2 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FILOZÓFIAI INTÉZET KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
TŐKEI FERENC

SZERKESZTŐ
BRÓDY FERENC

TECHNIKAI SZERKESZTŐ
TIHANYI JÓZSEF

TIZENHARMADIK ÉVFOLYAM
6. SZÁM
1969

A tartalomból:

VÁRINÉ SZILÁGYI IBOLYA
Az emberi érzékelés ismeretelméleti értelmezéséről

JORGE SEMPRUN
Politikai gazdaságtan és filozófia Marx Grundrissében

BIZÁM LENKE
Marxizmus és művészet „rokonszenvéről"

HEGEDÜS ANDRÁS
Adalékok a tulajdonviszonyok szociológiai elemzéséhez

RÓZSAHEGYI EDIT
A kibernetikai „belső cél" fogalom filozófiai tartalmáról

LUKÁCS GYÖRGY
Marxista fejlődésem: 1918—1930

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

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 CÁBOR, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Váriné Szilágyi Ibolya: Az emberi érzékelés ismeretelméleti értelmezéséről 1015
Jorge Semprun: Politikai gazdaságtan és filozófia Marx *Grundrisséjében* 1034
Bizám Lenke: Marxizmus és művészet *„rokonszenvéről"* 1049
Ágh Attila: A fiatal Marx történetfelfogásának fejlődése a Rheinische Zeitung-periódusban. II. 1067
Hegedüs András: Adalékok a tulajdonviszonyok szociológiai elemzéséhez 1121
Rózsahegyi Edit: A kibernetikai „belső cél" fogalom filozófiai tartalmáról 1148
Tamás György: A diszjunktív szillogizmus 1163
Lukács György: Marxista fejlődésem: 1918—1930 1183

AZ ESZTÉTIKA KLASSZIKUSAIBÓL

Kuo Zso-hszü: A tájkép tökéletessége 1205
Tang Hou: A festészet elmélete 1223

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Jurij Levada: A vallás társadalmi természete *(H. Benczur Margit)* 1231
M. Jarosevszkij: A pszichológia története *(Buk Pál)* 1233
Hans Hiebsch és Manfred Vorwerg: Bevezetés a marxista szociálpszichológiába *(Papp Zsolt)* 1236
Egri Péter: Álom, látomás, valóság *(Hermann István)* 1242
A szürrealizmus *(Kolosi Tamás)* 1245
Ruzsa Imre: A matematika és a filozófia határán *(Fehér Márta)* 1247

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete

Budapest V., Szemere u. 10.

A kiadóhivatal címe:

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

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza

Az emberi érzékelés ismeretelméleti értelmezéséről

VÁRINÉ SZILÁGYI IBOLYA

Ha végiggondoljuk, hogy mi mindent köszönhet az ember az érzékszerveinek, sokoldalú érzékelőképességének, hihetetlenül gazdag képet kapunk. Mindaz, ami az emberi érzékelés[1] körébe tartozik, nem kevésbé bonyolult és csodálatraméltó, s már csak ezért is alaposabb kutatásra érdemes eredménye az anyagi világ fejlődésének, mint maga az emberi gondolkodás.

Ha viszont az érzékelésről a jelenkori marxista irodalom nagy részében állandósult képet egybevetjük a valóságos emberi érzékeléssel, azt tapasztalhatjuk, hogy ennek tényleges gazdagsága,[2] sokoldalúsága, feladatainak izgalma eltűnik, s helyébe egy meglehetősen egyhangú, mennyiségi aspektusú merev séma kerül az egyre több környezeti ingernek az ember különböző analizátorai segítségével történő egyre általánosabb és differenciáltabb felfogásáról. Amit a marxista gnoszeológiai irodalom döntő többsége az emberi érzékelésről (pl. az észleletek objektív forrása és tárgya tekintetében) ma pozitívan állít, az már evidens, közhelyszerű tudományos igazság — illetve részigazság. Amit viszont mint tudománytalant tagad (pl. az érzékelés múlt századbeli Müller-féle szubjektív idealista koncepcióját), az többnyire már csak tudománytörténeti érdekesség, de nem a legjellemzőbb a mai szubjektív idealista érzékeléskoncepciókra, és ezért nem is hatékony argumentáció velük szemben. A vonatkozó irodalomban sajnálatos módon főként éppen a dialektikus nézőpont, az érzékelő-megismerő és a gyakorlati tevékenység genetikus és funkcionális kapcsolata, vagyis azok az elméleti-metodológiai elvek halványodtak el, amelyek a Marx-előtti materialista gnoszeológiai alapállást megtermékenyítették, forradalmasították. Következésképpen fellelhetők még a mechanikus szemlélet, kiváltképp a materialista szenzualizmus maradványai.

Ez a helyzet mindenekelőtt abból eredt, hogy a szaktudományok, mindenekelőtt a fiziológiai, kísérleti lélektani és az ún. pszichofiziológiai kutatás — a főként a receptorokról kialakított jelentős pozitív ismeretanyag ellenére — viszonylag hosszú ideig (a XIX. sz. második felétől kb. a XX. század

[1] Az „emberi érzékelés" és az „emberi észlelés" terminusokat azonos tartalmúnak tekintjük. Azért használjuk mégis inkább az elsőt, mert a legutóbbi másfél évtized magyar nyelvű pszichológiai és részben a filozófiai irodalmában, talán az érzékelés standard marxista filozófiai felosztása (érzet, észlelet, képzet) merevségének feloldási kísérleteként, ez terjedt el az észlelés értelmében. Sem tartalmi, sem formai szempontból nem tartjuk viszont megfelelőnek sem az „érzékszervi megismerés" terminust, mert az érzékelés receptor-koncepciójára emlékeztet, sem az „érzéki megismerés" terminust, amelynek a magyar nyelvben közismerten más, elsősorban affektív jelentés-tartalma van.

[2] Az emberi érzékelés az állati érzékelésnél elsősorban nem az információk mennyiségében gazdagabb, hanem aktívabb megszerzésükben, minőségileg tartalmasabb megőrzésükben és feldolgozásukban.

30—40-es éveiig) elég lassan haladt előre magának az érzékelési folyamat mechanizmusának a feltárásában. Következésképpen az emberi érzékelés elméleti modelljének kialakításában nem hogy kiküszöbölődött volna, hanem ideiglenesen még fel is erősödött a mechanikus materializmus és a szubjektív idealizmus hamis alternatívája. Az érzékletek szigorúan csak kívülről, mégpedig mechanikusan való determináltságát tételező modell esetében elvileg lehetetlenné válik a következők magyarázata: *a)* a számtalan külső hatás közül miért épp az adott(ak) lesz(nek) „inger"-minőségűvé? *b)* miért reagál az érzékelő szubjektum azonos környezeti ingerhatásra különböző időpontokban eltérő módon? *c)* mi biztosítja az észleletek adekvátságát, ha a külső környezeti ingerhatás és a kapott érzéklet között nincs egyértelmű megfelelés?[3] A szubjektív idealizmus érzékelés-modellje elvileg nem kevésbé problematikus. Mivel a szubjektumnak az emberi érzékelés folyamatában való aktivitását abszolutizálja, az aktivitás genezise, konkrét tartalma és jelentősége megértésének már az útját is elzárja maga elől, s így már csak ezért is szükségképpen vagy vulgarizál, vagy irracionális válaszokat tud csak adni.

Az érzékelés szaktudományos tanulmányozását e stagnáló és belső ellentmondásokkal terhes szakaszból az *érzékelés reflexes elmélete* mozdította ki. Pavlov — aki, mint ismeretes, Szecsenov nyomán kidolgozta és igazolta a magasabbrendű idegműködés reflexes elméletét — magához az emberi érzékelés megértéséhez két fontos fejezettel járult hozzá. Az egyiket — az ismertebb és kidolgozottabb analizátor-felfogást — az érzékelés objektív forrásának, tárgyának a szaktudományos igazolásáért hosszú időn keresztül a marxista ismeretelmélet egyedüli, kizárólagos és befejezett természettudományos bázisának tekintették. Pavlov kétségtelen érdeme az érzékelés kettős, visszatükröző és jelző funkciójának a megkülönböztetése. Az analizátortevékenység tanulmányozásának klasszikus pavlovi metodikájában a jelző funkció tanulmányozása állott előtérben, vagyis az, hogy megtanult-e az állat adekvátan reagálni a biológiailag releváns környezeti mozzanatokra. Az érzékelés további kutatása szempontjából jelentősebb — a szervezet (a szubjektum) orientációskutató tevékenységére vonatkozó — elmélet már kevésbé kidolgozott.

Az emberi érzékelés marxista gnoszeológiai elemzése a továbbiakban ezt figyelmen kívül is hagyta, s mint egyedüli és befejezett tanhoz csupán az analizátor-felfogáshoz, sőt ennek is a tudományos-népszerűsítő irodalomban elterjedt leegyszerűsített változatához kapcsolódott. Pavlov saját véleménye ellenére az a látszat alakult ki, hogy az analizátortevékenységnek az ingerek analízise és differenciális feltételes reflexek kiépítése útján történő tanulmányozása az érzékelés értelmezésének minden problémáját megoldja.

A marxista gnoszeológia számára ez egyáltalán nem közömbös eredményhez vezetett: elmosta, hogy a pavlovi analizátor-felfogás alapján csak az bizonyítható, hogy érzékleteinknek objektív anyagi forrásuk van, az érzékelés tárgya és eredménye (az észlelet mint képmás, illetve mint modell) közötti objektív megfelelési viszonyt, adekvátságot tisztázni, bizonyítani azonban elvileg lehetetlen vele. Mégpedig azért, mert ez a probléma a klaszszikus feltételes reflexes módszerrel önmagában nem is kutatható, hiszen még

[3] Az észleletek adekvátságáról, azaz megfelelési viszonyáról voltaképpen két, egymással összefüggő aspektusban kell beszélnünk: egyrészt a szervezet (szubjektum) élethelyzete, az élettevékenységében szerepet játszó perceptív feladatok, másrészt az észlelés tárgyának objektív sajátosságai, vagyis az objektum vonatkozásában.

e kísérletekben is — hasonlóan a receptor-elméletekhez — az érzékletek objektív tárgyukka lvaló adekvátságának kérdését voltaképpen eltakarja a receptor-működés és az agykéreg szenzoros zónáiban folyó idegi működés közötti megfelelési viszony problémája.

Hozzájárult a fenti helyzet kialakulásához, hogy a harc a legújabb kori polgári filozófia fő vonalát jelentő szubjektív idealizmus ellen éleződött ki. Az adott tudománytörténeti szituációban, és nem utolsósorban a nemzetközi munkásmozgalom aktuális ideológiai-politikai szükségletei közepette Lenin, főként a dialektikus materializmus alappozícióinak megerősítésére törekedve, a *Materializmus és empiriokriticizmus*ban kevesebbet foglalkozott a szubjektumnak az érzékelésben játszott aktív szerepével, illetve a korabeli érzékelés-fiziológiai, pszichológiai ismereteknek azzal a racionális magvával, amelyhez előszeretettel kapcsolódtak szubjektív idealista értékelések. Majd érvényesült a személyi kultusz ideológiai-filozófiai hatása is: a marxista filozófia tárgyának bizonyos fokú leegyszerűsítése kedvezett az érzékelés marxista szándékú, de sokszor a mechanikus determinizmus szellemében történő értelmezésének, elhanyagolták a szubjektum aktivitásának gondolatát, illetve az ismeret-elméleti problémákat általában.

