

A 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA



FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZENHARMADIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1969



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

FODOR CÉZA

A polgári dráma és drámaelmélet kezdetei

MÜLLER ANTAL

Anyag, struktúra, kölesönhatási szintek

KONCZ ILONA

A hegeli ítéletelmélet fejlődése

SIMON ENDRE

Rabszolgaság, tulajdon, kormányzati forma és természetjog Arisztotelész *Politikájában*

LUCIEN SÈVE

Strukturális módszer és dialektikus módszer

VINNAI ANDRÁS

Az objektum-szubjektum dialektikájának materialista felfogásához

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ GÁBOR
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Fodor Géza</i> : A polgári dráma és drámaelmélet kezdetei	173
<i>Müller Antal</i> : Anyag, struktúra, kölcsönhatási szintek	231
<i>Koncz Ilona</i> : A hegeli ítéletelmélet fejlődése	245
<i>Simon Endre</i> : Rabszolgaság, tulajdon, kormányzati forma és természetjog Arisztotelész <i>Politikájában</i>	274
<i>A. M. Rumjancev</i> : Marx Károly és a mai társadalomtudomány	312
<i>Lucien Sève</i> : Strukturális módszer és dialektikus módszer	326

VITA

<i>Vinnai András</i> : Az objektum-szubjektum dialektikájának materialista felfogásához	357
<i>Seres László</i> : A történetiség elve a filozófiatörténetben	373

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A kozmosz meghódításának filozófiai és szociológiai problémái (<i>Lakó László</i>)	377
<i>Erhard Albrecht</i> : Nyelv és megismerés (<i>Kanyó Zoltán</i>)	379
A szavak, a dolgok — és a filozófus (<i>Józsa Péter</i>)	382
<i>Edgar Salin</i> : Politische Ökonomie (<i>Vinkovics Márta</i>)	388
Nyilatkozat (<i>Vajda Mihály</i>)	391

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza

TANULMÁNYOK

A polgári dráma és drámaelmélet kezdetei

FODOR GÉZA

A művészeti ágak és műfajok egymáshoz képest egyenlőtlen fejlődése a mindenkori művészeti élet közvetlenül adott ténye. De roppant sokáig meg is marad ebben a közvetlenségben. Tudatosítására csak a történeti gondolkodás bizonyos elemeinek megjelenése eredményeképpen, a felvilágosodásban, mindenekelőtt Diderot-nál kerülhetett sor. Bár a probléma Hegel történelmi-szisztematikus esztétikája sematikájának kialakításában meghatározó szerepet játszik, adekvát megértése csak az idealista sematika félretolásával, Marxnak a művészet és társadalmi alapja egyenlőtlen fejlődésére vonatkozó útmutató megjegyzései nyomán vált lehetővé. Hangsúlyozni kell, hogy e megjegyzések problémánk megoldása számára valóban „csak” utat, irányt mutatnak. Magának annak a ténynek az elméleti magyarázata, hogy az egyes történelmi korok kedveznek az egyik művészeti ág vagy műfaj virágzásának, míg kedvezőtlenül hatnak egy másikra, csak akkor lehetséges, ha már ismerjük az egyes művészeti ágak és műfajok elveit, sajátosságát, vagyis Marx gondolatait *esztétikailag* tudjuk általánosítani.

Az egyes művészeti ágak és műfajok fejlődésében, de sokszor éppen a fejlődés egyenlőtlenségében egy szinte logikai fejlődést fedezhetünk fel, amelyben a megoldások a korábbi problémákból nőnek ki. Így könnyen juthatunk arra a téves következtetésre, hogy a fejlődés hajtóereje belső művészi problémákban van, s hogy pl. Racine drámája jelenti a Corneille-dráma belső problémáinak a megoldását, a bécsi klasszikus zene oldja meg a német klasszika költészetének problémáját stb. A valóságban ezt a közvetlen, művészeti ágon vagy műfajon belül, illetve éppen az egyenlőtlen fejlődésükben érvényre jutó belső folytonosságot az határozza meg, hogy a társadalmi problémák szervesen nőnek ki egymásból, és az egyes műalkotások létrejöttére mint különböző művészi magatartásmódokat aktivizáló társadalmi megbízatás, folytonos hatást gyakorolnak.

E tanulmány tárgya egy konkrét fejlődésbeli egyenlőtlenség, a keletkező, hallatlan erőfeszítésekkel létrehozott, de igazi műalkotást csak kivételesen produkáló polgári dráma problémáinak, illetve az opera diadalrajutásának elemzése. Ennek az egyenlőtlen fejlődésnek a mélyén egy „logikus”, „történetfilozófiailag” kibontakozó kontinuitás húzódik. Ennek a tanulmánynak az a célja, hogy kimutassa: az egyenlőtlenségben mutatkozó belső folyamatosság, a korábbi problémákból kinövő megoldások mögött valójában a társadalmi-történelmi kérdésekre adott művészi válasz problémája áll. A tanulmány tehát *történetfilozófiai-esztétikai* – most már idézőjel nélkül. Nem egy immanens művészi fejlődés „logikáját”, „történetfilozófiáját” vizsgálja, de nem is irodalom- vagy zenetörténeti leírást ad (ezért maradhat ki belőle a tör-

ténelmség megsértése nélkül pl. Molière, Goldoni, az opera seria, Gluck). Művész és történelem párbeszédét kíséri figyelemmel a drámai műfajok történetének egy korszakában.

A polgári dráma problémáinak kialakulása a francia klasszicizmusban

A dráma a nyilvánosság műfaja. Története ennél fogva szoros összefüggésben van a nyilvánosság történelmi változásaival.¹ A középkor nem ismerte a nyilvánosság szféráját abban az értelemben, ahogy ez később a privátszférától elkülönült. Beszélhetünk viszont a hatalom nyilvános reprezentációjáról: a hatalom attribútumai nyilvánosan jelölik birtokosának társadalmi státusát. A *reprezentatív nyilvánosság* tehát nem szociális terület, nem a nyilvánosság szférája. A földesúr státusa önmagában se nem nyilvános, se nem privát, de tulajdonosa nyilvánosan reprezentálja ezt a státust. A reprezentatív nyilvánosság hozzákapcsolódik a személy attribútumaihoz. Jól érzékeltetik ezt Shakespeare IV. Henrik királyának szavai, amikor saját példájával oktatja fiát rangjához illő fellépésre:

Személyiségem főpapi palást volt:
Nem látták, csak csodálták; feltűnésem
Ritka, de pompás, mint egy ünnepély,
S a ritkaságtól nyerte tündöklését.

(IV. Henrik I. rész. III. felv. 2. szín. Ford.: Vas István)

A kora kapitalista viszonyok megrendítették a hatalom feudális alapjait. A földbirtokviszonyokra támaszkodó vidéki nemesség elvesztette a reprezentáció erejét. A reprezentatív nyilvánosság az uralkodók udvarában összpontosult, az arisztokrácia a monarchia reprezentációját szolgálta. A reprezentatív nyilvánosság udvari és felfokozott alakja rezervátummá lett az államtól elkülönülő társadalomban. Most jelenik meg először sajátosan modern értelemben a privát és a nyilvános szféra különválása. A „privát” kizárást jelent az államapparátusból, a „nyilvános” az abszolutizmus által kialakított államra vonatkozik, amely az uralkodó személyével szemben is objektiválódik.

Az abszolutizmus e bonyolult, szövevényes folyamatai a francia klasszicista tragédiában tükröződnek vissza a legélesebben. Ennek felvirágzása egybeesik Richelieu hatalmával, a központosítás despotikus, de heroikus időszakával, amikor az adminisztratív, bürokratikus hatalmat kiterjesztik az egész királyság területére. *Corneille* művészete e korszak problémáira kérdez és felel. Az az irodalomtörténeti közhely, hogy drámáinak tartalma a kötelesség és szerelem, ész és érzelem „örök dilemmái”, nem más, mint szellemtörténeti misztifikáció. Ha igaza is van Hegelnek abban, hogy a *Cid* hőseinek kedélye „ide-oda hányódik a becsület és a szerelem absztrakciója között”², látnunk kell, hogy ez az elvontság korántsem jelent időtlen, tartalmatlan formalizmust. Világosan kiderül ez már magában a *Cid*-ben, ahol a költő, a kötelességek hierarchikus rendszerét ábrázolja. A végső győzelem nem a kötelességé

¹ A nyilvánosság problémáját Jürgen Habermas *Strukturwandel der Öffentlichkeiten* (Luchterhand Neuwied am Rhein und Berlin, 1965) c. könyve alapján tárgyalom. Jelen fejtegetésekkel kapcsolatban lásd *Zum Typus repräsentativer Öffentlichkeiten* c. fejezetét. (14–22. o.)

² Hegel: *Estétikai előadások* I. Akadémiai Kiadó, 1952. 245. o.

a szenvedély felett, hanem az abszolút állam polgárának kötelessége győzi le a rendi kötelességet. Az az attitűd pedig, amelyet ez a két sor foglal össze:

Tudom világosan, lelkem kettéhasadt,
Mert megszakad a szív, míg győz az akarat

(I. felv. 2. jel. ford.: Nemes Nagy Ágnes.)

egy másik szinten, de nagyon is konkrét erők harcát jelzi, az individuális érdek és a rendi érdek konfliktusát, amelyben az éppen most létrejövő individuális érdek a támadó fél:

Rodrigo: Jaj, vágyam pártot üt a becsületem ellen.

(I. felv. 6. jel.)

Már attól függetlenül is, hogy a hősök hogyan döntenek ebben a helyzetben, a konfliktus pusztá megjelenítését is igen jelentősnek kell tartanunk, hiszen arra mutat, hogy a kifejlődő emberi individualitás már nem találja helyét a rendi kötöttségek között. Ez a konfliktus merőben új jelenség, a kora polgári fejlődés eredménye, amely elképzelhetetlen lenne pl. a középkori hősi epikában. Véleményem szerint tehát a *Cid*-ben a kötelesség—szenvedély problémája mögött a *rendi és az individuális érdekek harca* húzódik meg. Ezt támasztja alá Sabina véleménye a *Horatius*-ban, amely szerint

Szembehelyezni bűn az önkéntes kötelmet
Azzal, mit kényszerűn kötnek, kik megszületnek.

(III. felv. 4. jel. ford.: Kálnoky László.)

A dráma kompozíciójának alapja mármost az, hogy az egyes alakok miként foglalnak állást ebben a kérdésben. Az apák válasza egyértelmű, elutasítja magát a konfliktust:

Don Diego: ... szívedből, fiam, vedd ki e gyöngeséget.
Becsület egy van, ám szerelmes nő tömérdek,
A szerelem: gyönyör, a hírnév: feladat.

(III. felv. 6. jel.)

Gróf: elfajul a férfi,
Ha apja szégyenét egy perccel is túléli.

(II. felv. 2. jel.)

A fiatalok ezzel szemben mélyen átélik a konfliktust, s ezáltal a — „mindkét felől bánatom végtelen” — tragikus meghasonlottság állapotába kerülnek. De ők is a rendi normák alapján döntenek:

Don Rodrigo: Apámnak tartozom többel, mint kedvesemnek.

(I. felv. 6. jel.)

Ximena: De a harag s a vágy ez iszonyú tusája
Széttépi bár szívem, elmémet nem zílálja,
S bármily hatalmas is bennem a szerelem,
Mégsem tanakodom: amit kell, azt teszem;
Azt, mit könyörtelen rám szab a kötelesség.

(III. felv. 3. jel.)

A dráma voltaképpeni hősei, a szerelmesek, tehát teljesen interiorizálták a rendi normarendszert. Viszont amikor eszerint cselekszenek, sorsuk tragikusan

fájdalmas. Ezt nagy költői erővel ábrázolja Corneille Don Rodrigo és Ximena híres búcsújelenetében (III. felv. 4. jel.). A szöveg atmoszférája már itt jelzi, hogy a költő világnézete nem azonos hősei világnézetével, hogy ő maga nem a rendi normák alapján ítél. S ez a továbbiakban nemcsak mint atmoszféra, hanem mint tárgyi tartalom is megjelenik a műben. Corneille ugyanis az individuális és a rendi érdekek mellett megjelenít egy harmadik szintet is, az *államérdeket, az abszolutizmus érdekét*. Ez utóbbi élesen szembekerül a rendi érdekekkel, amikor Ximena bosszút akar állni szerelmesén, holott az abszolút monarchiának szüksége van Don Rodrigo katonai szolgálatára. Ezzel kapcsolatban Don Sancho szavaiból feltárul az igazságszolgáltatás maradi és korszerű, anarchikus és centralizált bürokratikus típusának konfliktusa:

Igen, Úrnóm, helyes, neked véraldozat kell,
 Könnyed méltán perog, benned jogos harag kel,

 De, Úrnóm, jól tudod, mily lagymatag a jog,
 Ólomlába elől a bűn eloldalog.
 Míg kétes útja tart, sok könnyed elfecsérled,
 Engedd, hogy egy lovag állhasson bosszút érted;
 Gyorsabb és biztosabb a büntetés eképp.

(III. fel. 2. jel.)

S ezen a ponton Ximena szembekerül a király akaratával:

Kötelmem túl erős, s túl nagy csapás szakadt rám,
 És elégtélelem, törvényem nem lehet
 Holmi párbajszabály s királyi rendelet.

(V. felv. 4. jel.)

Az abszolút monarchia érdekének bevezetése a drámába teljesen új megvilágításba helyezi az individuális és a rendi érdek egész problematikáját. Ezt a látószögváltást érzékeltetik az Infánsnő Ximenához intézett szavai:

Tegnap mindenki még mélységes tisztelettel
 Csodálta azt, amit nagylelkűen cselekszel,
 Az udvar meghajolt, oly pompás volt e tett.
 Bámulták hős szíved, szánták szerelmedet

 Mi jogos volt elébb, jogtalan volna ma.
 Rodrigo most hazánk egyetlen támasza,
 Szíve-bálványa ő a népnek, mely imádja,
 A mórok ostora s áldás Kasztiliánkra.
 Helyesli a király azt a gondolatot,
 Hogy benne hős apád mintegy föltámadott;
 S ha összefoglalom, rövid a magyarázat:
 Ha vesztét akarod, tönkreteszed hazádat.
 Családi bosszúért tírték-e valaha,
 Hogy ellenség kezén senyvedjen a haza?
 Te mindnyájunkra törsz; hol ebben az igazság?
 Bűnrészesek vagyunk, s büntetésünk kiszabják?

 Nagy lélek kell ahhoz, amit a sors reád mért:
 Azon a drága főn bosszút állni apádért,
 De ha feláldozod a köz java miatt
 Családi érdeked — ez méltóbb áldozat.

(IV. felv. 2. jel.)

E szavak a *Cid*, sőt az egész corneille-i életmű megértése szempontjából kulcs-jelentőségűek. Egy történelmi fordulatról vallanak, arról, hogy az abszolút

monarchia győzelmesen szembeszállt a feudális anarchiával: „mi jogos volt előbb, jogtalan volna ma”. Ebből a perspektívából az individuális érdekek előbb még általános normaként szembehelyezkedő rendi kötelesség merőben partikulárisnak tűnik. Tudjuk, hogy a *Cid* bemutatását követően új közmondás született Franciaországban: „Szép, mint a Cid”. S valóban, ennek a drámának valami kivételes ragyogás és töretlen pozitív pátosz a sajátja. Ennek a végső alapja az, hogy *Corneille a rendi szféra legyőzésével megteremtí az individuális törekvések és az abszolút monarchia céljainak harmóniáját*. Amikor a monarchia feleségül adja Ximenát Don Rodrigóhoz, tulajdonképpen a lány emberi érdekét juttatja kifejezésre a „zsarnoki szokás” által rákényszerített bosszúvágy ellenében. A szerelem, amely mindvégig csak gyötrelmet okozott a fiataloknak, amely ellen mindvégig harcolniuk kellett, a király szavaiban így értékelődik:

Nem kell pirulnod ily szép érzelem miatt,
Leányom, és ne is próbáld, hogy letagadd,
Hogy ily szemérmesen gyötrődj, nincs arra már ok,
Ép a becsületed, leróttad tartozásod;
A bosszú műve kész, s kockáztatni elég
Volt annyiszor a te Rodrigód életét.
Jól láthatod magad: az ég másképp akarta.
Apáért eleget tettél, gondolj magadra,
Ne lázadj s meg ne szegd többé parancsomat,
Mely néked ily nagyon szeretett férjet ad.

(V. felv. 6. jel.)

A kétféle érdek harmóniája azonban illúzióknak bizonyult, s a többi nagy Corneille-tragédia fő konfliktusa éppen innen csírázott ki. *A konfliktus mint az individuális érdek és az abszolút monarchia érdekének összeütközése reprodukálódik* és válik az életmű alapproblémájává. Itt lesz világosan látható, hogy a francia klasszicizmus sajátosságát nem a rendi kötöttségekben és korlátokban kell keresni, hanem az abszolút monarchia speciális mivoltában, amely számos polgári vonást is tartalmaz. Jóllehet az abszolút monarchia lényegében feudális állam, a dráma fejlődése szempontjából számunkra különösen a feudális karakteren túlmutató jegyek érdekesekek. Arra a közismert tényre keresünk ugyanis magyarázatot, hogy a polgári dráma, bár a klasszicizmus kritikájából indul ki, lényeges vonatkozásokban mégis fogva marad annak dramaturgiájában.³ Az a közös élettény, amely — a tartalmi különbségek ellenére — itt hasonló formálásmódot eredményez, *a privát és a politikai szféra szétválása*. Ez, mint említettem, az abszolút monarchiában kezdődik meg. Egyrészt az egyént alávetik az államnak, a fokozatosan kiépülő politikai hatalomnak, másrészt a reprezentatív nyilvánosság önálló területté, a politikából kirekesztett rezervátummá válik, s így rohamosan privatizálódik, kicsinyes érdekek és intrikák színtere lesz. A dráma, a színház ezáltal sajátosan ellentmondásos helyzetbe kerül. Egyfelől az abszolutizmus létrehozására irányuló törekvések támogatója, az abszolutista állam és politika szószólója. Másfelől viszont teljes egészében a reprezentatív nyilvánosság területén áll, az udvari reprezentáció része. Éppen ezért *a klasszicista tragédia megértésének kulcsa a reprezentatív nyilvánosság és a nyilvános hatalom egymáshoz való viszonya*, s e viszony mindenkori történelmi aránya. A fejlődésfolyamat két nagy szakasza XIII. Lajos és Richelieu, majd Mazarin, illetve XIV. Lajos és

³ Almási Miklós: *A modern dráma útjain*. Gondolat, 1961. 7–68. o.

Colbert nevével jelezhető. Arnold Hauser helyesen mutat rá arra a nagy stílusváltásra, amely XIV. Lajos uralkodásakor megkezdődik, s arra, hogy az első korszak az igazán nagy és termékeny.⁴ Richelieu korában a reprezentatív nyilvánosság kiutasítása a politikából még nem befejezett tény (innen még lehetőség visszaút: a Fronde). XIII. Lajos udvarában még virágozik a reprezentatív nyilvánosság.⁵ Az udvari élet még szabad, könnyed és familiáris stílusú. De már heroikus erőfeszítésekre van szükség: létre kell hozni, meg kell teremteni az abszolút monarchiát. Az osztálykompromisszum jegyében létrehozott abszolút monarchiának a feladatként létrehozandó, kényszeredett jellegét jól fejezi ki Sombart megfogalmazása, amikor „mechanikus” (nem ’organikus’), mesterségesen létrehozott (nem organikusán kifejlődött) [(eine gemachte) keine gewachsene)]” államnak jellemzi.⁶ Mindazonáltal ekkor még bizonyos fokig lehetséges a reprezentatív nyilvánosság fórumán azonosulni az abszolút monarchia céljaival. Ezt, ha kissé kiélezve is, jól érzékelteti Hauser:

„Hűség és heroizmus azok a nevek, amelyeket a költői propaganda ad a szolgálai alávetettségnek, amikor az állam érdekéről és a monarchia akarataról van szó. Az udvariasság többnyire azt jelenti, hogy ’jó képet vágni a rossz játékhoz’, és nagylelkűségnek hívják azt az attitűdöt, amely feledteti az úrral, hogy koldus lett. Mérték és tartás az igazi erények, melyeket a nemesi és udvari élet megkövetel. Az előkelő, lelkiileg erős ember elrejtja érzéseit és szenvedélyeit, alkalmazkodik rendjének normáihoz, nem meghatni és rábeszélni akar, hanem reprezentálni és imponálni.”⁷

De, nézetem szerint, ez a költői propaganda nem valami szolgálai demagógia, a status quo apológiája, hanem optimális döntés egy történelmi alternatívában, egy despotikus megoldás választása az anarchia ellen. Inkább így jellemezhetnénk ezt: „jó képet vágni egy szükséges rossz játékhoz”.

Az abszolút monarchiában a politika átfogja az élet egészét, a politikai szükségszerűség az emberi sors meghatározójává válik. Az erkölcsi törvény alapja többé nem isten, hanem a hatalom, amely véget vetett a polgárháborúnak. Az erkölcsi törvény közvetlenül a politikai szituációból levezetett parancs, vagyis a politikai morál törvénye. A politikai alap teszi erénnyé az erényt.⁸ Ez az alapja a korszak és a Corneille-hősök heroizmusának. Corneille szerint a tragédia méltósága

„... valamely nagy államérdeket követel, avagy valamely nemesebb szenvedélyt, mely férfiasabb, mint a szerelem, olyanokat, mint az ambíció vagy a bosszú, és amelyben sokkal nagyobb dologtól kell félni, mint egy szerető elvesztése. Beleszővődhet a szerelem, hiszen ebben mindig van valami szépség, és alapjául szolgálhat ezeknek az érdekeknek és másfajta szenvedélyeknek, melyekről beszéllek, de második helyet kell elfoglalnia, és amazoknak megadnia az elsőséget.”⁹ (Kiemelés — F. G.)

Corneille-nél tehát az „ars poetica”-ból „ars politica” lesz.

Ő maga könyörtelen következetességgel levonta az abból adódó művészi konzekvenciákat. Ez történt a Richelieu-nek ajánlott (!) *Horatiusban*. E mű-

⁴ Arnold Hauser: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* I. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1953. 475. o.

⁵ *Üo.* 473. o.

⁶ Werner Sombart: *Der moderne Kapitalismus* I. Verlag von Duncker und Humblot, München und Leipzig 1916. 334. o.

⁷ Arnold Hauser: *i. m.* 473–474. o.

⁸ Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*. Verlag Karl Alber, Freiburg/ München 1959. 29. o.

⁹ Corneille: *Oeuvres complètes*. Aux Éditions du Seuil, 1963. 824. o.

ben dominálnak a művészetellenes tendenciák: már-már embertelen, az abszurditásig elvont, spekulatív és egysíkú az ábrázolás. Legjobban Cassirernek Corneille Oidipusz-drámájáról írott szavaival jellemezhetjük.

„Ebben minden hideg és tiszta fényben áll és e fényben csaknem fagyosnak hat.”¹⁰

A dráma alapképlete roppant egyszerű: az *individuális érdeket feltétel nélkül fel kell áldozni az állami érdekeknek*, amely mint cél minden eszközt szentesít. Ebben Camillát, Horatius hűgát kivéve a mű minden alakja egyetért. Aszerint azonban, hogy ezt mint konfliktust, mint tragikus konfliktust éljük-e át, egy skálát alkotnak. Az erősödő intenzitás sorrendjében így: az öreg Horatius, Horatius, Tullus, Curiatius, Sabina. Cassirer szerint a költő halállal bünteti az embertelen római erény ellen érzelmeit követve fellázadó Camillát, míg gyilkosát, Horatiust dicsőíti.¹¹ Eszerint a költő erkölcsi értékrendje azonos lenne a Horatiusokéval. Véleményem szerint nem ez a helyzet. Még ha feltételezzük is, hogy a költő expressis verbis kinyilvánította állásfoglalását a drámában, akkor is legfeljebb a király ítélkezésében pillanthatjuk meg ezt, s így legfeljebb elnézésről lehet szó, de semmiképpen sem dicsőítésről (V. felv. 3. jelenet). Sőt a dráma egész kompozíciója egy, a *történelmi lehetőségekhez mérten humánus közép keresésén* alapul. Ezt Camilla és Horatius magatartása között, Sabina és Curiatius alakjában találja meg a költő. Curiatius Horatiushoz intézett szavai egy olyan magatartást tükröznek, amely megfelel az abszolutizmus normáinak, és nem is válik embertelenné:

Még ha bátran meg is teszem, mit tenni kell,
Szívem beléremeg, és irtózás fog el;

.....
De meghátrálni, jól tudom, mégsem szabad.
Meghat s nem sújt le a bús, büszke feladat:
Szeretnem kell, mit ad, s mitől megfoszt, siratnom;
És ha Róma szerint több erényt kell mutatnom,
Áldak, ég, amiért nem Róma a hazám
S van bennem valami emberi is talán.

(II. felv. 3. jel.)

Az az ellentmondásos dualizmus, amely az ember—római szembeállításban kifejeződik, egy igen fontos problémára utal. Arra ugyanis, hogy az emberek számára a politikai morál ellenére az érzület, a lelkiismeret maradt a morál végső kritériuma. Az érzületet nem lehetett teljesen a politikai szükségszerűségekre orientálni. Ennek következtében az ember kettéhasadt egy privát és egy nyilvános félre. Az ember az állami törvény elől emigrálhatott az érzület, a bensőség világába.¹² Ezt a kettősséget fogalmazzák meg pregnánsan Sabina szavai:

Ünnepeljünk, ahol ünnepel az egész nép;
Sirassuk otthon a családunk vesztességét,
És ne legyen a köz jóléte mindenünk,
Ha van bajunk, mitől csak magunk szenvedünk.

(III. felv. 7. jel.)

¹⁰ Ernst Cassirer: *Descartes*. Bermann—Fischer Verlag, Stockholm 1939. 88—89. o.

¹¹ *Uo.* 262. o.

¹² Reinhart Koselleck: *i. m.* 29. o.

Corneille drámaköltészetének alapgondolata tehát: jó arcot vágni egy szükséges rossz játékhoz. Eszerint a corneille-i tragikum nem örök vagy-vagyok össze-ütközéséből származik, hanem abból, hogy a hősök a politikai harcot csak az ember ellenére vívhatják meg. *Corneille a heroizmust mindig tragikusnak ábrázolja*. Ebben van mélyen humanista pátosza.

Ugyanennek a kérdéskomplexumnak a másik oldalát ábrázolja a *Cinna*. Míg előbb az állampolgár, most elsősorban az uralkodó oldaláról van feltéve a kérdés. Augustus császár így jellemzi uralkodói hivatásához való viszonyát:

Hatalmat vágytam én, elértem céloamat,
De nem tudtam soha, céloom mit tartogat,
Most látom, hogy mi az, gyönyörével betelten:
Iszonyú gond csupán, riadalom szünetlen,
Titkos ellenfelek, halál lépten-nyomon,
Az örömbé üroöm, és soha nyugalom.

.....
Nekem előírás lesz véleményetek:
Császár legyek-e, vagy csöndes polgár legyek.

(II. felv. 1. jel. ford.: Nemes Nagy Ágnes)

Corneille itt azt ábrázolja, hogy *a politikus és az ember az állam csúcsán, az uralkodó személyében is kettéválík*. Nem véletlen, hogy ez a motívum már jóval korábban, az angol abszolutizmus körüli harcok ábrázolásakor, Shakespeare-nél felbukkan a drámairodalomban. VI Henrik például így beszél:

Volt már király, ki földi trónon ülve
Kedvetlenebbül oszthatott parancsot?
Bölcsömből éppen hogy kikúsztam én,
S királlyá tettek kilenc hónapommal.
Alattvaló királlyá lenni még
Nem vágyott úgy, mint én alattvalóvá.

(VI. Henrik II. rész. IV. felv. 9. szín.
ford.: Németh László.)

Csakhogy az ember és a politikai pozíció meg nem felelése itt még egyértelműen úgy jelenik meg, hogy bizonyos emberek nem felelnek meg, nem alkalmasak királynak, nem érnek fel hivatásukig. Ezt még az előző idézetnél is nyilvánvalóbban mondják ki Margit királynénak férjét, VI. Henriket jellemző szavai:

Így kormányoztatik a brit sziget,
Ílyen király hát Albion királya?
Hogyan! Henrik király diák legyen
Mogorva Gloster vesszeje alatt?

.....
...szelleme: szent esdeklésre hajló;
Ave Mariát morzsol olvasóján;
Hősei próféták, apostolok,
Fegyvere Szentírás mondásai,
Tanulás bajvívótere; szerelme:
Kanonizált szentek ércsképei,
Ó, bár a bíboros kollégium
Rakná a hármás koronát fejére,
Tenné pápának őt s vinné Rómába.
Az lenne méltó hely szentséginek.

(VI. Henrik, II. rész. I. felv. 3. szín)

Ugyanakkor már Shakespeare-nél felbukkan az a gondolat, hogy az uralkodó rabja az államnak, míg az alattvalók boldogok és szabadok. Erről panaszkodik IV. Henrik („IV. Henrik” II. rész III. felv. 1. szín), majd V. Henrik („V. Henrik” IV. felv. 1. szín). Ugyanez a fejlett abszolutizmus költőjénél, Corneille-nél a dráma alapkérdésévé lett. Itt arról van szó, hogy az embernek fel kell áldoznia magát a politikáért, le kell mondania a teljes életről, és erőit egyetlen területre, a politika területére kell koncentrálnia. Augustus az uralkodást áldozatként vállalja:

Ne habozzunk tovább, a szájalom a győztes.
Nyugalnam drága kincs, de Róma még erősebb.
És bármí sorscsapás szakasza életem,
Inkább elpusztulok, ha őt megmenthetem.
A csöndesség után szívem hiába vágyott:
Cinna, uralkodom, megfogadom tanácsod.

(II. felv. 1. jel.)

Nem szabad ezekben a szavakban egyszerűen az abszolút monarchia szolgálai megideologizálását látni. Corneille az abszolutizmus egy valóságos belső ellentmondását és annak emberi következményeit ábrázolja. Csak utalásszerűen említem, hogy ember és uralkodó konfliktusának van egy fontos későbbi formája is. Ez az, amit Schiller ábrázolt a *Don Carlos*-ban. Míg Shakespeare-nél még azon van a hangsúly, hogy milyen katasztrófák következnek abból, ha a király gyenge az uralkodás feladatára, míg Corneille szerint az uralkodónak minden személyes áldozatot meg kell hoznia nagyszerű történelmi feladatáért, Schiller azt mutatja be, hogy az uralkodói pozíció a legjobb embert is elaljasítja, magához emberteleníti. Ezt a tragikus problémát ábrázolja nagyszerűen II. Fülöp király alakjában.

Az ember és a király konfliktusának környezeteként már a *Cinná*-ban megjelenik az *udvari intrika világa*, mégpedig — s ez nagyon fontos — épp a politikából kiszorított arisztokraták személyében. Ettől kezdve az intrika, olykor egészen abszurd módon túlbonyolított formában, Corneille drámáinak szinte folytonos jellegzetessége. Már Cassirer is, helyesen, itt látta a Corneille-dráma fő problémáját.¹³ Egyrészt kimutatja, hogy a költő, mint az anatómus, úgy preparálja ki hőseit, megmutatja a szenvedélyek anatómiáját. Sohasem az ember egészét ábrázolja, hanem csak egy momentumát, és ezt önálló lényegként jeleníti meg. Ebből származik a Corneille-dráma *tiszta statikája*. Másrészt rámutat, hogy ezzel éles kontrasztban áll a külső cselekmény alakítása és az *intrika mozgalmassága*. Ennek valószínűtlenségét, képtelenségeit joggal érte Lessing kritikája. De Cassiernek igaza van abban, hogy Lessing ebben a kritikában nem érinti a Corneille-dráma magvát, hanem megáll a külsőségnél. Ez a külsőség azonban Corneille számára nem drámai, hanem színházi érdekesség volt. A dráma és a teatralitás elválásának, amelyről Almási Miklós beszél a polgári drámával kapcsolatban¹⁴ itt van a genezise. Cassiernek abban is igaza van, hogy a Lessing által bírált drámák ugyan technikai tudásának és színpadi virtuozitásának magaslatán mutatják Corneille-t, valódi és igazi tragikus művészetét mégis máshol kell keresni, az első nagy tragédiákban (*Cid*, *Horatius*, *Cinna*, *Polyeucte*). Ezekre a drámákra Corneille életművében a hanyatlás permanens folyamata következik. Ennek valódi

¹³ Ernst Cassirer: *i. m.* 79. 85. o.

¹⁴ Almási Miklós: *i. m.* 9. o.

súlyát akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy egybeesik Racine feltörésének korával. A francia klasszicista tragédiának ezt az ellentmondásos fejlődését nem lehet Corneille alkotóerejének kimerülésével és Racine költői beérésével, illetve a két költő rivalizálásával magyarázni. Az objektív alap az a már jelzett társadalmi fordulat, hogy a reprezentatív nyilvánosság és a politikai hatalom egymáshoz való viszonya a Fronde után és különösen XIV. Lajos uralkodása alatt döntően megváltozott.

A Fronde nyilvánvalóvá tette, hogy a népmozgalmak és az arisztokrácia lázongása egyaránt reális veszély az abszolútizmus számára. Ebből okulva a központosítást radikalizálják. A legerősebben centralizált forma az 1660–70-es években alakul ki. Ez az abszolút monarchia fénykora. Az arisztokráciát egyre inkább, végül szinte teljesen kizárják a politikából. A nemesek udvaroncokká és csak udvaroncokká lesznek. Kiváltságait megőrzik ugyan, de hatalmukat egyáltalán nem. (Az adminisztratív apparátus tagjait a középosztályból, legfeljebb a köznemességből választják.) Fő feladatuk a monarchia udvarának fényét emelni, ezt szolgálják a hangzatos, de üres címek is, amelyekkel elhalmozzák őket. Társadalmilag sokat érnek, politikailag semmit. Létrejön tehát *a reprezentatív nyilvánosság mint rezervátum*. Ez az udvari élet azonban már nem olyan, mint XIII. Lajos idejében volt. Elvész familiaritása, a tarka, változatos képet monotonía váltja fel. A hajdani nagyurakból közönséges udvaroncok lesznek, legfőbb gondjuk pedig a hipokrizis és az intrika.¹⁵ *A reprezentatív nyilvánosság és a politikai hatalom szétválása befejezett tény.* A reprezentáció fórumán nem lehet többé azonosulni az állami törekvésekkel. Az abszolút monarchia hőskorát felváltotta a bürokráciára alapozott fénykor. De ez a fénykor az arisztokrácia számára a teljes talajvesztés, a kiábrándultság, a dekadencia kora.

E korszak *Racine* tragédiáiban nyeri el adekvát költői alakját. Corneille, a heroikus kor költője, nem tud „átváltani.” Régi eszményeit imételgeti monomániásan. Tragikus nagyságát többé nem képes elérni, legfeljebb puffogó pátoszt és virtuóz cselekményvezetést. A corneille-i tragikum hitele elveszett, mert megrendült az az életalap, amelyből kinőtt: *az arisztokrácia ekkor már egyáltalán nem tud azonosulni a politikai progresszióval.* Corneille és Racine alapvetően ellentétes attitűdjének jellemzésére gyakran és joggal idézik az *Andromache* — az első nagy Racine-tragédia — két sorát:

Orestes: Próbáltam én soká elnyomni a szerelmem,
De most, most már megyek vakon a végzetemben.

(I. felv. 1. jel. ford.: Szabó Lőrinc)

Az a közhely, hogy Corneille drámáiban a kötelesség, az ész győz a szenvedély felett, míg Racine-nál fordítva, a szenvedély az ész és a kötelesség felett, természetesen üres általánosság. Annyi azonban tény, hogy Corneille szerint a tragédia „valamely nagy államérdeket követel”, Racine nagy drámáiban viszont a szerelem a művek lényeges tartalma, e szenvedély dinamikája hajtja előre a drámai cselekményt.

E jellegzetesség valódi tartalmát csupán egy Racine-műben szeretném kimutatni, a *Britannicus*ban — a költő legtörténelmibb tragédiájában —, mert ebben láthatók legplasztikusabban azok a drámatörténeti tendenciák, melyeknek nyomon követése e tanulmány voltaképpen célja.

¹⁵ Arnold Hauser: *i. m.* 474. o.

Mindenekelőtt magától a költőtől tudjuk, hogy Agrippina sorsa a dráma központi jelentőségű tartalma:

„Kivált őt igyekeztem megérteni, és tragédiám legalább annyira szól Agrippina kegyvesztettségéről, mint Britannicus haláláról.”¹⁶

Agrippina művészi megformálásának mélysége, plaszticitása, fensége véleményem szerint abból fakad, hogy a költő a fia feletti hatalmát elvesztő anya fájdalmas sorsában egy fájdalmas történelmi sorsot, az *arisztokrácia hatalomvesztését tudta érzékeltetni*. Hogy erről a reprezentatív presztizs növekedésének és a politikai hatalom elvesztésének ellentétében előrehaladó folyamatról van szó, azt jól mutatja az alábbi részlet:

Albina: Anyja előtt Nero vitet, más soha még,
Vesszőnyalábokat, mikén babér az ék.
Mire vágysz hát, ami háláját igazolja?

Agrippina: Kevesebb díszre és jóval több bizalomra.
Haragra ingerel, Albina, mit csak ad:
Méltóságom nagyobb, s tekintélyem apad.
..... gyorsan haladva
Tart a bukás felé Agrippina hatalma.

(I. felv. 1. jel. ford.: Kálnoky László)

Bizonyos értelemben Racine tragédiaköltészetének kulcsszavai ezek. *A nagy Racine-művek világa, az udvari világ, egy bukás utáni világ*. A hatalomból kizártak világa, akiknek egyetlen hatalma a szenvedélyben van. Ebből az létezésből származik a Racine által ábrázolt udvar egész tragikus atmoszférája. Az udvar — bukott emberek rezervátuma. Racine színpadának válság-hangulata elsődlegesen nem egy korai polgári válságélmény kifejeződése. Ez a színpad teljes egészében a reprezentatív nyilvánosság, az udvar fóruma. Válsághangulata az arisztokrácia bukását, válságélményét tükrözi. Racine költészetére maradéktalanul érvényesek — és talán csak az ő költészetére érvényesek maradéktalanul — Marx híres szavai az *ancien régime tragédiájáról*:

„Tragikus volt története, ameddig a világ preexisztens hatalma volt, a szabadság pedig csak személyes ötlet volt, egyszóval, ameddig ő maga hitt és hinnie kellett jogosultságában. Ameddig az *ancien régime* meglevő világrendként küzdött egy csak létrejövő világgal, addig az ő részén egy világtörténelmi, de nem személyes tévedés állt. Bukása ezért tragikus volt.”¹⁷

Az a fordulat, amelyet a racine-i dramatika jelent a corneille-ihez képest, jól látható a Néró-alak koncepciójában. Racine a mű 1670-es előszavában hangsúlyozza, hogy Nérót nem uralkodói tevékenysége közben, hanem családi környezetében mutatja be.¹⁸ Az uralkodó tehát nem mint politikus vesz részt a drámai cselekményben, hanem mint ember. Nem a trónon cselekszik, hanem az udvari életben. Az udvari életben mint privátszférában. *Az uralkodó itt mint magánember*, a saját egoisztikus céljainak él. Jellegzetes, hogy e tény első nagy ábrázolása az uralkodó zsarnoki önkényének kiszolgáltatott patricius- vagy polgárlány tragédiájával kapcsolatos. A női tisztesség elleni me-

¹⁶ Jean Racine *Összes drámái*. Magyar Helikon, 1963. 262. o.

¹⁷ Marx: *A hegelii jogfilozófia kritikájához*. Bevezetés. MEM Bp. 1957. 381. o.

¹⁸ Racine: *Oeuvres complètes*. Éditions du Seuil, 1962. 142. o.

rénylet mindenkit spontánul felhőborító módon, plasztikusan, s ezért művészi ábrázolásra roppant előnyösen mutatja fel egy osztálykonfliktus morális tartalmait. Nem véletlenül lett ez a képlet a szentimentalizmus konfliktusvilágának egyik alaptípusa. Racine itt e kollízió legdurvább formáját dolgozza fel, az uralkodói erőszakot a női ártatlanság ellen. Ez lesz majd Lessing *Emília Galottijának* az alapja, és elkíséri a polgári drámát a romantikába is, gondoljunk Victor Hugó *A király mulat* c. tragédiájára, illetve a belőle készült *Rigolettóra*.

Ha mármost Racine művészetében valóságos polgári tendenciákat keresünk, ezt nem az udvari élet válsághangulatában találhatjuk meg, hanem az udvari élet átfogó kritikájában. Racine ugyanis ábrázol egy olyan ember-típust is, aki megőrzi, átmenti az emberi értékeket, aki egy normális erkölcsi értékhierarchia birtokában ítélkezik az udvar világa felett. Jól mutatják azt a *Britannicusban* Junia szavai:

Nerót és Udvarát egy napja ismerem,
De ha meg szabad ezt mondanom, e helyen
Egymástól gondolat s szó, jaj, de messze tértek!
A szív és az ajak egyet itt sosem érthet!
Az esküt, óh, milyen örömet megszegik!
Neked is, nekem is idegen hely ez itt!

(V. felv. 1. jel.)

Racine a dráma fiatal szerelmespárjában, Junia és Britannicus alakjában egy olyan új *embertípust* rajzol meg, melynek egymással szorosan összefüggő vonásai egyrészt a meghitt, bensőséges szerelem, másrészt az udvartól való távolmaradás, menekülés törekvése. Ugyanez a típus felbukkan az udvar legkomorabb képét adó Racine-tragédiában, a *Phaedrában*, Aricia és Hippolytos alakjában. Hippolytos meg akar szökni szerelmesével az udvarból:

A szolgaság nyűgét taszítsd le életedről,
Merj velem tartani, szökésemben velem jöjj,
Hagyd el a gyászos és meggyalázott helyet,
Hol mérges levegőt szív csak a becsület,

(V. felv. 1. jel. ford.: Somlyó György)

Véleményem szerint itt nyílik meg az az út, amely kivezet a klasszikus tragédiából, az udvari művészetből a polgári életbe. Ezekben a költői alakokban, akik tudják, hogy humánus kapcsolatuk harmonikus kibontakozása csak az udvartól távol lehetséges, a későbbi polgári szentimentális hősök elődeit kell látnunk.

Végül jeleznünk kell a Racine-dráma egy általános sajátosságát: nagyfokú *bensőségességét*. Cassirer rámutat, hogy a szenvedélyek dinamikáját elsőként Racine vezette be a francia drámába.¹⁹ Szerintem még többet tett: az érzelmek dinamikáját a tragédia kompozíciós elvévé tette. Ennek legpregnansabb példái az első és az utolsó nagy mű, az *Andromaché* és a *Phaedra*. Ez a dramaturgia egy sajátos megoldás a corneille-i tragédia antinómiájához képest: *az elvont statika és a színpadi mozgalmasság ellentmondását a bensőségesség révén oldja fel*. A tulajdonképpeni cselekmény az emberi bensőségben zajlik le. Ez a dramaturgiai elv egy különleges *zenei atmoszférát* hoz létre Racine

¹⁹ Cassirer: *i. m.* 80. o.

²⁰ Romain Rolland: *Zenei miniatűrök* I. Gondolat, 1961. 141–167. o.

tragédiáiban, amelynek hordozója a költői nyelv. De a francia tragédia közeledése a zenéhez más vonatkozásban még nyilvánvalóbb: már Corneille *Andromède*-jében megjelenik a zene, Racine utolsó két tragédiája pedig határozottan a zenés tragédiához közelít (*Eszter, Atália*). E folyamat betetőzése a francia barokk zenedráma megszületése Lully művészetében. Ez az opera a Racine-tragédia édestestvére. Rokonságukat, Lully szavaló-énekének és Racine deklamációjának mély benső kapcsolatát elmélyült és meggyőző analízissel mutatta ki Romain Rolland.²⁰ Ehhez a még erősen retorikus stílushoz képest fokozottan bensőséges a francia operatörténet második nagy alakjának, Rameau-nak művészete. Kétségtelen, hogy ebbe már a szentimentális polgári bensőségesség olyan tendenciái is belejátszanak, melyekre az előbb utaltam Racine bizonyos alakjairól szólva. Ennek ellenére Rameau operája alapjában mégis az udvari művészet, az arisztokrata ízlés és érzésvilág utóvédharca, mely

„...nem volt összhangban ... korának belső törekvéseivel, amelyeket az enciklopédisták fejeztek ki...”²¹

S nem véletlen, hogy ezt az utóvédharcot a zenés, nem pedig a klasszikus tragédia vívta meg. A harc színtere ugyanis mindinkább leszűkült, a politikai csatavesztés után a privátszféra léttényeiből is egyre inkább csak a személyes, legbensőbb élet eseményei lettek emberileg-művészileg hasznosíthatók. Az arisztokrácia világképe az enciklopédisták korában már csak az emberi bensőség hadállásaiban volt bizonyos hittel és hitellel fenntartható, s így adekvát művészi ábrázolását is legfeljebb csak a zenében mint az emberi bensőség minézisében nyerhette el valóban művészi ranggal. Persze itt már igen nehéz éles határvonalat húzni az arisztokrata és a polgári között. Az államból kizárt privátszférában kibontakozó emberi bensőség világa egyszerre az arisztokrácia defenzívájának végpontja és a polgárság offenzívájának kezdőpontja.

A polgári drámaelmélet alternatívái

A nyilvános hatalomból kizárt magánemberek viszonyai alkotják a polgári társadalmat, a privátszférát, amely átfogja egyrészt az árutermelés és -csere területét, másrészt pedig a családot, az intimszférát. Mivel az ökonómiai kapcsolatok világa mint a nyilvánosság szempontjából releváns privátszféra kívülesik a családi otthon falain, megköveteli a *polgári nyilvánosságot*, melynek feladata mindenekelőtt az, hogy örködjék a gazdaság felett. De nemcsak ennyi: ezt a szférát és irányítását eszmék segítségével interpretálni kell. Marx rámutatott, hogy ezeknek az eszméknek a bázisa maga a csere.¹ Ezen a bázison, amikor az árutulajdonos emancipálódik az állami kontroll és direktívák alól, a politikai-gazdasági emancipáció révén bekövetkezik a polgár pszichológiai emancipációja. Ez a családi életben, az intimszférában zajlik le.² Bár a család függő viszonyban áll a munka és az áruforgalom szférájával, mégis függetlennek, minden társadalmi köteléktől eloldottnak, a tiszta emberiség világának szeret-

²⁰ *Uo.* 208. o.

¹ Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz Verlag, Berlin 1953. 156. o.

² Vö. J. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Luchterhand, Neuwied am Rhein und Berlin 1965. 58–68. o.

né tudni magát. A társadalmi kényszer alól feloldott intimitás immár nem akar tudomást venni saját ökonómiai eredetéről, megtagadja azt. Mint Habermas kimutatta, itt, az *intimszférában alakul ki az az ideológia, amellyel a polgár a maga világát interpretálja*. Eszerint a család úgy tűnik fel, mint szabad egyének önkéntes társulása, szeretetközösség, amely biztosítja az emberi képességek öncélú kibontakozását és létrehozza a képzett személyiséget.³ A szabadság, szeretet és képzés ideálja, a *humanitás-ideál*, bár végső eredete a cserében van, származását letagadva a családi otthon intimitásában bontakozik ki, s a polgári nyilvánosság fórumán ideológiává, morállá szélesül.

Ezt az ideológiát a privátszférára vonatkoztatják, s így teljesen apolitikus. Általában a polgárságot a XVIII. sz. első felében teljes politikai apátia jellemzi.⁴ E téren a század közepén következik be fordulat. Az apolitikus polgári ideológia, a polgári morál abban a pillanatban, amikor az uralkodó politikára vonatkoztatják, közvetve politikaivá válik: *a politika morális kritikájává*.

Ebben a folyamatban rendkívül fontos szerepet játszik a színház, s ezt a kor ideológusai programszerűen tudatosítják is. Diderot így ír:

„Sokszor elgondoltam már, hogy igenis lehetséges a főbb erkölcsi kérdéseket színpadon megvitatni, anélkül, hogy a drámai cselekmény irama, heve, lendülete kárát látná.

Mert mi kell ehhez? Mindössze egy dolog: hogy a dráma menete éppoly szükségszerűen hozza magával az erkölcsi kérdést, mint a *Cinnáé* a lemondást a császári hatalomról. A drámaköltő sort keríthetne az öngyilkosság, a becsület, a párhaj, a vagyon, a rang kérdésére s még száz másakra.”⁵

Lessing a teljes egyetértés jegyében idézi J. J. Dusch *Prológu*sát a hamburgi színház megnyitőelőadásához:

Bár a törvény örökdik az államrend felett,
Az igazságtalant béklyóval kötve meg,
De a bíró előtt csel védi még a rosszat,
Pajzs még a hatalom a fenséges gazoknak.
Ki áll bosszút ezért? Az állam mélyre hull,
Ha erények helyett a törvénykönyv az úr!

.....
A művészet csupán az egyetlen, ki bátor,
Híú képet fest a torz, a bűnös balgaságról;
S a hálót fejtve föl, mit ármány csele szö
Zsarnokkal szembe néz, s kimondja: zsarnok ő!
A trón előtt se báb, pipogya félszt nem érez,
De mennydörögve szól uralkodók szívéhez;
A törtetőnek állj! az álszentnek harag,
Rémít véres királyt, balgát bölcsés kacag,
És okulásra int a holtakat idézve,
Nagy művészet: tanít nevetni, sírni véle.

(ford.: Vámosi Pál)⁶

Schiller ezt mondja *A színpad mint morális intézmény* (!) c. értekezésében:

³ Uo. 59. o.

⁴ Vö. Elinor G. Barber: *The Bourgeoisie in 18th Century France*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1955. 68–74. o.

⁵ Diderot: *Színészparadoxon. A drámaköltészetéről*. Magyar Helikon, 1966. 111. o.

⁶ Lessing: *Laokoón. Hamburgi dramaturgia*. Akadémiai Kiadó, 1963. 232. o.

„A színpad törvénykezése ott kezdődik, ahol a világi törvények területe véget ér. Ha az igazságszolgáltatás aranyért vakká lesz, és a bűn szoldjában tobzódik, ha tehetetlenségének a hatalmasok galádsága fittyet hány és a felsőbbség karját emberi félelem megköti, a színpad átveszi a kardot és a mérleget s a bűnt szörnyű ítélőszéke elé hurcolja.”⁷

„A színpad az a közös csatorna, amelybe a nép jobbik, gondolkozó részéből alááramlik a bölcsesség fénye, és innen halványabb sugarakban szétterjed az egész államban. Helyesebb fogalmak, leszűrődöttebb elvek, tisztább érzelmek áradnak innen a nép összes ereibe; a barbárság, a sötét babona köde szertefoszlik, az éjszaka meghátrál a győzedelmes fény elől.”⁸

A színház tehát az a fórum, amelyen a polgári társadalom morális kritikát gyakorol a politikai hatalom felett.

A színház e hivatásának első nagy beteljesítője *Voltaire* volt, teljes összhangban ideológiatörténeti szerepével. Hiszen amikor irodalmi, esztétikai vagy történelmi kritikát folytatott, közvetve az államot és az egyházat kritizálta. Ezzel a látszólag apolitikus kritika ténylegesen politikaivá lett.⁹ *Voltaire* dramatikájának alapproblémája a szarnokság és a tolerancia. E két témával kapcsolatban különösen szembeszökő a morál felnövése indirekt politikai kritikává. *Voltaire* maga is tudatában volt ennek. Egyik legfontosabb drámájának, a *Mohamednek* kapcsán ezt írja:

„Mindig az volt a véleményem, hogy az igazi tragédia nem lehet csak egyszerű látványosság, amely csupán megindítja, de nem javítja meg a szívet. Mit érnek az emberiségnek az antik hős bajai és szenvedélyei, ha nem szolgálnak egyben arra, hogy tanítsanak is bennünket? Elismerik, hogy *Tartuffe*, ez a remekművű komédia, amelynek párját egyetlen nemzetnél sem találjuk, sok jót is tett az emberekkel, mivel egész csúfságában leplezte le a képmutatást; mért ne támadhatnánk hát meg egy tragédiában azt a csalást, amely egyszerre mutatja be az egyik fél képmutatását és a másik fél vak dühét? Miért ne lehetne visszatérni ama régi gonosztevékhöz, a babona s a fanatizmus hirhelt alapítóihoz, akik elsőnek ragadtak gyilkos tőrt az oltár előtt, hogy feláldozzák azokat, akik nem követték tanaikat? . . . Mohamed itt nem más, mint *Tartuffe*, fegyverrel a kezében. . . ”¹⁰

Ennek az ideológiai fejlődésnek azonban igen súlyos művészi következményei vannak. Nyilvánvaló ugyanis, hogy *Tartuffe* fegyverrel a kezében nem jelenhet meg a polgári otthonban. Az ebből a tematikából keletkező drámai küzdelemnek a nyilvánosság előtt, a nyilvánosság szférájában kell lezajlania, mégpedig erre hivatott hősök részvételével. Ezek a hősök azonban nem lehetők fel a polgári életben, csak az arisztokráciában. Később igen plasztikusan írta le a reprezentatív személyiségnek ezt a problémáját *Goethe* a *Wilhelm Meister tanulóéveiben*:

„Ha a nemesember a mindannapi életben nem ismer határokat, ha királyokat vagy királyhoz hasonló alakokat lehet kifaragni belőle; mindenütt csöndes öntudattal léphet a hozzá hasonlók elé; mindenütt előre szabad törtnie, a polgárhoz ellenben semmi sem illik jobban, mint a számára megvont határvonal tiszta, csöndes érzete. Neki nem szabad megkérdeznie: Mi vagy? Csak ezt: Mid van? Mekkora belátásod, minő ismereteid, képességeid, mennyi vagyonod? A nemesember személye megmutatásával mindent odaad — a polgár nem ad, nem adhat semmit a személyiségével.”

(ford.: Benedek Marcell)

⁷ *Schiller válogatott esztétikai írásai*. Magyar Helikon, 1960. 45. o.

⁸ *Uo.* 51. o.

⁹ R. Koselleck: *Kritik und Krise*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1959. 94—95. o.

¹⁰ *1740. decemberi levele II. Frigyes porosz királynak. Voltaire levelei*. Gondolat, 1963. 56. és 61. o.

Elsősorban a személyiségnek ez a reprezentativitása, nem pedig a hősök közvetlen politikai jelentősége az alapja Voltaire tragédiáinak:

„... a tragédiában mindig a köznép fölé emelt emberek kellene, nemcsak mert az államok sorsa függ e fontos személyiségek sorsától, hanem azért is, mert a nemzetek szemében híres emberek szerencsétlenségei sokkal mélyebb benyomást tesznek ránk, mint a köznép balsorsa.”¹¹

A Voltaire-tragédia nagy belső ellentmondása, a polgári ideológia és az arisztokratikus klasszicista forma együttélése tehát nem egyszerűen a költő konzervatív ízlésének a következménye. Itt egy reális művészi problémáról van szó. *Voltaire csak a reprezentatív nyilvánosság szférájában található alkalmas szereplőket ideológiájának szószólóivul.* Ez viszont művésziileg két vonatkozásban is csődhöz vezetett. Először is *tankölteményszerű elvontsághoz*, egy eszmék szócsövétül szolgáló, de teljesen *életidegen drámai kompozícióhoz*. A maga karikatúrisztikus mivoltában jól megvilágítja azt Voltaire szellemes mondása, amelyet első személyes találkozásuk alkalmából Marmontel jegyzett fel. Miután Voltaire azt javasolta tisztelőjének, hogy próbálkozzék komédiaírással, a következő párbeszéd zajlott le közöttük:

„Ah, Uram, hogyan készítenék arcképeket, hiszen nem ismerem az arcképeket!” Elmosolyodott válaszon: „Nos, akkor írjon tragédiákat.”¹²

Másrészt ez a voltaire-i út abban az értelemben is művészi csődhöz vezetett, hogy a költő a reprezentatív nyilvánosság egy konkrét, történelmileg kialakult, tradicionális és önmagát túlélt formáját választotta tragédiái világául, azt amelyik a klasszikus francia tragédiában bontakozott ki. Mármost a tragédia műfajában ez, éppen tradicionálisitása következtében, nem lehetett a modern ideológia adekvát művészi formája. Hogy a probléma sajátosan drámatörténeti, azt alátámasztja az a tény is, hogy a reprezentatív szféra Voltaire elbeszéléseiben és kisregényeiben ironikus-szatirikus-mesés elidegenített módon alkalmas közege volt az író eszmevilágának és nagy művészetet tett lehetővé. Le kell tehát szögeznünk: Voltaire tragédiáival kapcsolatban nem egyszerűen arról van szó, hogy a korkérdésekre adott haladó válaszaihoz mint tartalomhoz elavult formát választott. A Voltaire-tragédia éppen ebben az ellentmondásosságában mint egységes képződmény jelent meghatározott választ a kor kérdéseire. Mégpedig *ideológiailag progresszív, művésziileg objektive konzervatív* választ.

Hogy itt nem Voltaire személyes művészi ízlése a döntő mozzanat, hanem magának a polgári életnek és polgári ideológiának az ellentmondásos viszonya mint a tragédia alapja, azt mi sem bizonyítja jobban, mint a Voltaire utáni francia drámatörténet. Ennek fő vonala a tragédia műfajában ugyanis éppen a voltaire-i tendencia folytatása, sőt, elmélyítése. Ennek a fejlődésnek a lényegére már Plehanov rámutatott.¹³ Arról van szó, hogy a polgári forradalmat előkészítő és ábrázoló drámának valódi hősökre volt szüksége, de ezeket nem találhatta meg a polgári életben, hanem csak az antik világban. A színpadon a szó legszorosabb értelmében kölcsönzött jelmezekben és jelszavak-

¹¹ Voltaire: *Oeuvres complètes*. 9. Chez Firmin-Didot et C^e, Libraires, Paris 1876. 336. o.

¹² Marmontel: *Oeuvres posthumes. Mémoires*. 1. Paris 1804. 185. o.

¹³ Plehanov: *Irodalom és esztétika*. Kossuth, 1962. 95–96. o.

kal játszották a polgári forradalom drámáját. Ez művészi megfelelője volt annak a valóságos történelmi stilizációnak, amelyről Marx beszél a francia forradalommal kapcsolatban.¹⁴ A francia tragédiaköltészet igazi problémája az, hogy ez az antikizálás egy XVII. sz.-i értelmű klasszicizálást eredményez. Ennek nemcsak az volt az oka, hogy az irodalmi örökség, ez a valóban hatalmas művészi kincs, akadémiailag is kodifikált költői norma volt ebben az időben, hanem főként az, hogy ez az egész drámairodalom elsődlegesen ideológiai-politikai indítású, s nem közvetlenül a társadalmi életfolyamatból bontakozik ki. Ennek következtében az ábrázolás nem annyira plasztikusan drámai, mint inkább frappánsan és patetikusán költői. Nagyon jellemző az a többnyire figyelemre sem méltatott tény, hogy Diderot, aki — mint erre még rá-
tértek — a polgári dráma legnagyobb teoretikusa volt, amikor politikai célzatú dráma írásával kísérletezik, kénytelen az ókorhoz fordulni (*Terentia*). Pedig megpróbált szakítani a francia klasszicizmus hagyományaival, s az antik tárgynak modern, prózai formát adni. Műve azonban befejezetlen maradt. Erre igen jó magyarázatot ad úttörő Diderot-monográfiájában a Hegel-tanítvány Karl Rosenkranz:

„Az, hogy Diderot ezt a drámát, amelyet olyan szélesen kiszótt, nem fejezte be, azt hiszem abból a homályos érzésből eredhetett, hogy ebben a tragédiában *vielleicht* abba, amit már leküzdött. Egy olyan anyagnak, amit itt bemutatott, nem is felelt meg tartósan olyan jól az általa alkalmazott próza, mint az alexandrinus, amelynek cezúrája, kádenciája, ríme alkalmasabb azoknak az *ellentmondásoknak* a poentírozására, amelyek itt minden alak harcoló érzéseiben megvannak. Diderot rendkívül ékeesszóló, de minél inkább az, annál inkább megkívánjuk, hogy ez a tüzes nyelv felemelkedjék a versig. Diderot-nak meg kellett volna gondolnia, hogy Ciceróval és Catilinával átlépett a családból az államba, és hogy alakjainak pátosza nemcsak morális, hanem politikai egyúttal. Nem volt tudatában annak, hogy az *anyag* megválasztásával haladást tett.”¹⁵

Diderot-nak ez az ellentmondásos kísérlete még élesebben világítja meg a Voltaire-től a forradalomig, de Belloy, Saurin, Chénier és mások művészetéig tartó drámai fejlődést.¹⁶ Ennek lényege tehát az, hogy az ideológiai és közvetve vagy közvetlenül politikai fogantatás ezeket a drámákat otthontalanná teszi a polgári életben, s ennek ideologikus történelmi előképéhez, az antikvitáshoz vezet, de ugyancsak a polgári életben való hontalansága következményeképpen paradox módon annak tradicionális, klasszicista formájához. Ez az oka annak, hogy nagyszabású történelmi küldetése ellenére ebben a drámában nem jött létre tartalom és forma újszerű, szerves művészi egysége, s így valódi remekmű sem.

Ezzel a tendenciával polárisan ellentétes *Rousseau* megoldási kísérlete. Kiindulópontja a klasszicizmus kritikája. Alapvető ellenvetését így fogalmazza meg *Új Héloïse* c. regényének hőse, Saint-Preux:

¹⁴ Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*. MEM 8. Bp. 1962. 105—106. o.

¹⁵ Karl Rosenkranz: *Diderot's Leben und Werke* II. F. A. Brockhaus, Leipzig 1866. 342. o.

¹⁶ E történelmi folyamatot részletesen leírja H. C. Lancaster: *French tragedy in the time of Louis XV. and Voltaire. 1713—1774*. I—II. Les Belles-Lettres-G. Cumberlege, London—Paris 1950., és *French tragedy in the reign of Louis XVI. and the early years of the French Revolution. 1774—1792*. Hopkins, Baltimore 1953.

„(A tragédia) a görögöknél kellemes és tanító jellegű látványosságként szolgált ellenségeik, a perzsák okozta bajokban és ama királyok bűnei és eszteleniségei közepette, kiktől e nép megszabadította magát. Ha Bernben, Zürichben és Hágában bemutatják az Ausztriai-ház egykori zsarnokságát, akkor a hazaszábadtság szeretettel érdekessé teszi számunkra ezeket a dolgokat, de kérdezem én, milyen gyakorlati hasznuk van itt Corneille tragédiáinak, és mi lényeges Párizs népének Pompeiusból és Sertoriusból? A görög tragédiák reális vagy legalábbis a nézők által annak tartott és történelmi hagyományokon nyugvó eseményeken alapultak. De mire szolgál a Nagyok lelkében égő hősi és tisztá láng? Nemde a szerelem és az erény csatái gyakran okoznak nekik nyugtalan éjszakát, és mennyi gonddal kell megvívnia a szívnek a királyok házasságában?!”

Ezek után Rousseau éles és jogos kritikát ad a klasszicista tragédia dramaturgiájáról, stílusáról, előadásbeli visszasságairól. Rousseau útja eddig nagyjából közös a polgári dráma teoretikusaiéval. A továbbiakban azonban el kell válniok. Ez Rousseau társadalom- és történetfilozófiájából következik. Rousseau felvázolja egy mindent átfogóan politikai társadalom eszményét, amelyben a privátszférának, az állam alól emancipált polgári társadalomnak egész egyszerűen nincs helye. Ennek megfelelően Rousseau nemcsak a klasszicista, hanem a polgári drámát is elveti, s a számára egyetlen lehetséges megoldást választja, *a színház, a dráma felszámolását*. E művészet egyetlen formáját engedni meg, a népünnepeket:

„A lakodalmóniai ünnepet állítottam példának arra, hogy mit szeretnék nálunk látni. Nemcsak tárgyat tekintve, hanem egyszerűsége miatt is elfogadhatónak találok: pompa, luxus, technikai apparátus nélkül, itt minden kedves patriotizmust lehel magából, ez teszi érdekessé, és ez a szellem megfelelt a szabad embereknek, akiknek nem voltak sem üzleti ügyeik, sem gyönyöreik, legalábbis abban az értelemben nem, ahogy ma nevezük; és közös táncal töltötték napjaikat és életüket, anélkül hogy ezt túl rövidnek, amazt túl hosszúnak találták volna. Esténként vidáman tértek haza, hogy elköltsék egyszerű vacsorájukat, elégedetten hazájukkal, polgártársaikkal és önmagukkal. Ha példát kérnek ezekre a közös szórakozásokra, akkor Plutarkhoszból hozok fel néhányat.

Három csoport volt — mondja —, mely korosztályonként oszlott meg, és táncoltak és énekeltek. Az öregek kezdték a következő sorpárral:

Hajdanában mi voltunk
Ifjak, derekak és bátrak.

Ezt követték a férfiak, akik fegyverüket összeütve kádenciában énekeltek:

Most mi vagyunk azok,
Mindenre készek

Végül jöttek a gyerekek, s így feleltek torkuk szakadtából énekelve:

És hamarosan mi leszünk azok,
Kik mindnyájatokon túlteszünk.

Íme, itt van, ez az a színház, amire a köztársaságoknak szükségük van.”¹⁷

Rousseau-nak ez a koncepciója nem egyszerű naivitás. Teljes összhangban van társadalom- és történetfilozófiájának, etikájának és pedagógiájának radikális, az irrealitásig radikális utópizmusával. Éppen legforradalmibb, legmesszebbre mutató gondolatainak következetes végigvitelét láthatjuk itt az esztétika területén.

*

¹⁷ Rousseau: *Lettre a M. D'Alembert sur les spectacles*. Lille, Librairie Giard-Genéne, Librairie Droz, 1948. 181–183. o.

Voltaire és Rousseau megoldási kísérletei között a tertium daturt a *polgári dráma elmélete* találta meg. Mint már említettem, a kiindulópont a klasszicizmus bírálata. A polgári dráma teoretikusai mindenekelőtt adottnak tekintik, de átértelmezik az embernek és pozíciójának a klasszicista drámában ábrázolt meghasadását. Itt nemcsak arról van szó, hogy a politikát a maga közvetlenségében ki kell rekeszteni a drámából. Ezt Voltaire is elismeri:

„A politika kitűnő dolog, de a tragédiákban ez nem igen sikerül, azt hiszem, ez az egyik fő oka annak, hogy a nagy Corneille legtöbb darabját nem játsszák. Inkább a szívhez, mint a szellemhez kell szólni.”¹⁸

Ugyanakkor, mint láttuk, Voltaire-nak a státusra még szüksége volt. A polgári dráma elméletírói magát a státust mint státust választják le az emberről, s tisztán az emberre, vagyis a polgárra kívánják építeni a műfajt. Ez fejeződik ki *Diderot* kijelentésében:

„Ha Iphigeneia anyja egy pillanatra is Argosz királynőjének és a görög vezér hitvesének mutatkozott volna, számomra senki lenne. Az igazi méltóság, ami engem meghat és felbolygat, az az anyai szeretet képe a maga teljes valóságában.”¹⁹

Diderot hű követőjeként ír *Értekezés a komoly műfajról* c. tanulmányában Beaumarchais:

„Ha szívünk együttérez a tragédia szereplőivel, az nem azért van, mert hősök vagy királyok, hanem mert emberek és szerencsétlenek: vajon Messzena királynője megindító? Nem, hanem Egisztosz anyja, a magányos lélek hat szívünkre . . . Gyakran tapasztalom, hogy egy herceg öröme, sikere vagy dicsősége csak idegen, meddő csodálatot vált ki belőlünk. Akkor lesz valóban kedves számunkra, ha bajba kerül. Igazi, őszinte kapcsolat mindig ember és ember, nem pedig ember és király között alakul ki.”²⁰

Hasonló szellemben haladja meg a voltaire-i álláspontot *Lessing*:

„Fejedelmek és hősök neve pompát és fenséget adhat egy darabnak; de a meghatottság érzelméhez nem járul semmivel. Természetes, hogy legmélyebben azok szerencsétlensége hatol a szívünkbe, akiknek életkörülményei a legjobban megközelítik a miénket, és ha királyokon szánakozunk, mint emberekkel érzünk együtt velük, nem mint királyokkal. Magas rangjuk szerencsétlenségüket gyakran jelentősebbé teszi ugyan, de azért nem teszi érdekesebbé. S legyenek bár sorsukkal egész népek egybekötve, rokonszenvünk csak egyetlen tárgyat kíván, és az állam tulságosan is absztrakt fogalom érzelmeink számára.”²¹

A polgári dráma teoretikusai tehát nemcsak ideológiájában, de tárgyában is *polgári drámáért harcolnak*: azaz a *polgári élet*, a *privátszféra* ábrázolásáért. Ezt egyfelől roppant lelkesülten nyilatkoztatja ki Diderot a *Beszélgetések a Törvénytelen fiúról* c. művében:

„(Dorval:) . . . Azt mondják, hogy ma már nincsenek nagy tragikus érzelmek, hogy lehetetlen fennkölt érzelmeket meglepő és új módon ábrázolni. Ez így van talán a tragédiában, ahogy a görögök, a rómaiak, a franciák, az olaszok, az angolok és a föld minden népe megalkotta. De a családi tragédiának más lesz a cselekménye, a tónusa, egy bizonyos magasztosság lesz a sajátja. Én érzem

¹⁸ Voltaire: *Oeuvres complètes*. 12. Chez Firmin-Didot et C^{ie}, Libraires, Paris, 1878. 510. o.

¹⁹ Diderot: *Oeuvres esthétiques*. Éditions Garnier Frères, Paris 1959. 91. o.

²⁰ Beaumarchais: *Théâtre*. Librairie de Firmin Didot frères, Paris 1874. 7–8. o.

²¹ Lessing: *i. m.* 260–261. o.

ezt a magasztosságot, benne vannak egy apa szavaiban, ki így szólt fiának, aki öregségében táplálta: „Fiam, egyenlők vagyunk, én adtam neked az életed, te visszaadtad azt nekem”. Egy másik apa pedig ezeket a szavakat mondta a fiának: „Mondj mindig igazat. Ne ígérj semmit senkinek, amit nem tudsz teljesíteni. Esdekelve kérem ezt ezeknél a lábaknál, melyeket én melengettem, mikor a bölcsőben voltak.”

En: De érdekel minket ez a tragédia?

Dorval: Ezt én kérdezem öntől. Sokkal közelebb van hozzánk. Ez azoknak a szerencsétleneknek a képe, akik körülvesznek bennünket. Hogyan! Önt nem fogja meg az a hatás, melyet egy valószerű színpad, igazi öltözet, a cselekményhez szabott beszéd, egyszerű történet gyakorolt önre, és olyan veszélyek, melyektől lehetetlen, hogy ne féltette volna szüleit, barátait vagy saját magát? Egy sorsfordulat, a becstelenségtől való félelem, a nyomor következményei, egy szenvedély, mely végső romlásába vezet, a romlásból az elkeseredettségsébe, onnan egy kegyetlen halálba, nem ritka események; és azt hiszi, hogy nem indítja meg annyira, mint egy zsarnok mesebeli halála, avagy egy gyermek feláldozása az athéni vagy a római istenek oltárán?”²²

Másrészt érdemes megfigyelni, hogy a lelkesült előadást hogyan árnyékolják be a reménytelenség szavai:

„(Dorval:) A drámai műfaj arculatának megváltoztatására nem kérnék mást, mint azt a nagyon tágas színházat, ahol egy nagy teret mutattak épületekkel vagy egy palota oszlopcarnokát, vagy egy templom bejáratát, ahogy a darab megkívánta, és mindezek a helyek úgy voltak beosztva, hogy a néző láthatta a darab egész folyamatát. Volt még egy rejtékely a színészeknek.

Valószínűleg ilyen volt hajdanában Aiszkhülosz *Eumenidákjának* színpada. Egyik oldalon volt egy terület, ahol az elszabadított fúriák keresték Oresztész, ki elbújt üldözésük elől, míg azok elcsöndesednek; a másik oldalon látni lehetett a bűnöst, homlokán szalaggal, amint segítyt kérőn öleli át Minerva szobrának lábait. Emitt Oresztész könyörög az istennőhöz, amott a fúriák rohannak fel és alá. Végül az egyik felkiált: „Íme a vérnyom, melyet az anyagyilkos lába hagyott... érzem... érzem...” Megy előre, szánalmat nem ismerő nővérei követik: mennek, elindulnak előbbi helyükről Oresztész menedéke felé. Körülveszik kiáltozva és bosszútól remegve, fáklyáikat rázva. Erőszak és szánalom micsoda pillanata, amikor az öt kereső kegyetlen lények elérmitő kiáltásain keresztül hallani a szerencsétlen imáját és nyögését! Tudunk mi ilyet csinálni a színpadainkon? Mindig csak egyetlen cselekményszál lehet mutatni, holott a természetben mindig mindig egyidejűségek vannak, melyek az előadásban kölcsönösen erősítenék egymást, és félelmetes hatást tennének ránk. Ekkor rettegőnk színházba menni és mégse tudnók magunkat visszatartani. Ekkor a kis múlt megindulások helyett, a hűvös taps és a ritka könnyek helyett, melyekkel ma beéri a költő, megmozgatná a gondolkodást, izgalmat és félelmet keltene a lelkekben, és megújulnának a régi tragédia oly valószerű és mégsem durva jelenségei. Azt várják, hogy megjelenjék egy zseni, aki össze tudja kombinálni a pantomimot a beszéddel, a némajelenetet összekapcsolja a dialógussal, és gyümölcsözteti a két jelenet egyesítését, közelhozva egymáshoz a mindig meglévő szörnyűt és komikusát. Ez mindig sikerre számíthat. Mihelyt az eumenidák végigmentek a színen, megérkeznek a szentélybe, ahová a bűnös visszahúzódt; és a két jelenet egyesült... . Nézzük, mi az, ami ma lehetséges, és vegyünk egy mindennapi és közönség példát.

Egy apa párban elvesztette a fiát: ez éjszaka történik. Egy szolga, a hare tanúja, jön jelenteni a hírt. Belép a szerencsétlen apa szobájába, az apa alszik. A szolga jön-megy. Zajt csap, hogy ura felébredjen. Az megkérdi: ki az? — Én vagyok, uram — válaszolja a szolga elváltozott hangon. — Nos, mi van? — Semmi. — Hogyhogy semmi? — Nem, semmi uram. — Nem igaz, te reszketsz, elfordítod a fejed, kerülöd a tekintetem. Még egyszer kérem, mi van? Tudni akarom. Beszélj! Parancsolom. — Mondom uram, hogy semmi, feleli a szolga és folynak a könnyei. — Ó, szerencsétlen, kiált fel az apa, és felugrik az ágyról, melyen pihent; te becsapsz engem. Valami baj történt... Meghalt a feleségem?

²² Diderot: *Oeuvres esthétiques*. 148—149. o.

— Nem, uram. — A lányom? — Nem, uram. — Akkor a fiam? . . . A szolga hallgat, az apa hallja a csendet, leveti magát a földre, és az egész házat betölti fájdalom és kiáltóása. Úgy szenved, ahogy csak egy apa szenvedhet, aki elveszti fiát, a család egyetlen reménységét.

Ugyanez az ember rohan az anyához: ő is alszik. Felébred a hevesen félrerántott függöny zajára. Mi van? — kérdezi. Asszonyom, iszonyú nagy baj van. Itt a pillanat, amikor kereszténynek kell lennie. A fia nincs többé. — Ó, isten, kiáltja a megrendült anya. És megfogja az ágya melletti feszületet, szorítja kezében, rátapasztja ajkát, szemei könnyben úsznak, és ezek a könnyek öntözik keresztre feszített istenét.

Íme az ájtatos asszony képe: csakhamar meglátjuk az odaadó feleség és az elkeseredett anya képét. Egy olyan léleknél, ahol a vallás uralkodik a természet, különösen nagy megrázkodtatás kell ahhoz, hogy igaz hang szakadjon ki belőle.

Eközben bevitték az apa lakosztályába a fiú holttestét, és amíg az anyánál a jámbor kegyelet némajátéka játszódtott le, itt a kétségbeesés.

Látja, hogy a pantomim és a deklamáció hogyan változnak egymás után a hely szerint. Íme, ez az, amivel a mi színpadi félreszólásainkat helyettesíteni kell. De közeledik a jelenetek egyesítésének pillanata. Az anya a szolga vezetésével közeledik férje lakosztálya felé. . . . Kérdem, mi történik ezalatt a nézővel. . . . Egy férj, egy apa, fia holttestére borulva, ez fogadja majd az anyát! Ő áthalad azon a területen, amely a két jelenetet elválasztja. Siránkozó kiáltások ütik meg fülét. A kép a szeme elé tárul. Hátraveti magát. Elhagyja ereje, és kísértője karjaiba hanyatlik. Majd torkából kitör a zokogás. *Tum verae voces.*

Ebben a jelenetsorban kevés a beszéd, de egy zseniális ember, hogy a néma pillanatokat kitöltse, csak néhány egytagú szót fog ejteni; itt egy felkiáltás, ott egy mondat kezdete csak; ritkán enged meg magának folyamatos beszédet, valami rövidebbre van szükség.

Íme a tragédia, de ehhez a műfajhoz szerzőkre, művészekre, színházra és talán egy népre, közönségre lenne szükség.

Én: Hogyan! Ön egy tragédiába hálószobát akar tenni, egy anyát, egy alvó apát, egy feszületet, egy holttestet, két, váltakozva néma és párbeszédés jelenetet! És az illemszabályok?

Dorval: Ó, kegyetlen szabályok, ezeket csak a kicsi és illedelmes művek tisztelik! De — fűzte hozzá Dorval, meglepő hidegvérrel — amit javaslok, egyáltalán nem lehetséges?

Én: Nem hiszem, hogy valaha is eljutunk oda.

Dorval: Akkor minden el van veszve! Corneille, Racine, Voltaire és Crébillon megkapták mindazt az elismerést, amire egy zseniális ember pályázhat, és a tragédia elérte a tökéletesség legmagasabb fokát.²³

Azért idéztük ilyen részletesen ezt a leírást, mert benne plasztikusan kifejezésre jut a felvilágosodás drámaelméleti programjának alapproblémája, Diderot nagyralátó tervei egyfelől, s a megvalósíthatatlanság előérzete másfelől. Ez utóbbi nem egyszerűen a régi szabályok, kötöttségek erejének túlbecsüléséből fakad, hanem a gyökeresen új, polgári problémák megsejtéséből.

Az élet nyilvánosságának az elvesztéséről van szó. Lessing ennek a ténynek a drámára vonatkozóan még csak stilisztikai konzekvenciáit látja:

(A régi tragédiákban), „valamennyi személy szabad és nyilvános téren beszélget és szórakozik egymással, kíváncsi néptömeg jelenlétében. Ezért majdnem mindig tartózkodással, méltóságukra való tekintettel kell beszélgetniük; nem szabadulhatnak gondolataiktól és érzelmeiktől az éppen eszükbe jutó szavakkal, mérlegelni és válogatni kell szavaikat. Mi újabbak azonban, akik a kórust száműztük, akik személyeinket legnagyobbbrészt négy fal között hagyjuk: mi okunk lehet nekünk arra, hogy mégis mindig olyan illedelmes, olyan keresett, olyan rétori nyelven beszéljünk őket? Őket nem hallja senki más, csak az, akiknek megengedik, hogy hallgassa őket; velük nem beszél más, mint olyan emberek

²³ Uo. 114—117. o.

akik valóban részt vesznek a cselekményben, akik tehát maguk is indulatban vannak, és akiknek nincs se kedvük, se idejük kifejezéseik ellenőrzésére. Ezt csak a kórus tette, amely bármily szorosan szövődött a színdarabba, inkább csak ítélte a cselekvő személyek fölött, mintsem hogy valósággal részt vett volna sorukban.”²⁴

Diderot viszont, aki kijelenti, hogy az ő darabját nem a színpadon, hanem a szalonban kell megítélni,²⁵ egyúttal azzal is tisztában van, hogy ez szinte megfojtja a drámát. Világosan látja ezt Landois *Sylvie* c. egyfelvonásos polgári tragédiájáról szólván:

„*En*: Megkapó képpel kezdődik a mű: egy szoba belseje, csak a falai látszanak. A szoba mélyén egy asztalra vetődik a fény, az asztalon egy vizeskanecsó és egy darab kenyér van: íme a hely és a táplálék, melyet egy féltékeny férj szán ártatlan asszonyának, akinek kétségbevonta erényét.

Képzelve el ezt az asszonyt könnyezve az asztal előtt Mlle Gaussin személyében.

Dorval: És ön ítéletet mond a fent idézett kép alapján. Vannak a darabban más részletek, melyek tetszettek nekem. Ez a darab elegendő arra, hogy egy okos emberben felkeltse az érdeklődést, de egy nép meggyőzéséhez több kell.”²⁶

S kimondja, hogy a színház éltető közege a közösség nyilvánossága:

(*Dorval*): „Mondjuk ki világosan; ma már nem létezik többé közösségi színház. Milyen kapcsolatok fűzik ma össze a színházi közönséget a leglátogatottabb napokon, és milyen volt Athénban vagy Rómában a közönség? A régi színház befogadott közel nyolevanezer polgárt. Scaurus színpadát háromszázhatvan oszlop és háromezer szobor díszítette...

... Ítéljen a közönség tömegének erejéből, mert ön igazán ismeri az emberek egymásra hatását és a szenvedélyek megnyilvánulását a népi zendülésekben. Negyven-ötvenezer ember nem az illem szerint viselkedik. És ha megtörtént a köztársaság egyik nagy személyiségevel, hogy könnyet hullatott, mit gondol, milyen hatással lehetett fájdalma a többi nézőre? Van patetikusabb, mint egy tiszteletreméltó ember fájdalma?

Akinek érzelmeit nem növeli a vele osztozók nagy száma, annak valamilyen titkos bűne van; természetében van valamiféle magányosság, ami nem tesz nekem.

De ha a tömeg fokozza a néző érzelmeit, milyen hatással kell lennie a színészre vagy a szerzőre? Micsoda különbség van a két dolog között: egy meghatározott napon, megszabott ideig néhány száz személyt szórakoztatni vagy egy egész nemzet figyelmét lekötöni ünnepnapjain, birtokba venni legpompásabb épületeit, és ezeket az épületeket megszámlálhatatlan tömeggel körülvéve és megtöltve látni, melyeknek szórakozása vagy unalma a mi tehetségunktől függ?”²⁷

Persze a nyilvánosság kérdése a színház vonatkozásában sem egyszerűen pszichológiai probléma, hanem társadalmi kérdés. Eddig a felismerésig Diderot is eljutott. A drámai költészetről szóló értekezésében kifejti, hogy minél civilizáltabb és műveltebb egy nép, annál kevésbé drámába illőek a szokásai; ahogy szelídiül az erkölcs, úgy erőtlenedik. Nem állítja azt, hogy a primitív és az antik erkölcsök feltétlenül helyesek voltak, de mindenesetre költőiek, mert a költészetben nélkülözhetetlen a nagyság, a vadság és a kegyetlenség. A modern erkölcs azonban kicsinyes, erőtlen, mesterkéltséggel és hazug, hiányzik belőle minden nagyság, fenség és igazság. Így a dráma megújulása

²⁴ Lessing: *i. m.* 436–437. o.

²⁵ Vö. Diderot: *Oeuvres esthétiques*. 86. o.

²⁶ Uo. 119. o.

²⁷ Uo. 121–123. o.

csak újabb nagy megrázkódtatásoktól és kataklizmáktól várható.²⁸ Diderot ezzel közvetlenül elébe megy a Hegel-esztétika nagyszerű fejtegetéseinek a hőskor és a modern, polgári kör összehasonlítása tekintetében. Csakhogy a forradalom előtti gondolkodó elméletén nem uralkodik még el a művészet vége hangulat, s így kora művészeti kérdéseire a polgári művészet életre segítésének igényével ad teoretikus választ. Látja a polgári művészet bizonyos ellentmondásait, mégis elszánt harciosa marad.

Mi mármost annak a problémának a lényege, amelyet Diderot egyszer mint a közösségi és a modern színház, másszor pedig a civilizátlanság állapota és a civilizáció szembeállítását fogalmazott meg? Véleményem szerint az *emberi autonómia*, illetve az individualitás és a társadalmi determináció elidegenedésének viszonya, az amit Hegel így írt le:

„...egy későbbi, műveltebb állapottal szemben egy hősi korszak azzal az előnnyel rendelkezik, hogy az egyedi jellem és általában az individuum az ilyen korban a szubsztanciálist, az erkölcsöst, az igazságost még nem találja törvényes szükségyszerűségként magával szemben, s ennyiben közvetlenül a költő előtt fekszik az, amit az eszmény követel.”²⁹

Az egyedi jellem és a (nem feltétlenül állami, hanem elsősorban társadalmi) törvényes szükségyszerűség e kettősségét Diderot világosan látta, és ennek köszönhető a híres *condition-elmélet*.

A conditionra (helyzet, körülmények, társadalmi státus, hivatásrend, stb.) vonatkozó nézetét Diderot így foglalja össze:

„Mindeddig a jellemnek volt elsőrendű szerepe, és a condition csak egy kellék volt, most az kell, hogy a condition váljék elsőrendűvé és a jellem legyen kellék. Minden bonyodalom a jellemből következett. Csak úgy általánosságban megkeresték azokat a körülményeket, melyek előidézték, és ezeket a körülményeket összefüggésbe hozták egymással. A conditionnak kell a mű alapjául szolgálnia. Azt hiszem, hogy ez a forrás bővízűbb, termékenyebb és hasznosabb, mint a másik, a jellemké. Ha csak egy kicsit is zavaros egy jellem, a néző mondhatja, hogy ez nem én vagyok. De azt nem tudja eltitkolni, hogy az a helyzet, melyet a színen játszanak, az övé; nem teheti meg, hogy ne ismerje fel kötelességét. Teljes egészében okozzon neki gondot az, amit hall...”

Én: Így tehát ön azt szeretné, hogy irodalmárt, filozófust, kereskedőt, bírót, ügyvédet, politikust, polgárt, magasrangú hivatalnokot, bankárt, nagyurat és intendánst játsszanak.

Dorval: Tegye hozzá: minden féle emberek közötti viszonyt: a családapát, a férjet, a nővért és a bátyjukat. A családapa! Micsoda téma egy olyan században, mint a mienk, ahol fogalmuk sincs az embereknek arról, hogy mit jelent családapának lenni.

Gondoljon arra, hogy a mindennapoknak új conditionjai alakulnak ki. Gondoljon arra, hogy semmit sem ismerünk kevésbé, mint a conditionokat, és nincsen semmi, ami jobban kellene, hogy érdekeljen bennünket. Mindegyikünknek megvan a külön-külön helyünk a társadalomban, de mindenféle helyzetű emberrel érintkezünk.

A conditionok! Mennyi fontos apróság, részlet, közügyek és családi ügyek, ismeretlen igazságok, új helyzetek adódnak alapjukul. És a conditionoknak nincsenek meg egymás között ugyanígy az ellentéteik, mint a jellemeknek? és a költő nem helyezheti őket szembe egymással?”³⁰

²⁸ Diderot: *Színészparadoxon*. 200–203. o.

²⁹ Hegel: *Esztétikai előadások* I. Akadémiai Kiadó, 1952. 194. o.

³⁰ Diderot: *Oeuvres esthétiques*. 153–154. o.

Korántsem véletlen, hogy most került sor az egyént illetően a *társadalmi státus determináló voltának* elméleti tudatosítására. Alapja az a tény, amelyet Marx így jellemezett a *Német ideológiában*:

„... a történelmi fejlődés folyamán és éppen a társadalmi viszonyoknak a munka megosztásán belül elkerülhetetlen önállósulása következtében különbség ütözködik ki mindegyik egyén életében, amennyiben ez az élet egyrészt személyes, másrészt be van sorolva a munka valamelyik ága és az ahhoz tartozó feltételek alá. (Ez nem úgy értendő, mintha például a járadékos, a tőkés stb. nem volnának személyek többé, hanem úgy, hogy *személyiségüket egészen határozott osztályviszonyok szabják és határozzák meg*, s a különbség csak egy más osztállyal való ellentétben ütözködik ki, és saját maguk számára csak akkor, ha csődbe kerülnek.) A rendben (méginkább a törzsben) ez még el van fedve, például a nemes mindig nemes marad, a roturier mindig roturier, tekintet nélkül egyéb viszonyaira; ez egyéniségétől elválaszthatatlan minőség.” (Kiemelés — F. G.)³¹

A polgári társadalomban kialakuló új helyzet, hogy létrejön a társadalmi státus és a „személyes” egyén viszonyának véletlensége, noha e viszonyon belül a státus mégis maga alá rendeli és meghatározza a személyiséget, megszűnteti a státus és személyiség viszonyának magától értetődő jellegét, és az itt fellépő bonyolult viszonylatokat explicitté és így az elméleti gondolkodás tárgyává teszi. Sőt, mint Diderot condition-elméletéből látható, a művészi alakítás tárgyává is.

Mármost Lessing élesen bírálta ezt az elméletet:

„Válasszunk csak ki egyet, például a bíró hivatásrendjét! Nem kell-e majd neki is, a bírónak, valamilyen jellemet adnunk? Nem kell-e majd szomorúnak vagy vidámnak, komolynak vagy könnyelműnek, nyájasnak vagy hevesnek lennie? Nem ez a jellem emeli csak ki őt a metafizikai elvontságok osztályából és formál belőle valóságos személyt? Nem alapul-e majd ennek következtében a darab bonyodalma és morálja ismét a jellemen? Nem lesz-e ennek következtében a hivatásrend újra csak véletlen?”

Diderot erre azt válaszolhatná ugyan: Természetes, hogy a hivatásrendjében ábrázolt személynek szükségképp megvan a maga egyéni erkölcsi karaktere, de azt akarom, hogy az ne legyen ellentétben a hivatásrend kötelességeivel és körülményeivel; hanem a legjobb összhangban legyen vele. Ha tehát ez a személy bíró, akkor nem tetszésemtől függ, hogy komolynak vagy könnyelműnek, nyájasnak vagy hevesnek ábrázoljam: szükségszerűen komolynak és nyájasnak kell lennie minden alkalommal abban a mértékben, amelyet a szóban forgó ügy megkövetel.

Ezt válaszolhatná Diderot, mondom; egyúttal azonban egy másik zátonyba ütöközött volna, nevezetesen a tökéletes jellemek zátonyába. Hivatásrendjeink megszemélyesítői mindig csak azt tennék, amit kötelességük és lelkiismeretük szerint tenniük kell; teljesen úgy cselekednének, ahogyan az meg van írva. Ezt várjuk a vígjátékban? Vajon efféle ábrázolások elég vonzóak lehetnek? Elég nagy lesz-e az ebből remélhető haszon ahhoz, hogy érdemes legyen egy új műfajt teremteni számára és külön poétikát írni részére.”³²

Ami az első, még Palissot Diderot-kritikája nyomán haladó ellenvetést illeti, az Diderot elméletének valódi lényege szempontjából teljesen irreleváns. A jellemet ugyanis Diderot nem szűkíti le a viselkedésre. Palissot és Lessing kifogására Diderot nevében is Hegel szavaival válaszolhatunk:

„Ha... egy igazságügyi tisztviselő úgy viselkedik és cselekszik, ahogyan a hivatal és a kötelesség megköveteli, akkor csupán a maga meghatározott, a a rendnek megfelelő, jog és törvény által előírt kötelességét végzi; amit az ilyen

³¹ MEM 3. Bp. 1960. 63–64. o.

³² Lessing: *i. m.* 549–550. o.

állami tisztviselők azután a maguk individualitásából belevisznek, az érintkezésbeli kedvességet, eszességet stb. — az nem lényeges dolog és nem szubsztanciális tartalom, hanem közömbös és mellékes.”³³

Ennyiben tehát Diderot-nak igaza van. De éppen ezért jogos, lényegét tekintve, Lessing további kritikája. Diderot felfogása ugyanis fő tendenciáját tekintve több feloldhatatlan *ellentmondáshoz* vezet.

Előszőr: Diderot ellentmondásba keveredik a dráma terve és jellemei viszonyát illetően. Egyfelől azt mondja:

„A költő elkészítheti a dráma tervét, sőt, jó tervet készíthet anélkül, hogy tudná, miféle jellemmel fogja szereplőit felruházni. Ugyanaz megeshet, s meg is esik, nap mint nap, a legelőtőbb jellemű emberekkel. Az apa, ki feláldozza tulajdon lányát, lehet becsvágyó, de lehet gyenge jellemű vagy kegyetlen is. A pénztől megfosztott ember lehet gazdag, de lehet szegény is. Az aggódó szerelmes lehet polgár vagy hős, gyengéd vagy féltékeny, fejedelem vagy lakáj.”³⁴

Másfelől viszont, amikor a feltételezett alkotói folyamatot leírja, minduntalan elszólja magát a tézis ellenkezőjéről.³⁵ A feltételezett alkotói folyamat rekonstrukciójából nyilvánvalóan kitűnik, hogy a terv elkészítése alapvonásaiban előfeltételezte és általában előfeltételezi a jellemeket. Az az érv a terv elsőbbsége mellett, hogy ugyanaz az esemény a legkülönbözőbb jellemű emberekkel megeshet, teljesen hamis. A terv ugyanis a dráma meséje, váza, az események összefűzése, vagyis az események egymással belső kapcsolatban levő, egymásból következő sorozata, a cselekményvázlat. S ha igaz is, hogy bárki belekerülhet egy adott helyzetbe, az már nagyon is az illető személyiségtől, jellemétől függ, hogy hogyan reagál a szituációra, s hogy jellem és szituáció párharcából milyen új helyzet keletkezik, és így tovább; vagyis — Thomas Mann szavával — „nem akárkivel esik meg akármilyen történet”. A baj az, hogy Diderot jellem és szituáció dialektikáját csak a dialógus, a szavak, nem pedig a tettek vagyis a cselekmény vonatkozásában akeptálja:

„...nem kell a szereplőknek szellemet adni, de tudni kell őket olyan körülmények közé helyezni, ahol a körülményektől nyerik azt.”³⁶

„Egyazon tárgyról meghatározott jellemelek felhasználásával végtelen sok tervet dolgozhatunk ki. Ha a jellemelek adottak, beszélni csupán egyféleképpen beszélhetnek. Az egyes szereplők mást s mást mondanak majd, aszerint hogy milyen helyzetet teremtünk számukra; de mert minden helyzetben azonosak önmagukkal, szavaik nem mondhatnak soha ellent jellemüknek.”³⁷

Az utóbbi idézetből az is látható, hogy Diderot követelményül állította a jellem egységét. És ezen a ponton lép fel a *második* ellentmondás. Diderot ugyanis e problémakörben következetes gondolkodónak bizonyul: a körülményeknek a jellem és szituáció viszonyában is egyoldalú meghatározó erőt tulajdonít:

„A jellemeket... a drámai helyzetek határozzák meg.”³⁸

Csakhoggy mi következik ebből? A condition-elmélet következetes végigvitele, az egyes drámai jelenetre való lebontása az elmélet felbomlasztásához vezet.

³³ Hegel: *i. m.* 197. o.

³⁴ Diderot: *Színészparadoxon.* 164. o.

³⁵ *Uo.* 126—129. o.

³⁶ Diderot: *Oeuvres esthétiques.* 99. o.

³⁷ Diderot: *Színészparadoxon.* 121. o.

³⁸ *Uo.* 164. o.

Az egymást követő helyzetek, amelyek Diderot dramaturgiájában nem a jellem és situáció harcából születnek, hanem a jellemhez képest külsődlegesek, pillanatról-pillanatra másképp határozzák meg a jellemet, azaz felbomlik a jellem egysége. S ezt Diderot ki is mondja:

„*Én*: A túl szigorúan vett jellemegység nem agrém csupán?
Dorval: Minden bizonynal.”³⁹

Ez is, meg az előző ellentmondás is abból adódik, hogy Diderot a jellem egységét mint azonosságot, változatlanyságot fogja fel, nem pedig mint dinamikus ellentmondásteljes egységet.

Ezeket az ellentmondásokat a művészi alakítással teljes összhangban elméletileg is fel lehet oldani és maga Diderot, elméletének néhány kevésbé hangsúlyos és kidolgozott, inkább epizódikus tendenciájával utat is tört a feloldás számára. Rámutat ugyanis valóban életszerű és termékeny ellentmondásokra is. Mindenekelőtt amikor a condition-elméletben felhívja a figyelmet arra, hogy a conditionoknak egymás között is megvannak a maguk ellentétei, akkor egy drámailag roppant termékeny szempontra utal. Le is vonja belőle a dramaturgiai következtetéseket:

„Feszült helyzeteket kialakítani, a jellemeket velük szembevetni, érdekeiket összeütköztetni: ez a teendő. Keresztezzék egymást a szereplők szándékai, s bár mindegyikük ugyanazon végkifejlet felé halad, törekedjék arra ki-ki a maga módján.

Az igazi drámai ellentét: a jellemek s helyzetek, érdekek s érdekek ellentéte.”⁴⁰

De még ennél is fontosabb az a felismerés, amely a condition-elmélet továbbfejlesztésének irányába mutat. Mint láttuk, Lessing legsúlyosabb ellenvetése az volt, hogy e szerint az elmélet szerint a drámai hős mindig kötelességének és lelkiismeretének megfelelően cselekszik. Kérdés azonban, hogy teljes joggal tulajdonítja-e Lessing Diderot-nak ezt a nézetet. Véleményem szerint nem. Diderot ugyanis így ír:

„Ám tegye fel egy drámaíró, hogy a bíró sorsát viszi színpadra; gondoljon ki oly érdekes mesét, mint e tárgy megkívánja, s mint én képzelem; állítsa főhősét hivatali kötelességeiből következően oly választás elé, hogy vagy csorbát ejt tiszta méltóságán, szentségén, becstele né válik övéi s a világ szemében, vagy feláldozza önmagát, szenvedélyeit, törekvéseit, vagyonát, rangját, feleségét és gyermekeit — és aztán mondja még valaki, ha meri, hogy a komoly s nemes célzatú műfaj híján van hévnek, színnek, erőnek.”⁴¹

S az itt vázolt konfliktust Diderot valóban komolyan gondolta, mint ezt *Egy este otthon* c. novellája is bizonyítja. Ebben a következő, problémánkat még világosabbá tevő párbeszéd zajlik le:

„*Fivérem*: . . . A bírák mereven ragaszkodnak a törvény paragrafusaihoz, . . . — jól teszik. A bírák ilyen esetben nem akarják meglátni a körülményeket, . . . mert félnék az esetleges kínos következményektől; — jól teszik. Néha lelkiismeret-

³⁹ *Oeuvres esthétiques*. 159—160. o. Az igazság okán persze hozzá kell tenni: elméletének e következményét Diderot azzal igyekezett kivédeni, hogy a dráma rövid időtartama valószínűsíti a jellem egységét. (Vö. *uo.* 160. o., ill. *Színészparadoxon*. 197. o.) Ez a praktikus kibúvó azonban nem szünteti meg az elméleti ellentmondást.

⁴⁰ Diderot: *Színészparadoxon*. 165. o.

⁴¹ *Uo.* 108. o.

retük tanuskodása ellenére... feláldozzák a szerencsétlenek és védtelenek érdekeit, mert csak úgy tudnák megmenteni őket, ha szabad kezet adnának egy csomó gaffickónak; jól teszik. Félnék olyan döntést hozni, ... amely egy bizonyos esetben igazságos, de ezer másban vesztes a temérdek zűrzavar miatt, aminek utat nyitna; jól teszik...

Apám: A te érveid magántermészetű ügyben talán helytállóak lennének, de a nyilvánosság előtt rosszak. Esetleg akadt volna egy nem túlságosan lelkiismeretes ügyvéd, aki négy szemközt azt mondja nekem: 'Égesse el azt a végrendeletet'. De a szakértői véleményében nem merete volna lefjni.

Én: Értem; ez olyan ügy, ami nem a bírák kezébe való. No, hát fogadom, nem is került volna oda, ha a helyedben vagyok.

Apám: A saját nézetedet előbbre helyezted volna a közénél, az ember döntését a bírónál?

Én: Úgy van. Vajon nem előbb voltunk emberek, mint bírák? És az emberi faj igaza nem másképp szent, mint a törvényhozóé? Civilizáltak nevezzük magunkat, és rosszabbak vagyunk a vadaknál. Úgy látszik, hogy még századokig bukdácsolunk hóbortból hóbortba, tévedésből tévedésbe, amíg végül elérünk oda, ahová az értelem első szikrája, a puszta ösztönünk egyenest elvezetett volna. Alaposan utat tévesztettünk..." (ford. Dániel Anna)

Diderot eljutott a polgári dráma alapkonfliktusának a küszöbéig. Teljes joggal látta benne Alexander Bernát Brieux, ifj. Dumas, Ibsen, Sudermann és Hauptmann drámáinak első programadóját.⁴²

Ez a konfliktus nem más, mint az ember és a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyének megfelelő szerep konfliktusa. Láttuk, hogy a polgári társadalmon belül elkülönül az intim, családi szféra és a társadalmi termelés szférája. Mégis, a polarizációt egybefogja az, hogy a magánember státusa kombinálja a magántulajdonos szerepét az „emberével”. A polgár egy személyben magántulajdonos és ember, bourgeois és homme. S az ideologikus polgári tudatban a kettő egységben van. Ez a fiktív azonosság a condition-elmélet alapja, ahogy ezt klasszikus formájában Diderot megfogalmazza. S ha az életproblémák itt-ott már ki is kezdik ezt az illúziót, ennek felismerése merőben egyedi, és nem emelkedik elméleti rangra. Sőt, ilyen alkalmyszerű felismerése is, mint Diderot példájából láthattuk, a bürokráciára korlátozódik, és nem terjed ki éppen az áruforgalom szférájára. Itt, úgy tűnik, az „ember”, az „homme” uralja a terepet. Diderot, *A törvénytelen fiú* c. drámájának egyik ifjú hőse, Clairville, így beszél:

„Büszke és hajlíthatatlan természettel nem jutok ahhoz a vagyonhoz, melyre szükségem van. Hiszen azt mocskos intrikával gyorsan; vagy fegyverrel, dicsőségesen, de lassan; vagy bizonyos tehetséggel, de így nehézkesen és közép-szerűen szerzik meg. Van más út is, mellyel vagyonhoz lehet jutni: a kereskedelem szinte az egyetlen lehetőség, melyben a nagy vagyont munka árán lehet megszerezni”. (IV. felv. V. jel.)

Ezek a szavak a bourgeois és az homme fiktív azonosságával kapcsolatban jól megvilágítják azt a tényállást, amelyet Habermas a paritásra vonatkozóan megállapított: „nem valóságos (wirklich), de mégis hatékony (wirksam) volt”.⁴³ Egyelőre még úgy tűnik, hogy az „emberi” morál képes maga alá rendelni, az egész társadalmi érintkezést, s ez az illúzió morális öntudatot, egyfajta erkölcsi biztonságérzetet adott a magántulajdonosnak, a bourgeoisnak, és így az áruforgalom kiszélesedésének egyik szubjektív hajtóereje lehe-

⁴² Vö. Alexander Bernát: *Diderot-tanulmányok*. Franklin Társulat, 1900. 86. o.

⁴³ Habermas: *i. m.* 47. o.

tett. De pontosan ez az illúzió volt az oka annak, hogy a forradalom előtti korban nem jött létre nagy polgári drámairodalom. Igen pregnánsan mutatkozik meg ez Beaumarchais *A két barát* c. drámájában. Lukács György, fiatalkori drámatörténetében, igen jól mutatta meg a drámai csőd okát:

„Felmenő osztálynak, olyannak, amely a maga ideológiája szempontjából az életet még nem érzi problematikusnak, mely, ha egy másik osztállyal küzd az uralomért, annak intézményeiben, tehát ideiglenes megváltoztatható okokban látja a bajok forrását — nem lehet drámája. Még akkor sem, ha az élet olyan problémát vetne fel, amelynek a későbbi felozslási folyamatban döntő szerep fog jutni; még akkor sem, ha ennek egy adott esetben való jelentkezését egy író észre is találná venni. Beaumarchais *Les deux amis* című drámája talán a legvilágosabb példája annak, hogy miért nem lehetett a XVIII. század polgárságának igazi drámája, bár akarta, bár tudatosan küzdött érte és nagytehetségű emberek kísérleteztek, hogy megteremtsék. Ennek a darabnak kiindulása az tulajdonképpen tragikus ellentét, hogy a kereskedő osztály ideológiája szükségképpen becstelenné kell hogy tartsa azt a kereskedőt, aki csődbe került, de a viszonyok folytonos bonyolódása folytán (conjunktúra) a legbecsületesebb kereskedő is csődbe kerülhet, ami, ha az igazán és mélyen becsületes és mélyen meg van győződve a csőd megbecstelentő voltáról, csak tragédiához vezethet. Beaumarchais nem így érzett. Ő úgy látta, hogy ez véletlen szerencsétlenség csak, amiből hőseit véletlen szerencse éppúgy kimentheti.”⁴⁴

Beaumarchais azonban e véletlen szerencsét a barátságban, a nagylelkűségben stb., egyszóval a humanitásban alapozza meg, azaz az intimszféra érényei képesek megoldani a társadalmi élet konfliktusait. Még tisztábban látható ez a problematika Goldoni alábbi leírásában, melyet *Emlékezéseiben A csőd* c. vígjátékával kapcsolatban ad:

„Az olyan ember, aki csalárd úton csődbe kerül, bünt követ el: visszaél a társadalom bizalmával, becstelenné válik, tönkreteszi családját, lop, elárulja polgártársait s az egész kereskedelmi életnek ártalmára van. Új tisztemben betekintést nyertem a kereskedők világába, s azt tapasztaltam, hogy lépten-nyomon csődökről hallani, láttam, hogy azok, akik az üzleti tevékenységtől visszavonulnak, megfutamodnak, vagy akiket rajtacsípnék, a becsvágnak, pazarlásnak és feslettségnek köszönhetik vesztüket, s kiindulva a vígjáték ama mottójából, hogy *ridendo castigat mores*, úgy véltem, a színház taníthatna és figyelmeztethetne a visszaélésekre és megakadályozhatná a bűnös üzelmek következményeit.”

(ford.: Gera György)

Csak ennek az illúzióknak a teljes szétfoslása nyitja meg az utat a valódi, jelentős polgári drámairodalom számára, mely valóban, egészen Arthur Miller *Az ügynök halála* c. drámájáig, ezt az utat járja.

Lukács az előbb idézett fejtegetésben a többi között egy igen fontos kérdést állít előtérbe: a véletlen negatív, illetve pozitív szerepét a drámában. A drámai szükségszerűség és véletlen problémájával kapcsolatos Diderot *harmadik* dramaturgiai ellentmondása. Mindenekelőtt kimondja a drámai szükségszerűség elvét:

„A költő válogassa meg aggályosan, alkalmazza mértéktartóan epizódjait, szabja számukat a tárgy súlyához, s teremtsen köztük szükségszerű kapcsolatot.”⁴⁵

⁴⁴ Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története* I. Franklin Társulat, 1911. 59—60. o.

⁴⁵ Diderot: *Színészparadoxon*. 130—131. o.

A drámai események láncolatában érvényesülő szükségszerűség azonban nem olyan jellegű, mint a természetben vagy a köznapi életben érvényesülő:

„Míg... a természeti események kapcsolata gyakran hozzáférhetetlen elménk számára, mivel nem ismerjük a dolgok összefüggését, egybeesésüket végzettségüknek látjuk, a költő nyilvánvaló és érzékelhető kapcsolatokra törekszik a dráma egész szövedékében, úgyhogy műve — noha kevésbé igaz — a történetírőnél valóságosabb lesz.”⁴⁶

Vagyis a költészetnek plasztikussá kell tennie az ábrázolt események közötti szükségszerű összefüggéseket. Hogyan történik ez?

„A képek szükségszerű egymásutánját úgy felidézni, amint azok a természetben valóban követik egymást, annyi, mint tények alapján okoskodni. A képek egymásutánját felidézni, amint azok, valamely jelenség bekövetkezése esetén, szükségszerűen követnék egymást a valóságban, annyi, mint feltevés-alapján okoskodni, vagyis képzeletben alkotni, tehát filozófusnak vagy költőnek lenni aszerint, hogy mi volt a feltételezés célja.

