinateness always belongs to the given quality and it expresses the concrete manifestation, degree, extension of some quality in a way characteristic of the qualities forming the substrata of quantity. In this case, quantity — in opposition to the Hegelian view — is not related to quality because of its „neutralit ". The author holds that quantitative determinatenesses are related to their fundamental quality precisely by their concept because their very being as quantitative determinatenesses is possible only by this.

Qualitative determinatenesses grasp a given class of phenomena as a form of the manifestation of being which is sensuous and specific even in its universality. On the other hand the subject of quidditative determinateness is not a class established by the special fusion of circumstances and interpenetrations in a given system, but it is a class as such. Thus the generalization of qualitative determinatenesses precedes the recognition of quidditative determinateness. The individual phenomena contain the quidditative determinateness only in their class orientation and not in their own individual existence as „this". Thus essence cannot be treated as a determinateness inseparable from things as individuals. *Essence is the universal determinateness of the class orientation of phenomena.* And as such it is the identical basis of the specific(qualities), the manifestations of the being of phenomena.

Absztrakt zene — konkrét zene[1]

UJFALUSSY JÓZSEF

1.

„Közönséges előítélet, hogy a filozófiai tudománynak csak elvontságokkal, üres általánosságokkal van dolga — ezzel szemben a szemlélet, empirikus öntudatunk, önérzésünk, az élet érzése a magában konkrét, a magában meghatározott gazdag." — Hegelnek ez a régi megállapítása — filozófiatörténeti előadásainak bevezetésében[2] — sajnos, még ma is érvényes. Ha manapság dilettáns esztétikusokat, műélvezőket vagy, nemritkán, gyakorló művészeket hallunk „absztrakt" és „konkrét" művészetről beszélni, szóhasználatukból hamarosan kiderül, hogy a két kategóriát vulgárisan értelmezik. Úgy, ahogyan ezt a nézetet Hegel egy másik helyen, Logikájában jellemezte: „. . . a szemlélet adott anyagát és a képzelet különféleségét a reálisnak veszik a gondolttal és a fogalommal szemben . . ."[3] Ebben az elég általános, vulgáris-adialektikus felfogásban aztán mintegy egyenlőségjellel kapcsolódik össze az egyik oldalon az érzékelhető, a tárgyi, az egyes és a konkrét — a másik oldalon ezek ellentéteiként a gondolati, a nem-tárgyi, az általános és az absztrakt.

Ha ugyanis van valami, ami az adialektikus gondolkozás számára megközelíthetetlen — és a mindennapi, praktikus gondolkodás a nem-érzéki szférában többnyire adialektikus természetű —, úgy az éppen az ellenmondás két oldalának kölcsönös egymásban-léte: „Az érzéki dolgokra nézve elfogadjuk ezt, hogy ilyen különböző együtt van; a szellemre nézve azonban a különbözőt főképpen ellentétesnek fogjuk fel . . .[4] — jellemzi Hegel találóan gondolkozásunknak ezt a kettős természetét. Az adialektikus szemlélet az ellenmondás két oldalát csak egymáson kívül tudja gondolni, vagy abszolút konkrétnak, vagy abszolút absztraktnak. Hogy e között a „vagy — vagy" között olyan érzéki-reális és gondolati jelenségek, kategóriák végtelen sokasága tenyészik, amelyek egyszerre konkrétak és absztraktak, amelyek egyik vonatkozásukban konkrétak, a másikban ugyanakkor absztraktak, az számára elgondolhatatlan. Nehéz elfogadnia, hogy az egyes is lehet absztrakt és az általános is lehet konkrét; hogy a legérzékibb, a legkézzelfoghatóbb tárgyi realitás is absztrakt lehet kiragadva szimultán és szukcesszív összefüggéseiből, és a legelvontabb, a legtestetlenebb gondolat, fogalom is konkrét abban a mértékben, amennyi-

[1] Az Internationale Hegel-Gesellschaft salzburgi kongresszusán 1964. szeptember 7-én elhangzott német nyelvű referátum magyar változata.

[2] Hegel: Előadások a filozófia történetéről, 1—3. Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, 1958—59. (A továbbiakban: *Fil. tört.)* 1/38. — Hegel: Sämtliche Werke — Jubiläumsausgabe (Glockner). Stuttgart 1953. (A továbbiakban: HJA) XVII. 53.

[3] Hegel: A logika tudománya, 1—2. Fordította Szemere Samu. (A továbbiakban *Log.)* Akadémiai Kiadó, 1957. 2/197. — HJA V. 20.

[4] *Fil. tört.* 1/39. — HJA XVII. 54.

ben a tartalmának lényegéhez tartozó meghatározottságok szükséges egységét jelenti.

Az efféle kényelmes egyszerűsítés még csak elboldogul valahogyan azokban a művészetekben, amelyek világunk tárgyait közvetlen tárgyi alakjukban állítják elénk, de rendszerint éppen a zene magyarázatában mond csődöt, nem beszélve arról, hogy a többi művészetben is a látszatot interpretálja a jelenségben manifesztált lényeg helyett. Ezért nem látszik feleslegesnek, hogy Hegel filozófiájának a konkrét és absztrakt dialektikájára vonatkozó általános tanulságait éppen a zenével kapcsolatban elevenítsük fel, megkíséreljük a zeneesztétikára értelem szerint úgy alkalmazni, ahogyan magának Hegelnek — kora zenefelfogásának körülményei között — nem sikerülhetett. Gondolatmenetünk itt természetesen csak elnagyolt vázlat lehet.

Akárhonnan idézzük Hegel írásaiból a konkrét és az absztrakt meghatározását, egyértelmű és egyszerű felvilágosítást kapunk felőlük. A konkrét eszerint „különböző meghatározások egysége",[5] az absztrakció pedig „*szétválasztása* a konkrétnak és *elszigetelése* meghatározásainak".[6] Vagy — az absztrakció, a gondolkozás tevékenységére vonatkoztatva: „A gondolkozás absztrakció, amennyiben intellektusunk konkrét szemléletből indul ki, a különféle meghatározások közül az egyiket elhagyja, a másikat meg kiemeli, s a gondolkozás egyszerű formáját adja neki."[7]

Az absztrahálás tehát mint a gondolkozás módszere, nem annyit jelent, hogy „a konkrétből csupán *a mi szubjektív célunkra* kiemeljük az *egyik* vagy a *másik* jegyet".[8] „Az absztraháló gondolkodás tehát nem tekinthető amaz érzéki anyag puszta félreállításának, amely ezáltal nem szenved kárt realitásában, hanem inkább ennek az anyagnak a megszüntetése (Aufheben) és mint puszta *jelenségnek* redukálása arra a *lényegesre*, amely csak a fogalomban nyilvánul".[9]

Mi egyéb azonban a realitásnak ez a felbontása, egyes meghatározottságainak kiemelése, majd az egésznek a fogalmiság fokára emelése a lényeges vonások szerint mint az absztraktnak a fogalmiság fokán való újbóli konkretizálása? Ebben az értelemben mondhatja Hegel a filozófiáról: „Valóban a filozófia a gondolat területén áll, így általánosságokkal van dolga, tartalma elvont, de csak a forma, az elem szerint, önmagában azonban az eszme lényegileg konkrét — különböző meghatározások egysége."[10]

Amit Hegel a filozófiáról elmond, az a gondolkozásnak minden szférájára, minden vonatkozására érvényes, mutatis mutandis. Az absztrakció különböző formáinak lényegi konkrétságát az dönti el, hogy bennük a különböző meghatározások egysége milyen természetű. Visszatérve a fogalmak példájához, tartalmuk gazdagsága szükség szerint igen különböző lehet. Van azonban egy mérték, amely megszabja, hogy milyen meghatározottságok milyen telítettségben, milyen struktúrában elégítik ki a tartalom lényegi konkrétságát. Ezen alul a fogalom puszta névvé, meghatározatlan, üres absztrakcióvá válik.

Az absztrakt forma lényegi konkrétságának, illetve rekonkretizálásának ilyen sajátos mértéke az absztrahálás minden formájára, minden körére és

[5] *Fil. tört.* 1/38.; 2/119—120. — HJA XVII. 53; XVIII. 182.
[6] *Log.* 2/226. — HJA V. 61.
[7] HJA III. 115.
[8] *Log.* 2/197. — HJA V. 20.
[9] *Log.* 2/197. — HJA V. 20—21.
[10] *Fil. tört.* 1/38. — HJA XVII. 53.

vonatkozására más és más módon jellemző. Felismerése és alkalmazása igazíthat el a konkrét és absztrakt dialektikájának különböző fokain, különböző köreiben és különböző vonatkozásaiban.

2.

A filozófiatörténet klasszikusai — a gondolkozás módszerének kifejtése közben — valójában mindig elsősorban az érzékelés és a fogalmi gondolkodás rétegére, ezek különbözőségére és összefüggéseire fordították figyelmüket. Ezért esztétikájuk is e két fokozat valamelyikéből, vagy együttesen a kettőből igyekezett megközelíteni a művészi gondolkozás és közlés sajátosságait.

A közvetlen empíria analógiájának alkalmazása ígért is valamilyen eredményt azoknál a művészeteknél, amelyek a tárgyi valóság képeit használják fel közlésük eszközéül. A nyelv közegével élő művészetekhez pedig — úgy látszott — a fogalmi gondolkozás törvényeinek analógiája nyit utat. A zene azonban következetesen ellenállt mind a két megközelítési kísérletnek, és ezzel újra meg újra azt gyaníttatta, hogy az ilyen úton nyert magyarázatok talán a látszólag megfejtett művészetek esetében sem teljes értékűek. Mivel pedig az elvontan és egyoldalúan tárgyi magyarázatok sem az empirikus, sem a fogalmi tárgyszerűség részéről nem hoztak kellő eredményt, az elvontan és egyoldalúan szubjektív magyarázatok tág teret kaptak a zene misztifikálására.

A zene nagyigényű. Nem ád könnyű mellékutakat a megoldásra, hanem arra kényszerít, hogy megértéséhez megismerjük a művészi gondolkozás különös dialektikáját. Alig is van hasznosabb iskolája a gondolkozás dialektikájának, mint a művészi gondolkozás természetének megismerése. Különböző területei azokat a változatos közvetítő fokozatokat tárják elénk, amelyeken át az érzéki és a gondolati szféra, az objektum és a szubjektum, a szemléleti valóság szimultán és szukcesszív, térbeli és időbeli, tárgyi és nem tárgyi aspektusa egymással érintkeznek, egymásba átmennek.

A művészet magának az érzéki szemléletnek egyik vagy másik lényeges meghatározását emeli ki, absztrahálja az empirikus totalitásból. Ezt az aspektust belső differenciálással meghatározottságaiban meggazdagítja, sokoldalúvá teszi. Az így kapott változatosságot belső összefüggéseinek rendezése, alá- és fölérendelése, válogatása és redukciója útján homogén és koherens közeggé alakítja. Jelentését általánosítja, tartalmát virtuálisan kiegészíti az eredeti absztrakciónál elhagyott másik aspektussal. Így az eredeti egységet immár művészi szemléletességgel, lényegi totalitásában és konkrétságában állítja helyre és érzékelteti. Érzéki oldala az általánosítás révén átmegy a gondolatiba, gondolati oldala pedig átmegy az érzéki közlésbe. A művészi gondolkozásnak ezt a közvetítő tulajdonságát jelzi Lukács György Esztétikája azzal, hogy I. P. Pavlov idegfiziológiájának első és második jelzőrendszere között helyét I' jelzőrendszerként határozza meg.[11]

Így érvényes a gondolkozás művészi szférájának sajátos dialektikájára is az, amit Hegel a filozófia közegének (Element) absztrakt, lényegének konkrét voltáról mond. Ha a művészetek egyike a szemléleti valóságnak szimultán, a másik szukcesszív — az egyik tárgyi, a másik relatív aspektusát használja is fel tartalmának kifejtéséhez, ez a tartalom esztétikai lényege szerint konkrét. Az absztrahálás és rekonkretizálás módszere művészetek, műfajok, sőt törté-

[11] Lukács: Ästhetik. Neuwied 1963 (Luchterhand). Teil I. Halbbd. 2. — 11. sköv. o.

nelmi körülmények szerint más és más, de az érzéki szemlélet egyik lényeges meghatározója sem hiányozhat belőle. Sem az időbeli, sem a térbeli aspektus, sem az elemek kölcsönös belső összetartozása, amely nélkül — mint Hegel mondja Logikájában — „. . . az ellentmondó tartalom . . . a képzet szférájába, térbe és időbe" hull alá, „ahol az ellentmondó az egymásmellettiségben és egymásutánban *egymáson kívül* marad . . ."[12] Az egyes művészeteket tehát aszerint kell a maguk mértéke szerint „konkrétaknak" vagy „absztraktaknak" tartanunk, hogy sajátos eszközeikkel megvalósítják-e esztétikai lényegüknek ezt a totalitását, a lényegi meghatározottságoknak ezt az egységét, vagy visszahúzódnak eszközeik absztrakt egyoldalúságának körébe.

3.

Aristoxenos, a görög zeneteoretikus fedezte fel először a zenehallgatás pszichológiájának azt a különös természetét, hogy a szukcesszív zenei folyamat a hallgató emlékezetében szimultán egységként él tovább, és hogy a zenei szukcesszió minden következő mozzanatát már az addig hallottakhoz viszonyítva vesszük tudomásul. „A zene megértése ebből a két dologból áll — mondja Aristoxenos —, érzékelésből és emlékezésből. Érzékelnünk azt kell, ami éppen történik, emlékeznünk pedig arra, ami már megtörtént. Más módja nincs, hogy a zenében eligazodjunk."[13]

A görög teoretikus megfigyelésében az a fontos, hogy leleplezte a zenei történés szukcesszív folyamatának latens, virtuális szimultaneitását, azt a módszert, amellyel a zene a maga sokat emlegetett „időbeliségét" a térszerű aspektussal belülről kiegészíti. Az egymást követő hangok színezeti, magassági és akusztikus rokonsági összetartozása biztosítja a zenei történés folyamatosságát, mozgás-jellegét. A rögzített, egymáshoz mérhető hangmagasságok jelentik a mozgás punktuális mozzanatait. A mozgás így nem meghatározatlan, hanem tér- és tárgyszerűen meghatározott időbeliség. Ebben áll a zene „határozatlan tárgyszerűsége" — Lukács György terminusával szólva.[14] A hangok egymás közti sokoldalú rokoni kapcsolatai, magassági és időrendjük alá- és fölérendeltségi fokozatainak kimeríthetetlen gazdagsága, ezek folyamatos kifejtésének végtelen variációs lehetőségei együttesen alkotják a zenei szövet meghatározottságainak homogén rendszerét.

Ez a homogén rendszer még egyszólamú dallamként, tehát akár Aristoxenos-emlegette virtuális szimultaneitásában sem elszigetelt hangok puszta egymásutánja, hanem belülről gazdagon motivált, értelmes történés, alkotórészeinek szerves egysége, amelynek térszerű képe már így is karakterisztikus alakzattá rendeződik. Ha pedig meghatározottságait még valóságos egyidejűséggel, többszólamúsággal és harmóniarenddel, sőt a hangszínek egyidejű rendezett sokféleségével és változatosságával is kiegészíti, eléri a művészi konkrétságnak azt a mértékét, amely a lényegi totalitás igényével emeli művészi fokra az érzéki szemléletességet.

A meghatározottságok viszonyítási rendszerének középpontja egyben a szemlélő én pozíciója: itt a kulcsa objektum és szubjektum zenei dialektikájának.

[12] *Log.* 2/431. — HJA V. 342.

[13] Aristoxenos: Harmonika; idézve: Riemann: Die Elemente der Musikalischen Aesthetik. Berlin—Stuttgart 1900 (Spemann). — 137—138. o. (görög—német).

[14] Lukács: Id. mű. I/1. 720 sköv. l.

Ami mármost Hegel szűkebb értelemben vett zeneesztétikáját illeti, ennek ellenmondásosságát, kétértelműségét nem az én feladatom részletesen kifejteni. Megtették ezt előttem többen, így legutóbb Zoltai Dénes, kéziratos zeneesztétika-történetének megfelelő szakaszában.[15] Nekem most azt kell vizsgálnom, hogy a konkrét és absztrakt általános dialektikáját, amelyet a fentiekben éppen Hegel értelmében próbáltunk a zenére alkalmazni, maga Hegel miért nem valósította meg következetesen zenemagyarázatában.

Hegel filozófiája aligha került közelebb bárhol is a szubjektivizmus veszélyéhez, mint éppen zeneesztétikájában. Alaptétele, amely egyrészt „a szubjektív bensőnek . . . az idővel, mint olyannal" való összefüggését hangsúlyozza, másrészt az időt „a zene általános elemének" tartja,[16] egyenesen vezet tovább — mint már Theodor Wiesengrund-Adorno is utalt rá — Kierkegaard és utódai szubjektivizmusához, illetve formalizmusához,[17] egyben a zene elvont időbeliségének makacs dogmájához.

A szubjektivizmus, a metafizikus azonosítás veszélyét természetesen Hegel is jól látta. Ezért különbözteti meg gondosan a zenében megnyilatkozó „szubjektív bensőséget" „a határozatlan tengődéstől" (das unbestimmte Fortbestehen), a zene tagolt idejét „az üres tovahaladástól" (das leere Fortschreiten). „Ha mármost egyszerű valónk az, aminek mint bensőnek a zenében objektívvá kell válnia maga előtt, akkor már ennek az objektivitásnak általános elemét is ama bensőség elvének megfelelően kell kezelni. Az én azonban nem meghatározatlan fennállás és tartás nélküli időtartam, hanem csak mint belső koncentráció és magába való visszatérés válik a magunk valójává (Selbst) . . . Ezzel az üres *tova*haladással szemben a magunk valója (das Selbst) az *önmagánál*-való (das *Beisichselbst*seiende), amelynek magában való koncentrációja megszakítja az időpontok meghatározottság nélküli sorrendjét, bevágásokat tesz az elvont folytonosságba, s az ént, amely ebben a szétválasztásban önmagára emlékezik és újra megtalálja magát benne, megszabadítja a puszta önmagánkívül jutástól és változástól."[18]

Az én egysége a zenének ebben az idő-elemében csak akkor találhat megnyugtatóan magára, ha a különböző időtartamok, mint egyes mennyiségek, határozatlan sokféleségükből „. . . egy egységbe kerülnek, amelynek, mivel *különösségeket* szubszumál maga alá, magának is *meghatározott egységnek* kell lennie . . ."[19]

Hasonló gonddal vezet el Hegel okfejtése a hangok magassági viszonyai felől is a sokféleség egységéhez. Az „absztrakt hang" ebben a vonatkozásban is „az egészen objektum nélküli benső, az elvont szubjektivitás, mint olyan"[20] megfelelője. „Az egyes hang" (der einzelne Ton)[21] „csak más hangokra vonatkoztatva" (in Beziehung auf andere Töne)[22] jut zenei meghatározáshoz. „Az egyes hangok meghatározott mértékviszonyaikban" első totalitásként

[15] Zoltai Dénes: Ethos és affektus. A filozófiai zeneesztétika története (kézirat).

[16] Hegel: Esztétikai előadások, 1—2. Fordította Zoltai Dénes; 3.: fordította Szemere Samu. (A továbbiakban: *Eszt.)* Akadémiai Kiadó, 1952—56. 3/120. — HJA XIV. 150.

[17] Theodor Wiesengrund-Adorno: Kierkegaard (Konstruktion des Ästhetischen). Frankfurt a/M. 1962. (Suhrkamp). — 30., 34., 37—38., 41., 55—56. l.

[18] *Eszt.* 3/127. — HJA XIV. 159—160.

[19] *Eszt.* 3/128. — HJA XIV. 160.

[20] *Eszt.* 3/105. — HJA XIV. 129.

[21] *Eszt.* 3/123. — HJA XIV. 154.

[22] *Eszt.* 3/123. — HJA XIV. 155.

a hangsort hozzák létre. „Ámde a hangok első teljessége, amely ebből keletkezik, még nem különböző hangok *konkrét* összhangja, hanem egy rendszernek egészen elvont egymásra következése, a hangok egymásutánja legegyszerűbb viszonyuk szerint egymáshoz és a totalitásukon belül való helyzethez."[23]

A harmónia elve teszi a hangok kapcsolatát lényegivé. A hangok fizikai természetének megfelelő mértékviszonyok ezen a fokon minőségi különbségekké válnak: „A harmónia már nem a pusztán mennyiségire, hanem . . . lényegileg *minőségi* különbségekre vonatkozik . . ."[24] Vagy, egy másik helyen: „A *második elem*, amelyet még meg kell említenünk, nem a hangzás fizikai minőségére vonatkozik, hanem a hangnak önmagában való meghatározottságára és más hangokhoz való viszonyára. Ez az objektív viszony, amely által a hangzás előbb olyan hangok körévé szélesül, amelyek egyrészt önmagukban, mint egyes hangok, szilárdan meghatározottak, másrészt egymással lényeges kapcsolatban maradnak — ez az objektív viszony a zenének tulajdonképpeni *összhangzati* eleme, s először ismét csak fizikai oldala szerint *mennyiségi különbségeken* és számarányokon alapul."[25]

Az idézeteket szaporíthatnók, de felesleges. Az eddigiek is világosan mutatják, milyen szervesen jön létre Hegel zenefelfogásában a meghatározottságok egysége, mind az időrend tagoltságát, mind a hangmagasságok belső viszonyait tekintve. Világos okfejtéssel mutatja be azt az utat is, amely a zene eszközeit fizikai tekintetben jellemző mennyiségi összefüggéseket minőségi szintre, esztétikai fokra emeli. Rendre kifejti és kezében tartja tehát a zene művészi konkrétságának valamennyi meghatározóját, a meghatározások szükséges egységét, a zene lényegi totalitásának valamennyi kritériumát.

Annál feltűnőbb, hogy Hegel a zenét ennek ellenére egyoldalúan az időbeliség határai közé szorítja, ahol az idő a tér tagadását, „a *negatív* külsőlegesség"-et,[26] „a térbeli állapot megszüntetésé"-t[27] jelenti. Az „aufheben" negatív oldalát emeli ki ott is, ahol „. . . nemcsak az egyik térdimenziónak, hanem a teljes térbeliségnek, általában . . ." való „megsemmisítését" (Tilgen) emlegeti.[28]

Valóban különös, hogy az a Hegel, aki a Fenomenológia előszavában a mennyiségi kategóriát a tér karakterisztikumának tartotta,[29] a zene időegységek és főképpen a zenei hangmagasságok diszkrét jellegéből, megszakítottságából, a minőségi kapcsolataik külső meghatározásaként jelen levő mennyiségi mozzanatból nem fejti ki a reális térszerűség „felemelt" (azaz „megszüntetett"), de megőrizve „felemelt" vetületét. Mondottuk, másodlagos ez a térszemlélet, „quasi Raum" — a Lukács György kifejezésével élve —, amelyet a zenei absztrakció önmaga hiányzó lényeges meghatározásának helyreállításáért alakított ki, önmaga homogén anyagának különös kifejtése útján. De a negációt itt inkább a Spinoza értelmében kell vennünk, a zenei folyamat virtuális téraspektusában az idő-aspektus meghatározóját kell látnunk. Együttesen, kölcsönösen meghatározva egymást, oldódnak fel a zenei hangrendszer minőségi, belső viszonyainak egységében. Együtt kellenek ahhoz, hogy ezek a zenei

[23] *Eszt.* 3/136, 138. — HJA XIV. 172, 175.
[24] *Eszt.* 1/254. — HJA XII. 337.
[25] *Eszt.* 3/136. — HJA XIV. 172.
[26] *Eszt.* 3/126. — HJA XIV. 158.
[27] *Eszt.* 3/104. — HJA XIV. 128.
[28] *Eszt.* 3/103. — HJA XIV. 127.
[29] HJA II. 42—43.

viszonyok megfeleljenek a szemléleti valóság tárgyi viszonyainak, együtt alkotják a zene meghatározatlan tárgyszerűségét.

Az elvont időbeliség szemléletmódja tehát Hegel zeneesztétikájában nem pusztán a tér-koefficiens tagadása, hanem ezzel együtt a zeneművészet lényegi totalitásának, tárgyszerű objektivitásának tagadása is. Ezért csak kis részben okolhatjuk Hegel járatlanságát a zenében. Inkább filozófiai örökségét, de leginkább egész szemléletének olyan rejtett szubjektivizmusát, amely esztétikájának más vonatkozásaiban is elárulja magát.[30] Különösen — természetesen — zeneesztétikájában.

Pedig az én önmagát meghatározni, objektiválni csak a tárgyiasulás útján tudja, csak így lehet „Selbst" az „Ich"-ből. Ennek megértéséhez azonban el kell szakadnunk Hegel centrifugális, én-központú esztétikai szemléletétől. A zeneművészetben nem a szubjektum egyoldalú önmaga kifejtését kell látnunk, törekvését önmaga bensőségének kifejtésére a passzív anyagban, hanem azt a módot, ahogyan világunkat művészi úton is elsajátítjuk, személyes élménnyé tesszük és reprodukáljuk, újra tárgyiasítjuk. Ez a szemléletmód egyesít a zeneesztétika Arisztotelésznél először kifejtett ősi mimézis-elvével, ahol a mimézis nem a mechanikus utánzást, hanem az elsajátított, emberivé és személyessé tett valóság sajátosan művészi visszaadását jelenti.

5.

A zenét a maga jelenlegi, vagy akár száz évvel ezelőtti absztraktságából aligha tudnók megmagyarázni, csak az absztrakció forrásához, az ember társadalmi életéhez, ennek tapasztalati, szemléletes gazdagságához való történelmi viszonyából.

Az ilyenfajta absztrakciók ugyanis, mint a művészetek kifejlődése, nem az emberi gondolkozás önkényes kalandjai, hanem magának a közösségi életnek a differenciálódásából eredő reális absztrakciók. Egy pillanatig sem lehet kétséges a zene sokoldalú meghatározottsága, művészi tartalma és jelentése, amíg ő maga is az ember életének szerves része, egyik meghatározása. Ahogyan a közösségi élet mindennapi gyakorlatától — annak bonyolódása, gazdagodása közben — elkülönül, úgy kényszerül az eredeti egység felbomlásával elvesztett meghatározottságok másodlagos rekonstrukciójára, részben műfaji társulások, részben saját belső differenciálása, rekonkretizálása útján.

Ebben a spirális vonalú fejlődésben a zenei kifejezés eszközei nem külsőkként tapadnak a zenei igény kibontakozásához, nem passzív, kész kellékek, amelyek csak alkalmazásra várnak, hanem maguk is a reális lét akusztikus meghatározásából nőnek ki. Zenei vonásaik kialakulása, mind magasabb fokú differenciálódása, bonyolódása a zene absztrakciós és rekonkretizációs folyamatának szerves része, eredménye és egyben eszköze. Így a zene kapcsolata az eredeti empirikus totalitással mind közvetettebbé, megértése mind nehezebbé válik.

[30] Ebben az összefüggésben elsősorban az Esztétika 1. kötetének egyik szakaszára szeretnék emlékeztetni: „A további meghatározás szerint azonban az eszmény szellemi, konkrét *individualitása* lép a külsőlegességbe, hogy abban *magát* ábrázolja; így ennek a belsőlegesnek és totalitásnak, amely a szellemi konkrét individualitás kifejezésére hivatott, át kell hatnia a külsőlegest, s ezért a puszta szabályszerűség, a szimmetria és a harmónia vagy az érzéki anyag egyszerű meghatározottsága nem bizonyul elegendőnek." (*Eszt.* 1/256—257. — HJA XII. 340.) — A „belsőlegesség" (Innerlichkeit) fogalma Hegel ábrázolásában és szemléletében máris közeledik a későbbi zenei vonatkozásokban következetesen helyébe lépő „subjektive Innerlichkeit" jelentéséhez.

Az európai újkor filozófusai átélték, Hegel pedig végső kibontakozásában szemlélhette a zene történetének azt a fázisát, amikor az utolsó szövetségesétől, a költői szövegtől is függetlenítette magát, amikor a hangszeres zene teljes értékű, önálló művészetté alakult. Ez természetesen saját eszközeinek hihetetlen gazdagodásával járt együtt, de egyben minden addiginál bonyolultabbá tette a zeneművészet megértését. Hegel történelmi érdeme, hogy a filozófusok közül talán elsőnek ismerte el esztétikai tudatossággal az önálló hangszeres zene létjogosultságát, benne a zene művészi szabadságának magasabb fokú megvalósulását. Egyben azonban éleslátóan figyelmeztetett a hivatásos muzsikus és a dilettáns esztétikai magatartása közötti különbségre.[31]

Ez a zenei tünet az általános elidegenedési folyamat egyik vonása. Része és indexe annak a folyamatnak, amely a művészeteket és hivatásos képviselőiket elszakítja a közösségi élettől, eltávolítja attól a forrástól, amelyhez újra meg újra vissza kell térniük művészetük konkrétságának megújításáért. A meghatározások dialektikus egysége a zenében is felbomlik. A zenei hangok kilépnek összefüggéseik éltető közegéből. Akár a művészi gondolkozás abszolút szabadságára (ezt nevezi Hegel „önkény"-nek, Willkür-nek),[32] akár a közvetlen tárgyi empíriára, szemléletességre hivatkozva, mint az ún. musique concrète — valójában musique abstraite — elemei, az elszigetelt hang elvontságába, az elvont időbeliségbe és térszerűségbe térnek vissza.

Nos, Hegel így ír az egyes meghatározottságok elkülönüléséről: „. . . ezeket előbb magukban kell felállítani, hogy kialakíthassák őket, hogy meghatározottan kerülhessenek a tudat elé. Ezáltal persze az egyoldalúság alakját kapják a következő magasabbal szemben . . ."[33]

A történelem fogja megmutatni, hogy azok a módszerek — a műfaji társulások vagy maguk új eszközeinek belső differenciálása —, amelyek útján korunk absztrahálódó, egyoldalúvá váló művészi megnyilatkozásai a közösségi élet közvetlenségébe visszatérni igyekeznek, ahogyan keresik elvesztett konkrétságukat — valóban a „következő magasabb" szint felé vezetnek-e.

Egyik részük bizonyára, egy másik részük azonban az üres absztrakció felé.

АБСТРАКТНАЯ МУ́ЗЫКА — КОНКРЕТНАЯ МУ́ЗЫКА

Йожеф Ужфалуши

В обыденном употреблении, а также в вульгарном эстетическом представлении понятие *конкретного* однозначно предметному, эмпирическому, единичному, понятие же *абстрактного* — не — предметному, мысленном, общему. Гегель неоднократно выступал против этого адиалектического понимания. Хотя он сам — как вообще все классики теории познания — изложил диалектику этой пары категорий в отношении научного и философского мышления, эмпирии и создания понятий, ход его мыслей приводит к раскрытию *художественной* — и в более узком смысле — *музыкал ной* стороны этой диалектики.

Отдельные искусства выделяют различные аспекты созерцательной действительности, обобщая и используя их для создания картины действительности. И как в процессе истории искусства выделяются из своей первоначальной общности и становятся самостоятельными, так все более дифференцируются и обогащаются изнутри определения данного

[31] *Eszt.* 3/166. — HJA XIV. 213.
[32] *Fil. tört.* 1/40. — HJA XVII. 55.
[33] *Fil. tört.* 2/119. — HJA XVIII. 182.

аспекта. Так достигают искусства *своеобразной меры своей художественной конкретности*, наполненности и единства, необходимых для существенной тотальности художественной картины действительности.

Музыка приближает действительность со стороны *сукцессивных связей*. Единство характерных для нее определений складывается из *многосторонних отношений измеряемых звуковых высот и временных периодов*. Таким образом музыка делает полной свою картину действительности не просто показыванием *одновременности*, но градацией внутренней взаимопринадлежности элементов утончает соотношение до порога *предметности*, до «неопределенной предметности» (Лукач). В этом состоит ее конкретность.

В своей эстетике Гегель с замечательным ясновидением вскрыл наиболее существенные черты природы музыки. Однако круг значений музыки — в противоречие самому себе — Гегель сузил до рамок субъективной интимности, временности. Это объясняется отчасти наследованным им философским пониманием музыки, характерным для его эпохи, отчасти скрытым субъективизмом его собственной философии.

Отказ от этой системы и ее внутренних связей привел буржуазное музыкальное искусство к обеднению, лишению его конкретности и становлению абстрактным. Это следует из возрастающей ирреальности его общественной значимости. Музыкальное искусство делает попытки осуществления своей новой систематизации и восстановления конкретности отчасти по пути новых жанровых объединений, отчасти же по пути создания принципиально нового единства изолированных определений.

ABSTRACT AND CONCRETE MUSIC

J. Ujfalussy

In everyday usage and vulgar aesthetical judgments concrete is synonymous with objective, empirical and individual, while abstract refers to non-objective, ideal and universal. In quite a few instances Hegel criticizes this undialectical view. Similar to the classical students of epistemology in general, even he developed the dialectics of the pair of categories mainly in reference to scientific and philosophical thinking,empirics and ideation, and his line of thinking is useful in revealing the aesthetical, i.e., the musical, aspects of this dialectical relation.

The various arts emphasize the different aspects of intuitive reality, generalize them and apply them to the illustration of the picture of reality. Throughout the course of history, as they separate from the original body of arts, they increasingly differentiate and enrich the determinants of the stressed aspects. This is how the particular degree of artistics concreteness, of fullness and unity necessary for the quidditative totality of the artistic picture of reality.

Music grasps reality as a successive relation. It forms the characteristic unity of determinants from the manifold relations of measured pitch and phases. Thus it makes our picture of reality not only by the illustration of simultaneousness, but by setting up different degrees of the intrinsic connection of elements and it refines the relation to the point of objectivity, „indeterminate objectiveness" (Lukács) and therein lies its concreteness.

In his aesthetics Hegel clearly revealed the most essential features of the nature of music. It is due partly to the traditional philosophical musicological view of his age and partly to the inherent subjectivism of his own philosophy that as a whole he limited the meaning of music in a selfcontradictory way to seubjective intrinsicality or temporality.

By relinquishing the intriniscal connections of its system, bourgeois music becomes impoversihed, gives up its concreteness and becomes abstract. This is the consequence of the growing unrealness of its social meaning and a new systematization. The restoration of its concreteness is partly attempted by newer genre associations and partly by binging about the unity of isolated definitions on a new basis.

Kant: „Az ítélőerő kritikája"[1]

HERMANN ISTVÁN

> A művészetben ugyanis nem puszta kellemes vagy hasznos játékszerrel, hanem az igazság kibontakozásával van dolgunk.
>
> *Hegel*
>
> A gyakorlat magasabb rendű, mint az elméleti megismerés, mert nemcsak az általánosság, hanem a közvetlen valóság rangja is megilleti.
>
> *Lenin*

Kant harmadik „kritikája", mely nyomon követte az első két bírálatot, *A tiszta ész kritikáját* és *A gyakorlati ész kritikáját*, valóban fontos lépcsőfok maga is „az igazság kibontakozásában". A kanti filozófia egész rendszerében, amely a maga korában a legfontosabb kísérlet volt abban az irányban, hogy a felvilágosodás filozófiai eredményeit német talajba ültessék át, ez a mű teremti meg az egységet. *Az ítélőerő kritikája* éppen ezért szinte átfogja az egész rendszert. Sajátos áthidaló hipotézis ez, amellyel Kant mintegy át akarja ívelni a műveiben megteremtett szakadékot. Ebben a rendszerben az emberi lelki képességek, az emberi tudat valami hallatlan szétszakadozottságban jelent meg. Ahhoz tehát, hogy *Az ítélőerő kritikájának* ezt az áthidaló szerepét megértsük, mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk az említett szakadék létrejöttének történeti és módszertani okait, ennek a szakadéknak a jellegét. Mi az oka annak, hogy *Az ítélőerő kritikájában* tárgyalt két filozófiai terület, az esztétikum és a természetfilozófia területe, a teoretikus m e g i s m e r é s és a gyakorlat közötti hézagot tölti ki? Mi az oka annak, hogy az ítélőerő az etikum és logikum között támadt ür megszüntetésére hivatott?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre válaszolni tudjunk, elemeznünk kell a kanti kísérlet egészét, teljes összetettségében és problematikusságában.

A felvilágosodás filozófiájának átültetési kísérlete

Kant — mint már említettük — legfőbb feladatának azt tekinti, hogy a felvilágosodás — és elsősorban a francia felvilágosodás — legfőbb vívmányait átfogalmazza a német szükségleteknek megfelelően. Németországban ugyanis a polgári fejlődés hátramaradottsága, az ipari és gazdasági fejlődés lassú üteme,

[1] A tanulmány a Filozófiai Írók Tárában megjelenő Az ítélőerő kritikája c. könyv bevezetőjének részlete.

valamint az ország széttagoltsága következtében a felvilágosodás felvetette problémák egészen sajátos és különös tartalmat és színezetet nyertek. A részekre szakadt országban nem az objektív szükségletek, maga a társadalmi fejlődés, hanem egyes fejedelmek reprezentatív tendenciái határozták meg a kutatások irányát. S mivel egyfelől bizonyos alapvető kutatások szinte hozzátartoztak a különböző kiskirályok reprezentációjához, ugyanakkor ezeknek a kutatásoknak az érvényesítése az adott gazdasági helyzetben nem volt lehetséges, ezekben a német kisállamokban elmélet és gyakorlat olyan mértékben szembekerültek, hogy arra ritkán volt példa a világtörténelemben.

Persze Németországban is a polgárság osztályharcáról volt szó. Már Kant előtt megjelentek ennek az osztályharcnak olyan irodalmi dokumentumai, mint amilyenek az *Emilia Galotti* vagy a *Werther* voltak. Jellegzetes azonban az, hogy ez a lázadás, a polgári osztályharc lázadása elsősorban szentimentalisztikus tendenciákban kapott kifejezést. Így az, ami Franciaországba a felvilágosodás egyik tendenciája volt csupán, Németországban központi iránnyá válik. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Németországban nincs más felvilágosító tendencia, igazán hatásosan azonban éppen a szentimentalizmus képviseli a polgári osztályérdekeket. Az érzelmek felszabadítása mint a polgári osztályharc ideológiai kifejeződése, mint olyan tendencia, amely központivá válik, önmaga is árulkodik arról, hogy itt egy gyenge polgárság osztályharcáról van szó, amely a maga igényeit elsősorban ezen a síkon képes kifejezésre juttatni. Ennek az a következménye, hogy Németországban az etikum és esztétikum szinte önálló harci területté válik, s ezek a szférák nem kapcsolódnak közvetlenül össze a filozófia és politika általános kérdésfelvetéseivel. Ebből következőleg haladó gondolkodás és művészet, amely a polgári osztályharcot objektíve kifejezi és a fejedelmi reprezentáció — ez a kettősség, amelyben a német kultúra mozog.

„A német nyomorúság" (Marx) mintegy meghúzódott az egyetemek néha kitűnő professzorai, a kitűnő könyvtárosok, színházszervezők és költők mögött. Ugyanaz az ország, amelyben Leibniz elsőként ismeri fel az infinitezimális számítás jelentőségét, ahol Lessing a *Hamburgi dramaturgiát* írja, ahol Goethe kezdi tudományos és költői tevékenységét stb. a fejedelmek támogatásával, a legelmaradottabb országok közé tartozik, ahol az elméletnek egyelőre semmi gyakorlati következménye nincs, és nem is lehet. Itt elmélet és zene, költészet és filozófia a gyakorlat szempontjából nem több, mint reprezentáció. Amíg francia földön az elmélet a publicisztikán keresztül viszonylag széles néprétegeket hat át, amíg ott a *Figaro házassága* a harmadik rend közvetlen ügye is, míg a közgazdászok elképzeléseit Necker — legalábbis részben — a gyakorlatban próbálja ki, addig a Rajnától keletre ennek nyoma sincs. Az elméletnek ezt a reprezentatív indítékát és támogatását a művésznek és tudósnak egyaránt különböző belső és megnyilvánult konfliktusokkal kell megfizetnie. A megnyilvánult konfliktusok nagy részét kitűnően jellemzi Mehring a *Lessing-legendá*ban, de hozzáfűzhetjük ehhez a filozófus Wolff menekülését, aki a cári udvarban talál menedéket, és Goethe itáliai utazását, amely részben menekülés volt a szűkös német viszonyokból.

Az elmélet és gyakorlat szükségszerű elszakadásának ebben a szituációjában, ahol a külföldi eredmények előbb kritikátlan, később kritikai átvétele van napirenden, ahol, mint Poroszországban, a filozófiának meglevő állapotok konzerválását kell szolgálnia — s ez fejeződik ki részben a leibnizi filozófiában —, rendkívüli nehézségekbe kerül a kor leghaladottabb és legkorszerűbb

filozófiájának átvétele. Már csak azért is így van ez, mert a francia materializmus nagy mértékben veszélyezteti azokat a politikai, világnézeti és vallási elveket, amelyeken a választófejedelmek uralma közvetlenül vagy közvetetten alapul. Az isten képzetének kiutasítása a világképből még Franciaországban is igen bonyolult harcokban ment végbe, s ugyanez vonatkozik egy forradalmi etika megteremtésének folyamatára is. Mindez Németországban csaknem lehetetlennek tűnik, hiszen itt nem Figaro, hanem legfeljebb Miller zenész országában vagyunk. Itt az a materializmus, amely Franciaországban a gyakorlattal valamilyen formában összefüggött, mint az orvostudománnyal La Mettrienél, vagy a gazdaságtannal Helvetiusnál, vagy az ipari munkával Diderot-nál, semmiféle talajra nem találhat.

Pedig a materializmus kifejlődésének feltétele nem más, mint valami fajta társadalmi gyakorlattal való kapcsolat. A materializmus egész története Thalèsztől és Démokritosztól kezdve egészen Diderot-ig világosan bizonyította ezt. A materializmusnak a gyakorlattal való összefüggése kiviláglik mindabból, ami Démokritoszt a metoikosz réteghez, Bacont a korabeli természettudományhoz, a descartes-i filozófia materialista oldalát a manufaktúra-munkához kapcsolja. Természetesen ez korántsem jelenti azt, hogy egyes esetekben a történelmi helyzet nem teremthet bizonyos kivételeket, mint pl. az epikureus filozófia esetében, amikor a materialista filozófia éppenséggel egy társadalmi ellentmondás kiküszöbölhetetlenségének eredményeképpen lép fel — annak következtében, hogy minden cselekvés csak rossz irányú lehet. Az ilyen egyes esetek azonban nem változtatnak azon, hogy a materializmus — még ha éppen a társadalmi gyakorlatot képtelen is kidolgozni — lényegileg fejlődőképes és folyamatszerűen átütő erejű csak akkor lehet, ha összefüggésben van az érzéki gyakorlattal. Legélesebben a francia felvilágosodásban látszik ez. Szigeti József Diderot-val kapcsolatban mutatja ki ezt a tendenciát. „Diderot az — írja —, aki legvilágosabban ismerte fel az ipar jelentőségét, aki legközelebb jár ahhoz, hogy a feudalizmus tojáshéját szétrepesztő új társadalom termelésének az alapját lássa benne. Ő volt az személy szerint, aki az Enciklopédia születésekor a 'gépi művészetek', mai szóval az ipari technika kérdéseit az Enciklopédia középpontjába állítja, aki a régi Chambers-féle Enciklopédiát azon az alapon tolja félre, hogy hiányzik belőle az új életnek ez a fontos ága." (Lásd Diderot *Válogatott filozófiai művei.* Akadémiai Kiadó, 1951. XXVI—XXVII. o.)

Ez a gyakorlattal való mély összefüggés érteti meg azt is, hogy materializmusa, amely az érzéki gyakorlatot feltételezi, és a gyakorlatot lényegileg kizárólag az érzéki gyakorlatban látja, ennek a gyakorlatnak szükségleteiből kiindulva az egész elméletet főként az objektumra, az objektum objektivitásának bizonyítására s az itt felmerülő belső összefüggések bizonyítására szűkíti le. Ebben az értelemben bírálja a régi materializmust Marx, amikor hangoztatja: „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 szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach érzéki — a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek. Ennélfogva a „Wesen des Christentums"-ban csak az elméleti viszonyulást tekinti az

igazán emberinek, míg a gyakorlatot csak piszkos-zsidó megjelenési formájában fogja fel és rögzíti. Ennélfogva nem érti meg a 'forradalmi', a 'gyakorlati-kritikai' tevékenység jelentőségét." (Marx, *Tézisek Feuerbachról.* Marx—Engels *Művei.* 3. köt. Bp., 1960. 7. o.)

Más szóval, a régi materializmus a gyakorlatot csak mint érzéki tevékenységet képes felfogni. Természetesen ezt az érzéki tevékenységet feltételezi, de képtelen az érzéki tevékenységet, mint igazi emberi érzéki tevékenységet megragadni, vagyis mint az elmélet és közvetlen érzéki tevékenység egységét. Következésképpen előbukkan a régi materializmusnak a hibája, hogy nem tudja levezetni az emberi tudat és az emberi érzékelés közötti kapcsolatot. Másfelől az idealizmus nem tudja a gyakorlatot mint érzéki gyakorlatot megragadni, és pusztán elméleti alapon fogja fel. Így természetesen az elmélet aktív jellegét az idealizmus dolgozhatja ki kizárólag, de számára elzárva marad az út az érzékiség felé, amint a régi materializmus az érzékiség és elmélet közötti összefüggést volt képtelen elemezni. Ezekből az ellentmondásokból kiindulva kell megértenünk Kant filozófiáját.

A polgárság a gyakorlatot természetesen mint a filozófia feltételét kezeli mindenütt és mindaddig, amíg szüksége van a filozófiai materializmusra. Így Franciaországban a felvilágosodás filozófiája olyan értelmű gyakorlaton nyugszik, amely alapjául szolgálhat a filozófiának általában és a materialista filozófiának különösen. De ennek ellenére maga a gyakorlat sohasem kerülhet a filozófia centrumába, hanem annak mintegy előfeltétele. A gyakorlat tehát elengedhetetlen előfeltevés, amelyből kinő egy, a gyakorlatot természetesnek tekintő filozófia, amely nem vizsgálja a gyakorlat kérdéseit központilag. Ez a filozófia nagyon is hallgatólagosan kénytelen elfogadni a gyakorlatot. A gyakorlat hallgatólagos elfogadásának eredményei a másik oldalon a gyakorlatról való hallgatás filozófiájába mennek át. Ez az a mozzanat, amely lehetőséget ad egyfelől a materializmus kétséges szenzuálista irányú fejlődésére, másfelől a tényleges polgári gyakorlat idején és területén odavezet, hogy szkepticizmus támadjon fel az objektív valósággal kapcsolatban. Ebből a fejlődésből nő ki a hume-i gondolatvilág. A burzsoázia uralmának angliai megerősödése — az erőteljes polgári gyakorlat — mint egy uralkodó osztály gyakorlata váltja ki az új tendenciákat Hume-nál, s ráépül arra, hogy materializmus ebben az időben még mindig „hallgatólagos materializmus", ha a gyakorlat kérdéséről van szó. Most már igen kevés filozófus van, akinek filozófiája annyira a gyakorlat felé törne, mint Hume-é. Csakhogy éppen a gyakorlatiasság és a polgárság szükségleteinek találkozása hozza szükségképpen létre szkepticizmusát. Hume-nak mint a már győztes polgárság gondolkodójának, aki igen szorosan a gazdasági gyakorlattal összefüggésben dolgozik, feltétlenül tagadnia kell olyan törvényszerűségeket, mint az okság, hiszen a polgárság már olyan fokon ismeri — s fűzzük hozzá: gyakorlati okokból kénytelen is ismerni — saját gazdaságát, hogy abból, hacsak valamilyen filozófiai előfeltevés nem akadályozza meg, a polgársággal szemben álló következtetésnek kellene létrejönnie.

Hume például — amint ezt Marx megemlíti — világosan felismeri azt, hogy az áruk aránya és az országban levő pénz aránya között összefüggés van, hogy „az érme- és devizamennyiség egy országon belül az illető ország munkáját és áruit testesítik meg". (K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai]. Berlin 1953. 754. o.) Az ilyen tételek materialista összefüggésbe ágyazva természetesen rendkívül forradalmasítóan hatnak, hiszen az oksági láncolat elismerése eseté-

ben itt egy kényszertendenciát ismerhetünk fel, amely a kapitalizmus durván kizsákmányoló lényegére mutat rá. Itt a kauzális sor nyomon követése ellen vagy a gazdasági kiindulópontok elvetése révén lehet védekezni, vagy pedig az okság agnosztikus tagadása révén. Éppen azért kell Hume-nak az agnoszticizmushoz folyamodnia, mert lényeges összefüggéseket pillantott meg. Azt, hogy menynyire világosan látja, hogy itt a társadalmi kapcsolatok felfedése lenne a filozófia feladata, világosan mutatja a következő fejtegetése.

„Az emberek minden társadalmi együttlétben annyira függnek egymástól, hogy alig találhatni emberi cselekedetet, mely magában egészen befejezett volna, vagy melyet végrehajtanának anélkül, hogy némi vonatkozással ne volnának mások cselekedeteire, melyek nélkül a cselekvő nem érhetné el teljesen célját . . . Mennél inkább kiterjeszti az ember tevékenységét, mennél bonyolódottabbá válik másokkal való közlekedése, másoknak annál több oly önkénytes cselekedeteire számít terveiben, melyek reménye szerint az illetők akaratánál fogva az ő cselekedeteit támogatni fogják". (Lásd Hume, *Vizsgálódás az emberi értelemről.* Franklin, 1906. 77. o.) Mindebből láthatjuk, hogy itt mennyire a valóságos társadalom ontológiájáról van szó, ahol is Hume tagadja az okság létezését éppen azért, mert ha a törvényszerűségeket végigviszi, akkor kompromisszumot kötött osztálya számára rendkívül sikamlós talajra téved.

Ha Kant hangoztatja, hogy dogmatikus ábrándozásaiból Hume filozófiája ébresztette fel, akkor ezzel nem a két filozófus társadalmi helyzetének és problémáinak hasonlóságára derül fény. A hume-i szkepticizmus és agnoszticizmus logikus következménye egy győztes polgárság valóságos gyakorlatának. Itt a gyakorlat, mint gazdasági gyakorlat ellentmondásba kerül az elmélettel, amely szükségképpen sokkal kevesebbet árulhat el, mint amit a gyakorlat feltár. Itt a gyakorlat sokrétűsége kényszeríti ki a szkepszist. Kantnál viszont az a helyzet, hogy a gyakorlat szegénysége kényszeríti ki ugyanezt. Ahogy Hume-nál a szkepticizmus áthidalása a polgári gyakorlat sokrétűsége és az elmélet korlátozottsága közötti ellentétnek, úgy Kantnál a szkepszis áthidalása a rendkívül magas fokú felvilágosító igény jegyében létrejött elmélet és szűkös gyakorlat ellentétének. Vagyis ami Hume-nál a győztes polgárság az erős, de már kompromisszumot kötött burzsoázia filozófiája, az Kantnál a polgári gyengeség filozófiájába épül bele, amely nem képes saját mechanizmusának keresztülvitelére sem. Ami az egyiknél a gyakorlattól való és a belőle adódó következmények miatt föllépő félelem eredménye, a másiknál a gyakorlat hiányának eredménye.

Így a hume-i filozófiát a következőképpen jellemezhetjük erről az oldalról: a rendkívül erőteljes gyakorlat jegyében létrejött és azt kifejező filozófia, amely lemond — s éppen az osztálykompromisszum következtében mond le — a világnézeti általánosítások elmélyült kidolgozásáról. A kanti filozófia viszont ebben az értelemben a következő képet mutatja: az igazi közvetlen eleven gyakorlat kimarad vizsgálódásai köréből, de ugyanakkor rendkívül élesen kidolgozza a legáltalánosabb világnézeti kérdésfeltevéseket. A gyakorlat és világnézet elszakítása rokonítja a két filozófust egymással, de ez az elszakítás — a két különböző fejlődés eredményeként — más-más irányú. De akár a gyakorlat felől szakítjuk meg a világnézet felé való emelkedést, akár a világnézet felé való emelkedés felől szakítjuk meg a gyakorlatba való átmenetet: az eredmény csakis az agnoszticizmus lehet.

Természetesen ilyen helyzetben, amikor a gyakorlat ennyire messzemenően távoli lehetőség csupán, amikor egy filozófia ennyire elszakad a valóság-

tól, mint a kanti filozófia, annak más okai és alapjai is vannak. Ugyanis minden filozófia, amely a német polgárságnak ezt a gyakorlattól való elszakadottságát és gyengeségét fejezi ki, csak arra képes, hogy a gyakorlat igényeit elvont teológiai formában fejezze ki. Kant előtt Leibniz és Wolff, akiknek filozófiájából Kant kiindult, s Kant után Schelling és Hegel útja mutatják, hogy minden olyan filozófiának, amely egy gyakorlat nélküli polgárság elméleti megtámasztása kíván lenni, s ugyanakkor nem akarja elvetni a valóság objektivitását, szükségképpen objektív idealizmusba kell torkollnia. Leibniz kiindulópontja ezen a téren az objektív polgári lehetőségek számbavétele volt. Ezeket simította hozzá azokhoz a feltételekhez, amelyeket végeredményben a korabeli porosz állam nyújtott. Így Leibniz híres, már Voltaire által gúnyolt tétele, amely szerint ez a világ minden lehető világok legjobbika, semmi mást nem fejez ki, mint azt, hogy a polgárságnak az adott feudális keretek között kell meglelnie a maga helyét. Ezekbe az adott keretekbe éppen úgy beletartozik a nagy tervező, az isten képzetének elfogadása, mint ahogy az előre elrendezett harmóniatétele is.

Ugyanakkor azonban ezen az alapon tudományosan túl lehet lépni a newtoni mechanika világképén, amely nem ad helyet a dialektikus mozgás számára. Folytatni lehet még Poroszországban a spinozai „more geometrico" kérdésfeltevését a lényeg tekintetében, közeledni lehet a dialcktika számos kérdéséhez már a kiindulópontban is. A leibnizi filozófia idealizmusa és teológiába ágyazottsága azonban semmiképpen nem felelt meg Kantnak, hiszen az előbbiekből eredően Leibniz azt hangoztatta, hogy az ideavilág objektivitását el kell ismerni. Kant valóban felébredt a hume-i szavak hallatára, s Hume elfogadása maga is lerombolta az egész idealista szükségszerűség fogalomra alapozott Leibniz—Wolff-féle rendszert. Lerombolta az isten által megteremtett előzetes harmónia rendszerét. Így Hume szkepticizmusa nagyon is pozitíven befolyásolta Kantot, aki a felvilágosodás gondolatvilágát, amely nem tűrte meg az isten képzetet a természetfilozófiában, éppen a szkepticizmusból kiindulva állíthatta szembe a Leibniz és Wolff teremtette filozófiával.

Ezzel a hume-i szkepticizmus új környezetbe és összefüggésbe kerülve alapvetően megváltoztatja jellegét. Hume-nál a szkepticizmus elsősorban a materializmus ellen irányult, itt a szkepticizmus főként az objektív idealizmus ellen irányul. De éppen ez az objektív idealizmussal folytatott vita hozza létre Kant ingadozását idealizmus és materializmus között, amelyről Lenin a *Materializmus és empiriokriticizmus*-ban beszél. Egyfelől ugyanis Kant elismeri a tudatunktól függetlenül létező objektív valóságot, s így a felvilágosodás szellemében szembehelyezkedik Leibniz és Wolff rendszerével. Másfelől azonban ezt a magánvaló dolgot megismerhetetlennek tartja, s így agnosztikusan jár el. Így kerül be a magánvaló fogalma Kant filozófiájába mint központi fogalom. De olyan középpont ez, amelyről Kant maga semmit sem tud elmondani, amelyről nem is lehet elmondani semmit sem. Így a leglényegesebb kérdésben megadja a felvilágosodás filozófiájának az elismerést. Viszont a gyakorlat hiánya következtében ezt azzal együtt teszi, hogy összekapcsolja ezt agnoszticizmussal, és így ismereteinket nem az objektív valóságból eredezteti, hanem merőben szubjektívnek tartja.

A kanti filozófia általános kérdésfeltevéseinek áttekintése

Kant ingadozása idealizmus és materalizmus között részben annak köszönhető, hogy Kant — mint láttuk — a pusztán szemlélődő, csakis elmélet-

ben élő idealizmusnak a képviselője. Személyes élete, ez a rendkívül filiszteri élet, amelyben minden szabályosan zajlott le a felkeléstől kezdve az étkezéseken át a königsbergi egyetemi előadásokig és a sétáig, szinte determinálta őt arra, hogy a világtörténelem legelvontabb filozófiáját teremtse meg. Ez a filozófia elismeri ugyan a valóság létezését, de azt zárójelbe teszi az emberi gondolkodás számára, és utána teljesen idealista alapon konstruálja meg az egész filozófiai építményt. Ez a zárójel, amelybe Kant a valóságot teszi, az első kritikának, *A tiszta ész kritikájának* egyik alappillére. Ez a zárójel az emberi megismerés számára sohasem oldódik fel.

Kant filozófiájának kettős jellege azonban abból is kiviláglik, hogy számára ez a zárójelbe tétel kettős jelentőségű. Egyfelől ugyanis az anyag zárójelbe tételét jelenti, mint olyan dolog zárójelbe tételét, amelyről nincs értelme filozofálni, másrészt viszont ugyanez a filozófiai gesztus jelenti az istenképzet zárójelbe tételét is, amelyről szintén nincs értelme filozofálni. Ezzel az utóbbi vonással Kant ismeretelméletileg a francia materializmus nagy ateista eredményeinek félszeg, félénk, de ismeretelméletileg egészen határozott átplántálójává válik. S amint az anyag objektíve létezik, de csak mint noumenon, amelyet el lehet gondolni és semmit sem tudunk róla, úgy isten létének a kérdését is át lehet helyezni a noumenonba, amelyről semmit sem lehet megtudni, s így ezt a kérdést az emberi értelem számára értelmetlennek tartja.

Az emberi értelem csak szubjektív a priori, tehát a tapasztalatot megelőző kategóriákkal dolgozhat, és ugyanígy a priori szemléleti formákkal, mint a tér és idő.