Az érzékelésnek, különösen az érzékelés *mechanizmusának* a részben az érzékszervek mozgása, részben az érzékeléssel kapcsolatos fiziológiai reakciók regisztrálásából és analíziséből kiinduló konkrét szaktudományos vizsgálata a legutóbbi két évtizedben érezhetően minőségileg új fejlődési szakaszhoz érkezett. A legfontosabb változás abban áll, hogy az érzékelés modern kísérleti kutatása — bármilyen objektív kutatási módszerrel és bármelyik aspektusból történjék is — mindenütt *a szubjektum aktivitásának* fontosságába, az érzékelési folyamatban is szükségszerű részvételének a tényébe ütközik; ezt sokoldalúbban, perdöntőbben bizonyítja, mint a szubjektív idealizmus valamennyi formája, ugyanakkor elvi és gyakorlati szempontból egyaránt meggyőző tudományos cáfolatát adja a szubjektív idealizmus érzékelésmodelljének, a szubjektum aktivitása misztifikálásának.

A korábbi elképzelésekkel ellentétben ugyanis bizonyítást nyert, hogy az *érzékelés* teljes egészében *aktív jellegű pszichikus funkció*, voltaképpen *a szubjektum orientációs-kutató tevékenysége*. Az is világossá vált, hogy a tárgyi környezet hatásai önmagukban nem hozzák létre a tárgy, illetve a tárgyi szituáció adekvát észleletét. Az érzékelés nem úgy történik, mint ahogy a receptor-koncepció feltételezte, ti. hogy a külső ingereket a receptor, mintegy vetítővászonként, passzívan felfogja, majd a megfelelő agyi régiókba továbbítja, ahol azután belső érzékleti képekké alakulnak. Az észlelet kialakulásához a szubjektum komplex érzékelőrendszerének aktív tevékenysége szükséges, illetve a szubjektum egész magatartása (gyakorlati tevékenysége, gondolati tevékenysége stb.) különböző szinteken szintén bekapcsolódik az észlelés folyamatába.[4]

A szubjektum érzékelő tevékenysége nemcsak információfelfogó, hanem egész tevékeny magatartásával (kezdve az egyszerű lokomotorikus mozgásoktól egészen a legspeciálisabb gyakorlati, munka-jellegű feladatokig) maga is permanensen egyre újabb és újabb információkereső feladatok elindítója, átszervezője és megoldója. Ennek az aktív észlelő tevékenységnek — az ingerek receptorbeli felvételének (az ingerküszöböknek), valamint az agykérgi feldolgozásuknak — pozitív és negatív irányú szabályozó, aktivációs központja az ún. aspecifikus agytörzsi rendszer, a formatio reticularis.

Az érzékelés aktív jellegét legközvetlenebbül belátható módon az szemlélteti, hogy benne *mozgási* (effektoros) aktusok is állandóan, szükségszerűen részt vesznek.

A szubjektum aktivitásának fogalmát a jobb megértéshez el kell határolnunk az általános biológiai aktivitástól, attól, hogy minden élő szervezet — a legegyszerűbb is — az anyagcseréjével aktívan reagál a környezeti hatásokra. Az általános biológiai aktivitás talaján bontakozik ki az aktivitásnak az élettevékenységben objektíve fellépő környezeti szituációk mint *feladatok* felfogásában, megoldásában, programok, tervek kidolgozásában, célok kitűzésében és elérésükre való törekvésben megnyilvánuló magasabb rendű, komplexebb, relatíve önállóbb formája, amelyet fiziológiai, illetve még inkább „pszichikus" aktivitásnak nevezhetnénk (P. N. Anohin, N. A. Bernstein). E magasabb rendű aktivitás az embernél teljesül ki, aki magát az élettevékenységét tudatosítja, teszi céltudatossá és társadalmivá. Ez a magasabbrendű aktivitás a szubjektum érzékelőrendszereinek működésében, a szenzoros tevékenység valamennyi szintjén (receptorok, agytörzs és kéregalatti részek, valamint a kérgi szenzoros mezők) mint általános jellegű idegfiziológiai-pszichikai funkcionális sajátosság nyilvánul meg.

A marxista gnoszeológiának az emberi érzékelés kísérletes kutatása jelenkori szintjén kialakult ismeretanyagot nemcsak azért kell felhasználnia, hogy a világ közvetlen, érzékszerveink útján történő megismeréséről adott interpretációját korszerűen, szaktudományosan is bizonyítsa, hanem azért is, hogy a mechanikus, szenzualista vonások likvidálásával a tudat és a gondolkodás aktivitásának értékelését is korszerűbbé tegye, s ugyanakkor egyértelműen elhatárolja magát a neopozitivizmus azon törekvésétől, amely lebecsüli a konkrét pszichológiai-fiziológiai kutatások eredményeinek jelentőségét az ismeretelméleti kérdések megválaszolásában.

A marxista ismeretelméleti irodalom és filozófiai köztudat érzékelésfelfogásának módosítása főként a következő három, szorosan egymásba kapcsolódó területen indokolt: 1. *az észlelet mint pszichikus modell:* 2. *az észlelet mint az emberi érzékelés alapegysége:* 3. *az észleletek adekvátsága.*

1. *Az észlelet mint pszichikus modell*

Az észlelésnek a legutóbbi 15 évben kialakult a kibernetikai-információelméleti megközelítése, amely az észlelés mint pszichikus funkció mechaniz-

---

A Szecsenov korában még nagyrészt hipotetikus feltevést, a kinesztétikus érzékelés jelentőségét, szerves beépülését a különböző modalitású (látó, halló stb.) érzékelések funkcionális rendszer jellegű szerveződésébe, a modern kísérleti metodika segítségével kutatók egész sora igazolta (Anohin 1935, Bernstein 1927, 1946.). Ezt támasztják alá többek között Leontyevnek és munkatársainak a beszéd- és a zenei hallás funkcionális felépítettségére és fejlődésére vonatkozó kísérletei, amelyekből kiderült, hogy e fejlődés közvetlenül a hangképző apparátussal, illetve a benne végbemenő bonyolult kinesztétikus ingerületek integratív feldolgozásával függ össze (1958).

A látást tanulmányozó azok a kísérletek, amelyekben normális mozgásaiban tartósan akadályozták a kísérleti alanyt (Held ún. motoros deprivációs kísérletei) vagy a receptort (pl. Jarbusz moszkvai, Pritchard amerikai kutatónak és másoknak a szem makro- és mikromozgásait akadályozó kísérletei), bebizonyították, hogy e mozgások károsodásával vagy gátlásával súlyos zavarokat szenved vagy egyenesen lehetetlenné válik a tárgyak, jelenségek érzéki képmásának a tárgyi világ ingerhatásaiból való felépítése.

A látásról, a beszéd- és a zenei hallásról, az aktív emberi tapintásról kapott újabb kísérletek eredményei egybevágóan azt mutatják, hogy az észleletek adekvátsága elválaszthatatlanul összefügg a szubjektum aktivitásával. (A szerzőnek a modern érzékelésfiziológia és -pszichológia idevágó kutatásait bizonyos mértékig összefoglaló tanulmányai: *Az érzékelés pszichofiziológiája és a marxista ismeretelmélet. Magyar Pszichológiai Szemle* 1967/1. sz. *Észlelés és cselekvés. A pszichológia új útjai.* Gondolat, 1967.)

musának részletes, kauzális modellezésére törekszik. Ez azért előnyös a pszichológia (és közvetve a marxista ismeretelmélet) számára, mert nemcsak lehetővé teszi, hanem meg is követeli a szubjektum aktív részvételének feltárását magában az észlelés folyamatában. Ezzel egyben hozzájárul a korábbi statikusabb jellegű észlelet-képmás-koncepció egyoldalúságának kiküszöböléséhez is, amennyiben feltárja és bizonyítja az észlelet visszatükröző, valamint a tevékenységet orientáló-szabályozó aspektusa közötti differenciálás nélkülözhetetlenségét.

A pszichológiai kutatás kétféle értelemben törekszik modellalkotásra. Egyfelől — a neurofiziológiára, a pszichofiziológiára, a biokibernetikára stb. átmaszkodva — a pszichikus jelenségek, illetve funkciók (észlelés, gondolkodás stb.) adekvát *elméleti modelljeit* igyekszik kialakítani, másfelől magukat a pszichikus funkciókat és eredményeiket tekinti a valóság bizonyos hatásai (a komplex szituáció, illetve probléma-helyzet), sőt az ember hozzájuk való viszonya stb. *pszichikus* modelljeinek. A továbbiakban ez utóbbi esettel foglalkozunk.

Az észlelő alany — mint önszabályozó rendszer — a perceptív alrendszerével specifikus módon leképezi, reprodukálja, modellezi a tárgyi környezetét, illetve ennek bizonyos elemeit, egységeit, s így közöttük és az észlelés eredményeként létrejövő saját belső állapotváltozásai között meghatározott szempontból *megfelelés*, *egyezés* jön létre.

Az észlelet mint a szubjektum élettevékenységének, a környezettel valódinamikus kölcsönhatásának része, megfelel az általában vett önszabályozó rendszerek információ-egységének. Jelző és szabályozó szerepet tölt be, az aktív cselekvést megfelelően orientálja és szabályozza. Az észlelet mint modell nemcsak a külvilág és a központi idegrendszer, hanem a külvilág és a központi idegrendszerrel rendelkező *ember* mint *szubjektum* kölcsönhatásának eredménye, a modell tehát a szubjektum eszköze.

Az észlelet mint pszichikus modell az objektum eszmei reprodukálása, eszmei képmása. Minőségileg más elemekből épül fel, mint a modell eredetije: az objektum állandó, illetve aktuálisan új érzékelhető tulajdonságait meghatározott idegsejtek, agyi struktúrák konkrét, analitikus és integratív jellegű állapotváltozásai reprodukálják.

Mivel az emberben a képmás tudatosul, nem pedig az ezt létrehozó idegfiziológiai folyamat, kialakult az a látszat, mintha az észlelet mint képmás el-, illetve leválasztható lenne attól az idegi szubsztrátumtól, idegfiziológiai-pszichikai mechanizmustól, amely létrehozza, amelynek funkcionális eredménye. Ez azonban éppoly lehetetlenség, mint ahogyan az életjelenségek nem választhatók el az élő organizmustól, a légzés a légzőszervektől stb. Descartes-tól indul az a felfogás, mely szerint az észleleteknek mint eszmei képmásoknak az a legszembetűnőbb tulajdonságuk, hogy teljességgel híjával vannak minden érzékileg tapasztalható sajátosságnak: nincs súlyuk, nincs kiterjedésük, nincs semmiféle fizikai-kémiai tulajdonságuk — „Nincs egy gramm anyag sem bennük sem a tárgyból, sem a képmás idegi szubsztrátumából."[5] Ez az elképzelés a tudatot, illetve az eszmeit mindig az anyag valamilyen konkrét statikus, „fizikai" formájával állítja szembe.

Ezzel szemben az észlelet mint eszmei képmás legjellemzőbb tulajdonsága éppen az, ami a szervezet-környezet *kölcsönhatásában a specifikuma;* vagyis hogy *a külső tárgy belső képszerű modellje* — megjelenése, „prezentáló-

[5] В. С. Тюхтин: *О природе образа.* Moszkva 1963. 25—27. o.

dása" a pszichofizikai történésekben — és egyben *e kép külső, térbeli projekciója* az eredeti objektív tárgyi környezetbe.