A költő, aki feltételez, és a filozófus, aki gondolkodik, egyformán és ugyanabban az értelemben következetes vagy következetlen: mert következetesnek lenni nem egyéb, mint tudomásul venni a jelenségek szükségszerű kapcsolatát.”⁴⁷

Jól látható, hogy itt Diderot egy nagy lépést tesz a realizmus elmélete felé. De felmerül a kérdés: van-e kritériumunk a „feltételezés” határainak kijelölésére? Diderot erre így válaszol:

„A költő nem bízhatja magát teljesen képzelete szabad szárnyalására: bizonyos korlátokat tisztelnie kell tartania. A dolgok valóságos folyamásának kivételes fordulataihoz kell szabnia magatartását, s ez a költő legfőbb törvénye.”⁴⁸

Ez a válasz azonban súlyosan problematikus. Már csak azért is, mert voltaképpen nem ad megfogható kritériumot. De főleg elvileg problematikus: a művészi igazságot ugyanis nem az alkotás totalitása és a valóság viszonylatában méri, hanem a részletek megfelelésén. Ennek következtében lép fel az ellentétes tendencia:

„Mennél inkább sajátlagos és kivételes a kiszemelt eset, annál több tudás, idő, tér s annál több mindennapi körülmény szükséges a csodálatos elem ellen-súlyozására s az illúzió megteremtésére.

Ha a történelmi tény nem elég csodálatos, a költőnek rendkívüli fordulatokhoz kell folyamodnia, hogy azzá tegye, ha túlzottan csodálatos, mindennapi körülmények halmozása által kell a hatást gyengítenie.

...halmozd a furcsábbnál furcsább helyzeteket, én nem bánom. A mese kétségkívül csodálatos lesz, de ne feledd, mi ennek az ára: a mindennapi események özönével kell majd a történetet hitelesítened s nézőiddel elfogadtatnod.”⁴⁹

A rendkívülit, a csodás elemet és a mindennapiságot mint egymástól elszakított, egymást mechanikusan kiegyensúlyozó elemeket fogja fel, nem pedig benső, szerves kapcsolatukban. Ez a probléma nyilvánvalóan csak egy speciális megfogalmazása a drámai szükségszerűség és a dramaturgiai véletlen kérdésének. Mint láttuk, Diderot azért nem tudta megválaszolni ezt a kérdést, mert nem a mű totalitása, hanem a részletek szintjén közelítette meg.

Lessing felfogása éppen ezen a ponton lényegesen radikálisabb, mint Diderot-é. Így fogalmazza meg a mű realista hitelességét:

⁴⁶ Uo. 135. o.

⁴⁷ Uo. 142—143. o.

⁴⁸ Uo. 143. o.

⁴⁹ Uo. 143—144. o.

„Elsősorban mi tesz számunkra elhíphetővé egy történetet? Nem a belső valószínűsége?”⁵⁰

Ez a „belső valószínűség” Lessing szerint is a szükségszerűségből fakad. A mű alakjai nem erről a valóságos világról valók, hanem egy másik világhoz tartoznak:

„... olyan világhoz, amelynek véletlenei más rendben kapcsolódnak egymáshoz, de éppolyan pontosan kapcsolódnak, mint ezé; olyan világhoz, amelyben az okok és okozatok más rendben követik ugyan egymást, de azért mégis éppúgy a jó általános hatásait célozzák; egyszóval, egy zseni világhoz, aki... mivel kicsiben akarja utánozni a legnagyobb zsenit, áthelyezi, felcseréli, kicsinyíti, megnagyítja a jelen világ részeit, hogy sajátos egészlet alkothasson magának belőlük, s összekapcsolja velük a maga szándékait.”⁵¹

Lessingnél tehát a művészi hitelesség és szükségszerűség gondolata szervesen összekapcsolódik azzal a mély felismeréssel, hogy a művész a valóság extenzív végtelenségét átfordítja a műalkotás világának intenzív végtelenségébe. Ez a koncepció nem vezet a ritka és mindennapi események egymást kiegyensúlyozó ellentétéhez. A művet nem a hétköznapi események közelítik a valósághoz. Már Diderot is látta, hogy a dráma, noha kevésbé igaz, mégis valószínűbb a történetíró művénél. Lessing voltaképpen a diderot-i elméletnek ezt a — legpozitívabb — tendenciáját teljesítette ki úgy, hogy el tudta kerülni a diderot-i ellentmondásokat. De ez csak részben köszönhető annak, hogy összekapcsolta a művészi hitelességet a totalitással. Legalább ilyen fontos az, hogy a drámai szükségszerűséget a jellemre alapozta. Lessing a drámai kauzalitás elvét a jellemre nézve mondja ki :

„Csodát csak a fizikai világban tűrünk el, az erkölcsi világban mindennek a maga szabályszerű menetét kell követnie, mivel a színháznak az erkölcsi világ iskolájának kell lennie. Minden elhatározásnak, a legjelentéktelenebb gondolatok és vélemények minden megváltoztatásának indító okait a már egyszer feltételezett jellemhez képest, pontosan le kell mérni egymással szemben, és amazoknak sohasem szabad többet létrehozniok, mint amennyit a legszigorúbb igazság szerint létrehozhatnak.”⁵²

Nagyon tanulságos ebből a szempontból Lessingnek a drámai szükségszerűsége vonatkozó leggyakrabban idézett gondolata:

„A lángészt csak olyan események foglalkoztatják, amelyek egymásban gyökereznek, amelyek csak okok és okozatok láncolatát alkotják. Az okozatok visszavezetése az okokra, az okok lemérése az okozaton, a véletlennek mindenütt való kizárása; minden történésnek olyképpen való feltüntetése, hogy másképpen nem is történhetett volna, — ez s csak ez az ő dolga, ha a történelem területén dolgozik, hogy az emlékezet haszontalan kincseit a szellem táplálékává változtassa át.”⁵³

Ez a gondolat azonban így, idézetként kiszakítva az elemzés menetéből (Corneille *Rodogyné* c. drámájáról van szó), épp a legfontosabb vonatkozásban torzul el. Magából az elemzésből világosan kiderül, hogy Lessing nem események és események, hanem jellemek és események kapcsolatával, vagyis cselekedetekkel foglalkozik. Lessing szerint tehát a drámai szükségszerűséget

⁵⁰ Lessing: *i. m.* 280. o.

⁵¹ *Uo.* 336—337. o.

⁵² *Uo.* 214—215. o.

⁵³ *Uo.* 321—322. o.

az emberi cselekvésben, a tettben mint a jellem megvalósulásában kell keresni. Ez az álláspont teszi lehetővé, hogy Diderot drámaelméletének egy másik fontos ellentmondását is feloldja. Diderot azt mondta, hogy bármilyen jellemhez kapcsolódhat bármilyen esemény, bármilyen tény; Lessing szerint ellenben

„...a jellemeknek a költő szemében sokkal szentebbnek kell lenniük, mint a tényeknek. Először is azért, mert ha pontosan megfigyeli a jellemeket, akkor a tények, amennyiben amazoknak következményei, már magukban sem dőlhetnek el sokkal másképpen; ...Másodszor, mivel a tanulság nem a pusztán tényekből, hanem abból a felismerésből áll, hogy ilyen jellemek ilyen körülmények között ilyen tényeket szoktak előidézni, vagy kell, hogy előidézzenek.”⁵⁴

Vagyis itt Lessing Diderot-hoz képest igen nagy lépést tett előre jellem és szituáció dramaturgiai viszonyának kidolgozásában.

Diderot és Lessing drámaesztétikájának viszonya roppant bonyolult, s az előbbi összehasonlításból sem merném azt a következtetést levonni, hogy Lessing egészében meghaladta Diderot elméletét. Ugyanis, mint láttuk, Lessing teljesen értetlenül ment el Diderot legzseniálisabb eredménye, a condition-elmélet mellett. Ennek az az oka, hogy a társadalmi munkamegosztásban betöltött státus determináló hatásának felismerése, de még a felismerés valódi tartalmának megértése is jóval érettebb polgári viszonyokat feltételez, mint amilyenek Lessing Németországában voltak. Ez az elmaradottság azonban paradox eredménnyel járt. Lessing drámaelmélete sokkal ellentmondásmentesebb, következetesebb, pusztán drámaelméleti szempontból nézve mélyebb, és nagyobb mint Diderot-é, de *nem a polgári dráma elmélete*. Lessing drámaelmélete a görög és a shakespeare-i dráma polgári elmélete. Athénben és Shakespeare művészetében érte el története csúcseit a tragédia, amely, Lukács György szavával „az ember leghatározottabb és legintenzívebb, legvilágibb önmegőrzésének és önkiteljesedésének a kifejezési formája”.⁵⁵ A görög és a shakespeare-i tragédia már Lessing által felismert művészi közhelynek éppen az a társadalmi alapja, hogy az emberi önkiteljesedés lehetséges az antik demokrácia és a reneszánsz rövid időszakában vált viszonylagosan valósággá. S a felismerést az tette lehetővé, hogy Lessing a polgári humanitás-ideológia kérdéseivel fordult a drámatörténethez. Az emberi önkiteljesedés polgári eszméje számára a felvilágosodáskori gondolkodó a polisz-polgárban és a reneszánsz emberben találhatja meg a történeti példaképet. Az emberi önkiteljesedés a polgári életben megvalósíthatatlan, bár eszméjét maga a polgári élet termeli ki szükségszerűen. E tény művészi következményei Diderot előtt teljesen világosak voltak, mint láttuk, tisztában volt vele, hogy korában egy görög vagy shakespeare-i típusú dráma lehetetlen. Ezt a következtetést mint teoretikus is levonta. Más volt azonban a helyzet Németországban. Lessing teljesen józanul és illúziótlanul szemlélte kora társadalmát, s így tudta, hogy a polgári átalakulás távoli perspektíva. De éppen ez az elmaradottság, amely még nem tette olyan nyilvánvalókká a tipikusan polgári problémákat, tette lehetővé töretlen, ragyogó történetfilozófiai optimizmusát. Az önmagát kibontakoztató polgári individuum eszménye számára távoli, de éppen ezért még teljesen sértetlen ideál lehetett. Az igazán nagy diderot-i problematika, a Rameau unokaöccsének erkölcsi problematikája Lessing előtt ismeretlen.

⁵⁴ Uo. 335. o.

⁵⁵ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* II. Akadémiai Kiadó 1965. 687. o.

Persze, úgy gondolom, Diderot és Lessing embereszménye lényegében közös. Kettőjük ember-konceptióját, közös és eltérő vonásait itt tartalmilag nem elemezhetjük. Számunkra csak az fontos, hogy ez az embereszmény, a *felvilágosodás embereszménye* hogyan lesz *esztétikai, pontosabban drámaesztétikai princípium*. Diderot-nál ez egészen világos. Költői parabolával ábrázolja, hogyan keres és talál választ Ariste, a filozófus, a „mi az igaz, a jó és a szép” kérdésére. Miután megállapítja, hogy nincs két egyforma ember, hogy nincs két ember, aki egyformán ítél ezekben a kérdésekben; hogy egyazon ember is szakadatlanul változik; hogy egyazon ember szakadatlanul változtatja az ítéletét; tehát az ember nem tarthatja önmagát mértékadónak, hanem önmagán kívül álló mércét kell választania; így okoskodik:

„De hol lelem fel a hiányzó, változhatatlan mércét?... Tán az embereszményben, melyet magam alkotok, hogy tárgyaimat elébe tárjam? Az ítél majd, s én arra szorítkozom, hogy szavait híven visszaadjam... De ez az eszményi ember eszerint az én teremtményem... Sebaj, feltéve, hogy sikerül őt változhatatlan elemekből megalkotnom... De honnan vegyem e változhatatlan elemeket?... A természetből?... Am legyen. S miként gyűjtssem össze?... Nehéz feladat. De nem lehetetlen...”⁵⁶

S a roppant fáradságos módon megalkotott embereszmény a továbbiakban a művészi alakítás kiindulópontjává, alapjává válik:

„Az emberi lélek festője a szenvedélyek, erkölcsök, jellemelek, szokások megfigyelése által tanulja meg, hogyan kell eszményképét elváltoztatnia, míg-nem Emberről jó vagy rossz, békés vagy indulatos emberré lesz.

Így válik az eredeti látomás végtelen sok s végtelen sokféle ábrázolat forrásává, melyek a vásznat s a színpadot betöltik.”⁵⁷

Lessing, ha filozófiailag nem is fogalmazza meg ilyen explicit módon a művészi alkotás bizonyos világnézeti előfeltételeit, lényegében mégis ezek alapján áll, és az esztétikai következményeket Diderot-nál is mélyebben fejti ki:

(a zseni) „...legfontosabb jellemeinek megalapozásával és kiképzésével távolabbi és nagyobb célokat kapcsol össze; azt a célt, hogy megtanítsa teendőinkre és arra, amit nem szabad tennünk; azt a célt, hogy megtanítsa a jó és a rossz, az illendő és a nevetséges tulajdonképpeni ismertetőjegyeire, hogy amazt minden kapcsolatában és következményében szépnek és boldognak mutassa még a balsorsban is, emezt viszont rúttnak és szerencsétlenné még a szerencsében is; azt a célt, hogy olyan témáknál, amelyek sem azt nem igénylik, hogy kövessük példájukat, sem el nem rettentenek, legalábbis olyan tárgyakkal foglalkoztassák vágyainkat és ellenszenvünket, amelyek méltók ezekre, és hogy a tárgyakat mindig a helyes megvilágításba helyezték, nehogy valamilyen csalóka fény arra csábítsa bennünket, hogy megvessük azt, amit kívánunk kellene és kívánjuk, amit meg kellene vetnünk.”⁵⁸

„Semmi sem olyan bántó... mint az az ellentmondás, amelyet a jellemelek erkölcsi értéke vagy értéktelensége és a költő feldolgozása között találunk; ha úgy találjuk, hogy ezzel a költő vagy önmagát csalta meg, vagy legalábbis bennünket akar megcsalni, hiszen a kicsinységet gólyalábra állítja, pajkos balgaságoknak a derűs bölcsesség színezetét adja, a bűnt és a képtelenséget a divat, a jómodor, finom életmód, a nagyvilág minden megtévesztő varázsával ruhazza fel. Minél inkább elkápráztatja szemünket első pillanatra, annál szigorúbb lesz megfonto-

⁵⁶ Diderot: *Színészparadoxon*. 233. o.

⁵⁷ *Uo.* 235–236. o.

⁵⁸ Lessing: *i. m.* 338–339. o.

lásunk; a rût arcot, amelyet oly szép kendőzésben látunk, mégegyszer olyan csúnyának ítéli, mint amilyen a valóságban; és a költő csak aközött választhat: inkább méregkeverőnek tekintsük-e, vagy pedig ostobának.”⁵⁹

Ezek a gondolatok mindenekelőtt a művészi realizmus első igazán mély megfogalmazásai: a művészetnek az emberi világot a maga *valóságos arányaiban* kell ábrázolnia. Egyúttal azonban az is világos Lessing szavaiból, hogy ez csak a művész határozott értékélő aktivitása által lehetséges. Ennek az értékélésnek az alapja egy erkölcsi mérce, illetve egy ezt hordozó embereszmény. Ez, mondom, lényegében, azonos a Diderot-éval. Az persze már Diderot fejtegetéséből is nyilvánvaló volt, hogy ennek az embereszménynek nem kell közvetlenül alakot öltenie, megjelennie műalkotásban, a figurák kialakításának azonban mégis mércéjéül szolgál. Lessing itt is lényegesen tovább megy Diderot-nál. Rámutat ugyanis arra, hogy ez a mérce hol, miben érvényesül; a jellemzésben és a kompozícióban (arányok, ritmus stb.).

Lessingnek ebben a jellemzésről szóló elméletben sikerült esztétikailag megfogalmaznia a felvilágosodás emberképének világnézeti tartalmait. Ebből a koncepcióból következik tragikum-elméletének egyik alapgondolata is:

„A gondolat magában véve is iszonyatos, hogy lehetnek emberek, akik teljesen önhibájukon kívül szerencsétlenek... egy ember lehet igen jó és mégis lehet nem egy gyengéje, elkövethet nem is egy hibát, amelynek révén beláthatatlan szerencsétlenségbe zuhan, s ez részvéttel és szomorúsággal tölt el bennünket, anélkül, hogy iszonyatos volna, mivel hibájának természetes következménye.”⁶⁰

Ez a felfogás teljes összhangban van Lessingnek azzal a már más szempontból kiemelt nézetével, hogy a dráma tényei a jellemek következményei, azaz a drámai tett objektiváció. Ezt Lessing teljes világossággal látta:

„A színpadon azt kívánjuk látni, kiesodák az emberek, és ezt csak cselekedeteikből láthatjuk... A jellem megmutatkozhatik a legkisebb cselekedetekben is; és a költői értékelés szempontjából a legnagyobbak csak azok, amelyek a legtöbb fényt derítik rá.”⁶¹

E koncepció alapján Lessing úgy tudja felfogni a tragikumot, mint a tett eredményének szembefordulását a cselekvővel, mint azt a mometumot, hogy a hős az elidegenedett objektivációban mégis saját tettét, önmagát ismeri fel.

Lessing persze érezte, hogy ehhez jelentős tettekre van szükség. Egy

Voltaire-nek szánt oldalvágással megjegyzi:

„A görögöknek és rómaiaknak nem volt érdekes mindaz, ami a franciáknak az. Egy derék lány, aki szerelmesével túlságosan messzire ment, és kitette magát annak, hogy a férfi elhagyja, főszerepnek azelőtt nagyon is alkalmatlan volt.”⁶²

De nem pontosan erről szól-e a *Miss Sara Sampson* és megannyi polgári dráma?

⁵⁹ *Uo.* 343. o.

⁶⁰ *Uo.* 535–536. o.

⁶¹ *Uo.* 243. o.

⁶² *Uo.* 490. o.

A polgári dráma alternatívái

Az *Emilia Galotti*t úgy szokták emlegetni, mint a *Hamburgi dramaturgia* drámaelméleti elveinek művészi igazolását. Pontosabban: igazolási kísérletét, hiszen régi vita, hogy megfelel-e egymásnak a két mű, elmélet és gyakorlat, avagy ellentmondás van-e közöttük. Megkísérelünk választ adni a kérdésre.

Az *Emilia Galotti* polgári tragédia. Alapproblémáját maga Lessing fogalmazta meg egy Nicolaihoz írott levelében, önmagáról harmadik személyben szólva:

„Jelenlegi szüzséje egy polgári Virginia, amelynek az *Emilia Galotti* címet adta. Ugyanis a római Virginia történetét elkülönítette mindattól, ami benne az egész államot érinti; úgy vélte, hogy egy leány sorsa, akit saját apja megölt, mert erényét többre értékelte, mint életét, már önmagában elég tragikus, és képes az egész lelket megrázni, ha nem követi is egyúttal az egész államrend megdöntése.”¹

Később, már a darab befejezése táján, egy másik levelében mint

„...modernizált, minden államérdéktől megszabadított *Virginia*...”²

került szóba. Lessing tehát konzekvens írója korának. Már kiindulásában feladja a téma Liviusnál található nagyszerű nyilvánosságát, direkt politikus-ságát. Benno von Wiese német irodalomtörténész pregnáns megfogalmazásával: „A motívum így a politikaiból az emberibe helyeződik át.”³

Annak a tendenciának a folytatásáról van itt szó, amelyet Racine *Britannicus*ával kapcsolatban elemeztünk. A klasszicista tragédia még főként Agrippina felől ábrázolta az eseményeket, s a Britannicus és Junia képviselte már-már polgári szempont alárendelt szerepet játszott a kompozícióban. Lessingnél viszont a polgári szempont vezérli az ábrázolást. Az *Emilia Galotti* tehát nemcsak azért polgári tragédia, mert az ábrázolás tárgya egy polgárcsalád sorsa, hanem elsősorban azért, mert a polgárcsalád sorsát polgári szempontból ábrázolja.

A témának a politikaiból az emberibe transzponálása már a Herceg alakjában következetesen végbemegy. Nem mint uralkodó, hanem mint magánember lép fel. S ez történetileg is így hiteles. A német kisfejedelmek hatalmi köre igen kicsiny volt, s politikailag jelentéktelen. Akaratuk abszolút volt, de kormányzási tevékenységük kérvények tanulmányozásában, halálos ítéletek aláírásában, hivatalnokok kinevezésében, nagyképzű építkezésekben, művészpártolásban és egy másik kisfejedelemség hercegisasszonyával kötött házasságban merült ki. Tanácsadójuk legfőbb feladata az volt, hogy élvezeteikről, mindenekelőtt szeretőkről gondoskodják. A kisfejedelmek hatalma tehát voltaképpen elvesztette politikai jellegét, és magánhatalommá, kisszerű önkénnyé vált. E fejedelmek a neveltség ellen aljassággal védekeztek. Ezt a társadalmi típust formálja magasrendű művészi típussá Lessing a Herceg alakjában.

Az „emberi” világ, ahová a téma a politikai szférából átkerült, a morál világa. Ennek megfelelően Lessing a dráma tragikus tartalmát is kizárólag

¹ Lessing: *Gesammelte Werke* 9. Aufbau-Verlag, Berlin 1957. 157. o.

² *Uo.* 502. o.

³ Benno von Wiese: *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel*. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1955. 38. o.

morális értelemben fogja fel: „egy leány sorsa, akit saját apja megöl, mert erényét többre értékeli, mint életét, már önmagában elég tragikus”. De hőse, Odoarda Galotti, e tekintetben még radikálisabban gondolkodik. Minden államérdéktől megszabadult szándékai tükrében a Herceg elleni fellépés kicsinyes bosszúnak, egy Orsina grófnő féltékenységi drámájába illő kisszerű tettnek tűnik:

„Nincs megvetésre méltóbb, mint egy viharzó kamaszfej, amelyet ősz haj fed! Annyiszor mondtam magamnak. S mégis elsodortak — s ki? Egy féltékeny asszony, aki a féltékenységébe belehaborodott. — Mit kezdhet a sértett erény a vétek bosszújával? Csak az erényt kell mentenem.” (V. felv. 2. jel. ford. Németh László)

Odoardo Galotti alapkonfliktusát helyesen látja Benno von Wiese az apa és alattvaló meghasonlásában. Moralizmusa a családi érzület kifejezése, de a társadalmi renden belül mint alattvaló, magától értetődőnek tartja az engedelmisséget és alázatot.⁴ A polgár számára az udvarral szembeni védekezés egyetlen lehetősége a távolmaradás, a dezertálás a polgári bennsőség világába. Mint láttuk, ez a törekvés már Racine bizonyos ifjú hőseinél megjelent. Lessing ebben a drámában nemcsak azt mutatja meg, hogy ez végső soron nem lehetséges, de feltárja e megoldás belső ellentmondásosságát is. Azt ugyanis, hogy abban az erényben, amely csak az emberi társaságon kívül őrizhető meg, van valami embertelen. Mi nyeri meg Galotti tetszését leendő vejében, Appiani grófban?

„Elsősorban az az elhatározása, hogy ősi völgyeiben, önmagának éljen.” (II. felv. 4. jel.)

Tudjuk, hogy Emiliát nem akarta elengedni a városba, a nagyvilág zsvivájába. Felesége ilyennek látja:

„Micsoda ember! Ó, az ő nyers erénye! ha ugyan megérdemli ezt a nevet. — Minden gyanús, büntetést érdemlő a szemében! — Vagy ha ez az, amit emberismeretnek hívnak, úgy ki kívánná ismerni az embereket?” (II. felv. 5. jel.)

Galotti lényének ezt az ellentmondását Dilthey fogalmazta meg igen jól:

„Odoardóban a morális érzés excentrikus ereje... összekapcsolódik egy egész rendkívüli tehetetlenséggel. Innen ered felesége és leánya iránti idegensége és a tanácstalan bizalmatlanság mindennel szemben, ami körülötte van, minden eshetőséggel szemben, amit a jövő nyújthat.”⁵

Amikor a Herceg elrendeli, hogy Emiliát fogva kell tartani a Grimaldi-házban, Odoardo Galotti teljesen kiuttalan helyzetbe kerül. Láttuk, hogy Lessing szerint a drámában a tanulság „abból a felismerésből áll, hogy ilyen jellemekek ilyen körülmények között ilyen tényeket szoktak előidézni”. Mit tesz tehát egy Odoardo Galotti-jellemű ember egy kiuttalan szituációban? Az egyetlen lehetőség a tragikus önmegsemmisítés. Wiese teljes joggal tekinti Galotti tragédiáját „az erkölcsi bensőség tragédiájá”-nak, „amely már csak úgy tud megfogódzni értékének tisztaságában, ha ebben a világban saját létét feláldozza”.⁶

⁴ Uo. 39. o.

⁵ Wilhelm Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*. Verlag B. G. Teubner, Leipzig—Berlin 1916. 82. o.

⁶ Benno von Wiese: *i. m.* 41. o.

Ebben az értelemben az *Emilia Galotti* egyrészt vádirat a kislejtelmi abszolutizmus ellen, másrészt azonban vádirat a polgári passzivitás ellen is. Ez utóbbinak mélységesen tragikus voltát Lessing nem Odoardo Galotti, hanem Emilia alakjában és sorsában ábrázolja.

Emilia Galotti a szó lessingi értelmében tragikus alak. Nem teljesen önhibáján kívül lesz szerencsétlen. De ezt a szerencsétlenséget határozottan el kell különítenünk az apától. Emilia nem közvetlenül az apai erény-ideál áldozata; halála valódi öngyilkosság. Ő egészen más ember, mint Odoardo. Lényéből hiányzik az a fajta idegenség, amelyet apjánál kiemeltünk. Egyáltalán nem sztoikus beállítottságú, mint apja vagy vőlegénye. A családi nevelés két alapvető vonást alakított ki benne: a jámborságot és az engedelmisséget. Maga Lessing írja egy levelében testvérének:

„A hajadon hősnők és filozófusnők nincsenek ízlésem szerint. . . Egy leánynak, aki nincsen férjnél, nem ismerek magasabb erényt, mint a jámborság és az engedelmisség.”⁷

Engedelmisségének legszembetűnőbb bizonyítéka az a jelenet, amikor anyja lebeszéli arról, hogy elmondja Appiani grófnak a Herceggel való találkozását a templomban. Anyja intésére így válaszol.

„Nos jó, anyám. A magáéval szemben nincs akaratom.” (II. felv. 6. jel.)

A vőlegényt is meglegedettséggel tölti el, hogy az esküvő napjának délelőttjén Emilia nem a menyasszonydíszrel foglalatoskodott, hanem templomba ment:

„Jól van ez így, Emiliám! Egy jámbor asszonyt kapok magában; de olyat, aki nem kevély a jámborságára. (II. felv. 7. jel.)

A polgári morálnak jámbor és engedelmes leányra volt szüksége, és Emiliát ilyenné is nevelték. Kérdés azonban, hogy Emiliának megfelelt-e ez a nevelés. Úgy gondolom, hogy nem. A Grimaldi-estély eseményei Emilia személyiségének olyan rétegeit mozgatják meg és tudatosítják, amelyeket a családi nevelés figyelmen kívül hagyott, vagy egyenesen bűnösnek kellett, hogy minősítsen. Emilia híres szavai világítják ezt meg:

„Vérem is van, apám; fiatal, meleg vérem, mint bárkinek. S az érzékeim is érzedek. Nem állok semmiért se jót. Ismerem a Grimaldi házat. Az öröm háza. Egy óra ott, anyám szeme előtt — s olyan zűrzavar támadt a lelkemben, amelyet a vallás legszigorúbb gyakorlatai alig tudtak hetek alatt lecsendesíteni. A vallás gyakorlatai! S melyik vallás? — Ezek ugrottak az árba, hogy ennél nem rosszabb dolgot elkerüljenek, és szentek ma!” (V. felv. 7. jel.)

Ezeknek a szavaknak a fényében kissé más értelmet nyer Lessing előbb idézett véleménye a hajadonok erényeiről. Mindenekelőtt lehetetlen a testvére bíráló megjegyzésére adott válaszból ki nem érezni a maliciát. Annak eldöntésére természetesen nem vállalkozhatunk, hogy Lessing valóban nem ismert-e az engedelmisségnél és a jámborságnál magasabb hajadon-erényt. Mindenesetre Barnhelmi Minna egész költői alakja ellentmond ennek. Lessing e kijelentésének biztos tartalmaként csak annyit fogadhatunk el, hogy egy fiatal polgárlány nem lehet hős vagy filozófus, vagyis csak a polgári élet éré-

⁷ Lessing: *Gesammelte Werke* 9. 498—499. o.

nyeivel rendelkezhet. Maga az egész művészi ábrázolás lényegesen bonyolultabb helyzetet mutat a levélbeli jellemzésnél. Emilia jellemében és sorsában Lessing más oldalról, de ugyancsak a polgári bensőség tragédiáját ábrázolta. Egyfelől ugyanis Emilia valóban jámbor és engedelmes, passzív lény, aki teljes mértékben interiorizálta családjá merev és vallási erkölcsét, másfelől azonban egész lénye jóval „természetesebb” annál, semhogy ezek a családi normák valóban hiánytalanul szabályozhatnák személyiségét. Vagyis az alapprobléma az, hogy mivel a polgári bensőség világát az alattvalói helyzet határozza meg, mivel passzivitásra ítélt morális szféra, szükségképpen korlátolt és „természetellenes”, személyiségcsonkító hatású. Emilia alapkonfliktusa tehát az, hogy családjá erkölcsi normái nem regulálhatják, de ezek egyszersmind a saját erkölcsi normái is. Ez magyarázza meg Emilia pszichológiáját is, amelyet anyja így jellemez:

„Nemünk legfélésebbje s legelszántabbja. Első benyomásain nincs hatalma; de a legkisebb megfontolás után mindenbe beleéli magát, mindenre fölkészült.” (IV. felv. 8. jel.)

Az egész probléma gyökere az, hogy a polgári élet a kifejedelmi abszolutizmus keretein belül szükségképpen a morális védekezés egy olyan fajtáját termeli ki, amely emberileg mélységesen ellentmondásos: az állandó lelki bizonytalanság olyan állapotát hozza létre, amely más oldalról — belsőleg — tesz teljesen védtelenné. A jámborság és az engedelmisség mindent, ami túl van rajtuk, bűnnek és veszedelemnek láttat, s így állandó rettegéshez és lelkiismeretfurdaláshoz vezethet. A jámborság és engedelmisség felelős azért a zűrzavarért, amelyet a Grimaldi-estély okozott Emilia lelkében; csak az felelős azért, hogy Emilia véteknak, bűnrészességnek érzi, hogy akaratlanul is végig kellett hallgatnia a Herceget; csak az felelős azért, hogy „neme legfélésebbje” lett, s nincs hatalma első benyomásain; s csak az felelős azért, hogy lelki zűrzavarát csak a legnagyobb elszántsággal, morális fanatizmussal tudja leküzdeni. *Emilia tragédiája tehát nem az öngyilkosság ténye, hanem annak oka és okszerű indoklása:*

„Odoardo: . . .Neked is csak egy elveszteni való életed van.

Emilia: S csak egy ártatlanságom!

Odoardo: Amely fenségesen áll minden hatalom fölött.

Emilia: De nem minden kísértés fölött. Hatalom! Ki nem tud a hatalommal dacolni? Amit hatalomnak neveznek: semmi; a kísértés az igazi hatalom.” (V. felv. 7. jel.)

Csak hogy erre az indoklásra Lessing szavaival kérdezhetünk vissza:

„Elhiszi ön, hogy egy római vagy görög ifjú valaha *így* és *ezért* eldobta volna az életet? Bizonyos, hogy nem. Egészen más menekülést is ismertek a szerelmi rajongás elől: és Szókratész korában az olyan 'szerelmi megszállottság', amely 'valami természet ellen valóra' sarkall, egy leánykának is alig lett volna megbocsátható. Az ilyen kicsinynagy, hitvány becses különönségeket létrehozni csak a keresztényi nevelés kiváltsága volt, amely olyan szépen tud egy testi szükségletet lelki tökéletességgé változtatni.”⁸

Goethe *Wertherjére* vonatkoznak ezek a bíráló szavak, annak a Werthernek jellemére, aki öngyilkossága előtt az *Emilia Galottit* olvassa. De egyúttal élesen rávilágítanak arra a szakadéokra is, amely a római és a polgári Virginia között

⁸ Uo. 614—615. o.

húzódik. A passzív polgári erényesség belső bizonytalanságának tragikumuma mögött ott kísért a tragikomikum lehetősége. Ezt a lehetőséget Jakob Michael Reinhold Lenz váltja valóra *A nevelő úr* c. komédiájában. E darab kísértésnek ellentálni képtelen, de a polgári bensőség erkölcsi normáinak mégiscsak megfelelni akaró s ezért önmagát kasztráló ifjú hőse tragikomikus ellenpontja, torz tükörképe Emilia Galotti tragédiájának.

A passzív polgári moralizmus belső labilitásában látom tehát a dráma tragikus tárgyát. Úgy vélem azonban, hogy ennek a feldolgozására is érvényes az, amit Lessing Corneille *Rodogynéjével* kapcsolatban ír:

„A történelem... semmi mást nem mond... mint a pusztta tény, és ez borzalmas is, rendkívüli is. Ebből legfeljebb ha három jelenetre futja, és mint-hogy minden közelebbi körülmény hiányzik: három valószínűtlen jelenetre. — Mit cselekszik tehát a költő? Aszerint, hogy többé vagy kevésbé érdemi meg ezt a nevet, vagy a valószínűtlenségét, vagy a szűkös rövidségét tartja darabja nagyobb fogyatékoságának. Ha az első eset forog fenn, akkor mindenekelőtt arra lesz gondja, hogy okok és okozatok egész sorát találja ki, amelyek alapján ama valószínűtlen büntettek nem történhettek meg másképpen, mint ahogy megtörténtek. Mivel azonban nem elégíti ki, hogy lehetőségüket pusztán a történeti hitelességre alapítsa, azért azon lesz, hogy megfelelő jellemet adjon személyének; azon lesz, hogy azokat az eseményeket, amelyek ezeket a jellemeket mozgásba hozzák, szükségyszerűséggel származtassa egymásból; azon lesz, hogy a szenvedélyeket mindenkinél jelleme szerint pontosan lemérje; azon lesz, hogy a szenvedélyeket egyenletes fokozatokon vezesse keresztül, hogy a dolgok természetes rendes menetét észleljük mindenütt; hogy minden lépésnél, amelyet szereplői tesznek, beismerjük: magunk is megtettük volna a szenvedély ilyen fokán és a dolgok ilyen állása mellett, hogy csak azért ütközünk meg, mivel oly célhoz jutunk észrevétlenül közelebb, amelytől képzeletünk visszaretten, s amelyhez végül elérve, bensőséges részvétellel telünk el azok iránt, akiket a végzet árja így elsodort, és rémülten ébredünk annak tudatára, hogy bennünket is tovasodorhat egy ilyen ár, amikor aztán olyan dolgokat követünk el, amelyekről hideg fejjel nagyon is távol hisszük magunkat. — Ha erre az útra tér a költő, ha zsenije megsúgja neki, hogy nem fog rajta szégyenszemre elbágyadni; akkor egyszerre eltűnt meséjének szűkös rövidsége is; már nem nyugtalanítja, hogy töltsön meg öt felvonást ilyen kevés eseménnyel; csak attól fél, hogy öt felvonás nem tudja majd magába fogadni mindazt az anyagot, amely az ő keze alatt önmagából egyre jobban kibontakozik, ha már egyszer nyomára jött rejtett organizációjának, és ért hozzá, hogy kifejtse.”⁹

Milyen tehát a kifejtés az *Emilia Galotti* esetében? Irodalomtörténeti közhely, hogy problematikus, hogy dramaturgiája virtuóz, de éppen virtuóztatásában problematikus. A legfontosabb kérdést kitűnően fogalmazta meg fiatalkori drámatörténetében Lukács György:

„...a mi számunkra, akik a Galotti-család tragédiáját a dráma által láttatott viszonyokból szükségszerűen következőnek érezzük, szinte érthetetlen, miért kellett Lessingnek ily elkerülhetetlen cél elérésére oly mesterkélt utat választania, amely lehetlenné teszi a megérkezés közvetlen és természetes hatását. Mindenki az első pillanattól fogva ezt a véget várja és még sincs senki, aki ebbe a várt végbe, ha itt van, belenyugodjék. Hogy lehet ez? A technika itt nem lehet magyarázat, hiszen az csak az út, mely oda vezet, és éppen az a kérdés, miért választotta Lessing ezt az utat, a legkevésbé és legkevésbé egyenesen célhozvezetőt? Miért kell matematika oda, a hol a karakterekből és a helyzetekből úgyis önként következik minden?”¹⁰

Leegyszerűsítve a kérdést: *miért kellett Lessingnek e dráma kérelhetetlen szükségyszerűségét a dramaturgiai véletlenek kiszámított játékaival valószínűtlenné*

⁹ Lessing: *Laokoön. Hamburgi dramaturgia.* 328—329. o.

¹⁰ Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története* I. 226—227. o.

tennie? Hogy csak a legfontosabbakat említsem: Emilia éppen most megy egészen egyedül a misére, amikor a Herceg is elmegy a templomba, s így beteljesedik az apa mondása: „egy (lépés — *F. G.*) is elég, hogy hibásat lépjünk!” (II. felv. 2. jel.); Odoardo nem várja meg leánya visszatértét, hanem elsiet,¹¹ a Herceg éppen ma reggel nem olvassa el Orsina grófnő levelét, s így nem tudhatja, hogy a grófnő is megjelenik a dosalói kastélyban, ahol ő Emiliát csapdába ejtette. Ez utóbbi eset kirívó volta magát Lessinget is egy művészi jellemzés mezébe bújtatott mentegetődzésre kényszeríti Orsina grófnő e szavaiban:

„...Nos, min is nevetek én mindjárt, Marinelli? Igaz! A véletlen! hogy irok a hercegnek, jöjjön Dosalóba; a herceg nem olvassa el a leveletem, s mégiscsak eljön Dosalóba. Ha! ha! ha! Valóban különös véletlen. Nagyon mulatságos, nagyon bolondos!... Véletlen? Véletlen volna az, hogy a herceg nem gondolt rá, hogy beszéljen itt velem, s mégis beszélnie kell? Véletlen? Higgye el nekem Marinelli: a 'véletlen' szó istenkáromlás. Semmi sem véletlen a nap alatt; — legalábbis aminek a célja oly tisztán szembe világít. — Te mindenható, jóságos előrelátás, bocsásd meg, hogy ezzel az együgyű bűnössel itt véletlennek neveztem, ami nyilvánvalóan a te műved, sőt a te közvetlen műved.” (IV. felv. 3. jel.)

Mi hát az oka a dramaturgiai véletlenek ilyen túltengésének? Véleményem szerint az, hogy *a cselekmény nem pozitív drámai küzdelem, nem akaratú törekvések összecsapásának az eredménye.* Az egyik fél ugyanis teljesen passzív és tehetetlen. A Galotti-család és Appiani mindvégig nem tárgyai, legfeljebb alkalomadói a Herceg és Marinelli cselszövésének. Hogy nekik is lehet akaratuk, az csak a végzetes jelenetben merül fel (V. felv. 7. jel.). Emilia itt már nem jámbor és engedelmes, hanem az emberi autonómiáját — későn — felismerő egyén. Ezt persze Lessing is látta:

„A végén természetesen Emilia jelleme is érdekesebb lesz, és ő maga tevékenyebb. — Csak egy kicsit később ismeri meg önmagát, mint kellene.”¹²

Valóban, ez az akarat, ez a tevékenység elkésett. A drámai küzdelemben kellett volna megnyilvánulnia, éppen a végzetes szituáció bekövetkeztét kellett volna megakadályoznia. Az akarat most már csak egyetlen tettben realizálódhat: az önmegsemmisítésben.

¹¹ Az *Emilia Galotti*-kommentátorok szinte valamennyien azt tekintik Emilia legnagyobb mulasztásának, „tragikus vétkének”, hogy anyja akaratának engedve nem mondja el völegényének a Herceggel való találkozását. Szerintük ugyanis ha Appiani tudomást szerez erről, el tudja kerülni a véget, bár azt nem fejtik ki, hogy hogyan. Véleményem szerint Emilia e mulasztásának az események kimenetele szempontjából nincsen jelentősége. Ha ugyanis (amennyiben egy dráma cselekményét illetően az ilyen gondolatmenetnek egyáltalán értelme van) Appiani felismeri is az összefüggést a Herceg Emiliának tett szerelmi vallomása és Marinelli küldetésének célja — az esküvő elhalasztása — között, ez csak megerősítheti benne a gyors esküvő szándékát. Legfeljebb nem a „majom”, hanem a „kerítő” szót vágná Marinelli szemébe, egyébként pontosan ugyanúgy elindulnának az apa Sabionetta melletti birtokára, és pontosan ugyanúgy bekövetkeznék a katasztrófa. Emilia hallgatásánál sokkal fontosabb momentumnak tartom e tekintetben Odoardo idő előtti távozását. Ha ugyanis az apa megtudja a történeteket (s itt újra voltaképpen megengedhetetlen feltételezéseket kockáztatunk meg), minden bizonnyal családjával marad, ami már önmagában is megnehezíti a támadás esélyeit, illetve végső esetben nem engedi leányát a Herceg kéjlakába vezetni, hanem azonnal zárdába viszi, mint ez a valóságos drámában szándéka is. Mindenesetre Odoardo távozása eleve arra szolgál, hogy a katasztrófától való megmenekülés lehetőségeit drámailag redukálja.

¹² Lessing: *Gesammelte Werke* 9. 499. o.

Lessing teljesen következetesen építette fel ezt a tragédiát a tragikus magból. Való igaz, hogy a dráma eseményei, még a véletlenek is, meg vannak alapozva a jellemeiben. A probléma éppen az, hogy ez a tragikum *olyan* jellemek sorsának tragikuma, akik nem lehetnek drámai hősök. Ennek következtében az egész drámai szerkezet — amely, ismétlem, mélyen a jellemeiben van megalapozva —, *határozottan divergál az igazi drámától*. Nagy, belső drámai küzdelem helyett itt az intrika külső determinációja vezeti a cselekményt a végkifejlethez. A dráma belső statikájának és a külső cselekményvezetés dinamikájának Corneille-jel kapcsolatban megállapított ellentmondását látjuk itt viszont.

Most már megkísérelhetünk választ adni arra a kérdésre, hogy milyen viszony van a *Hamburgi dramaturgia* elmélete és az *Emilia Galotti* gyakorlata között. Láttuk, hogy Lessing a mű realista hitelességét a belső valószínűségen méri, és nem a hétköznapi események elhithető erején. Ebben a drámában viszont a cselekményvezetés, az események immanens összekapcsolása épp ezt a belső valószínűséget nem képes felidézni, viszont a hétköznapi élet apró tényei kulcsfontosságúakká nőnek: egy felügyelet nélküli misehallgatás, egy korai eltávozás és egy elolvasatlan levél beláthatatlan következményekhez vezet. Holott, mint Voltaire-nek szóló megjegyzéséből kitűnt, Lessing tudta, hogy a tragikus tettek jelentősnek kell lennie.

Lessing elméletileg elutasította a condition-elméletet, gyakorlatilag annál inkább akceptálja. Arról már volt szó, hogy a Galotti-család és Appiani egész pszichológiáját, mindnyájuk jellemét az alattvalói helyzetben kibontakozó polgári bensőség határozza meg. De maga a Herceg éppoly külsőleg determinált jellem, mit ők, egész lényét az udvar atmoszférája alakította ki, határozza meg. S ebből egy következő paradoxon is származik: adva vannak a körülmények által meghatározott jellemeik és az ezzel szervesen összefüggő tragikus mag, s ennek alapján lett megkonstruálva a cselekmény; de mivel a jellemeik valamennyien ki vannak szolgáltatva helyzetüknek, mivel mind kényszer alatt cselekszenek, ellenállás nélkül, egyikük cselekvése sem jellem és szituáció harcából jön létre, hanem a számukra külsőleges szituáció kényszere alatt, vagyis az egyes cselekvéseket a szituáció határozza meg. Dilthey jellemzése helyes: „Az alakok alá vannak rendelve a cselekménynek.”¹³ Vagyis *Lessing emberi autonómiára alapozott dramaturgiája a kor nem autonóm egyéneinek sorát ábrázolva visszajára fordul*. A szükségszerű sorsot a legvéletlenszerűbb módon teljesíti be. A tragikus magból nem nő ki spontán, magától értetődő módon a cselekmény, hanem mesterségesen kellett megkonstruálni.

Eszerint Lessing — saját, Corneille-re alkalmazott terminológiája szerint — nem lenne költő, legfeljebb „leleményes ember”? Úgy gondolom, nem erről van szó. (És persze Corneille-nél sem.) A helyzet az, hogy az *Emilia Galotti* mint polgári tragédia, sokkal közelebb áll Diderot drámaelméletéhez, mint a *Lessingéhez*. Már volt szó arról, hogy Diderot drámaelmélete a polgári dráma elmélete, míg Lessingé a dráma polgári elmélete, bár mindkettő mögött ugyanaz az embereszmény áll: az autonóm, szabad polgári individuum eszménye, amely történelmi példáját a poliszpolgárban vagy a reneszánsz emberben találhatta meg. Ez a két drámaelméletnek azonban csak az előfeltevése. Magában a konkrét kifejtésben eltér a két gondolkodó. Diderot a polgári életből bontja ki dramaturgiáját, Lessing a klasszicizmusnak a görög és a shakes-

¹³ Dilthey: *i. m.* 79. o.

peare-i dráma jegyében fogant kritikájából, illetve Arisztotelész értelmezéséből. Ez az oka annak, hogy *bár mindkettőjük drámaelméletének azonos az embereszménye, a kétféle elméletnek megfelelő drámatípus hőse nem azonos*. A diderot-i drámaelmélet szerinti dráma hőse a kor polgára, Lessing elméletében a drámai hős a poliszpolgár vagy a reneszánsz ember. Amíg tehát Diderot elméletében nem esik egybe az embereszmény és a főhős, addig Lessingében igen. De Lessing túl becsületes művész és a német valóság túl jó ismerője volt ahhoz, semhogy az *Emilia Galottit* valóban csak drámaelméleti nézeteinek igazolására írta volna, s így az alkotásban ideologikusan erőszakot tett volna az életanyagon. A művészet és az esztétika különböző — a társadalmi életfolyamattal más-más közvetítéseken keresztül érintkező — szféráiban egyaránt becsületesen, következetes gondolkodóként, az adott lehetőségek között a végsőkig elmenve adott választ kora kérdéseire. A drámában a művészi választ, a dramaturgiában az elméletit. S mindkettő a maga mivoltában igaz. *Lessing az Emilia Galottival hű maradt drámaelméletében ahhoz, amihez művészileg igaz módon hű maradhatott: a tragikum-felfogáshoz; és hűtlen lett ahhoz, amihez a művészi igazság érdekében hűtlen kellett hogy legyen: a dramaturgiához.*

Persze korántsem arról van szó, hogy Diderot és Lessing drámaelmélete, illetve Lessing drámaelmélete és drámaírói gyakorlata homlokegyenest ellenkező. De az eltérő irányvonalak jól kitapinthatók. Mindkettőjük életművében van azonban egy olyan közös megoldási kísérlet, amely a felvilágosodás kori dráma problémáinak művészi és ideológiai tekintetben egyaránt optimális megoldásához vezet. Ennek első nagy dokumentuma Diderot teljesen félresikerült drámája, *A törvénytelen fiú*. E dráma főalakjai: Dorval, barátja Clairville, ennek nővére Constance és szerelme Rosalie. Dorval beleszeret Rosalie-ba, s a lány szerelme is Clairville-től Dorvalhoz pártol, de ugyanakkor Constance is beleszeret Dorvalba. Hogyan mentheti meg Dorval ebben a szituációban a becsületét? — ez a dráma kérdése. Van-e olyan megoldás, hogy mindenki sértetlen marad? Nyilvánvalóan nincs. Ha a szenvedélyek a maguk belső logikáját követik, az feltétlenül tragédiához vezet. Ezt Diderot pontosan tudja és a drámához írt beszélgetésekben fel is vázolja ezt a változatot.¹⁴ Itt másodszor ütközünk bele az élet olyan objektív ellentmondásosságába, amely a tragikus kimenetel felé hajtana a dráma cselekményét. Először Beaumarchais *A két barát* c. drámájával kapcsolatban volt szó erről a lehetőségről. Ez a dráma az üzleti életben, az intimszférán kívül villantja fel a tragikum lehetőségét. De Beaumarchais s, mint Clairville ezzel kapcsolatban már idézett szavai megmutatták, Diderot is úgy gondolja, hogy a gazdasági élet alárendelhető az intimszféra moralitásának. Csakhogy most éppen Diderot darabjában azt kell látnunk, hogy maga az intimszféra is belső ellentmondásokkal terhelt, melyek csak válságos úton oldódhatnak meg. Gazdasági és intimszféra e problematikájának közös alapja az, hogy *a polgári élet talján olyan eszmények keletkeznek, olyan humanitás-ideológia, olyan morál jön létre, amelyek harmonikus valóra váltását ez a polgári élet egyúttal meg is akadályozza. Mindaddig azonban, amíg a teljesen megvalósult polgári társadalom, az „ész birodalma” fenntartható ideál, lévén csak a jövő ígérete, vagyis a forradalom előtti korban, ez a humanitás-ideológia töretlen lehet, s a polgári élet emez ideológia alapján korrigálhatónak látszik. Mindez a drámairodalomban egy tragédiaellenes tendenciát eredményez.*

¹⁴ Vö. Diderot: *Oeuvres esthétiques*. 143—148. o.

Erre már Diderot drámaelmélete is megadja a lehetőséget. Amikor azt mondja, hogy a költőnek feltevés alapján kell okoskodni, „a képek egymásutánját úgy felidézni, amint azok, valamely jelenség bekövetkezése esetén, szükségszerűen követnék egymást a valóságban”, akkor nemcsak a realizmus elmélete felé tesz egy lépést, hanem egyfajta ideologikusság beáramlása előtt is utat nyit a drámába. Láttuk, hogy Diderot nem talált a feltevés hitelessége számára megfelelő kritériumot. Mint drámaíró viszont történetfilozófiai elvekkel hitelesíti a költői képzeletet. Az történik ugyanis, hogy *a polgári élet eseményeit egy történetfilozófiai perspektíva szempontjából alakítja*, azaz a polgári élet tényeit mint e perspektíva felé vezető utat formálja drámai cselekménnyé.

Ez a tendencia klasszikus tisztasággal jelentkezik *A törvénytelen fiúban*. A drámához írt dialógusokban körvonalazott tragikus változat lényege az, hogy Dorval teljesen magába zárkózik, s belső összeomlása öngyilkossághoz vezet. A drámában viszont Constance feloldja ezt a bezárkózást. Amikor Dorval kijelenti, hogy kivonul a társaságból, s a magányt választja, Constance így válaszol.

„Dorval, becsapja magát. Nyugalmat csak szívünk és az emberek beleegyezésével nyerhetünk. Egyiket sem éri el, ha elhagyja az ön számára kijelölt helyet. Ritka képességekkel áldotta meg az ég, és el kell számolnia velük a társadalom előtt, melyben oly sokan tévelyegnek céltalanul és kihasználják kényük-kedvük szerint, anélkül, hogy szolgálatot tennének érte. De ön — ki merem mondani — nem cselkedhet így büntetlenül. . . Szívéhez apellálok, kérdezze meg tőle, majd megmondja önnek, hogy a derék ember közösségben él és csak a gonosz vágyik magányra.” (IV. felv. 3. jel.)

S amikor Constance felajánlja szerelmét, és Dorval azzal érvel a házasság ellen, hogy gyermekei egy erőszakkal, előítéletekkel és rabsággal megvert világba születnének, Constance közvetlenül történetfilozófiai — a felvilágosodás perspektívájára hivatkozó — érvekkel vág vissza (IV. felv. 3. jel.). Éppen itt látható a *diderot-i dráma csődje: a drámai konfliktus megoldása nem életszerűen drámai, hanem közvetlenül filozófiai úton történik*. Ez a megoldás abszurd filozófiailag, mert egy történetfilozófiát tesz közvetlenül egy mindennapi konfliktus megoldóképletévé; és abszurd művészileg, mert a kritikus ponton kívülről nyúl bele a drámai cselekménybe, hogy irányát megváltoztassa, és ezzel derékbatöri. A történetfilozófiai szükségszerűség és a polgári életből kibontakoztatott drámai szükségszerűség nem felel meg egymásnak közvetlenül, s így meg kell maradniuk egyrészt egymást keresztező tendenciáknak, másrészt egymás számára idegen — művészi, illetve filozófiai — közegben. Persze nyilvánvaló, hogy a történetfilozófiai nézetek mégiscsak a polgári élet szükségszerű termékei, s így a történetfilozófiai szükségszerűség és az életfolyamatok szükségszerűsége között bensőséges kapcsolat van. A probléma éppen az, hogy *hogyan lehet a történetfilozófiai szükségszerűség és az életfolyamatokat ábrázoló drámai szükségszerűség között olyan összhangot teremteni, amely nem vezet a polgári élet lapos idillé hamisításához, amelynek ideologikus mivolta sem a művészi egység, sem a valóságábrázolás mélysége szempontjából nem csorbítja a műalkotás esztétikai értékét*. Diderot drámájának az a jelentősége, hogy nyilvánvalóvá tette ezeket az általa ugyan megoldatlanul hagyott, de roppant termékeny ellentmondásokat.

A megoldást Lessing találta meg a *Barnhelmi Minnában*. E dráma lényegét, valódi nagyságát és jelentőségét Lukács György fejtette meg.¹⁵ Láttuk, hogy Lessing az *Emilia Galottiban* a tragikumot illetően hű maradt a *Hamburgi dramaturgiában* kifejtett felfogásához, a cselekményt viszont nem tudta megkomponálni az ott kifejtett elvek alapján, mert a dráma hősei nem a drámaelméletének megfelelő dráma hősei. Nagyon jellemző viszont, hogy a 14 évig (1758—1772) készülő *Emilia Galotti* írása közben (1763-ban) Lessing megírja a *Barnhelmi Minnát*, amely a tragédiaírás belső művészi válságait megoldja. E vígjáték hősei — főként maga Minna — a *Hamburgi dramaturgia* elvei szerinti dráma hősei. Lukács György jellemzéséből kitűnik,¹⁶ hogy *Lessing Minna jellemében találta és formálta meg a drámának azt a komponensét, amely biztosította a töretlen utat a felvilágosodás ideológiájától a drámai kompozíció kidolgozásáig*. Láttuk, hogy Lessing elméletileg is a jellemre nézve fogalmazta meg a drámai szükségszerűség elvét, s gyakorlatilag — az *Emilia Galottiban* — is így cselekedett. Csak hogy ami ott a jellem — realista — kialakítása következtében művészi ellentmondásokhoz vezetett, itt ugyancsak a jellem — realista — kialakítása folytán művészi diadalt eredményez. S ennek éppen az a záloga, hogy — mint Lukács mondja — Minna bölcsessége nem elméleti fölény, hogy Minna nem eszményi alak. A költői alak létezésének hite az egész alkotás művészi alapköve. Minna jelleme mint testet öltött világnézet s mint mégis teljesen léletszerű egyéniség biztosítja azt a sajátos dramaturgiát, amelyet Lukács így jellemez:

„...a cselekményvezetés végső alapja nem a tények immanensen szükséges összekapcsolásában rejlik, mint az ‚Emilia Galotti’ esetében, hanem egy ezen túlmutató, ezt alátámasztó világnézeti alapot talál, amelynek segítségével a szituációkban, ezek kapcsolataiban, megoldódásában rejlő összes ‚valószínűtlenség’ egy mélyebb — mondhatnánk történelemfilozófiai — szükségszerűség szintjére emelkedik. A ‚Nathan’-ban ez közvetlenül filozófiailag történik, a ‚Minná’-ban pedig egy világnézeti megalapozott, de az egyes replikákba közvetlenül be nem hatoló, noha összességüket meghatározó életérzés válik a kompozíció ilyen hordozójává.”¹⁷

Esztétikailag e dramaturgia archimédészi pontja Minna jelleme. A történetfilozófiai szükségszerűség az ő jelleme által garantáltan válik drámai szükségszerűséggé. S itt látható, hogy Lessing éppen a *Barnhelmi Minna* dramaturgiájával erősíti meg a *Hamburgi dramaturgia* drámaelméletét. *Míg az Emilia Galottiban a dramaturgiát volt kénytelen feláldozni a tragikum-elméletért, itt a tragikum-elméletet áldozza fel a dramaturgiáért*. De ehhez valóban meg kellett találnia a polgári életben azt a típust, amelyben testet ölt mindaz, ami a felvilágosodásban emberileg a legjobb. Minna alakja történelmileg kivételes rátalálás erre a típusra.

Ezt a kivételességet hangsúlyozni kell. A *Barnhelmi Minna* a Diderot drámájában felszínre került ellentmondások s ezzel a felvilágosodás kori dráma problémáinak optimális megoldása ugyan, de *ez a megoldás voltaképpen egyszerű, epizodikus*. Minna ugyanis a polgári élet kivételes típusa, s nem a polgári élet

¹⁵ Vö. Lukács György: *Minna von Barnhelm*. *Kortárs* 1964/5.

¹⁶ *Uo.* 781. o.

¹⁷ *Uo.* 783. o.

tipikus alakja. A vígjáték kivételességét művészileg még valami hangsúlyozza: mély *zeneisége*.

„Konkrétan költőileg ez úgy ölt alakot, hogy az élet legmélyebb szükségleteiből kiemelkedő morális kérdések mindenkor dialogikus-epigrammatikus megfogalmazáshoz jutnak, amely igen szilárd és földi súly nélküli körvonalakat kölcsönöz nekik, ezek azonban, szinte kimondatlanul, feloldódnak az egyedi etikumban, és ezzel elmerülnek az összmozgás hangulati áramában. A világosan körülhatárolt gondolatok tehát az ész birodalma felé nyomuló ellenállhatatlan törekvés folyékony és lebegő érzelmi mozzanataivá változnak át, és ebből az átváltozásból jön létre a ‚dallam’ és a ‚kiséret’ figyelemre méltó összefüggése a dialógusban és kibontakozásában: a nyelvi megfogalmazás világos élessége azonban nem veszik el, még ha látszólag fel is oldódik ebben az összhangulatban. Ellenkezőleg. Mindkettő szakadatlanul magába szívja a másik részszféra elemeit, kölcsönösen egyneműsítik egymást, hogy azután mindenkor gazdagodva saját területükre térjenek vissza. Ez az egymásba való kölcsönös átmenetel egy igazán közvetlenül átélt hangulati világot teremt, amelyben az éles kontúrok kiélezik, elmélyítik és gazdagítják a hangulatot, és megfelelő, magasba csapó ‚kiséretté’ változtatják azt, míg a hangulatszerű érzelmi mozzanatok a maguk részéről szakadatlanul a pontosan körülhatárolt ‚dallamok’ szintjére emelkednek fel és ezeket erősítve, elmélyítve és gazdagítva hazára találhatnak.”¹⁸

Pontosan ez a *zenei atmoszféra teszi művészileg mélyen hitelessé, reálisá a történetfilozófiai és a drámai szükségszerűség harmóniáját*. Ez a harmónia sohasem válik a diszharmonikus valóság illúzionisztikus meghamisításává. Lukács György kifejezésével: „a felvilágosodás meséje ez a bájjá vált ész szükségszerű végső győzelméről”.¹⁹

S ha itt a „mese” megjelölés átvitt értelemben szerepel, a *Bölcs Náthán* a szó legszorosabb értelmében mese. Lessing, kiindulópontját tekintve, igen közel kerül benne Voltaire-hez. A mű magva a tolerancia problémája. Csak-hogy Lessing két szempontból is a drámaíró Voltaire fölött áll. Először: főként filozófiailag ugyan, de nem tézisszerű, tankölteményi elvontsággal, életidegenül, hanem a probléma életbeli konkrétságát mélyen és gazdagon kifejtve dolgozza fel a témát. Drámája nem egyszerűen a tolerancia elvének illusztrációja, hanem pl. az előítélet-mechanizmusok működésének mesterien életszerű ábrázolása. Másodsor: a tartalmi gazdagságnak, a tartalom dinamikai követelményeinek megfelelően Lessing nem a reprezentatív nyilvánosság egy tradicionális, önmagát túlélő formáját választja ki, hanem a mese jóval rugalmasabb világát, amely a polgári élet bizonyos elemeit is be tudja fogadni. Vagyis itt Lessing sokkal inkább járt az ironikus novellista és regényíró Voltaire nyomdokán, mint a tragédiaköltőén. Nem térek ki részletesen a *Bölcs Náthánra*, csak Almási Miklós elemzése²⁰ nyomán arra szeretnék rámutatni, hogy ez a dráma az eddigi követett drámafejlődési tendenciák utolsó összefoglalása. A *Bölcs Náthán* továbbviszi a *Barnhelmi Minna* legfontosabb tendenciáit és a *Hamburgi dramaturgia* ezekkel összefüggő elveit. Ez mindenekelőtt a tragikum feloldásában és megszüntetésében jut kifejezésre. Ennek az alapja az az illúzió, hogy a polgári társadalomban a felvilágosult értelem fel tudja oldani az ellentmondásokat, melyek voltaképpen a fantázia és a képzelet szüleményei. Ebből a koncepcióból következik a dráma kompozíciója is:

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo. 782. o.

²⁰ Vö. Almási Miklós: *Lessing drámai epilógusa: a Bölcs Náthán. Magyar Filozófiai Szemle* 1957/1.

„A drámai szükségszerűség itt sokkal inkább az emberi cselekvés, az értelmes egoizmus alapján történő tevékenység oldaláról érvényesül: kiderül, hogy bizonyos összefüggések csak látszatszükszerűséget alkotnak, míg az ésszel felismert érdekek a valóságos szükségszerűség felismeréséhez és kihasználásához vezetnek.”²¹

A drámai szükségszerűség tehát itt is az emberi jellem oldalán érvényesül, de ugyanítt látható a legfontosabb különbség is. A hangsúly már nem annyira a jellem életszerű plaszticitásán van, mint inkább az alakok „intellektuális arcán”. Az egész kompozíció elvontabb világnézeti jelleget kap. A történetfilozófia, mely Diderot drámájában még nem tudott feloldódni a művészi anyagban, itt már kezdi elhagyni azt. Bár a meseszerűség és az ironikus költőiség egyensúlyt teremtenek, a mű igazi nagysága a nátháni bölcsesség és nem az a töretlen művészi ragyogás, amellyel a *Barnhelmi Minna* elkápráztat.

Az opera mint a polgári dráma ellentmondásainak megoldása

Az eddigiekben elemzett drámák a legmagasabbrendű történetfilozófiai és esztétikai tudatosság, illetve művészi zsenialitás eredményeképpen jöttek létre. E – Lessingnél – kivételes magasságokig felnövő művészet alatt viszont hallatlanul gazdag színjáték-kultúra virult. E dús vegetáció annak idején az olasz commedia dell’artében érte el virágzása teljét, de színjáték-köznyelvének éltető ereje még a XVIII. században is hatott, és a polgári dráma problémáinak egy sajátos – műfajában is sajátos – megoldására adott lehetőséget.

A commedia dell’arte Terentius és Plautus közvetítésével az újattikai komédiától örökölte alapelemeit. Személyzete néhány konstans típusból áll. A legfontosabbak az apák, a szerelmespár és a szolgák. Ezek meghatározott konstellációkban vannak egymással, ez biztosítja a cselekmény alapvonalait: az öregek akadályokat állítanak a szerelmesek boldogsága elé, de ezek a szolgák segítségével, intrikái révén győznek. Ez a séma végtelenül sok mesét, konkrét cselekményt tesz lehetővé. Dzsivelegov kimutatta a commedia dell’arte népi gyökereit, és részletesen elemezte, hogy a műfaj fő erőssége társadalomkritikus és politikus szatirizáló éle.¹ Amikor ez letompul, majd elvész, a műfaj hanyatlásnak indul, absztrakt, formális bohóckodássá válik. Mégis úgy gondolom, hogy *a commedia dell’arte progresszív tartalma, a műfaj legmélyebb lényege magában a formában, az előbb leírt séma szerkezetében rögződött, csak persze teljesen elvontan*. Ugyanis, ahogy Lukács György írja,

„A forma nem más, mint a legmagasabb absztrakció, a tartalom sűrítésének legmagasabb formája, meghatározásainak kiélezése, az egyes meghatározások közötti helyes arány helyreállítása, az élet egyes ellentmondásai közötti fontosság-hierarchia, amelyeket a műalkotás tükrözött.”²

Csak ha magának a formának, a commedia dell’arte sémájának világnézeti tartalmát feltárjuk, akkor érthetjük meg, hogy a politikai, kritikai tartalom

²¹ Uo. 118. o.

¹ Vö. Dzsivelegov: *A commedia dell’arte*. Gondolat, 1962.

² Lukács György: *A realizmus problémái*. Athenaeum é. n. 45. o.

elvesztése után visszamaradó formai kincs hogyan válhatott egy új, nagyarányú művészi fejlődés kiindulópontjává.

A *commedia dell'arte* alapstruktúráját kitűnően elemzi Walter Hinck német irodalomtörténész egy Plautus-komédia és a belőle készült Locatelli-féle *commedia dell'arte* változat összehasonlítása kapcsán.³ Kimutatja, hogy a *commedia dell'arte*-ben egy sajátos szituációépítkezés jön létre. Ennek az a lényege, hogy egy szituáció eredménye gyűjtőanyagot tartalmaz a következő számára, amely így szinte kirobban a megelőzőből. Így láncreakcióban egy olyan szituációsor jön létre, amely kifejleszti a maga lefolyástörvényét, és hajtóerejét a magyszituáció potenciális energiájából nyeri. Az alapvető különbség a hagyományos dramaturgiához képest abban áll, hogy nem a drámai cselekmény immanens logikája a meghatározó, a szituáció nem ebből van levezetve, hanem a komikus szituáció határozza meg a struktúráját. Illetve a szituációkat a sémában megadott célszerűség alapján rendezik el, a szituációkat eszerint irányítják. A *commedia dell'arte*-ben a történésben nem rejlik kauzalitás és objektív logika, itt a történésösszefüggések logikája a cél tiszta logikája. Ebből a polgári kutatók többsége azt a következtetést vonja le, hogy ez a színjátéktípus antirealista. Például Allardyce Nicoll angol kutató azt mondja, hogy a *commedia* világa nem a hétköznapi világra reflektál, hanem mindössze egy utópikus álom, hiszen pl. az a gyakori epizód, hogy a megszegyenült öreg férj átadja feleségét a fiatal udvarlónak, teljesen irreális, hiszen a tizenhetedik és tizennyolcadik század valóságos életében a házassági bonyodalmak aligha voltak ilyen könnyedén elintézhetőek.⁴ Jóllehet ez az ellenvetés esztétikailag érdektelen, mivel a műalkotás realista hitelességét a részletek valószínűségében keresi, az említett példa valóban jellemző a műfajra, és magyarázatot igényel. Való igaz, a *commedia dell'arte* nem a szigorúan tárgyyszerű hitelesség értelmében ábrázolja a polgári életet. Mint láttuk, a szituációlánccszerű építkezés feloldja a hagyományos vagy akár modern értelemben vett drámai kauzalitást, és egy végecélnak alárendelve ugyan, de a véletlenek sokaságát eredményezi.

A véletlen nagyarányú benyomulása a drámába mélyen összefügg a polgári társadalom bizonyos sajátosságaival. Marx és Engels többször és alaposan elemezte a véletlen szerepét a polgári társadalomban: hogyan jön létre az árutermelés szerkezetéből, hogyan kerülnek a polgári társadalomban az emberek a véletlen hatalma alá. A konkurencia létrehozza az egyén életfeltételeinek véletlenszerűségét. A folyamat kezdeti fázisaiban, a gépi nagyipar kialakulása előtt, amikor a véletlen már betör az emberek életébe, már feloldja a korábbi merev rendi besorolást, de amikor még nincsenek kiszolgáltatva a véletlen hatalmának, azaz a vak, természeti erőként ható törvényszerűségnek, a válságok viharainak, az emberek de facto szabadabbak, mint régen vagy mint később. A már nagy szerephez jutó véletlen még nem vak erőként hat. E korszakot a szó legszorosabb értelmében az jellemzi, hogy az emberek — Marxszal szólva — „bizonyos feltételeken belül zavartalanul örülhetnek a véletlenségnek”.⁵ Ezért, ha igaza is van Nicollnak abban, hogy a XVII—XVIII. sz.-ban a házassági bonyodalmak nehezen voltak megoldhatóak, ez a

³ Walter Hinck: *Das deutsche Lustspiel des 17. und 18. Jahrhunderts und die italienische Komödie*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1965. 28. o.

⁴ Allardyce Nicoll: *The world of Harlequin*. Cambridge at the University Press, 1963. 151—152. o.

⁵ Marx—Engels: *Német ideológia*. 66. o.

hétköznapi léttény mégsem fedheti el annak a történelmi tendenciának a jelentőségét, amelynek eredményeképpen a család az ember számára véletlen valamivé válik.⁶ Persze az is igaz, hogy a polgári életben kezdettől fogva működnék azok az ellentétes erők, amelyek az embert még inkább alávetik külső hatalmak uralmának, mint azelőtt (egyébként a család újabb rabsága is létrejön), így tehát mindkét értelemben — a rendi kötöttségekhez és önmaga belső ellentmondásaihoz viszonyítva is — mélyen igaz, hogy a személyes szabadság nem más, mint a véletlenség öröme. Ez a végső társadalmi alapja annak a művészettörténeti ténynek, hogy *a polgári társadalom kibontakozási periódusának optimista perspektíváját egy olyan műfaj fejezte ki, amely nem a polgári hétköznapok valóságos léttényeinek szigorúan kauzális kapcsolatára épült, hanem a véletlen szabad játékára.*

Mi szervezi mármost e véletleneket egységes, művészileg elfogadható cselekménnyé, mi ad e cselekménynek történelmi és művészi hitelt? Nem más, mint a véletlennek szóló zavartalan öröm. Vagyis egy világnézet, egy életérzés válik a művészi kompozíció alapjává. *A világnézet drámát konstituáló szerepére általánosságban már a fiatal Lukács rámutatott:*

„A dráma emberekből és cselekedeteiből épül fel és mind a kettővel szemben mindig felvethető a kérdés, hogy miért történt így és miért olyan, amilyen. Az ok és okozatsor vége csak az lehet, ami éppen ezekre a miértekre vitát nem tűró módon felel meg. Ez a végok egy érzés lehet csak, az írónak a világgal szemben (azzal a világgal szemben, amelyet a drámában ábrázolni fog) való érzése, gondolkodása, látása, értékelése, annak csoportosítása, tempójának, ritmusának, hangsúlyainak megszabása; egyszóval — ha a szó talán nem egészen kifejező is — világnézete.”⁷

„A dráma egyetemességének végső formai követelménye, hogy stilizálásának alapja világnézet legyen, tehát valami a konkrét drámát fogalmilag megelőző, a dráma szoros értelemben vett világán kívül álló. A közvetlen tömeghatás követelménye viszont kizárja a drámából az elvont fogalmiságot és anyaga (spontán megtörténések eleven emberekkel) nem engedi meg, hogy az meztelenül logikai, dialektikus formában jelenjék meg. De maga a lezárttság szükséges volta ezen paradoxonok mellé még egy újabbat állít. Mert a drámától egyfelől egy kívül fekvő motívumot követel meg épülete alapjául, másfelől azonban — a lezárttság fogalmából következik ez — kizárja a lehetőségét annak, hogy létezzék számára valami, ami kívüle van. Hiszen a dráma világát éppen az teszi univerzummá, hogy magában foglal mindent, ami egyáltalában belegondolható. A dráma alapját tevő világnézet így tartalmilag elvont és dialektikus, formailag annak ellenkezője; csak a priorija a drámának és közvetlen szerep nem juthat benne neki sehol sem és mégis — immanensen — benne kell lennie annak minden legapróbb részletében.

Amit így, egész röviden, a forma-analízis segítségével drámai világnézetként fogalmilag különválasztottunk, az a közvetlen hatásban mint az atmoszféra, a tónus egysége nyilvánul meg. Mint hallgatólagos meghatározója annak, hogy abban a világban, amely élénk van tárva, mi lehetséges és mi nem, mennyire és hogyan lehetséges valami. Láthatatlan hatása és kerete ez a cselekvéseknek, az érzéseknek és gondolatoknak, közvetlenül nem érzékelhető ütemekre bontója, ritmusokba foglalója a szereplő emberek életnyilvánulásainak.”⁸

Az atmoszféra, a tónus egységének hordozója az írott dráma esetében a költői szöveg, a *commedia dell'arte*ban viszont a gesztus, a játék, a színi hatás (bár ha nem is olyan tipizált formában, a szöveg is.). Az a cél, amely az előadás,

⁶ Vö. *uo.*

⁷ Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története. I.* 1911. 24. o.

⁸ *Uo.* 29–30. o.

a játék egyes mozzanatait művészi egésszé szervezi, nem más, mint a polgári és plebejus rétegek történelmi célkitűzésének köznapi-művészi visszfénye. *A fiatal szerelmesek boldogsága, melyet a furfangos szolgálknak a rosszindulatú öregek feletti győzelme tesz lehetővé, egy köznapi élettényben plasztikusan mutatja meg a polgári felszabadulás és fejlődés tendenciáját.* (Gondoljunk arra, hogy hasonlóképpen jelenti János vitéz vagy Toldi alakja Petőfi, illetve Arany számára a magyar parasztság felemelkedését.) Ha tehát a tényekben gyakori is az eltérés, a commedia dell'arte világa és a polgári világ között, *e színjátéktípus alapformája szerkezeti elvként koncentrálja a kor egyik legfontosabb fejlődési irányát, illetve az annak megfelelő optimista világnézetet, életérzést.* Ezek az elvont tartalmak bomlanak hallatlanul színes, konkrét művészi világgá a megvalósult játékokban. E színjátéktípus realizmusának ellentmondását érzékletesen írta le *Utazás Itáliában* c. művében a műfaj egy kései, a XVIII. sz. végéről való hajtásával kapcsolatban Goethe:

„Tegnap megnéztem egy vígjátékot a Szent Lukács-színházban és igen jól szórakoztam rajta: rögtönzött álarcos darab volt, sok természetességgel, élénkséggel és ötletességgel játszották. Persze nem mind egyformák, a pantalone elsőrendű, a női főszereplő vaskos, jól megtermett, éppenséggel nem rendkívüli színésznő, de kiválóan beszél és ügyesen mozog. A téma bolondos, hasonló ahhoz, amelyet nálunk *A láda* címmel dolgoztak föl. Hihetetlen fordulataival több mint három órán át elmulattat. De itt is csak a nép az alap, melyen minden nyugszik: a nézők együtt játszanak a színészekkel, s a tömeg eggyé olvad a színházzal. Kereskedő és vevője, koldus, hajós, szomszédasszony, ügyvéd és ellenfele egész álló nap ott jár-ke, nyüzsög, beszél és esküdözik, kiabál és árul, énekel és játszik, káromkodik és lármázik a piacon és a parton, a gondolákban és a palotában; este pedig színházba mennek, s nézik és hallgatják napjuk életét művészi stírtásban, kicsinosítva, mesével átszöve, ahogy az álarcok eltávolítják a valóságtól, az erkölcsök hű ábrázolása meg közel viszi hozzá.” (ford. Rónay György.)

A commedia dell'arte szerkezete, illetve e szerkezetben lecsapódott világnézete láthatóan hasonlít ahhoz a drámatípushoz, amelyről az előző fejezetben volt szó. Mindenekelőtt a *Barnhelmi Minnára* gondolok. Ami Lessingnél zseniális drámatörténeti epizódként, a legnagyobb filozófiai és művészi erőfeszítések eredményeképpen születik meg, az a XVI. sz.-tól spon-tán és naiv módon létrejött a népi vígjátékban. *Az alapképlet egy életérzés és egy világnézet szükségszerűsége egyfelől, s a tények és szituációk véletlenszerűsége és valószínűtlensége másfelől, és a közvetítő tag, mely a két oldal művészi egységét és hitelét biztosítja, a jellem.* A commedia dell'artében is a jellemek, a maszkok mint tipikus funkciók váltják át a világnézetet színjátékszerkezetté. Éppen ez ad mély világnézeti és művészi tartalmat a konvencionális maszkoknak éppen változtathatatlan, árnyalt ábrázolásra képtelen merevségük őrzi a tartalmakat, s biztosítja kifejezésüket minden megvalósult előadásban. Ugyanakkor éppen a jellemek maszkosságuk lesz a későbbiekben a műfaj továbbfejlődésének legnagyobb akadálya, Dzsivelegov kutatásaiból tudjuk, hogy miután a refeudalizáció letompította a commedia dell'arte társadalomkritikai élet, a műfaj egyre inkább formalistává vált. Realista áttörést csak a népelet és a polgári élet elmélyültebb, differenciáltabb ábrázolása jelenthetett. Ez — mint erről az olasz vígjáték nagy reformátora, Goldoni tudósít bennünket *Emlékezéseiben* — mindenekelőtt éppen a maszkokat támadta meg:

„A maszk minden esetben a színész kárára van, akár örömet, akár nyomorúságot akar játékával kifejezni. A néző örökké ugyanazt az álarcot látja, függetlenül attól, hogy a színész szerelmes, feldúlt vagy jókedvű. Hasztalan a hado-

nászás és hangváltás, ha mimikával — a szívben végbemenő érzések tolmácsolásával — nem lehet a háborgó lélek változatos szenvedélyeit a közönség tudtára adni.

...Annak idején a szenvedélyeket és érzelmeket nem ábrázolták olyan árnyaltan, mint ahogy manapság megkövetelik; most a közönség megkívánja, hogy a színésznek lelke legyen, s a lélek az álarc alatt olyan, mint a pislákoló parázs a hamu alatt.

Ezért szántam hát rá magam, hogy megreformálom az olasz maszkos komédiát, és a vásári bohózat helyébe a vígjátékot állítottam.” (Ford.: Gera György).

E vígjátékreform Goldoni zseniális életműve ellenére sem lehetett a fejlődés tipikus útja. Ezt az utat a „szívben végbemenő érzések tolmácsolására”, a történetileg meghatározott emberi bensőség világának ábrázolására leginkább hivatott művészeti ág határozta meg: a commedia dell'arte tartalmatlanná vált — illetve csak struktúrájában elvontan tartalmaz — formai apparátusába ellenállhatatlan erővel tört be a *zene*. Szépen kiemelte ezt Szabolcsi Bence:

„De különös ellentmondás: épp, ekkor, ezen a ponton ágazik ki belőle a zenés vígjáték, az *opera buffa*, hogy örökösévé legyen a commedia egész népi frissességének, régi realista ábrázolókedvének, sziporkázó játékosságának s ellenállhatatlan ritmusának. Az ellentmondás, igaz, csak látszólagos: mert az olasz színpadi zene valóban most és *csak most* fejlődött odáig, hogy vállára vehesse, szárnyára kaphassa az olasz színpadi hagyományt, hogy vezető szólamává legyen a teljes műfajnak, — s amit legelőször kellett volna mondanunk: hogy kifejezést adjon a feltörekvő polgári világ új eszményeinek és látásmódjának.”⁹

Az olasz zene hatalmas előretörése ugyanazokkal az okokkal magyarázható, amelyekkel az egyéb művészeti ágak, például a színjáték hanyatlása, a refeudalizáció eredményeképpen kialakult kedvezőtlen társadalmi-politikai körülményekkel, melyek szinte lehetetlenné tették a haladó polgári világkép nyílt, intellektuálisan egyértelmű megfogalmazását, s így az csak az emberi bensőségben, a művészetek közül csak a bensőség mimézisében, a zenében bontakozhatott ki töretlen világgá. E jelenség esztétikai alapja — mint Lukács György *Esztétikája* óta látjuk — *a zene emocionális egyértelműségének és lehetséges intellektuális inkognitójának szintézise*.¹⁰ Az, hogy a zene

„... bizonyos mértékig világnézetileg megalapozottan, a maga magáértvalóságában tételezi a bensőséget, amelyben az objektív valóság tárgyai, vonatkozásai és eseményei megszűnnek, és csak mint meghatározatlan tárgyaisságok maradnak meg... a bensőségnek a maga történelmi környezetéhez való viszonyában rejlő világtörténelmi jogosultsága (amely tehát meghaladja a szubjektív partikularitást) akadálytalanul, összes immanens meghatározását maradéktalanul kiteljesítve bontakozhat ki, miközben a történelmi realitással fenntartott kölcsönös vonatkozásból reá háramló külső végzet többé vagy kevésbé, olykor a felismerhetetlenségig elhalványul. Ez azonban nem árt a forma és a tartalom zenei egységének. Ellenkezőleg. Éppen ebben rejlik annak oka, hogy a zene — még kedvezőtlen körülmények közt is — lenyűgöző erővel növekszik igazi nagysággá, és hogy a máskülönb ilyen tartalmaktól elzárkozó befogadót is magával tudja ragadni. Ugyanis a bensőségnek az emberi nem életében éppen az a küldetése, hogy — amennyiben napi, sőt korszakos követelménnyé tud válni — a gyakorlati megvalósítás lehetőségeivel és az érzésekben kuszán benne rejlő követelmények történelmi sorsával nem törődve, tisztán és akadálytalanul, mélyreható és teljes „világgá” bontakoztassa ki ezt a világerzést.”¹¹

⁹ Szabolcsi Bence: *A választ és egyéb tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, 1963. 160. o.

¹⁰ Vö. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága II.* 1965. 348. o.

¹¹ *Uo.* 350–351. o.

A zenének ez az esztétikai lényege teszi érthetővé, hogy egy műfaj, amelynek formaalkotó alapja, atmoszférateremtő és a tónus egységét biztosító tényezője egy életérzés, miután napi aktualitását, intellektuális egyértelműségét elfojtják, a zenében találja meg azt a közeget, amelyben új életre kelhet. A zene által ugyanis mindaz a világnézeti tartalom, amely a *commedia dell'arte* típusaiban és sémájában, a színjátéktípus egész struktúrájában elvontan, mint „a tartalom sűrítésének legmagasabb formája” (Lukács) rögződött, most közvetlenül, zeneileg konkrét tartalomként hallatlanul gazdag művészi világgá teljesedik. *Az az életérzés, amely a színjáték számára formai alap volt, most közvetlenül zenei tartalomká lesz.* Szabolesi Bence szavaival

„Elmondhatjuk, hogy bizonyos fokon túlnennek a színjátéknak mindenfajta összetevője, formája és eredménye, egész apparátusa, egész életritmusa megindult a zene felé, hogy ott új szinten bontsa ki a maga eredeti szellemét — hogy valósággal odameneküljön belőle mindaz, ami életképes és jövőbemutató maradt az eredeti műfaj elsorvadása és alásüllyedése pillanatában is. A típus-álarc átváltozik énekesi szerepkörre, buffo-basszussá vagy szubrett-szopránná, a prológból nyitány születik, a rögtönzött *lazzo*-kból és *chiusetta*-kból az ének, a zenekari játék, sőt a mozdulat rögzített, figurái. A típuszerűség kiterjed az egész dallam és harmóniavilágra, nem ritkán a hangnemekre is, érvényesül az ének mozdulatszerű, mimikus-gesztikus előkészítésében és kihangzásában, az áriák elő- és utójátékaiban, de különösen a záróképletekben.”¹²

Persze a dráma operába való átfordítása akkor lesz igazán teljes, ha magát a konfliktust, a drámai fordulatokat zeneileg formálják meg, azaz ténylegesen a zene válik a dráma hordozójává. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az opera — lessingi szóval — „belső valóságú” a zenei-drámai ábrázolásban keressendő.

Az opera buffában megmarad, sőt még mélyebb jelentést kap a véletlen szerepe. E. T. A. Hoffmann így ír erről:

„És én a magam részéről, kedves Ferdinánd, bevallom, hogy az opera buffa éppen korunk jelmezeiben, nemcsak a legkedvesebb számomra, hanem csakis ily módon tartom igaznak, ilyen jelleggel s abban a felfogásban, ahogyan a mozgékony, érzékeny olaszok megteremtették. Itt is a fantasztikummal találkozunk, amely részben egyes jellemek kalandos lendületéből, részben a véletlen bizarr játékaiból születik és merészen behatol a mindennapi életbe, hogy ott mindent fenekestől felfordítson. El kell ismernünk: hiszen ez a szomszéd úr, jólismert fahéjszínű ünneplőjében, arannyal futtatott gombjaival — de mi az ördög ütött bele, hogy ily bolondosan viselkedik? Képzeld csak magad elé unokahúgok és unokafiverek tisztos társaságát, epekedő leánykákka és néhány diákkal, akik a *cousine* szeméit éneklik meg és az ablak alatt gitárt pengetnek. S ezek közé toppan be inceplekedő kísértetként egy bolondos manó, hogy fura képzelődésekkel, mindenféle különös ugrándozással és kalandos fintorral mindent összekeverjen. Különös csillag ragyog az égen, s mindenütt ott vannak a véletlen csapdái, amelyek a legtisztesebb polgárt is foglyul ejtik, ha csak egy picit is kidugja házából az orrát. A tulajdonképpeni opera buffa lényege véleményem szerint a kalandosnak a mindennapi életbe való ilyen betörésében rejlik, meg az ebből keletkező ellentmondásokban.”¹³

Persze Hoffmann egész leírása már sokkal inkább a *Nürnbergi mesterdalnokok* Szent János éjszakájának zürzavarát, a „Wahn” tombolását előlegezi, semmint a XVIII. sz.-i opera buffát jellemezné adekvát módon, mégis igaza van abban, hogy az opera buffa cselekményében roppant nagy szerepet játszik a

¹² Szabolesi Bence: *i. m.* 176. o.

¹³ E. T. A. Hoffmann *Válogatott zenei írásai*. Zeneműkiadó Vállalat, 1960. 60—61. o.

kalandosság betörése a mindennapi életbe. Ugyanis az ebből keletkező ellentmondások juttatják a szereplőket olyan szituációkba, ahol választaniuk, dönteniük kell, azaz amelyekben az emberi bensőség mozgásteret kap, világa művészileg feltárulhat. Most erről az oldalról kapnak kulcsfontosságot Lukács már idézett szavai a drámai világnézetről, mely

„... a közvetlen hatásban mint az atmoszféra, a tónus egysége nyilvánul meg. Mint hallgatólagos meghatározója annak, hogy abban a világban, amely élénk van tárva, mi lehetséges és mi nem, mennyire és hogyan lehetséges valami. Láthatatlan határa és kerete ez a cselekvéseknek, az érzéseknek és gondolatoknak, közvetlenül nem érzékelhető ütemekre bontója, ritmusokba foglalója a szereplő emberek életnyilvánulásainak.”

Ez itt, az opera buffában, egy alapjában töretlen, naiv módon harmonikus, sugárzóan optimista polgári életérzés, amely a zenében már közvetlenül érzékelhető ütemekre bontja és ritmusokba foglalja a szereplők életnyilvánulásait. Ez az életérzés nem a polgári hétköznapi életfolyamat mozgásának szervesen-spontán termékeként van ábrázolva, hanem ellenkezőleg, a polgári hétköznapi életbe betörő véletlen teremti meg azokat a réseket, amelyeken keresztül ez az életérzés — amely persze egy más értelemben éppen a polgári élet szükségzerű, spontán terméke — az ábrázolás alakító tényezőjévé válik. Maguknak e véletleneknek pozitív, illetve negatív jellegét, ilyen jellegük súlyát és jelentőségét stb. ugyancsak ez az életérzés regulálja. Ily módon az egyes költői alakok zenei megformálásában az órájuk jellemző egyéni emberi bensőség csak ennek az általános érvényű életérzésnek a határain belül kaphat kifejezést. Jól mutatja ezt, hogy az opera buffa negatív erőt, például az oly gyakori bosszúáriákat sohasem lehet drámailag igazán komolyan venni. A művek atmoszférája az első ütemektől a tónus egysége révén a cselekmény egész lefolyása alatt garantálja a szerencsés, optimista végkimenetelt. Az opera buffa, amely cselekményével oly sokszor adott módot irracionalista értelmezésekre, lényege, azaz zenéje szerint realista műfaj.

Most már, a commedia dell'artétól az opera buffáig tartó fejlődésvonal elemzésének fényében, a zene e folyamatban betöltött szerepének felismerése után még mélyebb jelentést kell hogy kapjon az a Lukács György nyomán kialakított véleményünk, hogy a *Barnhelmi Minnában* a zeneiség, a zenei atmoszféra teszi művészileg hitelessé, reálissá a történetfilozófiai szükség-szerűség és a drámai szükség-szerűség harmóniáját. Kétségtelen, hogy Lessing vígjátéka és a népi komédia között semmilyen közvetlen kapcsolatot nem találunk. (Legfeljebb a mellékalakokban fedezhetünk fel ilyen összekötő szálakat, ezek azonban a vígjáték centrális és bennünket érdeklő problematikája szempontjából nem lényegesek.) Annál jellegzetesebb, hogy a polgári dráma problémáinak legteljesebb megoldását nyújtó *Barnhelmi Minna* magasrendűen kidolgozott dramaturgiája olyan tendenciákat tartalmaz, amelyek a népi színjátékban, majd ennek folytatásaként az operában spontánul jöttek létre. Ha tehát Lessing vígjátékának tárgyalásakor hangsúlyoztuk is a mű kivételes, egyszeri mivoltát, most ehhez hozzá kell tennünk, hogy emögött a kivételes és egyszeri remekmű mögött egy hatalmas, burjánzóan gazdag európai színjáték-tradíció és egy ugyanilyen, roppant eleven, éppen virágba boruló operakultúra áll.

Amikor a polgári dráma alternatíváiról beszéltünk, voltaképpen csak egyes művekről volt szó, mint amelyek valamilyen megoldási lehetőséget rep-

rezentálnak. Ennek az az oka, hogy ezeket a lehetőségeket a valóságban is jobbra egyszeri művek realizálták, vagyis a megoldások drámatörténeti epizódok csupán. Tartósan járható utat, műfaji virágzást ígérő lehetőséget csak a zene mutatott. A felvilágosodás kori polgári dráma problémáit nem lehetett tartósan megoldani a költői drámán belül, csak a zene segítségével az operában. Ezért az *opera a forradalom előtti kor reprezentatív drámai műfaja*.

*

Hogy milyen erővel tör a kor drámairodalma az opera felé, ezt nemcsak a *commedia dell'arte* történeti sorsa vagy, az ellenkező póluson a *Barnhelmi Minna* zeneisége mutatja, hanem a legpregnansabban talán *Beaumarchais* művészete. *Beaumarchais* kezdetben Diderot követőjeként, mint a polgári szentimentális-moralizáló dráma szószólója lépett fel műveivel (*Eugenie, A két barát*) és az ezekhez készült teoretikus írásaiyal (mindenekelőtt az *Eugenie* bevezetőjeként megjelent *A komoly műfajról* c. értekezésével). Később viszont hátat fordított e műfajnak – melyet a műfaj tipikus gyógyíthatatlan betegségeiben szenvedő művekkel ajándékozott meg –, és megírta két nagy művét, *A szevillai borbélyt* és a *Figaro házasságát*.

Azt hihetnénk, hogy amikor *Beaumarchais* *A szevillai borbélyban* a *commedia dell'artéból* kinövő vígjáték műfaját választja, ez visszalépés a polgári életet ábrázoló drámához képest. S kétségtelen is, hogy ez a vígjátéktípus még egészében innen tudja magát a polgári dráma tulajdonképpeni problematikáján. Itt a polgári életfolyamatból kinövő drámai szükségszerűség és a történetfilozófiai szükségszerűség összhangba hozásának kérdése még nem vált tudatosított problémává. A *commedia dell'arte* s a belőle létrejövő realista vígjáték (*Goldoni*) naiv és spontán módon megvalósítja ezt az egységet, de egész dramaturgiájának, mely felidézi ezt az egységet, létalapja a drámai szükségszerűség és a történetfilozófiai szükségszerűség, vagy inkább egy átértézt szükségszerűség ellentmondása. A XVIII. században az egész műfaj (és az *opera* méginkább) ezen az objektíve meglevő, de szubjektíve még nem tudatosított ellentmondáson alapul. Nos, a tudatosodás éppen *A szevillai borbélyban* megy végbe. Pregnánsan fejezik ezt ki *Figaro* szavai:

„Én rögtön mindenem nevetek, hogy ne legyek kénytelen sírni. (I. felv. 3. jel. ford.: Hevesi Sándor.)

Itt már túlléptünk azon a naiv, de történelmileg mégis mélyen jogosult optimista életérzésen, amelyről eddig szó volt. Persze a bázis még mindig az. Ez megint csak a véletlen dramaturgiai szerepének megítélésével kapcsolatban látható a legjobban:

„A *Bouillon* kritikusa *Beaumarchais* szemére veti, hogy túl nagy és valószínűtlen szerepet kap a cselekmény bonyolításában a véletlen, sőt, hogy az egész darab véletlenül épül. Mert mi történne, ha azon a napon, amikor *Almaviva* először sóhajtozik *Rozina* ablaka alatt, nem vetődne éppen oda *Figaro*? *Beaumarchais* válasza kitűnő: akkor a darab egy másik napon kezdődne? S az ellenvetésre, hogy a gyám másnap akadálytalanul feleségül venné *Rozinát*, így felel: „Akkor nem ez lenne a darab, vagy ha ez lenne, másképp bonyolódna... Avagy egy dolog rögtön valószínűtlen, ha másképp is lehetséges?”¹⁴

¹⁴ Kárpáti Miklós: *A halhatatlan Figaro*. Gondolat, 1960. 187–188. o.

S a vígjáték utolsó szavai teljes mértékig indokolják és megmagyarázzák, hogy Beaumarchais miért nem tulajdonított jelentőséget a dramaturgiai véletlennek:

„*Bartolo*: És én még elvettem a létrát, hogy annál könnyebben köthessék meg a házassági szerződést. Nem voltam eléggé elővigyázatos.

Figaro: Nem volt eléggé értelmes. Legyünk őszinték, kedves doktor, ha a fiatalság és a szerelem összefog, ott egy ilyen gonosz vénember erőszakossága csak hiábavaló elővigyázat.” (III. felv. 6. jel.)

A darab kritikusan tehát lényegében *Bartolo* doktor perspektívájából ítélték a mű fölött. Amit ők és *Bartolo* hanyagságnak, véletlennek láttak, azt *Figaro* egy más perspektívából szükségszerűnek ítélte. A véletlennek *A szzevillai borbélyban* játszott szerepét jól írta le *Kárpáti Miklós*:

„A megoldás egész érdeme az, hogy megmutatja, ha a gonosz indulatú vénség az élet törvényének, a fiatalok boldogságának útjába próbál állni, minden meszterkedése visszájára fordul. A haszontalan elővigyázat az ő számukra válik hasznossá, a bezárt ajtó is nekik kedvez, a kulcs is őket szolgálja, s minden véletlen az ő segítségükre siet. Ez a valóság, akármilyen valószínűtlen és nevetséges helyzeteket is teremt olykor. Ez a valóság ironiája: *Bartolonak* kell az utolsó feltélt létrehoznia *Rozinája* és *Almaviva* házasságához.

Az egész darab érdeme dramaturgiai szempontból az, hogy a cselekmény pontosan ugyanazt fejezi ki, mint az utolsó jelenetben *Figaro* összefoglaló szentenciája.”¹⁵

Kétségtelen, itt még a vígjáték és az opera buffa előbb elemzett világán belül járunk. Maga Beaumarchais is jól tudta, hogy műve ideális vígopera-anyag.¹⁶ S való igaz, hogy *A szzevillai borbély* elevenebb életet élt opera-változatban, mint eredeti formájában. *Friedrich Ludwig Benda*, *Z. Elsperger*, *P. Schulz*, *N. Isouard*, *F. Morlacchi*, *J. André*, *L. Casson*, *C. Dall'Argine*, *A. Graffigna*, *A. Torazza*, *J. Weigl* és mások próbálkozásai között két igazi remekmű is született, *Giovanni Paisiello* és *Rossini* operája.

Ugyanakkor vannak ennek a vígjátéknak olyan mozzanatai is, amelyek a műfajon belüli továbbfejlődés tendenciáját jelzik. Ilyen mindenekelőtt *Figaro* már idézett mondása a nevetés értelméről, amely már a konfliktusok, a hangvétel olyan éleződésére utal, amely kívül esett a vígjáték és az opera buffa eddigi, a naiv optimista életérzés által megvont határain. E határok most egészen a politikáig tágulnak ki, persze még nem egy közvetlen politikusság értelmében, de bizonyos megjegyzések, színpadi „bemondások” határozottan politikai akcentust kapnak. *Figaro* megjegyzése *Bazilio* rágalom-elméletére új irányt ad a hagyományos vígjáték-szituációnak:

„Nagy gazember ez a *Bazilio*. Szerencsére nagyobb tökfilkó, mint amekkora zsvivány. Ahhoz, hogy a rágalomnak sikere legyen a világban, az kell, hogy a rágalmazó is legyen valaki. Állás, család, név, rang, vagyon kell ahhoz, te mafla. De egy *Bazilio*! Hiába rágalmaz, senki se hisz neki.” (II. felv. 9. jel.)

Hasonlóképpen ad a hagyományos naiv vígjáték-konfliktusnak tudatosabban felfogott, mélyebb történelmi dimenziót az alábbi replika:

¹⁵ *Uo.* 190–191. o.

¹⁶ *Vö.* Beaumarchais: *Théâtre*. Firmin Didot frères, Paris 1874. 190–191. o.

„Bartolo: Gonosz világot élünk. Romlott korban születünk.

Rozina: Mért szidja úgy a mi korunkat? Én igazán jól érzem magam a mi korunkban és az én koromban.

Bartolo: Hát mit csinált ez a kor, hogy még csak ne is szidjam. Csupa örültség, amit feltalált: a gondolatszabadságot, az elektromosságot, a delejt, a vallási türelmet, himblöltést, a kinint, az enciklopédiát, — meg aztán a drámákat.” (I. fel. 4. jel.)

Ezek a tendenciák *A szevillai borbélyban* még nem jutnak el a mű szerkezetéig, hanem csak ilyen éles vagy gúnyos megjegyzések, csipkelődések formájában kapnak hangot. Ha tehát nem is érintik még a vígjáték hagyományos lényegét, mégis jelzik, hogy megindult egy belső átalakulási folyamat. Ez a belső esztétikai folyamat persze nagyon is külső okokkal magyarázható; mindenekelőtt a forradalmat előkészítő időszak politikai radikalizálódásával.

A szevillai borbélyban megjelenő új kezdemények a *Figaro házasságában* érnek meg, teljesednek ki. Az irodalomtörténészek a *Szevillait* általában a *Figaro* felől ítélik meg, illetve ítélik el, mint hagyományos, naiv vígjátékot. De fel kell figyelni a *Szevillai*ban azokra az új tendenciákra, amelyek a hagyományos naiv vígjátékon belül a *Figaro* remeklése felé mutatnak. Ha tehát a *Szevillait* — helyesen — a *Figaro* felől ítéljük meg, nemcsak az előbbi vígjáték naiv, konvencionális mivoltát kell látni, hanem éppen ebből a perspektívából tűnnek fel azok a gyökeresen új vonások, melyek a tradicionális vígjáték meghaladását készítik elő. A *Figaro* tehát nem a *Szevillai* elítélésének alapja, hanem valódi jelentősége megértésének kulcsa. A *Figaro házasságában* mindenekelőtt kiteljesedik a komédiának az a rendeltetése, mely a commedia dell'artétól kezdve mindvégig történetének lényege volt, „hogy az emberiség derűsen váljék meg múltjától”.¹⁷ Ez azonban itt nemcsak egy mindent beragyogó derű érzése, sőt egyre kevésbé csak egy életérzés, hanem mindinkább *politikai* program. Csalhatatlanul észrevette ezt maga a király, XVI. Lajos, aki a darab felolvasásakor ezekkel a sokszor idézett szavakkal kiáltott fel: „Gyalázatos! Sohasem fogják előadni. Hiszen le kellene rombolni a Bastille-t, hogy ennek a darabnak az előadása ne tűnjék veszedelmes következetlenségnek. Ez az ember mindenből gúnyt űz, amit tisztelni kellene egy kormányzatban.” S nem kevésbé ismert Napóleon jellemzése: Figaro maga az akcióba lépő forradalom.

A Figaro házassága úgy él a köztudatban — joggal —, mint a harmadik rend és az arisztokrácia konfliktusának nagy művészi ábrázolása Figaro és a Gróf személyében. Ugyanakkor első pillantásra nyilvánvaló, hogy ebben a vígjátékban Figaro elvesztette azt a központi irányító szerepét, amelyet *A szevillai borbélyban* játszott, és némileg defenzív pozíciót foglal el. Úgy tűnhet, hogy itt ellentmondás van, valójában azonban éppen innen érthető meg a konfliktus valódi mélysége és a vígjáték művészi nagysága.

Baumarchais itt a hagyományos vígjáték műfaján belül szakít magával a tradicionálitással. A játék burka látszólag nem nagyon változik: a közép-pontban egy átöltöztetésekben és kicsélezésekben gazdag intrika áll. Csak hogy ennek az intrikának az irányítója és szervezője már nem Figaro, hanem Zsuzsi. A szerepfunkcióknak ez a módosulása oda vezet, hogy bármily virtuóz az intrika, mégsem ez a darab lényege, a tartalom hordozója; a voltaképpeni tartalom a játékos, még a commedia dell'artétól örökölt és formálissá vált apparátus mögött húzódik meg. A műnek erre az újdonságára közvetve Gol-

¹⁷ Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés.* MEM 1. 381–382. o.

doni teljes meg nem értésről tanúskodó kritikája is jólávilágít. *Emlékezéseiben* ezt írja:

„A *Le Mariage de Figaro* (Figaro házassága) azért ért el óriási sikert a *Comédie Française*-ban, mert szerzője alcímként odabiggyesztette: *Une Folle Journée* (Egy bolondos nap). A darab fogyatékságait senki sem ismeri jobban Beaumarchais úrnál; a szerző már számos tanújelét adta tehetségének ebben a műfajban, és ha a *Figaróval* szabályszerű művészi vígjátékot kívánt volna írni, ugyanolyan jól megírta volna, mint más; de csak mulattatni akarta a közönséget, amit maradéktalanul el is ért.

E vígjáték sikere minden szempontból rendkívüli. A párizsi *Comédie* rendszeresen kétszer-háromszor játssza naponta; a *Figaro* minden más darabot kiszorított; a közönség kezdés előtt két-három órával a színházhoz tódul, háromnegyed órával tovább ottmarad, s cseppet sem unatkozik. A darab már kilencvenhatodik előadásánál tart, és még egyre frissnek hat, még egyre lelkesednek érte; s legfurcsább, hogy azok, akik a színházból kilépve bírálják, újra meg újra megérik és jól mulatnak azon, amit nemrég kritizáltak.”

Kiderül ebből a leírásból, hogy Goldoni csak arra figyelt fel, ami a hagyományos vígjátékokban és a *Figaro házasságában* közös: a felszínre. Azt viszont kitűnő művészi érzékkel vette észre, hogy ez a felszín üressé és formálissá, csak mulattató játékká vált. Goldoni az elmaradott Olaszország küldöttéként nem vehette észre azt a politikai tartalmat, amely a francia közönség számára viszont teljesen világos volt.

Ez a *politikai tartalom az események közvetlen vezetése mögött lappang* abban a konfliktusban, amely Figaro és a Gróf elszántan szembeforduló profiljában rajzolódik ki. Ez a konfliktus az egész mű szervező centruma, ez adja meg a vígjáték minden mozzanatának súlyát. Beaumarchais ezt egészen virtuóz művészettel formálja meg. Jól írja ezt le Kárpáti Miklós:

„Hol maradnak Figaro bátor, csúfondáros szavai, az alig leplezett célzások, a mélyebb társadalmi mondanivaló, hol marad a vígjátékból – a szatíra? Hol? Valóban nem csapkod a felszínen, az első felvonásban Figaro és Almaviva alig vált egymással néhány szót (csak a felvonás utolsó előtti jelenetében találkoznak össze), de a sok szerelmi bonyodalom, az elrejtőzések és rajtaütések nem éppen újszerű, viszont mindig mulatságos kavargása semmi mást nem szolgál, mint Figaro és Almaviva összeütközésének előkészítését. S ez több, mint a Borbély Figarójának legmerészebb feleselése, ez több, mint Almaviva mesalliance-a – a spanyol borbély és főnemes ellentéte valójában a francia nép és nemesi uralkodóosztálya közt feszül”.¹⁸

De Figaro és a Gróf jelenetei maguk is ennek a koncepciónak megfelelő rétegződést mutatnak. Persze a commedia dell'artének és a hagyományos vígjátéknak is vannak kétrétegű jelenettípusai, melyek egyrészt a közvetlen színpadi cselekvések szintjén zajlanak, másrészt ezek a cselekvések mélyebb emberi törekvéseket közvetítenek, vagy közvetlenül, vagy azért, hogy igyekeznek elfedni az őszinte törekvéseket. Ez a két sík a *Figaro házassága* jeleneteinek jó részére is jellemző. Jól látható ez Figaro és a Gróf első nagy összecsapásakor a II. felv. 20. és 21. jelenetében. Figaro arra kéri a Grófot, hogy adjon engedélyt az esküvői ceremónia megkezdésére. A Gróf különböző indokokkal, apróságokra hivatkozva kitér ez elől. Figaróék dolgát az is nehezíti, hogy a kertész panaszt tesz valakire, aki kiugrott az ablakon és megrongált egy virágágyat. A tettes Cherubin volt, az apród, akit a Gróf már reggel elparancsolt a kastélyból, de aki nem engedelmeskedett, s az érkező Gróf elől az ablakon át

¹⁸ Kárpáti Miklós: *i. m.* 219. o.

menekült el a Grófné szobájából. Figaro magára vállalja a tettet. Csakhogy a kertész ekkor egy papírt mutat, amit a virágágyban talált, s az ablakon távozó vesztette el. A Gróf elveszi az írást, és azt követeli, hogy Figaro mondja meg, mi van benne. A Grófné és Zsuzsi integetésére és sűgására ki is találja, hogy Cherubin katonai kinevezési okmányáról van szó. De hogy került ez hozzá? A nők megsűgják neki, hogy hiányzik róla a Gróf pecsétje. Figaro tehát kivágja magát szorult helyzetéből, a Gróf ismét nem tud rábizonyítani semmit. Ennek megfelelően a közvetlen cselekvés szintjén itt egy olyan párviadal zajlik, mely akörül forog, hogy a Grófnak sikerül-e hazugságon kapnia Figarót, vagy Figarónak sikerül-e kivágnia magát. De ez csak a darab főcselekményét érintő fontosabb küzdelem kifejezője, azé ugyanis, hogy a Gróf akadályokat akar állítani Figaró házasságának útjába, míg Figaro, ellenkezőleg, igyekszik elhárítani az akadályokat, és kicsikarni a Gróf engedélyét az esküvői ceremóniák megkezdésére. Ez a harc mindkét részről Zsuzsiért folyik. Eddig még a hagyományos vígjátékstruktúráján belül mozog a darab. Csakhogy Beaumarchais még egy mélyebb, harmadik síkot is feltár. Ezt a mélyebb jelentést ő maga világosan meg is fogalmazza:

„A világ hatalmasai... megbotránkozva nézik végig a darabot, amelyben

Egy szemtelen szolga arcátlanul
Elvitatja feleségét gazdájátul.”¹⁹

Ez nemcsak annyiban jelent újdonságot a tradicionális vígjátékhoz képest, hogy az öreg gyám — ifjú szerelmes és furfangos szolga konfliktusa helyére az úr és a szolga társadalmilag sokkal konkrétabb és kiélezettebb konfliktusa kerül, hanem hogy a középpontban itt nem „az élet törvénye”, „az igaz szerelem minden akadályon győzedelmeskedik” naiv életérzése áll, hanem magának az elvitatásnak, a szembenállásnak a ténye. *Az, ami eddig a vígjáték elvont alapja, naiv előfeltevése volt, most az ábrázolás központi tárgya, vívmánya lett.* Kevésbé virtuóz módon, mint az elemzett jelenetben, de ugyanez a szituációszerkezet még nyilvánvalóbban mutatkozik meg a III. felv. 5. jelenetében.