Ahhoz, hogy a kanti filozófia alapvető kérdésfelvetéseit megértsük, figyelembe kell vennünk Kant természettudományos kiindulópontját, mert enélkül az apriorizmus érthetetlen marad számunkra. Kant számára a megismerés filozófiája a fizikára vonatkozó ismeretelmélet. Az egész gnoszeológia nem más számára, mint a fizikai világ megismerésének elmélete. Amíg Spinozánál és részben Leibniznél a „more geometrico", a matematikai módszer uralkodik, addig azt mondhatnánk, hogy a kanti filozófiában az ismeretelméleti felépítés „more physico" történik. A geometriai módszerek ugyanis — amint azt a megelőző tapasztalatok világosan bizonyítják — vagy a materializmus valamilyen formájához vezetnek, vagy pedig az objektív idealizmushoz. Ha ugyanis matematikailag pontosan akarunk levezetni törvényszerűségeket, akkor vagy az anyagnak mint szubsztanciának feltevéséből kell ezeket a törvényeket következtetnünk, vagy pedig fel kell tenni egy olyan órásmestert, aki a világot a matematikai törvények ismeretében és azok szerint elrendezi, és így a kiszámított, előre elrendezett harmónia jegyében alkot.

Kant, aki kénytelen a materializmust elkerülni, hiszen annak semmi talaja gyakorlat nélkül nincsen, és az objektív idealizmust el akarja kerülni, mert legalábbis a fizikai kutatás számára fel akarja szabadítani a valóságot, és ezért az isten ellen szegül, nem fogadhatja el a matematikai módszert és kidolgozza a filozófia fizikai módszerét. Mindebben ezen túlmenően még egy reális és nagyon is materialista törekvés rejlik, amely állandóan megbúvik a kanti filozófiában. A matematikai módszertől a fizikai felé való fordulás lépést jelent a konkrét anyagi valóság megismerése irányában. Így a kanti filozófiának általános elvont következtetéseivel szemben a fizikai kiindulópont előrehaladást mutat a konkrét jelenségek felé.

Így Kant filozófiája, természettudományos kiindulópontját tekintve, egyáltalán nem más, mint a newtoni fizika filozófiai megalapozási kísérlete.

A newtoni tételek azok, amelyek végeredményben teljesen figyelmen kívül hagyják a dolgok mibenlétét, a magánvalót, s csakis azt célozzák, hogy a lehető legnagyobb pontossággal megállapítsák a dolgok közötti viszonyokat. Ezek a viszonylatok Newtonnál nem magukból a tárgyakból erednek, hanem bizonyos alaptörvényeket teljesítenek be. Kant azután a newtoni objektív idealizmus helyére a szubjektív idealizmust teszi, és a teret és az időt a legnagyobb határozottsággal gondolkozásunk természetéből vezeti le.

Jellemző arra, hogy a kanti ismeretelmélet számára mennyire a fizika módszertana a fontos, hogy Kant *A tiszta ész kritikájával* nem az ész, hanem az értelem törvényeit dolgozza ki. Vagyis azokat a tapasztalati megalapozás nélkül is általánosan érvényes és szükségszerűen helytálló tételeket és a természettudománynak azokat a legfelsőbb törvényeit, amelyeket a természet metafizikájának lehetne nevezni. Mivel azonban a fizika kategóriái matematikailag leírhatók — legalábbis többségükben —, ezért az ismeretelmélet nem terjedhet túl az emberi megismerésbe, a fizikai megismerésbe beletartozó dolgokon, vagyis azon, amit matematikailag meg lehet ragadni. Így ezért Kant a tényleges természettudományból kizárja a pszichológiát és a kémiát (megjegyezzük, hogy ezek a tudományok még ebben az időben mint tudományok nem léteztek, s ez menti Kant eljárását) mint puszta leíró tudományokat, amelyeket ennek megfelelően nem kell filozófiailag megalapozni.

Így tehát láthatjuk azt, hogy Kant apriorizmusa kettős forrásból áll elő. Egyfelől a gyakorlat nélküli német valóságba akarja Kant átvinni a francia felvilágosodás gyakorlatból eredő eredményeit és vívmányait, kiűzve a tudományból az istent. S itt nagyobb következetességgel jár el, mint egyes francia elődei, akik, mint pl. Voltaire, a newtoni fizikából deisztikus következtetéseket vontak le, és feltették az első mozgató létezését. Másfelől viszont ismeretelméletileg meg akarja alapozni a newtoni fizikát.

Mindennek jegyében egyfelől zárójelbe kell tennie a materializmust, másfelől szembe kell fordulnia az előtte uralkodó objektív idealizmussal már csak azért is, mert ezt igen nehéz összeegyeztetni egy fizikai világképpel. Viszont ez a filozófiai alapvetés szűknek bizonyult a tudományok egész sora számára, s így Kant hiába teremtett meg egy filozófiai világképet — ismeretelmélete elől zárva maradtak mindazok a problémák, amelyeket egyéb tudományok vetnek fel. A fizika viszont a maga newtoni formájában olyan tudomány, amelyben elképzelhető hipotézis (természetesen ez a hipotézis korlátozott), az, hogy azok a formák, a gondolkodásunk természetéből eredő szemléletek, amelyekben felfoghatjuk — ismét csak gondolkodásunk kategóriái alapján — a valóságos dolgok egymáshoz való viszonyait, de sohasem magukat a dolgokat. Így válik nála tér és idő a transzcendentális esztétikában puszta szemléleti formává, másfelől a kategóriák így válnak nála puszta szubjektív elvekké a transzcendentális dialektikában.

S mindez annak érdekében történik, hogy a newtoni fizikának az istent kizáró, a világegyetemből kiutasító magyarázatot adjon. De éppen ezért történik az is, hogy ezek a szemléleti formák, kategóriák nem velünk született eszmék, mint Leibniznél, ami az objektív idealizmus megalapozása lenne, hanem az emberi értelem működésének módozatai. Éppen ezért fontos Kant számára, hogy az értelem ne csak a priori analitikus ítéleteket alkosson, amelyek nem teremtő erejű ítéletek, hanem teremtőképes szintetikus ítéleteket is. Enélkül ugyanis az emberi ész tevékenysége csak meglevő eszmék boncolgatása lenne, vagyis fel kellene tételezni a velünk született eszméket.

Viszont, ha az értelem a priori módon a maga szerkezete révén képes új és kiindulópontjánál többet mondó ítéletek alkotására, logikai alapon, akkor bizonyítva van az, hogy az emberi értelem alkotó jellegű, hogy ehhez az értelmi fejlődéshez nem kell feltétlenül felvennünk a velünk született eszméket, sem a tapasztalatból nem kell kiindulni. A tapasztalat természetesen számításba jön Kantnál a kategóriák és a szemléleti formák használatakor, de csak a jelenségszféra kiindulópontjaként, nem pedig mint magának az értelemnek és az értelmi kategóriáknak a teremtője.

Így a metafizika elleni fellépésben, amely kétségtelenül felvilágosító jellegű, Kant végül is ahhoz a furcsasághoz jut el, hogy nála az isten és az anyag egy szintre helyeződve kizáratnak a vizsgálódás köréből. Ezek kimaradnak az értelmi elgondolások közül, és az értelem, vagyis az emberi megismerés számára csak a jelenségvilág van nyítva a newtoni értelemben. Így azután ki kell zárni a természet világából mindazt, ami megzavarja ezt a jelenségvilágot, ki kell zárni a kémiát, a biológiát, a pszichológiát, az antropológiát és a társadalmat, koncentráltan a fizikára kell irányítani tekintetünket, s akkor megteremtjük a filozófiát a fizika módszerével, mint ahogyan Spinoza ezt geometriai módszerrel tette. Külön kérdés, hogy ez a módszer a valóság egésze számára már Kant saját principiumai szerint is szűknek bizonyul. S Kant azt is jól látja, hogy ez a módszer, bármennyire logikusan épüljön is fel, végeredményben belső szférájában is kibékíthetetlen ellentmondásokhoz, antinómiákhoz vezet. — A lényeg az, hogy a kor fizikai világképének megvan a megfelelő német filozófiája, amely alkalmas arra, hogy newtoni alapon teoretizáljunk minden gyakorlat nélkül.

Így az idealizmus és materializmus közötti ellentmondás Kant filozófiáján belül valóban azzal az eredménnyel jár, mint ezt Jakoby igen szellemesen megjegyezte: „Kant rendszerébee nem lehet belépni a realizmus (értsd materializmus — H. I.) feltevése nélkül, de ezzel a feltevéssel nem lehet megmaradni benne." A gyakorlat ugyanis, amelyet Kant kiküszöböl, az anyagot; a megismerhetetlen, csak elgondolható, csak noumenonként megjelenő anyagot magánvalóból nekünk valóvá tenné. Ezáltal azonban felborulna az egész kanti építmény. Ebben az esetben kiderülne, hogy a Kant által szubjektívnek tartott kategóriák magának az anyagnak, a valóságnak objektív tulajdonságai. Csakhogy ha gyakorlat nincs, akkor az anyagot zárójelbe kell tenni. Ebben az esetben az anyagból nem vezethetők le bármilyen közvetettség árán sem a kategóriák, hanem szükségképpen az emberi értelem berendezéséből kell őket származtatni, még akkor is, ha végeredményben szélsőséges ellentmondásokba kerülnek egymással. Kant azonban — mint láttuk — semmiképpen nem oldhatta fel a zárójelet.

Így teremtődik meg egy egészen különös filozófia. Ez a filozófia természettudományos szempontból semmi másra nem alkalmas, mint a newtoni fizika gyakorlattól elszakított elméleti megértésre és megmagyarázásra. Ez fejeződik ki abban, hogy Kant a megismerőképességek közül elsőnek az értelmet tárgyalja, amelynek a priori alapelve a törvényszerűség. Ezt az alapelvet pedig kizárólag a természetre lehet alkalmazni. Ennek eredménye, hogy szükségképpen felmerül más megismerőképességek lehetősége, amelyek a valóság más területeire érvényesek. Ezért Kant végeredményben egyetlen módszerrel közeledhetik minden egyes általa feltételezett megismerőképességhez a kritikaival. Meg kell rajzolnia az egyes megismerőképességek érvényességi körét és határait. Meg kell állapítania, mire alkalmazhatók, és mire nem, és elsősorban

meg kell határoznia azokat a területeket, ahol az általa említett és tárgyalt felfogóképesség hatásköri túllépést követ el.

Így az értelem nem foglalkozhat a magánvaló dologgal és az istennel mint noumenonokkal, csak a phaenomenonnal. Ezért az értelem vizsgálódási körén ezek túlesnek. Persze ennek ellenére — amint ezt Kant maga is igen jól tudja — ezek a képzetek léteznek. Ezért, miután az emberi értelem elől elzárta ezeket a képzeteket, kijelöli helyüket az erkölcsben. Így kezd formálódni az, amit Hegel gúnyosan kanti lélekzsáknak nevezett. Formálódik pedig annak eredményeként, hogy a kanti filozófia nem a természet és társadalom általános törvényszerűségeinek általánosítását igyekezett megadni, hanem kizárólag egyetlen természettudományos területnek a fizika területének, s azon belül is egyetlen elméletnek, a newtoninak. Ez annyira szigorúan következetes nála, hogy itt még saját fiatalkori elméletét az égitestek keletkezéséről is figyelmen kívül hagyja. Amennyire a newtoni elméletre adott körülmények között ráhúzható volt a kanti ismeretelmélet, annyira nem lehet azt más területen a legcsekélyebb módon sem érvényesnek tekinteni, sem pedig a fizika egészére nem lehet érvényesnek tartani. Nem véletlen, hogy a fizika Einstein—Planck-féle forradalma a múlt század végén meghúzta még az újkantizmus lélekharangját is.

De Kant maga is tudja, hogy ez a filozófia szűkös. Látja, hogy amit ő A tiszta ész kritikájában kidolgozott, nem vonatkozik, és nem is vonatkozhat a filozófia egészére, hanem kizárólagosan annak egy részére, mégpedig az értelemre. Tehát még több lelki képességet kell felvennünk ahhoz, hogy valami mást is meg lehessen magyarázni, mint a fizikai világot. Így azután a megismeréshez a legkülönbözőbb lelki képességek szükségesek, szinte minden különálló területnek rendelkeznie kell a maga sajátos lelki képességeivel, amelynek megvannak a maga főtörvényszerűségei, s ez a képesség csak bizonyos területeken alkalmazható. Így azután ebben a lélekzsákban, amelynek nincs valóságos pszichológiai kiindulópontja, amely lényegében a kanti módszertan szülötte, fel lehet lelni minden valóságos dolognak megfelelő a priori alapelvet is, amelyet nem tartalmazhat más, mint egy egészen különálló lelki képesség.

Itt azonban meg kell állnunk egy pillanatra. Természetesen igen sok filozófiában felmerült már pozitív vagy negatív formában a lelki képességek egymáshoz való viszonyának problémája. De talán még soha nem fordult elő ez olyan széttagoltságban és szétválasztottságban, mint éppen a kanti filozófiában. Ugyanis például az objektív idealizmus számára egészen természetes az emberi lelki képességek egysége. Az emberi tudat természetének egységét itt nem biztosíthatja más, mint a teleológia egysége, amelyet isten rendezett el. Az emberi tudat nem más itt, mint az isteni egység visszfénye, és így az ember a maga lelki képességeit ebből az egységből bontakoztatja ki.

A felvilágosodás korabeli materializmus megint csak egy absztrakt természeti egységet tételez fel. A valóság, a gazdag természeti valóság belső egységéből következik az emberi tudat egysége is, hiszen az emberi tudat ezt az egységes valóságot tükrözi vissza. Természetesen az emberi tudat a legkülönbözőbb formában, lehetőségek stb. között képezi le a valóságot, de maga a valóság diktálja az emberi képességek sokféleségét és fejlődését, s a valóság egysége ilyen módon végső fokon az emberi tudat egységét is biztosítja. Az a valóság azonban, amely Kantnál létezik, megismerhetetlen, semmiféle egységet nem biztosíthat az emberi tudat számára. De ugyanígy nem biztosíthat semmiféle egységet az isten sem, akinek létét Kant ki akarja kapcsolni az emberi megismerésből.

Mivel Kant szerint elénk csak a jelenségek tárulnak, s ezeket is csak szubjektíve tudjuk felfogni, a lelki képességek egysége levezethetetlenné válik. Egészen különböző lelki képességekre van szükség ahhoz, hogy a valóságra alkalmazható legyen a tudat. Így minden jelenségterület számára legalább egy lelki képességet kell megadni, különben a filozófia Kantnál lehetetlenné válnék az illető területtel kapcsolatban. Ezért ha Kant tárgyal egy valóságterületet, akkor annak ki kell dolgoznia a megfelelő lelki képességet éppen azért, mert az emberi tudatvilág egységének megrajzolásához a valóságos gyakorlatból kellene kiindulnia. Ennek elmulasztása csakis lélekzsákot hozhat létre. A dialektikus materializmus számára ilyen problémák azért nem léteznek, mert a dialektikus materializmus az emberek elé táruló valóságnak és az emberi gyakorlatnak természetes egységéből indul ki. Így az emberi tevékenység egyetemessége s ennek a tevékenységnek társadalmisága válik alapjává az emberi tudat belső egységének.

Látjuk tehát, hogy Kant kiindulópontjának ellentmondásossága következtében, teremtett egy olyan problémát, amellyel később meg kell birkóznia. A lélekzsákon lehet gunyolódni vagy lehet elvetni, de mégis jár bizonyos előnyökkel. Ugyanis minden rosszban lévén valami jó, éppen a lélekzsákjelleg teszi lehetővé azt, hogy Kant egy fordított irányban és arányban, de mégis kidolgozza az emberi tudat egységén belüli különbségeket, a tudat sajátos területeit és kategóriáit. Így a kanti rendszerben levő nagy hiányosság egy más szempontból igen komoly eredményekhez juttatja a kritikai filozófiát. Így válik Kantnál központi problémává a tudat egyes résztendenciáinak beható elemzése.

Kant maga nagyon jól érzi azt, hogy ismeretelméletéből teljesen hiányzik az emberi gyakorlat. Így a következő lelki képesség, amelynek megvizsgálását céljául tűzi ki, éppen a gyakorlat vizsgálata. De milyen gyakorlat az, amelyet Kant feltételez? Mint ez az előbbiekből — úgy gondoljuk — világosan kitűnt: ez a gyakorlat Kant számára nem is lehet az eleven érzéki gyakorlat, vagyis a valóságos emberi praxis. Kant az egész emberi gyakorlatot legfeljebb az etikumban, az etikai magatartásban látja. S mint az ismeretelméletben a fizikai világ csak egy része volt a megismerhető — és megismerendő — világnak, és Kant csak erre koncentrált, úgy a gyakorlat vizsgálatában, *A gyakorlati ész kritikájában* Kant az emberi gyakorlatot leszűkíti az etikai cselekvésre, az emberi erkölcsiségre.

Azt természetesen Kant igen világosan látja, hogy az etikum a megismeréshez képest külön szférát jelent. Ennek a különleges szférának az a fő jellegzetessége, hogy — amint ezt már Hume-nél láttuk — lehetetlen tagadni, hogy összefügg az emberek közötti viszonyokkal általában, s ebből következően nem lehet a megismeréstől mereven elszigetelni. Persze ha Kant a gyakorlat totalitásából indulna ki, ha világosan látná azt, hogy a társadalmi munka jelenti minden ember lelki képesség és viszonylat alapját, világos lenne számára a megismerés és az etikum valódi összefüggése. A kanti filozófia számára azonban éppen a gyakorlat a gyenge oldal, és még a gyakorlatot, az emberi élet morális gyakorlatát is úgy kell megkonstruálnia, hogy ennek az ég világon semmi köze ne legyen az eleven gyakorlathoz. Így végeredményben Kantnál a „more physico" elv végighúzódik még az etikán is. Az etikát úgy konstruálja meg, hogy az éppen olyan formálisan és mechanikusan legyen érvényes, mint az ismeretelmélet tételei érvényesek a mechanika törvényeire. Továbbá az etikában is arra törekszik a königsbergi filozófus, hogy az etikát éppen úgy

kiragadja a társadalmi élet ontológiájából, mint ahogyan azt a fizikával meg lehetett tenni, és az egyedi eseteket éppen úgy a legáltalánosabb mozgástörvényekre vezesse vissza, amint arra példát nyújtott az ismeretelméletben.

Így *A gyakorlati ész kritikája*, a második „kritika" legalább annyira elvont és nem gyakorlati, mintha a „tiszta ész" problémáit elemezné Kant. Ez a bírálat végül is abba a formális normába torkollik, hogy „cselekedj úgy, hogy cselekedeted normává válhassék mindenki számára". Ez az ún. kategórikus imperativus, amely ki akarja kapcsolni a társadalmi helyzetek egyediségét, amely abszolút formális jellegű, kétségtelenül a rousseau-i morálfilozófia leggyengébb oldalának német átültetése a maga külsőlegességében. Ez már nem az ész, hanem az értelem parancsa Kantnál (hiszen, ha az értelemhez tartoznék, akkor a kérdésfelvetés ismeretelméleti jellegű lenne), és egyben az emberi szabadság megvalósulása. Az etikumnak ez a merev elválasztása a megismerés területétől és az egész gyakorlati tevékenység korlátozása erre a parancsra azzal, hogy nem veszi számba azt, hogy egyén és nagy társadalmi célok között számos közvetítő elem, intézmény stb. van, elvonatkoztat magától az erkölcsi tartalomtól. Így válik formalistává minden olyan etika, amely a társadalomból általában és nem konkrét társadalomból vezeti le az ember erkölcsiségét.

Ez a formalizmus abból ered, hogy Kant, a német kispolgárság filozófusa, az emberi cselekvést csak formálisnak tarthatja, hiszen a polgárság gyakorlata Németországban nem több, mint az új formák betartásának és kialakításának követelése. (Csak zárójelben jegyezzük meg, mint ezt a tételt bizonyító konkrét példát, hogy az *Ármány és szerelem* Miller Lujzájának tragédiája azért következik be, mert kikényszerítik tőle egy levél megírását, valamint azt is, hogy eskűt tegyen arra, hogy a levél kikényszerítettségét nem árulja el senkinek. Ő pedig megtartja eskűjét, úgy jár el, mintegy három évvel megelőzve a kanti gyakorlati ész bírálatát, mintha ismerné a kategórikus imperativuszt.)

Végeredményben ez az erkölcs nem más, mint a polgári erkölcs maga a maga formalizmusában, s elsősorban Németország tehetetlen polgárságának erkölcse. Ennek maximális teljesítménye az, hogy Miller, a zenész, kidobja a lakásából a kancellárt, de eszébe sem jut, hogy a kancellárt esetleg a kancellári hivatalból is ki lehetne dobni. De ezzel a formalizmussal Kant egyben a polgári morál későbbi tendenciáit is előlegezi. Ez a polgári erkölcs nem más, mint a játékszabályok formális betartásának megkövetelése: a közerkölcs és magánerkölcs teljes szétválasztása. A későbbiekben, a negyvennyolcas forradalmak bukása után ez az erkölcstan a legtermészetesebben hódít. A közerkölcsben minden jogosult, hiszen ott egy magasabb indítékú észparancs követésről van szó, amíg a magánerkölcs rigorozitásának eszméit a polgárság legalábbis formálisan fenntartja.

Kantnak ez a rigorózus, rendkívül szigorú erkölcstana, amely már szinte aszkétikus jellegű, és mélyen összefügg a protestantizmussal, tehát nem véletlenül éli másodvirágzását negyvennyolc után. A kategórikus imperativuszban a polgárság olyan normát talál, amelyhez legalább is a magánéletben tarthatja magát. Ez a szűkös erkölcstan kívül rekeszti az erkölcsi szférán az egész polgári gyakorlatot, s így ott aztán, a nem kimondottan etikai szférában szabad a vásár. Mivel nem a gyakorlatot, hanem csakis a morális gyakorlatot tárgyalja, s ezen belül is csak magánerkölcsi érvénnyel, a kanti etika igen szűkössé válik. Hiszen az embereknek nem morális, hanem valóságos gyakorlatuk van, s ennek a valóságos gyakorlatnak van egy etikai oldala. Etikát csak ezzel a gyakorlattal

összefüggően lehet kidolgozni. Ez a szűkös és éppenúgy rigorózus erkölcstan, amely eltekint az ember egész érzéki lényétől, vágyaitól és törekvéseitől — s ennek alapját igen sokan pl. Franz Mehring (lásd Mehring, *Zur Geschichte der Philosophie*. Prága 1933. 58 és köv. o.), helyesen látják részben Kant életvitelében — ismét csak logikusan jut el az erkölcs és boldogság merev szembeállításához. A boldogság ugyanis nemcsak a szabadságot, hanem az ember érzéki lényének megelégedettségét is tartalmazza. Így feltétlenül el kell jutnia oda, hogy az ember a történelmi fejlődés folyamán az ész és az ész parancsai segítségével egyre szabadabbá válik, de ennek fejében egyre inkább le kell mondania a boldogságról. Mindebből számunkra most az a legfontosabb, hogy lássuk: a kanti etika a maga filiszteri jellege következtében, fizikai mechanikus módszere következtében kihagyja a számításból a konkrét élő és lélegző embert. Nemcsak az emberi megismerőképességet kapcsolja ki az etikából, hanem kikapcsolja egyben az emberi értékvilágot is s az ember valóságos konkrét lényét. A kanti.etikának ez az oldala, amelyet ki kellett domborítanunk, mert enélkül nem lehetne megérteni *Az ítélőerő kritikájának* kérdésfeltevését.

Van azonban a kanti etikának még egy olyan mozzanata, amely nagy szerepet játszik abban, hogy *Az ítélőerő kritikájának* létre kellett jönnie. Ez a magánvaló problémájához kapcsolódik. A magánvaló ismeretelméleti megismerhetetlenségének kulcsa — mint láttuk — abban van, hogy Kant a gyakorlatot kiküszöböli a filozófiából. Most már akármilyen — ha még oly privát — gyakorlat szemügyre vétele esetén is el kell tűnnie a magánvaló dolog megismerhetetlenségének. Ezt a következtetést Kant valóban le is vonja az etikában. Itt már eltűnik a magánvaló megismerhetetlenségének a különállása. Eltűnik, mégpedig olyan módon, hogy a magánvalót Kant ismét szubjektivizálja, és belehelyezi az emberek természetébe, azonosítva a magánvaló dolgot a szabadsággal. A szabadság pedig legott létrejön, ha a kategórikus imperativusznak engedelmeskedünk.

De amint a materialisták az etika területére lépve tüstént idealistákká váltak, úgy az istent kizáró idealisták az etika területén hirtelen istenért kiáltoznak, mert számukra az etikumot nem biztosíthatja más. Különben teljességgel elképzelhetetlen számukra az etikum, amelyet egy érzékfeletti szubsztrátumnak kell biztosítani. Ha nem maga a társadalmi valóság válik az etikum alapjává, nem lehet mást tenni, mint feltételezni egy olyan objektív lényt, amely a parancsot, a kategorikus imperativuszt belénk helyezte. Így az isten léte Kantnál, éppen úgy, mint etikus példaképénél, Rousseau-nál is, az egyedüli lehetséges biztosítéka annak, hogy a rendkívül korlátozott, a konkrét mozgástól elszakított, pusztán az erény formalizmusára épített etikának valamilyen objektív érvényt lehessen adni. Így a polgári filozófia, amely már eljutott az istenképzet kiküszöböléséhez az egyik oldalon, még egy jakobinisztikusan elvont erkölcstanban is, még egy aszkétikus erkölcstanban is kénytelen visszahozni az isten képzetét, éppen az erkölcstan teljes aszkétizmusa miatt.

Így azután Kant, aki elválasztotta az etikát a megismeréstől, továbbá mindezeket az emberi érzéki lényétől, az ellentmondásoknak egész sorozatával kerül szembe. Adva van egy ismeretelmélet, amely az objektív valóságot megismerhetetlennek jelenti ki, amely kiküszöböli a gyakorlatot, amely kiküszöböli az istent, amely nem veszi tekintetbe az ember érzéki lényét, valóságos tudatát. Továbbá van egy etika amely a valóságosan megismerhetetlent megismeri, amely valamilyen gyakorlatot feltételez, amely tételezi az istent, de

amely még mindig nem veszi tekintetbe az ember valóságos konkrét lényét, ahol a filozófia még mindig ember nélküli filozófia marad. Továbbá van egy megismerőképességünk, amely alkalmas a fizikai világ megismerésére, és egy megismerőképességünk, amely alkalmas irányítani bennünket a magánerkölcs területén, a megismerőképesség, illetve a megkívánóképesség, de ezek között semmiféle kapcsolat nincsen.

Így ír erről maga Kant: „A természetfogalmak révén történő törvényadás az értelem útján történik, és teoretikus. A szabadságfogalom révén történő törvényadás az ész révén történik, és pusztán praktikus. Az ész csakis a praktikusban lehet törvényadó: [a természet] teoretikus ismerete szempontjából csak (mintegy törvénytközlően az értelem közvetítésével) adott törvényekből, következtetések révén vonhat le eredményt, mely törvények mégis mindig megmaradnak a csak természetnél." (L. Első bevezetés Az ítélőerő bírálatához II.) Majd később még világosabban: „De az, hogy e két különböző terület — mely nem a törvényadásban, de az érzéki világban szüntelenül korlátozódik — nem képez e g y e t, onnan ered, hogy a természetfogalom tárgyait a szemléletben, de nem magukbanvaló dolgokként, hanem puszta jelenségekként teszi elképzelhetővé, viszont a szabadságfogalom, mely tárgyában egy magábanvaló dolog, nem lehet a szemléletben elképzelhető." (Uo.)

Az ítélőerő kritikája mint a Kant teremtette lelki képességek közötti szakadék áthidalási kísérlete

Mivel a két lelki képesség, az ész és az értelem között semmiféle átmenet nem lehetséges, a két terület között nincsen semminemű reális kapcsolat, Kant nehéz helyzetbe kerül. Ezen a königsbergi filozófus úgy segít, hogy megírja a harmadik „kritikát", amelyben átmenetet akar teremteni a két képesség között, hogy valamilyen módon mégis biztosítsa az emberi egységet. S mi más biztosíthatná ezt az egységet, mint maga az ember az antropológiai teljességében. S ha a gyakorlatot mint egységet biztosító tényezőt nem vettük fel kiindulópontnak, akkor ebből logikusan következik, hogy semmiféle más módon nem is lehet megtalálni ezt az egységet, mint ezen az alapon.

Ha valaki figyelmesen követte eddigi fejtegetéseinket, világosan fogja látni, hogy Kantnál a lelki képességek széttagolásának lélektelensége mögött mi rejlik. Ennek titka az, hogy éppen azért képtelen az embert mint konkrét érzéki lényt felfogni, mert számára a gyakorlat puszta teoretikus aktivitás. De hiába kísérli meg Kant azt, hogy egyfelől megteremtse az értelem filozófiáját és ezzel az ismeretelméletet, másfelől megalkossa az ész filozófiáját az etikumot, ha hiányzik és menthetetlenül hiányzik az ember a maga szenvedélyeivel, affektusaival, érzelmeivel és érzékiségével. Továbbá Kant a maga korának magas tudományos színvonalán állva nem nyugodhat bele abba, hogy éppen itt kiiktasson egy területet. Ugyanis bizonyos tudásokról, mint a földmérésről még nyugodtan kijelentheti azt, hogy nem igazi tudás, mert a tudománynak puszta korollárriumához tartozik, de magát az antropológiát nem számíthatja ilyen tudások közé. Azt világosan látja, hogy sem az antropológiát, sem pedig a biológiát nem lehet egyszerűen levezetni a fizikából úgy, amint azt a kémiával és a földméréssel tette (vö. Első bevezetés utolsó bekezdésével ahol

Kant a többi között ezt írja: „Tehát éppoly kevéssé tartozik a tiszta geometria problémáinak megoldása annak (a filozófiának — H. I.) egy különös részéhez, vagy a földmérés éppoly kevéssé érdemli meg egy gyakorlati geometria nevét, hogy így különböztessük meg a tiszta geometriától, mint a geometria egy második részét, ahogyan és még kevésbé lehet a kísérletek és megfigyelések mechanikai vagy kémiai művészetét a természettan praktikus részének tartani").

Így azután Kant számára világossá válik, hogy itt egy egészen új mozzanatról van szó, amelyet nem lehet az erkölcsi elvekből levezetni. Hogyan lehetne ugyanis erkölcsi elvekből levezetni azt, hogy nekem valami tetszik, hogy bennem az jó benyomást kelt, gyönyört ébreszt? Csak úgy, ha az etikám nem olyan, mint Kanté, vagyis ha nincs kizárva belőle az élvezet, a boldogság, a jókedv. Ha viszont az etikum független a tetszéstől és nem-tetszéstől, a konkrét tárgyakkal kapcsolatban felmerülő reakcióktól, amelyek spontán jellegűek is az első pillanatban, akkor természetesen az esztétikumot el kell szigetelni az etikumtól.

Így jön azután létre Kantnál mintegy közvetítőelemként az értelem és az ész között az ítélőerő. S így szerepel a gyönyör és kedvetlenség érzése mint közvetítő a megismerő és megkívánóképesség között, az értelem törvényalkotása és az ész parancsai között. Így az ítélőerő hivatása az, hogy valamilyen módon helyreállítsa a Kant által szétdarabolt emberi totalitást. Éppen ebből a szempontból érthetjük meg azt, hogy miért oszlik *Az ítélőerő kritikája* két olyan részre, amelyeknek egymáshoz látszólag semmi közük nincs és nem is lehet. Az első rész ugyanis az esztétikai ítélőerő kritikáját nyújtja, tehát tárgya az esztétikum, vagy ahogy ez Kantnál felmerül: a szépség. A másik rész a teleológiai ítélerő bírálata, amelynek tárgya a természet filozófiája, mégpedig az organikus természet, vagyis a biológia szférájának filozófiája. Soha még Kant előtt, sem Kant után nem jutott filozófusnak, sem senki ember fiának eszébe, hogy ezt a két egymástól különböző heterogén területet egyetlen közös megismerőképesség alá próbálja rendelni. Ugyanis mi köze van az esztétikának a biológiához? Úgy gondoljuk, hogy reális gondolkozással csak igen távoli, mégpedig a lényeg szempontjából elhanyagolható összefüggést vagy közösséget lehet a két terület között megállapítani. Kantnál is úgy tűnhetik a fölületes szemlélő előtt, hogy az esztétika és a biológia szféráját valahogyan kihagyta a két előbbi „kritikájából". Viszont nagyon is ragaszkodott a hármassághoz, mint ez az első bevezetéshez fűzött utolsó megjegyzéséből kiderül: „Elgondoltatónak találják sokan, hogy felosztásaim a tiszta filozófia terén majdnem mindig háromrészűek. Ez azonban a dolog természetéből következik. Ha a priori kell történnie egy felosztásnak, akkor az vagy *analitikus* lesz az ellentmondás tétele alapán, és akkor mindenképpen két részes (Quodlibet ens est aut A aut non A) (bármilyen létező vagy A vagy nem A) vagy pedig *szintetikus:* és ha ebben az esetben a priori, nem pedig a priori fogalomnak megfelelő szemléletből, *fogalmakból* kell levezetni, akkor aszerint, ami a szintetikus egységhez általában megkövetelhető — ti. 1. feltétel 2. egy feltételezett 3. a fogalom mely a feltételezett a feltételével való egyesüléséből ered — a felosztásnak szükségképpen trichotomikusnak kell lennie".

Itt is a dolog természetéről magáról van szó egy egészen más értelemben. Kant ugyanis itt nem a formák rabjaként menekül ilyen önkényességbe. Azért jutott el erre a következtetésre, mert itt, amennyire transzcendentális és apriorisztikus módszertana megengedte, természetszerűen a konkrét embertől akart kiindulni. Hiszen csak a konkrét ember teremtheti meg az egységet a szétszakadozott lelki képességek között. Így Kantnál az esztétika kérdés-

feltevése egyáltalán nem esztétikai jellegű, sőt mi több nem is általában filozófia jellegű, hanem lényegileg antropológiai természetű.

Más esztétikáknak ilyen kérdései vetődnek fel: Mi a szép? Vannak egyes esztétikák, amelyek azt kérdik: hogyan lehetséges művészet? Ismét mások így kérdeznek: mi az esztétikum köre? Kant kérdésfeltevése az: hogyan lehetségesek ízlésítéletek, mi az ízlésítélet első mozzanata? S ebben az eddigieket át nem gondoló olvasó számára valóban megdöbbentő kérdésfeltevésben benne rejlik Kant egész kiindulópontja az esztétika terén. Elsősorban antropológiai oldalról akarja megalapozni az esztétikai szférát. Így bizonyos értelemben azt kell mondanunk hogy Kant nemcsak a Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről) című munkájában foglalkozott az esztétika előtanulmányaival *Az ítélőerő kritikáját* megelőzően, hanem az *Antropológiá*jában is. O. Schlapp ismeri fel elsőnek, anélkül hogy levonná a megfelelő következtetést: Kant éppen az antropológiáról való gondolkodása közben jutott el az esztétikai problémákhoz. (Lásd O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urtheilskraft (Kant tanítása a lángészről és az Itélőerő kritikájának keletkezése) Göttingen 1901. 115. o.) Kizárólag ezen az alapon válik érthetővé az, hogy miért tárgyalja Kant az esztétikát ugyanazon megismerőképességen belül, mint a biológia filozófiáját. Ugyanis az antropológiai kiindulópont rokonítj egymással a két lényegében elütő szférát.

Mielőtt egy-két konkrét alapkérdést megvizsgálnánk *Az ítélőerő kritikájá*val kapcsolatban, éppen az itt felmerülő kérdést kell tisztáznunk. Van-e jogosultsága az antropológiai szempontnak az esztétikával kapcsolatosan? Az idealizmus alapján az antropológiához való menekülés szükségszerű eredmény akkor, ha az idealizmus következetesen végiggondolt módon antinómiákhoz vezet. Igen jellemző ebből a szempontból az, hogy Kant után megtörtént ez a Husserl-iskola esetében is, amely antropológiai iskolává lett, sőt Nicolai Hartmann is élete végén egészen hasonló okokból az antropológia felé fordult, s az ő iskolája is, amint ezt Arnold Gehlen példája is mutatja, antropológiai jelleget öltött.

Természetesen külön kérdés azonban az, hogy az antropológia kiutat jelent-e az idealizmus számára, és ismét más kérdés az, hogy jogosult-e arra, hogy az esztétikát lényegileg antropológiai-pszichológiai kiindulópontok alapján tárgyalja. A szubjektív idealizmus, amely tagadja a visszatükrözés, a mimézis alapvető tényét, ha esztétikát akar létrehozni: csakis ilyen kiindulópontú lehet. De túlmenően a szubjektív idealizmus szükségszerű követelményén is, hangsúlyoznunk kell, hogy ebben a kiindulópontban van egy igen lényeges részigazság. Ugyanis a művészet és minden esztétikai élvezet lényeges sajátsága az, amint Lukács György kimutatta (lásd *A realizmus problémái. A művészet és az objektív igazság* című tanulmányt, Hungária 19—65. o.), hogy sohasem szakadhat el az ember antropológiai lényétől. Más szóval az az esztétikum mindig a szépségen keresztül hat, és másképpen nem is hathat. Következésképpen, amikor az esztétikum megragadja az objektivitás lényegét, amikor műalkotássá válik, csakis az ember érzéki lényére építhet.

Másfelől azonban az antropológiai kiindulópont az idealizmusban mindig annak eltakarására szolgál, hogy az idealizmus éppen szóban forgó fajtája képtelen a történetiséget megragadni az esztétikai szférán belül. Így a történelmi problémafelvetést itt mindenütt antropológiai általánosítások helyettesítik. Ez természetesen azzal a következménnyel jár, hogy nem az esztétikum,

mint esztétikum kerül a tárgyalás középpontjába, hanem a szépség, amely szűkebb is, tágabb is az esztétikum területénél. Az esztétikum valóban hozzákötődik az érzéki világhoz, s ennyiben az idealizmusnak igaza van, ha antropológiai kiindulópontú, az esztétikum azonban nem csupán az ember antropológiai lényéhez kötődik. Maga az ember antropológiailag-történetileg fejlődik, s ami a legfontosabb: az antropológiai szférában még csak az esztétikai élmény feltételét lehet tetten érni, s nem magát az esztétikumot a maga lényegében s teljességében. Az esztétikum mélyen összefügg az ember történeti lényével. Tehát nem az emberrel általában, hanem a történeti emberrel, az ember történetiségével.

Ebben az értelemben az antropológiai kiindulópont árulkodik Kant egész filozófiai építményének egyik alapvető gyengeségéről. Kant ugyanis teljességgel feladja, s mivel az objektivitást elveti, természetesen fel is kell, hogy adja a régi, még Arisztotelésznél megfogalmazódott filozófiai álláspontot, amely szerint az ember zoón politikon, tehát társadalmi lény. Ehhez a zoón politikon elképzeléshez, idealista oldalról Hegel és materialista oldalról Marx — még ha nem is kimondottan, de az egész életművön végigvezetve — teljes határozottsággal hozzáfűzik azt, hogy az ember nemcsak zoón politikon, hanem zoón historikon is. Vagyis az ember társadalmi-történelmi lény. Így az ember minden érzéke, tehát antropológiailag megrögzített tulajdonságai is történelmileg fejlődnek. Persze ezen túlmenően az emberi lélektan az emberi tudat, amelyre az esztétikai élmény irányul, még mozgékonyabban történeti, és változó, mint az érzékek. Így két különböző ütemű történeti szféra az, amivel az esztétikai hatás kapcsolatba kerül. Így az ember esztétikai érzéke történelmileg fejlődő és változó, egyre gazdagodó érzék.

Kant persze — álláspontjából következően — egyetlen pillanatra sem képes arra, hogy itt a valódi összefüggést mutassa be és fejtse ki. Ugyanis azt kellene kimutatnia, amire lényegileg csak utalások vannak nála, hogy az esztétikum antropológiai kötöttsége csak kezdete az esztétikumnak és annak lényege sokkal mélyebben van. Ehhez azonban az esztétikumot a valóságos emberi történelmi fejlődésből kellene levezetnie. Ennek a történeti fejlődésnek leírása vagy legalábbis hisztorikus szemléletű érintése helyett Kantnál itt legfeljebb megindulások vannak, amit módszerének a valósággal való és belső ellentmondásai kényszerítenek ki. Ilyenkor aztán Kant utal egy felsőbbrendű megismerőképességre, az intelligibilisre, de az ember antropológiai lényének az esztétikummal való sokoldalúan dialektikus kapcsolatát már képtelen feltárni.

Mindez — mint láttuk — könyörtelen szükségszerűséggel következik a gyakorlatnak abból a szűkös felfogásából, amely a gyakorlatot kizárólag az erkölcsre szorítja le. Ennek a korlátozásnak, valamint Kant szubjektív idealizmusának legsúlyosabb következménye az, hogy Kant legfeljebb a lelki képességek egymás mellé sorakoztatásáig juthat el. Így bármennyire is kapcsolatot akar teremteni az ítélőerő révén értelem és ész között, etikum és megismerés között, végeredményben nem a megismerőképességek egymásból való történeti levezetése történik meg itt, hanem csak a kritikai filozófiában támadt űrt tölti be, nevezetesen az antropológia és a biológia területén mutatkozó hiányokat kísérli meg kiküszöbölni az ítélőerő segítségével. Így azonban az ítélőerő által megteremtett kapcsolat a két első értelmi képesség között csak puszta logikai konstrukció maradhat.

Logikai konstrukció marad annak ellenére is, hogy az esztétikum valóban komoly szerepet tölt be a megismerés és a gyakorlat közötti kapcsolatban.

Hiszen valóban a művészet egy bizonyos vonatkozású megismerés eredményeit popularizálja, népszerűsíti (anélkül, hogy ez volna az egyetlen vagy fő feladata), s bizonyos esetekben valóban a gyakorlatba való áttételben is segítséget nyújt. Másfelől a művészet a gyakorlat problémáit először tükrözi vissza úgy, hogy ez mint tárgyiasított visszatükrözés a tudományos elmélet számára is közvetíti a gyakorlat eredményeit. Itt tehát gyakorlat és művészet közötti kölcsönhatás két irányú mozgásban jelentkezik. Ezekben az esetekben azonban nem egyszerűen megismerésről, hanem a társadalmi megismerés totalitásáról van szó, s nem etikai gyakorlatról, hanem a társadalmi gyakorlat totalitásáról.

Az idealizmus, amely a valóságot és az emberi megismerést lényegileg csak szembeállítani tudja, s amelynek számára lét és tudat abszolút ellentétet jelentenek, természetszerűleg az esztétikában látja meg egyedül a két szubsztancia közötti kapcsolat lehetőségét. A valóságban azonban lét és tudat, amint erről Lenin beszél, csak ismeretelméleti szempontból jelentenek abszolút ellentétet, ontológiai vagy egyéb szempontokból ez az abszolút ellentét nem létezik. Így a dialektikus materializmuson belül, a materialista módon egységesen felfogott valóságon belül nem kell szakadékokat áthidalni az esztétikum segítségével. Viszont az idealizmusnak még legfejlettebb formáiban is számolnia kell a szakadékáthidalás feladatával. Nagyon jellemző ebből a szempontból, hogy éppen ezt a tendenciát dicséri meg Hegel is akkor, amikor a kanti esztétikáról beszél: „Ez az alap (az esztétikáé — H. I.) legáltalánosabb meghatározása szerint az, hogy a művészeti szépben olyan középhelyzetet ismertek fel, amely feloldja s az egységre visszavezeti a magában véve absztrakt, nyugvó szellemnek és a — külsőleg megjelenő, vagy mint szubjektív érzés és kedély, benső — természetnek ellentétét és ellentmondását. A *kanti* filozófia ezt az egyesítőpontot már nemcsak szükségletnek érezte, hanem határozottan fel is ismerte és a képzet elé hozta." (Lásd Hegel, Esztétikai előadások. I. köt. Ford.: Zoltai Dénes, Akadémiai Kiadó, 1952. 56—57. o.)

Így tehát az, ami az idealizmus számára az abszolút ellentétek feloldásának szükséglete, a materializmus számára inkább a megkülönböztetés, az elkülönítés szükségleteként marad meg, s természetesen a történelmi fejlődés kibontakoztatása alapján történik. Az ilyen differenciák megrajzolásának legfőbb módszere az egységes gyakorlat történelmi totalitásából való kiindulás, ahol is a gyakorlat lényege a valóság történelmi átalakítása. De éppen a disztinkciók terén, amelyeket az idealizmus dolgozott ki, sokat tanulhatunk Kanttól és különösen leggazdagabb művéből, *Az ítélőerő kritikájá*ból.

Ahhoz, hogy az ítélőerő kritikájának valóságos funkcióját megérthessük, még egy pillantást kell vetnünk arra a helyzetre, mely a német művészetben *Az ítélőerő kritikájá*nak megírása idején uralkodott. Ennek a vizsgálatnak szükségességét sok szempontból kétségbe lehet vonni, elsősorban annak alapján, ami benne él a köztudatban, hogy Kant lényegileg egészen járatlan volt a művészetben s ezen belül különösen kora művészetében. A valóságban azonban, amint ezt a Kant-előadásokról készült egyetemi jegyzetek alapján Schlapp megmutatja (i. m. 403. o. l.), Kant kitűnően ismerte Gottsched, Klopstock, Lessing, Herder és Wieland műveit. Másfelől a kor német művészete nemcsak *Az ítélőerő kritikája* szempontjából igen fontos és perdöntő kérdés, hanem a mű közvetlen hatástörténete szempontjából is. Ezen a területen a nagyon is nem praktikus Kant rendkívül praktikusnak mutatkozik. A kanti esztétika ugyanis teljes mértékben megfelel a kor német művészete elé állított feladatoknak.

Az a kor, amelyben *Az ítélőerő kritikája* megjelenik, a Heine által művészi korszaknak nevezett periódus. Ennek a korszaknak jellegzetessége az, hogy a művészek mintegy sánctáborba vonulnak, s ebben a sánctáborban védik magukat a kor Németországában az összes káros hatásoktól, azoktól a szörnyű körülményektől, amelyeket a német mizéria okoz. A német irodalomnak ez a „sziget" jellege, elszakítottsága magától a valóságos német fejlődéstől a szó konkrét értelmében, természetesen a lényeg tekintetében nem jelent elszakadást a kor német problémáitól, hiszen enélkül nem születhetnék meg egy nagy irodalom. Jelenti azonban azt, hogy a német irodalom kényszerű módon lemond ebben az időszakban a politikai gyakorlatról és a felvilágosodás egész Európán áthömpölygő eszméit egy sziget keretébe zárja be. Ezen a szigeten azután a szépség és harmónia kultusza uralkodik. Ez a kultusz egyaránt jelent harcot a német elmaradottsággal és a kapitalizmus elembertelenítő, embert széttagoló és művészetellenes hatásával.

Kant fő sajátsága ebben a tekintetben abban áll, hogy mint a polgárság gondolkodója az emberi megosztottságot és szétdaraboltságot közvetlenül adott létezőnek tekinti, de hatalmas erőfeszítéseket tesz az emberi egység helyreállítására. S éppen az esztétikában kísérli meg ennek az egységnek a megkonstruálását. Az ő esztétikája éppen úgy tükrözi ezt a kísérletet, az utolsó nagy polgári kísérletet az egyszer már szétdaraboltan látott ember egységének elméleti helyreállítására, mint ahogyan tükrözi a kor német esztétikai szférájának sziget jellegét. Az elszigetelési tendencia és az egységteremtő tendencia ugyanannak a törekvésnek két oldala a kanti módszertanban, s ezért előbb leválaszt, majd egységet mutat be akkor, amikor az esztétikai szféráról beszél. Ez az „elszigetelés" a német művészi szigetnek éppen úgy ideológiája, mint ahogyan az emberi egység helyreállítására való törekvés összevág a harmóniaeszménnyel. Ezt a problémát feltétlenül fel kellett vetnünk, mielőtt *Az ítélőerő kritikájának* egyes részletproblémáit elemeznénk, annak ellenére is, hogy a hatástörténettel kapcsolatban ismét szólni fogunk erről a kérdésről. Ugyanis ennek az összefüggésnek áttekintése nélkül kevésbé volna érthető a kanti kérdésfelvetések egészen sajátos módszertana. Ezt a kapcsolatot igen világosan mutatja az is, hogy mennyire szükségszerű az antropológiai érdeklődés ebben a korszakban, amit világosan bizonyít Goethének egy Winckelmannal foglalkozó fejtegetése:

„. . . mert az önmagát egyre fokozó természet végső terméke a szép ember. Bár ritkán hozhatja csak létre, mert eszméinek nagyon is sok feltétel szegül ellene, és még az ő mindenhatósága számára is lehetetlen sokáig megmaradnia a tökéletességben . . . Ezzel szemben most fellép a művészet; mert miközben az ember a természet csúcsán áll, önmagát ismét valami egész természetnek tekinti, amelynek újra csúcsot kell kihoznia magában. Evégből fokozza magát, miközben minden tökéletességgel és erénnyel átitadódik, választékosságot, rendet, harmóniát és jelentést hív segítségül . . ." (idézi: Lukács, *Goethe és kora*. Hungária, é. n. 202—203. o.) Látni fogjuk a továbbiakban, hogy az itt Goethe által kifejtett elemek, az antropológiai kiindulóponttól kezdve egészen az „új csúcsokig és az erénnyel való átitatottságig" szerepet játszanak a kanti esztétikában — természetesen a kanti megfogalmazásokban és viszonylatokban. De a motívumok azonossága tagadhatatlan, s így a kanti esztétika megértéséhez szükséges tekintetbe venni a művészi korszak jellegzetességeit.

Tehát *Az ítélőerő kritikájának* fő érdeme az, hogy az embert mint érzéki lényt természetellenesen negligáló ismeretelmélettel és még természetelle-

nesebben negligáló etikával szemben, az embert állítja középpontba. Éppen azt az emberi egységet akarja helyreállítani, amely szükségképpen megbomlott az előző két kritikában. S ha *az ítélőerő kritikáját* úgy fogjuk fel, mint azt a művet, amelyben kísérlet történik arra, hogy egy lelki képesség segítségével az etikum kategóriáit alkalmazzuk az értelem vagyis az ismeretelmélet tárgyaira, akkor látni fogjuk, hogy Kant elmélete nagyon is egybeesik a művészi korszak költőinek törekvéseivel. S noha Kant előfeltevései már a polgári világból erednek, míg Goethe és Schiller előfeltevési nagyobbrészt — legalábbis esztétikai téren — az antikvitásból (részben Winckelmann közvetítésével), és számukra előfeltétel az, ami Kantnál az esztétikum eredménye és egy kellés, de mégis ez a gondolati közösség és érintkezés teszi lehetővé azt, hogy *Az ítélőerő kritikája* legalábbis egyik alaptendenciájában, a művészi korszak egyik jellegzetes esztétikájává váljék.

Az esztétikai ítélőerővel kapcsolatos problémák

a) Az érdek kikapcsolásának értelmezése

Kant jó ideig nagyon húzódozott az esztétikai kérdések felvetésétől. Ennek nyilván az volt az oka, hogy Kant ismeretelméletileg csak a legáltalánosabb fogalmakat közelíti meg, az etikában is az a törekvése, hogy az egyediséget és a különösséget elkerülve az egyes ember cselekvéseit a legáltalánosabb parancsokra, valamint az észfogalomra vezesse vissza. Így mindaz, ami nem egészen általános, kívül esik a gondolatkörén. *A tiszta ész kritikájának* első kiadásban még azt mondja az esztétikai ítéletekről, hogy „lehetetlen a szép kritikai megítélését észelvek alá rendelni és a szép szabályait tudománnyá tenni, mert az elgondolt szabályok vagy kritériumok — forrásuk alapján — pusztán empirikusok, és sohasem felelhetnek meg a priori törvényeknek, amelyek alapján ízlésítéletünknek a priori kellene irányulnia".

Ugyanennek a műnek második kiadásában ez a tétel már sokkal óvatosabb megfogalmazásban található. Itt már csak arról beszél, hogy a szépség megítélésének forrásait nem lehet *meghatározott* a priori ítéletek alapján tárgyalni. Végül is *Az ítélőerő kritikájának* megírására tehát nem speciális esztétikai érdeklődés, hanem az előbb említett problémák kényszere vitte rá. S éppen ezért válik számára az a priori ízlésítéletek lehetősége a kiinduló kérdéssé, mégpedig úgy, hogy szerinte az esztétikai tárgy a gyönyör és a kedvetlenség érzését kelti fel. Következésképpen Kant kikapcsolja a tárgyalásból a szépség objektív alapját, és az esztétikai ítéletet pusztán szubjektívnek tartja. S ez nemcsak rendszeréből érthető meg, hanem abból, hogy átveszi a szokványos esztétika előítéletét, amely az esztétikumot azonosítja a szépséggel. Ez az azonosítás természetesen feltétlenül idealizmushoz vezet. S már itt is hangsúlyoznunk kell, hogy Kant számára az előbbiekkel összefüggésben a szépségről alkotott ítéletek első forrása a természet, s ennek következtében a természeti szépet előbb tárgyalja, mint a művészetet, ami megint mélyen összefügg ezzel a szubjektivizmussal.

Az ilyen fajta kérdésfelvetés okát már az előbbiekben megkíséreltük megvilágítani. Kant állandó igénye az apriorizmusra természetszerűen nem is tesz lehetővé mást, mint egy szubjektív kiindulású esztétikát. Az antropológiai kiindulópont pedig szükségessé teszi a gyönyör és kedvetlenség érzésének

vizsgálatát. De éppen az idealista kiindulópont nem magyarázhatja meg közvetlenül azt, hogy Kant számára miért elsődleges a természeti szépség a művészivel szemben. A materializmusban ugyanis a természeti szépségből való kiindulás a mechanikus tükrözéselmélet következménye. Vonatkozik ez Csernyisevszkijre és Diderot-ra egyaránt.

Kantnál viszont a tükrözés kategóriája csak a művészet problémájánál merül fel, közvetetten és alkalmilag. Hogy Kant mégis a természeti szépséget tárgyalja elsőnek, ennek az az oka, hogy egyéni lélektanilag a természeti szép élménye úgy tűnik, mintha megelőzné a művészeti szépséget. Így Kant ezen a téren is elfogadja a felvilágosodás kiindulópontját. Ennek a kapcsolatnak azonban nemcsak pozitív jelentősége van. Éppen úgy ahogyan a felvilágosodás képtelen volt az esztétikumot a gyakorlat totalitásából levezetni, a gyakorlatot még inkább elszegényítő Kant természetszerűleg még képtelenebb volt erre, s így a természeti szépség élménye — mint olyan, amelyben a gyakorlat közvetlenül nem játszik szerepet — nála előtérbe kell hogy kerüljön. A kétféle élmény — természeti és a művészeti szépség egymáshoz való viszonyát nem szabad hierarchikusan vagy akárcsak időbeli egymásutániság keretében felvetnünk. Az ember esztétikai érzékét az ember társadalmi tevékenysége s ezen belül munkatevékenysége termeli ki. Igen hosszú folyamatnak kell tekintenünk azt az utat, amelyet az emberi nem megtesz addig, amíg az egyszerű mimézisből, amely sokszor mindenféle mitikus kultusszal keveredik, eljut az esztétikumig, amely természetesen nem az ember antropológiailag vele született tulajdonsága. Az összemberi gyakorlat s ezen belül a mimézis gyakorlata is nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy kialakuljon az esztétikai érzék, amely képessé tesz a szépség — akár a természeti, akár a művészeti szépség — felismerésére, illetve megteremtésére. A szépségeszmény sem függ tehát össze közvetlenül az ember antroplógiai lényével, hanem minden ízében történeti, s ezért a szépségideál maga is állandóan változik. (Ismét hangsúlyozzuk, hogy a szépségideál csak vonatkozásban áll az esztétikummal, de nem azonos vele.) Ezért azt mondhatjuk, hogy mindazok a mai esztéták, akik az ember esztétikai érzékének és tevékenységének levezetését a természeti szép tárgyalásával kezdik, vagy a felvilágosodás esztétikájához vagy Kanthoz csúsznak vissza, mivel nem rajzolják meg az esztétikum valódi dialektikáját, a konkrét esztétikai gyakorlatot.

Így azután a kanti esztétika vizsgálatai a tetszés és nem tetszés vizsgálatával kezdődnek, s teljesen szubjektivista jellegűek. Az esztétikai ítélet sajátságát Kant mindenekelőtt abban látja — szokott kritikai módszerének megfelelően —, hogy a tetszés csak akkor esztétikai jellegű, ha nem függ össze érdekkel. Ez az érdeknélküliség az esztétikai ítéletben a vulgáris magyarázatok szerint elsősorban és csupán azt jelentené, hogy Kant tagadja az esztétikum osztálymeghatározottságait. A valóságban azonban itt egy más területen pozitív mag rejlik. Kantnál ez a kategória ugyanis arra szolgál, hogy az esztétikumot egyfelől leválassza az etikumról, másfelől a tartalmatlan érzékiségről. A csak az érzékiségben, a „puszta érzékekben" tetszetős dolgokat Kant kellemesnek nevezi. A kellemes és szép ilyen elválasztása azért igen nagy jelentőségű, mert itt többről van szó, mint „az irokéz Sachem" esetéről, akinek Párizsban semmi sem tetszett jobban, mint a lacikonyha. A kellemességtől való elválasztás nemcsak azt jelenti, hogy esztétikailag számba nem jövő ítéleteknek jelentjük ki azokat, amelyek ilyeneket mondanak ki; ez a hús szép, mert jó lenne megenni, hanem kimondja azt is általában, hogy semmi köze az esztétikumhoz annak, ami a puszta érzéki színvonalon tetszetős.

Így ez a meghatározás kivonja az esztétikum köréből azokat a jelenségeket, amelyek az első pillanatra, az első hatásra tetszetősnek tűnnek, de valójában ennél a közvetlen érzéki hatásnál semmilyen mélyebb tartalmuk nincsen. Az antropológiai esztétikának, mint amilyen a Kanté, nagyon kell hangsúlyoznia ezt a negativitást, hiszen maga az antropológiai kiindulópont semmi biztosítékot nem nyújthat ez ellen a téves értékelés ellen. Így ezen az alapon záródik ki Kantnál az esztétikai szférából a giccs is. A giccs jellegzetessége az, hogy az első pillanatban kedvező érzéki benyomást kelt, a kellemesen hangzó dallamok vagy a szép tájak képe révén hat, s mégis a legesztétikátlanabb dolog.

Az érdeknélküliség megkövetelése azonban nem pusztán a csak érzéki élvezetet okozó tendencia ellen irányul, nemcsak erről választja le ezzel Kant az esztétikumot, hanem a moráról is. A moralizáló szempont, pl. Rousseaué is, idegen az esztétikai ítélettől. Kétségtelen az, hogy Rousseau művészetellenessége plebejus talajból táplálkozott, a francia filozófus ugyanis azért utasította el a művészet létjogosúltságát, mert „a nagyok hiúsága a nép verejtékét olyan nélkülözhető dolgokra pazarolja" (lásd 2. §). A valóságban ilyen szempontok, amelyek már régebben vallási oldalról, pl. az őskereszténységben, majd később az eretnek mozgalmakban felmerültek, esztétikailag teljesen jogosulatlanok. Jellemző, hogy ez a moralizáló szempont polgári plebejus szemléletű művészeknél egészen a legutóbbi időkig felmerül, s még Tolsztojnál is komoly szerepet játszik.