A kérdés az, hogyan jön létre az „idegi szubsztrátumnak" olyan sajátos funkcionális állapota, amely az objektív anyagi ingerhatásokat mint a szervezeten „kívüllevőket", mint a külső környezet viszonylag jól elkülönülő egységeit, *tárgyait* tükrözi vissza.

A tárgyak eszmei képmása — természetesen kezdetlegesebb formában — már a magasabbrendű állatoknál kialakul.[6] Náluk azonban a tárgyról kialakult belső képmás, az érzékleti modell még csak egy meghatározott, biológiailag releváns viselkedési szituáció eleme, melyet az állat nem tud átstrukturálni, transzponálni más, az adottól minőségileg eltérő szituációkba (legfeljebb hasonló szituáció számára tud egy ideig megőrizni), s ennek megfelelően a tárggyal kapcsolatosan lehetséges műveleteket nem tudja kidolgozni.

Az emberi észlelet mint pszichikus modell *„eszmeisége"* épp az általánosítás fokában és jelentéstartalmában, valamint a „külső projekció" variabilitásában[7] összehasonlíthatatlanul gazdagabb tartalmú, minőségileg több.

Az észlelés új minősége az emberi pszichikum, a tudat kialakulásának és lényegének alapvetően társadalmi meghatározottságával függ össze. Mindenekelőtt gondolunk itt a *munka* mint lényegi ismereteket feltételező céltudatos tevékenység, valamint a *beszéd* és a *gondolkodás* támasztotta követelményekre, amelyek minőségileg átformálják az érzékelő rendszer „munkáját". Úgy véljük, hogy a valóság emberi érzéki megismerése vonatkozásában az átlagos marxista ismeretelméleti irodalom épp ezt hanyagolja el: az emberi pszichikum társadalmi meghatározottságát csakis a gondolkodásra vonatkoztatja, az érzékelésre *nem*.

2. *Az észlelet mint az emberi érzékelés alapegysége*

Az, hogy milyen viszonylagosan önálló egységeket, visszatükrözési formákat különböztetünk meg az emberi érzékelés folyamatában, voltaképpen az érzékszerveink útján történő megismerés *struktúrájának* a kérdése.[8] Az

[6] Az állatvilág pszichikus fejlődésének második nagy szakaszára, a perceptív pszichikum szakaszára való áttérésnél a leglényegesebb változás „abban jut kifejezésre, hogy az állatok megkülönböztetik egymástól és általánosítják a tárgyak képeit". (A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, 1964. 229. o.)

[7] A „külső projekció" variabilitása alatt azt értem, hogy az ember egy meghatározott tárgyi szituáció meghatározott, kívülre projektált észleletekben való reprodukálásakor, visszatükrözésekor egy szempillantás alatt ugyanabba a térbe tud projektálni egy más, múltbeli vagy jövőbeli tárgyi szituációt (s ezek jelentéstartalma nem kevésbé valóságos a számára).

[8] „Szükségszerűen vetődik fel az érzéki megismerés struktúrájának a kérdése, hiszen ez a megismerési folyamatnak nemcsak a kezdeti része, hanem viszonylagosan önálló és egész. Ez a kérdés teljességgel jogos, hacsak nem úgy tekintjük a különféle érzékletek tömegét, mint véletlenszerű jelenségek káoszát. Az érzékelés az idealista beállítottságú pszichológusok (pl. W. James) szerint nem más, mint kaotikus áradat, amelyet csak az emberi akarat szervez meghatározott tapasztalattá." (Б. Г. Ананьев: *Психология чувственного познания*. Izd. Akad. Nauk RSZFSZR, Moszkva 1960. 15. o. L. még A. N. Leontyev: *id. mű.)* Idézett műve első fejezetében Ananyev megkísérli, hogy bizonyos fokú áttekintést adjon az érzékelés struktúrájáról a marxista ismeretelméleti irodalomban kialakult álláspontokról. Ebben megemlít néhány, az általános állásponttól eltérő variációt is, így pl. azt, amely szerint az érzetet nem lehet az emberi érzékszervi megismerés viszonylagosan önálló formájának tekinteni, vagy ha igen, akkor sem alapvetőnek. A tapasztalat szerint az *emberi* érzékelés esetében az érzet az észleletnek csupán alárendelt komponense (M. A. Leonov), illetve mozzanata (J. G. Gajdukov).

emberi érzékelés relatíve önálló struktúrája tanulmányozásának szükségességére vezető marxista pszichológusok (Ananyev, Leontyev) hívták fel a figyelmet.

A közkeletű marxista ismeretelméleti irodalomban érvényesülő tradicionális felfogás szerint a világ érzékszerveink útján történő megismerésének alapegységei, elemi formái az érzetek, melyek mint részleges képmások a tárgy egy-egy tulajdonságának visszatükrözései, rájuk, illetve belőlük épül azután fel az észlelet, a tárgy egységes képmása, s végül a képzet, a tárgy emlékezetben fennmaradó egészleges képe.

Az érzékelésre vonatkozó modern szaktudományos eredmények ismeretében azonban mind gyakrabban felmerül, hogy az emberi észlelés e struktúrája — s vele együtt az érzet fogalma — sokkal inkább tradicionális alapokon nyugszik, mintsem tudományosan igazolható státuszon.[9]

Az érzet fogalma eredetileg — az angol filozófiai irodalomban, Locke, Berkeley és Hume nyomán — egy olyan pszichikus állapot megjelölésére szolgált, amelynek valamilyen közvetlenül átélt érzéki tartalma van. Ez a tartalom, ellentétben az észlelettel, elvileg teljesen független a külső tárgyi hatástól, nem kíséri és elvileg nem is kísérheti a külső tárgy létezésébe vetett hit. Az érzet és észlelet ilyen alapon történő megkülönböztetését Th. Reid, a „common sense"-iskola képviselője tudatosította a filozófia számára.

A továbbiakban az érzet mint olyan elemi tudattartalom, amelynél nem lehet továbbmenni a tudattartalmak feltérképezésében, az ismeretek analízisében, szükségszerűen kiindulópontja, mintegy axiómája lett minden újkori empirista, ill. szenzualista gnoszeológiai koncepciónak.

Szinte azonos értelemben és funkcióban fogta fel az érzetet a XVIII—XIX. sz.-i filozófiai lélektan, különösen pedig a mechanisztikus tendenciájú asszociációs lélektan.

A XIX. sz. derekától a kísérleti lélektanban, a klasszikus pszichofiziológiában — analitikus jellegének megfelelően — az érzet továbbra is alapfogalom maradt, jelentése azonban — bár megőrizte „elemi" minőségét —, összhangban az érzékelésről nyert fiziológiai és pszichológiai ismeretek akkori szintjével, lényegesen megváltozott: egzaktan mérhető állandó kapcsolatot tételeztek fel bizonyos külső inger meghatározott fizikai paramétere és az érzet között. A tárgyi észlelet olyan tovább nem bontható elemi minőségi összetevőjének tekintették, amely normális körülmények között megfelel az aktuális ingerlés egy-egy jól elhatárolható elemi fizikai jellemzőjének (pl. valamely szín érzékelésében a szemet érő fény hullámhosszúságának, intenzitásának), továbbá a receptorstruktúra egy-egy morfológiai egységének, pontjának, valamint az agykéregben levő szenzoros projekciós zónák egy-egy meghatározott neuronja, illetve neuroncsoportja ingerületi állapotának. A klasszikus pszichofiziológiá-

[9] Ilyen álláspontra helyezkedett pl. Dr. Kardos Lajos, mégpedig abból a meggondolásból kiindulva, hogy a tárgyak egy-egy tulajdonságát, pl. színét, formáját stb. sokkal bonyolultabb agyi mechanizmusok tükrözik vissza, mint magát a tárgyat. Az angolszász irodalomban többek között Roy Wood Sellars és Wilfrid Sellars mutatott rá bizonyos ellentmondásokra az érzetfogalom filozófiai használatával kapcsolatban. Az utóbbi határozottan tagadja is a filozófiában való használatának a létjogosultságát, bár a pszichológiai értelmezését még meghagyja. Ismereteink szerint eddig a legmélyebb elemzést az érzet-fogalom használatának ellentmondásairól — a legújabb idegfiziológiai-pszichológiai eredmények alapján — Márkus György *Az észlelés és a pszichofizikai probléma* c. monografikus tanulmányában találjuk *(Magyar Filozófiai Szemle* 1968/2. sz.), melynek adataira a továbbiakban esetenként támaszkodunk is.

ban tehát az *„érzet" elvi sémája: elemi pontszerű, a receptortól az agykéreg felé haladó ingerlés,* itt azután az érzéki stimuláció tovább terjed az asszociatív zónák felé, ahol (Helmholtz szerint „nem-tudatos következtetések" révén) különböző kapcsolatokba kerülve, sajátos egységgé olvadva tárgyi észleletté válik.

A későbbiekben, főként a filozófiai irodalomban, a filozófia és a kísérleti pszichológia érzet-fogalma gyakran egybeolvadt, elsősorban talán a két jelentés közös momentuma, a feltételezett elemi minőségű belső pszichikus tartalom alapján. Ezt előmozdította, hogy a konkrét szaktudományos kutatás — éppen materialista gondolkodók szemében — mintegy az egzaktság „presztizsével" ruházta fel az érzet fogalmát, erősítette azt a látszatot, hogy valóban van ilyen relatíve önálló elemi strukturális egysége az emberi észlelésnek. Így a filozófiai-ideológiai vita nem is az „elemi minőség", hanem akörül forgott, hogy van-e érzeteinknek, észleleteinknek objektív forrásuk.

Az ideg- és pszichofiziológiának különösen a legutóbbi évtizedekben elért experimentális eredményei azonban egyértelműen cáfolták az érzet pszichológiai értelmezésének azt a legjellemzőbb elméleti előfeltevését, hogy az érzékszervet érő pontszerű ingerlés valamely elemi fizikai paramétere *egyértelműen* megfelel egy elemi minőségű érzékleti tapasztalatnak.[10]

Ebből azután szükségképpen adódnak bizonyos következtetések az emberi érzékelés marxista gnoszeológiai interpretációja számára is. Ez azonban még nem tudatosult kellőképpen, a marxista filozófiai irodalomban még ma is gyakran beszélnek egy-egy érzékszervhez, illetve analizátorhoz kötődő (különkülön látási, hallási, tapintási stb.) érzetekről,[11] noha a pszichofiziológusok már régen megállapították, hogy valójában komplex jellegű, több analizátor- és effektor-rendszer integratív működésének eredményeként létrejövő észleletekről van szó.

A legutóbbi évtizedben néhány marxista filozófiai monografikus műben már találkozunk az érzetfogalom jelentős mértékben javított értelmezésével.[12] Bár az érzetet továbbra is relatíve önálló megismerési formának tekintik, hangsúlyozzák, hogy a normális felnőtt emberi észlelésben önállóan, az észlelettől függetlenül nem lelhető fel, hanem csak a pszichológiai, illetve a gnoszeológiai absztrakció választja le róla s tekinti *elemi* struktúra nélküli (!) egységnek, egy-egy anyagi tulajdonság érzéki visszatükrözésének.

Ugyanakkor épp az érzetnek az *emberi érzékelésben* betöltött helye és szerepe tekintetében ezek a munkák is csak felemás megoldásokat kínálnak.