A *Figaro házassága* dramaturgiájának tehát az az érdekessége, hogy a mű élesen politikai, anélkül hogy közvetlenül politikai tárgyat ábrázolna. Annak idején beszéltünk a polgári színháznak arról a hivatásáról, hogy morális kritikát gyakoroljon a politikai hatalom fölött. Láttuk, hogy ezt a polgári élet ábrázolásából nem lehet drámailag szervesen kifejleszteni. Voltaire objektív konzervatív kísérletei után Lessing *Emilia Galotti*-ja az első olyan jelentős mű, amely mint a polgári élet, az intimszféra tragédiája, közvetett politikai jelentőséggel bír. Nem véletlen, hogy már a kortársak is az első nagy német polgári politikai drámát látták benne.²⁰ Ez a tragédia azonban hatványozottan közvetett módon politikai. Mert bár Lessing célja e drámában a polgári morál kritikájának alávetni a politikai hatalmat, a dráma objektív legalább ilyen mértékben veti alá a morális kritikának a polgári apolitikusságot. Mint láthattuk, az *Emilia Galotti* egyaránt vádirat a kisfejedelmi abszolutizmus és a polgári passzivitás ellen. A tragikum életalapja itt az, amit később Marx így jellemzett:

¹⁹ Beaumarchais: *i. m.* 275. o.

²⁰ Vö. Hermann Hettner: *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert* I. Aufbau-Verlag, Berlin 1961. 717. o.

„A filisztervilág a politikai állatvilág, és ha el kell ismernünk létezését, akkor nem marad más hátra, mint hogy egyszerűen igazat adjunk a status quónak. Barbár századok születték és alakították ki ezt az állapotot, és most itt áll mint következetes rendszer, amelynek elve az *elembertelenített világ*. A legtökéletesebb filisztervilág, a mi Németországunk, tehát természetesen messze mögötte kellett hogy maradjon a francia forradalomnak, amely helyreállította az embert; és a német Arisztotelész, aki Politikáját a mi állapotainkból akarná meríteni, műve élére ezt írta: „Az ember társas, de teljességgel apolitikus állat...”²¹

A polgári dráma ilyen közvetett politikai hivatását valóban egyértelműen és művészileg teljes diadallal ugyancsak az *Emilia Galotti* alapkonfliktusából, az arisztokrata önkénynek kiszolgáltatott női erény konfliktusából kifejlesztett dráma töltötte be, de csak egy évtized múlva és Franciaországban s a vígjáték műfajában: a *Figaro házassága*. Beaumarchais ehhez az *ideológiai-politikai közvetettséghez megtalálta az adekvát művészi formát a műfaji közvetettségben*. A hagyományos, teljesen apolitikus vígjátékformán belül fejlesztette ki a közvetetten politikai dimenziót, úgy, hogy maga a hagyományos műfaj is teljes gazdagságában és elevenségében virágzik ki a *Figaro házasságában*, s ezen belül mégis egy olyan gazdag dramaturgiai és tartalmi differenciálódás, elmélyítés jön létre, amely döntően újat jelent a műfaj tradicionális típusával szemben. Ezért *páratlan* remekműve a műfajnak a *Figaro házassága*. De most is hangsúlyoznunk kell a páratlanságot. Mert sem művészi, sem ideológiai szempontból nem jött létre a korban s e műfajban ehhez foghatóan kiegyensúlyozott, sokrétű és egyértelmű alkotás. Az egyensúly már Beaumarchais további műveiben megbomlik. A politikai tendencia direktté válása a *Tarare* c. operaszövegben elvont tanmesét eredményez, később a forradalomtól való visszariadás a harmadik Figaro-darabban, *A bűnös anyában*, visszaesést okoz a lapos, nyárspolgári moralizálásba.

Innen nézve most már világosan kell látnunk, hogy a *Figaro-vígjátékok egyenlőben fejlődéssel ugyan, de a „komoly műfaj” meghaladását jelentették*. Ezáltal egy újabb nagy drámatörténeti epizód jött létre. Ez a két vígjáték epizodikusságával is, de egyéni sorsával is bizonyítja, hogy a kor polgári drámájának reprezentatív műfaja az opera. Nemcsak *A szevillai borbély* nyert elevenebb életet a zene által, hanem a *Figaro házassága* is újjászületett *Mozart* operájában.

НАЧАЛА БУРЖУАЗНОЙ ДРАМЫ И ТЕОРИИ ДРАМЫ

Г. Фодор

История буржуазной драмы начинается необычайным противоречием. В эпоху просвещения равернулось поистине целое движение за ее создание, однако действительные шедевры удавалось создать лишь в качестве редких исключений. Причину этого нужно искать не в талантливости или бесталанности авторов, а прежде всего в объективных общественно-исторических обстоятельствах. Такую попытку делает автор в настоящей работе.

История драмы рассматривается в статье в тесной связи с историей *публичности*. За драмой французского классицизма, за поэзией Корнеля и Расина стоит распадение публичной политической власти и частной сферы. Раздвоение, ставшее исходным пунктом буржуазного развития, возникает в эпоху абсолютизма, так что уже во французской классицистской трагедии появляются зародыши проблем буржуазной драмы.

²¹ Marx: *Levelek a „Deutsch-Französische Jahrbücher”-ből*. MEM 1. 341. o.

Борьба за буржуазную драму была прежде всего теоретической, идеологической. Крупнейшие фигуры этой борьбы — Дидро и Лессинг. При сравнении их теорий драмы выясняется, что Дидро создал *теорию буржуазной драмы*, а Лессинг — *буржуазную теорию драмы*. Это означает, что Дидро следовал уже создавшимся буржуазным отношениям, тогда как Лессинг — античной, а также шекспировской драме. В своей художественной практике они становятся, однако, ближе друг другу. Буржуазная трагедия Лессинга «Эмилия Галотти» стоит ближе к драматургии Дидро, чем к его собственной.

Лессинг нашел однако своеобразный выход в неблагоприятных для его драмы буржуазных условиях: его самое совершенное произведение, «Минна фон Барнхельм» своей необычайной музыкальностью гармонически выражает и изображает как реальность идеал свободной гражданской индивидуальности.

В XVIII веке музыка была единственным искусством, сумевшим осуществить его без ущерба. Свообразием музыки как мимезиса человеческой интимности может быть объяснен тот факт, что, в то время как буржуазная драма была осуждена на провал, *опера* одерживала все новые и новые победы. В музыкальной среде вполне гармонически осуществился мир буржуазных идеалов, «царство разума».

THE BEGINNINGS OF BOURGEOIS DRAMA AND THE THEORY OF DRAMA

G. Fodor

The history of bourgeois drama begins with a strange contradiction. In order to create it, a real movement emerged in the age of Enlightenment, yet genuine masterpieces could be brought forth only in exceptional cases. This lack of success cannot be derived from the existence or non-existence of gifted authors, its cause must be rather in objective socio-historical conditions then existing. The present article endeavors to analyse the interrelations between XVIII. century drama and its concrete social conditions.

The article deals on the history of drama in close connection with that of publicity. In connection with French classicism, the poetry of Corneille and Racine, we most consider, as a basic fact, the separation of public political power and private sphere in that period. This gap which will be the and more characteristic of bourgeois development takes place in the age of Absolutism, so that the germs of the problems of bourgeois drama appear in the French classicist tragedy.

The struggle for the bourgeois drama was fought, first of all on a theoretical, ideological field. Its protagonists were Diderot and Lessing. The comparison of their dramatic theory reveals that Diderot had created *the theory of bourgeois drama*, while Lessing had created *the bourgeois theory of drama*. If by Diderot the bourgeois drama is viewed in relation with the bourgeois conditions while by Lessing it is viewed in relation with the ancient, and renaissance drama. In their practice of art however they got nearer to each other. Lessing's tragedy, Emilia Galotti, stands nearer to the dramaturgy of Diderot than to his own.

Nevertheless, Lessing found a special way out Minna von Barnhelm gives with its peculiar musicality a harmonious expression to and presents as a reality the ideal of free bourgeois individualism.

Music was the only art in the 18th century capable to attain this goal. The differentia specifica of music as mimetics of innermost humanity accounts for the triumph of the opera in an epoch when bourgeois drama was doomed to failure. For the milieu of music embodied in full harmony the world of bourgeois ideals, „the realm of the Reason”.

Anyag, struktúra, kölcsönhatási szintek

MÜLLER ANTAL

Az utóbbi néhány évben hazai filozófiai irodalmunkban sokan foglalkoztak a mozgásforma-problémával, főként azzal a céllal, hogy Engels lineáris osztályozását korunk szaktudományi és filozófiai követelményeinek megfelelően módosítsák.¹ Lényegében három alapvető értelmezést különböztethetünk meg:²

1. Különböző (fizikai, kémiai stb.) anyagfajták léteznek, melyek — alapvetően meghatározva az anyag mozgásának milyenségét — sajátos mozgásformák hordozói. (Az anyag elsődlegessége a mozgással szemben!) E felfogás szerint a magasabb rendű mozgásforma nem csupán új struktúrákat, törvényszerűségeket és kölcsönhatási formákat tartalmaz, hanem egy, az illető mozgásformára specifikus anyagfajta létrejöttének következménye, tehát szubsztanciális többletről van szó. E koncepció hívei ugyan hangsúlyozzák, hogy az egyes mozgásformáknak megfelelő anyagfajták végső soron elemi részecskékből és fizikai mezőkből épülnek fel, s hogy a különféle mozgásformák annyiban egységet alkotnak, hogy a magasabb rendűek tartalmazzák az alacsonyabb rendűeket, de — éppen az anyagfajták szubsztanciálisan specifikus volta miatt — a magasabb rendű mozgásformáknak az alacsonyabb rendűekre való *mindennemű* redukálási lehetőségét tagadják.

2. A második alapvető koncepció (az ún. materialista fizikalizmus) viszont éppen abból kiindulva, hogy az egyes mozgásformák anyagi hordozói (az anyagi entitások) végső fokon elemi részecskékből és fizikai mezőkből épülnek fel, „anyagi vonatkozásban” az összes mozgásformákat visszavezethetőknek tartja a legalapvetőbbre, a fizikai mozgásformára. Eszerint tehát az egyes mozgásformák objektív minőségi különbözőségének lényege az eltérő struktúra, vagyis az eltérő törvényszerűségek, kölcsönhatási formák stb. Ez az álláspont tehát elismeri az egyes mozgásformák bizonyos fokú minőségi önállóságát, s az „anyagi” visszavezethetőséggel inkább csak a magasabbrendű mozgásformák keletkezésének miszticizmusmentes értelmezésére törekszik, semmint a minőségi különbségek eliminálására.

3. A harmadik álláspont szerint, melyet főként fizikusok vallanak, csak egyetlen természettudomány van, a kvantumelmélet — ennek megfelelően

¹ Lásd például: Horváth József: *A világ anyagi egységének helyes felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle* 1962/1. sz., Márkus György: *A marxista anyagfogalom egyes kérdéseiről. Uo.* 1962/6. sz., Horváth József: *A mozgásformák összefüggéséről. Uo.* 1965/5. sz., Rádi Péter: *Kísérlet a mozgásformák rendszerének korszerű leírására. Uo.* 1967/3. sz. A külföldi irodalmat illetően e cikkek bőséges forrásul szolgálnak.

² Az erre vonatkozó különféle irányzatok részletes ismertetését itt mellőzzük — ezzel kapcsolatosan az előző lábjegyzetben említett irodalomra utalunk —, s csupán a saját mondanivalónkkal kapcsolatos alapvető mozzanataikat emeljük ki.

az anyag(fajta) probléma fel sem vetődik náluk —, s annak, hogy az összes „jelenségeket” a kvantum „jelenségekből” vezethessük le, legfeljebb számítástechnikai, de semmi esetre sem elvi akadályai vannak.

Mint látjuk, a három koncepció között a leglényegesebb eltérés a visszavezethetőség megítélésében van. Az első álláspont szerint — és véleményünk szerint ebben teljesen igazuk van — az egyes mozgásformákhoz tartozó anyagi objektumokat csak addig a fokig, addig a (kölsönhatási) szintig lehet analízálni, értelmezni, ahol még az illető mozgásforma kölsönhatásai, törvényei (is) érvényesülnek. (Eszerint, például, ha a sejtek alkotó elemeire már nem a biológiai, hanem a kémiai mozgás törvényei érvényesek, illetve ezek dominálnak bennük, úgy a sejtet kell tekintenünk a biológiai mozgásforma speciális anyagi hordozójának, s *ilyen értelemben* valóban el kell vetni a visszavezethetőség gondolatát. A sejtet itt természetesen csupán példaképpen említjük, hiszen ha a sejtet tekintenénk a legkisebb biológiai „alapegységnek”, úgy nem igen lehetne mit kezdeni a molekuláris biológiával.) Ugyanakkor viszont kétségtelen, hogy valamennyi anyagi objektum (tehát pl. a sejtek) nem más, mint elemi részecskék és mezők meghatározott bonyolult együttese, rendszere.

Egy kérdés tehát változatlan: mi az, amiből az egyes mozgásformák, illetve anyagi hordozójuk objektív minőségi különbsége ered, vagy, más oldalról közelítve a kérdést, miért nem lehet a magasabbrendű mozgásformákhoz tartozó rendszereket (pl. a sejteket vagy még magasabb rendű organizmusokat) csupán — bár igen bonyolult, összetett — fizikai jelenségnek értelmezni? Lényegében arról van szó, hogy ha csak azt mondjuk, hogy a magasabb rendű mozgásformát azért nem lehet visszavezetni alacsonyabbra, mert az egyes mozgásformáknak sajátos anyagi hordozói vannak, de őket — a struktúráján, a specifikus törvényeken, illetve kölsönhatási formákon túl — a (teoretikus vagy empirikus) megismerés számára nem tudjuk hozzáférhetővé tenni, úgy elkerülhetetlenül egyfajta miszticizmusba jutunk. Nyilván ezért idegenkednek a második koncepció hívei az anyagfajta fogalom használatától, s korlátozzák a mozgásformák önállóságát, s ebben az idegenkedésben a magunk részéről teljes mértékben osztozunk.

Bár az egyes szerzők a problémát igen különböző szempontok alapján s különféle módokon kívánják megoldani, a *struktúra* fogalma szinte valamennyiük okfejtésében egyaránt alapvető szerepet játszik, anélkül azonban, hogy tartalmával részletesen foglalkoznának. Pedig a mozgásformákkal kapcsolatos problémacsoport megoldása véleményünk szerint elsődlegesen a struktúra fogalmának értelmezésén múlik. Sőt: ennek korszerű értelmezése alapjaiban érinti az anyag létezésének mikéntjéről szóló eddigi elképzeléseinket, s így végső soron egy marxista természetontológia kialakításának is döntő tényezőjévé válik.

Ha a struktúra fogalmának problémáját teljes általánosságban vetnénk fel, azaz az objektív anyagi *világ egészének* struktúrájáról beszélünk, akkor nemcsak a természettudományok, hanem valamennyi társadalomtudomány, sőt a logika, lélektan stb. eredményeit is figyelembe kellene vennünk. Erre egy rövid tanulmány keretében — és jelentős részben a kellő szakmai hozzáértés hiányában — természetesen nem vállalkozhatunk. Ezért jelen tanulmányunk célkitűzését a következőkben jelöljük meg: *egy, a mai fizika eredményeinek megfelelő struktúrafogalom kialakítása, s annak vizsgálata, hogy ez milyen megoldási lehetőséget nyújt az előző bekezdésben vázolt problémára, illetve álta-*

lában hogyan viszonyul a dialektikus materialista természetontológia és ismeretelmélet alapvető elveihez, illetve problémaköréhez. Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy okfejtéseinknek csupán a fizikára való alapozása korlátozza általánosítási lehetőségeinket; úgy véljük azonban, hogy eljárásunk ennek ellenére elfogadható, lévén a *fizikai létezés* az anyag konkrét létezési módjai között a legáltalánosabb, s véleményünk szerint a legalapvetőbb is,³ és amennyiben egy korszerű dialektikus materialista természetontológia kialakításában nem csupán ideológiai, hanem dezantropomorfizáló törekvések is vezetnek — a leglényegesebb is. Ezzel összefüggésben egyébként éppen a fizikai mozgásforma, a fizikai létezés univerzális jellege alapján — az említett korlátok ellenére is — mód nyílik néhány ugyancsak igen általános érvényűnek tűnő — az anyag konkrét létezési módjainak összességét érintő — konklúzió levonására is.

1. A struktúra fogalma. Az anyag fizikai létezési módja

A struktúrafogalom mind a köznapi szóhasználatban, mind pedig a klasszikus természettudományokban általában dolgok (tárgyak) statikus (elsődlegesen *térbeli*) rendjét, elhelyezkedését ölelte fel, s tartalmát csak speciális használatban bővítették dinamikai elemekkel (például a térbeli elhelyezkedéssel kapcsolatos erőkkkel a fizikai rendszereknél, vagy a vegyértékekkel a kémiai rendszereknél stb.). Nyilvánvaló, hogy egy ilyen struktúrafogalom nem alkalmas a mozgásformák objektív minőségi különbözőségének értelmezésére, s jogos az aggály egy olyan koncepcióval szemben, mely az egyes (pl. a biológiai és kémiai vagy a kémiai és fizikai) mozgásformák között csupán ilyen szűken értelmezett strukturális különbséget lát.⁴

A továbbiakban megkíséreljük kimutatni, hogy az egyes mozgásformáknak a *modern természettudomány (esetünkben a fizika) eredményeinek megfelelő struktúrafogalom* szerinti differenciálása nem jelent mechanisztikus redukcionizmust, ugyanakkor viszont lehetővé teszi az ontológiai vonatkozásban mindig bizonyos miszticizmust tartalmazó anyagfajta fogalom kiküszöbölését.⁵

Mindenekelőtt azt kívánjuk leszögezni, hogy objektív tartalmát tekintve már a klasszikus fizikai rendszereket, illetve jelenségeket leíró struktúrafogalom is lényegesen sokoldalúbb volt, mint amilyennek értelmezték. Annak oka, hogy mégis csupán a szűkebb értelmében használták (mégpedig sikeresen!), elsősorban az volt, hogy a vizsgált területeken a vizsgálat mélységéig a laplace-i determinizmus érvényes.

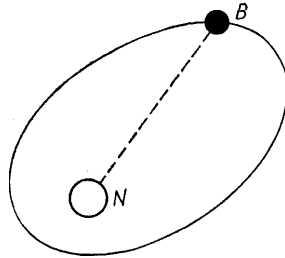
A struktúrafogalom klasszikus fizikai alkalmazásának egyik legtipikusabb és legközismertebb esete a naprendszer geometriai-dinamikai struktú-

³ Erre vonatkozó nézeteinket részletesen kifejtettük két korábbi tanulmányunkban. *Mezőelmélet és energetizmus. Magyar Filozófiai Szemle* 1965/6. sz., *A dialektikus materializmus anyagfogalma és a modern fizika. MM Tájékoztató* 1966/4. sz.

⁴ Lásd például Horváth J.: *A világ anyagi egységének helyes felfogásához*. E cikkében Horváth elsősorban H. Eilstein lengyel filozófus nézetei kapcsán fejti ki aggodalmait.

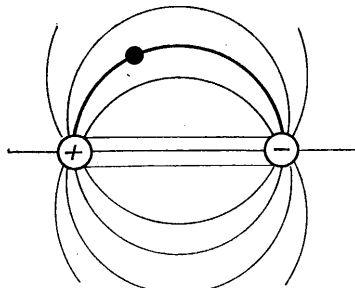
⁵ Az anyagfajta fogalmának használatával kapcsolatos ellenvetéseinkre a struktúrafogalom meghatározása után térünk ki.

rája.⁶ (1. ábra) Kepler első törvénye szerint a bolygók a Nap körül ellipszis pályán keringenek, melynek egyik gyújtópontjában a Nap áll. Ismeretes, hogy e geometriai struktúra dinamikai tartalma a két égitest közötti gravitációs vonzóerő és a bolygóra ható centrifugális röptőerő egyensúlya. Problémánk szempontjából magának a geometriai elrendeződésnek a dinamikus (folyamat) jellege a figyelemre méltó. *Az ellipszis egésze mint pálya ugyanis*



1 ábra

nem aktuálisan, hanem potenciálisan létezik. Adott pillanatban a bolygó mindig a pálya egy pontjában tartózkodik, s ekkor a pálya összes többi pontjai mint potenciális helyek léteznek számára. Egy teljes periódus során valamennyi potenciális hely realizálódik (aktualizálódik), s így alakul ki az ellipszis mint geometriai forma. (Már itt hangsúlyozni szeretnénk azt a mozzanatot, hogy valamely lehetséges hely aktualizálódása nem korlátozza a többi potenciális hely aktualizálódásának valószínűségét, sőt éppen hogy előfeltételül szolgál a dinamikai feltételek által megszabott valamennyi potenciális hely egy teljes periódus alatti *szükségszerű* aktualizálódásának. A mikrofizikai jelenségeknél ez nem így van, s ebben látjuk a makroszkopikus és mikroszkopikus kölcsönhatási szintek közötti leglényegesebb különbséget.) Már ez az egyszerű klasz-



2 ábra

⁶ Geometriai-dinamikai struktúráról olyan értelemben beszélünk, hogy a fizikai rendszereknél adott geometriai viszonyok (geometriai formációk) „egzisztálása”, stabilitása bizonyos dinamikai feltételek (például erők egyensúlya) függvénye, vagy, a másik oldalról közelítve a problémát, bizonyos dinamikai egyensúly csak meghatározott geometriai formáció esetén alakul ki. (Valamilyen geometriai-dinamikai struktúrája tulajdonképpen minden fizikai rendszernek — és bizonyos nem fizikai rendszernek is — van.

szikus fizikai példa is mutatja a fizikai struktúrafogalom objektív tartalmának egyrészt dinamikus jellegét,⁷ másrészt azt, hogy *nemcsak aktuális, hanem potenciális elemeket is tartalmaz.*

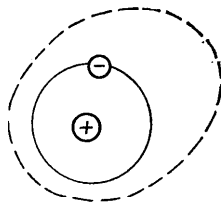
A következő példánk még mindig klasszikus fizikai jelenség, az elektrosztatikus tér. Két pontszerű, ellentétes előjelű töltés elektrosztatikus térének struktúráját a 2. ábra mutatja. Az ábrázolásához használt erővonalakkal kapcsolatban felvetődik a kérdés, hogy milyen realitást lehet ezeknek tulajdonítani. Mivel az kétségtelen, hogy az *erővonalak* nem testi létezők, a fizikai irodalomban (és oktatásban) azt szokták hangsúlyozni, hogy ezek nem is léteznek objektíve, hanem az erőter szerkezetét csupán szemléltetik, ábrázolják. Az — állandónak felfogott, ábrázolt — erővonalak objektív realitása ellen szól az a körülmény, hogy az erőter alapvető (mérhető) fizikai paraméterei, a térerősség és a potenciál, folytonosan változnak, vagyis az erőter kontinuum jellegű. Ennek ellenére úgy véljük, hogy az erővonalak objektív realitásának tagadása a fizikai gondolkodásmódban még mindig jelentős szerepet játszó mechanikai szemléletet tükrözi, melynek egyik igen jellemző vonása, hogy az objektív létezést — esetünkben a fizikai létezést — lényegében a testi létezéssel azonosítja, s a nem testi jellegű fizikai entitásokat csak akkor és annyiban tekinti objektív realitásnak, ha és amennyiben azok testi létezőkkel állnak kapcsolatban.

Nézzük meg azonban, hogy mi történik, ha az elektrosztatikus térbe egy pontszerű töltött ún. próbatest kerül? Az erőterek klasszikus elmélete, valamint az erőterekkel kapcsolatos tapasztalatok egyértelműen mutatják, hogy *a térbe került* — és ott magára hagyott — *töltött próbatest mindig valamely erővonal mentén mozog*, saját előjelétől függően az egyik vagy másik pólus felé. Kétségtelen, hogy az az erővonal, melyen a töltött test mint pályáján mozog, ugyanolyan objektív realitással bír, mint például a bolygópályák, és természetesen rá is áll mindaz, amit a bolygópályákkal kapcsolatban a dinamikus jellegéről, valamint a potenciális és aktuális egységéről mondtunk. Amennyiben a töltött próbatest a tér egy más pontjába kerül, úgy egy másik erővonal mentén fog mozogni, azaz ebben az esetben egy másik erővonal aktualizálódik a próbatest pályájaként. Általában tehát azt mondhatjuk, hogy *az erővonalak nem mások, mint a térben szabadon mozgó töltések lehetséges (potenciális) pályái.* Ha figyelembe vesszük, hogy a mai fizika feladta a klasszikus fizika azon álláspontját, hogy a fizikai mezők (erőterek) forrása, hordozója mindig valamilyen testi létező, s a tereket magukat is önálló fizikai entitásoknak tekinti, úgy elkerülhetetlen az a következtetés, hogy *a fizikai létezés minden esetben az aktuális és potenciális egysége.* Amennyiben pedig ezt elismerjük, semmiképpen sem lehet tovább ragaszkodni egy olyan feltételezéshez, hogy a testiség az anyag konkrét létezésének elengedhetetlen attribútuma, azaz tulajdonképpen a szubsztanciája.

Ismeretes, hogy Engels a dialektikus materialista filozófia kimunkálása során arra a következtetésre jutott, hogy a testiség az anyag egyetemes

⁷ Szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy itt kissé más értelemben alkalmazzuk a *dinamikus* jelzőt, mint a geometriai-dinamikai struktúra esetén. Ott bizonyos geometriai és — szó szerinti értelemben vett — dinamikai mozzanatok egymás mellé rendeléséről volt szó, míg itt a dinamikus jelzővel azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy az általunk körvonalazott struktúrafogalom elsősorban nem *állapot*, hanem *történet*, *esemény* jellegű mozzanatok együttesére utal.

tulajdonságát fejezi ki.⁸ Engels — mint maga is többször hangsúlyozta — tudatosan törekedett arra, hogy filozófiai ítéletei a legmesszebbmenően adekvátak legyenek a kor szaktudományi eredményeinek tényleges tartalmával. S az Engels korabeli — csaknem száz évvel ezelőtti — természettudomány, mint már fentebb szó volt róla, valóban arra inspirálta a tudományos természetontológia kialakítására törekvőket, hogy a testiséget a létezés szubsztanciájának tekintsék. Az elmúlt száz évben azonban a természettudományok területén alapvető változások következtek be. Olyan mozzanatok kerültek előtérbe, melyek ugyan már jelen voltak a klasszikus természetmegismerésben is, de — főként az egy-egyértelmű természetleírásra való törekvés miatt — akkor



3 ábra

háttérbe szorultak. Ilyen mozzanatnak tekinthetjük pl. a potenciális és aktuális egységét a fizikai létezésben, vagy a véletlen kölcsönhatásokat, melyek mint ismeretes, a mikrofizikai megismerés kapcsán tettek szert kivételes fontosságra. Úgy véljük, hogy akik a testiséget ma is az anyag szubsztanciájának tekintik,⁹ az előbb említett és ezekhez hasonló mozzanatokat figyelmen kívül hagyják, s főként emiatt nem tudnak eljutni egy olyan struktúrafogalomhoz, mely a mozgásformák osztályozásának (vagy inkább talán rendszerezésének) elégséges alapjául szolgálhatna, s ezért kénytelenek ragaszkodni az anyagfajta fogalmához.

A mikrofizika legközismertebb geometriai-dinamikai struktúrája a Bohr-féle atommodell (3. ábra), e szerint a pozitív töltésű mag körül kör vagy ellipszis alakú pályákon keringenek az elektronok.¹⁰ Az atomszerkezet klasszikus értelmezése szerint a geometriai-dinamikai viszonyok itt teljesen hasonlóak a bolygómozgáshoz (vagyis a geometriai struktúra stabilitásának feltétele itt is ellentétes irányú erők egyensúlya), azaz mindaz érvényes, amit ott a potenciális és aktuális egységről mondtunk.

Itt azonban még számos, problémánk szempontjából jelentős mozzanatot találunk. Mindenekelőtt a következőt: a legegyszerűbb atom, a hidrogén esetében az egyetlen protonból álló mag körül egyetlen elektron kering, melynek, mint ismeretes, a *potenciális pályák egész sora áll rendelkezésére*. Ha valamilyen módon energiát közlünk vele, gerjesztjük, az új energiaállapotnak

⁸ Engels, F.: *A természet dialektikája*. MEM 20. kötet. Bp. 1963. 364. o.

⁹ Lásd például V. P. Tugarinov: *Az anyag vitás kérdései* In: Некоторые вопросы диалектического материализма, Leningrád 1962. E. F.: Szlopov: *Az anyagfajták és mozgásformák viszonya a természetben*. Voproszi Filozofii 1963/8. sz.

¹⁰ Mai ismereteink szerint nem a mag körül keringő elektronok klasszikus értelemben vett pályájáról, hanem egy sávban való tartózkodásuk valószínűségének eloszlásáról van szó, ez azonban gondolatmenetünk szempontjából még kedvezőbb is, hiszen így már a terminusokban is kifejezésre jut a potencialitás alapvető szerepe.

megfelelően valamely magasabb pályára *ugrik*, s mindaddig ott marad, míg energiátöbbletét le nem adja.

E jelenségből számunkra a következő mozzanat bír különös jelentőséggel. A Bohr-féle atommodell (klasszikus) dinamikai stabilitási feltételei szerint a lehetséges elektronpályák a mag körül kontinuusan helyezkednek el; ezzel szemben a kvantumelmélet és a tapasztalat egybehangzó állítása szerint a valóban lehetséges energiapályák diszkréték, azaz közöttük tiltott zónák vannak. Ez pedig azt jelenti, hogy *e potenciális pályák az atomhéjak kölcsönhatási szintjénél mélyebb szinten objektíve létező mozgásai, kölcsönhatási folyamatok megnyilvánulásai*. S talán ez a leglényegesebb mozzanat a korszerű struktúrafogalom kialakítása szempontjából. Rámutat ugyanis arra, hogy a struktúra potenciális elemei nem pusztán formai vagy logikai lehetőségek, hanem valamilyen — esetleg más kölcsönhatási szinteken létező — aktualitások megnyilvánulásai, azaz a pillanatnyilag éppen nem aktualizálódott potencialitások a fizikai rendszerek létezésének ugyanolyan reális mozzanatai, mint az aktuális komponensek. A vizsgált konkrét esetben tehát a hidrogénatomhoz mint fizikai entitáshoz nem csupán a mag és a körülötte keringő egyetlen elektron (tehát a tárgyi totalitás) tartozik, hanem mindazon potencialitások, melyek a különféle kölcsönhatásokban megszabják a rendszer viselkedését, s — mint a későbbiekben még bővebben látni fogjuk — végeredményképpen a magasabb mozgásszintet jellemző minőségi többlet lényegét alkotják.

Talán nem érdektelen, ha egy konkrét példán, a kvantummechanikai mozgás- (kölcsönhatási) szint példáján részletesen is megvizsgáljuk, mit is értünk azon, hogy az anyag fizikai létezésének adott szintjén fellelhető potencialitás mindig más szinten (vagy szinteken) zajló folyamatok, kölcsönhatások megnyilvánulása. Mint korábban kifejtettük, a kvantummechanikai állapot¹¹ kialakításában (determinálásában) a mikroobjektumok kvázi-individualitását hordozó alapvető kölcsönhatások mellett — velük egyenrangú — lényeges szerepet játszanak a közöttük és környezetük, az úgynevezett háttér közötti kölcsönhatások is. A háttér — melyen legáltalánosabb értelemben a minőségi sokféleségében és változásaiban végtelen anyagi világ egésze érthető, kivéve a szóban forgó objektumot — változásai, oksági kapcsolatai, törvényszerűségei, illetve az adott objektum karakterét meghatározó kölcsönhatási szint alapvető, specifikus törvényszerűségei egymástól determinatíve függetlenek, azaz kölcsönhatásaik véletlenszerűek. Ezért *az objektum viszonylatában a háttérrel való kölcsönhatás minden pillanatban a véletlen kölcsönhatások együtteseként jelenik meg*. A szóban forgó objektum kvázi-individuális jellege természetesen bizonyos mértékig meghatározza, hogy e véletlen kölcsönhatások pillanatnyi együttese hogyan, milyen mélységig befolyásolja az objektum állapotát. Ennek következtében a mikroobjektumok változása, ha nem is egy-egyértelműen, de egy-sokértelműen determinálva van, azaz törvényszerű karaktert mutat. (Éppen ezt tükrözik a kvantummechanikai leírás törvényei.) A mikroobjektum potenciális paramétereinek valószínűségi eloszlása lényegében a környezet (a háttér) egy-sokértelmű determinációs befolyásának „sokértelmű” oldalát tükrözi. Nyilvánvaló, hogy a mikroobjektum állapotának potenciális mozzanatait hordozó véletlen kölcsönhatások a saját szintjükön lehetnek aktuálisak, sőt (esetleg) egy-egyértelműen meghatározot-

¹¹ A kvantummechanikai állapotra vonatkozóan lásd Müller A.: *Kvantummechanika és fizikai világkép*. Akadémiai Kiadó, 1967. 9—11. fejr.

tak is. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a mikroobjektum szintjén mutakozó véletlenszerúségük és potencialitásuk kevésbé reális lenne, mint a más szinten érvényesülő szükségszerúségük és aktualitásuk.¹²

2. Mozgásformák; strukturális szintek

A mozgásformák és a struktúra viszonyát megalapozandó vizsgáljuk tovább az előző fejezetben utolsónak tárgyalt példát, a hidrogénatomot. Láttuk, hogy a protonból és elektronból szerveződött hidrogénatom — éppen kialakult atomi struktúrája következtében — olyan *fizikai* tulajdonságokkal rendelkezik, amelyekkel alkotórészei külön-külön nem rendelkeztek (pl. fényelnyelés és kibocsátás, polarizálhatóság, illetve dipólmomentum stb.). Az atomi struktúra azonban még ezeken túlmenő *lehetőségeket*, a *kémiai* viselkedés *lehetőségeit* stb. is tartalmazza. A hidrogén- — és természetesen minden más — atom az atomoknak a fizikain túlmutató, a molekuláris mozgásszinten karakterisztikus kémiai viselkedésnek és a kémiai mozgásforma vele együtt megjelenő törvényszerúségeinek objektív alapjául is szolgál.

Most megkísérélhetjük, hogy az alapvető kérdésre válaszoljunk: mi az a többlet, ami az 1. álláspont képviselői által a magasabb rendű mozgásforma hordozójául feltételezett speciális anyagfajtában van, s végső fokon helytelenné és kilátástalanná teszi a mozgásformák *mechanisztikus* redukálását egy feltételezett legalapvetőbb formára? Az elemzett példák azt mutatják, hogy a bonyolultabb struktúra nemcsak több aktuális kölcsönhatást, hanem új potenciális faktorokat, új lehetőségeket is tartalmaz, s ezekben az új típusú kölcsönhatásokban megfelelő új törvényszerúségek is fellépnek. *Valamely rendszer tehát nemcsak tárgyi komponensekből áll, hanem viszonyokból is — s mindezek együttesen alkotják a rendszer struktúráját.* Látható, hogy felfogásunkban a struktúrafogalom az adott objektumoknak vagy rendszer típusoknak nem csupán a szó szerelmében vett *szervezetére* utal, hanem sokkal inkább az anyag konkrét létezési módjainak átfogó tartalmára.¹³

Újból hangsúlyozni szeretnénk azt is, hogy az általunk itt körülírt struktúra alapvetően dinamikus jellegű, hiszen a legegyszerűbb struktúraelemek, például a mechanikai mozgásokban szereplő pályák is csak *folyamatként* egzisztálnak, aktualizálódnak. Más szóval: a struktúra nem azonosítható az *állapottal*, kiváltképp nem a klasszikus fizikában leírt állapottal, melyen a pillanatnyilag aktuális effektív paraméterek bizonyos együttesét értették, hanem a potenciális és az aktuális mozzanatok mellett magában foglalja potencialitások aktualizálódásának folyamatát is (lásd például a bolygópályáknál mondottakat).

Az „anyagfajta” terminust csak akkor tartjuk elfogadhatónak, ha az egyes „anyagfajták” közötti minőségi különbségen a fenti értelemben vett strukturális különbséget érti, nem pedig valamiféle „szubsztanciális” különb-

¹² Az élettelen természetben uralkodó determinizmusra vonatkozó nézeteinket *Néhány gondolat a marxista determinizmus koncepcióról* c. vitacikkünkben fejtettük ki. *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz.

¹³ A rendszer és az alkotórész komplementer viszonyáról de Broglie már húsz évvel ezelőtt az itt kifejtetthez hasonló struktúrafelfogást dolgozott ki. L. de Broglie: *Sur la complémentarité des idées d'individu et de système. Dialectica* 1948. 2. köt. 4/4. száma.

séget. Már csak azért sem, mert ez utóbbi felfogással kapcsolatban azt az igen zavarba ejtő ellenvetést lehet tenni, hogy ha például adott esetben a kémiai mozgászintre épülve valahol megjelennek az életjelenségek — a biológiai mozgásforma és természetesen az ennek hordozójaként szolgáló „biológiai anyagfajta” —, honnan származik ez utóbbiaknak a kémiai anyagfajtához képest szubsztanciális többlete. Két válasz lehetséges: vagy valamiféle anyagon kívüli teremtő erőt tételezünk fel (*vis vitalis* stb.), ami a materialisták számára nyilvánvalóan elfogadhatatlan, vagy pedig azt tételezzük fel, hogy a szubsztanciális többletet maga a kémiai mozgásforma „*hozza létre*”. A két felfogás azonban csak látszólag különbözik: igaz ugyan, hogy az utóbbi anyagi tényezőkkel operál, de mindkét esetben egyaránt anyagi szubsztancia *keletkezéséről* (illetve a fordított folyamat esetén megszűnéséről) van szó, ami összeegyeztethetetlen az anyag örökkévalóságáról szóló feltételezéssel, amely nélkül pedig nincs következetes materializmus.

3. Az anyag filozófiai fogalma és konkrét létezési módjainak struktúrája

Végső soron tehát inkább azzal a (2.) felfogással értünk egyet, amely szerint az egyes mozgásformák „anyagi” vonatkozásban visszavezethetők a mai ismereteink szerint legalapvetőbb elemirész-fizikai formára, strukturális vonatkozásban viszont minőségi különbség van közöttük. Ezen általános egyetértésen belül szükségesnek tartjuk néhány fogalommal, illetve viszonyal kapcsolatos felfogásunk részletesebb kifejtését.

Mindenekelőtt: ha az *anyag* filozófiai kategória a létező valóság totalitásának megjelölésére,¹⁴ úgy legáltalánosabb ontológiai értelemben *minden* dolog — egyenrangú komponensként — az anyag fogalma alá tartozik. Így az anyagfogalom csakis ezen az általánossági szinten használható relevánsan, ezért helytelenítettük az *anyagfajta* kategória használatát az egyes mozgásformákkal kapcsolatban, és ezért tettük idézőjelbe az anyagi megjelölést az előző bekezdésben is. Ha ugyanis következetesen ragaszkodunk a filozófiai anyagfogalom fenti értelmezéséhez — s a magunk részéről úgy véljük, hogy csakis ezen az alapon lehet egy következetes monista materializmust kialakítani —, úgy az a tény, hogy még az élőlények sem mások, mint (igen nagy számú) elemi részecskék és fizikai mezők igen bonyolult együttesei, valójában nem jelent anyagi visszavezethetőséget, hiszen a magasabb mozgásforma kétségtelenül tartalmaz olyan *viszonyokat, kölcsönhatásokat, erőket, törvényszerűségeket* stb., melyek az alacsonyabb szinteken nem léteznek, s ugyanakkor — ugyancsak a fenti anyagfogalomnak megfelelően — az anyagfogalommal jelölt totalitás részei. Hogy e fenntartás ellenére mégis inkább a fizikalizmus álláspontjával értünk egyet, annak oka az, hogy ez a felfogás a strukturális visszavezethetlenséget hangsúlyozza, márpedig a *struktúra* a fentebb kife-

¹⁴ Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy az ilyen filozófiai anyagfogalom a konkrét megítélés — empirikus megalapozás, verifikáció — számára eléggé megfoghatatlan, ezért „az anyag = a létezők totalitása” kijelentést nem a filozófiai anyagfogalom definíciójául, hanem a dialektikus materialista filozófia alapvető axiómájaként, az anyag terminust pedig mint primitív fogalmat vezettük be. A filozófiai anyagfogalommal kapcsolatos felfogásunkat *A dialektikus materializmus anyagfogalma és a modern fizika* c. tanulmányunkban fejtettük ki. *MM Tájékoztató* 1966/4. sz.

tett álláspontunk szerint az *anyag konkrét létezési módjainak totális jellemzésére szolgáló fogalom*, s mint ilyen a filozófiai anyagfogalomnál alacsonyabb általánossági szinten releváns. Véleményünk szerint ez utóbbi a döntő mozzanat.

Még egy megjegyzést kell tenni az egyes mozgásformák „anyag hordozójával” kapcsolatban. A fentebb körvonalazott filozófiai anyagfogalom szemzőgéből teljesen elhibázott az anyag összes ismert (és még ezután megismerendő) *konkrét* megnyilvánulási formáiról mint hordozóról beszélni. Ez ugyanis az anyag fogalmával jelölt totalitáson kívül még valami alapszubsztancia feltételezése lenne, azaz a világ indokolatlan megkettőzése. A legkézenfekvőbb az a feltevés, hogy valamely szint folyamatainak, történéseinek hordozója az alsóbb, illetve a környező szintek tárgyainak, eseményeinek, kölcsönhatásainak stb. az *együttese*. Ezek az emberi megismerés adott szintjének megfelelően mindig jól megragadhatók az empirikus megalapozás számára, s így mentesek az anyagfajta fogalomban fellelhető miszticizmustól.

Az eddigiek után talán nem meglepő, hogy saját felfogásunkkal erősen rokon gondolatokat vélünk felfedezni Rádi Péter idézett tanulmányában. Mindenekelőtt azt, hogy a mozgásforma, struktúra és kölcsönhatás terminusokat igen szoros egységben — helyenként csaknem szinonim értelemben — használja. Rádi e törekvéseivel kapcsolatos messzemenő egyetértésünk elenére legyen szabad egy-két ellenvetést tennünk. Mint tanulmányában egy helyen kifejti,¹⁵ ő a kölcsönhatás evidens dinamizmusa mellett a struktúrát lényegében statikus fogalomnak tekinti, ami véleményünk szerint ellentmond saját struktúra-meghatározásának, mely szerint „A struktúra nem más, mint elemek és kölcsönhatásaik rendszere”.¹⁶ Ez a meghatározás teljesen összhangban van a fentebb kifejtett koncepciónkkal, ha a kölcsönhatás terminust olyan általános értelemben használjuk, hogy a potencialitások, s aktualizálódási folyamataik is beleférjenek. Ilyen felfogásban a par excellence dinamikus komponensekből felépülő struktúra sem tekinthető „a kölcsönhatások eredményei statikai kifejezésének”, sokkal inkább az adott rendszer (vagy rendszertípus) minőségi totalitása kifejezőjének, mely minőségi totalitás a rendszernek mint egésznek más rendszerekkel — más kölcsönhatási szintekkel — kapcsolatos „viselkedését” determinálja.¹⁷ (Erre vonatkozó konkrét példát az atomi struktúra és a kémiai mozgás viszonyának elemzésénél látunk.)

Másik megjegyzésünk Rádi anyagfajta terminusát érinti. Ha ugyanis a struktúra az elemek és kölcsönhatásaik rendszere, mint Rádi az idézett helyen meghatározza, akkor mi marad még, ami *ugyanezen általánossági szinten* még egy terminus használatát indokolja — „Anyagfajtan sajátos struktúra és sajátos mozgásforma egysége alkotta konkrét különös totalitást érték.”¹⁸ Rádi különben már az előbb idézett helyen is hangsúlyozza, hogy az anyagfajta, a mozgásforma és a struktúra a különösség azonos fokát képviseli. Ez esetben pedig a struktúra, mely az adott szint „dologi” és „viszony” entitásainak totalitását jelenti, nyilvánvalóan betölti az adott konkrét létezési forma, vagyis az adott szinten funkcionáló mozgásforma „hordozójának” szerepét, s ilyenformán — véleményünk szerint — a struktúra kategóriával egy adott konkrét szint mind ontológiai, mind pedig gnoszeológiai vonatkozásban ma-

¹⁵ Rádi P.: *id. cikk* 395. o.

¹⁶ *Uo.* 372. o.

¹⁷ Ezzel a felfogással, ha jól értettük gondolatmenetét, minden bizonnyal Rádi Péter is egyetért.

¹⁸ Rádi P.: *id. cikk* 372. o.

radéktalanul átfogható (értelmezhető, leírható). Úgy tűnik, hogy e kategóriák mellett az anyagfajta fogalom használata egy olyan felfogást tükröz, mely szerint a konkrét különösség fokán is „megjelenik” az anyag mint olyan a maga érzékileg megfoghatatlan általánosságában. Az anyagfajta terminus problematikus voltát mutatja egyébként az is, hogy a struktúra és mozgásforma egységbe foglalásán túlmenő meghatározást Rádi sem tudott adni róla.

A fenti (és még néhány itt nem érintett) probléma ellenére szimpatikussá teszi számunkra Rádi felfogását az is, hogy a mozgásformákat és kölcsönhatási szinteket — vagyis a létezők objektíve különböző szintjeit — nem akarja erőszakoltan egybekapcsolni. Tudomásul veszi a modern természettudományok eredményei alapján, hogy a fizikai vagy kémiai mozgásforma nem köthető egyértelműen az atomok vagy a molekulák szintjéhez, inkább csak az egyes struktúrátípusokhoz. Így lényegében sikerül neki megoldani minden mozgásforma-osztályozás egyik nagy problémáját, a fizika és kémia viszonyának tisztázását, s a *mozgásfajta* fogalmának bevezetésével lehetővé teszi a korábbi lineáris osztályozások szoros kötöttségének feloldását is.

4. Néhány kiegészítő megjegyzés

Az anyagi világ fizikai struktúrájáról fentebb elmondottakat szükségesnek látjuk néhány olyan megjegyzéssel kiegészíteni, melyek részben struktúrafelfogásunk fizikán túli kiterjesztésének lehetőségére utalnak, részben pedig néhány eddig nem említett, de problémánk szempontjából lényeges nézetet érintenek.

Mindenek előtt felvetődhet az a kérdés, hogy vajon az anyagfajtának mint a különböző mozgásformák speciális anyagi hordozójának eliminálása nem jelenti-e egyben az anyag eliminálását is filozófiánkból, vagyis a következetes materializmus feladását. Úgy véljük, hogy az anyagi világ fizikai struktúrájának tárgyalásakor (lásd az 1. és a 2. fejezetet) lényegében már választ is adtunk erre a kérdésre, ezért itt részletezés helyett csupán röviden összegezzük a fenti problémát érintő nézeteinket, illetve érveinket.

a) Az említett fejezetekben kialakított struktúrafogalom — mely az adott rendszer (vagy rendszertípus, illetve kölcsönhatási szint) tárgyi és kontinuum jellegű entitásai mellett egyenrangú elemekként magában foglalja ezek viszonyait, objektíve reális lehetőségeit (potencialitásait), valamint az adott szint törvényszerűségeit is —, mint hangsúlyoztuk, nem csupán a formai viszonyoknak, hanem — mégpedig alapvetően — az adott konkrét különös totalitásának megjelölésére is szolgáló kategória (s mint ilyen ontológiai jellegű). Így ez a struktúra — pontosabban az alsóbb, illetve környező kölcsönhatási szintek struktúrája — a mozgásformák hordozójának funkcióját is betölti, illetve pontosan: ő maga a mozgásforma.

b) Nyilvánvaló az is, hogy itt nem csupán az anyagfajta kategóriának a struktúra kategóriával való formális helyettesítéséről van szó, hanem a filozófiai anyagfogalommal kapcsolatos koncepciónk (lásd a 14. lábjegyzetet) következetes érvényesítéséről, amennyiben nem tartjuk megengedhetőnek, hogy az anyag fogalmát más értelemben használjuk mint „az anyag = a létezők totalitása”. Más szóval: a struktúra fogalom itt kifejtett értelmezésével és használatával azt kívánjuk hangsúlyozni, hogy az anyag konkrét létezési módjairól szóló ismereteink a filozófiai anyagfogalomnál alacsonyabb

általánossági szinten funkcionálnak, ahol — ellentétben az anyag filozófiai fogalmával, melyet primitív fogalomnak tekintünk — megköveteljük, hogy a hipotézisekben alkalmazott fogalmak, törvények, viszonyok objektív tartalma az (empirikus vagy teoretikus) emberi megismerés számára (elvileg) mindig hozzáférhető legyen. Megítélésünk szerint a fenti struktúrafogalom eleget tesz ennek a követelménynek, ellentétben az anyagfajta fogalmával. (Feltételezve, hogy a fizikainál magasabb rendű kölcsönhatási — mozgási — szinteken is alkalmazhatónak bizonyul. E tekintetben biztató, hogy sok tekintetben rokon fejtegetéseit — úgy tűnik — sikeresen alkalmazza a kémiai és biológiai különösség szintjén is például Rádi Péter,¹⁹ s hogy a pszichofizikai probléma természetontológiai tárgyalásában Márkus György szemléletmódja is jelentősen alátámasztani látszik koncepciónkat.)²⁰

A következő probléma, mellyel röviden foglalkozni kell, az anyagi világ egészének struktúráját érintő általánosítás lehetősége. Az anyagi világ fizikai struktúrájára vonatkozóan fentebb kifejtett koncepció alapján mit mondhatunk az anyagi világ struktúrájáról általában? (Néhány olyan általánosságú konklúzió felvázolásáról van tehát szó, melyek nem kapcsolódnak egyik konkrét létezési módhoz, kölcsönhatási szinthez vagy mozgásformához sem.)

a) Az anyagi világ struktúrájának általános vonása, hogy a kvantitatíve is megragadható kölcsönhatásokon kívül elemei közé tartoznak az úgynevezett „viszony”-mozzanatok is, melyek egy konkrét struktúra esetén (egy konkrét minőség vagy viselkedésmód kialakításában) alapvető szerepet játszanak, az adott rendszert vagy rendszertípust lényegi módon jellemzik, de nem hozhatók egyértelmű megfelelésbe a kvantitatív kölcsönhatások egyikével, illetve véges halmazukkal sem. Az általunk korábban említett kategóriák közül tipikusan „viszony” jellegűnek tekintjük például a véletlent, mely *egy adott kölcsönhatásnak a jellege egy meghatározott vonatkozásban* (például egy elektron számára véletlen, hogy adott esetben a mérőberendezésben mint korpuszkulát vagy mint hullámot regisztráljuk-e). E „viszony”-mozzanatok döntő tulajdonsága, hogy „*van-nincs*” jellegűek, azaz például egy kölcsönhatás adott fizikai rendszer vonatkozásában vagy véletlen, vagy nem (tehát a véletlen viszony vagy van, vagy nincs), s az adott esetben megmutatkozó véletlen jellege nem érinti (esetleges) szükségyszerű voltát más vonatkozásban (és viszont); véletlen vagy szükségyszerű jellege tehát *az adott vonatkozásban élesen meghatározott*. Azért hangsúlyozzuk itt a „*van-nincs*” jelleget, mert önmagában a viszonyjelleg a kvantitatíve megragadható kölcsönhatásokat is jellemzi, hiszen például egy fizikai rendszer kinetikai energiája a vonatkoztatási rendszertől függő. Míg azonban az utóbbi kölcsönhatás típusok a „*van*” szituációban a legkülönbélebb értékeket vehetik fel, addig a „viszony” mozzanatok „*van*” szituációja mindig *egy* meghatározott totalitást, teljességet jelent (vagyis nem valamely rendszer paraméter jellegű tulajdonsága, mely a különböző vonatkoztatási rendszerekben különböző értékeket vehet fel, hanem olyan mozzanat, mely két rendszer — két objektum — viszonyát a maga totalitásában jellemzi).

b) Ugyancsak általános vonása, az anyagi világ struktúrájának, hogy az (aktuális és potenciális) kölcsönhatások egy adott rendszer vonatkozásában

¹⁹ Uo.

²⁰ Márkus Gy.: *Az észlelés és a pszichofizikai probléma. Magyar Filozófiai Szemle* 1968/2. sz.

egy szükségszerű és egy véletlenszerű szegmentumra oszlanak. Az anyagi világ struktúrájának e mozzanatát azért érezzük jelentősnek, mert a mozgásformák objektív elhatárolódásában döntő szerepet játszik az, hogy az adott szinthez tartozó rendszerek „viselkedésében” a szükségszerű vagy a véletlenszerű kölcsönhatások dominálnak-e?²¹ (Láttuk, hogy például a bolygópálya esetén a potenciális helyek egyben szükségszerű jelleggel is bírnak, míg például ha a kvantummechanikai rendszerek lehetséges állapotai közül egy véletlenszerűen megvalósul — aktualizálódik —, úgy a többi aktualizálódási valószínűsége szükségszerűen zérussá válik.)

c) Végül, az anyagi világ struktúrájának általános vonásaihoz sorolhatjuk a potencialitás és aktualitás egységét, vagyis azt, hogy minden konkrét anyagi rendszer potenciális és aktuális elemek egysége. A fizikai létezés vonatkozásában már bőszégesen argumentáltuk ezt. Bár jelen tanulmány célkitűzéseinek korlátozott volta és a megfelelő szakmai ismeretek hiánya miatt részletes kiejtésre nem vállalkozhatunk, úgy véljük, hogy potencialitás és aktualitás egysége jellemzi például az élőlényeket is, hiszen — meghatározott szempontból — talán minden organizmus jellemezhető a fizikai-pszichikai struktúrája által determinált lehetséges és megvalósult viselkedések (a külső ingerekre való reagálási lehetőségei, alkalmazkodási lehetőségei stb.) együttesével is.

Ami a tárgyalt problémakört — nevezetesen a struktúra ontológiai-ismeretelméleti szerepét — érintő nézeteket illeti, egy dologra szeretnénk kitérni. Igen sok — és lényegében sok szempontból nem alaptalan — bírálattal illették a marxista filozófusok Einsteint és Heisenberget (valamint más filozófálgató fizikusokat is) azért, mert az anyag helyett a struktúrát, sőt az anyagi világ objektív struktúrája helyett az ezt leíró matematikai struktúrát alapvető kategóriának értelmezik. Nyilvánvaló, hogy ez számunkra elfogadhatatlan álláspont,²² mégis úgy véljük, hogy a filozófiai torzulások (és torzítások) ellenére Einstein, Heisenberg és mások „strukturalista” törekvéseinek ösztönzője valójában egy nagyon is mély és világos problémameglátás, nevezetesen a struktúrafogalomnak a modern természetontológiában (illetve természettudományi világképben) játszott alapvető szerepének felismerése. Hasonló ez a szituáció, mint amilyennel a kvantummechanika Born-féle valószínűségi értelmezésénél találkoztunk, mellyel kapcsolatban a filozófiai „konklúziók” során egyesek egészen az elektron szabad akarátát proklamáló badarságig jutottak, ám a lényeg mégis csak a véletlen kölcsönhatások mikrofizikai szerepének felismerése volt. Meggyőződésünk, hogy a marxista filozófusoknak az idealista „természetfilozófia” következetes bírálatával egyenrangú fontosságú feladata az e „természetfilozófiákban” felvetett mély és időszerű problémák marxista módon való kidolgozása, megválaszolása is.

²¹ A makro- és mikrofizikai szintek objektív minőségi különbségére vonatkozóan lásd Müller A.: *Kvantummechanika és fizikai világkép*. Akadémiai Kiadó, 1967. 9. feje.

²² Jól ismert Heisenberg filozófiai „fejlődése”, aki nem utolsósorban az itt tárgyalt strukturalista szemlélet következtében jutott el a pozitivizmustól egy platóni jellegű objektív idealizmushoz. Erre vonatkozóan lásd például Biró G.: *Megjegyzések a fizikai idealizmus történeti periodizációjához*. *Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyesület Tudományos Közleményei* 1964/1. sz., Hársing L.: *A fizikai idealizmus mai formájának ismeretelméleti forrásai*. Uo. 1964/6. sz.

МАТЕРИЯ, СТРУКТУРА, УРОВНЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

А. Мюллер

Одно из главных препятствий успешного решения проблем, связанных с отношением и систематизацией форм движения, состоит в том, что исследователи до сих пор используют понятие структуры в узком смысле, заимствованном из классической физики, механики, отождествляя его с понятием пространственной структуры. На основе анализа физических примеров автор показывает, что современное понятие структуры помимо пространственной структуры включает в себя также и динамические соотношения, закономерности, актуальные и потенциальные взаимодействия и т. д. данных, низших и окружающих уровней, и — в принципе — всегда доступно для теоретического или эмпирического человеческого познания. На основании этого становится, таким образом, излишним понятие «вида материи», всегда содержащее определенные неуловимые, метафизические элементы, как категория «носителя» формы движения.

Заключительная часть работы посвящена анализу возможностей обобщения понятия структуры, сформулированного на основе физического познания.

MATTER, STRUCTURE, LEVELS OF INTERACTIONS

A. Müller

One of the chief obstacles to the successful solution of the problems concerning relationship and systematization of forms of movement consists in the interpretation by the researchers of the structure in its narrow sense derived even now from classical physics and mechanics. The author shows by reason of the analysis of physical examples that the modern concept of structure contains over and above the structure in space, dynamic relations, regularities, actual and potential interactions etc. of the inferior and surrounding levels, too, and is — in principle — always accessible to theoretical and empirical human cognition. So the category of „sort of matter” containing always certain inconceivable metaphysical elements as „carrier” of the form of movement becomes superfluous.

The concluding part of the paper discusses the possibilities of generalization of the concept of structure constructed on the strength of physical cognition.

A hegeli ítéletelmélet fejlődése

KONCZ ILONA

I. A Jénai logika (1804)

Hegel napjainkban is legkorábbinak ismert s csak a század elején megtalált logikai műve, a *Jénai logika* második kiadásának bevezetőjét Georg Lasson a következőkkel zárja: „Hegel nagy logikájának még a legnagyobb mértékben szüksége van eredete felderítésére. Minthogy az újabb filozófia ilyen fő- és alapvető műve előfutárának ismertté válásával új megvilágításba kerülhet, valamint történeti és rendszertani megértése is előrehaladhat — nem hiábavaló fáradság Hegel *Jénai logikájának* tanulmányozása.”¹ Ha e megállapítás érvényességét a hegeli ítéletelmélet fejlődése szempontjából vizsgáljuk, akkor legelőször az tűnik fel, hogy Hegel e valószínűleg első logikai rendszerében az ítéletek tárgyalásának egészen más sorrendjét találjuk, mint a *Logika tudományában*:

Jénai logika

Univerzális, partikuláris, szinguláris és hipotetikus ítélet;
negatív, limitatív és diszjunktív ítélet;
ún. „beteljesedett” (vollendetes) ítélet.

A logika tudománya

Pozitív, negatív és limitatív ítélet;
szinguláris, partikuláris és univerzális ítélet;
kategorikus, hipotetikus és diszjunktív ítélet;
asszertórikus, problematikus és apodiktikus ítélet.

Fontos körülmény az összehasonlítás szempontjából az, hogy mindkét logikában az egyes kategóriák, így természetesen az egyes ítéletek is, szükségszerűen következnek egymásból, tárgyalásuk sorrendje egyben fejlődési sorrend. Annál különösebbnek tetszhet, hogy (amint ez összehasonlító felsorolásunkból kiderül) bármely tetszés szerint kiválasztott ítéletfajtaból (amennyiben egyáltalán szerepel mindkét műben) más ítéletfajta következik a *Jénai logikában* és ismét más *A logika tudományában*. Így pl. az általános ítéletből a *Jénai logikában* a partikuláris, *A logika tudományában* a kategorikus ítéletet vezeti le Hegel; a hipotetikus ítéletből az előbbiben a negatív, az utóbbiban a diszjunktív ítéletet stb. Az összehasonlítás mindkét műben gyanússá teheti az ítéletek egymásutánjának szükségszerűségét, azt a benyomást keltve, hogy ez egyik munkában sem maguknak az ítéleteknek a természetes fejlődési ritmusa, hanem kizárólag a filozófus agyának terméke. Ez lenne tehát „az új

¹ Hegel: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Aus dem Manuskript herausgegeben von Georg Lasson. Meiner, Leipzig 1923. A továbbiakban csak az oldal-szám megadásával idézzük.

megvilágítás” eredménye, a „haladás a történeti és rendszertani megértésben”, amelyet az előfutár felfedezése ad az életmű delén keletkezett nagy alkotáshoz? Melyik ítéletelmélet mármost az igazi, illetve tarthatjuk-e valamelyiket is annak? — Az ifjúkori mű első pillantásra meglehetősen nyugtalanító, mondhatni kompromittáló tényezőnek tűnik az érett alkotás szempontjából, legalábbis ami az ítéletelméletet illeti. Mintha igazolná a hegeli logikával kapcsolatban tapasztalható elmarasztaló ítéletet, szemben, mondjuk, *A szellem fenomenológiájának* általánosan elismert értékeivel.

Felvetődik azonban a kérdés, mennyiben jogos, hogy ekkora jelentőséget tulajdonítunk a *Jénai logikának*, amelyet Hegel maga nem a nyilvánosság számára írt, s amely kéziratban sem maradt ránk teljes egészében. A kézirat első oldalai ugyanis elvesztek, pedig ezeken Hegel bizonyára ismertette művének alapkoncepcióját, ami jelentős segítség lehetett volna az eléggé nehezen olvasható mű megértésében. De a logika rendszeres kifejtése maga is csonkán, a minőségről szóló fejtegetésnek csak mintegy a derekától fogva maradt ránk. Annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy a teljes kézirat is a minőség tárgyalásával kezdődött, s így, jóllehet a kéziratban számolnak még kisebb hiányokkal, végeredményben mégis előttünk van Hegel első teljes logikai rendszere.

Ebben, s ez elsősorban fontos számunkra, rendkívül markáns és viszonylag részletesen kifejtett (tehát pusztán vázlatnak semmiképp sem tekinthető) ítéletkoncepció található, az ítéletek dialektikus-logikai kifejtésének első kísérlete, amely mindenképpen haszonnal vethető össze a „nagy” logika ítéletkoncepciójával.

Utóbbinak semmiképp sem biztosít eleve előnyt az összevetésben az, hogy Hegel „érett” korszakában (1812–16) keletkezett. Hiszen ismeretes az a feltevés, amely szerint Hegel ifjúkori írásaiban számos olyan értékes gondolat és eredmény található, amelyek a későbbi művekben sajnálatos módon veszendőbe mentek. Georg Lasson is ezzel indokolja többek között a *Jénai logika, metafizika és természetfilozófia* tanulmányozásának fontosságát.

Hegel különböző ítéletkoncepcióinak megítéléséhez másfajta alapa van tehát szükségünk. Ez az alap véleményünk szerint megtalálható a hegeli életműben magában.

„A filozófiai tétel, mivel tétel, azt a véleményt kelti, hogy az alany és állítmány közönséges viszonyával és a tudás megszokott magatartásával van dolgunk. Ezt a magatartást és a reá vonatkozó véleményt semmivé teszi a tétel filozófiai tartalma . . .”² Ebben *A szellem fenomenológiájából* származó idézetben nem kisebb dolgot mond ki Hegel, mint azt, hogy az ítélet formája és tartalma között összefüggés van, s hogy ebben az összefüggésben a tartalomnak van döntő szava a formával szemben. Véleményünk szerint Hegelnek ezt a megállapítását központi hely illeti meg az ítéletek minden lehetséges dialektikus-logikai rendszerében. Kézenfekvő tehát, hogy amikor a következőkben Hegel saját ítéletkoncepciójának változásait vizsgáljuk, akkor a különböző változatok értékét éppen ennek a megállapításnak az alapján ítéljük meg.

Tekintettel a fenti *Fenomenológia*-idézet nagy jelentőségére, bizonyára nem lesz érdektelen, ha röviden foglalkozunk tartalmának Hegelnél fellelhető első változatával is. Az alany és az állítmány „közönséges” viszonyáról

² Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó 1961. 41 o.

— mint ezt Erich Heintel kimutatta³ — ifjúkori teológiai írásaiban⁴ állapítja meg először Hegel, hogy nem alkalmas a dolgok „eleven lényegének” a kifejezésére. A számunkra legfontosabb gondolatmenet *A kereszténység szelleme és sorsa* c. 1799-ben keletkezett, a *Jénai logikát* mintegy 5 évvel megelőző írásban található. Ebben Hegel Jézus tanítását és szerepét elemzi a dialektika akkor már meglehetősen fejlett eszközeivel. Jézus személyében az isteni és az emberi egyesülnek, állapítja meg. Az értelem azonban, vagyis „a reflexió, amely az életet szétzúzza”, nem tudja megragadni ezt az ellentmondásos egységet, hanem elszakítja egymástól az ellentéteket, s így teszi meg őket ítélet-állítványoknak. Abban az ítéletben pl., amely szerint „Jézus ember”, az „ember” pusztá „fogalom, valami gondolt; és az Emberfia itt az ember fogalmának alárendelt; Jézus — ember, ez tulajdonképpeni ítélet, a predikátum nem lényeg, hanem általános . . .”⁵ Hegel a „fogalom” kifejezést itt az „értelmi fogalom” jelentésében használja, a „tulajdonképpeni ítélet” pedig a később *A szellem fenomenológiájában* szereplő „közönséges” (azaz a megszokott, hagyományos) ítélet öse. Hegel kifogása tehát a „tulajdonképpeni ítélet” ellen az, hogy állítmánya csak gondolt, értelmi fogalom, s az alanyt az absztrakt (hiszen a lényeggel szembeállított!) általános predikátum alárendeli magának. A „tulajdonképpeni ítélet” így formájánál fogva nem alkalmas „a véges és végtelen összefüggésének a megragadására, mert ez az összefüggés az élete maga”,⁶ hanem csupán az értelem „halott” tartalmainak a kifejezése.

Ezt az elégedetlenséget tekinthetjük a *Jénai logika* ítélettana közvetlen előzményének. *A szellem fenomenológiája* szerint pedig, amely mintegy öt év elmúltával követi a *Jénai logikát*, mint láttuk, az ítélettartalom és -forma egységében a (filozófiai) tartalomé a meghatározó szerep.

Hogyan illeszkedik bele ebbe a keretbe, amelyet egy *dialektikus* ítéletelmélet megszületése szempontjából rendkívül kedvezőnek mondhatunk, az első rendszeresen kifejtett logika? Következő fejtegetéseinkben erre a kérdésre keresünk választ a *Jénai logika* ítéletelméletének részletes elemzése során.

1. Az ítéletelmélet rendszertani helye

(*Szubjektum és objektum azonossága a Jénai logikában*)

A *Jénai logika* szerint az ítélet a fogalom ellentmondásos egységének a felbomlásából születik; benne a fogalomban még egyesítettek — a különös és az általános — önálló kategoriális létezésre tesznek szert. Hegel szerint azonban mindez csak azért történik, hogy a különböző ítéletfajták dialektikus egymásutánja végül olyan gondolkodási formát hozzon létre, amelyben a fogalom elveszett egysége ismét helyreáll: a következtetést. Nagy általánosságban véve tehát a fogalom, az ítélet és a következtetés már a *Jénai logikában* is éppúgy egyazon fejlődési sor egymás után következő láncszemei, mint Hegel későbbi logikai koncepcióiban. A logika egészében elfoglalt helyük viszont a két munkában más és más.

³ Erich Heintel: *Der Begriff des Menschen und der „spekulative Satz“*. Hegel-Studien 1. köt. 1961.

⁴ *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907.

⁵ *Uo.* 309. o.

⁶ *Uo.*

A fogalom, az ítélet és a következtetés a gondolkodás szféráját, illetve a fejezet címe szerint a *gondolkodás viszonyát* reprezentálják a *Jénai logikában*. A megelőző fejezet *A lét viszonya* címet viseli, és a szubsztancia, az okság, valamint a kölcsönhatás kategóriáit tárgyalja. A gondolkodás és a lét viszonya együtt teszik ki az egész *Jénai logika* második részét, míg *Az egyszerű vonatkozás* című első rész a minőség és mennyiség dialektikus-logikai elemzése. A harmadik rész címe: *Arány*; tartalma pedig a definíció, a felosztás és a megismerés. Mindez már nem sokban emlékeztet *A logika tudománya* vagy az *Enciklopédia* I. részének tartalmi beosztására. Hermann Schmitz, egyike azoknak a keveseknek, akik a *Jénai logikával* érdemben foglalkoztak, erről a következőket írja: „A *Jénai logika* . . . az egyszerű vonatkozásról, a viszonyról és az arányról szóló három fejezetből áll. Ezek a kevéssé sikerült elnevezések a fogalom fejlődésének három fokát képviselik, amelyek körülbelül megfelelnek a későbbi *Logika tudománya* lét-lényeg-fogalom sorrendjének.”⁷ A két logikai felosztás egymásnak való illetén megfeleltetése, amennyiben helytálló, közelebbi tárgyunk, az ítélet szempontjából nem kevesebbet jelentene, mint azt, hogy ez (természetesen a fogalommal és a következtetéssel együtt) a *Jénai logikában* a lényeg tanában kerül tárgyalásra. Ezzel szemben ismeretes, hogy *A logika tudományában* és az *Enciklopédiában* a gondolkodás formáiról szóló fejezetek a szubjektív logikának, azaz a fogalom tanának részei.

H. Schmitz szerint a lét és a gondolkodás viszonyai, ahogyan a *Jénai logikában* tárgyalásra kerülnek, fontos közös jellemvonásuk alapján feleltethetők meg Hegel későbbi logikai rendszerei lényegtanának, ti. azon az alapon, hogy a bennük szereplő meghatározottságokon (szemben az „egyszerű vonatkozás” címszó alatt tárgyaltakkal) „bizonyos mértékig már az ellentétükre való vonatkozás is tétélezett” ugyan, de ezek a meghatározottságok még nem „ellentétekből egyéolvasztott egészek”, mint az „arány” címszó alá tartozók. Utóbbiak ezért a minőségi többletért Schmitz szerint már a fogalom tanához sorolhatók.

Véleményünk szerint a *Jénai logika* speciális problematikája miatt a későbbi felosztásokkal való párhuzamba állítása alig mond valami lényegeset, ha egyáltalán végrehajtható. A tárgyunk szempontjából legfontosabb *gondolkodási formák* birodalmának az egész rendszerben elfoglalt helyét illetően mindenesetre aláhuzza azt a tényt, hogy azok nem a harmadik, tehát a hegeli dialektikának már a jénai korszakban is meglévő sajátossága szerint az összefoglaló, az ellentéteket megszüntetve-feloldó-egyesítő szakasz kategóriái, hanem a második szakasz fő ellentétének (lét-gondolkodás) egyik oldalát alkotva nagyon is kevéssé tartalmazhatnak az egészre való vonatkozást. Mégis mint a *gondolkodás* formái — amely gondolkodásnak az ellentéteket végül is fel kell dolgoznia a maga számára — már definíciójuk szerint is egyesítik létnek és tudatnak, létnek és lényegnek a legáltalánosabb formában, a különös és az általános ellentmondásának formájában kifejezett ellentéteit. Így a fogalom, az ítélet és a következtetés egyaránt különös és általános különböző módon megvalósuló viszonya (innen a fejezet címe is), azaz ellentmondásos egysége. Mindez félreérthetetlenül arra mutat, hogy a gondolkodás formáinak igazában a harmadik részben, a későbbi fogalomtanban van helyük. Nem tekinthetjük azonban pusztá félreértésnek a második részben való tár-

⁷ Hermann Schmitz: *Die Vorbereitung von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ in seiner „Jenenser Logik“*. *Ztschr. f. Phil. Forschung*, 14. köt. 1960.

gyalásukat, az ok erre nem egyszerűen csak az, hogy Hegel még nem talált megfelelő helyet számukra. A *Jénai logika* speciális problematikájának megoldása szempontjából ugyanis éppen ezen a helyen van rájuk szükség; ezt akkor is el kell ismernünk, ha különben világos előttünk, hogy a gondolkodás formái, saját szempontjaikat illetően, beleértve, mint látni fogjuk, a gondolkodás tartalma és formája közti összefüggésnek Hegel számára ebben az időben már éppenséggel nem csekély fontosságú ügyét, megrövidülnek e rájuk nézve nem éppen szerencsés rendszertani hely miatt.

A *Jénai logika* speciális problematikáját, amelyre az előzőekben már több ízben utaltunk, legjobban annak a filozófiai programnak az ismeretében érthetjük meg, amelyet Hegel *A filozófiai fichtei és schellingi rendszerének különbsége* . . . c. cikkében⁸ fogalmazott meg 1801-ben, tehát nem sokkal a *Jénai logika* keletkezése előtt.

A cikk bevezetése a szubjektum és objektum azonosságának a fichtei filozófiában „merészen kimondott igaz elvét”⁹ ünnepli. A továbbiak folyamán azután elsősorban azt kifogásolja, hogy Fichte nem tartotta magát következetesen ehhez az elvhez. A cikk számunkra legfontosabb gondolatmenete a következő. A történelem folyamán szükségszerűen következnek be olyan korszakok, amelyekben „az egyesítés hatalma eltűnt az emberek életéből, és az ellentétek elvesztették eleven vonatkozásukat és kölcsönhatásukat”, de éppoly szükségszerűen lép fel ilyenkor a filozófia, „hogy feloldja a szubjektivitás és objektivitás megszilárdult ellentéteit”. A feloldás módja nem más, mint „az abszolút meghasonlásnak relatívvá való lefokozása”, amely meghasonlást így „az eredeti azonosság szab meg”.¹⁰ Az eredeti azonosság, vagyis az abszolútum keresése, valamint a jellemzett meghasonlás a filozófiának az előfeltételei. „A filozófia feladata azonban az” — összegezi Hegel végül az eddigieket —, „hogy ezeket az előfeltételeket egyesítse, a létet a nem-létben — mint levést, a meghasonlást az abszolútumban — mint ennek megjelenését, a végest a végtelenben — mint az életet tételezze.”¹¹

Nyilvánvaló, hogy ez ugyanaz a program, amely *A szellem fenomenológiájában* messzemenően megvalósul, és az abszolút tudás fokán az abszolútumnak önmagáról mint szubjektum és objektum azonosságáról való tudásában a hegeli filozófia számára végérvényesen megoldást nyer. Ismeretes az is, hogy — bármi legyen különben *A szellemi fenomenológiájának* és *A logika tudományának* viszonya — utóbbi már erről az állásponttól indul.

Nem így a *Jénai logika*. „Aki a *logikát* ebben a rendelkezésünkre álló első megfogalmazásában előítélet nélkül olvassa . . .” — így Haering —, „anélkül, hogy a későbbi hegeli logika már ismert interpretációit . . . figyelembe venné, sohasem jut arra a gondolatra, hogy Hegel benne mintegy már akkoriban olyasmit akart adni, mint az abszolút szellem önfejlődésének első foka . . .”¹² A *Jénai logika* egyszerűen a lét és a gondolkodás legáltalánosabb kategóriái-ként tárgyalja a minőségi és a mennyiségi meghatározottságokat,

⁸ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. . . Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, 1. köt. Hermann Glockner, Stuttgart 1958.

⁹ *Uo.* 35. o.

¹⁰ *Uo.* 46. o.

¹¹ *Uo.* 49. o.

¹² Theodor Haering: *Hegel, sein Wollen und sein Werk*. Teubner, Leipzig 1938.

majd a szubsztancia-akcidencia, valamint a különös-általános viszony fejlődésének különböző láncszemeit. Ezek a kategóriák „magánvalóságuk szerint” mit sem tudnak még a lét és a gondolkodás szférájának eredeti azonosságáról. De „számunkra” sem jelentik mindjárt kezdetben az eredeti azonosság megvalósulásának különböző lépcsőfokait, ahogyan ezt Hegel pl. az *Enciklopédia* 85.§-ában a lét tanának már bevezetésében félreérthetetlenül deklarálja: „Maga a lét, valamint a következő meghatározások, nemcsak a létei, hanem a logikai meghatározások általában, az abszolútum definíciójának, *Isten metafizikai definíciójának* tekinthetők; . . .”¹³

A *Jénai logika* kategóriái mégsem esnek kívül Hegel felvázolt filozófiai programján. A létkategóriák fokról fokra tökéletesebben fejezik ki a különös és általános ellentétét, s ezzel a maguk részéről egyre inkább megközelítik a gondolkodás általános birodalmát. (Igy lehet a különösnek és általánosnak a meghatározott fogalomban érvényesülő dialektikája közvetlen örököse a szubsztancia és akidenciái, tulajdonságai dialektikájának.) A gondolkodás formái viszont a fordított utat teszik meg, amennyiben az általános, különös és egyedi dialektikája révén a lét szférájának megközelítésére törekcszenek. A kétirányú haladás pedig, amelyet egyfelől a lét, másfelől a gondolkodás különböző viszonyai a maguk területén megtesznek, végül is lehetővé teszi, hogy most ez a két terület, a lét és a gondolkodás lépjen egymással viszonyba. Erről a viszonyról azután fokról fokra kiderül, hogy nem más, mint azonosak viszonya.

A *Jénai logika* tehát nem a lét és gondolkodás azonosságának talajáról indul, hanem a maga egészében inkább a *levezetése* ennek az azonosságnak. Ennyiben — természetesen a maga sajátos logikai formájában — *A szellem fenomenológiája* előfutárának tekinthető. De nem magában, hanem csak az utána következő *Metafizikával* együtt.

Ez a tényállás *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* c. írásban kifejtett program alapján, úgy hisszük, érthető. A szubjektum és objektum (a *Jénai logikában* lét és gondolkodás) megszilárdult ellentéteinek valódi feloldása nem más, mint visszavezetésük eredeti azonosságukra, azaz az abszolútumban, az abszolútum megjelenési formáiként való tétélezésük. Ez a folyamat megy végbe a *Jénai logikát* önálló filozófiai diszciplinaként követő *Metafizikában*, amely azonban az eddigiekből következően szerves folytatása a logikának.

Szűkebb tárgyunk, az ítéletelmélet jobb megértése érdekében meg kell még világítanunk azt az első pillantásra különösnek tűnő körülményt, hogy a *Jénai logikában* a gondolkodás formáinak tárgyalása közben nem esik szó a gondolkodás tartalmáról, erre csak a megismerés vizsgálatakor kerül sor, amely egyben utolsó tárgya a logikai elemzésnek. Vajon ez azt jelenti-e, hogy a hegeli logika első rendszeres kifejtésében nem talál folytatásra az ifjúkori teológiai írásoknak az ítélet hagyományos formájával szemben való az elégedetlensége, hogy ez az ész tartalmait már nem tudja kifejezni? Erre a kérdésre nem lehet egyszerű igennel vagy nemmel válaszolni, s a végleges választ amúgy is célszerűbb az ítéletelmélet részletes elemzése után megadni. Most csak annak megállapítására szorítkozunk, ami az ítéletelméletnek a *Jénai logikában* elfoglalt rendszertani helyéből az ítélettartalom és -forma viszonyának problematikájára nézve következik.

¹³ Hegel György Vilmos Frigyes: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonatai*. Akadémiai Kiadó, 1950. 144. o.

Mint láttuk, a gondolkodás formái az egész logikai rendszer középső részeként kerülnek tárgyalásra, a lét viszonyaival együtt, illetve ezek *mellett*. Mint-hogy pedig a két szféra, a gondolkodásé és a lété, *egymással* csak a harmadik részben lép viszonyba, a lét viszonyai nem szolgálhatnak *tartalmul* a gondolkodás formái számára. Különösen nem várható el a második rész egyik oldalától, hogy viszonya az első részhez, a minőségi és a mennyiségi meghatározottságokhoz, előbb, mint a harmadik részben tisztázódjék. Ha a gondolkodási formák bevezető részében azt olvassuk, hogy „a meghatározott fogalom ugyanannak a dialektikának van alávetve, mint a minőség” (78. o.), akkor ez a megállapítás az egész műnek módszertani szempontból való egységére utal. Folytatása pedig — amely szerint a minőség „meghatározottság a *tiszta lét* formájában; utóbbi helyébe itt a *reflektált lét*, a magánvaló lét lépett” (uo., kiemelések — *K. I.*) — sokkal inkább igazolni látszik a *Jénai logika* második részének a későbbi logikák lényegtanával való párhuzamba állítását, mintsem egy olyan feltevést, amely szerint Hegel itt a létkategóriák és a gondolkodási formák tartalom-forma viszonyára akart volna utalni.

Ez azért sem volt lehetséges számára, mert ekkor már kidolgozta azt az ismeretelméleti álláspontját, hogy amikor valamely létezőt vagy lét tartalmat gondolati meghatározottsággal jellemzünk, ezzel bizonyos értelemben azonosítunk (ami a valóság gondolati megragadásának minden aktusában megtörténik), akkor ez csak a lét és gondolkodás eredeti azonossága alapján lehetséges. Hegelnek ez a felfogása világos megfogalmazást nyer a Schellinggel közösen szerkesztett folyóirat 1802-ben megjelent, a *Hit és tudás* c. cikkében: „Hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?” Ez a kanti formula, tartja Hegel (a Kanttal való polémia ellenére), az ész igaz elvét fejezi ki, azt az eszmét, „hogy a szintetikus ítéletben szubjektum és predikátum, amaz a különös, ez az általános, amaz a lét formájában, ez a gondolkodásban — ezek az egyenlőtlenek egyúttal a priori, azaz abszolút módon azonosak”.¹⁴

Mint-hogy az „egyenlőtlenek” azonossága a *Jénai logikában* csak az *Arány* c. fejezetben bontakozik ki, a gondolkodás, a mondottak alapján, csak itt léphet fel először a siker reményében azzal az igénnyel, hogy valamely lét tartalmat a maga általános meghatározottságaival kifejezzen, azaz velük azonosítsa. Itt először történik tehát az, „hogy a megismerés a tartalmat, amely más, mint ő maga, megszünteti, önmagának másává teszi”. (128. o.) Mindez megvilágítja azt, hogy miért nem beszélhet Hegel a gondolkodás tartalmáról már a gondolkodás formáinak, a gondolkodás „viszonyainak” tárgyalásakor, valamint azt, hogy (ezzel összefüggésben) a *Jénai logika* ítélettanának álláspontján még voltaképpen nem jöhet létre valódi szintetikus ítélet.

Az eddigiek alapján nyilvánvaló, hogy ugyanezt még a *Jénai logika* utolsó tárgyáról, a megismerésről is elmondhatjuk. Hiszen Hegel szerint lét és gondolkodás lényegi azonossága még nem biztosíték gondolkodásunknak a valósággal való megegyezésére. Ehhez, mint tudjuk, az kell, hogy az „egyenlőtlenek egymással a priori, azaz abszolút módon azonosak” legyenek. Ezért hiába a véges megismerés minden fáradozása. A definíció, amely a létet az általánosságba emeli, valamint a felosztás, amely az általánost leviszi a lét különösségeibe (Hegel mindkét folyamatot egyaránt logikainak és ontológiaiainak fogja fel), két külön kört alkot, ezeket a megismerés csak egyenlővé teszi, de igazában nem azonosak; „A fel- és alászállásnak ez a két útja keresztezi

¹⁴ *Glauben und Wissen. Hegel Sämtliche Werke* I. köt. id. kiad. 297. o.

egymást és találkozik a középben — amely a különösség, vagy a rossz realitás —, de nem az abszolút középben.” (124 o.)

A megismerés és a vele szemben álló tartalom lényegi azonossága azonban félreérthetetlenül utal erre az abszolút középre, illetve a logika végkicsengése szerint az egész viszony megfordul, és az abszolút közép — az abszolút azonosság — melynek elérésére az egész eddigi folyamat törekedett, most az eredetinek, a kiindulásnak mutatkozik: „A megismerés ilymódon a realizált végtelenség (maga az abszolútum — *K. I.*), amely a megkettőzött viszonyban (a lét és gondolkodás viszonyában — *K. I.*) megosztotta magát és magához visszatért . . .” (129. o.) De „A megismerés mint . . . a magánvaló, amely kivonta magát a másra való minden vonatkozás alól, és amelynek mozzanatai (a lét és a gondolkodás — *K. I.*) maguk is totalitások, magukra reflektáltak (azaz mindegyik kifejezi magát a másikat — *K. I.*), nem tárgya többé a logikának, amely a formát a teljes konkrécióig kifejlesztette, hanem a *metafizikának*, amelyben ennek a totalitásnak éppúgy realizálnia kell, mint ahogy eddig azok a totalitások realizálódtak, amelyekről kiderült, hogy az abszolút totalitás mozzanataiként léteznek.” (129. o.)

Metafizikának és logikának ez az elhatárolása, amely szerint a logika csak a *formát* fejlesztette ki a teljes konkrécióig, csak betetőzi azt a gondolatsort, amelynek eddig voltaképp már több pontján kiderült, hogy metafizika és logika különállása nem kedvez a gondolkodási formák tartalom és forma összefüggésében való tárgyalásának. Erre voltaképpen csak a metafizikában volna lehetőség (mint ahogy bizonyos értelemben ezt tekinthetjük a *Jénai logika* igazi fogalomtanának; l. fenn a Schmitz-féle felosztási párhuzamról mondottakat), amelynek azonban az ítéletelmélet természetesen nem tárgya többé. Vizsgálódásainknak ez az eredménye, amelyre Hegel első logikai rendszerének elemzése során jutottunk, összhangban van azzal a megállapítással, amelyet Lukács György *A szellem fenomenológiáját* tárgyalva a hegeli ismeretelméletre nézve tett. Észert az azonos szubjektum—objektum kettéhasadásának, majd önmaga újra elérésének dialektikus folyamatára épülő hegeli ismeretelmélet a benne kifejezésre jutó misztikus tendenciák ellenére „óriási előnnyel rendelkezik a klasszikus német idealizmus más formáival szemben”, ugyanis „az emberi megismerés nagy, széles területeit átfogó mozgásteret nyer a külvilág helyes megragadására, a megismerés lényeges meghatározottságainak a kidolgozására”.¹⁵ Nem kétséges, a *Jénai logikában*, bár sok történt az érdekében (amit Lukács György különös módon nem vett észre), még nem jött létre ez a széles mozgástér, s ez a tény, mint látni fogjuk, s amint az az eddigi alapján várható, negatív módon befolyásolja a gondolkodási formák tárgyalását.

Itt azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni a hegeli dialektikának azt a sajátosságát, amely a *Jénai logika* idézett utolsó soraiban már világosan kifejezésre jut, hogy ti a forma „kifejlesztése a teljes konkrécióig”, már átmenet a tartalomhoz. Ezért lehet a megismerés a logika utolsó s egyben a metafizika első kategóriája. És ezért jelent az azonosságnak a *Jénai logika* ítélettanában még csak az ítélet formájára vonatkozó követelménye — a forma teljes konkréciójának igénye következtében — a tartalom és forma viszonylatában is előrelépést a hegeli ítéletelmélet fejlődésében, mint aho-

¹⁵ Georg Lukács: *Der junge Hegel*. Aufbau Verlag, Berlin 1954. 610. o.

gyan az ítéletelmélet felvázolt rendszertani helye is minden ellentmondásos-
sága ellenére elősegíti az ifjú Hegel nagyszabású és számos pozitívumot ígérő
filozófiai programjának megvalósítását.

2. Az ítélet eredete a fogalomból

A *Jénai logika* szerint az ítélet a fogalom, pontosabban a meghatá-
rozott fogalom önellentmondásának tételeződése.

Közelebbről: a meghatározott fogalom egymásnak ellentmondó össze-
tevői a meghatározottság és a reflektáltság, azaz a különösség és az általános-
ság. Ezek egyfelől *egységet alkotnak*: „A meghatározott fogalomban a megha-
tározottság és a reflexió éppenséggel egy, egyszerű.” (78. o.) A meghatározott-
ság ugyanis éppen a reflexió révén lesz különösséggé („A meghatározottság a
reflexió nélkül nem a *különös*, hanem semmi volna . . .”, uo.), s így a lét ka-
tegoriájából a gondolkodás szférájának kategóriájává, amely szférában egyet-
len kategória sem lehet meg az általánosság nélkül: „A fogalom ugyanannak a
dialektikának van alávetve, mint amelynek a minőség, amely meghatározott-
ság a tiszta lét formájában, amelynek helyébe itt a reflektált lét, a magánvaló
lét lépett . . .” (Uo.) Minthogy a meghatározottságból az általános a reflexió
révén lett a különös, ezért ez a reflexió, éppen mint a meghatározottság ref-
lexiója, magában, a meghatározottság nélkül nem létezhetnék: „éppúgy
magáértvalósága szerint üres a reflexió, mert csak az ellentétesből, azaz a
meghatározottságból visszatért”. (Uo.) Az általános a különös általánosa, a
különös formája: „az általános nem a különössel ellentétes, hanem közvetle-
nül a különös formája: a meghatározottság mint megszüntetett, magára
reflektált, és ez az ő saját reflexiója”. (77. o.)

Másfelől általános és különös a meghatározott fogalomban *ellentmondá-
sos* egységet alkot. Az ellentmondásnak arról a típusáról van itt szó, melyet
Hegel a következőképpen jellemez: „az ellentétesek egyike szükségszerűen
az egység maga” (1. o.), és amelyet megkülönböztet az ellentmondás tökélete-
sebb formájától, amelyben „minden oldal magában tartalmazza az egész el-
lentétet”. (32. o.) A meghatározott fogalomra az ellentmondásnak ez a töké-
letlenebb formája jellemző tehát: „a meghatározottság és a reflexió között
valójában ellentmondás áll fenn — amaz csak egyik oldala az ellentétnek, ez
pedig a kettő egysége”. (78. o.)

Hogyan értsük ezt? Mindenekelőtt tudnunk kell, hogy a különös és
általános imént vázolt dialektikája a „lét viszonyának”, a szubsztancia és ak-
cidenciái viszonyának három lépésben (a szubsztancialitás viszonya, az okság
viszonya, a kölcsönhatás) megvalósuló dialektikájából ered, oly módon, hogy
a reflexió mind a szubsztanciát, mind akcidenciáit, azaz tulajdonságait, az
általánosság szférájába emeli. Innen a reflexiónak az a tulajdonsága, hogy a
két ellentétes oldalt átfogja. A reflexió másrészt mint az általánosság, a gon-
dolkodás szférájának reprezentánsa a különös—általános viszony egyik olda-
lát alkotja.

Közben azonban különös és általános viszonya kezdettől fogva magában
rejt, és fejlődésének egyes állomásait bejárva mindinkább kibontakoztatja
az ellentmondás másik formáját is, amelyben „minden oldal magában tartal-
mazza az egész ellentétet”; hiszen az oldalak fent leírt egységüknél fogva
semmiképp sem választhatók úgy szét, hogy egymásra való vonatkozásukat
elveszítsék. S a (kezdetben természetesen még tökéletlenül) általánosságba

emelt szubsztancia—akcidencia viszony éppenséggel a következőképpen fest: „Az általános a szubsztanciának egyik tulajdonsága mások mellett”, s így a szubsztancia valójában általánosa a különböző tulajdonságoknak. Másfelől „a szubsztancia különös, az általánosságban tételzett, más különösök mellett”. Most tehát a tulajdonság bizonyul általánosnak s a szubsztancia a különösnek, azaz végeredményben mind a szubsztancia, mind pedig tulajdonságai megkapják mindkét meghatározottságot, az általánosságot és a különösséget, aminek következtében egyúttal kölcsönösen alárendelik egymást. Az ellentétek azért nem mosódnak egymásba: „Mindegyik alárendelt a másiknak, de ez a két alárendelés ellentétes módon van jelen; a különös negatív egy (másokat kizáró egység, szubsztancia — *K. I.*), és a tulajdonságok meghatározottságuk szerint *vannak*, és megfordítva: az általános numerikus egyik pozitív egyége.” (80. o.)

Hegel végül így foglalja össze az ítélet születését a fogalom ellentmondásából: „A meghatározott fogalom saját magában rejlő ellentmondása tehát az, hogy magánvalósága szerint ez a kettősen ellentétes alárendelés; a meghatározottság önmagában véve ellentmond a reflexiónak, és ez a meghatározott fogalom tételzése.” És: „A meghatározott fogalom, azt kifejezve, ami magánvalósága szerint . . . az *ítélet*.” (80. o.)

A fogalom tehát már a *Jénai logikában* is, akárcsak Hegel későbbi logikai rendszereiben, ellentétes kategóriák dialektikus viszonya. A későbbi logikákhoz képest feltűnő azonban, hogy az egyediség kategóriája hiányzik a fogalom meghatározásából. Ez a kiindulás azután egy bizonyos dualizmust eredményez valamennyi gondolkodási formára nézve, mint erre Hermann Schmitz *A végtelen ítélet és a következtetés mint a hegeli dialektika principiumai*¹⁶ c. tanulmányában rámutat. A következtetésnél ugyan lényeges szerepet játszik már az egyedi kategóriája, itt azonban ismét csak dualizmussal, az egyedi és az általános dualizmusával van dolgunk, holott a következtetés esetében várnánk el leginkább, hogy mindhárom kategória, az egyedi, különös és általános dialektikáját felmutassa. Ez a dualizmus a maga részéről szintén hozzájárult ahhoz, hogy a gondolkodási formák dialektikájának leírása a *Jénai logikában* még sok kívánnivalót hagy maga után.

3. Bevezetés az ítélettanhoz

A meghatározott fogalomban különös és általános dialektikus egységet alkottak; az ítéletben e dialektikus egység felbomlása jut kifejezésre: különös és általános itt „magáértvaló” kategóriák, az ítélet két önálló részeként, mint subjektum és predikátum lépnek fel.

Hogy az ítélet alkotórészei a különös és az általános, azaz létkategóriák helyett reflektált, a gondolkodás szférájába, azaz az általánosságba emelt kategóriák — ez az ítélet születése pillanatában még nem befejezett tény Hegel szerint. Ellenkezőleg: az ítélet egész mozgása, ha úgy tetszik, nem más, mint küzdelem a valódi különösség és a valódi általánosság eléréseért, a gondolkodás kategóriáinak a „máslétből”, azaz a lét szférájából való kiemeléséért.

¹⁶ Hermann Schmitz: *Das unendliche Urteil und der Schluß als Prinzipien der Dialektik Hegels*. A szerző *Hegel als Denker der Individualität* c. könyvének (Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1957.) második tanulmánya.

A meghatározott fogalomban, ahol „a meghatározottság és a reflexió éppenséggel egy, egyszerű” (78. o.), még nem volt mód a kategóriák kiteljesedésére: „A meghatározott fogalomban a reflektált meghatározottság van jelen, mint a másléthől magába visszavett; valójában azonban még nem ilyen, hanem még meghatározottság, és még a másléthben, és a magára irányuló reflexió a negatív egy vagy a meghatározottság megszűnt-voltának a tételezett oldala.” (81. o.). A következő bekezdésben Hegel így folytatja a megkezdett gondolat-sort: „Az ítélet mint annak a kifejezése, ami a fogalom valóban, egy negatív egyet, egy szubsztanciát rejt magában . . .” (Uo.) A szubsztancia a lét kategóriája, s ha az ítélettel kapcsolatban is fellép, akkor ez azt mutatja, hogy az ítélet a meghatározott fogalomból való keletkezése pillanatában még a „másléttel” terhes. A „negatív egy” kifejezést, amely mindkét idézetben előfordul, az utóbbiban a szubsztanciával azonos értelemben, Hegel gyakran használja a *Jénai logika* ítélettanában. Minden esetben az általánosra még nem vonatkoztatottat vagy a vele éppen ellentéteset, a még „másléttel” terheset jelenti, az egyediséget vagy méginkább a közvetlenül megelőző lépcsőfokát. Hasonló értelemben használja Hegel a „numerikus egy” kifejezést is, s főleg a különböző tulajdonságok pusztán külsőleges összefoglalását érti rajta valamely szubjektumban, amely tehát még nem érte el a különösség fokát. Az ilyen szubjektum állítmánya sem lehet más, mint a szubsztancia egy valamely meghatározottsága, tulajdonsága a sok közül; azaz absztrakt általános, amely a szubjektumból vajmi keveset fejez ki.

Különös és általános viszonyának azonban valamilyen formában feltétlenül jelen kell lennie ahhoz, hogy egyáltalán ítéletről beszélhessünk. Az *ítélet* c. fejezet bevezető részének második alpontjául ezért a következőket szögezi le Hegel. „Az ítéletben összkapcsoltak, a szubjektum és a predikátum, amaz a különös, ez az általános, ellentmondanak egymásnak a bennük magukban levő ellentét révén és az ellentétes alárendelő tevékenység folytán, amelyet egymással szemben gyakorolnak.” (82—83. o.) Hegel ezzel az ítélet egész mozgását vezező ellentmondást adja meg, amellyel a következőkben ezért bőven lesz alkalmunk foglalkozni. Előjáróban azonban még tisztáznunk kell, mit értsünk alany és állítmány kölcsönös alárendelő tevékenységén, amely, akárcsak a különös és az általános ellentmondása, szintén a meghatározott fogalom örökségeként maradt az ítéletre.

S és P alárendelő tevékenysége az a folyamat, amelyben az alany és az állítmány a „magáértvalóságát” érvényesíti. Ezért az alárendelés és a magáértvalóság kifejezések jelentését a *Jénai logikában* egymással összefüggésben kell tisztáznunk.

A *Jénai logika* ítélettanában alany és állítmány ellentmondó magáértvalósága tételezett. „Mindegyik csak annyiban magáértvaló, amennyiben a másik nem az.” (83. o.) Magáértvalóság ugyanis itt elsősorban az alárendeltséggel ellentétes kategória. Ebben az értelemben áll az ítéletek első csoportjának élén a következő mondat: „Hogy a predikátum az ítéletben magáértvaló, nincs alárendelve a szubjektum negatív egyének, ez a predikátum tulajdonságvoltát megszünteti, magáértvaló-létezővé teszi azt, a szubjektumot pedig megszünten-tételezetté.” (83. o.) A predikátum magáértvaló tehát, amennyiben nincs alárendelve a szubjektumnak, illetve, ami ugyanaz, amennyiben nem a szubjektum valamely tulajdonsága. A tulajdonság-volt megszűnésének pozitív értelme az, hogy a predikátum valódi általánossá lesz, azaz egészen kifejezi S-t, nem pedig csak egy tulajdonságát, a „magáértvalóság” így a

predikátum természetének kiteljesedését is jelenti, szemben a magánvalóság állapotával, amelyben a predikátum még a meghatározott fogalom általánosa volt, azaz a „magáértvalóság” kifejezés jelentése megközelíti itt a későbbi Hegelnél leginkább előforduló jelentést. A magáértvalóság végül kétségkívül azt az egyszerű tény is kifejezi a *Jénai logika* ítélettanában, hogy különös és általános — szemben azzal a közvetlen egységgel, amelyet a meghatározott fogalomban alkot — az ítéletben — mint alany és állítmány — önálló kategoriális létezésre tett szert.

Az ítélet fogalma szerint alanynak és állítmánynak egyaránt magáértvalónak kell lennie. Csakhogy éppen magáértvalóságuk követelménye szerint érvényesíteniük kell alany-, illetve állítmány természetüket, azaz vonatkoznok kell egymásra, vonatkozásuk pedig a kölcsönös alárendelés. Ezért „az egyik magáértvalósága a másikat valami mássá kell hogy tegye, mint aminek az közvetlenül az ítéletben tételezett”. Ebből a következő dialektika adódik: „Ez a maga-fenntartás a másik maga alá kényszerítése révén ennek a másinak a mássá-levését eredményezi közvetlenül, de éppúgy kell, hogy ebben a változásban érvényesüljön az ítélet természete és a másletet ugyanakkor megszüntesse; ez tehát ennek a másinak a magára irányuló reflexiója.” (83. o.) Az ítélet egyik tagjának alárendelő tevékenysége, amely egyben a szóban forgó ítélettag önmagáértvalóságának érvényesítését is jelenti, közvetlenül maga után vonja tehát a másik tag önmagára irányuló reflexiójának tevékenységét, és megfordítva. Így mindkettő kettős tevékenységet végez, s ez a kettős tevékenység viszi véghez, illetve jelenti közvetlenül az ítélet tagjainak s az ítéletnek magának a realizálását. Ezzel pedig adva van az ítélet jövődjő mozgásának egész programja, egészen addig, hogy az ítélet önmagának létrejövő totalitásában, végül szintén mássá lesz, „amennyiben a tagoknak az ítélet számára lényeges meghatározottsága a magára irányuló reflexió révén megszűnik, és inkább az üres vonatkozás teljeseedik be”. (83. o.) Az üres vonatkozás beteljesedése azt jelenti, hogy az ítélet két tagjának vonatkozása maga is önálló taggá, a harmadik terminussá lesz, s ezzel már valóban „egy más” gondolkodási forma, ti. a következtetés van előttünk. A következtetés révén azután újra helyreáll a fogalom elveszett egysége, ami a gondolkodás szféráján belül egyáltalán az egyik legfontosabb cél. A célt s a cél eléréséhez vezető utat a következők mutatják be legvilágosabban: a fogalom „megkettőződése” révén létrejött ítélettagok „egyszerű egysége nem a fogalom, hanem a *van* (a kopula), az üres lét, a nem reflektált vonatkozás; és az ítélet nem a fogalom realizálását hajtja végre, hanem a fogalom benne inkább magán kívül jutott. Hogy a fogalom az ítéletben fenntartsa magát, a szubjektumnak és a predikátumnak ellentétükben azonosulniuk kellene, mindkettőnek a meghatározott fogalmat, az egyszerűt az általános és a különös egy-voltában kellene magán kifejeznie; kérdés, hogyan képes erre az ítélet, és hogyan mutatkozik meg rajta ez a szükségszerűség és hajtja az ítéletet, amely képtelen a fogalomnak önmagában való bírására, önmagán túl.” (82. o.)

Az ítélet önmozgásának célja tehát a fogalom ellentmondások szétrombolta egységének a visszaszerzése egy ugyancsak ellentmondásokon keresztül megvalósuló fejlődés révén, amely egyben az alany és állítmány azonosulásának, illetve a következtetés megszületésének útja. Éppen csak arra nem kapunk itt választ, hogy mit jelent a gondolkodás formáinak ez a mozgása a bennük kifejezett tartalom szempontjából.

Az azonos tételen áll vagy bukik a filozófiai tartalmak megragadásának

lehetősége — mondja később Hegel *A szellem fenomenológiájában*, a „nagy” logika ítélettanában pedig azt kutatja, hogy a különböző tartalomtípusok milyen ítéletfajtákkal fejezhetőek ki. Tanulmányunk első részéből már tudjuk, hogy az ítélet formájának és tartalmának a viszonyát ebben a formában a *Jénai logika* még nem vehette fel. A „meghatározott fogalom”-ról szóló fejezetben azonban mindez még homályban marad, akárcsak az, hogy a gondolkodási formák felvázolt mozgásának tulajdoníthatunk-e bármiféle tartalmat is a későbbiek folyamán.

A *Jénai logika* ítéletelmélete előtt tehát ott áll — egyelőre azonban még meglehetősen értelmetlenül — a fogalom elveszett egysége visszaszerzésének végeredményben formális, bár újszerűségében (ti. a logika korabeli állapotához viszonyítva) kétségkívül érdekes célja.

4. Az ítéletek első csoportja

Az ítélet megszabott programja három lépésben valósul meg. A három lépésnek a *Jénai logikában* három alpont felel meg: a) *A predikátum magáértvalósága és a szubjektum magára irányuló reflexiója*, b) *A szubjektum magáértvalósága és a predikátum realizálása (megvalósulása)*, c) *A beteljesedett ítélet*.

Az első alpont megvalósulása az univerzális ítélettel indul. Hegel indoklása, mely az indulás szükségszerűségének felmutatása kell, hogy legyen, erre vonatkozóan a következő.

Az ítélet, mint láttuk, a különösnek az általánoshoz való viszonyát tartalmazza. Legáltalánosabb formája eszerint: a szubjektumról mint különös-ről azt állítjuk, hogy valamilyen általános tulajdonsággal rendelkezik. Az univerzális ítélet állítmányának általánossága nem jelent problémát Hegel számára, annál inkább alanyának különös volta. „A szubjektum, közvetlenül megszünteni tételezve a különösség meghatározottságában, maga is általános, nem numerikus egy, hanem maga is pozitív, meghatározott fogalom” (83. o.) — hangsúlyozza. De ha a szubjektum meghatározott fogalom, amelyről Hegel korábban megállapította, hogy az általános és különös egysége, hogyan őrizheti meg a predikátummal szemben a „különösnek általánosához való viszonyát”? „Az általánosnak a szubjektum mellett más meghatározott fogalmakat is kell tartalmaznia” (83. o.), szögezi le Hegel, de erre az adott nehézségek közepette csak úgy lát lehetőséget, ha a szubjektum „mégis negatív egy marad; de az egy az általánosságba felvéve mint *mindenség* fejeződik ki”. (84. o.) A „Minden A — B” ítélet tehát a szubjektumot mind negatív egységként, mind általánosként meghatározza. Úgy tűnik tehát, hogy az *univerzális ítélet* az általánosnak és különösnek eléggé bonyolult összefonódását, dialektikáját tartalmazza ahhoz, hogy szükségszerű kiindulópontja lehessen az ítélettipusok éppoly szükségszerű önmozgásának, fejlődésének.

A „minden A” szubjektum különössége azonban problematikus. Hiszen Hegel már egyszer leszögezte, hogy a szubjektum mint maga is általános: meghatározott fogalom, *nem numerikus egy*. A numerikus egy-ek külsőleges összekapcsolása mindenséggé szintén nem oldhatja meg a szubjektum különösségének problémáját. Mármost Hegel a megoldás fogyatékoságából kovácsol dialektikus hajtóerőt és vezeti le a következő ítélettypust, a *partikuláris ítéletet*. Annak eldöntéséhez, hogy valóságos vagy konstruált dialektikával van-e itt dolgunk, hosszabban kell idéznünk a *Jénai logika* különben nagyon érthető, idevonatkozó gondolatmenetét. „A különösségnek ez a visszaállítás magában

az általánosságban azonban nem annak a tételezése, ami a szubjektum mint olyan. A szubjektumnak magáértvalónak kell lennie, és pedig mint szubjektumnak; mint mindenség azonban valójában nem szubjektum, hanem a predikátum általánosságával bír, és különös éppenséggel csak a predikátumra való vonatkozásában. És a predikátum nem őrződik meg általánosságban, hanem a szubjektum éppúgy alárendelő általános, mint a predikátum. A predikátum csak annyiban marad az általános, amennyiben a szubjektum negatív eggyé lesz és mint ilyen eszmeien tételezett. A szubjektum általánossága megszünteti a predikátum alárendelő tevékenységét, hogy ez mégis végbemenjen, az alanyt korlátozni kell, hogy magánvalósága szerint kifejezze ezt az alárendeltséget." (Uo.) A „Néhány A – B” típusú ítélet az alany korlátozásával látszólag megoldja a problémát. Szubjektuma ugyanis „többé nem általános, csak a predikátumra való vonatkozásában különös, hanem saját magán kifejezi a negatívitást”. (Uo.) Nyomban kiderül azonban, hogy a részleges ítélet még nem ad igazi megoldást, hiszen valójában még általános, csak éppen már magán viseli a korlátozás követelményét. „A partikuláris ítélet csak azt mondja ki: B-nek *nem szabad* A-t mint általánost alárendelni; mert az alárendelt közvetlenül azáltal különös, hogy alárendelt. De ezzel csak a pusztá *kellést* mondtuk ki; a követelmény, hogy a szubjektum negatív egy-ként legyen tételezve, valójában nincs teljesítve.” (85. o.) Ezzel kétséget kizáróan a szinguláris ítéletnek kell színre lépnie: „A partikuláris ítélet pusztá kellése megszűnik, meghatározódik, ami problematikus benne, mihelyt a szubjektum numerikus egy, egyes a *szinguláris* ítéletben: Ez – B.” (85. o.)