Az ilyen moralizáló érvek hangsúlyozása az osztálytársadalmak korában azzal járt, hogy a művészetet elutasították, s így ebből is látható, hogy ez a kérdésfeltevés messze jár az esztétikumtól. Igaza van tehát Kantnak abban, amikor ilyen értelemben kikapcsolja az esztétikából az érdeket. Ez természetesen nem jelenti, és nem is jelentheti az érdekek minden fajtájának kikapcsolását az esztétika szférából. A jelző nélküli érdek Kantnál a moralizáló ítéletre vonatkozik, és a pusztán kellemesre mint olyanra, amelynek valóban nincsen szerepe és nem is lehet az esztétikai ítéletben. A puszta kellemesség esztétikai elfogadása ugyanis azt jelentené, hogy az esztétikumban hatalmas szerepet juttatunk az egyesnek, holott az egyes színvonalán érvényes az a tétel, hogy „de gustibus non est disputandum", vagyis az ízlésekről nem lehet vitatkozni. Más szóval akkor az ízlés egyénileg változnék. Másfelől a morális megítélés egy rousseau-i-kanti értelemben az esztétikai ítélet normatív általánosságát jelenti, ami nem adna semmiféle fejlődési és változatossági lehetőséget az esztétikumnak, amelynek pedig éppen ez az egyik legjellegzetesebb vonása.

Ha valaki elfogulatlanul olvassa *Az ítélőerő kritikáját*, feltétlenül feltűnik neki a következő: Kant a mű elején, ahol a maga kritikai analitikus módszerével jár el, főként a leválasztást helyezi előtérbe. Itt elszigeteli az esztétikai ítéletet az egyéb filozófiai szféráktól, hogy habár szubjektíven, de mégis külön speciális törvények alapján ragadhassa meg az esztétikum lényegét. Ennek okát láttuk már az előbbiekben. Azonban a gondolatmenetben előrehalad — éppen úgy, ahogyan a *Tiszta ész kritikájá*hoz viszonyítva az esztétikai ítéletekkel kapcsolatban általában megváltoztatta a véleményét —, az anyag objektív gazdagsága szinte rákényszeríti arra, hogy később ugyanazokat a kategóriákat, amelyeket egyszer már átvizsgált s mint az esztétikus számára értékteleneket elvetett, még egyszer átvizsgálja. Így mindazok, aki a közkeletű Kant-esztétika-képből indulnak ki, és fellapozzák *Az ítélőerő kritikájá*nak 41. és 50. paragrafusát, meglepetéssel vehetik tudomásul, hogy Kant érdektelenség-kategóriája mennyire messze esik az újkantiánus érdektelenség kategóriától.

Ezekben a paragrafusokban ugyanis arról beszél, hogy a szépséghez intellektuális és empirikus érdek kapcsolódik. Mi kényszeríti rá erre a korrekcióra, kiegészítésre Kantot? Elsősorban az, hogy észreveszi a következőt: ha az esztétika ennyire szubjektív kiindulópontú, akkor hiába dobja ki az ingereket és a szubjektív érzékiséget az esztétikai szférából, semmi sem biztosíthatja az esztétikai ítélet objektivitását.

Hiába kísérli meg Kant azt, hogy a szubjektivitástól menekülve feltételezzen egy közös érzéket, egy tudatot általában, egy „sensus communis"-t, amely biztosítja az esztétikai ítéletek érvényességét. Ezek az ítéletek szubjektívek maradnak mindaddig, amíg eredetei álláspontját mereven érvényesíti. Ebben az értelemben igaza lenne Herdernek, aki a *Kalligoné*ban, Kanttal vitázó esztétikai írásában így ír: „Elég szegénységi bizonyítványa a kritikai filozófiának az, ha az, ami neki tetszik, nem gyönyörködteti, ami gyönyörködteti, azt nem tudja becsülni, amit becsül, az nem tetszhet neki, s nem is gyönyörködteti, sem nem tetszhetik neki". Kantnál azonban ezeknek a kategóriáknak megvan a maguk határozott értelmük. S így egyre közeledve az esztétika szféra gazdagságához, ugyanazokat a kategóriákat, amelyeket a mű elején Kant még elutasított, mint nem esztétikaiakat, a mű végén nem általánosan, hanem különös jelzős formában visszaveszi. S itt az előbbiekből következően a jelzők szerepe igen fontos. A mű elején Kant érdektől és fogalomtól mentes esztétikai ítéleteket követel meg, a mű végén egy bizonyos fajta érdeket és fogalmat az esztétikai ítéleten belül egyenesen megkíván. Mindez mutatja azt, hogy ami Kant szerint absztrakt értelemben kívül esik az esztétika szférán, konkrét értelemben mégis hozzátartozik.

Még érdekesebb azonban az, hogy azt a Kantot, aki még a gyakorlati észből, az etikából is kikapcsolta a társadalmiságot, itt a valóságos tények nyomása rákényszeríti arra, hogy figyelembe vegye a társadalmiságot. A szépséggel kapcsolatos esztétikai érdekről pl. megállapítja a következőt:

„Empirikusan érdekessé a szép csak a *társadalomban* válik: és ha feltesszük, hogy az embernek a társadalomhoz való ösztöne természetes, az erre való alkalmasság és hajlam a *társaságban* élő ember mint társadalomra meghatározott teremtményigényéhez, tehát mint a *humanitáshoz* tartozó sajátság járul, akkor nem hiányozhat az sem, hogy az ízlést mint mindannak megítélő képességét kelljen tekinteni, aminek segítségével *érzéseinket* mindenki mással közölhetjük, egyszóval mint annak elősegítőjét, ami mindenki hajlamát elvárja". (41. §) S valóban, mindaddig szükség van az érdek kikapcsolására az esztétikai ítéletből, amíg az esztétikumot elválasztva a társadalomtól szubjektívnak tekintjük. De maga az esztétikum általános közölhetősége, az esztétikai ítélet általános érvénye is a társadalomra utal. Így ha egy más vonatkozásban is, de felmerül *Az ítélőerő kritikájá*ban az érdekfogalommal kapcsolatban mondottak korrekciója.

Az érdekfogalom igazi tartalmát valóban nem biztosíthatja semmi más — akár a művészetekkel, akár a természettel kapcsolatban —, mint maga a társadalmiság, az ember társadalmisága, és semmiképpen sem az ember önmagában. Az „embernek önmagában" mint kategóriának sincs értelme, és egy nem létező lénynek természetesen semmi szüksége nincs esztétikai élvezetre. Így ebben az értelemben puszta antropológiai szempontból tekintve a művészetnek éppen úgy nem volna értelme, mint ahogyan nem lenne értelme a puszta moralitás szempontjából sem. Persze Kant maga is megjegyzi, megijedvén a társadalmiság feltevésétől, hogy „ez az indirekt, a szépséghez a

társadalom iránti hajlamból járuló érdek, számunkra nem fontos itt" (uo.), hiszen csak azt vettük szemügyre, ami az „ízlésítéletben a priori". De azt is tudja, hogy „ha már fel kellett fedni egy az ízlésítélettel összefüggő érdeket, akkor az ízlés felfedné megismerőképességünk egy átmenetét az érzéki élvezettől az erkölcsi érzéshez". De Kant már utólag ijedezik, előbb ki kellett mondania az empirikus, vagyis társadalmi érdeket az ízléssel kapcsolatban.

Ugyancsak — de a természeti szépre korlátozva — beszél Kant egy másik, az ízléssel kapcsolatos érdekről is. Ezt intellektuális érdeknek nevezi (lásd 42. §). Szerinte az intellektuális ítélőerőnek van meg az a szerepe, hogy „a priori meghatározzon egy tetszést, mely törvénnyé tehető mindenki számára anélkül, hogy ítéletünk valamilyen érdeken alapulna, de mégis *létrehoz egy ilyen érdeket.* Az előbbi ítéletben fellépő gyönyört és kedvtelenségét az ízlés, az utóbbit a morális érzés gyönyörének és kedvetlenségének nevezzük" (i. h.). Így azután szétfoszlik a kanti érdek nélküli tetszésről szőtt olyan legenda, mintha a kanti esztétika a l'art pour l'art első elméleti megalapozása lenne. Ennek helyében ott találjuk az intellektuális érdek fogalmát, amely semmiképpen nem egyeztethető össze a „poésie pure" fogalmával, hanem ebben az értelemben már közel kerül a társadalmiság és az emberi gyakorlat teljes összefüggésben megfogalmazott marxista esztétikában is szerepet játszó gondolathoz. S ezen még az sem változtat, hogy Kant, kiindulópontja alapján, a mű végéig makacsul ragaszkodik az érdeknélküliség feltételéhez az esztétikai ítélet esetében. De ennek az érdeknélküliségnek a tartalma most már, az előbb említett paragrafusok fejtegetései után, csupán arra korlátozódik, hogy elválassza az esztétikumot a puszta kellemestől és a katexochén morálistól.

Természetesen meg kell jegyeznünk azt, hogy Kantnál a művészet önállóságának hangsúlyozása egészen más funkciót tölt be, mint később az ún. l'art pour l'art. A művészet különálló szférájának kijelölése ebben az időszakban ugyanis nem pusztán történelmi előrelépés, hanem egyben a „sánctábor" ideológiának, a költészet önvédelmének is jelentős eszköze. Ez a védelem a kor feudális uralkodóival és kor politikájával szemben elősegítette a művészeti fejlődést. Bizonyos azonban az is, hogy Kantnál, ha nincs is szó a l'art pour l'art-ról, hiszen éppen az intellektuális érdek bevezetése mutatja, hogy Kant milyen irányban gondolta a megoldást, mégis van egy pont, amelybe az újkantiánusok (természetesen a königsbergi gondolkodó eredeti tendenciáit elferdítve) belekapaszkodhattak. Kantnál ugyanis az érdeknélküliség és az érdek dialektikája valóban az esztétika egyik fontos problémája. Viszont ez a dialektika Kantnál nem eléggé szerves. Ilyen módon nyílik lehetőség arra, hogy később a Kant-magyarázók és követők ezt a nem-szerves dialektikát szétbontva, annak pusztán egyik oldalát kiemelve és misztifikálva teremtsenek Kantból előfutárt a l'art pour l'art számára. Amint azonban bizonyos, hogy a kanti dialektika hézagossága, szervetlensége erre lehetőséget ad, úgy az is bizonyos, hogy maga Kant sohasem jutott volna el a XIX. század második felének polgári laposságáig, s felettébb elbámult volna azon, hogyha az ő filozófiájára hivatkozók elméleteit olvasta volna.

Kantnak, aki filozófiájának egészét, mint a felvilágosodás rousseau-ista vonalának átplántálója és jó német filiszter, egyaránt az etikára építi, végül is annyira nem célja az esztétikumnak az etikumtól való elválasztása, hogy az ő megfogalmazása szerint a szép nem más, mint az erkölcsi jó szimbóluma. Az esztétika legfontosabb záróköve nála az 59. paragrafus, ahol már a következő megállapításhoz jut el: „Nos azt mondom: a szép az erkölcsi jó szimbóluma:

s csak ebből a szempontból (tehát olyan vonatkozásban, ami mindenki számára természetes, s amit mindenki más számára kötelességként tehetünk) tetszik azzal az igénnyel, hogy mindenki helyesli, aminél is a kedély tudatában van a puszta érzéki benyomások okozta gyönyör iránti fogékonyságon túlmenő megnemesedésnek és felemelkedésnek is, és ezt a más értéket ítélőerejének hasonló maximája alapján becsüli. Ez az *intelligibilis*, mire, mint hogy az előbbi paragrafusban utaltunk rá, az ízlés kitekint . . ." Vagyis az erkölcsi szférától az esztétikait elszigetelő Kant végül is az esztétikait, ha nem is közvetlenül, de közvetetten az etikai szférával rokonítja.

Kant esztétikájának ez az ellentmondása azután igen szorosan összefügg azzal, hogy Kantnál a társadalmiság csak utólagos korollárium ként kapcsolódik be az esztétikai szférába. Ugyanis a művészet valóságos tárgya és anyaga a reálisan és objektíven létező emberi társadalom, illetve a társadalom és a természet anyagcseréje folytán létrejövő és változó viszony ember és természet között. Így a társadalmi gyakorlat nem egy morális értelemben, hanem egész gazdagságában, belekerül az esztétikum szférájába, s az esztétikai szférán belül el nem hanyagolható. Természetesen abban Kantnak nagyon is igaza van, hogy maga a morál nem tárgya a művészetnek, az esztétikumnak. Csupán a középkori moralitások írói, vagy később egyes esetekben a moralitás álláspontján álló írók kísérelték meg azt, hogy a moralitást magában tegyék meg a művészet tárgyául. Példa erre Tolsztoj, akit ez az elmélet vezetett — szerencsére ritkán — egyszerű tandrámák megírásához.

A valóságban azonban sem a moralitás, sem az erkölcsiség, sem az erkölcsi szokások önmagukban nem lehetnek művészi tárggyá. Kant nagyon jól érezve ezt, beszél arról az intelligibilisről, amelyre csupán irányul az esztétikai tevékenység. Sőt mi több, a szépséget szimbolikusan fogja fel éppen azért, hogy maga az etikai szféra csak elgondolható legyen, nem pedig tárgy, hogy az esztétikumban csak szimbolikusan lehessen ábrázolni, nem pedig közvetlenül. A valóságban azonban a művészet módszere nem tekinthető szimbolikusnak általában, hanem a maga területén nagyon is konkrét. Így Kant a maga rendszerén belül csak a szimbolizmus feltevésével képes megközelíteni azt, ami a valóságban konkrét s nem egyszerűen morális jellegű.

Ennek a kérdésnek az a sajátsága, hogy az esztétikai szféra valóban kapcsolatban van a morállal, de csak igen közvetetten.

A közvetítő elem a történelmi-társadalmi fejlődés. A morál és a történelem fejlődésmenete azonban felettébb divergens. A történelmi fejlődés és az erkölcsfejlődés nagyon egyenlőtlenek. A konkrét erkölcsiség, az etikum mindig a konkrét történelmi követelmények és az ezekkel összefüggő erkölcsi követelmények egybejátszásából áll. A marxizmus klasszikusai nagyon mélyen különböztették meg egymástól a konkrét történelmi szempont és a világtörténelmi szempont igazságát. Például a polgárságnak konkrét történelmi szempontból van igaza a feudalizmussal szemben, amikor a kapitalizmus felé tart, a parasztságnak — az összes parasztmozgalmakban felmerülő egyenlősítési tendenciájával — egy világtörténeti szempontból van igaza.

Az etikum nem más, mint a konkrét történeti és világtörténeti szempontok harcának eredője, dialektikus egysége. Így hangsúlyoznunk kell azt, hogy a morál és történeti mozgás, helyesebben a történeti mozgás és a morál (mert a morál mindig a konkrét történeti mozgás alapján alakul és fejlődik) dialektikus játéka jelenti a művészet általános tárgyát. Ez realizálódik helyenként a moralitás és legalitás ellentétében, mint az *Antigoné*ban, a történetileg meg-

haladott tendenciák új moralitással összefüggő legyőzésében, mint a shakespeare-i vígjátékokban stb.

Tárgyunktól igen messze vezetne, ha itt kifejtenénk a műalkotások tárgyfelvetésének ezt az alapproblémáját. De hangsúlyoznunk kell, hogy Kant problémafelvetésében éppen ennek a belső problematikának a keresése rejlik. S ha ő az etikai meghatározottságot elsősorban a természeti szép élményénél hangsúlyozza azon az alapon, hogy „a művészet virtuózai" igen sokszor nem feddhetetlen erkölcsű emberek, akkor ez két okból történik. Egyfelől a filiszter kifogásait halljuk itt a művészek ifjúkori „bohémiája" ellen, másfelől Kant kiindulópontjának tévessége is indokolja ezt, mert ő itt sem az objektív műveket, hanem az egyént vizsgálja meg. Miután azonban mélyebben vizsgálja meg a zseni és a művészeti szép fogalmát, végül is a szépség egészére kiterjeszti a morális jó szimbolikus jellegét. S ha Kant csak szimbolikus formában tudja is itt kifejezni azt, amit mi úgy jelöltünk meg, hogy az esztétikai tárgy nem más, mint az etikum maga, vagyis a történelmi mozgás és a konkrét moralitás egymásbajátszása, végül mégis ezt kell megközelítenie az adott valóság alapján.

Igy tehát elmondhatjuk, hogy Kant kísérlete az esztétikának az etikától való elhatárolására azzal végződik, hogy az esztétikumot — egy nem közvetlen, hanem elvont közvetett módon — az etikum szolgálatába állítja, ahelyett, hogy tárgyát jelölné még. Ezzel lényegileg a felvilágosodás gondolatkörén belül marad, noha abból a dialektika irányában igyekszik kitörni. Ha Lessing a színpadot végül is a nézők erkölcsi iskolájának fogja fel, akkor a kanti gondolatkör csak kezdeteiben különbözik ettől. Így azután egyáltalán nem tekinthetjük véletlennek azt, hogy ezt a problémát Schiller, a német költő kiindulva a kanti filozófiából általában és a kanti esztétikából különösen a következőképpen fogalmazza meg. Nem elég tehát szerinte, hogy az értelemnek minden felvilágosodása csak annyiban érdemel figyelmet, amennyiben visszahat a jellemre, ez a felvilágosodás bizonyos értelemben éppen a jellemből származik, „mert a fejhez való utat a szív révén kell megnyitni. Az érzékelőképesség kiképzése tehát a kor sürgős szükséglete . . ." (lásd: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* 8. levél). Majd a kilencedik levélben így folytatja: „De nincs-e itt esetleg egy kör? A teoretikus kultúrának a praktikushoz kell vezetnie, és praktikusnak mégis a teoretikus feltételének kell lennie? A politikában való minden javulásnak a jellem nemesedéséből kell kiindulnia — de hogyan nemesedjék egy barbár alkotmány befolyása alatt? Tehát ebből a célból olyan eszközöket kell keresni, amelyeket az állam nem ad meg, s ahhoz nyitnak meg forrást, ami minden politikai rontás ellenére tisztán és ragyogóan megmarad." S nem véletlen az sem, hogy Schiller éppen az esztétikai szférában, a művészetben leli meg azt hatalmas erőt, amelyet keres, mert „az emberiség elvesztette méltóságát, de a művészet mégis megmentette azt, és megőrizte jelentős kövekben: az igazság a csalódásban él tovább, és az utánzott képből áll újra helyre az eredeti". (I. h.)

Az, hogy Schillernél a kanti esztétikánál határozottabb és dinamikusabb képet kapunk az esztétikum szerepéről, egészen bizonyos. De legalább ennyire világos az is, hogy Kant ilyen kérdésfeltevése milyen mélyen összefügg korának művészi sánctáborával és e sánctábor praktikus lehetőségeivel. Az érdeknélküliség fogalmának tehát az is egyik funkciója Kantnál, hogy leszámolva a reális helyzettel, ti. azzal, hogy Németországban az ő korában a művészet nem közvetlen politikai áramlatok sodrának kifejezője, nem lehet egy politikai áramlat részévé, hanem az előkészítés feladatát látja el. Így válik azután az

esztétikum nála az erkölcsi jó szimbólumává, mivel célja az emberi jellem megnemesítése, előkészítése, tisztántartása.

Nagyon jellemző ebből a szempontból, hogy noha Schiller elsősorban a kanti etika hatása alatt állt, mégis úgy látta: a kanti filozófiából az következik, hogy a gyakorlatnak a művészet területén kell összpontosulnia. Ezzel az egész gyakorlat-kérdést az etikáról átteszi az esztétikába. Ezzel ugyan korántsem változik meg az egész koncepció idealista jellege, de mindenesetre lépés ez objektív idealizmus irányába, és a koncepció maga mozgékonyabbá, dinamikusabbá válik. Ezzel — legalábbis részben — eltünteti a kanti esztétika merevségeit. Schiller esztétikája tehát éppen az érdeknélküliség kategóriájában mondja ki a kanti esztétika titkát. Olyan érdeknélküliség ez, amely kényszerű, amelyet Kant minduntalan visszavon, amely végső fokon egy magasabb rendű érdek alá történő rendelődést jelent — ha közvetetten is — a konkrét helyzetben. Persze, az ezzel kapcsolatos ellentmondások a kanti esztétikán belül — mint láttuk — éppen arra vezethetők vissza, hogy Kant képtelen a gyakorlatot a maga érzéki totalitásában felfogni.

b) *A különösség esztétikai és teleológiai érvényéről*

Ahogyan az eddigiekből láttuk: az ítélőerő sajátsága Kantnál abban áll, hogy — mindenekelőtt antropológiai jellegéből következően — ízlésítéleteket alkot, mégpedig olyan ízlésítéleteket, amelyek éppenúgy a prioriak, mint az értelmi ítéletek. Az ítélőerőnek azonban az a további sajátsága Kantnál, hogy egészen speciális szerepe van az egyes, különös és általános viszonyában.

„Az ítélőerő általában — írja Kant — az a képesség, hogy a különöst úgy gondoljuk, mint amit az általános tartalmaz. Ha az általános (a szabály, az elv, a törvény) adott, akkor az ítélőerő, mely a különöst ez alá rendeli (még ha az ítélőerő mint transzcendentális a priori meg is adja a feltételeket, melyeknek megfelelően lehet csakis az általános alá rendelni) *meghatározó*. Ha viszont a különös adott, mihez meg kell találnia az ítélőerőnek az általánost, akkor az ítélőerő *reflektáló*. (L. Bevezetés IV.)

Kant természetesen itt a különösséget szubjektív módon mint ismeretelméleti kategóriát fogja fel. A valóságban azonban a különösség nem ismeretelméleti jellegű, hanem objektív valóságkategória, vagyis ontológiai fogalom. De annak ellenére, hogy Kant itt félreismeri a kategória jellegét, igen nagy jelentőségű marad az a felfedezése, hogy a különösségnek nagy szerepe van az esztétikumban — anélkül hogy az esztétikai szféra egyedüli meghatározója lenne. De talán még fontosabb az, hogy a biológiáról szóló filozófiát erre a szempontra építi rá. Ugyanis Kant előtt a különösség jelentőségét annyira nem ismerték fel, hogy nem választották el az egyeditől, és úgy kezelték, mint ezzel ekvivalens kategóriát. Kant tehát az első, aki felismeri a különösség nagy jelentőségét, sőt ezen túlmenően látja azt is, hogy a különösség megragadása két irányból történhet.

A megragadás egyik módja a meghatározó ítélőerőé. Ez a természet ontológiájában annyit jelent, hogy a meghatározó ítélőerő a különösségnek azt az esetét ragadja meg, amikor a természet legáltalánosabb nemei fajokban specifikálódnak. Ugyanennek az ítélőerőnek esztétikai értelme az, hogy az általános művészi szemlélet egyedi esztétikai megvalósulása szintén tartalmazza a különösséget is. Másfelől az ún. reflektáló ítélőerő természetfilozó-

fiailag azt a folyamatot jelenti, amikor a természeti fejlődés folyamán régebbi fajok integrálódásából előállanak új nemek. Ez természetesen bonyolult fejlődés, amelyet Kant itt tételez: ennek lényege az, hogy a fajok bizonyos egyedei hasonló tulajdonságokat öltenek (itt egymáshoz közelálló fajokról van szó), s ezek új organikus nemmé alakulnak. A nemek fajokra való lebontódása és a fajok nemekké való szerveződése mint spontán folyamat egyaránt törvényszerű az organikus valóságban. Itt a dialektikus mozgás megragadására való törekvés mutatkozik meg Kantnál.

Persze Kantnál az organikus fejlődés dialektikájának megsejtéséhez és az antropológia dialektikájához is feltétlenül szükséges egy határozott túllépés a *Tiszta ész kritikájában* megadott rendszer metafizikus lezártságán. S amint az esztétikában — ahogyan láttuk —, ha alkalmilag is, de vissza kellett térnie a „zoón politikon", az ember mint társadalmi lény koncepcióhoz, hogy megmagyarázhassa a széppel kapcsolatos „empirikus érdeket" annak ellenére is, hogy módszertanilag csak az elszigetelt embert vizsgálja, úgy a temészetfilozófiában ezzel párhuzamos helyzet állt elő. A természetfilozófiában vissza kellett Kantnak térnie ahhoz a kiindulóponthoz, amely saját zseniális fiatalkori gondolata volt, amikor az égitestek keletkezésének elméletét írta meg. Fel kellett tehát elevenítenie a természet történeti felfogását. Arra, hogy ez a természettörténeti szempont már alapjául szolgál a természetfilozófiai elgondolásoknak, általában jellemző, hogy Kant egyik kisebb természetfilozófiai írásában így beszél:

„A *természetrajzot* és a *természettörténetet* általában azonos értelemben tekintjük. Csakhogy világos: a természeti dolgok ismerete, ahogy *most vannak*, még mindig maga után vonja azt a kívánságot, hogy megtudjuk, milyenek *voltak* egykor, és milyen sor változáson mentek keresztül, hogy mindenütt a jelenlegi állapotukba kerüljenek. A természettörténet, amely mind a mai napig hiányzik, megtanítja majd nekünk a föld változásait és ezen belül a földi teremtmények változásait (a növényekét és állatokét), amelyeket a természeti viszontagságok révén szenvedtek el, és ezeknek a törzs ősképétől való, ebből eredő különböző eltéréseit. Ez valószínűleg egy sor különböző fajtát ugyanazon nem fajaihoz vezet vissza, és a mostani természetrajz oly iskolás módszerét átépíti egy értelmes fizikai rendszerbe." (L. Immanuel Kant's *Werke*. Leipzig 1912. II. köt 587. o. Von den verschiedenen Rassen der Menschen.)

Mint látjuk, a természet történetisége nélkül nem vetődhetnek fel dialektikus kategóriák a természetfilozófiában, s így a különösség kategóriájának feltétele a történetiség. A természet történetiségének ez a feltevése azután éppen úgy nagy hatást gyakorolt Goethére és Schillerre, mint a különösség kategóriájának kiemelése. Ez az út filozófiailag közvetett módon előkészíti a talajt a darwinizmus számára, ahol ezek a kategóriák már reális összefüggésben jelennek meg. Másfelől azonban nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy a különösség olyan kategória, amely mint ontológiai kategória nemcsak a szerves természet vizsgálatában fontos, hanem az esztétikai szféra specifikus tárgyának és kiindulásának is az alapját jelenti. Éppen ezért a különösség olyan kategória, amely ismét csak alkalmas arra, hogy megindokolja a Kantnál felmerülő kapcsolatot az esztétikum és az organikus élet között (persze mindig figyelembe kell vennünk, hogy a kategóriai körök közössége csak egy formális filozófián belül jelenthet reális kapcsolatot).

A különös általános ontológiai jelentőségét s ezen belül szerepét az esztétikai szférában, valamint a kanti különösségfogalom hatástörténeti tényezőit

már kitűnően megrajzolta Lukács György *A különösségről* írott művében (Akadémiai Kiadó, 1957.). Itt bebizonyította Lukács azt is, hogy a kanti filozófia általában s ezen belül *Az ítélőerő kritikája* nem lezárást és nagyszerű összefoglalást jelent filozófiatörténeti szempontból, hanem főként új dialektikus lehetőségek megnyitását. Így Kantban elsősorban a nagy kérdésfeltevőt kell látnunk. Az olvasót erre a műre utaljuk ebben a tekintetben már csak azért is, mert — tekintettel előszavunk jellegére — nem szándékozunk megismételni az ott leírottakat, hanem az ott felvetett problémánk egy aspektusát ragadjuk ki.

Arról kell beszélnünk, ugyanis, hogy Kant akármennyire is ismeretelméletileg veti fel a problémát, ez mégis valóságkategória marad. Minden egyes dolog a valóságban bizonyos szempontból általános, különös és egyes vonások hordozója is. A megismerésben természetesen tükröződik az, hogy az egyes viszonylatoknak hol a helyük a valóságban, mennyiben egyesek, különösek és általánosak. Hiszen ez objektív összefüggés, és a tudat ezt az objektív összefüggést mindenkor tükrözi is. Magának a tükrözésnek, a tudatnak kategóriáiban azonban a különösség sajátosan jelenik meg, hiszen ez a tudati kategóriákon belül nyeri el a helyét. Így az objektív különösség a tudaton belül a megismerés folyamatán belül más szerepet játszik, mint az objektív valóságban.

Az, ami ontológiai kategóriákban egyes, annak a megismerésen belül a szemlélet felel meg. Ha az ontológiai kategóriákat a megismeréshez viszonyítjuk, azt kell látnunk, hogy amint a szemlélet az egyes, úgy a fogalom az általános színvonalán áll. Az pedig, ami a kettő közötti terület, s az objektivitásban a különösségnek nevezhető: a megismerési folyamaton belül a képzet területe. Ahogyan a különös magában hordozza mind az egyesnek, mind pedig az általánosnak a mozzanatait, úgy a képzet tartalmazza magában egy bizonyos síkon az eleven érzéki szemléletnek a motívumait, s bizonyos területeken pedig előremutat a fogalmi általánosítás felé.

Igy az, hogy Kant a különöst a meghatározó és reflektáló ítélőerő szempontjából — említett természetfilozófiai értelmén kívül — megkettőzi, még egy másik igen fontos mozzanatnak is hordozója. Persze, hogy ezt felfedjük, le kell számolnunk azzal, hogy Kant itt idealista misztifikáció formájában beszél a különösségről s az idealizmus az ontológiai kategóriát játszi könnyedséggel csúsztatja át egy ismeretelméleti kategóriába, s úgy kezeli, mintha ismeretelméleti lenne. Ha ettől elvonatkoztatunk, akkor fogjuk látni ennek a gondolatnak sajátos mélységét ismeretelméleti vonatkozásban is. A kétféle ítélőerő titka ismeretelméleti vonatkozásban abban áll, hogy ezzel Kant lényegileg a kétféle képzet feltevésére ad utalást. Eddig bizonyítottuk, hogy a természeti szférában a kétféle különös nagyon is valóságos feltevés. A mostani feladatunk a kétféle képzet létének bizonyítása. A művészet szempontjából ugyanis a különösség kategóriájának az ontológiain túlmenő ismeretelméleti jelentőségét is fel kell fednünk. Az esztétikai gyakorlat ugyanis nem pusztán azt jelenti, hogy magában az objektív tárgyban felfedi a különösség specifikumát. Ezt nem teheti meg másként, mint hogy saját kategóriáival is játszik. Így Kant különösség-kategóriáját ebben az értelemben kell felfognunk. Hiszen a képzet — amelynek jelentőségét Kant csak a művészi gyakorlatban ismeri fel, amikor azt mondja, hogy a természeti szép maga szép dolog, a művészeti szép: szép képzet egy dologról — ismeretelméletileg éppen az a különös, amelyben a szemléleti tartalmak egyesülnek a fogalom irányába mutató elemekkel.

De ekkor vetődik fel a kérdés: ha Kant a különösséget ilyen ismeretelméleti kategóriaként fogja fel, akkor hogyan lehetséges, hogy az esztétikai ítéletet olyan mereven elválasztja a fogalomtól, amint azt *Az ítélőerő kritikájának* 6. paragrafusában teszi. Csakhogy itt is az ismétlődik meg, amit már láttunk egy ízben az érdeknélküliség kategóriájával kapcsolatban. Kantnak az a kijelentése ugyanis, amely szerint az esztétikumban a fogalomnélküliség szférájával van dolgunk, éppen annyira nem merev, mint az érdeknélküliség kategóriája. Az a Kant, aki a mű elején le akarja választani az esztétikumot és a művészetet a megismerésről, s így mereven elszigeteli a fogalmaktól, később egy más értelemben egy sajátos fogalmat tart az esztétikai szféra alapjának.

Az ízlésítéletek vizsgálata kapcsán ugyanis Kant belebonyolódik az ízlés antinómiáiba, amelyeknek az az alapjuk, hogy a fogalomnélküliség esetében semmi sem biztosítja azoknak az ízlésítéletek objektív érvényét, amelynek meglétét Kant felteszi. Mivel a„sensus communis" feltevése egymagában nem elegendő ahhoz, hogy az ízlésítéleteknek objektív érvényt biztosítson, a kritikai filozófia a következő fejtegetésre kényszerül:

„Az ízlésítéletnek valamilyen fogalomra kell vonatkoznia: különben nem tarthatna igényt semmiképpen sem arra, hogy, hogy mindenki számára szükségképpen érvényes legyen". Majd később így ír: Egy antinómia feloldásánál felmerül az a lehetőség, hogy két, egymásnak látszólag ellentmondó tétel valójában nem mond ellent egymásnak, hanem megállhat egymás mellett . . . Ugyanis azt a fogalmat, amin egy ítélet általánosérvényűségének alapulnia kell, a két egymással szemben álló ítéletben egyféle jelentésben tételezzük fel, s mégis két ellenkező prédikátumot mondunk ki róla. Így a tézisben a következőképpen kell hangzania: az ízlésítélet nem alapul *határozott* fogalmakon; az antitézisben viszont: az ízlésítélet mégis egy, habár *határozatlan* fogalmon alapul (ugyanis a jelenségek érzékfeletti szubsztrátumának fogalmán), és azután nincs többé ellentét a kettő között." (59. §)

Ezzel lejátszódott itt is ugyanaz, amit szemügyre vettünk az érdeknélküliség fogalma esetében. Kantnál az analízissel, a tagadással kezdődik a munka, a szintézis ezt követi. Azt, amit Kant — mint az esztétikumhoz nem tartozót — a mű elején elvetett, visszahozza egy más formában a mű végén. De a fogalom jelentőségének hangsúlyozása az esztétikai szférán belül nem csupán az esztétikai ítélet érvényét érinti, hanem az eddigiekből következően éppen a különösséggel kapcsolatban érinti az esztétikum egész szféráját is, sőt mi több, ennek éppen a lényegét. Láttuk, hogy Kant az esztétikailag szép tárgyat és az esztétikailag szép művészi alkotást a képzet kategóriájának bevezetésével különbözteti meg egymástól. Persze Kantnál — éppen idealizmusa miatt — ez a különválasztás sohasem lehet teljes mértékben megalapozott, de ebben a megfogalmazásban is elbújik egy latens, Kantnál állandóan jelenlevő materialista tendencia. Most számunkra az a lényeges, hogy Kant a művészi gyakorlatot illetően a képzet kategóriát használja, amely ismeretelméletileg megfelel a különösségnek.

Ezzel azonban a kanti esztétika kérdésfeltevésének egyik legnagyobb és polemikusan kifejtett értékét kell megvizsgálnunk a következőkben. A művészet a különösség megragadásában a képzet területén működik, s igen fontos szerepe van a megismerés Lenin jellemezte dialektikus útjában. Lenin a *Filozófiai füzetek*ben arról beszél, hogy megismerés az eleven szemlélettől az elvont fogalomig emelkedik. Itt azonban a közbeeső mozzanat a képzet mozzanata. S amint a szemlélet az egyest, a fogalom az általánost, úgy a képzet a

különöst jelenti a megismerésen belül. Csakhogy ezáltal felmerül az a dilemma, hogy a képzet, amely — mint láttuk — ilyenképpen a műalkotás alapkategóriája, végeredményben csak előzetes foka a fogalomnak, hiszen a megismerés folyamán pusztán a fogalmat megelőző lépcsőfokot jelent. A képzet szerepe azonban ezzel nem merült ki. Az egyszer elért fogalom esetében ugyanis a fogalom nem maradhat meg többé a fogalom színvonalán, hanem a gyakorlatban ismét visszatér ahhoz a valósághoz, amelyből vétetett. Ekkor ismét keresztül megy a gondolkodás, a képzet és a szemlélet formáin.

Így tehát kialakul egy második képzet, egy fogalommeghatározta képzet is, éppen a gyakorlat követelményeinek eredményeképpen. Így a fogalom ebben a második képzetben már elemként benne van. Ebben az értelemben lehet ismeretelméletileg elmondani azt, amit Kant a kétfajta (meghatározó ítélőerő alapján létrejött és reflektáló ítélőerő alapján létrejött) különösségről elmondott. Ugyanis ez a kétfajta különösség — a különöstől az általános és az általánostól a különös felé haladó egyaránt — vagy ontológiai mozgástendencia, s akkor történetinek kell lennie (ebben az értelemben a teleológiai ítélőerőnél vannak nekifutások Kantnál), másfelől abban az esetben, ha megismerésről, a megismerőképességről van szó, ennek csak a képzet kategóriáival kapcsolatosan van értelme. Éppen a képzet lényeges vonása az, hogy egyfelől az általános felé halad az egyesből, a szemléletből kiindulva, másfelől a fogalom birtokában visszafordul az egyes felé. Az utóbbi esetben a fogalom nem az elméleti cél, hanem a gyakorlat eszköze. Ebben az értelemben is következik Kant különösség-felfogásából, s ennek a kategóriának valódi ismeretelméleti áttételéből az, hogy neki mindenféleképpen el kell jutnia a határozatlan fogalom feltevéséig.

Persze, a határozatlan fogalom feltevése éppen úgy, mint a különösnek mint önálló szférának feltevése Kantot szükségképpen vitába keveri az objektív idealizmussal. Az objektív idealizmus ugyanis, ha racionalista alapról indul el, okvetlenül magasabbrendűnek fogja tartani a fogalmat, mint a képzetet. Ez a vonal elvezet Leibniztől Baumgartenen át egészen Hegelig, aki a képzetet csak mint fogalom előtti stádiumot tudja felfogni. Így Hegel a művészetet történelmi értelemben is úgy ábrázolja, mint a filozófiát és a tudományos gondolkozást megelőző szférát, amelynek a valódi tudományos gondolkozás létrejöttekor el kell halnia, és át kell adnia a helyét a filozófiának. Az objektív idealizmus irracionalista válfaja viszont, amint ezt Schellingnél láthatjuk, az intellektuális szemlélet jegyében magasabb polcra helyezi a művészetet, mint a tudományt. Kant természetesen felveszi a harcot az objektív idealizmusnak őelőtte legjellegzetesebb álláspontjával, Baumgartenéval, aki az esztétikumban, a leibnizi elméletet követve, zavaros fogalmak megvalósulását látja. Kant a határozatlan fogalom kategóriájával s az esztétikum ismeretelméleten túllépő etikum felé közelítésével teremti meg a baumgarteni kategória ellenpárját.

Kant különös-fogalmának ezt a vonását nem ismeri fel természetesen az idealista esztétikatörténet, pl. Croce és Baeumler. Benedetto Croce az esztétikájában Kantot egyszerűen Baumgarten követőjének ábrázolja. Ennek alapja nála az, hogy Baumgarten is, Kant is végső fokon a racionális megismerésében látták a megismerés lényegét, míg Croce belesüllyed az irracionalisztikus intuicionizmusba. „Nos, milyen eszméje volt Kantnak a művészetről? — kérdezi Croce. Furcsának fog hangzani erre a mi feleletünk, annak, aki ráemlékszik nyílt és heves harcára Wolff iskolája, és a szépnek olyatén fogalma ellen,

hogy az egy zavarosan felfogott tökéletesség, mégis meg kell mondanunk, hogy Kant eszméje a művészetről alapjában véve ugyanaz volt, mint Baumgartené és iskolájáé". (Croce, *Esztétika*. Budapest, Rényi Károly kiadása é. n. 275. o.) S lényegében hasonló alapon kísérli meg kimutatni Kant és Baumgarten közös vonásait Baeumler is, aki *Az ítélőerő kritikájáról* írott könyvében azt akarja bizonyítani, hogy Kant elsőként jutott el az irracionalizmus küszöbéig, s így mindazt, amit Baumgarten felvetett, racionalisztikus módon tovább fejlesztette, hogy végül is eljusson az érthetetlen szférájáig.

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy mindkét hasonló jellegű álláspont tévedésen alapul. A közösség Baumgarten és Kant módszerében egyedül az, hogy mindketten a racionalizmus álláspontján állnak. A határozatlan fogalom puszta feltevése azonban nemcsak a Baumgarten elleni polémiát jelzi, hanem ezen túlmenően azt is megmutatja, hogy Kant pozitív értelemben lép túl Baumgartenen, amikor Baumgarten alapkategóriája helyére egy fontosabb és sokatmondó alapkategóriát helyez. Igaz, Kant az idealizmusa, valamint a gyakorlattal való kapcsolat hiánya következtében képtelen ennek a határozatlan fogalomnak igazi mibenlétét levezetni, s így csupán a szubjektív módon felfogott különösség kategóriára apellálhat. Bizonyos azonban az is, hogy a második képzet itt, ha bármilyen elvontan is, de megközelíti a fogalomtartalmú képzet kategóriáját, amely az első naiv képzetet felülmúlva, de azzal együtt végeredményben a művészi szemlélet alapjává válik. (Pusztán megjegyezzük, hogy itt van az ismeretelméleti alapja annak, amit Schiller *A naiv és szentimentális költészet* különbségéről kifejt. A naiv költészetben ugyanis — így nevezi Schiller a klasszikát — még lehetőség volt arra, hogy az elsődleges képzet szerepe túlnyomó legyen. A szentimentális költészet, vagyis a bonyolultabb problémákkal számoló modern költészet esetében már a második, a fogalomtartalmú képzet dominál.)

Igy a különösség a képzet kategóriáján belül nyeri el szubjektív értelmét. A művészi tevékenység szubjektív oldalát csak ennek a kategóriának jegyében lehet megragadni, éppen úgy mint ahogyan a különösség objektív értelmét csakis a természettörténeti fejlődés belső dialektikája adhatja. Erre vezethető, vissza az, hogy Kantnál mindkét (az esztétikai és a teleológiai) ítélőerő esetében egyaránt fontos kategória a meghatározó és a reflektáló funkció, vagyis az is, hogy a különöshöz az általánosból jutunk el, s az is, hogy az általánoshoz a különösből emelkedünk fel. De éppen ezért egészen természetes az, hogy a határozatlan fogalom ebben az összefüggésben nyeri el értelmét. Így a különösségnek és határozatlan fogalomnak egyaránt csak akkor van az esztétikai szférában talaja, ha egyfelől feltesszük a Kant által esztétikailag empirikus érdeknek nevezett társadalmiságot egyfelől, másfelől azt a morális tartalmat, amelyet Kant intellektuális érdeknek nevezett, vagy — másként — az intelligibilis szubsztrátumra való kitekintésnek hívott.

КАНТ: КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Иштван Германн

Работа посвящена в первую очередь эстетическому вопросу третьей «критики» Канта. В ней указывается на то, что для Канта рассмотрение вопроса о способности суждения было логической потребностью, вытекающей из способа воззрения предшествующих произведений. Эту логическую потребность, о которой во введении к своему труду пишет

и сам Кант, подкрепляла и общественная потребность. В связи с этим автор изображает произведение Канта как связанное со своеобразными потребностями «художественного периода» (Кφψ]⁶, pε[²*;ε), с теми оборотнительными укреплениями, которые поэты воздвигли для защиты от вмешательства немецких князьков. Так конкретный исторический смысл «чистого художественного устремления», так часто упоминаемого — в первую очередь неокантианцами (Форлендер, Кохен и др.) —, заключен именно в этой связи. На основании кантовского формализма и субъективного идеализма, естественно, сложились такие кантовские тенденции, которые приводят к декадентским устремлениям современного периода, но сам Кант — введя категории неопределенного понятия и интеллектуального интереса — показал себя гораздо более глубоким мыслителем, чем тот, каким его представляют некоторые его последователи.

В работе указывается, далее, не то, что связывание философии природы и эстетики вовсе не представляет у Канта случайной и произвольной игры. Дело в том, что Кант считает искусство гения инстинктивным творением, т. е. полагает, что основной его категорией является бесцельная целесообразность так же, как и для органической природы. В статье оспаривается интерпретация Канта, данная представителями философии истории духа, и показывается, что философия истории духа с необходимостью не может понять великой попытки Канта обозреть общие проблемы своей эпохи с единой рациональной точки зрения.

KANT: THE CRITIQUE OF JUDGMENT

István Hermann

The study mainly treats the aesthetical aspects of Kant's third critique. He points out that for Kant the discussion of judgment was a logical necessity following from the views in his previous works. This logical necessity, which Kant himself described in the introduction to the Critique, was supported by social necessity too. Thus the author describes Kant's work as being related to the peculiar needs of his Kunstperiode, to that protective „structure" built by the poets against the German petty monarchs. Historically speaking the pure artistic attempt mentioned so often by the neo-Kantiant (Vorländer, Cohen, etc.) acquires a concrete meaning in this context. Naturally Kantian formalism and subjective idealism provide a basis for such tendencies which point to the decadent attempts of modern tiems, but Kant who introduced the categories of intellectual interests and indeterminate concepts proves to be a much deeper thinker than certain of his followers believe.

Furthermore, the study points out that Kant's relation of natural philosophy to aesthetics is not accidental or a deliberate attempt for Kant regards the art of the genius as intuitive creation. Thus he assumes that its fundamental category is undirected purs posiveness, just as he holds this to be characteristic of organic nature. The study argues against Kant's interpretation of the history of ideas and proves that this history does not necessarily value that great effort which Kant puts forth to formulate a uniform rational view on the universal problems of the age.

Az elidegenedés problémája a marxizmusban

ÁGH ATTILA

Kevés filozófiai probléma van napjainkban, melyet olyan széles körben tárgyalnak és vitatnak, mint az elidegenedés problémáját. Szinte valamennyi társadalomtudomány érdekelt e kérdésben, sőt a művészetek is — elég, ha csak pl. Kafka, Sartre, Camus, Fellini munkásságára gondolunk. A probléma fontossága és átfogó volta már önmagában is mutatja, hogy többről van itt szó, mint múló „szellemi divatról", s ezt igazolja a filozófia — ezen belül a marxista filozófia — története is. A két világrendszer küzdelmének és szocialista társadalmunk fejlődésének elvi kérdései azok, melyek rendkívül élesen és sürgető igénnyel vetik fel az elidegenedés problémáját.

Napjainkban nem kell már az elidegenedés probléma tanulmányozásának fontosságát különösen bizonygatni, a kutatók előtt elsősorban a konkrét kidolgozás feladata áll, mivel az messze elmaradt az igényektől. A különböző társadalomtudományok művelői, írók, sőt újságírók is egyre gyakrabban használják az elidegenedés fogalmát, sokszor konkrétan meghatározott tartalom nélkül, s így fennáll annak a veszélye, hogy a kategória használata valamilyen elméleti varázsszerré változik át, mely részletes, a dolgok sajátosságainak megfelelő elemzés helyett egy csapásra „megoldja" a problémákat. Ezért az alábbi tanulmányban megkíséreljük röviden összefoglalni az elidegenedés problémájának történetét és tartalmát.

Bár az elidegenedésre vonatkozó kutatások rohamosan haladnak előre — különösen a fiatal Marx munkásságát illetően —, korántsem lehet még egységesen kialakult álláspontról beszélni a marxista filozófiában az elidegenedésre vonatkozólag. Ennek oka nemcsak abban keresendő, hogy a kutatás a kezdeti stádiumában van — ami maga is okozat —, hanem mindenekelőtt abban a sajátos helyzetben, melyet az elidegenedés problémája a XX. századi filozófiában elfoglalt. Ezért, mielőtt az elidegenedés tartalmának vázolására kísérletet tennénk, fel kell mérnünk azokat a tényezőket, melyek az eddigi kutatás körülményeit meghatározták. Másrészt, egységes álláspont hiányában az elidegenedés problémájának ismertetése egyben állásfoglalás is, s nem tekinthető egyébnek, mint a marxizmus klasszikusai elidegenedésre vonatkozó kutatásai értelmezésének.

Az elidegenedés marxi elméletének történetéhez

A marxizmus fejlődésének jelenlegi fokán az elidegenedés felfogása a munkák többségében még magán viseli a probléma megközelítésének dogmatikus korlátozottságát. Itt nem elegendő csupán arra utalnunk, hogy a személyi

kultusz időszakában hogyan torzult el a marxizmus, és korlátozódott néhány — bár többnyire alapvető — probléma feldolgozására és a velük kapcsolatos kategóriák használatára. Ennél többről van szó. Századunk 30-as éveitől kezdve majdnem napjainkig a marxizmus néhány problémáját és kategóriáját a különböző polgári és revizionista áramlatok egyszerűen kisajátították, s a marxizmus meghamisítására használták fel — vonatkozik ez mindenekelőtt az elidegenedésre. A dogmatizmus előretörése következtében a marxizmus ezekben a kérdésekben defenzívára szorult, már csak azért is, mert a klasszikusok munkásságának ezen területeit elhanyagolták, sőt tudatosan „elsüllyesztették". Ismeretes, hogy a személyi kultusz évei alatt a Szovjetunióban csaknem lehetetlen volt hozzájutni Marx és Engels összes műveihez, s hasonlóképpen volt ez — bár kisebb mértékben — Lenin munkáival is.

Így került az elidegenedés problémája az antropológiával egyetemben az antimarxista irányzatok fegyvertárába. Ettől kezdve a kategória egész története összekapcsolódott a fiatal Marx „humanistává" minősítésének koncepciója alapján a marxizmus „átértékelésével", s vezetett általában a „fiatal" és a „késői" Marx szembeállításához. Az elidegenedés problémája a Gazdasági-filozófiai kéziratok 1932-es megjelenésétől a marxizmus meghamisításának, s a marxizmus elleni támadásnak fő formájává vált[1] és maradt is napjainkig, s ugyanakkor belekerült különböző polgári irányzatok — egzisztencializmus, neotomizmus stb. — filozófiai rendszerébe.

Mivel a marxizmus kialakulása — néhány igen színvonalas kezdeményezéstől eltekintve[2] — egészen a legutóbbi évekig az egyik legelhanyagoltabb kérdése volt a marxista filozófiának, a fiatal Marx kutatása a különböző antimarxista irányzatok „szabad vadászterületévé" vált, s a marxista filozófia képviselői csak arra szorítkoztak, hogy elhárítsák a polgári és revizionista filozófusok támadásait. Különösen jellemző ez a második világháborút követő időszakra, amikor ezek a támadások fokozódtak,[3] s a probléma dogmatikus elutasításának részleges leküzdésével az elidegenedés az 50-es évek második felében részletesebb tárgyalást nyert, de kizárólag negatív, kritikai jelleggel.[4] Az elidegenedés elméletét úgy fogták fel, mint valami szükséges rosszat, ami a marxizmus kialakulásából adódik, úgy tekintették, mint a marxizmus korai, még nem adekvát kifejtését, melyben a marxit megelőző filozófiák hatása mutatkozik meg, s melyet aztán később Marx „levetkőzött". Ugyanilyen álláspont alakult ki Marx fiatalkori munkásságának valamennyi problémájával — történetfilozófiájával, antropológiájával — szemben is. Ennek az álláspontnak a továbbfejlesztése az a felfogás, mely az elidegenedés problémáját a ka-

[1] Lásd J. P. Mayer: Egy kiadatlan Marx munkáról. Rote Revue, Zürich 1931. január; H. de Man: Az újra felfedezett Marx. Der Kampf, 1932/5—6.; H. Marcuse: Marx újonnan felfedezett kéziratairól. Die Gesellschaft, 1932/8.

[2] Gondolunk elsősorban M. Lifsic „Marx és az esztétika" c. munkájára. Moszkva, 1933.

[3] Lásd pl. P. Bigo: Marxisme et Humanisme, Paris 1953.; M. G. Lange: Marxismus Leninismus, Stalinismus, Stuttgart 1955.; J. Calvez: La pensée de Karl Marx. Paris 1956.; J. Hyppolyte: Études sur Marx et Hegel. Paris 1955.; A marxizmus „kutatására" indult 1954-ben a Marxismusstudien c. nyugatnémet folyóirat (Tübingen) az evangélikus filozófusok (E. Thier, Y. Fetscher) szerkesztésében.

[4] R. Garaudy: Marxizmus és humanizmus. Kossuth, 1959; R. Garaudy: Az „elidegenedés" fogalmáról. Voproszi Filoszofii, 1959/8.; T. I. Ojzerman: Az elidegenedés kérdése és a marxizmus mai „bírálói". Magyar Filozófiai Szemle, 1962/2.; E. M. Szitnyikov: Проблема «отнуждения» в буржуазной философии и фальсификаторы марксизма. Moszkva 1962.

pitalizmus, a társadalmi élet szféráin belül pedig az áru- és pénzfetisizmus területére „száműzi", mivel az utóbbinak tárgyalása a Tőke I. kötetben nyilvánvaló.

Az ötvenes évek elejétől azonban megélénkült a fiatal Marxra vonatkozó marxista kutatás, s ez igen értékes eredményeket hozott,[5] ha bizonyos mértékig ezek az ismérvek jellemezték is. A szocializmus építésének elvi kérdései azonban a marxizmus eddig elhanyagolt területeinek újra előtérbe állítását követelték meg, fellendül az etika, a személyiségelmélet, a filozófiai antropológia kutatása. Mindezek Marx korai munkásságára irányították a figyelmet, s ennek nyomán megkezdődött a marxi elidegenedés elmélet rekonstruálása is. Megjelent néhány munka,[6] mely már nem az elidegenedés polgári érrtelmezése bírálatát tekinti elsőrendű feladatának, és filozófiatörténeti értékelését sem tartja önmagában elegendőnek, hanem az elidegenedés kategóriáját élő, p o z i t í v kategóriának tekinti, s kísérletet tesz értelmezésére, a történelmi materializmus marxi rendszerében elfoglalt helyének rekonstruálására. Ez az álláspont egyre elfogadottabbá válik, s ha a pozitív kimunkálás csak az első lépéseknél tart is az elidegenedés tárgyalásában, annyi mindenesetre már megállapítható, hogy az ez irányú munka a szocializmus építésének és ennek következtében a különböző társadalomtudományoknak reális igényét elégíti ki.

Az elidegenedés problémája a filozófia történetében

Az elidegenedés leszűkített, korlátozott felfogása a filozófiatörténeti tárgyalásában együtt jár a kategóriának és a problémának a klasszikus német filozófiából, kiteljesedett formájában pedig Hegel filozófiájából való eredeztetésével. Ez kettős következménnyel jár. Egyrészt az elidegenedés fogalma mint a spekulatív idealizmus terméke rendkívül absztrakt, szinte kozmikus értelmezést nyer — így érthetővé válnék, miért „vetkőzte le" Marx. Másrészt elvész a probléma jogosultsága, nem mutatkoznak meg azok a társadalmi fejlődésben rejlő okok, melyek a filozófiatörténet hosszabb korszakán keresztül felszínen tartják. A probléma ugyanis — a kibontakozó kapitalizmus ellentmondásai elméleti feltárása során — már jóval Hegel előtt felvetődött s, mint látni fogjuk ezek az ellentmondások adják Hegel elidegenedés elméletének reális tartalmát is. Így Marx nem a német klasszikus filozófia által létrehozott spekulatív, a valóságtól távol álló elméletet vett át, hanem a kapitalista társadalom ellentmondásai rendszerének elemzését folytatta és emelte magasabb szintre.

Az elidegenedés (alienatio) kategóriája a jogi gyakorlatban keletkezett, még jóval a filozófiai megfogalmazása előtt. Egyszerűen megfogalmazva az eladás (elidegenítés) szituációját fejezi ki, melyben a tárgy gazdát cserél, más ember tulajdonába kerül. Innen adódik alapvető értelmezése: elválás, szembe-

[5] L. N. Pazsitnov: У истоков революционного переворота в философии. Szocekgiz, 1960.; A. Cornu: Маркс Энгельс жизнь и деятельность. I—II. Moszkva 1959—61. T. I. Ojzerman: A marxista filozófia kialakulása. Kossuth 1964.

[6] J. N. Davidov: Труд и свобода. Moszkva 1962.; J. N. Davidov: Lefebvre és „elidegenedési elmélete". Valóság, 1964/2.; I. Sz. Narszkij: Az „elidegenedés" fogalom történeti-filozófiai értelmezéséről. Filoszofszkie Nauki, 1963/4.; Márkus György: Marx fiatalkori művei és napjaink társadalomtudománya. Valóság 1964/4.

kerülés. Használata kezdettől fogva a tulajdon mozgásához rögződik, s ennek kapcsán első elméleti alkalmazására az angol politikai gazdaságtanban került sor.

A probléma előtörténete során — a klasszikus német filozófiát megelőző időszakban — nem történik meg az elidegenedés rendszeres feldolgozása és elméletté formálása, s ez nem is volt lehetséges, hiszen csak a kapitalizmusban fordul elő kifejlett állapotban, tehát a probléma maga is csak a kapitalizmus kiteljesedésével válik döntő jelentőségűvé, s rá jellemző jelenségek — melyek az elemzés alapját adják — is csak akkor bontakoznak ki tiszta formában. Így a probléma előtörténete időszakában csak egyes utalásokat találhatunk, pl. Hobbes filozófiájában, vagy a probléma bizonyos gazdasági megközelítését, mint az angol politikai gazdaságtanban. Rousseau az egyetlen, aki részletesebben foglalkozik az elidegenedés problémájával, de elidegenedés elméletet még nem találunk nála. A probléma története ebben a vonatkozásban még feltáratlan, itt további kutatásokra van szükség.

A probléma tulajdonképpeni története a klasszikus német filozófiával kezdődik. Kant az, aki először megfogalmazza a problémát, mely szerves része Fichte és Schelling filozófiájának is. Kiteljesedését a Marx előtti filozófiában kétségtelenül Hegelnél látjuk, de Hegelnél is jóval többről van szó, mint valami absztrakt, spekulatív kérdésfeltevésről. A klasszikus német filozófiában az elidegenedés problémája ontológiai síkon jelentkezik. A valóságos társadalmi problémák ontológiai síkra való átvetítése a sajátos német fejlődés következménye, ti. a reális társadalmi ellentmondásokat csak ontológiaivá absztrahálva tudták feloldani. Elidegenedéselméletük az absztrakt megközelítés és a probléma ontologizálása ellenére számos reális mozzanatot tartalmaz, így semmi esetre sem „kompromittáló" az elidegenedéselméletre nézve, hogy első rendszeres megfogalmazását a klasszikus német filozófia műhelyében nyerte.