[10] A filozófiai irodalomban leggyakrabban a színérzetre hivatkoztak, mint az észlelés ilyen elemi minőségi egységére. Ugyanakkor az experimentális kutatás adatai nem mutatnak ilyen egyértelmű függést és megfelelést az egyes színérzékletek és a fény egy-egy fizikai paramétere között, ellenkezőleg, azt bizonyítják, hogy a színérzékletek több tényező (a fény hullámhosszán kívül a fény spektrális összetétele, a tárgyak fényelnyelő, illetve -visszaverő képessége, reflexibilitása, az emberi látóreceptor és -rendszer) komplex hatásának az eredményei. (Vö. Márkus György: *id. cikk* 258. o.) Még intenzívebben kérdőjelezik meg a színlátás és a színérzetek korábbi felfogását E. M. Land színlátással kapcsolatos kísérletei. (Ismertetésüket lásd pl. Ф. И. Георгиев—В. И. Дубовской—А. М. Корчунов—И. В. Михайлова: *Чувственное восприятие.* Izd. MGU, Moszkva 1965.)

[11] „Az érzetek a legegyszerűbb érzékelésbeli képmások, a tárgyak egyes tulajdonságainak tükrözési kópiái, illetve sajátos leképezései. Pl. a narancsban érzékeljük a sárga színt, a keménységet, a sajátos illatot "stb. (А. Спиркин: *Курс диалектического материализма.* Moszkva 1964. 225. o.)

[12] Különösen l. Tyuhtyin: *id. mű,* Georgiev stb.: *id. mű,* valamint А. Спиркин: *Курс марксистской философии.* Izd. „Miszl", Moszkva 1964.

A közkeletű marxista érzékelés-interpretáció vitatható pontja ugyanis elsősorban nem az, hogy az érzet valamiféle része, mozzanata az észleletnek. Természetes, hogy a magasabbrendű élő organizmus a filogenetikus fejlődés alacsonyabb fokain létrejött sajátos cselekvési, illetve visszatükrözési formákat mint az újabb, magasabbrendű struktúra alárendelt részmozzanatát „megszüntetve-megőrzi". Így pl. az emberi cselekvés mint alárendelt (önálló jelentőséggel nem bíró) részmozzanatot tartalmazza a lokomóciót (ennek ellenére az emberi cselekvés struktúrájának tárgyalását mégsem itt kezdjük).[13]

A probléma tulajdonképpen az, hogy az emberi érzékelés struktúrájának elemzésében „lefelé" haladva hol az a határ, amelyen belül még valóban az emberi érzékelés szintjén maradunk, de amelyen túl már elvész a specifikuma, illetve a kérdés az, hogy *mi tekinthető az emberi észlelés alapegységének.*

Azok, akik az „érzetet" relatíve önálló strukturális egységnek és mint ilyent filozófiai kategóriának tartják, általában egyrészt az érzet genetikai elsőbbségére, másrészt neuropatologikus jelenségekre hivatkoznak. Ezzel kapcsolatban legelőször is azt kell megnéznünk, hogy mennyiben jogos az érzet fogalmának használata a pszichológiában, illetve a filozófiában.

A pszichológia annyiban jogosan használja az érzet fogalmát, hogy diszkrét érzet a filogenezis kezdetén valóban létezett, illetve a pszichopatologikus jelenségekben létezik.

A filozófiai-gnoszeológiai elemzés viszont az érzetet már nem foghatja fel az *emberi észlelés* strukturális alapegységének.

Már az „érzet" sztereotip filozófiai meghatározása — „az érzet egy-egy tárgyi-anyagi tulajdonság érzéki visszatükrözése" — is vitatható. Az aktív tapintás során gyakran „érzeteknek" tekintik a tárgy letapogatásakor a tárgy felületi struktúrájáról, formájáról nyert egyes érzékelési elemeket, ezek azonban önmagukban, egyenként nem, hanem csakis összességükben, folyamatukban nyújtanak adekvát információt a tárgy alakjáról, nagyságáról, felületéről stb., amennyiben az egyes érzékelésféleségek (aktív tapintás, látás, hallás) a tárgy egy-tulajdonságát csakis összességükben és kölcsönös elrendezettségükben ragadják meg s csak így szolgáltatnak episztemikus jelentőségű információtartalmat. Az érzet filozófiai fogalma alátámasztására felhasznált fiziológiai-pszichológiai absztrakció létrejöttét s ezzel egyszersmind a lényegét a magasabbrendű állatok reflexes magatartásának elemzése kapcsán N. A. Bernstein találóan jellemzi: „. . . nagyon valószínűnek tűnik, hogy az ív sémája szerint megvalósuló reflex csak részlete vagy nagyon ritka esete a fiziológiai szabályozásnak. Én nem tudnám kizárni a lehetőségét annak, hogy az első nyílt ív-sémában realizálódó reflex ott jön a világra, ahol az *elementáris* érzet először megjelent a világon — egyik is, másik is a laboratóriumi kísérleti szituációban."[14]

Az érzet önálló strukturális egység minőségét az érzet filogenetikai elsőbbsége nem bizonyítja; az érzet már a magasabbrendű állatok észlelő-

[13] Mint ismeretes, az állat cselekvési struktúrája alapvetően „térbeli", míg az emberé alapvetően „időbeli". Az erre való átmenet az aktív állati tevékenységi formáknak, lokomotorikus mozgásoknak a manipulációs cselekvési formákra való áttérésével függött össze. Bővebben lásd erről Kardos Lajos: *Tanulás és emberréválás. Pszichológiai Tanulmányok* I. Akadémiai Kiadó, 1958. 41—56. o.)

[14] Н. А. Бернштейн: *Очерки по физиологии движения.* Moszkva 1966. 224. o.

információszerző tevékenységében sem önálló visszatükrözési forma, már itt kialakul a tárgy-észlelés.

Az emberi észlelés ontogenetikus fejlődésére vonatkozó kísérletek azt mutatják, hogy már a 2—6 hónapos csecsemőknél kezd kialakulni a tárgyi környezet szenzoros differenciálása a látási *észleletek* kialakulása és fokozatos fejlődése útján (Fantz, Bower). A filozófiai elemzés számára elsősorban releváns terület, a normál felnőtt emberi észlelés experimentális tanulmányozásából pedig még világosabban kiderül, hogy ennek strukturális alapjelensége, illetve alapegysége az észlelet.

Az „érzet" önálló voltát a neuropatológia adatai sem támasztják alá. A hivatkozott esetekben (pl., hogy a Brodmann 18-as mező károsodása — de a Brodmann 17-es mező épen maradása — esetén a beteg nem ismeri fel a tárgyakat, viszont valamilyen látási érzete van, tehát lehetséges érzeteknek — pl. fényérzetnek — az észlelettől független előfordulása) voltaképpen visszafejlődésről van szó, vagyis a magasabb szenzoros funkciónak a károsodás folytán alacsonyabb funkcionális szintre való lebomlásáról. Az természetes, hogy az emberi agy különböző régióinak károsodása esetén — tekintettel a magasabb rendű idegtevékenység *funkcionális rendszer* jellegű felépítésére — épp a magasabbrendű, emberspecifikus funkciók bomlanak le és az *elemibb pszichikus jelenségek* tűnnek elő, válnak mintegy láthatóvá. Így van ez akkor is, ha a céltudatos emberi tevékenység motoros szférája sérül: a tevékenység struktúrája ilyenkor egészen a legelemibb motoros funkciókig (pl. a gerincvelői reflexekig) lebomolhat. Hasonló jelenséggel állunk szemben, amikor az intellektuális funkciók, a gondolkodási képesség szempontjából fontos agyi részlegek károsodnak, ilyenkor az intellektuális tevékenység is lebomolhat egy alacsonyabb szintre: az ún. vegetatív szintre.[15] A filozófusok azonban sem az emberi tevékenység strukturális elemzésében, sem a gondolkodás gnoszeológiai elemzésében nem mennek le az állati szintig, csak az emberi érzékelésnél teszik ezt, s ebben valószínűleg az is közrejátszik, hogy az állati és az emberi érzékelést lényegében azonos struktúrájúnak tételezik. Ez azonban legalább olyan hamis, mintha teljesen különbözőnek tekintenék; az emberi érzékelés tradicionális strukturális felosztásában (érzet-észlelet-képzet) éppen a magasabb szintű, emberspecifikus sajátosságok magyarázata válik szinte lehetetlenné.

Mind az emberi észlelésben vezető szerepet játszó vízuális észlelés (még relatíve legegyszerűbb formája: a figurális látás is, nem is beszélve a színlátásról), mind az ember élettevékenységében lényeges episztemikus jelentőségű egyéb érzékelésformák (mint pl. az aktív emberi tapintás vagy a par excellence szociális természetű beszéd- és zenei hallás) experimentális kutatása meggyőző adatokkal bizonyítja, hogy az *emberi észlelés relatíve önálló struktúrájának alapegysége; a komplex jellegű tárgyi észlelet.*

Korunkban az észlelésre vonatkozó konkrét tudományos ismeretek fejlődése, továbbá a tudományos-technikai forradalomból az emberi észlelő-megfigyelő képesség felmérésére és fejlesztésére irányuló szükségletek, valamint a marxista emberfelfogás részletesebb kimunkálásának növekvő elméleti igénye napirendre tűzik az *észlelés emberspecifikus sajátosságainak*

[15] Erről tanúskodik a háborús agysérültek idegtevékenysége kísérleti megfigyeléseinek adatait feldolgozó széles körű neuropatológiai irodalom (l. pl. A. R. Lurija vonatkozó közleményeit).

a konkrét analízisét s ezen belül az emberi észlelet struktúrájának hűbb megismerését is.

A megoldás kiindulópontja — mind elméleti, mind metodológiai szempontból — csakis az emberi érzékelés és az emberi tevékenység közötti genetikus és funkcionális kapcsolat mélyebb megértése lehet.

Ezt ismerte fel — messze megelőzve ezzel az érzékeléssel foglalkozó szaktudományos kutatást — már az ifjú Marx: „A szem *emberi* szemmé lett, amint *tárgya* társadalmi, *emberi*, az embertől az ember számára származó tárggyá lett."[16] „. . . csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagsága által képződik ki és részben csak ezzel jön létre a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránt fogékony szem . . ."[17] A marxi kezdeményezést, alapvetést „fordította le" azután a pszichikus funkciók konkrét kísérleti elemzésének a nyelvére a Vigotszkij-iskola.

Az emberi tevékenységnek — ill. alapformájának, a munkának — az állati észleléssel szemben céltudatos és rendszeres jellege új követelményeket, feladatokat állít az ember informáló-orientáló apparátusai elé. A munkatevékenység az érzékelésnek nemcsak a hatókörét tágítja ki hallatlan mértékben, hanem *minőségileg* is átformálja: egyrészt a környezeti szituáció szenzorosan is *más strukturális tagolását* követeli meg, másrészt már a szenzoros tevékenységen belül is magasabb, a tárgyak funkcionális sajátosságait kiemelő és általánosító absztraháló képességet.