Am a szinguláris ítélettel ismét fellép a kiinduló (univerzális) ítélet fogyatékossága: S numerikus egy, ahelyett, hogy meghatározott fogalom lenne. És a numerikus egy-volt itt még a formális általánosság, a mindenség révén sincs enyhítve. Visszatér tehát az eredeti probléma, csakhogy fokozottabb mértékben: „Valamely ez magáértvalósága szerint különös negatív egy; az általánossal szemben tételezett és tőle megszabadított; de éppen ezáltal inkább csak egyes, nem különös. Mert az egyes mint különös egyben mint az általánosra való vonatkozás is tételezett.” (Uo.) A különös és általános viszonyának az ítéletben történő megvalósulásához nem történt tehát egy lépés előrehaladás sem az ítélet önmozgásának eddigi három lépcsőfokán keresztül. Ellenkezőleg, a harmadik lépcsőfok, a szinguláris ítélet, távolabb van a céltől, mint az első, az univerzális ítélet. Úgy tűnik tehát, hogy a maga támasztotta követelmény szempontjából célravezetőbb lett volna, ha Hegel a szinguláris ítélettől halad az univerzális ítélet felé. Ezzel viszont erősen megkérdőjeleződik a tárgyalt ítéletek sorrendjének szükségszerűsége.

Ha Hegel nem is tudta meggyőzően kimutatni az első három ítélettípus általa tárgyalt sorrendjének szükségszerűségét, a tárgyalás során feltárja azt a fontos tényt, hogy az alany különösségének problémája nem egyetlen az alany terjedelmének problémájával, s így nem oldható meg pusztán S terjedelmének változtatásával. Amikor Hegel ebből a szempontból áttekinti az ítéletek első három típusát, akkor S különösségének követelménye már egyes és általános egységének problematikájaként jelentkezik számára: „Ahogyan a szubjektum általánosként az egyediséget magában megsemmisítette, s ezért nem mint különös tételezett, úgy egyesként éppoly kevéssé az, minthogy most az általánosság semmisült meg; a közép a kettő között a partikularitás, a kettő negatív egysége általános és egyes pusztán közvetett egymásba-tételezése”. (Uo.) Innen már kézenfekvő Hegel számára az átmenet az első ítélet-

csoport utolsó tagjához, a hipotetikus ítélethez, amely már nem a terjedelem síkján kívánja megoldani a problémát. „A kettő igazi egyesítése az, hogy az egység tételezett, de megszüntként, pusztán lehetségesként.” (85–86. o.) A hipotetikus ítélet formája: „*Ha ez (van), akkor (van) B.*” („*Wenn dieses ist, so ist B.*”) (86. o.)

A hipotetikus ítéletet Hegel a következőképpen jellemzi. A hipotetikus ítélet alanya valamely *lehetséges* ok, azaz feltétel. Az ok az ítélet alanyaként magáértvaló marad, „és vonatkozása a másokra (a predikátumra — K. I.) nem magának a másikkal való összekapcsolása, ahol a vonatkozás reális átmenés volna, hanem az azonos, amely a másokban van, elesik. Az ok ideálisan tételezett, a szükségszerűség a magát nem azonosként kifejező viszony; míg az okság viszonya $A : a + B$, addig a feltételé $A : B$.” (87. o.)

A hipotetikus ítéletben „a szükségszerűség a magát nem azonosként kifejező viszony”; de így voltaképpen csak követelmény. A „szükségszerűség mint olyan” ugyanis nem más, mint „ellentétesek s egyben magukértvalók azonossága”. Ez az azonosság az ítélet eddigi formáiban „eltűnt”, „és csak a hipotetikus ítéletben lép fel újra, mert itt ismét magukértvalók tételezettek”. (Uo.) „De a szükségszerűség éppenséggel csak mint követelt lép fel, mint negatív, mert a szubjektum magáértvaló létében, amely realizálódott, és a predikátum magáértvaló létében, amelynek fenntartására ez történt, nem fejeződik ki az azonosság pozitivitása, amely szerint A B-ben vagy B A-ban volna, az egyik vagy a másik a kettő egysége lenne.” (87–88. o.) Alany és állítmány azonossága így csak negatív módon van jelen, ugyanis „ahogyan a predikátum olyan általános, amely megszüntként tételezett, úgy a szubjektum is, mint a valóság és a lehetőség egysége, a feloldott általános . . .” Így az ítélet tagjai „eszmeien tételezettek, ingadozók és állhatatlanok, és egy középnek, amely kifejezésre jutott szükségszerűségük, tételezett azonosságuk volna, a követelménye lép fel, amely a szubjektum realizálásának végső követelménye, és csak a predikátum, az általános realizálása révén teljesülhet”. (88. o.)

Látnivaló, hogy a szubjektum realizálásának (Hegel ezt a kifejezést azonos értelemben használja a „magára irányuló reflexió” kifejezéssel), azaz az egész ítéletmozgás első szakaszának lezárultával jelentős mértékben konkretizálódott az ítélet önfejlődésének iránya, s a „végcél” (amely természetesen további mozgás szükségszerűségét rejtí magában) a következtetésbe való beletorkollás értelme. Az alárendelés és a magára irányuló reflexió kettős s egyben ellentétes mozgása az alany és állítmány azonosságának, azaz szükségszerű kapcsolatának létrejöttét célozza. Az ilyen típusú ítéletet nevezi majd Hegel *A szellem fenomenológiájában* azonos tételnek (másként: spekulatív tételnek), s azt az ítélet legmagasabb rendű formájának tekinti. Hogy a cél a *Jénai logikában* is az „azonos tétel,” azt már tudjuk az ítélettan bevezető részéből, valamint a következő részek élén álló címekből, amelyeket programpontoknak is tekinthetünk. Hiszen az első szerint, mint tudjuk, az állítmánynak a magáértvalóságát kell érvényesítenie, miközben az alanyon a magára irányuló reflexió mozgása megy végbe. A második az alanyt írja elő azt az utat, amelyet az állítmány az első részben megtett, az állítmányt pedig az alany korábbi sorsa éri utól. Így a harmadik rész „beteljesedett ítéletének” alanya és állítmánya egyaránt tartalmazza mind a magáértvalóság, mind a magára reflektáltság meghatározottságát, azaz ugyanazokat a meghatározottságokat. Az alany és állítmány azonossága azonban a *Jénai logika* szerint már, mint láttuk, túlfeszíti az ítélet kereteit, csak egy harmadik tag, „egy közép”

közvetítésével valósulhat meg, vagyis a két terminus helyett három (jóllehet azonos) terminussal van dolgunk, s a „beteljesedett ítélet” ezért már átmenet a következtetéshez. A *Jénai logika* „azonos tétele” tehát igazában következtetés.

Hogy az ítélet tagjainak „kifejezésre jutott szükségszerűségén” „tétélezett azonosságukat” kell érteni és viszont, másképpen, hogy S és P szükségszerű viszonya egyjelentésű S és P azonosságával, azt aligha érthetjük meg pusztán a *Jénai logika* összefüggéseiből. Ez a probléma *A szellem fenomenológiájában* kerül először sokoldalú megvilágításba, mégpedig a spekulatív tétel tárgyalása során, amellyel később foglalkozunk majd részletesebben. Most csak azt emeljük ki ebből az anyagból, ami a *Jénai logika* ítélettanának megértése szempontjából fontos.

A spekulatív tétel állítmánya az alanynak nem valamely esetleges vagy ami ugyanaz, absztrakt általános jegye, amely mellett S-nek még sok más jegye van, s amely így S-nek éppúgy alárendelt, mint S az absztrakt általános P-nek. A spekulatív tétel állítmánya az alany természetét tárja fel, teljesen kimeríti az alany tartalmát, tehát voltaképpen azonos vele. De így ez az alany egyetlen lehetséges, azaz szükségszerű állítmánya, mellette más nem képzelhető el, s már nincs alárendelve S-nek, de S sem neki, hanem azonosságuk jött létre.

Figyelemre méltó, hogy Hegel S és P azonosságának követelményével *párhuzamosan* érvényesíti az S—P viszonyt mint a különös és az általános viszonyának követelményét, és pedig egyáltalán mint az ítélet követelményét. Láttuk, hogyan igyekezett Hegel, nem éppen teljes sikerrel, az eddig tárgyalt ítéletsort S különösségének fokozatos megvalósulása gyanánt bemutatni. Hogy az *azonos tétel tendenciája ezzel ellentétes*, hogy az azonos tétel végső soron a különös—általános típusú ítélet, de ezzel egyáltalán az ítélet megsemmisítésére tör, ez a probléma abban fejeződik ki majd az ítéletelmélet végén, hogy a beteljesedett — azonos — ítélet voltaképpen már: következtetés. Az első részben azonban Hegel még egymás után mutatja be a hipotetikus ítélet alanyát mint az egyedi és az általános „igazi egyesítését”, vagyis mint különöst (85. o.), és, jóllehet csak negatív, mint általánost s így az állítmánnyal azonos: „... az azonos (a hipotetikus ítéletben — *K. I.*) csak a negatív, az, hogy ahogyan a predikátum olyan általános, amely megszüntként tétélezett, ugyanúgy a szubjektum a valóság és lehetőség egységeként a megszünt általános”. (Uo.)

Ezek után vizsgáljuk meg, hogyan közelíti meg a *Jénai logika* ítélettanának első része S és P szükségszerű, illetve azonos viszonyának kettős-egy célját. Ebben a részben, mint tudjuk, az egész feladat egyik oldala kerül előtérbe, azaz P-nek kell önmagáértvalóságát érvényesítenie S realizálásával párhuzamosan.

P önmagáértvalósága Hegel szándéka szerint egyet jelentene azzal a mozgással, amelynek során P mind tökéletesebb módon alárendeli S-t. Valójában a tárgyalt négy ítélettípus korántsem jelent ilyen egyértelmű és egyenesvonalú előrehaladást S alárendelésében. Az univerzális ítéletben S formálisan általános ugyan, s így nem sokban különbözik P-től, ezért S és P viszonyában a partikuláris, majd a szinguláris alany kétségkívül növekvő szintkülönbséget jelent. Az E—Á („az egyedi—általános”) viszony esetében kézenfekvőbb az alárendelés ténye, mint az Á—Á viszonynál („az általános—általános”). A hipotetikus ítélet viszont korántsem jelent betetőzést ebben a

folyamatban, ellenkezőleg, P alárendelő szerepe itt nagyon is kétséges. Továbbá meg kell jegyeznünk, hogy az egész ítéletmozgás céljához, az azonos tételhez az Á—Á típusú ítélet nyilvánvalóan közelebb áll, mint az E—Á típusú. Azért az immanens kritikának itt is rá kell mutatnia arra, hogy Hegelnek inkább a fordított sorrendet kellett volna választania, legalábbis ami az első három ítéletet illeti. Így a negyedik, a hipotetikus ítélet is jobban beilleszkednék az ítéletsorba, a maga részéről az eddigi legmagasabb szintet jelentve S és P azonosságának létrejöttében.

Másfelől, mint fentebb már megállapítottuk, P magáértvalóságáról mindaddig, amíg az alanynak alárendelt, vagy, ami ugyanaz, az alany tulajdonsága, egyáltalán nem beszélhetünk.

Lássuk először, hogyan látja maga Hegel az eddigi ítéletmozgás során e téren elért eredményeit. Mi sem jellemzőbb ebben a vonatkozásban, minthogy még a szinguláris és a hipotetikus ítélet összehasonlításakor is a következőt kénytelen megállapítani: „Az egyes ítéletben a predikátum ugyan az általános, a szubjektumot alárendelő, de maga is csak tulajdonsága még a szubjektumnak, meghatározott, és hogy a szubjektumot alárendeli magának, az nem fejeződik ki a szubjektumon. Ez csak a hipotetikus ítéletben valósul meg; de az ítélet ezáltal egyáltalán problematikus, mert az ez megszüntként tételezett és a predikátum nem lépett ki a létrejött különösség révén a szubjektumnak való alárendeltségből.” (86—87. o.) P S-nek való alárendeltsége tehát egyáltalán nem, P tulajdonság volta pedig csak a hipotetikus ítéletben szűnik meg az eddigi ítéletmozgás során.

Valójában P tulajdonság volta megszűnik már az univerzális ítéletben, ahogyan ezt Hegel *A logika tudományában* később meggyőzően kimutatta. Az univerzális ítélet jelentős állomás annak a követelménynek a betöltésében, amelyet Hegel *ifjúkori teológiai írásainak* idézett helyén közvetett formában kimutatott. Hegel ott, mint tudjuk, azt kifogásolta, hogy a „tulajdonképpeni ítélet” állítmánya „nem lényeg, hanem általános”. Az ítéletek rendszeres vizsgálatának a *Jénai logikában* először az univerzális ítélet esetében lett volna alkalma arra, hogy olyan ítéletformát mutasson fel, amelynek állítmánya már nem általános (tulajdonság), hanem lényeg. Ezzel szemben Hegel itt egyáltalán nem tesz különbséget a szinguláris, a partikuláris, valamint az univerzális ítélet állítmányai között, számára egyelőre mindegyik ugyanaz az általános.

Ez csak azzal magyarázható, hogy amíg *ifjúkori teológiai írásainak* elégedetlensége az ítéletek hagyományos formájával szemben azon az elven alapult, hogy az ítélet formája megszabja az ítéletben közölhető, kimondható tartalom típusát (hiszen a tulajdonképpeni ítélet a formájánál fogva nem volt képes magasabbrendű filozófiai tartalom kifejezésére), addig a *Jénai logikában* az ítélet tartalmának és formájának összefüggése kívül esik az ítéletelmélet problematikáján. (Az okokat lásd tanulmányunk 3. fejezetében.) Hiszen különben nem képzelhető el, hogy Hegel az ítéletek rendszeres tárgyalásánál ne vette volna észre a következőket.

Amit minden S-ről állítunk, az nem lehet ugyanaz az általános, tulajdonság, mint amelyet egy vagy néhány S-ről állítunk. Péter és néhány ember lehet jó sportoló, kék szemű, hirtelen haragú, de ezek az állítmányok korántsem vonatkoznak minden emberre. Az univerzális ítélet a *formájánál* fogva más *tartalom*típust fejez ki: a dolog—tulajdonság viszony helyett a dolog nemét, lényeges természetét. . .” *minden* ember helyett most azt kell mondani:

az ember”¹⁷ – állapítja meg Hegel *A logika tudományában* az univerzális ítélet tárgyalásának végén. Ezért a „minden ember” mint alany számára olyan állítmányt kell keresnünk, amely az emberi *nem* valamely vonását tartalmazza, s így kivétel nélkül érvényes minden egyes emberre, a szóban forgó nem minden egyedére. Ilyen állítmánya pl. az embernek (mint nembeli lénynek!) Marx *Gazdasági-filozófiai kézírataiban* a szabad tudatos tevékenység,¹⁸ vagy a „zoón politikon” Arisztotelésznél.

Ezek az állítmányok nem tulajdonságok többé, amelyek mellett vagy éppen helyett S-nek számos más tulajdonsága is van, hanem S lényegét fejezvé ki, szükségszerűen tartoznak hozzá. Az univerzális ítélet így jelentős állomása S és P azonosulásának is (lásd fent a spekulatív tételről mondottakat), s ezáltal egyben sokkal inkább alkalmas arra, hogy a hipotetikus ítélet megelőző lépcsőfoka legyen, mint a szinguláris ítélet.

Vagyis az ítéleteknek más sorrendje bontakozik most ki előttünk, mint amelyet Hegel a *Jénai logika* ítéletelméletének első részében állított fel, ez a sorrend azonban az eredetinel sokkal inkább megfelel a szükségszerűség követelményének (1. szinguláris, 2. partikuláris, 3. univerzális, 4. hipotetikus ítélet).

Az adott körülmények között azonban a *Jénai logikában* Hegelnek sem az általa alkotott ítéletsorrend szükségszerűségét, sem azoknak a követelményeknek a teljesülését nem sikerült kimutatnia, amelyek ehhez az ítéletsorrendhez fűződtek.

Így mindenekelőtt kétséges P magáértvalóságának teljesülése, illetve P meghatározó szerepe az ítéletek első csoportjának mozgásában. Hiszen állítólag P alárendelő tevékenysége (magáértvalóságának érvényesítése) vonja maga után S magára irányuló reflexióját, vagyis realizálódását. De hogyan lehetne P az ítéletmozgás irányítója, motorja ebben a részben, amikor P az első három ítéletben változatlan, s összesen négy ítéletet vizsgálunk?

Ezek után egyáltalán nem lesz meglepő az az állításunk, amelyet különben a szóban forgó ítéletek korábban elvégzett konkrét elemzése minden kétséget kizáróan igazol, hogy ti. Hegel maga korántsem az állítmány tevékenységéből vezeti le az egyes ítéleteket ebben a részben, hanem különösnek és általánosnak a szubjektumban magában meglevő dialektikájából. Egyúttal ez az a dialektika, amelynek révén S realizálódik, vagyis, ha valóban azt tekintjük, ami itt történik, felveszi a terjedelem szempontjából lehetséges összes alakot, majd – mindenesetre már más szempont szerint, s ez jellemző Hegelre a *Jénai logika* egész ítélettanában, hogy ti. nem azonos alapon oszt fel – végül a lehetőség és valóság egységének bizonyul.

Az ítéletek első csoportjának elemzése tehát számos problémát, valódi dialektikus kérdésfeltevést, ám annál kevesebb megnyugtató megoldást hozott felszínre Hegelnek ebben a korai munkájában. Kérdés, hogy a második csoport tárgyalása a problémák és kérdésfeltevések számát gyarapítja-e majd, vagy pedig a megoldások irányába visz-e előbbre.

¹⁷ Hegel: *A logika tudománya*. II. köt. Akadémiai Kiadó 1957. 253. o.

¹⁸ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth, 1962. 50. o.

5. Az ítéletek második csoportja

Az ítéletek második csoportjában a szubjektum a magáértvaló; a következőkben magáértvalóságának érvényesítése, valamint a predikátum realizálódásának folyamata kell hogy egymással párhuzamosan végbemenjen.

A második csoport első tagja a *negatív ítélet*. A negatív ítéletet Hegel nem a hipotetikus ítéletből (amely pedig közvetlen előzménye), nem is az ítéletek első csoportjából általában, hanem az ítélet egy általános formájából — B—A — vezeti le. Idézzük: „Az ítélet közvetlen ábrázolása: B—A; eszerint A meghatározott és a B-szobjektumnak alárendelt vagy ennek negatív egysége révén megszüntetett állítmány; A-nak mint ,nem-A'-nak tételezése: a *negatív* ítélet kifejezése, amelyben a predikátum aszerint a mozzanat szerint tételezett, hogy mint meghatározott valójában nem magánvalóság szerint létező, hanem a negatív egység révén a neki ellentétesben alámerülő.” (88. o.) Vagyis az ítélet általános S—P formája, amennyiben azt értjük rajta, hogy az állítmány az alany *egy* tulajdonságát fejezi ki a sok közül s így annak alárendelt, voltaképpen nem más, mint az S—nem-P forma (hiszen az alany nem egyenlő ezzel az egy tulajdonságával), azaz valójában negatív ítélet. Hegel itt már szinte előlegezi *A logika tudománya* ítélettanának nagyszerű dialektikáját. „A pozitív ítélet igazsága a negatív ítéletben van”, olvassuk majd *A logika tudományában*.¹⁹

A negatív ítélet részletes kifejtése egyelőre még további rokonságot is mutat a „nagy” logika dialektikájával. A negatív ítélet szubjektuma, folytatja Hegel, látszólag nem tartalmaz az általánosra való vonatkozást, hiszen az állítmány = nem-A. A negatív ítélet állítmánya azonban mégsem okvetlenül a teljes üresség. Jelentheti a meghatározott A semmijét, „amely így meghatározott semmi, az A-val pozitívan ellentétes”. (89. o.) Azt azonban nem tudhatjuk, mikor melyik eset forog fenn, ezért a negatív ítélet problematikus, állítmánya, a nem-A pedig kétértelmű.

Ha a negatív ítélet állítmányát nem elvont semminek értelmezzük, akkor csak valamely meghatározott tulajdonságot tagadunk vele, nem pedig a tulajdonságok szféráját általában. Így a predikátumot ismét pozitívnak tekinthetjük, közben azonban az az előrehaladás történik, hogy a tulajdonságpredikátum mögött feltűnik a tulajdonságok általános szférája. Hegel szavaival: „A negatív ítéletben jelen van B-nek nem kifejezett, hanem rejtett vonatkozása nem az A-ra, hanem A révén az A-val ellentétes nem-A-ra mint C-re, valamint A és C magasabb szférájára”. (Uo.) Hegel példáival, amelyek szinte azonosak *A logika tudománya*-beliekkel: B nem fehér = van valamilyen színe; van színe egyáltalán. Hogy a predikátumot megszüntnek tételezhessük, a másik színnek is és a színnek egyáltalán „el kell esnie” = *végtelen ítélet*.

„A végtelen ítélet negatív kifejezésének olyannak kell lennie, hogy nemcsak a meghatározottság vagy a meghatározottságnak az általánosra való vonatkozása, hanem az általános maga is megszűnjék.” (90. o.) Ezzel azonban megszűnik az ítélet egyáltalán: „Így a végtelen ítéletben az alany tökéletesen negálja az állítmányt, ezáltal utóbbi egyben kilépett az alany *való* alárendeltségből, és egészen magáértvaló mint az alany; de éppen ezáltal szét-esik az ítélet, és nincs többé.” (Uo.) A végtelen ítélet a szinguláris ítéletnek

¹⁹ *A logika tudománya*. II. köt. id. kiad. 242. o.

felel meg, mint ahogyan a negatív ítélet a partikulárisnak. A szinguláris ítéletben ugyanis „a szubjektum egészen magáértvalósága szerint tételezett, de éppen ezáltal kilép az alárendeltségből, és az általánosnak való alá-nem-rendeltségében, s reá való vonatkozásnélküliségében valójában nem magáértvaló, s így itt sincs szó ítéletről”. (Uo.)

Ezzel természetesen megint összezavarodik minden. Hiszen az ítéletek első csoportjának tárgyalásakor abból a szempontból, hogy milyen mértékben érvényesül az állítmány alárendelő tevékenysége az alanyon, Hegel a szinguláris ítéletet tekintette csúcspontnak. Most pedig kiderül, hogy a szinguláris ítélet alanya egyáltalán nem alárendelt az általánosnak. Az is egészen új számunkra, hogy ugyanebben az ítéletben „a szubjektum egészen magáértvalósága szerint tételezett”, hiszen az előző részben éppen az állítmányról kellett volna ezt bebizonyítania Hegelnek. A végtelen ítéletnek a szinguláris ítélettel való párhuzama egyáltalában véve nem teljesen érthető.

Másrészt jelentős lépés az ítéletek tanának valóban dialektikus kidolgozása felé, hogy Hegel az E—A típusú ítélet (melyet a *Jénai logikában* megadott ismertető jegyei alapján tekinthetünk egyszerűen pozitív ítéletnek), valamint a negatív és a végtelen ítélet között rokonságot fedez fel. Látja azt is, hogy a szinguláris ítélet éppenséggel valamilyen fogyatékosága miatt hozható összefüggésbe a végtelen ítélettel, jöllehet ezt a fogyatékoságot helytelenül — és korábbi önmagának is ellentmondóan — állapítja meg (ti. abban, hogy S nem alárendelt P-nek). Ezzel a *Jénai logikában* adottak már a következő gondolatmenet elemei. Minthogy az absztrakt általános tulajdonság nem meríti ki az alanyt, azért nem mondhatjuk ki, hogy az alany ez az absztrakt tulajdonság, mert az alany ennél sokkal több, vagy ha úgy tetszik, pusztá egyediségében sokkal kevesebb. Az alany tehát nem egyenlő ezzel az absztrakt általánossal: S—nem-P. Illetve az alany egyáltalán nem egyenlő az absztrakt általánossal mint olyannal: végtelen ítélet.

Az ítéletek első csoportjának tárgyalásában, mint láttuk, megtalálható az a felismerés, hogy a szinguláris ítélet fogyatékosága voltaképpen az állítmány tulajdonságvolta. Tudjuk, hogy a szinguláris ítélet, jöllehet utolsó előtti fokot jelent az ítéletek első csoportjában, mégis a legcsekélyebb mértékben sem felel meg annak a hegeli tételnek, amely szerint „Az, hogy a predikátum magáértvaló az ítéletben . . . megszűnteti a predikátum tulajdonságvoltát . . .” (83. o.) A tulajdonságvolt megszűnése éppen itt, a negatív és a végtelen ítélet révén megy végbe, ti. először csak valamely meghatározott tulajdonságé; s ezért „A negatív ítéletben, minthogy B valamely magasabb, de még nem tételezett szférára vonatkozik A révén, nem teljesült a követelmény, a predikátumnak mint valamely meghatározottságnak a megszűnése.” (89. o.) A végtelen ítéletben viszont megszűnik a tulajdonságok szférája egyáltalán: „A végtelen ítélet negatív kifejezésének olyannak kell lennie, hogy ne csak ez a meghatározottság vagy az általánosra való vonatkozása, hanem ez az általános, tehát a predikátum egyáltalán éppúgy megszűnjék.” (90. o.)

Vagyis, ha a tulajdonságvolt megszűnését vesszük szempontnak, akkor a Hegel által itt szingulárisnak nevezett ítélet, a negatív ítélet, végül pedig a végtelen ítélet tartoznak össze már a *Jénai logika* alapján is, és pedig abban a sorrendben, ahogyan most felsoroltuk őket. Ehhez hozzá kell még tennünk, hogy a tulajdonság Hegelnél mindig külsődleges tulajdonságot jelentett az eddigiekben, absztrakt általánost, amelynek még nincs szükségszerű kapcsolata az alannyal, amelyhez tartozik. Innen magyarázhatók a negatív és a

végtelen ítéletekkel kapcsolatban felhozott példák is: különböző színek, illetve a színek szférája általában.

Ha most felidézük korábbi tartalmi vizsgálódásunk eredményét, hogy *tf* az univerzális ítélet állítmánya nem lehet ilyen külsődleges tulajdonság, mert ami minden egyedre áll valamely nemen belül, az kell, hogy a *nem* valamely sajátsága legyen: legalábbis lényeges tulajdonság — akkor világos, hogy ugyanazon szempont szerint, amelynek alapján a szinguláris, negatív, illetve végtelen ítétek összetartoznak, az univerzális ítéletnek valahol ezek után kell következnie. Itt meg kell még jegyeznünk azt is, hogy az univerzális ítélet állítmányával kapcsolatos észrevételeinkre már maga a *Jénai logika* is ösztönöz bennünket, nemcsak a későbbi Hegel jut bennük szóhoz. Az azonos tétel s vele alany és állítmány szükségszerű kapcsolatának követelménye mutat ebbe az irányba a korai munkában. Hogy Hegel itt még nem veszi észre azt, hogy az univerzális ítélet jobban megfelel ennek a követelménynek, mint a szinguláris (vagy akár a negatív és a végtelen ítélet), annak okára már korábban rámutattunk.

De kövessük tovább a hegeli ítéletmozgást. A következő mondat már a végtelen ítéletnek egy újabb ítélettípusba való átmenéséhez adja meg a kulcsot: „De a negáció, a semmi egyáltalában nem valami üres, hanem ennek a meghatározásnak a semmije, továbbá egység, amely ellentétes meghatározottságok negatívja, ezt a predikátumon kell tételezni, ahogyan a negatív ítéletnél meghatároztuk.” (Uo.) Világos a program: eddig valamely meghatározottság vagy pedig negációja voltak állítmányok; a következő ítélet számára ezek az ellentétes meghatározottságok egyszerre szolgálnak majd állítmánnyul, illetve az állítmánynak valamilyen módon ezek egységének kell lennie.

Ám hogyan lehetnek a szubjektumnak *egyszerre* olyan tulajdonságai, mint fehér és nem-fehér, valamely meghatározottság és annak tagadása? „A szubjektum mint olyanon valójában nem állnak fenn az ellentétes meghatározottságok . . . A szubjektum tulajdonságai egymással szemben teljességgel közömbösek” — állapítja meg Hegel. (91. o.) Ezt figyelembe véve a predikátumot úgy kell tételezni, „hogy a szubjektum a predikátumra és ellentétére s ezáltal mindkettő általánosára vonatkozzék”; a predikátum így „az ellentétét kizáró, de éppúgy ez az ellentét is, és így mindkettő azonos módon áll fenn.” A probléma csak az alany viszonya ezekhez az ellentétes állítmányokhoz, hiszen Hegel az előbb már leszögezte, hogy az alannak nem lehetnek ellentétes állítmányai. (Ez a megállapítás önmagában véve természetesen egy kissé furcsán hat; éppen Hegeltől, aki már a *Jénai logikában* is mind a meghatározott fogalmat, mind az ítéletet ellentétes meghatározások egységének fogja fel, mást várna az ember. Úgy hisszük azonban, hogy néhány fontos összefüggés tisztázása közben magyarázatot adunk majd erre a problémára is.) A hegeli megoldás a következő: „A szubjektum, amely az egyikre vonatkozik, nem vonatkozhat a másikra,” ezért „úgy vonatkozik egyúttal mindkettőre, hogy az egyikre való vonatkozás kizárja a vonatkozást a másikra — tehát egyúttal egyikre sem vonatkozik, és pozitív módon csak az általánosukra; ezt az ítéletet nevezzük *diszjunktívnak*”. (92. o.) Közelebről a *diszjunktív ítélet* szubjektuma „vagy A-ra, vagy C-re vonatkozik”, C-ről pedig tudjuk, hogy nem-A-val egyenlő. A és nem-A mármost kölcsönösen kizárják egymást, „az egyik nem több és nem kevesebb, mint a másik . . . Mindkettő egyúttal nem semmi, mint a végtelen ítéletben, amely egyáltalán

nem ítélet, hanem mindkettő a szubjektumhoz tartozik, mint ahogyan egyik sem, és a szubjektumot úgy határozzák meg, hogy az csak kifejeletlenül jelenlevő szférájukra vonatkozik.” (Uo.)

A diszjunktív ítélet „vagy-vagy”-ja tehát valamely tulajdonságra és annak ellentétére vonatkozik a *Jénai logikában*. Ez megfelel annak a ténynek, hogy Hegel itt a negatív, illetve a végtelen ítéletből származtatja a diszjunktív ítéletet. Ezzel egyúttal biztosítja az ily módon létrejött diszjunkció számára a teljességet, valamint azt, hogy a diszjunkció tagjai egymást kölcsönösen kizárják. Valamely hattyú fehér vagy nem-fehér, Péter jó sportoló vagy nem-jó sportoló — ezek a diszjunkciók teljesek és kizáróak, csak éppen nem mondanak túl sokat.

A diszjunktív ítélet ebben a formában semmivel sem jelent többet a negatív és a végtelen ítéletnél. Az egyedül szóba jöhető állítmány még mindig a tulajdonság, illetve a tulajdonságok szférája. Így a legtöbb, amit Hegel a predikátum realizálódásáról, azaz az ítéletek most tárgyalt csoportja elé kitűzött másodlagos célról mondani tud, az, hogy a predikátum itt „mint magára reflektált meghatározottság fejlődött ki; meghatározottság, egyúttal az ellentétével, s így ezek általánosa”. Ezt jelenti és nem többet az a megállapítás, hogy „a diszjunktív ítéletben a predikátum eljutott totalitásához”. (Uo.)

Közelebről Hegel a diszjunktív ítéletben — s ezzel az ítéletek második csoportjában egyáltalán! — nem jutott túl az állítmány *külsődleges* tulajdonságvoltán. Az állítmány ugyanis semmilyen vonatkozásban sincs az alany *nemével*, azaz az alany által jelölt dolog belső természetével. Ilyen összefüggést az eddigiek során, mint láttuk, egyedül az univerzális ítélet elemzésekor mutathatott volna fel Hegel. A diszjunktív ítéletnél a tulajdonságok (A és C, amely tulajdonképp nem-A) közös nem-fogalmának jelenlétéről lehet legfeljebb szó, ha a tulajdonságok „kifejeletlenül jelenlevő szféráját” nemüként értelmezzük. Ennek a nem-fogalomnak azonban az alanyhoz semmi köze sincs, illetve az alany számára külsődleges.

Mint hogy a szóban forgó tulajdonságok magasabb általánosa, neme nem az alany, ezért ezek a tulajdonságok nem az alanyhoz tartoznak szükségszerűen, hanem saját általánosukhoz, amely az alanynak külsődleges. Így a diszjunkció is elsődlegesen ennek az általánosnak a diszjunkciója, s csak másodsorban az alanyé. A hattyú számára nem túlságosan lényeges, hogy a színe fehér-e vagy sem, s így az a diszjunkció, hogy a hattyú fehér vagy nem-fehér, meglehetősen külsődleges ránézve. Arra a magasabb általánosra nézve azonban, amely itt „kifejeletlenül jelen van”, ti. a színek szférájára, már lényeges a „fehér vagy nem-fehér” diszjunkció, minthogy a fehér a színeknek egyik fajtája, a nem-fehér pedig az összes többi. Ily módon ez a felosztás a színnek mint nem-fogalomnak fajfogalmait tartalmazza.

Hegel tehát a *Jénai logika* ítélettanában nem tudott olyan diszjunktív ítélethez eljutni, amelyben az alany volna a diszjunkció tagjainak általánosa, nem-fogalma. A magyarázat az eddigiek alapján kézenfekvő: az eddig tárgyalt ítéletek során Hegel nem tudott eljutni magának a nem-fogalomnak a megragadásáig. Itt találunk magyarázatot arra is, hogy miért volt kénytelen leszögezni, hogy az alanyhoz nem tartozhatnak ellentétes állítmányok. Valóban nem lehet igaz az, hogy valamely dolog fehér és nem-fehér egyszerre, vagyis hogy rendelkezik is valamely érzéki jeggyel meg nem is. Ezzel szemben Hegel joggal látja már a *Jénai logikában* is pl. a fogalom *lényegét* abban, hogy két

ellentétes meghatározottságnak, a különösnek és az általánosnak ellentmondása.

Fentiekkel függ össze az a különös tény is, hogy Hegel a *Jénai logikában* nem foglalkozik más típusú diszjunkcióival, csak azzal, amelyet már tárgyaltunk, vagyis valamely meghatározottságnak és ellentétének diszjunkciójával. A diszjunkció itt sohasem ölt számára olyan formát, hogy S vagy B, vagy C, vagy D; az egyedüli forma, amelyet elemez, a következő: „a szubjektum vagy A-ra, vagy C-re vonatkozik” (uo.), ahol C nem-A. Hegel valószínűleg már akkor felismerte, hogy az érzéki jegyek diszjunkcióját voltaképpen nem lehet elvégezni, illetve hogy ez a végtelenségig folytatható. Úgy segített magán, hogy kiválasztott egy tulajdonságot a diszjunkció egyik tagjának, negációját viszont a másiknak, s így a diszjunkció valóban teljessé vált. Ugyanakkor ilyen típusú diszjunkció végtelen számban lehetséges az alanyról, hiszen bármilyen meghatározottságról igaz az, hogy maga vagy tagadása érvényes bármilyen elgondolható alanyra. A diszjunkció e típusán fellépő rossz végtelenség arra utal, hogy Hegelnek itt még nem sikerült a diszjunkció adekvát formáját megtalálnia.

A tárgyalt diszjunktív ítélet természetesen nagyon távol van még az azonos tételtől is, éppolyan távol, mint a negatív vagy a végtelen ítélet. (Mint ahogy a diszjunkció típusa nem is más, mint egy pozitív és egy negatív ítélet egyszerű ötvözete.) Minthogy a diszjunkció az alanynak csak külsődleges, alany és állítmány azonossága a legkisebb mértékben sem jött létre. Ugyanakkor a diszjunkciónak ebben a típusában benne rejlik a diszjunkció egy másik típusa, a nemnek fajaira való szétválása (ti. az állítmányban, A és C viszonyában, A és C általános szférájához), ami viszont már maga volna az azonos tétel vagy legalábbis egyik formája: a nem ugyanis azonos a fajaival. Világos azonban, hogy ez a diszjunkció semmiképp sem származtatható a negatív, illetve a végtelen ítéletből, sokkal inkább az univerzális ítélettel van rokonságban, amely utóbbiban először dereng fel a nem-fogalom az ítéletben. Egyáltalán, a diszjunktív ítélet eléggé fogyatékos elemzésének véleményünk szerint legalábbis részben az az oka, hogy Hegel ennek az ítéletnek a „szükségyszerű” helyét közvetlenül a negatív és a végtelen ítélet után jelölte ki.

Még más olyan szempont is kiolvasható magából a *Jénai logika* ítélettanából, amely megakadályozta Hegelt abban, hogy az állítmányban benne-rejlő második, voltaképpen az igazi(!) diszjunktív ítéletet tárgyalja. Különös és általános viszonyának olyan — ítélettani — vonatkozásait kellett volna ugyanis ebben az esetben tárgyalnia, amelyeket ebben az időben valószínűleg még nem tudott megoldani. Nevezetesen különösnek és általánosnak a diszjunktív ítéletben megforduló viszonyát. Ez a probléma a *Jénai logikában* a következőképpen vetődik fel Hegel számára. A diszjunktív állítmány tagjai A és C, az egymásra való kizáró vonatkozás következtében „magukra reflektáltak”, miközben a vonatkozás maga, vagyis általános szférájuk, szintén „magára reflektált, egy általános, a közös kettőjükben, amelyek ennek az általánosnak a számára *különösek* . . .” (91. o., kiemelés — K. I.) Az itt körvonalazódó diszjunkció tagjai tehát különösek volnának általános szférájukkal, azaz nemükkel szemben, amely egyben egy diszjunktív ítélet alanyát alkothatná. Hegel egyelőre védekezik a különös és általános ilyen megfordított helyzete ellen, és erőteljesen hangsúlyozza, hogy a diszjunkciót alkotó különös meghatározottságok általános szférája „az alannal szembe-állított”, s maga is, valamilyen „kifejletlen formában”, az állítmányhoz

tartozik. Hegel ezzel elhatárolja magát a diszjunktív ítélet valódi problematikájától, s az eredmény a már tárgyalt, meglehetősen fogyatékos ítélet-típus.

Végezetül az ítéletek második csoportjával kapcsolatban is meg kell vizsgálnunk, hogy hogyan teljesülnek benne a Hegel által felállított követelmények: ezúttal az alany magáértvalósága és az állítmány realizálódása.

A szubjektum magáértvaló, amennyiben „fenntartja magát mint tételezett különöst, miközben megvalósítja a predikátum maga alá való rendelését . . .” A predikátumot pedig azért rendelheti alá magának, mert a predikátum – tulajdonság. Ennek a nivoltának éppen a szubjektum alárendelő tevékenysége következtében kell majd megszűnnie: „A predikátumnak mint magánvalósága szerint meghatározottnak az ábrázolása, ahogyan az a szubjektum tulajdonságaként magánvaló, nem lehet más, mint a predikátum megszűnése, magának az ellentétes meghatározottsággal egyként való tételezése, aminek következtében új egység, magasabb általános keletkezik.” (Uo.)

Itt emlékeztetünk arra, hogy a predikátum az ítéletek előző csoportjában is tulajdonság volt (kivéve a hipotetikus ítéletet), ez tehát semmiképp sem tekinthető a második csoport különleges ismertető jegyének. Továbbá: az állítmány tulajdonságvolta az első csoportban is az alany alárendelő tevékenységét vontta maga után, ettől azonban, mint láttuk, az állítmány tulajdonságvolta nem szűnt meg. A hipotetikus ítélet másfajta állítmánya pedig egyedül az alanyon magán végbemenő dialektikus mozgás eredményeképp jött létre. Kérdés tehát, hogy az ítéletek második csoportjánál mennyiben tekinthető a tulajdonság-állítmánynak már tárgyalt „megszűnése” az alany alárendelő tevékenysége következményének.

A negatív ítéletben „a predikátumnak mint meghatározottságnak a megszűnése” még nem teljesül, mert a „B–nem-A”, ítéletben „B egy magasabb, még nem tételezett szférára vonatkozik A révén”. (89. o.) Az szükséges tehát, hogy B magasabb szférára való vonatkozása megszűnjék. Ez bekövetkezik a végtelen ítéletben, csakhogy nem az alany alárendelő tevékenységének eredményeképp, hanem magának a negatív állítmánynak a dialektikája révén. A végtelen ítéletnek viszont „egyáltalán nincsen predikátuma” (90. o.), így az alany semmiképp sem tudja érvényesíteni az alárendelő tevékenységét. Az alannak már csak ezért sem lehet meghatározó szerepe a diszjunktív ítélet létrejöttében, amelyet Hegel különben a negatív ítélet állítmányából vezet le. A diszjunktív ítéletről meglegedetten állapítja meg: „A predikátum e totalitása révén a szubjektum valóban fenntartotta magát, vagy azzá tette a predikátumot, ami az valójában ebben a viszonyban, ti. meghatározottság, a szubjektum negatív egységében megszűntén tételezett . . .” (92. o.) Hogy a tulajdonság-predikátum végre valóban „megszűntén tételezett”, az semmi másnak nem köszönhető, mint annak, hogy a szubjektum sem A-ra sem nem-A-ra nem vonatkozik valójában, hanem „határozottan csak ezek kifejeletlenül jelen levő szférájára”. (Uo.) Ezzel szemben mint néhány sorral fentebb idéztük, a negatív ítélet tárgyalásakor azt állapítja meg Hegel, hogy ahhoz, hogy a predikátum mint meghatározottság megszűnjék, meg kell szűnnie a szubjektum vonatkozásának e meghatározottság magasabb szférájára. – A szubjektum magáértvalóságának érvényesítését nem éppen minden ellentmondás nélkül mutatja be tehát Hegel az ítéletek második csoportjának tárgyalásakor.

Ami a predikátum realizálódását illeti ugyanitt, arról ugyanolyan értelembe beszélhetünk, mint a szubjektum realizálódásáról az első csoportban, ti. ahogyan ott a szubjektum, itt a predikátum vesz fel különböző *formákat*. Tartalmilag azonban, a különböző formák ellenére, nem sokat változik a második csoport ítéleteinek állítmánya: az egyedüli tartalom, amelyben mozog, a tulajdonságok, illetve általános szférájuk. Pedig a diszjunktív ítélet tartalmazza már a tartalmi továbblépés lehetőségét: a lehetőséget a dolgok nemének fogalmi megragadására. Hegel ezt, véleményünk szerint, elsősorban megint csak azért nem ismerte fel, mert a *Jénai logikában* még egyáltalán nem létezik számára összefüggés az ítélet tartalma és formája között. Ha pedig — dialektikus módszerének óhatatlan következményeképp — időnként mégis csak tesz tartalmi felfedezéseket, akkor ezeket magán a *Jénai logikán* belül nem aknázza ki. Annál nagyobb jelentőségük van természetesen ezeknek a felfedezéseknek Hegel fejlődése s így a későbbi művek szempontjából.

Hegel maga elégedett az eredménnyel, amelyet a két ítéletcsoport segítségével elért. A diszjunktív ítéletről megállapítja, hogy a hipotetikus ítélet „ellenképe”, mert „ahogyan utóbbiban a szubjektum, úgy előbbiben a predikátum jutott el totalitásához . . .” (Uo.) Így szubjektum és objektum megkapja ugyanazokat a meghatározottságokat, s közvetlen lehetőség nyílt a „beteljesedett ítélet” létrejöttére.

6. A beteljesedett ítélet

Hegel szerint a hipotetikus és a diszjunktív ítéletben ugyanaz a dialektikus ellentmondás feszül: „A lényegesnek tételezett egyikben sem arra vonatkozik, amivel viszonyban áll, hanem *általa* egy másra, amely még nem tételezett; a hipotetikus ítélet szubjektuma eszmei mint a predikátum, és egyben valamely ez; de az ez nincs tételezve. A diszjunktív ítéletben a predikátum eszmei, de a meghatározottság éppúgy nem tételezett . . . A szubjektum és a predikátum számára jelen van egy még nem tételezettre való vonatkozás szükségszerűségének a formája. Ezt azonban tételezni kell.” (94. o.)

Hogyan jön mármost létre ebből a dialektikából az ítéletmozgás végcélja, az azonos tétel, illetve a következtetés? Hegel egyfelől magában a hipotetikus és a diszjunktív ítéletben igyekszik kimutatni alany és állítmány azonosságát. Hogy érvelése nem elég meggyőző és nem is éppen világos, annak bizonyítékául idézzük néhány idevonatkozó mondatát. „Azáltal, hogy ott (a hipotetikus ítéletben — *K. I.*) a szubjektum a predikátummal, itt (a diszjunktív ítéletben — *K. I.*) a predikátum a szubjektummal (sic!) azonos az egyik oldalról; előttünk van a szükségszerűség elve; és a hipotetikus ítéletben a predikátum a szubjektummal való azonossága révén (mivel a szubjektum egyúttal meghatározott, egyes) összekapcsolható az egyessel, a tételezettel, amely éppúgy azonos ezzel a szubjektummal. Ugyanúgy azonos a szubjektum a predikátummal a diszjunktív ítéletben, ahol a predikátum a meghatározottsága oldaláról tételezett; és ez a predikátum egyben általános, és az ilyennel tehát a szubjektum, a realizált predikátum révén összekapcsolható.” (94. o.) Itt emlékeztünk arra, hogy Hegel a hipotetikus ítélet alanyának és állítmányának azonosságát az ítéletek első csoportjának tárgyalásakor sokkal meggyőzőbben mutatta ki. A *Jénai logika* diszjunktív ítéletében ezzel szemben, mint már korábban rámutattunk, alanynak és állítmánynak legfeljebb felszínes azonosságáról lehet beszélni, amennyire egyáltalában az alany a tulajdon-

ság, illetve a tulajdonságok általános szféráját kifejező állítmánnyal azonos lehet.

Mind a hipotetikus, mind a diszjunktív ítélet tehát eléggé messze van még az azonos tételtől; Hegel maga is alanynak és állítmánynak csak „az egyik oldalról” való azonosságáról beszél. Ezért a beteljesedett ítéletet, azaz az azonos tételt, amely egyúttal már következtetés is, még külön meg kell konstruálnia.

A beteljesedett ítélet megkonstruálása a *Jénai logikában* már valóban az a folyamat, amelyet zavarossága miatt alig lehet nyomon követni. A lényege mindenestre az, hogy Hegel a hipotetikus és a diszjunktív ítélet valamiféle egyesítéséből akar egy új ítélettípust létrehozni. A folyamat részfeladatai a következők: a hipotetikus ítélet különösét, amely amúgyis megszűntként tételezett, a szubjektumon kívül, magáértvalósága szerint kell tételezni; a diszjunktív (!) ítéletben a hipotetikus ítélet szubjektuma a magáértvaló szubjektumra (vagyis a diszjunktív ítélet szubjektumára!) kell hogy vonatkozzék és vele magával alkosson ítéletet, ami — így Hegel — lehetséges, minthogy a diszjunktív ítélet szubjektuma — általános. A diszjunktív ítélet predikátumának pedig saját általános szférájára kell vonatkoznia és ezzel kell új ítéletet alkotnia, „amire képes, mert ő maga meghatározott”, tehát, teszi hozzá Hegel váratlanul ehhez a sokat ígérő mondathoz, fel kell vennie a hipotetikus ítélet magáértvaló általánosát. (95. o.) Mintha, legalábbis egy félmondat erejéig, Hegel itt rájött volna, hogy diszjunktív ítéletében egy másik, a „tételezettnél” lényegesebb diszjunktív ítélet rejlik. A „következtetés” azonban, amelyet ebből levon, egy csapásra elmossa ezt a felfedezést csakúgy, mint ahogy kiaknázatlan marad az a fentebbi értékes megállapítása, amely szerint a diszjunktív ítélet szubjektuma általános. Jobban mondva, ez a megállapítás olyannyira légüres térben mozog, hogy szinte véletlennek tekinthető. A diszjunktív ítélet szubjektuma csak abban az esetben volna általános, ha — mint ezt már korábban megállapítottuk — az ítéletben a nem-fogalomnak fajaira való felosztása jutna kifejezésre. A nem-fogalom azonban még egyáltalán nem szerepel szubjektumként a *Jénai logikában*.

Figyelemre méltó megállapítások az egyik oldalon, alig indokolható vagy éppen alig érthető követelmények a másikon — így jellemezhetjük a beteljesedett ítélet létrejöttének körülményeit. Maga a beteljesedett ítélet merőben mesterséges képződmény, amely a valóságos emberi gondolkodás semmilyen ténylegesen meglévő formájára nem hasonlít. A diszjunktív és a hipotetikus ítélet egyesítéséből jött létre, éspedig az előbbi magáértvaló szubjektumának és az utóbbi magáértvaló predikátumának a tételezésével. A realizált predikátumról és a realizált szubjektumról viszont kiderül, hogy „mindkettő egy és ugyanaz, a közép a szélsők között, a magáértvalósága szerint létező a predikátum és a szubjektum között”. Most már csak a végső összefoglalás következik: „Ez tehát magában kettészakadt ítélet, amelyben a közép teljesült, a létrejött általánosság, a különös és az általános egysége tételeződött, és a szubjektum és a predikátum többé nem az üres *van* révén függenek össze; hanem a beteljesült közép által, amely azonosságuk, és ezzel a szükségszerűség által *egyesülnek* most, és az ítélet következtetés lett.” (Uo.)

A beteljesedett ítélet révén a *Jénai logika* ítélettana teljesítette feladatát: helyreállította a meghatározott fogalom egységét. Ez a most keletkezett egység kétségtől magassabbrendű a réginél. Hiszen a meghatározott fogalomban különös és általános egyszerű egységet alkottak, a beteljesedett ítéletben

pedig a közvetítő középfogalom révén egyesülnek újra. A középfogalom a maga részéről ugyancsak a különös és általános egysége. Nem vitás, különös és általános bonyolultabb dialektikájával állunk itt már szemben. Azt is meg kell azonban állapítanunk, hogy ez a dialektika az ítéletben még nem találja meg a kapcsolatot az egyedivel, utóbbi érdekes módon a következtetés dialektikus mozgásában kap fontos szerepet.

A különös és az általános kategóriájának kidolgozásával a gondolkodás mintegy kifejlesztette lehetőségeit, eszközeit a valóság elsajátítására, különös módon azonban anélkül, hogy közben érintkezett volna a valósággal: tudjuk, hogy a lét csak a *Jénai logika* következő, harmadik részében válik tárggyá, tartalomká a gondolkodás számára. A részletes tárgyalás során bebizonyosodott, hogy ez a tartalomnélküliség akadályá az egyes ítélettípusok valóban dialektikus elemzésének. Innen, hogy az ítélettípusok egymásutánja, egymásba való átmenése erőszakolt mesterkéltsé. Nem különben a végeredmény, S és P létrejött azonossága.

Ifjúkori teológiai írásaiban Hegel már erőteljesen hangot adott annak a véleményének, hogy a szokványos, a dolog—tulajdonság viszonyt kifejező ítélet nem alkalmas a dolgok „eleven lényegének” a kifejezésére. Tanulmányunkban már utaltunk arra, hogy e probléma megoldását Hegel az azonos vagy spekulatív tételtől reméli, amelyet *A szellem fenomenológiájában* dolgoz ki. A *Jénai logikában* viszont azzal az érdekes helyzettel állunk szemben, hogy itt szintén felvetődik az azonos tétel követelménye, pontosabban S és P azonosságának követelménye, ehhez azonban ezúttal nem kapcsolódik az az igény, hogy általa a dolgok lényege az ítéletben kimondhatóvá váljék; így S és P azonosságának követelménye itt nem annyira dialektikus-logikai, mint inkább módszertani szempontból indokolt. Minthogy azonban Hegel mégis csak azt az ítéletformát igyekszik itt kimunkálni, amelyet *később* majd egyedül talál alkalmasnak valódi filozófiai *tartalmak*, a dolgok eleven, ellentmondásos lényegének kifejezésére, azért nem mondhatjuk, hogy a *Jénai logika* ítéletelmélete egészen kívül esik azon a dialektikus-logikai problémakörön, amelyet Hegel az *ifjúkori teológiai írásaiban* már érzékel, *A szellem fenomenológiájában* pedig megoldani vél.

Az ítéletelmélet részletes elemzése közben láttuk azt is, hogy a forma vizsgálata, különösen ha „teljes konkrécióra” törekszik, gyakran felvet tartalmi problémákat is, ami a részleteket illeti. Ennek egyik oka mindenestre az, hogy az itt tárgyalt ítéletelmélet valójában a maga egészében sem nélküli teljesen a tartalmat, hiszen valamennyi tárgyalt ítéletforma a dolog—tulajdonság viszonyt fejezte ki. Ennyiben azt mondhatjuk, hogy itt egy állandó tartalom van előttünk, s ez szolgál alapul a változó, Hegel szándéka szerint egy bizonyos fejlődési vonalat reprezentáló formák tárgyalásának. Ez részint azért van így, mert a gondolkodás formáinak az elemzése sohasem szakadhat el teljesen a gondolkodás tartalmától, másrészt a tartalom itt azért van jelen, mert itt *maradt* a lét szférájának örökségeként, és Hegel valójában mindvégig nem tudta teljes egészében kiküszöbölni.

Innen, hogy az ítélettanban S sohasem igazi különös, **hanem** mindvégig „negatív egy”, egyedi dolog, azaz nem teljesen a gondolkodás kategóriája, hanem másléttel terhelt. Ezt a másletet csak akkor tudja egészen leküzdeni, amikor a hipotetikus ítéletben megszüntként tételezett, de ekkor már „mint valóság és lehetőség egysége, a feloldott *általánosság* (88. o., kiemelés — *K. I.*). P viszont mindvégig absztrakt általános, tulajdonság, és szintén csak

mint megszünten tételezett szabadul meg ettől a mivoltától, ekkor viszont már a diszjunktív ítéletben különössé konkretizálódott. Mind S-nek, mind P-nek megszünt tehát „másléttel való terheltsége”, de egyben pozitivitása is.

Ez a folyamat egyfelől a gondolkodási formák számára a *Jénai logikában* előírt sajátos rendszertani feladat megvalósulása, ti. nem a valóság gondolati elsajátítását, hanem a gondolkodás általános szférájának a kialakítását célozza. Ezért a tulajdonságvolt vagy numerikus egy-volt tehát dolog-volt megszüntetésén a léttartalmak pozitivitásának a megszüntetését, csak „eszmeiként” való tételezésüket érti Hegel, nem pedig valami mélyebb tartalom felé való haladást, a dolgok lényegének vagy nemének megragadását.

Másfelől különös és általános bizonyos konkretizálódását szeretné bemutatni, egészen az egymásba való átmenésig, vagyis a gondolkodásnak azt a képességét levezetni, hogy a maga szférájában a különöstől az általánosig és visszafelé mozog. Ez a képesség a következtetésben már dedukciójá, illetve indukciójá tágul (az általánostól az egyedihez való haladássá és fordítva), és pedig most már a lét szférájának (tehát végeredményben a léttartalmaknak, amelyekről éppen az általunk tárgyalt ítéletelmélet inkább eltávolodni látszott) a megközelítése érdekében.

„De a következtetésnek egyúttal közvetlenül megvan az a magasabb álláspontja, hogy egyáltalán a *magába visszatért viszony*, amely a lét és a gondolkodás viszonyának az azonossága.” (97. o.) Vagyis a gondolkodási formák mozgása során bebizonyosodott, hogy nem két teljesen idegen szféra áll egymással szemben; ahogyan már a lét viszonyai is tartalmazták „eszmeien” az általánost, úgy hordozzák magukon a gondolkodás viszonyai (a különös és általános viszonyának különböző formái) „megszüntetve”, s így ugyancsak „eszmeien” a létet. Ezért már a következtetésben előttünk van, természetesen csak első megközelítésben, lét és gondolkodás azonossága. Feldolgozására azonban csak a megismerésben, megalapozására pedig a metafizikában kerül majd sor.

A bonyolult s egymásnak gyakran ellentmondó rendszertani részfeladatokat közepette, elszakítva a gondolkodás tartalmától, Hegel ítéletelmélete a *Jénai logikában* csak kis részben és ellentmondásosan tudta előbbre vinni annak a problémának a megoldását, amelyet kezdettől fogva felvetett az ítélettel kapcsolatban, ti. hogy kifejezhető-e filozófiai tartalom az ítéletekben, illetve lehetséges-e általuk filozófiai megismerés.

E problémának rendkívül sajátos és abszolút idealista volta ellenére mégis számos pozitívumot tartalmazó megoldását csak a szubjektum és objektum azonosságának végleges kidolgozása után találja meg Hegel. Ezért a *Jénai logika* ítéletelmélete, bár fontos, de mégis csak kezdeti szakasza a hegeli ítéletelmélet fejlődésének, s így nem állítható oda egyenrangú változat gyanánt a „nagy” logika ítélettana mellé. Ezért azután nem is kompromittálhatja azt (lásd a bevezetést). *A logika tudományáig* hosszú út vezet még, ezt tanulmányunk következő részében tárgyaljuk majd.

РАЗВИТИЕ ГЕГЕЛЕВСКИЙ ТЕОРИИ СУЖДЕНИЯ

И. Конц

В работе исследуется концепция суждения «Йенской логики». Работа представляет собой первую часть более крупной работы, исследующей развитие гегелевской теории суждения. Автор исходит из тех касающихся суждения положений Гегеля, которые

могут быть найдены в небольших его трудах, написанных в период, предшествующий «Йенской логике», или одновременно с нею, и в которых Гегель анализирует проблематику суждений всякий раз при учете связи формы и содержания. Такой диалектический подход к суждению достигает своей наивысшей точки у молодого Гегеля в «Феноменологии духа», в теории о спекулятивном положении. Поэтому в настоящей работе эта последняя используется в качестве мерки при оценке теории суждения «Йенской логики». В то же время в работе показывается, что первая разработанная в систематической форме теория суждения носит печать недостаточной реализации взглядов Гегеля относительно тождества субъекта и объекта. Исходя из этих предпосылок, автор работы подробно рассматривает фигурирующие в «Йенской логике» типы суждений, показывая, что, хотя в этом раннем труде на первый план попадает формальная сторона проблематики суждения, изложенное в нем представляет собой важный этап в развитии гегелевской теории суждения.

THE DEVELOPMENT OF THE HEGELIAN THEORY OF PROPOSITIONS

I. Koncz

As first part of a larger treatise discussing the development of the Hegelian theory of propositions, the paper analyzes the concept of proposition of the "Logic of Jena". It starts from those statements of Hegel concerning the proposition which are to be found in smaller papers written previously to or simultaneously with the "Logic of Jena", and in which Hegel examines the problems of propositions every time in connection with content and form. This dialectical approach to propositions culminates with the young Hegel in "The Phenomenology of the Mind", namely in the theory about the speculative thesis. The paper therefore uses this latter as a measure in judging the theory of propositions of the "Logic of Jena". It shows at the same time that the first systematically elaborated theory of propositions of Hegel bears the imprint of the still deficient realization of his opinions held on the identity of subject and object. Starting from these premises the paper analyzes in detail the types of propositions dealt with in the "Logic of Jena" and shows in this respect that although the formal side of the problems connected with propositions comes in the foreground in this early work, the abovesaid are, however, important stages of the development of the Hegelian theory of propositions.

Rabszolgáság, tulajdon, kormányzati forma és természetjog Arisztotelész *Politikájában**

SIMON ENDRE

Arisztotelész a politikát az emberre vonatkozó valamennyi tudomány közül a legfontosabbnak, a legelsőnek tartotta. Ennek a tudománynak a görögöknél már előtte is voltak elméleti képviselői, ők azonban az idetartozó kérdéseknek csak egyik vagy másik csoportjával foglalkoztak. Arisztotelész tehát — s nem teljesen jog nélkül — úgy vélte, hogy ő tárta fel először teljes világossággal, melyek azok a kérdések, amelyekre a politikai elméletnek választ kell adnia. A politika tudományának tárgya szerinte a szabad emberek legmagasabb rendű közösségének, az antik városállamnak az élete, s a következő kérdésekre keresi a választ: milyen a legjobb emberi élet? hogyan kell berendezni a városállamot ahhoz, hogy biztosítani tudja polgárainak az ember számára elérhető legnemesebb, legjobb élet külső feltételeit, s ösztönözzön, rá is vezessen erre a legjobb-legnemesebb életre? Más szavakkal: melyik a legjobb emberi életmód, melyik, milyen a legjobban berendezett városállam? A legjobb állami berendezkedés megvalósítására azonban csak nagyon sajátos feltételek mellett kerülhet sor. Ezért a városállamról szóló tudománynak, ha nem akar csonka maradni, ha valóban minden esetben hasznos, természetesen alkalmazható elmélet akar lenni, más kérdéseket is vizsgálnia kell. Ilyenek: milyen feltételek mellett melyik állami berendezkedés a legjobb, legmegfelelőbb? Melyik az az állami berendezkedés, amelyik általában a legtöbb valóságos esetben a legjobb? Melyek a normális, egészséges és melyek a torz, elfajult állami berendezkedések? Miben különböznek ezek egymástól, mi a lényegük, melyek az egyes államformák alfajai? Milyen okokkal magyarázhatók az államforma átalakulásai, milyen okai vannak a forradalmaknak? És ellenkezőleg: egy adott államforma — pl. demokrácia, oligarchia, arisztokrácia vagy zsarnokság — megőrzéséhez, tartóssá, hosszú életűvé tételéhez mire van szükség? S az eddigi kérdésekkel összefüggnek a következők is: mi a városállam? miben különbözik egyéb — javarészt neki alárendelt — emberi közösségektől? természetes és szükségszerű emberi közösség-e? jó-e vagy rossz az ember és a legnagyobb emberi értékek számára? ki tekinthető a városállam polgárának? melyek a polgárok jogai? melyek azok a tevékenységek, amelyek nélkül a városállam nem állhat fenn? Milyen szerepet kell játszaniuk a törvényeknek a város életében? Miben különbözik a szabad ember felett való uralom a rabszolgák felett való uralomtól?

Mindezeket a kérdéseket a görög élet valósága tette fel. A görög városállamok történetében az államformák változásai gyorsak és gyakoriak, nem

* Bevezető Arisztotelész *Politikájához*; a kötet a közeljövőben jelenik meg a Gondolat Kiadó *Gondolkodók sorozatában*.

úgy, mint az újkori Európa nagyobb kiterjedésű államaiban, melyekben évszázadok is eltelnek az államforma megváltozása nélkül. Új városok („gyarmatok”) telepítése, alapítása a görög történelem meghatározott korszakaiban természetesen veti fel a következő kérdéseket: milyen legyen az új város élete, állami berendezkedése? Melyik az adott feltételek mellett legjobb vagy az egyáltalán megvalósítható legjobb állami berendezkedés? Így a legjobb államra vonatkozó kérdések már Arisztotelész elődeinél is (Hérodotosz, Phaleasz, Hippodamosz, Platón) az élet valóságos igényeivel kapcsolódva jelennek meg, és nyerneik ilyen vagy olyan választ. Arisztotelész azonban — legalábbis részben — joggal veti elődeinek szemére, hogy a legjobb állam kérdése mellett a politikai elmélet legtöbb egyéb kérdését nem vizsgálták a kellő részletességgel és elmélyültséggel, vagy éppen fel sem vetették.

A *Politika* azonban Arisztotelésznek nemcsak szűkebb értelemben vett politikai elméletét tartalmazza, hanem gazdaságtani nézeteit is. Itt meg kell jegyezni, hogy gazdaságtani, politikai és erkölcsstani vizsgálódások Arisztotelésznél és görög elődeinél sokkal szorosabb egységet alkotnak, mint az újkori társadalmi elméletek legtöbb képviselőinél. Tegyük ehhez hozzá: a régi görög szemlélet éppen azért, hogy gazdaság, politika és erkölcs kérdéseit valóságos összefüggésükben, egységükben vizsgálja, alapvető törekvésében helyesebb, igazabb módon elemzi a társadalom valóságát, mint az újkori polgári teoretikusok jelentős része. Marx az újkori, polgári gazdaságtant és a polgári morált már egyik korai kéziratában többek között éppen azért is bírálja, mert a polgári ideológiában morál és gazdaságtan, szinte nem véve tudomást egymásról, egymástól különböző és egymással ellentétes mércéket alkalmaz az emberre.¹

Gazdaságtan, politika, morál összefonódását jól megfigyelhetjük mind a cserének, mind a rabszolgaságnak az arisztotelészi vizsgálatában.

Ki nem ismerné azt a híressé vált arisztotelészi megállapítást, amely szerint az ember zoon politikon, azaz városállamalkotó állat?² Feltehetően már valamivel kevesebben tudják azt, hogy a *Nikomakhoszi Etikában* egy ezt némileg módosító, vagy ha úgy tetszik, ellentétes értelemben kiegészítő kijelentést is találunk: „... az ember természettől fogva inkább páros életet él, mint városállamalkotó lény, annyival inkább, amennyire a család korábbi és szükségyszerűbb, mint a városállam, s az utódok létrehozása sokkal inkább közös vonása az élőlényeknek, mint bármi más”³ S talán azt is kevesebben

¹ „Az elidegenülés lényegében van megalapozva ez, hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, mást a morál és mást a nemzetgazdaságtan, mert mindegyik az ember egy meghatározott elidegenülése és midegyik az elidegenült lényegi tevékenység egy különös körét rögzíti, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléshez.” (*Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1962. 83. o.)

² Ezzel kapcsolatban érdemes idézni Marx talált megjegyzését: „Arisztotelész meghatározása tulajdonképpen azt mondja, hogy az ember természettől fogva városi polgár. Ez a klasszikus ókorra éppolyan jellemző, mint a jenkire Franklinnak az a meghatározása, hogy az ember természettől fogva szerszámszínáló.” (*A tőke* I. MEM 23. Bp. 1967. 306. o.)

³ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Ethika* 1161 a 17—19. (Arisztotelész műveit, mint ez a szakirodalomban szokás, a Bekker-féle kiadás oldal- és sorszámait szerint idézem, ahol van magyar fordítás, megadom a megfelelő hely oldalszámát is.) Aristoteles: *Nikomakhoszi Ethika* II. Parthenon, 1942. 152. o., Szabó Miklós fordítását némileg módosítottam, hogy a két arisztotelészi megállapítás egymásra vonatkozása jobban felismerhető legyen a fordításban is, ne csak az eredetiben.

tudják, hogy Arisztotelész szerint az ember nem az egyedüli zoon politikon. Arisztotelész a leíró állattanában megkülönböztet nyájakban élő és magányos állatokat s olyanokat, amelyek mindkét életmódra hajlamosak. Az ember ilyen: hajlik mind a magányos, mind a nyájakban való életre. Mind a nyájakban élő, mind a magányos állatok feloszthatók szórványosan élőkre és városállamalkotókra. Ilyen városállamalkotó (politikon) állat az ember mellett még a méh, a darázs, a hangya, a daru. Mi a városállamalkotó állatok közös ismertetőjegye? „Városállamalkotók» pedig azok, amelyeknél egy bizonyos közös dolog válik valamennyinek a feladatává.”⁴

Egy másik szövegrészben a városállamalkotó (politikon) kifejezés bizonyos állatokra vonatkozóan középfokban szerepel. Az értelmesebb és az emlékezetben részesülő állatok utódaikkal politikusabb (közösségalkotóbb, városállamalkotóbb) módon élnek, szemben az alacsonyabb rendű állatokkal. Ugyanebben a szövegrészben beszél Arisztotelész arról, hogy az ember értelmi és erkölcsi tulajdonságai alacsonyabb fokon, kezdetek, csirák gyanánt felfedezhetők a magasabb rendű állatokban.⁵ Már ebből a szövegrészből is megsejthető bölcselőnk tulajdonképpeni felfogása: az ember nem az egyedüli zoon politikon, mert az állatok egyike-másika is nevezhető ilyennek, de az ember a tulajdonképpeni zoon politikon. Az ember ugyanis, az állatoktól eltérően, képes az értelmes beszédre, és megvan a képessége ahhoz, hogy felismerje igazságosnak és igazságtalannak az ellentétét. Márpedig e képesség nélkül tulajdonképpeni társas együttélés, városállamban való együttélés nem lehetséges. Ezt a tanítást találjuk meg a *Politika* I. könyvében.

De mi a tulajdonképpeni tartalma, jelentése ennek a tételnek, hogy az ember zoon politikon? Az ember emberként létezni, a maga adottságait kibontakoztatni és gyakorolni, az ember számára elérhető jó — vagyis nemes, magasabb rendű értékeket realizáló — életet élni csakis társadalomban, mégpedig városállamban képes; aki emberi közösségen kívül tud élni, az nem ember, hanem állat vagy isten. Ezért sem az egyes ember, sem a család mint kisebb közösség nem önálló, hanem csak része a nagyobb közösségnek, a városállamnak, és csak mint ilyen érthető és magyarázható meg. Ennek nem mond ellent az, hogy a család, az arisztotelészi felfogás szerint, időben megelőzi a városállam kialakulását. Először is azért természetes és szükségszerű a család továbbfejlődése községgé, a község továbbfejlődése városállammá, mert ezek a kisebb közösségek nem képesek önmagukban minden emberi szükséglet ellátását, minden emberi képesség kibontakozását és gyakorlását lehetővé tenni, vagyis nem képesek a „jó” életet megvalósítani. Másodszor, ha a családok és községek egyesüléséből már létrejött a városállam, akkor a kisebb közösség, pl. a család működését, a családon belüli feladatokat már a városállam jellege szabja meg. Más lesz pl. a gyermek nevelése vagy a nők nevelése egy demokratikus és más egy oligarchikus berendezkedésű városállamban.

Mivel az ember élni csak közösségben tud, a család pedig a legkisebb közösség, és már a családon belül találunk alá- és fölérendeltséget, uralmat és uralom alatt élést, Arisztotelész az élethez szolgáló javak megszerzésére és a velük való gazdálkodásra vonatkozó vizsgálódásait, vagyis gazdaságtani

⁴ Arisztoteles: *Historia Animalium*. 487 b 33—488 a 10. A szó szerinti idézet 488 a 7—9.

⁵ *Uo.* VIII. könyv 1. fejj. 588 a 16—589 a 9.

vizsgálatainak jelentős részét a család elemzéséhez kapcsolja.⁶ Véleménye szerint a szükséges javak megszerzésére és a velük való gazdálkodásra vonatkozó tudással természetesen nemcsak a családfőnek, hanem az államférfinak is rendelkeznie kell, ez olyan tudás és olyan tevékenység, amely nélkül, bár nem alkotja a lényegét, hanem csak egyik előfeltételét, nincs politika, államférfiúi tudomány.

A javak megszerzését vizsgálva Arisztotelész egy számunkra mindenképpen figyelemre méltó megállapításra jut. Amiképpen az állatok életmódját, pl. azt, hogy szórványosan vagy nyájakban élnek-e, meghatározza az, hogy mivel táplálkoznak, hasonló módon az emberek életmódja, élete is más és más aszerint, hogy milyen módon szerzik meg a szükséges javakat. Az alapvető életmódok ennek megfelelően: pásztor, kalóz, halász, vadász, földművelő. A vadászat a háború egyik faja. A javak megszerzéséhez tartozik a háború másik fajtája is, amely nem állatok ellen folyik, hanem amellyel rabszolgákat szerzünk.

A javak egy részét azonban nem magunk állítjuk elő, hanem csere útján szerezzük meg. A cserét Arisztotelész igen behatóan elemzi. A legkisebb közösségen, a családon belül nincs csere. A csere az eredeti közösség határain túl kezdődik.⁷ A javak, egyrészt eredeti rendeltetésüknek megfelelően valamely emberi szükséglet kiegészítésére szolgálnak, másrészt felhasználhatók csere céljára. Arisztotelész felfedezi a cserében a különböző jellegű áruk egyenlővé tételét, de nem ismerhette fel ennek valódi alapjait.⁸ Látja, hogy a csere fejlődése szükségképpen vezet el a pénz megjelenéséig. Marx utal arra, hogy „Arisztotelész a pénzt hasonlíthatatlanul sokoldalúbban és mélyebben fogta fel, mint Plátón”.⁹ A kereskedelemnek Arisztotelész tanítása szerint van egy egészséges, természetes, és van egy elvetendő, természetellenes fajtája. A szükségletek kielégítését szolgáló javak megszerzésére irányuló csere ter-

⁶ Ez Arisztotelésznel egyben együtt jár annak kimutatásával, hogy család és város-állam között nemcsak mennyiségi, nagyságbeli, hanem minőségi különbség is van. A családban más jellegűek az alá- és fölrendeltségi viszonyok, mint a városállamban. A családfő részben nem szabad embereket (rabszolgákat) igazgat, részben pedig a még nem kifejlett gyerekeket, részben a vele nem teljesen egyenlő feleséget „kormányozza”. Az államban a kormányzás, vezetés alatt állók szabad és a vezetőkkel egyenlő polgárok. Ezért Plátón bizonyos nézeteivel szemben joggal hangoztatja Arisztotelész, hogy más a családfő tevékenysége, és más az államférfié.

⁷ Marx helyesli az arisztotelészi tanításból azt a gondolatot, hogy a csere az eredeti közösség határain túl kezdődik, de kiigazításra szorulónak tekinti azt a nézetet, hogy ez az eredeti közösség a család. „Valójában az áruk cserefolyamata eredetileg nem a természetadta közösségek ölében jelenik meg, hanem ott, ahol ezek véget érnek, határainkon, azon a néhány ponton, ahol más közösségekkel érintkezésbe lépnek... Arisztotelész ugyanezt jegyzi meg a magáncsaládról mint az őseredeti közösségről. Amde a család őseredeti formája maga is törzscsalád, s csak ennek történelmi felbomlásából fejlődik ki a magáncsalád. 'Ugyanis a legelső közösségben (ez pedig a háznép), nyilvánvaló, hogy nem volt erre' (ti. 'a cserére') 'szükség.'” (*A politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. Bp. 1965. 31. o.)

⁸ Arisztotelésznek ez utóbbi kérdéssel kapcsolatos fejtegetéseit a *Nikomakhoszi Ethikában* találjuk meg. Az idevágó szövegrészt — V. könyv, 5. fejj. 1133 b 16–28 — Marx részletesen elemzi *A tőke* I. kötetében. Elemzését a következő sorokkal zárja le: „Arisztotelész lángeszre éppen abban mutatkozik meg ragyogóan, hogy az áruk érték-kifejezésében egyenlőségi viszonyt fedezett fel. Csak kora társadalmának történelmi korlátjai akadályozták meg őt annak felfedezésében, miben is áll 'valójában' ez az egyenlőségi viszony.” (*A tőke* I. 64. o.)

⁹ *A politikai gazdaságtan bírálatához*. 87. o.

mészertes, egészséges jelenség. Ezzel szemben az a kereskedelem, amelynek végcélja a pénzszerzés, a pénzvagyon növelése, természetellenes, itt a csere kiinduló- és végpontja a pénz, és ezért nincs is természetes határa. Az effajta csere ellen Arisztotelész, miként már előtte Platón is, minden erővel hadakozik. Itt jól megfigyelhetjük gazdaságtan, politika és erkölcsstan már említett összefonódását. Az ilyen pénzszerzésre irányuló kereskedelem erkölcsileg káros, mivel e pénzszerzésnek nem lévén természetes határa, az ember minden idejét, figyelmét, energiáját igénybe veszi, megakadályozza a magasabb rendű képességek, erények kibontakozását, a lélek igazi javainak megszerzését. Politikailag is káros az ilyen pénzszerző kereskedelem, mert létrehozza vagy növeli a szegények és gazdagok ellentétét, növeli a magasabb rendű erényekkel nem rendelkező réteg befolyását és hatalmát az államban, függővé teszi a városállamot egy sor határon túli tényezőtől, növeli azoknak a folyamatoknak számát, amelyeket a kormányzat nem tud kellőképpen ellenőrzése és irányítása alatt tartani.

A javak megszerzéséről és a velük való gazdálkodásról szóló tudomány, illetve a család igazgatásának tudománya körébe tartozik a rabszolgaság kérdése is. Arisztotelész már ismert olyan tanításokat, amelyek kétségbe vonták a rabszolgaság jogosultságát, nem természetes, hanem mesterségesen létrehozott különbségnek tartották szabadok és rabszolgák különbségét. Arisztotelész vitatkozik ezzel a felfogással. Szerinte a család jólétéhez nemcsak életelen, hanem élő szerszámokra is szükség van, ez utóbbiak körébe tartozik a rabszolga. A rabszolga függő helyzete azonban, bár alapvetően az úr, a gazda érdekeit szolgálja, előnyös, megfelelő a rabszolga számára is. A rabszolga ugyanis értelmileg oly fejletlen, hogy jobb neki, ha nem önálló, hanem a gazda irányítása alatt áll. A rabszolga olyan ember, aki csak a durva fizikai munka végzésére alkalmas, akinek a legjobb tulajdonsága, amellyel rendelkezik, a testi ereje, nem pedig az értelem. A rabszolgaság nem természetellenes intézmény. A természet minden részében megtalálható ugyanis az uralom és az alávetettség. Mindenütt, ahol összetett képződménnyel állunk szemben van uralkodó és van uralom alatt álló rész. Ez nemcsak az élők világában van így, hanem az élettelen természetben is megfigyelhető. Az egészséges emberben a lélek uralkodik a testen, a lelken belül pedig az értelem az indulatok és vágyak felett, és ez az uralom jó az uralom alatt állóknak is. A háziállatok számára is jobb az ember uralma alatt élni, a nőknek is előnyös a férfi vezetése alá való rendeltség. Ugyanezt látjuk a rabszolgáknál. Akit a természet bár emberré tett, de annyival silányabb emberré egy másikhoz képest, amennyivel eltér a test a lélektől vagy az állat az embertől, az a természet rendjének megfelelően, természettől fogva rabszolga. Jóllehet Arisztotelész Platónhoz hasonlóan nem értett egyet az egész emberiségnek csupán két részre, hellénekre és barbárokra való felosztásával, abban mégis aligha kételkedhetünk, hogy a barbárokat tartja azoknak, akik a természettől fogva szolgaságra vannak rendelve. Mint már Platón is, a görög ember rabszolgává tételét igazságtalannak, természetellenesnek, megengedhetetlennek tekinti. Másfelől nem ért egyet azokkal, akik úgy vélik, hogy a háborúban aratott győzelem pusztá ténnyé teszi a győzöttek rabszolgává tételét. Csak annak a rabszolgává tétele jogos, aki alacsonyabb rendű, akinek a testi ereje a legjobb, amit felmutatni képes, a háborúban aratott győzelem önmagában nem teszi a rabszolga feletti uralmat igazságossá, a természet rendjével összhangban állóvá.

Néhány Arisztotelész-kutató, szinte beleszeretve kutatásának tárgyába, a rabszolgáság arisztotelészi elméletét olyan előnyös vonásokkal is fel akarja ruházni, amelyekkel az nem rendelkezik. Századunk méltán híres és elismert Arisztotelész-magyarozója, David Ross, ismertette a filozófusnak azt a nézetét, hogy görögöket nem szabad rabszolgává tenni, a következőket írja: „Arisztotelész nézeteinek ez az eleme bizonyára a legfontosabb résznek tűnt a kortársak számára. Ahol számunkra reakciónak látszik, ott a kortársak szemében forradalminak látszhatott.”¹⁰ Ez a megállapítás, bár igazságában nem kételkedhetünk, némi kiegészítésre szorul. Éppen Arisztotelész *Politikájából* tudjuk, hogy néhány görög demokrácia politikai gyakorlatában előfordult rabszolgák felszabadítása és polgárjoggal való felruházása abból a célból, hogy növeljék a rendszer politikai jogokkal rendelkező híveinek számát. Arisztotelész ezt a gyakorlatot a maga részéről elítéli, helyteleníti, a romlott, elfajult demokrácia vonásának tekinti. Ezért, bár lehettek olyan kortársak, akik számára forradalminak hatott a rabszolgáságra vonatkozó arisztotelészi tanítás egyik vagy másik eleme, e tanításnál mégis forradalmibb volt azoknak a szofistákhoz kapcsolódó szerzőknek az elmélete, akik a rabszolgáságot természetellenesnek tartották, és azoknak a politikusoknak a gyakorlata, akik rabszolgákat szabadítottak fel és tettek teljes jogú polgárokká, hogy így növeljék a demokrácia híveinek a számát.

A görög filozófia múlt-századbéli jeles történetírója, Eduard Zeller, alapvető munkájának Arisztotelészt tárgyaló részében helyeslőleg idézi azt a véleményt, hogy Arisztotelésznek a rabszolgáságra vonatkozó tanítása ellentmondó elemeket tartalmaz. Az a nézet ugyanis, hogy a rabszolgáknak reményt kell adni arra, hogy jó munkájuk jutalmaként felszabadulhatnak, nincs összhangban a rabszolgáság természetességéről szóló meggyőződésével. Ha a rabszolga szolgasorsa természetes és igazságos, és a rabszolga számára előnyös, akkor igazságtalan és természetellenes a felszabadítása. Ha pedig helyes, hogy szabad emberré váljék, akkor korábbi szolgasorsa volt igazságtalan és természetellenes. A louvaini egyetem egy professzora, Defourny, a *Politikáról* szóló, sok tekintetben kiváló könyvében arra törekszik, hogy a fent ismertetett nézetekkel vitatkozva ellentmondásmentesnek tüntesse fel a rabszolgáság arisztotelészi elméletét. Defourny szerint sok esetben nincs első látásra felismerhető, csalhatatlan jele annak, hogy a rabszolgasorban levő ember természettől fogva is rabszolgáságra rendelt, vagyis alacsonyabb rendű lény-e, vagy nem az, és így rabszolgasorsa méltánytalan. Ezért sokszor csak munkájának, viselkedésének éveken keresztül való megfigyelése alapján lehet felismerni, rendelkezik-e az önálló, szabad élethez szükséges értelmi és erkölcsi adottságokkal vagy sem, méltó-e a felszabadításra vagy nem. Defourny megoldása szellemes és logikus. Csak egy hibája van. Tőle ered, és Arisztotelésznél nem található.

Valamivel részletesebben kell foglalkozni annak a szerzőnek idevágó gondolataival, akit mindmáig méltán az arisztotelészi *Politika* leghivatottabb és leggondosabb magyarozójaként és elemzőjeként tartanak számon. W. L. Newman nem törekszik arra, hogy ellentmondásmentesnek tüntesse fel a rabszolgáság arisztotelészi elméletét. Szerinte Arisztotelész nem ismerte fel saját tanításának ezt az ellentmondásosságát, és a rabszolga rabszolgai minőségének és emberi minőségének ismert arisztotelészi megkülönböztetése in-

¹⁰ W. D. Ross: *Aristotle*. Methuen, London 1923. 242. o.

kább elfedi, mint megoldja ezeket az ellentmondásokat.¹¹ Newman szerint az arisztotelészi elméletnek ezek az ellentmondásai a rabszolga valóságosan ellentmondásos helyzetéből fakadnak. Mindezzel egyet kell érteni. Nem tudunk azonban maradéktalanul egyetérteni Newman következő gondolataival: „Ő” – ti. Arisztotelész – „mindazonáltal azt érdemli, hogy úgy említsük, mint olyan szerzőt, aki a rabszolgaság reformjának valamiféle javaslója inkább, mint ezen intézmény védelmezője. Az a rabszolgaság, amelyet védelmez, ideális rabszolgaság, amely csak ott létezhet, ahol a gazda intellektuálisan és morálisan olyan magasan áll, amennyire a szolga mélyen. Arisztotelész saját korának görög társadalmában épp oly sok olyan rabszolgatulajdonost talált volna, akinek nem volt joga rabszolgákat tartani tulajdonában, mint ahány olyan rabszolgát, aki nem jogosan volt rabszolgasorsban. A rabszolgaságról szóló elmélete, ha a belőle fakadó eredményekig követjük, azt is magában foglalja, hogy a fennálló esetek nagy hányadában gazda és szolga viszonya jogosulatlan. Ha az általa adott szabályok szerint ítélnénk meg, hány esetben lenne a gazda alkalmatlan arra, hogy gazda legyen és a rabszolga arra, hogy rabszolga legyen! Ez még Görögországban is így lenne; a barbárok között, ha ítélnénk az első könyv egyik szövegrészéből (I. 2. 1252 b 6), természetes rabszolgaság nem létezhetné, mert ott a természetesül uralomra kijelölt elem hiányzik”.¹² Newman mindehhez még azt is hozzáteszi, hogy John Locke, a polgári szabadságjogok híres elméleti hirdetője, sok tekintetben, messzebb megy a rabszolgaság jogosultságának védelmezésében, mint Arisztotelész. Locke ugyanis, mint erről a kormányzatról szóló második értekezésének 85.§-a tanúskodik, az igazságos háborúban fogságba esettek rabszolgasorba kerülését teljesen jogosnak tartotta. „Ezzel túlmegy Arisztotelészen, aki távol áll attól, hogy természetes rabszolgának tartson mindenkit, aki igazságos háborúban esett fogságba”.¹³ Newman könyvének a rabszolgasággal foglalkozó arisztotelészi tanítást elemző összes fejezetét a következő alapgondolat hatja át: Arisztotelész megvédelmezi, de meg is reformálja a rabszolgaságot. „Hajlandó megőrizni a rabszolgaság intézményét legjobb államában, egy teljes reform feltételéhez kötve. Ennek a reformnak kellene e viszony önkéntességét helyreállítani azáltal, hogy mind a gazda, mind a rabszolga számára előnyössé teszi.”¹⁴

Mindenképpen igazat kell adnunk Newmannek abban, hogy a rabszolgaság arisztotelészi elméletéből, ha végiggondoljuk, az adódik, hogy számos rabszolga nem jogosan volt az. Nem jogosan, ha az teszi jogossá a rabszolgaságot, amit ez az elmélet mint szükséges feltételt megjelöl. Newman érdeme, hogy erre felhívja figyelmünket. Tudjuk azonban, hogy nagy filozófusok néha nem vonják le határozottan és egyértelműen az alapelveikből fakadó fontos következtetéseket. Közismerten ilyen magatartás jellemezte pl. Hegelt. Úgy véljük, Arisztotelész sem vonta le egyértelmű határozottsággal azt a következtetést, amely a „természetes rabszolgá”-ra vonatkozó tanításából logikusan fakad.¹⁵

¹¹ Etikai tanításában Arisztotelész kifejti, hogy a rabszolgával is lehet barátságot tartani, de nem mint rabszolgával, hanem mint emberrel.

¹² W. L. Newman: *The Politics of Aristotle with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*. I. Oxford at the Clarendon Press 1887. 151 – 152. o.

¹³ *Uo.* o.

¹⁴ *Uo.* 144. o.

¹⁵ Az egyértelműséget kell itt elsősorban hiányolnunk. Azt a következtetést, hogy vannak olyan rabszolgák, akiknek a rabszolga sorsa nem jogos, Arisztotelész elismeri a *Politika* I. könyvének 6. fejezetében.

Lehet, hogy ezt az olvasóra kívánta bízni. Ez azonban már a találgatások ingoványos területe. De nem találgatás a következő: ha Hegel érdemének tudjuk be tanításának azon alapelveit, amelyek túlmutatnak saját felemás következtetésein, akkor méltányos, hogy ugyanígy járjunk el Arisztotelésszel is. Másfelől azonban, ha, miként Newman, Arisztotelészt úgy tartjuk számon, mint aki a rabszolgaság reformját kívánja vagy szorgalmazza, akkor pontosan meg kell állapítani, miben is állna ez a reform. Amit Arisztotelész kifejezetten kíván, csak annyi: a görögök ne legyenek rabszolgák. A rabszolgák barbárok közül kerüljenek ki. Hogy könnyebb legyen uralkodni felettük és nehezebben tudjanak uraik ellen szövetséget kötni, egy városállamban a rabszolgák lehetőleg több különböző barbár néptörzsből származzanak. A legjobb államban a földművelő munkát nem szabadoknak, hanem rabszolgáknak (vagy barbár perioikoszoknak) kell végezniük. Az állami tulajdonban levő földeket állami rabszolgák, a magántulajdonban levő földeket pedig magántulajdonban levő rabszolgák műveljék. Ennél többet Arisztotelész nem javasol, nem kíván. Newman arra hivatkozik, hogy a barbárok között, mivel náluk hiányzik a természettől uralomra rendelt elem, az arisztotelészi elmélet szabályait alkalmazva nem is lehetne természetes, vagyis igazságos, jogos, rabszolgaság. Arisztotelész azonban ebből azt a következtetést vonja le, hogy a barbárok tulajdonképpen — rabszolgák. Náluk férj és feleség közössége: rabszolga és rabszolganó közössége. (I. könyv 2. fej. eleje). A költők szavát ezzel kapcsolatban Arisztotelész nem azért idézi, hogy bírálja, hanem mint saját nézeteivel megegyezőt, mint annak jelét, hogy amit ő kifejt, azt előtte már költők is mondták. „Ezért mondják a költők: ‚rendjén van, hogy barbárnak hellén az ura’, mert hisz barbár és rabszolga természettől azonos.”¹⁶ Ezzel azonban egy igen fontos kérdéshez érkeztünk. A természettől rabszolga sorsra rendelt (vagyis az alacsonyabb rendű) ember és a barbár ugyanazt jelenti-e Arisztotelész számára? Erre a kérdésre nem kapunk teljesen egyértelmű választ Arisztotelésztől. A számításba jövő arisztotelészi helyek többsége kétségtelenül abba az irányba mutat, hogy a természettől rabszolgaságra rendelt ember és a barbár nála lényegében azonosak. Ha kell rabszolgáknak lenniük, de ezek nem lehetnek görögök, akkor csak a barbárok közül kerülhetnek ki. Továbbá, ha a természetben mindenütt uralommal és uralom alá tartozásra rendelt lényekkel találkozunk, és csak a görögök az uralomra rendeltel, ¹⁷akkor a barbároknak, akiknél nincs meg a természet által uralomra rendelt elem, uralom alatt élesre kellett a természettől kijelöltetniük. Miért mondjuk mégis azt, hogy Arisztotelész nem teljesen egyértelmű ebben a kérdésben?

Először is az I. könyv 6. fejezetében legalábbis nyitva hagyja annak a lehetőségét, hogy nem minden egyes barbár természettől rabszolgaságra rendelt ember. Másodszor: amikor a VII. könyv 7. fejezetében az ázsiai barbárokat jellemzi, ezeket értelmeseknek és mesterségeket kedvelőknek mondja. Viszont a természettől rabszolgaságra rendelt ember első ismertetőjele Arisztotelésznél éppen az, hogy értelme fejletlen, megérti az utasítást, intést, figyelmeztetést, de önálló megfontolóképesége nincs. Igaz, hogy a rabszolga másik jellemvonása, ti. az, hogy mástól függővé tudja tenni magát,¹⁸ megvan ugyanezen fejtegetés szerint az ázsiai népekben. Azt mondhatjuk tehát, hogy

¹⁶ *Politika* I. 2. 1252 b 8—9.

¹⁷ Ezt Arisztotelész igen határozottan állítja a VII. könyv 7. fejezetében.

¹⁸ *Politika* I. 5. 1254 b 21.

Arisztotelész mind a hidegebb éghajlat alatt lakó európai barbárokat, mind a melegebb éghajlat alatt élő ázsiai barbárokat minden kétséget kizáróan alacsonyabb rendűeknek tekinti a görögöknél. A teljes erényre, tökéletes emberi kiművelődésre nem tartja őket alkalmasoknak. De akár az északiakat, akár az ázsiaiakat jellemzi, egyik esetben sem pontosan ugyanazokat a vonásokat adja meg, amelyek az első könyvben kifejtettek szerint a természettől rabszolgasorsra rendelt ember ismertetőjegyei. Ezért mondjuk azt, hogy bár Arisztotelész hajlik arra, hogy a barbárt és a természettől rabszolgaságra rendelt embert lényegében azonosnak vegye, elmélete mégsem teljesen egyértelmű, nem teljesen következetes.

Talán azt is mondhatnók, hogy Arisztotelész rabszolgaságra vonatkozó tanításának különböző területei vannak, és ezek azok, amelyek természetesen egymással a kellő összhangban. Az egyik terület: a rabszolgaság természetjogi elméleti igazolása (*Politika* I. 3–6. fejezetei). Itt Arisztotelész elsősorban azt kívánja bizonyítani: a rabszolgaság nem természetellenes, mert vannak olyan emberek, akik nem alkalmasak másra, mint durva rabszolgai munkára. Itt Arisztotelész szigorúan ragaszkodik ahhoz, hogy az emberben meglévő kiválóság vagy silányság mutatja meg, vajjon a természet rabszolgasorsra rendelte-e vagy a szabad ember életére. Ezért vonakodik az I. könyv 6. fejezetében félreismerhetetlenül attól, hogy a kiválóság és a silányság ismertetőjegyét a hellén—barbár ellentéttel helyettesítsék. Igaz, hogy ezt a helyettesítést nem veti el egyenesen és közvetlenül. De először is ragaszkodik ahhoz, hogy az alapvető kritérium e kérdésben a kiválóság, illetve silányság, a hellén—barbár ellentét is csak akkor és annyiban jön számításba a természetes rabszolgaság kérdésében, amennyiben az alapvető kritériumra, kiváló és silány ellentétére, visszavezethető, illetve ennek kifejezője. Másodszor pedig Arisztotelész e fejezetben kétségbevonhatatlanul kifejezésre juttatja azt a meggyőződését is, hogy hellén és barbár ellentéte nem kivétel nélkül minden esetben esik egybe kiváló és silány ellentétével.¹⁹ Nagyon világos ismertetőjegyet ad a 6. fejezet vége. Úr és szolga viszonya természetesen alapul, ha mindkét fél számára hasznos, és így bizonyos kölcsönös jóindulatot (*philia*) is eredményez. Azokban az esetekben viszont, ahol úr és szolga viszonyában nem található meg ez a kölcsönös haszon és jóindulat, az uralom és a szolgaság nem a természetén alapul, hanem csak erőszakon és (a nem a természet rendjéből fakadó) törvényen.

Ezekre a fejezetekre (I. könyv 3–6.) valóban érvényes az, amit Newman Arisztotelészről állít: „A rabszolgaság, amelyet védelmez, ideális rabszolgaság, amely csak ott létezhet, ahol a gazda intellektuálisan és morálisan olyan magasan áll, amennyire a szolga mélyen.”²⁰ Az I. könyv e három fejezetét és különösen a 6. fejezetet figyelmesen olvasva valóban aligha tudjuk elhárítani magunktól ezeket a kérdéseket: nem nagyon kétélű-e a rabszolgaság intézményének arisztotelészi védelme? Nem olyan védelem-e ez, amely felér egy támadással is? Kétségbevonhatatlan, hogy maga Arisztotelész írja: bizonyos tekintetben igazuk van azoknak, akik azt vallják, hogy a rabszolgaság nem természetes.²¹ Igazuk van annyiban, hogy bizonyos esetekben a rabszolga

¹⁹ *Politika* I. 6. 1255 a 39–1255 b 4.

²⁰ Newman: *id. mű* I. 151. o.

²¹ *Politika* I. 6. 1255 a 3–4 és 1255 b 4–5. Az egész fejtegetéshez lásd a 27. lábjegyzetet is.

helyzetében levő ember jobb sorsra érdemes, ilyen ember rabszolgaságban tartása Arisztotelész szerint igazságtalan és nem felel meg a természet rendjének. De másfelől nincs igazuk Arisztotelész szerint a rabszolgaság természetellenes voltát hirdetőeknek annyiban, amennyiben nem ismerik fel, hogy vannak olyan emberek is, akik nem valók másra, mint rabszolgai munkára és helyzetre.

Arisztotelész azonban nem tesz fel magának e fejezetekben egy kérdést. Egyfelől, mint elmélete vallja, bizonyos emberek alkalmasak a teljes erényre, a teljes emberi kiművelődésre, s ezek csak akkor érhetik el ezt a tökéletességet, ha a durva fizikai munkát (részben az anyagi javak termelését, részben a háztartáson belül a háztartási munkálatokat)²² rabszolgák végzik el számukra. Másfelől, a természet bizonyos embereket — ugyancsak az ő elmélete szerint — csakis durva munkák elvégzésére tett alkalmassá, ezek a „természettől való” rabszolgák. Szerinte kétségtelen, hogy vannak ilyen emberek. De vajon elegendő ilyen ember van-e? Vajjon van-e annyi természetből rabszolgaságra kijelölt, csupán durva munkára alkalmas ember, amennyi rabszolgára szükség van ahhoz, hogy az arra alkalmas emberek a teljes erény, a teljes emberi kiművelődés birtokába jussanak? A rabszolgaság természetes (és nem természetes) voltát tárgyaló fejezetek éppen azért hagynak kielégítetlenül bennünket, éppen azért van valami gyanúsán kétértelmű csillogásuk, valami nyugtalanító végig nem gondoltságuk, mert Arisztotelész ezt a kérdést nem teszi fel. Egy későbbi fejezet (I. könyv 8. fej.) fejtegetései azonban azt bizonyítják, hogy Arisztotelész, abban a meggyőződésben, hogy a természet semmit sem tesz hiába és gondoskodik az általa létrehozott lények életéről, valószínűleg igennel válaszolt volna erre a kérdésre, ha felteszik neki. Talán azt mondhatjuk, az I. könyv 3–6. fejezete az a hely, ahol Arisztotelész még leginkább képes osztályának és népének előítéletei fölé emelkedni a rabszolgaság kérdésében.

Egy másik terület, ahol futólag érinti a rabszolgaság kérdését, a családon (háztartáson) belüli funkciók minőségi különbségéről szóló fejtegetés az I. könyv 2. fejezetének elején. Itt Arisztotelész hangsúlyozza, hogy más a feleség és más a rabszolga szerepe, feladata, helyzete. Ez azonban nem mindenütt van így, a barbároknál a feleség és a rabszolga szerepköre gyakran egybeesik. Itt Arisztotelész azt vallja elég világosan, hogy ez tulajdonképpen azért van így, mert a barbárok, mivel a természettől uralomra rendelt elem hiányzik belőlük, valójában mind rabszolgák. Itt, ellentétben az I. könyv 6. fejezetével, nem észleljük, hogy Arisztotelész vonakodnék attól, hogy a barbárt és a természettől rabszolgaságra kijelölt embert azonosnak vegye. Éppen ellenkezőleg.

Egy harmadik terület, amely ugyancsak érinti rabszolgák és barbárok kérdését, a VII. könyv 10. fejezetének fejtegetései arról, hogy kiknek kell a legjobb államban a földet művelniök. Legjobb, ha ezt rabszolgák teszik, a második legjobb megoldás pedig, ha barbár perioikoszok a földművelők. Itt

²² Meg kell jegyezni, hogy az I. könyvben általában csak a háztartáson belüli rabszolgákról és rabszolgamunkákról van szó, az anyagi javakat megtermelő, elsősorban földművelő rabszolgákról másutt (II. könyv és VII. könyv) esik szó. Arisztotelész legjobb államában az állam polgárait minden anyagi termeléstől mentesíteni kívánja, de nem minden ilyen munkát végeznének rabszolgák. A földet rabszolgáknak kellene itt művelniök (— az általános görög gyakorlat nem ez volt! —), az ipari tevékenységet viszont polgárjoggal nem rendelkező, de nem is rabszolga elemek végeznék.

a fejtegetések jellegéből kiindulva nem merül fel a *természettől* rabszolgaságra rendelt és barbár egymáshoz való viszonyának kérdése. Itt találjuk azt a nézetet, hogy célszerű minden rabszolgában táplálni a felszabadulás mint jutalom reményét.

Egy negyedik terület: a görögök jellemzése szembeállítva az európai és ázsiai barbárokkal (VII. könyv 7. fejezet). Itt azt vallja, hogy az ázsiai barbárok természetük fogyatékosága miatt élnek uralom alatt, rabszolga sorban.²³ Hiányzik ugyanis belőlük a szabadsághoz és uralomhoz szükséges harciasan elszánt lelki alkat.

Ahogy a barbár és a természettől rabszolgaságra kijelölt ember viszonyát érintő különböző szövegrészek nem mutatnak teljes összhangot, ugyanúgy bizonyos eltérő hangsúlyokat találunk az úr és a rabszolga érdekeinek egymáshoz való viszonyát tárgyaló helyeken is. Az I. könyvben a rabszolga és az úr valamiféle érdekazonosságát vallja: ugyanaz használ a gazdának és a szolgának. A kölcsönös haszon alapján jön létre a természetes rabszolgaság.²⁴ Később viszont, mikor az uralom különböző fajtáit jellemzi, már azt fejtegeti, hogy bár ugyanaz hasznos a természettől rabszolgaságra, illetve uralomra rendelt embernek, ez az uralom mégis alapvetően az úr érdekeit szolgálja.²⁵

Ezzel kapcsolatban vissza kell térnünk egy, már az előzőekben is érintett kérdésre. Mennyiben van igaza Newmannek, amikor Arisztotelészt a rabszolgaság reformját javasoló gondolkodónak állítja elének? Úgy gondolom, hogy a rabszolga és az úr érdekazonosságát valló arisztotelészi tanítás nem fogható fel reformjavaslatnak. Hiszen Arisztotelész egy szóval sem mondja, hogy ott, ahol ez az érdekazonosság nincs meg, a rabszolgát fel kell szabadítani, csak annyit mond, hogy ott úr és szolga viszonya nem a természetben alapul. Aligha járunk messze az igazságtól, ha úgy véljük, hogy az úr és rabszolga érdekazonosságáról szóló arisztotelészi tanítás nem reformjavaslat, hanem csak egyik jelentkezése egyfajta, a politikai elméletek történetében számtalanszor észlelt, évszázadokon keresztül végighúzódo törekvésnek. E törekvés lényege: a kizsákmányolást és az elnyomást azáltal igazolni, hogy a kizsákmányolt és elnyomott embert alacsonyabb rendűnek tüntetik fel, és ezen az alapon kizsákmányolt és kizsákmányoló, elnyomott és elnyomó érdekközösségét, érdekazonosságát hirdetik.²⁶

A Politikában többször megfogalmazza Arisztotelész azt a gondolatot, hogy a tulajdonképpeni városi polgároknak, akik katonáskodnak és a közügyeket intézik, mentesülniök kell a durva termelőmunkától, ezért kell ezt másoknak, rabszolgáknak, vagy a városban élő polgárjoggal nem rendelkező

²³ Itt azonban meg kell jegyezni: a rabszolgaság itt feltehetően az ázsiai barbárok politikai jogfosztottságát jelenti elsősorban. Arisztotelész ugyanis a *Politika* II. könyvének 12. fejezetében azt vallja, hogy a nép, ha nem rendelkeznek a hatóságok választásának és számonkérésének jogával, rabszolgai helyzetben lenne s az alkotmány ellensége (1274 a 18).

²⁴ Az I. könyv 2. fejezetének eleje és 6. fejezetének vége (1252 a 30–34 és 1255 b 6–15).

²⁵ „Az úrnak a szolgálával szemben való vezető és parancsoló helyzete, bárha valójában a természet szerinti szolgának és a természet szerinti úrnak az érdeke azonos, mégis főleg az úr érdekeihez igazodik, s csak úgy mellékesen a szolgáláshoz is (mert hiszen ha a szolga lassan tönkremegy, lehetetlen, hogy az úr helyzete változatlanul megmaradjon). . . .” *Politika* III. könyv 6. fejezet 1278 b 32–37.

²⁶ Susseihl, a múlt század tekintélyes Arisztotelész-kutatója, méltán híres *Politika*-kiadásában Newman későbbi művétől eltérően nem reformjavaslatnak fogja fel a

idegeneknek végezniök. Ezzel kapcsolatban idéznünk kell Marx egyik ismert megállapítását: „Ha', álmódzott Arisztotelész, az ókor legnagyobb gondolkodója, ha minden szerszám parancsszóra vagy éppen önnön sugallatra el tudná végezni munkáját, ahogyan Daidalosz mesterművei maguktól mozogtak, vagy ahogyan Héphasztos háromlábú állványai önnön sugallatra mentek a szent munkára, ha így a vetélők maguktól szónéneek, akkor sem a mestereknek nem volna szükségük a segédekre, sem az úrnak a rabszolgákra.' S Antipatrosz, egy Ciceró korabeli görög költő, a gabona őrlésére szolgáló vizimalom feltalálását, minden termelő gépi berendezésnek ezt az elemi formáját mint a rabszoganők felszabadítóját és az aranykor helyreállítóját köszöntötte! „A pogányok, azok a pogányok!' Azok mint az okos Bastiat és már előtte a még bölcsebb MacCulloch felfedezte, semmit sem fogtak fel politikai gazdaságtanból és kereszténységéből. Többek között nem fogták fel, hogy a gép a legbeváltabb eszköz a munkanap meghosszabbítására. Mentegettek esetleg az egyik ember rabszolgaságát azzal, hogy ez eszköze a másik teljes emberi kifejlődésének. De a tömegek rabszolgaságát prédikálni azért, hogy néhány faragatlan vagy félművelt parvenüt eminent spinnerre' (jeles fonóvá), „extensive sausage makerré' (nagy kolbászgyárossá), „influential shoe black dealerre' (befolyásos cipőkenőcs-kereskedővé) tegyenek — erre nem volt meg a sajátosan keresztény szervük.”²⁷

Ugyanúgy mint a csere és a rabszolgaság esetében, a tulajdon és a család kérdésében vallott arisztotelészi felfogást is gazdaságtan, politika, erkölcs szempontjainak összefonódása jellemzi. Ismeretes, hogy Arisztotelész bírálta Platónnak mind a tulajdonra, mind a családra vonatkozó tanítását. Ez a bírálat érinti mind *Az állam*, mind pedig a *Törvények* fejtegetéseit. E platóni írások ismerői meglepetéssel tapasztalhatják, hogy ez a bírálat bizony sokszor meg nem alapozott, néha a műveknek csak kiragadott részeihez kapcsolódik, olykor önmagának is ellentmondó, helyenként gáncoskodó is.²⁸ Valójában a platóni és az arisztotelészi politikai tanítás kétségbevonhatatlan ellentéte mellett számos közös vonást is találunk e két gondolkodónál. Marx utal arra egyik kéziratában, hogy az antik közgazdasági szerzőket sohasem az a kérdés ér-

rabszolgaságra vonatkozó arisztotelészi tanítás bizonyos vonásait, hanem úgy véli, hogy a rabszolgaság elméleti igazolása Arisztotelésznél elkerülhetetlenül önmaga ellentétébe csap át, Arisztotelész valójában az ellenkezőjét bizonyítja annak, amit bizonyítani akar. „Éppen olyan elkerülhetetlen volt azonban az is, hogy ez a kísérlet” — a rabszolgaság elméleti igazolásának kísérletéről van szó — „őt' (ti. Arisztotelészt) „csak önmagával való ellentmondásokba bonyolította, és valójában éppen az ellenkezőnek a bizonyításába csapott át” — írja Susemihl. (*Aristoteles' Politik.* Griechisch und Deutsch herausgegeben von dr. Franz Susemihl, Leipzig 1879, I. 15. o.) Magyarázó jegyzeteiben Susemihl többször utal arra, hogy a rabszolgaság arisztotelészi felfogása teljesen ellentmond az arisztotelészi lélektan alapvető megállapításainak.

²⁷ A tőke I. 380—381. o., *Az Arisztotelész-idézet a Politika I. könyvének 4. fejezetéből* van, 1253 b 35—1254 a 1.

²⁸ Susemihl az *Állam* arisztotelészi bírálatának egyik fejtegetéséhez nem minden jog nélkül írja a következő megjegyzéseket: „Valóban nem is gondolható el egy ennél erősebb képtelenség arra, hogy a bírált szerző gondolatkörébe belehelyezze magát... Eközben azonban Arisztotelészt ama vád alól is alig lehet felmenteni, hogy rendkívül felületesen kezeli az általa bírált írást.” (Susemihl id. mű II. 50. o.) Hogy Arisztotelész mind Platón, mind más elődeinek ismertetése és bírálata során gyakran pontatlan, azt a múlt század óta igen sok szerző mutatja ki Arisztotelész legkülönbözőbb írásait illetően. Összefoglalóan elemzi ezeket a kérdéseket két igen terjedelmes művében H. F. Cherniss. (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1935), és *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Vol. I. (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1944).

dekli elsősorban, hogy a tulajdon melyik formája a legjövödelmezőbb, a leg-gazdaságosabb, hanem az, hogy a tulajdon melyik formája biztosítja a leg-jobb állampolgárokat.²⁹ Ez a kérdésfeltevés figyelhető meg Platónnál is és Arisztotelésznél is. Arisztotelész elveti *Az államnak az örök vagyonközös-ségét* javasló tanítását. Ellenvetései közül a legfőbbek a következők: 1. nem helyes — miként azt Platón teszi — bizonyos bűnöket a vagyonközösség hiányából, a magántulajdonból eredeztetni; 2. a közös birtoklás, miként ezt a tapasztalat bizonyítja, nem kevesebb ellentétet és viszályt szül a közösen birtoklók között, mint amennyinek esetleg a magántulajdon a forrása; 3. a magántulajdonban levő vagyont szorgalmasabban és nagyobb odaadással szokták gondozni, mint a közös jószágot, 4. a városállam Platón által megkí-vánt egységét — addig, amíg ennek az egységnek a követelése egyáltalán észszerű, előnyös és megvalósítható — nem a közös tulajdonnak, hanem a megfelelő nevelésnek és a törvényeknek kell elsősorban biztosítaniok, 5. a magántulajdon eltörlése nemcsak sok bajtól szabadítana meg, hanem sok jótól is megfosztana, a magántulajdon megszüntetésének javaslata nincs össz-hangban magával az emberi természettel, 6. a föld művelői a platóni államban sokkal inkább lesznek hajlamosak lázadásra és engedetlenségre, mint más ál-lamokban a földet művelő helóták és penesztészek; 7. Platón sokat foglalkozik azzal, hogy miképp lehet biztosítani a legjobb államban az örök egységét, összeforrottságát, de elhanyagolja azt a kérdést, hogy mi biztosítja az egész városállam egységét, 8. a történelem is a platóni elgondolások ellen tanúsko-dik.