Az elidegenedés ugyanazt a szerepet játssza Hegelnél, mint a teremtés a vallásban, csakhogy a filozófiai absztrakció magasabb fokán. Az abszolút szellem a tevékenysége során elidegenedik önmagától, külsővé, saját máslétévé válik, s ezzel létrehozza a tárgyi világot, a természetet. Hegel rendszerének az az alapgondolata, hogy az abszolút szellemnek önmaga megismeréséhez szabadon ki kell bocsátania önmagából a saját ellentétét, melyben mint egy tükörképben szemlélheti magát. Az elidegenedésben, vagyis máslétében azonban nem érzi jól magát, a tárgyi világból ki akar törni a tiszta absztrakciók birodalmába, végezni akar az elidegenedéssel, de ugyanakkor jól tudja, hogy ez az időzés a tárgyi világban szükséges, mert csak így ismerheti meg önmagát. Az abszolút szellem útja a tárgyiasságon keresztül nehéz és fáradságos (Hegel Odüsszeiának nevezi), a természet és a társadalom intézményei idegenek a világszellemtől, mert dologiak, eltárgyiasultak. Ezen a fáradságos úton tér vissza a szellem önmagához, az eszméhez mint eszméhez a megszüntetett tárgyiasságban, a felismerésben. A szubjektum felismeri magát az objektumban, s a megismerés révén az objektum visszatér a szubjektumra, feloldódik benne, létrejön a kettő egysége, a szubjektum—objektum azonossága mint abszolút tudás.

Az elidegenedés fenti ontológiai rendszere spekulatív jellege ellenére a realitás számos mozzanatát rejti magában. Az abszolút szellem mozgása az emberi megismerés mozgását írja le, s ilyen értelemben feltétlenül érvényes az, hogy az ember saját lényegét csak eltárgyiasítva, a humanizált természeten keresztül ismerheti meg, sőt csakis így hozhatja létre. Ennyiben a fentiek kap-

csolódnak Hegel egyik legzseniálisabb filozófiai felfedezéséhez, az ember önteremtésének elméletéhez, munkahipotéziséhez.

Számunkra azonban jóval fontosabb az elidegenedés ez utóbbi vonatkozása, az, mely az emberi tevékenységgel kapcsolatos. Bár hangsúlyoznunk kell, hogy Hegel filozófiájában ez a két — ontológiai és társadalmi — vonatkozás elválaszthatatlanul összekapcsolódik, s éppen ez a hegeli elidegenedéselmélet sajátossága. Hegel meglátta azt, hogy az emberek társadalmi tevékenysége kikerül ellenőrzésük alól, céljukkal ellentétes következményre vezet, s eredményei szembekerülnek velük. Ezzel Hegel megragadta az elidegenedés alapvető kérdését, s azt megvizsgálta a különböző társadalmi formációkban, részkérdésekben is számos újat és eredetit nyújtva. Hegel elemezte az emberi tevékenységet mint munkatevékenységet is, de a sajátos társadalmi feltételek között végzett munkát azonosította a szubjektum objektiválódásával általában, s így az elidegenedést mint eltárgyiasulást értelmezte, melyből az egyetlen kiút a megismerésen keresztül vezet. Hegel szerint az ember egyszerre szellemi-társadalmi *és* fizikai-individuális lény, s ahhoz, hogy a többi emberrel a kapcsolatot felvegye, individualitását társadalmilag realizálni kell, munkatevékenységet kell folytatnia, tárgyat, terméket kell előállítania, mely ugyanakkor saját szellemi lényegének ellentmond.

Marx a hegeli elidegenedés elmélet bírálatában leszögezte, hogy egyrészt a társadalmi tartalmat elfedi az absztrakt ontológiai séma, másrészt a szubjektum-objektum egységének tételezése miatt az elidegenedés bizonyos értelemben csak látszólagos, s harmadrészt, mivel az elidegenedés megszüntetése csak a felismerésben történik, ez a megszüntetés illuzórikus. Mindent egybevetve, Marx egyaránt bírálta az elidegenedésnek eltárgyiasulásként, illetve az ember külsővé válásaként való felfogását, s az elidegenedést egy meghatározott társadalmi-történeti szituációban végzett munkára értelmezi, ezért az elidegenedés nála társadalmi-gazdasági kategóriává alakul át. Így a hegeli elidegenedés elmélet marxi kritikája elvezetett az elidegenedés tényleges megszüntetése elméletének kidolgozásához a marxi filozófiában. Ennek előzménye volt azonban az ifjúhegeliánus iskola kialakulása és válsága, a hegeli elmélet marxi kritikája.

Az ifjúhegeliánusok az elidegenedést leszűkítették a tudati elidegenedésre, s ezt mint vallási elidegenedést tárgyalták. Fő képviselőik, D. Strauss és B. Bauer, elsősorban azt a kérdést vizsgálták, hogyan keletkeznek és hogyan válnak uralkodókká az emberre és a társadalomra vonatkozó hamis nézetek. Strauss ezt a közösség által alkotott mitologikus nézetek hagyománnyá válásával, Bauer pedig az öntudat teremtményeinek elidegenedésével magyarázta, melynek során az öntudat által alkotott absztrakciók önállósulnak az emberrel szemben. A vallás kritikájának komoly politikai jelentősége volt az akkori Németországban, de ők radikalizmusuk korlátainál fogva megmaradtak az elmélet síkján, bíztak a kritika mindenható erejében, s ezzel lényegében megmaradtak a hegeli filozófia keretein belül, ezt szubjektív idealista irányban átértelmezve.

Fordulatot jelentett az ifjúhegeliánus filozófiában — egyben az elidegenedés felfogásában és Hegel kritikájában is — Feuerbach fellépése. Feuerbach volt az, aki először tette a hegeli rendszer alapjait s ezzel az elidegenedés idealista értelmezését kritika tárgyává, így számára az elidegenedés problémája a filozófia alapkérdése materialista eldöntésének eszközévé változott. Elidegenedés elmélete elválaszthatatlanul összekapcsolódik antropológiájával,

mellyel itt nem foglalkozhatunk, csupán arra kívánunk utalni, hogy a feuerbachi elidegenedés elmélet lényege az, hogy az embertől elidegenednek lényegi tulajdonságai, természetfeletti létezővé szublimálódnak, s megszemélyesülnek isten alakjában, mely ily módon magában foglalja az emberi nem mindenhatóságát. A vallási elidegenedés tárgyalásán túl Feuerbach nagy érdeme, hogy mindenfajta filozófiai idealizmust az elidegenedés termékének fogott fel, s így tárgyalta a hegeli filozófiát is. Végeredményben azonban ő is megmaradt az elidegenedés tudati aspektusánál, nem szélesítette a problémát társadalmivá, nem tudta megragadni „világi alapját", s az elidegenedés feloldása nála is illuzórikus marad: felvilágosítás révén rá kell vezetni az embereket a lényegüknek megfelelő életmódra, s ez majd társadalmi méretekben megszünteti az elidegenedést.

Fontos még az elidegenedés elméletek és a fiatal Marx fejlődése szempontjából Hess munkásságára kitérnünk. Hess Feuerbach antropológiájából és humanizmusából indul ki, de társadalmilag, s főleg gazdaságilag sokkal jobban konkretizálja. Az elidegenedést úgy értelmezi mint a magántulajdon rendszeréből adódó társadalmi jelenséget, mely elszakítja egymástól és szembeállítja egymással az embereket, konkurrenciát szít köztük és egoistává teszi őket. Az elidegenedés legfőbb megtestesülésének a pénzt tartotta, melynek szinte misztikus hatalmat tulajdonított. Hess sok olyan gondolatot vetett fel, mely pozitív hatással volt a fiatal Marx fejlődésére, a 40-es évek közepétől azonban mindjobban vakvágányra jutott a fejlődése, egyre jobban előtérbe került nála az etizáló szemlélet és az anarchizmus, s az ún. „igazi szocializmus" megalapítója lett.

Ez a rövid és igen vázlatos filozófiatörténeti áttekintés is mutatja, hogy az elidegenedés problémája mélyen benne gyökerezik az újkori filozófia történetében, ennek különösen a kapitalizmus teljes kibontakozását követő szakaszában. Az elidegenedés elméletek éppen a kapitalista társadalom lényegét, az emberi világ elembertelenedését, az emberrel való szembefordulását akarták megragadni, s így közvetlen előzményül szolgáltak a kapitalizmus marxi kritikájának, s egyben ezen állapotok meghaladásának, a tudományos szoializmus elméletének.

Az elidegenedés problémája a fiatal Marx filozófiájában

Az elidegenedéssel kapcsolatos társadalmi-filozófiai problémák elválaszthatatlanul összekapcsolódtak a klasszikus német filozófia fejlődésével, így mi sem természetesebb, mint hogy a fiatal Marx számára e problémák és a velük kapcsolatos kategóriák kora filozófiai anyagában adottak voltak. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy egy új filozófiai álláspontot először csak a réginek a fogalmaival és fordulataival lehet meghatározni, s ennyiben Marx filozófiájában az elidegenedés játszhatott volna olyan átmeneti szerepet, mint a klasszikus német filozófia más, átmenetileg átvett és alkalmilag használt kategóriái. Szerintünk azonban másképp áll a helyzet, s ennek oka az, hogy az elidegenedés problémája reális probléma, melynek feltárására és adekvát, rendszeres kifejtésére Marx az egész munkássága során törekedett. Másrészről szembe kell néznünk a szakirodalomban oly gyakori felfogással, mely a marxi elidegenedés fogalmat hegeli és feuerbachi átvételének tekinti. Szerintünk ez nem áll, s nem következik abból, hogy Marxnak — mint minden filozófusnak — a készen

talált gondolati anyagból kellett kiindulni. Nem áll először azért, mert Marx sohasem vette át sem „a" hegeli, sem „a" feuerbachi elidegenedés fogalmat, értelmezést, hanem „csak" egyes elemeiket, s ezeket is igen lényeges módosításokkal, másodszor a kategóriák átvétele nála meghatározott társadalmi-filozófiai problémakörhöz kapcsolódik, s más lévén maga a társadalmi szituáció is, amely a filozófiai elemzést kiváltotta, más funkciója lett a fogalomnak is Marx filozófiájában, harmadszor, amikor Marx az elidegenedés problémáját mélyebben elemzi és a kategóriát sűrűbben kezdi használni, akkor — 1843 őszétől — a klasszikus német filozófián kívül nemcsak az angol politikai gazdaságtan, hanem a francia felvilágosodás elidegenedéselméletét is tanulmányozta már.

Az elidegenedés problematika fejlődése a fiatal Marx munkásságában egybeesik általában vett filozófiai fejlődésével. Amennyiben Marx utolsó fiatalkori művének A német ideológiát tekintjük, ebben a szakaszban elidegenedéselméletének három nagyobb állomását különböztetjük meg: az 1844 előtt írt munkákat, a Gazdaság-filozófiai kéziratokat, illetve a Szent családot és a Német ideológiát.

Az elidegenedés problémája már Marx doktori disszertációjában felbukkan, bár bizonyos mértékig még hegelizáló, ontológiai értelmezésben. A hegeli elidegenedéselmélet ontológiai koncepcióját azonban még fejlődésének kezdetén sem vette át, az elidegenedést mindenekelőtt mint társadalmi problémát értelmezte. Ez kitűnik a disszertációból is, melynek hangvételére elsősorban a harcos ateizmus a jellemző. Marx bekapcsolódott az elidegenedésről folyó vitába, mely a 30-as évek végén már javában folyt az ifjúhegeliánusok között, s ebben a helyzetben maga is a vallási elidegenedés kutatásába kezdett. Jóllehet munkái ebből az időszakból nem maradtak fenn, bennük — pl. a keresztény művészetről szóló írásában — tudomásunk szerint ilyen kérdéseket tárgyalt. 1842-ig szorosan együttműködött Bauerrel — maga az együttműködés ténye is mutatja Marx ilyen irányú érdeklődését ebben az időszakban —, de korántsem fogadta el teljesen Bauer álláspontját, az eltérés már a disszertációból nyilvánvaló. 1842-től Feuerbach hatása kerül előtérbe, akinek éppen a vallási elidegenedésre vonatkozó elmélete gyakorolja rá a legnagyobb befolyást. 1843-ban Hess-szel állt a legszorosabb kapcsolatban, akinek hatása azonban már a vallási elidegenedés problémakörén túlvezeti.

A marxi elidegenedéselmélet kialakulására a fenti filozófusok gyakorolták közvetlenül a legnagyobb hatást, emellett közvetve maguk is közvetítették Hegel vagy — mint pl. Hess — a francia felvilágosodás és a politikai gazdaságtan hatását. Marx azonban egyikük koncepcióját sem fogadta el teljes egészében, fejlődése tehát nem fogható fel úgy, hogy az egyik álláspontról a másikra helyezkedett, legfeljebb azt mondhatjuk, hogy fejlődése meghatározott szakaszában egyik vagy másik filozófus álláspontjához állt legközelebb. Velük való kapcsolata egyúttal álláspontjuk kritikája volt, mely fokozatosan haladt előre saját álláspontjának kidolgozásával, s kb. 1845-ben fejeződött be a feuerbachi antropológia bírálatával. Ezzel párhuzamosan 1843 elejétől megkezdte a klasszikus angol politikai gazdaságtan és a francia felvilágosodás közvetlen tanulmányozását is. Csak ennek a bonyolult kölcsönhatásnak a figyelembevételével tudjuk feltárni Marx elidegenedésre vonatkozó nézeteinek fejlődését és saját elidegenedéselmélete kialakulásának folyamatát, mely sokkal bonyolultabb, több mint a hegeli elidegenedéselmélet „kritikai átvétele".

Első fontosabb publikált írásaiban, a Rheinische Zeitungban megjelent cikkekben már érinti az elidegenedés problémáját, de bennük — nyilván a

publicisztikai jellegükből következően is — nem teszi még közvetlen kutatás tárgyává. Ezekben a cikkekben az elidegenedés a fetisizált tudat jelenségeként szerepel, erre a közvetlen indítást nyilván a vallási elidegenedés problematikája adja. A tárgyalt témák azonban már politikai kérdésekkel kapcsolatosak, ezek a Rheinische Zeitung-időszak végén elvezetik Marxot a gazdasági kérdések felvetéséhez is. A marxi elidegenedéselmélet tehát a vallási, majd az általában vett tudati elidegenedésből indul ki, s a politikai elidegenedés vizsgálatán keresztül a gazdasági szféra elidegenedésének tárgyalásához eljutva alakul ki.

1843-ban, amikor az elidegenedés problémáját lényegében először kezdi elemezni már a Rheinische Zeitung-beli tapasztalatok állnak Marx mögött, melyek következtében eljutott a magántulajdonnak és az államnak mint a fennálló társadalom alapjainak felismeréséig, s kezdi látni már a magántulajdon központi jelentőségét is. A magántulajdon társadalmi szerepe, a magántulajdon és az állam, vagyis a „polgári társadalom" és a „politikai állam" viszonya az, ami Marx munkásságában felveti az elidegenedés problémáját. Marx filozófiájában ettől fogva a kapitalista társadalom kritikájának, gazdasági-társadalmi struktúrája elemzésének fő formája az elidegenedéselmélet kidolgozása volt.

Látnunk kell tehát, hogy Marxot az elidegenedés problémájához mindenekelőtt a reális társadalmi ellentmondások vezették el — ebből a szempontból döntő a Rheinische Zeitungnál folytatott tevékenysége —, másrészt 1843-ra feldolgozta mindazt, amit a klasszikus német filozófia és az ifjúhegelianizmus nyújtani tudott az elidegenedés kérdésében. Az ún. „kreutznachi" kéziratban (A hegeli jogfilozófia kritikája. A hegeli államjog kritikája 261—313. §) még a hegeli problémakörön belül mozog, a hegeli államjog bírálatának formájában tisztázza saját nézeteit. Az elidegenedés problémája ugyanakkor kezdettől fogva Marx rendszerező törekvéseihez kapcsolódik, kezdetben csak az állam, később már az egész társadalom vonatkozásában.

A kreutznachi kéziratban az elidegenedés problémáját már sokkal szélesebb síkon veti fel, nemcsak mint az állam problémáját, hanem mint az egyes társadalmi szférák kölcsönhatásának, nem adekvát viszonyának kérdését vizsgálja, e viszony alapját keresi és találja meg a magántulajdonban, s az állam létrejöttében ennek a következményét látja meg.

Az elidegenedés problémájának differenciált elemzése azonban nem feltétlenül kapcsolódik még az elidegenedés kategóriájának használatához Marxnál, maga a fogalom a fenti munkában csak ritkán fordul elő, átmenetileg más fogalmak kerülnek előtérbe (pl. Trennung, Vermittlung stb.). Másfelől viszont a probléma differenciált elemzését a vele kapcsolatos kategóriák gazdasága is mutatja, mivel maga az elidegenedés rendszerező kategória, kategóriák rendszere tartozik hozzá, melynek kialakulása már a kreutznachi kéziratban megkezdődik, s még a Tőke köteteiben is tart.

Az elidegenedéselmélet az első konkrét megfogalmazását a Deutsch-Französische Jahrbücher-ben megjelenő Marx-cikkekben nyeri el. Ez a fordulat abban áll, hogy Marx az elidegenedést összekapcsolja az emberi emancipáció problémájával, mely a kommunizmus elméletének első, még igen absztrakt marxi megfogalmazása. Az emberi emancipáció nem más, mint az ember visszatérése az elembertelenített világból igazi lényegéhez, visszanyerése önmaga által. Ám Marx ezt a feuerbachi tételt elmélyíti, konkrét társadalmi tartalommal tölti meg, s a politikai és emberi emancipáció szembeállításával a polgári forradalmon túlmenő szocialista programot ad. A zsidókérdéshez c. munkában

már megtalálható az elidegenedés probléma első vázlatos kifejtése, s alkalmazásának területe is kialakul, egyrészt általános történetfilozófiai kategóriaként a társadalom fejlődésének leírására, a kapitalizmus elméletének megalapozására szolgál, másrészt egy konkrét társadalmi-gazdasági alakulat, formáció, illetve egyes szférái elemzésére szolgál, jelzi ezek mozgásában egyes elemek egymásnak meg nem felelését, kiváltó okaikra való fordított visszahatását, egyszóval a fejlődés egyoldalúságát, eltorzulását. A zsidókérdéshez c. munkájában jellegzetesen fonódnak össze az elidegenedés különböző értelmezései, a kiindulópont a polgári társadalom-politikai állam hegeli szembenállása, ezt kibővíti a vallási elidegenedés feuerbachi elméletével, melynek azonban világi alapját is igyekszik megadni, s ennyiben túllép Feuerbachon is, az elidegenedést társadalmi-gazdasági problémává mélyíti, s a pénzt tekinti elsődleges megtestesítőjének. Ez viszont már Hess hatására utal, s a fentieket a tárgy elidegenedése irányában fejleszti tovább. A zsidókérdéshez c. munka jól mutatja, hogy Marx a különböző elidegenedés elméleteket hogyan ötvözi minőségileg magasabb egységgé.

A zsidókérdéshez c. munkának azonban egy komoly hiányossága van, itt még nem kapcsolódik egybe az elidegenedés fenti két — konkrét társadalmi és történetfilozófiai — vonatkozása, nem jelenik még meg az a társadalmi erő, amely saját tevékenységével összeköti a kettőt. Ezt a hiányosságot számolja fel A hegeli jogfilozófia bírálatához. Bevezetés c. munkájában, melyben megjelöli a proletariátust mint azt az osztályt, melynek történelmi hivatása az elidegenedés megszüntetése. Ezzel az elidegenedés felszámolását reális alapokra helyezi, a történelem mozgásától, az osztályok harcától teszi függővé, s a folyamatát az elmélet és a gyakorlat egységeként ragadja meg ezekkel a ma is megszívlelendő szavakkal: „Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg *szellemi* fegyvereit".[7] A tudományos szocializmus első tételszerű megfogalmazása tehát az elidegenedés elmélethez kapcsolódik, s bár Marxnál később az egyes problémák konkrét tárgyalásánál a közérthetőség, a polemikus jelleg, vagy éppen a kérdés részjellege miatt az elidegenedés problematika háttérbe szorul, de munkásságában a továbbiakban az egyes elidegenedett társadalmi formációk s szféráik elemzése mindvégig elválaszthatatlanul összekapcsolódik annak a történelmi folyamatnak az elemzésével, mely felszámolásukra irányul, a kommunista társadalommal mint a megszüntetett elidegenedés társadalmával való szembeállításukkal.

Itt említenénk meg, hogy a tudományos szocializmus másik megalapítója, s később Marx legközvetlenebb munkatársa és barátja, Engels, fiatalkori munkásságában maga is érintette a fenti problémákat, és több oldalról elemezte az elidegenedés jelenségeit, a vallási elidegenedésen túl már utalt a magántulajdon, a pénz és az elidegenedés rendszere közötti összefüggésre, valamint az állam elidegenedésére, s elemzése során maga is alkalmazta az elidegenedés kategóriáját. Ez a tény még jobban kidomborítja az elidegenedés probléma jelentőségét a tudományos szocializmus kialakulásában.

A különböző feldolgozások egyetértenek abban, hogy Marx munkásságában 1843-ban egy szakasz lezárult. Ebben a szakaszban Marx az állandó politikai fejlődés eredményeképp eljut a proletár szocializmusig, s bár még következetlenül, de lényegében már a materializmusig is. Eddig politikai fejlődése volt a hajtóereje elméleti fejlődésének, míg a következő szakaszban

[7] MEM I. Bp. 1957. 390. o.

(1843—48) politikai álláspontja lényegében már nem változik, csak tovább konkretizálódik. Az utóbbi időszakban dolgozza ki Marx a történelmi és dialektikus materializmus alapjait, azaz filozófiai rendszerét, s ez az elidegenedéselmélet továbbfejlesztésével egyértelmű. Az első szakaszban Marx filozófiai fejlődése az elidegenedés probléma fokozatos társadalmi konkretizálódását eredményezte, mely együtt járt elődei elidegenedéselméletének részleges leküzdésével. 1844-től azonban már saját nézetei rendszeres kifejtését tekinti fő feladatának. Ez történik meg a korai marxizmus egyik központi jelentőségű munkájában, a Gazdasági-filozófiai kéziratokban.

A Kéziratok jelentőségét sokan elemezték már, értékelték az elidegenedéselmélet szempontjából is, ezért csak néhány alapvető kérdést kívánunk érinteni, az elidegenedés rendszerének és alapformáinak, a kapitalista társadalom gazdasági struktúrája elemzésének és az elidegenedés történelmi útjának kérdését.

Marx — saját bevallása szerint — a hegeli államjog kritikája során eljutott addig a felismerésig, hogy a jogi viszonyok és az állam nem érthetők meg önmagukból vagy a szellem fejlődéséből, hanem a „polgári társadalomból" (ti. a társadalom gazdasági rendjéből) vezethetők le,[8] s ezért Marx 1844 tavaszán nekilátott a polgári társadalom „anatómiája" vizsgálatának. Ennek a vizsgálatnak eredménye a Kéziratok, ahol először jelenik meg a marxizmus egységes rendszerként, először ömlik össze a marxizmus három forrása, különösen az angol politikai gazdaságtan és a klasszikus német filozófia. Marx — ahogy az Előszó bizonyítja — rendszeresen fel kívánta dolgozni a társadalom egyes területeit, s ebben a munkában a gazdaság és a társadalom többi szféráinak viszonyát vette volna vizsgálat alá. Ami megvalósult, az több is, kevesebb is ennél. A Kéziratok számos más kérdést is felölel, ugyanakkor azonban a gazdasági viszonyok elemzését még nem tudja teljesen elvégezni.

Azok a közgazdászok, akiknek munkásságát Marx megkezdte feldolgozni, a magántulajdont öröknek, megváltozhatatlannak, az ember természetéből adódónak tekintették. A Kéziratok alapproblémája viszont a magántulajdonnak és a magántulajdonon alapuló társadalom történetiségének, elidegenedett, embertelen jellegének bemutatása, amire a Rheinische Zeitungnál töltött időnek tapasztalatai késztették Marxot. Marx tehát azt tekintette fő feladatának, hogy a magántulajdont levezesse, történetiségében feloldja. A magántulajdon elemzése annak a tevékenységnek az elemzésévé változik át, amely a magántulajdont létrehozza, s ez a tevékenység az elidegenedett munka. Így válik az elidegenedett munka fogalma a Kéziratok központi kategóriájává.

A magántulajdonnak az elidegenedett munkából való levezetettségét a Kéziratokban sokan kétségbe vonják, pedig elég egyértelműen kimondja Marx,[9] s csak később utal rá, hogy „ez a viszony átcsap kölcsönhatásba".[10] A magántulajdonnak az elidegenedésből való levezetése kétségtelenül komoly fordulat a magántulajdon tárgyalásában. De ez a levezetés elvont logikai séma marad, társadalmi-történeti konkretizálás nélkül. Marxnak fel kell tennie a kérdést: „Miképpen . . . jut el az *ember* oda, hogy *munkáját külsővé-idegenné tegye*, elidegenítse? Miképpen van az elidegenülés az emberi fejlődés lényegében megalapozva?[11] A kérdés exponálása után a válasz elmarad, a kézirat meg-

[8] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1953. 4. o.
[9] Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp. 1962. 53. és 55. o.
[10] Uo. 53. o.
[11] Uo. 54. o.

szakad, Marx akkor még nem tudott közvetlenül megválaszolni a kérdésre. A Kéziratok azonban mégis választ ad ad arra, hogyan jön létre az elidegenedett munka, az a tevékenység, amikor az ember „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".[12] Marx válasza erre a munkamegosztás.[13] Ez megmutatkozik már a Kéziratokban, de teljesen nyilvánvalóvá válik a Német ideológiában, s Marx és Engels egész további munkásságában. A magántulajdon és az osztálytársadalmak keletkezésének történelmi útját Marx még nem tudja felvázolni, a kapitalizmust megelőző formációkra is csak utal,[14] ellenben komoly és rendszeres elemzését nyújtja az elidegenedés alapformáin keresztül.

Marx abból a „tényből" indul ki, hogy a munkástól munkája terméke elidegenedik, s mint tőle független, önálló hatalom kerül vele szembe, sőt a termelőt aláveti magának, saját törvényeinek. Itt mutatkozik meg a döntő túllépés Hegelen: Marx az eltárgyiasulás nem minden formáját tekinti elidegenedésnek, s nem a szubjektumból az objektumba való átmenetet tekinti annak, hanem az eltárgyiasulásnak csak azt a sajátos formáját, amikor a munkás nem saját szükségletére termel, s ezért számára „a tárgyiasulás mint a *tárgy elvesztése* jelentkezik."[15] A tárgy elidegenedésétől mint ténytől jut el a „fogalomig", az elidegenedett munkáig: „Hogyan léphetne szembe a munkás idegenül tevékenységének termékével, ha magában a termelés aktusában nem idegenülne el önmagától: Hiszen a termék csak a tevékenység, a termelés összefoglalása."[16]

Bár határozottan és egyértelműen leszögezi, hogy az elidegenedés rendszerén belül az elidegenedett munka a meghatározó oldal, kifejtésére mégsem fektet nagy súlyt, s a későbbi Marx-munkákban központi szerepe is eltűnik, előtérbe kerülése a Kéziratokban nyilván a magántulajdon levezetésével kapcsolatos. Annál bővebben kifejezést nyer a tárgy elidegenedése mint az emberek és dolgok világának szembekerülése, s az utóbbinak uralma, aminek megtestesítőjét változatlanul a pénzben látja, s a pénz kapcsán foglalja össze az elidegenedés szituáció alapvonásait, az emberek közti viszonyok tárgyi közvetítettségét (a társadalmi viszonyok eldologiasodását): „A *pénzben* . . . az elidegenült dolognak az ember *feletti* teljes uralma kerül megjelenésre."[17] „A pénz . . . a dolgok általános felcserélése és visszájára fordítása."[18] A pénz uralma még nem eléggé megalapozott a társadalmi termelés struktúrájában Marxnál, de a továbbiakban, ahogy az elidegenedésnek ez az oldala egyre jobban előtérbe kerül, Marx konkretizálja mint az önállósult csereértéknek a termelésből adódó társadalmi hatalmát, mindenhatóságát.

Az elidegenedés marxi elemzése nem valami absztrakt emberi problémát taglal, hanem konkrétan a kapitalista társadalom gazdasági és osztályviszonyaiból kiindulva a kizsákmányolás kérdését veszi vizsgálat alá. A tárgy elidegenedése úgy jelenik meg, mint az egyik ember alávetése a másik ember-

[12] Uo. 48. o.
[13] Lásd Márkus György elemzését: Az ifjú Marx ismeretelméleti nézetei. Magyar Filozófiai Szemle, 1960/3. 429. o.
[14] Gazdasági-filozófiai kéziratok. Id. kiad. 40., 60—61. o.
[15] Uo. 45. o.
[16] Uo. 47. o.
[17] Uo. 143. o.
[18] Uo. 96. o.

nek, a dolgok és az emberek világának ellentéte mint az embereken belüli és az emberek közötti ellentét. Marx tehát az elidegenedés elméletét a kapitalista társadalom társadalmi-gazdasági struktúrája elemzésére használja fel. Van azonban ennek az elemzésnek egy igen komoly hiányossága: a társadalom egészének mozgása helyett Marx még csak az egyes individuum tevékenységét vizsgálja, s az individuumnak saját tevékenységéhez való viszonyából akarja a társadalmi élet egészét levezetni, ami természetesen megoldhatatlan. A Kéziratoknak ezt a módszertani sajátosságát nevezi Márkus György „metodológiai individualizmusnak".[19] Ennek következménye az, hogy Marx a Kéziratokban csak az egyes tőkés és munkás absztrakt ellentétéig jut el, a történelmi fejlődés elemzésére sokszor nem a társadalmi mozgástörvényekből, hanem a fejlődés eredményéből mint célból indul ki, tehát a teleologikus szemlélet maradványai tapasztalhatók nála. Másrészt jellegzetes vonása a Kéziratoknak az emberi természettel, lényeggel való operálás — a marxi filozófiai antropológia elemzésére itt nem térhetünk ki —, s bár nem ez dominál, mégis találkozunk a kapitalista társadalom erkölcsi alapon való elítélésével és a kommunizmus szükségszerűségének az ember lényegéből való levezetésével. Ezek a Kéziratokban kifejtett elidegenedéselmélet legfontosabb korlátai, de ezek alárendelt mozzanatok már a Kéziratokban is. A későbbiekben Marx a metodológiai individualizmussal teljesen leszámol, az antropológiai elemzést teljesen alárendeli a társadalminak, s elidegenedéselméletét a társadalmi-történeti fejlődésben alapozza meg — az előzmények már a Kéziratokban adottak.

A Kéziratokban kifejtett elidegenedés rendszer alapjait az elidegenedett munka és a tárgy elidegenedése adják, s Marx rájuk alapozva az elidegenedés egész rendszerét ki akarta fejteni, egyrészt az elidegenedés alapformáinak kiemelésével, másrészt a társadalmi-gazdasági kategóriáknak egymásból való levezetésével. Azt, hogy Marxnál az elidegenedésnek egy rendszeréről van szó, Marx szövege is tanúsítja, maga is „ezen egész elidegenülés"-ről beszél,[20] s később kifejti, hogy az elidegenedés és a magántulajdon segítségével ki lehet fejteni az összes „nemzetgazdasági" kategóriákat,[21] illetve arra utal, hogy a magántulajdon megszüntetése egyben megszüntetése „minden elidegenülés"-nek.[22] Az elidegenedés két további alapformáját az emberi lényeg elidegenedésében mint elembertelenedésben s az embernek embertől való elidegenedésében látja. Az emberi lényeg elidegenedése megmutatkozik egyrészt a természet elidegenedésében, másrészt az embernek a „nem"-től, az emberiségtől való elidegenedésében. Az elidegenedésnek ezzel a felosztásával nem találkozunk többé Marxnál, bár amit az egyes kategóriákkal kapcsolatban kifejtett, az visszatér a későbbi munkákban is. Nem sikerül Marxnak az elidegenedés rendszerét mint a kategóriák rendszerét sem következetesen végigvinnie, a megoldás csak a Grundrisse-ben és a Tőke köteteiben születik meg.

Marx megkísérli az elidegenedés történelmi útját is felvázolni, bár mint említettük, keletkezését nem tudja még történeti konkrétsággal megragadni. Marx ebben a munkájában már az árutermelő társadalmak jelenségének fogja fel az elidegenedést, s létrejöttét a naturálgazdálkodásról az árutermelésre való átmenet következményének tekinti. Amíg az emberek saját közvetlen fogyasz-

[19] Márkus György: Az ifjú Marx ismeretelméleti nézetei. 426—434. o.
[20] Gazdasági-filozófiai kéziratok. Id. kiad. 45. o.
[21] Uo. 54. o.
[22] Uo. 69. o.

tásukra, tehát a használati érték miatt termeltek, addig az elidegenedés nem léphet fel, a termék nem válik el a termelőtől. Az árutermelésen belül Marx határozottan elkülönít két szakaszt, a kapitalizmus előtti időt, amikor a közvetlen személyi kapcsolat még elfedi az emberek közötti dologi viszonyokat, s a kapitalizmust, az emberek közti viszony teljes eldologiasodását, s utal arra, hogy a kapitalista magántulajdon szükségszerűen győz a földbirtok, a „fél magántulajdon" felett,[23] s ezzel az elidegenedés kiteljesedik.

Ez a kép azonban Marx történeti ismereteinek és a kérdésre vonatkozó kutatásainak korlátozott volta miatt nem egységes. Nem látja még, hogy már a naturálgazdálkodás feltételezi bizonyos formákban a társadalmi munkamegosztás meglétét, s éppen a munkamegosztás további szélesedése és mélyülése vezet az árutermelés kialakulásához. Ezek a kérdések a Kéziratokban még homályban maradnak, így az elidegenedésnek a munkamegosztásból való levezetése — ami maga is csak kikövetkeztethető Marx szövegéből — bizonyos mértékig ellentmond az elidegenedés megjelenése és az árutermelés összekapcsolásának. Marx további munkásságában azonban az elidegenedés történelmi útja részletes kidolgozást nyer, s a fenti ellentmondás is feloldódik. Ennek első kísérlete a Német ideológia, amelynek elemzésekor erre a kérdésre újból visszatérünk.

Marx azt még nem tudja konkrét elemzés alá venni, hogyan zajlik le a magántulajdon rendszerének felszámolása mint társadalmi forradalom, bár azt már leszögezte, hogy a proletariátus lesz az az erő, mely végrehajtja ezt az átmenetet. A Kéziratokban inkább arra törekszik, hogy megrajzolja a kommunizmust mint azt a társadalmi állapotot, melyben nincs elidegenedés. A kommunizmus ennyiben a fennálló állapotok tagadásaként jelenik meg,[24] ugyanakkor a történelmi fejlődés mozgástörvényeiből adódik:[25] „A *kommunizmus* mint a *magántulajdonnak* — mint — *emberi önelidegenülésnek* — pozitív megszüntetése és ezért mint az *emberi* lényegnek az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása*, ezért mint az emberek *társadalmi*, azaz emberi emberként a magáértvalóan teljes, tudatos és az eddigi fejlődés egész gazdaságán belül létrejött visszatérése. Ez a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus-humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus-naturalizmus, ez az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának *igazi* feloldása, az egzisztencia és a lényeg, a tárgyiasulás és az önigazolás, a szabadság és szükségszerűség, az egyén és a nem közötti harc igazi feloldása. A történelem feloldott rejtélye és magát a megoldásnak tudja."[26]

Marxnak a Deutsch—Französische Jahrbücher-ben már kifejtett osztályálláspontja a Kéziratokban legnyilvánvalóbban a kommunizmusnak mint a társadalmi egyenlőség állapotának kidolgozásában mutatkozik meg; ugyanakkor az elidegenedés problémája így konkrétizálódik mint történetfilozófiai elmélet. Az elidegenedés mint konkrét társadalmi és mint történetfilozófiai kategória így a Kéziratok központi kategóriájává válik. Jelentősége mindenekelőtt abban áll, hogy Marx e kategória segítségével hajtotta végre a kapitalizmus kritikáját, hatolt be az osztálytársadalmak ellentmondásaiba. A konkrét társadalmi ellentmondások feltárása a probléma és a kategória differenciálat-

[23] Uo. 60—61. o.
[24] Uo. 66., 85. o.
[25] Uo. 78. o.
[26] Uo. 68—69. o.

lansága, absztrakt volta miatt azonban nem lehetett teljes. Ennek megfelelően az elidegenedés mint történetfilozófiai probléma is csak nagyjából körvonalazott, csak vázlatosan tudta megadni az elidegenedés korának jellemzését és az elidegenedésnek az általános emberi fejlődésben betöltött szerepét.

Marx további fejlődése ennek a problémának a konkretizálódása irányában haladt. A Kivonatok[27] egyes vonatkozásban részletesebb és pontosabb elemzést tartalmaznak, elsősorban a munkamegosztás, a pénz szerepét illetően. A Kéziratokban kifejtettek visszatérnek a Szent családban, de több vonatkozásban magasabb fokon. Meghaladja saját korábbi nézeteit a módszertani individualizmus kérdésében is (ez a folyamat majd a Német ideológiában zárul le). Így jut el az elidegenedés polarizált oldalainak mint osztályoknak szembeállításához,[28] s kifejti, hogy a szemben álló osztályok ellentétesen viszonyulnak az elidegenedés tényéhez.[29] Szinte önkritikus éllel megfogalmazza a módszertani individualizmus kritikáját,[30] s ezzel minden előfeltétel adott ahhoz, hogy feltárhassa az elidegenedés egyik alapvető sajátosságát, azt a tényt, hogy a társadalmi haladás az egyes emberek rovására történik.[31]

A fiatal Marx fejlődésével foglalkozó irodalomban általánosan elterjedt az a vélemény, hogy Marxnál az elidegenedés tárgyalása a Szent családdal lezárul.[32] Az elidegenedés problematika meglétét a Német ideológiában nem ismerik el, s érvelésükben Marx egy megjegyzésére hivatkoznak, melyben gúnyosan elutasítja ezt a kategóriát.[33]

Ennek a felfogásnak alapvető hibáját abban látjuk, hogy a fogalom használatából, előfordulásából indul ki, s nem az elidegenedés probléma — azaz annak keretében a Kéziratokban felvetett kérdések — folytonosságát, további kidolgozását követi nyomon. Marx egész további munkássága azt mutatja, hogy e kettő elszakadhat egymástól — erre később még visszatérünk, most csak arra kívánunk utalni, hogy az összegező, átfogó jellemzéseknél mindig előkerül maga a kategória is. A Német ideológiában a probléma kidolgozásának és a kategória alkalmazásának konkrét viszonyát Marx fejlődésének adott szakasza és a mű jellege szabja meg. Marx fejlődése — mint láttuk — a társadalmi problémák fokozatos konkretizálódása, egyre alaposabb kimunkálása irányában haladt. Az elidegenedett munka fogalma — mely a Kéziratokban központi szerepet játszik — a maga elvontságában, történeti megalapozás nélkül már nem elégítette ki Marxot, mélyebbre akart hatolni a társadalom gazdasági struktúrájának vizsgálatában. Így jut el a munkamegosztás fogalmáig, melyben megtalálja az elidegenedett jelenségek alapját. Az elidegenedés elvont fogalmát a munkamegosztás konkrétabb fogalma váltja fel tehát, de nem olyan értelemben, hogy az elidegenedés problematika munkamegosztási problematikává változott át, hanem olyan vonatkozásban, hogy az elidegenedés elmélet kidolgozása közben maga az elvont általános kategória háttérbe szorul, s a munkamegosztásnak, mint az elidegenedés okának és alapjának konkrét gazdasági történeti elemzése, valamint az egyes elidegenedett jelenségekkel való összefüggése kerül előtérbe.

[27] Uo. Jegyzetek a párizsi kivonat-füzetekből. 126—159. o.
[28] MEM II. Bp. 1958. 122. o.
[29] Uo. 34. o.
[30] Uo. 129. o.
[31] Uo. 83. o.
[32] T. I. Ojzerman: A marxista filozófia kialakulása. Id. kiad. 533. o.
[33] MEM III. Bp. 1960. 35. o.

Vagyis Marx filozófiai fejlődéséből is következik az elidegenedés kategória háttérbeszorulása. Megerősíti ezt a tendenciát a mű polemikus jellege. Mint ismeretes, a Német ideológia az ifjúhegeliánusok ellen irányult, akik ebben az időben már egyre jobban szembekerültek a társadalmi haladással, filozófiájukat a valóságos problémák megkerülése, elvont filozófiai szintre való átvitele jellemezte. A valóságos problémákat elméletben akarták megoldani, s elemzéseik üres, fogalmi játékká váltak. Ezzel szállt szembe Marx, s mivel ez mindenekelőtt az elidegenedés kategóriájával történt, a korabeli német filozófia teljesen elkoptatta, konkrét tartalmától megfosztva alkalmazta ezt a fogalmat, teljesen érthető Marx törekvése, hogy konkrétabb kategóriákon keresztül fejezze ki magát. Megállapítja pl. Stirnerről, hogy „akármilyen viszonyt az elidegenülés viszonyaként ábrázol", hogy ezzel az „elidegenülés egészen elvont frázisává változtassa át".[34] Marxnak természetesen el kellett utasítania az elidegenedés ilyen felfogását és alkalmazását, azaz ki kellett mutatnia, hogy az alapját képező reális problémát konkréten is ki lehet fejteni.

Nem mehetünk el azonban szó nélkül amellett sem, hogy a Német ideológiában még nem beszélhetünk a marxi filozófia valamilyen kialakult kategóriarendszeréről. Marx fejlődésének adott szakaszára éppen az jellemző, hogy új, formálódó filozófiai rendszerének megfelelő kategóriákat dolgoz ki, de ez a folyamat a Német ideológiában éppen csak hogy megkezdődik, s ezért itt bizonyos terminológiai forrongás tapasztalható. Az újonnan megjelenő fogalmak (termelési mód, termelési viszony stb.) még nem teljesen és nem mindig veszik fel későbbi, már kialakult jelentésüket, egyes kategóriák átmenetileg központi szerephez jutnak (érintkezés), míg a filozófiában végrehajtott gyökeres fordulat kifejeződéseként Marx elutasítja az egész hegeli és feuerbachi terminológiát, s egyben saját korábbi terminológiáját is,[35] gyakran túl radikálisan, s ezért az elvetett kategóriák közül egyesek később is visszatérnek (emberi lényeg, emberi természet stb.). Ebbe a terminológiai átalakulásba kell belehelyeznünk az elidegenedés kategóriáját is. Így válik érthetővé nemcsak az elidegenedés kategóriájának gúnyos elutasítása, s ennek következetes végigvitele a rendszeres kifejtésre törekvő első, Feuerbachról szóló részben, másrészről viszont az, hogy a továbbiakban mégis használja — bár ritkán — pozitív értelemben az elidegenedés kategóriáját, sőt kifejezetten helyesbíti magát: „hogy a filozófiai kifejezést egyelőre még megtartsuk".[36] Nem lényegtelen, hogy az elidegenedés mind a fenti idézetben, mind az elutasító megjegyzésben egyaránt mint „filozófiai" terminus szerepel, s a filozófiát magát éppúgy elutasította Marx, az ideológia egyik válfajának fogva fel — amit szintén nem tekinthetünk végleges véleményének.

Megállapíthatjuk tehát, hogy Marx fejlődésének adott szakaszán az elidegenedés probléma további elemzése a kategória háttérbeszorulásával jár, s ebbe az irányba hatnak más tényezők is, de ez nem nyújt alapot ahhoz az állításhoz, hogy az elidegenedés tárgyalása lezárul. Ezt az álláspontot még filológiailag sem lehet alátámasztani, mert — mint látni fogjuk — magának a kategóriának használatával is találkozunk majd.

Bevezetésül a materialista történetfelfogás „előfeltételeit" tárgyalva, a társadalmi lét három „mozzanatát" különbözteti meg Marx: a termelőerőt, a

[34] Uo. 267. o.
[35] Uo. 220. o.
[36] Uo. 267. o.

társadalmi állapotot és a tudatot, s megállapítja, hogy ezek a munka megosztásával szükségszerűen ellentmondásba kerülnek egymással, az ellentmondás csak úgy szüntethető meg, ha a munka megosztását megszüntetik.[37] Az elidegenedés három alapvető szféráját tehát Marx a Német ideológiában a termelőerők, a társadalmi állapot és a tudat elidegenedésében látja. Ez a felfogás fordulatot jelent a Kéziratokhoz képest, ahol az elidegenedésnek lényegesen más alapvető formáit jelölte meg, s nagyjából megfelel a későbbi munkákban található felosztásnak, a gazdasági, politikai és erkölcsi-tudati elidegenedés megkülönböztetésének. A további differenciálódás mindenekelőtt a társadalmi állapoton belül történik, melyen Marx a Német ideológiában az emberek közötti viszonyok összességét érti, s amelyet egyszer szűkebben a termelési, másszor bővebben a társadalmi viszonyok formájában konkretizál.

Az elidegenedést tehát úgy fogja fel Marx mint a társadalom három alapvető szférájának ellentmondását, azaz önállósulását és szembekerülését a munkamegosztás következtében. Más oldalról, az egyes szférákon belül különkülön megfogalmazza ezek sajátos elidegenedését, belső ellentmondását, melynek oka az egyes szférák egymástól való elkülönülése. Mindebben az elidegenedés rendszeres felépítésének kísérletét láthatjuk, melynek logikai tengelye, alapja a munkamegosztás. S bár a probléma roppant szerteágazó, és számos vonatkozásban túlmutat vizsgálatunk keretein, mégis fel kell tennünk a kérdést, mit ért Marx a Német ideológiában munkamegosztáson.

A terminológia ebben a vonatkozásban sem egységes, inkább a marxi gondolatok születésének, mint letisztulásának vagyunk tanúi. A munka megosztása és maga a munka fogalma őrzi még a kéziratokbeli értelmezést, a munkamegosztás a termelés társadalmi megszervezésének, az együttműködésnek sajátos, torz formája, ahogy maga a munka a tevékenység eltorzult, az öntevékenységet tagadó formája. Ami azonban döntő fordulat a Kéziratokhoz képest, az az, hogy a munkamegosztást a termelőerők fejlődéséből vezeti le, s történelmi fokain keresztül vizsgálja. A munkamegosztást általában a termelőerők fejletlensége következményének tekinti, mely szükségessé teszi, hogy „mindenki egy meghatározott kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni . . . A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése . . . ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben".[38] A munka megosztásának ez a definíciója többször visszatér, az egyének be vannak sorolva a munka megosztása alá, azaz tevékenységi körüket rögzítik.[39] A munkamegosztás formája a mindenkori termelőerők fejlettségétől függ s megszűnése csak a termelőerők „egyetemes fejlődésével" lehetséges.[40] Különösen szeretnénk hangsúlyozni Marx koncepcióját olyan vonatkozásban — utalásul a napjainkban a munkamegosztásról folyó vitára — , hogy bár Marx munkamegosztás koncepciójának kétségtelenül vannak még gyenge pontjai, de egyet félreérthetetlenül leszögez: a munkamegosztás az emberek együttműködésének nem egyetlen, kizárólagos, hanem éppen a torz formája, s ezért a munkamegosztással szembeállít egy sor kategóriát, magát az együttműködést, a termelés általános társadalmi szabályozását, a termelés kommunista szabályozását, a munka elosztását stb. Ebből adódik, hogy Marx számára a

[37] Uo. 32. o.
[38] Uo. 34. o.
[39] Uo. 50., 70. o. stb.
[40] Uo. 35. o.

munkamegosztás megszüntetéséről szóló kijelentés nem utópikus, ha nem is tudja a termelés oldaláról konkretizálni, mindenesetre konkretizálja a társadalom oldaláról, s a munka megszervezésének és elosztásának, a termelőerők feletti uralmon alapuló tudatos társadalmi szabályozásnak fogja fel, mely lehetővé teszi az egyén önkéntes részvételét a társadalmi termelés bármely szférájában.

A munkamegosztás történelmi útját nagy vonásokban már felvázolja Marx, bár a levezetés nem egységes. A különböző megközelítések egymásmellettisége mindenekelőtt a természet adta fogalmára jellemző. Ennek elemzése azért is fontos számunkra, mert gyakorta előfordul az a kijelentés, hogy Marx munkamegosztás koncepciója csak az ún. természet adta munkamegosztásra vonatkozik, s nem a munkamegosztásra általában. A Német ideológia szövege viszont azt látszik alátámasztani, hogy Marx szerint a munkamegosztás voltaképpen lényegénél fogva természet adta, bár ez a jelleg különböző történelmi fokokon másképp jelenik meg. Természet adta jellegen érti ugyanis a társadalomnak, vagy valamely társadalmi szférának közvetlen, spontán, a természeti determináció hatására kialakult, s még nem az emberek tudatos tevékenysége eredményeként létrejött állapotát. A természet adta fogalma — jóllehet nem lesz a marxi filozófia alapkategóriája — ugyanebben az értelemben visszatér a Tőkében, az Anti-Dühringben is stb. A fentiek alapján érthető, hogy Marx számára lényegében minden munkamegosztás természet adta, s csak a kommunizmusban, a munkamegosztás megszüntetésével, a termelés tudatos és tervszerű irányításával szűnik meg az egyének tevékenységének természet adta jellege. A természet adta fogalmát azonban ezen belül több értelmezésben használja, s ezek az értelmezések a történelmi fejlődés egyes fokainak felelnek meg, ahogy ez a szöveg alapján rekonstruálható. A munkamegosztás — mint mondottuk — a termelőerők fejletlenségének következménye, „a természethez való korlátolt viszony" hozza létre, ugyanakkor kialakulása feltételezi a termelőerők minimumát, a termelékenység fokozódását és a népsűrűség bizonyos fokát.[41] Marx azonban hangsúlyozza, hogy a munka megosztása csak akkor válik valóban megosztássá, mikor az anyagi és szellemi munka megosztása is kialakul.[42] Ezzel tulajdonképpen csak jelzi a társadalmi munkamegosztás kialakulását, melynek a fenti csupán zárómozzanata. Ugyanakkor ehhez kapcsolja az osztálytagozódás megjelenését, hiszen a munkamegosztás egyik alapvető jelentése Marx számára a termelő és nem termelő, a tulajdonos és nem tulajdonos közötti tevékenységmegosztás a termelésben.

A kialakult társadalmi munkamegosztás szakaszához képest természet adta „a munkának a nemi aktusban való megosztása, majd a munkának olyan megosztása, amely természetes képesség (például testi erő), szükségletek, véletlenek stb. stb. által önmagától vagy ‚természet adta módon' jön létre."[43] Nem említi viszont Marx, hogy a társadalmi munkamegosztás kialakulása az árutermelés megjelenésével jár együtt, s ezzel a zárt közösségen belüli természetes képességeken alapuló és nemek közötti munkamegosztást és az annak megfelelő cserét felváltja a közösségek, majd az egyének közötti árucsere. A kialakult társadalmi munkamegosztást úgy kell felfognunk, mint amellyel a munkameg-

[41] Uo. 31—32. o.
[42] Uo. 32. o.
[43] Uo.

osztás addigi fejletlen fokain lappangva meglevő elidegenedés felszínre tör, s átfogja a társadalom összes szféráit. Ezek levezetését a munkamegosztásból Marx közvetlenül megadja, mindenekelőtt a magántulajdonét, majd az osztályokét, „a munka megosztása által már feltételezett osztályok reális bázisán" az államét, végül adottak „azok az illuzórikus formák, amelyekben a különböző osztályok valóságos harcaikat egymás között megvívják".[44] Bár az osztálytársadalmak az árutermeléssel való közvetlen összefüggését közvetlenül nem említi, elemzéséből nyilvánvaló, hogy a munkamegosztást tekinti az elidegenedés alapjának, közvetlen okának pedig az árutermelést tartja, mely maga is a munkamegosztás következménye, s annak hatását közvetíti. Most már ezen az árutermelés kibontakozásán alapul Marx újabb történeti korszakolása. Két szakaszt különböztet meg, s az első ismét természet adtaként jelentkezik, s nagyjából azonosítható a középkorral lezáruló, tehát a totális árutermelést megelőző szakasszal, míg a második a kapitalizmussal. Marxszal szólva „Az első esetben a tulajdonosnak a nem tulajdonosok feletti uralma személyi viszonyokon, egyfajta közösségen nyugodhatik; a második esetben dologi alakot kellett öltenie valami harmadikban, a pénzben."[45] Vagyis az első szakaszban a naturálgazdálkodás, s ennek nyomán bizonyos mértékig a közösség fennmaradása tompítja az elidegenítő hatást, a társadalmi munkamegosztás kezdetleges, a munka még teljes, s nem részekre bontott folyamat, így az ember megőrzi az integritását, míg a második esetben a munkamegosztás kiteljesedett, s az egyéneket csak az árucsere kapcsolja össze.[46] Az ezt követő oldalak különösen értékesek számunkra, ugyanis itt követi végig Marx az árutermelés totálissá válását, a tőkés árutermelés kialakulását, s a többi között az eredeti tőkefelhalmozás problémáját is itt tárgyalja először.

A kapitalizmussal szemben tehát spontánnak, természet adtának tekinti az összes megelőző társadalmi fokokat. A kapitalizmus azonban maga sem hozza létre társadalmi méretekben a termelés feletti ellenőrzést, sőt a végsőkig kiéleződik az egyének és az általuk létrehozott és működtetett termelőerők ellentmondása. Ezért Marx a kommunizmust megelőző szakaszt együttesen a természetadta társadalom fokának tartja, melyre a munkamegosztás és a dologi hatalmaknak az ember feletti uralma jellemző.[47] „A kommunizmus . . . első ízben kezeli az összes természetadta előfeltételeket tudatosan az eddigi emberek teremtményeként, lerántja róluk természetadta jellegüket és aláveti őket az egyesült egyének hatalmának."[48]

A munkamegosztás tehát különböző közvetítéseken keresztül — s ezeket vizsgáltuk fentebb — kiváltja az elidegenedés társadalmi rendszerét. A munkamegosztás azonban közvetlenül is fejt ki elidegenítő hatást, mégpedig az egyén munkatevékenységén keresztül. A tevékenység korlátozása ugyanis csak egyes tulajdonságok kifejlődését teszi lehetővé,[49] ezzel a munkamegosztás megnyomorítja, egyoldalúvá teszi az embert, Marx megfogalmazása szerint „ez a besoroltság az egyik embert korlátolt városi állattá, a másikat korlátolt falusi állattá teszi és naponta újra szüli érdekeik ellentétét".[50] A munkamegosztásnak

[44] Uo. 33. o.
[45] Uo. 49. o.
[46] Uo.
[47] Uo. 34. o.
[48] Uo. 66. o.
[49] Uo. 247. o. stb.
[50] Uo. 50. o.

ez a kettős szerepe a Német ideológiában jelenik meg először explicit megfogalmazásban.

Az elidegenedés fent említett három szféráját nemcsak együttesen, hanem külön-külön is a munkamegosztásból, esetenként annak adott formájából vezeti le Marx, bár elemzése mindenekelőtt a kapitalizmusra vonatkozik, ahol ezek az ismérvek a legtisztábban jelennek meg. Az elidegenedés alapvető ténye Marx szerint az, hogy az ember által létrehozott termelőerők önállósulnak az embertől, kitörnek ellenőrzése alól, s mint ellenséges dologi hatalom állanak szemben vele. Az elidegenedésnek ezen formája közvetlenül kapcsolódik a tárgy elidegenedésének a Kéziratokban adott jellemzéséhez, többször utal is a tárgy elidegenedésének összefüggésére a tárgynak a termelőtől való elválásával, de lényeges eltérés tapasztalható abban a vonatkozásban, hogy már nem a termék mozgását tekinti döntő mozzanatnak, hanem magát a termelés mozgását, a hangsúly így áttevődik a termelés tárgyi vonatkozására, mindenekelőtt a termelőeszközökre. Általánosabban fogalmazva: az elidegenedésnek ez a formája azt jelenti Marx számára, hogy az ember elveszti a hatalmat humanizált, társadalmivá vált természet, azaz a természettel folytatott anyagcseréjének társadalmi tárgyai felett. Ezt a legvilágosabban az alábbi formában fogalmazza meg: „A társadalmi hatalom, vagyis az a megsokszorozott termelőerő, amely a különböző egyéneknek a munka megosztásában megszabott együttműködése által létrejön, ezen egyének számára — minthogy az együttműködés maga nem önkéntes, hanem természetadta — nem mint saját, egyesült hatalmuk jelenik meg, hanem mint idegen, rajtuk kívül álló erő".[51] Ez a megfogalmazás a Német ideológiában többször visszatér, különösen a mű elején találkozunk sűrűn vele, a levezetésnek hiányossága azonban, hogy az elidegenedésnek ez az alapvető formája még nem nyer megalapozást a tőke mozgásában, bár utalásokat találhatunk, elsősorban a történeti részben. Marx annyit tisztáz csak egyértelműen, hogy a termelőerők önállósulásának, dologi hatalomként való megszilárdulásának oka az, hogy egyesek, nem pedig a társadalom ellenőrzése alatt állnak. Az elidegenedés feloldása így közvetlenül a magántulajdon megszüntetéséhez kapcsolódik — ezzel szerzi meg az ember az ellenőrzést a termelés felett.[52]

A fenti helyen azonban Marx már nemcsak a termelés vonatkozásában mondja ki ezt, hanem beszél az emberek kölcsönös viszonyulásának módjáról is, mint az elidegenedés másik szférájáról a termelőerők mellett. Nem csupán arra utal, hogy az egyes egyénekkel szemben önállósulnak saját életfeltételeik, egymáshoz kapcsolódó viszonyaik és ezek jelentkeznek az egyénekkel szemben önálló dologi hatalomként,[53] „viszonyulásuk tőlük független társadalmi viszonyként önnállósul",[54] s társadalmi méretekben kialakul a közvetítésrendszer, eldologiasodott formájában, melynek legfontosabb kifejezője, megtestesítője a pénz: „A pénz hatalmában, az általános csereeszköznek — mind a társadalommal, mind az egyesekkel szemben történő — önállósulásában legvilágosabban előbukkan egyáltalában véve a termelési és érintkezési viszonyok önállósulása.".[55] Nem elégszik meg ezzel, az önállósulás kimutatásával, s a

[51] Uo. 35. o.
[52] Uo. 36. o.
[53] Uo. 65. o.
[54] Uo. 432. o.
[55] Uo. 388. o.

munka megosztásában adott önállósulásra való visszavezetésével sem,[56] valamint az általános jellemzéssel, mely kimondja, hogy ami a termelőerők esetében úgy jelentkezik, mint a hatalom elvesztése a társadalmi termelés felett, az a társadalmi viszonyok szintjén úgy jelenik meg, mint az emberek szembekerülése saját társadalmiasságukkal, társadalmi kapcsolataikkal. Marx mindenekelőtt azt akarja kimutatni, hogy a személyi viszonyok azért válnak dologivá, mert osztályviszonyként tételeződnek. Stirner kérdését a személyes érdek s az általános érdek ellentétének mibenlétéről azzal fordítja „dagályos formájából profán nyelvre", hogy a társadalmi viszonyok elidegenedésének összefüggő kifejtését adja, s felmutatja benne a tudati elidegenedés alapját: „Honnan ered az, hogy a személyes érdekek a személyek dacára mindig osztályérdekké fejlődnek ki, közösségi érdekké, amelyek az egyes személyekkel szemben önállósulnak, az önállósulásban *általános* érdekek alakját öltik, mint ilyenek ellentétbe lépnek a valóságos egyénekkel és ebben az ellentétben, amely szerint *általános* érdekként vannak meghatározva, a tudat *eszményi*, sőt vallási szent érdekekként képzelheti el őket? Honnan ered az, hogy a személyes érdekeknek ezen az osztályérdekké való önállósulásán belül az egyén személyes viszonyulásának dologivá kell válnia, elidegenednie, és hogy e viszonyulás egyszersmind tőle független, az érintkezés álta létrehozott hatalomként nélküle fennáll, átváltozik társadalmi viszonyokká, olyan hatalmak sorává, amelyek az egyént meghatározzák, alárendelik, és ezért a képzetben ‚szent' hatalmakként jelennek meg?".[57] A társadalmi viszonyok elidegenedését mint folyamatot fogja fel, s utal történelmi tendenciájára is: „Az egyéni viszonyulásnak a maga ellenkezőjébe, pusztán dologi viszonyulásba való átcsapása az egyéniségnek és a véletlenségnek maguk az egyének által való megkülönböztetése, mint már kimutattuk, történelmi folyamat, és különböző fejlődési fokon különböző, mind élesebb és egyetemesebb formákat ölt."[58]

Már a fentiekből is látható, hogy Marx a különböző elidegenedés-szférák mozgását közvetlenül egymásból vezeti le, az adott esetben a társadalmi viszonyok eldologiasodásában jelölte meg a tudati elidegenedés okát. Még közvetlenebbül utal erre az összefüggésre, amikor kifejti, hogy a tudati szféra önmozgása, a többi szférától való elkülönülése ezek belső ellentmondásának következménye, ezt tükrözi a tudat szintjén: „Az egyének eddigi termelési viszonyainak politikai és jogi viszonyokként szintén ki kell fejeződniök . . . A munka megosztásán belül e viszonynak az egyénekkel szemben önállósulniok kell. Minden viszonyt a nyelvben csak fogalomként lehet kifejezni. Az, hogy ezek az általánosságok és fogalmak titokzatos hatalmak érvényével bírnak, szükségszerű következménye ama reális viszonyok önállósulásának, amelyeknek kifejezései."[59]

Amint a Német ideológia címe is mutatja, a mű alapvetően polemikus jellege az elidegenedésnek tudati formáját helyezi előtérbe. Valóban a műben az ifjúhegeliánius filozófiának, mint az ideologikus tudat jellegzetes megnyilvánulásának elemzése dominál, de Marx rendszerességére és alaposságára jellemző, hogy erre csak a bevezető rész általános elemzése után kerül sor, ahol tisztázza a tudati elidegenedéssel szemben elsődleges formák mibenlétét,

[56] Uo. 545. o.
[57] Uo. 229. o.
[58] Uo. 433. o.
[59] Uo. 353—354. o.

melyek szülik az ideologikus tudatot. Az elemzése sokrétű, egyrészt az ideológia keletkezését, társadalmi alapját és funkcióját, másrészt rendszerét és tartalmát tárja fel. Az ideologikus tudatot Marx egységes egésznek tekintette, mely jóval bővebb az áru- és pénzfetisizmusnál, az egész társadalmi lét torz, inadekvát tükrözését jelenti. A Német ideológia jellegzetességét ebben a vonatkozásban éppen az adja, hogy nem a fetisizmus jelensége vagy akár a spontánul keletkező ideologikus tudat bármely más formája áll előtérben — mint a Kéziratokban, vagy a későbbi művekben —, hanem az ideológia aktív, tudatos része, mint az ideológusok tevékenysége, mint elmélet és tudomány, közelebbről mint filozófia és történettudomány.