A valóság emberi észlelése minőségi átstruktúrálódásának lényegi jegye, hogy — szoros összefüggésben azzal, hogy a *tárgyi környezet* alapvetően mást jelent az ember, mint az állat számára — előtérbe kerül, vezetővé és magasabb rendűvé válik a *tárgyi észlelés*, és hogy a legfontosabb konstancia-jelenséggé a tárgyi észleletek konstancája lesz. Az ember tárgyi észleteinek alapja a tárgyaknak nem a közvetlen biológiai, hanem a funkcionális jelentősége: az ember társadalmi-természeti közegben való orientációjában és munkájában való szerepük. Szemben a magasabbrendű állatokkal tárgyi észleléseivel az emberi tárgyi észleletek tartalma tehát elsősorban a tárgyak különféle élet- és munkaszituációkban megnyilvánuló, szenzorosan felfogható vonatkozásainak az összekapcsolása, absztrahálása, és az ilyen absztrakciókat transzformálják más, a megtanultaktól eltérő szituációkba.

Az emberi észlelés absztrakciós szintje tehát messze felülmúlja az állati érzékelését. Ebben a munkatevékenységen kívül még egy társadalmi faktor játszik döntően közre: *a nyelv és a beszéd* mint az ismeretek — köztük a szenzoros tapasztalatok — tudatosításának, társadalmi felhalmozásának és átadásának eszköze. Az emberi észlelésnek a nyelvvel való lényeges kapcsolata, amely már kisgyermek korban kialakul (hisz a tárgyak többségének észlelését és megnevezését szinte egyszerre tanuljuk meg), egyrészt meghatározza a további információszerzési-feldolgozási folyamatokat, azaz a további észlelést, másrészt lehetővé teszi a szenzoros tevékenység s ezen belül a tárgyak funkcionális jelentőségének, valamint a társadalmilag kidolgozott szenzoros mintáknak a tudatosodását. Az észlelés szóbeli tudatosodása megerősíti, hogy az emberi észlelés alapvető funkcionális egysége a tárgyi észlelet.

Az ember elvileg bármely környezeti mozzanatot megtanulhat-érzékelhet, épp annak következtében, hogy a munkatevékenység, a szó, a gondol-

[16] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962. 72. o.
[17] *Uo.* 73. o.

kodás állandóan visszahat az orientációs szintre, a szenzomotoros rendszerek munkájára, bár az emberi érzékelés mechanizmusára is igaz az a kísérletileg tapasztalt összefüggés, hogy bármely új környezeti mozzanat szenzoros patternje csakis tanulás eredményeként rögződhet az idegtevékenységben.

Ma már egyre szélesebb körű — általános lélektani, mérnöklélektani, szociálpszichológiai, biokibernetikai stb. — kutatások tanulmányozzák azt, hogyan hatnak vissza olyan tényezők az észlelési feladatok megoldására, mint pl. a múltbeli észlelési tapasztalatok, a belőlük kialakult ún. beállítódás (irányultság, előhangoltság az újabb észlelésekhez), vagy pl. a szükségletek (a szubjektum gyakorlati szükségletei a munkafolyamat eredményesebbé tételére, ill. pszichikus természetű szükségletei, mint pl. a presztizs), továbbá a feladatok tudatosodása, ill. tudatosítása. Kiterjedt megfigyelések tanúskodnak a szenzoros tevékenység fejlődéséről társadalmi tényezők, elsősorban a végzett munkában való begyakorlottság hatására; így alakul ki a kelmefestők bámulatra méltó színdifferenciáló képessége, a szívspecialista orvosok vagy a repülők stb. speciális hallása. Azok a kísérletek pedig, amelyek a tudatnak a szenzoros tevékenységben játszott szerepével foglalkoznak, mind egyértelműen tanúsítják, hogy az észlelési feladat tudatosodása általában emeli a szubjektum aktivációs nívóját, és eredményesebbé teszi a szenzoros rendszerek munkáját.

Mindez az emberi észlelés rendkívüli komplexitásáról tanúskodik. Ennek a komplex minőségnek a filozófiai elemzésben is tükröződnie kell, hogy egy adekvátabb strukturális felosztásból kiindulva érthetővé-magyarázhatóvá váljanak az emberi érzékelés olyan formái is, mint a megfigyelés, a felismerés, az esztétikai észlelés stb.

3. *Az észleletek adekvátsága*

Amikor az újkori filozófia az emberi képességek, elsősorban a megismerőképesség vizsgálata felé fordult, egyik központi kérdésévé az emberi észlelés funkciója, megbízhatósága, *adekvátsága* vált. Természetesen ez a vizsgálódás sem vonhatta ki magát a kor filozófusainak uralkodó mentalitása (metodológiai beállítottsága) alól: távol állott mind az emberi észlelés tényleges funkciójától, mind később kialakult egzakt kísérletes elemzésétől. Így azután a vonatkozó interpretációkat vagy az ösztönös mindennapi gyakorlatból és gondolkodásból fakadó látszatok vagy a „tisztán" a tudat keretein belül maradó, pusztán a tudattartalmakat feltérképezni kívánó spekulatív logikai elemzések uralták. Ezért, valamint az emberi pszichikus funkciók és képességek szaktudományos kutatása kezdetlegességéből következően, a filozófusok túlnyomó többségének fel sem tűnt, hogy az emberi észleletek adekvátságának a logikai-filozófiai elemzésében is szükség lenne az emberi észlelés komponenseinek, mechanizmusának behatóbb, egzaktabb kísérletes ismeretére, történeti-genetikai vizsgálatára, annak ismeretére, hogy a filogenezis különböző fejlődési fokain az észleletek mennyire felelnek meg a kváziszubjektumok, az organizmusok életfeltételeinek, biológiai szükségleteinek, illetve hogy mennyire híven tükrözik vissza a külvilági ingerhatásokat a tárgyak specifikus tulajdonságaiként.

Ennek vizsgálata csak jóval később, a Szecsenov, Pavlov és Vigotszkij nyomán kialakuló szovjet kísérleti pszichológiában bontakozott ki. Ugyancsak itt született meg az észleleteknek a szubjektum életfeltételeivel, szükség-

leteivel, illetve az észlelés objektumával való adekvátsága világos és jogos megkülönböztetése, továbbá az észleletek pozitív kognitív jelentőségének nemcsak deklarálása, de sokoldalú bizonyítása.

Vizsgáljuk meg, hogy mennyiben új és más az az elvi-logikai magyarázat, amely az experimentális kutatás mai eredményszintjéből nő ki, s amelyet a modern pszichológia és a marxista ismeretelmélet kölcsönösen együttműködve alakít ki az észleletek adekvátságáról.

Ez a magyarázat mindenekelőtt a Descartes-tól, Leibniztől induló, materialista és idealista változatban egyaránt fellépő s rejtettebb, raffináltabb formában mindmáig húzódó *reprezentacionalizmustól* különbözik elvileg, mely az észleletek és a külvilági tárgyi hatások viszonyát voltaképpen a tárgy és a képmás viszonyához hasonlóan fogja fel, tehát képmás-elmélet (picture-theory), de ennek egy metafizikus módon az idealizmus irányába torzított változata.

A reprezentacionalizmus szerint a szubjektív pszichikus képmások (észleletek, eszmék) a külvilági jelenségeket, dolgokat „reprezentálják", azaz a képmás és a dolgok között a „hasonlóság", a „megfelelés" viszonya áll fenn. A reprezentacionalizmus nyíltan vagy burkoltan dualista előfeltevést érvényesít: a dolgoknak mind az érzékleti, mind a gondolati képmását merőben csak szubjektív, immanens pszichikus „entitásoknak" tekinti, s így két elvileg külön világbeli párhuzamos sorok viszonyává változtatja az érzékleti képmások és a dolgok viszonyát. Ezzel szorosan összefügg a filozófia történetében megfigyelhető az a tény, hogy a reprezentacionalizmust igen kevéssé érdekli a dolgokról nyert érzetek, észleletek genezise, fejlődése és tényleges funkciója az emberi létben, annál nagyobb figyelmet szentel viszont a pszichikus képmások és a dolgok szembeállításának (ami az érzékletek, eszmék valóságos természetének, funkciójának adekvát ismerete nélkül csakis külsődleges szembeállítás lehet).[18] A reprezentacionalizmus az érzékletek genetikus és funkcionális szemléletének negligálásával, továbbá mivel az érzékleti képmásokat pusztán szubjektív tudatállapotoknak tekinti, nem is vállalkozhat az észleletek adekvátságának tudományos bizonyítására s egyáltalán annak magyarázatára, hogyan vezet a megismerés a szubjektív eszmei létezők világából az objektív dolgok világába, hogyan tükrözi vissza az objektív tulajdonságaikat.

Az érzetek, észleletek adekvátsága — mint minden materialista ismeretelméletben — az újkori materialista *szenzualizmus* képviselői (Holbach, Helvétius, Feuerbach) előtt is természetesnek, magától értetődőnek tűnik, hiszen a hiteles tudás sarkkövét épp az érzékelésben, az érzéki képmásokban látják. Ezt azzal támasztják alá, hogy az objektív anyagi valóság tárgyaival, ingerhatásaival való közvetlen érintkezés, illetve a *gyakorisága* már önmagában adekvát érzékleteket hoz létre. A dolgok és az érzékletek közötti viszony magyarázatában tehát a mechanikus determinizmus elvét érvényesítik, amely azonban — mint erre Kanttól kezdve többen is rámutattak — sem az ismeretelméletben, illetve a tudományos megismerés gyakorlatában, sem az érzékelés kísérleti pszichológiai kutatása eredményeivel történő szembesítésben nem állja meg a helyét. Locke, a klasszikus *materialista empirizmus* reprezentánsa szintén képtelen igazolni a tárgyak, tárgyi szituációk hű, adekvát megismerését. Az empirikus alaptétele szerint minden ismeretünk *egyetlen* forrását érzeteink,

[18] A reprezentacionalizmus beható kritikai elemzését l. Sz. L. Rubinstein: *Lét és tudat*. Kossuth, 1962. 38—40. o.

érzéki tapasztalataink képezik, aminek logikus következménye, hogy minden ismerettartalmat ezekre kell visszavezetni — illetve — ezekben, ezek által kell igazolni. (Ez utóbbi vonatkozás az, amit a pozitivista irányzatokba beépülő „modernebb" empirizmus különösen előtérbe állít.) Ez viszont logikailag kizárja annak lehetőségét, hogy igazolást nyerjen az észleletek tárgyi adekvátsága, hiszen, ha minden ismeretünk az érzéki tapasztalatból származik, hogyan tudunk kívül jutni rajta, illetve a tudaton, hogy vizsgálhatjuk meg azt, hogy az érzékletek valóban a tárgyi világ objektív tulajdonságairól szolgáltatnak megbízható információkat. Az észleletek adekvátsága problémájának elhanyagolása, illetve a bizonyítás logikai kidolgozatlansága mindig az idealizmus kezére játszott.