Ez a bírálata többek közt azért is igen érdekes, mert valami egészen sa-játos jelenséggel találkozunk benne. Az arisztotelészi Platón-bírálata, amikor a végső filozófiai alapelvekről van szó — pl. az idea-tan bírálata, vagy a lélek platóni felfogásának a bírálata — igen sokszor a platóni idealizmussal szemben álló materialista törekvéseket mutat. Ezeknek a materialista törekvéseknek Lenin joggal tulajdonított igen nagy jelentőséget. Itt viszont azt látjuk, hogy egy ponton Platón áll közelebb a materializmushoz és Arisztotelész az idealiz-mushoz. Amikor Platón olyan anyagi életfeltételeknek, mint a magántulajdon vagy köztulajdon, az erkölcsformáló hatását hangsúlyozza, akkor ebben a vonatkozásban közelebb áll a materializmushoz a társadalmi jelenségek elem-zésében, mint Arisztotelész, aki itt alábecsüli a magántulajdonnak az erköl-csöket megromtó hatását és idealista módon túlbecsüli a törvényhozás és a nevelés szerepét, lehetőségeit. Elsietett általánosítás lenne azonban, ha azt vélnők, hogy amit itt most megfigyeltünk, az a platóni társadalomfelfogás egészének és az arisztotelészi társadalomfelfogás egészének egymáshoz való viszonyában is érvényes.

Arisztotelész nemcsak a vagyonközösségről szóló platóni tanítást bírálja, hanem a nő — és gyermekközösség gondolatát is elutasítja. Igen messze jár-nánk az igazságtól, ha azt vélnők, hogy a platóni kommunisztikus tanítások arisztotelészi bírálata a magántulajdon feltétlen védelmével párosul. Ariszto-

²⁹ „Soha sem találkozunk az ókoriaknál annak kutatásával, hogy a földtulajdon stb. melyik formája a legtermelékenyebb, melyik hozza létre a legnagyobb gazdagságot. Nem a gazdagság jelenik meg a termelés céljaként, ámbrá Cato nagyon jól meg tudja vizs-gálni, milyen megművelés mellett hoz a föld legtöbbet, vagy akár Brutus is a legmagasabb kamatra kölcsönözheti ki pénzét. A kutatás mindig a körül forog, hogy a tulajdon melyik módja hozza létre a legjobb állampolgárokat.” (*A tőkés termelés előtti tulajdonformák.* Szikra, 1953. 21. o.)

telész igen világosan ír arról, hogy ő egyesíteni kívánja a magántulajdon és a vagyonközösség előnyeit.³⁰ A javaknak magántulajdonban kell lenniök, de a használatuk az legyen közös.³¹ Támaszkodva több görög városállam gyakorlatára, legjobb államában a magántulajdont kiegészíti a köztulajdon és bizonyos kommunisztikus intézmények, mint pl. a közös étkezés. Tanítása szerint a legjobb államban a föld egyik része közös. Ezt az állam tulajdonában levő rabszolgák műveljék. Ennek hozamából kell mind a vallással kapcsolatos költségeket, mind pedig a közös étkezések költségeit fedezni. A föld másik része legyen magántulajdonban. A parcellák száma legyen a teljes jogú polgárok számának kétszerese. Minden polgárnak két telke legyen. Egy a városállam belső területein, egy pedig a szélső területen, hogy így a szomszédokkal való háború vagy béke kérdésében valamennyi polgár egyformán legyen érdekelve. A magánföldeket a magántulajdonban levő rabszolgákkal kell megműveltetni.

19. és 20. századi kommentátorok és méltatók teljes joggal állapítják meg a következőket: 1. Arisztotelész a magántulajdonnak nem feltétlen és fenntartás nélküli védelmezője; 2. Arisztotelésznek a legjobb államról szóló tanítása nem nélkülözi a „szocialisztikus” vonásokat; 3. ezek a „szocialisztikus” vonások nem olyan merész újítások, mint Platón gondolatai a vagyon-, valamint a nő- és gyermek-közösségről, hanem a görög városállamokban vagy egy részükben, vagy egy részük történeti múltjában meglévő bizonyos „szocialisztikus” vonások átvétele, különböző ilyen vonások egyesítése és részleges továbbvitele.³²

Ami a családot illeti, az állami beavatkozás ezen a területen Arisztotelész legjobb államában még erőteljesebb, mint a *Törvényekben* leírt államban. Ebben a tekintetben közelebb áll Platón *Államának* előírásaihoz, bár a magán-családot ismeri el és védelmezi. A házassulandók korát és a gyermekek számát állami beavatkozás szabályozza. Nem szabad megengedni, hogy a szabad családok száma — mivel minden polgárnak két telke kell hogy legyen — meghaladja a telkek számának felét. A lakosság számának nem kívánatos növekedését akár magzatelhajtással is meg kell előzni. A *Törvényekben* leírt állam, vallja Arisztotelész, következetlenül jár el, amikor előírja a telkek egyenlő nagyságát és pontos számát, de nem gondoskodik elég hatékony intézkedéssel a lakosság száma alakulásának szabályozásáról.

Arisztotelész tanítása arról, hogy milyen legyen a tulajdon a legjobb államban, részben megfelel az antik városállamokra általában jellemző való-

³⁰ *Politika* II., 5., 1263 a 20—26.

³¹ *Uo.* 1263 a 26—30.

³² „Arisztotelész éppoly kevésbé fenntartás nélküli védelmezője a magántulajdon jogának, mint a rabszolgaságnak.” (Newman: *id. mű* I. 168. o.) Arisztotelésznek a kereskedelemre és az állami monopóliumra vonatkozó nézeteit a *Törvények* megfelelő tanításával összehasonlítva írja Defourny: „E ponton Arisztotelész szocialistább mint mestere. Mi meglepő van ebben? Arisztotelész a tapasztalat filozófusa. Am a monopóliumot nagyszámú városállam gyakorolta. Ezt bizonyítja a Stagirita állítása. Egyébként a görög állam sokkal szocialistább, mint a modern állam. Földjei, fémbányái, erdői, kőbányái vannak.” (Defourny: *Aristote, Études sur la Politique*. Paris 1932. 133. o.) „Ami pedig ezen alkotmányok” — a spártai és krétai alkotmányokról van szó — „szocialista elemeit illeti, ezek Arisztotelész számára nemcsak hogy nem mennek túl messze, hanem megfordítva: nem mennek eléggé messze: ő a következményeket, Platónhoz hasonlóan, sokkal erőteljesebben vonja le, és így jönnek létre az arisztotelészi államideál, ép úgy mint a platon-i államideál, társadalmi alapjai.” (Susemihl; *id. mű* I. 30. o.)

ságos vonásoknak, részben pedig a városállamok egyik sajátos csoportját veszi mintául, és ezt a mintát fejleszti tovább. Marx a következőkben látja az antik tulajdon legfontosabb vonásait. Az alapvető a földtulajdon. Az antik tulajdon valójában városi tulajdon. Valaki azáltal lesz tulajdonos, hogy a városi közösség tagja, városi polgár — és megfordítva: a földtulajdonnal rendelkezők a városi polgárok. A falu alá van rendelve a városnak. A város eredetileg is alapvetően katonailag van megszervezve, a polgárok egyben a katonák is, a városhoz tartozó földterületet ennek a katonai szervezetnek kell megvédenie. Így a tulajdon és a katonai szervezet összefüggésének jelentősége rendkívül nagy. Az, hogy az egyes ember azáltal tulajdonos, hogy tagja, polgára a városi közösségnek, még abban a külön formában is kifejezésre jut, hogy, a városhoz tartozó földterület egy része nem kerül szétszétválasztásra a polgárok között, hanem a város közös tulajdonában van. Ez a kettős földtulajdon (városi közföld és magánkézben levő telek kettőssége) általánosan jellemző az antik (görög és római) városi tulajdonra.³³ A termelés célja nem a gazdagság növelése, hanem az eredeti élet és munkafeltételeknek és ezzel együtt a földtulajdonos, dolgozó-katona szabad polgároknak és az egész városi közösségnek változatlan formában való újratermelése.

Az Arisztotelésznél leírt legjobb állam tulajdonviszonyai megfelelnek az antik városállamokra általában jellemző vonásoknak a következőkben: közös földtulajdon és magánföld kettőssége, a teljes jogú polgárok a földtulajdonosok és, amíg ki nem öregszenek, egyben a katonák is, a cél az eredeti viszonyok változatlan újratermelése (ez indokolja pl. a születések szabályozását is). De van lényeges eltérés is az antik városállamok többségének viszonyaitól és az ezeket tükröző antik elméleti nézetek többségétől. Ez abban áll, hogy míg a legtöbb antik városállamban a föld tulajdonosai, akik egyben a katonák is, a föld művelői is, addig Arisztotelész legjobb államában a magánföldek birtokosai, a teljes jogú polgár-katonák nem foglalkoznak földműveléssel. Ebben Arisztotelész a spártai-krétai típusú városállamokat vette (általa azután tovább módosított) mintának. Arisztotelész, bár kíméletlenül bírálja a spártai és a krétai államot, mégis őket tartja a valóságosan létezők közül még a legjobban berendezetteknek. Amíg a legtöbb ókori szerző nem tartja szabad emberhez méltónak a kereskedelemmel és iparral való foglalkozást, addig a földművelést mint szabad emberhez leginkább méltó munkát dicséri. Platón és Arisztotelész ezzel a hagyománnyal szakítanak. A katona-polgárok náluk földműveléssel sem foglalkoznak, mentesek minden termelő munkától, legalábbis az általuk javasolt legjobb államban. E tekintetben nem térnek el egymástól az *Államban* és a *Törvényekben* legjobbnak tartott állami berendezések és Arisztotelész legjobb állama.

Azt is tudnunk kell azonban, hogy azok a valóságosan létező görög városállamfajták, amelyekben a szabad polgár-katonák nem foglalkoznak földműveléssel, ugyanazok, amelyek leginkább mutatnak kommunisztikus törekvéseket a magántulajdonban levő javak felhasználásában. Arisztotelész amikor (Platónhoz hasonlóan és hozzá kapcsolódva) mintául veszi őket, átveszi ezeket a kommunisztikus vonásokat is. Sőt ezeket következetesebben fejleszti tovább, abban az irányban, hogy gátat vessen a szabad polgárok egy része elszegényedésének. Ezért, ellentétben a mintául vett államok berendez-

³³ *A tőkés termelés előtti tulajdonformák.* 10—13. o.

kedésével, nála a közös étkezések költségeit nem a magánvagyonból, hanem a közföldök hozamából kell fedezni.

Arisztotelész tulajdonra vonatkozó nézeteit azonban még egy más összefüggésben is érintenünk kell. Rendkívül jelentős felismerésekre jut ugyanis tulajdonviszonyok és politikai-állami-kormányzati viszonyok kapcsolatát illetően. Felismeri, hogy a görög városállamokban dúló politikai harcok alapvetően a vagyoni ellentétekkel függenek össze. Erre vonatkozó elemzésében végső soron az oligarchiát és a demokráciát tartja a valóságosan létező államok többsége alapvető válfajainak. Az oligarchiát és a demokráciát pedig mint állami-kormányzati fajtákat elemezve megállapítja, hogy nem az uralkodó réteg és az uralom alatt állók száma a meghatározó és legvégső kritérium, hanem gazdagság és szegénység. Az oligarchikus államban a vagyonosak uralkodnak, a demokratikusban a vagyontalanok. A demokrácia válfajai is többek közt abban különböznek egymástól, hogy a lakosság többsége földművelő-földtulajdonos-e, mozgó tulajdonnal rendelkező, a város belsejében tevékenykedő kézműves-kereskedő-e, vagy pedig tulajdon nélküli. Hogy hol milyen államforma milyen könnyen valósítható meg, az függ a városi lakosság vagyoni szerinti megoszlásától is. Az általa leginkább megvalósíthatónak javasolt mérsékelt demokrácia, melyet politeiának nevez, véleménye szerint elsősorban ott jöhet létre és maradhat tartós, ahol a közepes vagyonú réteg elég erős ahhoz, hogy az egymással szembeálló gazdagok és szegények bármelyikével összefogva felülmúlhassa a másik réteg erejét. Javasolja, hogy az államrend fennmaradása érdekében bizonyos esetekben a vagyontalanoknak juttassanak annyi pénzt, hogy munkalehetőséget biztosító tulajdonra tehessenek szert. 19. századi kutatók, Teichmüller, Susemihl, Newman, igen határozottan emelik ki Arisztotelész ilyen jellegű belátásainak jelentőségét. „Arisztotelész, amint Teichmüller erre rávilágított, már felismerte annak a befolyásnak a jelentőségét, amelyet egy nép életmódja és társadalmi viszonyai a politikai fejlődésnek alakulására, alkotmányára gyakorolnak” — írja Susemihl.³⁴ „Arisztotelész az első, aki világosan felismeri azon igazságot, hogy egy állam alkotmánya bizonyos mértékig társadalmi állapotait (social conditions) tükrözi vissza” — írja Newman.³⁵ Newman itt arra is rámutat, hogy e tekintetben Arisztotelész sokkal közelebb áll az igazsághoz, mint akár Platón, akár számos, a társadalmi szerződés elméletét valló újkori szerző.³⁶ Az alkotmány (kormányzati forma, államforma) viszont az állampolgárok erkölcsére van igen nagy hatással a hagyományos görög felfogás szerint, melyet Arisztotelész is tudatosan vall. Így tehát az anyagi életviszonyok, a tulajdon- és osztályviszonyok jelentős hatást gyakorolnak az alkotmányra, az államformára és a polgárok erkölcsére. Nem nehéz felismerni, hogy ez olyan belátás, amely a materialista társadalom és történetfelfogás felé mutat. Ilyen jellegű belátásokkal találkozunk később egyes 18. századi francia materialistáknál is, elsősorban Helvétiusnál, Holbachnál, illetve a nem materialista Rousseau-nál. De ezeket a belátásokat náluk is és Arisztotelésznél is — ez utóbbira vonatkozóan erre később térünk majd vissza — más, ellentétes irányba mutató fejtegetések keresztezik: Így

³⁴ Susemihl: *id. mű*, I. 62. o.

³⁵ Newman: *id. mű*, I. 223. o.

³⁶ Lásd Newman: *id. mű* I. 223. o.

egyik esetben sem beszélhetünk e szerzőkről mint a materialista történetfel-fogás képviselőiről, hanem csak mint előfutáiraikról vagy előzményeiről.³⁷

Itt kell megemlíteni a *Politika* két olyan helyét is,³⁸ ahol Arisztotelész kifejezetten felismer egy bizonyos elkerülhetetlenül érvényesülő tendenciát a görög városállamok történetében. Terjedelmét tekintve e két hely szinte el-vész a *Politika* egészéhez képest, egyik sem tesz ki még csak egy teljes oldalt sem. E pár sornyi fejtegetések mégis rendkívüli jelentőségűek. Az a meg-győződés jut kifejezésre bennük, hogy a különféle kormányzati formák válta-kozásában van valami általános, szabályszerű, törvényszerű, jöllehet e ki-fejezéseket Arisztotelész e helyeken nem használja. Az államformák (alkot-mányok) egymásra következésének van egy bizonyos jól felismerhető iránya. Kétségtelen, hogy a két szövegrész, amikor ezen általános érvényű történelmi folyamat különféle állomásainak sorrendjét leírja, nem mindenben egyezik meg egymással. De mindkét fejtegetésben közös az, hogy a kiindulópont a királyság, a végpont pedig a demokrácia, illetve a politeia.³⁹ Az államformák változásának ezt az általános jellegű irányát mindkét szövegrész szerint alap-vetően a városállam növekedése határozza meg. A városállam növekedése mel-lett szerepelnek egyéb, ezzel összefüggő tényezők is: az uralkodó rétegek vi-szonya a köztulajdonhoz, az erkölcsök romlása, a hadviselés, a haditechnika alakulása, az osztályviszonyok megváltozása. Weyl felhívja figyelmünket arra a tényre, hogy míg a III. könyvben szereplő történelmi vázlatban az anyagi életfeltételek mellett bőségesen szerepelnek erkölcsi tényezők is az államfor-mák változásának okaiként, addig a IV. könyv megfelelő fejtegetéseiben ezek-ről nem esik szó, és a város növekedése mellett a hadviselés módjának és ezzel összefüggésben a különböző vagyonú társadalmi rétegek közötti erőviszonyok-nak a változása szerepel az államforma változások egyedül említett okaként.⁴⁰ Arisztotelész közismerten a forma filozófusa, az eleven, változó formák gon-dos elemzője. A történelemre vonatkozó e két rövid vázlatában és a *Politika* ezt kiegészítő rokon jellegű megállapításaiban az államformák változását látja a történelemben a legfontosabbnak. Ezt vizsgálva tulajdonít jelentős szerepet a görög városok anyagi életfeltételeinek. „Be kell azonban vallani.” írja Weyl, „hogy elsősorban a fejlődésnek az alkotmányra (államformára) vonat-kozó aspektusa érdekli: ezt követelte meg vizsgálódásának tárgya. Így, mint láttuk, nagy figyelmet szentel az anyagi létfeltételeknek, de ezt azért teszi, hogy jobban megértse az alkotmányok (államformák) kialakulását és életét.”⁴¹

³⁷ Erre vonatkozóan részletesebben lásd Molnár Erik: *A történelmi materializmus ideológiai előzményei* c. munkájának Arisztotelész-fejezetét.

³⁸ *Politika* III. könyv, 15. fejezet, 1286b 8—22 és IV. könyv, 13. fejezet, 1297b 16—34.

³⁹ Az elsőnek a végén Arisztotelész kifejezetten azt írja: „Miatán pedig a városok nagyobbak lettek, talán nem is könnyen keletkezhet más államforma, mint demokrácia.” A második fejtegetés a politeia kialakulásáig követi a történelmi fejlődést, majd hozzá-teszi, hogy ezt az államformát ma ugyan politeiának nevezzük, de régebben demokráciá-nak nevezték. Weyl pedig a következőket írja ezt illetően: „Itt” (ti. a politeiánál) „a IV. könyv szkémája megáll. Azok a tényezők azonban melyek az oligarchiát politeiává alakítják át, valóban meghatározóak, a rendszer hozzájuk idomulásának normálisan folytatódnia kell a demokrácia irányában vagy a demokrácia azon konvulziójának irányában, mely a türanniszt nevet viseli.” (Raymond Weyl: *Aristote et l'histoire. Essay sur la „Politique”*. Librairie c. Klincksieck, Paris 1960. 341. o.

⁴⁰ Uo. 342. o.

⁴¹ Uo. 349. o.

Weyl e helytálló megállapítása két tekintetben is fontos. Egyfelől megerősíti azoknak a marxista szerzőknek a véleményét, akik Arisztotelész társadalmi tanítását a történelmi materializmus jelentős ideológiai előzményeként tartják számon. Hiszen Weyl az idézett szövegben is és könyvének egy korábbi oldalán is kiemeli, milyen nagy jelentőséget tulajdonít Arisztotelész az anyagi létfeltételeknek történelmi vázlataiban.⁴² Másrészt Weyl idézett mondata azt is jelzi, hol voltak a korlátai ennek a materialista történetmagyarázat felé való törekvésnek Arisztotelésznél, mi az, amit nem tett meg. Ez pedig a következő. Arisztotelész vizsgálja ugyan az anyagi életfeltételeknek, a társadalmi rendnek, a társadalom gazdasági szerkezetének, az osztálytagozódásnak az államformára gyakorolt hatását, de nem jut el társadalmi rend és államforma, társadalmi struktúra és politikai struktúra világos megkülönböztetéséig. Ez két dologból látható igen világosan. Egyrészt nincs is külön kifejezése a társadalmi rend, a társadalmi szerkezet jelölésére, és nem is utal arra, hogy itt lenne egy fogalom, amelynek még nem adtak nevet. Másrészt a polis, a városállam fogalmát nem mindig egyértelműen használja. Néha csak a tulajdonképpeni politikai szerkezetet jelöli vele a társadalmi alap kizárásával, néha pedig a kettőt együtt.⁴³ Ha tehát Arisztotelész helyesen bizonyos formák egymásra következését tartja lényegesnek a történelemben, akkor ezek a formák nála alkotmányformák-államformák és nem társadalmi-gazdasági formák, nem a társadalmi szerkezet különféle egymást felváltó fajtái.

A csere, rabszolgaság, tulajdon, család kérdései arisztotelészi felfogásának e vázlatos áttekintése után térjünk most már rá az államformákra vonatkozó tanítására. A görög politeia szót hol alkotmánynak, alkotmányformának, hol pedig államformának, kormányzati formának fordítjuk. Egyik fordítás sem adja vissza teljesen az eredeti görög kifejezés tulajdonképpeni értelmét. Bonyolítja még a fordítók feladatát, hogy a politeia szót Arisztotelész ezen kívül még egy különös államforma saját nevének is használja.

Elsőnek a legjobb állam arisztotelészi tanáról kell néhány szót monda-

⁴² „Így mindkét szövegben a történelmi fejlődést visszavezeti az anyagi feltételekre, . . . Történelme konkrét bázison nyugszik.” (Weyl: *id. mű* 342. o.)

⁴³ „Arisztotelész kétségtelenül határozottan megkülönbözteti a társadalmi viszonyokat a tőlük sokszorosán függő politikaiaktól, de önálló jelentőséget, önmagában lezárt területet sohasem tulajdonít nekik, ezek mindig csak úgy jönnek számításba, mint annak elengedhetetlen feltételei, hogy az állami élet így vagy úgy alakuljon. Ezzel azonban a kettő közötti különbségtétel mégiscsak abbamarad a félúton. Míg Arisztotelész egyébként mindenütt, ahol új fogalmat fedez fel, saját elnevezést is kialakít számára, vagy legalábbis megjegyzi, hogy még nincs számára külön nyelvi megjelölés, addig, éppen e felemáságnak megfelelően, a polgári társadalmat illetően ilyenfajta észrevétel nemcsak hiányzik, hanem, miként maga Teichmüller igen helyesen megjegyzi, a „város” vagy „állam” (polis) kifejezést hol egy szűkebb értelemben használja a tisztán társadalmi elemek kizárásával, hol pedig egy tágabb értelemben, ezeket is belevéve a jelentésbe”. (Susemihl; *id. mű*, I. 62. o.) Newman, arra utalva, hogy Arisztotelész nézeteit befolyásolja magának a görög polis szóának az ő korában használatos jelentése is, a következőket írja: „A polis szóból fakadó másik kézenfekvő következtetés az volt, hogy az állam valami átfogó és mindent magában foglaló. A 'res publica' szó, éppen ellenkezőleg különbségtévést von magával 'res publica' és 'res privata' között. A görög szó megkönnyítette, hogy úgy tekintsék az államot, mint egészet, melynek az egyén része. Ez az emberi társadalomnak eszközként való szemléletéhez vezetett: nem húztak választóvonalat a társadalmi és a politikai rendszer közé: termelés, kereskedelem, tudomány, vallás éppúgy állami jelenségek voltak, mint a kormányzat.” (Newman; *id. mű* I. 40. o.) Eduard Zeller pedig így ír: „Az, amit mi a család és az állam közé helyeznénk, a társadalom, még nem kutatási tárgya számára. . .” (Zeller; *Die Philosophie der Griechen*. Zweiter Theil, zweite Abtheilung, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*. Zweite Auflage, Tübingen 1862. 545. o.)

nunk. A legjobb államról szóló tanban jut kifejezésre Arisztotelész etikai és politikai tanításának szoros kapcsolata. Az etika foglalkozik a legjobb étellel, a boldogsággal. Megállapítja, hogy a legmagasabb rendű emberi magatartás a tiszta, gyakorlati haszonra nem törő tudományos vizsgálódásban töltött életmód. A boldogság az erény gyakorlása megfelelő külső javakkal való ellátottság mellett. A legjobb államnak az a feladata, hogy a tulajdonképpeni állampolgárok számára a legmagasabb rendű életet, a teljes emberi kiművelődést, a teljes erény szerinti életet lehetővé tegye. Egyedül ez az az állam, amelyben a kiváló ember és a derék állampolgár ugyanazt jelenti. A derék állampolgár minden egyes alkotmányformában az, aki a fennálló államrend fennmaradásán munkálkodik, annak rendelkezései szerint él. A valóságosan létező különféle államformákban azonban az ilyen életmód nem elősegíti, hanem inkább keresztezi vagy egyenesen gátolja a legmagasabb rendű emberi élet elérésére irányuló törekvést. Milyen történeti tapasztalatok és milyen elméleti előzmények állnak e mögött az arisztotelészi tanítás mögött?

Olyan tapasztalatok, amelyekből Platón azt a következtetést vonta le, hogy a fennálló államok bajai nem szűnnek meg mindaddig, amíg nem a filozófusok lesznek a városállam kormányzói. Ez a platóni felfogás található meg Platón *Államában*, de érvényesül módosult formában a *Törvények* c. munkájában is. A demokratikus államokban túl nagy a szabadság, mindenki úgy él, ahogyan akar, az állam nem törődik az alattvalók erényre nevelésével. Az sincs biztosítva ezekben az államokban, hogy a kiválóbbak uralkodjanak a silányabbakon. Gyakran éppen fordítva van. A sorsolással való választás az állami tisztségekre nem biztosítja, hogy a kellő jellembeli és tudásbeli kiválósággal rendelkezők vezessenek. Továbbá létrejön két rossz egyoldalúság. Akik csak a politikai küzdelmekbe vetik magukat, azok nem jutnak el a tudomány műveléséig vagy akárcsak elsajátításáig, az elméleti vizsgálódásig, lelkiük legértékesebb része nem nyer kellő kiképzést és kibontakozást. Akik viszont csak a tudományokkal foglalkoznak, azok bizonyos értelemben elsatnyulnak. Képtelenek lesznek arra, hogy a közélet viharaiiba belekerülve helyesen ismerjék fel a helyzetet és megfelelőképpen döntsenek, s nincs elég gyakorlati energiájuk az ilyen döntések érvényre juttatásához. A zsarnokság mint kormányzati forma eleve gátja az alattvalók erényes életre nevelésének, hiszen még az alattvalók szabadsága s vagyona, sőt sokszor élete sincs biztonságban. A demokratikus kormányzatok alatt az állam, amely nem törődik a neveléssel, lehetővé teszi a tudomány fejlődését, de a tudományosan képzett emberek nem juthatnak képzettségüknek megfelelő szerephez a közéletben. Más államok, a spártai-krétai típusú államok, törődnek a neveléssel, államilag szigorúan előírt nevelési rendszerük van. Ezek azonban nem ismerik fel az állam igazi célját, fontosabbnak tartják a háborút a békénél, a hódítást tekintik a tulajdonképpeni célnak, s így nevelésük csak a harci erények kialakítását szolgálja. Ezekben a nevelés nem biztosítja a teljes emberi kiválóságot. Arisztotelész, akinek a legjobb államra vonatkozó tanítása számos eltérés ellenére erősen függ Platón *Törvények* c. munkájától, úgy véli, hogy az állam végcélja nem a háború, hanem a béke. A háború van a békéért, nem pedig fordítva, és hasonlóképpen: a munkálkodás a megfelelő szabadidő érdekében, nem pedig fordítva. Azok az erények a legfontosabbak, amelyek a szabadidő nemes, művelt emberhez méltó felhasználását biztosítják. Az ember műveltségének, igazán erényes voltának éppen az a mutatója, hogyan tudja önmaga legjobb képességeinek kibontakoztatására és gyakorlására felhasz-

nálni a szabadidőt. Nem az ínségben élők vagy az állandóan munkálkodók vannak a leginkább veszélyeztetett helyzetben, a kisiklásoknak, bűnöknek, torzulásoknak, elkorcsosulásnak leginkább kitéve, hanem a „boldogok szigetén” tétlenségben élők. Hogy ebben az arisztotelészi megállapításban milyen mély igazság rejlik, azt napjainknak, a 20. század derekának tapasztalatai megdöbbentő erővel igazolják. Itt világosan látnunk kell, hogy a szabadidő fogalma Arisztotelésznél nem a pihenés vagy a szórakozás fogalmával rokon. Van nála szükséges elfoglaltság, és van nála pihenés-szórakozás a regeneráció céljára. A szabadidő azonban mindkettőtől különbözik. Ez a legjobb emberi képességek önmagukért és a belőlük fakadó gyakorlati haszontól mentes örömekért való kifejlesztésére és gyakorlására szolgáló idő. A szabadidőben azonban ki kell képezni azokat az erényeket is, amelyek a háborúban és a közéletben való helytállást biztosítják. A kiváló, teljesen fejlett ember tehát az erények mindkét sorával rendelkezni fog.

Az olyan állam azonban, amelynek polgárai ilyen emberekké válnak, csak kivételes esetekben, megfelelő földrajzi feltételek, lélekszám mellett és csak görög polgárok esetében valósítható meg. Mint erre már többször utaltunk, e legjobb államban a polgárok mentesülnek a termelőmunka alól. A földet rabszolgák művelik, az ipari és kereskedelmi tevékenységet a városban élő, polgárjoggal nem rendelkező idegenek végzik. A tulajdonviszonyokat már érintettük. A felnőtt férfi lakosság katonáskodik, harcol vagy őrködik, vagy gyakorolja a fegyverforgatást. Idősebb korban ugyanezek a polgárok fognak a közügyek intézésével, a város kormányzásával, közigazgatási és bírói teendőinek ellátásával foglalkozni. A legidősebbek lesznek a város papjai. E tevékenységekre a gyermek- és ifjúkorban megfelelő nevelés készít elő, ezt a nevelést Arisztotelész minden másnál fontosabbnak tartja. Sajnos, mind ennek a nevelési rendszernek, mind pedig általában a legjobb államra vonatkozó tanításnak jelentős részeit már nem találjuk meg a *Politikában*.

A legjobb állam kormányzati formája, abban a kivételes és igen valószínűtlen esetben, ha van egy olyan polgár, aki istenként magaslik az összes többi fölél, valamennyit felülmúlva kiválóságával, királyság, egyébként pedig arisztokrácia, a legjobbak uralma. Fontos azonban, hogy ez a szó, arisztokrácia, ne vezesse félre a mai olvasót. Arisztotelész szóhasználata sokban eltér a jelenkorétól. Arisztokrácia őnála az az állam, amelyben az erény tekintetében kiválóak uralkodnak az egész szabad teljes jogú lakosság javára. A mi fogalmaink szerint mondhatnók azt is, hogy az arisztotelészi legjobb állam demokrácia a teljes jogú polgárok számára, hiszen a hatalomból, az állami hivatalokból senki sincs benne kizárva, ha egyszer a megfelelő életkort elérte. A szabad teljes jogú polgárok felváltva uralkodnak, illetve állnak uralom alatt. Mivel azonban ezek a sajátos állami berendezkedés és a valamennyiük számára egyforma nevelés miatt mind jó, kiváló emberek, mondhatjuk, hogy az arisztotelészi szóhasználat szerint a kormányzati forma, melyben élnek, valóban arisztokratikus. Kétségtelen, hogy a teljes jogú polgárok a politikai hatalomban egyenlő módon részesülnek. Ez az egyenlőség erőteljes ellentétben áll mind a Platón *Államában*, mind a *Törvényekben* leírt legjobb, illetve második legjobb állam kormányzati formájával. A mi fogalmaink szerint sokkal demokratikusabb ezeknél.⁴⁴ Ez az egyenlőség és demokrácia persze csak

⁴⁴ „Mértán tűnhet demokratikus alapelvek elfogadásának az, hogy mindenki részesedik és mindenki egyenlően részesedik a kormányzati jogokban; és az ember kísér-

a városállam tulajdonképpeni polgárai között érvényes, az anyagi javak ter-
melését végző lakosok rabszolgák vagy polgárjoggal nem rendelkező idege-
nek csak e városállam szükségleges előfeltételeit jelentik Arisztotelész számára,
nem pedig tagjait, polgárait.

Hogyan tárgyalja Arisztotelész a valóságosan létező államformákat?
Ezeket először is bizonyos alapvető válfajok szerint különbözteti meg. Asze-
rint, hogy egy, kevés vagy minden ember részesül az uralomban, van három
egészséges, normális, valamint három elfajult államforma. A jó államformákban
az uralom az egész városállam érdekét szolgálja, az elfajult államformákban
csak az uralkodó réteg érdekeit. Így jó államformák a királyság, arisztokrácia,
politeia (valamiféle mérsékelt demokráciaszerű forma, valami, ami egyesít
oligarchikus és demokratikus vonásokat), rosszak, elfajultak a zsarnokság,
oligarchia, demokrácia.⁴⁵ Ezt a felosztást azonban Arisztotelész viszonylag
ritkán használja fel a későbbiekben. Egyfelől a valóságos államok elemzésé-
nél elég ritkán használ ilyen éles megkülönböztetéseket, szívesebben beszél
többé vagy kevésbé arisztokratikus vagy oligarchikus jellegű államokról.
Továbbá azt is bemutatja, hogy számos állam nem tisztán képviseli az egyik
vagy a másik forma jegyeit, hanem bizonyos vonásai az egyik, más vonásai
a másik formának, ismét más vonásai egy harmadik formának felelnek meg.
Valamely állam egyik intézménye arisztokratikus, másik intézménye oligarchi-
kus, harmadik intézménye pedig demokratikus elemet, vonást képviselhet. En-
nek megfelelően többször beszél kevert államformákról (alkotmányokról). Némi
túlzással ehhez hozzátehetjük azt is, hogy amint Arisztotelész saját korához
közeledünk, annál inkább válnak a jó államformák vagy csupán az elmélet
teljessége kedvéért kigondolt formává (arisztokrácia), vagy a múlthoz tarto-
zóvá (királyság), vagy igen ritkán előforduló valamivé (politeia). Maradnak
az elfajult államformák, zsarnokság, oligarchia, demokrácia. A legtöbb állam
vagy oligarchikus, vagy demokratikus, vagy a kettő között áll. Első meghatá-
rozásban az oligarchia a kevesek uralma a kevesek érdekében, a demokrácia
a tömeg, a többség uralma a többség érdekében. Arisztotelész azonban, erre
már utaltunk, helyesen úgy véli, hogy ezzel még nem adtuk meg az oligarchia
és a demokrácia lényegét. Az oligarchia a vagyonosok uralma saját érdekük-
ben, a demokrácia a vagyontalanoké, a szegényeké, ugyancsak saját érdekükben.
Ezen túlmenően alfajokat különböztet meg az egyes állam- (alkotmány-) for-
máknál. A demokráciának pl. négy válfaját különbözteti meg. Így azonban
a rossz államformáknak is vannak többé és kevésbé jó válfajaik. Míg Platón
Államában a zsarnok a legsötétebb színekkel van festve, addig Arisztotelész,
a történeti valóságnak megfelelően, beszél azokról a zsarnokokról is, akik
sok hasznos dolgot hoztak létre uralmuk alatt. Még sokkal fontosabb ellentét
van azonban Platón és Arisztotelész között a demokráciához és a néphez,

tésben van, hogy úgy beszéljen az arisztotelészi ideális államról mint idealizált demokrá-
ciáról, amelyben a tulajdon egyenlően van elosztva és mindenki egyenlő az anyagiak
tekintetében — amelyben az állam minden tagja ugyanazt a nevelést kapja és mind-
nyájan egyenlően részesednek a kultúrában — amelyben, végül, az állam közös életének
irányítása egyenlően jut ki mindenkinek, mert így társadalmilag, intellektuálisan és
morálisan valamennyien azonos szinten állnak.” (Ernest Barker: *The political thought
of Plato and Aristotle*. Russel & Russel, New York 1959. 422. o. első kiadás: 1906.)

⁴⁵ E jó és rossz államformák már megtalálhatók hasonló módon Platón *Állam-
férji* című dialógusában. Platónnál azonban a törvényekre támaszkodás vagy ennek
hiánya a jó, illetve a rossz jelleg megítélésének kritériuma.

a tömegekhez való viszony tekintetében. Platón ellensége a demokraciának. Szerinte a demokraciánál már csak a zsarnokság rosszabb. A népet, a „sokaságot” is lebecsüli. Sem a politikában, sem a műalkotások értéke tekintetében nem tartja helyes ítéletalkotásra képesnek. Egészen másképp Arisztotelész. Ő meg van győződve arról, hogy a városok növekedésével már nem igen alakítható ki egy idő múlva más forma, mint a demokrácia. Továbbá a demokraciát tartja a legállandóbb, legszilárdabb, legnehezebben megdönthető kormányzati formának. Egy államforma, egy kormányzat annál szilárdabb, minél többen vannak fenntartása mellett, és minél kevesebben érdekeltek a megdöntésében, minél kevesebb az ellenfele. Éppen ilyen megfontolások alapján Arisztotelész határozott véleménye, hogy a népet megilleti az állami tisztségviselők választásának és hivatali működésük felülvizsgálásának, számdelkérésének joga. Ha a nép nem rendelkeznék ezzel a joggal, akkor már rabszolga lenne, és az államrend ellensége.⁴⁶ Ez Arisztotelész részéről valójában igen éles bírálóat Platón *Állama* felett, ahol a földművesek, bár polgárai az államnak, nem részesülnek politikai jogokban. Továbbá jelentős ellentétben áll a *Törvényekben* leírt, az *Államénál* jóval demokratikusabb politikai berendezkedéssel is. A *Törvényekben* ugyanis Platón a tisztségviselők felülvizsgálatának jogát nem a nép számára biztosítja, hanem egy különlegesen képzett testületnek, Apollon papjai gyülekezetének tartja fenn.⁴⁷ Arisztotelész véleménye Platónnal szemben az, hogy a szakértelem hiánya ellenére is a nép hivatott az alapvető politikai kérdések eldöntésére, és a műalkotásokat is végső soron a népnek kell megítélnie. Ezért a főhatalmat a nép számára kell biztosítani. Optimista a nép, a tömegek politikai és műbírálói szerepét illetően. „A többi eshetőségről hagyjuk a tárgyalást máskorra” — írja — „az azonban, hogy a főhatalom inkább a népnek, mint a legkiválóbb, de csekély számú polgárnak kezében legyen, azt hiszem, megoldást nyerhet, s védelmére egyet-mást föl lehet hozni, sőt könnyen igazságnak is bizonyulhat. Mert hisz a sokfejű tömeg, amelynek mindegyik tagja bizony nem komoly férfi, mégis, ha összesereglik, többet érhet amazoknál, persze nem egyenként, hanem egészben véve, aminthogy a közadakozásból összehordott lakoma is többet ér, mint az, amelyet egy ember költsége fedez; mert egy népes tömeg mindegyik tagjában van egy morzsányi erény és értelem, és ha ilyen tömeg összegyülekezik, mintegy egy emberré válik, s miként sok lába, keze és sok érzéke van, ugyanazt mondhatjuk jelleméről és értelmi képességéről is. Ezért is ítéli meg helyesebben a nagyközönség a zenei és a költői műveket: az egyik ember ezt, a másik azt veszi észre bennük, mind együttvéve aztán megítélik az egészset.”⁴⁸ Arisztotelésznél mindez nemcsak politikai hitvallás, hanem a

⁴⁶ „Szólón, úgy látszik, csak a legszükségesebb hatalmat adta meg a népnek, ti. a hivatalnokok választásának és hivatali működésük felülvizsgálataának a jogát, (mert ha még ez a joga se volna meg, a nép rabszolga lenne és az államrend ellensége)...” (*Politika* II. könyv, 12 fej. 1274a 15–18.)

⁴⁷ Meg kell azonban jegyezni, hogy a *Törvényekben* Platón a népnek részt biztosít a tanácskozó és a bírói funkciók gyakorlásában, és szükségesnek tartja, hogy az állam elleni bűncselekmények feletti bíraskodásban a nép részt vegyen: „Ami pedig az államellenes cselekményeket illeti, ily vádak esetén először is szükséges, hogy a sokaságnak is adjunk szerepet az ítélkezésben; hiszen ha valaki az állam ellen vét, akkor mindenki ellen vét, akkor mindenki sértett, és joggal nehezményeznék a polgárok, ha nem vehetnének részt az ilyen ügyek megítélésében.” (Platón: *Törvények* VI. könyv, 767e 9–768a 3. In: *Platón összes művei* II. Bp. 1943. 812–813. o. Kövendi Dénes fordítása.)

⁴⁸ *Politika*, III. könyv, 11. fej. 1281a 39–1281b 10.

fogalmak szigorú elemzésének eredménye is. Ha a városállam valóban városállam, vagyis szabad és egyenlő emberek életközössége, akkor a polgárok egy része sem lehet teljesen kizárva a város életét illető döntésekből. Az idézett sorokhoz azonban Arisztotelész hozzáteszi azt is, hogy lehet olyan tömeg is, amely nem alkalmas az említett jogok gyakorlására. Továbbá úgy véli, hogy azoknak, akik szegények is és semmiféle erénybeli kiválóságuk sincs, nem kell részesedniök a magasabb állami tisztségekben. Bár meg van győződve a demokráciák győzelmének csaknem megfellebbezhetetlen, feltartóztathatatlan bekövetkeztéről, a demokráciát mégis az egyoldalú, elfajult államok közt emlegeti. Átlagos és valóságosan létező feltételek mellett megvalósítható jó államnak a politeiát tartja, politeiák kialakítását szorgalmazza. A demokráciában a legszegényebbek is résztvehetnek a népgyűlésen, ez gyakran jön össze, és túl nagy a hatalma. A politeiában csak azok lehetnek a népgyűlés tagjai, akik legalább annyi vagyonnal rendelkeznek, amennyi a nehézfegyverek megszerzéséhez szükséges. A teljes jogú polgárok tehát a nehéz fegyverzetű harcosok, a hopliták. Ezek egyben minden tisztséget is viselhetnek. A politeiában a népgyűlés ritkán ül össze, és kevés kérdés tartozik hatáskörébe, ellenben nagy a különféle hivatalok, vezetői testületek hatalma. Mindezekben a politeia különbözik a demokráciától, és különösen a demokráciák rosszabb válfajaitól. A politeia kormányzati berendezkedésének leírása azonban Arisztotelésznél nem teljesen egyértelmű.

A politeia a középrétegek uralma lenne az egész szabad lakosság érdekében, ellensúlyozva a gazdagok és szegények csoport- és pártérdekeit. Arisztotelész elemzői joggal jegyzik meg, hogy indokolatlanul idealizálja a középrétegek uralmát. Semmiféle biztosíték nincs arra, írják, hogy a középrétegek a gazdagokkal és szegényekkel ellentétben valóban az egész lakosság érdekében kívánnak kormányozni, nem pedig a saját középréteg-érdekeiknek megfelelően. Hogy a demokráciák az athéni demokrácia hanyatlása ellenére, Arisztotelész minden elméleti fenntartása ellenére milyen hatalmas hatást gyakoroltak erre az Athénben polgárjoggal nem rendelkező idegenként élő zsenire, azt mi sem mutatja jobban, mint az, hogy a politeia tárgyalásánál olyan rendszabályt is helyesel, amely az ő elmélete szerint már az elfajuló, rosszabbik fajta demokrácia egyik vonása, nevezetesen a népgyűlés, a bíróságok, a tanács vagyontalan tagjainak napidíjban való részesítését. Joggal jegyzi meg ezzel kapcsolatban Susemihl Arisztotelészről: „...végül is jobban közeledett az abszolút népuralomhoz, mint ahogy saját maga hiszi, és politeiája nem nagyon más, mint az árnyoldalaitól megszabadított attikai demokrácia”.⁴⁹ Tulajdonképpen még a politeia is inkább elméleti lehetőség, mint létező valóság. Leginkább ott valósítható meg, ahol a középréteg nagyszámú a szegényekhez és gazdagokhoz viszonyítva. Ez azonban ritkán fordul elő. Azonkívül az oligarchikus államok a befolyásuk alatt álló területeken oligarchikus kormányzatokat kívánnak kialakítani, a demokratikus államok pedig demokratikusakat. Így Arisztotelész azt írja, hogy csak egyetlen férfi törekedett eddig politeia kialakítására. Hogy kire gondol azt erősen vitatják. Egyesek Solónra, mások Thérámenészre, ismét mások Nagy Sándorra gondolnak, de számos egyéb „jelölt” is szerepel. De másfelől Arisztotelész, mint korábban már láttuk, beszél olyan múltbeli politeákról is, amelyeket saját létrejöttük

⁴⁹ Susemihl: *id. mű*, I. 68. o.

idején, Arisztotelész szerint nem teljesen helyesen, demokráciáknak neveztek. A jelent illetően viszont úgy véli, hogy leginkább ott valósítható meg politeia, ahol jelenleg demokrácia uralkodik.

Arisztotelész részletesen foglalkozik a forradalmak, lázadások okaival és ellenszereikkel. A lázadás oka sokféle lehet, de valamennyinek eleme az, hogy vagy a lakosság egy jelentős része, vagy egy, vagy néhány ember úgy érzi, hogy helyzete igazságtalan, hogy sérelmei vannak. Vagy jobb anyagi helyzetre, vagy nagyobb hatalomra, vagy több megbecsülésre törekcszenek. Lázadás oka lehet az is, hogy félnek valamely fenyegető veszélytől, amelyet a fennálló hatalom megdöntésével akarnak megelőzni. Anyagi érdek, becsvágy, félelem, sérelem tehát egyaránt szerepelhet a lázadás és forradalom okaként. Alááshatják egy állam biztonságát észrevehetetlen, apró, jelentéktelen változások is, mert lassan új erőviszonyokat alakítanak ki. A lázadás és forradalom ellenszerei: gondoskodni arról, hogy minél kevesebb ember érezze magát igazságtalanság által sújtottnak, mérséklet, engedményeket tenni az uralom alatt állóknak. Minél kevésbé oligarchikus egy oligarchia, minél kevésbé demokratikus egy demokrácia, minél közelebb áll a királysághoz a zsarnokság, annál tartósabb. Az állampolgárokat az államforma, az alkotmány érdekeinek megfelelően kell nevelni.

Azt mondhatnók, hogy a valóságosan létező államformák vizsgálatában Arisztotelész a természetkutató tárgyilagosságával jár el. Egyformán tanácsokat ad az oligarchia és a demokrácia, a politeia és a zsarnokság megórzését illetően. A kormányzati formák változását illetően Newman elemzése szerint Arisztotelész két fő okot állapít meg. Egyrészt a társadalmi szerkezetben beálló változásokat, illetve nagy társadalmi osztályok, rétegek érdekeit, másrészt az igazságosra vonatkozó téves felfogásokat. Newman szerint azonban a két nézet nincs kibékíthetetlen ellentétben egymással, mert mondhatjuk azt, hogy az igazságosnak ilyen vagy olyan felfogása általában jellemző egyik vagy másik osztályra. Érdeemes itt megemlíteni, hogy Arisztotelész nemcsak az oligarchikus és a demokratikus állam osztályuralom jellegét ismeri fel, mint erről már korábban szó volt, hanem a királyságnak és a zsarnokságnak az osztályharccal való kapcsolatát is. „A monarchia két formájának már az eredete is ellentétes; a királyság ti. a jellemes és érdeemes polgároknak a néppel szemben való támogatására alakul, s királlyá rendesen oly jellemes férfit szoktak tenni, aki erényével, az erényből fakadó tetteivel vagy őseinek érdemeivel kimagaslik a többi közül; a zsarnok azonban a nép tömegéből emelkedik ki az érdeemes és jellemes polgársággal ellentétben, hogy a népnek semmi jogtalanságot se kelljen eltűrnie.”⁵⁰ Arisztotelész azonban nem ismeri fel, hogy e gondolataival valójában helyesbíti azt a nézetét, amely szerint az igazán nagy bűnök oka nem kapcsolható össze a vagyonegyenlőtlenséggel. Phaleasz vagyonegyenlőséget követelő tanításának bírálatában írja: „S bizony a legnagyobb bűnöket a túlzott igények, nem pedig a szorult helyzet miatt követik el az emberek (nem azért lesz valaki zsarnokká, hogy meg ne fagyjon; ezért is olyan nagy aztán a becsülete annak, aki megöl — nem egy tolvajt, hanem egy zsarnokot!); úgyhogy bizony csak a kis ballépések ellen nyújt biztosítékot a Phaleasz-féle alkotmányforma.”⁵¹ Amikor

⁵⁰ *Politika* V. könyv, 10. fejt. 1310b 7—14.

⁵¹ *Politika*, II. könyv, 7. fejt. 1267a 12—17.

Arisztotelész kimutatja, hogy a zsarnokság hogy függ össze a nép és az előkelők közötti osztályharcral (s ezen keresztül a vagyonegyenlőtlenességgel), akkor valójában lerontja saját korábbi fejtegetéseit. A zsarnok valóban nem az egyszerű egyéni anyagi szükségletek kielégítése céljából lesz zsarnokká, ebben Arisztotelésznek igaza van. De ha nem léteznék vagyonegyenlőtleneségből fakadó osztályharc, akkor aligha lenne objektív lehetségsége egy zsarnok fellépésének.

Az igazságosság és egyenlőség kérdésében Arisztotelész azt vallja, hogy bizonyos tekintetben minden szabad polgár egyenlő, egyikük sem rabszolga, valamennyien a városállam tagjai, polgárai. Más tekintetben azonban nem teljesen egyenlők. Van aki vagyonával, van aki kiválóságával kiemelkedik a vagyonnal és erény szerinti kiválósággal nem rendelkezők tömegéből. Ezeknek olyan arányban kell részt biztosítani a hatalomban, a tisztségekben, amely arányban hozzájárulnak a városállam közös életének megjavításához, a város ügyeinek előbbreviteléhez vagyonukkal, illetve kiválóságukkal. Szerinte az igazságos az, ami közhasznú, minden résztvevő számára biztosít valamiféle előnyt, hasznot. Ennek a felfogásnak az alapján vallja, hogy a rabszolgaság igazságos abban az esetben, ha a rabszolgának is előnyös rabszolgai helyzete. Ennek a felfogásnak az alapján veti el a kiemelkedő erényűek és a gazdagok azon törekvését, hogy minden politikai hatalmat a maguk kezében összpontosítsanak a nép kizárásával. De ugyanezen felfogás alapján veti el a demokratáknak azt a törekvését is, hogy az államot a teljes egyenlőség elve alapján rendezzék be.

Mindezzel összefügg az a tanítása, hogy más és más viszonyok, előfeltételek mellett más és más államforma a megfelelő. A kezdeti kicsiny városállamokban, amelyekben kevés volt a kiemelkedő, vezetésre alkalmas férfi, teljesen helyénvaló volt a királyság. Később a vezetésre hivatott emberek számának megszorodásával a királyság elvesztette létjogosultságát. Megfelelőbb ilyen viszonyok mellett az arisztokratikus állami berendezkedés. Azokon a helyeken, ahol a hadviselésben a lovasság alapvető szerepet játszik, a gazdagok uralma, az oligarchia alakul ki, hiszen a lótenyésztés nagy vagyont igényel. Ilyenkor az oligarchia nemcsak kialakul, hanem bizonyos tekintetben jogos is, mert a gazdagok valóban jelentős részt vállalnak a városállam védelméből. Ahol a hadviselésben a nehézfegyverzetű gyalogság a fő erő, ott könnyen alakulhat ki politeia.

Az abszolút királyságról szóló tanítása is ebbe a gondolatmenetbe illeszkedik be. Ha egyetlen ember annyira kimagaslik az összes többi közül, mint az istenség az emberek közül, akkor neki kell vezetnie, minden hatalmat a saját kezében tartva. Ez azonban inkább csak az elmélet teljessége kedvéért kigondolt lehetőség. Az ilyen abszolút király a törvényeknek sincs alávetve. Minden más esetben a törvényeknek kell uralkodniuk. A törvény az észet képviseli, az ember azonban ki van téve az indulatok hatásának. Arisztotelész azonban, éppúgy mint már előtte Platón, jól tudja, hogy a törvény nem lehet tekintettel minden sajátos körülményre, hogy a törvény alkalmazása bizonyos sajátos esetekben a törvényhozó szándékával ellentétben nem igazságosságot eredményez, hanem az ellentétét. Ezért még a törvény uralmánál is, amely a legjobb, jobb lenne egy olyan ember uralma, aki minden egyes esetben helyesen tudná eldönteni, mi az igazságos és méltányos, és akinek döntési lehetőségeit törvényes előírások nem korlátoznák, kezét nem kötnék meg. De hol van ilyen ember? És ha van, mi biztosít arról, hogy mindig ész-

lényként fog viselkedni, hogy nem fogják indulatai elragadni? Arisztotelész tehát a törvény uralmának híve. Az elfajult államformák változatai közül is azokat tartja jobbaknak, amelyek még tekintetbe veszik a törvényeket, s azokat a legrosszabbaknak, amelyekben a hatalom birtokosai a törvények fölé helyezik magukat. A törvények azonban lehetnek jók vagy rosszak. Minden államforma a maga jellegének megfelelő, saját fennmaradását biztosító törvények kialakítására törekszik. A jó, normális törvények azok, amelyeket egy jó államformában az államforma jellegének megfelelően, valóságos, nem pedig vélt érdekeinek megfelelően hoznak.

Korábban egyes görög szofisták azt vallották, hogy a törvények önkényesen kialakított szabályok, pusztán az emberi megállapodás termékei. Ebben különböznek a törvények, szokások, erkölcsök, vallások, alkotmányok a természet rendjétől. A természet rendje mindenütt ugyanaz. A tűz mindenütt éget, az emberek mindenütt az orrukon át lélegzenek és a szájukon keresztül táplálkoznak. Ezzel szemben a vallás, az erkölcs, a szokás, a törvény, az alkotmány mindenütt más és más. Egyiptomban állat alakú isteneket tisztelnek, a görögöknél ember alakúakat. Athén, Spárta, Egyiptom, Perzsia alkotmánya, törvényei és erkölcsi igen nagy eltérést mutatnak. Arisztotelész nem mehetett el szó nélkül egyes szofisták e tanítása mellett. Leghatározottabban a *Nikomakhoszi Ethika* V. könyvének 10. fejezetében foglalkozik ezzel a kérdéssel. Válaszának lényege: az intézmények, szokások, törvények változékonysága nem érv az ellen, hogy van valami természettől fogva igazságos s ez mindenütt egyaránt érvényes. Vannak persze olyan törvények, amelyek valóban önkényesek, csak emberi megállapodáson nyugszanak. A természettől fogva igazságos is változhat, nemcsak az önkényes megállapodásból létrejött törvény. Az emberi megállapodással létrehozott törvények sokfélék, hiszen az alkotmányok is sokfélék. A sokféle alkotmány azonban nem egyenlő értékű. A legjobb alkotmány mindenütt természettől fogva csak egy és ugyanaz lehet. Ha ezt a szövegrészt egybevetjük és kiegészítjük a *Nikomakhoszi Ethika*, a *Politika* és a *Rhetorika* különböző egyéb helyeivel, akkor a következő arisztotelészi felfogás bontakozik ki előttünk. A különféle államok ténylegesen rögzített, írásba foglalt törvényei mellett léteznek az iratlan törvények is, az igazságosnak és jogosnak a természettől való szabályai. A valószínűleg létező alkotmányok és törvények sok tekintetben meg is egyezhetnek ezen iratlan, természettől való igazságosság követelményeivel, sok tekintetben el is térhetnek tőlük. Alkotmányok és törvények annál jobbak, minél inkább megegyeznek a természet szerinti igazságosság követelményeivel, és annál rosszabbak, minél inkább eltérnek tőlük.

Ezen természet szerinti igazságosság alapvető követelményei: igazságos az, ami közhasznú, a kormányzatnak az egész városállam érdekeit kell szolgálnia, az egyenlő embereknek egyenlően kell jóból és rosszból részesedniük, az átlagtól eltérő és közhasznú érdemet külön is kell jutalmazni és elismerni. Éppen ezen elvek alapján tartja Arisztotelész a királyságot, arisztokráciát, politeiát jó államformáknak, a zsarnokságot, oligarchiát, demokráciát pedig rosszaknak, természetelleneseknek. „Mert vannak olyanfajta emberek, akik természettől despotikus kormányzat alatt való életre alkalmasak, mások királyi kormányzat alatt való életre, és ismét mások egy szabad kormányzat alatt való életre, mindezen kormányzatok igazságosak és hasznosak a szóban forgó nép számára. Nincs azonban olyan nép, amely természet szerint arra lenne alkalmas, hogy zsarnoki kormányzat alatt éljen, s a többi

kormányformák közül egyik sem természetes, amelyik elfajult. Ezek az elfajult kormányformák ugyanis a természet ellenére jönnek létre.”⁵²

Arisztotelész e tanításában meg kell különböztetnünk a maradandó igazságot és sajátos, a korhoz és a gondolkodóhoz kötött felfogás- és kifejtésmódját. Egyet kell ma is értenünk Arisztotelésszel abban, hogy elveti azt a nézetet, amely szerint a jogos és az erkölcsös valami önkényesen megállapítható dolog lenne, egyet kell érteni vele abban, hogy a különböző, egymástól eltérő jogrendszerek és szokások, erkölcsök nem azonos értékűek. Még inkább Arisztotelész érdemének kell tekintenünk, hogy azt az igazságot és jót, amelynek az emberi önkényre való visszavezethetőségét tagadta, amelyet a maga igazi valójában az emberi önkénytől és elismeréstől függetlenül tartott, nem kívánta valami teljesen változatlanul, egyszer s mindenkorra adottnak tekinteni, hanem változó jellegét elismerte.⁵³

Az általános érvényű iratlan törvények megkülönböztetése az egyes államok törvényeitől Arisztotelésznél nem új jelenség a görög történelemben. Arisztotelész maga hivatkozik a *Rhetorikában* Szophoklész Antigonéjára, Empedoklész bizonyos soraira, Alkidamasz egy beszédére.⁵⁴ Hivatkozhatott volna még korábbi szerzőkre is, pl. Hérakleitoszra. De ez a törekvés még sokkal erősebb Arisztotelész után, mint előtte. E gondolat végigvonul az európai történelem évszázadaiban, még napjainkban is vannak képviselői. Természetjogi tanításoknak nevezzük igen régi időktől fogva az ilyen elméleteket, melyek a valóságos pozitív jogrendszereket egy állítólagos természetes jog mércéjén mérik le s ítélik meg.

Az ókortól kezdve egészen a 18. századig megtaláljuk a természetjogi elméletek egymással szembenálló, haladó, demokratikus, néha forradalmi, illetve konzervatív, a kiváltságokat s elavult intézményeket védő változatait. Rousseau tanítása a társadalmi szerződésről szintén a természetjogi elméletek közé tartozik, egyik forradalmi változatuk. Hogy Arisztotelész milyen politikai

⁵² Uo. III. könyv, 17. fejt. 1287b 37–41. A despotikus kormányzat az a kormányzat, amelyet az úr gyakorol a háztartásában levő rabszolgák felett. A szabad kormányzat az, amely a politeiában valósul meg. A szöveg értelmezésénél a döntő pontokon Liddel-Scott türannikosz címszavát és J. Tricot 1962-ben megjelent *Politika*-fordítását s magyarázó jegyzeteit vettem alapul.

⁵³ „Mármost, hogy ama jelenségek közt, amelyek másképp is lehetségesek, melyik az, amely természettől fogva van, s melyik az, amely nem ilyen, hanem törvényen, azaz emberi megállapodáson alapszik, bár mind a kettő egyaránt változandó; ez a kérdés éppoly könnyen eldönthető, mint az előbbieik.” (Arisztotelész: *Nikomakhoszi Ethika* V. könyv, 10. fejt. 1234b 30–33. Parthenon-kiadás I. köt. 250. o.)

⁵⁴ „A jogos és a jogtalan cselekedeteket kétféle törvényre vonatkoztatva határozzák meg, és abban a tekintetben is kétféleképpen, hogy kikkel szemben követik el őket. Törvénynek pedig részben a saját törvényt, részben a közös törvényt mondom. Saját törvénynek mondom azt, amelyet minden egyes [közösség] saját magára vonatkoztatva határoz meg, ennek pedig egyik része iratlan, másik része meg az írott törvény, közös törvénynek pedig a természetnek megfelelőt mondom. Van ugyanis valami természettől való, közös [általános érvényű] jogosság és jogtalanság, melyet mindenki a lelkében sejt, még akkor is, ha az embereknek nem lenne egymással semmiféle közösségük vagy szerződésük. Úgy látszik, hogy ilyen természettől való jogosságra és jogtalanságra utal Szophoklész Antigonéja is, mikor azt mondja, hogy jogos, hogy eltemette Polüneikézt a titalom ellenére, mivelhogy ez a cselekedete a természet rendelése szerint jogos.

„Mert nem ma vagy tegnap lépett életbe az,
De nincs ember ki tudná, hogy mióta áll.”

(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

következtetésekre jutott a saját természetjogi tanítása alapján, azt az előzőkben láthatjuk. Egy tekintetben azonban nincs különbség haladó és reakciós természetjogi elméletek között. A természetjogi elméletek mint olyanok, tehát valamennyi változatuk tudományosan a maguk alapjaiban meghaladtak, tarthatatlanok. Amíg valamennyi természetjogi elmélet a valóságosan létező államok fennálló jogrendszerét az ember vagy az állampolgár állítólagos „természetes” jogából és kötelességeiből kiindulva ítéli meg, támadja vagy igazolja, addig a marxista tudomány az egyes korok jogrendszereit is és az őket megítélő, egymással küzdő természetjogi elméleteket is az illető korszakok anyagi termelési viszonyainak, osztályviszonyainak jellegéből, alakulásából, történetéből érti meg és magyarázza.

Arisztotelész szerint az állam törvényei mindenre kiterjednek, a boldogság előfeltételeit is szem előtt tartják, egyúttal az alapvető erkölcsi erények tekintetében is adnak előírásokat, bátorságra, önmérsékletre, szelidségre és az összes többi erények gyakorlására utasítanak, a jó törvények helyesen teszik ezt, a rossz törvények pedig helytelenül.⁵⁵ Mindez csak fokozza a törvények jelentőségét. A törvényeknek nemcsak előírni kell, hanem egyben a lakosságot az alkotmány szellemében nevelni is. Arisztotelész és Platón különös jelentőséget tulajdonít a törvényhozó személyének. A legfontosabb alkotmányok esetében a törvényhozó egy ember, aki egy időre átforgalmazza az egész államot (Szolon, Lükorgosz, Kharondasz stb.), s irányt ad a város

És amint Empedoklész beszél arról, hogy a lélekkel rendelkező lényt nem szabad megölni. Ez ugyanis nem olyan, hogy egyesek számára jogos, mások számára pedig jogtalan,

’Ám ami törvény mindnek az éther tág birodalmán
Nyúlik az át végig s a roppant földnek egészén’,

és miként Alkidamasz mondja a messzenébeliek ügyében tartott beszédében.” (Arisztotelész: *Rhetorika*, I., 13, 1373b 2–18.) A fenti sorokból az is látható, hogy az „íratlan törvény” nem mindig csak a természettől való törvényt jelenti, hanem jelentheti az egyes közösségekben kialakult, de jogszabályban nem rögzített szokásokat is, amelyek azonban nem általános érvényűek. Íratlan törvény és természettől való törvény kifejezések arisztotelészi használatát, a két kifejezés egymáshoz való viszonyát behatóan elemzi J. A. Stewart a *Nikomakhoszi Ethikához* írt kétkötetes magyarázó jegyzeteiben. (*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. II. Oxford at the Clarendon Press, 1892. 326–327 o.) Az Empedoklészről idézett sorok mint 135. töredék szerepelnek Diels-Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker* Empedoklész-fejezetében. Az utolsó sor vége azonban *Jamblikhosz* tagolásában talált elfogadásra, és nem Arisztotelészében, így a mérhetetlen föld helyett, mérhetetlen ragyogás olvasandó. A szögletes zárójelbe tett szavak Arisztotelész szövegében nem szerepelnek, de a magyarban szükségesek a megértéséhez. Alkidamasz Arisztotelész által említett beszédéből egy, a *Rhetorika* e sorához írt szkhólion a következő mondatot idézi mint olyat, amelyre Arisztotelész utalása feltehetően vonatkozik: „Az isten mindenkit szabadnak hagyott, a természet senkit sem tett rabszolgává.”

⁵⁵ Arisztotelész, *Nikomakhoszi Ethika*, V. könyv, 3. fej. 1129b 14; 25. „A törvények általában mindenről intézkednek, s vagy a mindenkit érintő közérdeket szolgálják, vagy csak az uralkodó rend érdekeit — akár kiválóságnak, akár más körülménynek köszöni is ez a rend a boldogságait; szóval ebben az értelemben igazságszónak és jogosnak azt mondjuk, ami a közbizalmat s ennek elemeit az állami közösségben létrehozza és biztosítja. A törvény pl. elrendeli, hogy viselkedjünk úgy, mint a bátor ember: ne hagyjuk el helyünket a csatában, ne hátráljunk meg, ne dobáljuk el fegyvereinket; vagy mint józan és fegyelmezett ember: ne paráználkodjunk, senkin erőszakot ne tegyünk; mint a szelíd ember: senkit meg ne üssünk, ne szidalmazunk; s ugyancsak szabályoz minden egyebet, ami a többi erény, illetve gonoszság körébe tartozik: egyes dolgokat megparancsol, másokat pedig megtilt — helyesen akkor, ha a törvény jól van megalkotva-de már sokkal rosszabbul, ha rögtönözve készül.” (Parthenon-kiadás. I. köt. 218. o.)

későbbi történetének. Platón és Arisztotelész önmagukat is ilyen törvényhozóknak gondolják legjobb államaik számára. A törvényhozó szerepének ez a felnagyítása, eltúlzása valójában olyan idealista vonás Arisztotelésznél, amely szembenáll a társadalmi jelenségeknek az anyagi életviszonyokból való magyarázatára tett, a korábbiakban vázolt, a materialista történetiszemlélet irányába mutató erőfeszítéseivel. Ugyancsak mint a társadalmi jelenségek idealista felfogását kell számon tartanunk nála a nevelés lehetőségeinek eltúlzását, a nevelés államformáló szerepének gondolatát. Végső soron Arisztotelész azt vallja, hogy a nép erkölcsi jelleme az, ami az állam és alkotmányformákat fenntartja, sőt létre is hozza. Bizonyos erkölcsi jellemek megfelelő államformákat hoznak létre. A jobb erkölcsi jellem jobb államot hoz létre. „Senki sem vonhatja kétségbe, hogy a törvényhozónak főképpen az ifjak nevelése körül kell fáradoznia; mert ha ez nem történik meg, akkor az állam alkotmánya sanyal meg: hiszen mindegyik alkotmányhoz külön-külön kell szabnia a nevelést; ti. a polgárságnak az államforma jellegéhez vágó lelki alkata tartja fenn rendszerint az illető államformát, sőt *eredetileg is az alapozza meg*, pl. a demokratikus elkövet a demokráciát hozza létre, az oligarchikus az oligarchiát. S mindig a legkiválóbb jellem a jobb államforma létrehozó oka.”⁵⁶

Hasonló idealista vonásokat találunk Arisztotelész természetfelfogásában és ehhez kapcsolódó természetjogi tanításában, a városállamról mint olyanról szóló nézeteiben.

Arisztotelész természetfelfogása teleologikus. Tanítása szerint a dolog lényegét a célja, rendeltetése, funkciója határozza meg. A meghatározás, amely nélkül nincs igazi tudományos vizsgálódás, éppen a dolognak ezt a rendeltetését, célját, funkcióját jelöli meg. A dolog rendeltetése, amelyet a dolog meghatározása kifejez, egyben megszabja a dolog anyagát is. A fűrészlé, ha egyszer valóban fűrészként kell szerepelnie, nem készülhet gyapjúból. Hasonlóan az állati szervezetben is az egyes szervek rendeltetése, funkciója határozza meg Arisztotelész szerint azt, hogy milyen anyagi alkotórészekből épül fel a szerv. A természetesen keletkező és növekvő dolgok esetében a dolog célja csak a dolog növekedésének, fejlődésének végén valósul meg. Ez a megvalósult cél egyben jó is, és a dolog igazi lényegét, igazi természetét jelenti. A dolog igazi formája és természete tehát csak a megvalósult cél, amely a növekedési, fejlődési folyamat betetőzése, lezárása. Az egész világ célszerűen van berendezve. A természet semmit sem tesz hiába, cél nélkül. Az élettelen anyagok esetében a célok még nem olyan világosan felismerhetők, mint az élővilág esetében. De az élettelen természetről is el lehet mondani, hogy föld, víz, levegő, tűz azt a célt szolgálják, hogy egyesüléseikből létrejőjenek azok a magasabb szervezetszerű anyagok, amelyek az élőlények szerveinek szövetét alkotják. Az élőlények szervei az élőlény és fajaik fennmaradását, életét szolgálják. A növények az állatok fennmaradását teszik lehetővé, az állatok az ember életéhez szükséges feltételeket szolgáltatják. Az emberek egy részét pedig a természet rabszolgaságára jelöli ki, hogy így biztosítsa más emberek magasabb rendű életét. Ezért teljesen természetes és igazságos a rabszolgaszerző háború is. „De ugyanúgy természetes az is, hogy mihelyt valami a világra jött, arról a természet gondoskodik, s higyük el, hogy a növények az állatok kedvéért, az állatok pedig az ember kedvéért vannak, és pedig a háziállatok munkára és táplálkozásra egyaránt, a vadak pedig, ha nem is

⁵⁶ *Politika* VIII. könyv, I. fejelet eleje, 1337a 11–18.

mind, de a legnagyobb részük, táplálkozásra s más hasznos célra szolgálnak, hogy ruha és egyéb szükségleti cikkek készüljenek belőlük. Ha tehát a természet sem tökéletlenül, sem hebehurgyán semmit nem alkot, ebből szükségképp az következik, hogy mindezen teremtményt az ember használatára hozta létre. Így a hadvezetés művészete is valamiképpen természetes vagyonszerző vállalkozás (s a vadászat is ide számít), melyet a vadállatokkal szemben és az olyan emberekkel szemben, akik, bár a természettől fogva engedelmesre születtek, de ebbe nem akarnak beletörődni, alkalmazni kell” — írja Arisztotelész a *Politika* I. könyvének 8. fejezetében.⁵⁷

Ahol jobb és rosszabb megoldás egyaránt lehetséges, ott a természet mindig a jobb megoldásra törekszik, de ez nem mindig sikerül neki.

Mint látható, Arisztotelész gyakran beszél úgy a természetről, mintha az egy személy, tudatos lény lenne. Ez azonban ne tévessen meg bennünket. Nála a természet nem személy, nem tudatos lény. A természet a dolgok belső jellegét jelenti nála, ehhez a belső jelleghez azonban hozzátartozik egy bizonyos fajta önmozgás az alacsonyabb rendű szervezettségtől, megformáltságtól a magasabb rendű megformáltság felé. Az élővilágra vonatkozóan Arisztotelész ezt a teleologikus, célokági felfogást a régi görög természetfilozófusokkal szemben szenvedélyesen vitatkozva fejti ki. Ezt az idealista álláspontját védelmezve veti el Arisztotelész a fajok fejlődésének fantasztikus formában való empedoklészi megsejtését és az emberi kéz szerepére vonatkozó zseniális anaxagoraszi gondolatot.⁵⁸

A világ célszerű berendezettségének ez a gondolata befolyást gyakorol Arisztotelész politikai elméletére is. Tanítása szerint a városállamnak is természettől rendelt célja van, amely egyben a városállam lényege is. Ez a cél nem a vagyon biztosítása és növelése, nem a termékek cseréjének biztosítása, nem a jogtalanság és sérelem elleni védelem, nem a katonai együttműködés. Ez a cél a nemes, erkölcsileg szép élet. Ebből a meggyőződésből Arisztotelész számára több következtetés fakad. Először: azok az államok, amelyeknek berendezkedése nem erre a célra irányul, tökéletlenek. Másodszor: az államban a legjelentősebb szerepet azoknak kellene játszaniuk, akik polgártársaikat az erényes életre tudják nevelni. Harmadszor: hogy mi az igazságos és mi az igazságtalan a városállamban, azt általában erre a célra, vagyis a városállam

⁵⁷ *Uo.* I., 8, 1256b 15—26.

⁵⁸ „Anaxagoras az azt mondja, hogy az állatok közül azért az ember a legértelmesebb, mert kezei vannak. Indokolt azonban azt feltételezni, hogy mivel a legértelmesebb, azért kapott kezeket. A kezek ugyanis szerszámok, a természet pedig, akárcsak az értelmes ember, minden egyes szerszámot annak oszt ki, aki élni tud vele. Helyénvaló ugyanis, hogy inkább a fuvolaművésznek adjanak fuvolákat, mintsem hogy a fuvolák tulajdonosát lássák el a fuvolázás művészetével. Mert [aki ennek megfelelően járt el az] nagyobbhoz és fontosabbhoz adta hozzá a kisebbet, nem pedig a kisebbhez a becsesebbet és nagyobbbat. Ha tehát így a jobb, a természet pedig a lehetséges változatok közül a legjobbat tartotta meg, akkor nem a kezek miatt a legértelmesebb lény az ember, hanem mivel az állatok közül a legértelmesebb, azért vannak kezei. A legértelmesebb lény használja ugyanis helyesen a legtöbb szerszámot, a kéz pedig, úgy tűnik, nem egy szerszám, hanem sok, ugyanis úgyszólván a szerszámoknál előbbi és fontosabb szerszám. A természet tehát annak adta a szerszámok közül a legtöbb dologra használhatót, a kezet, aki a legtöbb mesterséget képes önmagába befogadni.” (Arisztotelész: Az állatok részeiről. IV., 10., 687a 7—23.) A „szerszámoknál előbbi és fontosabb szerszám” (organon pro organón) kifejezést illetően Newman értelmezésére támaszkodtam. Ő felsorolva egy sor mások által adott értelmezési változatot, fejtegetéseit így fejezi be: „Talán, valahogy mégis, ennél valami több lehet a jelentés — 'olyan szerszám, amely megelőz más szerszámokat és amely nélkül ezek hasznavehetetlenek.’” (Newman: *id. mű* II. 138. o.)

lényegére való tekintettel lehet és kell megállapítani. Hogy erénybeli kiválóság és műveltség, gazdagság, szabad polgárnak való születés milyen jogokat biztosít az állami tisztségekre, azt az szabja meg, hogy ki mivel és mennyire járul hozzá az állam céljának megvalósításához.

Mindez azt is jelenti, hogy Arisztotelésznél a városállamra vonatkozó tanítás sajátosan kétarcú. Láttuk már a materializmus irányába mutató törekvéseit. Mint erre már utaltunk, sok helyen és igen világosan beszél az osztályok és kormányzati formák összefüggéséről. Így pl. „Az is érthető . . . , hogy a legtöbb városállam miért demokratikus vagy oligarchikus. Minthogy a városállamokban sokszor kicsi a középosztály, amelyik elem éppen felülkerekedik bennük, akár a vagyonos osztály, akár a nép, szóval akik letérnek a középutról, azok kormányozzák a maguk tetszése szerint a városállamot, s így vagy demokrácia, vagy oligarchia fejlődik ki.”⁵⁹ Nyugodtan mondhatjuk: tisztában van azzal, hogy a valóságosan létező görög államok az osztályuralom különféle fajtáit jelentik. Másfelől azonban Arisztotelész csak az úgynevezett rossz, elfajult államok lényegét látja abban, hogy egyik osztály uralma valósul meg bennük a másik felett. Az állam lényege azonban szerinte nem ez. Az elfajult, rossz államok nem valósítják meg az állam lényegét. Az igazi államnak szerinte — mai fogalmainkkal — osztályok felettinek kell lennie, az egész szabad lakosság érdekében kell uralkodnia, vezetnie. Meggyőződése szerint az állam a maga rendeltetése, igazi célja szerint nem osztálytermészeti, hanem osztályok feletti. (Legalábbis a szabad polgárok osztályainak tekintetében. A rabszolgák vonatkozásában más a helyzet.) Ez az osztályok feletti állam az a cél, amelyre a természet törekszik. Ez a cél azonban csak egészen sajátos feltételek mellett valósulhat meg. Érdekes, hogy egy helyen a városállamról mint akarattal rendelkező, mint saját törekvéssel rendelkező lényről beszél ebben az összefüggésben: „A városállam pedig, amennyire csak lehetséges, egyenlőkből és hasonlókból akar állni . . .”⁶⁰

Arisztotelésznek azt a tanítását, hogy az állam lényege az erkölcsileg szép, nemes élet, és hogy az igazi állam ennek megfelelően osztályok feletti, az állam idealista felfogásaként kell számontartanunk, amely szembenáll megfogalmazója saját materialista törekvéseivel, melyeket a valóságos államok magyarázatánál mutatott. Magyarázatánál — és nem bírálatánál. Mert amikor bírálja a valóságos államokat, akkor a mérce vagy próbakő az osztályok feletti állam idealista gondolata. Az a gondolat, hogy a tulajdon biztosítása és növelése, a csere biztosítása, az azonos területen való lakás, a rokonsági kapcsolatok, a katonai együttműködés mind csak szükséges előfeltételei a városállamnak, de nem alkotják tulajdonképpeni célját és lényegét.

A városállam lényegének idealista felfogását Arisztotelész igen határozottan meg is fogalmazza a *Politikában*. De kívül szemben, kivel vitatkozva teszi ezt? Talán kissé furcsának tűnik, de így igaz: Platónnal szemben, Platónt bírálva!

Platón szemére veti, hogy az ő kezdeti, úgynevezett „első” államában még nincsenek katonák és bírák. Ez a platóni felfogás olyan, mintha abból indulna ki, hogy az állam az élethez szükséges javak megszerzése érdekében jött volna létre, nem pedig az erkölcsileg szép elérése érdekében: „mintha az egész városállam az élethez szükséges javak kedvéért, nem pedig sokkal inkább

⁵⁹ *Politika*, IV. könyv, 11. fejt. 1296a 22—27.

⁶⁰ *Uo.* 1295b 25—26.

az erkölcsileg szépnek a kedvéért jönne létre, . . .”⁶¹ — kiált fel Arisztotelész. Tricot a *Politika* francia fordításához írt jegyzeteiben a következőket írja e helyről: „Így Platón az elemi társadalmat — melyet az első városállamnak nevez) — az anyagi szükségletekre alapozza. A *Törvényekben* (III. 676a és folytatása) inkább a társas ösztönt hangsúlyozza. Arisztotelész, ellenkezőleg, bár néha Platón véleményén van (mint I., 2, 1252b 29-ben), a társadalmat a tisztességre, a jóra (to kalon) alapozza: a haladás nyilvánvaló.”⁶² A magunk részéről hadd jegyezzük meg: ez a Tricot szerint nyilvánvaló haladás a városállam idealista felfogása irányába való haladás. Ezt az idealista felfogást, amely szerint az értelmi-szellemi az elsődleges, Arisztotelész a városállamot az élőlényekkel általában összehasonlítva igen határozottan fogalmazza meg: „Ha tehát a lelket is inkább tekintjük az élőlény részének, mint a testet, akkor a városállam esetében is az ilyeneket kell inkább részeknek tartani, szemben azokkal a részekkel, amelyek csak a szükségletek kielégítésére irányulnak, vagyis inkább kell résznek tartani a katonáskodó elemet, a törvényszéki igazságosság biztosításában résztvevő elemet, és ezek mellett még a tanácskozó-megfontoló elemet, a tanácskozás-megfontolás ugyanis a városállamra vonatkozó értelmi belátás feladata-munkája.”⁶³

Arisztotelész államfelfogásának most bemutatott kétarcúságával kapcsolatban néhány szót kell mondanunk a társadalmi osztályokra vonatkozó gondolataiban mutatkozó kettősségről, az itt megfigyelhető ellentétes jellegű mozzanatokról is. Már láttuk, hogy a városállamról beszélve Arisztotelész nem határolja el egymástól élesen a szó mai értelmében vett társadalmat és államot, de másfelől már kezdi megkülönböztetni. Ez meghatározza az osztályokra vonatkozó gondolatainak általános kereteit is. A városállam különböző részekből áll, és ezeknek a részeknek a vizsgálata rendkívül fontos, vallja. De micsodák ezek a részek, és melyek ezek a részek? Ezek a részek emberek meghatározott csoportjai. De mi határozza meg ezeket a csoportokat? Éppen ez az a kérdés, amelynek tekintetében a *Politika* különböző helyein kifejtett gondolatok nem teljesen egybehangzóak. Ezeket a részeket, csoportokat alapvetően a városállam életében betöltött szerepük, funkciójuk, munkájuk, feladatuk határozza meg. Ezek a funkciók lehetnek a termelésben és cserében betöltött funkciók, vagy lehetnek katonai, bírói, közigazgatási és államvezetési, államhatalmi funkciók. Itt egyszerre két dolgot kell idevágó fejtegetéseiben észrevenni. Arisztotelész tesz is meg nem is tesz különbséget a funkciók, szerepek e két sora között. Hogy tesz különbséget, az kétségtelen világossággal kiderül a IV. könyv 4. fejezetének azon fejtegetéseiből, amelyekből az előző bekezdés végén idéztünk. Nem lehet nem felismerni Arisztotelész soraiból, hogy meggyőződése szerint a városállamban vannak olyan részek, amelyeknek tevékenysége az élethez szükséges javak biztosítására irányul. Ilyen részekként említi a táplálékot előállító „sokaságot”, a földműveseket, a különböző kézműves mesterségek művelőit (ezek a mesterségek vagy az élethez szükséges javakat, vagy a fényűzést szolgáló cikkeket, vagy az erkölcsileg szép élethez nélkülözhetetlen termékeket állítják elő), a kereskedelem különböző fajtáival foglalkozókat, napszámos—bérmunkásokat (thészeket).

⁶¹ *Uo.* 4. fejt. 1291a 17—18.

⁶² Aristote: *La Politique* I. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1962. 273. o.

⁶³ *Politika* IV. könyv, 4. fejt. 1291a 24—28.

Fel kell figyelniük arra, hogy ezek azok a csoportok, amelyek a testnek felelnek meg akkor, amikor Arisztotelész a városállamot összehasonlítja a testből és lélekből álló élőlényekkel. Ezekről a csoportokról megkülönbözteti azokat a csoportokat és funkciókat, amelyek ezen összehasonlításban nem a testnek, hanem a léleknek felelnek meg. Ilyen csoportok: a katonák, a bírói testületek tagjai, az államügyekben tanácskozó és határozatokat hozó testületek tagjai.

Ha azonban mindez így van, miért mondjuk mégis azt, hogy Arisztotelész — legalábbis bizonyos határokon túl — nem tesz különbséget a különböző feladatokat ellátó, szerepeket betöltő emberek csoportjainak e két különböző sora között? Először is azért, mert a két sorra nincs külön-külön neve, szakkifejezése. Egyaránt a városállam részeinek nevezi őket. Másodszor azért, mert abból, hogy nincs külön-külön neve a csoportok e két sorára, megint csak az világlik ki, hogy nem különbözteti meg egymástól teljes világossággal és határozottsággal a szűkebb értelemben vett állam részeit és a társadalom osztályait. Aligha kételkedhetünk abban, hogy a földművelőknek a kézművesektől való különbsége és a bírói testületeknek a különféle közigazgatási illetve vezetői testületektől való különbsége nem azonos jellegű, nem azonos értékű, fontosságú. Ezt a tényt azonban a közös elnevezés — „a városállam részei” — elfedi.

Az e funkciók által meghatározott csoportok azonban nem olyanok, hogy egy és ugyanazon ember csak egyetlen ilyen csoport tagja lehetne. Ugyanaz az ember lehet egyszerre földműves is, kézműves is és a valamely tanácskozó és határozatot hozó állami testület tagja is, és bíró is. Ebből kiderül, hogy a városállam részei kifejezés néha funkció által meghatározott csoportot jelent, néha pedig magát ezt a funkciót. Ez ne lepjen meg bennünket. A lélek mint az élőlény „része” szintén nem valamiféle alkotó elemet, nem valami külön dolgot jelent az élőlény teste mellett, hanem az alapvető életfunkciók összességét. A rész és a funkció, tevékenység tehát Arisztotelésznél oly kifejezések, amelyek nem mondanak ellent egymásnak filozófiája más területein sem.

Amikor Arisztotelész a város részeit mint embereknek funkciójuk által meghatározott csoportjait fogja fel, akkor saját állattana lebeg szeme előtt. A különböző részek jellegét az állati szervezetben is az határozza meg szerinte, hogy mi a munkájuk, rendeltetésük a szervezet életében. Amikor a városállamot kívánja megérteni és megmagyarázni, az állati szervezetről indul ki mint modelltől. Ezért szokták társadalom- és államfelfogását nem minden jog nélkül organikus felfogásnak nevezni.

Az emberek csoportjait azonban egy másik alapon is megkülönbözteti Arisztotelész. Mégpedig vagyonuk nagysága alapján. Ha viszont így különböztetjük meg a csoportokat, akkor már nem fordulhat elő, hogy egy és ugyanaz az ember különböző csoportok tagja legyen. Ezért tűnik úgy, írja Arisztotelész, hogy elsősorban a gazdagok és a szegények a városállam tulajdonképpeni részei. Hozzáteszi ehhez még azt is, hogy mivel a vagyonosok kevesen, a szegények pedig sokan vannak, ezek a városállam részei közül az ellentétes részek.⁶⁴ Itt azonban Arisztotelész először is a vagyoni különbségek alapján meghatáro-

⁶⁴ Arisztotelész mintegy érezve, hogy itt a csoportok különböző alapokon történő megkülönböztetéséről van szó, most két kifejezést alkalmaz. A szegényekre és gazdagokra az előző bekezdésekben is használt merosz szót, azokra a részekre pedig, amelyek közül szegények és gazdagok az ellentétes részek, a szótárilag azonos jelentésű morion szót.

zott csoportokat egyszerűen csak felsorolja a funkciók alapján meghatározott csoportok között. Másfelől róluk beszélve a *tűnik*, *látszik* szavakat használja. Úgy tűnik, hogy ezek elsősorban a részek, úgy tűnik, hogy ezek az ellentétesek. Hogy ez a „tűnik”, „látszik” nem feltétlenül jól megalapozott vélemlényt jelöl hanem esetleg bizonyos okokon alapuló tévedést, azt bátran gondolhatja az olvasó és a magyarázó, mikor ugyanezen fejezet előző soraiban más részeknek, csoportoknak más alapon való felsorolását találta Arisztotelésznél. A legkevesebb, amit erről mondhatunk, hogy Arisztotelész szövege itt nem zárja ki egy ilyen értelmezés lehetőségét.⁶⁵

Megváltozik azonban a helyzet pár fejezettel később. Ugyanennek a IV. könyvnek a 11. fejezetében, melyben a politeiát, a rossz demokrácia jó ellenpárját elemzi. Itt nyoma sincs a „látszik”, „tűnik” kifejezéseknek, és nem beszél a funkciók alapján meghatározott osztályokról (a városállam részeiről), hanem egyszerűen így ír: „Minden városállamban a városállamnak három része van, egyesek nagyon gazdagok, mások nagyon szegények, a harmadik részt pedig az e kettő között középen levők alkotják.”⁶⁶

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész az osztályokat, a városállam részeit hol funkció alapján, hol vagyoni helyzet alapján különbözteti meg. Ez két, egymással ellentétes elméleti törekvés, mivel ugyanaz az ember életének ugyanabban a szakaszában gyakorolhat különböző funkciókat, de nem tartozhat két különböző vagyoni csoportba. Tudomásunk szerint Arisztotelész nem tett kísérletet arra, hogy ezen ellentétes irányokba tartó gondolatsorainak valamiféle egységét, összhangját létrehozza.

Az osztályoknak, a városállam részeinek ez a kétféle megkülönböztetése, egyfelől vagyoni helyzet szerint, másfelől funkció és egyéb ismertetőjegyek szerint, valójában nagyon is indokolt az arisztotelészi elmélet belső összefüggései felől tekintve. Arisztotelész ugyanis elsősorban arra a kérdésre akar választ adni, miért nem csak egyféle alkotmányforma van, miért vannak különféle alkotmányok, kormányzati formák. Válasza: mert maga a városállam is különböző jellegű részekből áll. Az alkotmány, a kormányzati forma nem más, mint a vezető tisztségek elosztásának rendje. Ezt a rendet az határozza meg, hogy a városállam különböző részei (osztályai) hogyan részesednek e vezető tisztségekben (az ellentétes részek egyenlően, vagy egyikük túlnyomóan, a másik háttérbe szorításával vagy teljes kizárásával). Ha azonban csupán vagyoni helyzet alapján különböztetné meg a városállam részeit (az osztályokat), akkor a fenti elv szerint le lehet ugyan vezetni a rossz államformákat, és talán a politeiát is, de az arisztokráciát és a legjobb államot már nem.

Arisztotelész, mint már említettük, a formák filozófusa. A Szókratész előtti görög természetfilozófusokat többek között éppen azért bírálta, mert véleménye szerint nem ismerték fel elég világosan a formák, a megfelelő szerkezet, elrendeződés jelentőségét a természetben. Platónat pedig azért bírálja,

⁶⁵ Ezt az értelmezést találjuk például Tricot-nál a *Politika* fordításához írt megfelelő lábjegyzetében: „A *közvéleményben* (dokei, 8. sor),” — ti. tűnik úgy, hogy a szegények és a gazdagok az alapvető osztályok — „amely nem azonos Arisztotelész véleményével. Az ő szemében az állam *alapvető* osztályai (maliszta) a tanácskozó és a bírói osztály, és semmiképpen sem a gazdagok és a szegények.” (Tricot: *id. má* I. 275. o. 3. lábjegyzet.)

⁶⁶ *Politika*, IV, 11., 1295b 1–3.

mert ónála a forma elszakad az érzékelhető valóságtól. Platónnál a forma nem igazi természetmagyarázó elv, mert nem érti meg a formának mint alkotóelemek szerkezetének, elrendeződésének maguktól az alkotóelemektől való függőségét. Bizonyos alkotóelemek csak bizonyos fajta formákat, elrendeződéseket tesznek lehetővé, és fordítva, meghatározott jellegű formák, szerkezetek, elrendeződések csak bizonyos meghatározott természetű alkotóelemekben valósulhatnak meg. (Hogy Platón mindebből valójában sokkal többet felismer, mint amennyit az arisztotelészi bírálóat neki tulajdonít, az más kérdés.) Tegyük hozzá, hogy Arisztotelésznél a forma nemcsak az alkotóelemek elrendeződése, struktúrája, hanem egyúttal tevékenység is, az elrendeződés által lehetővé tett és meghatározott szerep, funkció. Bizonyos funkció, szerep, munka, tevékenység csak bizonyos szerkezet mellett lehetséges, ez a szerkezet pedig csak megfelelő anyagban, alkotórészekben jöhet létre. Ezért Arisztotelész fejtegetései egyszerre két irányba mutatnak. Egy dolog jellegét a formája határozza meg. Ugyanazokból a hangokból (betűkből) sorrendjük megváltoztatásával más és más szótagokat kaphatunk, ugyanaz a deszka az ajtó alján elhelyezve küszöbként, a bejárat tetejére illesztve pedig szemöldökfaként szerepelhet. Másfelől viszont az anyag, az alkotóelemek is meghatározzák, hogy milyen forma, elrendezés, struktúra valósulhat meg bennük, jöhet létre belőlük. Arisztotelész *Metafizikája* VII. és VIII. könyvének különböző fejezetei éppen ezen összefüggés két különböző oldalának a megvilágítását célozzák. Hogy közben számos kérdés tisztázatlan marad nála, azt már az ókoriak is észrevették, s a mai kutatók is elismerik.

Ez az Arisztotelész egész filozófiáját jellemző alap gondolat igen természetesen bizonyult a városállamok általa kifejlesztett elméletében is. Az államformák, kormányzati formák különböznek egymástól. De mi alkotja az alkotmány, a kormányzati forma lényegét? Elemeik más és más elrendeződése, rendje. De mik ezek az alkotóelemek? A tisztségek, a tanácskozó, a bírói és a vezető tisztségek. Ezek jó elrendezése teszi jóvá az alkotmányt, rossz elrendezésük rosszá, és az elrendezésbeli különbségek teszik egymástól különbözővé az alkotmányokat, államformákat. De miben állhatnak az elrendezésbeli különbségek? Az egyes tisztségek, testületek hatásköreinek különbözőségében, abban, hogy tagjaik kik közül kerülhetnek ki és milyen módon jelölik ki őket, kik jelölik ki őket. Az ezekben mutatkozó különbségek és e különbségek kombinációi jelentik a tisztségek elrendeződését, rendjét, az alkotmányt. Az alkotmány azonban nemcsak elrendeződés, szerkezet Arisztotelész szemében, hanem megfelelő tevékenység is. Az alkotmány ugyanis a városállam valamiféle élete, írja ezzel kapcsolatban. De mi határozza meg a tisztségek elrendezésének módját? Az osztályviszonyok, az osztályharc. A gazdagok, ha győznek, oligarchikus szervezetet adnak az államnak, a szegények demokratikus. A demokrácia különböző formái viszont a nép foglalkozás és vagyon szerinti összetételének különbözőségétől függenek. Politeia pedig ott valósítható meg, ahol erős a középosztály. Vagyis a városállam részei, az osztályok, a közöttük levő erőviszonyok, az állam anyaga meghatározzák az állam formáját.

Ha az előbb Arisztotelészt a formák filozófusának neveztük, most azt is elmondhatjuk róla, hogy a tapasztalat filozófusa. Az állatok életmódját és szervezetük felépítését rendkívül nagy anyag gondos megfigyelésével tanulmányozza. Az államok különböző fajtáit pedig hatalmas történeti tényanyag összegyűjtésével. Munkatársai segítségével 158 görög állam alkotmányát

és történetét írja le,⁶⁷ feljegyzi a nem görög népek, a barbárok törvényeit, szokásait is. A hatalmas történeti tényanyag jelenléte a *Politika* szövegében is állandóan érezhető. Ebben a hatalmas tapasztalati-történeti tényanyagban keresi azután meg Arisztotelész azokat a végsőnek számító alapelemeket, összetevőket, amelyek különböző kombinációi adják a különféle államformákat. Eközben Arisztotelész a saját fogalmait rendkívül hajlékonyan, rugalmasan kezeli. Saját megkülönböztetéseit, felosztásait állandóan pontosabbá teszi, ha pedig a tényanyagra nem illenek rá, egyszerűen figyelmen kívül hagyja őket. Tiltakozik az ellen, hogy az eleven államformákat néhány semmitmondó elvont elvvel jellemezzék. Véleménye szerint pl. a többségi elv nem adja meg a demokrácia lényegét, mert az uralmon levők között mindig a többségi elv érvényesül, a demokráciában is, az oligarchiában is, az arisztokráciában is. A fő kérdés az, hogy kik vannak uralmon. Kimutatja a különféle rossz államformák szélső eseteinek rokonságát. A zsarnokság, a szélsőséges, a törvényeket elvető demokrácia, a szélsőséges oligarchia mind hasonlítanak egymásra, valamennyien ellenségei a kiváló polgároknak, ezeket nem engedik tisztaságukhoz jutni, gyakran száműzik is őket, a hízelgőket nagy befolyáshoz juttatják, a silányabbak uralkodnak a kiválóbbak felett. Arisztotelész a *Politika* rugalmas, hajlékony fogalmaival, a merev elhatárolások kerülésével, azzal a törekvésével, hogy fogalmainak hálóját mindig idomítsa, alkalmazza az élet, a történelem kimeríthetetlen gazdagságához, valóban úgy áll előttünk, mint a dialektikus gondolkodás egyik legnagyobb mestere, akinek ilyen jellegű érdemeit a későbbi nagy dialektikusok, Hegeltől Leninig méltán és nem egyszer emelték ki.

A *Politika* valószínűleg eredetileg önálló tanulmányok egyesítéséből jött létre. Az átmenetek az egyik könyvről a másikra nem mindig teljesen simák. A mű egységét a mai szerzők általában — és méltán — elismerik. A *Politika* könyveivel kapcsolatban két különböző kérdés merülhet fel, és merült is fel a megelőző évtizedekben. Helyes-e a könyvek hagyományosan ránk maradt sorrendje, vagy más sorrend megfelelőbb és meggyőzőbb lenne-e? A múlt század második felében Susemihl a könyvek sorrendjének felcserélését javasolta, a VII. és VIII. könyvet a III. és IV. közé iktatta be híressé vált kiadásában. Ma ezt és a hasonló jellegű törekvéseket általában és indokoltan elvetik. Egy másik kérdés: nem lehet-e kimutatni, hogy a *Politika* különböző könyvei Arisztotelész tevékenységének más és más szakaszából valók, hogy különböző „rétegek” vannak a *Politikában*. Werner Jaeger 1923-ban megjelent Arisztotelész-könyvében azt vallja, hogy tevékenysége kezdetén Arisztotelész igen közel áll a platóni filozófiához, és fokozatosan távolodik el tőle, fordul a természet és a történelem tényeinek gondos vizsgálata s egyben elfogadása, elismerése felé. Ennek megfelelően a *Politikának* a legjobb államról szóló két könyvét (VII. VIII.) a legkorábbinak tartja. Arnim viszont ezeket a könyveket tartja a legkésőbbieknek. Ma Jaeger alapkoncepcióját is és a *Politika* könyveinek keletkezési dátumaira vonatkozó elgondolásait is erősen vitat-

⁶⁷ Az *Athéni Állam* alkotmányát és történetét maga Arisztotelész írja meg. Mai tudásunk szerint azonban ez a mű későbbi, mint a *Politika*. Az *Athéni Állam* magyarul 1954-ben jelent meg kétnyelvű kiadásban. (Aristoteles: *Az athéni Állam*, Pseudo-Xenophon: *Az athéni Állam*. Fordította Ritóók Zsigmond, a bevezetést és a magyarázatokat írta Sarkady János, Akadémiai Kiadó.)

ják. A VII. és VIII. könyv utalásai a *Politika* korábbi könyveire valószínűleg lenné teszik a két könyv korábbi keletkezését.⁶⁸

A *Politika* hatása a politikai elmélet fejlődésére érdekes, de érthető módon nagyobb volt a középkorban és az újkorban mint az ókorban. Barker kiemeli a folytonosságot a *Politika* hatásában Aquinói Tamástól egészen Locke-ig.⁶⁹

De nemcsak a politikai elméletre gyakorolt hatást Arisztotelész műve, hanem a valóságos politikára, a gyakorlatra is saját évszázadában. Arisztotelész halála után egy évvel Antipatrosz Athénben olyan alkotmányformát vezetett be, amely a demokráciát az Arisztotelésznél leírt politeiához hasonló államrendé alakította át. A teljes jogú polgárok számát erőteljesen csökkentette vagyoni cenzus alapján, úgy, hogy valóban csak a nehéz fegyverzettel rendelkezők lettek a választók és választhatók az állami tisztségekre. Tudjuk, hogy Arisztotelész és Antipatrosz jól ismerték egymást.

Ugyancsak hatottak Athén politikai viszonyaira Arisztotelész tanításai 317 és 307 között a phaleroni Demetriosz kormányzása idején. „Demetriosz, aki jó képességű és művelt ember volt, peripatetikus volt; uralma alatt Arisztotelész iskolája mindenható volt . . .” „Törvénynevé tette Arisztotelész és Theophrasztos számos eszméjét” — írja róla a neves ókortörténész, Tarn.⁷⁰

РАБСТВО, СОБСТВЕННОСТЬ, ФОРМА ПРАВЛЕНИЯ И ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО В «ПОЛИТИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

Э. Шимон

Аристотель гораздо более широко, чем все его предшественники, исследует вопросы политической теории. Анализируя связи собственности, классов и государственной формы, он отвергает крайне антидемократические взгляды Платона и пытается понять государство из материальных условий жизни. Это его материалистические устремления. С другой стороны, Аристотель считает государство — соответственно его первоначальному назначению — надклассовым, видит его цель в направлении всего свободного населения на благородную добродетельную жизнь, приписывая нравственности и воспитанию силу определения государственной формы. Представления относительно естественного права связываются с его телеологическим объяснением мира. Эти взгляды составляют идеалистическую сторону политической теории Аристотеля. Чрезвычайно гибкие основные его понятия в области политической теории делают Аристотеля выдающимся представителем диалектического мышления.

⁶⁸ Mindkét itt érintett kérdésre vonatkozó részletesebb fejtegetést talál az olvasó Ernest Barker bevezetésében a *Politika* általa adott angol fordításához. (*The Politics of Aristotle*. Translated with an Introduction Notes and Appendixes by Ernest Barker, Oxford at the Clarendon Press 1946, XXXVII—XLVI o.) Itt szeretném megjegyezni, hogy Barkernak a *Politikát* elemző kiváló írásait gyakran használtam fel olyankor is, amikor erre kifejezetten nem utalok. Írásainak ismerői észre fogják venni, mi az, amit e tanulmány neki köszönhet.

⁶⁹ Barker: *id. mű* LXII. o.

⁷⁰ *The Cambridge Ancient History*. Cambridge 1964, VI. köt. 496. o., Idézi Barker: *id. mű* XXV. o.

SLAVERY, PROPERTY, FORM OF GOVERNMENT AND NATURAL
LAW IN THE "POLITICS" OF ARISTOTLE

E. Simon

Aristotle examines the problems of political theory on a much broader scale than all his forerunners. In analyzing the connections between property, classes and form of government he rejects the extremely antidemocratic views of Platon and tries to understand the state in a background of material conditions. These are his materialistic endeavours. On the other hand, he considers the state as standing over the classes, sees its goal in the education of the whole free population to a noble and virtuous life and ascribes to morals and education the capacity of deciding the form of government. His ideas on natural law are correlated with his teleological explanation of the world. There are his views which constitute the idealistic side of his political theory. His highly flexible basic concepts make of Aristotle an outstanding representative of dialectical thinking in the field of political theory.

Marx Károly és a mai társadalomtudomány¹

A. M. RUMJANCEV

Bár szellemi és társadalmi mozgalmaink múlt századok mélyén erednek, s bár korunkban váltak hatalmasakká, mégis egyetlen olyan kérdésük sem, amely ilyen vagy olyan módon ne kapcsolódnék Marx Károly nevéhez, akinek százötvenedik születési évfordulója tiszteletére tartjuk meg ezt a nemzetközi kollokviumot. Esméi, melyek a marxizmus hibátlanul felépített rendszerében bontakoztak ki, ma milliók számára korunk életbevágó problémái tudományos magyarázatának forrásai. Tanulmányozásukat a marxista – leninista elméletnek sem követői, sem ellenfelei nem mellőzhetik.

E források az uralkodó elképzelésekkel összeütközésbe kerülő annak a harcosnak, gondolkodónak az eszméi, aki a „nyárspolgári világgal” nemcsak „egyszerűen” szembeszállt, hanem azt is világosan felismerte, hogy ezt az „embertelenné vált” világot megváltoztatni, átépíteni, az ember számára valóságos szabadságot és igazán emberi méltóságot kivívni csak forradalom segítségével lehet. Ennek a forradalomnak pedig mélyebbnek és radikálisabbnak kell lennie mindazoknál, amelyeket a történelem valaha is ismert.

Amikor 1848 februárjában a múlt század európai forradalmainak kezdeményezője, a francia nép, megdöntötte a „bankárok királyát” és kikiáltotta a köztársaságot, a következő szavakkal fordult Marxhoz, akit néhány évvel ezelőtt Lajos Fülöp kormánya kiutasított Párizsból: „Bátor és tiszteletreméltó Marx! . . . A zsarnokság kiűzte Önt, a szabad Franciaország újra kinyitja kapuit Ön előtt, Ön és mindazok előtt, akik a szent ügyért, minden nép tesvériségéért küzdenek.”

Tudjuk, hogy Marx útja ezután is, egészen élete utolsó napjáig, tövissekkal s nem rózsákkal volt telehintve. Megismerte a proletariátus első vereségeinek keserűségét, azét az osztályét, amelynek szolgálatára életét szentelte, és meg kellett érnie egyes fegyvertársainak elpártolását. De Marxot sohasem tudta a sors megtörni. Sohasem adta fel meggyőződését, hogy az általa választott út helyes, és kitartott azon felfogása mellett, hogy a célt – a társadalmi felszabadulást – csak akkor lehet elérni, ha a feléje vezető utat a valóság elemzésében rettenthetetlen és becsületes gondolat világítja meg.

Ma az emberek milliói, nemcsak a kommunisták, hanem mindenki, akit aggaszt a jelen és gondol a jövőre, Marxhoz és a marxizmushoz fordul. Korunknak ez a nagy horderejű ténye nem hagy kétséget afelől, hogy az emberek élettevékenységének nélkülözhetetlen feltétele a társadalmi eszme és a társadalomtudomány, amelyre napjainkban még nagyobb szükség van, mint volt Marx életében.

¹ Az UNESCO Marx-konferenciájának 1968. május 8-i megnyitó ülésén elhangzott előadás

A klasszikus marxista örökségben különleges helyet foglal el az a dokumentum, amelyet Engels az új világnézet genezisének nevezett. Ez az öt kis lapocská Marx noteszéből — futólag odavetett megjegyzések — *Tézisek Feuerbachról* elnevezéssel került be a történelembe. A materializmus meggyőződéses híve, miután átérzte az „abszolút szellem” és mindenfajta teológia feuerbach-i kritikájának felszabadító hatását, saját új világszemléletének megalkotása előtt bírálattal illeti a régi materializmus korlátozottságát. Legfőbb fogyatékoságát abban látja, hogy „a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az objektum vagy a szemlélet formájában fogja fel; nem pedig, mint emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan”. Marx arra a következtetésre jutott, hogy a társadalomnak és magának az embernek átalakításához vezető utat csak a materializmus nyithatja meg, ehhez azonban magát a materializmust is át kell alakítani. A materializmusnak ki kell gyógyulnia a szemlélődésből, és az ember tárgyi tevékenységét nemcsak objektívan, hanem szubjektívan is, nemcsak kívülről, hanem e tevékenység belsejéből is vizsgálnia kell. A fiatal Marx szerint a társadalomtudománynak önállóságra van szüksége ahhoz, hogy az emberiség előrehaladása érdekében felül tudjon emelkedni a hétköznapiságon, a hagyománnyá vált és törvényerőre emelt előítéleten. A materialista és dialektikus Marx, a közgazdász Marx az „energetikai elvnek” az elmélet és módszer formáját adja, ami lehetővé teszi mindannak az egyesítését, ami a korábbi — többek között a hegeli — gondolkodásban nem volt egyesíthető: a szigorú tudományos megismerést a forradalmi gyakorlattal, a valóságra támaszkodást annak tagadásával. „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk.”

Két évvel a *Tézisek Feuerbachról* után megjelent *A Kommunista Párt kiáltványa*. A világ „új magyarázata” a világ átalakításának eszközévé vált. Ezért mondhatjuk joggal, hogy ettől a pillanattól kezdve az emberiség egy fokkal magasabbra hágott, alapvetően új lehetőséghez jutott, hogy elhárítsa létezésének spontán, „mechanikus” szükségszerűségét, hogy összességében és egyénenként fejlődjék történelmének alkotásában.

Legyen szabad e szemszögből annak a hatalmas problémának, amely ma is izgatja az embert, a társadalmi tudat és a kultúra fejlődése során megvalósuló történelmi cselekvés egymáshoz való viszonyának csupán néhány aspektusát vizsgálnom.