Marx szerint ugyanis a munkamegosztás „az uralkodó osztályban is nyilvánul, mint a szellemi és anyagi munka megosztása, úgyhogy ezen az osztályon belül az egyik rész az illető osztály gondolkodóiként lép fel (az osztály aktív, konceptív ideológusaiként, akik ez osztály önmagáról táplált illúzióinak kialakítását teszik fő megélhetési águkká), míg a többiek ezekhez a gondolatokhoz és illúziókhoz inkább passzív és receptív módon viszonyulnak, mert ők a valóságban az aktív tagjai az osztálynak".[60] Az ideológiának tehát két szintje van, a spontánul létrejött formák újabb rendszerezésen s ezzel újabb torzításon esnek át, így az ideologikus tudat tartalmazza a „korszakok minden illúzióját és az ezen illúziókról alkotott filozófiai illúziókat".[61] Marx természetesen az ideologikus tudat utóbbi formáját sem vulgarizálja mint tudatos csalást és hamisítást, ami az ideológia létrehozásának túlzó, szélsőséges esete, hanem kimutatja, hogy az ideológusok maguk is rabjai az általuk kidolgozott illúzióknak. Az ideológia elemzését, s a Német ideológia első kötetét ezzel az összefoglalóval zárja le: „Megmutattuk, hogy a gondolatok és az eszmék önállósulása az egyének személyi viszonyai és vonatkozásai önnálósulásának következménye. Megmutattuk, hogy az e gondolatokkal való kizárólagos rendszeres foglalkozás az ideológusok és filozófusok részéről, és ezzel e gondolatok rendszerezése a munka megosztásának következménye, és hogy nevezetesen a német filozófia a német kispolgári viszonyok következménye."[62]

Úgy véljük, hogy a Német ideológia fenti — meglehetősen vázlatos — elemzése is eléggé alátámasztja azt a kijelentésünket, hogy a Német ideológiában tovább folytatódik az elidegenedés elmélet tárgyalása, sőt elmélyülése, s mint Marx fiatalkori munkásságának záróköve a többi munkával együtt alapot nyújt ahhoz a megállapításunkhoz, hogy nem az jelenti a fiatal Marx filozófiájában fejlődésének korlátait, hogy az elidegenedés elméletet tárgyalja, s ezen keresztül oldja meg a társadalmi ellentmondások problémáját, s nem az a fejlődés, hogy fokozatosan eltávolodik az elidegenedés problémájától, hanem fejlődését éppen az adja, hogy az elidegenedés problémáját a kezdeti absztrakt megközelítés után lépésről lépésre konkretizálja, s közben a Kéziratokban megadja Hegel, a Német ideológiában pedig Feuerbach rendszeres bírálatát

Az elidegenedés problémája az érett Marx munkásságában

Ismételten felmerül a kérdés: foglalkozott-e Marx az érett munkásságában az elidegenedés problémájával? Ez a kérdés azóta vetődik fel újra

[60] Uo. 46. o.
[61] Uo. 130. o.
[62] Uo. 441. o.

meg újra, amióta a fiatal Marx kéziratait kiadták, s fiatalkori munkássága az érdeklődés középpontjába került. Éppen ezért szükségszerűen megfogalmazódik az a kérdés is, van-e valami összefüggés Marx fiatalkori munkásságának hosszú ideig tartó elhanyagolása és az érett Marx munkásságával kapcsolatos viták között? Első megközelítésre ugyanis úgy tűnnék, hogy az elidegenedéselméletet a késői munkákban — ha ezek azt tartalmazzák — akkor is nyilvánvalóan meg kellett volna találni, amikor Marx fiatalkori munkásságát még nem tárták fel. Ez azonban nem így történt. Az elidegenedéselmélet nem az egyetlen terület, amely az érett Marx munkásságából „elsüllyedt" — nemcsak a fiatalkori kéziratok maradtak a feledés homályában, hanem pl. a Tőke előmunkálatai is.

A kérdést tehát így kell feltennünk: milyen okok következtében „iktatták ki" az érett Marx munkásságából az elidegenedéselméletet, hogyan válhatott és válhat a meglété egyáltalán vita tárgyává? A fiatal Marx negligálásának és az érett Marx eltorzításának okai azonosak. Engels az élete utolsó éveiben elő akarta készíteni a fiatalkori kéziratok kiadását, de a Tőke sajtó alá rendezése lekötötte erejét, s halála még ennek befejezésében is megakadályozta. A múlt század végi szociáldemokraták, akik magától az egész marxi örökségtől egyre jobban elfordultak nem voltak érdekeltek a kéziratok kiadásában, s így erre csak akkor került sor, amikor utódaik fegyverként felhasználhatták a marxizmus ellen — a harmincas évek elején. Továbbá a szociáldemokraták körében elterjedt az a szemlélet, hogy Marx közgazdász volt, nem pedig filozófus, s ennek megfelelően „olvasták" vagy kivonatolták a Tőkét. Nem is kerestek benne filozófiát.

Más úton, de hasonló eredményre jutottak a személyi kultusz körülményei között. Lenin életében tervbe vették ugyan Marx és Engels összes műveinek kiadását — a tömegek számára azonban továbbra is csak a legismertebb munkák maradtak hozzáférhetők. A kibontakozó személyi kultusszal egyre jobban ellentétbe került a marxi filozófia gondolatgazdagsága, alkotó módszere, s ezért — ahogy cikkünk elején már említettük — fokozatosan leszűkítették az akkor legfontosabbnak tartott problémákra, de ezeket is többnyire csak sztálini „értelmezésben" vagy „összefoglalásban" juttatták el a tömegekhez.

Az elidegenedés problematika így „tűnt el" a marxi életműből, a korai és késői kéziratok mellőzésével, a Tőkének politikai gazdaságtan tankönyvvé minősítésével. Így alakult ki az a szituáció, hogy most egyáltalán felmerülhet kérdésként: van-e az érett Marxnak elidegenedéselmélete?

A problémát azonban nagyon leegyszerűsítenénk, ha nem vizsgálnánk meg, hogy a marxi életműben vannak-e olyan mozzanatok, amelyek hozzájárulhatnak ahhoz a látszathoz, hogy az elidegenedéselmélet a fiatalkori művek után eltűnik. Kétségtelen ugyanis, hogy míg a fiatalkori munkákban Marx többször kifejezetten az elidegenedéssel foglalkozik, és sűrűn használja ezt a kategóriát, az érett munkák közvetlenül nem foglalkoznak az elidegenedéssel, s úgy tűnik, hogy a kategória használata is megritkult, amire előszeretettel hivatkoznak az elidegenedéselmélet ellenzői.

Marx fiatalkori munkásságát elemezve igyekeztünk rámutatni arra a tendenciára, hogy a marxi elidegenedéselmélet a fokozatos konkretizálódás felé halad, s ez párhuzamosan történik a tudati-vallási, az állami-politikai elidegenedés tárgyalásáról ennek alapjára, a gazdasági elidegenedés vizsgálatára való áttéréssel. Marx levelezése egyértelműen igazolja, hogy a Kéziratokban tett kezdeményezések óta szüntelenül gazdasági munkája meg-

írására törekedett — a Kéziratok és a Tőke között közvetlen folyamatosság van. Így nemcsak az elidegenedés, hanem más filozófiai problémák megírására sem jutott ideje. Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy gazdasági munkái az elidegenedés feltárásának, konkretizálásának alapvető részét, mozzanatát alkották.

Nem azt kell tehát megjegyeznünk, hogy a Tőkében keveset használta az elidegenedés fogalmát — hiszen a közgazdaságtani fejtegetések közben erre nem volt szüksége —, hanem éppen ellenkezőleg azt, hogy amikor a közgazdasági következtetéseit összefoglalja, akkor az adott konkrét elemzésből adódó tanulságok alapján rendszeresen mint alapvető kategóriát alkalmazza az elidegenedés fogalmát és elemzi az elidegenedés problémáját. Ezért nem véletlen, hogy a kategória alig fordul elő a Tőke II. kötetében, ahol a forgalmi folyamatot elemzi, a tőkések közti tisztán közgazdasági viszonyt, míg bőven előfordul az I. kötetben, s még gyakrabban a III.-ban, ahol részletes társadalmi elemzést ad. Marx tudatosan arra törekedett, hogy a Tőkében ne vizsgáljon általános filozófiai problémákat — erre indították a közérthetőség szempontjai is —, ennek tudható be, hogy a Tőke előmunkálatai, melyeket a Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie címmel adtak ki, sokkal gazdagabban tárgyalják az elidegenedés történetfilozófiai és konkrét társadalmi aspektusait, mint maga a Tőke.

Marx egyéb munkái közvetlen politikai igény hatására születtek. A történeti munkák — jobbára a kategória említése nélkül, amire a publicisztikai kívánalmak miatt volt feltétlen szükség — az állam elidegenedését és elbürokratizálódását, valamint a társadalmi elidegenedés más jelenségeit tárgyalják részletesen. Még nagyobb súllyal esett latba a közérthetőség szempontja a munkásmozgalommal közvetlenül kapcsolatos írásokban, így egészen természetes, hogy bennük a kategória a legritkábban fordul elő.

Végezetül meg kell említenünk Engels munkáit, melyek az elidegenedést — elsősorban történetfilozófiai oldalról — részletesen tárgyalják, a kategória is szerepel bennük, bár a népszerűsítő jellegükből adódóan csak említésszerűen.

Összefoglalva tehát: az érett Marx nem vetette el az elidegenedés problémáját, hanem éppen ellenkezőleg, kidolgozására törekedett. Marx az elidegenedés kategóriáját rendszerező, rendszeralkotó általános kategóriának tekintette, melyet minden vonatkozásban konkretizálni kívánt. Az elidegenedéselmélet a marxi filozófia szerves része, a történelmi materializmus rendszerének fontos eleme.

Erre a megállapításra jutott a magyar szakirodalomban Bródy Ferenc[63] is. Tanulmányában rámutat arra, hogy az elidegenedés problémájának háttérbe szorítás a ésMarx fiatalkori munkásságára korlátozása a filozófiai dogmatizmus jellegzetes megnyilvánulása,[64] s a további fejtegetéseiben utal az elidegenedés rendszer-jellegére is.[65]

A marxista filozófia előtt tehát napjainkban az a feladat áll, hogy ebben a vonatkozásban is feltárja a marxizmus klasszikusainak munkásságát, s kidolgozza a marxista elidegenedéselméletet mint a történelmi materializmus rendszerének részét. A továbbiakban ezért kísérletet teszünk arra, hogy a klasszikus-

[63] Bródy Ferenc: Aktuális megjegyzések egy 119 éves marxi kézirattal kapcsolatban. Közgazdasági Szemle, 1963/11.
[64] Uo. 1322. o.
[65] Uo. 1327—28. o.

sok munkássága alapján az elidegenedéselmélet néhány kérdését exponáljuk — s ez az elemzés egyúttal az elidegenedéselméletük meglétének közvetlen bizonyítéka is.

Az elidegenedéselmélet vázlata

Az elidegenedés az emberiség előtörténetének sajátossága, kifejezi a fejlődés egyoldalúságát, ellentmondásosságát, a fejlődés egyes elemeinek egymástól való elszakadását, egymáshoz való inadekvát viszonyukat. Ez az elidegenedés legáltalánosabb megfogalmazása, mely közvetlenebbül úgy ragadható meg, hogy az előtörténetben, a kommunizmust megelőző időszakban az ember és a társadalom fejlődése nem lehet harmonikus, egyes vonatkozásokban csak úgy léphet előre, ha más vonatkozásban visszafejlődik, vagyis a fejlődésért árat kell fizetni, s ez az ár az elidegenedés. Az elidegenedés a társadalmiság jellemzője, mégpedig két oldalról: egyrészt az össztársadalmi erők és viszonyok, másrészt az individuum és a társadalom viszonya oldaláról. Az előbbi oldal azt fejezi ki, hogy az ember elveszti a hatalmat, az ellenőrzést az össztársadalmi méretekben létrejött termelőerők — és a sokoldalúan, univerzálisan kibontakozott társadalmi viszonyok — felett. Másfelől megközelítve a kérdést, az előtörténetnek az a jellemzője, hogy az ember csak úgy tudja a természetfeletti hatalmat megszerezni, ha elveszti önmaga és a társadalom felett, vagyis az elidegenedés a termelőerők fejletlenségének következménye és fejlesztésének ára. A dolgok feletti hatalomért vívott harcban az ember átmenetileg az általa termelt dolgok hatalma alá kerül, és egy adott vonatkozásban — a termelésben — maga is dologként tételeződik.

Az elidegenedés utóbbi oldala viszont a társadalmi fejlődésnek az egyéni, az emberi fejlődéstől való elszakadását, a kettő szembekerülését jelenti. Az össztársadalmi, általános emberi haladás az egyes individuumokon keresztül, azok rovására tör utat magának. Az elidegenedés viszonya ebben a vonatkozásban viszonylag fejlett társadalom és viszonylag fejletlen individuum viszonya.

Marx szerint az elidegenedés szükségszerű szakasz az emberiség történetében, a termelés fejletlenségéből, s nem általában a termelésből adódik (azaz nem „eltárgyiasulás").[66] Ugyanakkor Marx amellett, hogy feltárta az elidegenedés romboló hatását, negatívumait, rámutat arra — s ebben van Marx elemzésének mélyen dialektikus volta —, hogy ezek a negatívumok egyben pozitívumok is, az elidegenedés az, mely létrehozza a tulajdonképpeni embert és társadalmat. Marxnál ugyanis az ember és a társadalom kialakulása nem zárul le az antropogenezissel, hanem az egész előtörténet alatt folyik, s csak a kommunizmusban válik teljessé, amikor az ember megszerzi saját lényegi erőit, és társadalmi méretekben uralmának veti alá őket. Ezeket a lényegi erőket éppen az elidegenedés hozza létre, s egyben megmutatja, hogy nem eleve tartoznak az emberhez, hanem történetileg megszerzettek.[67] Az elidegenedés tehát az a szakasz, mely megteremti a kommunizmus előfeltételeit, ebben áll történelmi szükségszerűsége.

[66] Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1953. 716. o.
[67] Uo. 79. o.

Persze az előtörténetben sem teljes a szakadás egyfelől az emberek társadalmi méretekben megfogalmazott célja és akarata, s tevékenységük eredménye, másfelől az individuumok és a társadalom fejlődése között. Ez az ellentét maga is történeti fejlődésen megy át, egyre fokozódik, s végül a kapitalizmusban szinte a szakadásig mélyül. Általában azonban az ember bizonyos uralmat gyakorol az elidegenedés szakaszában is a társadalmi termelés és saját társadalmi kapcsolatai felett, de csak mint a dologi erők spontán mechanizmusának része, s céljai fonákul tükröződnek tudatában.

Ugyanakkor a társadalom fejlettsége bizonyos keretet biztosít az individuumok fejlődésének, egészében azonban — ha nem a kimagasló individuumokat vesszük, hanem a típusokat — a magasabb társadalmi formáció nem jelent feltétlenül fejlettebb embert. Az ember fejlődése sajátosan ellentmondásos utat jár be, az elidegenedés fejlettebb fokán a társadalmi kapcsolatok univerzálisabbak, nagyobb lehetősége van a szükségletek kielégítésének, de korábban nagyobb harmónia volt a szükségletek és az igények között, s a munka alkotó jellege is jobban érvényesült: „A fejlődés korábbi fokain az egyes individuum teljesebben jelenik meg, éppen azért, mert vonatkozásainak teljessége még nincs kidolgozva és nem áll vele szemben mint tőle független társadalmi hatalmak és viszonyok."[68]

A társadalmi kapcsolatok univerzálódása ugyanis elidegenedett formában mint egyoldalú emberek univerzális kapcsolata jelentkezik — s maguk a kapcsolatok elszemélytelenedtek, dologivá váltak —, így nem jelentik univerzálisabb individuumok létét. Az elidegenedés tehát az individuumok összessége által termelt produktumok szembekerülése az egyes individuumokkal, illetve az összességükkel. A munka társadalmi méretekben az ember fejlődése irányában hat, de az egyes ember személyiségét megnyomorítja. A Grundrissében ezt úgy írja le Marx, hogy az összes társadalmi erők a tőke erejeként, az emberektől elválasztott erőként jelennek meg.

Az elidegenedés az ember képességeinek és lehetőségeinek egymástól való elszakadása, s ennyiben az elidegenedés megszünése az ellentmondás feloldódása az individuumok egyoldalúsága és a társadalom sokoldalúsága, univerzalitása között. Az elidegenedés tehát antropológiai szempontból sem tisztán negatív tényező, hanem az emberi lényeg kibontakozásának pozitív, alkotó periódusa. Másrészről az elidegenedés teremti meg társadalmi méretekben a termelőerők olyan fejlettségi fokát, melynek alapján létrejöhet a mindenoldalú, univerzális ember, márpedig Marx szerint ezzel zárul az ember tulajdonképpeni genezise. A kommunizmus és az előtörténet tehát nemcsak a történelmi fejlődés két szakasza, hanem antropológiailag meghatározott értékrendet is alkot.

A marxizmus klasszikusai másrészről a kommunizmus társadalmi jellemzését állítják szembe az elidegenedés szakaszával. A kommunizmust alapvetően úgy jellemzik, mint „szabad emberek egyesülését",[69] melyben „a társadalmi életfolyamat . . . mint szabadon társult emberek terméke, azok tudatos tervszerű ellenőrzése alatt áll".[70] A kommunizmus jellemzésére állandóan visszatérő mozzanat tehát, hogy az a társadalmi állapot, melyben az emberek megszerzik a hatalmat életük társadalmi termelése felett, a termelőerők és a ter-

[68] Uo. 80. o.
[69] A tőke I. Szikra, 1949. 89. o.
[70] Uo. 90. o.

melési viszonyok felett. A dologi hatalmak spontán mechanizmusát a társadalom életének tudatos irányítása váltja fel,[71] „A személyek feletti kormányzás helyébe dolgoknak az igazgatása és termelési folyamatoknak a vezetése lép."[72]

A kommunizmusban megszűnik az individuum és társadalom ellentmondása, mivel „A társadalom magától értetődőleg nem szabadíthatja fel magát anélkül, hogy minden egyes ember fel ne szabaduljon",[73] ez viszont a munkamegosztás megszüntetésével, a munka társadalmi megszervezésének más formája megjelenésével, a munka változtatása marxi törvényének uralkodóvá válásával egyértelmű,[74] mely „új termelő erőt alkot meg".[75]

Összefoglalva így jellemzik a kommunista társadalmat: „A termelési eszközöknek a társadalom által történő birtokba vételével kiküszöbölődik az árutermelés és ezzel együtt a terméknek a termelő feletti uralma. A társadalmi termelésen belüli anarchiát tervszerű tudatos megszervezettség váltja fel. Az egyedi létezésért folyó küzdelem véget ér. Ezzel válik csak ki az ember, bizonyos értelemben, végérvényesen az állatvilágból, lép át állati létezési feltételekből valóban emberiek közé . . . Az objektív, idegen hatalmak, melyek eddig a történelemben uralkodtak, maguknak az embereknek az ellenőrzése alá kerülnek. Csak ettől kezdve fogják az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak attól kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásaik is. Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába."[76]

Ezzel nagy vonásokban felvázoltuk az elidegenedés történetfilozófiai rendszerét. Mint mondottuk, az elidegenedésnek ez az általános jellemzése megalapozza és szükségessé teszi az osztálytársadalmak egyes formációinak, a társadalom egyes szféráinak, illetve az egyes konkrét szituációiknak elidegenedettként való jellemzését. Mit értünk tehát konkrét elidegenedés szituáción? — előrebocsátva, hogy a mondottak a kapitalizmusra vonatkoznak, melyben az elidegenedés klasszikus formában érvényesül.

A konkrét társadalmi mozgásban az elidegenedés három fázisát különböztethetjük meg: az elválást, az önállósulást és a szembekerülést, ezek eredménye, összefoglalása társadalmi méretekben a közvetítésrendszerek kialakulása. Természetesen nem minden közvetítésrendszer elidegenedett rendszer, csak az emberi kapcsolatok eltárgyiasult, a társadalmi viszonyok eldologiasodott formájában az. A kommunizmusban ez a forma felbomlik, és átadja helyét az emberi kapcsolatok által közvetítettségnek, illetve az emberi uralom alatt álló dolgok közvetítésrendszerének. Az elidegenedés mozgásának fázisait konkretizálhatjuk éppúgy a termék, mint a társadalmi élet egyes szférái, vagy a társadalmi tudat egyes formái mozgásán. A társadalmi élet szférái, elemei, mozzanatai ellentmondásos, elidegenedett mozgása úgy történik — a termék mozgásán példázva —, hogy a termék elválik a termelőtől, egy önálló szféra, az árucsere törvényei alá kerül, s végül a termelővel szemben álló magántulajdonként kapcsolódik bele a társadalmi összfolyamatba. De terméknek tekinthetjük a gondolatot is, melyet az ideológus — az anyagi termeléstől

[71] MEM XX. Bp. 1963. 274—275. o.
[72] Uo. 276. o.
[73] Uo. 289. o.
[74] Uo. 289—290. o.
[75] Uo. 291. o.
[76] Uo. 279. o.

elszakadt, önállósult és vele szembekerült szféra képviselője — „termel", s amely ugyancsak elválik tőle, az ideologikus tudat elemeként megkezdi önálló mozgását és valami függetlenként objektiválódik az egyes emberrel, még saját alkotójával szemben is. Az irodalomban ennek a jelenségnek közismert példázata Goethe Büvészinasa, vagy az arab mesék palackból kibocsátott dzsinnje. A konkrét elidegenedésszituáció általános tartalma tehát a marxi „visszájára fordítás", a „fordított visszahatás".

Amennyiben az elidegenedést végig akarjuk követni a társadalom egyes szféráin keresztül, meg kell állapítanunk, hogy minden egyes adott társadalom szempontjából az elidegenedés kiváltó oka az előző generációk által örökül hagyott és a jelen nemzedék által elsajátított emberi lényegi erők — a termelőerők és felhasználásuk módja — elégtelensége. Ezért az előtörténetben minden társadalmi formációban újjászületik a társadalom gazdasági megszervezettségének torz, inadekvát formája, a munkamegosztás, mely az emberek gazdasági-társadalmi tagozódását megszabja. Ez a tagozódás mindenekelőtt tulajdonviszonyként jelentkezik, s ennyiben alapjává válik a társadalom nagyobb csoportjainak — az osztályoknak — a termelőeszközökhöz való viszonyuk révén történő elkülönülésének. Amíg a termelőeszközök monopolizálása fennáll, vagyis a magántulajdon bármely formája egzisztál társadalmi méretekben, addig az elidegenedés legélesebben az idegen munka elsajátításában (Aneignung fremder Arbeit), a kizsákmányolásban, a termelő és nem termelő osztályok közötti munkamegosztásban jelentkezik. Osztálytársadalmakban tehát a kizsákmányolás szituációjából kiindulva kell az elidegenedés társadalmi mozgását nyomon követnünk a termelők viszonyán — izoláltságán és atomizáltságán — keresztül az osztályok mozgásáig, s a társadalomtól elvált, önállósult és vele szembekerült szervnek, az államnak létrejöttéig. Ezt a folyamatot zárná le társadalmi szinten az ideologikus tudat elemzése, illetve az egyes ember oldaláról az individuumok egymástól és az emberi lényegtől való kölcsönös elidegenedése, az elidegenedett személyiség problémája.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Marx már az osztálytársadalmak jelenségeinek vizsgálatánál sem szűkíti le az elidegenedést a kizsákmányolás tényére és ennek következményeire. Bemutatja pl., hogy egyenlő árutermelők társadalmát feltételezve is kialakulhatnak az elidegenedés egyes jelenségei, elsősorban az áru- és pénzfetisizmus.[77] Kétségtelen azonban, hogy az osztálytársadalmakban, a magántulajdon előfeltétele mellett az elidegenedés döntő jelentkezési formája a kizsákmányolás.

A fentiekben megpróbáltuk logikailag felvázolni egy konkrét társadalmi formációra jellemző elidegenedés rendszer alapjait.

Összefoglalásul megkíséreljük megadni az elidegenedés meghatározását. Az elidegenedés az a társadalmi szituáció, a társadalom fejlődésének az a szakasza, melyben az emberek által létrehozott termékek, viszonyok és intézmények kikerülnek az emberek ellenőrzése alól, sőt felettük álló, idegen erőkként kerülnek velük szembe, s az emberek által létrehozott tárgyi világ uralkodik az emberek felett. Az elidegenedés a termelés alacsony fokának következménye, s az emberiség fejlődésének az a szakasza, amelyben az ember még nem tud urrá lenni saját termelőerői és társadalmi viszonyai felett. A társadalom valamennyi szféráját áthatja, az ember meghasonlik önmagával, társadalmi lényegével és tevékenységével, mindenekelőtt termelő és munkatevé-

[77] Grundrisse Id. kiad. 901—918. o.

kenységével. Az elidegenedés a társadalmi fejlődésnek azt a formáját jelenti, mely a társadalmi termelés eredményeit elszakítja az egyes embertől, s csak a társadalom számára teszi elérhetővé, tehát a fejlődés az egyes ember rovására történik. Ennek konkrét társadalmi-gazdasági formája a munkamegosztás, mely az individuumot a társadalmi termelés egy meghatározott, szűk területére száműzi, és ott rögzíti. A munkamegosztás rendszere az individuumoknak csak egyoldalú, eltorzult fejlődését teszi lehetővé. A munkamegosztás ugyanakkor az egész elidegenedés kiváltó oka, történetileg a tulajdonviszonyokon keresztül felbomlasztja a társadalmi egyenlőséget, osztálytagozódást hoz létre, melyet rögzít a közösségtől elvált és vele szembekerült állam. A magántulajdon teljes uralma idején a társadalom egymástól elvált termelőkre oszlik, akiket csak a piac köt össze, ez a társadalmi atomizáció állapota. Az elidegenedés szakaszában a társadalmi termelőerők úgy jelennek meg, mint a tőke hatalma, képessége. A tőke a magántulajdon történelmi mozgásának legmagasabb foka, idegen munka elsajátításán, azaz a kizsákmányoláson, a termelési eszközök monopóliumán alapuló termelési viszony. A kizsákmányolást és a társadalom belőle adódó struktúráját nemcsak az állam rögzíti, hanem az ideologikus tudat is, melyben a tárgyak uralma mint természetes realitás, az osztályuralom mint természetes uralom jelentkezik, s így a fonák tudat csak az elidegenedés rendszerén belül mozog. Az elidegenedés feloldása az elidegenedett társadalom antagonisztikus ellentmondásaiból kiinduló, az egyes elidegenedett formákat lépésről lépésre megszüntető társadalmi folyamat. Döntő fordulat ebben a magántulajdonnak, mint az elidegenedés rendszer központi elemének megszüntetése szocialista forradalom révén. A szocialista társadalom azonban őrzi még az elidegenedés nyomait, elsősorban a fennálló gazdasági szerkezet, a munkamegosztás, másrészt a tudat ebből adódó korlátozottsága révén. A szocializmusnak tehát az a történelmi feladata, hogy létrehozza a kommunizmus anyagi-technikai bázisát — s egyben tudati előfeltételeit —, melynek alapján a munkamegosztás s vele az egész társadalmi elidegenedés megszüntethető. Az elidegenedés megszüntetése tehát a kommunizmus felépítésének folyamata, társadalmi oldalról annak a társadalmi állapotnak a létrehozása, melyben az ember urrá lesz saját termelőerői és társadalmi viszonyai felett, ennek megfelelően pedig antropológiai oldalról az ember lényegi erőinek az egyes ember által történő totális elsajátítása.

*

Az elidegenedés rendszeréről mondottak arról kívánták meggyőzni az olvasót, hogy egyrészt a kommunizmus reális távlatainak felmérése, másrészt ezzel szoros összefüggésben szocialista társadalmunk építésének problémái elkerülhetetlenül szükségessé teszik az elidegenedés elméletének rendszeres kifejtését. Szó sincs arról, hogy a szocialista forradalom győzelmével mintegy varázsütésre megszűnt volna az elidegenedés minden jelensége. Az elidegenedés felszámolásának folyamata éppen csak megindult azzal, hogy alapját, a magántulajdont társadalmi méretekben megsemmisítették. Magának az elidegenedés megszüntetésének a folyamata nem egy hirtelen változás, ugrásszerű átalakulás eredménye, hanem egy egész történelmi korszakot ölel fel, a szocializmust, s éppen az elidegenedés totális felszámolása a szocializmus történelmi hivatása, s ezzel zárul le az emberiség előtörténete.

Az elidegenedésnek társadalmi méretekben meglevő jelenségei elől nem lehet azzal kitérni, hogy „ellentmondásokká" minősítjük át őket. Többről van itt szó, mint elnevezésről. Marx a társadalmi fejlődés meghatározott ellentmondásainak rendszerét tekintette elidegenedésnek, ez áll a szocializmus ellentmondásaira is. Éppen ezen ellentmondások sajátos tartalmát, magát a történetiséget tagadnánk meg azzal, ha az elidegenedés jelenségeinek bizonyos folyamatosságát nem ismernénk el. Az elidegenedés jelenségei szocializmusbeli meglétének elutasítása nem szocialista társadalmunk védelme, az elidegenedés egy társadalomnak nem „bűne", hanem történelmi meghatározottsága. Az elidegenedés megléte a szocializmusban egyrészt a tárgyilag (a humanizált társadalmi környezetben, mindenekelőtt a termelőerőkben), másrészt a tudatilag a kapitalizmusból örökül maradt társadalmi feltételek következménye. Felszámolásukra, a kommunizmus felé való haladásra irányul társadalmunk minden igyekezete, összpontosított törekvése. Azzal viszont egy lépéssel sem jutunk közelebb célunkhoz, sőt visszavet bennünket, ha nem ismerjük el az elidegenedés bizonyos jelenségeinek meglétét, és nem törekszünk a marxizmus fegyverével az elidegenedés problémájának feltárására, ami a gyakorlatban vezérfonalul fog szolgálni a szocializmus építésénél és az elidegenedés felszámolásánál.

ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ В МАРКСИЗМЕ

Аттила Аг

Вводная часть статьи посвящена истории марксовской теории отчуждения. В ней очерчивается тот процесс, в результате которого эта важная проблема была вытеснена из марксистской философии и стала одним из главных орудий используемых буржуазной философией в ее нападении на марксизм.

Далее в статье дается краткое обобщение рассмотрения проблемы отчуждения в домарксистской философии. На основании этого обобщения делается вывод, согласно которому, в философии нового времени — в особенности начиная с эпохи просвещения — проблема отчуждения играет уже важную роль. Собственное исследование отчуждения начинается лишь в классической немецкой философии, а именно, у Гегеля, и причина этого состоит прежде всего в том, что условием систематического рассмотрения отчуждения является развертывание в классической форме действительного отчуждения в капиталистическом обществе. Историко-философское введение заканчивается разбором младогегельянской теории отчуждения, которая непосредственно подводит к марксовой теории отчуждения.

Изучение теории отчуждения Маркса показывает, что речь у него идет не о простом перенятии гегелевской и фейербаховской теории отчуждения. С самого начала Маркс употребляет это понятие в существенно отличном его осмыслении, связывая его с определенной общественно-философской проблематикой. Так у Маркса проблема отчуждения — это не «пережиток» незредого возраста, а именно то средство, с помощью которого им мог быть осуществлен анализ классового общества и, в первую очередь, капитализма.

На основании сказанного автор считает, что проблематика отчуждения не исчезает у Маркса и в его зрелый период, и что изменяется лишь функция этой проблематики в связи с внутренним развитием марксовской философии. Относительно зрелого периода деятельности Маркса автором устанавливается гипотеза, согласно которой, оттеснение категории отчуждения на задний план является следствием касающихся отчуждения конкретных, частных исследований, и сама категория с необходимостью появляется там, где речь идет об анализе общественно-экономического процесса в целом. При подведении итогов этих исследований в марксистской философии складывается система отчуждения, разработанная прежде всего в экономическом отношении, а также частью в политическом отношении и в отношении сознания. Та же ее сторона, которая касается философии исто-

рии, — в первую очередь благодаря деятельности Энгельса — дана в философии классиков в качестве полной системы.

В заключение автор делает попытку реконструировать марксовскую теорию отчуждения с некоторых ее сторон. Автор анализирует связь отчуждения и разделения труда, обозначая в последнем причину и исторический двигатель отчуждения. Далее автор рассматривает движение отчуждения в различных общественных сферах, и наконец указывает на связь отчуждения и социализма.

THE PROBLEM OF ALIENATION IN MARXIAN PHILOSOPHY

by A. Ágh

The introductory part of the article treats the history of the Marxian theory of alienation and briefly describes the process which led to by-passing this important problem in Marxian philosophy; consequently the problem bacame one of the main points of attack against Marxism by bourgeois philosophy.

The article goes on to briefly summarize the study of alienation in pre-Marxian philosophy. The author concludes that the question of alienation assumes an important role in modern philosophy, especially in the period beginning with the Enlightenment. The study of alienation actually begins with classical German philosophy, mainly with Hegel. This is primarily due to the fact that the development of a classical form of true alienation in capitalism is the pre-condition of the systematic study of alienation. The Introduction to the Philosophy of History closes with the alienation theory of the neo-Hegelians which precedes the theroy of Marxian alienation.

The study of Marx's theory of alienation shows that he did not merely adapt the Hegelian and Feuerbachian theories, but from the very first he interprets the concept in a basically different way and associates it to a definite sociophilosophical problematics. Hence the problem of alienation is not an early „survival" in Marx's philosophy, but the means of analyzing class societies, primarily capitalism.

Consequently the author holds that even in Marx's later period the problematics of alienation are not eliminated, but because of the internal development of Marxian philosophy it changes its function. Hypothesizing for Marx's later period, he states that the category of alienation lost its significance because of the concrete specialized studies on alienation and it becomes necessarily manifest where the issue is the analysis of the total socio-economic process. Briefly, it can be stated that there is a system of alienation in Marxian philosophy which is elaborated mainly for economics, but to some extent for politics and consciousness too, while the other aspects of the philosophy of history are perfectly systematized as the result of Engels' work.

Finally, the author attempts to reconstruct a few aspects of the Marxian theory of alienation, examines the relation of alienation to the division of labour and regards the latter as the cause and historical motive of alienation. He then treats the motion of alienation in the different social realms and finally he speaks about the relation of alienation to socialism.

Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai" (Részletek)

*A. S m i t h. A munka mint áldozat (Senior elmélete a tőkés áldozatáról) (Proudhon többlete)**

[[*A. Smith* nézete, hogy a *munka* soha nem *változtatja értékét* abban az értelemben, hogy *meghatározott munkamennyiség a munkás számára* mindig meghatározott *munkamennyiség*, azaz A. Smithnél *mennyiségileg ugyanakkora* áldozat. Akár sokat, akár keveset kapok egy munkaóráért — ami termelékenységétől és más körülményektől függ — *egy* órát *dolgoztam*. Amit nekem fizetnem kellett munkám eredményéért, munkabéremért, az mindig ugyanaz a *munkaóra*, bárhogy is változzék az eredmény. „Egyenlő munkamennyiségeknek a munkás számára mindenkor és mindenütt egyenlő értékűeknek kell lenniök. Egészségének, erejének és tevékenységének normális állapotában és az ügyességnek azon az átlagfokán, amellyel esetleg rendelkezik, *nyugalmának*, *szabadságának* és *boldogságának* mindig *ugyanakkora adagját* kell odaadnia. Bármekkora is az áruknak az a mennyisége, melyet munkájáért viszonzásul kap, annak az *árnak*, *amelyet ő fizet*, mindig ugyanannak kell lennie. Igaz, hogy ezen az áron hol nagyobb, hol kisebb mennyiséget vásárolhat meg, de csak azért, mert az áruk értéke változik, nem pedig a munkáé, amely megvásárolja őket. [. . .] Tehát egyedül a munka nem változtatja soha saját értékét. [. . .] A munka az áruk *reális ára*, a pénz csak a névleges áruk." (Garnier kiad., I. köt. 64—66. o.) (Füzet, 7. o.)** Orcád verítékével dolgozz! ez volt Jehova átka, amelyet útravalóul adott Ádámnak. És így, mint átkot tekinti A. Smith a munkát. A „nyugalom" jelenik meg az adekvát állapotként, mint a „szabadsággal" és „boldogsággal" azonos. Hogy az egyénnek „egészségének, erejének, tevékenységének, ügyességének, jártasságának normális állapotában" szükséglete a munkának és a nyugalom megszüntetésének egy normális adagja, 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 az eléréséhez a munkának le kell küzdenie. Hogy azonban az akadályoknak ez a leküzdése magánvalóan a szabadság tevékenykedése — és hogy továbbá a külső célok a pusztán külső természeti szükségszerűség látszatát levetve maradnak meg és mint olyan célokat tűzik ki őket, amelyeket csak maga az egyén tűz ki — tehát mint a szubjektum önmegvalósítása, tárgyiasulása, ezért mint reális szabadság, amelynek akciója éppen a munka —, ezt A. Smith éppúgy nem sejti. Persze, igaza van abban, hogy a munka történelmi formáiban — mint rabszolgamunka, robotmunka, bérmunka — a munka mindig taszítóan, mindig mint *külső kényszermunka* jelenik meg, és vele szemben a nem-munka mint „szabadság és boldog-

* Grundrisse . . . 504—508. o. — *Szerk.*
** Vö. Marx: A Tőke I. köt. Szikra, 1955. 54. o. jegyzet, — *Szerk.*

ság''.* Ez kettősen érvényes: erre az ellentétes munkára; és, ami vele összefügg, arra a munkára, amely még nem teremtette meg magának a — szubjektív és objektív — feltételeket (vagy a pásztor- stb. állapottal szemben is, amelyek elvesztették ezeket), hogy a munka travail attractif,** az egyén önmegvalósítása legyen, ami semmiképpen sem jelenti azt, hogy puszta mulatság legyen, puszta amusement,*** ahogy Fourier erős grizettes naivitással felfogja. A valóban szabad munkálkodás, például zeneszerzés egyszersmind átkozottul komoly dolog, igen intenzív erőfeszítés. Az anyagi termelés munkája ezt a jelleget csak azáltal kaphatja meg, hogy 1. társadalmi jellege tételezett, 2. hogy tudományos jellegű, egyszersmind általános munka, az embernek nem mint meghatározott módon idomított természeti erőnek az erőfeszítése, hanem mint olyan szubjektumnak, amely a termelési folyamatban nem pusztán természeti, természet adta formában, hanem mint az összes természeti erőket szabályozó tevékenység jelenik meg. Egyébként A. Smith csak a tőke rabszolgáira gondol. Például még a középkor félig művészi munkása sem sorolható be Smith meghatározása alá. *Itt azonban mindenekelőtt* nem a munkáról való nézetével, filozófiai nézetével akarunk foglalkozni, hanem a gazdasági mozzanattal. A munka pusztán *áldozatnak* tekintve és ezért értéket fiadzónak, *árnak*, amelyet a dolgokért fizetnek és ezért árat ad azoknak aszerint, hogy több vagy kevesebb munkába kerülnek, ez merőben *negatív* meghatározás. Ezért tehette hát például *Senior* úr a tőkét ugyanabban az értelemben, mint a munkát, sui generis**** termelési forrássá, *értékkel* bíró termelési forrássá, merthogy a tőkés is *áldozatot* hoz, az *abstinence***** áldozatát azáltal, hogy gazdagodik, ahelyett hogy közvetlenül elfogyasztaná termékét. Egy pusztán negatív valami semmit nem hoz létre. Ha a munka a munkásnak például élvezetet okoz — ahogy a zsugorinak bizonnyal élvezetet okoz a Senior-féle *abstinence* —, ezzel a termék mit sem veszít értékéből. *Egyedül* a munka termel; ő az egyetlen *szubsztanciája* a termékeknek mint *értékeknek.*******

* Vö.: „Ha a munkás ennélfogva munkájának termékéhez mint idegenhez viszonyul, akkor mint idegenhez viszonyul a kombinált munkához éppúgy, ahogy egy ugyan hozzá tartozó, de számára idegen, kikényszerített életmegnyilvánulásként viszonyul saját munkájához, amelyet ezért A. Smith stb., mint *terhet, áldozatot* stb. fogott fel. A munka maga, amint terméke is, *tagadva van mint a különös, elszigetelt munkásnak a munkája.* A tagadott, elszigetelt munka mármost a valóságban a tételezett közösségi avagy kombinált munka. Az így tételezett *közösségi avagy kombinált munka* — egyaránt mint tevékenység és mint az objektum nyugvó formájába átment — egyszersmind azonban közvetlenül mint a valóságosan létező egyes munka másikja [ein Andres] van tételezve —, mint *idegen objektivitás* (idegen tulajdon) és mint *idegen szubjektivitás* (a tőke szubjektivitása).'' Marx: Grundrisse . . . , 384. o. — *Szerk.*

** — vonzó munka — *Ford.*

*** — mulatság, szórakozás — *Ford.*

**** sajátos, valódi — *Ford.*

***** — önmegtartóztatás — *Ford.*

****** Hogy Proudhon mennyire nem értette meg a dolgot, az kitűnik abból az axiómájából, hogy minden munka hagy többletet. Azt, amit a tőkénél tagad, a munka természeti tulajdonságává változtatja. A dolog veleje inkább az, hogy az abszolút szükségletek ellátására szükséges munkaidő *szabad* időt hagy (amely a termelőerők fejlődésének különböző fokain különböző), és ezért többletterméket lehet létrehozni, ha *többletmunkát* végeznek. Magát ezt a viszonyt megszüntetni, ez a cél ; úgyhogy maga a többlettermék is mint szükséges jelenik meg. Végül is az anyagi termelés minden embernek hagy többletidőt más tevékenységre. Ebben most már nincs semmi misztikus. Eredetileg a természet önkéntes adományai gazdagok voltak, vagy legalábbis csak el kellett sajátítani őket.

Mértéke, a munkaidő — egyenlő intenzivitást előfeltételezve —, ezért az értékek mértéke. A munkások közti minőségi különbség, amennyiben nem természet adta nem, kor, testi erő stb. által megszabott — tehát au fond nem a munka minőségi értékét, hanem a munka megosztását, differenciálódását fejezi ki —, maga is csak történelmi eredmény, és a munka nagy tömege számára megint megszűnik, mivel ez egyszerű munka; a minőségileg magasabb pedig gazdaságilag megkapja mértékét az egyszerűben. A *munkaidő*, azaz a munkamennyiség az értékek mértéke, ez nem egyebet jelent, minthogy a munka mértéke az értékek mértéke. Két dolog csak akkor mérhető össze ugyanazon mérték alapján, ha *ugyanolyan természetűek*. A termékek csak azért mérhetők a munka mértékével — a munkaidővel —, mert természetük szerint ők *munka*. A termékek — tárgyiasult *munka*. Mint tárgyak olyan formákat öltenek, amelyekben munkaként való létezésük a formán ugyan megjelenhet (mint külsőleg reájuk szabott célszerűség; de ez például az ökrön — egyáltalában az újratermelt természeti termékeken — nem látszik), de egymás között nincs többé semmi közösségük. Mint egyenlő léteznek, ameddig mint tevékenység léteznek. Ezt az idő méri, amely ezért a tárgyiasult munka mértékévé is válik. Egy másik helyen megvizsgáljuk majd, hogy ez a *mérés* mennyire függ össze a cserével, a nem szervezett társadalmi munkával — a társadalmi termelési folyamat meghatározott fokával. A használati érték nem az emberi tevékenységre mint a termék forrására, a termék emberi tevékenység általi tételezettségére vonatkozik, hanem az ember számára való létére. Amennyiben a terméknek magáért való mértéke van, az a természeti mérték, természeti tárgyként való mértéke, nehézség, súly, hosszúság, területmérték stb. A hasznosság mértéke stb. De mint az őt létrehozó erő hatását vagy nyugalomban levő létezését csak magának ennek az erőnek a mértékével mérik. A munka mértéke az idő. Pusztán azért, mert a termékek — *munka*, mérhetők a munka mértékével, a munkaidővel, illetve a bennük elfogyasztott munkamennyiséggel. A nyugalom tagadása mint puszta tagadás, mint aszkétikus áldozat semmit sem hoz létre. *Sanyargathatja, gyötörheti valaki magát napestig, mint a szerzetesek stb., és ez az áldozatmennyiség, amelyet hoz, a kutyának sem kell.* A dolgok *természetes* ára nem az áldozat, amelyet értük hoznak. Ez inkább arra a nem-ipari nézetre emlékeztet, amely az isteneknek hozott áldozattal akar gazdagságot szerezni. Az áldozaton kívül kell léteznie még valaminek. Amit a nyugalom feláldozásának neveznek, az nevezhető a lustaság, a szolgaság, a boldogtalanság feláldozásának, azaz egy negatív állapot negációjának is. A. Smith a munkát pszichológiailag szemléli, arra a mulatságra vagy örömtelenségre vonatkozóan, amelyet az egyénnek okoz. De hát ezen az egyén tevékenységéhez való *kedélybeli* vonatkozáson kívül a munka még valami más is — először mások számára, mivel *A* puszta áldozata mit sem használna *B*-nek; másodszor magának az egyénnek meghatározott viszonyulása a dologhoz, amelyet megmunkál, és a saját munkaképességeihez. A munka *pozitív, alkotó tevékenység*. A munka mértéke — az idő — természetesen nem függ a munka termelékenységétől; mértéke éppenséggel nem más, mint egység, amelyből a munka hányadai meghatározott mértékszámot fejeznek ki. Ebből bizonnyal nem következik az, hogy a munka *értéke* állandó; vagy csak annyi-

---

Eleve természet adta társulás (család) és a neki megfelelő munkamegosztás és kooperáció. Hiszen eredetileg a szükségletek éppúgy szegényesek voltak. Csak a termelőerőkkel együtt fejlődtek. — *Marx jegyzete.*

ban, hogy a munka egyenlő mennyiségei ugyanazon mértéknagyságok. További meghatározás során azután kitűnik még, hogy a termékek értékét nem az a munka méri, amelyet rájuk fordítottak, hanem amely megtermelésükhöz szükséges. Tehát nem az áldozat, hanem a munka mint termelési feltétel. Az egyenérték fejezi ki a termékek újratermelésének feltételét mint a cseréből számukra adottat, azaz a termelő tevékenység megújításának lehetőségét mint saját terméke által tételezettet.]] [[Egyébként az A. Smith-féle *áldozat-nézetnél*, amely egyébként helyesen fejezi ki a *bérmunkás szubjektív viszonyát saját tevékenységéhez*, mindazonáltal nem jön ki az, amit akar — tudniillik az értéknek a munkaidő által való meghatározása. A munkásnak, meglehet, egy óra munka mindig ugyanakkora áldozat. De az áruk értéke semmiképpen sem a munkás érzéseitől függ; munkaórájának értékétől sem. Minthogy A. Smith elismeri, hogy ezt az áldozatot hol olcsóbban, hol drágábban lehet megvásárolni, feltűnő marad azután, hogy szerinte mindig ugyanazon az áron kell *eladni*. De Smith következetlen is. Utána a *bért* teszi az érték mértékévé, nem a munkamennyiséget. *Egy ökörnek mindig ugyanakkora áldozat, ha levágják. Azért a marhahús nem állandó értékű.*]] [[„De habár egyenlő munkamennyiségek a munkás számára mindig egyenlő értékűek, mégis hol nagyobb, hol kisebb értékűnek jelennek meg annak a személynek a számára, aki a munkást alkalmazza. Ez hol nagyobb, hol kisebb mennyiségű javakkal vásárolja meg a munkást, és számára a munka ára, mint minden más dologé, változni látszik. A valóságban azonban a javak azok, amelyek olcsók az egyik esetben és drágák a másikban." (A. Smith, Id. mű I. köt. 66. o.) (Füzet, 8. o.)]]

*A munkafolyamat. — Állótőke. Munkaeszköz. Gép. — Állótőke. A munkaerők transzponálása a tőke erőibe mind az álló-, mind a forgótőkében. — Mennyiben hoz létre az állótőke (gép) értéket. — Lauderdale. — A gép előfeltételezi a munkások tömegét.**

A magában a termelési folyamatban elfogyasztódó tőke vagy állótőke nyomatékos értelemben *termelési eszköz*. Tágabb értelemben az egész termelési folyamat és annak minden mozzanata, akárcsak a forgalom — amennyiben anyagilag tekintjük —, csak termelési eszköz a tőke számára, amelynek számára csak az érték mint öncél létezik. Anyagilag tekintve a nyersanyag is termelési eszköz a termék számára stb.

De az állótőke használati értékének az a meghatározása, hogy a termelési folyamatban maga elfogyasztja önmagát, azonos azzal, hogy csak eszközként használják ebben a folyamatban, és ő maga pusztán mint a nyersanyag termékké változtatásának ágense létezik. Ilyen termelési eszközként használati értéke abban állhat, hogy csak technológiai feltétel a folyamat végbemenéséhez (a hely, ahol a termelési folyamat végbemegy), mint az építmények stb. esetében, vagy hogy közvetlen feltétel a tulajdonképpeni termelési eszköz működéséhez, mint az összes segédanyagok. Mind a kettő megint csak anyagi előfeltétel a termelési folyamat végbemenéséhez egyáltalában, illetve a munkaeszköz alkalmazásához és fenntartásához. Ez azonban

* A következő öt összefüggő, egymást követő részlet a *Grundrisse* ... 582—600. oldaláról származik. — *Szerk.*

tulajdonképpen csak a termelésen belül és a termelésre szolgál, és nincs más használati értéke.

Eredetileg, amikor az értéknek a tőkébe való átmenetét vettük szemügyre, a munkafolyamatot egyszerűen felvettük a tőkébe, és anyagi feltételei szerint, materiális létezése szerint a tőke úgy jelent meg, mint e folyamat feltételeinek totalitása, és ennek megfelelően bizonyos minőségileg különböző adagokra különült el, mint *munkaanyag* (ez és nem a nyersanyag a helyes és fogalmi kifejezés), *munkaeszköz* és *eleven munka*. Egyfelől a tőke, anyagi fennállása szerint, erre a három elemre oszlott; másfelől ezek mozgó egysége a *munkafolyamat* volt (illetve ezeknek az elemeknek egymásba való átmenete folyamatban), a nyugvó pedig a termék. Ebben a formában az anyagi elemek — munkaanyag, munkaeszköz és eleven munka — csak magának a munkafolyamatnak lényegi mozzanataiként jelennek meg, amelyet a tőke elsajátít. De ez az anyagi oldal — avagy használati értékként és reális folyamatként való meghatározása — egészen eltért formameghatározásától. Ebben magában

1. a három elem, amelyben a tőke a munkaképességgel való csere előtt, a valóságos folyamat előtt megjelenik, csak úgy jelenik meg, mint önmagának mennyiségileg különböző adagjai, mint értékmennyiségek, melyeknek egységét a tőke maga alkotja mint összeg. Az anyagi forma, a használati érték, amelyben ezek a különböző adagok léteztek, mit sem változtatott e meghatározás egyszerűségén. A formameghatározás szerint csak úgy jelentek meg, hogy a tőke mennyiségileg adagokra különült;

2. magán a folyamaton belül a forma szerint tekintve a munka elemei és a másik kettő csak úgy különböztek, hogy az egyikek mint állandó értékek és a másik mint értéket fiadzó volt meghatározva. Amennyiben azonban a használati értékekként való különbözőség, az anyagi oldal vonatkozásba jött, ez egészen kívül esett a tőke formameghatározásán. Most azonban a forgótőkének (nyersanyag és termék) és állótőkének (munkaeszköz) a különbségében az elemek mint használati értékek különbsége, egyszersmind a tőkének mint tőkének különbségeként, az ő formameghatározásában van tételezve. A tényezők egymáshoz való viszonya, amely csak mennyiségi volt, most magának a tőkének minőségi különbségeként és összmozgását (megtérülését) meghatározóként jelenik meg. A munkaanyag és a munka terméke, a munkafolyamatnak a semleges lecsapódása, mint *nyersanyag* és *termék*, már anyagilag is nem mint a munka anyaga és terméke vannak többé meghatározva, hanem mint magának a tőkének a használati értéke különböző fázisokban.