Ebben a tekintetben teljességgel jogosan használta ki az empirizmus érvelésének gyengeségét egy idealista szenzualista konstrukció létrehozására Berkeley, illetőleg Hume, aki az *agnoszticizmus* és a *fenomenológia* talajáról nyíltan tagadta az észleletek adekvátságát: „Miféle érvvel lehet bebizonyítani, hogy az elme észleleteit külső tárgyaknak kell okozniuk, amelyek teljesen különböznek ezektől az észleletektől, jóllehet hasonlítanak hozzájuk (ha ugyan ez lehetséges), s nem származhatnak vagy magának az elmének az energiájából, vagy valamely más okból, amelyet még kevésbé ismerünk? . . . Miképpen lehet ezt a kérdést eldönteni? Természetesen, mint minden más effajta kérdést, a tapasztalat segítségével. Itt azonban hallgat a tapasztalat és végképp hallgatnia is kell."[19]

A hume-i érvelés nagyon is jogosult a szenzualizmus, illetve empirizmus mindenféle válfajával szemben. Ugyanis csakis egy olyan nézőpontról lehet cáfolni, amely feladja a szenzualizmus, illetve empirizmus alaptételét („ismereteink egyetlen forrása az érzéki tapasztalat"), és felismeri az emberi megismerés forrásainak összetettségét, azon belül is az ember gyakorlati tevékenységének kulcsfontosságát.[20] A modern lélektan minden kognitív jelentőségű érzékelési-forma (látás, hallás, tapintás) területén megmutatta, hogy a szenzualizmus, illetve az empirizmus alaptételei jogosulatlan előfeltevések voltak, amennyiben feltárta, hogy az emberi érzékelés korántsem egyedüli és kizárólagos forrása ismereteinknek, mivel az észlelés semmiképpen nem „közvetlen aktus", illetve „közvetlenül adott tudatállapot", bármennyire megtévesztő jelenség is e tekintetben a hirtelen, „pillanatszerű" alak-, illetve helyzetfelismerés.

Az empirizmus mint metodológiai elv beépült a XIX. századi, XX. század eleji pozitivista tudományfilozófiába, különösen a Bécsi kör neopozitivizmusába. Itt az érzet a szubjektum számára közvetlenül, eleve adott benyomás, s mint ilyen ismereteink egyetlen forrása. Ergo — ismereteink elemzéseképpen minden ismeretünket vissza kell vezetni, „le kell fordítani" az érzéki tapasztalatban „verifikálható" tételekre.

Ez az értelmezés teljességgel mellőzte az érzékletek kialakulásának problémakörét, sőt tudatos antipszichologizmus, a fiziológiai-pszichológiai kutatások eredményeinek szándékos figyelmen kívül hagyása jellemezte. Ami a külső dolgok és az érzékletek viszonyát illeti, a klasszikus neopozitivizmus a reprezentacionalizmuson belül maradt, ennek szubjektív idealista, fenomenologikus vonalát folytatta. Egyes képviselői szerint legfeljebb csupán meghatá-

[19] Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus.* Összes Művei 18. köt. Kossuth, 1964. 24. o.

rozott külső okok reprezentációját tételezhetjük fel a szubjektum érzékelő szerveiben (lásd pl. B. Russell „oksági" koncepcióját az érzékelésről).

Az a mély ellentmondás, amely a neopozitivizmus koncepcióján belül egyfelől az érzékelésbeli jelenségek kifejezett individuális jellege, másfelől azon követelmény között állott fenn, hogy a tudomány alapjául csakis általános, interszubjektív jelentésű érzékleti adatok, tapasztalatok szolgálhatnak — végül is felbomlasztotta a klasszikus neopozitivizmust. A neopozitivizmuson belül olyan neorealista tendenciák jelentek meg, amelyek kifejezetten bírálták a szubjektivista-fenomenalista érzékelés-interpretációkat, hangsúlyozva a megismerés tárgyának függetlenségét a szubjektumtól, ugyanakkor viszont nem küszöbölték ki a szubjektivista értelmezések logikai lehetőségét. Az ún. „érzéki adatok" („sense-data") igen elterjedt koncepciója (egyik fő képviselője G. E. Moore) szerint az érzéki adatok magától az érzékeléstől függetlenül léteznek (realista nézőpont), és az egyedüli tárgyak, amelyek közvetlenül adottak a szubjektum számára. Ez az álláspont is belsőleg ellentmondásos, hiszen az érzéki adatok ilyen „önálló minőségekként" a szubjektum tudatában csak abban az esetben léphetnek fel, ha ugyanakkor elszakítják őket maguktól a tárgyaktól, reális kapcsolataiktól. Moore a „józan ész" nevében feltételezett ugyan valamilyen reális viszonyt az érzéki adatok és a külső materiális valóság között, hiszen épp ennek hiányáért marasztalta el az észlelés fenomenalista-szubjektivista felfogását, de ugyanakkor elvi és gyakorlati szempontból egyaránt képtelennek bizonyult a kapcsolat lényegének megvilágítására.

Erőteljesebben lépnek fel a szubjektivizmus ellen az ún. kritikai realisták (Roy Wood Sellars nevét említhetjük közülük elsősorban), akik eljutottak ahhoz a fontos felismeréshez, hogy az érzéki adatokat nem lehet a megismerés „végső" objektumainak tekinteni, sokkal inkább a tevékenységet orientáló nélkülözhetetlen információknak a külső, objektív világ történéseiről, tárgyairól. Véleményük szerint a szubjektivizmust csak úgy küzdhetjük le, ha az érzékelést életfunkciónak fogjuk fel és vizsgálatában érvényre juttatjuk az evolúciós szempontokat.

Az érzékelés-fiziológia és a pszichológia, valamint a gnoszeológia valóban csakis ezen az úton — a szervezet és környezet közötti kölcsönhatás tényéből és követelményeiből kiindulva — küzdhette le a szubjektivista értelmezéseket. Egyedül az érzékelés idegfiziológiai megközelítése azonban, mely szerint az érzéklet a megfelelő idegfiziológiai folyamatok szubjektív kísérőjelensége, még nem zárta ki az érzékelés epifenomenalista értelmezését.

Az epifenomenalizmus voltaképpen még az érzékelés klasszikus pavlovi interpretációjában sem elvileg kizárt, mivel a klasszikus feltételes reflexes kondicionálási metodika centrumában az érzékletek biológiai jelző funkciójának tanulmányozása állott, nem pedig az objektív tárgyi tulajdonságok visszatükrözésének adekvátsága.[21]

[20] A szenzualizmus és empirizmus az érzeteknek a megismerésen, a tudaton belüli jelentőségét lényegileg rokon, de mégsem teljesen azonos szempontból emeli ki. Az előbbit még foglalkoztatja az érzetek keletkezése, míg az utóbbit ez kifejezetten nem érdekli, annál inkább ismerettartalmaink egybevetése az érzéki tapasztalattal, tehát metodológiai elvként érvényesíti koncepcióját.

[21] A pszichikum epifenomenalista értelmezésével szemben megszívlelendő Vigotszkij ellenvetése: „Az az egy dolog világos, hogy a természet nem hoz létre felesleges, szükségtelen apparátusokat — a központi idegrendszer tevékenységének a vele összefüggő pszichikum belső nélkülözhetetlen mozzanata. A pszichikus jelenségek nem tekinthetők epifenoméneknek, ingyen és szükségtelen mellékleteknek, kiegészítéseknek a fiziológiai

Már az ilyen vázlatos áttekintésből is kitűnik az emberi érzékelés természetéről, adekvátságáról kialakult filozófiai koncepciók néhány általános tanulsága. Vagy az elemzés hatókörén kívül hagyták az érzéki képmás egyezését a külső tárggyal (mint a reprezentacionalizmus descartes-i formája), vagy nyíltan tagadták a tudatjelenségeken „kívül"-re irányuló filozófiai elemzés lehetőségét (Berkeley—Hume), vagy közvetlenül az objektum hatásából vezették le a képmás és a tárgy egyezését (materialista szenzualizmus). Mindenképpen vagy az objektum, vagy a szubjektum irányába tolták el az érzékelés magyarázatát.

Fel kell figyelnünk arra a jellemző momentumra is, hogy a hagyományos tárgyalás többnyire szembeállította egymással az adekvátság két aspektusát: a szubjektummal, illetve a tárggyal való adekvátságot. Ebből azután az következett, hogy míg az egyik oldalon a szubjektumban az objektum-adekvát tükrözése akadályát látták, addig a másik oldalon az objektumot az észleletek egyedüli determinánsává változtatták.

A megismerés valóságos társadalmi-történeti jellegű folyamata azonban nem ismer ilyen éles, abszolút szembeállítást. Valójában ugyanazon dolog két oldaláról van szó, mint ahogyan az ember gyakorlati tevékenységében is szervesen összekapcsolódik a szubjektív és az objektív oldal. Marx a *Feuerbach*-tézisekben épp a régi, metafizikus materializmus fő fogyatékosságát látja abban, hogy ezt nem ismeri fel: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum* vagy a *szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektívan."[22] A pszichikus tartalmak adekvátságának megítélésében az a reális kiindulópont, az az „előfeltevés", amelyből meg lehet közelíteni az érzékletek adekvátságának problémáját is, nem egy passzív, elvont individuum, hanem „a valóságos individuumok, tevékenységük, anyagi feltételek, életük" (Marx). A megismerés eredménye nem a reális individuumok tevékenységétől és viszonyaitól függetlenül, hanem *ezekben és ezek által* fejlődik. Ezt tagadni lényegében visszatérés a metafizikus materializmushoz, szenzualizmushoz.

Ezzel kapcsolatban célszerűnek látszik visszapillantani az érzékelés adekvátságának a problémájára a filogenezisben. Leontyev kísérletei bizonyítják, hogy „az érzékelésnek természeténél fogva *szubjektív* jelenségeit csak úgy értelmezhetjük objektív sajátosságokat szükségszerűen tükröző jelenségekként, ha feltételezzük, hogy a szervezet és a környezet kapcsolatait közvetítő fejlődés termékeként jelentkeznek. Valamely tulajdonság ugyanis a maga objektív jellegét a másik objektív tulajdonsághoz, nem pedig közvetlenül a szubjektumhoz való viszonyában kapja meg."[23]

Észleleteink megbízhatósága, tárgyi adekvátsága eddig is bizonyítást nyert a marxista filozófiában egy gyakorlati érv segítségével: arra való hivatkozással, hogy a gyakorlati tevékenység eredményessége már önmagában is bizonyítja az érzéki képmások adekvátságát. (Relative nehezebb volt a helyzet, ha a különböző szubjektivista-fenomenologikus érzékelés interpretációkkal szemben elvi-logikai érveket kellett felsorakoztatni.)

---

folyamatokhoz." L. Sz. Vigotszkij: *Развитие высших психических функций.* Moszkva 1960. 407—408. o.

[22] Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 365. o.

[23] A. N. Leontyev: *id. mű* 170. o.

Ma azonban egyrészt az emberi pszichikumról, a pszichikus funkciókról kialakult korszerűbb elképzelés birtokában, másrészt az észlelési folyamatok (összetevőik, mechanizmusuk) mélyebb pszichofiziológiai ismeretében a marxista filozófia és a modern lélektan kölcsönösen újabb, hatékonyabb elvi-logikai érveket dolgozhat ki az észleletek tárgyi adekvátságának bizonyítására.

Miben látja ma a pszichológia az észleletek tárgyi adekvátságának a kialakulási feltételeit, biztosítékait?

Az emberi érzékelés tárgyi adekvátsága kialakulásának és megértésének a kulcsa csakis az észlelő szubjektum aktivitásában keresendő.