*

Az emberiség, tehát a társadalomtudomány előtt is, a legmagasabb rendű probléma az, hogy megszüntessék az összeütközéseket az anyagi és szellemi javak termelése és elosztása, a társadalom és a személyiség, a történelem tényleges menete és a kultúra közt. Ezt a problémát meg lehet oldani, ha a történelem természetes és szükségszerű útján megérték megoldásának objektív előfeltételei, ha ezek az előfeltételek tudatossá váltak, és az emberek készek küzdeni, hogy a lehetségest és tudatossá váltat megvalósítsák. Az tehát, hogy a társadalom tudományosan felismerje saját állapotát és céljait, elengedhetetlen előfeltétele annak, hogy a korábbi történelmi valóságot új valóság váltsa fel. A kultúra sorsát eltérhetetlen szálak fűzik a társadalmi haladáshoz és ennek folytán a társadalomtudomány azon képességéhez, hogy hiteles és hatékony tudást nyújtson. Természetes ennél fogva, hogy a marxizmus a társadalomtudomány szerepének kérdését is elszakíthatatlan kapcsolatban szemléli annak a kultúrának sorsával, amelynek az része.

Amióta a munkamegosztás a szellemi tevékenység elkülönüléséhez vezetett, ez utóbbi — mutatott rá Marx — az uralkodó osztályok ideológiai funkcióihoz és szellemi monopóliumához kapcsolódott. De meghatározott történelmi határig csak ebben az ellentmondásos alakban mehet és megy végbe az általános emberi mozgás. Marx felveti a kultúra és a társadalom, a képzett elit és a tudatlanságra kárhozott tömeg között az ellentétektől szétszaggatott társadalomban meglevő szakadék tragikus témáját. Ez nemcsak e tömegnek, hanem — mégpedig semmivel sem kisebb mértékben — magának a kultúrának is tragédiája. Mert az emberiség potenciális energiájának csak kis része lendül mozgásba, s a fejlődés, akármilyen ragyogó is, csak szűk területre korlátozódik — maga az ügy elé is akadály gördül. Ilyen társadalomban a kultúra általános emberi funkciói összeütközésbe kerülnek a kultúrát birtokló uralkodó osztály érdekeivel, ezért a kulturális alkotás korlátozott vagy eltorzított formában jelenik meg. A kultúra vívmányainak a történelmi folyamat értelmének kellene lenniük, ám a kultúra gyakran ez utóbbi áldozatává válik.

A társadalmi szervezet fejlődése a kapitalizmus korszakában az írni-olvasni tudás és művelődés sikerei ellenére is nemcsak hogy nem szünteti meg ezt az ezeréves ellentmondást, hanem a szellemi tevékenységnek a széles néptömegektől való elidegenedését különösen kifinomult és leleplezett, de nem kevésbé éles és az emberek számára veszedelmes formába öltözteti.

Marx természetesen nagyon távol áll attól, hogy lebecsülje a burzsoá társadalomban intellektuális és művészi téren elért hatalmas sikereket. Amikor kifejti azt a Hegel nyomán ismert gondolatot, hogy a kapitalizmus ellenségesen áll szemben a szellemi tevékenység némely fajtájával, különösen a művészettel, Marx ezzel nem tagadta a kultúra fejlődését a kapitalizmusban, csupán hangsúlyozta a változatlanul drágán megfizetett egész kulturális előrehaladás antagonisztikus jellegét. A szellemi munka függőségbe kerül a tőkétől, de belső természeténél fogva idegenül áll szemben ezzel az alárendeltséggel.

Ezzel szorosan összefügg a személyiség elidegenedésének és szabadságának a társadalom kulturális élettevékenysége szempontjából oly fontos problémája, amely a tudományos kommunizmus megalapítója egész társadalmi tanításának középpontja. A burzsoá fejlődés eredményeként, írta Marx, „megjelenik a különbség az egyes egyének személyes élete és az ilyen vagy olyan munkaterületnek s az ezzel összefüggő feltételeknek alávetett élete közt”, vagyis „a különbség az egyén mint személyiség és az osztályegyen közt”. Magától értetődik, hogy a teológiai és világi tekintélyuralommal szemben kikristályosodott individualista öntudat nélkül nem mondhatnók magunkénak sem a reneszánszt, sem a XVIII. század zenéjét, sem a romantizmust. De éppen a „magánéletnek” és „közéletnek” a kapitalizmus által létrehozott polarizációja egy végzetes jellemvonást adott a személyiség szabadságának. Az ember csak akkor kezdi magát szabadnak érezni, ha az ilyen társadalom békében hagyja, és kikapcsolódhatik a termelési, politikai, jogi és egyéb „hivatalos” viszonyokból, hogy egyedül maradhasson legbenső, legszemélyesebb érdekeivel és élményeivel. Emberi voltát csak a közélet szféráján kívül élheti ki, de éppen ezzel az emberi antiszociálissá, a szociális pedig embertelenné válik. Kialakul egy természetellenes és elviselhetetlen helyzet, aminek folytán ez a társadalom lélektelenné, a szabadság pedig ingattaggá és részben tartalmatlanná válik. A társadalom atomizálódásánál és a sze-

mélyiség burzsoá „felszabadításánál” az érem másik oldala az ember magányossá válása az elidegenedett világban.

Ezeket az új irányzatokat, amelyeket már *A Kommunista Kiáltvány* is hangsúlyozott, a XX. század hatalmas mértékben súlyosbította. Napjaink ipari civilizációja kíméletlenül megsemmisíti (részben már meg is semmisítette) a társadalom minden rétegének és tagjának különleműségét, széttagoltságát, elkülönülését, helyi jellegét. Cserében a társadalmi elemek többé-kevésbé laza, mechanikus, külsődleges kölcsönhatásáért és kapcsolódásáért (bár még korántsem véglegesen) az egyneműség diadalmaskodik. Az „emberiség” fogalma kezdte elveszteni korábbi elvontságát. Soha nem volt még az egyéni sors olyan szorosan összefűzve minden más ember sorsával a földkerekség minden szegletében. Az atomfenyegetés ezt a helyzetet tragikus fénynyel világította meg.

A lényeg azonban abban rejlik, hogy a kapitalizmus a társadalmi kapcsolatoknak ezt a rendületlen egyetemessé válását eltorzítja. Úgy látszott, hogy az egyetemessé válás folyamata — elvben — lehetővé teszi az egyén számára, hogy önmagának tudatára ébredjen és valóban egyetemes személyiséggé váljék. A valóságban azonban olyan dolgok történnek, amelyeket már jól ismerünk: a társadalmi erők általános eluralkodása az elidegenedésnek végérvényesen misztikus jelleget ad. A magas fejlettségű országok bámulatosan gyors technikai haladása és nemzeti vagyonának növekedése hátterében különösen éles kontrasztként tűnik fel a hagyományos szociális bajok sokasága ezeken az országokon belül, az emberek és osztályok lehetőségeinek egyenlőtlensége és még inkább a különböző gazdasági fejlettségű országok helyzetében mutatkozó egyenlőtlenség. Íly módon az ember fejlődése és hanyatlása közti drámai összeütközés nem szűnik meg, sőt kiéleződik új, nem mindig a megfigyelt és számbavett alakokban lépve fel. Az, hogy az etikai eredet nem kerül benne lépten-nyomon előtérbe, csak társadalmi és gazdasági gyökereinek elmélyülését jelenti.

A szocializmus nagysága abban rejlik, hogy ebben a történelmi helyzetben lehetőséget nyújt más megoldásra. Átalakítja a személyiségeket — nem az Embert általában, hanem éppen a konkrét élő embert, minden egyes embert — a termelés, politika és kultúra tudatos és tényleges hordozójává, mégpedig a társadalmi élet átfogó megszervezésével, a termelőerők ésszerű fejlesztésével és a szocialista elosztással, a szellemi tevékenység általánosságával, a fejlett szocialista demokráciával. Minden azon fordul meg, hogy az egyént hogyan kapcsolják be a reális történelmi cselekvésbe. Ennek az ember nem maradhat pusztán tárgya, alanyává kell válnia.

A legutóbbi évtizedek egész történelmi tapasztalata, a szocializmus — sikereinek és veszteségeinek — tapasztalata megerősíti Marx előrelátását: „az emberi nem képességeinek fejlődése (amint végbemegy) — mindenekelőtt az emberi egyének és bizonyos emberi osztályok többsége tekintetében végső soron megszünteti ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyén fejlődésével”.

Ha kultúrán a humánium feltárásának és kiszélesítésének, az „emberré válásnak” a folyamatát értjük, akkor a társadalom története a teljes kommunizmusba való átmenettel egészében kultúrtörténetté válik. Nem ez vajon Marx szavainak értelme a *Tőkében*: „Az emberi személyiség öncélú fejlődése a szabadság igazi birodalma . . .” A kommunizmusnak ez a marxi meghatározása egyben, lényegét tekintve, meghatározása a kultúrának vagy annak, amire a

kultúra objektíve törekszik. Az érett, valóban tudományos kommunizmus és a kultúra bizonyos filozófiai-tudományos szempontból szinonimák. A kommunizmus Marx szavai szerint egyértelmű a humanizmussal, mert „az embernek tudatos módon és az elért fejlődés minden gazdagságának megőrzésével önmagához mint társadalmi, vagyis mint emberi lényhez való teljes visszatérését” fogja jelenteni.

De bármilyen gyönyörű és nemes a Marx által megrajzolt távlat, nem ez benne a legfigyelemreméltóbb. Marx előtt is gyakran beszéltek a jövőről nem kevésbé lelkesült hangon. De a társadalmi filozófia kevésbé számolt a valósággal, s a realitás nem törődött a filozófiával. Marx nem jós volt, hanem tudós. Szenvedélyes vérmérséklete volt, de józan, pontos, hideg esze. A tényeket többre becsülte az érzelmeknél. Marx egész életén át küzdött a gazdasági, politikai, humanisztikus és egyéb illúziók ellen, akárhonnán is eredtek. Elgondolásai logikusan következtek a tőke létrejöttének és szerkezetének, az osztályviszonyoknak, a tényleges történelemnek minden körülményre kiterjedő vizsgálatából, ami őt a következetes társadalmi determinizmushoz vezette.

Marx determinizmusát nem egyszer helytelenül értelmezték és értelmezik. Marx megállapította a természeti-történeti folyamat objektív törvényszerűségeit. De legkevésbé sem volt hajlandó szem elől téveszteni, hogy ez természeti-történeti folyamat, hogy csak a szubjektív tevékenység objektív törvényszerűségei, s hogy a történelmet élő emberek csinálják, akik létezésük feltételeit meg is tudják változtatni, nemcsak alkalmazkodni hozzájuk.

Tisztázta, hogy a tudományos társadalmi öntudat csak a gazdasági és osztályvalóság meghatározott fejlődési szintjén érhető el. Marx volt az első filozófus, aki végig elemezte saját eszméinek társadalmi forrását és talaját, rámutatva objektív meghatározottságukra. A történelemfelfogás ily módon egyre adekvátabb éppen azért, mert a társadalom további előbbrehaladása megköveteli, hogy túllépjünk a fennálló viszonyok határain. Azaz az emberiségnek a szocialista jövőbe való behatolásához a kapitalizmus által teremtett objektív előfeltételek *szükségesek*, de *nem elégségesek*. Amikor ezek az előfeltételek megérnek, sok függ az akarattól és az értelemtől. A világtörténelemnek elő kell készítenie a társadalom forradalmi átalakulását, mielőtt az elkerülhetetlenné válik. Ez az előkészítés azonban nem szorítkozik csupán anyagi és társadalompolitikai tényezőkre, hanem kiterjed szellemi tényezőkre is. A szocializmus nem lehet csak a tudat dolga, de csak tudatos dolog lehet. Ezért a szocialista forradalomnak a reális történelmi hatalomnak a proletariátus növekvő öntudatával, a tág értelemben vett filozófiával való egyesüléseként kell megmutatkoznia. Emlékeztetek Marx híres szavaira: „Hasonlóan ahhoz, ahogyan a filozófia a proletariátusban találja meg anyagi fegyverét, úgy találja meg a proletariátus a filozófiában szellemi fegyverét . . . ennek az emancipációnak feje a filozófia, szíve a proletariátus.”

A felvilágosodás gondolkodóitól eltérően a tudományos kommunizmus alapítója megértette, hogy „anyagi erővel anyagi erőt kell szembeállítani”. „De — tette hozzá ugyanakkor — az elmélet is anyagi erővé válik, mielőtt a tömegekbe hatol.” Így tehát Marx nem abban különbözött a felvilágosodás gondolkodóitól, hogy elhanyagolta az eszmék fontosságát, hanem abban, hogy ezeket a valóságos fejlődés elemének tudta felfogni. Ebben a vonatkozásban Marx gondolatmenete számunkra nemcsak történelmi szempontból érdekes, hanem égetően időszerű is.

Közhelyé vált immár annak emlegetése, hogy szerfölött dinamikus világban élünk, amely tudományos-technikai forradalmon megy át. Mindazonáltal e folyamat gyorsasága és radikalizmusa túlszárnyalja tudatosulásának gyorsaságát és radikális voltát.

Egyes nem túlságosan széles látókörű emberek a természettudományok és a technika bámulatos sikereiben annak jelét látják, hogy ezzel a humán tudományok másodlagos jelentőségűvé válnak. A dolog éppen fordítva áll. Semmi sem domborítja ki annyira a társadalomtudományok fontosságát, mint napjaink természettudományi forradalma és technikai haladása. Ez a haladás ugyanis olyan óriási anyagi erőket hívott és hív életre, úgy átalakítja a társadalom szerkezetét és az egyén magatartását, annyira bonyolulttá teszi az irányítás és koordinálás feladatait, az emberiséget olyan eddig soha fel nem merült problémák elé állítja, hogy végül döntővé válik a kérdés, mennyire képes a társadalom saját fejlődését szabályozni, mennyire van maga a társadalmi szervezet felkészülve a mérhetetlenül megnövekedett termelési és tudományos erők ésszerű felhasználására, hogy ezek minden egyénnek és minden népnek boldogságot, ne pedig újabb szenvedéseket okozzanak. Egyszóval a tudományos-technikai forradalom legfőbb jelentősége világtörténeti méretben e forradalom szociális következményeiben mutatkozik. Vagyis minden a történelmi választás problémáján múlik.

Sir Arnold Toynbee nemrég azt mondta, hogy a jövő kérdése csak akkor izgatja az embereket, ha rosszul megy a soruk. A jövő problémái tehát nemcsak a tudósokat foglalkoztatják. A földkerekségen két milliárd ember táplálkozik silányan, és naponta százezer ember hal éhen. Az emberek többsége idő előtt hal meg, még hatvanadik életévét sem éri el. Emlékszünk arra, hogy az első világháború több mint 15 millió ember életébe került, a második világháború 50 millióba. Az úgynevezett „háborút követő” időszakban csak a „helyi” háborúk Földünk különböző területein néhány millió embert pusztítottak el. Ma is ömlik a vietnami nép vére, amely szabadságáért és függetlenségéért küzd az idegen agresszióval szemben. Amikor pedig a term nukleáris háború lehetősége kerül szóba, már százmilliókban számolnak, és Nyugaton egyes szakértők nem azt számítják ki, hogy az emberiségnek mekkora része fog elpusztulni, hanem hogy — feltehetően, és igen kétséges módon — mekkora rész maradna életben. A mai társadalmi folyamat elemzésének és rendszerezésének égetően szükséges voltát mindenki belátja, még a burzsoá világban is.

A jelenlevők jól tudják, hogy az utóbbi években olyan ismeretágak, mint a szociológia és lélektan, a demográfia és ökonometria stb. majdnem olyan figyelmet keltettek, mint a természettudományok és műszaki tudományok. Köztudomás szerint elismerik állami szinten a társadalomtudományok fontosságát a politika eszközeinek kialakításában. A tervezés gondolatán, amit még nemrég „vörös propagandának” és „blöffnek” csúfoltak, ma már nem mosolyognak a „szabad vállalkozás” legaktívabb védelmezői sem. A szakértők összegyűjtik a legértékesebb kutatási anyagokat, és szakadatlanul bővítik gyűjteményüket. De még a legobjektívebb és legbecsületesebb tudományos információ, a szakemberek legértelmesebb ajánlásai sem vezethetnek hatékony eredményekhez igazi szociális perspektíva nélkül. Arról nem is beszélve, hogy sokuk metodológiáját szűk céljaik, céljaikat pedig nem kevésbé korlátozzák annak az adott társadalomnak céljai, amelyben élnek és dolgoznak. A társadalomtudományok fejlődése viszont elszakít-

hatatlan a tényleges társadalmi rendszer által megszabott érték-orientációtól.

Más szóval a szociális ismeret ideológiai jellegű. Érdekes, hogy míg Marx egyes bírálói merev gazdasági determinizmusát hibáztatják, és azt, hogy elfelejtkezett a társadalomtudományok értéktulajdonságairól, addig mások — éppen ellenkezőleg — a tudomány ideológiai feladatokkal való összekapcsolását róják fel a marxistáknak. Míg egyesek úgy vélik, hogy Marx történelem-felfogásában nem marad hely az erkölcsi szabadságnak, mások elégedetlenek, mert Marx a jövőendő események középpontjába a szocialista erkölcsi szabadságot állította. Az igazság az, hogy Marx bonyolultabb és finomabb ezeknél az egyoldalú értékeléseknél, továbbá, hogy hatalmas problémáról van szó, amelyet korunk társadalomtudományának naponta kell helyesen megoldania, különben tehetetlenné, az emberiség pedig boldogtalanná válik.

Megoldani pedig nem lehet Marx nélkül, elméleti örökségének alkotó felhasználása nélkül.

*

Marx nem válhatott volna a modern társadalomtudomány megalapítójává, ha nem tudta volna feltárni annak létét, amit „ideológiának” nevezett, és ha nem elemezte volna az ideológia és tudomány kölcsönhatását.

Itt mindjárt meg kell jegyezni, hogy az ideológia létezése *lét* ténnyel kapcsolatos, és magát ezt a fogalmat is *két* eltérő értelemben lehet használni. Egyrészt a társadalomtudomány ideológiai, mert a társadalmi létől s az általa létrehozott reális szükségletektől és érdekektől függ. Másrészt a társadalomtudomány ideológiai jellegét a gondolat teljes szuverenitásának jegyében értelmezik. Az első esetben az „ideológia” a „felépítmény” szinonimája, a második esetben a „szubjektivizmus”-é.

Marx és Engels magától értetődően csak az ideológiai szubjektivizmus ellen lépett fel, az ellen, hogy a társadalomtudományt hamis módon elszakítsák történelmi gyökereitől. Ami a tudománynak az anyagi-társadalmi viszonyok által való determináltság értelmében vett ideológiai jellegét illeti, ez mellőzhetetlen természeti-történelmi tény. Az „ideológia” fogalmát negatív értelemben használva Marx nem ezt a tényt bírálta, hanem az ezt elködösítő illúziókat.

Az ideológiai illuzórikusságot azonban Marx egyáltalán nem volt hajlandó a tudományos megismerés útjában álló egyszerű akadálynak tekinteni. Az ideológia a társadalmilag meghatározott premisszákat természetesen mint korábról adott eredményt veszi át, azaz a tárgyi problémák vizsgálatánál önkéntelenül figyelembe veszi a kész, tudományon kívül kidolgozott színezetet vagy orientációt. De az ilyen ideológia sem szükségképpen csak hamis tudat, és, szigorúan véve, soha nem is lehet *csak* hamis tudat. Ennek megértéséhez a legszubjektivistikusabb ideológiával is tudományosan, nem pedig korlátozottan, ideológiai módon kell szembenézni.

Marx az ideológiát nem gnoszeológiai tévelygésnek értelmezte, mint az igazság ellentétét, hanem az ideológia természetét az anyagi és szellemi munka megosztásából, a sajátos osztályviszonyokból és abból magyarázta, illetve vezette le, hogy a fejletlen társadalmi viszonyok uralma az emberek felett az eszmék uralkodóként áll előttük. Ideig-óráig az ideológiai szubjektivizmus az egyedüli forma, amelynek keretében az emberek felfoghatják társadalmi lényegüket. Az ideologizmus és a tudományosság öröktől fogva adott

absztrakt kategóriák, változik tartalmuk és kölcsönhatásuk. Hisz maga a marxizmus is, Lenin helyes megjegyzése szerint, mint azoknak a tudományos eredményeknek „egyeses és közvetlen *folytatása*” keletkezett, amelyeket az angol politikai gazdaságtan, a francia szocializmus és a német filozófia a régi „ideológiai” gondolkodás talaján ért el.

Másrészt még a hamis ideológia sem csak visszatükrözi a társadalom szerkezetét, hanem maga is annak lényeges elemeként lép fel, ezért *minden* ideológia, Engels szavaival élve, „hatással van a történelemre”, ezen belül saját gazdasági előfeltételeire is.

Az emberek cselekvésének tényleges formája és módja *nem esik egybe* azzal, amit önmagukról gondolnak, de természetesen függ az — akárcsak illuzórikus — öntudattól is. A reális történelmi folyamatban részt vesznek a korszak mitoszai, annak értékei, elméletei, előítéletei és szenvedélyei is. Aminek egy korszak lenni vagy számítani akar, az *részben* a valóságos lényege, mert az ideológiai törekvéseket a végeredmény magában foglalja, bár időnként felismerhetetlen formában. Minthogy az okok és okozatok itt állandóan változtatják egymást, a hamis és az adekvát társadalmi tudat szembeállítását, az ideológia és a valóság szembenállását úgy kell felfogni, mint valami viszonylagosat és mozgásban levőt. Nincs ideológia általánosságban, a különböző ideológiák a tudományhoz viszonyítva igen különböző szerepet játszanak. Lehetséges és szükséges olyan ideológia, amelyik a tudományon alapul: ez a tudományos ideológia.

A marxistákat gyakran megkérdik: ha a társadalmi öntudatot az anyagi történelem konkrét szakaszai határozzák meg, ha minden társadalomtudomány ideológiai jellegű, akkor — köztük a marxista tudomány is — hogyan számíthat az igazság megismerésére. A megismert szükségszerűség még nem szabadság, csak út a szabadság felé. De milyen messze juthat ezen az úton a tudomány, ha osztályérdekekhez kapcsolódik, hogyan lehet az ideológia tudományos, ha egyszer ideológia?

Ez csakugyan bonyolult kérdés.

A saját tárgyának kutatását célzó úton a társadalomtudomány — természetesen a marxizmus is — lépten-nyomon igen sajátos nehézségbe ütközik, amely tulajdon lényegéből következik. Ilyen nehézség rendszerint ismeretlen a természettudomány előtt. Természetesen a fizikusnak vagy vegyésznek sem mindig könnyű pusztán kutatási tárgyának logikájából kiindulva tájékozódni és megóvni magát a fogalmakat és következtetéseket eltorzító szubjektívizmustól. Még a természetkutatóknak is le kell küzdenie a köznapi elképzelések uralmát; nem véletlen, hogy a fizika mai haladása a szemléletességről való lemondással kapcsolatos, aminek elérése nem csekély erőfeszítésbe került — Kopernikustól és Galileitől Einsteinig és a kvantumelmélet megalkotóiig.

Persze a természetkutatóknak is van dolga környezetének konzervatívizmásával és előítéleteivel, úgy hogy az eszmék harca itt sincs emberek harca nélkül, „tudományon kívüli” érdekek és indulatok beavatkozása nélkül. A természettudományban is szerepet játszanak az ideológiai pozíciók. A megfigyelés tudományos szigorúságát a természetkutató mégis összehasonlíthatatlanul könnyebben tudja biztosítani, mint a szociológus. Ha, mondjuk, a fizikus vallásos, mint ahogyan Newton vallásos volt, ehhez a megfigyelés tárgyának semmi esetre sincs köze, és Newton foglalkozhatik mechanikával és gravitációval, nyugodtan figyelmen kívül hagyva vallásosságát. A fizikai részecs-

kék és kémiai vegyületeknek nincsenek érdekeik és vágyaik, és nem befolyásolják kutatójukat.

Másként áll a dolog a társadalmi megismeréssel. A szociológus nem a társadalmon kívül, hanem azon belül fejt ki tevékenységét. Maga is része kutatása tárgyának. Számára a kiinduló fogalmak és a gondolkozási apparátus társadalmilag vannak megadva nemcsak formailag, hanem tartalmilag is. Minden tudományos becsületessége és következetessége mellett nézőpontját kikerülhetetlenül meghatározza a társadalomnak az az állapota, amelyet megérteni törekszik. Következtetései nem lehetnek közömbösek a társadalomra, tehát önmagára sem. Ezért a szociológus nem kerülheti el a választást: vagy ő maga végzi el — szigorúan tudományos elemzése útján — kutatását egészen ideológiailag jelentős igazságok meghatározásáig, vagy pedig eredményei kívülről — mintegy a háta mögött — kapják ideológiai színezetüket, mint kész, tudományon kívül és attól függetlenül kidolgozott orientációt, történjék ez akár tudatosan, akár öntudatlanul.

A természettudományban az igazság keresése nem áll közvetlen kapcsolatban a boldogság keresésével (bár a XX. század bizonyossága annak, hogy közvetett kapcsolat itt is fennáll). A fizikai tudomány *mint olyan* közömbös az emberi élet jellege és céljai iránt. A társadalomtudomány viszont lényegében mindig arra a kérdésre válaszol, hogy mit tartsunk drágának és miért áldozzuk fel életünket. Tudomást szerezve az atom oszthatóságáról, nem érzem magam *személyesen* érintve. Megtudva azt, hogy a háborúk, a kizsákmányolás, a nyomor elkerülhetetlenek vagy — éppen ellenkezően — megszüntethetők, kötelességem e tudásra alapoznom lelkiismeretemet és tevékenységem módját.

Ezért terheli a szociológust különleges felelősség. Ez alól nincs kibúvó. A társadalomkutató csak az igazságot keresi, különben nem tudós. De az igazság nem maradhat semleges a politikával, az étellel szemben. Az én igazságom egyidejűleg az én állásfoglalásom is.

Ilyen körülmények közt hogyan maradhat meg a tudós a tudomány talaján és lehet meggyőződve következtetéseiinek objektív voltáról?

A marxizmus nagysága abban is rejlik, hogy megmutatja, hogyan lehet megoldani a társadalomtudománynak ezt az alapvető vagy, ahogy gyakran mondani szokták, „elátkozott” problémáját.

Mielőtt a tudat hozzálátna a társadalmi lét elemzéséhez, ettől a léttől születik, és maga az elemzés *a lét mozgásának momentuma*. Úgy látszik, mintha a kör bezárulna, pedig valójában itt nyílik ki.

Ahelyett, hogy a társadalomtudománynak a társadalmi érdekektől való függőségében valami sajnálatos körülményt látnánk, amely az emberbaráti munkát kompromittálja, Marx nyomán a tudományosság forrását és ösztönzőjét kell látnunk benne.

Marx írta: „Semmi sem akadályoz meg bennünket . . . , hogy összekapcsoljuk kritikánkat a politika bírálóival, meghatározott pártállásponttal politikában és következőképpen, hogy kritikánkat összekössük és azonosítsuk a valóságos küzdelemmel. Ez esetben nem doktrínéreként fogunk a világra elé állni kész új elvvel: itt az igazság, térdre előtte! — Új elveket fejtünk ki a világnak saját elveiből. Mi nem azt mondjuk a világnak: „Hagyd abba a küzdelmet, egész küzdelmed értelmetlen”, hanem ellátjuk a küzdelem igazi jel-szavával. Mi csak megmutatjuk a világnak, hogy miért küzd tulajdonképpen, és a tudat az, amit a világnak meg *kell* szereznie, akár akarja, akár nem.”

Lenin, idézve ezt a levelet a *Deutsch-Französische Jahrbücher*ből, s mélyen behatolva a jelenség lényegébe, megalapozottan jelentette ki, hogy a marxizmusban „magában az elméletben és elszakíthatatlanul” egyesül a „szigorú és legmagasabb fokú tudományosság” és a „forradalmiság”.

Marx legfontosabb felfedezése az, hogy a XIX. században a történelmi folyamatba tevékenyen bekapcsolódik az az osztály, amelynek leendő felszabadítása, egyben pedig az egész emberiség felszabadítása, az anyagi folyamatok feltartóztathatatlan menetében gyökeredzik, ami szükségszerű feltételként megköveteli e folyamatok adekvát megértését. A tudomány szükséges az összeméri haladás érdekeit objektíven kifejező proletariátus osztály-érdekeinek szempontjából. Az ideológiai indítékok a világtörténelemnek ezen fokán egyre inkább mint az igazságra való törekvés kristályosodnak ki. Lenin helyesen írta: „Azoknak az első kötelessége, akik az emberi boldogsághoz vezető utat akarják keresni . . . , a bátorság annak nyílt elismerésére, ami van.”

Napjainkban az adekvát társadalmi öntudat objektív szükségessége mérhetetlenül megnövekedett; a munkásosztály érdekeinek az emberiség túlnyomó többsége érdekeivel való egybeesése szervessé vált. A világ nem élhet többé illúziókból, minthogy problémái és nyomorúsága katasztrofális méreteket öltöttek. Ezt bizonyította Auschwitz és Hiroshima.

Felvethetnék ez ellen, hogy az emberek mindig törekedtek az igazságra, és hogy a különböző ideológiák képviselői szubjektíven azt hihetik, hogy ők törekszenek az igazságra, és saját ideológiájukat tarthatják helyesnek.

A dolog lényege azonban nem egyszerűen az, hogy a mai emberiség az igazságra törekszik, hanem az, hogy az emberiség történelmében először az *objektív* globális gazdasági, politikai, kulturális feltételek megkövetelik saját további fejlődésük érdekében a valóban *tudományos* tájékozódást és *lehetőséget adnak* annak kidolgozására.

Marx írta a dialektikáról: „minden megvalósuló formát mozgásban szemlél, következésképp múltékony oldaláról is, semmi előtt nem hajt fejet, és lényegénél fogva bíráló és forradalmi”. A szakadatlan megújulásra való képesség magában a marxista felfogásban rejlik, és annak legfőbb vonása. Ezért számunkra a marxizmus – leninizmus nem dogmák és idézetek gyűjteménye, hanem élő tan, mely gyümölcsöző általános tudományos tájékoztatást nyújt a társadalom életének fejlődésére, mindenfajta hiányosság és nehézség leküzdésére.

A tudományos ideológia önkritikájának olyan mértékben kell elmélyültebbé és hatékonyabbá válnia, amilyen mértékben a gyakorlat kritikája egyre jobban összefonódik a kritika működésével és ellenőrzi ezt. A társadalomtudománynak azzal kapcsolatos nehézségei, hogy az *önismeret* eszköze, annak arányában oldódnak meg, ahogyan a tudomány is a társadalom tervszerű önépítésének eszközévé válik, és ezért az objektív szükségszerűség erejénél fogva egyre jobban felszabadul a szubjektívizmustól, egyre világosabban ismeri fel a szubjektívizmus leküzdésének ezt az objektív szükségességét, az önkritika szükségét a tudományban.

Az ideológia tudományvá válása, amit még Marx állapított meg, minden alkalommal új feltételek közt végbemenő szakadatlan folyamat. Ez azt jelenti, hogy Marx és Engels nem egyszer s mindenkorra dolgozta ki a marxizmust, hanem ez új, nehéz tudományos kutatások kiindulópontja.

Ami a társadalomtudomány immanens fejlődését illeti, az nem képes „megszabadulni” az ideológiától és nincs miért megpróbálnia átugrani a saját

árnyékát. De amilyen mértékben az ideológiában kifejlődik valódi, tudományos, konstruktív magva, megváltozik történelmi jellege. Éppen az igazi tudományos ideológia az alapja hazám azon sikereinek — a technikában, a gazdasági életben, a kultúra terén, az úrkutatás fejlődésében —, amelyeket az egész emberiség elismer, s amelyek az egész emberiség közkincsévé váltak.

A tudomány számára nem az ideológia, hanem az *álideológia* jelent veszélyt. Ennek alapján csak a kulturális élet egyesek által terjesztett profanizálása virágozhatik ki. A tudományos ideológia és álideológia közt „kínai fal” húzódik. Az álideológia végzetes lehet a tudományra. A Marx által „határozott pártos állásfoglalás”-nak nevezett, árnyalatokban gazdag és aktív tudományos ideológiai milió egybefoglalja az emberi haladás objektív irányzatait egészükben tükröző proletár osztálytudatot és az annak megfelelő szigorú tudományosságot.

A dezideologizált vagy utilitarisztikusan megnyírbált tudomány elveszti egészséges funkcióképességét. Elveszti kapcsolatait a népek valódi érdekeivel, már nem keresi többé az emberi boldogságot. Nem csoda, hogy az igazságot sem keresi többé, és lényegileg megszűnt tudomány lenni.

A marxizmus nem válogat a „dezideologizáció” és a szubjektív ideologizáció közt. A marxizmus nem érthet egyet a „dezideologizáció” követelményével, mely egyáltalán nem küszöböli ki a szubjektivista ideológiát és táptalaját, hanem csak a jelentéssel bíró világnézeti kérdésekről való lemondást hirdeti. A „dezideologizációra” való felhívás lényegében csak az olyan globális emberi problémák megoldásáról való lemondást jelent, amelyek szükségszerűen megkövetelik, hogy felülemelkedjünk a dolgok jelenlegi állásán és úgy szemléljük ezt az állapotot, mint egy ellentmondásokkal teli és összeütközésektől terhes történelmi folyamat momentumát. A társadalmi elemzésnek a régi világ „toldozása-foldozása” rövidlátó empirikus eszközévé válását jelenti. Az állítólagos antiideologizmus „józanul racionalista” homlokzata mögött a legmeghatározottabb ideológiai orientáció bújk meg. Így a szociológiát pusztá „társadalomtechnikára” lefokozó „dezideologizáció” nemcsak minden forradalmi-kritikai pozíció ellen irányul, hanem minden valójában elméleti tudomány ellen is, amely totális-rendszerező formában vet fel messze vezető problémákat.

Már említettük, hogy a mai kapitalista világban a társadalomtudományt egyre szélesebb körben alkalmazzák vezérlés és szabályozás céljára — alapjában véve objektíve azonban csak a fennálló társadalmi gépezet működésének „beállítására” és részeinek „meghajtására” használják. De minél tökéletesebb a manipulálásnak és befolyásolásnak ez a gépezete, annál nagyobb az ember dehumanizációja és elszemélytelenítése, annál messzebbre kerül a szuverén módon alkotó személyiségtől.

*

A marxizmust hamisan értelmező emberek azt állítják, hogy a marxisták az embereket erőszakkal akarják oly módon boldoggá tenni, hogy kollektív fétiseknek és absztrakt rendnek vetik őket alá, amelynél előre lehet tudni, hogyan és miért köteles minden egyes ember magát boldognak érezni. Kétségtelen, hogy az olyan boldogság, amelyben nincs semmi váratlan, amit előre eldöntöttek, nagyon unalmas. Szerencsére ilyen boldogság lehetetlen.

Marxnak semmi köze sincs a jövő elvont felépítéséhez és szabályozásához. Számos idevágó kijelentésére lehetne hivatkozni. De ennél sokkal fontos-

sabb, hogy a személyiség és a történelem marxi felfogása a maga egészében szemben áll az ilyen elképzeléssel.

Mit jelent a kommunizmust építő társadalomban a személyiség fejlődésének „sok oldalúsága és összhangja”? A jövő emberéről szólva gyakran túlságosan leíró és felsoroló elképzelésre szorítkoznak: fizikai tökéletesség, széleskörű műveltség, társadalmi aktivitás, esztétikai ízlés, kulturáltság és az érzelmek finomsága stb. Az összhangot az érdeklődés és képességek határozatlanul széles körében, egyéni tökéletességek névjegyzékében látják. Egyesek azt hiszik, hogy a jövő mindenki számára lehetővé teszi, hogy kis Leonardo da Vinci legyen; hallgatólag abból a feltevésből indulnak ki, hogy az emberi személyiség harmonikus és korlátlan fejlődése olyan fogalom, amelynek tartalma minden korban ugyanaz. De hiba lenne a személyiség sokoldalú fejlődését e sokoldalúság valódi titkát rejtő társadalmi kapcsolatok rendszerén kívül a felvilágosultság síkján értelmezni, s a jövő emberét a kiváló tulajdonságok egyszerű számtani összegével megrajzolni.

Ugyanakkor a nyilvánvaló tények — a munka és az ismeretek szakadatlanul fokozódó specializálódása, ami lehetetlenné teszi az egyes ember számára, hogy még aránylag szűk hivatási körében is lépést tudjon tartani az információ áradattal — cáfolhatatlanul bizonyítják, hogy egy reneszánsz típusú sokoldalú személyiség megjelenésének álma légvár. Amint Engels helyesen jegyezte meg, a szellemi tevékenység majdnem minden területén járatos „titáni” személyiség megjelenése a XV — XVI. században a társadalmi funkciók fejletlenségével és differenciálatlanságával volt kapcsolatos. Éppen ezért nem fog a reneszánsz kora soha visszatérni.

Egyesek a régi mondással vigasztalódnak: „Tudjunk kevésről mindent és mindenről egy keveset.” Sajnos napjainkban még kevésről sem lehet mindent tudni. A „mindenről egy kevés tudás” pedig a leghétköznapibb dilettantizmussal fenyeget.

Mindenekelőtt, a probléma nyilvánvalóan egyáltalán nem az ismeretek *terjedelmében*, hanem a *gondolkodás szintjében és alapelveiben* rejlik. A gondolkodás mai szintje mindenkinél elkerülhetetlenül aránylag korlátozott ismeretanyagot alakul ki, de ennek a gondolkodásnak rugalmassága és hajlékonysága egyetemes jellegű.

De ami a legfontosabb, a sokoldalúan fejlett és szabad személyiség létrehozásának problémája a sokoldalúan fejlett és szabad társadalom létrehozására vezethető vissza. Az egyén problémája nem egyéni probléma.

A hazánkban is nagyon népszerű francia író, Saint-Exupéry helyesen állapítja meg: „Könnyű úgy rendet teremteni a társadalomban, hogy minden tagját meghatározott szabályoknak vetjük alá. Könnyű nevelni egy vakot, aki tiltakozás nélkül követi a vakvezetőt vagy a Koránt. De mennyivel nehezebb embert szabaddá tenni, megtanítva arra, hogy önmagán uralkodjék.” Harmonikusan fejlett embert létrehozni annyi, mint olyan embert teremteni, aki képes magát harmonikusan fejleszteni, felépíteni önmagát és világát, életét kritikusan értékelni és megváltoztatni. Marx írta: „A szabadsághoz . . . nemcsak az a tény tartozik, hogy érzékelem a szabadságot, hanem az is, hogy szabadon teszem ezt.” Az ésszerű társadalmi szervezet megadja mindenkinek a lehetőséget, hogy szabadon és önállóan tegyen szert ismeretekre, ízlésekre és jellemvonásokra, amennyiben a tényleges kollektíva keretei közt az egyes ember érdeke nem tagadja mások érdekeit, nem áll szemben velük, hanem támaszát látja ezekben az érdekekben, amennyiben az összesség

érdeke nem áll szemben és nem zárja ki az egyedi személyiség érdekét, hanem megköveteli, hogy ez az érdek teljességében valósuljon meg, minthogy minden egyes ember személyiségének sokoldalú szabad fejlődése előfeltétele az összesség fejlődésének.

A társadalmi szerkezet és kapcsolatok egyetemessé válásánál, melynek csomópontja a személyiség, Marx szavai szerint, maga az egyéniség valósággal nembeli jelleget ölt. Ez akkor következik be, „amikor a valóságos és individuális ember az állam absztrakt polgárát ismeri fel magában és individuális emberi minőségében, empirikus életében, egyéni munkájában, egyéni kapcsolataiban nembeli lényvé válik.” Nyilván csak ebben állhat az egyes ember személyisége sokoldalúságának és összhangjának történelmi tartalma. Ez a tartalom ismeretlen volt a korábbi korok minden reneszánsza előtt, minthogy az érdekellentétek talaján maga a kollektivitás is csak képzelet szüleménye.

A kommunizmus a legnagyobb szabadságot biztosítja az egyének személyiségkeresésének, szoros együttműködésben az összességgel. Mindenki természetesen és tudatosan olyan személyiséget alakíthat ki magában, ami megfelel az összesség érdekének. Ez minden kultúra érettségének ismérve. Ezért a kultúra nem eszköz, hanem cél.

1917 októbere után hazám hadat indított és háborút nyert az elemi írástudatlanság ellen. A történelemben először alkotta az uralkodó osztályt a lakosság többsége, és a művelődés a társadalom minden tagjának kiváltsága lett. Általános írni-olvasni tudás nélkül még csak gondolni sem lehetett a szocializmus építésére. De az elemi kultúra kevés a szocializmushoz. Szükséges az ismeretek magas és korszerű színvonala a legszélesebb néptömegek számára.

A marxizmus szempontjából a kultúra legfőbb értéke gazdagsága és nyíltsága. Sohasem fogunk egyetérteni azzal, hogy a kultúrát a kiválasztottak kultúrájára és a tömegek kultúrájára osszuk fel. Ez az igazság. A nagy szellemeket mindig számos szál fűzi a nép testéhez, mondta Marx. Ezt az igazságot az egész kultúrtörténet bizonyítja.

A kultúra demokratizmusán a marxisták lényegesen többet értenek, mint mindenki számára való hozzáférhetőségét. Majakovszkijnak a költészetéről szóló szavait továbbfejtve el lehet mondani, hogy a kultúra nem születik tömegkultúrának, hanem tömegkultúrává válik. A kultúra demokratizmus nem abban fejeződik ki, hogy az alacsony műveltségű és szellemi dolgokban járatlan néprétegek szintjéhez alkalmazkodik, hanem abban, hogy az élet anyagi alapjának szakadatlan gyarapodása folytán emeli ezt a színvonalat, szüntelenül növeli a nemzet szellemi gazdagságát, egyre újabb és újabb rétegeket ruház fel érett humanista öntudattal, a széles értelemben vett kultúra legtudatosabb alkotóivá téve őket.

Mi marxisták egy olyan társadalom megszilárdulásáért küzdünk, melyben véglegesen megszűnik a műveletlen „alsó rétegek” szembenállása a kifinomult elittel. Mi marxisták azért harcolunk, hogy a Földön megszilárduljon a reális, emberies társadalom, mely kivezeti a tömegeket szellemi elmaradottságukból és mindenkit közelebb hoz az igazán kulturális lét élvezéséhez, s ennek folytán az egyén és a közösség érdekében való tevékeny és szabad alkotáshoz.

Ez a néhány probléma volt az, amelyek leghatásosabb megoldását Marx javasolta és amelyek korunk legidősebb problémái közt állnak előttünk.

A megemlékezés olyan emberekről, mint Marx Károly, eszményeinket emberi konkrétsággal töltik el. Az igazság és az emberiség szolgálata oszt-hatatlan. A tudomány, az erkölcsstan, a magas fokú tudományosság szelleme, az analízis és szintézis megalkuvást nem ismerő szigorúsága és pontossága elszakíthatatlanok egymástól. A marxizmus mint a társadalmi valóság alapvető irányzatainak s az ember önmagáért való felszabadítása forradalmi mozgalmanak általánosított tükröződése a haladásért folytatott küzdelemnek soha nem látott történelmi tudatosságot és lelkesültséget adott.

Büszkék lehetünk erre mi kommunisták. És Marx Károllyal kapcsolatos büszkeségünkben osztozik ma a föld minden becsületes és gondolkodó embere.

КАРЛ МАРКС И СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВОВЕДЕНИЕ

А. М. Румянцев

Все общественные вопросы нашей эпохи так или иначе связаны с Марксом и марксизмом. С рождением марксизма человечество получило новое орудие преобразования мира. Из важнейших современных проблем общественных наук в статье рассматриваются те противоположности, которые имеются между производством и распределением материальных и духовных благ, обществом и индивидуумом, фактическим путем истории и культурой. Эти противоположности впервые анализировал Маркс, и он же указал на путь их решения. Марксизм — идеология, складывающаяся в действительную науку, способная к постоянному обновлению соответственно изменяющимся историческим условиям, и потому остается и в настоящее время и останется в будущем орудием строительства общества. В обществе будущего, которое предвидел Маркс и за которое борются марксисты, высшая культура станет доступной и для самых широких народных масс, и каждый человек сможет способствовать обогащению культуры. Это общество принесет для индивидуума возможность многостороннего и гармонического развития, истинную свободу.

KARL MARX AND CONTEMPORARY SOCIAL SCIENCE

A. M. Rumyantsev

All social problems of our times are in some way or other connected with Marx and Marxism. By the advent of Marxism humanity got new means to transform the world. Of the most important contemporary problems of the social sciences, the paper deals with the gap existing between the production and distribution of material and spiritual goods, between society and the individual, between the factual course of history and the culture. Marx was the first to analyze these contrasts and to show the way to their resolving. Marxism is an ideology truly transforming itself to science, likely to rejuvenate according to the changing historical conditions, so it can be a tool, both in the present and in the future, to build society. In the society of the future which Marx had foreseen and for which Marxists are struggling, the masses in the broadest sense of the word will have access to high-level education and everyone can contribute to the enrichment of culture. This society will endow the individual with the possibility of many-sided and harmonic development, with true freedom.

Strukturális módszer és dialektikus módszer

LUCIEN SÈVE

A strukturalizmus problémáit egyes marxisták sok esetben a következőképpen vetik fel: meg kell különböztetni a *strukturális módszert* mint az emberrel foglalkozó legmodernebb tudományok kétségbevonhatatlan elméleti vívmányát és a *strukturalista ideológiát* mint a szóban forgó módszer eredményeinek többé-kevésbé önkényes és elvetendő filozófiai értelmezését. S ebből a dichotómiából kiindulva azt vallják, hogy a marxistáknak nyilvánvalóan bírálniuk kell a strukturális ideológiát, de a legfontosabb az, hogy — ha csak nem akarnak szűk látókörűnek maradni — elsajátítsák a strukturális módszert. Így Roger Garaudy¹ — aki szerint a marxizmus gazdagítása nem egyéb, mint arra irányuló erőfeszítés, hogy „egy megértőbb, egységes elméletben, egy összetettebb modellben integráljuk mindazt, ami kezdeti koncepcióinkban csak részleges és egyoldalú igazság volt”² — kijelenti — úgy, mintha ezt részletesen bizonyítani sem kellene —, hogy a strukturális módszer a legkülönbözőbb tudományágakban mutatta meg, mennyire gyümölcsöző, „jótékony impulzust” adott a humán tudományoknak, s „a legragyogóbban támasztotta alá a ‚természet dialektikájának’ Engels javasolta fogalmát, egyben fellillantva e fogalommal kapcsolatos roppant kutatási és továbbfejlődési lehetőségeket”³. A strukturális módszertől pedig megkülönböztet bizonyos vitatható nézeteket, amelyek, úgy mond, nem a strukturalizmus elveiből erednek, hanem „egyes úttörőinek technokratikus koncepcióiból” (pl. Norbert Wiener), vagy pedig egyes teoretikusainak (pl. Lévi-Strauss) „esetleges posztulátumaiból”, amelyek, mint írja, „korántsem alkotják részét ennek a módszernek, sőt, szerintem ellentmondanak e módszer szellemének”⁴. A strukturalizmus eszerint azért volna még mindig „gyanús sok marxista szemében” — indokolatlanul —, mert e két aspektus összekeverése még nem szűnt meg teljesen.⁵

Ez a magatartás a jelek szerint abból a törekvésből fakad, hogy ne essünk a strukturalizmussal kapcsolatban abba a korábban elkövetett hibába, hogy elvetettünk tudományos igazságokat, mert összetévesztettük őket azzal az ideológiával, amelynek a burkában történetesen megjelentek. Ettől a hibától természetesen csakugyan óvakodnia kell minden marxistának. De vajon ez az egyszerű dichotómia, amely teljesen különválasztja a módszert (mint ami tisztán tudományos) és az ideológiát (mint ami merőben esetleges), való-

¹ Roger Garaudy: *Marxisme du XX^e siècle*. La Palatine, 1966.

² *Uo.* 71. o.

³ *Uo.* 77. o.

⁴ *Uo.* 80. o.

⁵ *Uo.* 79. o.

ban lehetővé teszi-e számunkra, hogy pontosan megértsük, milyen is a reális kapcsolat tudomány és ideológia között, milyen jellegű hibákat követtek el korábban a marxisták ezen a téren és milyen természetűek feladataik a strukturalizmussal kapcsolatban?

1. Vajon van-e egyetlen olyan eset is, amikor a tudás valamely meghatározott területén az, ami tudományos, és az, ami ideologikus, egyszerűen a mechanikus egymásmellettség viszonyában állna egymással? Ha például egy módszer minden tekintetben tudományos lenne, hogyan szolgálhatna egyidejűleg egy téves ideológia alapjául? Ha valamilyen ideologikus értelmezés merőben esetleges volna, hogyan tapadhatna hozzá oly erősen egy minden ízében tudományos módszerhez? Nem úgy van-e a valóságban, hogy ami tudományos és ami ideologikus, igen bonyolult módon mindig áthatja egymást, hogy az *értelmező jellegű* ideológia magának a *módszernek* az ideologikus torzulásaiban gyökerezik? Amikor Marx a hegeli dialektika kérdését tisztázza, ezt nem úgy teszi, hogy egyetlen szimpla mozdulattal elválasztana egymástól egy „jó” módszert, amelyet minden további nélkül magáévá tenne, és e módszer „rossz” filozófiai reprezentációját, amelyet viszont elvetne. Ellenkezőleg, azzal, hogy megfordítja a dialektikus módszer *idealista koncepcióját*, azzal, hogy a talpára állítja, vagyis újragondolja egy materialista episztemológia jegyében — egyszersmind azt is tételezi, hogy *maga a dialektikus módszer* „használatlan hegeli alakjában”, mint Engels írja a *Feuerbachban*, s hogy csak tartalmának ezen az új alapon történő kritikai számbavétele és teljes átdolgozása teheti lehetővé, hogy egy valóban tudományos módszer színvonalára emeljék.

2. S éppen ezért, amikor azelőtt az ilyenfajta kérdésekben hibákat követtünk el, vajon abban rejlett a hibánk, hogy amikor valami a tudomány rangját vindikálta magának, akkor éberem számonkértük, milyen címen tart rá igényt? Például abban, hogy számonkértük a freudizmustól — túl azon a nyilvánvalóan szükséges bírálaton, amelyben a pszichoanalitikus megalapozású ideológiákat részesítettük —, milyen címen tekinti magát a pszichikus apparátus tudományos elméletének, és hogy ezt a jogcímet vitattuk? Véleményem szerint egyáltalán nem ebben rejlett a hibánk. Az a *mód* volt hibás, ahogyan a kritikai számbavételt sok esetben végrehajtottuk, a többi közt, hogy nem ismertük fel elég világosan, hogy a tudomány ideologikus formák közepe is törhet magának új utat. A hiba semmiképpen sem magának a kritikai vállalkozásnak az *elvében* volt: a kritika föltétlenül szükséges volt, és az is marad. Egyébként komikus volna azt képzelni, hogy éppen most kellene lemondanunk erről a kritikáról, egy olyan időpontban, amikor a Freudhoz való visszatérés jelensége figyelhető meg a marxizmuson kívül oly módon, hogy beismerik, miszerint *tudományos* életművének egy részét *belülről* (tehát nem csupán az értelmező ideológiák szintjén) teszi életképtelenné egy bizonyos fajta biológikus konceptualizáció, s ettől feltétlenül meg kell szabadítani.

3. A strukturalizmussal kapcsolatos mai feladatainkat tehát semmiképpen sem szabad bezárni a következő dilemmába: vagy elfogadjuk, egyszerűen és minden további nélkül, a strukturális módszert, hiszen nyomatékosan állítja önmagáról, hogy minden ízében tudományos jellegű, vagy végzetes szűklátókörűségbe zárjuk magunkat. Nem: nagyarányú és alapos kritikai vizsgálódás a feladatunk, csak így fogjuk tudni a priori előítélet nélkül megállapítani, merre kanyarog a strukturalista tanok egészén belül — *a strukturális módszert is ideértve* — az a bonyolult vonal, amely a tudományosat és az ideo-

logikusát elválasztja. Ez a vizsgálódás — amely természetesen konvencionális általánosságok segítségével nem lehetséges — egyébiránt nem csupán feltétlenül jogos kritikai eljárás, hanem egyben a valódi elméleti elsajátítás egyetlen elképzelhető folyamata is. Asszimilálni valamit annyi, mint magunkhoz hasonlóvá tenni. Asszimilálni a strukturális módszert a marxisták számára mindenekelőtt annyi, mint a lehető leghatározottabban megállapítani, hogyan illeszkedik elméletileg a dialektikus módszerhez. Mert ha a strukturális módszer bekebelezhető a marxizmusba tudományos módszer gyanánt, akkor kétségkívül *illeszkednie kell* a dialektikához, ehhez a vitathatatlanul tudományos módszerhez; mindössze azt kell tisztázni, hogyan. Aki azt hiszi, hogy asszimilálni lehet a strukturális módszert úgy, hogy közben elsikkasztjuk a dialektikával való pontos elméleti illeszkedésének problémáját, az összevetészi a tudományos elsajátítást az eklektikus hozzáadással, vagy éppenséggel a szó-utánzással. És nem hiszem, hogy a strukturalista verbalizmusnak, mely a valóságos tudományon oly gazdagon tenyészik, szüksége volna még a marxisták közreműködésére is.

Mi az a strukturális módszer?

A feladat tehát az, hogy a lehető legteljesebben és legpontosabban tisztázzuk a strukturális módszer és a dialektikus módszer viszonyát. De már amikor megfogalmazzuk a feladatot, voltaképpen mit értsünk a strukturális módszer kifejezésen? Minden ezzel a kérdéssel kezdődik, s ennek tisztázatlansága gyakran megfertőzi az egész vitát. S minden bizonnyal a javasolt következtetések is jórészt a kiindulópontul önkényesen felvett definíciók változatossága miatt olyan sokfélék. Véleményem szerint ugyanis annak az állagában, ami ma strukturális módszerként áll előttünk, több szintet, több mozzanatot kell megkülönböztetni, nevezetesen az alábbiakat:

A) A *struktúra fogalmát* — amely magában véve igen régi —, vagyis valamely objektum jellemző stabil belső viszonyainak a fogalmát, amely ezeket a viszonyokat az egésznek a részekkel szembeni logikai elsődlegessége elve szerint ragadja meg, azaz oly módon, hogy 1. a struktúra egyik eleme sem érthető meg a teljes konfigurációban elfoglalt helyzetén kívül; 2. a teljes konfiguráció akkor is fennmaradhat mint invariáns, ha bizonyos változások következnek be az elemekben, sőt létre is hozhatja magukat a saját elemeit is; az itt tárgyalt problémák magva a *struktúra invarianciájának* fogalma.

B) Ki kell emelnünk továbbá néhány *módszertani elv* kialakulását az utóbbi fél évszázad folyamán a tudás bizonyos meghatározott területein, elsősorban a *nyelvtudományban*, amelyeket visszatekintve *strukturálisnak* lehetett minősíteni, habár nem annyira a struktúra, mint inkább a rendszer fogalmában gyökereztek. Ezek új elemeket hoztak a struktúra működésének fogalmába. Lényegében három ilyen strukturális elvről beszélhetünk: 1. a strukturális elemzés csak akkor jogosult, ha *kimerítő*, vagyis ha magyarázatot tud adni a rendszer totalitására és megnyilvánulásainak teljességére; 2. minden struktúra ellentétviszonyokból, kivált *bináris ellentétekből* áll, amelyekben az elemek egymással való kapcsolata *komplementaritást* mutat; 3. szigorúan meg kell különböztetni a szinkronikus szempontot, vagyis a rendszernek egy bizonyos pillanatban fennálló állapotára és működésére vonatkozó vizsgálatot, és a diakronikus szempontot, vagyis a rendszer történetére és stadiális

fejlődésére vonatkozó vizsgálatot. *A szinkronikus szempont módszertanilag abszolúte elsődleges*, mert valamely rendszer története — ha csak be nem érjük azzal, hogy külsődlegesen elmeséljük mint az események egymásra következősét anélkül, hogy belső összefüggésüket megértenénk (ez a hisztoricizmus tévedése) — nem más, mint éppen *e* rendszer fejlődésének *specifikus* módja, s előbb a rendszer szövetét kell ismernünk ahhoz, hogy utána esetleg, megragadhassuk a fejlődési folyamatát.

C) Ezeknek a módszertani elveknek a sorozatos *átvitele* eredeti tárgyuktól eltérő tárgyakra való alkalmazása — különösen a strukturális nyelvészet-ről a strukturális etnológiára való áttérés a negyvenes években — ami Jakobson és Lévi-Strauss nevéhez fűződik —, olyan helyzetet teremtett, amelyben ezek az elvek egy szorosan vett *strukturális módszer* alakjában univerzalizálhatókká tűnhettek, és maga a módszer érvényesnek valamennyi humán tudományra, sőt még más területekre nézve is. Lévi-Strauss ezt a módszert a következőképpen összegezi: A strukturalizmus „a tapasztalatból emeli ki a társadalmi tényeket és átviszi őket a laboratóriumba. Itt *modellek* alakjában igyekszik ábrázolni őket, de úgy, hogy sohasem a terminusokat, hanem a terminusok közötti viszonyokat tartja szem előtt. Ezután minden egyes viszonyrendszert más — valóságos vagy egyszerűen csak lehetséges — rendszerek eseténe tekint, és magyarázatukat azoknak a *transzformációs szabályoknak* a szintjén keresi, amelyek lehetővé teszik az egyik rendszerről a másikra való áttérést úgy, ahogyan a konkrét — nyelvészeti vagy etnológiai — megfigyelés meg tudja ragadni őket. Ezzel közelebb hozza a humán tudományokat a fizikai vagy természettudományokhoz, hiszen mindent összevéve nem tesz egyebet, mint valóra váltja Niels Bohr 1939-ben tett prófétaí megjegyzését: „Az emberi kultúrák tradicionális különbségei sok tekintetben hasonlítanak arra, ahogyan a fizikai tapasztalatot is különböző, de ekvivalens módokon lehet leírni.”⁶

Ebből a definícióból — ha nem szigeteljük el más, a jelentését részletesebben kifejező szövegektől és a tartalmát konkretizáló tudományos gyakorlatától — többé-kevésbé közvetlenül folynak a strukturális módszer következő további elvei (a már említettek kivül): 1. a *modellnek egy episztemológiája*, amely elveti azt az *empirista* álláspontot, miszerint a struktúra megragadható a jelenségek közvetlen kapcsolatainak szintjén, s azt állítja ezzel ellentétben, hogy a struktúrát a tudományos észnek kell *megkonstruálnia*, túllépve a látszaton, és szükség esetén a látszat ellenére; 2. ezzel összefüggésben a struktúrának egy ontológiája, amelynek értelmében a struktúra az észlelt kapcsolatok *tudattalan infrastruktúrája*, amiből két dolog következik, részint a diszkvalifikálása annak, ami a szubjektumok közvetlen tudata számára az élmény alakjában megjelenik, részint — minthogy ebben a perspektívában az, ami az emberi szubjektum szintjén van megalapozva, szükségképpen illuzórikus — egy *elméleti antihumanizmus*; 3. ezzel viszont mindjárt az *elvetése is annak a hisztoricista felfogásnak*, amely szerint a történelem az emberiség folytonos és homogén előrehaladása, annak a felfogásnak a javára, amely szerint az emberi tények sokfélesége nem más, mint egy olyan általános probléma lehetséges megoldásainak a kibontakozása, melynek alapvető elemeit az emberi szellemnek (és valószínűleg magának az anyagnak) az egyetemes törvényei szabják meg, s így örök és változhatatlan jellegűek.

⁶ Lásd *Le Nouvel Observateur* 1967 jan. 23–31-i 115. sz. 32. o.

Innen kiindulva az utóbbi években további átvitelek történtek. Szorosan hozzákapcsolódtak a strukturalista gondolatkörhöz más nyelvészeti elvek is, olyanok, amelyek magukban véve függetlenek a szorosan vett strukturális módszertől, így például a *jel önkényességének* döntő jelentőségű elve (amely szerint a jelzőt a jelzettel összekötő kapocs önkényes); kirajzolódtak más gondolati irányzatokkal, a többi között a marxizmussal való közeledések és ellentétek, s egy jól körülírható ideológiai konfigurációban kialakult egy *strukturális ideológia*, meghirdette egy szellemi korszaknak, a dialektikus és humanista ész korszakának a végét és egy új kultúra eljövételét.

Strukturális módszer és strukturalista ideológia

Ha most figyelembe vesszük „a” strukturális módszer – fentebb természetesen csak igen hiányosan ismertetett – aspektusainak sokféleségét, bonyolultságát, egymásba érését, nyomban belátjuk, mennyire nem alkalmazható itt a strukturális módszer és a strukturalista ideológia egyszerű dichotómiája. Nézetem szerint, ha valóban tisztázni akarjuk a strukturális módszer és a dialektikus módszer, és még szélesebben a strukturalizmus és a marxizmus bonyolult viszonyát, akkor ez a dichotómia ténylegesen használhatatlan. Azt is látjuk, mennyire mást jelent a strukturális módszer, mint a struktúra fogalmának egyszerű használatát, hogy egészen más természetű problémákat vet fel. Ha ahhoz, hogy valaki strukturalista legyen, elegendő volna e fogalom bármilyen használatát jogosnak és gyümölcsözőnek tekinteni, akkor már régóta mindenki a strukturalizmust művelné, még ha nem is tudna róla, s marxizmus és strukturalizmus viszonyának kérdése eleve meg volna oldva. Ebben az esetben azonban nyugodtan meg lehetne kérdezni, hogy mi újat hozott a strukturalizmus. Az egész probléma éppen ott van, hogy a strukturális módszer – még a ráépíthető ideológikus értelmezéstől függetlenül is – többé-kevésbé kényszerítően követeli egész sor olyan specifikus fogalom és elv elfogadását, amelyek messze túlmennek a struktúra pusztá fogalmán, s amelyeknek a dialektikus módszer specifikus fogalmaival és elveivel való illeszkedése sokkal nehezebb problémát jelent annál, semhogy azzal az elemi megállapítással lehetne például elintézni, hogy a struktúra fogalma már a marxizmus alapfogalmaiban, az alap és a felépítmény (infrastructure, superstructure) fogalmában is benne van. Más szóval, annak a *különválasztása*, ami a strukturalizmusban vitathatatlanul tudományos értékű metodológia és feltétlenül vitatható ideológia, nem lehetséges úgy, hogy egy csodálatos módon előre meghúzott vonal mentén végigcsattogtatjuk az ollót, hanem éppen ellenkezőleg, csak úgy történhet, hogy pontosan és *teljes egészében* kidolgozzuk a strukturális módszer és a dialektikus módszer közötti *elméleti illeszkedést-tagolódást*, és csak ennek *elvégeztével* lesz meg a lehetőségünk arra, hogy elválasszuk azt, ami a strukturalizmusból felvehető a marxista tudományba, és ami kiesik belőle mint ideológikus hulladék. Vajon a strukturális módszer, ha legbelső magvát nézzük, nem volna egyéb, mint a dialektikus logika *igazolása*, csupán másfajta fogalmakkal és egy ettől független úton? Vagy esetleg arról volna szó, hogy miközben bizonyos pontokon fedi és közvetlenül igazolja, egyben a lényegével összeegyeztethető, mégis *teljesen újfajta elemeket és lehetőségeket* hoz számára? Vagy pedig *ellentmondásban* van a dialektika legbelső magvával? Ha pedig erről van szó, akkor a két módszer közötti ellent-

mondás vajon abból ered-e, hogy alapvetően más a tárgyuk, specifikus érvényességi mezőjük, amely esetben viszont felvetődik a kérdés, hogy nem a *komplementaritás* viszonyában állnak-e egymással? Vagypedig a nézőpontok *elméleti antagonizmusával* van dolgunk, ami megköveteli, hogy radikálisan válasszunk a strukturális módszer és a dialektikus módszer között? Véleményem szerint, ha túl akarunk lépni a strukturalista *ideológiáról* folyó feltétlenül szükséges, de magukban véve elégtelen vitákon, és ha csakugyan tudományos értelemben akarunk továbbjutni a vita jelenlegi szakaszánál, akkor az általános probléma így vetődik fel.

Cikkünkben ezt a hallatlanul szerteágazó általános problémát csak egészen szűk keretek között, de egy szerintem centrális pontján fogjuk megvizsgálni: azt a kérdést vesszük szemügyre, hogy indokolt-e vagy sem a *Tőke* újraolvasása, vagy, általánosabban szólva, az a program, hogy a dialektikus konceptualizációra valamiképpen szuperponált strukturalista konceptualizáció jegyében felülvizsgáljuk a történelmi materializmus tárgyát. Én a magam részéről ezzel a problémával két párhuzamos, hosszú évek óta folytatott kutatómunka talaján kerültem szembe, amely kutatómunka most jutott el számomra a következtetések stádiumához. Az egyik vonal az emberi személyiség marxista elméletével kapcsolatos kutatásoké (erről az elméletről az a véleményem, hogy egyfelől lényegében még ezután kell *megalkotni*, másfelől azonban körvonalai visszavonhatatlanul kirajzolódnak abban a módban, ahogyan a történelmi materializmusban gyökerezik), s ezek a kutatások beleütköznek az elméleti antihumanizmusba, melynek a strukturalizmussal való kapcsolata, ha az ember utánagondol, rendkívül mélyen gyökereznek. A másik vonal a dialektikus módszerre vonatkozó kutatás (szerintem annak, hogy ez a módszer Lenin óta filozófiailag elégtelenül fejlődött, az a végső elméleti oka, hogy helytelenül fogták fel a szó marxista értelmében vett *filozófiai tudomány specificitását*), s ez a kutatási vonal szükségképpen találkozik a maga útján azzal a döntő jelentőségű kérdéssel, hogy hogyan viszonylik egymáshoz szinkronia és diakronia, logika és történelem, vagyis ezáltal a strukturális módszer valamennyi problémájával. Egyébként a maga részéről mindkét vonal elsősorban a *Tőke* tanulmányozását írja elő a kutatónak. Mármost, mint mindenki tudja, az utóbbi években különböző, bár mélyen rejlő motivációikat tekintve konvergáló okokból több igen fontos marxista kutatómunka született a *Tőkével* kapcsolatban, mégpedig egészen pontosan a strukturalista munkák világánál. Gondolok itt először is, a többi közt, Louis Althusser és más marxisták munkáira, akik bőségesen meritének a strukturalisták fogalomtárából, de akiknek a marxista dialektika értelmezésében alkalmazott legcentrálisabb elve, a túldetermináció elve magában véve idegen a strukturális módszertől. Azután itt vannak Maurice Godelier-nak egy másik tengely mentén elhelyezkedő kutatásai. Godelier az *Aletheiában* megjelent cikkében,⁷ majd ennek gondolatait a *Temps modernes*ben továbbfejlesztve és tisztázva,⁸ egészen direkt és legjobb tudomásom szerint mindenkinél megszesebb ment erőfeszítéseiben, hogy megállapítsa, *milyen feltételek mellett lehetséges a fűző* egyfelől a marxista dialektika, másfelől a Lévi-Strauss felfogása

⁷ Maurice Godelier: *Remarques sur les concepts de structure et de contradiction*. *Aletheia* 4. 1966 máj.

⁸ Maurice Godelier: *Système, structure et contradiction dans le Capital*. *Les temps modernes* 1966 nov.

és gyakorlata szerinti strukturális módszer között. Világos, hogy amennyiben a strukturális módszer valóban *általános horderejű tudományos módszer*, legalábbis a humán tudományok területén, ha tehát valóban megállapítható módon az elméleti illeszkedés viszonyában áll a dialektikus módszerrel — akkor elsőrendű eszközt találunk e viszony meghatározásához Maurice Godelier próbálkozásának kritikai elemzésében, amelyben megkísérli, hogy az egyiket a másikra alkalmazza egy döntő ponton, a történelmi materializmus tárgyának kérdésében. Magától értetődik, hogy amikor én itt most Maurice Godelier munkáját vizsgálom, nem törekszem semmi egyébre, mint hogy a magam részéről is hozzájáruljak egy rendkívül fontos és nagy horderejű vállalkozáshoz; és még ha elméleti nézeteltéréseink helyenként mélyek is, ezeknek felmutatásával semmiképpen sem az a célom, hogy lezárjak egy éppen csak születőben levő vitát, s még kevésbé, hogy kisebbitsem a vita tárgyává tett kutatások értékét.

*

Maurice Godelier kutatásának célja a következőképpen fogalmazható meg: összhangba kell hozni a strukturális módszert és a dialektikus módszert, mégpedig úgy, hogy egyfelől bevezetjük a strukturális módszerbe a fejlődés problematikáját, vagyis kidolgozzuk a *diakronia strukturális tudományát*,⁹ másfelől a dialektikus módszerbe bevezetjük a struktúra problematikáját, vagyis újragondoljuk a dialektikát oly módon, hogy az a struktúrák összeegyeztethetőségének vagy összeegyeztethetetlenségének elméletévé, a *strukturális invariánsok variációjának elméletévé* váljék.¹⁰ Ez a feladat lehetséges, mert Marx — ha Lévi-Strauss munkásságának világnál olvassuk gondosan újra — „a modern strukturalista áramlat hírnöke”.¹¹ De csak hírnöke. Ezért, írja Godelier, amikor ezt a munkát elvégezzük, „a Marxra vonatkozó hagyományos szövegkritikák a szemünk előtt omlanak össze, és romjaik alól kiemelkedik egy a marxisták előtt nagyrészt ismeretlen Marx, aki a legmodernebb tudományos gondolkodás számára szolgáltathat váratlan és termékeny elemeket”.¹² Más szóval, a strukturális módszer, „feltéve, ha elhatároljuk magunkat a klasszikus szövegmagyarázattól”,¹³ s feltéve, ha bizonyos tekintetben kibontjuk, úgy jelenik meg, mint a *dialektikus módszer igazsága*, s lehetővé teszi, hogy „visszaadjuk e módszernek tudományos jellegét”,¹⁴ mely a közönséges marxizmus kezében állítólag veszendőbe ment.

Kísérlet a dialektika strukturalizálására

Strukturalizmus és valódi marxizmus ugyanis már a kezdet kezdetén megegyezik két teljesen alapvető jellegű módszerbeli mozzanatban. „Marx akkor, amikor abból indul ki, hogy a struktúra nem azonos a látható viszonyokkal, hanem azoknak rejtett logikáját magyarázza, a modern strukturalista áramlat hírnöke. Teljes mértékben ehhez az áramlathoz jut el, amikor

⁹ M. Godelier: *Remarques*... 233. és 238. o.

¹⁰ M. Godelier: *Système*... 841. o.

¹¹ *Uo.* 832. o.

¹² *Uo.* 829. o.

¹³ M. Godelier: *Remarques*... 236. o.

¹⁴ M. Godelier: *Système*... 858. o.

a struktúrák tanulmányozásának elsőbbségét hirdeti genézisük és fejlődésük vizsgálatával szemben.”¹⁵ Vagyis 1. a dialektikus módszernek és a strukturális módszernek először is az volna a közös vonása, hogy gyökeresen megkülönböztetik az empirikus látszatot és a rejtett belső struktúrát, hogy az empirikus látszatot a belső struktúra rendszerint megtévesztő megjelenési módjának tekintik, ami illuzórikus tudatot kelt a valóságos viszonyokat illetően, s ezért a tudománynak szakítania kell ezzel az illuzórikus tudattal és megtévesztő látszattal, s meg kell konstruálnia azta szükségképpen paradox modellt, amely feltárja a struktúrát; 2. a dialektikus módszernek és a strukturális módszernek ezenkívül még szintén alapvető közös vonása volna, hogy mindkettőnél „a struktúra belső működésének vizsgálata kell hogy megelőzze és megvilágítsa keletkezésének és fejlődésének vizsgálatát”,¹⁶ hiszen csak a struktúra mechanizmusának ismeretében ragadhatjuk meg fejlődésmódját, következésképpen szakítani kell „mindennemű hisztoricizmussal vagy eseményies szemlélettel”:¹⁷ „Marx teljes egészében elvet mindennemű hisztoricizmust vagy minden olyan szemléletet, amely valamely rendszer történeti vizsgálatát előbbre helyezi strukturális vizsgálatánál, s ezzel több mint félévszázaddal megelőzi a nyelvtudománynak és a szociológiának azokat a válságait, amelyek de Saussure-t és Lowie-t a XIX. századi evolucionista megközelítési mód elvetésére készítették.”¹⁸

Következésképpen Godelier szerint a marxizmus helyes megértése ott kezdődik vagy kezdődik újra, amikor elismerünk két esődleges fontosságú strukturális elvet: a rejtett struktúrának a látható összefüggésekkel szembeni radikális módszertani elsőbbségét, és a szinkronikus invariánsnak a diakronikus fejlődéssel szembeni elsőbbségét. De ha ez így van, akkor hogyan tudjuk az *invariáns struktúrákból* megkapni valamely meghatározott társadalmi alakulat *fejlődéstörvényét*, ami ti. a történelmi materializmus célja? Itt van nyilvánvalóan a nehézség veleje: vajon a dialektika, a fejlődés logikája lefordítható-e lényegének elvesztése nélkül a strukturális konceptualizáció nyelvére, amely minden jel szerint a változatlanóság logikája körébe tartozik? Godelier nyílt sisakkal néz szembe a nehézséggel: „Ez az általános eljárás, amely a struktúra meghatározásáról tér át genézisének vizsgálatára, a jelek szerint olyan akadályba ütközik, amelyet maga Marx emelt. Mert hogyan is egyeztessük össze azt a hipotézist, miszerint valamely rendszerben belső ellentmondások jelennek meg, azzal a tétellel, hogy ennek a rendszernek a működése szükségszerűen *reprodukálja* működésének feltételeit?”¹⁹ Godelier a három alábbi tétel szorosan összefüggő sorát javasolja megoldásként:

A) „Mi egy gazdasági rendszer Marx szerint?”²⁰ Lényegét tekintve „két, egymásra vissza nem vezethető struktúrának, a termelőerőknek és a termelési viszonyoknak a kombinációja”.²¹ Tehát nemcsak a termelési viszonyokat kell *struktúrának* tekinteni — ez magától értetődik —, hanem a termelőerőket is. Ez a két struktúra azonban egymásra *vissza nem vezethető*. Godelier nyomatékosan hangsúlyozza ezt a mozzanatot: „A termelőerők a

¹⁵ Uo. 832. o.

¹⁶ Uo. 837. o.

¹⁷ Uo. 839. o.

¹⁸ Uo. 843. o.

¹⁹ Uo. 840. o.

²⁰ Uo. 829. o.

²¹ Uo.

termelési viszonyoktól *tökéletesen különböző* és azokra *vissza nem vezethető* valóságot alkotnak.”²² Menjünk tovább: míg a tőkés termelési viszonyok jellemző ellentmondása, vagyis a tőkésosztály és a munkásosztály közötti ellentmondás a *struktúra belső ellentmondása*,²³ a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondása — ha fellép —, „nem egy struktúrában belüli, hanem *két struktúra közötti* ellentmondás”,²⁴ hiszen ez a két struktúra egymásra nem vezethető vissza, s így nem képeznek valóságos *egységet*. Ez a második ellentmondás tehát nem tekinthető belsőnek. Sőt, bizonyos szempontból egyenesen *külső ellentmondásnak* kellene nevezni, mert a termelőerők struktúrája a termelési viszonyokhoz képest „külső struktúraként” jelenik meg.²⁵ Ezek szerint a történelmi materializmus az ellentmondásnak nem *egy*, hanem *két fogalmán* nyugszik, s ezek mélységesen különböznek egymástól. Az egyik volna a belső ellentmondás fogalma (a klasszikus dialektikus fogalom), a másik a két egymásra vissza nem vezethető struktúra ellentmondásának fogalma („külső” ellentmondás) — egy *új* fogalom, amelyet eddig nem vettünk megfelelően észre, amely Marxnál és Engelsnél sehol sem jelenik meg explicité,²⁶ amely azonban kézzelfoghatóan és világosan áll előttünk, ha strukturalista módon újra olvassuk a *Tőkét*.

A struktúra invarianciája és az ugrásszerű fejlődés

B) De nemcsak erről van szó. Az antagonisztikus osztályok közötti ellentmondást, a termelési viszonyoknak ezt a *belső* ellentmondását az jellemzi, hogy „eredendő abban az értelemben, hogy kezdettől fogva jelen van és a rendszer eltűnéséig megmarad”;²⁷ mihelyt léteznek tőkés termelési viszonyok, létezik a tőkésosztály és a munkásosztály ellentmondása. Ezzel szemben a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás, ez a *két struktúra közötti*, nem pedig egy struktúrában belüli ellentmondás — amely egyben az „alapvető” ellentmondás, „mert ennek kell magyarázatot adnia a kapitalizmus fejlődésére és megszűnésének szükségszerűségére”²⁸ — *nem eredendő*, azaz nincs jelen a rendszerben kezdettől fogva, hanem *megjelenik* „a fejlődésnek egy bizonyos szakaszában”, a rendszernek „egy bizonyos érettségi fokán”. Mi több: a fejlődés első szakaszaiban „a tőkés termelési viszonyok nemhogy ellentmondanak a termelőerők fejlődésének, hanem éppenséggel ösztönzik azt és rohamosan hajtják előre”;²⁹ „Következésképpen a tőkés termelési mód alapvető ellentmondása e termelési mód fejlődéséből *született*, s nem fogható fel úgy, mint egy a rendszerben *kezdetlenül fogva* jelenlevő ellentmondás kibontakozása.”³⁰

C) Hogyan kell felfogni ebben az esetben ennek a két ellentmondásnak a fejlődési módját? Az osztályok közötti — belső és eredendő — ellentmondás

²² Uo. 853. o.

²³ Uo. 846. o.

²⁴ Uo. 847. o.

²⁵ M. Godelier: *Remarques...* 234. o.

²⁶ M. Godelier: *Système...* 856. o.

²⁷ Uo. 846. o.

²⁸ Uo. 847. o.

²⁹ Uo.

³⁰ Uo. 848. o.

újratermeli magát anélkül, hogy saját magában meglelné megoldásának döntő feltételeit: „a termelési viszonyokon belüli osztályellentmondások ‚felforrhatnak‘, ez azonban nem vezet feltétlenül megoldásra, ha nem fejlődnek a termelőerők (ezzel szemben lehetséges a szociális konfliktusok ciklikus újratermelődése, a stagnálás stb.)”.³¹ Más szóval, és itt a döntő pont, „*valamely belső ellentmondásnak a megoldása nem belső*”,³² „a megoldást szükségszerűen egy külső struktúra közvetíti (a termelőerők)”.³³ „Marxnál a termelési viszonyok struktúráján belüli ellentmondás megoldását nem pusztán ennek az ellentmondásnak a belső fejlődése hozza meg. A megoldás feltételei többségükben ezen az ellentmondáson kívül vannak, és nem vezethetők vissza ennek tartalmára”.³⁴ Ami a második ellentmondást, a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondást illeti, amely sem nem belső, sem nem eredendő, ez az egyik struktúrának, a termelőerőknek a fejlődésében leli meg a szükséges feltételeket a megoldáshoz, azaz a másik struktúrának, a termelési viszonyoknak az átalakításához: „ennek a második ellentmondásnak az a megoldása, hogy megváltozik a termelési viszonyoknak a struktúrája avégett, hogy *összhangba kerüljön a termelőerők struktúrájával*”, más szóval: megszüntetik a termelési eszközök magántulajdonát, és ez szünteti meg „a tőkés termelési viszonyok belső *ellentmondásának alapját magát*”. „Ez azonban csak a termelőerők fejlettségének egy bizonyos pontján lehetséges.”³⁵ Amíg tehát a termelési viszonyok *invariáns* struktúrája *összeegyeztethető* a termelőerők struktúrájával, addig az előbbi ciklikusan újratermeli önmagát, tekintve, hogy specifikus belső ellentmondása, az osztályok közötti ellentmondás, nem lelheti meg önmagában megoldásának döntő feltételeit. Ezzel szemben amikor a termelési viszonyok struktúrája *összeegyeztethetlenné* vált a termelőerők módosult struktúrájával, a fejlődés elérkezett az *invariancia határára*, és a struktúrának szét kell robbania, hogy átadja a helyét a termelési viszonyok új invariáns struktúrájának, amely összeegyeztethető a termelőerők új struktúrájával. Következésképpen „az, ahogyan Marx a struktúrák közötti ellentmondás alapját fogalmát elemzi, közvetlenül hozzákapcsolható a legmodernebb tudományos gyakorlatához”.³⁶ „Valamely ellentmondás megjelenése ilyenformán nem lenne egyéb, mint egy határ, egy küszöb megjelenése valamely struktúra invarianciájának feltételei számára. A határon túl a struktúrának meg kell változnia.”³⁷

Látjuk, mi a javasolt megoldás. Azt kérdeztük, hogy a dialektika — a fejlődés logikája — hogyan fordítható le lényegének elvesztése nélkül a strukturális konceptualizáció nyelvére, amely a változatlanság logikájának körébe látszik tartozni. Maurice Godelier válasza: hogy strukturálisan értelmezessük a diakroniát, szükséges és elégséges annak a tétélezése, hogy a dialektikus fejlődés nem magának a struktúrának a belsejéből ered, hanem abból, hogy megbomlik egy másik struktúrával való külső megfelelése, és hogy ez az eltolódás egy bizonyos ponton átlépi a két struktúra összeegyeztethetőségének határait. *A struktúra belső, de a fejlődés hajtóereje külső*. Így sikerült volna

³¹ *Uo.* 853. o.

³² M. Godelier: *Remarques...* 234. o.

³³ *Uo.* 235. o.

³⁴ M. Godelier: *Système...* 853. o.

³⁵ *Uo.*

³⁶ *Uo.* 857. o.

³⁷ *Uo.* 858. o.

összeegyeztetni egyfelől a *struktúra invarianciáját*, amit a szinkronia strukturális koncepciója követel, másfelől az *ugrásszerű fejlődést*, amit a diakronia dialektikus koncepciója követel. Ez a megoldás kétségkívül összhangban van a strukturalizmus leglényegesebb elveivel, különösen a szinkronikus és a diakronikus alapvető jellegű megkülönböztetésével, az előbbinek a másodikkal szembeni abszolút módszertani elsőbbségével, a struktúra specifikus invarianciájának tanával. *A legcsekélyebb mértékben sem követeli* a strukturális módszer módosítását abban az alakjában, ahogyan például Lévi-Strauss definiálja és gyakorolja. De vajon összeegyeztethető-e a marxista dialektika leglényegesebb elveivel is? Ezen a ponton áll vagy bukik a javasolt megoldás helytállása. Alaposabban kell szemügyre vennünk a dolgot: erre int maga az a tény, hogy Godelier szerint ezt a megoldást csak akkor tudjuk fogalmilag átfogni, ha „Marx műveit megszabadítjuk a bennük rejlő kétértelműségektől és a hamisításoktól”.³⁸

Mondjuk meg mindenekelőtt, hogy a javasolt megoldás egy alapvető pontban látszólag megegyezik magának Marxnak ismételt nyilatkozataival. Marx ugyanis sok helyütt mintha valóban úgy vélné, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás csak a fejlődésnek egy meghatározott szakaszában lép fel, s a forradalmi ugrás annak a következménye, hogy a fejlődés elérte összeegyeztethetőségük határát. Godelier a többi közt két helyet idéz a *Tőke* harmadik kötetéből. Más ilyen megfogalmazásokat is találhatunk, például az I. kötetnek a tőkés felhalmozás történelmi tendenciájáról szóló fejezetében. Hasonló megfogalmazásai Engelsnek is vannak, nevezetesen az *Anti-Dühring* harmadik részének igen fontos második fejezetében. De még egyszerűbben, nem elegendő-e arra a helyre hivatkozni, ahol Marx a legklasszikusabb formában fejti ki a történelmi materializmus elveit? „Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal... Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor társadalmi forradalom korszaka következik be.”³⁹ Úgy látszik tehát, hogy igenis maga a marxizmus ad alapot ahhoz, hogy az ellentmondás forradalmi – dialektikus – megoldásáégy invariáns struktúra szétrobbanásávalazonosítsuk, mely annak következtében áll be, hogy egy másik struktúrával való külső összeegyeztethetősége eljutott a végső határára.

Az osztályharcnak mint hajtóerőnek a szerepe

És mégis – hogy a legszembeötlőbb pontokon kezdjük –, a társadalmi alakulat fejlődésére vonatkozó dialektikus elemzést és strukturális elemzést csak úgy sikerült egybeolvasztani, hogy kiküszöböltek egy elemet, mégpedig egy elvileg és ténybelileg egyaránt annyira fontos, az elméleti és a gyakorlati marxizmusban egyaránt annyira középponti elemet, hogy véleményem szerint lehetetlen a kapott eredményt ténylegesen kielégítőnek tekinteni. Ez az elem – amelyet Godelier nemcsak elspórol a maga sémájában, hanem amelynek problémája megoldásához, még *elméleti helyét is el kell tüntetnie* – az *osztályharc előrehajtó szerepe a forradalmi átalakulásban*. Hiszen talán nem kell emlé-

³⁸ *Uo.* 864. o.

³⁹ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó.* In: *MEM* 13. köt. Bp. 1965. 6. o.

keztetni arra, hogy a marxizmus minden, csak nem *ökonómiai fatalizmus*. Kétségtelenül igaz, hogy a szocialista forradalomnak általános szabályként objektív előfeltételei vannak, amelyek végső soron a termelőerők előrehaladásától függenek, attól, hogy elérjenek egy bizonyos pontot, amikor már nem férnek meg tőkés burkukban; mert a marxizmus nem is valamiféle idealista voluntarizmus. A marxizmus azonban azt is mondja — elméletileg és gyakorlatilag egyaránt —, hogy bár az ellentmondás forradalmi megoldásának *objektív feltételei* vannak, *magá a megoldás* egyáltalán nem a termelőerők növekedésének automatikus eredménye, hanem a munkásosztály és szövetségesei forradalmi cselekvésének terméke, vagyis a magukban a termelési viszonyokban levő ellentmondás *belső* fejlődésének a terméke. S ezért egy dolog azt mondani, hogy egy belső ellentmondás megoldása *feltételez* bizonyos számú külső feltételt — s gondolom, ez helyes és fontos dolog. De más dolog azt mondani, hogy „a belső ellentmondás megoldása *nem* belső”, vagyis eltávolítani a dialektikából azt, amit Lenin az ellentmondás „önmozgásának” nevezett⁴⁰ — s ebben az esetben sem többet, sem kevesebbet, mint az osztályharcot —; s ezzel eleve ellentmondásba kerülünk a marxizmussal. Ilyen körülmények között figyelmesen újra meg kell vizsgálnunk a C) pontot, majd visszafelé haladva szükségképpen kénytelenek leszünk lépésről lépésre újra vizsgálni a B) és A) pontot is, végül magának az egész vállalkozásnak, vagyis a strukturális módszer és a dialektikus módszer összeillesztésének kiinduló elveit.

C) Amikor Marx a *Kiáltvány* egyik joggal leghíresebb helyén azt írja, hogy „... az ipar haladása, amelynek az akarat nélküli és ellenállásra képtelen hordozója a burzsoázia, a munkásoknak a konkurencia okozta elszigetelődése helyébe a munkásoknak a társulás révén létrejövő forradalmi egyesülését állítja”, s hogy ilyenformán a burzsoázia „saját sírásóját termeli”,⁴¹ egy teljességgel alapvető jelentőségű dolgot állít, amelyre később is minduntalan visszatér. Nevezetesen, hogy a termelőerők növekedése nem egyszerűen *kívülről* ütközik a termelési viszonyokba, hanem egyben *belülről* is módosítja őket, s egyszerre teremti meg a termelési viszonyok átalakításának külső feltételeit és az *osztály-antagonizmus immanens megoldásának belső feltételeit*. Ez a *kettős* tétel (ellentétben Godelier-nak egyoldalúan a külsőre alapozó tételével) alkotja az alapját a *Tőke mindazon* helyeinek, ahol Marx a tőkés társadalom összmozgásával foglalkozik, így a tőkés felhalmozás történelmi tendenciájáról szóló említett fejezetnek is. Marx itt kimutatja, hogy a kapitalizmus óriási méretekben váltja fel „a saját munkán nyugvó magántulajdont” „a tőkés magántulajdonnal”, „amely idegen... munka kizsákmányolásán nyugszik”, hogy „ez a kisajátítás maguknak a tőkés termelés benső törvényeinek játéka útján” megy végbe, amennyiben egyfelől folyik a tőkék centralizációja, másfelől „nő a nyomor, az elnyomás, a szolgaság, az elfajulás, a kizsákmányolás, de nő a mind nagyobbra duzzadó és magának a tőkés termelési folyamatnak a mechanizmusa által iskolázott, egyesített és megszervezett munkásosztály felháborodása is”; úgy hogy „a tőkés termelési módból eredő tőkés elsajátítási mód, ennél fogva a tőkés magántulajdon, az első tagadása az egyéni, a saját munkán alapuló magántulajdonnak. De a tőkés termelés egy természeti folyamat szükségszerűségével létrehozza saját tagadását.

⁴⁰ Lásd Lenin: *A dialektika kérdéséhez*. In: Lenin: *Filozófiai füzetek*. Bp. 1961. 347—348. o.

⁴¹ Marx — Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa*. In: *MEM* 4. köt. 452. o.

Ez a tagadás tagadása.⁴² Ennél világosabban ki sem lehetne mutatni, hogy a tőkés termelési viszonyok egyáltalán nem pusztulnak el a termelőerők fejlődésével való egyszerű külső összeegyeztethetlenségük folytán, hanem, amint Engels írja egy helyen, „... a tőkés termelési mód azzal, hogy a népesség nagy többségét mindinkább átváltoztatja proletárokká, megteremti azt a hatalmat, mely e forradalmasítást, pusztulás terhe mellett, végrehajtani kényszerül”.⁴³ E termelési mód tehát *magában tartalmazza* a dialektikus megoldás belső rugóját, és ezt fejezi ki a tagadás tagadásának gondolata.

Amikor erről a témáról van szó, Marxnak ezt a passzusát semmiképpen sem lehet hallgatással mellőzni. És Godelier idézi is tanulmányában, de csak azért, hogy „Marx és Engels kétértelmű megfogalmazásainak” kategóriájába sorolja, hogy kijelentse, hogy ez Marx részéről „csak afféle metafora, szólásmód”.⁴⁴ Meg kell mondanom, hogy az a könnyedség, amellyel Godelier kijelenti, hogy itt csak Marx „kétértelműségeiből” eredő látszat-problémáról van szó, az én szememben nagy könnyelműség akkor, amikor valaki ilyen súlyos nehézséggel kerül szembe már munkahipotézisének felállításakor, annál is inkább, minthogy ezt a nehézséget nem valamilyen elszigetelt és kétes passzus támasztja, hanem a *Tőke* egyik központi jelentőségű fejezetének egész építménye, s egy olyan fejezeté, amely csak továbbfejleszt egy az egész érett marxizmuson – pontosan ugyanezeknek a kifejezéseknek az alakjában – vörös fonálként végighúzódo tételt, kezdve a *Filozófia nyomorúságán* és a *Kiáltványon*. Olyannyira, hogy ha egy ilyen passzus, mint a fenti, mindössze „szólásmód”, vagyis ha azt a tételt, amely szerint a termelési viszonyok belső ellentmondását – bár kétségtelenül a termelőerők színvonalának meghatározott objektív feltételei között – de végső soron mindenképpen az *osztályharc oldja meg a termelési viszonyokon belül*, ha ezt a tételt levegőbe beszélésnek kell tekinteni, akkor azt kell mondani, hogy az egész *Tőke*, úgy, ahogyan van, egyetlen hatalmas metafora. Mert – és ezt a mozzanatot szerintem a *Tőke* „strukturálista újraolvasásának” jelenlegi áramlata túlságosan gyakran lebecsüli, és talán éppen ebből kiindulva lehetne magyarázatot kapni elméleti antihumanizmusára – Marx elképzelése szerint az egész munkának, ha sikerült volna befejeznie, elméletileg és gyakorlatilag az osztályharcba kellett volna torkollnia. Pontosán erre hívja fel a figyelmet Engels is a III. kötet előszavában: Marx az utolsó fejezetben akarta tárgyalni „... az osztályok létevel szükségképpen adott osztályharcot, mint a kapitalista korszaknak a valóságban előttünk álló eredményét”.⁴⁵ Maga Marx, Engelsnek írt 1868 április 30-i igen fontos levelében, ahol a profitráta kérdésének szemszögéből ismerteti munkája egészének tervezetét, ezt így fejezi be: „... befejezésül az *osztályharc*, amelyben ez a folyamat feloldódik és az egész szemét megszűnik...”.⁴⁶ Nos, amennyiben – mint ez mindebből világosan következik – az osztályharc a *kifejlet*, akkor hogyan lehet azt állítani a *marxizmus álláspontján állva*, hogy a tőkés termelési viszonyok ellentmondása nem találja meg önmagában megoldásának döntő feltételeit?

⁴² Marx: *A tőke*. I. köt. MEM. 23. köt. Bp. 1967. 711–713. o.

⁴³ Engels: *Eugen Dühring ur tudomány-forradalmasítása*. In: MEM 20. köt. Bp. 1963. 275. o.

⁴⁴ M. Godelier: *Système* . . . 856. és 857. o.

⁴⁵ Lásd Marx: *A tőke*. III. köt. Szikra 1951. 15. o.

⁴⁶ Marx – Engels: *Válogatott levelek*. Szikra 1950. 241. o.

Dialektika és határ

Menjünk tovább. Nemcsak a termelési viszonyok belső ellentmondásának megoldása mutatkozik alapvetően belsőnek, hanem ráadásul, ha igaz is az, hogy ez a megoldás ugyanakkor a termelőerők fejlettsége által *feltételezett*, *nem kevésbé igaz ennek a fordítottja is* (és ebben a pillanatban máris kétségessé válik a „két struktúra”, a termelőerők és a termelési viszonyok „tökéletes különbözőségének”, egymásra való „visszavezethetetlenségének” posztulátuma). Godelier ugyanis, tételéhez ragaszkodva, nemcsak abban az értelemben hallgat az osztályharc szerepéről, amennyiben az osztályharcban oldódik meg a tőkés termelési viszonyok ellentmondása, hanem abban az értelemben is, hogy az osztályharc a másik, a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás megoldásának is döntő feltétele. Azt olvassuk, hogy a termelőerők fejlődése a szocialista forradalom meghatározó feltétele. Ez persze nem helytelen, feltéve, ha figyelembe vesszük — ami alapvetően fontos — az osztályharc szerepével kapcsolatos fenti megjegyzést. Mindazonáltal ez csak a kérdés egyik fele. Mert a szocialista forradalom a maga részéről döntő feltételévé válik annak, hogy maguk a termelőerők felszabaduljanak. Erre utal Engels is az *Anti-Dühring* már idézett fejezetében, így foglalva össze a fejlődés utolsó szakaszát: „*Proletár forradalom*, az ellentmondások feloldása: a proletariátus megragadja a közhatalmat és e hatalom erejével a burzsoázia kezéből kisikló társadalmi termelési eszközöket köztulajdonná változtatja. Ezzel az aktussal megszabadítja a termelési eszközöket eddigi tőketulajdonságuktól és teljes szabadságot ad társadalmi jellegüknek az érvényrejutáshoz.”⁴⁷ Ilymódon a végigvitt osztályharc — melynek alapja vitathatatlanul a termelési viszonyok belső ellentmondása — úgy jelenik meg, mint *maga a feltétele* annak, hogy a termelőerők egy bizonyos *határon* túl továbbfejlődjenek.

Mi több: ez a *határ*, amelyből Godelier sémája lényegében afféle *deus ex machinát* csinál, korántsem valamilyen egyszerű, egyöntetű, változatlan mozzanat, amelyet elvontan determinálnának a „strukturális összeegyeztethetőség törvényei”, s főleg amelyet egyoldalúan rögzítene a termelőerők fejlettségi színvonala. A valóságban, ha igaz is az, hogy a *forradalmi töréspontot* tágabb értelemben a termelőerők növekedése determinálja, a maga konkrétságában elsősorban az osztályharc folyása rögzíti, vagyis éppen a termelési viszonyok belső ellentmondásának fejlődése. Így például Engels, szintén a már idézett fejezetben, miután rámutatott arra, hogy az osztályok megszüntetésének „a termelés fejlődésének egy olyan magas foka az előfeltétele,” amelyen a kapitalizmus „nemcsak feleslegessé, hanem . . . a fejlődés akadályává is lett”, mindjárt hozzá is tette: „Ezt a pontot most elértük.” A szocializmus lehetősége „. . . most először létezik, de *létezik*”.⁴⁸ Ezt több mint száz esztendővel ezelőtt írták le, vagyis a marxizmus megalapítói szemében — legalábbis az előrehaladott tőkés országokban — a termelőerők fejlődése már a XIX. század utolsó harmadában *elérte* azt a határt, amelyen a szocialista forradalom már *objektíve lehetséges*. Még inkább ez a helyzet a XX. század utolsó harmadában, s tekintettel a szocialista tábor fennállására és erejére, már nem is csak a legfejlettebb tőkésországokban. Mi akadályozta

⁴⁷ Engels: *id. mű.* 280. o.

⁴⁸ *Uo.* 277. és 278. o.

hát eddig jónéhány országban, hogy ez az objektív lehetőség történetileg realizálódik? Nem a termelőerők fejlettségének viszonylagos elégtelensége, hanem a forradalmi osztályerők koncentráltságának a konzervatív oldalhoz viszonyított elégtelensége. Godelier azt írja, hogy amíg a termelőerők megkívánt színvonalát el nem értük, „a termelési viszonyokon belüli osztályellentmondások „forrhatnak” ugyan, ebből azonban nem születik meg feltétlenül a megoldás”. De, korunkban a valóság, a kiáltó valóság ennek éppen a *fordítottja*: amíg az osztályharc el nem jut a forradalmi áttörésig, azok az ellentmondások, amelyeket a tőkés viszonyok táplálnak a termelőerőkön belül, „forrhatnak” ugyan, ebből azonban nem születik meg feltétlenül a megoldás. Godelier tétele azonban nemcsak elméletileg elfogadhatatlan, hanem gyakorlatilag is ártalmas, mert azt a veszélyt rejtj magában, hogy az ökonómiai fatalizmusból a politikai attentizmusba — a várakozás magatartásába — csap át, azaz sohanapjára halasztja el a forradalmi perspektívát. Vajon nem kelle-e ezzel kapcsolatban elgondolkodni azon, amit Lenin fejtett ki *Forradalmunkról* című írásában? Itt bírálja a kispolgárokat, akik azt, ami „... a döntő a marxizmusban, vagyis a marxizmus forradalmi dialektikáját, egyáltalán nem értették meg”. „A végletekig sablonos például az az érvelésük, amelyet a nyugat-európai szociáldemokrácia fejlődése idején szóról szóra bemagoltak, és amely abban áll, hogy mi nem értünk meg a szocializmusra, hogy a szocializmusnak nálunk — ahogy a közülük való „tudós” urak mondani szokták — nincsenek meg az objektív gazdasági előfeltételei. És egyiküknek sem jut eszébe, hogy feltegye magának a kérdést: ... Ha a szocializmus megteremtéséhez meghatározott kulturális színvonalra van szükség (bár senki sem tudja megmondani, hogy milyen ez a meghatározott „kulturális színvonal”, mert ez a színvonal különböző mindegyik nyugat-európai államban), akkor miért nem szabad nekünk azzal kezdeni, hogy előbb forradalmi úton kivívjuk e meghatározott színvonal előfeltételeit, s *az után*, már a munkás-paraszthatalom és a szovjet rend alapján induljunk el utolérni a többi népet? ... Milyen könyvekben olvasta ön, hogy a történelem megszokott rendjének ilyen módosulásai megengedhetetlenek vagy lehetetlenek?”⁴⁹

Foglaljuk össze az eddigieket. Godelier, hogy kiküszöbölhesse a belső ellentmondás belső megoldásának a strukturális módszerrel összeegyeztethetetlen gondolatát, kijelenti, hogy a társadalmi osztályok közötti ellentmondás nem tartalmazza *magában* megoldásának döntő feltételeit, hanem csak *magán kívül* találhatja meg azokat a termelőerők növekedésében. De azzal, hogy ilyen módon helyes gondolatokat elszigetel és megmerevít, elveti azokat a szó szoros értelmében alapvető marxista tételeket, amelyek szerint az osztályharcnak döntő jellegű előrehajtó szerepe van mind a termelési viszonyok átalakításában, mind maguknak a termelőerőknek a felszabadításában, vagyis pontosan azokat a tételeket, amelyeknek értelmében a társadalmi ellentmondások megoldása alapvetően belső jellegű, még ha feltétlenül közreműködnek is benne külső determinációk. Most már látjuk, miért van *szüksége* arra, hogy előre kimondja a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás *nem-eredendő* jellegét: ez ugyanis nem lehet nála dialektikus belső ellentmondás; hanem csak „strukturák-közti ellentmondás”, amely csupán egy *külső határ* vonalán áll elő. De mi a helyzet ezzel a nem-eredendő jelleggel?

⁴⁹ Lenin: *Forradalmunkról* (*N. Szuhanov feljegyzéseivel kapcsolatban*). *Művei*. 33. köt. Szikra 1953. 476., 478., 479., és 480. o.

Eredendő ellentmondás, az ellentmondás eredete

B) Godelier ennek alátámasztására meglepő érveléssel hozakodik elő: azt, hogy ez az ellentmondás nem eredendő, írja, vagyis, hogy „nincs jelen a rendszer kezdetétől fogva”, az bizonyítja, hogy „eredetileg a tőkés termelési viszonyok nemhogy ellentmondának a termelőerők fejlődésének, hanem éppenséggel ösztönzik ezt és rohamosan hajtják előre”.⁵⁰ Ezzel szemben, amikor az ellentmondás „felforr”, előállhat „a szociális konfliktusok ciklikus újratermelődése, stagnálása”.⁵¹ Ez a felfogás mind a kapitalizmus fejlődését, mind a dialektikus ellentmondást illetően tarthatatlan. Godelier-t követve ugyanis azt kellene mondani, hogy minél jobban kifejlődik a kapitalizmussal a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás, annál inkább a stagnálás tendenciáját mutatják a termelőerők, és megfordítva, a kapitalizmus legkorábbi szakaszaiban a termelőerők fejlődése azért volt olyan lendületes, mert *nem voltak* ellentmondásban a tőkés termelési viszonyokkal. Márpedig mindkét állítás téves. Az állammonopolista kapitalizmusban, ahol a termelőerők jellege és a termelési viszonyok struktúrája közötti ellentmondás minden eddiginél jobban kiéleződik, a termelőerők egészben véve mégis gyors ütemben fejlődnek, sőt gyorsabban, mint más korokban, amikor pedig ez az ellentmondás sokkal kevésbé volt érett. S másfelől nem állja ki a kritikát az a gondolat sem, hogy a kapitalizmus fejlődésének első szakaszaiban nem volt semmiféle ellentmondás termelőerők és termelési viszonyok között. Valójában a termelőerők és a tőkés termelési viszonyok közötti viszony *kezdetől fogva ellentmondásos* volt, ami egyáltalán nem azt jelenti, hogy a kapitalizmus gátolja a termelőerők fejlődését, hanem hogy *ellentmondásos fejlődést* kényszerít rájuk. A *Tőké*ben Marx *egész* elemzése pontosan annak bebizonyítására irányul, hogy a tőkés termelés *elvé* nem a termelőerők fejlesztése *önmagukért*, hanem az értéktöbblet termelése, a tőke értékesítése, hogy a kapitalizmus, mint azt már a *Filozófia nyomorúsága* is oly pompásan megfogalmazza, *ugyanazon viszonyok között egyszerre fejleszti és béklyózza a termelőerőket*.⁵² Amihez a *Tőke* hozzátéשי, hogy a kapitalizmus a termelési folyamat *technikáját* mindig csak azáltal fejleszti, hogy „egyúttal aláássa minden gazdagság kútforrását: a földet és a munkát”.⁵³

Tény és való — már fentebb említettem —, hogy itt-ott olyan megfogalmazásokra is bukkanunk Marxnál és Engelsnél, amelyek mintha azt a gondolatot támogatnák, hogy az ellentmondás csak a kapitalizmus fejlettségének egy bizonyos fokán jelenik meg. Ezek azonban, ha nem tévedek, kivétel nélkül csak lerövidített megfogalmazások, amelyek előszavakban vagy összegező jellegű utószavakban szerepelnek, és amelyeket nem szabad elszakítani a teljesebb és tökéletesen világos elemzésektől. Így például Engels az *Anti-Dühring* már idézett fejezetének elején azt írja, hogy a nagyipar konfliktusba kerül „a maga teljesebb kialakulásával azokkal a korlátokkal, amelyek közé a tőkés termelési mód beszorítva tartja”.⁵⁴ De ez csak a bevezető fejtegetés. Mit mutat a kifejtés a maga egészében? Azt, hogy „a társadalmi termelés és a tőkés elsajátítás közti ellentmondás... eredeténél fogva immanens

⁵⁰ Maurice Godelier: *Système...* 847. o.

⁵¹ *Uo.* 853. o.

⁵² Marx: *A filozófia nyomorúsága. MEM.* 4. köt. 135. o.

⁵³ Marx: *A tőke* I. köt. Id. Kiad. 472. o.

⁵⁴ Engels: *id. mű.* 263. o.

ellentmondása a tőkés termelési módnak”,⁵⁵ hogy egyáltalán nem a nagyipar *teremt* meg az ellentmondást, hanem „kiáltó ellentétekké fejlesztette a tőkés termelési módban szunnyadó ellentmondásokat”,⁵⁶ hogy „...ebben az ellentmondásban, amely az új termelési módnak tőkés jellegét adja, *csirájában benne rejlik már a jelenkor egész összeütközése*”⁵⁷. Röviden, kimutatja, mint azt 1892 szeptember 22-i, Danielsonnak írott levelében is megállapítja, hogy „...a tőkés termelés, átmeneti gazdasági fázis lévén, tele van benső ellentmondásokkal, amelyek abban a mértékben fejlődnek ki és válnak nyilvánvalóvá, amelyben maga a tőkés termelés kifejlődik”.⁵⁸ Így tehát a tőkés termelési mód *immanens* ellentmondása igenis *eredendő* ellentmondás, de csak egy bizonyos fejlődési fokon mutatkozik meg *látható összeütközések* alakjában, és az említett lerövidítést megfogalmazásokban erről van szó. Godelier hibája itt először is az, hogy *nemlétezőnek* tételez egy olyan ellentmondást, amely csupán még nem nyilvánul meg *látható módon*. Ez a tévedés véleményem szerint rendkívül érdekes elméletileg éppen annak a tisztázása szempontjából, hogy valójában hogyan viszonylik egymáshoz a strukturális módszer és a dialektikus módszer. Ez az álláspont egyben annak a feltételezését is jelenti, mintha az *ellentmondás* egész egyszerűen a *fejlődés akadálya* lenne. Ez az ára annak, ha valaki hű akar maradni a strukturális módszer elveihez: az „ellentmondás” ekkor egyszerűen egy külső határba való beleütközés. Ezzel szemben a dialektikus felfogásban az ellentmondás nem valamiféle külső akadály, *hanem igenis a fejlődés belső hajtóereje*. Godelier, minthogy elvetette ezt az alapvető marxista tételt, kénytelen a nyilvánvaló tényekkel dacolva kijelenteni, hogy amikor a termelőerők fejlődnek, *elvileg nem lehetnek* ellentmondásban a termelési viszonyokkal, ahol pedig ez az ellentmondás napvilágra került, *többé nem lehet szó* a termelőerők fejlődéséről, Pontosan erre az elvileg téves nézetre utalt Lenin *A kapitalizmus fejlődése* c. munkájában is: „A termelés határtalan bővítésére irányuló törekvés és a fogyasztás korlátozottsága közötti ellentmondás — nem egyetlen ellentmondása a kapitalizmusnak, amely egyáltalán nem is lehet meg és nem fejlődhetik ellentmondások nélkül. A kapitalizmus ellentmondásai arról tanúskodnak, hogy a kapitalizmus történelmileg átmeneti jellegű, megmagyarázzák felbomlásának és egy magasabb formába való átalakulásának feltételeit és okait, — de egyáltalán nem zárják ki sem a kapitalizmus lehetőségét, sem haladó voltát a társadalmi gazdaság megelőző rendszereihez viszonyítva”.⁵⁹

A) Ezzel visszajutunk ahhoz, ami ennek a tételnek, a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás nem-eredendő jellegének logikai alapját alkotja, vagyis, mint láttuk, ahhoz a gondolathoz, amely szerint ez nem egy *strukturán belüli* ellentmondás, hanem *két struktúra viszonyával* függ össze — amely viszony ebben a pillanatban nyilván nem *egységként* van felfogva, hiszen akkor az ellentmondás belső típusú volna. Arról a gondolatról van itt szó, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok két „tökéletesen különböző” és „egymásra vissza nem vezethető” struktúrát jelentenek.⁶⁰ Nos, marxista nézőpontból ez a gondolat sem fogadható el. Igaz, hogy Marx

⁵⁵ Uo. 269. o.