Ameddig a munkaeszköz a szó tulajdonképpeni értelmében munkaeszköz marad, úgy ahogy a tőke közvetlenül, történelmileg bevonta értékesítési folyamatába, addig csak formai változást szenved azáltal, hogy most nemcsak anyagi oldaláról jelenik meg mint a munka eszköze, hanem egyszersmind mint a tőkének a tőke összfolyamata által meghatározott különös létezési módja — mint *állótőke*. A tőke termelési folyamatába felvéve azonban a munkaeszköz különböző átalakulásokon megy át, amelyek közül az utolsó a *gép*, vagy jobban mondva a *gépi berendezés automatikus rendszere* (a gépi berendezés rendszere; az *automatikus* csupán a legkiteljesedettebb, legadekvátabb formája ennek, és csak ez változtatja a gépi berendezést rendszerré), egy automata — mozgatóerő — által mozgásba helyezve, amely önmagát mozgatja; ez az automata számos mechanikai és intellektuális szervből áll, úgyhogy maguk a munkások csak mint ennek tudatos tagjai vannak meg-

határozva. A gépben és még inkább a gépi berendezésben mint automatikus rendszerben a munkaeszköz, használati értéke szerint, azaz anyagi létezése szerint, egy az állótőkével, és egyáltalában a tőkével adekvát exisztenciává van változtatva, és a forma, amelyben mint közvetlen munkaeszközt felvették a tőke termelési folyamatába, egy maga a tőke által tételezett és neki megfelelő formában van megszüntetve-megtartva. A gép semmi vonatkozásban sem jelenik meg az egyes munkás munkaeszközeként. Differentia specifikája* semmiképpen sem az, hogy, mint a munkaeszköznél, a munkás tevékenységét a tárgyra közvetítse, hanem ez a tevékenység, ellenkezőleg, úgy van tételezve, hogy már csak a gép munkáját, akcióját közvetíti a nyersanyagra — felügyel rá és zavaroktól óvja. Nem úgy mint a szerszámnál, amelybe a munkás mint szervbe saját ügyességével és tevékenységével lelket lehel, és amelynek kezelése ezért a munkás virtuozitásától függ. Hanem a gép, amely a munkás helyett ügyességgel és erővel bír, maga a virtuóz, amely saját lélekkel bír a benne ható mechanikai törvényekben, és amely állandó önmozgásához — ahogy a munkás táplálékot — szenet, olajat stb. fogyaszt (segédanyagok). A munkás tevékenységét, a tevékenység puszta absztrakciójára korlátozva, minden oldalról a gépi berendezés mozgása határozza meg és szabályozza, nem pedig fordítva. A tudomány, amely a gépi berendezés élettelen tagjait arra kényszeríti, hogy konstrukciójuk révén mint automata célszerűen hassanak, nem a munkás tudatában létezik, hanem a gép révén mint idegen hatalom hat reá, mint magának a gépnek a hatalma. Az eleven munka elsajátítása a tárgyiasult munka által — az értékteremtő erő, illetve tevékenység elsajátítása a magáértvaló érték által —, ami a tőke fogalmában rejlik, a gépi berendezésen nyugvó termelésben magának a termelési folyamatnak a jellegeként, annak anyagi elemei és anyagi mozgása szerint is tételezve van. A termelési folyamat megszűnt abban az értelemben munkafolyamat lenni, hogy a munka, mint a rajta uralkodó egység, túlnyúljon rajta. Ellenkezőleg, a munka csak mint tudatos szerv jelenik meg, a mechanikai rendszer számos pontján, egyes eleven munkások alakjában; szétszórva, alárendelve maga a gépi berendezés összfolyamatának, maga is csak egy tagja a rendszernek, melynek egysége nem az eleven munkásokban, hanem az eleven (aktív) gépi berendezésben létezik, amely a munkás egyes, jelentéktelen ténykedésével szemben mint hatalmas organizmus jelenik meg vele szemben. A gépi berendezés alakjában a tárgyiasult munka magában a munkafolyamatban úgy lép szembe az eleven munkával, mint az a felette uralkodó hatalom, ami a tőke — formája szerint —, mint az eleven munka elsajátítása. A munkafolyamatnak a tőke értékesítési folyamata puszta mozzanataként való felvétele az anyagi oldalról is tételezve van a munkaeszköznek gépi berendezéssé és az eleven munkának e gépi berendezés puszta eleven tartozékává változtatásával; akciójának eszközeként. Mint láttuk, a munka termelőerejének gyarapítása és a szükséges munka legnagyobb tagadása a tőke szükségszerű tendenciája. E tendencia megvalósulása a munkaeszköz gépi berendezéssé változása. A gépi berendezésben a tárgyiasult munka az elevennel anyagilag mint az uralkodó hatalom és mint az eleven munkának aktív maga alá rendelése lép szembe, nemcsak annak elsajátítása révén, hanem magában a reális termelési folyamatban; a tőkének mint az értékteremtő tevékenységet elsajátító értéknek a viszonya a gépi berendezésként létező állótőkében egyszersmind úgy van tételezve, mint a tőke használ-

* — sajátos, fajlagos különbsége. — *Ford.*

lati értékének a munkaképesség használati értékéhez való viszonya; a gépi berendezésben tárgyiasult érték továbbá úgy jelenik meg, mint előfeltétel, amellyel szemben az egyes munkaképesség értékesítő ereje, mint végtelenül kicsi, eltűnik; az óriási tömegekben való termeléssel, ami a gépi berendezéssel tételezve van, úgyszintén eltűnik a termékben minden vonatkozás a termelő közvetlen szükségletére és ezért a közvetlen használati értékre; abban a formában, ahogy a terméket termelik és azokban a viszonyokban, amelyek között termelik, már úgy van tételezve, hogy csak mint érték hordozóját termelik és használati értékét csak mint ennek feltételét. Maga a tárgyiasult munka a gépi berendezésben közvetlenül nemcsak a terméknek vagy a munkaeszközként alkalmazott terméknek a formájában jelenik meg, hanem magának a termelőerőnek a formájában. A munkaeszköz gépi berendezéssé fejlődése nem véletlen a tőke számára, hanem a hagyományosan átörökölt munkaeszköznek történelmi átalakulása a tőkével adekvát formába. A tudásnak és az ügyességnek, a társadalmi agy általános termelőerőinek felhalmozása ily módon a munkával szemben a tőkében van felszíva, és ezért mint a tőkének és határozottabban mint az *állótőkének* a tulajdonsága jelenik meg, amennyiben az utóbbi mint tulajdonképpeni termelési eszköz belép a termelési folyamatba. A *gépi berendezés* tehát mint az *állótőke* legadekvátabb formája jelenik meg, az állótőke pedig, amennyiben a tőkét önmagával való vonatkozásában tekintik, mint *egyáltalában a tőkének legadekvátabb formája*. Másrészt, amennyiben az állótőke a maga létezésében meghatározott használati értékként van lerögzítve, nem felel meg a tőke fogalmának, amely mint érték közömbös a használati érték minden meghatározott formája iránt, és ezek mindegyikét magára öltheti vagy levetheti mint közömbös megtestesülést. Erről az oldalról, a tőke kifelé vonatkozása szerint, a *forgótőke* jelenik meg úgy, mint a tőke adekvát formája az állótőkével szemben.

Amennyiben továbbá a gépi berendezés fejlődik a társadalmi tudomány, általában a társadalmi termelőerő felhalmozásával, annyiban az általános társadalmi munka nem a munkában, hanem a tőkében ábrázolódik. A társadalom termelőerejét az *állótőkén* mérik, benne létezik tárgyi formában és megfordítva, a tőke termelőereje ezzel az általános haladással fejlődik, amelyet a tőke ingyen sajátít el. Itt nem bocsátkozhatunk bele részletesen a gépi berendezés fejlődésébe; hanem csak az általános oldalról, amennyiben az *állótőkében* a *munkaeszköz*, anyagi oldaláról tekintve, elveszti közvetlen formáját, és anyagilag mint *tőke* lép szembe a munkással. A tudás a gépi berendezésben, mint a munkáson kívül álló, idegen valami jelenik meg; az eleven munka pedig mint az önállóan ható tárgyiasult munkának alárendelt. A munkás mint fölösleges jelenik meg, amennyiben akcióját nem szabja meg [a tőke] szükséglete.

A tőke teljes fejlődése tehát csak akkor megy végbe — avagy a tőke csak akkor tételezte a neki megfelelő termelési módot —, amikor a munkaeszköz nemcsak formálisan van *állótőkeként* meghatározva, hanem közvetlen formájában meg van szüntetve, és az *állótőke* a termelési folyamaton belül a munkával szemben mint gép lép fel; az egész termelési folyamat pedig nem mint a munkás közvetlen ügyességének alárendelt, hanem mint a tudomány technológiai alkalmazása. Ezért az, hogy a termelésnek tudományos jelleget adjanak, tendenciája a tőkének, és a közvetlen munkát e folyamat puszta mozzanatává fokozza le. Ahogy az érték tőkévé változásánál, úgy a tőke közelebbi fejlődésénél is megmutatkozik, hogy ez egyrészt előfeltételezi a ter-

melőerők meghatározott adott történelmi fejlődését — e termelőerők között van a tudomány is —, másrészt előrehajtja és kierőszakolja azt.

Ezért az a mennyiségi terjedelem és az a hatékonyság (intenzivitás), amelyben a tőke mint állótőke kifejlődött, mutatja egyáltalában azt a fokot, amelyben a tőke mint tőke, mint az eleven munka feletti hatalom kifejlődött és az általában vett munkafolyamatot magának alávetette. Arról az oldalról is, hogy a tárgyiasult termelőerők felhalmozását fejezi ki és éppúgy a tárgyiasult munka felhalmozását. Ha azonban a tőke csak a gépi berendezésben és az állótőke más anyagi létezési formáiban, mint vasutak stb. (amelyekre később rátérünk), adja magának adekvát alakját, mint a termelési folyamaton belüli használati értéket, ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy ez a használati érték —a gépi berendezés — magánvalóan tőke, vagy hogy gépi berendezésként való fennállása azonos tőkeként való fennállásával; éppúgy, mint ahogy az arany nem vesztené el aranyként való használati értékét, mihelyt nem lenne *pénz* többé. A gépi berendezés nem veszti el használati értékét, mihelyt nem tőke többé. Abból, hogy a gépi berendezés a legmegfelelőbb formája az állótőke használati értékének, semmiképpen sem következik az, hogy a tőke társadalmi viszonyának való alárendelés a legmegfelelőbb és az utolsó társadalmi termelési viszony a gépi berendezés alkalmazása számára.

Ugyanabban a mértékben, ahogy a munkaidőt — a puszta munkamennyiséget — a tőke mint egyedül meghatározó elemet tételezi, ugyanabban a mértékben eltűnik a közvetlen munka és mennyisége mint a termelésnek — a használati értékek létrehozásának — meghatározó elve, és mind mennyiségileg egy csekély hányadra csökken, mind minőségileg mint egy bár nélkülözhetetlen, de alárendelt mozzanat egyfelől az általános tudományos munkával, a természettudományok technológiai alkalmazásával szemben, másfelől az össztermelés társadalmi tagolódásából eredő általános termelőerővel szemben —, amely mint a társadalmi munka természeti adománya jelenik meg (bár történeti termék). A tőke ily módon saját magának mint a termelést uraló formának felbomlasztásán dolgozik.

Ha így egyfelől a termelési folyamat átváltozása egyszerű munkafolyamatból tudományos folyamattá, amely a természeti erőket szolgálatába veti és az emberi szükségletek szolgálatában működteti őket, úgy jelenik meg, mint az *állótőke* tulajdonsága az eleven munkával szemben; ha az egyes munka mint olyan egyáltalában nem jelenik meg többé termelőként, hanem csak a természeti erőket magának alárendelő közösségi munkákban termelő, a közvetlen munkának ez a társadalmivá emelése pedig mint az egyes munkának a tőkében képviselt, koncentrált közösségivel szembeni gyámoltalanságra redukálása jelenik meg; akkor másfelől most mint a *forgótőke* tulajdonsága jelenik meg az, hogy az egyik termelési ágbeli munkát egy másik ágbeli *együttlétező munka* tartja fenn. A kis forgalomban a tőke előlegezi a munkásnak a bért, amelyet ez a fogyasztásához szükséges termékekre cserél. A tőkétől kapott pénznek csak azért van ez a hatalma, mert mellette egyidejűleg dolgoznak; és csak mert a tőke elsajátítja a munkás munkáját, adhat neki a pénz alakjában idegen munkára szóló utalványt. A saját munkának ez az idegen munkával való cseréje itt úgy jelenik meg, mint amit nem a másik munkájának egyidejű együtt-létezése közvetít és szab meg, hanem az előleg, amelyet a tőke ad. A *forgótőke* azon részének tulajdonságaként, amelyet a munkásnak engednek át, és egyáltalában a forgótőkének tulajdonságaként jelenik meg az, hogy a munkás a termelés alatt belekezdhet a fogyasztásához szükséges anyag-

cserébe. Nem mint az egyidejű munkaerők anyagcseréje jelenik ez meg, hanem mint a tőke anyagcseréje; úgy, hogy forgótőke létezik. Ily módon a munka minden erejét a tőke erőivé transzponálják; az állótőkében a munka termelőerejét (amelyet kívüle tételeztek és mint tőle (dologilag) függetlenül létezőt); a forgótőkében pedig egyfelől az, hogy maga a munkás előfeltételezte magának munkája megismétlésének feltételeit, másfelől, hogy e munkájának cseréjét mások együtt-létező munkája közvetíti, úgy jelenik meg, hogy a tőke előlegez neki és másrészt tételezi a munkaágak egyidejűségét. (A két utóbbi meghatározás tulajdonképpen a felhalmozásba tartozik.) A tőke mint a különböző munkások közti közvetítő tételezi magát a forgótőke formájában.

Az *állótőke*, termelési eszköz-meghatározásában, amelynek legadekvátabb formája a gépi berendezés, csak két oldalról termel értéket, azaz növeli a termék értékét: 1. amennyiben *értéke* van; azaz maga is a munka terméke, bizonyos mennyiségű munka tárgyiasult formában; 2. amennyire növeli a többletmunkának a szükséges munkához való arányát, azáltal, hogy a munkát termelőerejének növelésével képessé teszi arra, hogy az eleven munkaképesség fenntartásához szükséges termékek egy nagyobb tömegét rövidebb idő alatt hozza létre. Szerfelett képtelen polgári frázis tehát, hogy a munkás azért osztozik a tőkéssel, mert ez az állótőke révén (amely egyébként maga is a munka terméke és a tőke által csak elsajátított *idegen munka)* megkönnyíti munkáját (ellenkezőleg a gép révén megfosztja minden önállóságtól és vonzó jellegétől), vagy megrövidíti munkáját. A tőke ellenkezőleg csak annyiban alkalmazza a gépet, amennyiben ez a munkást képessé teszi arra, hogy idejének nagyobb részét dolgozza a tőke számára, idejének nagyobb részéhez viszonyuljon mint nem hozzá tartozóhoz, hosszabban dolgczzék egy másik számára. Ez a folyamat az egy bizonyos tárgy termeléséhez szükséges munkamennyiséget valóban egy minimumra redukálja, de csak azért, hogy a munka maximumát értékesítsék ilyen tárgyak maximumában. Az első oldal fontos, mert a tőke itt — egészen szándéktalanul — az emberi munkát, az erőkifejtést egy minimumra redukálja. Ez a felszabadult munkának javára válik majd, és feltétele felszabadulásának. A mondottakból kitűnik, milyen képtelenséget mond Lauderdale, amikor az állótőkét az értéknek a munkaidőtől független, önálló forrásává akarja tenni. Az állótőke csak annyiban ilyen forrás, amennyiben maga is tárgyiasult munkaidő és amennyiben többletmunkaidőt tételez. Maga a gépi berendezés történelmileg előfeltételez alkalmazásához — lásd fentebb Ravenstone-t — fölös kezeket. Csak ott, ahol a munkaerőfelesleg megvan, lép közbe a gépi berendezés, hogy munkát pótoljon. Csak a közgazdászok képzelődésében történik az, hogy a gépi berendezés az egyes munkás segítségére siet. Csak munkások tömegeivel működhet, akiknek a tőkével szemben való koncentrációja egyike a tőke történelmi előfeltételeinek, mint láttuk. Nem azért lép be, hogy hiányzó munkaerőt pótoljon, hanem hogy tömegesen meglevőt szükséges mértékére redukáljon. Csak ott, ahol a munkaképesség tömegben van meg, lép be a gépi berendezés. (Erre visszatérni.)

Lauderdale azt hiszi, nagy felfedezést tett azzal, hogy a gépi berendezés nem növeli a munka termelőerejét, mert ellenkezőleg pótolja azt, illetve azt teszi, amit a munka a maga erejével nem tehet meg. A tőke fogalmához tartozik, hogy a munka megnövelt termelőereje, ellenkezőleg, mint egy rajta kívül álló erő megnövelése és mint saját elerőtlenítése van tételezve. A munkaeszköz önállóvá teszi a munkást — mint tulajdonost tételezi őt. A gépi berendezés — mint állótőke — önállótlannak tételezi, elsajátítottnak tételezi őt. A gépi be-

rendezésnek ez a hatása csak annyiban érvényes, amennyiben mint állótőke van meghatározva, és csak azáltal van mint ilyen meghatározva, hogy a munkás mint bérmunkás, és egyáltalában a tevékeny egyén mint puszta munkás viszonyul hozzá.

Állótőke és forgótőke mint két különös tőkefajta. — Állótőke és a termelési folyamat folytonossága. — Gépi berendezés és eleven munka. (A feltalálás üzlete.)

Míg eddig állótőke és forgótőke pusztán mint a tőke különböző átmeneti meghatározásai jelentek meg, most ennek különös létezési módjaivá kényedtek, és az állótőke mellett megjelenik a forgótőke. Most ez két különös tőkefajta. Amennyiben egy tőkét egy meghatározott termelési ágban szemügyre veszünk, erre a két adagra osztva jelenik meg, illetve meghatározott arányban a tőke e két fajtájára esik szét.

A termelési folyamaton belüli különbség, eredetileg munkaeszközök és munkaanyag, és végül munkatermék, most mint forgótőke (a két első) és állótőke jelenik meg. A tőkének pusztán anyagi oldaláról való megkülönböztetése most fel van véve magába a tőke formájába, és mint őt differenciáló jelenik meg.

Azon nézet számára, amely — mint *Lauderdale* stb. — szerint a tőke mint olyan, a munkától elválasztva *értéket* hozhat létre és ezért *többletértéket* (vagy profitot) is, az állótőke — nevezetesen az, amelynek anyagi létezése vagy használati értéke a gépi berendezés — az a forma, amely még a legtöbb látszatot adja felszínes tévedéseinek. Velük szemben pl. a „*Labour defended*"-ben rámutatnak arra, hogy az útkészítő osztozhat ugyan az úthasználóval, de maga az „út" nem.*

A forgótőke — már előfeltételezve, hogy különböző fázisait valóban befutja — a forgalmi idő csökkenését vagy növekedését, rövidségét vagy hosszúságát, a forgalom különböző szakaszainak könnyebb vagy fáradságosabb lemérését eszközli; annak a többletértéknek egy csökkenését, amelyet egy adott időközben létre lehetne hozni e megszakítások nélkül — vagy *mert az újratermelések száma kisebb* lesz, vagy mert az *állandóan a termelési folyamatban levő tőke* mennyisége összezsugorodik. Ez egyik esetben sem az előfeltételezett érték csökkenése, hanem növekedésének csökkent sebessége. Mihelyt azonban az állótőke bizonyos kiterjedésig fejlődött — és ez a kiterjedés, mint utaltunk rá, egyáltalában a nagyipar fejlődésének mérője —, tehát a nagyipar termelőerőinek fejlődéséhez viszonyítva nő — az állótőke maga ezeknek a termelőerőknek a tárgyiasulása, ők maguk mint előfeltételezett termék —, ettől a pillanattól kezdve a termelési folyamat minden megszakítása közvetlenül mint magának a tőkének, a tőke előfeltételezett értékének csökkenése hat. Az állótőke értékét pusztán annyiban termelik újra, amennyiben elhasználják a termelési folyamatban. A nem-felhasználás által elveszti használati értékét, anélkül hogy értéke átmenne a termékre. Ezért minél nagyobb fokozatra fejlődik az állótőke, abban a jelentésben, amelyben itt szemléljük,

* Vö.: [Hodgskin:] „Labour Defended against the Claims of Capital; . . . " London 1825. 16. o. — *Szerk.*

annál inkább lesz a *termelési folyamat folytonossága*, illetve az újratermelés állandó folyása a tőkére alapozott termelési mód külsőleg kényszerítő feltétele.

Az eleven munkának a tőke által való elsajátítása a gépi berendezésben erről az oldalról is közvetlen realitást kap: egyrészt közvetlenül a tudományból fakadó elemzése és alkalmazása mechanikai és kémiai törvényeknek, ami a gépet képessé teszi, hogy ugyanazt a munkát végezze, amelyet korábban a munkás végzett. A gépi berendezésnek ezen az úton való fejlődése azonban csak akkor következik be, amikor a nagyipar már magasabb fokot ért el, és az összes tudományok foglyul vannak ejtve a tőke szolgálatában; másrészt maga a meglevő gépi berendezés már nagy készleteket biztosít. A feltalálás akkor üzlet, a tudománynak magára a közvetlen termelésre való alkalmazása pedig számára meghatározó és őt ösztökélő szempont. De nem ez az az út, ahogy a gépi berendezés nagyban keletkezett, és még kevésbé, ahogy kicsinyben továbbhalad. Ez az út az elemzés — a munka megosztása révén, amely a munkások műveleteit már egyre inkább mechanikusakká változtatja, úgyhogy egy bizonyos ponton a mechanizmus léphet a helyükbe. *(Ad economy of power*.)* Itt tehát egyenesen úgy jelenik meg a dolog, hogy a meghatározott munkamódot a munkásról átviszik a tőkére a gép formájában, és ez által a transzpozíció által saját munkaképessége elértéktelenedik. Innen a munkások harca a gépi berendezés ellen. Ami az eleven munkás tevékenysége volt, a gép tevékenységévé válik. Így lép szembe a munkással durván-érzékien a munkának a tőke által való elsajátítása, a tőke mint az eleven munkát magába felszív — „mint hogyha teherbe esett vón".**

Ellentmondás a polgári termelés alapzata (értékmérő) és maga a fejlődése között. Gépek stb.

Az eleven munka cseréje tárgyiasultra, azaz a társadalmi munkának a tőke és bérmunka ellentétének formájában való tételezése — az utolsó fejlődése az *értékviszonynak* és az értéken nyugvó termelésnek. Előfeltétele most és továbbra is — a közvetlen munkaidő tömege, az alkalmazott munka mennyisége mint a gazdagság termelésének döntő tényezője. De abban a mértékben, ahogy a nagyipar kifejlődik, a valóságos gazdagság létrehozása kevésbé függ a munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől, mint azoknak a hatóerőknek az erejétől, amelyeket a munkaidő alatt mozgásba hoznak és amely maga — ezeknek erőteljes hatékonysága — megint nem áll semmilyen viszonyban a közvetlen munkaidővel, amelybe termelésük kerül, hanem ellenkezőleg a tudomány általános állásától és a technológia haladásától, vagyis e tudománynak a termelésre való alkalmazásától függ. (Ennek a tudománynak, különösen a természettudománynak, és vele valamennyi többinek, fejlődése maga megint viszonyban áll az anyagi termelés fejlődésével.) A mezőgazdaság például a materiális anyagcsere tudományának puszta alkalmazása lesz, hogy hogyan szabályozható ez az anyagcsere a legelőnyösebben az egész társadalomtest számára. A valóságos gazdagság inkább — és ezt a nagyipar leleplezi — az alkalmazott munkaidő és a terméke közti rettentő aránytalanságban nyilvánul meg, valamint éppúgy a merő absztrakcióra redukált munka és az

* — *Az erővel való gazdálkodáshoz. — Ford.*
** Goethe, Faust I. rész, Auerbach-pince. — *Ford.*

általa felügyelt termelési folyamat hatalma közti minőségi aránytalanságban. A munka többé nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz. (Amint a gépi berendezésről mondottunk, éppúgy érvényes az emberi tevékenységek kombinációjára és az emberi érintkezés fejlődésére.) Többé nem az van, hogy a munkás iktat be megváltoztatott természeti tárgyat középtagként az objektum és maga közé; hanem a természeti folyamatot, amelyet ő iparivá változtat át, iktatja eszközként maga és a szervetlen természet közé, amelyet hatalmába kerít. A munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő cselekvője lenne. Ebben az átalakulásban nem a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén — egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg. Az *idegen munkaidő ellopása, amin a mostani gazdagság nyugszik*, nyomorúságos alapzatként jelenik meg ezzel az újonnan kifejlődött, maga a nagyipar által létrehozott alapzattal szemben. Mihelyt a munka közvetlen formában többé nem a gazdagság nagy forrása, a munkaidő többé nem mértéke és nem lehet mértéke a gazdagságnak és ezért a csereérték a használati értéknek. A *tömeg többletmunkája* nem feltétele többé az általános gazdagság fejlődésének, éppoly kevéssé, mint a *kevesek munkátlansága* az emberi fej általános erői fejlődésének. Ezzel a csereértéken nyugvó termelés összeomlik, és a közvetlen anyagi termelési folyamat levetkezi a szűkösség és ellentétesség formáját. Az egyéniségek szabad kifejlődése és ezért nem a szükséges munkaidő redukálása, hogy többletmunkát hozzon létre, hanem egyáltalában a társadalom szükséges munkájának olyan minimumra redukálása, amely azután megfelel az egyének művészi, tudományos stb. kiképződésének a valamennyiük számára felszabadult idő és létrehozott eszközök révén. A tőke maga a folyamatot végző ellentmondás [azáltal], hogy a munkaidőt minimumra igyekszik redukálni, miközben másfelől a munkaidőt a gazdagság egyetlen mértékeként és forrásaként tételezi. Csökkenti ezért a munkaidőt a szükséges munkaidő formájában, hogy növelje a fölösnek a formájában; ezért a fölös munkaidőt növekvő mértékben feltételként — question de vie et mort* — tételezi a szükséges munkaidő számára. Egyfelől tehát a tőke a tudomány és a természet, valamint a társadalmi kombináció és a társadalmi érintkezés minden hatalmát életre hívja, hogy a gazdagság teremtését (relatíve) függetlenné tegye a reá felhasznált munkaidőtől. Másfelől ezeket az így létrehozott óriási társadalmi erőket a munkaidővel akarja mérni, és azok közé a határok közé akarja beszorítani, amelyek ahhoz szükségesek, hogy a már létrehozott értéket mint értéket fenntartsák. A termelőerők és a társadalmi kapcsolatok — mindkettő a társadalmi egyén fejlődésének különböző oldala — a tőke számára csak mint eszközök jelennek meg, és az ő számára csak eszközök is, hogy a maga korlátolt alapzatáról kiindulva termeljen. Valójában azonban ezek az anyagi feltételek ahhoz, hogy a tőkét a levegőbe röpítsék. „Igazában akkor gazdag egy nemzet, ha tizenkét óra helyett csak hatot dolgoznak. A *gazdagság* nem többletmunkaidő feletti parancsnoklás" (reális gazdagság), „hanem *rendelkezésre álló* idő azon az időn kívül, amely

* — élet-halál kérdése. — *Ford.*

a közvetlen termelésben szükséges minden egyén és az egész társadalom számára.*

A természet nem épít gépeket, mozdonyokat, vasutakat, elektromos távírókat, szelfaktorokat stb. Ezek az emberi iparkodás termékei; természeti anyag, az emberi akaratnak a természet feletti szerveivé vagy a természetben való tevékenykedésének szerveivé változtatva. *Az emberi agynak az emberi kéz által alkotta szervei ;* tárgyiasult tudás-erő. Az állótőke fejlődése jelzi, hogy milyen fokig vált az általános társadalmi tudás, knowledge, *közvetlen termelőerővé*, és ezért milyen fokig kerültek magának a társadalmi életfolyamatnak a feltételei az általános intellektus ellenőrzése alá és vannak neki megfelelően átalakítva. Milyen fokig vannak a társadalmi termelőerők termelve, nemcsak a tudás formájában, hanem mint a társadalmi gyakorlat, a reális életfolyamat közvetlen szervei.

Az állótőke fejlődésének jelentősége (egyáltalában a tőke fejlődése szempontjából). Az állótőke és a forgótőke létrehozásának viszonya. Rendelkezésre álló idő. Ezt teremteni a tőke fő meghatározása. Ellentétes formája a tőkében. — A munka termelékenysége és állótőke termelése. („The Source and Remedy.") — Felhasználás és elfogyasztás: „Economist." Az állótőke tartóssága.

Más oldalról az állótőke fejlődése jelzi még egyáltalában a gazdaság fejlődésének fokát, vagyis a tőke fejlődésének fokát. A közvetlenül a használati értékre és éppúgy a közvetlenül a csereértékre irányuló termelés tárgya maga a termék, amely a fogyasztásra van szánva. A termelésnek az állótőke termelésére irányuló része nem közvetlen élvezeti tárgyakat termel, nem is közvetlen csereértékeket; legalábbis nem közvetlenül realizálható csereértékeket. *A termelékenység már elért fokától függ tehát — attól, hogy a termelési idő egy része elegendő a közvetlen termelésre —, hogy egyre növekvőn nagyobb részt fordítanak a termelés eszközeinek termelésére.* Hozzátartozik ehhez, hogy a társadalom várhat; a már létrehozott gazdagság egy nagy részét elvonhatja mind a közvetlen élvezéstől, mind a közvetlen élvezésre szánt termeléstől, hogy ezt a részt *nem közvetlenül termelő* munkára fordítsa (magán az anyagi termelési folyamaton belül). Ez a már elért termelékenység és relatív fölösleg magas fokát követeli meg, éspedig ilyen magas fokot közvetlenül a forgótőke állótőkévé való átváltoztatásához viszonyítva. Amiként a *relatív többletmunka nagysága a szükséges munka termelékenységétől függ, úgy az állótőke termelésére* fordított — mind eleven, mind tárgyiasult — munkaidő *nagysága a termékek közvetlen termelésére szánt munkaidő termelékenységétől. A többletnépesség* (erről az álláspontról), akárcsak a *többlettermelés* feltétele ennek. Azaz a közvetlen termelésre fordított idő eredményének relatíve túl nagynak kell lennie, hogy közvetlenül igénybe vegyék az ezekben az iparágakban felhasznált tőke újratermelésére. *Minél kevésbé* hoz az *állótőke* közvetlenül gyümölcsöket, avatkozik bele a *közvetlen termelési folyamatba*, annál nagyobbnak kell lennie ennek a relatív *többletnépességnek és többlettermelésnek;* tehát többnek kell lennie ahhoz, hogy vasutakat építsenek, csatornákat, vízvezetékeket, távírókat stb., mint ahhoz, hogy egyenesen a közvetlen termelési folyamatban tevékenykedő gépi berendezést

* „The Source and Remedy . . . " 1821, 6. o. — *Ford.*

építsenek. Ezért — amire később visszatérünk — a modern ipar állandó túl- és alultermelésében — állandó ingadozások és görcsök az aránytalanság következtében, amelyben hol túl kevés, hol túl sok forgótőkét változtatnak át állótőkévé.

[[*Sok rendelkezésre álló idő teremtése* a szükséges munkaidőn kívül egyáltalában a társadalom és mindegyik tagja számára (azaz tér teremtése az egyesek, ezért egyúttal a társadalom termelőerőinek teljes kifejlődése számára), ez a nem-munkaidő teremtése a tőke álláspontjáról, akárcsak valamennyi korábbi fokon, mint némelyek nem-munkaideje, szabad ideje jelenik meg. A tőkénél ehhez az járul, hogy a tömeg többletmunkaidejét a művészet és a tudomány minden eszközével növeli, mert gazdagsága közvetlenül a többletmunkaidő elsajátításában áll; mivel *célja közvetlenül az érték*, nem a használati érték. Ily módon a tőke, akarata ellenére, szerszám a társadalmilag rendelkezésre álló idő megteremtésében, hogy a munkaidőt az egész társadalom számára egy süllyedő minimumra redukálják, és ily módon az időt mindenkinek szabaddá tegyék saját fejlődése számára. De a tőke tendenciája mindig az, hogy egyfelől *rendelkezésre álló időt teremtsen, másfelől ezt többletmunkává változtassa át.* Ha az előbbi túl jól sikerül neki, akkor többlettermelésben szenved, és akkor a szükséges munkát megszakítják, mert *a tőke nem* tud *többletmunkát* értékesíteni. Minél inkább kifejlődik ez az ellentmondás, annál inkább kitűnik, hogy a termelőerők növekedését nem lehet többé idegen többletmunka elsajátításához láncolni, hanem magának a munkástömegnek kell elsajátítania saját többletmunkáját. Ha ezt megtette — és ezzel a *rendelkezésre álló időnek* nincs többé *ellentétes* létezése —, akkor egyfelől a szükséges munkaidőnek a társadalmi egyén szükségleteiben lesz a mértéke, másfelől a társadalmi termelőerő fejlődése oly gyorsan fog haladni, hogy habár most a termelést mindenki gazdagságára számítják majd, mindenkinek a *rendelkezésre álló ideje* nő. Hiszen a valódi gazdagság valamennyi egyén kifejlődött termelőereje. Akkor semmiképpen sem a munkaidő, hanem a rendelkezésre álló idő a gazdagság mértéke. *A munkaidő mint a gazdagság mértéke* magát a gazdagságot mint a szegénységen alapulót tételezi, a rendelkezésre álló időt pedig mint a *többletmunkaidőhöz való ellentétben és ellentét által* létezőt — vagyis az egyén egész idejének munkaidőként való tételezése, és ezért az egyén puszta munkássá degradálása, a munkának való alárendelése. *Ezért a legfejlettebb gépi berendezés most arra kényszeríti a munkást, hogy hosszabb ideig dolgozzék, mint a vadember teszi vagy mint ő maga a legegyszerűbb, legdurvább szerszámokkal tette.*]]

„Tegyük fel, hogy az ország egész munkája éppen elegendőt hoz létre az egész népesség fenntartására; nyilvánvaló, hogy nincs *többletmunka*, következésképp semmi nincs, ami tőkeként való felhalmozásra mehet. Tegyük fel, hogy az ország egész munkája annyit hoz létre egy évben, amennyi két évig tartaná fenn; nyilvánvaló, hogy egy év fogyasztásának el kell vesznie, vagy az embereknek egy évre fel kell hagyniok a termelő munkával. De a *többlettermék, vagyis tőke birtokosai . . . valami nem egyenesen és közvetlenül termelőre* fogják alkalmazni az embereket, például gépi berendezés felállítására stb." *(The Source and Remedy of the National Difficulties"* [London 1821. 4. o.].

[[Ahogy a nagyipar fejlődésével a bázis, amelyen nyugszik — idegen munkaidő elsajátítása — nem alkotja vagy hozza létre többé a gazdagságot, vele együtt a *közvetlen munka* mint ilyen nem bázisa többé a termelésnek, mivel egyfelől egyre inkább felügyeleti és szabályozó tevékenységgé változtatják; de meg azért is, mert a termék többé nem az elszigetelt közvetlen munka

terméke, és ellenkezőleg a társadalmi tevékenység *kombinációja* jelenik meg mint a termelő. „Ahol csak bevezetik a munka megosztását . . . mindegyik munkás csak egy egésznek valamely részét termeli, és minthogy egyik résznek *sincs értéke vagy hasznossága önmagában, nincs semmi, amit a munkás kézbe keríthet* [. . .]*: ez az én termékem, ezt én megtartom magamnak*". („Labour defended" [25. o.] (A közvetlen cserében az elszigetelt közvetlen munka úgy jelenik meg, mint egy különös termékben vagy a termék részében realizált, és közösségi társadalmi jellege — az általános munka tárgyiasulásaként és az általános szükséglet kielégítéseként való jellege —, csak mint a csere által tételezett. Ezzel szemben a nagyipar termelési folyamatában, ahogy egyfelől az automatikus folyamattá fejlődött munkaeszköz termelőerejében a természeti erők alávetése a társadalmi értelemnek előfeltétel, *úgy másfelől az egyesnek a munkája a maga közvetlen létezésében mint megszüntetett egyes munka, azaz mint társadalmi munka van tételezve. Ily módon e termelési mód másik bázisa elesik.*]]

Az állótőke termelésére fordított munkaidő magának a tőkének a termelési folyamatán belül úgy viszonylik a forgótőke termelésére fordítotthoz, mint a *többletmunkaidő* a *szükséges munkaidőhöz*. Abban a mértékben, ahogy a közvetlen szükséglet kielégítésére irányuló termelés termelékenyebb, a termelés nagyobb része irányulhat magának a termelési szükségletnek a kielégítésére, vagyis termelési eszközök termelésére. Amennyiben az *állótőke* termelése, anyagi oldalát tekintve is, nem közvetlen használati értékek termelésére és nem is olyan értékek termelésére irányul, amelyek a tőke közvetlen újratermeléséhez szükségesek — tehát magában az értékteremtésben relatíve megint a használati értéket képviselik —, hanem az értékteremtés eszközeinek termelésére, tehát nem az értékre mint közvetlen tárgyra, hanem az értékteremtésre, az értékesítés eszközére mint a termelés közvetlen tárgyára — az érték termelését magának a termelésnek a tárgyában anyagilag a termelés céljaként, a termelőerő tárgyiasulásának, a tőke értéket termelő erejének céljaként tételezve —, annyiban az *állótőke* termelésében benne van az, *hogy a tőke magasabb hatványon, mint a forgótőke termelésében, öncélként tételezi magát*, és *tőkeként* hatva jelenik meg. Ezért erről az oldalról is az a dimenzió, amellyel az állótőke már bír, és amelyet termelése az össztermelésben elfoglal, *mércéje* a tőke termelési módján alapuló gazdaság *fejlődésének*.

„A munkások száma mindenkor a *forgótőke* mennyiségétől kell hogy függjön; vagy, úgy kellene mondanom, az *együtt-létező munka termékeinek* azon mennyiségétől, amelyet a munkásoknak el szabad fogyasztaniok." (*„Labour defended"* [20. o.].)

A fent különböző közgazdászokból idézett passzusok mind az állótőkére mint a tőke azon részére vonatkoznak, amely bele van zárva a termelési folyamatba. „A forgótőkét elfogyasztják; az állótőkét pusztán felhasználják a termelés nagy folyamatában." (*„Economist"* [1847 nov. 6.].) Ez téves, és a a forgótőkének csak arra a részére érvényes, amelyet magát is az állótőke fogyaszt el, a segédanyagokra. „A termelés nagy folyamatában", ezt közvetlen termelési folyamatnak tekintve, csak az *állótőkét* fogyasztják el. A termelési folyamaton belüli elfogyasztás azonban valójában *felhasználás* [use], *elhasználás*. Továbbá az *állótőke nagyobb tartósságát* szintén nem merőben anyagilag kell felfogni. A vas és fa, amelyből az ágy áll, melyben alszom, vagy a kövek, amelyekből a ház áll, melyben lakom, vagy a márványszobor, mellyel egy palotát díszítenek, ugyanolyan tartósak, mint az a vas és fa stb., amelyet gépi berendezésre fordítottak. De a *tartósság* a szerszámnál, a termelési eszköznél

nemcsak abból a technikai okból feltétel, mert a fém stb. minden gépi berendezés fő anyaga, hanem mert a szerszám arra van rendeltetve, hogy megismételt termelési folyamatokban folytonosan ugyanazt a szerepet játssza. Termelési eszközként közvetlenül a használati értéke kívánja meg tartósságát. Minél gyakrabban kellene megújítani, annál költségesebb lenne; a tőkének annál nagyobb részét kellene haszontalanul ráfordítani. Tartama a termelési eszközként való létezése. Tartama termelőerejének a megnövelése. A forgótőkénél viszont, amennyiben nem változtatják állótőkévé, a tartósság semmiképpen sem függ össze magával a termelési aktussal, és ezért nem fogalmilag tételezett mozzanat. Hogy a fogyasztási alapba dobott tárgyak közül egyeseket, mivel lassan fogyasztják el és sok egyén sorjában fogyaszthatja el őket, megint *állótőkének* határoznak meg, ez olyan további meghatározásokkal függ össze (bérbeadás eladás helyett, kamat stb.), amelyekkel itt még nincs dolgunk.

„Amióta a lélektelen mechanizmust általánosan bevezették a brit gyárakba, az embereket kevés kivétellel másodrangú és alárendelt gépként kezelik, és jóval több figyelmet szentelnek a fából és fémből álló, mint a testből és lélekből álló nyersanyag tökéletesítésének." *(Robert Owen: „Essays on the Formation of the Human Character"*. London 1840, 31. o.)

Valódi megtakarítás — gazdaságosság — = munkaidő megtakarítása = a termelőerő fejlesztése. A szabad idő és a munkaidő közti ellentét megszüntetése. — A társadalmi termelési folyamat igazi felfogása.

[[A valódi gazdaságosság — megtakarítás — munkaidő megtakarításában áll; (a termelési költségek minimuma (és minimumra redukálása)); de ez a megtakarítás azonos a termelőerő fejlesztésével. Tehát semmiképpen sem az *élvezésről való lemondás*, hanem a termelésre való erő, képességek kifejlesztése és ezért az élvezés képességeinek, valamint eszközeinek kifejlesztése. Az élvezés képessége feltétele az élvezésnek, tehát első eszköze annak, és ez a képesség egy egyéni hajlam, termelőerő kifejlődése. A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a növelésével, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére. Ez a közvetlen termelési folyamat álláspontjáról *állótőke* termelésének tekinthető; lévén ez az állótőke maga az ember. Hogy egyébként maga a közvetlen munkaidő nem maradhat elvont ellentétben a szabad idővel — ahogy a polgári gazdaságtan álláspontjáról megjelenik —, az magától értetődik. A munka nem válhat játékká, hogy Fourier akarja, akinek nagy érdeme marad, hogy nem az elosztásnak, hanem magának a termelési módnak magasabb formában való megszüntetését mint végső célt kimondta. A szabad idő — amely éppúgy pihenő idő, mint magasabb tevékenységre való idő — a birtokosát természetesen más szubjektummá változtatja, és ez azután e más szubjektumként lép be a közvetlen termelési folyamatba is. Ez az utóbbi egyszersmind diszciplína, a levő [werdende] emberre való vonatkozásban tekintve, mint ahogy gyakorlás, kísérleti tudomány, materiálisan alkotó és tárgyiasuló tudomány a lett emberre való vonatkozásban, akinek fejében a társadalom felhalmozott tudása létezik. Mindkettő számára, amennyiben a munka gyakorlati kézi tevékenységet követel és szabad mozgást, mint a mezőgazdaságban, ez egyszersmind testgyakorlás.

Ahogy a polgári gazdaságtan rendszere csak lassanként fejlődik ki számunkra, úgy önmaga tagadása is, amely a végső eredménye. Most még a közvetlen termelési folyamattal van dolgunk. Ha a polgári társadalmat nagyjában és egészében szemléljük, akkor a társadalmi termelési folyamat végső eredményeként mindig maga a társadalom jelenik meg, azaz maga az ember, társadalmi vonatkozásaiban. Mindaz, aminek szilárd formája van, mint termék stb., csak mozzanatként, tűnő mozzanatként jelenik meg ebben a mozgásban. A közvetlen termelési folyamat maga itt csak mozzanatként jelenik meg. A folyamat feltételei és tárgyiasulásai maguk is egyrészt mozzanatai annak, és a folyamat szubjektumaiként csak az egyének jelennek meg, de az egyének egymásra való vonatkozásaikban, amelyeket ők éppúgy újjátermelnek, mint ahogy újonnan termelik. Saját állandó mozgási folyamatuk, amelyben éppannyira megújítják magukat, mint a gazdagság világát, amelyet létrehoznak.]]

*A munkafeltételek elidegenülése a munkától a tőke fejlődése során. (Visszájára fordulás.) A visszájára fordulás a tőkés termelési módnak az alapja, nem csak elosztásának.**

Az a tény, hogy a munka termelőerőinek fejlődése során a munka tárgyi feltételeinek, a tárgyiasult munkának növekednie kell az eleven munkához képest — és ez voltaképpen tautologikus tétel, hiszen mi mást jelent a munka növekvő termelőereje, mint azt, hogy kevesebb közvetlen munkára van szükség nagyobb termék előállításához, hogy tehát a társadalmi gazdagság egyre inkább a munkának maga a munka által előállított feltételeiben fejeződik ki —, e tény a tőke álláspontjáról nem úgy jelenik meg, hogy a társadalmi tevékenység egy mozzanata — a tárgyi munka — a másik mozzanatnak, a szubjektív, elevén munkának egyre hatalmasabb testévé válik, hanem úgy, hogy — s ez fontos a bérmunka szempontjából — a munka objektív feltételei az eleven munkával szemben egyre kolosszálisabb önállóságot vesznek fel, amely magában a kiterjedésükben ábrázolódik, és hogy a társadalmi gazdagság egyre hatalmasabb adagokban idegen és uralkodó hatalomként lép szembe a munkával. A hangsúly nem azon van, hogy ez az iszonyú tárgyi hatalom, amelyet a társadalmi munka önmagával egyik mozzanatként szembeállított, *tárgyiasult*, hanem azon, hogy *elidegenültté*, külsővé-idegenné, elidegenítetté vált, hogy nem a munkáshoz, hanem a megszemélyesített termelési feltételekhez, azaz a tőkéhez tartozik. Amennyiben a tőke és a bérmunka álláspontján a tevékenység e tárgyi testének létrehozása a közvetlen munkaképességgel ellentétben történik — ez a tárgyiasulási folyamat ténylegesen a munka álláspontjáról a külsővé-idegenné válás folyamataként, vagy a tőke álláspontjáról idegen munka elsajátításának folyamataként jelenik meg —, ez az elferdítés és visszájára fordítás *valóságos*, nem pedig pusztán *vélt*, pusztán a munkások és tőkések képzeletében létező. De a visszájára fordulásnak ez a folyamata nyilvánvalóan pusztán *történelmi* szükségszerűség, pusztán egy meghatározott történelmi kiindulópontról vagy bázisról szükségszerűség a termelőerők fejlődése számára, de semmiképpen sem *abszolút* szükségszerűsége a termelésnek; ellenkezőleg, tovatűnő, s e folyamat eredménye és célja (immanens célja) az, hogy magát ezt a bázist, éppúgy mint a folyamat e formáját, meg-

* Grundrisse... 715-717. o. — *Szerk.*

szüntesse. A polgári közgazdászok annyira kötődnek a társadalom egy meghatározott történelmi fejlődési fokának elképzeléseihez, hogy a munka társadalmi erői *tárgyiasulásának* szükségszerűsége elválaszthatatlannak tűnik nekik az eleven munkával szemben való *elidegenedésüknek* szükségszerűségétől. De azzal, hogy megszűnik az eleven munka *közvetlen* jellege, mint pusztán *egyes*, vagy mint pusztán belsőleg vagy pusztán külsőleg általános munkáé, azzal, hogy az egyének tevékenységét mint közvetlenül általánosat vagy *társadalmit* tételezik, a termelés tárgyi mozzanatairól lehántják az elidegenedés e formáját; ezzel mint tulajdont tételezik őket, mint a szerves társadalmi testet, amelyben az egyének újratermelik magukat mint egyedek, de mint társadalmi egyedek. Annak feltételeit, hogy ilyenek legyenek életük újratermelésében, termelő életfolyamatukban, csak maga a történelmi gazdasági folyamat tételezte; mind az objektív, mind a szubjektív feltételeket; ez csak ugyanazoknak a feltételeknek a két különböző formája.

A munkás tulajdonnélkülisége és a tárgyiasult munkának az eleven munka feletti tulajdona, vagyis az idegen munka elsajátítása a tőke által — a kettő csak két ellentett póluson fejezi ki ugyanazt a viszonyt — alapfeltételei a polgári termelési módnak, semmiképpen sem számára közömbös véletlenek. Ezek az elosztási módok maguk a termelési viszonyok, csak sub specie distributionis.* Ezért fölöttébb képtelen dolog, amikor például *J. St. Mill* azt mondja („Principles of Political Economy", 2. kiad. London 1849, I. köt. 240. o.): „A gazdagság termelésének törvényei és feltételei fizikai igazságok jellegével bírnak . . . A gazdagság elosztásával nem ez a helyzet. Ez csupán emberi intézmények kérdése." (239—240. o.) A gazdagság termelésének „törvényei és feltételei" és „a gazdagság elosztásának" törvényei ugyanazok a törvények különböző formában, és ezek is, azok is változnak, ugyanannak a történelmi folyamatnak vannak alávetve; egyáltalában csak mozzanatai egy történelmi folyamatnak.

Nem szükséges különös éleselméjűség annak megértéséhez, hogy például a jobbágyrendszer felbomlásából keletkezett szabad munkából vagy bérmunkából kiindulva a gépek csak az eleven munkával ellentétben, vele szemben idegen tulajdonként és ellenséges hatalomként *jöhetnek létre ;* vagyis hogy tőkeként kell szembelépniök vele. De éppoly könnyű azt átlátni, hogy a gépek nem szűnnek majd meg a társadalmi termelés hatótényezői lenni, mihelyt például a társult munkások tulajdonává lesznek. Az első esetben azonban elosztásuk, vagyis az, hogy a munkásnak *nem tulajdonai*, ugyanannyira feltétele is a bérmunkára alapozott termelési módnak. A második esetben a megváltozott elosztás a termelés *megváltozott*, csak a történelmi folyamat révén létrejött új alapzatából indulna ki.

(Ford.: Lissauer Zoltán)

* — az elosztás szempontjából. — *Ford.*

FIGYELŐ

DR. BALOGH ELEMÉR
1917—1965

1965. április 6-án tragikus körülmények közt elhúnyt dr. Balogh Elemér, a filozófiai tudományok kandidátusa, az MSZMP Pártfőiskola volt tanszékvezető tanára.

Dr. Balogh Elemér 1938-ban kapcsolódott be az illegális kommunista párt harcaiba. Tevékenyen vett részt a debreceni Márciusi Front munkájában, a baloldali népi kollégiumi mozgalom szervezésében, az ellenállási mozgalomban. A felszabadulás után különböző vezető pártfunkciókban dolgozott. Kiváló képességei, széleskörű tudása, oktatói adottságai, mozgalmi tapasztalatai, színes egyénisége, az emberek szeretete tette alkalmassá arra, hogy 1948-ban a párt az ideológiai terület megerősítésére küldhesse. A Pártfőiskola a hallgatók értelmére és érzelmére egyaránt kiválóan hatni tudó népszerű előadó tanáraként, később a filozófiai tanszék vezetőjeként a felsőfokú pártoktatásban és ezen kívül a pártban, a TIT-ben egyaránt a marxi—lenini elvek szuggesztív, meggyőző erővel bíró propagandistájaként tevékenykedett. Az ellenforradalom után egy ideig az MSZMP KB pártszervezője volt, majd később ismét a Pártfőiskola tanszékvezetőjeként működött, amíg súlyos betegsége a munkából való kiválásra nem kényszerítette.

Tudományos tevékenységével éppúgy, mint propaganda munkájával a szocialista építés ideológiai feladatainak megoldásából igyekezett aktívan kivenni részét. Már 1945-ben, egyetemi doktori disszertációjában elméletileg lép fel a fasizmus eszmei öröksége, a nacionalizmus, az antiszemitizmus ellen, ezt a célt szolgálta meggyőzően, színvonalas érveléssel számos cikke és az „antiszemitizmus és a cionizmus igazi arca" címmel 1955-ben megjelent munkája. Dr. Balogh Elemér a felszabadulás utáni antiklerikális, ateista felvilágosító munka egyik harcos egyénisége volt. Gondolatgazdag, színes előadásokban, a vallásról megjelent számos írásában (A vallás keletkezése — 1950.; A kereszténység eredete — 1951. c. munkájában, a „Természet és Technikában" a vallásról szóló tanulmánysorozatában és az ezeket összegező, a katolikus egyháznak az imperializmusban játszott szerepével foglalkozó — kiadatlan — monográfiájában) közvetlenül, a dialektikus materializmust, illetve filozófiai múltunkat tárgyaló írásaiban (A világ anyagisága — 1955.; Az anyag és tudat — 1955.; A materialista és antiklerikális hagyományainkról társszerzőként írt munkája — 1956.) pedig közvetve is küzdött az irracionalizmus különböző válfajai ellen.

A párt eszmei harcát támogatni kívánván vett részt Balogh elvtárs az 1953—56-os filozófiai vitában. Ebben, a vele egy véleményen levők poziciójához hasonlóan, a tényleges problémák helytálló jelzése és bírálata mellett az ő álláspontja is több hibás nézetet, túlzó állásfoglalást is tartalmazott. E disputa során jutott el ahhoz a felismeréshez, hogy Lukács György munkásságának értékelésében túl kell lépni a sokszor csupán felszínes bírálgatásokon. Ez ösztönözte arra, hogy kandidátusi disszertációjában megkísérelje a lukácsi életmű monografikus jellegű értékelését. Új szempontokat magában foglaló írása, amelyet a német filozófiai élet képviselői a disszertáció védésekor nagyra értékeltek, hazánkban csak egy részletéből ismert. A filozófiai vita nyilvánvalóvá tette azt is, hogy a dogmatizmus pozícióiból nem lehet sem a marxizmust fejleszteni és számára új híveket szerezni, sem a vele szemben álló nézetek ellen sikeresen küzdeni. Ez a felismerés öltött testet Balogh Elemér több írásában, amelyekben szembeszállt az osztályok és osztályharc dogmatikus és revízionista felfogásával, az erkölcsi nevelés szektás, illetve individualista elveivel. Több munkájában Balogh elvtárs kísérletet tett arra, hogy az idegélettan, a pszichológia egyes kérdéseinek marxista magyarázatát nyújtsa. Ez írásaitól — bár több problematikus és hibás álláspontot is magukban foglalnak — nem lehet elvitatni a gondolatok merészségét, mélységét, eredetiségét.

Dr. Balogh Elemér aktívan részt vett a filozófia tudományszervezési kérdéseinek megoldásában, a marxista filozófiai közélet kialakításában is. Tagja volt az MDP, majd a MSZMP Filozófiai Elméleti Munkaközösségeinek. Hosszú ideig tevékeny részt vállalt a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Bizottságának, a Művelődésügyi Minisztérium Filozófiai Bizottságának, a TIT Filozófiai Választmányának munkájában. A marxista filozófia egyetemi oktatásának és széleskörű propagandájának eredményeiben lelkes, áldozatos munkájának is része van.

Dr. Balogh Elemér ahhoz az ifjú filozófus nemzedékhez tartozott, amely a felszabadulás után a párt felhívására és annak szolgálatában kezdte meg elméleti tevékenységét. Betegsége, majd tragikus halála ideológiai életünk súlyos vesztesége.

A természettudományok filozófiai problémáinak rendszere mint a marxista filozófia viszonylagosan önálló része

„A természet dialektikájáról mint filozófiai tudományról" címmel G. V. Platonov és M. N. Rutkevics tollából a Voproszi Filoszofii 1963. évi 3. számában cikk jelent meg, melyet hónapokig tartó országos filozófiai vita követett, közvetlenül érintve olyan kérdéseket, mint a marxista filozófia továbbfejlődésének iránya és formája, a marxista filozófia belső struktúrája, viszonya a többi tudományokhoz stb.

Platonov és Rutkevics koncepcióját a következőkben foglalhatjuk össze: 1. A modern természettudományok rohamos fejlődése és az ezzel járó differenciálódás következtében a marxista filozófia továbbfejlődésének szükségszerű szakasza a természet dialektikájának mint viszonylagosan önálló filozófiai tudománynak a kialakulása. 2. E filozófiai diszciplína tárgya a dialektikus materializmus törvényei specifikus megjelenésének, érvényesülésének vizsgálata az élettelen és az élővilágban, miként a történelmi materializmus és a dialektikus logika elvégzi ezt a feladatot a társadalom, ill. az emberi gondolkodás területén. 3. A természet dialektikája megteremtésének igénye összhangban van azzal az eszmei hagyatékkal, melyet Engels „A természet dialektikája" c. művében alkotott meg. 4. A természet dialektikája analóg helyet foglal el a marxista filozófia egységes rendszerében a történelmi materializmussal és a dialektikus logikával, s valamennyi között centrális helyen a dialektikus materializmus áll.

Az e felfogást megerősítő és támogató álláspontokkal szemben számos ellenérv hangzott el, ezek a következőkben summázhatók. 1. A természet dialektikája tárgyának meghatározásával vagy nem értettek egyet, vagy nem tartották elég világosan körvonalazottnak. Amit Platonov és Rutkevics a természet dialektikája tárgyaként jelölt meg, azt egyesek a természettudományok hatáskörébe tartozó kérdések komplexumának tartották, mások viszont ezekre a dialektikus materializmus illetékességét hangsúlyozták. 2. Ezzel kapcsolatosan az ellenvetések egy részéből világosan kicsendült az aggodalom, hogy ha a dialektikus materializmus törvényeinek a természeti folyamatokban való specifikus megjelenésével a természet dialektikája foglalkozik, akkor nem kárhoztatjuk-e a természettudományokat tényeket gyűjtő empirikus tudománnyá, a dialektikus materializmust pedig üres absztrakciók foglalatává. 3. Sokan vitatták a dialektikus logikával, de főleg a történelmi materializmussal való analógia létjogosultságát.

I. A természetfilozófia szükségessége

A kérdéssel kapcsolatos érdemi fejtegetés előtt meg szeretném jegyezni, hogy kifejezőbbnek és előnyösebbnek tartom a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó filozófiai tudomány megjelölésére a „természetfilozófia" elnevezést, vagy pontosabban: a „dialektikus materialista természetfilozófia" elnevezést. Véleményem szerint nem kellene túlzottan félteni ettől a terminus technicustól amiatt, hogy a Marx előtti természetfilozófia diszkreditálta ezt a nevet, már csak azért sem, mert a régi természetfilozófia minden hibája ellenére történelmileg szükségszerű foka volt a filozófia fejlődésének, s mint ilyen, bizonyos határok között pozitív hozzájárulás is volt ehhez a fejlődéshez. Arról nem is szólva, hogy ma senki sem kardoskodik a régi természetfilozófia visszaállítása mellett. Az ilyen törekvés minden bizonnyal halva született kísérlet lenne. Nem látom értelmét Engels azon kijelentése feletti túl sok meditálásnak, mely szerint „Ma, amikor a természetkutatás eredményeit csak dialektikusan, vagyis saját összefüggésük értelmében kell felfogni, hogy korunknak megfelelő 'természeti rendszerhez' jussunk el,

amikor ennek az összefüggésnek dialektikus jellege még a természetkutatók metafizikusan iskolázott fejébe is akaratuk ellenére befurakodik, ma a természetfilozófia végleg kiküszöbölődött. Felújításának minden kísérlete nemcsak fölösleges lenne, hanem *visszaesést jelentene.*"[1] Ezt ugyanis érdekes módon a természet dialektikájának mint külön tudománynak mind a hívei, mind pedig ellenzői egyaránt citálják. Engels e sorait sokféleképpen lehet interpretálni, de az biztos, hogy itt nem a jövőről ír, és nem a „természetfilozófia" mint a XX. század modern természettudományos eredményeit filozófiailag általánosító dialektikus materialista filozófiai diszciplína ellen hadakozik.

A természettudományok rohamos fejlődésével szükségszerűen együttjáró folyamat e tudományok differenciálódása, a régi keretekből újabb és újabb tudományok kiszakadása és önállósulása. E differenciálódási folyamat hatásaként jelenik meg a filozófia differenciálódásának szükségessége. Ezt az igényt az élet két oldalról is támasztja. Egyfelől a természettudományok oldaláról, melyek az anyagi világ újabb mélységeibe hatolva egyre több filozófiai problémát vetnek fel, s ugyanakkor ezzel párhuzamosan, épp kutatási területük specifitása következtében, egyre inkább elveszítik a lehetőségét annak, hogy saját kereteik között választ is kapjanak ezekre a világnézeti kérdésekre. Másfelől a filozófia, pontosabban a dialektikus materializmus oldaláról, amely az ismeretek mai fokán általánosításait épp szerteágazó mivoltuk miatt nem vonhatja le közvetlenül a természettudományokból. További fontos szempont: ha a filozófia nem foglalkozik behatóan a természettudományok nyújtotta gazdag anyag filozófiai feldolgozásával, akkor a dialektikus materializmus előbb-utóbb egyoldalúvá válik, ami óhatatlanul azzal jár, hogy „szociologizálódik", amin a társadalmi törvényeknek — itt a történelmi materializmus törvényeinek — a természetre való extrapolálását értem. Ez paradox módon annak ellenére következnék be, hogy épp a marxizmus hangsúlyozza: a különböző mozgásformákat nem lehet mechanikusan egymásra visszavezetni, és az egyik törvényszerűségeit a másikra kiterjeszteni. A természettudományok filozófiai problémái viszonylagos önállóságának létjogosultsága mellett szól az oktatás tapasztalata is. A természettudományok dialektikus materialista világnézeti alapon történő oktatása a kommunista szakemberképzésnek egyik feltétele. Egyrészt azonban a természettudományi tárgyak oktatói gyakran csak arra szorítkoznak, hogy a legkézenfekvőbb esetekben az adott természettudományos kérdés és a filozófiai tanítás összefüggésére, összhangjára hivatkoznak, másfelől viszont a filozófia előadói legtöbbször a példálódzás színvonalán maradnak, holott a példák felsorolásának elégtelenségére már Lenin rámutatott, amikor helyteleníti, hogy „... az ellentétek azonosságát *példák* összegének tekintik, ... nem pedig a megismerés törvényének.."[2] Mindennek lényegi oka, hogy hiányzik a természettudományok részletes filozófiai általánosítását adó természetfilozófia, s ezzel *hiányzik egy olyan láncszem a szaktudományok és a dialektikus materializmus között,* amelyet semmiféle rögtönzéssel nem hidalhat át a filozófus, ill. a természettudós, képviselje az oktatás bármily magas színvonalát is.