A „*szubjektum aktivitása*" az észlelés folyamatában nagyjából *a következő összetevőkre* bontható:

1. maguknak az emberi *szenzomotoros rendszereknek az aktivitása*, amely megnyilvánul a funkcionálásukban, különösen a receptorbeli effektoros folyamatok részben kortikális vezérlésen alapuló visszacsatolásos, a tárgyak tériidői tulajdonságaihoz idomuló ún. „követéses", illetve „letapogató" mechanizmusaiban. Bebizonyosodott, hogy ha ezek az effektoros komponensek nem alakulnának ki kisebbrészt genetikusan, nagyobbrészt az egyéni lét folyamán a tanulás eredményeként, a szubjektum érzékelő rendszere a beérkező ingerhatásoknak csak csekély hányadát foghatná fel. Továbbá: nélkülük sem vizuálisan, sem tapintás útján nem tudná kialakítani az egységes jellegű adekvát tárgyi észleleteket, és az emberi érzékelés legdöntőbb stabil jelenségét, a tárgy-konstanciát sem, nem is beszélve az észlelés magasabb szintű folyamatairól, mint pl. a tudatos megfigyelés, a különböző komplex perceptív feladatok (felismerés, összehasonlítás, identifikáció stb.) megoldásáról.

A szubjektum szenzomotoros rendszereinek ez a saját aktivitása természetesen nem izolált és nem is a priori. E rendszerek szerveződésében közvetlenül részt vesz a szubjektum általános *mozgásos orientációja*, amely különösen a korai ontogenezisben játszik igen nagy szerepet a téri látás kialakulásában, az érzékelő rendszerek kölcsönhatásának kialakulásában és folyamatos korrekciójában.

2. Az észlelés ontogenetikus fejlődésében, főként pedig a felnőtt ember észlelésében alapvető jelentőségű az észlelés és a munka-jellegű *materiális gyakorlati tevékenység* kölcsönhatása. Nem két párhuzamos sor valamiféle „globális egymásra hatásáról" van szó: ha így lenne, a gyakorlati tevékenység pozitív szerepe az észlelés vonatkozásában valóban kimerülne az észlelés hatókörének mennyiségi kiszélesítésében és helyessége utólagos igazolásában. Lényegesen többről van szó. Az emberi észlelés, mint minden magasabbrendű pszichikus funkció, bonyolult egészet alkot, amely az emberi pszichikumon belül, más funkciók (gondolkodás, akarati tevékenység stb.) alkotórészeként működik. Így a szubjektum érzékelőrendszerének működése a tárgyi gyakorlati tevékenységnek — e tevékenység szenzoros orientációjának és korrekciójának a szolgálatában — maga is dinamikus részét képezi. Ugyanakkor a szubjektum gyakorlati tevékenysége maga is állandó szükségszerű komponensét alkotja az észlelési folyamatoknak.

A szubjektum tárgyi jellegű *gyakorlati tevékenysége* tehát nemcsak utólag igazolja észleleteink megbízhatóságát, hanem a szó szoros értelmében a *megismerés alapvető forrása*. A gyakorlati tevékenység ugyanis az egyetlen olyan tevékenység-forma, amelyben rendszeresen és céltudatosan kapcsolatba hoz-

zuk a tárgyakat egymással s amelynek szükségletei, feladatai megkövetelik a tárgyak *objektív* érzékelhető tulajdonságainak észleletét, felismerését stb. Az ember érzékelő apparátusai gyakorlati tevékenység nélkül a tárgyak érzékileg megfigyelhető objektív sajátosságait sem tárnák fel, a külvilági ingereknek csak igen csekély hányadát tükröznék vissza. A tárgyak a maguk igazi természetében mindig csak hatásaikban, más tárgyakhoz való viszonyukban tárulnak fel előttünk. Éppen az ember létformáját alkotó tárgyi gyakorlati cselekvések sorozata az, amely a megismerés forrásaként „behozza" a tudatba (tudatos észlelésbe, megfigyelésbe) azt a jelenségszintet, amelyben az érzékileg visszatükrözött jelenségek a dolgok lényegi összefüggéseiről közvetítenek információkat.

Az észlelés aktuális folyamatába és eredményébe természetesen belejátszanak az emberi pszichikum olyan faktorai is, mint az érzelmek, a fáradtság, az előítéletek, a nem-tudatos beállítódás stb., ezek azonban, a gyakorlati tevékenységgel ellentétben, nem zárják ki a szubjektív észlelésbeli torzításokat, befolyásolhatják az észlelést hamis észleletek kialakítása, rögzítése irányába, tehát az inadekvát, torz tükrözés a normális felnőtt emberi észlelésben is lehetséges. (Gondoljunk pl. a vallási hallucinációkra, látomásokra vagy pl. egy közismert jelenségre: eltérő tanúvallomásokra egy ugyanazon szituációról.) Egyik esetben sem tudatos hamisítási szándékról van szó.

3. A „szubjektum aktivitása az észlelésben" természetszerűleg egyik mozzanatként, részelemként magában foglalja *a gondolkodást és a beszédet* is, úgy is, mint az általános pszichikus aktivitás legmagasabb formáit (pontosabban legmagasabb szintjét), és úgy is, mint az emberi észlelés történelmi fejlődése társadalmi tapasztalatait közvetítő tényezőket.[24] A gondolkodás „beépül" az érzékelési folyamatokba (nemcsak fordítva) egyrészt azáltal, hogy tudatossá s ezzel célirányossá teszi az emberi észlelés specifikus feladatait (ami visszahat a fiziológiai folyamatokra is, pl. bizonyos mértékben változtathatja a receptorok ingerküszöbét), másrészt azzal, hogy a tárgyak funkcionális jelentését állítja az észlelésbeli általánosítások központjába.

Az emberi észleletek adekvátsága alapvetően a *tanulás* eredménye: a tanulás folyamatában, az észlelés fejlődésében az állandó motivációt és a hamis észleletek kiszűrését, korrekcióját elsősorban az ember tárgyi-gyakorlati cselekvései szolgáltatják.

[24] A szubjektum aktivitása magasabb szintű formáinak visszahatása, magába az érzékelés folyamataiba és eredményébe való spontán, illetve tudatos bekapcsolása nélkül voltaképpen nem is beszélhetnénk különböző művészi ábrázolásmódok, illetve az esztétikai ízlés fejlődéséről. (Pontosabban: e tényező kizárása esetén egy olyan terület, mint pl. esztétikai ízlés, teljességgel megközelíthetetlen lenne a tudományos elemzés számára.)

ON THE GNOSEOLOGICAL INTERPRETATION OF HUMAN PERCEPTION

I. Vári-Szilágyi

The subject-matter of human perception is an inadequately elaborated field of Marxist gnoseology. Remnants of mechanical outlook and sensualism can still be found there, at the same time little work has been done in such fields as specific pecularities of human perception, repercussion of thinking on observation etc. All this hampers the explanation of the activity of human consciousness, and renders the debate with contemporary phenomenologic-subjectivistic interpretations more difficult. Relying on modern specialized learning as well as on fundamental theses of Marxist anthropology, the author supports the view that in gnoseologic interpretation objective perception is to be considered the basic unity of human perception and the key of the adequacy of percepts is to be looked for in the activity of the subject.

О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОМ ТОЛКОВАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ВОСПРИЯТИЯ

И. Вари-Силади

Круг проблем человеческого восприятия является довольно-таки недостаточно-разработанной областью марксистской гносеологии. Ещё можно найти в ней остатки механистического воззрения, сенсуализма, но в то же время менее разработаны такие проблемы, как например специфические особенности человеческого восприятия, влияние мышления на восприятие и т. д. Всё это препятствует объяснению активности человеческого сознания и в то же время затрудняет дискуссию, ведущуюся с сегодняшними субъективно-феноменологическими толкованиями. Автор, опираясь на специально-научные знания, а также на основные положения марксистской антропологии, занимает такую точку зрения; что в гносеологическом толковании основной единицей человеческого чувственного познания надо считать восприятие, и что ключ адэкватности восприятий надо искать в деятельности субъекта.

Politikai gazdaságtan és filozófia Marx Grundrisséjében*

JORGE SEMPRUN

Karl Marx *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*-jának francia nyelvre fordítása[1] kétségtelenül olyan esemény, mely többé-kevésbé rövidesen érezteti majd hatásait a marxi gondolat kimunkálásával és annak különböző szakaszaival foglalkozó egész tudományos kutatásban. A *Grundrisse* fordítása végre a németül értőknél szélesebb olvasótábor számára tesz elérhetővé egy olyan művet, mely döntő jelentőségű nemcsak Marx dialektikus módszerének, hanem elmélete alapfogalmainak megértése szempontjából is. Számítani kell azonban arra, hogy szakkörök részéről bizonyos ellenállásba fog ütközni e mesteri szöveg tekintetbe vétele, mert kisugárzásának gazdagságával és szigorával a *Grundrisse* túl sok elfogadott eszmét, túl sok ideológiai pontatlanságot zúz darabokra, semhogy meg ne kísérelnék jelentőségét palástolni vagy alábecsülni.

De kezdjük elején a történetet.

A *Grundrisse* különös sorsa ismert. Ezekről a kéziratokról, melyek Marx 1857—1858 folyamán végzett elméleti munkásságának velejét alkotják — döntő időszak fő műve, *A politikai gazdaságtan bírálata* kidolgozásában —, 80 éven át nem vettek tudomást, néhány rövid részlet kivételével, melyet Kautsky adott közre 1903-ban a *Neue Zeit*ben. Először eltemették a német szociáldemokrácia által őrzött — szinte azt mondhatnók: zárolt — marxi hagyatékban, Bernstein kezelése alatt, aki „magántulajdonává tette a magántulajdon elleni harc legnagyobb bajnokainak irattárát", — ahogy N. I. Lapin írja *(Der junge Marx im Spiegel der Literatur*, Dietz kiad., Berlin 1965. [55. o.]); újra elfeledték, amikor a Rjazanov-féle kritikai kiadás, a MEGA félbemaradt, Rjazanov eltűnvén az egyik sztálini „tisztogatásban"; majd *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* címmel — ami a kéziratok elfogadott címe lett — közzétette Moszkvában az Idegen Nyelvű Kiadó 1939-ben és 1941-ben, olyan pillanatban és olyan körülmények között, melyek nyilvánvalóan nem adtak módot a széles körű elterjedésre. Végül újra kiadták Berlinben, 1953-ban. Ezek a kéziratok olyan szövegeket ölelnek fel, amelyek alapvetőek a marxi gondolat megértéséhez, keletkezése, belső mozgása, filozófiai és gazdaságtani fogalmainak rekonstruálása szempontjából tekintve azt. Nyilván lehetetlenség elsiklanunk mellettük, ha a *Tőke* szerzőjének elméleti fejlődésmenetét a maga egészében próbáljuk felvázolni.

* A tanulmány francia nyelvű eredeti szövegének megjelenési helye: *L'homme et la société*. Párizs, 7. sz. — *Szerk.*

[1] Karl Marx: *Fondements de la Critique de l'Economie Politique*, 2 kötet, Roger Dangeville ford., Anthropos kiad., Párizs 1967—1968.

A Grundrisse helye Marx életművében

1849-ben, miután a belügyminiszter kiutasította Franciaországból, Karl Marx száműzöttként megtelepszik Londonban. Mindenféle nehézségek közepette magához hívja Friedrich Engelst, aki németországi hadjáratai után ekkor valahol Svájcban hányódott. Marx és Engels hamarosan lerázzák magukról a német emigránsok kis intrikáit és nagy ábrándjait, hogy az elméleti munkának szenteljék magukat. Egy 1851 februári levélváltás tanúskodik kegyetlenül tisztánlátó lelkiállapotukról.

„Egyre inkább belátja az ember" — írja Engels Marxnak —, „hogy az emigráció olyan intézmény, amelyben szükségszerűen vagy bolonddá, vagy szamárrá és közönséges csirkefogóvá lesz, ha nem vonul vissza egészen az emigrációtól, és nem elégszik meg a független irodalmár helyzetével, aki feléje sem néz az úgynevezett 'forradalmi pártnak'."