⁵⁶ Uo. 260. o.

⁵⁷ Uo. 266. o.

⁵⁸ Marx — Engels: *Levelek „A tőké”-ről*. Szikra, 1956. 316. o.

⁵⁹ Lenin: *A kapitalizmus fejlődése Oroszországban*. Szikra, 1949. 40. o.

⁶⁰ M. Godelier: *Système ...* 853. o.

sohasem azonosítja a termelőerőket és a termelési viszonyokat, hanem *valóban különbözőnek* tekinti őket, de *dialektikus értelemben* különbözőnek, vagyis *egy egységen belül, a termelési módon belül* különbözőnek. A történelmi materializmusnak ez a középponti fogalma, a termelési mód, gyakorlatilag nem fordul elő Godelier tanulmányában, és nagyon is érthető, miért: ebből a fogalomból ugyanis világosan kiderül, hogy Marx szemében a termelőerők és a termelési viszonyok, ez a két *különböző* valóság, *alapvetően egységet* alkotnak. „A társadalmi viszonyok szorosan összefüggnek a termelőerőkkel”⁶¹ — olvassuk már a *Filozófia nyomorúságában*. Márpedig ha *szorosan összefüggnek*, nem pedig *tökéletesen különbözők*, röviden, ha egységet alkotnak, ez csak azért lehet így, mert viszonyuk egy *belső dialektikából* fakad, mint azt Marx a *Bevezetésben* megjegyzi: „A termelőerő (termelési eszköz) és termelési viszony fogalmának dialektikája olyan dialektika, melynek határai megállapítandók, és amely nem szünteti meg a reális különbséget.”⁶² Godelier beéri azzal a megállapítással, hogy ez „két struktúra” „tökéletesen különböző”, de figyelmen kívül hagyja mélyreható és sokoldalú kölcsönös áthatásukat. Kivált semmit sem mond arról, hogy a termelési *viszonyok* egyik oldala, a munkásosztály, egyben a legfőbb termelőerő. Márpedig ez döntő fontosságú, mert ez már egymaga kizárja, hogy minden további nélkül különválasszuk, sőt ellentétbe állítsuk — mint azt Godelier teszi — a tőkésosztály és a munkásosztály közötti belső ellentmondást, s a termelőerők és a termelési viszonyok közötti „külső” ellentmondást, hiszen ez elleplezné az osztályharc centrális mozgó szerepét. Elvégre Engels világosan rámutatott az *Anti-Dühringben*, hogy „... a társadalmi termelés és a tőkés elsajátítás közötti ellentmondás a proletariátus és a burzsoázia ellentétéként kerül napvilágra”,⁶³ vagyis nemcsak mindkét ellentmondás belső jellegű, hanem még *át is hatják egymást*. Látjuk, hogy ha az egyes egységeken belüli ellentmondások dialektikáját felcseréljük a tökéletesen különböző struktúrák közötti külsőleges viszonyok elméletével, ez magának a történelmi materializmusnak az alapjait érinti; mert végső soron így az történik, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok közötti szükségszerű összhang törvénye, az egész marxista társadalomtudomány sarkköve, többé nem a fejlődés legmélyebb belső szükségszerűségét fejezi ki, és nem határozza meg többé funkcionálisan, állandó jelleggel és belülről, a társadalom valamennyi többi ellentmondását; nem egyéb többé, mint a társadalmi viszonyok külsőleges és időszakosan működő kilövellésének mechanizmusa, amely a társadalmi viszonyok belső életétől idegen marad.⁶⁴

A strukturális módszer és a dialektikus módszer lényegbeli különbsége

Milyen ideiglenes mérleget tudunk hát felállítani? Godelier elméletileg igen nagy érdeklődésre számot tartó munkája arra irányult, hogy szuperponálja a strukturális módszert és a dialektikus módszert a történelmi materializmus területén abból a célból, hogy előállítsa a diakronia strukturális

⁶¹ Marx: *A filozófia nyomorúsága*. Id. kiad. 125. o.

⁶² Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. 174. o.

⁶³ Engels: *id. mű* 267. o.

⁶⁴ Véleményem szerint ez az egész elemzés minden további nélkül Balibar igen hasonló nézeteire is érvényes. Lásd E. Balibar: *Lire le Capital*. Maspero, 1965. II. köt. különösen 291–324. o.

tudományát, más szóval a dialektika strukturális változatát. Am azt láttuk, hogy a vállalkozás olyan alapvető torzításokat és csonkításokat eredményezett a történelmi materializmusban, hogy strukturális kifejezéssel azt kellene mondani, hogy Godelier messze túllépte a történelmi materializmus *strukturájának invariancia-határát*: a történelmi materializmus minőségileg megváltozva került ki a munkából. Valamennyi alapfogalmán többé-kevébé *erőszakot követtek el*, sőt némelyiket ki is iktatták, például a termelési módnak vagy az osztályharc mozgató szerepének fogalmát. Ezért véleményem szerint a *dialektika strukturalizálásának* kísérlete minden kétséget kizárólag elméleti zsákutca. És ilyen körülmények között a strukturális módszer és a dialektikus módszer viszonyának kérdésében egy hipotézist máris eleve kizártnak kell tekintenünk, ti. azt, hogy a strukturális módszer *fuzionálhatna* a dialektikával, megtermékenyítve azt; a kettő között ugyanis *lényegbeli különbség* van. Hogy pontosan meghatározhassuk ezt a lényegbeli különbséget, elegendő a maguk összességében szemügyre venni azokat a torzulásokat, amelyeket a strukturális művelet okozott a dialektikának. Elég könnyű összegezni őket: a dialektikus elmélet azt állítja, hogy az ellentmondás struktúrája nemcsak belsőleg változékony, hanem ez képezi a változás mozgató folyamatát, amelyből a fejlődés immanens szükségszerűsége fakad; ennek helyébe a strukturális változat egy magában véve invariáns struktúrát állít, ahol az ellentétek oldalak mozdulatlan komplementaritása helyettesíti a motor szerepét játszó ellentmondást, s az ugrásszerű mozgás forrását azokban a külső határookban véli felfedezni, amelyeken az adott struktúra hozzá képest külsőleges más struktúrákba ütközik. Mindent összevéve, a dialektika egész önmozgását vetik el, és még csak nem is annak az elvnek a következtében, amely a szinkronikusnak a diakronikussal szembeni *elsőbbségét* hirdeti, hanem legfőképpen azzal, hogy *szétválasztják* ezt a két szempontot, holott a dialektika alapja a struktúra és a folyamat *azonosítása*. És ezért „a diakrónia strukturális tudománya” pontosan azt szalasztja el, amit még kellene ragadni: *a fejlődés konkrét logikáját*. Minthogy a belső struktúrát nem folyamatszerűen fogják fel, a diakrónia és a szinkrónia legfeljebb külsőleg vonatkozik egymásra, de mélységesen idegen marad egymástól. A képeknek a valóság mozgását reprodukáló mozgóképszerű összefolyásától visszaesünk az állóképek szaggatott sorához. Elveszett a dialektika lelke.

Mielőtt levonnánk a fentiekből véleményem szerint adódó következtetéseket, szeretném megmutatni, hogy a dialektika strukturális változatának kidolgozására irányuló kísérlet általánosabb következményeket is eredményez, bizonyos összefüggő kihatásai vannak, amelyeket itt részletesen semmiképpen sem vizsgálhatunk (mindegyik maga is külön tanulmányt igényelne), amelyek azonban elméletileg nyilvánvalóan fontosak, mert még világosabban érzékeltetik a két módszer egymáshoz való viszonyának természetét.

1. Godelier a tanulmánya elején azzal igazolja a dialektika strukturális változatára irányuló munka jogosultságát, hogy, mint írja, mind Marx, mind a modern strukturalizmus „teljes mértékben elvet . . . minden olyan felfogást, amely valamely rendszer történeti vizsgálatának elsőbbséget ad strukturális vizsgálatával szemben”.⁶⁵ Ezzel egyetlen csapással véli megoldani azt a roppant kérdést, hogy hogyan viszonylik egymáshoz a logikai szempont és a történeti szempont a *Tőke* módszerében és általában a marxista dialekti-

⁶⁵ M. Godelier: *Système . . .* 843. o.

kában. És úgy válaszolja meg, hogy az eredmény, még ha ma a strukturalizmus hatása alatt néhány marxista kutató elfogadja is, mindennek tekintetű, csak éppenséggel nem egy bebizonyított igazságnak. Godelier ezt a tételt már 1960-ban az *Économie et politique* c. folyóiratban közzétett cikkeiben is lefektette. Paul Boccara azóta tökéletesen helytálló módon válaszolta neki,⁶⁶ hogy amikor Marxnak a *Tőkében* alkalmazott módszerét úgy jellemezzük, hogy ott állítólag a logikai szempont alapvető elsőbbséget élvez a történeti szemponttal szemben, valójában éppen szembekerülünk Marxszal. Kétségtelen, hogy a *Tőkében* a kategóriák sorrendje távolról sem felel meg mindig a valóságos történeti sorrendnek, sőt nem egyszer éppen ennek fordítottja, valahányszor Marx a fogalmak és a formák belső összefüggését, a rendszer működését akarja felmutatni. Ebben az értelemben teljesen jogos és fontos is, hogy bíráljuk a dialektikus módszer mindennemű hisztoricista felfogását. Ezzel azonban végeredményben nem mondtuk egyebet, mint hogy a *Tőke* nem egy gazdaságtörténeti munka, a szó banális értelmében, hanem gazdaság-elméleti munka, s a benne érvényesülő dialektikának semmi köze valamiféle empirista kronológiához. Ezt elismerve, még fontosabb világosan látni nemcsak azt, hogy sok esetben — mint azt maga Marx is jelzi a *Bevezetésben*⁶⁷ — a legegyszerűbbtől a legbonyolultabb felé haladó absztrakt gondolkodás menete *meg is felelhet* a valóságos történeti folyamatnak, és effektíve megfelel neki; hanem azt is — és főleg azt —, hogy még ott is, ahol a *kifejtés sorrendjében* nem felel meg neki, az *elemzés elvében* mindig fennáll a megfelelés, mert az elemző gondolkodás lényege: napvilágra hozni a tartalom immanens ellentmondásait, és következőképpen fejlődésének belső szükségszerűségét. A *Tőke* alapvető eljárása nem az, hogy megmutatja a tőkés rendszer funkcionálását, hanem hogy megmutatja, hogy ez az ellentmondásos működés a kapitalizmus történetileg átmeneti jellegét bizonyítja, és elkerülhetetlenül vezet arra az osztályharcra, amely meg fogja szüntetni. És itt van a *történeti szempontnak az a valódi elsőbbsége*, amely a dialektikus módszert jellemzi, ellentétben a strukturális módszerrel: a dolgok logikai aspektusát igazán csak akkor értjük meg, ha egybeolvad a történeti aspektussal, amely tényleges alapját jelenti. E tekintetben nem árt újra meg újra elgondolkodni a *Tőke* második német kiadása előszavának ezen a mondatán: „Racionális alakjában (a dialektika. — L. S.) a polgárságnak és doktrinér szóloinak botránkozás és szörnyűség, mert a fennállónak pozitív megértésébe egyúttal tagadásának, szükségszerű pusztulásának megértését is belefoglalja, minden létrejött formát a mozgás folyamatában fog fel, tehát mulandó oldaláról is, semmi előtt meg nem hajlik, lényegét tekintve kritikus és forradalmár.”⁶⁸ *A valóságos mozgás, melynek minden formája mulandó*: azt hiszem, nyilvánvaló, hogy ebben a kivételesen mély megfogalmazásban, amely a struktúra és a folyamat valódi viszonyát jelzi, nagyszerű útmutatást találunk ahhoz, hogy felfedjük a strukturális módszer és a dialektikus módszer közötti valóságos viszonyt, nem úgy, hogy megpróbálkozunk a dialektika „strukturizálásával”, ami lehetetlen, hanem megmutatjuk a strukturális módszernek önnön „dialektizálása” útját, amely az elméleti szabatosság és egyben az autentikus forradalmiság útja.

⁶⁶ Paul Boccara: *Sur la dialectique matérialiste dans le „Capital” de Marx*. 1965. szépt. 133–134. sz. melléklet.

⁶⁷ Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. Id. kiad. Lásd különösen 167–168. o.

⁶⁸ Marx: *A tőke*. I. köt. Id. Kiad. 20. o.

A marxizmus jelentőségéről

2. Godelier, hogy történetileg aláépítse a marxista dialektika strukturális revízióját, sok más követve szintén oda jut, hogy megkérdőjelezze a Hegel és Marx közötti viszonyra vonatkozó szilárdan kialakított koncepciót. Hegel, írja, az ellentétek azonosságának „hipotézisét azért találta ki”, hogy „bebizonyítsa, miszerint valamely struktúra belső ellentmondásának van belső megoldása”.⁶⁹ Ha tehát a marxista dialektika elveti ezt a belső megoldást és az ellentétek azonosságát, ebből nyilvánvaló, hogy nem lehet *semmi-féle közös vonása* a hegeli dialektikával. Ezért Godeliernek is szükségképpen meg kell kísérelnie leszámolni a hegeli dialektika „materialista talpára állításával” kapcsolatos híres marxi tétellel. Ez a „metafora”, írja, csupán „egy képtelen hipotézis”.⁷⁰ A nehézség csak az, hogy Marx állandóan hangoztatja ezt a „képtelen hipotézist”. Következésképpen nemcsak „a dogmatikus marxizmus tudománytalan habitusait”⁷¹ kell kétségbevonni, hanem *magának Marxnak a tisztánlátását is*.⁷² Itt egy döntő jelentőségű módszertani problémába ütközünk, amelyet rendkívül élesen vet fel Marxnak egy bizonyos fajta mai újra-olvasása. Nagy igazság, hogy Marxhoz való viszonyunk minden ízében kritikus kell hogy legyen, és meg kell mondanunk, hogy még nyilvánvalóan távról sem tettünk elget követelményeinek és távról sem merítettük ki lehetőségeit. Csak hogy a Marx életművéhez való kritikai viszony olyan, amelynek *csökkenten*ie kell az önkény szerepét betűjének és szellemnek megértésében, nem pedig olyan, amely *szabad folyást* enged az önkénynek. Márpedig, mint azt Godelier a tanulmány egyik igen tanulságos jegyzetében is elismeri, „nehezen képzelhető el, hogy Marx — aki a XIX. és a XX. század gondolkodói között egyedül volt képes felforgatni mind a filozófiai tudást, mind a tudományos tudás egyik területét — *teljes egészében* tévesen ítélte volna meg Hegelhez való saját viszonyát”.⁷³ Ez csakugyan nehezen képzelhető el. Ez azonban azt jelenti, hogy végre fel kellene ismerni: *önkéntes* a hegeli dialektika „materialista megfordításával” kapcsolatos probléma minden olyan „megoldása”, amely nem veszi tudomásul ezt a tételt, melyet Marx és Engels a legteljesebb tudatossággal *újra meg újra* leszögez, s melyet például Marx így fogalmazott meg 1868 márc. 6-i, Kugelmanak írott levelében: „Hegel dialektikája minden dialektika alapformája, de csak misztikus formájának lehántása *után*...”⁷⁴ Marx álláspontja tökéletesen világos. Hegel felfedezte minden dialektika alapformáját, de úgy, hogy idealista módon a gondolat mozgásának *fogta fel*, s ezzel *deformálta* a valóságos mozgást. A marxi megfordítás először is azt jelenti, hogy a dialektikát, Hegellel ellentétben, *materialista* módon fogja fel, mint a valóságos mozgásnak a gondolkodásban való visszatükröződését. A dialektika *felfogásának* ezzel a megfordításával azonban mindjárt felvetődik a Hegel által felfedezett, de egyben misztifikált tartalom *kritikai számbavételének* problémája, amely voltaképpen a marxista tudományos dialektika *kidolgozásának* hosszantartó folyamatával olvad egybe. A marxista dialektika tehát termé-

⁶⁹ M. Godelier: *Système* . . . 854. o.

⁷⁰ *Uo.* 852. o.

⁷¹ *Uo.* 856. o.

⁷² Ez pl. J. Rancière-nek is általános tendenciája, vö. *Lire le Capital* I. köt. különösen 189—210. o.

⁷³ M. Godelier: *Système* . . . 856. o.

⁷⁴ Marx—Engels: *Levelek „A tőké”-ről*. Id. kiad. 148. o.

szetesen nem egyszerűen a hegeli dialektika *tükörszerű fordítottja*, hanem azáltal jön létre, hogy *tudományosan visszájára fordítjuk azt az ideologikus nézőpontot*, amellyel maga Hegel a saját roppant felfedezését szemlélte, azt a felfedezést, amely a marxista dialektika magva, következképpen csírája. Csak így érthetjük meg a következő rendkívül figyelemreméltó tényt: az elmúlt száz esztendő alatt, Dühringtől Bernsteinen át *százszor és százszor* tették kérdéssé és tekintették képtelen hipotézisnek a hegeli dialektika materialista megfordítását; s ennek — mint ezt majd másutt alkalmam lesz kimutatni — *kivétel nélkül* mindannyiszor az volt a célja, hogy kérdéssé tegyék magának a marxista dialektika tartalmának ezt vagy azt az alapvető aspektusát. Ez szinte törvénye a marxizmus történetének, amelyen igen komolyan el kell gondolkodni. S vajon Godelier tanulmánya nem támasztja-e alá különös világossággal ezt a törvényt, amikor odáig megy állításaiban, hogy „a dialektikus módszer mint az ellentétek egységének *explicité kidolgozott elmélete* tudományosan még nem létezik”, sőt, hogy „semmiféle *a priori* biztosíték” nincs arra, hogy létre lehetne hozni valamilyen „egységesített és egységesítő dialektikát”?⁷⁵ Látjuk, hogy ha elszakítjuk a dialektikát hegeli származásától — ez az ára annak, hogy a strukturalista áramlatba kényszeríthessék —, nemcsak a tartalma változik meg, hanem még a létezése is kérdéssé válik.

3. A strukturális módszer és a dialektikus módszer állítólagos második közös alapelve az az elv, amely szerint a struktúra mindig valamilyen *rejtett* belső viszony, amely radikálisan a *látható* viszonyokon túl van.⁷⁶ Nos, strukturalista felfogásában ez az elv is azt vonja maga után, amit Godelier „járulékos következményeknek” nevez: ezek közül a legfontosabb az *elméleti antihumanizmus*. Azt írja ugyanis, hogy „a tőkés termelési viszonyok és a termelőerők meghatározott színvonala közötti történetileg determinált ellentmondásból nem lehet kiolvasni azt a filozófiai drámát, melynek jegyében az ember ‚valódi lényege’ fellázad a burzsoázia által a dolgozókra kényszerített ‚dehumanizált egzisztencia’ ellen”.⁷⁷ És ezért „a mindennapi gyakorlatban nem létezik . . . semmiféle *közvetlen* tapasztalat a dolgozónak a tőkés általi kizsákmányolásáról”.⁷⁸ Véleményem szerint ez az utóbbi — olyannyira vitatható — formula nagyon jól megvilágítja, hogyan függ össze a strukturális módszer az elméleti antihumanizmussal és mennyire ellentétes a marxista dialektikával. Az igaz, hogy a dolgozó *spontán tudata* még igen messze van attól, hogy magától kitermelje, tartalmazza a tőkés kizsákmányolás mechanizmusára vonatkozó *valódi tudást*; ez tapasztalati tény és olyan gondolat, amelyet Marx nem győzött hangsúlyozni. Éppen emiatt van szükség a munkásosztály forradalmi pártjára. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy ne léteznék az objektív kizsákmányolásra vonatkozó *közvetlen tapasztalat*; a kizsákmányolás emberi következményeit a dolgozók, ha nem is *értik* spontán módon, mégis *átélik*, s a *Tőke* a szó szoros értelmében teli van az átélt kihatásokra vonatkozó konkrét elemzésekkel. Ha Godelier tétele helyes lenne, felmerül a kérdés, miért tör ki feltartóztatlanul magán a tőkés társadalmon belül a munkásosztály harca. Ez is jól mutatja, hogy az elméleti antihumanizmus, az osztályharc mozgató szerepének tagadása és a strukturális módszer nem

⁷⁵ M. Godelier: *Systeme* . . . 856. o.

⁷⁶ *Uo.* 830. o.

⁷⁷ *Uo.* 851. o.

⁷⁸ *Uo.* 830. o.

véletlenül találkozik össze. Beh bizonyosodik, hogy az elméleti antihumanizmus a strukturális módszernek nemcsak valamiféle *ideologikus értelmezése*, hanem magának a strukturális *módszernek* és az általa meghatározott tudományfelfogásnak egyenes következménye. Egyébként pontosan ezt írja maga Lévi-Strauss is: „Hitünk szerint a humán tudományok végső célja nem az ember konstituálása, hanem feloldása”.⁷⁹ És Michel Foucault kétségtelenül nem téved, amikor azt írja, hogy „a humanizmusnak és a dialektikus gondolkodásnak a sorsa össze van kötve”, ezzel szemben a strukturális módszerben kifejeződő analitikus ész „összeegyeztethetetlen a humanizmussal”.⁸⁰ De miért összeegyeztethetetlen? Véleményem szerint, ha egy ilyen kérdésre egyáltalán néhány sorban felelni lehet, a következőkért: a strukturális módszer azzal, hogy *szembeállítja* egymással a struktúrát és a folyamatot és így radikálisan különválasztja a történeti élményt és a mögötte meghúzódó, a tudomány által megkonstruált invariánsokat, a struktúrákat lényegében *dolgok* közötti viszonyokkal azonosítja és ezáltal az *ideologikus* tudat merőben felületi szférájába száműzi az eleven emberi viszonyokat. A leghatározottabban ez az értelme a *La pensée sauvage* utolsó fejezetének, ahol a szerző a történelem interiorizálható jelenségét alapvetően illuzórikusnak tünteti fel. Kétségtelen, a marxizmus is azzal kezdi, hogy elválasztja az élményen alapuló ideológiától az objektív társadalmi viszonyokat, és ezáltal szembehelyezkedik a spekulatív humanizmussal. De a struktúrát a folyamatától nem választja el, hanem a dolgok közötti viszonyok mögött felfedezi *azokat a viszonyokat, amelyek között az emberek önmagukat termelik*, és így a *tudomány* szintjén leli meg ismét a történelemnek mint az *emberek történetének* az értelmét. Pontosán ezt mondja Engels a *Feuerbachban*: „... az elvont ember kultusza helyébe, amely magva volt Feuerbach új vallásának, a valóságos emberről és a valóságos ember történelmi fejlődéséről szóló tudománynak kellett lépnie”.⁸¹ Röviden, míg a marxizmus igenis tudományos humanizmus,⁸² egy strukturalista humanizmus gondolata elvi okokból elméleti képtelenségnek tűnik. És ilyen körülmények között, ha Roger Garaudy azt írja, hogy a strukturalizmus „a világ megragadásának egyik olyan módja”, amely a leginkább megfelel „egy új humanizmus kidolgozásának”,⁸³ nem nagyon látjuk, miféle *reális fogalmat* fedhet itt a humanizmus szó, sem azt, hogy csakugyan túljutunk-e itt a dolgok felszínén.

A strukturalista idealizmus

4. Meg kellene még vizsgálni, hogy ha a dialektika helyébe a strukturális módszert választják eszközül a történelmi materializmus problémáinak átgondolására, ez nemcsak az alappal kapcsolatos fogalmakat forgatja fel, hanem ugyanennél a belső logikánál fogva különös előszeretettel alap és felépítmény viszonyának marxista felfogását kezdi ki, a társadalmi alakulatok

⁷⁹ Lévi-Strauss: *La pensée sauvage* Plon, 1962. 326. o.

⁸⁰ Michel Foucault: *L'homme est-il mort?* *Arts* 38. sz. 1966. júni. 15–21. 8. o.

⁸¹ Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx–Engels: Vál. Műv. II. köt. Szikra 1949. 380–381. o.*

⁸² Lásd erre vonatkozólag Lucien Sève: *Psychologie et marxisme (La Nouvelle Critique* 1966 nov. 180. sz.), valamint az ugyanezen a címen a közeljövőben megjelenő munkát.

⁸³ Roger Garaudy: *Marrxisme du XX^e siècle*. Id. kiad. 82. o.

marxista tudományának alapelveit a maguk egészében. Tanulmányának végén maga Godelier is engedelmeskedik e belső logikának, amikor kijelenti, hogy „a strukturák visszavezethetlenségének tétele nem korlátozódhat a gazdaságra”,⁸⁴ amikor megkérdőjelezi alap és felépítmény oksági kapcsolatát és a gazdaság meghatározó szerepének klasszikus koncepcióját. Kétségtelen azonban, hogy azok az elméleti következmények, amelyeket a strukturális módszernek a szóban forgó problémákra való alkalmazása a jelek szerint elkerülhetetlenül maga után von, sehol sem jelentkeznek erősebb nagyításban, mint Lucien Sebag *Marxizmus és strukturalizmus* c. könyvében,⁸⁵ Sebag „a Lévi-Strauss által kidolgozott strukturális elemzésből” indul ki⁸⁶ — ez utóbbit Marxnak a strukturalista szemszögből szigorúan újra-olvasott műveiben véli megtalálni —, és arra vállalkozik, hogy (különösképpen az ideológia-elmélet területén) kiépítsen egy „diakronikus strukturalizmust”.⁸⁷ De hogyan is fest az általa javasolt általános séma? Mindenekelőtt sohasem szabad elfelejteni, hogy „alapvetően lehetetlen létrehozni a diakroniát a szinkroniából”,⁸⁸ és ez abból következik, mint már láttuk, hogy a strukturális módszer a *strukturában* sehol sem látja a *belső mozgató ellentmondást* — következésképpen el kell vetni az alap és felépítmény viszonyának bármiféle dialektikus koncepcióját, „zárójelbe kell tenni azokat az oksági kapcsolatokat”,⁸⁹ amelyeket a társadalmi valóság szintjei között feltételezünk. Mi több: „alap és felépítmény megkülönböztetése eltűnik, mert mind a gazdasági, társadalmi, politikai viszonyok, mind a róluk valamely meghatározott társadalomban számot adó elméletek egyaránt a szellem termékei”.⁹⁰ Röviden, a dialektika elvetésének szükségszerű következménye, a strukturák autonómmá tétele odavezet, hogy elvetik az egész történelmi materializmus alapját, a „tudatnak a társadalmi élet általi” meghatározottságát. „Ekkor világos, írja Sebag, milyen értelemben tehet ismét szert egy viszonylagos értelemre az alap fogalma: mindig a szellem határáról van szó, arról, ami a társadalom működésének egy bizonyos szintjére nem vezethető vissza”.⁹¹ „Következésképpen semmi sem tartozik reálisan az alaphoz, hacsak nem a szellem döntése folytán”,⁹² s az ideológiákat, amelyeket egyáltalán nem az alap határoz meg végső soron, úgy kell felfognunk „mint az emberi szellemre sajátosan jellemző bizonyos számú műveletnek különböző szinteken történő megannyi realizációját”.⁹³ Ilyen körülmények között a marxizmus nyilvánvalóan elveszíti mindennemű tudományos jellegét, s maga is csak „a szó legalaposabb, legkorlátoltabb értelmében vett ideológia lesz”.⁹⁴

Jól látjuk, hogy a strukturális módszernek nemcsak az a következménye, hogy a szinkronikusnak és a diakronikusnak minden áron való szétválasztásához és a strukturák benső invarianciájához ragaszkodva elutasítja a *dialektikát*, hanem ezenkívül annak következtében, hogy a külső összefüggéseket

⁸⁴ M. Godelier: *Système* ... 859. o.

⁸⁵ Lucien Sebag: *Marxisme et structuralisme*. Payot, 1964.

⁸⁶ *Uo.* 126. o.

⁸⁷ *Uo.* 143. o.

⁸⁸ *Uo.* 176. o.

⁸⁹ *Uo.* 113. o.

⁹⁰ *Uo.* 170. o.

⁹¹ *Uo.* 189. o.

⁹² *Uo.* 190. o.

⁹³ *Uo.* 126. o.

⁹⁴ Lásd *La Quinzaine littéraire* 1967. jún. 1–15. 23. o.

és a határokat mereven szembeállítja az ellentétek belső egységével és az ellentmondások kölcsönös áthatásával, hogy autonómmá teszi és ezáltal lényegileg metafizikai entitásokká változtatja a struktúrákat, magának a *materializmusnak* is kiteszi a szűrét. És kétségkívül sokkal nagyobb kritikai éberséggel kellene megvizsgálni ebből a szempontból, mint ahogyan azt eddig a marxisták tették, Lévi-Straussnak azt a döntő jelentőségű tételét, amelynek értelmében az általa *társadalmi tudományoknak* és *humán tudományoknak* nevezett diszciplínák alapvető dichotómiát képeznek. Kiindulva ugyanis abból, hogy „határozatlansági reláció van struktúra és folyamat között: az egyiket csak úgy ragadhatjuk meg, ha figyelmen kívül hagyjuk a másikat”,⁹⁵ általános osztályozást javasol, amelyben „az egyik oldalon állnak a jogi stúdiumok, a közgazdasági és politikai tudományok s a szociológia és a szociálpszichológia bizonyos ágai” — ezek alkotnák a társadalmi tudományok csoportját —, a másikon pedig az ún. humán tudományok, nevezetesen „az őstörténet, az archeológia és a történelem, az antropológia, a nyelvtudomány, a filozófia, a logika, a pszichológia”.⁹⁶ A társadalmi tudományok, például a politikai gazdaságtan, úgy mond, „a gyakorlati beavatkozás szemszögéből” vetik fel elsősorban a problémákat, de elméleti horderejük alig van; ezzel szemben a humán tudományok, amelyek a strukturális módszer legsajátabb terepét alkotják, „az igazi alap kutatás” és a tudományos szabadság szférájához tartoznak, de „ez a szigor szükségképpen azzal jár, hogy distanciáljuk magunkat a cselekvéstől”.⁹⁷ Ennek a dichotómiának a felállítását a marxizmus által végrehajtott egész szellemi forradalmat húzza át egyetlen tollvonással. A politikai gazdaságtant a pragmatizmus színvonalára szállítják le, s újra radikálisan elkülönítik mind a történelemtől, mind a filozófiától. Az ember ismét idegenné válik a termelési viszonyokkal szemben, s a „humán tudományok” — abban a strukturalista változatban, amely csupán a francia szociológiai idealizmus régi hagyományát modernizálja — békében kijelenthetik, hogy az emberi szellem egyetlen törvényei irányítják a világot.

*

Ebből a tanulmányból véleményem szerint világosan folynak részint bizonyos *általános következtetések*, részint bizonyos *kutatási irányok*, amelyekkel kapcsolatban *munkahipotéziseket* szeretnék megfogalmazni.

1. Az eredetileg feltett kérdés — amely jelen írásunk tárgyát képezte — az volt, hogyan határozható meg a strukturális módszer és a dialektikus módszer elméleti illeszkedése. Enélkül ugyanis a strukturalizmus feltételezhető pozitív tartalmának *marxista* elsajátítása valójában merőben eklektikus jelszónak tűnik, amely a gyakorlatban vagy teljesen formális marad, vagy tudományos baklövéseket eredményez. A strukturális módszer ma fennen hirdeti, hogy egész sor humán tudomány legmodernebb fejleményei hozták létre és egyben igazolták is helyességét. Csakhogy egy szomszédos területen, ha ugyan nem a saját területén, egy másik módszerrel is találkozunk, amely kiállta már a próbát, s amelynek tudományos érvényessége szembeötlő: a

⁹⁵ Lévi-Strauss: *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines*. *Aletheia* 4. sz. 1966 máj. 205. o.

⁹⁶ *Uo.* 208. o.

⁹⁷ *Uo.* 209. o.

dialektikus módszerrel. Ilymódon a kettő elméleti illeszkedésének problémáját semmiképpen sem lehet megkerülni. Vajon elegendő *lényegi rokonság* van-e a két módszer között ahhoz, hogy egyetlen, még helytállóbb és még nagyobb horderejű módszerrel olvadjanak össze? Ezzel a reménnyel kecsgetteti magát néhány marxista és nem marxista teoretikus, amikor a diakrónia strukturális elméletét, a strukturalizált dialektikát keresi. Véleményem szerint azonban egy olyan fogalmilag jól kidolgozott és jól vezetett kísérletnek, mint amilyen a Godelier-é, a negatív mérlege semmi kétséget nem hagy afelől, hogy ez a reménység illúzió alapul. A strukturális módszer és a dialektikus módszer között bizonyos döntő pontokon lényegi *ellentét* van. Természetesen nem azért, mintha a dialektikus módszer elvetné a struktúra fogalmát; hanem azért, mert összeegyeztethetetlen az a mód, ahogyan a strukturalizmus és ahogyan a dialektika ezt a fogalmat értelmezi és ahogyan alkalmazza. A dialektikus módszer szemében a struktúra — amely a maga viszonylagos stabilitása mögött csupán a folyamat átmeneti alakja — a belső mozgó ellentmondás formájában önmagában tartalmazza önnön átalakulásának szükségszerűségét. Ezzel szemben a strukturális módszer szemében — minthogy a szinkroniát szigorúan megkülönbözteti a diakroniától — a struktúra magában véve invariáns, és átalakulása csak akkor lesz szükséges, amikor külső határokba ütközik. Ennek alapján *tévedés nélkül megállapíthatjuk* a strukturális módszernek a dialektikus módszerhez való viszonyát: a strukturális módszer a dialektikus logikán innen van, azon a területen, amelyet Hegel és a marxizmus klasszikusai a metafizikus gondolkodásnak neveztek, vagyis *a merev kategóriákkal dolgozó gondolkodás területén*.

A strukturális módszer értéke és határai

Tagadni kellene hát tudományos érvényességét? Ezzel egy, az alapokat érintő hibát követnénk el. Nemcsak azért, mert nap mint nap számos marxista és nem marxista kutató tapasztalja különféle tudományokban és bizonyos típusú tárgyakon helytálló voltát és használhatóságát bizonyos határok között, és mert elméleti megfontolásokból a priori *levezetni* egy ilyen alátámasztott *tény* lehetetlenségét mélységesen nem marxista eljárás lenne. Hanem még inkább azért, mert ebben az esetben a dialektikus és a nem dialektikus gondolkodás egymáshoz való viszonyának *alapjában hibás* felfogásából indulnánk ki. Marx és Engels sohasem állította, hogy a dialektikus logika *semmivé teszi* a formális logikát, hanem csak azt, hogy a dialektika „...a legfontosabb gondolkodási forma...”, mert az egyetlen megfelelő elméleti eszköz a „...fejlődési folyamatokhoz, a nagyban és egészben való összefüggésekhez, az egyik vizsgálati területről a másikra való átmenetekhez”.⁹⁸ Ez azonban nem akadályozza meg, hogy a nem dialektikus logika — „mintegy a logika alsóbb matematikája”⁹⁹ — érvényes maradjon akkor, amikor a tárgyakat fejlődési folyamatokon, nagyban és egészben való összefüggéseiken, más tárgyakra való átmenetükön *innen* akarjuk vizsgálni. Mi több: súlyos hiba volna azt hinni, hogy a dialektikus logika megszületése óta a nem dialektikus logika *ne fejlődhetnék* többé. Ellenkezőleg, a tények azt mutatták, hogy — bizo-

⁹⁸ Engels: *A természet dialektikája*. MEM. 20. köt. 343. o.

⁹⁹ Uo. 481. o.

nyos mértékig váratlan okokból és váratlan utakon-módokon — a belső konfigurációk, a létrejött formák, a zárt rendszerek és a stabil funkciók nem dialektikus logikája sikerrel fejlődött tovább olyan tudományos területeken, ahol a dialektikus effektus első megközelítésben elhanyagolhatónak tekinthető, vagyis ahol abszurdítás nélkül elvonatkozathatunk mindattól, ami magán a struktúrán belül elkerülhetetlen minőségi változásokat jelez az összefüggések és a fejlődés csomópontjain. Szerintem a strukturális módszer úgy jellemezhető, mint a dialektikus ellentmondások csomópontközi szegmentumainak rendkívül fejlett nem dialektikus logikája, amikor is ezeket a szegmentumokat leegyszerűsítő módon invariáns rendszereknek tekintjük. Ebben az értelemben a marxisták eklekticizmus nélkül elismerhetik a strukturális módszer érvényességét a dialektikus módszer mellett. Am azok a problémák, amelyeket az előbbi szükségszerűen felvet, csak a másodikban lelik megoldásukat.

Az itt javasolt megoldás tehát pontosan a fordítottja annak, amit Lévi-Strauss ajánl a *La pensée sauvage* utolsó fejezetében. Miután kijelenti magáról, hogy „marxista orientációjú”, kifejti, hogy a dialektikus ész „egy örökösen megtoldott és tökéletesített palló, melyet az analitikus ész vet át egy szakadékon, melynek túlsó partját nem látja, csak tudja, hogy létezik, még ha szakadatlanul távolodik is. Ilyenformán a dialektikus ész kifejezés azokat az örökös erőfeszítéseket jelenti, melyeket az analitikus észnek kell tennie, hogy megreformálja magát, ha számot akar adni a nyelvről, a gondolkodásról és a társadalomról; s a kétfajta ész megkülönböztetése szerintem kizárólag az analitikus eszt az élet megértésétől elválasztó távolságon alapul.”¹⁰⁰ Ebben a felfogásban a dialektikus ész távolról sem a tudomány leggazdagabb és legmélyebb formája, hanem csak előőrse az igazán szabatos gondolkodásnak, a nem dialektikus gondolkodásnak: „A dialektikus ész szerepe az, hogy birtokába juttat a humán tudományoknak egy olyan valóságot, amelyet csakis ő tud szállítani, de a tulajdonképpeni tudományos erőfeszítés abban áll, hogy ezt a valóságot felbontsa, majd egy más síkon újrakomponálja.”¹⁰¹ Ily módon „a dialektikus ész nem adhat számot sem önmagáról, sem az analitikus észről”.¹⁰² Következésképpen az analitikus ész bizonyul alapvetőnek. Ez a felfogás hiába mondja magáról, hogy „marxista orientációjú”, a valóságban hátat fordít a marxizmusnak. Úgy tesz, mintha Hegel és Marx nem létezett volna, ráadásul éppen egy olyan pillanatban, amikor a strukturális módszer a valóságban egyre kevésbé oldhatja meg saját problémáit, ha nem veszi igénybe Hegel és Marx tanítását. Mert a dolog így áll: miközben a strukturalista ideológia hangosabb, mint valaha, a tudomány területén, például a nyelvészetben — természetesen korántsem oly lármásan — feltartóztat-hatatlanul nyomul előre a strukturális posztulátumok válsága, különösen a szinkronia és diakronia dichotómiájának és a struktúra benső invarianciájának válsága. Ezt a válságot elvileg nem nehéz megérteni. Mert ha igaz az, hogy valamely valóságot bizonyos határok között lehet úgy tanulmányozni, hogy a dialektikus effektust elhanyagolhatónak tételezzük, minél inkább fejlődik egy tudomány, mélyítve tárgyát és tágítva látókörét, annál inkább beleütközik mindkét irányban a dialektika elháríthatatlan igazságába: mindenütt szükségessé válik, hogy felfedezzük a struktúra mögött a folyamatot és az

¹⁰⁰ Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*. 325. és 326. o.

¹⁰¹ *Uo.* 331. o.

¹⁰² *Uo.* 335. o.

ellentmondások megkülönböztetésén túl kölcsönös áthatásukat. Ekkor kezdődik meg azoknak az állandóan újrajelentkező és állandóan kudarcot valló erőfeszítéseknek a periódusa, amelyek segítségével a nem dialektikus gondolkodás keretei között akarnak módot találni a fejlődés és az átmenetek értelmezésére. Mint azonban Godelier próbálkozása is tanúsítja, nem lehet a strukturális módszert a kölcsönös összefüggések és a fejlődés logikájává általánosítani, és elspórolni a dialektikát. Véleményem szerint pontosan ez a pont, ez a lehetetlenség az, ahol a *strukturális ideológia* benne gyökerezik a strukturális módszerben, ahogyan az idealista metafizika is mindig abból a próbálkozásból ered, hogy merev és elkülönített kategóriákban gondolják el a világot. Úgy látom tehát, hogy a marxisták ebben a rendkívül nagyjelentőségű szellemi konstellációban felelősek azért, hogy világosan felmutassák a strukturális módszer természetét és határait, kezdődő és óhatatlanul tovább bontakozó válságának mélyen rejlő okait, és mindenekelőtt megmutassák a válság leküzdésének útját, vagyis a dialektikához vezető utat.

2. Véleményem szerint a fentieket egyértelműen alátámasztja, ha szemügyre vesszük a strukturális módszer és a strukturális eszmék *történetét* (ez fontos stúdium, amelyen tovább kellene dolgozni). Persze, ha hiszünk a strukturális német apológétáinak, a strukturális módszer és az analitikus ész a legmodernebb tudományok újdonságjának lennie, amelynek létrejöttével a dialektikus gondolkodás végérvényesen visszautaltatik szülőhelyére, a XIX. századba. Ez a tetszetős kép azonban egy pillanatig sem állja ki a kritikát. Abban a pillanatban ugyanis, amikor — ebben maguknak a strukturális eszméknek a kifejezett útmutatásait követve — visszamegyünk Lévi-Strausstól Mauss-hoz és Jakobson-hoz, Foucault-tól Dumézilhez és Cassirerhez, vagy egy párhuzamos vágányon Piaget-től Arnold Reymond-hoz, észre vesszük, hogy a strukturális eszmék keletkezésének döntő korszaka még előbb volt, a XIX. és a XX. század mezsgyéjén, akkor, amikor megszületett de Saussure *Bevezetés az általános nyelvészethez* c. munkája (1906–1911), amikor megjelentek a német történeti-kulturális etnológiai iskola cikkei (Gräbner és Ankermann, 1905) és a würzburgi iskola munkái, amikor megszületett a Gestalt-elmélet (1890–1900), valamint a husserli fenomenológia (*Logische Untersuchungen*, 1900) — vagyis a strukturális eszmék forrásai olyan korban keresendők, olyan gondolati áramlatokban és olyan embereknél, amelyek, illetve akik egyáltalán nem tették magukévá nemhogy a marxista, de még a hegeli dialektikát sem, ha ugyan egyáltalán tudomásul vették vagy ismerték a dialektika pusztá létezését. Ha nem akarjuk elkövetni azt a súlyos hibát, hogy az eszmék anyakönyvi születési évét összetévesztjük azzal az időponttal, amikor történetileg hatni kezdenek, habozás nélkül állíthatjuk, hogy a strukturális eszmék vajjúdásának ideje (1900–1920) jóval megelőzi a dialektikus gondolkodás fellépését, mert az csak 1930 táján kezd széles körű hallgatóságra találni.

Igen sematikus nagyjából a következőképpen folytak le a dolgok. A XIX. század végén és a XX. század elején számos országban bekövetkezik az *evolucionizmus válsága*: az evolucionizmus egyfelől túlságosan „előrehaladott” ideológiailag a polgári gondolkodás számára, s ez metafizikus és konzervatív talajon veszi fel ellene a harcot, és másfelől, ezzel egyidejűleg, tudományosan túlságosan sekélyes ahhoz, hogy megfeleljen a tudás egyre precízebb követelményeinek. Ez a válság két ellentétes irányban fejlődik: egyrészt a lapos evolucionizmusról áttérnek az *evolúció dialektikus felfogására*, s ez az

irány lényegében a marxizmus modern hatásába torkollik; másrészt *magát az evolucionista perspektívát* vetik el, hogy áttérjenek az arisztotelizmusra, nevezetesen a neotomizmuson át, de még inkább a szó tág értelmében vett neokantianizmusra, majd később a husserli fenomenológiára. Azt hiszem, nyugodtan tekinthetjük szellemességnél jóval többnek azt, hogy Michel Foucault nemrég — igen szimptomatikusan Cassirernek egy könyvét méltatva — így írt: „Mindnyájan neokantiánusok vagyunk.”¹⁰³ Ilyenformán a strukturalista gondolati áramlat, amelyet már a kezdet kezdetén, több mint ötven esztendeje, az empirizmusnak, a hisztoricizmusnak és a pszichologizmusnak a kritikája, továbbá a logikainak és a történetinek a különválasztása jellemzett, tulajdonképpen, eszme-történeti szempontból, *dialektika előtti* áramlat. Az a körülmény, hogy a mai Franciaországban egyre többen foglalkoznak a strukturális és a dialektikus módszer összeolvasztásával, genetikus strukturalizmussal, a diakrónia strukturális elméletével, részint a marxizmus növekvő befolyásának a jele, részint azt mutatja, hogy a tudomány leküzdhetetlen szükségét érzi annak, hogy túllépje a nem dialektikus gondolkodás határait. Ám teljesen érthető az is, hogy mélyen rejlő történeti okokból a dialektika strukturalista értelemben történő revíziója óriási lépést jelentene hátrafelé. Ha engednék ennek a törekvésnek a szűkkeblűség elvetése nevében, valójában elzárkóznánk az igazán modern gondolkodás alapvető vívmányai elől.

A marxizmus gazdagításáról

3. De ha azt akarjuk, hogy a dialektika *konkrétan* meg tudja mutatni azt az utat, amelyen haladva megoldhatók a strukturális módszer számára — és e módszer által — felvetett problémák, ehhez nem elegendő semmiféle általános proklamáció és az alapelvek hangoztatása, de még az a magában véve üres kijelentés sem, hogy a dialektikának szüntelenül gazdagodnia kell. Minden kérdésnek, amelyet a strukturális módszer a maga nyelven felvet, a dialektika területén — és a dialektika saját konceptualizációjában — megfelel egy homológ probléma, amelyet pontosan ki kell dolgozni, és amellyel kapcsolatban esetleg új hipotéziseket kell felállítani. Még azt a kérdést is megpendíthetjük, hogy vajon a strukturális módszer ma annyira megerősödött visszhangjában és követőinek sokszor határozottan dialektika-ellenes útkeresésében nem játszik-e közre a marxista dialektika filozófiai kidolgozásával kapcsolatos munka elégtelensége, vagyis az, hogy precíz tudományos kérdésekre nem adunk elég konkrét dialektikus válaszokat. E tekintetben ma a legvégzetesebb tévedés lenne — még ha a felületes szemlélet számára ez a dogmatizmus elleni fellépésnek tűnhetné is — az, ha szem elől tévesztjük a filozófiai gondolkodás sajátzerűségét és szabatosági követelményeit, vagyis gyakorlatilag a filozófia cserben hagyására készítjük a filozófusokat, s ezzel a tudományokat a pozitívizmus, „a legrosszabb filozófia legrosszabb vulgarizált maradványainak” prédájául szolgáltatjuk ki, miközben maga a mélyen járó filozófiai kutatás Patyomkin-falak mögött vegetálna.

A *dialektika problémái* közül, melyeket a strukturalizmus problémáin való gondolkodás a legkézzelfoghatóbban a kutatás napirendjére tűz, szerintem a következők a legfontosabbak:

¹⁰³ Lásd *La Quinzaine littéraire* 8. sz. 1966 júl. 1. 3. o.

a) az ellentmondás *csomópontközi szegmentumai*, azok a dialektikus „mechanizmusok”, amelyek révén az ellentmondás — *miközben érlelődik* — önmaga körül forog és ciklikusan újratermeli magát. A kapitalizmus időszakos gazdasági válsága nem ugyanaz, mint a szocialista forradalom, mindazonáltal az előbbi (a *működés* válsága) jelzi az utóbbinak (a *megoldási* válságnak) elkerülhetetlenségét. Azt hiszem világos, hogy ez nem más, mint a (vagy egyik) dialektikus formája annak a problémának, amely úgy szól, hogy a struktúra *invariáns, stabil, valószínűleg stabil* (az ellentmondás *szükségképpen* újratermeli magát, amíg meg nem oldódik), de ez a körülmény egyben azt is bizonyítja, hogy *fejlődése* belsőleg szükségszerű (az ellentmondás érlelődik, éppen azért, mert szakadatlanul *újratermeli* magát);

b) a *nem-antagonisztikus ellentmondások*, melyek olyanok, hogy az ellentétek egyikének fejlődése nem feltételezi a másiknak a megszüntetését, hanem csak az attól való elkülönülést, és az *ellentétek harca együttműködésük* alakját is öltheti, mint azt Engels is megjegyzi az *Anti-Dühringben*. Azt hiszem világos, hogy ez nem más, mint egyik fontos dialektikus formája — és talán megoldása — annak a strukturális problémának, melynek neve az *ellentétek* (látványosan nem-dialektikus) *komplementaritása*, és annak az igen általános problémának is, amelyet Croce a „különbözőknek”, az „egyszerűen eltérő” dolgoknak nevezett, melyek között állítólag nincs ellentmondás — ami dialektikus szempontból nem más, mint a *különbségnek* és az ellentétek *harcának* szűk szemlélete;

c) a *struktúrák közötti összefüggés*, a *belső viszonyok* és *külső viszonyok* különbsége, amelyet a strukturalizmus a dolog tendenciáját tekintve megméri, az abszolútumig fokoz, míg a dialektika, egész szellemében, azt mutatja ki, hogy egyfelől a belső ellentétekre hasad, másfelől a külső szakadatlanul interiorizálódik a fejlődőben levő egységekben. Vajon csakugyan beszélhetünk-e a marxista dialektika szemszögéből „*külső*” ellentmondásokról? Ezzel párhuzamosan itt van a *strukturális okság* problémája, amely nem a mechanikus okság, sem nem az expresszív megfelelés, sem nem az izomorfizmus, hanem szerintem a *funkcionális determináció*, amely viszont az ellentmondások kölcsönös áthatását feltételezi;

d) és természetesen itt vannak az *ismeretelméleti* problémák, különösen az a kérdés, hogy hogyan viszonylik egymáshoz a logikai és a történeti szempont (ezt fentebb érintettük), továbbá a *modellnek*, ennek az episztemológiai fogalomnak a kérdése, amelyet több oldalról minden áron el akarnak fogadtatni velünk, sőt azt kívánják, hogy cseréljük fel vele a *visszatükrözés* fogalmát, amelyben — szerintem tévesen — minduntalan azt kifogásolják, hogy szem elől téveszti „a megismerés aktív oldalát” (ez a fogalom pedig mindenemű *materialista* koncepciónak sarkköve marad ezen a területen).

4. Végezetül még egy szót a *marxizmus gazdagításának* általánosabb kérdéséről, arról, hogy ez mit jelent és mit követel meg. Először is rá kell mutatni e kifejezés *gazdag kétértelműségére*: a marxizmus gazdagításáról beszélni annyit, mint azt mondani, hogy marxizmus egyszerre tárgya és alanya a gazdagodásnak.¹⁰⁴ Azzal gazdagodunk, ami nem mi vagyunk, de csak annyit-

¹⁰⁴ A francia „enrichissement” — mint az indo-európai nyelvekben általában minden olyan elvont fogalom, amelynek a magyarban — és és végű főnév felel meg — egyszerre jelenti azt, hogy „gazdagítás” és „gazdagodás”; az indo-európai nyelveknek ezek a fogalmat jelentő főnevei nem ismerik a külön cselekvő és szenvedő alakot. — *Ford*.

ban, amennyiben csakugyan a magunkévá tesszük — s ez egyben két olyan lehetőséget is definiál, amelyek révén szegényíthetjük magunkat, s amelyek talán nem is olyan ellentétesek, amilyennek első pillantásra látszanak. Így ha figyelmesen olvassuk Lévi-Straussst és művein el is gondolkodunk — még ha végül elvileg negatív ítéletet mondunk is róluk —, ez kiváló alkalmat nyújt egy marxista számára ahhoz, hogy gazdagodjék, és mindenképpen *adósa* is lesz Lévi-Straussznak, mert köszönhet neki valamit. Ellenkező a helyzet akkor, ha csak felületesen belelapozunk, „hogyan idézzük”, s mindegy, hogy helyeslőleg avagy megvetéssel. Azt hiszem, hogy helyesen *célbavenni valamit* — ami egyedül teszi lehetővé, hogy átjussunk az elméletre nyíló *szűk kapun* —, pontosan az ellentéte a *szűklátókörűségnek*, a gondolkodás valóban legádázabb ellenségének. Ezért azt hiszem, hogy amikor egy ilyen heves és ilyen zavaros divattal állunk szemben, mint amilyen a mai strukturalizmus (vajon mennyi ideig fog tartani?), főleg az olyan megközelítési módoktól kell óvakodnunk, amelyek kétségkívül könnyen látszanak *tágnak*, sokat befogadónak, de esetleg csak *külsőleges ragasztgatásban* merülnek ki belső illesztés nélkül, mint ahogyan a mitológiai zoológiában szárnyat ragasztanak a lónak. Az ilyen szárnyak általában véve nem tartanak, s az ilyen lovak csak a képzeletben repülnek. A marxizmus csak akkor gazdagodhat úgy, ahogyan kell, ha tájékozódik mindarról, ami rajta kívül történik, de ha mindenben a saját elméleti irányvonalát követi.

СТРУКТУРАЛЬНЫЙ МЕТОД И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД

L. Сее

Часть исследователей-марксистов, занимающихся структурализмом резко ограничивают структуральный метод как применимую в науке дисциплину и структуралистскую идеологию как мыслительную систему которая должна быть отвергнута. Эта точка зрения ошибочна. На основании обстоятельной критики двух работ Мориса Годелье автор показывает, что «сутруктурализация» диалектики невозможна, что в лучшем случае лишь определенные результаты структурального метода в формализации и моделировании могут быть встроены в систему категорий исторического материализма, естественно, всегда с наибольшей теоретической осторожностью и с соблюдением определенных условий.

STRUCTURALIST METHOD AND DIALECTICAL METHOD

L. Séve

A part of Marxist researchers studying structuralism draw a distinct boundary line between the structuralist method as a useful discipline and the structuralist ideology as a system of thoughts to be rejected. This approach is erroneous. The author shows on the basis of an incisive criticism of two papers of Maurice Godelier that there is no „structuralisation” of dialectics, but at the very most some results of formalisation and modelling can be built into the system of categories of historical materialism, always with the utmost reserve and theoretical caution, of course.

Az objektum-szubjektum dialektikájának materialista felfogásához

I.

A klasszikusok helyes értelmezéséhez

(Hozzászólás Vajda Mihály Objektív természetkép és társadalmi praxis c. cikkéhez)¹

Cikke első fejezetében véleményünk szerint helyesen állapítja meg Vajda Mihály, hogy „A praxis — a marxista filozófia centrális kategóriája.”² Továbbá abban is csak egyetérthetünk vele, hogy a 11. Feuerbach tézis („A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk”³) megértésének és helyes felfogásának a kulcsa az első tézisben van („Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékosága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget *csak* (kiemelés — V. A.) az objektum vagy a szemlélet formájában fogja fel; nem pedig mint emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan.”)⁴ S azt is el kell fogadni, hogy itt az objektum-szubjektum dialektikájáról van szó, azaz, egy régebbi írásom⁵ megfogalmazása szerint, az anyag-tudat ellentét dialektikájáról, egységének viszonylagosságáról. Ezek a problémák szerintem is rendkívül fontosak a marxista filozófia helyes értelmezéséhez s hatékonysága növeléséhez, vagy, ahogy Vajda a későbbiekben fogalmaz, a sztálini torzítások⁶ teljes leküzdéséhez. Éppen a probléma fontossága indokolja, hogy a szóban forgó cikk fejtegetéseiben meglevő hibákat, torzításokat helyreigazítsuk. Véleményünk szerint a legfőbb hiba már az indításánál becsúszott, mégpedig abban, hogy Vajda szerint az első Feuerbach-tézisben „... Marx a valóságosat nem objektumnak fogja fel, hanem gyakorlatnak, emberi, érzéki tevékenységnek, szubjektívan, azaz a valóságosan számára az objektum és a szubjektum egymástól elválaszthatatlanul és azonosként jelennek meg...”⁷ A hiba a „csak” szócska jelentésének elhanyagolásában van — ti. az első Feuerbach-tézisben Marx azt állítja, hogy hiba a valóságot *csak* az objektum vagy a szemlélet formájában felfogni —, s véleményünk szerint ez az interpretálás már *elvi* torzítást jelent: mintha Marx a *Tézisekben* megtagadná a materializmust általában. Az kétségtelen, hogy Marx itt nem emeli ki minden materializmus alapvető tételét, azt, hogy az objektum-szubjektum vagy anyag-tudat viszonyában az objektum, az anyag, a szubjektumtól, a tudattól függetlenül létező az elsődleges. Ezt azonban meg lehet érteni, ha Lenin figyelmeztetését figyelembe vesszük: „Marx és Engels filozófiája Feuerbachéból sarjadt ki, s a kontárok

¹ Magyar Filozófiai Szemle 1967/2. sz.

² Uo. 317. o.

³ Marx—Engels Vél. Műv. II. Kossuth, 1963. 367. o.

⁴ Uo. 365. o.

⁵ Vinnai András: *A marxista anyagfogalom sokoldalú kidolgozása érdekében. Magyar Filozófiai Szemle 1966/3. sz.*

⁶ Vajda Mihály: *id. cikk 319. o.*

⁷ Uo. 317. o.

ellen folytatott harcban érett meg, természetes tehát, hogy mindketten a materializmus filozófiájának betetőzésére, vagyis nem a materialista ismeretelméletre, hanem a materialista történelemfelfogásra fordították legfőbb figyelmüket. Ezért Marx és Engels műveikben inkább hangsúlyozták a *dialektikus* materializmust, inkább küzdöttek a *történelmi* materializmusért, mint a történelmi *materializmusért*.⁸ Azaz, rövidebben fogalmazva: fő figyelmüket inkább a dialektikára, mint a materializmusra fordították.

Lehetetlen, hogy Vajda Mihály, aki érezhetően nagy marxista műveltséggel bíró filozófus, ne fordított volna erre kellő figyelmet; vagy csak egyszerűen az nem tűnt volna fel neki, hogy az objektum és szubjektum „elválaszthatatlanságáról” szóló elképzeléseket Lenin milyen élesen bírálta, s hogy ez a modern szubjektív idealisták kedvenc felfogása? Elfelejtette volna a *Materializmus és empiriokriticizmus* szellemét, mondanivalóját?

Sajnos, meg kell állapítanunk, hogy ebben az esetben ez történt, s talán nem járunk messze az igazságtól, ha ennek okát abban véljük felfedezni, hogy Vajdára erősen, szinte bénítólag hatott az anyag fogalmának ún. ontológiai „további fejlesztése”. Ezt annál is inkább feltehetjük, mert, ahogy idézett cikkünkben már kimutattuk, az ún. ontológiai felfogás legfőbb hibája, hogy eklektikusan, szubjektivistán módon kiiktatja az anyag-tudat viszonyából az ellentétet, hogy a filozófia alapvető kérdését, „dualizmusnak” tartva, ki akarja iktatni a marxista filozófiából. Nos, Vajda ugyanezt teszi, amikor a gyakorlat, az objektum-szubjektum dialektikájának marxi felfogását egy kis átértékeléssel szembeállítja a tudomány materialista szemléletével. Itt feltétlenül utalnunk kell arra, hogy Marx álláspontja „a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként fogja fel”;⁹ s még számos helyet idézhetnénk, ahol világosan kiderül, hogy Marx és Engels filozófiája nem áll szemben a materialista tudomány szemlélettel, hanem a további fejlesztése, pontosabban: egyoldalúságának leküzdése. Erre a tényre kacskaringós gondolatmenet után maga Vajda elvtárs is rámutat, amikor azt írja: „A dialektikus és történelmi materializmus szerves egységet alkot, *társadalomfilozófia* és egyben a *nem fetisisztikus társadalomtudomány* megalapozásának egyedüli lehetősége, amely teljes összhangban van a természettudomány dezantropomorf, objektív természetképével.”¹⁰

Persze ezzel a gondolatmenettel sem lehet mindenben egyetérteni. Pl. azzal sem, hogy a marxi filozófia csupán társadalomfilozófia, bár véleményünk szerint szükséges többször is (oktatásban, propagandában) aláhúzni, hogy a dialektikus és történelmi materializmus társadalomfilozófia is. Sőt forradalmi lényege is elsősorban a történelem, a társadalom *tudományos* (nem egyoldalú) felfogásában rejlik.

Abban is igazat kell adni Vajdának, hogy a marxista filozófiában a praxis elsősorban s lényegileg társadalmi, nem pedig az egyes elszigetelt egyén gyakorlatát jelenti. S továbbá, a helytelen kiindulás ellenére, helyesen húzza alá, hogy a természet az ember számára 'magáért valóan' valóban semmi. A természet valóban csak a praxisban, tevékenységben adott a számunkra.”¹¹

⁸ Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei* 18. köt. Kossuth, 1964. 309–310. o.

⁹ Marx: *A tőke. MEM* 23. köt. Bp. 1967. 9. o.

¹⁰ Vajda M.: *id. cikk* 325. o.

¹¹ *Uo.* 321. o.

Engels sokkal bővebben, határozottabban fogalmaz: „Mind a természettudomány, mind a filozófia eddig egészen elhanyagolta az ember tevékenységének befolyását gondolkodására; csak természetet egyfelől, gondolatot másfelől ismernek. De éppen a természetnek az ember által való megváltoztatása, nem egymagában a természet mint olyan az emberi gondolkodás leglényegesebb és legközelebbi alapzata . . .”¹² S ezek után, elutasítva a marxista filozófiának csak a társadalomra való korlátozását, azt hisszük, Vajda is egyetért azzal, hogy a vitatott első Feuerbach-tézis nemcsak a társadalomra vonatkozik, hanem általános filozófiai tartalommal is bír. A szemléleti materializmus túlhaladását jelenti az ismeretelméletben is, annak a szemléleti materializmusnak a túlhaladását, „amely az érzékiséget nem gyakorlati tevékenységnek érti meg”,¹³ s amelyről elmondhatjuk; a legtöbb, amire képes, hogy az egyes egyének szemléletét adja a polgári társadalomban, amelyben kialakul a szellemi és fizikai munka ellentéte s a fizikai tevékenység lebecsülése.

A szemléleti materializmus kialakulásában, tehát annak a szemléletnek a kialakulásában, amelyben csak természetet ismernek egyfelől s gondolatot másfelől, szerepet játszottak bizonyos tudománytörténeti szituációk is, amelyek azóta — egyebek között a modern fizikában is — már lényegesen megváltoztak. Ezt a mérés és a fizikai elmélet viszonyának problémája kapcsán kívánjuk megmutatni.¹⁴

II.

Mérés és természettudományos világkép

A műszerek alkalmazása, a mérés a fizikai világ tudományos megismerésében alapvető jelentőségű. Ez azzal függ össze, hogy a világ jelenségei anyagi módon hatnak ránk, s ezeket a hatásokat az ember csak anyagi módon foghatja fel, az érzékszervei segítségével. Érzékszerveink jelentik tehát az egyedüli kapukat, amelyeken keresztül a világot megismerhetjük. A műszerek alapvető jelentősége egyrészt abban van, hogy mérhetetlenül kibővítik az ember számára felfogható anyagi hatások körét, és ugyanakkor lehetővé teszik

¹² Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 504. o.

¹³ Marx—Engels: *Vál. Műv.* 367. o.

¹⁴ E változás lényege az, hogy a modern fizikai megismerés alapján kényszerűen szakítanunk kellett egyrészt azzal a felfogással, mely a megismerő szubjektumot és a megismerendő objektumot (a fizikai jelenségeket) mereven elhatárolja egymástól, másrészt azzal a felfogással, mely a megismerést csupán *passzív* információszerzésnek fogja fel. A mikrofizikai megismerés során ugyanis az ember — megismerő eszközei, a műszerek révén — *aktív* kölcsönhatásba lép a megismerendő objektumokkal, s így a kialakuló „világkép” is elválaszthatatlanul összekapcsolódik a (megismerő) emberi *tevékenységgel*, magán viseli ennek jellegzetességeit is. Ez pedig azt jelenti, hogy a *mai* materialista (természet-) tudomány szemlélet — bár változatlanul megőrzött bizonyos dezentropocentrikus jellegét — nagyon is tudatában van az emberi tevékenységnek a természet megismerésében (elsajátításában) játszott szerepével, amelyet Lenin a *Filozófiai Füzetekben* így jellemzett: „Az ember tevékenysége, aki objektív képet alkotott magának a világról, megváltoztatja a külső valóságot, megszünteti annak meghatározottságát (= megváltoztatja egyik vagy másik oldalát, minőségét) s ily módon megfosztja a látszat, a külsőlegesség és semmisség vonásaitól, magán- és magáért-valóvá (= objektíve igazzá) teszi.” (Lenin *Összes Művei* 38. köt. Bp. 1964. 202—203. o.) Az emberi tevékenység a megismerés folyamataiban tehát, bár megváltoztatja az objektív valóságot, de éppen ezen keresztül jut el a szubjektum az objektivitáshoz.

a regisztrálásuk irányítását, rendszerezését. Másrészt abban, hogy — mivel az ember nemcsak felfogja a hatásokat, de maga is anyagi hatásokat idéz elő — lehetővé teszi ezen anyagi hatások tudatos kiszélesítését.

A műszerek, a mérés technika nagymérvű tökéletesedése a fizika fejlődésében, a kvantummechanika kialakulásában és fejlődésében is alapvető a jelentőségük. Az előbbi szempontból, bár fejlettségük igen különböző, lényegében ugyanazt a szerepet töltik be a kvantummechanikában, mint a klasszikus fizikában. Lényegesen különböző szerepet játszanak azonban a mérőműszerek és a mérés a mikrofizikai és a makrofizikai objektumok, azaz a kvantumelmélet és a klasszikus fizika törvényszerűségeinek *leírásában*. Míg a klasszikus törvényszerűségek megfogalmazásánál eltekinthetünk attól, hogy milyen módon mérünk, addig a kvantummechanika elméletének lényegi oldala a mérési folyamat figyelembe vétele.

A kvantummechanika különböző interpretációi, bár a mérés szerepét a kvantumelméletben különbözőképpen magyarázzák, de általában elismerik döntő jelentőségét. V. A. Fok ezt úgy fejezi ki, hogy „a viszonylagosság egy új elemét kell bevinni a leírásba — a megfigyelési eszközökhöz való viszonylagosságot”.¹⁵ D. I. Blohincev pedig a következőképpen fogalmaz: „A kvantum sokaságok állapothatározó rendszerei tehát függenek attól, hogy milyen méréssel határozzuk meg őket.”¹⁶ Ez logikusan következik a kvantummechanika matematikai-fizikai apparátusának elismeréséből. A matematikai-fizikai apparátus a mikrofizikai jelenségek makroszkopikus módszerekkel való megfigyelésének egyértelmű és magasfokú absztrakt leírása, ezt a tapasztalatok s főleg bámulatosan széles körű előrelátás sokszorosan igazolták. A különböző fizikai magyarázatok helyességének tehát egyik kritériuma, hogy tartalmazza az apparátus eredményét, így a mérési folyamat sajátos szerepét is.

A mérés különleges szerepe a kvantumelméletben abból következik, hogy a matematikai-fizikai apparátus a mikrofizikai állapotváltozás két alapvetően különböző típusát különbözteti meg. Az egyik az ún. Schrödinger-folyamat, amely a mikrofizikai objektumok spontán (makrofizikai módszerekkel nem mért), időben folyamatos, a Schrödinger-egyenlet által meghatározott állapotváltozása. A másik a mért, a tapasztalt állapotváltozás, amely ugrásszerűen, pillanatszerűen következik be. A mérési folyamat eredményeként az objektum állapota általában pillanatszerűen megváltozik, a mérési aktusra jellemző sajátállapotba ugrik. (Hullámcsomag-redukció, tiszta állapot keverékbe való átmenete.)¹⁷ Ezzel szemben a klasszikus fizika nem tesz különbséget a spontán és a mérés hatására kialakult állapotváltozás között. Egyrészt ugyanis az állapot mérés által történő megváltoztatásának időbeli lefolyását a törvényszerűségek *ugyanazon* rendszere szabályozza, mint általában a spontán folyamatokét, s így a spontán állapotváltozás mérés által történő megváltoztatása kiszámítható, másrészt — a klasszikus fizika területén — a szóban forgó állapotváltozás, az intenzitását tekintve, elhanyagolható. Így a mérési behatástól mentes állapotok értékei, a mérési hibahatárokon belül, azonosak lesznek a mért értékekkel. A klasszikus fizika elméleti rendszerében tehát a

¹⁵ V. A. Fok: *A kvantummechanika interpretációjáról. A modern természettudományok filozófiai problémái*. Akadémiai Kiadó, 1962. 272. o.

¹⁶ D. I. Blohincev: *A kvantummechanika klasszikusai*. Tankönyvkiadó, 1952. 66. o.

¹⁷ Lásd: Fényes Imre: *Okság és véletlenség a modern fizikában. Valóság* 1961/2. sz. 109. o.

mérés *regisztráló* szerepe dominál, és általában elhanyagolható a mérési aktus aktív hatása. A megismerési folyamatnak ez a sajátossága lehetővé teszi, hogy a mérések alapvető szerepét elismerve is olyan felfogás jöjjön létre, amely a megismerés lényegének a passzív reprodukálást tartja. A megismerési folyamat szemléleti jellegű felfogása az emberhez valóban méltó magatartásnak csupán az elméleti magatartást tartja, és lebecsüli a megismerés folyamatában az ember anyagi-tárgyi tevékenységét, amellyel megváltoztatja a világot. A megismerés passzív, szemléleti jellegű felfogása számára a mérési folyamat sajátos elméleti szerepe a klasszikus fizikában csak az ismeretelméleti lehetőséget teremti meg, valóságossá ezt a felfogást az osztálytársadalmak ellentétei, elsősorban a fizikai és szellemi munka antagonizmusa változtatja, rögzíti. A kapitalizmusnak arról az objektív tendenciájáról van szó, amely a fizikai munkát megveti, alacsonyabb rendűnek tartja. Ez az általános szemlélet a filozófia és a tudományos megismerés sajátos felfogásában is tükröződik: „Mind a természettudomány, mind a filozófia eddig egészen elhanyagolta az ember tevékenységének befolyását gondolkodására: csak természetet egyfelől, gondolatot másfelől ismernek. De éppen a *természetnek az ember által való megváltoztatása*, nem egymagában a természet mint olyan az emberi gondolkodás leglényegesebb és legközelebbi alapzata.”

Az a tény, hogy a modern fizika a megismerő ember anyagi tevékenységét nemcsak mint az elmélet szükséges előfeltételét, hanem mint az elmélet szükséges részét fogja fel, a megismerés pusztán szemléleti felfogásának egyik *ismeretelméleti* forrását szünteti meg. A kvantummechanika megalkotói, elsősorban a koppenhágai felfogás képviselői, felismerik, hogy a mérési folyamat kvantummechanikai szerepe elméletileg tarthatatlanná teszi a hagyományos szemléletet. N. Bohr és Heisenberg munkáiban állandóan és hangsúlyozottan szerepel az a gondolat, hogy nem önmagában a természet, hanem a természethez való viszonyunk a fizika tárgya, és a lét drámájában nemcsak nézők, hanem szereplők is vagyunk. Sajátságos módon azonban ezt nem úgy fogják fel, mint a hagyományos természetszemlélet egyoldalúságának túlhaladását, hanem mint a természettudomány szemlélet megsemmisülését. Heisenberg például arról beszél, hogy a tudományos világkép természettudományos jellege megszűnt, az objektivitás elillant, a fizika tárgya nem a természet, hanem a természetre vonatkozó ismereteink.¹⁸ Sajátságos ez a felfogás, mert éppen annál a Bohrnál és Heisenbergnél találjuk meg, akik a mikrofizikai jelenségek törvényszerűségeinek a feltárásában oly zseniálisan és sikeresen alkalmazták a korrespondencia elvet.

A korrespondencia elv a klasszikus fizika és a kvantumfizika közötti összefüggés felismeréséből született meg. A kvantummechanika és a klasszikus fizika viszonyát általában az jellemzi, hogy bár a mikroobjektumok törvényszerűségei minőségileg különböznek a makrovilág törvényszerűségeitől, de még sem vezetnek a klasszikus törvényszerűségek megszüntetéséhez. A klasszikus fizika törvényeinek a megőrzése a modern fizikában általában úgy történik, hogy a modern fizika (kvantumelmélet, relativitás elmélet) törvényszerűségei a közepes dimenziókra alkalmazva átmennek a klasszikus fizika törvényszerűségeibe. N. Bohr egyik jelentős tudománytörténeti érdeme a korrespondencia elv megfogalmazása, amely, az elnyelt és kibocsátott sugárzás intenzitás-

¹⁸ W. Heisenberg: *A mai fizika világképe. Válogatott tanulmányok*. Gondolat, 1967. 26. o.

viszonyainak vizsgálata alapján, feltárja a klasszikus fizika és a kvantumelmélet átmenetének egyik konkrét formáját. Bohr elvét a kísérletek igazolták, s a kvantummechanika későbbi fejlődése nemcsak megmagyarázta, hanem pontosabbá is tette.

Itt a megismerés fejlődésének arról az általános sajátosságáról van szó, hogy az új, a lényegibb ismeret, bár a régebbi, kevésbé lényeges ismeretek túlhaladása, tagadása, de nem vezet ezek egyszerű megsemmisítéséhez, hanem sajátos módon tartalmazza a „racionális magjukat”, objektív tartalmukat. A megismerés folyamatában való ez a „megszüntetve-megőrzés” annak következménye, hogy ismereteink nem csupán elménk önkényes konstrukciói, hanem olyan szubjektív termékek, amelyek objektív tartalommal bírnak. Minden kor, nemzedék, szubjektum megismerése korlátozott; képtelen átfogni, felderíteni a valóság végtelen sokrétűségét, összefüggéseit. S ebből az emberi (gyakorlati-kísérleti, elméleti) korlátozottságból adódik minden feltárt igaz ismeret objektív tartalmának a nem teljes, korlátozott volta. Bármiféle elmélet a valóság sokrétű és bonyolult jelenségeinek csak egy bizonyos korlátozott körét és csak bizonyos mélységig magyarázza, felfedve e jelenségek kör tartós, ismétlődő, lényegi és általános összefüggéseit.

A megismerés emberi (pontosabban társadalmi) korlátai azonban nem egyszer s mindenkorra adóttak. Az ember, a társadalom e korlátokat vég nélküli folyamatban állandóan áttöri, túlhaladja, és a valóságnak mind újabb, szélesebb jelenségkörét magyarázva egyre újabb, szélesebb és mélyebb objektív tartalommal rendelkező ismereteket hoz létre. Az új és régebbi ismeret közötti kapcsolat, összefüggés lényegét most szükségszerűen a különböző korlátokkal bíró objektív tartalom közötti viszony fogja meghatározni. Két ismeret viszonya, ha objektív tartalmuk határai a valóság különböző területein és mélységein húzódnak, bonyolult módon közvetett lesz, amit vagy fel sem ismernek, vagy csak a két elmélet közötti területek „feltérképezése” során ismernek fel teljesen. Ez a „feltérképezés” kiindulhat a két ismerettől független állásokból vagy egyszerűen a két ismeret elmélyítése segítségével. Mindaddig, amíg az ismeretek határai nem érintkeznek, az elméletek viszonylag közömbösek egymással; objektíve nem mondanak ellent egymásnak, nem tartalmaznak egymást, hiszen másról szólnak, bár a legkülönbözőbb ismeretelméleti és társadalmi vonatkozásban hatnak egymásra. A kvantummechanika és általában a modern tudományok éppen ismereteink elmélyülése, kiszélesedése következtében szép példái az „objektív közömbösség” megszüntetésének.

Ha a régebbi és az újabb ismeretek, ismeretrendszer a valóság azonos területeire hatolnak be, s így objektív tartalmuk metszi, érinti egymást vagy az egyik a másikon belül helyezkedik el, akkor már objektíve sem közömbösek egymás iránt. S ekkor az új elméletek fényében kirajzolódnak a régebbi elméletek korlátai, hiszen addig, míg nem értük el és nem haladtuk túl e határvonalakat, az elméletek korlátatlannak tűnnek, vagy határvonalai hipotetikus jellegűek. Ismereteink elmélyülése tehát az egyes tudományok, tudományágak közötti határok szüntelen pontosabbá tételét, megszületését vagy megszűnését eredményezi, hiszen itt nemcsak térbeli korlátokról van egyszerűen szó, hanem a valóság végtelen sokrétűségéről, sokoldalúságáról, amely rétegeknek, oldalaknak minden választóvonalát teljesen sohasem tárhatjuk fel. Ezek a határvonalak a mindkét oldalukon levő területek egyre teljesebb megismerése folyamán válnak egyre világosabbá, de e folyamat során e határok merevsége és áthatolhatatlansága is megszűnik, feltárul a határ két oldalán lezajló

„forgalom”, összefüggés. A kvantumelmélet a létrejöttével nemcsak szükségszerűen meghúzta a klasszikus fizika objektív tartalmának határait, érvényességi körét, hanem, ahogyan ezek a határok világosabbak lettek, úgy derült fény egyre inkább a kvantumelmélet és a klasszikus fizika objektív tartalma közötti összefüggésre is. Ez a fejlődés az elmélet belső szükségszerűsége, kényszerűsége következtében elkerülhetetlen; s annak következménye, hogy a kvantumelmélet által a jelenségekben feltárt lényegi viszonyok tőlünk függetlenül meghatározott viszonyban vannak a klasszikus fizika objektív tartalmával.

Ha tehát a fizikai elméleteket úgy fogjuk fel, mint amelyeknek objektív tartalmuk van, ebből szükségszerűen adódik, hogy az új elmélet nem semmisítheti meg a régebbi elméleteknek a kísérletekkel, a tapasztalatokkal igazolt objektív tartalmát. Arról van szó, hogy a megismerés emberi-társadalmi korlátainak semmilyen mértékű túlhaladása sem szüntetheti meg a valóság ilyen vagy olyan lényegi összefüggéseit, tehát nem szüntetheti meg a régebbi elméletek objektív tartalmát. Csak arról lehet szó, hogy megvilágítja ezen objektív tartalom relatív jellegét, és feltárja a mélyebb, lényegi összefüggésekhez való viszonyát. Mivel a fizika fejlődése általában a fizikai elméletek korlátainak a kibővítését jelenti, és a régebbi elmélet korlátai az új elmélet határvonalain belül húzódnak, az új fizikai elmélet általában tartalmazza a régebbi elméletet, és nem megszünteti, hanem pontosabbá teszi.

A fizikai megismerésnek ezt az általános sajátosságát nemcsak a klasszikus fizika, hanem a kvantummechanika is — s ebben Bohrnak és Heisenbergnek alapvető szerepe van — sokoldalúan igazolta. Ha mármost a fizikai világképe törvényszerűségek általánosítását jelenti, nem pedig tőlük idegen előfeltevések alapján megkonstruált világképet, akkor nem beszélhetünk a természettudományos világkép megsemmisüléséről. Azaz nem arról van szó, hogy a természetről, az objektivitásról alkotott elképzelések „elillantak”, hanem arról, hogy pontosabbak lettek. A természetnek az a felfogása tehát, amely kizárja a természetből az embert, az ember által előidézett anyagi, fizikai változásokat, csak viszonylagosan, megközelítő jelleggel helyes, mint a makrojelenségekről kialakított világkép. A mikrojelenségeknél ez a világkép már szűknek, helytelennek bizonyult, így itt is szükség van a természettudományos világkép pontosabb, mélyebb felfogására.

Bohr és Heisenberg ismeretelméleti jellegű munkáinak van bizonyos vonzó hatásuk, amely nemcsak szerzőik nagy tudományos tekintélyéből származik. Ez a népszerűség elsősorban annak következménye, hogy felvetik a fizikai törvényszerűségek alapján kialakítandó pontosabb és mélyebb tudományos világkép problémáját. S addig, amíg a fizikai törvényszerűségek nyújtotta ismeretelméleti lehetőségek között maradnak, a megismerés lényeges problémáit pozitívan oldják meg. Ezek a gondolatok azonban keverednek külső, ismeretelméleti előfeltevésekkel, amelyek azután elvezetnek az oly sokszor bírált idealista megállapításokhoz. Arról van szó, hogy amikor felvetik a kvantummechanika ismeretelméleti problémáit, a megoldásuk során nem tudnak szabadulni a kézen talált ismeretelméleti konstrukcióktól.

Ezen ismeretelméleti előfeltevések alapja az objektum és szubjektum viszonyának, az ún. pszichofizikai paralelizmus problémájának machista megoldása. Az objektum és szubjektum viszonyának a pszichofizikai paralelizmus formájában való felfogása Descartes-tól származik. Descartes-nál a világ két egymástól teljesen idegen területre vált szét, anyagi és szellemi szubsztan-

ciára. Az anyagi világ itt a fizikai világot jelenti, amelyet természeti törvényszerűségek határoznak meg, s önmagából minden isteni beavatkozás nélkül magyarázható. A szellemi pedig természettudományos módszerekkel nem tanulmányozható, az anyagi világra visszavezethetetlen, önmagában vett szubsztancia. Bár Descartes szerint a szellemi és fizikai között nincs kapcsolat, a gondolkodás és a fizikai folyamat között mégis egyértelmű megfelelésnek kell lennie („Isten nem csaphat be bennünket”). Az objektum és szubjektum viszonyának ez a felfogása, bármennyire is egyoldalú, abban a korban mégis progresszív: a természettudomány számára lehetővé teszi a természet objektív törvényszerűségeinek feltárását. Ugyanakkor annak a kifejezése is, hogy csak az anyagot (ekkor csak a fizikait) tudja a természettudomány objektív törvényszerűségei alapján magyarázni, s még nincs mód a tudati jelenségek természettudományos vizsgálatára.

Később, különösen a századfordulón, a pszichofizikai paralelizmus problémájának dualista megoldásával egyre határozottabban szembehelyezik az objektum és szubjektum merev elválasztásának szubjektivista felfogását. A pszichofizikai paralelizmus szubjektivista felfogásának első és ugyanakkor meghatározó súlyú képviselői Mach és Avenarius. Ez a felfogás, bármennyire is szemben áll az objektum és szubjektum dualista szétválasztásával, elfogadja ennek egyoldalú kérdésfeltevését. E helytelen kérdésfeltevés alapja az, hogy a megismerést csupán tiszta intellektuális folyamatnak fogják fel, elfelejtve, hogy az ismeret az ember sokoldalú tevékenységének csupán egyik mozzanata, eredménye. Így az emberi tevékenység egyik oldalát, eredményét önálló kiindulópontnak megtéve, a megismerést pusztán szubjektív tudatállapotnak fogják fel. Ebben az esetben az ismeret már nem a tárgy egyre pontosabb és bonyolultabb képmását jelenti, hanem a tárggyal semmiféle belső kapcsolatban nem levő, vele pusztán formálisan egyező jelrendszert.

Ebből az előfeltevésből pedig már eleve lehetetlen a szubjektumtól az objektumhoz eljutni. Hiszen ehhez „ki kellene ugrani” észleleteink és gondolataink köréből, ami lehetetlen, ha fenntartják az ismeretek le nem származtatható, önmagában vett meghatározottságát. S ha mégis megkísérlik a fizikai és pszichikai egyértelmű megfelelésének ismeretelméleti magyarázatát adni, akkor ez csak úgy lehetséges, ha a tárgyat, az objektumot is szubjektívnak tekintik. Akkor az ismeret már nemcsak egyszerűen pusztá tudatállapot, hanem már önmagának a tárgya is. A pszichofizikai paralelizmus machista magyarázata így az egyoldalú kérdésfeltevést nem leküzdi, hanem tovább mélyíti. Az objektum és szubjektum átmenetének, kapcsolatának problémáját az objektum megszüntetésével egyszerűen *kiiktatja*, ahelyett, hogy levezetné, megmagyarázná.

A koppenhágai iskola megalapítói, amikor a kvantummechanikai megismerés általános ismeretelméleti kérdéseit fejtegetik, nem tudnak szabadulni a pszichofizikai paralelizmus egyoldalúságát elmélyítő machista felfogástól. Általában nem fogalmazzák meg tételszerűen vizsgálódásuk kiindulópontját, számukra ezek elsősorban módszertani elvek. Mint ismeretelméleti előfeltevések pedig úgy realizálódnak, *ahogyan* az ismeretelméleti problémákat felvetik, azaz úgy, hogy megmaradnak a pszichofizikai paralelizmus machista kérdésfeltevéseinek egyoldalú keretei között. E keretekből jutnak azután el a különböző élességgel megfogalmazott pozitivista következtetésekhez. Neumann János idézett munkája most már nemcsak abból a szempontból jelentős, hogy a kvantummechanika méréselméletét a legáltalánosabb és legmélyebb formá-

jában kidolgozza, hanem abból a szempontból is, hogy a koppenhágai felfogás ismeretelméleti tételeit is a legáltalánosabb formájukban fogalmazza meg. Neumann a mérési folyamat elemzésénél a pszichofizikai paralelizmust alapvető ismeretelméleti követelménynek fogja fel, és ezt szemléletesen a következőképpen fogalmazza meg: „Hőmérsékletet akarunk mérni. Ha akarjuk, ezt a folyamatot számítással addig követhetjük, amíg megkapjuk a hőmérő higanytartálya környezetének hőmérsékletét és ekkor ezt mondhatjuk: ez a hőmérséklet hőmérő által méretett meg. Azonban a számítást továbbvihetjük, és a higanynak a statisztikus mechanikával értelmezhető tulajdonságaiból annak felmelegedését, kiterjedését és eredő hosszát kiszámíthatjuk, és akkor azt mondhatjuk, hogy: ezt a hosszat a megfigyelő látja. Még tovább menve, a fényforrást is tekintetbe véve, a fénykvantumok visszaverődését az átlátszatlan higanyszálon és a többi fénykvantumnak a megfigyelő szemébe vezető útját, valamint ezek törését a szemlencsén is meghatározva, egy képet kaphatunk a retinán, és így azt mondhatjuk, hogy: ezt a képet a megfigyelő a retináján regisztrálta. S még tovább mehetnénk, ha fiziológiai ismereteink a maiaknál pontosabbak lennének. Ekkor nyomon követhetjük az idegpályákon és az agyban azokat a folyamatokat és kémiai reakciókat, amelyek ezt a képet a retinán okozzák, végül is ezt mondhatnánk: a megfigyelő az agysejtjeinek ezen és ezen kémiai változásait észleli. Mindegy azonban, hogy milyen messze megyünk a számításban: a higanytartályig, a hőmérő skálájáig, a retináig vagy az agyvelőig, mindannyiszor ugyanezt kell mondanunk: a megfigyelő ezt és ezt észlelte. Vagyis a világot mindig két részre kell osztanunk: az egyik a vizsgált rendszer, a másik a rendszer vizsgálója. Az elsőben (legalábbis elvben) minden fizikai folyamatot tetszőleges pontossággal nyomon követhetünk, a másodikban ez értelmetlen. E két rész közti határ messzemenően önkényes, erre láttunk négy különböző lehetőséget a fenti példában; különösképpen nem kellett ebben az értelemben a megfigyelőt a tényleges megfigyelő testével azonosítani — hanem a fenti példában egyszer a hőmérőt számítottuk hozzá, míg máskor a megfigyelő idegpályáit és szemét nem számítottuk a rendszer vizsgálójához.”¹⁹

A természettudós számára alapvető az a meggyőződés, hogy az elmélet és a tapasztalás tudományos értékű megállapításai „megfelelnek” a fizikai világ tényleges folyamatainak. Ez a meggyőződés ösztönös materializmust jelent, anélkül hogy a megfelelés filozófiai magyarázatát adnák. S abban a pillanatban, amikor a természettudós megmagyarázza e megfelelést, akarva-akaratlanul valamilyen ismeretelméleti irányzat álláspontjára helyezkedik. Neumannnál pedig már a probléma megfogalmazásának módja is mutatja, hogy a koppenhágai felfogás a pszichofizikai paralelizmus dualista és szubjektivistá felfogását fogadja el. Az alapvető kiindulópont nála a szubjektív észlelésnek a fizikai környezetre való visszavezethetetlensége, a tudatnak mint önmagában való, „ellenőrizhetetlen” tudatállapotnak a feltételezése. A megismerés egyértelmű függetlenítése az anyagi világtól már magában rejti a „megfelelés” szubjektivistá (machista) ismeretelméleti magyarázatát. Ha az észlelés csak szubjektív, akkor a megfelelés a megfigyelés és a megfigyelés tárgya között csak azért lehetséges, mert a megfigyelés tárgya is szubjektív.

¹⁹ Neumann János: *Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik*. Idézi Fényes Imre—Fáy Gyula: *A kvantumelmélet és a „pszichofizikai paralelizmus”*. *Természettudományi Közöny* 1959/12. 547—548. o.

A dolog lényege tehát az, hogy már a probléma megfogalmazásánál feltételezzük azt, amit bizonyítani akarnak. Így „a vizsgált rendszer és a rendszer vizsgálója” közötti határvonal már tetszőlegesen eltolhatóvá válik, hiszen a határvonal mindkét oldalán ugyanazt a szubjektív észlelést, tapasztalást találjuk. Neumann ezeket az alapvető ismeretelméleti megfontolásokat így fogalmazza meg: „A pszichofizikai paralelizmusnak az a lényege, hogy a két rész (a vizsgált rendszer és a rendszer vizsgálója — V. A.) közti határ tetszőlegesen eltolható a tényleges megfigyelő testének belsejébe. Ezen mit sem változtat az, hogy a határt minden leírásmódnál valahol meg *kell* vonni, ha az nem üres részt határol el, vagyis, ha a tapasztalattal való összehasonlításra mód van. Mert a tapasztalat sohasem tesz, szolgáltat olyan típusú kijelentéseket, hogy egy fizikai mennyiség egy meghatározott értékkel bír, hanem csak mindig ilyeneket: egy meghatározott (szubjektív) észlelést végzett.”²⁰ A megfigyelő és a megfigyelt közötti határvonal tehát „nem üres részt” határol el, vagyis mindig a tapasztalatot választja el a tapasztalástól. Az indoklás is világos: mert a tapasztalás folyamán nem azt észleljük, hogy egy fizikai mennyiségnek milyen értéke van, hanem *csak* azt, hogy szubjektív észlelést végeztünk.

A továbbiakban Neumann megemlíti, hogy a kétféle kvantummechanikai leírás (a spontán és a mérési folyamaté) veszélyezteti a pszichofizikai paralelizmus elvét. Nagyon lényeges ezzel kapcsolatban, hogy miután Neumann néhány mondatban „eleget tett” a divatos ismeretelméletnek, ennek alapvető tételeit már nem elemzi. Ez megmutatkozik abban is, hogy a kvantummechanikát már nem a pszichofizikai paralelizmus alapvető elveivel akarja összeegyeztetni. Amikor ugyanis a pszichofizikai paralelizmus elveit alkalmazza a fizikára (hőmérsékletmérés-kvantummechanikai mérés), ezekből a feltevésekből már csak az a gondolat marad meg, hogy a tudományos leírásnak egyértelműen meg kell felelnie a valóságos fizikai folyamatoknak. Konkrét fizikai problémák vizsgálatánál számára már lényegtelen, hogy hogyan magyarázza az elmélet egyértelmű megfelelést a pszichofizikai paralelizmus, ekkor csak annak bizonyítását tekinti fontosnak, hogy a kvantummechanika is egyértelmű leírást ad. Az egyértelmű leírásnak alapvető követelménye, hogy az alapvető törvényszerűségek alapján történő számítások mindig ugyanarra az eredményre vezessenek, függetlenül attól, hogy a fizikai tárgyak kölcsönhatásában és az észlelés folyamatában milyen mélységig végezzük el őket. Egy egyszerű példával, a hőmérséklet mérésével kapcsolatban ez azt jelenti, hogy „ezt a folyamatot számításal addig követhetjük, amíg megkapjuk a hőmérő higanytartálya környezetének hőmérsékletét. Azonban a számítást továbbvihetjük, és a higanynak a statisztikus mechanikával értelmezhető tulajdonságaiból annak felmelegedését, kiterjedését és eredő hosszát kiszámíthatjuk . . . Még tovább menve, a fényforrást is tekintetbe véve, a fénykvantumok visszaverődését az átlátszatlan higanyszálon és a többi fénykvantumnak a megfigyelő szemébe vezető útját, valamint ezek törését a szemlencsén is meghatározva egy képet kaphatunk a retinán . . .”²¹ Azaz a törvényszerűségek alapján a fizikai folyamatokat tetszőleges pontossággal (legalábbis elvben) nyomon követhetjük,²² s bárhol is szakítjuk meg a számítások láncolatát, ezek a láncszemek egyértelműen kapcsolódnak egymáshoz, sem a dolgok, sem az észlelés folyamata

²⁰ Uo. 548. o.

²¹ Uo. 547—548. o.

²² Uo. 548. o.

nem tartalmaz számításba nem vehető „csodákat. Az objektív valóság jelenségei tehát egyértelműen kapcsolódnak egymáshoz, és egyértelműen meghatározák a tudományos megfigyeléseket. A fizikai elméletek pedig akkor helyesek, ha az alapjukon végigkövethetjük ezeket az egyértelmű folyamatokat.

Neumann, amikor ismereteink egyértelműségének ezt a követelményét megfogalmazza, nem tud teljesen megszabadulni a pszichofizikai paralelizmus kérdésfeltevésétől és terminológiájától. Arról beszél, hogy „ebben az értelemben nem kellett a megfigyelőt a tényleges megfigyelő testével azonosítani — hanem a fenti példában egyszer a hőmérőt számítottuk hozzá, míg máskor a megfigyelő idegpályáit és szemét nem számítottuk a rendszer vizsgálójához.”²³ De ez a megfogalmazás is mutatja, hogy csak gondolatban számíthatjuk a hőmérőt a „tényleges” megfigyelőhöz, és csak a képzeletben beszélhetünk idegpályák és szem nélküli megfigyelésről. S ennek a gondolati eljárásnak az alapját és jogosságát nem a pszichofizikai paralelizmus machista értelmezése támasztja alá, tehát nem az, hogy a megfigyelés folyamán *ténylegesen* megszűnt volna a határvonal a megfigyelt és megfigyelő között úgy, hogy a megfigyelt is *csak* mint megfigyelés létezik. Neumannak fentebbi megjegyzése arra is rávilágít, hogy a pszichofizikai paralelizmus szubjektivistá felfogása végeredményben a gondolkodási eljárások („úgy számíthatjuk, mintha”) egyoldalú, torz kivetítése a valóságra. Ennek sokszor az a ki nem mondott, de igen erősen jelentkező törekvés az alapja, hogy a valóságot igazítsák gondolkodásunk sajátosságaihoz, s nem fordítva, gondolkodásunkat a valósághoz. A megfigyelő és megfigyelt közötti határvonalat tehát nem azért tolhatjuk el számításaink folyamán, mert a valóságban a megfigyelt rendszer feloldódott a végső kiindulópontnak elgondolt megfigyelés szubjektív folyamatában, hanem azért, mert a pszichikai mint meghatározott és mint meghatározó beleolvad a jelenségek egyetemes és kölcsönös összefüggésébe.

A kvantummechanika ezen egyetemes és kölcsönös összefüggésnek fontos oldalát tárja fel. Helyességének egyik kritériuma ezen összefüggések egyértelmű leírása, amit Neumann azonosít a pszichofizikai paralelizmussal, és így fogalmaz: „Itt áll fenn a pszichofizikai paralelizmus megsértésének veszélye, ha csak meg nem mutatjuk, hogy a határ a megfigyelt rendszer és a rendszer megfigyelője közt tetszőlegesen eltolható a fenti értelemben. Fenti példánkban az első és második eset egybevetésénél A volt a vizsgálandó rendszer, B a hőmérő, C a fény + megfigyelő; a második és harmadik eset összehasonlításánál A a vizsgálandó rendszer + hőmérő, B a fény + a megfigyelő szeme, C a megfigyelő a retinájával; a harmadik és negyedik eset összehasonlításánál A jelentett mindent, ami a megfigyelő retinájáig létezik, B a retináját és idegpályáját, valamint agyvelejét, míg C a megfigyelő absztrakt Én-jét. (Vagyis az egyik esetben A-ra 2-t kell alkalmazni, 1-et pedig A és B+C kölcsönhatására, a másik esetben viszont 2 alkalmazandó A+B-re, 1 — pedig az A+B és C közti kölcsönhatásra. (Maga C egyik esetben sem kerül a számításba.) Tulajdonképpen feladatunk mármost annak megmutatása, hogy mindkét eljárás során A-ra vonatkozóan ugyanazon kijelentések adódnak. (Ez és csakis ez tartozik mindkét esetben a világ megfigyelt részéhez.)”²⁴ Könyve V. fejezetében Neumann a kvantummechanika ezen egyértelműségének magasfokú általános bizonyítását végzi el. Neumann eközben nem tud megszabadulni a

²³ Uo.

²⁴ Uo.

pszichofizikai paralelizmus terminológiájától, s úgy fogalmazza meg eljárását, mintha ezzel a kvantummechanika és a pszichofizikai paralelizmus összeegyeztethetőségét bizonyítaná be. Valójában a kvantummechanika egyértelműségének bizonyításáról, nem pedig ezen egyértelműséget külső ismeretelméleti feltevések alapján magyarázni próbáló szubjektivista elvek bizonyításáról van szó. Neumann mint matematikus-fizikus érthetően meg sem kísérli a pszichofizikai paralelizmus alapvető ismeretelméleti tételeinek és a kvantummechanika összeegyeztetésének a bizonyítását. Ezek a tételek nála is csupán keretek, csupán azok a formák, ahogyan a kvantummechanika és a fizikai világ „megfelelésének” ösztönös materialista meggyőződését megfogalmazza, hogy azután szaktudományos módszerekkel ellenőrizze.

Annak, hogy a kvantummechanika összeegyeztethetetlen a pszichofizikai paralelizmus ismeretelméleti tételeivel, az az alapvető oka, hogy a kvantummechanika törvényszerűségeit nem lehet megfogalmazni a mérési kölcsönhatás nélkül. A megismerést így nem lehet felfogni mint önmagában zárt tudatállapotot, hanem mint az ember anyagi tevékenysége során mérőeszközei és az anyagi világ közötti kölcsönhatásának nyomán kialakuló helyzetet. S így a fizikaira visszavezethetetlen pszichikai előfeltevéséből kiinduló összes ismeretelméletek, akár megmaradnak a dualizmus álláspontján, akár machista módon „továbbfejlesztik” ezt, helytelenek, hiszen a pszichikainak (kvantummechanikai ismereteinknek) csak a fizikaival való kapcsolatában (mérés) van értelme. A klasszikus fizikával kapcsolatban a pszichofizikai paralelizmus helytelensége abból fakad, hogy bizonyos határokon belül *jogos* absztrakcióval (hogy a törvényszerűségek megfogalmazásánál az objektum és szubjektum kapcsolatától elvonatkoztatathatunk) helyettesíti az objektum és szubjektum tényleges kapcsolatát. A pontosabb kvantummechanikában a pszichofizikai paralelizmus már egy *megengedhetetlen* absztrakciót abszolutizál.

Még nyilvánvalóbbá válik az összeegyeztethetetlenség, ha figyelembe vesszük, hogy a kvantummechanika megkülönbözteti a makrofizikai műszerekkel megfigyelt és nem megfigyelt folyamatokat. A Schrödinger-folyamat lényege, sajátossága éppen az, hogy minden mérési aktustól, a tapasztalástól függetlenül és főleg különböző módon létezik. A klasszikus fizikában a spontán folyamatok, bár a tapasztalástól függetlenül léteznek, de ugyanakkor nem különböznek a tapasztalt folyamatoktól. Most ez a különbözőség még jobban aláhúzza, hogy el kell ismernünk a mikroobjektumok objektív létezését mint megfigyeléseink *forrását*. Ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy ez a forrás sokkal többoldalú, mint a klasszikus fizika tárgya, s itt már azt is figyelembe kell vennünk, hogy „hogyan iszunk” e forrásból. A mikroobjektumok így a tapasztalat rendkívül gazdag lehetőségét jelentik, és mindig *többet* jelentenek, mint amennyi a mindenkori tapasztalatban valóságos. Tarthatatlan tehát az a nézőpont, amely a valóságot csak a tapasztalatra szűkíti le. A mikroobjektumok mint a tapasztalataink (méréseink) lehetőségei, bár mindig gazdagabbak, mint a róluk kialakult tapasztalataink, de ezek a bővülő tapasztalatok elegendő alapot szolgáltatnak a gondolkodás számára a mikroobjektumok egyre tökéletesebb megismeréséhez. Ennek legfőbb bizonyítéka éppen a kvantummechanika kialakulása és fejlődése.

Annak ellenére, hogy a kvantummechanika megkülönbözteti a tapasztalatban megjelenőt forrásától, és e forrást szélesebbnek fogja fel, mint magát a tapasztalatot, a koppenhágai felfogás hívei mégis igyekeznek leszűkíteni a mikroobjektumok létezését a tapasztalásra. Fényes Imre Eddington hasonló-

tára hivatkozva szemléletesen és szellemesen jellemzi ezt az eljárást. Eddington „A halász példájára hivatkozik, akinek hálója pl. a 10 cm-nél kisebb halakat a hálószemek nagy mérete folytán nem tudja kifogni. A halásznak a halak kifogására ez az egyedüli eszköze és így 'kénytelen' megállapítani, hogy 10 cm-nél kisebb halak nincsenek. Ezt Eddington jóváhagyólag és mintegy igazolásul mondja, állítván, hogy mivel a fizikus csupán sajátos eszközökkel képes megfigyelni, a szerzett ismeretek objektivitásáról le kell mondanunk. Mind a koppenhágai iskola, mind pedig a példaként idézett halász szemlélete mégis megszegi saját alapelvét, hisz olyasmiről beszél, amit 'nem tud' megfigyelni, azt állítván ti., hogy ilyesmi *nincs is*.”²⁵ Ez a felfogás tehát éppen a tapasztalásnak és a tapasztalat forrásának *különbsége* alapján tagadja ismereteink objektív forrását. Azt állítja, hogy mivel mérőeszközeink a mikroobjektumok állapotát lényegesen megváltoztatják, mindig csak a szubjektív megfigyeléstől függő lényegekről beszélhetünk. Ezzel kapcsolatban hangsúlyoznunk kell, hogy bármennyire is befolyásolják a műszerek a mikrofizikai objektumok állapotát, ezek a műszerek is objektív tárgyak, és az általuk előidézett kölcsönhatások is azok. A kölcsönhatások szubjektív kiválasztása pedig — ugyanúgy, mint ahogy annak megválasztása, hogy egy tárgyat ejtóernyővel vagy anélkül engedünk-e leesni — nem szünteti meg a különböző kölcsönhatások objektivitását.

A műszerek és a mérés folyamatának lényegét nem az határozza meg, hogy a szubjektív megfigyelés eszközei, hanem az, hogy azáltal válhattak a megfigyelés eszközeivé, mert maguk is az objektív valóság tárgyainak, kölcsönhatásainak alkotó elemei. Mégpedig ilyen elemei, amelyek, bár mikroobjektumokból épülnek fel, de működésük leírásánál elhanyagolhatók a sajátos kvantumhatások, s így a klasszikus fizika törvényszerűségei alapján jellemezhetők. A mérés folyamatában műszereink felfogják a mikrofizikai hatásokat, „lefordítják” őket a makrofizika nyelvére, és így lehetővé teszik az ember számára, hogy bepillantson a mikroobjektumok és makroobjektumok kölcsönhatásának objektív természetébe és ezen keresztül a mikrojelenségek titkaiba. S a mérés folyamatának egzakt kvantummechanikai leírása már nemcsak egyszerűen a mikroobjektumon elvégzett szubjektív mérési aktust tartalmazza, hanem ennek segítségével a mikro- és makrovilág szubjektumtól független sajátosságait is. A kvantummechanika törvényeinek általános jellege csak úgy állhat fenn, ha mindazon jelenségeket leírja, amelyek a mikroobjektumok és rájuk reagálni képes makroobjektumok (klasszikus törvényszerűségek alapján leírható) kölcsönhatásának eredményeképpen létrejön, függetlenül attól, hogy a műszert és a mérési berendezést az ember hozta-e létre vagy sem. Így az a tény, hogy a műszerek „kilépnek” a szubjektum által létrehozott tárgyak köréből, a mérési kölcsönhatások objektív jellegét húzza alá. Természetesen, ha a mérési folyamatot a pszichofizikai paralelizmus kérdésfeltevése alapján, tehát abból az előfeltevésekből kiindulva magyarázzuk, hogy minden szubjektív folyamat önmagában zárt, akkor a mérési kölcsönhatásokat is eleve *csak* mint a szubjektumtól függő hatásokat tudjuk felfogni. A mérési folyamat, a műszerek hatását a mikroobjektumra — és fordítva — tehát csak úgy magyarázhatjuk meg mint a szubjektív megfigyelés által létrehozott jelenségeket, ha előzőleg már feltételezzük a bizonyítandót, azt ti., hogy szubjektív észlelésből nem lehet „kijutni” az objektumhoz.

²⁵ Fényes—Nagy: *Mikrofizika*. Gondolat, 1959. 283. o.

A kvantummechanika méréselméletét azonban a mechanikus materialista ismeretelmélet alapján nem lehet megmagyarázni. Ennek az az oka, hogy a kvantummechanika méréselmélete többek között két lényeges ponton is eltér a klasszikus fizikától. Míg a klasszikus fizikai objektum meghatározott állapotának a mért fizikai mennyiségek egy-egy meghatározott értéke felel meg, addig a mikrofizikai objektum adott „állapotát” általában a mért fizikai mennyiségek meghatározott valószínűséggel előforduló értékeinek skálája reprezentálja. A másik lényeges eltérés még különösebb. A makroobjektum állapotát a különböző mért mennyiségek meghatározott értékei *egyidejűleg* és egymás nagyságát kölcsönösen meghatározó módon határozzák meg. A mikrofizikai objektumok állapotait a fel nem cserélhető mért fizikai mennyiségek érték-skálája egyidőben csak *külön-külön*, a mérési folyamat megválasztásától függően határozza meg egyértelműen. Két fel nem cserélhető fizikai mennyiség *együttes* előfordulási valószínűsége már nem reprezentál egyértelműen egy adott mikrofizikai állapotot. A két fel nem cserélhető fizikai mennyiség mért értékeinek együttes valószínűségi eloszlása ugyanis a mérési sorrendtől függően különböző lesz. Például: az impulzus és a helykoordináta egy-egy meghatározott értéke különböző valószínűségű előfordulását kapjuk attól függően, hogy melyiket mérjük előbb. Ez annak a következménye, hogy a mérés folyamán az objektum állapota megváltozik, sajátállapotba megy át. Amíg tehát a makrofizika a mért mennyiségek értékei között meghatározott függvénykapcsolatot állapít meg, addig a kvantummechanika a mért mennyiségek értékeinek valószínűségi eloszlását határozza meg úgy, hogy ez az egyes fizikai mennyiségek statisztikája közötti egyidejű és egyértelmű kölcsönös függőséget kizárja.