II. A természetfilozófia tárgya és helye a tudományok rendszerében

A természetfilozófia tárgya Platonov és Rutkevics szerint — s ezzel egyetértek — az objektív dialektika törvényei specifikus megjelenésének és hatásának tanulmányozása az élettelen és az élővilágban, továbbá azon természeti törvényszerűségek vizsgálata, melyek általánosságuknál fogva nem egy, hanem több vagy valamennyi természeti folyamatra jellemzőek, s ezért mint közvetlen filozófiai jelentőséggel bíró törvényszerűségek a konkrét tudományokból absztrakció útján kiemelhetők. Közéjük tartoznak pl. a megmaradási törvények, az anyag, mozgás, tér, idő általános összefüggései, a természetben általánosan érvényesülő kölcsönhatások a jelenségek és környezetük között, a dolgok egymásba való átalakulása stb.

Az ezzel az állásponttal szemben felhozott ellenvetésekhez az alábbiakban néhány kritikai megjegyzést szeretnék fűzni. Az egyik ilyen álláspont szerint a dialektikus materializmus törvényei specifikus megjelenését magának a dialektikus materializmusnak kell tanulmányozni, mivel elvileg lehetetlen, hogy egy törvény az egyik, specifikus megjelenése pedig már egy másik tudomány tárgyát alkothassa.[3] Ez a felfogás akaratlanul is az egész

[1] Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx Engels Válogatott Művek II. köt. Kossuth, 1963. 353. o.

[2] Lenin Művei 38. köt. 347. o.

[3] B. Sz. Grjaznov, A. Ja. Jermolov, A. M. Korsunov, E. P. Nikitin: A természettudományok filozófiai problémáinak helyéről a marxista filozófia struktúrájában. Voproszi Filoszofii, 1964/5.

filozófia létjogosultságát vitatja, hiszen a dialektikus materializmus minden törvényszerűségének és kategóriájának konkrét megjelenését a maguk területén a szaktudományok vizsgálják. Ugyanennek a felfogásnak a másik oldala domborodik ki abban az ellenvetésben is, hogy ha a természet dialektikája foglalkoznék olyan természeti törvényekkel, mint pl. a megmaradási törvények, akkor ezzel a szaktudományokat üres empíriára kárhoztatnánk.[4] De miért ne foglalkozhatnának a természettudományok azzal, amivel a természetfilozófia? A dialektikus materializmusnak vagy a természetfilozófiának nincs és nem is lehet olyan tárgya, amellyel más oldalról és más eszközökkel e konkrét tudományok ne foglalkoznának — ez természetszerűen következik az egyes és általános dialektikus viszonyából. Egy másik ellenvetés[5] szerint önállónak csak az a tudomány tekinthető, amelynek önálló tárgya és önálló módszere van, a természet dialektikája pedig egyikkel sem rendelkezik, az általános fejlődéstörvények specifikus megjelenésével ugyanis — szerinte — a dialektikus materializmus foglalkozik, s a módszere is azonos a dialektikus materializmuséval, azaz dialektikus. Ezzel szemben, véleményem szerint, a dialektikus materializmus a természet általános törvényeivel csak egy bizonyos szintig foglalkozhat, nevezetesen azokkal, amelyek a megismerés másik két — a társadalom és a gondolkodás — területén is érvényesülnek. A fejlődéstörvények érvényesülésének szűkebb területeit a természettudományok mai sokrétű fejlettsége mellett a dialektikus materializmus nem tanulmányozhatja. Ami pedig a módszert illeti, ez valóban szintén nem originálisan új a természet dialektikájában, de mint csak viszonylagos önállósággal rendelkező filozófiai tudománynak erre nincs is szüksége. Sőt a dialektikának mint módszernek specifitása éppen az, hogy bármely — tehát még nem filozófiai — tudománynak is adekvát módszere lehet, s ettől ezek a tudományok még nem veszítik el önnállóságukat, azaz nem sorolódnak bele a filozófiába. A természetfilozófia tehát rendelkezik mind — viszonylag — önálló tárggyal, mind — viszonylag — önálló módszerrel is, mert a dialektikus materializmus törvényei és módszere az általánosság különböző szintjén mást és mást jelentenek. Ez az érvényesülésbeli szintkülönbség adja az alapját a természetfilozófia viszonylagos önállóságának, természetesen nem feledkezve meg a viszonylagosságról, amelyről a vitatkozók gyakran megfeledkeznek, s olyan dolgokat kérnek számon a természetfilozófia „híveitől", amit azok soha sem állítottak.

Nézzük a természetfilozófia belső struktúráját és helyét a többi tudományokhoz, valamint a dialektikus materializmushoz való relációban. Ami a belső struktúrát illeti, Platonov és Rutkevics szerint a természet dialektikája két fő területet ölelne fel, úgy mint az élettelen és az élőtermészet dialektikáját. Az alapstruktúrát — véleményem szerint — valóban ez képezi, de ennél feltétlenül tovább kell menni, mert ma elkerülhetetlenül külön filozófiai problémákat vet fel a fizika, a kémia, a biológia, sőt a fizikán belül a makrotestek fizikája és a mikrofizika is más-más problémákat érint. A biológiai tudomány filozófiai kérdéseit is külön-külön kell vizsgálni mind a növény-, mind az állattan területén a rendszertan, morfológia, ökológia, genetika, fiziológia, biokémia vonatkozásában egyaránt. Ezzel korántsem akarom állítani, hogy külön filozófiája van, mondjuk, a növényrendszertannak vagy a kvantumfizikának — ez egyenlő lenne a filozófia sajátos jellegének tagadásával. De ahhoz, hogy a meglevő filozófiai törvények megjelenését ismerjük, egészen e tudományok szintjéig kell menni, és a tőlük készen kapott anyagokat filozófiailag értékelni kell. A felsorolt tudományok vonalán visszafelé haladva eljutunk az élettelen és az élőtermészet filozófiai kérdéseinek komplexumáig, a kettő egységét megalkotva a természetfilozófiáig, következő láncszem a dialektikus materializmus lenne. Hogy e résztudományok filozófiai általánosításából hogyan „áll össze" a természetfilozófia, az bonyolult, és elsősorban a gyakorlat által eldöntendő kérdés. Véleményem szerint a természetfilozófia nem lehet egyszerű halmaza a szaktudományokból feltárt filozófiai problémák sokaságának. Újabb analízisre és szintézisre van itt szükség, amely szelektálva a fizikában, kémiában, biológiában jelentkező problémákat kiemeli azokat, melyek közös vonásokat mutatnak, melyek az általánosság erejével bírnak a természetben, mert csak így kaphatjuk meg a természetfilozófiát, melyre mint egyik alapra közvetlenül épülne a dialektikus materializmus. Hol van tehát a természetfilozófia határa? „Lent" a természettudományos kísérleteknél és azoknál a következtetéseknél, melyeket a természettudományok vannak hivatva elvégezni, „fent" pedig azoknál a filozófiai törvényeknél, melyek már nemcsak a természetben, hanem a társadalomban és a gondolkodásban is érvényesek, mert ezek megalkotása, továbbfejlesztése már nem a természetfilozófia, hanem a dialektikus materializmus feladata. Ezek a határok természetesen viszonylagosak, de

[4] A. I. Verbin, F. K. Kocsetkov: Nézeteltéréseink. Uo.
[5] B. Sz. Grjaznov stb. id. cikk.

amellett eléggé határozottak ahhoz, hogy semmiféle összekeveredéstől, elmosódástól ne kelljen tartanunk.

Milyen helyet foglal el a természetfilozófia a természettudományokhoz és a filozófiai tudományokhoz, elsősorban a dialektikus materializmushoz viszonyítva? Mint ahogyan az eddigi fejtegetésekből is kitűnik, *itt az egyes, különös és általános viszonyával találkozunk.* Egyesnek tekintem ebben a vonatkozásban a szaktudományokat, különösnek a természetfilozófiát, és általánosnak a dialektikus materializmust. Mint minden különös az általánosabbhoz képest egyes, úgy a természetfilozófia a dialektikus materializmushoz képest egyes, hiszen törvényeit nem általában az egész anyagi világ, hanem csak a természet aspektusából vizsgálja, a szaktudományokhoz képest viszont általános, mert feltárja a különböző szakterületek általános közös vonásait, kiindulva a fizikai, kémiai és biológiai tudományokból, eljutva a természetnek mint egésznek általános törvényeihez. A természetfilozófiának különösként való „besorolása" rávilágít arra a tényre, hogy a filozófiai megismerésre is vonatkozik a megismerésnek az a törvénye, hogy az egyestől a különösön keresztül halad az általánoshoz és onnan vissza az egyeshez.

Szólnunk kell a természetfilozófiának a történelmi materializmussal való kapcsolatáról is, márcsak azért is, mert a vitában ebben a vonatkozásban hangzott el a legtöbb kritikai megjegyzés, pl. A. I. Verbin és F. K. Kocsetkov idézett írásában, valamint más cikkekben is. A többi között vitatták az analógia létjogosultságát, hivatkozva arra, hogy a történelmi materializmus történetileg másként alakult ki, mint a természet dialektikája, s hogy nagyobb fordulatot jelentett a történelemszemléletben, mint a dialektikus materializmus a természetszemléletben. A történeti kialakulás minőségi különbsége nem cáfolja a természet dialektikájának létjogosultságát, az osztálytársadalom viszonyai között ugyanis idealista és metafizikus nézetek nemcsak a társadalom, hanem a természet szemléletében is jelentkeznek, s ez utóbbiakat csak a marxista természetfilozófia birtokában tudjuk érdemben bírálni. S ha perspektivikusan nézzük a dolgokat, létrejöhetnek olyan társadalmi viszonyok, melyek között az idealizmus utolsó bástyáit éppen a természettudományok új s ezért sokszor hipotetikus jellegű és nehezen értékelhető eredményeinek idealista interpretálása fogja képezni.

Ami a dialektikus materializmust illeti, nyíltan meg kell mondani, hogy a természetfilozófia kialakulásával a dialektikus materializmus szűkebb lesz azzal, hogy az eddig a keretei között kifejtett természetfilozófiai problémák leválnak róla. Ugyanakkor viszont a természetfilozófiára támaszkodva új kérdésekkel fog gyarapodni, a meglevőket pedig sokoldalúbban, mélyebben oldja meg. Ez egyik útja lesz a dialektikus materializmus intenzív továbbfejlődésének, mert a természetfilozófia által „szállított", a filozófiai általánosságnak egy alacsonyabb szintjén feldolgozott kérdések sokaságából meggyőzőbb általános absztrakciók létrehozására lesz képes.

III. A természetfilozófia szükségessége a biológiai tudományok filozófiai problémáinak tükrében

A természetfilozófia szükségességét a biológiai tudományok filozófiai problémái is igazolják.

Kezdjük a fejlődés fogalmával. A dialektikus materializmus általánosságban kimondja a fejlődés gondolatát, mely szerint a fejlődés az egyszerűtől a bonyolult, az alacsonyabb rendűtől a magasabb felé halad. De hogy állunk ezzel a tétellel a biológiában? Az élővilágban Schleiden és Schwann sejtelmélete, Lamarck, Haeckel és elsősorban Darwin evolúciós elmélete, Oparin életkeletkezés-elmélete óta az élővilág fejlődése bebizonyított tény. De vajon a filozófia értékelte-e, hogy a bonyolultabbá válás nem egyedüli tendenciája az életjelenségek fejlődésének, hogy az *egyszerűsödés, a redukció* mind a növény-, mind az állatvilág fejlődésének közös tendenciája a bonyolulttá válás folyamatán belül? Ha ez így van a biológiában, s véleményem szerint más formában egyszerűsödési tendencia található a társadalom fejlődésében is, akkor nem kellene-e erre vonatkozólag kiegészíteni a dialektikus materializmus fejlődésfogalmát? Persze erre csak akkor kerülhet sor, ha a „különös" filozófiai tudományok ehhez kiforrott, tudományos bizonyítással alátámasztott anyagot szolgáltatnak. Külön probléma a fejlődés és alkalmazkodóképesség viszonya a biológiában. A tökéletesebb alkalmazkodóképesség magasabb fejlettséget jelent-e? Erre igennel kell felelni. De ismerünk olyan alacsonyrendű élőlényeket, mint pl. a kékmoszatok (cyanophyta), melyeknek alkalmazkodóképessége igen nagy (az egész földön megtalálhatók, és 75—93 C°-ú vízben is megélnek). A változékonyság és öröklékenység dialektikája területén — ahol az élővilág fejlődésének centrális problémái jelentkeznek, s ahol a természettudomány még nem is nyújt viszonylag lezárt képet

s egyértelmű kísérleti adatokat — szintén számos filozófiai problémával találkoznak. Ilyen pl. az, hogy a protoplazmának az öröklődésben játszott szerepe mellett a DNS-ről és az RNS-ről mint az öröklődés információját hordozó anyagról való ismereteink beilleszthetők-e és hogyan az élővilág fejlődésének világképébe?

Vagy itt van a mennyiségi és minőségi változás törvénye. A kémia vonalán, főleg az izoméria jelenségére támaszkodva, megjelent néhány tanulmány[6] a struktúráról, mint a minőség belső tartalmáról. A biológiai kutatásnak, főleg a biokémiának egyik alapvető kérdése a struktúra. A fehérje fajspecifitásának — a mennyiségi tényezők mellett — döntő tényezője a mintegy 20 aminosavból álló strukturális kombináció és az *R*-gyök térbeli elhelyezkedése. Utalhatunk J. Segal német marxista biológusra, aki az ingerlékenységet, az élő anyag egyik minőségi jellemvonását az ingerhatásra *a fehérje struktúrájában beállt változás*nak tekinti. Ha pedig a fizika, a kémia, a biológia a maga konkrét területén a minőségi meghatározottságba lényeges elemként beleszámítja a struktúrát, akkor — a természetfilozófia közvetítésével — a dialektikus materializmusnak is kell a struktúra elvével foglalkoznia az általánosság szintjén. Ha ezen a téren a természetfilozófia a konkrét tudományokra építve továbblépne, akkor feltehetően igazolódni fog egyeseknek az az elgondolása, hogy a dialektika valamennyi törvénye nemcsak fejlődés-, hanem strukturális törvény is.

A természetfilozófia igen hálás, gazdag kérdéskomplexumának ígérkezik az ellentmondás törvénye élővilágbeli specifikus megjelenésének a vizsgálata. Hogy a mozgás, változás belső tartalmát az ellentétek egysége és harca képezi, az a legtöbb biológus és minden marxista filozófus előtt nyilvánvaló. Hogy melyek ezek az ellentmondások, azokat a biológiai tudományok többé-kevésbé feltárták, és a filozófia felsorolásszerűen foglalkozik is velük. De felsorolás nem helyettesítheti az ellentmondás törvénye érvényesülésének beható vizsgálatát. Pl. nincs tisztázva, hogy a biológiai ellentmondásokban mi értendő az ellentétek harcának fogalmán. Mert hogy nem az, ami a társadalomban, az mindenki előtt világos, de ezzel még nincs megoldva a kérdés. Ugyanígy: mit jelent az ellentétek egysége az élővilágban? A biológia rég kidolgozta és igen széles körben használja a dinamikus egyensúly fogalmát. Azonosítható-e ez az ellentétek viszonylagos egységével? S ha igen, akkor van-e az ellentétek egységének más megnyilvánulása is az élővilágban, mint a dinamikus egyensúly? Lehet-e az ellentétek harca és egyensúlya között olyan rangsorolást tenni, mint ahogyan a társadalmi jelenségeknél szoktak? Hiszen az egyensúly — legyen az a szervezet és környezet közti egyensúly, vagy egyes alkotó elemek, mint pl. a víz, a szervetlen anyagok, lipoidok, szénhidrátok, fehérjék egyensúlya, a lebontás és a szintézis egyensúlya, egyes szervek vagy szervrendszerek működésének egymáshoz viszonyított egyensúlya — alapvető feltétele az élő jelenségek létének, olyannyira, hogy elméletileg szinte valamennyi betegséget úgy tekinthetjük, mint a szervezet bizonyos típusú egyensúlyának megbomlását. Mármost ha a dinamikus egyensúly ilyen fontos szerepet játszik az élővilágban — véleményem szerint hasonló a helyzet az élettelenben is —, akkor éppen időszerű a természetfilozófia által a különösség szintjén feltárt általánosítást egy lépéssel továbbvinni, és az ellentmondás törvényén belül az eddigi tanításokat kiegészíteni a dinamikus egyensúly filozófiai magyarázatával. Továbbá ki kellene dolgozni az élőszervezetben levő belső ellentmondások hierarchiáját, egymáshoz való viszonyát, az alapvető és nem alapvető, a fő és nem fő ellentmondás, a külső és belső ellentmondás megkülönböztetésének létjogosultságát az élő világra vonatkoztatva.

Nem elhanyagolható terület a determinizmus érvényesülésének intenzívebb vizsgálata sem, melyhez kiváló konkrét anyagot szolgáltat a növény- és állatökológia s — ha legtöbb ellentmondással és nehézséggel is — a genetika. A fizika filozófiai problémái terén az indeterminizmus elleni harc napirenden van, míg a biológia terén a determinizmus igazolása és az indeterminizmus cáfolata, a mutációk kapcsán felmerülő ez irányú problémák megoldása még nagyrészt hátra van.

E kérdések felsorolása távol áll attól a szándéktól, hogy programot adjon a filozófiai kutatás számára, erre nem is hivatott, és a feladatok különben is nagyjából tisztázottak. Csupán azt kívánja bizonyítani, hogy a természetfilozófiának, a biológia vonatkozásában is van tárgya bőven, amellyel lehet és kell is foglalkozni, s aminek eredményeképpen a dialektikus materializmus is tovább fejlődik. E példákból kitűnik annak az ellen-

[6] Lásd В. И. Свидерский: О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании Соцекгиз, 1962. és Holderith József és Magyaródi Sándor: A szerves molekulák minőségi meghatározottságának kérdéséhez. Magyar Filozófiai Szemle, 1963/1. sz.

vetésnek helytelensége, hogy ezeket a kérdéseket maga a biológia megoldhatja. Igen, a determinizmust, a mennyiségi—minőségi változást, az ellentétek egységét és harcát a szaktudományok — ez esetben a számos biológiai udomány — a maga területén vizsgálja, hiszen enélkül nem is nevezhetnénk tudománynak őket, de hogy ezek a kategóriák valamennyi biológiai folyamatra érvényesek-e, s hogy milyen közös vonásokkal bírnak, annak megválaszolását a mai specializáció és munkamegosztás mellett egy-egy szakágtól nem is várhatjuk el.

Befejezésül a szovjet vitában elhangzott azon ellenérvvel szeretnénk foglalkozni, mely szerint a természet filozófiai problémáival fontos foglalkozni, ez azonban csak a filozófusok közötti munkamegosztás kérdése lehet, s nem osztja meg a filozófia tudományát magát.[7] Véleményem szerint a legtöbb új tudomány úgy keletkezett, hogy egy meglevő tudományon belüli munkamegosztás eredményeként tette meg első lépéseit. Valóságos munkamegosztás azonban csak akkor alakulhat ki, ha a munka tárgya — ez esetben a tudományos munkáé — objektíve megosztható, tehát viszonylagosan önálló oldallal és funkciókkal rendelkezik, és nem utolsósorban, ha a társadalmi szükségletek igénylik, és a tudományos kutatás, a megismerés adott színvonala ezt lehetővé teszi. Pl. a kémia azért különül el — viszonylagosan — szerves és szervetlen kémiára, mert a valóságban vannak szerves és szervetlen anyagok, a biokémia azért önállósodhatott, mert objektíve — és relatíve — más az élő anyag kémiája, mint az élettelené, és mert mind a kettőt a társadalmi szükségletek igényelték, a megismerés mai színvonala pedig lehetővé tette. Tehát ahol első lépésként tényleges munkamegosztás lehetséges, ott rendszerint új vagy viszonylag új tudományág keletkezése is lehetséges, és ennek objektív alapját a valóságos világ sokoldalúsága és a társadalom fejlődése adja meg. E folyamatnak vagyunk tanúi jelenleg a filozófiában, ahol a filozófia tárgyának komplexitása — illetve a társadalmi szükséglet — lehetővé tette és teszi a munkamegosztást a dialektikus materializmus, a történelmi materializmus, a természetfilozófia és a dialektikus logika között, valamint viszonylagos önállósulásukat.

Hársné Varró Rózsi

[7] Lásd B. Sz. Grjaznov stb. id. cikk.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Tarján Rezső: Kibernetika

A modern természettudományos eredmények iránt érdeklődő olvasóközönség örömmel fogadta Tarján Rezső legújabb könyvét, amely 1964-ben a Gondolat Kiadó Studium-sorozatában jelent meg *Kibernetika* címmel. Tarján Rezső munkásságát jól ismerjük. Egyike azoknak a szerzőknek, akik már az 1950-es évek elejétől szívós és eredményes tevékenységet fejtenek ki a kibernetika hazai művelése mellett e tudomány elveinek és eredményeinek széles körű elterjesztése érdekében. Ezen túlmenően nem csekély részt vállalt a kibernetikával kapcsolatban felmerült ideológiai problémák megvitatásában. A különféle folyóiratokban megjelent cikkei, valamint könyvei tanúskodnak erről.

Legújabb, ismeretterjesztő szándékkal írott könyvének előszavában világos programot jelöl meg: nem csupán tudományos eredményeket akar ismertetni, hanem azt kívánja elérni, hogy olvasói az eredmények mögött rejlő alapelveket is megismerjék és megértsék. Véleményünk szerint Tarján Rezső célkitűzése teljes mértékben megvalósult; rendkívül széles körű és mély betekintést ad a kibernetika tudományos tartalmába, emellett ismerteti előzményeit és távlatait is. Nagy gondot fordít arra, hogy a tárgyalt problémakör megértéséhez szükséges alapokat is megvilágítsa, s ez az érdeklődők viszonylag széles köre számára teszi hozzáférhetővé munkáját. Nem kerüli, sőt számos helyen, ahol erre lehetőség nyílik, kifejezetten megfogalmazza és megtárgyalja a kibernetika kapcsán felmerülő filozófiai problémákat, könyvének zárófejezetében pedig külön összefoglalást és elemzést is ad róluk. Mindezek jelentőségét — úgy véljük — nem kell külön hangsúlyozni.

A könyv gazdag tematikája miatt aligha vállalkozhatunk itt arra, hogy akárcsak vázlatosan is felsoroljuk a benne tárgyalt problémákat. Ez a bőség egyrészt a kibernetika szerteágazó voltából, másrészt a szerző azon törekvéséből következik, hogy minél teljesebb áttekintést adjon. A tárgyalt témák közül csupán a legfontosabbakra fogunk utalni.

A könyv három nagy részre tagolódik; ezeket a gondolatmenet szigorú egysége és a kibernetikai problémakör igen megkapó felvázolása kapcsolja egybe.

A négy fejezetből álló első rész címe. *A kibernetika elméleti és műszaki alapjai.* Bevezetőben a szerző kifejti, milyen merőben új típusú problémákhoz vezetett a XX. századi páratlan ütemű társadalmi, gazdasági és tudományos fejlődés. Korunk termelési igényeiből, valamint abból hogy a tudományok szerepe napjaink társadalmi életében alapvetően megváltozott (miközben a tudományos kutatás belső formái is megújultak), lehetségessé, sőt *szükségessé* vált a modern nagyüzemi termelés egész rendszerének és technológiájának újraátgondolása és újjáalakítása. A termelés folyamatában előtérbe került az *automatizálás* — a kibernetika fejlődésének széles alapja és egyik ösztönzője —, a maga felettébb szerteágazó, társadalmi és technikai szempontból egyaránt jelentős következményeivel együtt. A kor szükségletei egy merőben új tudományos irányzatot hívtak életre: a kibernetikát.

A második fejezet címe: *Mi a kibernetika?* A szerző, miután vázolja a kibernetika fogalmának meghatározásával összefüggő nehézségeket, így válaszol a címadó kérdésre: „Olyan új, komplex tudományos irányzat, amely bonyolult, magasan szervezett rendszerek felépítését és viselkedését tanulmányozza a természettudományok szigorú módszereivel, elsősorban elméleti, de ahol lehet, kísérleti módszerekkel is." Nyomban ezután hangsúlyozza, hogy a szerkezeti elemek *organizációjának* a vizsgálata különös jelentőséget kap a kibernetikán belül a mesterséges automatikus rendszerek megtervezése és felépítése érdekében. Az organizációs elvek megtárgyalására a továbbiakban is nagy gondot fordít, de ezen a helyen külön kiemeli: „A kibernetika az

első tudatos kísérlet azoknak az organizációs elveknek a műszaki-konstrukciós értelemben vett gyakorlati alkalmazására, amelyek a legmagasabban szervezett rendszerekben, ti. az élő szervezetekben megfigyelhetők."

A kibernetika fogalmának meghatározása után bevezető jelleggel — a részleteket a későbbi tárgyalásra hagyva — megismerkedünk a negatív visszacsatolás és a modellezés elvével, majd a kibernetika eddigi fejlődése során feltárt néhány igen fontos eredménnyel (logikai és számológépek, valamint az automatizálás összefüggése; az organizációs elvek felhasználása megbízható működésű automaták építésére; az önreprodukáló automaták problémája). A felsorolás és ismertetés az elemzésre kerülő kérdések körét jellemzi.

A részletesebb tárgyalást *Az információelmélet alapjai* című fejezet vezeti be. Az információ fogalmának elemzése után az információ mennyiségi elméletének legfontosabb tételeit ismerteti a szerző. Külön kiemeljük a kódolás problémáinak részletes megtárgyalását, közöttük az átviteli biztonság növelésének és a hibát automatikusan felfedő és javító kódrendszerek néhány változatának az ismertetését. Az alkalmazási lehetőségek közül az információelméleti eredményeknek a nyelvtudományban és a gépi fordításnál való felhasználását részletezi. Külön alfejezetben foglalkozik az információelmélet fizikai vonatkozásaival, végül a biológiai információval, ahol külön utal a genetikus információ — feltehetően nagy távlatokat nyitó — problémáira.

Az első rész zárófejezete az elektronikus digitális számológépek gazdag kérdéskörét ismerteti. Kialakulásuk és alkalmazhatósági területük felvázolása után megismerkedünk a számológépek felépítésének és működésének alapelveivel. A legjellegzetesebb műszaki adatok ismertetése hozzásegít a számológépek tulajdonságainak pontos megértéséhez. Külön kitér a legújabban kifejlesztett elektronikus alkatrészek adta új lehetőségekre; ez az érdekes rész módot nyújt a számológépek fejlesztési távlatainak bemutatására. Tarján Rezső gondosan ügyel arra, hogy reális képet alakítson ki olvasóiban azokról az igen nagy nehézségekről is, amelyekkel a kibernetikában minden új eredményért meg kell küzdeni. Itt pl. a többszörös aritmetikai egység alkalmazására felmerült gondolatok ismertetése kapcsán a várható nagy előnyök vázolása mellett rámutat a súlyos programozási nehézségekre.

A könyv második része — *Automatizálás a technikában és a természetben* — két fejezetet ölel fel. Kiindulópontul a technikai automatizálás eredményei szolgálnak. Rámutat arra, hogy a modern automatikában nem a szerkezeti elemeken van a hangsúly (ezeket általában más területekről már jól ismerjük), hanem a belőlük felépülő rendszeren. Itt azonnal kitűnik a kibernetika kivételes jelentősége az automatizálás szempontjából, hiszen az élő szervezet adaptáló képességének műszaki célokra történő utánzását — mint az egyik legfontosabb *rendszertechnikai alapelvet* — ez a tudomány vezette be.

Egyszerű példákból kiindulva fokozatosan halad a szerző az automatizálás bonyolult elméleti és műszaki kérdéseinek felvetéséhez, majd megválaszolásukhoz. Egy hipotetikus vegyi üzem vezérlésének kitűnően részletezett példáján bemutatja, ezt követően pedig a szükséges aprólékossággal kifejti a komplex automatizálás rendkívül összetett feladatait. Az optimális szabályozás követelményeinek ismertetése után az adaptív szabályozó rendszerek műszaki modelljeit tárgyalja, rámutatva a jövő automatizálási feladatainak megoldásában betöltendő igen nagy szerepükre.

Ezután áttér az élő szervezetekben észlelhető automatizáltság tárgyalására. A szem távolság-adaptációját, a szervezet hőszabályozását és az egyensúlytartás automatikáját részletezi, majd egy alfejezetben a természeti és a mesterséges szabályozás közötti különbségekkel foglalkozik. A szerző nem hagy kétséget az iránt, hogy a különbségek számbavétele elméleti szempontból is nagy jelentőségű: megóv elhamarkodott következtetések levonásától. *Neumann János* gondolatmenete alapján két fontos — az automaták elméletében megszületett — eredményt ismertet: a megbízhatatlan alkatelemekből felépíthető, összműködésükben mégis megbízható automatákra, valamint az önreprodukáló automatákra vonatkozó tételt. E fontos tételek elemzése kapcsán külön kiemeli, hogy az önreprodukálás és az önfejlődés problémáinak teljes logikai szigorúsággal való végiggondolása (amit a kibernetikai vizsgálatok tettek lehetővé) fontos filozófiai következményekkel jár. Egyrészt szembetűnően tudománytalanná teszi egy fontos területen az idealista következtetéseket, másrészt hasznos ismeretanyagot szolgáltat a dialektikus materializmusban feltárt néhány általános törvényszerűség mélyebb megértéséhez.

A három fejezetet tartalmazó harmadik rész címe: *A gondolkodási folyamatok gépesítésének problémái.* Az ide vonatkozó

történeti előzmények vázolása után néhány igen fontos logikai fogalmat ismertet, majd az ítéletkalkulus elemeit tárgyalja. Ezután rátér az ítéletkalkulusbeli műveletek, majd általában a következtetések gépesítésével összefüggő elméleti kérdések ismertetésére és a realizálási lehetőségek bemutatására. Az egyik legérdekesebb részben a heurisztikus gondolkodás problémáját elemzi, mely igen nagy nehézségeket okozott az egyes gondolkodási folyamatok gépi utánzására irányuló kutatásokban. A szerző a legfrissebb tudományos eredmények alapján ismerteti a heurisztikus gondolkodás eddig megismert elveit és a heurisztikus programok összeállításának lehetőségeit.

A következő fejezet a tanuló gépekkel foglalkozik. A modern termelőerők fejlődése hozta felszínre azt a törekvést, hogy megkíséreljék az ember tanulásának, a tanulás módszereinek gépi utánzását. A konstruktőröket ennek az útnak a megválasztásában az is befolyásolta, hogy a tanulás fiziológiai alapjairól viszonylag sok ismerettel rendelkezünk. Ezekre utal a szerző, amikor részletes tárgyalás keretei között mutatja be a tanulás és a tanítás folyamatainak Pavlov és követői munkássága révén feltárt fiziológiai alapjait, majd pedig a műszaki instrumentálás lehetőségeit. Néhány kibernetikai állatmodell működésének ismertetését követően a neuronális automaták és a mesterséges neuronmodellek megalkotásának lehetőségeit vázolja. Érdekes új eredmények (perceptron, Steinbuch-féle tanulómátrix) közlése után a befejező sorok kellően kiemelik a tanulási folyamat gépi utánzásának — mint a kibernetika egyik központi feladatának — a jelentőségét: a tanuló gépeknek „nemcsak a konstrukciója, hanem az alkalmazása is egy teljesen új, nehéz problémát jelent, de ugyanakkor eddig ismeretlen perspektívát nyit a kutatás elé".

*

A *Befejező megjegyzések* című utolsó fejezetben a szerző az elektronikus számológépek működése és a gondolkodási folyamat viszonyát, más szóval a „gépi gondolkodás" kérdését tárgyalja. Láthatóan itt egy filozófiai jellegű kérdésről van szó, amely a kibernetika kapcsán merült fel, s a kibernetika oldaláról közelíthető meg. Ehhez azonban — mutat rá a szerző — előzetesen tisztázni kell az olyasféle problémákat, mint „hogyan működik az agy a komplex gondolkodási folysamat során? Egyes részei hogyan organizálódnak együttműködő, egységes rendszerré?" Ezek nemcsak orvosi, fiziológiai, hanem teljes mértékben kibernetikai kérdések is.

A modern elektronikus digitális számológépek és egyéb kibernetikai berendezések alkalmazásából nyert tapasztalatok megmutatták, hogy nem fiziológiai eszközökkel is sok olyan munkát el lehet végeztetni, amelyet idáig szellemi munkának tekintettünk azért, mert az ember az agyával valósította meg őket. Egyre több tény jelzi, hogy ebben a vonatkozásban a kutatás még csak a kezdetnél tart.

A szembetűnő és szokatlan eredmények hatására, a kibernetika térhódításával szinte egyidejűleg megfogalmazódott a következő kérdés: tudnak-e a gépek gondolkodni? Emlékezetes, hogy milyen heves vitákat váltott ki ez a kérdés a legkülönfélébb eszmei alapon álló emberek körében. Ennek kapcsán szélsőséges álláspontok is kialakultak, amelyeket a szerző röviden jellemez.

A mélyebbre ható vizsgálatok során — mutat rá Tarján Rezső — kiderült: ahhoz, hogy válaszolni tudjunk erre a kérdésre, konkrétan is meg kell vizsgálni, mit jelent a „gondolkodás" fogalma. A gondolkodás fogalmának mindenekelőtt filozófiai, ismeretelméleti tartalma van, amelynek pontos meghatározására a dialektikus materializmus igen nagy figyelmet fordít. Különösen kiemeli azt, hogy a gondolkodás az objektív világot tükrözi, és hogy a társadalom produktuma. Ezeket szem előtt tartva a szerző kitér néhány egyéb szempontot is tükröző definícióra a gondolkodásról (Turing, S. Cobb meghatározására), majd az alábbi következtetéshez jut: a „gondolkodnak-e a gépek" kérdésfeltevés helytelen, mert az emberi gondolkodás folyamata sokkal bonyolultabb, semhogy az analógia egyetlen kérdéssel megragadható lenne.

A helyes kérdésfeltevés — mutat rá — így hangzik: „*milyen szellemi munkákat lehet — elvileg — mechanizálni*; a komplex, *társadalmilag is* meghatározott emberi gondolkodási folyamatnak mely részeit tudják egészen vagy részben mesterséges eszközök, automaták is megvalósítani?" Az utóbbi probléma vizsgálatánál a gondolkodás törvényei mellett előtérbe kerülnek a gondolkodás mechanizmusának a kérdései is, amelyek tisztázása filozófiai szempontból szintén igen jelentős, mivel ez mind mennyiségi, mind minőségi oldalról pontos képet ad a gondolkodási folyamat mechanizmusának semmihez sem hasonlítható bonyolultságáról. Az eredményes vizsgálat lehetőségeit szem előtt tartva még tovább kell szűkíteni a kérdést, és így jutunk el a gyakor-

latilag is fontos „probléma-megoldási" folyamat gépesítésének feladatához.

A szerző mindezzel összefüggésben áttekintést ad az automaták absztrakt, általános logikai elméletének kialakulásáról és legfőbb problémáiról. Levonja a belőlük adódó következtetéseket, és anélkül, hogy a gépek fejlődésének hatalmas távlatai elé a legcsekélyebb mértékben is kívánna elvi korlátokat állítani, világosan megfogalmazza álláspontját: a gép nem gondolkodik, hanem egyszerűen — működik. Működését alapvetően az határozza meg, hogy milyen programot kap az embertől.

A szerző nem rejti véka alá ama nagy nehézségeket, amelyekkel a filozófiai közelítés küszködik. Nem hagy kétséget az iránt, hogy számos probléma a végleges filozófiai értelmezés számára még nem érett meg egészen. Nyilván további ismeretekre van szükség, s esetenként helyük van a filozófiai vitáknak is az előrehaladás érdekében.

Tarján Rezső roppant nehéz tudományos problémakört hozott olvasói által elérhető közelségbe. Könyve emellett nemcsak a kibernetika eredményeit közli és értelmezi, hanem nevel is. Úgy hisszük, művének utolsó sorai vallanak arról, ami munkája közben vezette, s amit általános célként jelöl meg: „A feladat... mindenesetre világos és egyértelmű: nemcsak arról a kétségtelenül fontos *elméleti feladatról* van szó, hogy a kibernetika tudományos problémáit megoldjuk, hanem arról a nem kevésbé fontos *gyakorlati feladatról* is, hogy mindent elkövessünk annak érdekében, hogy az ilyen automatákat az egész emberiség javára és csakis a javára lehessen felhasználni."

Székely Sándor

Annales universitatis scientiarum budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. Tomus III—IV.

Nincs egy éve, hogy a Filozófiai Szemle hasábjain megjelent az Annales első két kötetének ismertetése, s az azóta nyert tapasztalatok igazolják a jelentőségéről akkor írott szavakat. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófiai tanszékeinek évkönyvei — melyek továbbra is főképp másodpublikációkat közölnek idegen nyelveken — nemzetközi érdeklődést keltettek. Az első kötetekben megjelent egyes tanulmányokra reagált a szovjet filozófusok közül I. Sz. Kon, V. I. Szvigyerszkij és Grusin professzor, Kröber professzor az NDK-ból. Sipos Jánosnak „Az anyag és tudat viszonyának dialektikájához" c. cikkére a francia filozófusok figyeltek fel, s átvették a La pensée c. folyóiratban. Recenziót közölt az évkönyvről a román filozófiai folyóirat, ismertette a görög Epitheór-iszi technisz (Művészeti szemle). Az érdeklődés abban is megnyilvánul, hogy számos francia, angol, spanyol, nyugatnémet intézet és egyetem, amely csak a harmadik kötetet kapta meg, visszamenőleg kérte az I. és a II. kötet megküldését is. Különösen nagy mértékben jelentkezett ez az igény az Egyesült Államokból, így pl. a bostoni egyetem fizika tanszéke (Robert S. Cohen professzor), a Michigan egyetem könyvtára stb. kérte a kötetek elküldését. A széles körű nemzetközi érdeklődést látván különösen helyes és indokolt, hogy a IV. kötetben helyet kapott Balogh Józsefnek „Tudományos munka az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófiai tanszékén" c. négy nyelvű ismertetése, mely átfogó képet ad a tanszékek oktatóinak tudományos tevékenységéről.

Tudományos életünk kiemelkedő alakját, Molnár Eriket köszönti 70. születésnapján Sándor Pál tanulmánya: „Arcképvázlat Molnár Erikről" (magyarul a Valóság 1964. 11. számában jelent meg). Vázolja a kommunista államférfi harcos, küzdelmes életútját, méltatja alkotó, gazdag tudományos munkásságát. Balogh József cikke — Molnár Erik a történész, a szociológus és a filozófus" — szintén e sokoldalú tudományos életmű fő vonásait tárja elénk. Molnár Eriknek két írása szerepel a folyóiratban. „A törvény és a véletlen" — a „Dialektikus materializmus és társadalomtudomány" c. könyvének egyik fejezete — a társadalmi törvény és a véletlen marxista dialektikáját elemzi. Másik tanulmánya a marxista történelemszemléletet, a marxista történetírást védelmezi a nacionalista beütésektől, és alkotó módon járul hozzá a nemzet és a haza marxista fogalmának kiépítéséhez. A nemzeti sajátosságok problematikájával foglalkozik Szigeti József „A kultúra szocialista tartalmának és nemzeti formájának kérdéséhez" c. tanulmánya, amelyben az osztálytársa-

dalom és a nemzeti forma dialektikáját mutatja fel, valamint a nemzeti sajátosságok marxista elméletének kidolgozásához szükséges szempontokat emel ki.

A társadalomtudományok előtt álló legfontosabb feladatokat rendszerezi Mátrai László (A társadalomtudományi alkotómunka új feladatai). Ezek a feladatok a két társadalmi rendszer békés egymás mellett éléséből, a műszaki-tudományos forradalomból, országunk szocialista fejlődéséből következnek. Az évkönyvben szereplő tanulmányok mindegyike ezen időszerű problémák megoldásához kíván hozzájárulni.

A történelmi materializmus rendkívül fontos témakörével foglalkozik Balogh József dolgozata: Adalékok a társadalmi determinizmus elméletéhez. A szerző rámutat arra, hogy a determinizmus marxista fogalmát nem lehet az oksági meghatározottságra szűkíteni. A társadalom szükségszerű összefüggéseit öt főbb fejlődési típusba sorolja, s az alapvető típusok fejlődését a tudományos megismerés fejlődésével, a megismerés különböző szintű fokaival kapcsolja össze — meggyőgyőző érvekkel bizonyítván újszerű véleményét. Földesi Tamás tanulmánya, mely a szükségszerűség és a véletlen általános filozófiai problémáját vizsgálja, „Az akaratszabadság problémája" c. könyvének egyik fejezete.

A szocialista fejlődésből eredő feladatokkal több cikk is foglalkozik — így Hegedüs András „A szocialista társadalom strukturális modellje és a társadalmi rétegeződés" c. írása. Hegedüs hangsúlyozza, hogy társadalmunk rétegeződésének feltárását a szocialista nemzeti egység politikája teszi fontossá és időszerűvé. Vázolja azokat a legfőbb szempontokat, amelyeket figyelembe kell venni a szocialista társadalom strukturális modelljének megalkotásához. Lukács József „Szocializmus és valláskritika" címmel a marxista valláskritika aktuális feladataira mutat rá. Abból a tényből indul ki, hogy a szocializmust olyan körülmények között kell felépíteni, amikor a szocialista tudat még nem vált teljesen általánossá. A vallásosság teljes megszűnése csak a társadalmi lét átalakulásának következménye lehet, de ez egyáltalán nem teszi feleslegessé a vallás elleni küzdelmet. A szerző elvi és gyakorlati útmutatásokat ad ehhez a meggyőző, felvilágosító munkához.

A két társadalmi rendszer békés egymás mellett élése teszi különösen fontossá az ideológiai harc fejlesztését. Filozófiai életünkben egyre nagyobb szerepet kap a mai polgári filozófiai áramlatok kritikája. Napjaink talán leghatékonyabb nyugat filozófiáját, az egzisztencializmust bírálják Sándor Pál és Huszár Tibor tanulmányai. Sándor Pál „Az egzisztencializmus társadalmi bázisa és osztálygyökerei" c. cikkében kimutatja, hogy az egzisztencializmus osztály-meghatározottsága a kispolgári és a kispolgári-értelmiségi létből ered, abból a bizonytalanságból, amely nem tud és nem akar választani a kapitalizmus és a szocializmus között. Filozófiailag ez a lét és tudat viszonya, az elsődlegesség el nem döntésének törekvésében jelentkezik. Huszár Tibor írása — A személyiség marxista és egzisztencialista értelmezésének ellentéte — nem szorítkozik az egzisztencialista személyiségelmélet bírálatára, hanem a marxista személyiség-felfogás pozitív kifejtésével bizonyítja be, hogy a marxizmus és az egzisztencializmus ezen a ponton sem egyeztethető össze, az egzisztencialista személyiség-felfogás nem lehet a marxista filozófia „szerves kiegészítése".

Napjaink ideológiai harcai egyik legfontosabb területének helyzetét világítja meg Huszár Tibor másik cikke. (Erkölcs és társadalom). Ebben a marxista etika néhány alapvető problémáját veti fel a szerző a római Gramsci Intézet által rendezett etikai konferencia kapcsán. Akárcsak másik írásában, itt is egységet alkot a marxista etikával szemben álló burzsoá filozófiai nézetek kritikája és az erre épülő pozitív kifejtés. A marxista etika létrehozása lehetőségének és szükségességének bizonyítása mellett Huszár olyan fontos kérdésekben foglal állást, mint a hatalom és erkölcs viszonyának és a marxizmus kritikai jellegének kérdése. A polémiákban formálódó és edződő marxista etikát fejleszti tovább az erkölcsi szabadság kifejtésével Farkas Endre (Az erkölcsi szabadság). Az erkölcsi szabadság formai és tartalmi oldalának megkülönböztetésével sikerül megragadnia a moralitás viszonylagos önállósága által adott lehetőség és az eredményes erkölcsi cselekvés igazi szabadságának különbségét: „ez a szabadság — az önálló, kollektív ember alkotó tevékenysége". Az erkölcsi szabadság és általában az emberi szabadság pozitív fogalmának megalkotásához le kellett küzdeni az akaratszabadság-probléma hagyományos egyoldalú megközelítését. Ehhez járul hozzá Földesi Tamás már említett könyvének másik részlete: A dialektikus materializmus válasza az akaratszabadság klasszikus problémájára.

A művészetek filozófiai problémái sem esnek ki az Annales látóköréből. Hasznos útmutatást ad itt Szigeti József más vonatkozásban már említett írása. Mátrai

László „Lobogónk Kafka?" c. polemikus hangvételű tanulmánya — mely először a Kortársban jelent meg — Kafka értékelésében és ennek kapcsán néhány irodalomelméleti kérdésben segíti elő az eszmei tisztánlátást.

A marxista filozófia aktuális feladatainak — Mátrai László elsőnek említett tanulmányában a társadalomtudományok oldaláról érintett — kérdését Márkus György a „Természettudomány — világnézet — filozófia" c. cikkében a dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok viszonyának vonatkozásában veti fel. Helyesen állapítja meg, hogy a szaktudományok — mind mélyebb absztrakciókhoz jutva a valóság összefüggéseinek feltárásában — egyre kevésbé juthatnak helyes eredményre kutatásaikban, ha nem támaszkodnak következetesen az egész egységes anyagi világra vonatkozó filozófiai alapra. Ebből következnek a marxista filozófia feladatai a szaktudományok vonatkozásában. E feladatok megközelítésére jó példát nyújt Erdei Lászlónak „A mozgás dialektikája" c. tanulmánya. A dolgozat, amely megvilágítja a mozgás alapvető ellentmondását és megvédi azt az ellentétes oldalak metafizikus szétválasztásának kísérleteivel szemben, a szerző a Magyar Filozófiai Szemlében megjelent azonos című cikkének pozitív kifejtéseit tartalmazza, kibővített és átdolgozott formában.

A dialektika egy speciális területének fejlesztéséhez járul hozzá konkrét filozófiatörténeti témán keresztül Simonovits Istvánné (Az egység és sokaság dialektikus egysége Leibniz filozófiájában). Munkájának jelentőségét növeli, hogy sokoldalúan feltárja a társadalmi és természettudományos tényezők szerepét Leibniz vonatkozó nézeteinek kialakulásában. A logikai kutatásokat Szigetvári Sándornak a dialektikus logika körében mozgó „Az induktív és deduktív következtetések néhány problémája" c. dolgozata képviseli, amely először a Filozófiai Szemlében jelent meg.

Évkönyv jellegéből fakadóan az Annales mindezeket a tanulmányokat másodpublikációkként közli.

Befejezésül Sipos Jánosnak eddig magyarul meg nem jelent, „A társadalmi lét és a társadalmi tudat kategóriáinak dialektikus jellegéről" c. tanulmányát ismertetjük röviden. Az utóbbi években a magyar filozófiai életben is nagyarányú vita folyt az anyag és tudat viszonyának kérdéséről. A vita egyik kezdeményezője Sipos János volt, aki szembeszállt a filozófia alapvető kérdésének a marxizmuson belüli dualista jellegű megoldási kísérleteivel. A következetes materialista monizmus védelmében az anyag és tudat ontológiai egységét hangsúlyozta. Ezt a szempontot érvényesíti a társadalmi lét és társadalmi tudat kölcsönös viszonyát vizsgálva is. Tanulmánya elején Sipos bírálja azt a felfogást, amely minden társadalmi jelenséget mereven vagy a társadalmi lét vagy a társadalmi tudat kategóriájába sorol be. E felfogásban végső soron a lét szférája a gazdasági viszonyokkal, a tudati szféra pedig a felépítménnyel azonosult. Ennek a vulgáris gazdasági materializmusnak elméleti alapja a marxizmus klasszikus műveinek dogmatikus kezelése. Marx, Engels, Lenin a műveikben szükségszerűen a gazdasági tényezők meghatározó szerepét emelték ki a tudattal szemben, de korántsem abszolutizálták ezt a döntő mozzanatot. A gazdasági tényezők vulgáris abszolutizálása már a múlt század végén jelentkezett, s a személyi kultusz újabb társadalmi alapot teremtett a számára. A személyi kultusz ideológiája a társadalmi folyamatot a gazdasági életre szűkítette le, a szubjektív tényezőket a vezető párt szerepére csökkentette. A szerző véleménye szerint a fenti álláspont figyelmen kívül hagyja, hogy milyen konkrét körülmények között merült fel a marxista történetfelfogásban a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyának kérdése. A továbbiakban Sipos János azt vizsgálja, hogyan jön létre történelmileg és logikailag a materialista szemléletből a materialista történetfelfogás. A következőket állapítja meg: 1. A materialista történetfelfogás — a materialista monizmus szemléletével egyezően — a társadalmat az anyagi világ részének, anyagi törvények által determinált folyamatnak tekinti. Ebben a vonatkozásban a társadalomban sincsenek „nemanyagi" jelenségek, a társadalmi tudat az anyagi valóság része, mozzanata. 2. A Marx-előtti materializmus eljutott az anyag és tudat ontológiai egységének és gnoszeológiai ellentétének, a tudat másodlagosságának felismeréséhez. Társadalomszemléletében azonban nem tudta ezt az álláspontot következetesen érvényesíteni: a társadalmi környezet meghatározó szerepét végső soron az eszmék hatásával, a nagy személyiségek fellépésével magyarázta. A marxizmus ezzel szemben feltárta az eszmék valóságos szerepét a társadalom mozgásában, rámutatott ezek másodlagos, visszatükröző jellegére — kimutatva, hogy a társadalom valóságos létfeltételei nem függenek az emberek eszméitől, akaratától, elképzeléseitől. A szerző véleménye szerint a társadalmi lét és társadalmi tudat ellentmondása eb-

ben a vonatkozásban kerül előtérbe. 3. A marxizmus döntő felfedezése a materialista történetfelfogás megvalósításában az volt, hogy a társadalmi létfeltételek, körülmények között rámutatott a gazdasági viszonyok végső meghatározó szerepére. 4. A materialista történetfelfogás nem reked meg a gazdasági feltételek elsődlegességének kiemelésénél, elismeri és feltárja a felépítmény elemeinek, a tudatnak aktív szerepét a társadalom mozgásában. Az anyag és tudat viszonyának általános dialektikája — ontológiai egységük és gnoszeológiai szembenállásuk — tehát a társadalmi lét és a társadalmi tudat vonatkozásában is érvényesült. A társadalmi tudat is része a társadalom anyagi mozgásainak, szembekerülése a társadalmi léttel csupán visszatükröző jellegéből fakad. A társadalmi eszmék aktív szerepének vizsgálatánál feltárul, hogy a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyában is „. . . a gnoszeológiai aspektus átvezet bennünket az ontológiaira és viszont". Ily módon a társadalmi lét és a társadalmi tudat kategóriái nem alkalmasak arra, hogy a társadalom jelenségeit segítségükkel rendszerezzük, a léttudat viszony a társadalmi folyamat minden szintjén jelen van. A társadalom ontológiai elemzésére, alapvető strukturális viszonyainak a tanulmányozására az alap és a felépítmény kategóriái a megfelelők. A társadalmi lét és a társadalmi tudat ellentmondása a gnoszeológiai összefüggések területén alkalmazható, a tudati mozzanatok helyes értelmezése érdekében.

Sipos János bírálja egyfelől a „bogdanovizmus"-t, másfelől azt a felfogást, amely az „anyagi" viszonyok filozófiai felfogását felcseréli a „anyagi" közgazdasági fogalmával. A szerző végezetül kiemeli, hogy a történelmi materializmus általa bírált leegyszerűsítő, merev felfogása történelmietlen jellegű, ezen szükségszerűen túl kell lépni, ha választ akarunk kapni a társadalmi fejlődés új vonásaira, hiszen a kommunizmus építésével összhangban a társadalomban fokozatosan növekszik a tudatosság szerepe.

Csákó Mihály — Józsa György

A. F. Siskin: A marxista etika alapjai

Az SZKP XX. kongresszusa nyomán az elmúlt néhány évben jelentősen megnőtt az etikai kérdések iránti érdeklődés, megélénkült az e téren folyó kutató munka, fellendült az etikai szakirodalom. Mindebben a kommunista — és ezen belül az erkölcsi — nevelésnek az új társadalmi feladatokkal összefüggésben aktuálissá vált feladatai fejeződnek ki. Siskin új könyve is ennek a fellendülésnek a jegyében fogant. A mű a szerző saját eddigi munkásságának a szintézise, és egyben kísérlet a marxista etika alapvető kérdéseinek a tudományos összegezésére is.

A könyvben felvetett és kidolgozott problémák nagy száma a részletes ismertetést lehetetlenné teszi, így — rövid általános áttekintés után — csak néhány fontosabb elvi kérdést ragadunk ki. A bevezető rész meghatározza az etika tárgyát, az erkölcs fogalmát, az erkölcsi kutatás módszereit, az etikának más társadalmi tudatformákhoz való viszonyát, majd a marxista etika olyan általános elvi kérdéseivel foglalkozik, mint a jelenségek determinista felfogása, az erkölcsi felelősség lehetőségének a kérdése stb. Siskin azonban, más marxista etikusokkal egyetértésben, elvileg nem különíti el mint általános etikát a marxista etika általánosabb kérdéseit a kommunista erkölcsre vonatkozó etikától. Ebben, véleményünk szerint, elvileg teljesen igaza is van, mert nincs két etika, hanem csak egy egységes tudományos marxista etika, és ezen belül vannak különböző részek, amelyek együttesen alkotják az etikát mint tudományt. Az etika általánosabb kérdéseivel foglalkozó rész nem azonos egy különálló általános etikával, és az egyes osztályerkölcsök kialakulásával és főbb történelmi típusaival foglalkozó rész sem alkot egy különálló általános etikát. A tudományos marxista etika csak akkor általános, ha magában foglalja az etika minden alkotórészét, de különösen és elsősorban a kommunista erkölcsre vonatkozó részt, enélkül nem hogy nem általános valamely etika, de nem is tudományos. Helyesen mondja Siskin, hogy a kommunista moráról szóló tanítás a marxista—leninista etika alapvető tartalma: az erkölcs általános kérdéseit nem lehet helyesen kifejteni az erkölcs történelmileg legmagasabb típusának, a kommunista erkölcsnek a megértése és kifejezése nélkül. Ez azonban természetesen feltételezi a marxizmus előtti etikai elméletek, valamint az erkölcsnek mint a társadalmi tudat külö-

[1] Kossuth, 1964. 547 o.

nös formájának és az erkölcs történelmileg főbb típusainak a feldolgozását. A szerző ennek megfelelően a marxista etikát a következőképpen határozza meg: A marxista—leninista etika tudomány az erkölcs születéséről, lényegéről és történelmi fejlődéstörvényeiről, főképpen a kommunista erkölcs elveiről és normáiról, a kommunista erkölcsnek a fejlődéstörvényeiről és a társadalmi életben való megszilárdulásáról, a kommunizmusért folyó harcban játszott szerepéről, a dolgozók kommunista neveléséről.

Siskin a marxista etika e meghatározásának szellemében fejtegetéseiben felhasználja az etika történetének pozitív hagyományait. Ebben a vonatkozásban különösen jó és sikeres a francia materialisták, Feuerbach és az orosz forradalmi demokraták erkölcsre vonatkozó tanításainak elemzése. Kimutatja, hogy e tanítások, bár törekvéseiket tekintve progresszívek, az etika alapvető kérdéseinek a megoldásaiban elégtelenek, nem tudtak megbirkózni az egyéni és társadalmi érdek dialektikájával, mivel nem értették meg a társadalmi fejlődés alapvető törvényszerűségeit.

Siskin a könyvének második részében a kommunista erkölcs alapelveivel foglalkozik. Itt az erkölcsi kategóriák rendszerezésére való törekvés nélkül elemez néhány erkölcsi kategóriát is. Sajnos nem foglalkozik az etika alapvető kategóriájával az erkölcsi jó kategóriájával külön fejezetben. (E hiányossággal kapcsolatban utalnunk kell arra, hogy az erkölcsi kategóriák problémája általában a legkevésbé kidolgozott kérdések közé tartozik.) Ebben a részben figyelmet érdemel a kommunista erkölcs következő főbb elveinek alapos kifejtése: a kommunizmus ügye iránti odaadás mint a kommunista erkölcs legmagasabb elve, a kölcsönös együttműködés és a kollektivizmus a nép általános javáért folyó harcban, a szocialista haza iránti szeretet, a szocialista országok szeretete és minden ország dolgozóinak kölcsönös szolidaritása, a lelkiismeretes munka a társadalom javára és a társadalmi javak megőrzése s növelése, az ember az embernek barátja és elvtársa; a házasság és a család erkölcsi alapjainak taglalása; majd az olyan erkölcsi kategóriák elemzése, mint a kötelesség, a lelkiismeret, az erkölcsi tisztaság és a boldogság; végül pedig az erkölcsösség és igazságosság egyszerű törvényeinek és normáinak taglalása. Siskin meggyőzően bizonyítja, hogy a kommunista erkölcs elvei történelmileg, a munkásmozgalom fejlődésével párhuzamosan, szükségszerűen alakultak ki, s hogy ezek az elvek nem a spekulatív gondolkodás absztrakt produktumai, hanem a reális társadalmi és ezen belül erkölcsi viszonyok tudományos megfogalmazásai. A kommunista erkölcs elvei ésszerűek és értelmesek, a kor követelményeit fejezik ki. Részletesen kifejti és szinte állandóan hangoztatja ezen elvek humánus jellegét — a humánum kérdése a kommunista erkölcsnek nem egy szűk elve, hanem belső lényege.

Siskin abból indul ki, hogy már kiindulópontjában helytelen és dogmatikus kísérlet lenne a kommunista erkölcs elvei között valamiféle egyszer s mindenkorra adott, változatlan fontossági sorrendet megállapítani, mivel ez a kommunista erkölcs életből eredő elveit éppen a történelmileg változó élettől szakítaná el. A kommunista erkölcs elvei együttesen fejezik ki a kommunizmusért folyó harc erkölcsi követelményeit. A kommunista erkölcs elvei között a történelmi szituáció, a kommunizmusért folyó harc konkrét feltételei objektíve rangsorolnak, de a kommunista erkölcs legfőbb elve mindenkor a kommunizmus ügye iránti odaadás. Így lehetséges olyan időszak, amikor a nemzetközi munkásmozgalomban különös jelentőségre tesz szert az internacionalizmus követelménye, ugyanekkor nem csökken pl. a munkához való kommunista viszony jelentősége sem, más időszakban nyomatékos hangsúlyt kaphat a szocialista haza szeretete és védelme, de ugyanakkor nem csökken az internacionalizmus jelentősége sem. Éppen ebben a dialektikában fejeződik ki a kommunista erkölcs elveinek belső egysége és kölcsönös összefüggése.

Módszertani és elvi szempontból egyaránt jelentős, hogy az erkölcs fogalmának pontos meghatározása érdekében mindjárt a könyv elején precízen elhatárolja egymástól az erkölcsi szokásokat, az erkölcsi nézeteket és a morális elveket. Ezeket ugyanis sokan helytelenül azonosítják, ami elvi és módszertani szempontból egyaránt hibás. Az erkölcs születésének hajnalán az erkölcsösség alapját a szokások alkották, melyek akkor még nem váltak el a társadalom közvetlen anyagi tevékenységétől. A szokások fontos vonása az is, hogy ösztönösen halmozódtak fel. Az osztálytársadalmakban az erkölcs a társadalmi tudat különös formája is, erkölcsi nézetekben, fejlett és gyakran bonyolult erkölcsi érzésekben, normákban nyer kifejezést, ez utóbbiak együttesen az erkölcsi elvekben fogamzódnak meg. Siskin az erkölcsi elveket mint a legáltalánosabb erkölcsi normákat határozza meg, és azt mondja, hogy ezek alkotják az erkölcsi tudat magját.

Szerintünk az erkölcsi elvek és normák viszonyát még tovább kellett volna konkre-

tizálni, mivel egyrészt igaz ugyan, hogy az erkölcsi elvek maguk is normatív jellegűek, de túl általánosak lévén elégtelenek arra, hogy konkrét erkölcsi normákként is funkcionáljanak. Az erkölcsi elveknek — mint pl. az internacionalizmus elvének vagy a kollektivizmus elvének — általánosságban eleget tenni nem lehet. Ezek az elvek ugyanis sok-sok konkrét erkölcsi norma — az adott erkölcsi elv egy-egy konkrét gyakorlati oldala — teljesítése révén valósulnak meg. Az elvek és normák ilyen megkülönböztetésének jelentősége akkor derül ki, amikor adott erkölcs születésének a kérdését vizsgáljuk. Az erkölcsi normák ugyanis a közvetlen gyakorlati élet talaján születnek, a közvetlen gyakorlati élet követelményeinek egyszerű megfogalmazásaiként. Az erkölcsi elvek viszont már általánosított és tudományos megfogalmazásai a konkrét gyakorlati erkölcsi élet tapasztalatának. Az erkölcsi elveket — méghozzá sokkal később, mint ahogyan teljesített normák formájában részben már jelen vannak a gyakorlati erkölcsi életben — az etikák fogalmazzák meg. Az erkölcsi normák éppen ezért inkább a szokásokhoz tapadnak, tehát a szokásokat is csak megszorításokkal lehet ösztönöseknek tartani, csak olyan értelemben nevezhetjük ösztönöseknek őket, hogy bennük a társadalmi élet erkölcsi követelményei nem fejeződnek ki teljes absztraktsággal. A szokások és az erkölcsi normák ebben az értelemben a tudatosság csíraformái, máskülönben a szokások nem is lehetnének erkölcsiek.

Siskin a könyvében helyesen polemizál azokkal, akik szembeállítják vagy legalábbis erősen elkülönítik egymástól az erkölcsi nézeteket és elveket egyrészről és az erkölcsi viszonyokat másrészről — tartalmuk csak együttesen vizsgálható, hiszen a valóságos erkölcsi életben is együtt fordulnak elő. Az egy másik kérdés, hogy a kizsákmányoló osztálytársadalmakban az erkölcsi viszonyok és nézetek között állandóan szakadék van.

A könyv, amikor behatóan elemzi a kommunizmus építőinek erkölcsi elveit, abból indul ki, hogy a kommunista erkölcs az emberiség erkölcsi fejlődésének a legmagasabb foka, a kommunista erkölcs elvei általános, egyetemes emberi jellegűek, ami ezen erkölcsi elvek sajátos osztálytermészetének és ebből eredő igazságtartalmuknak szerves következménye. Kimutatja, hogy a kommunista erkölcs elvei és az úh. általános elemi erkölcsi normák között szerves belső kapcsolat van. Ezeket az elemi erkölcsi normákat a néptömegek dolgozták ki a kizsákmányolás és a társadalmi igazságtalanság ellen vívott hosszú évezredes harcuk folyamán. Ilyen normák az erkölcsi tisztaság és igazságosság, az egyszerűség és szerénység, a családon belüli kölcsönös tiszteletben tartás és megbecsülés normái stb. A kommunista erkölcs nem egyszerűen átveszi ezeket az elemi erkölcsi normákat, hanem szervesen magába olvasztja, és ezzel magasabb szintre is emeli őket.

A könyv utolsó részében a kommunista nevelés elméleti kérdései nyernek kifejtést. Siskin leszögezi, hogy a kommunista erkölcs általánossá válásának nemcsak szubjektív, hanem objektív feltételei is vannak, a legfontosabb ezen a téren úgy megszervezni az emberek életét, hogy létfeltételeik elősegítsék a kommunista erkölcs elveinek és normáinak az érvényesülését.

A szerző az erkölcs kérdései kidolgozásánál szélesen felhasználja más, rokontudományok erkölcsi vonatkozású eredményeit, így az etnográfia, a pedagógia és a pszichológia eredményeit is. Ez teszi lehetővé a felvetett problémák mély, tudományos kidolgozását. A szerző tevékenysége ezen a téren is példamutató.

A könyv sok találó és hasznos megállapítást tesz a vallás és erkölcs viszonyáról. Meggyőzően mutatja ki, hogy a vallás a lényegéből eredően tehetetlen az emberiséget leginkább érdeklő erkölcsi problémákkal szemben. Mély, tudományos bírálatát kapjuk a burzsoá erkölcsnek is. Siskin bebizonyítja, hogy a burzsoá erkölcs a legteljesebb mértékben a kizsákmányoló osztály érdekeit fejezi ki, hogy lényegénél fogva antihumánus, embertelen.

Siskin könyvének fő érdeme, hogy gazdagon felhasználja a marxizmus klaszszikusainak és a munkásmozgalom kiemelkedő alakjainak az erkölcsre vonatkozó megállapításait, és egységes etikai rendszerbe foglalja ezeket. Így a felhasználás nem egyszerű idézgetés, hanem a legteljesebb mértékben alkotó jellegű feldolgozás. A könyvben ugyancsak jelentős teret kap a művészet és irodalom is, ami nemcsak elevenebbé és színesebbé teszi a tárgyalásmódot, hanem szemléletesebbé teszi a könyvben tárgyalt elméleti kérdéseket, és megóv attól, hogy az egyébként elvont elméleti kérdések tárgyalása és kifejtése túlságosan absztrakt legyen.

A könyv érdemei mellett szólni kell néhány hiányosságáról is. A könyv néhány helyen terjengős. Ez azzal is összefügg, hogy Siskin maga a könyvét segédkönyvnek szánta az etikai oktatás számára — jelenleg az etikai előadói gárda kialakítása igen fontos feladat, s ezt az etikai oktatás bevezetésével párhuzamosan kell elvégezni, eddig ugyanis még a filozófia szakokon sem folyt etikaoktatás. Másik észrevéte-

lünk, hogy az egyébként szükséges filozófiai kérdésfeltevések néha öncélúakká válnak, nem nyernek etikai konkretizálást, ami pl. a jelenségek determinista felfogása és az erkölcsi felelősség lehetősége kérdésének a tárgyalásánál odavezet, hogy a szerző nem határozza meg az erkölcsi szabadság fogalmát, amire pedig feltétlenül szükség lenne.

Mindent egybevetve, A. F. Siskin új könyve alapos tudományos munka; eredményei és hiányosságai egyben a marxista etika jelen kidolgozottságának a helyzetére is következtetni engednek. Ez is azt mutatja, hogy a marxista etika kérdéseinek kidolgozása igen fontos feladat. Különösen nagy a jelentősége az olyan kérdések kidolgozásának, mint az erkölcs lényege és sajátosságai, az erkölcsi nevelés kérdései, a kommunista erkölcs kialakítása és általánossá tétele, a párt szerepe a tömegek erkölcsi nevelésében, egyáltalán a kommunista erkölcs magasabbrendűségének a kimutatása. Mindez elősegíti a múlt káros maradványaival folyó eredményes harcot, csökkenti az amorális jelenségeket, aminek a jelentőségét különösebben nem szükséges hangsúlyozni. Így kapcsolódik a marxista etika kérdéseinek a kidolgozása a szocializmus és kommunizmus gyakorlati építéséhez.

Siskin könyvének magyar nyelvű kiadása igen hasznos és szükséges vállalkozás volt. Azon túl, hogy azonnali és közvetlen segítséget nyújt az egyetemeken és főiskolákon meginduló etikaoktatáshoz és a pártoktatáshoz is, jelentősen hozzá fog járulni a marxista etika további népszerűsítéséhez és a tudományos munka további fellendítéséhez.

Pelle József

A felülvizsgált Riesman[1]

Huszonnégy angol és amerikai szociológus harminc íves tanulmánykötetet tett közzé, amely David Riesman világhírű könyvét, a Magányos tömeg-et vizsgálja felül. A szerzők között van lapszerkesztő, művészettörténész, történész, pszichológus, szociálpszichológus, filozófus, néprajzos s egy sor más szakember. Semmi sem mutatja jobban Riesman könyvének hatását, mint hogy a társadalomtudományok legkülönbözőbb területein működő szerzők magától értetődőnek tekintik: Riesman könyvének megjelenése másfél évtizeddel ezelőtt fordulópontot jelentett a különböző társadalomtudományok történetében. A szerkesztők szerint a kívülről és a belülről irányított személyiség közti megkülönböztetés az elmúlt évtizedben olyanféle szerepet játszott a szociológiában, mint Tönnies megkülönböztetése a közösség és a társadalom, Durkheimé az organikus társadalom és az anómia, Cooleyé az elsődleges és másodlagos csoportok között. A Magányos tömeg alapvető fogalmai szociológiában, sőt általában a mai irodalomban és zsurnalisztikában közkeletűvé váltak, s ezt a szerkesztők szerint nem a divatnak kell tulajdonítani, hanem inkább annak, hogy alkalmasak korszakunk problémáinak feltárására.

Lipset és Lowenthal megállapítják, hogy a Magányos tömeg egész koncepciója és szemléletmódja ahhoz az akadémizmussal és konformizmussal szemben álló intellektuális és forradalmi hagyományhoz kapcsolódik, amely a felvilágosodással vette kezdetét. Az az intellektuális réteg, mely büszke nonkonformizmusára és alkotóerejére, örömmel fogadta Riesman könyvét. A hivatalos szociológia ezzel szemben ellenszenvet tanúsított. Sokan azt mondták: „lehet, hogy jó könyv, de semmi esetre sem szociológia". Az igazság az, hogy a könyv szerzője hivatásos és igen jól képzett szociológus, aki a könyv előkészítésének idején sok empirikus és kvantitatív kutatást végzett, és mások hasonló jellegű kutatásaiban is alaposan tájékozódott. De szándékosan irodalmi jellegű, szimbólikus címet választott művének, és olyan formában írta meg, hogy minden művelt ember számára olvasható és vonzó legyen. Ezzel ahhoz a teremtő szociológiához csatlakozott, amelynek legnagyobb alakjai közül a szerkesztők Marxot, Veblent, Max Webert, Durkheimet, Georg Herbert Meadet említik meg. Éppen ez magyarázza meg a hivatalos, akadémikus szociológia ellenszenvét. A természettudományok már a múlt században, olyan társadalomtudományok mint a pszichológia és a közgazdaságtan néhány évtizeddel ezelőtt megközelíthetetlenné váltak az általános műveltséggel rendelkező emberek számára; hasonló jelenség játszódik le napjainkban a filozófiában, a szociológiában, sőt a művészetek terüle-

[1] Culture and social character. The work of David Riesman revieved. Ed. S.M. Lipset, L. Lowenthal. New York 1961. The Free Press or Glencoe. 466 p.

tén is. Szinte minden intellektuális tevékenységre az válik jellemzővé, hogy szűk szakmai közönségnek szól, a művelt nagyközönséget teljesen figyelmen kívül hagyja, és a „közérthető" műveket megvetéssel mellőzi. A hivatásos szerzők saját műveiket „nehéz"-nek, a többiekét „könnyű"-nek nevezik. Ha a fejlődés ebben az irányban halad tovább, akkor az emberiségre új korszak köszönt, amelyben nemcsak a tudósok és nem tudósok, az elit és a tömeg, hanem egyes szakterületek tudósai között is megszűnik az érintkezés. A szerkesztők azt a meggyőződésüket hangoztatják, hogy ennek nem feltétlenül kell bekövetkeznie. Megvan a remény arra, hogy a társadalomtudósok — Riesman példáját követve — megtalálják az emberek döntő többségével a közös nyelvet, a társadalom és a személyiség alapvető problémáit olyan módon tudják feltárni, hogy az mindenki számára megközelíthető legyen.

Mintegy a bevezetés gondolatait építi tovább Leo Lowenthal „Humanisztikus perspektívák" című cikke. Lowenthal úgy látja, hogy korunkban éles ellentét van a társadalomtudományok és a humanista (nyelvi, irodalmi, történelmi) tudományok között. Az előbbiek keveset törődnek az egyénnel, a humanizmus problémáival, inkább matematikai-fizikai természetű előrejelzésekkel foglalkoznak. Hogy az egyénből hogyan válik társadalmi lény, azt nem is a szociológia mutatja meg, hanem a szépirodalom, a különböző társadalomtudományok közül csak a mélylélektan foglalkozik vele. Ugyanilyen ellentétet lát Lowenthal az európai és az amerikai szociológia között is. A matematikai, egzakt irányba való eltolódás inkább az amerikai szociológiára jellemző, az európai szociológia a legutóbbi időkig megmaradt a humanisztikus kérdésfeltevések mellett, ezért Amerikában inkább kultúrfilozófiának tartják. A Magányos tömeg már szimbólikus címében is szakít az amerikai szociológiai hagyománnyal, de egész problémafelvetése is humanisztikus: az elidegenedés, a konformizmus, a munkához való véletlenszerű viszony, a csoportra orientált, külsőleg erőltetetten optimista, befelé üres és tompa magatartás problémáit tárgyalja. Lowenthal a könyv jelentőségét éppen abban látja, hogy a személyiség, az emberi autonómia és integritás kérdéseit ismét középpontba állítja, és annak a reményének ad kifejezést, hogy az amerikai szociológia a jövőben ebbe az irányba fordul.

Arthur J. Brodbeck (Értékek a magányos tömegben: az ember emelkedése vagy süllyedése?) úgyszólván semmiben sem ért egyet Riesmannal. Előbb lerója a tiszteletet adóját: a mű irodalmi és művészi értékeit hangsúlyozza, és azt állítja, hogy a tömegtársadalomban létrejövő magány elméletét alkotja meg Tolsztoj és Goya műveihez hasonló intenzitással. Majd Riesman módszertanát bírálja, és tudományosságát vitatja. Azt állítja, hogy a könyv inkább vízió, mint egzakt tudomány. Leghevesebben azonban a könyv perspektíváját vitatja. Szerinte a kívülről irányított, másoktól vezérelt ember nem annyira korunk embere, mint inkább a jövőé, egy elkerülhetetlen fejlődésé. Ha ez a fejlődés megvalósul, az emberiség magasabb fokra lép, túlhaladja az individualista célkitűzéseket, eltűnik a magány és az aggódás, mert a jelenlegi normanélküliséget újonnan megtalált értékek helyettesítik. Brodbeck Riesmannak azt a véleményét sem osztja, hogy korunk a konformizmushoz és az individualitás eltűnéséhez vezet. Szerinte inkább arról van szó, hogy az egyre inkább specializált emberek egyre több tekintettel lesznek egymásra, egyre jobban igyekeznek arra, hogy megértsék egymást és egy szocializált világot építsenek fel. Példának említi meg ezzel kapcsolatban, hogy szerinte a szovjet, az izraeli és az amerikai gyermeknevelés egyre inkább hasonlít egymáshoz. Érvelésében nagy szerepet játszik két gondolat: korunk emberének aggódását a gyors átalakulásból származtatja, új és új jelenségeknek a tudatba való kerüléséből, továbbá: Riesman pesszimista perspektíváját pedig projekciónak látja, és úgy véli, hogy a rokonszenvező olvasó is projekció hatása alá kerül.

Lipset „Változik-e az amerikai jellem?" című tanulmányában Riesman általa materialistának nevezett szemléletét kifogásolja. Riesman ugyanis a belülről vezérelt embertípusnak a tradicionális embertípussal szembeni előretörését a kapitalista termelés kialakulásából származtatja, a másoktól vezérelt ember előtérbe kerülését viszont annak tulajdonítja, hogy a kapitalizmus fejlődésében túlnyomóvá váltak a piaci problémák, majd ezt követően a nagy organizációk. Lipset szerint Riesman lebecsüli a társadalom uralkodó értékrendszerének, a világszemléletnek, tehát a szellemi tényezőknek a szerepét. Véleménye szerint az amerikai népjellem a történelme során csak kevéssé változott, az európai népek „jellemehez" képest mindig is másoktól vezérelt, kívülről irányított volt. Európai írók útleírásai, amerikai írók művei a XIX. és XX. században egyaránt azt tanúsítják, hogy az amerikaiak belső meggyőződése mindig ingatag volt, mindig sokat adtak mások nézeteire, általában a közvéleményre; a közszellem ugyanakkor Európához képest mindig demokratikus és

egalitárius volt, ami megmutatkozott a végletekig liberális nevelési rendszerben is; végül mindig uralkodó vonás volt az érvényesülésért folytatott versengő hajsza s a költséges és fitogtató fogyasztás. Elismeri, hogy ezek a vonások az elmúlt száz évben erősödtek, mégpedig ugyanolyan mértékben, ahogy Európában, úgyhogy végül e tekintetben az Amerika és Európa közti távolság változatlan maradt. Úgy látja azonban, hogy az amerikai népjellemben nemcsak a konformizmusra való hajlam maradt állandó (vagy fokozódott), hanem a szabad választásra és az autonóm magatartásra való hajlam is. Szerinte Riesman könyve az ötvenes évek tipikus terméke. A harmincas években az amerikaiak kiábrándultak a kapitalizmusból, felismerték az amerikai társadalom osztályszerkezetét, és radikális reformokat követeltek. Az ötvenes években viszont a radikális reformokból ábrándultak ki, az egyenlőség már nem látszott olyan kívánatosnak, és megnőtt a klasszikus kapitalizmus és liberalizmus becsülete. Ez volt a köztársasági párt diadalának kora, de Lipset úgy látja, hogy a közvélemény újra a demokrácia és az egyenlőség felé hajlik, és ismét demokrata éra következik.

Talán a kötet legérdekesebb tanulmánya a Santa Monica-i egyetem tanárának, Kecskeméti Pálnak írása. Kecskeméti az amerikai és az európai szociológia közti megkülönböztetésből indul ki. Az amerikai szociológia általánosan jellemző vonásának az empiricizmust tartja, és ezen elsősorban azt érti, hogy ez a szociológia az adatokat annyiban tartja elméletileg fontosnak, amennyiben statisztikai szignifikanciát mutatnak. Az európai szociológia legfontosabb vonása viszont az interpretatív jellege, ami azt jelenti, hogy a társadalmat egyénfölötti, de ésszerű tevékenység-rendszerek segítségével magyarázza. Ennek megfelelően az amerikai szociológia mindig a pillanatnyi amerikai valóságból vagy annak valamelyik szűk részletéből indul ki. A kultúrák közti összehasonlítás ebben a szociológiában szinte lehetetlen az összemérhetőség nehézsége miatt. Az európai szociológia viszont szélesebb, transzkulturális tipológiai és fejlődési modell kialakítására törekszik, amelybe minden lehetséges kultúra beilleszthető. Az amerikai szociológia elsősorban a magánélet, a hétköznapok világát tanulmányozza, míg az európai szociológia elsősorban a közélet kérdéseivel foglalkozik. Parsons kísérletet tett a két szemlélet egyesítésére a maga transzkulturális modelljével, de ez a modell túlságosan statikus és formális, a tulajdonképpeni fejlődés kimarad belőle. Riesman más utat választott. Témája a jelenkori Amerika, módszere az egyéni magatartások elemzése, s ez a két vonás tipikusan amerikai. De az amerikai társadalmat és kultúrát univerzális szemszögből nézi, úgy kezeli, mint a nyugati kulturális fejlődés mintáját. Nyugat-Európa egy lépcsőfokkal el van maradva, de ugyanazon az úton halad, mint Amerika, az urbanizálódás és az amerikanizálódás útján. Amerikai specialitást lát Kecskeméti Riesman magyarázó elveiben is. Összehasonlítja Weber (Webert tartja a tipikus európai szociológusnak) racionális és Riesman belülről vezérelt embertípusát (mindkettő a kapitalista self-made-man ideáltípusa). Riesman a belülről vezérelt embertípust is — akárcsak a kívülről irányítottat — nemautonómnak, konformnak ábrázolja. Társadalmi szükséglet teremti meg ezt az embertípust, és bár képviselőjének az az illúziója, hogy mindig lelkiismeretének, saját alapelveinek hangjára hallgat, valójában ezek a hangok apjának és más apafiguráknak szokásszerű meggyőződéssé változtatott, belenevelt hangjai. Weber viszont a racionalitás korának kultúrateremtő értékeivel magyaráz. Kecskeméti szerint mindez annyit jelent, hogy Weber az egyén-felettiből, Riesman az egyénből indul ki. Végül Kecskeméti annak a nézetének ad kifejezést, hogy a szociológia jövő fejlődésének útja az amerikai és európai szociológia — az előbbi módszerének és az utóbbi kérdésfelvetésének — szintézise.

A tanulmánykötet egészében vegyes benyomásokat kelt. A szociológia mai állapotára rendkívül jellemző, hogy a szerzők nemcsak értékeléseikben, világszemléletükben térnek el egymástól, hanem a legelemibb fogalmaknak, sőt a vizsgálat tárgyává tett népszerű könyv egyes terminusainak értelmezésében is. Úgyanakkor reményeket ébreszthet bennünk, hogy a könyvben szereplő vezető amerikai szociológusok többnyire a demokrácia, az emberi személyiség autonómiájának hívei, a humanisztikus kérdésfeltevések, az európai hagyomány átvétele mellett foglalnak állást, többé-kevésbé éles bírálatban részesítik a jelenlegi amerikai kultúrát és társadalmat, és szemmel láthatóan felül akarnak emelkedni a pozitivizmus és empiricizmus hagyományain.

Kemény István

Az 1964-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája

I. Dialektikus és történelmi materializmus

Besse, G.: A társadalmi gyakorlat és az elmélet. Kossuth Kiadó, 129 o.
Fedoszejev, P. N.: Kommunizmus és filozófia. Budapest—Bratislava, Kossuth Kiadó, 603 o.
Szabó András György: A törvény és az ember. Kossuth Kiadó, 293 o.
Sztrumilin, Sz. G.: Érték, értéktörvény. 1—2. kötet. Közgazdasági és Jogi Kiadó, 194, 145 o.
Tyuskevics, Sz. A.: Szükségszerűség és véletlen a háborúban. Zrínyi Kiadó, 155 o.

II. A filozófiatörténet klasszikusai

Lenin, V. I.: A baloldali elhajlásról. Kossuth Kiadó, 402 o.
Lenin, V. I.: összes művei. 1. kötet (1893—1894). 2. kiadás. Kossuth Kiadó, 630 o.
Lenin, V. I.: összes művei. 4. kötet (1898—1901). 2. kiadás. Kossuth Kiadó, 518 o.
Locke, G.: Értekezés az emberi értelemről. Akadémiai Kiadó, 1. kötet 400 o., 2. kötet 471 o.
Machiavelli, N.: A fejedelem. Magyar Helikon Kiadó, 168 o.
Marx, K.: A gothai program kritikája. Kossuth Kiadó, 80 o.
Marx, K.—*Engels*, F.: Az I. Internacionáléról. Kossuth Kiadó, 285 o.
Marx, K.—*Engels*, F.: művei. 9. kötet (1853). Kossuth Kiadó, 633 o.
Marx, K.—*Engels*, F.: művei. 20. kötet. (Eugen Dühring úr tudományforradalmasítása; A természet dialektikája.) Kossuth Kiadó, 825 o.

III. Filozófiatörténet

A filozófia története. (Szerkesztő M. A. *Dinnyik*, M. T. *Jovcsuk* stb.) IV. kötet. Gondolat Kiadó, 535 o.
Hermann István: Sigmund Freud, avagy a pszichológia kalandja. Gondolat Kiadó, 309 o.
Kínai filozófia. Szöveggyűjtemény. 2. kötet. (Válogatás, fordítás, bevezetés, jegyzetek: *Tőkei* Ferenc). Akadémiai Kiadó, 423 o.
Mazauric, C.: Babeuf és az egyenlők összeesküvése. Kossuth Kiadó, 321 o.

IV. A természettudomány filozófiai problémái

Ákos Károly: A lélek. Egy fogalom fejlődése. Kossuth Kiadó, 223 o.
Törő Imre—*Csaba* György—*Ács* Tamás: A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 128 o.

V. Etika, tudományos ateizmus

Fischer, E.: A fiatal nemzedék problémái. Tehetetlenség vagy felelősség? Gondolat Kiadó, 225 o.
Gondolatok a vallásról (antológia). Összeállítás és bevezetés: *Galickaja*, I. A.) Kossuth Kiadó, 227 o.
Heller Ágnes: A morál szociológiája vagy a szociológia morálja. Gondolat Kiadó, 149 o.
Marxista etika, olvasókönyv. (Szerkesztés és bevezetés: *Siskin*, A. F.) Kossuth Kiadó, 523 o.
Siskin, A. F.: A marxista etika alapjai. Budapest—Kiev. Kossuth Kiadó — Politizdat, 547 o.

VI. Kultúrfilozófia

Szigeti József: A magyar szellemtörténet bírálatához. Kossuth Kiadó, 273 o.

VII. Esztétika

Almási Miklós: Színjáték és társadalom. Esztétikai kérdések szociális csomagolásban. Színháztudományi Intézet kiadványa, 163 o.
Balogh András: A képzőművészeti giccs. Gondolat Kiadó, 131 o.
Fischer, E.: A romantika lényege. Gondolat Kiadó, 299 o.
Klaniczay Tibor: Marxizmus és irodalomtudomány. Akadémiai Kiadó, 275. o.
Koczogh Ákos: Az expresszionizmus. (Szövegek válogatása, bevezetés, fordítás.) Gondolat Kiadó, 317 o.
Maksay László: Műalkotás, kompozició, stílus. 2. kiadás. Gondolat Kiadó, 134 o.
Szabó György: A futurizmus. (Szövegek válogatása, bevezetés, fordítás.) 2. kiadás. Gondolat Kiadó, 257 o.
Szigeti József: Bevezetés a marxista-leninista esztétikába. Egyetemi előadások. I. kötet. Kossuth Kiadó, 255 o.

VIII. Ismeretelmélet, logika

Erdei László: Der Anfang der Erkenntnis. (Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae. No 4.) Akadémiai Kiadó, 155 o.

Havas Katalin: Az azonosság törvénye a hagyományos és a modern formális logikában. Akadémiai Kiadó, 139 o.

Händel, K.—*Kneist*, K.: A logika rövid vázlata. Kossuth Kiadó, 218 o.

Tamás György: Die wissenschaftliche Def-i nition (Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae. No 5.) Akadémiai Kiadó, 169 o.

K. I.

FOLYÓIRAT-ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1964. 8. SZÁM

V. A. Fok: Vita Niels Bohrral.
Niels Bohr: Kvantumfizika és filozófia

V. A. Fok akadémikus 1957-ben Koppenhágában vitákat folytatott Niels Bohrral. Az e viták során kialakult véleményét foglalta össze ebben a feljegyzésében, melyet N. Bohr — mint „Kvantumfizika és filozófia" c. cikkéből látszik — bizonyos fokig egyetértéssel fogadott.

V. A. Fok a feljegyzést három kérdés köré csoportosítja. Véleménye szerint a kvantumfizikában nem létezik determinisztikus okság, mivel az itt fellelhető kapcsolatok nem teszik lehetővé az egyértelmű előrelátást. Az oksági összefüggés e területen mint „valószínűségi okság" — a valószínűség oka — marad meg, s tágabb értelemben csupán meghatározott természettörvények létezését jelenti. E jelentés megtartására azért van szükség, mert az emberek a köznapi használatban az okság fogalmát egyesítik a természettörvények létének elismerésével. Ezért — mint a szerző mondja — célszerűtlen lenne kizárni az okságot a kvantumfizika nyelvezetéből.

A komplementaritást a klasszikus leírásra vezető kísérletek korlátozott voltával magyarázza, s úgy véli, e korlátok nem elvi jellegűek, s kvantummechanikai eszközökkel történő leírás mellett fokozatosan eltűnnének.

A szerző megkülönbözteti az ún. „ellenőriztetetlen kölcsönhatás" ismeretelméleti és fizikai aspektusát, s fizikai vonatkozásban tagadja a kölcsönhatás ellenőrizhetetlen voltát.

V. A. Fok leszögezi, hogy az atomfizika nem a megfigyelés eredményeivel, hanem az atomi részek sajátságaival foglalkozik, s ennek nem kellő hangsúlyozása félreértésekre vezethet. Így történt ez a — szerző szerint valami objektívet kifejező – Ψ — függvény esetében is.

Niels Bohr a cikkében megmutatja, hogy minden eddigi fizikai elmélet — a relativitáselméletet is beleértve — az ok-következmény kapcsolat egyértelműségének elismerésén alapult, s így determinista volt. A hatáskvantum felfedezésazonban kizárja a determinista elemzést. Az elvont matematikai absztrakciók szimbólikus operátorokat állítanak a klasszikus mennyiségek helyébe. A felhasznált matematikai apparátus fizikai értelmét a statisztikus törvényekben lehet megtalálni, melyek a megfigyelésekből, kísérletekből származnak.

Mivel a kvantummechanika eltér a szokásos oksági magyarázattól, felvetődik a kérdés, vajon teljes leírással van-e itt dolgunk? Figyelembe véve azt, hogy a kísérletek eredményeit érthető nyelvre kell lefordítani, s e kísérletek végeredményben makroméretű műszerekkel történnek, ahol az atomi folyamatok el nem tűnő jeleket hagynak e testeken, s mi leolvassuk ezeket a jeleket, kétségtelen, hogy a megfigyelő szubjektum nem befolyásolja az atomi folyamatokat. A leírás maga objektív, teljes és egyértelmű lehet, ilyen értelemben nincs különbség a megfigyelő szerepét tekintve a klasszikus és a kvantumfizika között. A fundamentális különbség a mérőműszer és a tanulmányozott objektum viszonyában van. A kvantumfizikában ez a kölcsönhatás a jelenség elválaszthatatlan része, s ezért a kvantumjelenség egyértelmű leírásának elvileg tartalmaznia kell a kísérleti berendezés fő részeit. Ha ugyanazt a kísérletet megismételjük, más és más eredményt olvashatunk le, s éppen ez fejeződik ki a törvények statisztikus jellegében.

A klasszikus fizikában elvileg lehetséges volt a vizsgált objektum valamennyi tulajdonságát egy kísérleti berendezéssel mérni. Most, hogy a kísérleti berendezés a jelenség részévé válik, a különböző kísérleti berendezések komplementer viszonyba kerülnek egymással. Ez a komplementaritás készteti a kvantumfizikát a determinizmus klasszikus eszméjének megtagadására, ahogyan az a határozatlansági relációban kifejeződik.

A kvantummechanikai leírás teljes volta nem jelenti azt, hogy új kísérleti módszerek és matematikai eszközök már semmi újat nem hozhatnak, különösen a nagyenergiájú atomi folyamatok kutatása terén. Az ok-következmény szemléletes modellezésére épülő szokásos leírásról azonban többé nem lehet szó, hiszen a mérőműszer és az atomi objektum közötti logikai különbség elvileg kizárja a kimerítő determinista leírás lehetőségét, ami Bohrnál nem jelenti az okság eszméjének megtagadását.

(f. j.)

BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, 1964. AUG.

R. L. Meek: Értékítéletek a közgazdaságtanban

Szinte közhelynek számít a közgazdaságtan történetével foglalkozó irodalomban, hogy a XVIII. században (Quesnay, Smith) a közgazdaságtan elszakadt az értékítéletektől. A régi közgazdaságtan azt vizsgálta, hogy *minek kellene lennie*, ettől kezdve azt kutatták, hogy *mi van*. A megkülönböztetés — írja Meek — túl merev. Ha az a fő probléma, hogy minek kellene lennie, akkor sem lehet közömbös, hogy mi van, mert különben nem tudhatnánk, hogy *mi lehetséges*. Inkább arról van szó, hogy míg a régiek a morális, teológiai vagy politikai követelményekből indultak ki, s ezután fordultak a valóság felé azt vizsgálva, hogy e követelmények miképp valósíthatók meg, addig a későbbi közgazdászok a realitással kezdik, s ebből vonnak le — ha levonnak — morális, politikai következtetéseket. A XVIII. századi fordulat fő okát a közgazdaságtan *tárgyának* fejlődésében kell keresnünk: egységes, gigantikus, öntörvényű ökonómiai gépezet alakult ki. A közgazdász részeire szedi szét ezt a mechanizmust, megvizsgálja, hogy milyen összefüggések vannak a részek között, s csak ezután tesz fel ilyen kérdéseket: mi lenne, ha ez és ez a rész növekednék? magára lehet-e hagyni ezt a gépezetet? hol kell javítani rajta?

Ma is ez a fordulat határozza meg a közgazdaságtani kutatást, mégis — írja a szerző — minden ökonómus tudja, hogy a közgazdaságtanban igenis nagy jelentőségük van az értékítéleteknek. A közgazdaságtan tárgya rendkívül komplex. Minden részjelenség az egésszel függ össze, az egészre azonban nincs egységes, átfogó magyarázat. Így minden részjelenség magyarázatánál alternatív elméletek merülnek fel, melyek között választanunk kell. Ezt a választást — Meek szerint — nem lehet elméletileg megalapozni, elméletileg egyik alternatíva sem jobb a másiknál. Így a döntésnél az értékítéletek, az ideológiai elfogultságok veszik át a vezető szerepet.

Az utóbbi két évtizedben a közgazdaságtan egy új felfogása merült fel. Az *operációanalízis* és a *jóléti ökonómia* feladata az, hogy olyan szituációkban segítsen megtalálni a „helyes" eljárást, lépéseket, melyekben nem várhatjuk, hogy a piaci mechanizmus automatikusan hozzon megoldást. Ugyanúgy, ahogy a XVIII. században a közgazdaságtan tárgyának, a gazdasági-társadalmi szervezetnek a megváltozása fordulatot hozott létre a közgazdaságtan természetének és funkcióinak felfogásában, fordulat jön létre a XX. században is. A tervgazdálkodás különböző formáinak előtérbe kerülése a mérnökéihez hasonló feladatokat ad a közgazdásznak. S ha valóban ebben az irányban fejlődik tovább a közgazdaságtan, akkor az értékítéletek a közgazdaságtanban is olyan szerepet fognak játszani mint a mérnöki tudományokban. Nem kerülnek bele a tudományos munkába, annak külső előfeltételét alkotják. A mérnök utasítást kap egy feladat minél hatékonyabb megoldásának kidolgozására. A hatékonyság, a „helyesség" kritériumát készen kapja, ez tudományos munkájának adott előfeltétele.

(b. gy.)

K. Klappholtz: Értékítéletek és közgazdaságtan

Klappholtz tanulmánya arra a kérdésre akar választ adni, hogy miként lehetséges még ma is vita a közgazdaságtan és az értékítéletek viszonyáról, ha a közgazdaságtan és az etika már a XIX. században vagy — ha Meeknek van igaza — még előbb elvált egymástól. Szinte eretnekségnek tekinthető az olyan álláspont mint G. Myrdalé, aki azt állítja, hogy nincs „érdek nélküli" társadalomtudomány, tudományos fogalmaink „érték-irányítottak". S mégis, amikor felmerül egy ilyen, az általánosan elterjedt felfogástól eltérő elmélet, mindig ugyanabban a körben

forog újra és újra a diszkusszió, soha sem jut előre, soha sem jut el egy végleges megoldáshoz.

A kérdésre adandó válasz egyértelműsége érdekében a szerző tudatosan eltekint két probléma vizsgálatától. Nem vizsgálja, hogy egyes ökonómusok vagy közgazdaságtani irányzatok praxisa mennyiben tekinthető értékmentesnek. Csupán arra a kérdésre szorítkozik, hogy *lehetséges-e* értékmentes közgazdaságtan. Nem tér ki arra sem, hogy a valóban értékmentes fogalmak használata is kelthet a tudományos munkák közönségében emócionális, értékekhez kapcsolódó asszociációkat, ahogy azt pl. a „nemzeti jövedelem" terminusával kapcsolatban gyakran megfigyelhetjük. Annak ellenére azonban, hogy a szerző a kérdés logikai, tudományelméleti oldalára korlátozza vizsgálódásait, nem felejtkezik meg arról, hogy az értékmentesség körüli viták *indítékát* — ha tartalmát nem is — nagyon gyakran a fenti problémák körébe tartozó tényezők adják.

Az értékmentesség ortodox álláspontját Klappholtz Hume nyomán fogalmazza meg. Hume rámutatott arra, hogy a kognitív tartalmú, igazságértékkel bíró kijelentések semmilyen halmazából sem dedukálhatók normák, imperatív mondatok. Következésképpen, ha egy közgazdaságtani elmélet kizárólag leíró, kognitív tartalmú kijelentéseket tartalmaz, nem lehetnek etikai következményei — értékmentes. Klappholtz azt állítja, hogy a közgazdaságtan ebben *és csak ebben* az értelemben értékmentes. Fejtegetéséhez még hozzáfűzi, hogy a hume-i tétel elvetése sem segítene az értékmentességet tagadó filozófusok elméletén, mert ezek a gondolkodók az értékekkel átszőtt társadalomtudományt többnyire szembeállítják az értékmentes természettudománnyal. Ha azonban elfogadjuk az etikai naturalizmus elméletét, mely szerint a normák levezethetők a deskriptív kijelentések bizonyos halmazaiból, egyetlen tudományt sem tekinthetünk értékmentesnek. Az etikai naturalizmus tagadása, a hume-i tétel elfogadása természetesen nem jelenti azt, hogy a tudományos ismeretek ne *befolyásolhatnák* etikai nézeteinket.

A szerző szerint az értékmentesség körüli viták tartalmi magja az, hogy összekeverik az értékmentesség fenti fogalmát más értelmezésekkel, s ezeknek a követelményeknek a megvalósíthatatlanságából — helytelenül — a logikai értékmentesség tételének tévességére következtetnek. A viták azért terméketlenek, mert az értékmentesség hírdetői gyakran olyan követelményeket állítanak fel, melyeknek vonatkozásában egyetlen tudományt sem tekinthetnénk értékmentesnek, míg az értékmentesség tagadói ezeknek a túlzásoknak a bírálatát jogosulatlanul átviszik a logikai értékmentesség fenti tételére is. Így pl. Myrdal abból indul ki, hogy a lapos indukcionizmus és empirizmus elméletét el kell vetnünk, a tudomány tapasztalati alapját már a valóságnak az elmélet *kérdéseire* adott válaszai alkotják. E kérdések — magyarul: a kutatás kiinduló hipotéziseinek — megválasztása teoretikusan nem alapozható meg teljesen, az értékek és más nem-teoretikus tényezők által is befolyásolt. Ebben az értelemben — mutat rá a szerző — valóban nem értékmentes a közgazdaságtan, de ebben az értelemben egyetlen tudományt sem tekinthetünk értékmentesnek. Ez azonban nem változtat a logikai értékmentesség tételének helyességén.

Meek állítása erősebb Myrdalénál, szerinte nemcsak az elméletek kiinduló kérdései, hanem a tudomány válaszai sem értékmentesek. Meek azonban — írja a tanulmány szerzője — összekever két dolgot, egy tétel elfogadásának motívumait és a tétel igazságát, ill. hamisságát. Amikor ellenőrzési módszereink gyengesége vagy más, elméleti nehézségek következtében elméleti érvek alapján nem tudunk választani bizonyos alternatív megoldások között, választásunkat végső soron valóban nem-teoretikus tényezők kell hogy eldöntsék. Az azonban, hogy a választott megoldás igaz-e vagy hamis, teljesen független választásunktól, az ezt befolyásoló tényezőktől. Ha az ilyen szituációk a közgazdaságtanban olyan gyakoriak is lennének mint Meek gondolja, még ez sem változtatna a közgazdaságtan *logikai* értékmentességén.

Cikkének befejező részében a szerző — a többi között Meekkel is vitatkozva — rámutat arra, hogy a logikai értékmentességnél szélesebb értelemben vett értékmentességet oly módon sem lehet elérni, hogy a közgazdász elé kész feladatokat állítanak, a közgazdász megkapja a feladatmegoldás hatékonyságának kritériumát is. Az esetek többségében ugyanis nem egy feladatról van szó, s a különböző feladatok konfliktusba kerülhetnek egymással. E konfliktusok eldöntésénél azután már az értékeknek van döntő szerepük.

(b. gy.)

Paul K. Feyerabend: Az indukció problémájáról

Az „indukció problémája" hosszú történeti fejlődésen ment át, amelynek alapvető jellegzetessége az a tény, hogy a korábbi kérdésfeltevések, a kielégítő megoldást lehetetlenné tevő nehézségek miatt, egyre „gyengébb" problémafeltevéseknek adták át helyüket. Ez a filozófiatörténeti folyamat lényegében véve három fő stádiumon ment keresztül.

Az eredeti felfogás szerint a $P(a_1) \cdot P(a_2) \cdot \ldots \cdot P(a_n)$ (röviden: $P(n)$) állítások konjunkciója valamiféle módon biztosítja az $(x)P(x)$ általánosítás *igazságát*. Ebből a meggyőződésből adódtak azok a kísérletek, amelyek annak a specifikus következtetésfajtának a felépítésére és explicit megfogalmazására irányultak, amelynek segítségével $P(n)$-ből az $(x)P(x)$ elnyerhető. E hipotézis bírálatát már Hume megadta, aki kimutatta, hogy a szóban forgó program nem valósítható meg.

Ennél a felfogásnál gyengébb követelményt tartalmazott az a feltételezés, amely szerint $P(n)$ biztosíthatja $(x)P(x)$ *(objektív* értelemben vett) *magas fokú valószínűségét*. Hume argumentumai ezt a hipotézist is megcáfolták.

A fenti kísérletek eredménytelensége vezetett az indukció problémájának egy olyan, még kevésbé szigorú megfogalmazására, amely elég gyenge lenne ahhoz, hogy elkerülje a hume-i bírálatot. Ez a megfogalmazás (amely az indukció „igazolására" tett szinte valamennyi modern kísérlet alapját képezi) a következő: ha adva van $P(n)$, akkor *ésszerű* feltételezni az $(x)P(x)$ általánosítást (pontosabban, ha adva van $P(n)$), akkor az összes lehetséges, ugyanolyan széles körű általánosítás közül $(x)P(x)$-et a *legésszerűbb* feltételezni). Megjegyzendő, hogy az ésszerűség itt nem az igazság vagy az objektív valószínűség értelmében szerepel, hanem a gondolkodói eljárások közüli választás vonatkozásában, és nem jelenti azt, hogy ezen eljárásnak sikerét akár hosszútávon is jogunk lenne elvárni.

Tagadhatatlan, hogy ez a feltételezés megfelel a köznapi gondolkodásnak, amely szinte sohasem kérdezi, ha $P(n)$ ismert, hogy *melyik* általánosítást kell elfogadni, hanem rögtön elfogadja $(x)P(x)$-et, s ezután keres valamely plauzibilis argumentumot, amely igazolná ezt az eljárást. De az, hogy ez a magatartás általánosan elfogadott, még nem igazolja helyességét, s a filozófia egyik fontos feladata épp az, hogy a köznapi viselkedés normáinak bírálatát adja.

Feyerabend ezután egy általános érvényű ellenpélda elemzésén keresztül igyekszik felmutatni, hogy az „indukcióprobléma" harmadik, leggyengébb megfogalmazása által tartalmazott feltevés is *téves*, azaz ha adva van $P(n)$ *nem* ésszerű minden lehetséges alternatíva közül az $(x)P(x)$ általánosítást választani, és ésszerű legalábbis egyes, más lehetséges általánosításokat is figyelembe venni. Az ellenpélda a következő:

Vegyünk szemügyre egy T elméletet (amely tartalmazza az $(x)P(x)$ általánosítást), amelyből F empirikus következmény adódik. Tételezzük fel, hogy a valóságban F' áll fenn (ahol F' incompatibilis F-el), s továbbá hogy valamely természettörvény *kizárja* azt, hogy legyen olyan kísérleti berendezés, amelynek segítségével F és F' empirikusan megkülönböztethetők. Ebben az esetben T nyilvánvalóan hamis, csakhogy ezt a „tények" figyelembevétele sohasem derítheti fel.

Ilyen helyzet fennállására, a többi között a Brown-féle mozgás jelensége szolgálhat illusztrációul. Ez a jelenség cáfolja a fenomenologikus termodinamika második fő tételét, mivel a Brown-részecske olyan gépnek tekinthető, amely hőt von el az őt környező folyadéktól, s azt közvetlenül mechanikai mozgássá, saját mozgásává alakítja át (ami a második fő tétel szerint lehetetlen). Ezt azonban nem lehet egyszerűen empirikusan igazolni, mivel egyrészt nem lehet részleteiben nyomon követni a részecske útját (a Brown-féle mozgásra egy, a kvantummechanikaira hasonló határozatlansági reláció érvényes), s másrészről lehetetlen megmérni a folyadék által elvesztett hő mennyiségét (mivel a szóban forgó fluktuációkat magának a termométernek pusztán a hőmérséklettől függő, s így kiküszöbölhetetlen „zajai", fluktuációi átfedik).

Tételezzük fel mármost, hogy T mellett létezik egy olyan T' elmélet is, amely egyfelől tartalmaz egy olyan általánosítást, amelyből $\sim(x)P(x)$ következik, s amelyből másrészt levezethetők mindazok a tények amelyek T-t konfirmálják, továbbá levezethető F' és valamely A előrelátás. Ekkor A kísérleti igazolása felfogható F' közvetett bizonyítékának, s így T közvetett cáfolatának is. A fenti példa esetében Einstein volt az, aki a kinetikus anyagelméletet használva fel T' gyanánt a fenomenologikus termodinamika cáfolatát le-

hetővé tette (alapvető A előrelátásként ez esetben az idő és a Brown-részecske átlagnégyzetes elmozdulása proporcionalitásának a feltételezése szerepelt).

Nyilvánvaló, sohasem dönthető el előre, hogy a szóban forgó eset fennáll-e valamely konkrét elméletre vonatkozólag, avagy sem. Bármely T elmélet esetében lehetséges, hogy ellentmondásban áll olyan tényekkel, amelyek *csak közvetve*, valamely alternatív T' elmélet segítségével érhetők el. Márpedig feltétlen *ésszerű* azt megkövetelni, hogy az egy adott elméletet falszifikáló esetek osztálya a lehetőleg legszélesebb legyen, s különösen azt, hogy különbséget tegyen, a tényeknek az elméletet megerősítő és megcáfoló csoportja között, még akkor is, ha ezek közvetlen kísérleti megfigyelés segítségével nem választhatók el egymástól. Márpedig ez azt jelenti, hogy ha $P(n)$ adva van, *ésszerű* nemcsak az $(x)P(x)$ általánosítást felhasználni, hanem *mindazokat az alternatív általánosításokat is, amelyek az adott szinten lehetségesek.*

Ez az „indukció problémáját" egészen új megvilágításba helyezi. Az indukció problémáját idáig *nem tudták* megoldani, ez a cáfolat azonban azt mutatja, hogy *nem is érdemes*, mert az, amit bizonyítani kívántak — nem igaz.

(M—y)

WORD, 1964. 2. SZÁM

Karl V. Teeter: A leíró nyelvészet Amerikában trivialitás vagy irrelevancia

Karl V. Teeter cikke az amerikai leíró nyelvészet válságával foglalkozik. A cikk nemcsak szűkebb szaktudományos, hanem általánosabb tudományelméleti szempontból is figyelmet érdemel.

Az amerikai leíró nyelvészet nehézségei abból adódtak, hogy a XX. században nem jött létre általános, átfogó nyelvelmélet. Sőt — mutat rá Teeter — az 50-es évekig tartó fejlődés tendenciája *egyre kevésbé* tette lehetővé az elméleti munkát. A jelenség oka az volt, hogy Boas és Bloomfield tanítását tanítványaik egyoldalúan fejlesztették tovább és tették uralkodóvá. Boas és Bloomfield az elméletellenesség jelszavával koruk bizonyos meghatározott nyelvelméleti rendszerei ellen harcoltak — tanítványaiknál ebből teljes elméletellenesség lett.

Franz Boas az amerikai indián nyelvek leírásánál nem tudta felhasználni a XIX. sz. második felében uralkodó újgrammatikus iskola nyelvtani kategóriáit. Felismerte, hogy bizonyos rokonnyelvek speciális egybeeséseit tették meg a nyelv általános jellemvonásainak. Ebből azt a következtetést vonta le, hogy minden nyelv önálló belső struktúrával rendelkezik, a nyelvész feladata ennek a struktúrának a feltárása, nem pedig külső, más nyelvek vizsgálata alapján kialakított nyelvi kategóriák ráerőszakolása az adott nyelvre. A valóságnak azonban — írja Teeter — minden jelenségét konceptuális sémákkal közelítjük meg. Boas is használ nyelvi univerzáliákat, de ezeket sajátosan pszichikus jellegűeknek tekinti.

Így Boas nál a nyelv általános tulajdonságainak feltárásához mégis egy elé széles alap maradt, azon az áron, hogy a nyelvtudomány a pszichológia része lett A Boas utáni nyelvészek azonban nem foglalkoztak elméletalkotással, kizárólag a nyelvi tények összegyűjtését tekintették feladatuknak. A teljes elméletnélküliség csak illúzió lehet. Könnyű belátni, hogy még a legempirikusabb kutatásban is vannak teoretikus előfeltevések. Például mi különbözteti meg a nyelvi jelenségeket mondjuk az állati viselkedés jelenségeitől vagy a fizikai jelenségektől? Erre csak teoretikus választ lehet adni. A Boas utáni nyelvészeknél persze erre készen volt a pszichologisztikus válasz: a nyelvi jelenségek szellemi jelenségek. Bloomfield és követői viszont már nehezebb helyzetben voltak, mert ők függetleníteni akarták a nyelvtudományt a pszichológiától.

Bloomfield antipszichologizmusából követőinél radikális behaviorizmus lett. A nyelvtudomány a közvetlenül adott jelenségekkel, tehát kizárólag a beszédaktusokkal foglalkozhat. A tudatra, a pszichikumra vonatkozó kijelentések ki vannak zárva a nyelvészetből. Most már valóban a *teljes* előfeltevésnélküliség követelményéről volt szó. E követelmény lehetetlen konzekvenciái válságba sodorták a nyelvtudományt.

Ezzel magyarázható a módszertani kutatások fellendülése a 30-as, 40-es években. Az akkor létrejövő metodológiai munkák abból indulnak ki, hogy a teljes előfeltevésnélküliség követelményét sohasem valósították meg. Ebből azonban — írja Teeter — nem azt a következtetést

vonták le, hogy ez a követelmény megvalósíthatatlan, hanem azt, hogy a kivitelezésben volt a hiba — a módszereket kell kidolgozni. Egyetlen nyelvi valóság van, maguk a nyelvi jelenségek, következésképpen csak nyelven kívüli, meg nem engedett szempontok szerint lehetne kitüntetni egyes jelenségeket, fontosabbnak tartani bizonyos jelenségeket másoknál. Az elemzés eredményeként létrejövő rendszerezésből nem maradhat ki egyetlen adat sem, nem lehetnek „kivételek". A nyelvi analízisnek meghatározott lépésekben kell előrehaladnia, oly módon, hogy az eredmény és a lépések ismeretében teljesen és egyértelműen visszakapjuk a kiinduló adatokat. A módszertani irányzat megmutatja az elmélet teljes elvetésének végső következményeit. Ha valamennyi lényeges és lényegtelen adatot egyaránt figyelembe kell venni a nyelvi analízisben, az eredmény csak triviális lehet.

Teeter befejezésül megállapítja, hogy a tudományos kérdéseknek két típusuk van. Az első típusba tartozó kérdésekre könnyen tudunk válaszolni, például arra, hogy melyek a „*p*" hang fizikai jellemzői. A második típusba olyan kérdések tartoznak, mint a következő: milyen alapon alkalmazzuk az „ige" kategóriát az angol és a japán nyelvre. Ezekre a kérdésekre nem lehet az említett metodológiai munkák követelményeinek megfelelően válaszolni, a megválaszoláshoz hipotézisek felállítása és ezek ellenőrzése szükséges. De csak az a kutatás méltó a tudomány névre, amely ilyen kérdésekkel foglalkozik.

(p. m.)

E szám szerzői:

K. Nkrumah, a Ghanai Köztársaság elnöke,
Mátrai László akadémikus,
Szabó András György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Ujfalussy József, a Zeneművészeti Főiskola tanára,
Hermann István tanár,
Ágh Attila, tudományos gyakornok az MTA Filozófiai Intézetében,
Hársné Varró Rózsi, az Állatorvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Székely Sándor, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Józsa György, tudományos gyakornok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékén,
Csákó Mihály, tudományos gyakornok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékén,
Pelle József, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Könyvtárának tudományos munkatársa,
Kemény István, az Országos Széchényi Könyvtár tudományos munkatársa.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Dáloki János
A kézirat nyomdába érkezett: 1965. II. 26. — Példányszám: 1750 — Terjedelem: 15,75 (A/5) ív

65.60362 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

К. Нкрума: Общество и идеология 385
Ласло Матраи: Влияние итальянского «аверроизма» в 16ом столетии 401
Андраш Дьёрдь Сабо: Свойство — качество — количество — сущность 410
Йожеф Уйфалуши: Абстрактная музыка — конкретная музыка 446
Иштван Херманн: Кант: Критика способности суждения 455
Аттила Аг: Проблема отчуждения в марксизме 488

ИЗ КЛАССИКОВ ФИЛОСОФИИ

Маркс: «Основы критики политической экономии» II. 518

БОЗРЕНИН

Др. Элемер Балог 1917—1965 536

Система философских проблем естественных наук как относительно самостоятельная часть марксистской философии *(Х. Рожи Варро)* 537

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Режё Тарян: Кибернетика *(Шандор Секей)* 543
Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Philosophica. Tomus III—IV *(Михай Чако и Дьёрдь Йожа)* 546
А. Ф. Шишкин: Основы марксистской етики *(Йозеф Пелле)* 549
Ризман — ревидирован *(Иштван Кемень)* 552
Библиография философской литературы 1964 г. в Венгрии *(И. К.)* 555
Рецензии журналов 557

CONTENTS

ESSAYS

K. Nkrumah: Society and Ideology 385
László Mátrai: The Influence of „Averroism" in the 16th Century Hungary 401
András György Szabó: Property, Quality, Quantity, Quiddity 410
József Ujfalussy: Abstract and Concrete Music 446
István Hermann: Kant: „The Critique of Judgement" 455
Attila Ágh: The Problem of Alienation in Marxian Philosophy 488

FROM THE CLASSICS OF THE PHILOSOPHY

Marx: „Outlines of the Critique of Political Economy" II. 518

OBSERVER

DR. ELEMÉR BALOGH 1917—1965 536

The System of the Philosophical Problems of Natural Sciences as a Relatively Independent Part of the Marxian Philosophy *(Mme Hárs, Rózsi Varró)* 537

CRITIQUE AND REVIEW

Rezső Tarján: Cybernetics *(Sándor Székely)* 543
Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae. Section Philosophica Tomus III—IV. *(Mihály Csákó* and *György Józsa)* 546
A. F. Siskin: The Foundations of the Marxian Ethics *(József Pelle)* 549
The Revised Riesman *(István Kemény)* 552
Bibliography of the Philosophical Literature Published in Hungary in 1964. (K. I.) 555
Periodical Reviews 557

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

K. Nkrumah: Société et ideologie 385
László Mátrai: Effets de „averroisme" italien dans la Hongrie du XVI[e] Siècle.... 401
A. Gy. Szabó: Propriété — qualité — quantité — essence..... 410
József Ujfalussy: Musique abstraite — musique concrète..... 446
István Hermann: Kant: „Critique du jugement" 455
Attila Ágh: Le problème de l'aliénation dans la pensée marxiste..... 488

LES CLASSIQUES DE LA PHILOSOPHIE

Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie II. 518

LA VIE SCIENTIFIQUE

DR. ELEMÉR BALOGH 1917 — 1965 536

Le système des problèmes philosophiques des sciences naturelles, en tant que partie relativement autonome de la philosophie marxiste (R. Varró)..... 537

REVUE ET CRITIQUE

R. Tarján: Cybernétique (S. Székely)..... 543
Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Philosophica. Tomus III—IV. (Gy. Józsa et M. Csákó)..... 546
A. F. Chichkine: Fondements de l'éthique marxiste (J. Pelle) 549
Riesman revidé (J. Kemény) 552
Bibliographie de la littérature philosophique parue en 1964. en Hongrie (I. K.) ... 555
Revue des revues 557

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 21;
telefon: 111—010. MNB egyszámlaszám: 46;
csekkbefizetési számla: 05.915.111—46;
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban, Budapest V., Váci u. 22;
telefon: 185—612;
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODA 1. számú HÍRLAPBOLTJÁ-ban, Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76 és bármely postahivatalban.
Csekkszámla szám: egyéni 61.257, közületi: 61.066; MNB egyszámlaszám: 8.
Előfizetési díj egy évre 54,— Ft