Mérésfolyamatuk fenti sajátosságából következik, hogy a mikrofizika megértéséhez a klasszikus fizika fogalomrendszerét nem használhatjuk fel ellentmondásmentesen. Mint minden fogalom, a klasszikus fizika fogalmai is a valóság *egyes* oldalainak, tendenciáinak a tükröképei. S ennek következtében minden fogalom az eleven valóság egyoldalú, durva megközelítése. A fogalmak önmagukban is objektívek, de az objektív valóság teljes, mindenoldalú összefüggéseit csak együttesen tükrözik vissza. Az egyre pontosabb megismerésben a fogalmak elkülönülése, merevsége mind jobban feloldódik, mind inkább fokozódik a fogalmak egymásba való átmenete, „mozgása”, hiszen éppen az a funkciójuk, hogy a valóságos mozgást, összefüggést egyre pontosabban leképezzék. A klasszikus fizika fogalomrendszerének is megvan ez a kölcsönös kapcsolata, mozgása. De magának az egész fogalomrendszernek is megvan a maga egyoldalú durva közelítő jellege. Ez abból következik, hogy a klasszikus fizika fogalomrendszere a kiterjedés nélküli diszkrét tömegpontok és a folytonos térhullámok idealizált modelljének alapján jött létre. S ha ezeket a fogalomrendszereket a mechanikus materializmus ismeretelmélete alapján értelmezzük, akkor a kétféle modell szükségképpen kizárja egymást. A mechanikus materializmus a megismerést, bár a valóság tükröképeinek fogja fel, de nem mint egyre pontosabban visszatükröző folyamatot. A fogalomrendszereket így a valóság egyszer s mindenkorra lezárt leképezésének tekinti. Ebből aztán adódik, hogy a valóság azonos a fogalmi rendszereinkkel, és elsikkad fogalmi-rendszereink szükségképpen egyoldalú s megközelítő jellege. A hullám- és a korpuszkula-felfogás e szemléleten állva azután hosszú és érthetően eldöntetlen harcot vív egymással abban a vonatkozásban, hogy melyik absztrakt fogalomrendszerrel lehet azonosítani a valóságot.

A kvantummechanika méréselmélete — a fentebb említett sajátossága alapján — azután végérvényesen eldöntötte az évszázados vitát úgy, hogy mindkét félnek igazat is adott, meg nem is. A természettudomány eszközeivel cáfolta meg azt a fizikai elképzelést, hogy a mikroobjektumokat (fényt) bármelyik idealizált modellel azonosítani lehetne. Ugyanakkor a matematika fogalomrendszerének segítségével a mikrofizikai jelenségeket sokkal jobban megközelítő új fogalmi rendszert dolgozott ki. Ennek alapján azután konkrét, de korlátozott fizikai igazságot osztott a kétféle modell alapján kiépített fogalomrendszernek, megmutatva azokat a határokat, amelyekben belül a valóság azonosítása a korpuszkula, illetve a térhullám absztrakt modelljével még elhanyagolható hibákat eredményez. A kvantummechanikai eljárás azonban kimondatlanul is új ismeretelméleti szemléletet tartalmazott. A fizikus számára így szükségessé vált a régi mechanikus materialista szemlélet-től való elszakadás ismeretelméleti szükségessége.

Ennek az ismeretelméleti szükségletnek a kielégítését sajátos módon nem a filozófusoktól kapják meg a fizikusok, hanem — elsősorban a kvantummechanikát létrehozó — fizikusoktól. Ebben az ismeretelméleti funkcióban is, mint ismeretes, vezető szerepe van N. Bohrnak. Bár, mint láttuk, a koppenhágai felfogás képviselői nem tudnak véglegesen szakítani machista ismeretelméleti szemléletükkel, filozófiai nézeteiket a fizikusok nagy többsége mégis szimpátiával fogadja. Ennek elsősorban nem a nagy tudományos tekintélyük az oka, hanem az, hogy a fizikusok ismeretelméleti szükségleteit, ha nem is teljesen és következetesen, de kielégítik.

N. Bohr egyik alapvető felismerése, hogy „*bármennyire is túllépik a jelenségek a klasszikus fizikai magyarázat határait, a tapasztalatok leírásának mindig klasszikus fogalmak segítségével kell történnie*”.²⁶ „A klasszikus fogalmakkal jellemzett műszereink azonban oly mértékmezavarják a mikroobjektumokat, hogy a kísérleti tapasztalatainkat nem tudjuk megszokott fogalmaink segítségével az *egyetlen zárt* oksági lánc formájában általánosítani.”²⁷

A kísérleti elrendeződéstől függően így különböző, egymással ellentétes, de zárt fizikai képrendszerek segítségével fogalmazhatjuk meg a mikrovilágról szerzett tapasztalatainkat. Ezek a modellrendszerek külön-külön (részecske, ill. hullám) egyértelműek és kizárják egymást, de egymást kiegészítve (komplementaritás) teljes képet adnak az objektumok viselkedéséről. A komplementaritás tehát azt jelenti, hogy a mikroobjektumoknak kettős arcuk van, és a mérés módjától függően mindig az egyik oldalt tapasztaljuk. Ha a helyzetét határozzuk meg, akkor az objektum a részecske oldalát mutatja, s a másik oldaláról, a hullámsajátosságokról (impulzusról) nem beszélhetünk, és fordítva.

A komplementaritás eszméjében szemléletes formában kifejeződik a fizika fogalomrendszerének megközelítő, korlátozott jellege, s az, hogy a leírásban már nem tekinthetünk el a mérőeszközök szerepétől. Ugyanakkor N. Bohr nem tud szabadulni a machista ismeretelméleti előítéleteitől, s így a komplementaritásra vonatkozó végső konklúzióvá a pozitivizmus különböző éles-ségű megfogalmazásai lesznek: a megismerés elvileg korlátozott, vannak ellenőrizhetetlen kölcsönhatások, le kell mondani az okság elvéről, a fizika materialista természetfelfogása összeomlott stb. Ismeretes, hogy N. Bohr végül is eltávolodott ezektől a szubjektivisták következtetésektől. Van azonban a koppenhágai felfogásnak egy olyan jellemzője is, hogy ismeretelméleti módszerek-

²⁶ N. Bohr: *Atomfizika és emberi megismerés*. Gondolat, 1964. 61. o.

²⁷ *Uo.* 61. o.

kel nehezíti a kvantumelmélet fejlődését. Ez szintén a pozitívizmusból következik, s abban fejeződik ki, hogy a kplementaritást a matematikai-fizikai apparátus *fizikai* magyarázatának tüntetik fel.

A kvantummechanika méréselmélete, mint minden tudományos elmélet, nem lezárt. Összefüggései, szabályai a jelenségek hatalmas mennyiségét helyesen tükrözik, de nem minden jelenséget, s maguk is mélyebb fizikai magyarázatot igényelnek. A kvantummechanika méréselméletének fogalmi rendszere helyesen tükrözi a műszer (makrojelenség) és mikroobjektum kölcsönhatásának *eredményét*. Ugyanakkor e kölcsönhatás *folyamatának*, fizikai természetének problémáit megválaszolatlanul hagyja. Ezeket a fizikai problémákat nem lehet semmiféle ismeretelmélettel megoldani, csak úgy, ha visszavezetik még alapvetőbb fizikai összefüggésekre. Minden olyan filozófiai törekvés, amely ismeretelméleti meggondolásokkal próbálja helyettesíteni a megoldásra váró fizikai problémákat, szükségképpen nem újíthat mást, mint a *már* megoldott fizikai problémák jó vagy kevésbé jó ismétlését, megközelítését. A koppenhágai értelmezésnek is alapvető jellemzője, hogy a fizika problematikus kérdéseit ismeretelméleti feltevések alapján, nem pedig a fizika sajátos módszereivel próbálja megoldani. A kplementaritás ismeretelméleti meggondolásai segítségével megfogalmazott fizikai összefüggések sem mások a matematikai-fizikai apparátus megismétlésénél. Mégpedig olyan megismétlései, amelyek az általánosság, a mennyiségi kapcsolatok precizitása tekintetében messze elmaradnak az absztrakt elmélet mögött. S így nem a kvantummechanika elmélete következik a kplementaritásból, hanem fordítva: a kplementaritásban szemléletes módon megfogalmazott fizikai összefüggések következnek a kvantummechanikából.

A koppenhágai értelmezéshez kapcsolódó pozitívista következtetések alapján azonban a szemléletes ismeretelméleti fejtegetések a fizikai problémák végleges megoldásainak adódnak. A pozitívista filozófia hangsúlyozza a tapasztalás, a mérés jelentőségét a tudományos megismerés számára. A pozitívizmus szerint azonban a tapasztalatok jelentősége nem abból következik, hogy az ember számára csak rajtuk *keresztül* nyilvánulnak meg a természet különböző szintű tulajdonságai, hanem abból, hogy a megismerés végső forrásai (a pszichofizikai paralelizmus machista megoldása ez). S ha egyszer a megfigyelés, a mérés „végső adottság”, akkor azok az objektumok, azok a sajátosságok, amelyek a mérés, a megfigyelés során megjelennek, egyáltalán nem is léteznek, csak maga a megjelenés, a tapasztalat létezik, a mikrofizikai tapasztalatok sajátos problémái pedig csupán a megismerés sajátosságaiból, nem pedig az e tapasztalatokat előidéző sajátos fizikai tulajdonságok további elemzése, kutatása alapján magyarázhatók. Ebből aztán már következik, hogyha feltárjuk a kvantummechanikai megismerés sajátosságait (a megfigyelési eszközök egyidejű alkalmazásának korlátait, a fogalmak komplementer jellegét, a megismerés elvi korlátai), a kvantummechanika apparátusa által szükségszerűen felmerült méretekre már választ is adtunk. Megfordul tehát a fizikai elmélet és az eredményeiből levonható ismeretelmélet viszonya. Az ismeretelméleti meggondolások már nem egyszerűen a fizikai eredmények filozófiai általánosításai, hanem a még megoldásra váró fizikai kérdések megoldásai. A kvantummechanikai formalizmus pedig nem a mikrofizikai objektumok sajátosságainak egzakt tükrözése, hanem „a komplementer leírás mód” „megfelelő eszköze”.²⁸

²⁸ Uo. 62. o.

A kvantummechanika jelenlegi fejlődési szakaszában, amikor a kísérleti eredmények az elmélet valóban fizikai továbbfejlesztését igénylik, a kutatók szükségképpen beleütköznek a pozitivista ismeretelméleti magyarázatba. Szükségessé válik számukra a „végső” ismeretelméleti magyarázatok megsemmisítése. A koppenhágai interpretáció azonban éppen idealista következtetési (objektivitás megszűnt, elvi ellenőrizhetetlenség) alapján töltötte be a végső magyarázat szerepét. Ezen idealista következtetések elleni harc így szükségképpen összefonódik a fizikai elmélet továbbfejlesztésére irányuló törekvésekkel, amelyek természettudományos világképünket még pontosabbá tehetik.

Vinnai András

A történetiség elve a filozófiatörténetben

Haladás és reakció a filozófiában (Sándor Pál Hegel és Schelling cikkeinek a margójára) című vitacikkükben¹ Márkus György és Vajda Mihály Sándor Pál filozófiatörténeti koncepcióját bírálták, a cikkekre Sándor Pál *Módszer, haladás, érték* című írásában² válaszolt. E vitához szeretnék bizonyos általánosabb érvényű értékelési problémákhoz kapcsolódva hozzászólni.

A vita igen tanulságos, egyrészt azért, mert feltárta a marxizmus számára fontos filozófiatörténeti terület — a klasszikus német filozófiai örökség — számos tartalmi problémáját, másrészt azért, mert a marxista kritikai filozófiatörténeti tevékenységhez nélkülözhetetlen általános értékelési, módszerbeli problémákat az érdeklődés homlokterébe állította, igazolva, hogy milyen nagy megfontoltsággal kell eljárni egyes filozófusok — több vonatkozásban még valóban nem véglegesen kiforrott — marxista értékelésének a továbbfejlesztése során. E folyamat egy lépésének tekinthetjük a szóban forgó polémiát is, meggyőződésem ugyanis, hogy a felmerült kérdések még további hosszú viták tárgyát képezik majd. Igen hasznos volt, hogy mindkét fél igen részletesen kifejtette a nézeteit, így a félreértések feltehetően csökkentek, a vélemények szembenállása pedig világosabbá vált.

*

Az egyes filozófusok, filozófiai rendszerek történetileg-társadalmilag ténylegesen betöltött funkciójának feltárása és az ennek alapján való marxista filozófiatörténeti értékelésük elsőrendű fontosságú. Az egyes filozófiák objektív igazságtartalma valóban nem adekvát a ténylegesen betöltött társadalmi szerepükkel, és ezért a kettő nem azonosítható, és vizsgálatuk sem helyettesítheti egymást. E — Márkus és Vajda által kiemelt — kritikai történeti módszertani követelménnyel egyetértek; helyesen központi helyre állítja a történetiség gondolatát, hogy ti. minden filozófiai rendszer csak mint az adott kor filozófiája, a maga tényleges történelmi funkciójában értékelhető helyesen. Amiért írásukat ezzel kapcsolatban mégis problematikusnak tartom, annak oka, hogy a szerzők épp ott nem következtetnek, ahol e módszertani elv értelmezésére, konkretizálására tesznek kísérletet.

Igy járnak el a filozófia nagysága és haladó jellege összefüggésének történelmietlen értelmezésében.

¹ *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz.

² *Uo.* 1968/5. sz.

Márkus és Vajda nagy filozófiának azt a rendszert tekinti, amely bármely történelmi időszak objektíve lehetséges bármely alternatíváját realizálja (ez esetenként lehet a kiuttalanság alternatívája is), ugyanakkor a filozófiai rendszer nagysága és társadalmilag haladó vagy reakciós volta problémáját merően elszakítja egymástól és csak ez utóbbit köti a „reális értékekhez”: „Az . . . , hogy egy adott filozófia haladó-e vagy pedig reakciós — írják —, attól függ, hogy az általa választott alternatíva *milyen* reális értékek hordozója. Reakciós az a filozófia, amely egy adott történelmi szituáció megoldásának olyan alternatívájára épít, amely negatív értékek hordozója, ill. a lehetséges pozitív értéktartalmak minimumát valósítja meg; s az a leghaladóbb, amely a pozitív értéktartalmak maximumát megvalósító alternatívára épít. Az elmúlt korok filozófiájának történelmileg fennmaradó jelentősége éppen a történelmileg kitermelt értékek és ezek harcának *kontinuitásában* nyeri elsődleges magyarázatát.” (1103. o.)

Igy válik Nietzsche filozófiája, mivel őszintén keresi és igyekszik megválaszolni kora problémáit, és mivel nem *apologetika* (ha az volna, elfelejtené a történelem) nagy filozófiává (1103. o.), noha tartalma reakciós (hiszen a válasz, amelyet megfogalmaz, nem egyéb, mint a történelmileg pozitív értékek tagadása). Nem marad tehát kétség: Márkus és Vajda Nietzsche filozófiáját nem társadalmi hatásának újjaértékelése alapján nevezi nagyknak, hanem reakciós mivoltának elismerése mellett — és annak ellenére.

Sándor felfogásában viszont a nagy filozófia elválaszthatatlan a társadalmi haladás (meghatározott értelemben vett) fogalmától; „Az én ma is vallott meggyőződése szerint . . . nagy filozófia csak olyan lehet, amely saját korában tartalmában vagy hatásában a haladást-fejlődést szolgálja . . . Szerintem csak olyan filozófia lehet 'nagy', amely a történelmi fejlődés fő irányába hat.” (949. o.)

Sándor Pál joggal tiltakozik a számomra is érthetetlen kísérlet, a „nagy” érték kategória jelző minden pozitív értéktől való megfosztása ellen.

Mondhatjuk-e, a vita példájánál maradva, hogy Nietzsche filozófiai rendszere „nagy”?

Való igaz, egy történelmileg lehetséges alternatívát „kutatott”, ragadott meg „gondolatilag”, bár már e gondolatiság értékét meghatározza, hogy „. . . semmit sem értett meg a kapitalizmus gazdasági életéből, aki tehát kizárólag csak a felépítmény tüneteit figyelhette meg, írhatta le és fej ezhetette ki”.³

Létezik-e azonban csak „kereső”, csak „kutató” filozófia (illetve: lehet-e egy filozófia csupán ebbeli ténykedése alapján nagy)? Nietzsche sem csupán keresett, kutatott, hanem „talált” is, mégpedig „. . . oly irányt . . . , amely a konkrét jelen és jövő felé vezet . . . Új politikai állásfoglalása a körül a gondolat körül összpontosul, hogy a fenyegető szocializmust” vissza kell szorítani és ártalmatlanná kell tenni,⁴ „. . . ez a filozófia a fő ellenség, a munkásosztály, a szocializmus támadó elhárításának a világnézete . . .”⁵

Ha a „kutatást”, a „keresést” — akár a fenti „mellékkörülményeket” is elhanyagolva — abszolutizálva előléptetjük nagy filozófiává, a *nagy filozófia objektív társadalmi funkciója iránti követelményt* és ezáltal e rang tudományos értékét is leszállítottuk, mivel mellőztük a *filozófia sokoldalú szembesítését valósággal* — csak a filozófia motívációja vonatkozásában számoltunk a valóság-

³ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó, 1965. 246. o.

⁴ *Uo.* 256. o.

⁵ *Uo.* 264. o.

gal, az objektív eredmény, a tényleges hatás tekintetében viszont nem. „Osztályfelettivé” szélesítettük és ezzel *objektíve elszegényítettük*, a társadalmi haladás szempontjából közömbös kategóriává színtelenítettük a nagy filozófia fogalmát.

A nagyság és a társadalmi haladás fogalma elválaszthatatlan egységet alkot, s a társadalmi haladás hívei gondolkodásában, érzésvilágában — akár filozófiáról, akár más tudományról vagy politikáról legyen szó — elválaszthatatlanul összeforrott. Nietzsche esetében sem indokolja semmi, hogy ez alól kivételt tegyünk — filozófiája nagyságának elismerését, *éppen a társadalmi funkciója alapján*, nyugodtan meghagyhatjuk a polgári filozófiatörténetnek.

Továbbá: az „apologetika” rossz csengésű fogalmával kapcsolatban sem tekinthetünk el a filozófiák tényleges (sokoldalúan értelmezett) társadalmi funkciójától, hatásától, azaz lényegében attól, hogy a haladást védelmezik-e vagy sem. Különböző e fogalom egyfelől óhatatlanul szubjektívizálódik (leszűkül a filozófus rossz szándéka problémájára), másfelől elmosódik a lényeg, és ismét csak egyenlőségjel kerül haladó és reakciós gondolati és társadalmi struktúrák közé, de elmosódik az a tudományosság szempontjából való lényeg is, hogy egy történelmileg letűnő osztály védelme nélkülözi a valóság lényegi törvényszerű összefüggéseinek felismerését-feltárását. Ezen nem változtatnak sem találó részelemzések, sem a társadalmi valóság törvényeinek — tudományos feltárásuk és képviselőjük helyett — a megsejtése, sem a tényleges — joggal e pejoratív szóhasználatnál jelölt — apologia közvetett, bonyolult, indirekt módja. Márkus és Vajda koncepciójának az a hibája, hogy nem fordít gondot az egyes filozófiák igazságtartalma és az e filozófiák által betöltött társadalmi funkció közötti összefüggés *történelmi konkrétságára*. Ez legnyilvánvalóbban ott jelentkezik, ahol a marxista filozófia kerül szóba. „A marxizmusmal való összevetés . . . ugyanis — írják —, bár álláspontunk szerint soha és semmilyen esetben sem helyettesítheti valamely filozófia rendszer konkrét analizisét, szükséges mindazokban a korszakokban, amikor a marxizmus már létezett. Hiszen éppen azon az alapon kell megítélni valamely filozófiát, hogy milyen funkciót tölt be az adott korszakban, ennek megvilágításához viszont elengedhetetlen a kortársi filozófiákkal való kapcsolat feltárása.” (1102. o.) E megfogalmazásban a marxizmusnak éppen a többi — kortársi és nem kortársi — filozófiával szemben való specifikuma sikkad el, nevezetesen az, hogy a marxista filozófia — a filozófiatörténet vonatkozásában is — *gyökeres fordulat*, és ezzel megadja a helyes orientációt mindenekelőtt a kortársi filozófiák elbírálásához, de irányt mutat a korábbi filozófiák értékelése vonatkozásában is.

A marxista filozófia — a maga adekvát tükrözésével — megteremtette azt a *filozófiai kortendenciát, amelyben a filozófiai rendszerek igazságtartalma és pozitív társadalmi funkciója egyre kevésbé különböztet el*. A marxizmus éppen azzal, hogy gyökeresen szakít a hamis tudati tükrözés minden formájával, valamennyi — továbbra is fennmaradó vagy újonnan keletkező — filozófiára nézve *kielezi a pozitív társadalmi funkció betöltéséhez nélkülözhetetlen objektív igazságtartalom szükségességét*. Tehát sok egyéb változás mellett minőségi változást hoz a kortársi filozófiák helyzetében, funkciójában, elbírálásában. Azaz, a marxizmussal kortársi viszonyban levő irányzatok valóságos társadalmi funkciójának elbírálásakor új jelentőséget kap a „tükröződési” funkció, az igazságtartalom vonatkozása.

Ha csak annyit mondunk, hogy a kortárs a kortárssal áll szemben, vajmi kevésbé ragadtuk meg az összefüggés lényegét; gondoljunk éppen a filo-

zöfiatörténeti kérdésekben is Márkus, Vajda által és általam egyaránt — tekintélynek tartott Lukács György találó jellemzésére: „Egészen más a helyzet, mihelyt a dialektikus és történelmi materializmus lett a legyőzendő ellenfél. Itt a polgári filozófiának már nincs módjában igazi kritikát gyakorolni, sőt még polémiája tárgyát sem képes helyesen megérteni; csak azt teheti, hogy vagy a dialektika és általában a materializmus ellen eleinte nyíltan, később egyre rejtettebben polemizál, vagy pedig kísérletet tesz arra, hogy az igazi dialektikával — demagóg módon — áldialektikát helyezzen szembe.”⁶

Szemben a korábbi évtizedek dogmatikus torzításaival-abszolutizálásával természetesen nem tagadjuk egyes nem adekvát igazságtartalmú filozófiák viszonylag haladó társadalmi funkcióját. Ezek a filozófiák azonban csak részigazságokat tartalmazhatnak, és ez a hatékonyságukra, eredményességükre is rányomja bélyegét. Itt jegyezzük meg, hogy problematikusnak érezzük a másik vitapartner, Sándor Pál fejtegetéseinek azt a — Márkusék által is megkérdőjelezett — analógiáját, amelyben a kapitalizmus elleni népi mozgalmak fejlődésének a misztika-eretnekség-felkelés „szinte szabályszerű szakaszai” mintájára⁷ Marx és Engels tevékenységét ilyen második szakasznak, az „eretnekség klasszikus periódusának” tekinti. Úgy gondolom, hogy a marxizmusra mint a kapitalizmus elleni, tudományos minőségében *klasszikus* formájú tiltakozásra, mint a filozófiatörténet forradalmi változására e terminust még hasonlatul sem használhatjuk.

A kortársi filozófiák problémája után ejtsünk néhány szót a marxizmust megelőző filozófiai tanok értékeléséről. Ezek igazságtartalma, mint jól tudjuk, messze nincs arányban társadalmilag ténylegesen betöltött funkciójukkal. E hosszú korszak filozófiájának marxista értékelésében különösen nagy jelentőségű a — Márkus és Vajda által kiemelt — történelmileg ténylegesen betöltött funkció kimutatása; ezért ennek még a szerzők által *tisztán absztrakt módon történt hangsúlyozását is hasznosnak tartom*. Ugyanakkor a marxizmussal való „összevetés” lehetőségének tagadásában még e sajátos vizsgálati komplexumban sem eshetünk a végletekbe. A marxista filozófia tanításainak figyelmen kívül hagyásával a régi filozófiáknak sem a pozitív vagy negatív funkcióját, sem objektív igazságtartalmuk mértékét nem tudnók megközelíteni, megítélni; még kevésbé annak okát helyesen kimutatni, miért voltak e tanok történelmileg szükségszerűek stb. stb. Amikor tehát joggal elvetjük a marxizmus egyes tételeivel, „sok mozzanatával” (1102. o.) való primitív, történelmietlen összevetés módszerét, ugyanakkor a marxizmus alkotó módon értelmezett „bevitel” a filozófiatörténeti értékelésbe nélkülözhetetlen; e nélkül nem lehet szó objektív tudományos értékelésről, e nélkül végső fokon csak valamiféle idealista filozófiatörténetet írhatnánk.

Seres László

⁶ Uo. 240. o.

⁷ Sándor Pál: *Az idős Schelling és a fiatal Engels. Magyar Filozófiai Szemle* 1966/4. sz. 641—642. o.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A kozmosz meghódításának filozófiai és szociológiai problémái¹

1957-ben új korszak kezdődött az emberiség történetében — a kozmosz meghódításának korszaka. Az elért eredmények és a kibontakozó perspektívák filozófiai elemzése az új feladatok egész sorát állítja a marxizmus elé. Ismereteink szerint e problémákkal eddig még nem foglalkoztak a jelentőségüknek megfelelően, Urszul művét tehát — bár természetesen nem türekedhetett teljességre — joggal nevezhetjük úttörő jellegűnek. Írása tartalmas és fontos olvasmány a filozófus olvasó számára, nemcsak gazdag és önmagában is érdekes témája, hanem főként a problémák megközelítésmódjának újszerűsége és a kifejtés tudományossága, igényessége miatt. Gazdag főként az emberiség feltételezett jövőjével foglalkozó tartalmából itt természetesen csupán a legjelentősebb problémakörökkel foglalkozhatunk.

Urszul abból indul ki, hogy a kozmosz meghódítása nem egyetlen felfedezés, hanem hatalmas felfedezések egész sorozata, mely folyamat az anyag önfejlődésének a társadalom szintjén jelentkező belső követelménye; a *kozmozáció* nem más, mint „a tudományban, a termelésben és a társadalmi élet egészében meglévő geocentrikus és kozmikus közötti ellentmondás leküzdésének folyamata”. (24. o.) E folyamat természetesen a filozófiában is megjelenik, és feltételezhetően nemcsak „rég” filozófiai problémák újszerű felvetéséhez, hanem új kérdések keletkezéséhez is vezet, s kiváltja filozófiai ismereteink jelentős megváltozását, a dialektika alapvető törvényei, ill. kategóriái tartalmának gazdagodását, a marxista filozófia további gyorsuló fejlődését.

A *filozófia kozmozációját az egyenlőtlenség jellemzi* — szövezi le a szerző. Leginkább geocentrikusak az életről, a társadalomról, a megismerésről és a gondolkodásról alkotott filozófiai elképze-

léseink; igen sok geocentrikus vonással rendelkezik a térről, az időről, a végesről és a végtelenről való mai felfogásunk; a materialista dialektika legáltalánosabb törvényei és kategóriái — pl. az anyag és a változás fogalma — viszont elvileg kozmikus jellegűek. Az elvileg kozmikus jelleg persze nem jelenti a teljes kozmizáltságot, hiszen nemcsak az életről, a társadalomról, a gondolkodásról meglévő nézeteink is csak más, kozmikus társadalmak tanulmányozása után, azaz jelentős mennyiségű új tudományos információ felhasználása után válhatnak kozmikusakká, hanem már leginkább kozmizált fogalmainkat is szükségképpen alá kell majd vetnünk — a kozmikus tér egyre távolabbi részei vonatkozásában is — a gyakorlat verifikáló hatásának.

Szükségesnek tartjuk kissé részletesebben tárgyalni a szerzőnek az információelmélettel kapcsolatos felfogását.

Az információelmélet — mint ismeretes — valószínűségi értelmezés alapján jött létre (C. Shannon), de későbbi vizsgálatok kimutatták, hogy lehetséges kombinatorikus, algoritmikus, sőt topológus elvekből kiindulni felépítése is. Az információ lényegéről és fogalmáról szóló vitákra² Urszul nem tér ki; kiinduló tétele a visszatükrözés és az információ kapcsolata, illetve annak elismerése, hogy minden anyagi objektum képes — struktúrájában — információt tárolni (L. Brillouin terminusa szerint: „kötött” információ) és továbbítani. W. R. Ashby nyomán az információ mennyiségét a sokféleség mennyiségének tekintik, azzal, hogy ez az érték minden rendszerben viszonylagos, ebben az értelemben hasonlít a sebességre, mely szintén két rendszer viszonyától függ (valamilyen objektum abszolút információmennyisége ugyanis végtelen).

² E problémákkal kapcsolatos tájékozódáshoz 1. Lakó László: *Az információelmélet néhány filozófiai kérdéséről*. *Periodica Polytechnica Magyar nyelvű társadalomtudományi különszám*, 1967.

¹ А. Д. Урсул: *Освещение космоса*. Изд. «Мысль». Москва 1967. 238. о.

Urszul az információ L. Brillouintól eredő negentrópiás elve alapján bírálja azt a felfogást, mely tagadja az információ létezését a szervetlen természetben. Bírálata és az információ mint visszatükrözött sokféleség értelmezése azonban nem eléggé részletes és bizonyított. A szerző mentségére szól, hogy (a lábjegyzetekben említett) korábbi és a későbbi cikkeiben pótolja ezeket a hiányokat, és egyrészt részleteiben is kifejti információfelfogását, másrészt pedig újabb érveket is felsorakoztat az információt mint csupán az élet szintjén megjelenőt elismerő álláspont ellen. Nem ismerjük azonban olyan írását, ahol a szerző kielégítően másik hiányérzetünket, mely a tudományos információ fogalmának bevezetéséhez kapcsolódik. E bevezetés lényegében egy határos definíció közléséből áll, mely definíciót el is fogadnánk, ha legalább utalna e fogalom „ellentétére” (a nem, illetve részlegesen tudományos információra), vagy arra az alapra, amelyet e végig nem vitt felosztásnál használ.

A mű néhány tartalmilag szintén fontos és az érdeklődésre joggal számot tartó egyéb problémáját és a szerző nézetét, ill. következtetését csak megemlítjük: az élet keletkezése és fejlődése (Urszul itt elveti az élet csupán funkcionális oldalról való meghatározását), a Világegyetemben lehetséges civilizációk osztályozása és kapcsolatuk (Urszul a gyorsuló fejlődés törvénye alapján arra következtet, hogy a mienkénél fejlettebb bolygóközi civilizációk feltételezhetően kommunista termelési viszonyok között élnek), a társadalmi haladás finalista felfogásának elvetése, a nooszféra fejlődésének perspektívái, a Földön kívüli termelés fejlődése stb.

A tartalmilag érdeklődésre számot tartó részeknek a felsorolásánál feltétlenül meg kell legalábbis említeni a *Függelék*ként közölt tanulmányt, mely — a sokak által a rakéatechnika megteremtőjéül tisztelt — K. E. Ciolkovszkijnak a kozmosz meghódításával kapcsolatos egyes filozófiai és szociológiai nézeteit ismerteti, elemzi.

A recenzált műben — mint már említettük — figyelemreméltó a problémák megközelítésmódja is. Ismereteink szerint ez az első filozófiai jellegű munka, melyben az *információelméleti megközelítést alkalmazták* (mégpedig igen meggondoltan és következetesen), ami — függetlenül az elért eredményektől — már önmagában véte is elismerésre méltó. A tudományos kutatás e módszerének ereje ugyanis abban rejlik, hogy sok esetben lehetővé teszi az elemzett jellemzők mennyiségi

kifejezését. Ennek illusztrálására nézzük a mű egyik eredeti és leginkább problematikus gondolatmenetét. Míg az olvasóink előtt ismeretes külföldi és hazai szerzők (pl. Meljuhin, Sztoljarov, Szabó A. Gy.) a funkció, ill. a visszatükrözés fogalma segítségével értelmezik a fejlődést, addig Urszul kísérlete arra irányul, hogy az anyagi objektumok fejlődési fokát megállapító univerzális kritériumul az információs kritériumot vezesse be és ennek jogosultságát igazolja. Kétféle megköztést alkalmazva (csupán a kötött információ érdeklí, illetve a véges, térben és időben korlátozott rendszereket meghatározott szinten vizsgálja) kimutatja a különféle rendszerek bizonyos információmennyiségi törvényszerűségeit — pl. az atomsúly növekedésével az elemi részek szintjén növekszik az atomok közötti információk mennyisége is, a kémiai és a biológiai evolúció is együtt jár az információ felhalmozódásával —, és ezekből, ill. más hasonló tényekből azt a következtetést vonja le, hogy *a fejlődés folyamán az információ mennyisége nemesak a strukturális egységekben, hanem totalitásukban, fejlettségi fokozatuk egészében is növekszik*. Az információ felhalmozódása tehát mind az egyes anyagi objektumok, mind az anyag egy-egy adott fejlettségi szintjének fejlődése során, mind pedig az alacsonyabb fejlődési szintről a magasabbra való átmenet során végbemegy. A különböző szintek összehasonlítása során a szintek „közepes” képviselőivel kell dolgozni, a „közepes” elemi résszel, a „közepes” atommal, a „közepes” molekulával stb.

A viszonylagos magasabbrendűség információs kritériumát Urszul az élettelen természetről az élő természetre és a társadalomra is kiterjeszti, szerinte az egyes individuumok információmennyisége is növekszik a fejlődés folyamán, és a társadalmi fejlődés is a tudományos információ mennyiségének növekedésével kapcsolatos. E koncepcióval kapcsolatosan nem kívánunk részletekbe bocsátkozni, szerintünk azonban sokkal elfogadhatóbbnak tűnik az olyan álláspont, amely a viszonylagos magasabbrendűség kérdését nem egyetlen kritérium (funkció, visszatükrözés vagy információmennyiség) alapján kívánja eldönteni.

Koncepcióját Urszul több esetben konkretizálja is. Így az információ segítségével megadja a biológiai struktúra általános — kozmikus — meghatározását: *biológiai struktúra* „minden olyan struktúra, mely molekuláris szinten legalább 10^{11} bit információt tartalmaz, és rendelkezik az önmegőrzés, az újratermelés és az önfejlődés funkcióival”. (135. o.)

Vagy: minden általánosabb elmélet (pl. a relativisztikus mechanika) több tudományos információt tartalmaz, mint a részleges, genetikailag korábbi (pl. a klasszikus mechanika). A két példában említett felfogással természetszerűleg lehet vitatkozni (az utóbbi példával kapcsolatban ezt tette Sz. T. Meljuhin is, a BME Filozófia tanszékén 1968 júniusában tartott előadásában). Mindenesetre: akkor is el kell ismernünk Urszul e koncepciójának gondolatébresztő voltát, azt, hogy a körülötte várható viták elősegítik a marxista filozófia álláspontjának

további tisztázását, ha nem is értünk egyet vele.

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy Urszul filozófiailag eddig nem kutatott területek sok figyelemreméltó problémáját tárta fel, és igen mély, a meglévő irodalom alapos ismeretéről tanúszkodó elemzősükkel, az információelméleti módszer alkalmazásával olyan művet alkotott, mely egyes vitatható részleteivel együtt is mindazok számára hasznos lehet, akik a kozmosz meghódításának általános filozófiai problémái iránt érdeklődnek.

Lakó László

Erhard Albrecht: Nyelv és megismerés¹

A nyelv ismeretelméleti kérdéseinek vizsgálatát a marxista filozófia meg lehetne hosszú ideig elhanyagolta. Albrecht, a greifswaldi egyetem filozófia-professzora az elsők között figyelt fel erre a hiányosságra, és az ötvenes évek közepe óta munkásságának középpontjába állította a nyelv filozófiai problémáit. Új könyvében mintegy másfél évtizedes kutatásai eredményeit foglalja össze: áttekinti az idevonatkozó filozófiai, logikai, kibernetikai, pszichológiai, nyelvészeti és matematikai teóriákat, a marxista ismeretelmélet alapján értékeli őket, és kifejti nézetét nyelv és gondolkodás összefüggésének leglényegesebb ismeretelméleti kérdéseiről.

Albrecht a nyelv legáltalánosabb, filozófiai kérdéseinek vizsgálatát egy az ismeretelmélethez tartozó diszciplína, a nyelvfilozófia hatáskörébe utalja. A „nyelvfilozófia” terminus itt nem egy polgári nyelvész-filozófus iskolát takar (Linguistic Philosophy), hanem a dialektikus materialista ismeretelmélet kidolgozás alatt levő résztudományát jelöli meg. Nem férhet kétség ahhoz, hogy a nyelv ismeretelméleti alapkérdéseinek tisztázása a marxista ismeretelméletnek fontos feladata. A filozófia története azt igazolja, hogy az általános nyelvfilozófiai összefüggések úgyszólván mindenkor a filozófia részét alkották. Különösen megnőtt azonban a nyelvelmélet jelentősége korunkban, amikor a matematikai logika, az információelmélet, a kibernetika a nyelv lényegét és ismeretelméleti vonatkozásait új megvilágításba helyezi. A nyelv korunkban a filozófia és számos szaktudomány egyik legaktuálisabb, központi té-

mája. Sajnálatos, hogy elsősorban a polgári filozófia reagált érzékenyen a nyelvvel kapcsolatos filozófiai problémákra, pedig ezek a kérdések a marxista ismeretelméletet közelről érintik, tudományosan csak a dialektikus materializmus alapján oldhatók meg. Másrészt „a nyelvfilozófia és a nyelvelmélet történetének területén végzett kutatások a marxista ismeretelmélet teljes kiépítésének elengedhetetlen feltételét alkotják... Ha ugyanis a gondolkodást, az emberi tudatot a marxista ismeretelméletnek megfelelően gondolkodás és nyelv kölcsönös viszonyában fogjuk fel, akkor a gondolkodás és a megismerés folyamatának analízise egyúttal azoknak a nyelvi folyamatoknak is analízise kell hogy legyen, amelyek nélkül a gondolkodás egyszerűen lehetetlen.” (13. o.) A nyelvfilozófia hozzájárul a visszatükrözésemélet részletes kidolgozásához, mivel feladata, hogy feltárja az objektív valóság és a vele nem mindenben analóg nyelvi struktúra közötti tényleges összefüggést, meghatározza a nyelvnek a valóságra, a valóság megváltoztatására ható ún. pragmatikai funkcióját és kimutassa a nyelvben, ill. a nyelvekben és a gondolkodásban meglévő általános, invariáns elemet. A nyelvfilozófiának — mint a nyelvi jelek általános elméletének — eredményei a filozófia és valamennyi tudomány módszertani előfeltételéhez tartoznak, s így részei az általános tudományelméletnek. Ezen túlmenően ez a diszciplína közvetíti a nyelvtudományak az ismeretelméletben, a logikai alap kutatásban kidolgozott törvényszerűségeket, elméleteket és módszereket. A nyelvfilozófia — noha tárgyának komplexitása folytán szoros kapcsolatban áll a nyelvpszichológiával — lényegét és módszereit illetően logikai diszciplína. Albrecht egyértelműen elha-

¹ Albrecht, Erhard: *Sprache und Erkenntnis. Logisch-linguistische Analysen*. Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1987.

tárolja magát minden olyan — elsősorban a polgári filozófiában megnyilvánuló — felfogástól, amely szerint a nyelv vizsgálatában a pszichológiai vagy az esztétikai lenne a meghatározó (l. Cassierer, Croce, Heidegger, Bergson, Bally, Langer stb.). Kimutatja, hogy a nyelvelméletben fellépő pszichológizmus idealista, irracionalista filozófiák talaján jött létre. A nyelv keletkezésével és fejlődésével kapcsolatos kérdésekre csak a dialektikus-történelmi materializmus alapján adható válasz.

A nyelvfilozófia fentiekben vázolt tárgykörébe tartozó összefüggéseket Albrecht gazdag forrásanyagra támaszkodva történetileg fejti ki. A nyelvfilozófia problematikája először a görög filozófiában, Platónnál, Arisztotelésznél és a sztoikusoknál fogalmazódik meg. Az újkor filozófiájából Albrecht Locke, Leibniz, Lambert, Bolzano, Husserl nyelvfilozófiai vonatkozású munkáit elemzi. Husserl felfogását taglalva elutasítja a mai katolikus filozófiában² képviselt azt a nézetet, hogy a nyelvelmélet szükségképpen feltételezi a fenomenológiát. A nyelvfilozófia kiépítéséhez nagy mértékben hozzájárult Frege és Russell munkássága. Frege új megvilágításba helyezte nyelv és logika viszonyát, tőle származik a nyelvfilozófia egyik alapvető összefüggésének, a jelnek mint jel, jelentés és jelzett tárgy alkotta háromelemű relációnak a megragadása. Russell érdemének Albrecht elsősorban a természetes nyelv részletes elemzését tudja be, valamint azt, hogy a nyelv logikai analizisét a neopozitivistáktól eltérően nem választja el a valóság ontológiai elemzésétől. A filozófiatörténeti megjegyzések után Albrecht úgyszólván valamennyi korunkban ható nyelvfilozófiai iskola részletes bírálatát adja. Kritikája főleg az agnoszticista, irracionalista nézetek ellen irányul (Weisgerber, Trier, Sapir, Whorf stb.), de kiterjed a neopozitivisták ismeretelméleti harmadik-utasságára és nominalizmusára, valamint a Linguistic Philosophy és a tradicionális grammatika rendszerellenes, empirista felfogására is. A marxista nyelvfilozófia szempontjából pozitívan ítéli meg a logikai és matematikai alap kutatásban, a formális logikában és a halmazelméletben elért eredményeket, az információelmélet nyelvvel kapcsolatos kutatásait, Carnap fogalom-explicitációs módszerét (Begriffsexplikation), a Chomsky-féle transzformációs és generatív grammatikát és az erre épülő szemantikai elméletet.

² H. Hülsmann: *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl*. München 1964.

Albrecht a nyelvfilozófia tárgykörét a következő négy alapvető összefüggés szempontjából tárgyalja: nyelvi funkció és absztrakciós folyamat, szó-jel és visszatükrözés, logika és nyelvi struktúra, linguisztikai és logikai nyelvelemzés kapcsolata.

„A nyelv fejlődése az absztrakció-képesség fejlettségének fokmérője” (140. o.) mind a fogalomalkotás terén, mind a nyelvtani struktúráról illetően. Az absztrakciós folyamat előrehaladása nyelviileg demonstrálható egyrészt a primitív nyelvektől az összetett nyelvi rendszerekig érő történeti fejlődési láncban, másrészt a növekvő gyermek változó nyelvhasználatában. Az absztrakciós folyamat vizsgálatának központi témája a fogalomalkotás. Albrecht felfogásának lényege az, hogy a szóban, lehetősége szerint, eleve megtalálható az elvont, az általános, a fogalom — a fogalmat a szemléleti elemeket tartalmazó nyelvi szintből nem új elemek hozzáadásával, hanem azáltal nyerjük, hogy „az általánost mint általánost ismerjük meg, espedig... az adott, gnoszeológiai egységnek jegyeibe való felbontása vagy egyáltalán a mindenkor konkrétól való különbségének megragadása révén.” (152—3. o.)³ A fogalomalkotás folyamatában tehát több szemantikai szintet különböztethetünk meg, ezek a szintek a tudományelőtti érzéki, szemléletes képzettől a tudományos, egyre elvontabb fogalmakhoz, képletekhez, egyenletekhez vezető absztrakciós folyamatot tükrözik. Ugyanakkor „az általánost tükröző fogalmi gondolat kategóriák magukban foglalják az egyest is, sok vonatkozásban nem szakadnak el teljesen primer szemléleti alapjuktól.” (151. o.) Albrecht Glöckner klasszifikációja alapján a fogalom három aspektusáról beszél: „A fogalom mint általános jellemzi az ontológiai aspektust, a fogalom mint a gondolkodás eszköze a logikait, és a fogalom mint nyelvi képződmény (szó) a grammatikait. Ez a három aspektus egyéget alkot, amelyben a logikaival és a grammatikaival szemben az ontológiai és a meghatározó szerep.” (156. o.)

A visszatükrözés a nyelvi jel vizsgálatának központi kérdése: a nyelvi jel ismeretelméleti jelentősége visszatükrözési funkciójában ragadható meg. A visszatükrözés tényének elismerése még nem jellemzi kielégítően a marxista álláspontot a nyelvfilozófiában, a dialektikus materialista felfogás szerint a visszatükrözés

³ I. P. H. Glöckner: *Das Finden von Begriffen. Eine erkenntnistheoretisch-logische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Wirtschaftswissenschaften*. Stuttgart 1963.

az objektív anyagi valóság, nem pedig érzetkomplexumok (l. neopozitivisták) visszatükrözése!” A jel mint képmás (modell) az objektív valóság struktúráinak nyelvi struktúrákban való visszatükrözése.” (162. o.) Struktúrák leképezéséről elsősorban a mondat mint alapvető nyelvi egység vonatkozásában beszélhetünk. Minden nyelvi jelen belül meg kell különböztetni az anyagi-fonológiai elemet — a szó „anyagi burkát” — a jelentéstől, visszatükröző funkcióról csak az utóbbinál beszélhetünk. A szó jelentése nem esik össze a fogalommal. A nyelvi jelentés a szó strukturális vonatkozása, arra a funkcióra és szerepre korlátozódik, amelyet a szó a nyelvben betölt, a szó fogalmi-logikai jelentése pedig a szó gnoszeológiai aspektusa, s egy tárgyhoz, tulajdonsághoz, összefüggéshez való viszonyt feltételez. Bár jelentés és fogalom különbözik egymástól, Albrecht szerint a kettőt nem szabad abszolút módon szembeállítani (l. Galkina—Fedoruk, Schaff). A nyelvi struktúra és az objektív realitás között nem teljes a megfelelés, a nyelv nem csupán külsődleges struktúrák visszatükrözése, hanem egyben autonóm rendszer is. A nyelvi rendszer autonóm voltát azonban nem szabad abszolútálni, hiszen a nyelvi jel, ill. maga a nyelv történetileg meghatározott, azaz társadalmi jellegű. A nyelvi jel tartalmát az emberi gondolkodás fejlettsége, ezt pedig a társadalmi fejlődés, ezen belül is elsősorban a termelési tevékenység szintje határozza meg. A nyelvi jel fejlődése gyakorlatilag a nyelvi építményen belül megy végbe, „az adott nyelvrendszer komplikált fonológiai, grammatikai és lexikai viszonyai között”. (170. o.)

A logika és a nyelvi struktúra közötti összefüggésnek két oldala van: beszélhetünk egyrészt a nyelvi struktúra logikai vonatkozásairól, másrészt a nyelvi struktúra leírásánál, formalizálásánál és rendszerbe állításánál figyelembe veendő logikai törvényszerűségekről. Logika és grammatika között egyértelműen különbséget kell tenni, viszont ki kell mutatni a kettő között meglévő lényeges összefüggést is. Ez az összefüggés ismeretelméletileg végső soron nyelv és gondolkodás dialektikus kapcsolatára vezethető vissza. „A nyelv logikai struktúrája a gondolkodás logikai törvényszerűségét juttatja kifejezésre”. (175. o.) A logikai elem nem közvetlenül a nyelv empirikusan tapasztalható, ún. felszíni struktúrájában ragadható meg, hanem a nyelv formái összetevőiben. Ebben a vonatkozásban igen figyelemreméltó Chomskynak a transzformációs grammatika eredményeiből le-

szűrt megállapítása: „Minél részletesebben kidolgozzuk a nyelvtani szabályokat, annál hasonlóbbá válhat a nyelvtan az úgynevezett logikai nyelvtanhoz”. (181. o.)⁴ A nyelv formai vizsgálata és a logikus gondolkodás formai struktúráját leíró formális logika között szoros a kapcsolat. „Sürgős feladat, hogy megvizsgáljuk a 'formális'-nak az ismeretelméleti aspektusát mind a modern grammatikában, mind a formális logikában. E kérdés megoldásának nagy a jelentősége a nyelvészeti problémák további feldolgozása szempontjából”. (182—3. o.) Ami a logikai törvényszerűségek és a nyelvészet rendszere közötti viszonyt illeti, nyilvánvaló, hogy a logikáé a meghatározó szerep. Ez egyben azt is jelenti, hogy a logikai alaputatásban elért eredmények közvetve vagy közvetlenül befolyásolják a nyelvészetet, és pedig mind magát a rendszert, mind a metodológiát. Így pl. bebizonyított tény az, hogy a tradicionális nyelvészet az arisztotelészi logikára épül.⁵ A modern formális logika igen sok vonatkozásban (pl. logikai nyelvi elemzés, tipológia stb.) irányt mutathat a modern nyelvtudománynak.

Logika és grammatika fent vázolt viszonyából következik, hogy a logikai nyelvtan és egy természetes nyelv nyelvtana, ill. a linguisztikai és a logikai nyelvelemzés között is meghatározott viszony áll fenn. A logikai grammatikában előnyösen megválasztott ideografikus jelek, normák segítségével a nyelvi jelrendszer általános összefüggései egzaktt módon és áttekinthetően fogalmazódnak meg. „A nyelv ilyen logikai normákba való foglalását univerzális grammatikának nevezhetjük. Grammatikának azért, mert a nyelv szabályokba foglalása. Univerzálisnak azért, mert mindazokra a nyelvekre kiterjed, amelyek elégséges kifejezési eszközzel rendelkeznek”. (193. o.)⁶ A logikai grammatika a természetes nyelv nyelvtanához hasonlóan a szemantikán keresztül kapcsolódik a valósághoz. Szintakszis és szemantika között szoros, lényegi kapcsolat van, ennek a tagadása „nyelv és valóság szétválasztásával jelent egyet”. (195. o.) A logikai grammatika napjainkban főleg a tudományos teória-alkotás vonatkozásában játszik fontos szerepet. Albrecht itt különösen két momentumra hívja fel a figyel-

⁴ I. N. Chomsky: *Some Methodological Remarks on Generative Grammar*. In: *Word*, 17/1961. 387. o.

⁵ I. K. Berka: *Über die Bedeutung der modernen formalen Logik für die Sprachwissenschaft*. In: *Problémy Marristické Jazykovedy*. Prag 1962.

⁶ I. H. Scholz: *Logik, Grammatik, Metaphysik*. In: H. Scholz: *Mathesis Universalis*. Basel/Stuttgart 1961.

met: az értelmetlen mondatok kiküszöbölésének módszerére, amely az értelmes és értelmetlen nyelvi jelek közti elméleti különbségtevést implikálja, és a Carnap-féle fogalom-explikációra, amely — dialektikus materialista ismeretelméleti megalapozással — „fogalmak jelentés-tartalmának meghatározására szolgáló módszert tesz lehetővé”. (239. o.) A logikai grammatikában a fogalmak rendszere a halmazelmélet alapösszefüggésein nyugszik. Halmazelmélet, matematikai logikai operációk és szabályok, valamint a generatív grammatikában alkalmazott transzformáció-elv a marxista ismeretelmélettel együtt meghatározza a logikai grammatika, ill. a logikai nyelvelemzés lényegét és módszereit. A természetes nyelv, ill. egy adott szöveg logikai elemzése hermeneutikai értékű, ezenkívül egzakt, szintaktikailag és szemantikailag

egyértelmű, tudományos nyelvhasználatnak veti meg az alapját.

Albrecht fejtegetéseit abban a megállapításban foglalja össze, hogy a nyelvi elemzés logikai és lingvisztikai aspektusa között egyértelműen különbséget kell tenni. A nyelv lingvisztikai elemzése a logikai analízis előfeltétele. A nyelvi elemzésnek megismerés-kritikai funkciója van: „tudatosítja azt, ami a nyelvi formációkban ténylegesen benne van” (235. o.), s így — elsősorban logikai, hermeneutikai vonatkozásai révén — a tudományos teória-alkotás előfeltételének tekinthető. A könyv jól tükrözi a nyelvfilozófia fejlődésének jelenlegi stádiumát: a tudományos gondolkodás ezen a területen az elméleti alapvetésen és a részeredmények összegezésén már túljutott, a soron következő feladat az elmélet explicit kifejtése.

Kanyó Zoltán

A szavak, a dolgok — és a filozófus

Ebből az óriási erudícióval, igen nehézkes és elvont nyelven megírt, gondolati elvontságánál és mélységénél fogva is rendkívül nehezen olvasható, a hagyományos „európai mentalitás” alapjait nyíltan támadó könyvből megjelentésétől (1966 november) 1967 közepéig 30 000 példány fogyott el Franciaországban, amire úgyszólván nincs példa az utóbbi évtizedek filozófiai irodalmában. Ha nem akarjuk beérni Sartre-nak azzal a dühös — és az adott helyzetben gyanús — megjegyzésével, hogy ekkora könyvsiker csak az illető könyv értéktelenségét bizonyítja, a siker első pillantásra főleg három tényezővel magyarázható: 1. az egész francia szellemi közvéleményt foglalkoztató strukturalizmus Foucault-val elsősorban jelentkezik filozófiai szinten és korunk egész problematikáját közvetlenül érintő formában; 2. a munkának történeti és logikai hézagai és önkényességei ellenére — vagy talán éppen azokkal együtt — van egy ellenállhatatlan gondolati sodra; 3. a bálványrombolás mindig szenzáció, és minél vakmerőbb, annál inkább: korunk az illúziórombolás kora, és minél mélyebben gyökerező magától értetődőségekről meri valaki kimondani, hogy illúziók, annál biztosabban számíthat arra, hogy az emberek úgy érzik, hátha igaza van — ugyanis olyasmiről

van szó, ami az előző pillanatban még kimondhatatlannak, végigmondhatatlannak látszott, és mégis kimondták, azaz, úgy látszik, mi tévedtünk stb. . .

Mi ennek a könyvnek a tárgya? Elemzése tárgya „...nem az eszmék vagy a tudományok története: e tanulmány inkább azt igyekszik megtalálni, amiből kiindulva ismeretek és elméletek lehetségesek voltak; azt, hogy a rendek milyen terében konstituálódtak a tudás; hogy milyen történeti a priori alapján és milyen pozitívításnak az elemében jelenhettek meg eszmék, konstituálhattak tudományok, reflektálhattak magukra tapasztalatok a filozófiákban, alakulhattak ki racionalitások... amit napvilágra szeretnénk hozni, az az az episztemológiai terep, az az episzteme, amelyből az ismeretek — melyeket itt a racionális értéket vagy az objektív formákat érintő mindennemű kritériumtól függetlenül szemlélünk — a pozitívításukat merítik...” (13. o.).

Vagy az „episzteme” egy másik definíciója: „...az, ami valamely adott korszakban kimetsz a tapasztalatból egy lehetséges tudás-terepet, definiálja a rajta megjelenő tárgyak létmódját, elméleti képességekkel fegyverzi fel a mindennapi tekintetet, s definiálja azokat a feltételeket, amelyek mellett igaznak elismert beszédet lehet mondani a dolgokról...” (171. o.).

Valamely korszak tudományos „beszédje” azonban véleményekből, vitákból,

¹ Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard 1966. 400. o.

összecsapó nézetekből áll. Hogyan kell feldolgoznia ezt az anyagot az „archeológianak”? „Ha magának a tudásnak archeológiai elemzésére vállalkozunk, semmiképpen sem a híres viták lesznek a vezérfonalak és nem ők fogják tesznek a témát. Azt az általános gondolkodási rendszert kell rekonstruálni, melynek rácsa a maga pozitívításában az egyidejű és látszólag ellentmondó vélemények játékát lehetővé teszi. Ez a rács definiálja valamely vita vagy probléma lehetőségének feltételeit, ez a hordozója a tudás e konkrét történeti megjelenésének”. (89. o.) Vagy a „klasszikus” — XVII—XVIII. századi — nyelv-elmélet elemzésének lezárásakor: „Azt kellett meghatározni, hogy milyen feltételek mellett lehetett a nyelv tudás tárgya és milyen határok között bomlott ki ez az episztemológiai szféra. Nem kiszámítani a vélemények közös nevezőjét, hanem definiálni azt, amiből kiindulva lehetséges volt, hogy legyenek a nyelvről — ilyen vagy olyan — vélemények”. (135. o.)

Mint alább látni fogjuk, élesen meg kell majd különböztetnünk a könyvnek ezt a *racionális tárgyát és módszerét* a könyv „beszédjétől”, mondhatnánk, saját „episztéméjétől” és konklúzióitól. Egyelőre azonban, a tárgyon belül maradva, három problémát kell röviden megvizsgálnunk: a Foucault által definiált *episztéma* történetiségének jellegét, tartalmát és ontológiai rangját.

E recenzió keretében nincs lehetőség arra, hogy a munka igen elmélyült, helyenként hallatlanul finom elemzéseit lépésről lépésre nyomon kövessük. Be kell érünk a következőkkel. A szerző az európai világlátás, világszervezés három egymást követő archeológiai rendszerét veszi szemügyre: a reneszánsz, a klasszikus és a modern episztémét (XV—XVI; XVII—XVIII; XIX—XX. század). Mindegyik episztémé ráhelyezi a maga rácsát a világra, és csak azt látja, amit az átenged, és ezt úgy rendezi, ahogyan a rács alakzatai előírják. A reneszánsz tudományosság kritériuma a hasonlóság. A dolgok ezzel a határozottsággal, az emuláció, az analógia és a szimpátia egymásra utalnak, azaz jelzik egymáshoz tartozásukat. Ily módon a jelrendszer benne van magában a világban, a világ beszél: a valóság nyelv, amelyet meg kell fejteni; a dolgok legmélyén rejlik az Eredendő Beszéd, a Teremtés Titka. A világ két gyűrű: mikrokozmosz és makrokozmosz, az előbbi az utóbbira utal, az utóbbi magyarázat az előbbire. A világ tehát véges, csakmagva, Isten, végtelen, a maga titkában.

A klasszicizmusban különválnak a jel és a jelzett. A jel már nem a dologban van, hanem a megismerő rendezés önkényes produktuma. Az ember a jelek maga teremtette világát nem lépheti át, hogy mögéjük kerülve „magukat a dolgokat” láthassa: csak a jelek vannak, a *reprezentáció*. A tudomány: a reprezentáció szabályainak kidolgozása és a reprezentáció adatainak rendezése. A jelek elmélete mint olyan nem különbözik a jelek értelmének elemzésétől; a jelek tiszta tudománya számít a jelzett közvetlen beszédjének. A világ lényegében most is véges: egyetlen hatalmas *kép*, amelyen a taxinómianak kell — a reprezentáció adatait sorba rendezve — kitöltenie az eleve adott helyeket. A genesis problémája, az idő itt csupán e kép merőleges tengelye, amelyen az időtlen szabály szerint egymásra következő alakzatokat szintén csupán kijelölt helyekre kell sorba rendezni.

A klasszicizmus elemzése Foucault könyvének tudományosan legmegbízhatóbb és legszínvonalasabb része. Szellemesen, helyenként zseniálisan mutatja ki, hogy a „javak elméletében” (csere, pénz stb.), a „természet-történetben” (fajok és jellegek osztályozása stb.) és a nyelvelméletben (az ige, a főnév, az artikuláció és a származtatás) hogyan felelgetnek egymásnak ugyanannak a reprezentáción alapuló gondolati alapkombinációnak a formái, hogyan érvényesülnek ugyanazok az alapvető látásmódok, rendezési elvek és kategóriák.

A földesuzamlást, a modern *episztémé* létrejöttét, az okozza, hogy a reprezentáció zárt egysége felbomlik, és átadja a helyét a transzcendenciának. A „hasznos javak” mögött a munka transzcendenciája, a faji jellegek és struktúrák mögött az élet transzcendenciája, a nyelv mögött a megismerő szubjektum transzcendenciája jelenik meg. Ennek három következménye van: a) ha megjelölöm a transzcendenst mint determinánst, akkor meg kell jelölnöm e determináció érvényesülési helyét is, így jön létre az addig ismeretlen fogalom, az „ember”, azaz magyarázó elvé, vonatkoztatási ponttá kell avatnom az antropológiát, s így előáll az az ellentmondás, hogy részint az ember-fogalom szolgálatába állítok, részint az ember-fogalomból vezetek le olyan transzcendenciákat, melyeknek lényege, definíciója, transzcendens mineműsége éppen az, hogy kívül vannak az emberen, hogy nem-emberiek; b) az embernek mint olyan-nak pozitívítássá tétele azt a feloldhatatlan ellentmondást rejti magában, hogy amikor ezt meg akarom ismerni — lévén az ember, akár mint transzcendens objek-

tivítás által, akár mint transzcendens szubjektivitás által determinált eredmény, a megismerés forrása —, akkor tulajdonképpen azt akarom megismerni, hogy hogyan lehetséges megismerés; ez tehát egy olyan folyamat, amelyben a megismerés mint olyan minden egyes lépésénél szakadatlanul újra tárggyá teszi önmagát, tehát egy hegeli rossz végtelen; c) minthogy a transzcendencia definíciójához tartozik a felmérhetetlenség, a világ most megszámlálható végtelen halmazból valódi végtelenséggé vált, s ez a valódi, felmérhetetlen végtelenség determinálja az embert, mégpedig éppen végességében, s ezáltal feloldhatatlan feszültség jön létre az ember szituációjában egyfelől a transzcendens végtelenség, másfelől ennek az emberre vonatkoztatott véges megjelenési módja, egyfelől az ember megismerhető végessége, másfelől e végesség megismerhetetlen végtelen determinációja között.

Mint látjuk, ezen a ponton nemcsak a „klasszikus” és a „modern” episztémé között, hanem Foucault-nak a klasszikus, illetve a modern episztéméhez való viszonya között is törés mutatkozik. Ellentétben a reneszánsz és a klasszikus episztémével, amelyet az elemzés minden mélysége mellett is csak száraz, leíró jelleggel tárgyalt, a *modern episztémét az első pillanattól kezdve olyanannak tekintik, mint amely belsőleg ellentmondásos, végtelen feszültséget rejt magában, mint amely eleve hamis, tragikus mederbe terelődött azzal, hogy egy episztémológiai katasztrófa következtében az antropológiai kérdésfeltevéshez kényszerült folyamodni.*

Ezen a ponton váltja fel Foucault-nál a száraz elemző stílust a látszólag továbbra is száraz szavakon átsütő polemikus pátoz. Látni fogjuk, mi ennek a pátoznak a tartalma.

Most néhány szót az episztémé definíciójának történeti, tartalmi és ontológiai problémájáról.

a) Foucault semmiféle magyarázatot nem ad arra, hogy az egyik episztémé miért adja át a helyét a másiknak. Erre nemcsak Sartre mutatott rá a *L'Arc* múlt évi 30. számában, hanem például Pierre Burgelin is (*L'archéologie du savoir, Esprit 1967 máj.*), és még jó néhányan a könyv számtalan francia recenzense közül. Foucault ezt egyébként nem is titkolja: a reprezentáció uralmának megszűnése pl. „... ugyanolyan rejtélyes megszakadása a folytonosságnak, ... mint amely Descartes rendjét választja el Paracelsus köreitől... Milyen esemény vagy milyen törvény okozza e mutációkat, amelyek folytán a dolgokat többé

nem érzélik... ugyanúgy...? A tudás archeológiája számára ez a folytonosságban nyíló mély rés... nem „magyarázható meg”, nem is foglalható össze egy mondatba. Radikális esemény ez, amely a tudás egész látható felszínén elterjed... Az archeológiának az eseményt ennek megfogható diszpozíciója szerint kell végkövetnie.” (129—130. o.). Itt nyújtja a könyv a legközvetlenebb támadási felületet, de itt jutunk a legkevésbé messzire, mert a könyv egész struktúrája egy *program* szolgálatában áll, és ezt a programot kell a maga belső logikájában kérdésessé tennünk, felbontanunk; ha az, amit Foucault állít, lényegét tekintve igaz maradna, ez *igazolná* mindazt, ami könyvében a mi szemünkben módszertanilag rendellenes.

b) Ami az episztémé fogalmának tartalmát illeti, itt már valamivel mélyebbek a következetlenségek. Először is, akármilyen furcsán hangzik, Foucault egyetlen helyen sem szögezi le félreérthetetlenül, programszerűen, hogy szerinte valamely korszak *episztéméje általában mindennemű tudomány látásmódját megmetszabja-e, vagy pedig csak az „emberrel foglalkozó tudományokét”*. A dolog érdemét tekintve voltaképpen csak a „javak elméletének”, az „élet elméletének” és a „nyelv elméletének” „archeológiáját” vizsgálja, vagyis ama három tudományterületét, amely az ember létét a leginkább tárgyiasítható szinteken érinti — s ezzel mintegy sugallja az olvasónak, hogy az episztémé változásai valójában ezt a három szférát befolyásolják igazán. Valahányszor azonban a munka egészének tárgyát vagy az episztémé fogalmát definiálja, *magában a szövegben* egyszer sem állítja fel ezt a korlátot. Végig úgy fogalmaz, mintha az episztémé, amelyet vizsgál, az *egész* világra vonatkozó *egész* emberi látásmódot foglalná magában. Másodszor viszont effektív eltolódásokat is látunk. Míg az, amit a reneszánsz episztéméjéről kimond, valóban érvényes a korszak *egész tudására* — *nagyjából*: itt most nem foglalkozunk az önkényességekkel és pontatlanságokkal, erre vonatkozólag lásd Burgelin idézett cikkét, továbbá Jean-Maria Auzias: *Clefs pour le structuralisme* (Seghers, 1967. 139—144. o.) —, míg a klasszikus episztémé Foucault-féle képe *részben* még szintén alkalmazható pl. Newtonra is (sőt, Foucault fel is veti a klasszicista „egyetemes matézis” és a matematizálás viszonyának kérdését, de azért például a Bernoulli-féle valószínűségszámítás egyszerűen nem létezik a számára) — addig a modern episztéménél a metamatika, a fizika, a kémia egyszerűen kimarad a tárgyalásból. Ezek a

könyv végén jelennek meg újra, a híres *triéderben*. Ez korunk tudományos diszciplínáinak képszerű struktúrája, amely Foucault-nak arra kell, hogy megkülönböztesse az igaz, az egzakt, a formalizálható tudományokat (matematika, fizika, kémia — első tengely), a nem egészen egzakt tudományokat (biológia, nyelvészet, közgazdaságtan, második tengely), a világegészre vonatkozó tudományos adatok rendezésének és értelmezésének tudományát (filozófia — harmadik tengely) és az általuk bezárt térben talajtalánul lebegő nem-tudományokat (humaniorák: pszichológia, szociológia, esztétika és az ezek jegyében álló történelem).

Azaz itt lényegében egy család történik. A reneszánsz: *valamilyen* tudás; az egész világ a hasonlóság jegyében áll; hogy van-e a kijelentéseknek tudományos értékük, azt Foucault nem veti fel. A klasszicizmus: *valamilyen* tudás; az egész világ a reprezentáció jegyében áll; a tudományos érték kérdése most sem vetődik fel. Ezzel szemben a modernség: a humaniorák képtelen, jogtalan pretenziója a tudományosságra! Csak hogy közben történt valami, amiről Foucault nem beszél, csak — miután nyomon kísérte az antropológia tragikus jegyében álló humaniorák problematikáját századunk közepéig — kommentár nélkül odacsappja a triéderbe: létrejöttek olyan diszciplínák, amelyek nagy meglepetésünkre kielégítik Foucaultnak a tudományossággal szemben támasztott — egyébként sehol ki nem fejtett — igényeit (meglepetés már maga az is, hogy nemcsak tökéletesen relatív, egy rács, egy látásmód keretei között mozgó, önértékű és önérvényű episztémé létezik, hanem *igaz tudomány*, tehát valamilyen — akármilyen — kognitív objektivitás is!). Foucault tehát nem tekinti tudománynak a reneszánsz tudását, de ezt nem mondja meg; nem tekinti tudománynak — nagyrészt — a klasszicizmus tudását, de ezt nem mondja meg; ezzel szemben megmondja, hogy nem tekinti tudománynak a modern humaniorákat, viszont nem mondja meg — a tényleges elemzés keretei között —, hogy tudománynak tekinti ugyanezen modern „tudás” egy másik — talán nem túlságosan elhanyagolható — szféráját. És még nyersebben: végül is mihez képest nem tudomány a modernség jellegzetes terméke, az antropológia? *A tudományosságot illetően a modernség által kidolgozott kritériumokhoz képest!* Vagyis a modernség úgy áll előttünk, mint a jogtalan tudományos pretenzió kora, holott Foucault *tudja* — mert „elszólja” magát —, hogy ez a tudományosság kora, amelynek ember-képe stb.

lehet problematikus, de erről csak a korra jellemző tudás egészebe beágyazva lehet beszélni, többek között azért, mert problematikus volta csak a korra jellemző tudományosság-igény felől nézve mutatható fel. De ha Foucault ezt keresztülviszi, akkor módosítania kellett volna kérdésfeltevését; akkor a modern episztémé *szervesen válságos* volna nem abból fakadna, hogy az antropológia álproblémájának mocsarába csúszott, hanem abból, hogy a modern gondolkodásban egyidejűleg született meg két összebékíthetetlen megközelítési mód, a tudományosság igénye és az antropológiai ideológia, s e kettő szüntelenül megkérdőjelezi egymást.

Am tegyük fel, hogy helyt adunk Foucault kérdésfeltevésének ebben a megfogalmazásban: a modernség egy bizonyos szférában kidolgozta ugyan a tudományosság stabil, formális kritériumait, de tragédiája az, hogy kidolgozta az „ember” fogalmát, s emiatt ennek az episztémének egész története nem egyéb, mint hasztalan próbálkozások sorozata azért, hogy e kritériumokat — a siker minden kilátása nélkül — egy nem-létező tárgyra, az „emberre” alkalmazza (Foucault egyébként igen szellemesen maga is utal erre az összefüggésre, amikor a XIX–XX. századi filozófia történetét többek között úgy jellemzi, mint ide-oda hanyórást két követelmény, a gondolkodás formális kritériumainak definiálása és a gondolkodás „ontológiai” lehetőségének, illetve érvényének definiálása között, azaz hanyórást valójában kétféle igazság-fogalom, a formális és a transzcendens között; lehetetlen nem gondolni itt Adam Schaffnak arra a megfogalmazására, mely szerint a modern filozófia „formalista” és „kontentista”, „szókratészi” és „ión” ágra oszlik). Nos, ebben az esetben viszont felmerül a kérdés — amelyet Foucault még csak nyomokban sem vet fel —, hogy vajon nem éppen a transzcendencia megoldata, vajon nem éppen a megismerő szubjektumnak a rá vonatkoztatott empiricitással és az emögött rejlő objektív „Más”-sal való radikális ismeretelméleti szembeállítás a tette-e egyáltalán *lehetővé* az igaz kijelentés kritériumainak ezt az aprólékosan szigorú modern kidolgozását. Vajon megszülethetett volna-e a modern „tudományosság” az „antropológia” nélkül, még ha összebékíthetetlenek is?

Ennek a kérdésnek azonban már mélyebb ismeretelméleti és társadalmi-történeti összefüggései vannak. Itt jutunk el a harmadik problémához.

c) Foucault azt a rácsot vizsgálja, amelyet egy korszak gondolkodása a

valóságára ráhelyez, a megközelítés alapfeltételeinek azt az elrendezési módját, amely bármiféle további beszédet meghatározott formában egyáltalán lehetővé tesz. Ha sikerül kimutatnia, hogy ez az episztémé egy meghatározott időszakon át változatlanul a beszéd valamennyi szférájára egységes érvénnyel létezik, akkor ehhez a tárgyválasztáshoz joga van. Minthogy valamely episztémé genezisének nem tartja ésszerűen megmagyarázhatónak (mint mondtam, ez az irracionalitás másodlagos, csak Foucault végső irracionálisizmusának egyik következménye, és nem érdemes külön foglalkozni vele), akkor ahhoz is joga van, hogy — amíg ezen az episztémén mint tárgyon belül marad, amíg ennek immanens struktúráját tárja fel és írja le — ne tisztázza az ontológiai rangját, azaz ne szóljon arról, hogy determinálja-e ezt az episztémét a valóságnak valamilyen más rétege, és ha igen, akkor hogyan. Ez lehet fogycikkosság, de még nem elvi probléma. De a probléma ismét a modern episztémével jelentkezik. Ezt ugyanis nem „pártatlanul”, hanem „pártosan”, nem mint egy episztémét a többi között, hanem mint tragikus válság-állapotot tárgyalja. A modern episztémé válságossága Foucault számára *a modern kultúra, a modern Európa, a modern világrészés*, a mai „condition humaine” válsága. Egy súlyos árnyakat felidéz, mélyen pesszimista kultúrkritikával van dolgom, amely azonban, miközben konklúzióhoz eljutott, úgy tett, mintha csak az „episztéméről” volna szó, márpedig nyilvánvaló, hogy nem lehet az episztémé belső ellentmondásosságából a „condition humaine” válságához eljutni, ha egy szót sem szólunk arról, hogy ez az episztémé hogyan és hol helyezkedik el a valóságban — illetve úgy teszünk, mert erről van szó, mintha a valóság csak ebből az episztéméből állna.

A dolog úgy áll, hogy Foucault pontosan annak a kérdésfeltevésnek a *hamiságát* akarja bizonyítani, amely vissza akarja vezetni a *beszédet* a biológia vagy a természet, vagy a megismerő szubjektivitás (a Logikai Törvény) transzcendenciájára. Ha ugyanis azt vizsgálom, hogy *mi determinálja kívülről* a gondolataimat és a szavaimat, akkor ott vagyok a modern episztémében, az antropológiában, mert akkor definiálnom kell magamat mint determinált, de elkülöníthető, különös lényt, ennek a kérdésfeltevésnek egész ellentmondásosságával és ideológus érték-posztuláló következményeivel. Akkor ott vagyok a „cogito ergo sum” modern értelmezésének zsákutcájában, holott az igazság: cogito ergo est

cogitatio. Lehet vizsgálni, hogy milyen biológiai kombinációk lehetségesek (bár itt nem világos, hogy az agy magyarázatok hogyan kerülhetjük el a megismerés megismerésének ellentmondásos rossz végtelenségét), lehet vizsgálni, hogy egy korszakban mi és hogyan *termelődik* (bár nem világos, hogyan lehetne megkezdni a praxis fogalmát és a tudás technikai feltételezettségének problémáját), és lehet vizsgálni, hogy egy korszakban mi és hogyan *gondolódik* (bár nem világos, hogyan lehet átlátni az egyik episztéméből a másikba, hiszen a kutató mindig benne van *valamilyen* episztémében). Foucault tárgyválasztása tehát maga a program: „ember” nincs, csak *élet*, csak *termelés*, csak *nyelv* van, továbbá csak ezekről való *mindenkori beszéd* mint olyan, és ezt a beszédet csak magában, belső struktúrájában vizsgálhatjuk: ontológiai helye felől kérdezősködni értelmetlenség.

Itt most nincs mód arra, hogy végigkövessük Foucaultnak a modern gondolkodás sorsfordulataira vonatkozó, helyenként hallatlanul izgalmas és találó elemzéseit, Sade-tól Nietzscheig, Freudon és Husserlon át a strukturalizmusig. Csak jelezzük — ami az eddigiekből nyilván már sejthető volt — Nietzsche iránti mély rokonszenvét: a modernség válságának nagy megszólaltatóját, problémáink nagy anticipálóját látja benne. Ha sikerült éreztetnem, hogy Foucault a modernséget merőben másnak tekintti, mint az előző konfigurációkat, hogy számára azok száraz elemzése csak ürügy a mai kultúrkritikára, most röviden ennek a kritikájának a problematikáját szeretném vázolni.

Foucault nem „szobatudós” abban az értelemben, hogy sejtelve se volna arról, mi történik a világban, hogy ne volna tisztában az „írástudó felelősségével”. Sőt, azt írja, a modern gondolkodás sohasem tudott erkölcsöt javasolni, de nem spekulatív jellege miatt, hanem azért, mert — bár nem világos, hogy hogyan, hiszen nem tudjuk, hogy az episztémének mi köze a valóság más rétegeihez — minden gondolkodás „bizonyos cselekvési mód... nem tudja elkerülni, hogy felszabadulást és szolgásgót ne hozzon... a gondolat magában véve tett — veszélyes aktus”. (339. o.) Mármost a modern ember a következményekkel nem törődve mindent végig gondol, ezért gondolkodása szükségképpen immoralis. Hogy itt Foucault saját magára is gondolna? Lehetséges.

Tudniillik illúziókat, hamis kérdésfeltevéseket leleplezni — ellenállhatatlan belső trendje, alfája és omegája a

modern gondolkodásnak. Hogy az antropológiai kérdésfeltevés illúzió — lehetséges. A kérdés azonban az, hogyan és mi felől nyúlunk hozzá ehhez az illúzióhoz. Foucault ugyanis ebben a pillanatban leszáll a katedréről, ahol csak fogalmak és igazságok mozognak, s heves polémia fog. Nietzschevel kiderült, hogy „...az ember már régóta eltűnt, s... az emberrel foglalkozó modern gondolkodásunk, érte való gondoskodásunk, humanizmusunk derűsen szunnyadt az ember dübörgő nem-létezése felett”. (333 o.) „Mindazokkal, akik még az ember uralmáról vagy felszabadulásáról beszélnek, mindazokkal, akik még arról kérdezősködnek, hogy lényegét tekintve mi is az ember, mindazokkal, akik tőle akarnak eljutni az igazsághoz, vagy mindazokkal, akik minden ismeretet magának az embernek az igazságaira vezetnek vissza, mindazokkal, akik nem akarnak formalizálni, csak úgy, hogy egyben antropológizálnak is, akik nem akarnak mitologizálni, csak úgy, hogy egyben demisztifikálnak is, mindezekkel a baloldali és balul kiűtő elmeszüleményekkel csak egy filozofikus — azaz bizonyos mértékig néma — kacajt lehet szembeszegezni” (353—4. o.)

Mindez világos. Az ember fogalma nemcsak egy empiria talaján kidolgozható (vagy, ha úgy tetszik, ki nem dolgozható) fogalom, hanem *etikai* fogalom is (vagy, ha úgy tetszik, csak az). „Ha Isten nincs, mindent szabad” — írta Dosztojevszkij. Mármost Foucault nem veszi észre, hogy amikor az ember fogalmával játszik, és a fogalom szférájából kilépve, a gyakorlat, az állásfoglalás szférájában kérdőjelezi meg — harcoss, patétikus formában — a humanizmust mint magatartást, az *emberre való orientációt*, hogy amikor kimondja azt, hogy „ember nincs”, a dosztojevszkiji problematikánál sokkal veszedelmesebb konzekvenciákkal mondja ki, hogy „mindent szabad”. Hova jutunk itt? — kérdezi Domenach: „...lefegyverezve, a szélére „annak a tájnak, ahol a halál grasszál”, ahol kétségtelenül megszületik a költészet, de ahol az erőszak lapul és váratlanul felszökve ráteheti a mancsát egy olyan emberiségre, amelyet illúzióival együtt megfosztottak méltóságától, de még a nevé-től és önnön létezésének tudatától is...” (*Le système et la personne, Esprit*, 1967. máj.) Foucault ugyanis ugyanúgy összekever kétféle megközelítési szintet, mint ellenfelei. Joggal hadakozik (bár csak hallgatólag, anélkül, hogy nevének nevezné) az ellen az elterjedt attitűd ellen, hogy az Emberről, a Humánusról szóló

siránkozó vagy magasztaló szóáradatakat, a „humánus” „kultúrfilozófiáját” valódi filozófiának, a korunk problematikájára vonatkozó tudományos beszédnek tüntessék fel, vagyis az értékek humanista védelmét, az állásfoglalást, a kultúrfilozófiai publicisztikát összekeverjék a dolgokra vonatkozó, tudományosan valóban érvényes kijelentésekkel, a retorikát a fogalmi szabotossággal (ami ráadásul ezt a humanizmust még fel is vizezi üres moralizmussá, vagy a „személyiség” mint abszolútum posztulálása jegyében a „szubjektivitás farsangjává” fajul, hogy Lukács mondásait Sartre-ra alkalmazzuk). Ám Foucault-nál pontosan szimmetrikus jelenséget látunk: az antropológiai illúzió fogalmi feloldását összekeveri a humanizmus mint értékfilozófia, mint állásfoglalás elleni hadjárattal. A fogalmilag szilárd eredményre jutott filozófus szenvedélyességével fejtí ki, hogy semmiféle problémát „nem szabad többé” „az ember kategóriájában” elgondolni, hiszen ez merő illúzió, de nem veszi észre, hogy ha az „ember” fogalmát *anélkül* likvidáljuk, hogy *egyidejűleg* rendelkezésre bocsátanánk olyan megfogalmazásokat, amelyek lehetővé teszik az *ember* problémáinak tudományosan nem kifogásolható, de gyakorlatilag célravezető megközelítését, ha az ember fogalmának *tudományos* eltüntetése után és ennek alapján illuzórikusnak és nevetségesnek nyilvánítjuk a *humanista politikát*, akkor felelősséget vállalunk azért, hogy az „emberek” ideológiailag védtelenné válnak olyan — nem tudományosan, hanem gyakorlatilag létező — erőkkal szemben, amelyekkel pedig Foucault nyilván nem vállal közösséget. S Foucault erre nem mondhatja azt, hogy őt *nem érdeklik* gyakorlati erők, hogy ő csak az antropológiai illúziót rombolta le — a problémának erre a tisztán spekulatív megközelítésére „formálisan” talán még joga volna —, nem mondhatja, mert *értékkik* ezek az erők: *állást foglal* az „Ember” — e „tudományosan” nem létező valami — nevében fellépő humanista politika ellen. S ezen a ponton derül ki, hogy a XIX. századi „Embernek” a tárgyiasítható és konceptualizálható pozitívításokban való feloldása Foucault-nál korántsem olyan egyszerű: nem hebehurgyaságból hajtja ki az antropológiai illúzióval együtt a humanista racionalizmust és progresszivizmust mint magatartást, hanem azért, mert *végül is nem sikerül fogalmilag racionalisan kitölnie* az „ember” után üresen maradó helyet: ami ezen a résen visszatér, az a „Más”, a Megmagyarázhatatlan, az irracionálé, az, aminek a lényege,

hogy Titok. Pontosabban, ez a „Más” már nem a klasszikus értelemben vett transzcendencia, hanem az „Ugyanaz”: az a fogalmilag megragadhatatlan Valami, amiről az ember csak mint az őt meghatározóról tud, ami tehát ő és mégsem ő: a Halál, a Vágy és a Törvény. És Foucault itt már nem árul zsákbanacsát: nyíltan rámutat, hogy az ember „megszüntetésé” vissza fogja hozni az isteneket. „...Az utolsó ember egyszerre előzte meg és követte Isten halálát; minthogy megölte Istent, neki kell felelnie a saját végességéért; minthogy azonban Istennek halálában beszél, gondolkodik és létezik, maga ez az ő gyilkossága is halálra van szánva; új istenek, ugyanazok, duzzadnak már a jövő Óceánja felett; az ember el fog tűnni... [Amit Nietzsche jelez.] ...az az, hogy az ember arca szilánkokra hasad a nevetésben és visszatérnek a maszok... az Ugyanaz Visszatérésének és az ember abszolút szétforgácsolódásának azonosága... az, hogy... mind az irodalomban, mind a formális reflexióban felvetődik a nyelv kérdése, kétségkívül bizonyítja, hogy az ember eltűnőben van”. (396—397. o.)

Szándékosan helyeztük a súlyt a könyvnek erre a végletesen irracionalista kicsúcsosodására, mellőzve a nyelv, a tudattalan struktúrák stb. szerepével kapcsolatos, olykor ragyogó fejtegetéseket, mert annak ellenére, hogy olyan munkáról van szó, amely nélkül — az elkövetkező években ki fog derülni, hogy ez csakugyan így van-e — véleményünk szerint nem lehet többé hozzányúlni az általa felvetett

konkrét, tudományon belüli kérdésekhez (az episztémé, a transzcendencia, a megismerés lehetősége, a nyelv mint struktúra és mint információ-elméleti univerzália, a strukturális szemlélet mint korunk egyik lényeges vívmánya stb.), úgy éreztük, hogy kultúrkritikai programja, anti-humanista pátozása e pillanatban sokkal nagyobb súlyal esik a latba; hogy egy olyan időpontban, amikor az emberiség magát a létét érintő problémákkal áll szemben, nem lehet kirántani a talajt a cselekvést egyáltalán lehetővé tevő értékrendszer alól, s egy olyan könyv esetében, mely a „tudományos tárgylagosság és megalapozottság” rangját vindikálva magának ezzel az eléggé ismerősen hangzó eltökélt gondolati dühvel támadja cselekvésünk alapvető előfeltevéseit, első-sorban ezekre a veszélyekre és konzekvenciákra, erre az „írástudói felelőtlenségre” kellett rámutatni.

Hogy Foucault munkája egyrészt új tudományos megközelítési módok lehetőségét teremti meg, másrészt egyben a polgári értelmiségnek egy veszedelmes kulturális és etikai válságát is jelzi, az kétségtelen. A marxizmusnak egyfelől élesen rá kell világítania erre a válságra, másfelől magukat a strukturalisták által kidolgozott új lehetőségeket is adaptálva, olyan megoldásokat kell nyújtania, amelyek ezt a — „politikai származását” tekintve egyáltalán nem jobboldali — értelmiséget megvédik önmagától, s megvédik és biztosítják a progresszív társadalmi cselekvés lehetőségét.

Józsa Péter

Edgar Salin: Politische Ökonomie (Geschichte der Wirtschaftspolitischen Ideen von Platon bis zur Gegenwart)¹

A politikai gazdaságtani és közgazdaságtani irodalomban viszonylag kevés olyan mű van, amely a politikai gazdaságtani és gazdasági gondolatokat nagy történelmi távolságra visszamenőleg vizsgálja. Salin nyugatnémet filozófus közgazdász műve szintetizáló elméleti mű. Elmélettörténet olyan vonatkozásban is, hogy nem csupán a politikai gazdaságtan tudományának történetét dolgozza fel, hanem, az ókori görög társadalomtól kezdve, azoknak a gondolatoknak a történetét is, amelyek a gazdasággal foglalkoznak. Számba veszi azokat a gazdaságra vonatkozó elveket is, amelyek a

közgazdaságtudomány és a politikai gazdaságtan kialakulása előtt jöttek létre.

A mű izzig-vérig szellemtörténeti jellegű. Salin a politikai gazdaságtan történelmét ígéri olvasóinak, de ezt anélkül próbálja megírni, hogy megmondaná: mit is nevez tulajdonképpen politikai gazdaságtannak. Nem kísérli meg elkülönítést a közgazdaságtantól s más határtudományok területétől sem.² A könyv tartalmából nem derül ki álláspontja. Egyetlen vonatkozásban lehet sejteni Salin tulajdonképpeni nézetét, amikor megkülönböztet racionális és szemléleti elmé-

¹ J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Polygraphischer Verlag A. G., Tübingen-Zürich 1967. 205 o.

² E rövid utalást azért tartom szükségesnek, mert hazai politikai gazdaságtanunk szintén megkerüli a problémát, s ezért jóformán nem találja ezzel a témával foglalkozó munkát.

leteket. Szemléletinek azt a rendszert tartja, amely az „egész” megismerésére irányul. Racionális egy elmélet, ha a „részletek” megismerésével foglalkozik, vagy az „egészt” valamilyen szempont szerint vizsgálja. A szemléleti típus valamely világnézetet — Salin szavaival: létszemléletet — vesz alapul, nyíltan meríti ebből alapfeltételezéseit, amelyek megszabják rendszerét is. A szerző sokkal közelebb kerülhetett volna valamilyen megoldáshoz, ha legalább az „egész” fogalmát tartalmazó tisztázza, ha választ ad arra, hogy milyen „egészre” gondol a gazdasági-társadalmi totalitásra, vagy a gazdaság egészére-e. Ezen az alapon már lehetne alapvető különbséget megállapítani a politikai gazdaságtan és a közgazdaságtudomány között. A közgazdaságtan, tárgyát tekintve, a gazdasági életre vonatkozik, kategóriáit, törvényeit a gazdaság egészében vizsgálja, s ha vannak célkitűzései, akkor azok is a gazdasági életre vonatkoznak. A politikai gazdaságtan a gazdasági-társadalmi totalitást vizsgálja, azt, hogy az ember gazdasági tevékenysége mennyiben határozza meg a társadalom struktúráját, életét, vagy, más oldalról, hogy egy adott társadalmi struktúrában hogyan érvényesülnek egy gazdasági (pl. árutermelő) rendszer törvényei és kategóriái. Célkitűzésében mindig társadalmi tartalom van, a társadalom szerkezetére irányuló gyakorlati igény, amelyet alapvetően a gazdasági élet kisebb vagy nagyobb változtatására kíván elérni, az ember gazdasági tevékenységével, a marxi értelemben vett gazdasági struktúrával foglalkozik a gazdaság oldaláról. Ezen a ponton elválasztható a társadalomfilozófiától, mely a politikai gazdaságtan eredményeit készen beolvasztja a maga társadalmi elméletébe, s ezen az alapon vizsgálja az ember társadalmi tevékenységét s tűz ki ugyancsak társadalmi célt, amely a struktúra megváltoztatására vagy konzerválására irányul. Vizsgálja az embernek azt a társadalmi-politikai tevékenységét, mely a gazdasági-társadalmi formáció egészére hatással van.

A szerző, a politikai gazdaságtani gondolatok történetét az ókori filozófia elemzésével kezdi. Az antik élet a poliszban zajlik, kezdete, léte, célja a polisz létében van. Az antik gazdaságtan filozófiai jellegű, ezáltal meta-ökonómia (nem metafizika). Nem a szakfilozófiának, hanem a polisztannak a része, legszorosabb kapcsolatban a politikával áll. Salin már itt is felállítja a racionális és szemléleti elmélet ellentétét. Platon államana, melyben lényegesen nagy helyet foglalnak el gazdasági kérdések, képviseli a szemléleti

típust. Itt kiderül az is, ha egy elmélet teleologikus mozanatot tartalmaz, akkor már feltétlenül szemléleti jellegű, s racionálisnak csak akkor mondható, ha megelégszik egy adott gazdaság részleteinek ábrázolásával. Salin Platón államtanát feltétlenül szemléletinek tekinti, hiszen Platón egyben államalapító is. Szembeállítja vele Arisztotelészt, aki tapasztalati anyag alapján a valóságos állam gazdaságának s ezen túlmenően a helyes gazdálkodásnak képét is felvázolta. A szerző foglalkozik a görög filozófia egyik legérdekesebb gondolatával a természetjog elméletével, s kapcsolatba hozza a kialakult gazdasági gondolatok rendszerével. Az elmélet — a Nomosz, a régi istenek, a régi jog, s az egész régi rend — az arisztokráciának a demokrácia ellen harcából született. Már világos, hogy a jog és hatalom nem isteni eredetű, s nem istenek, hanem emberek gyakorolják. A hatalom és jog természetből való szükségszerűség, etikai elveket tartalmaz, az örök erkölcsi lényegét. Ezen az alapon nyugszik az állam is, s ezáltal az állam gazdasági élete is. A természetjog elmélete egy egységes poliszban illeszkedik, államtana etikai jellegűvé válik. Ez a felfogás, Salin szerint, hozzájárult ahhoz, hogy önálló gazdaságtan a görög poliszban nem jött létre.

A római gazdasági gondolatok ugyan csak valamely filozófia, vagy, ami Rómában előtérbe kerül, inkább történeti munkák keretén belül jelenik meg. Önálló irányvonala a görög szemlélethez képest a szerző szerint nem alakult ki, viszont több leíró jellegű munka maradt fenn, ezek a római történelem különböző korszakainak gazdaságával foglalkoznak.

A keresztény élet, a keresztény gazdaság előkészület az isteni birodalomba, a világi rend isten rendje. A gazdaság tartalma és célja beleilleszkedik a vallásba (sic!). Ezen túlmenően a szerző értékes adatokat szolgáltat Aquinói Tamás és a skolasztikusok gazdasági elképzeléseiről.

A politikai gazdaságtan mint tudomány a modern Európában és Amerikában jött létre. A polgári társadalom történelmével kezdődik, a nemzeti területek, a nemzeti hatalmak keletkezésével, a kapitalizmus háborúival, a gyáripar győzelmével a tradicionális kézműipar felett. A politikai gazdaságtan tudományának változása mindig tükrözte az ember viszonyát kora gazdaságához és tudományos eredményeihez. Salin e tudomány kialakulását egyértelműen az individualitás szellemének fejlődésével magyarázza. Az egyes elméleteket vagy a társadalmi tudat egészéből, vagy a hamis tudatból vezeti le. Sokkal kevésbé érdekli a konkrét gazda-

ság, a konkrét társadalmi valóság, amelyre a politikai gazdaságtan legalábbis reflektál. A modern gazdaságtudománynak, mely az emberi rend racionálisan megérthető természetörvényeit és fejlődését vizsgálja, első képviselője a merkantilizmus. Ez már a tények kutatásán alapul: autonóm gazdaságtan. A gazdasági élet konkrét összefüggéseit fogja össze, majd a későbbiekben a gazdaság örök rendjét igyekszik megalkotni, a „természetes rendet”. A szerző ezt az elméletet is elsősorban politikai jellegűnek látja, de egy adott időszak politikai helyzetéből, a kapitalista államok politikai törekvéseiből magyarázza. Konkrétan Bodinustól Adam Smithig elemzi ezt a vonalat, nemcsak értékes gyakorlati megfontolásokat, hanem teoretikus elképzeléseket is bemutatva. A merkantilizmusban már nem egyszerűen az individuuum érdeke az elméleti alap, hanem egy magasabb szintű partikularitás, a haza érdeke. Innen vezeti le Salin a mai gazdaságtant is, innen indul el, írja, az a szemléleti forma, amelyet a mai tudomány „tiszta elméletnek” nevez, s amely szinte egyeduralgódóvá vált német nyelvterületen s mind a mai napig hat a közgazdászokra (Menger, Marshall, Jevons stb.).

A fiziokratizmust Salin is, mint a modern gazdasági irodalom általában, meglehetősen nagyvonalúan kezeli, s nem nagyon lát mást benne, mint az értékelmélet fejlődésének és az individualitás szemlélének egy fejlődési szakaszát. Leszögezi, hogy tipikusan francia elmélet, de arra már nem ad választ, hogy miért éppen Franciaországban alakult ki ilyen gazdaságpolitikai elképzelés, nem ad a korabeli Franciaországról vázlatosan sem gazdasági történeti képet. A további fejezetek, amelyek a klasszikusokról szólnak, nem nyújtanak szemléletileg újat, s tartalmilag csupán az ismert tételeket fejtegetik, szellemtörténeti alapon próbálják magyarázni a gazdasági elméletek előfeltételezéseinek és tartalmának változását. A klasszikusok hatását a szerző az őket követő politikai gazdaságtani elméletekre főleg abban látja, hogy ettől kezdve minden szociálpolitika alapja gazdasági elmélet.

Részben a klasszikusokból vezeti le Salin a marxizmus elméletét is. Nála a marxizmus: német idealizmus, keresztény-zsidó mesianizmus, zsidó-intellektualizmus, s mindezek mellett, nem tudni hogyan, de igazi német filozófia. Marx műveinek gazdasági eredményeit igyekszik elbaggatellizálni, mint amelyek csak a saját korukban voltak érvényesek, a tőkés társadalom mai szakaszára azonban már

semmiképpen sem, s gyakorlatilag elvesztették a jelentőségüket. Itt a mű egészen polgári apológiává válik. Pl.: a marxi munkaérték elmélet elfogadásának magyarázatára legfőbb érve, hogy ha ezt valaki elveti, akkor nemcsak Marxot, tagadja, hanem a klasszikus közgazdástant is. Marxéval a kétségtelenül nagy jelentőségű, de egészen más célnak szentelt életművet állítja szembe.

Az osztályharc elméletét ugyancsak az időszerűtlenség vádja éri. A szerző itt erősen kapcsolódik Sombart elméletéhez.

A másik vád, amellyel a marxizmust illeti, a dogmatizmus. Rickert elméletére, a formális vagy alaki megkülönböztetés elvére építve, a természetudományokat egységesítő jellegűeknek fogva fel, jut el oda, hogy a marxi társadalmi törvényeket nem törvényeknek, hanem dogmáknak tekinti. E tudományelméleti koncepció meglehetősen leegyszerűsített formája alapján elemzi azután a marxizmust, mégpedig úgy, hogy ez a legapologetikusabb polgári ideológusoknak is dicsőségére válnék.

A könyv második felében Salin explicit formában fogalmazza meg saját módszertani elveit. Formális módszertani elvek alapján osztályozza az eddig létrejött gazdasági elméleteket és politikai gazdaságtani koncepciókat. Önmagában nem lenne hiba, hogy megpróbál különböző korok különböző gazdasági-társadalmi valóságában kialakult elméletek között szemléletbeli és módszerbeli azonosságot kimutatni. Ezt minden történeti kritika megteszi. Sokkal kevésbé lehet helyeselni a módot, ahogyan végrehajtja. Merev ellentétpárokat állít fel: univerzalizmus—individualizmus, Gebilde—Gefüge, dinamika—statika. Ezekbe a sémákba erőlteti a közgazdasági elméleteket, s úgy véli, hogy e jellemzők ki is merítik az elméletek specifikus tartalmát. Módszere nyomán teljesen eltűnik az a pozitív történeti álláspontja, amelynek kifejtését az előszóban ígéri, ti. hogy kimutatja: a politikai gazdaságtan tartalmának változása mindig tükrözte az ember hozzáállását a gazdasághoz, tudományhoz. Ha legalább ezt az ígéretét teljesítette volna, akkor színvonalasabb megállapításokat tudott volna tenni az egyes elméletekre vonatkozóan — és a szellemtörténeti mű legalább történelmi jellegű lenne.

Az individualizmus—univerzalizmus, Gebilde—Gefüge ellentétpárok első, ill. második tagjai szorosan összekapcsolódnak, s végigkísérik az emberi történelem

és a tudománytörténet menetét. A két kapcsolat más-más világszemléletet jelent: azt, hogy az egyén az osztálytársadalmi közösséghez képest elsődleges-e vagy nem, az államot megilleti-e beavatkozási jog az egyén gazdasági tevékenységébe vagy nem, az állam az egyénekre támaszkodva önálló, gazdaságilag viszonylag független tevékenységükön keresztül valósítja-e meg az összközösségi érdeket, vagy adminisztratív, bürokratikus irányítással kényszeríti-e ki. A kérdések megoldása alapjában attól függ, hogy az „egészet” — értsd: az államot, ill. a társadalmat — az egyének felett álló képződménynek, vagy pedig a „részek” összességének fogjuk-e fel. Amit a dinamika—statika ellentétéről mond, azzal még ilyen röviden is felesleges foglalkozni, mert e terminusok közgazdasági és politikai gazdaság-

tani jelentését teljesen összekeveri. Salin az ellentétpárjait a fogalmi dialektikára kívánja alapozni — az eredmény azonban egy tartalmilag teljesen merev, mechanikus rendszer, amelybe azután természetesen a közgazdasági rendszereket sem tudja egyértelműen besorolni.

Salin könyvére is érvényesek Marxnak a XIX. sz. politikai gazdaságtanáról, illetve az addig létrejött polgári gazdasági elméletekről mondott kritikája: ezeknek az elméleteknek a történetisége abban van, hogy az összes gazdasági-társadalmi formációkban a polgáriakat látják, s ezáltal elmosásuk a különböző rendszerek közötti különbséget. E módszer tipikus példája Salin könyve: történeti munka — történelmi szemlélet nélkül.

Vinkovics Márta

NYILATKOZAT

A Magyar Filozófiai Szemle 1969. évi első számában megjelent Barlay László „vitacikke”. Minthogy a szerkesztőség az írás tervbevetett megjelentetéséről a szerkesztőbizottságot nem tájékoztatta, ezúton tiltakozom az ellen, hogy a tudományos és politikai vitákat a folyóirat ilyen jellegű — idézeteket meghamisító, a vitapartnerek általa soha nem vallott nézeteket és mindenféle hátsószándékokat tulajdonító — írásokkal tegye lehetetlenné.

Budapest, 1969. február 10.

Vajda Mihály

E szám szerzői:

- Fodor Géza*, tudományos gyakornok az MTA Filozófiai Intézetében,
Müller Antal kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Koncz Ilona, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkatársa,
Simon Endre, az ELTE Filozófia tanszékének docense,
A. M. Rumjancev, a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának tagja,
Lucien Sève (Franciaország),
Vinnai András, a miskolci Nehézipari Műszaki Egyetem Marxizmus-Leninizmus tanszékének adjunktusa,
Seres László, az MSZMP Budapesti Pártfőiskolája Filozófia tanszékének vezetője,
Lakó László, az MSZMP Fejérmegyei bizottsága Marxizmus-leninizmus Esti Egyeteme Filozófia tanszékének vezetője,
Kanyó Zoltán, a szegedi József Attila Tudományegyetem Germán Nyelvek és Irodalmak Intézete tanársegéde,
Józsa Péter filozófiai szakfordító,
Vinkovics Márta, tudományos gyakornok az ELTE TTK Filozófia tanszékén,
Vajda Mihály, a MTA Filozófiai Intézetének Tudományos munkatársa,

ÚJ KÖNYVEK

- Bacon, Francis*: Esszék avagy tanácsok az okos és erkölcsös életre. Utószó, jegyz. Julow Viktor. M. Helikon. 301 o. 33 Ft.
Cseh-Szombathy László—Ferge Zsuzsa: A szociológiai felvétel módszere. (Összeáll., vál.—.) Közg. és Jogi K. 430 o. 80 Ft.
Engels, Fr.: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. Kossuth K. 99. o. (A marxizmus—leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 12.) 5 Ft.
Finkelstein, Sidney: Elidegenedés és egzisztencializmus az amerikai irodalomban. Kossuth K. 395 o. (Esztétikai kiskönyvtár) 28 Ft.
Hahn István: Istenek és népek. (Alföldi ny. Debrecen) 285 o. 10 Ft.
Marx, K.—Engels, Fr.: A Kommunista Párt kiáltványa [valamennyi előszavával]. Kossuth K. 208 o. 35 Ft.
Marx, K.—Engels, Fr. művei 17. köt. 1870—1872. Kossuth K. XV, 746 o. 32 Ft.
Marx, K.—Engels, Fr. művei 24. köt. A tőke. 2. könyv. Kossuth K. 512 o. 32 Ft

A kiadásért felel az Akadémia Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat a nyomdába érkezett: 1968 IX. 13. - Példányszám: 1900 - Terjedelem: 19.6 (A/5) ív

69.66626 Akadémiai Nyomda, Budapest - Felelős vezető: Bernát György

Magyar nyelven először jelent meg:

JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE:

FILOZÓFIAI MŰVEK

1968. 523 l. 14×21 cm. (Filozófiai írók tára. Új folyam 30.)

A francia materializmus egyik első mesterének
Oeuvre Philosophiques címen összegyűjtött munkái.

Ára kötve 71,— Ft

*

G. W. F. HEGEL:

A FILOZÓFIAI TUDOMÁNYOK ENCIKLOPÉDIÁJÁNAK ALAPVONALAI III. RÉSZ

A SZELLEM FILOZÓFIÁJA

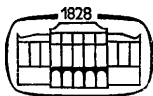
1968. 377 l. 14×21 cm. (Filozófiai írók tára. Új folyam 32.)

A mű fő részei:

- A szubjektív szellem
- Az objektív szellem
- Az abszolút szellem

Ezzel a kötettel teljessé vált az Enciklopédia magyar kiadása

Ára kötve 53,— Ft

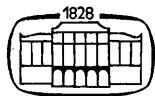


AKADÉMIAI KIADÓ

A FILOZÓFIAI ÍRÓK TÁRÁBAN JELENT MEG:

Új folyam

- XIX. kötet: HEGEL: A szellem fenomenológiája. 1961. 554 p
Kötve 75,— Ft
- XX. kötet: DESCARTES: Válogatott filozófiai művek. 1961.
382 l. Kötve 60,— Ft
- XXI. kötet: FEUERBACH: A kereszténység lényege. 1961.
518 l. Kötve 70,— Ft
- XXII. kötet: FEUERBACH: Kínai filozófia. Ókor, I. kötet.
1962. 401 l. Kötve 55,— Ft
- XXIII. kötet: FEUERBACH: Kínai filozófia. Ókor, II. kötet.
1964. 423 l. Kötve 65,— Ft
- XXIV. kötet: FEUERBACH: Kínai filozófia. Ókor, III. kötet.
1967. 380 l. Kötve 54,— Ft
- XXV. kötet: VICO: Az új tudomány. 1963. 715 l.
Kötve 100,— Ft
- XXVI. kötet: LOCKE: Értekezés az emberi értelemről, I. köt.
1964. 400 l.
- XXVII. kötet: LOCKE: Értekezés az emberi értelemről, II. köt.
1964. 471 l. Kötve, együtt 120,— Ft
- XXVIII. kötet: HEGEL: Előadások a világtörténet filozófiájáról.
1966. 821 l. Kötve 100,— Ft
- XXIX. kötet: KANT: Az ítélerő kritikája. 1966. 529 l.
Kötve 70,— Ft
- XXX. kötet: LA METTRIE: Filozófiai művek. 1968. 523 l.
Kötve 71,— Ft
- XXXI. kötet: HEGEL: A természetfilozófia. Enciklopédia II.
1968. 580 l. Kötve 77,— Ft
- XXXII. kötet: HEGEL: A szellem filozófiája. Enciklopédia III.
377 l. 1968. Kötve 23,— Ft



AKADÉMIAI KIADÓ

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Геза Фодпр:</i> Начала буржуазной драмы и теории драмы	173
<i>Антал Мюллер:</i> Материя, структура, уровни взаимодействия	231
<i>Илона Конц:</i> Развитие гегелевской теории суждения	245
<i>Эндре Шимон:</i> Рабство, собственность, форма правления и естественное право в «Подитике Аристотеля»	274
<i>А. М. Румянцев:</i> Карл Маркс и современное обществоведение	312
<i>Луциен Сев:</i> Структуральный метод и диалектический метод	326

ДИСКУССИЯ

<i>Андраш Виннаи:</i> К понятию диалектики объекта—субъекта	357
<i>Ласло Шереш:</i> Принцип историчности в истории философии	363

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Философские и социологические проблемы освоения космоса (<i>Ласло Лако</i>)	377
<i>Эрхард Азбрехт:</i> Язык и познание (<i>Золтан Канё</i>)	379
Улова, вещи и философ (<i>Петер Йожа</i>)	382
<i>Эдгар Салин:</i> „Politische Ökonomie“ (Политическая Экономика) (<i>Марта Винкович</i>)	388
Объявление (<i>Михай Вайда</i>)	391

CONTENTS

ESSAYS

<i>Géza Fodor:</i> The beginnings of bourgeois drama and dramatic art	173
<i>Antal Müller:</i> Matter, structure, levels of interactions	231
<i>Ilona Koncz:</i> The development of the Hegelian theory of propositions	245
<i>Endre Simon:</i> Slavery, property, form of government and natural law in the „Politics” of Aristotle	274
<i>A. M. Rumyantsev:</i> Karl Marx and contemporary social science	312
<i>Lucien Sève:</i> Structuralist method and dialectical method	326

DISCUSSION

<i>András Vinnai:</i> Remarks on the conception of object-subject dialectics	357
<i>László Seres:</i> The historical principle in the history of philosophy	373

REVIEW AND CRITICISM

Philosophical and sociological problems of the conquest of Space (<i>László Lakó</i>)	377
<i>Erhard Albrecht:</i> Language and cognition (<i>Zoltán Kanyó</i>)	379
Words, things — and the philosopher (<i>Péter Józsa</i>)	382
<i>Edgar Salin:</i> Politische Ökonomie (Political Economy) (<i>Márta Vinkovics</i>)	388
Declaration (<i>Mihály Vajda</i>)	391

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.536

SOMMAIRE

ETUDES

<i>Géza Fodor</i> : Les débuts du drame et de la théorie bourgeoise du drame	173
<i>Antal Müller</i> : Matière, structure, niveaux d'interaction	231
<i>Ilona Koncz</i> : L'évolution de la théorie hegelienne du jugement	245
<i>Endre Simon</i> : Esclavagisme, propriété, forme de gouvernement et droit naturel dans la <i>Politique</i> d'Aristote	274
<i>A. M. Roumiantsev</i> : Karl Marx et la science sociale de nos jours	312
<i>Lucien Sève</i> : Méthode structurale et méthode dialectique	326

DISCUSSION

<i>András Vinnai</i> : Contribution au problème de la dialectique de l'object et du sujet	357
<i>László Seres</i> : Le principe de l'historicité dans l'histoire de la philosophie	373

REVUE ET CRITIQUE

Problèmes philosophiques et sociologiques de la conquête de l'Espace (<i>László Lakó</i>)	377
<i>Erhard Albrecht</i> : Langage et connaissance (<i>Zoltán Kanyó</i>)	379
<i>Michel Foucault</i> : Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines (<i>Péter Józsa</i>)	382
<i>Edgar Salin</i> : Politische Ökonomie (Économie politique) (<i>Márta Vinkovics</i>)	388
Déclaration (<i>Mihály Vajda</i>)	391

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és bármely posta-ivatalban. Csekk számlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21., telefon: 111-010. Csekkbefizetési számla: 05,915,111-46. MNB egyszámlaszám: 46. az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22., telefon: 185-612.

Előfizetési díj egy évre: 54,— Ft.