Marx válasza február 11-én:

„Nekem nagyon tetszik az a nyilvános elszigeteltség, amelyben mi ketten, te meg én most vagyunk. Ez teljesen megfelel álláspontunknak és elveinknek. Most végre megszűnt a kölcsönös engedményeknek, az illemből megtűrt felemásságoknak a rendszere, nem vagyunk többé kötelesek a közönség előtt magunkra vállalni a ránk eső részt a párt nevetséges tetteiért, mindezekkel a szamarakkal együtt."[2]

Így hát, megszabadulva a szamaraktól és az engedményektől, Marx beleveti magát a politikai gazdaságtan bírálatával kapcsolatos programjának megvalósításába. S ezúttal ismét áldozatul esik annak az illúziónak, hogy ez könnyű munka lesz, amint erről 1851. április 2-án Engelsnek írt híres levele tanúskodik.

„Annyira jutottam, hogy öt héten belül elkészülök az egész gazdaságtani vacakkal. És ha ez megvan, akkor a gazdaságtant otthon fogom kidolgozni, a Museumban pedig egy másik tudományra vetem magam. Ez már kezd untatni . . ."

Az öt hétből évek lettek, de érdemes felfigyelni Marx humorára, erre az egyébként Engelsszel való egész levelezését átható éles iróniára; arra a marxi — és marxista — iróniára, melyből gyakrabban kellene meríteniük mai szürke teoretikusainknak, bármelyik oldalon álljanak is.

Marx tehát dolgozik, és az olvasmány-jegyzetek halmozódnak. De születnek történeti és politikai munkák; ez az *Osztályharcok Franciaországban*, a *Brumaire tizennyolcadika*, a *Spanyol forradalom*, a kölni kommunista-per, a krími háború stb. korszaka. Ezeket az írásokat gyakran hajlamosak másod-

[2] A levelet F. Mehring idézi Marx-életrajzában *(Karl Marx, Geschichte seines Lebens)*. E még mindig nélkülözhetetlen mű Dietz-féle kiadásában — Berlin 1960 — Engels levele tévesen 1851. február 12-i keltezéssel szerepel. [Magyarul Mehring: *Marx Károly életrajza*. Gondolat 1957. 234. o. Az alábbi idézetet l. Marx és Engels: *Levelek „A tőké"-ről*. Szikra 1956. 38. o.]

rendűnek tekinteni, amikor Marx elméleti fogalmainak kialakulási folyamatát vizsgálják, pedig nélkülük a szó szoros értelmében lehetetlen életművének mint szerves totalitásnak a megfejtése. Ezenkívül pénzügyi nehézségek is hónapról hónapra, évről évre késleltették e politikai gazdaságtani mű megírását.

Az 1857-es válság által a tőkés világban előidézett felfordulásra van szükség, vagyis arra, hogy Marx számára evidenssé váljanak elméleti munkájának gyakorlati konzekvenciái (ti. a válságnak és okainak elemzése most már elengedhetetlen a küszöbönállónak tartott forradalmi akció szempontjából) — ahhoz, hogy átlépjen az empirikus adatok felhalmozását és az elméleti kidolgozást elválasztó küszöbön, hogy végre — a rá jellemző bámulatos koncentrációképességgel — hozzákezdjen a politikai gazdaságtan átfogó kritikájának első megfogalmazásához. Éppen ennek az erőfeszítésnek gyümölcse a *Grundrisse*.

Marx 1857 augusztusától 1858 márciusáig dolgozott ezeken a kéziratokon,[3] melyek több mint ezer nyomtatott oldalt tesznek ki és a *Politikai gazdaságtan bírálatához*, valamint a *Tőke* első változatát alkotják.

Mindamellett, amikor tanulmányozni kezdjük a szövegeket, óvakodnunk kell attól az optikai csalódástól, hogy puszta vázlatoknak tekintsük őket. Tény és való, hogy a *Bírálat*, a *Tőke* és az *Értéktöbblet-elméletek* elmélyíti és pontosítja Marx módszertani és fogalmi apparátusát — s e módosítások nagyszámúak és fontosak —, de elméleti problematikájának lényege már a *Grundrisse*ben kibontakozik. Másfelől a *Grundrisse* tartalmaz számos olyan történeti fejtegetést, szociológiai és gazdaságtani elemzést, filozófiai nézőpontot, melyek a későbbi művekben nem térnek vissza. Végtére sem a *Bírálat*, sem a *Tőke* nem merítette ki a politikai gazdaságtan bírálatának marxi tervét; Marx életműve e tekintetben befejezetlen maradt. (Ne feledjük el, hogy a *Tőke* ott marad félbe, ahol a társadalmi osztályok elemzése kezdődik, és hogy az államról és a világpiacról tervbe vett köteteknek még a vázlata sem készült el, vagyis nem csekélység, ami meghiúsult!) Így a *Grundrisse*ben egyszerűen pótolhatatlan szövegeket találunk a kapitalizmus előtti társadalmi alakulatokról (ez ideig ezeket a részeket ismerték és kommentálták a leginkább), az elidegenülésről és az elidegenült munkáról, a fejlett kapitalizmusról és ennek új ellentmondásairól, a dialektikus módszer fogalmairól és kategóriáiról: aki nem ismeri őket, nem mondhatja magáról, hogy igazán ismeri Marx gondolatait.

A *Grundrisse* fontossága, felbecsülhetetlen értéke pontosan abban rejlik, hogy a munka tökéletlen formája, olykor pallérozatlan stílusa ellenére — Marx e kérdéseknek igen nagy jelentőséget tulajdonított, mint 1858. november 12-én Lassalle-nak írt levele mutatja[4] — Marx sehol másutt nem fogta így össze

[3] Az 1857—1858-as kéziratok összeállításának részletes kronológiájával kapcsolatban a moszkvai Marxizmus—Leninizmus Intézetnek a francia kiadás által is átvett előszavára támaszkodhatunk.

[4] „Ami a kézirat késedelmes elküldését illeti, először a betegség akadályozott, később pedig más, keresettel járó munkákat kellett pótlólag elvégeznem. A tulajdonképpeni ok azonban a következő: Az anyaggal elkészültem; már csak a megformálás volt hátra. De bármit is írtam, éreztem a stíluson a májbajt. Márpedig két okból sem engedhetem, hogy ez a munka egészségi körülmények miatt kárt szenvedjen:

1. Ez a munka tizenöt évi kutatásnak, tehát életem legértékesebb időszakának eredménye.

2. Elsőnek fejez ki *tudományosan* egy fontos nézetet a társadalmi viszonyokról.

kritikai programjának egészét, sehol sem közelítette meg ennyire ennek *globális elméleti megformálását*. Ennélfogva a *Grundrisse* kiváltságos helyet foglal el a Marx-életműben. Ez a roppant elméleti *érettséget* mutató mű: 1. tizenöt év gazdaságtani és történelmi kutatásainak eredménye; 2. a biztos alapzat, amelyre majd a *Tőke* — Marx lényegi tudományos programjának ez a részleges és befejezetlen megvalósulása — ráépül, és 3. mindannak a filozófiai és módszertani tematikának legbefejezettebb megfogalmazása, amely Marx ifjúkori művei óta gondolkodásának vonatkoztatási rendszerét képezi, melyet itt mintegy működésében figyelhetünk meg, úgy, ahogyan utat tör magának.

Mégis, kevés kivétellel — ezek közül az egyik legfigyelemreméltóbb és legújabb Ernest Mandel tanulmánya: *La formation de la pensée économique de Karl Marx* (François Maspero, Párizs 1967.) — a *Grundrisse* nemigen vonta magára azoknak a szakembereknek a figyelmét, akik az utóbbi években Marx elméleti fejlődésmenetének teljes felvázolását tűzték ki célul. Jegyezzük meg különben, hogy e kivételek többnyire — hogy ne mondjuk, valamennyien — kívül állnak a *„kincstári marxizmuson"*, vagyis azon, amelyik így vagy úgy a kommunista praxis eluralkodott módjából létrejövő politikai és állami szervezetekhez kötődik, és amelyikben a taktikai konjunktúra, a dolgok folyásához adandó ál-elméleti igazolás követelményei háttérbe szorítani látszanak a kritika és a kutatás követelményeit. Jegyezzük meg azt is, hogy a *Grundrisse* fontosságát felismerő, hatásának látható jegyeit viselő munkák nagyrészt külföldiek; a francia marxizmus — áramlatokra és iskolákra való tekintet nélkül — még nem ébredt e szövegek fontosságának tudatára.[5]

Furcsamód paradox, legalábbis első pillantásra, a kutatóknak ez az — akár akaratlan, akár szántszándékos, de mindenképpen jellemző — megvetése vagy közönye Marx 1857—1858-as kéziratainak szemben! Mert, ahogyan Eric Hobsbawm egy *Grundrisse*-részlet angol kiadásához írt figyelemre méltó előszavában mondja:

> „Habozás nélkül állíthatjuk, hogy minden olyan marxista történeti vitát, amely figyelmen kívül hagyja a szóban forgó művet — azaz virtuálisan minden 1941 előtti ilyen vitát és (sajnos) az azóta lezajlottak jó részét is —, újra kellene kezdeni e mű világánál."[6]

Karel Kosík cseh filozófus ugyanerről a tárgyról így szól a *Konkrét dialektikájá*ban:

> „Marx korai *Gazdasági-filozófiai kéziratai*nak kiadása a 30-as években szenzációt jelentett és terjedelmes szakirodalmat hozott létre, ezzel

---

Tartozom tehát a pártnak azzal, hogy a dolgot ne csúfítsa el az a nyomasztó, nehézkes írásmód, amely a beteg máj sajátossága." (K. Marx/F. Engels: *Werke*. 29. köt. Dietz kiad., Berlin 1963. [Magyarul Marx és Engels: *Levelek „A tőké"-ről*. 78—79. o.])

Jegyezzük meg mellékesen: a *Grundrisse* Marx számára „tizenöt évi kutatás eredménye", azaz 1843-ban megkezdett, első politikai gazdaságtani munkáinak beteljesedése. Amint azt a szövegek éppoly szerény, mint szigorú olvasásának eredményeként várni lehetett, Marx egyáltalán nem lát semmiféle „episztomológiai cezúrát" munkásságában.

[5] A néhány francia szakember közül, aki tudomásunk szerint figyelembe vette a *Grundrissét*, említsük meg Pierre Naville-t: *De l'aliénation à la jouissance*, Marcel Rivière 1957. (újra megjelent az Anthroposnál), és Jean Fallot-t: *Marx et le machinisme*, Cujas kiad. 1966.

[6] Karl Marx: *Pre-Capitalist Economic Formations*, Eric J. Hobsbawm bevezetésével, International Publishers. [London, Lawrence & Wishart 1964. 10. o.]

szemben a *Grundrisse* publikálása, amely Marx *érett* korszakából, az 50-es évek végéről származik, előmunkálat a *Tőké*hez, s fontos összekötő kapocs a *Kéziratok* és a *Tőke* között, eddig szinte észrevétlen maradt. A *Grundrisse* jelentőségét aligha lehet túlbecsülni."[7]

Eric Hobsbawm a „meglepő közöny" okait kutatva, azt részben magának a *Grundrisse* szövegeinek nehézségével magyarázza, mert azok

„nemcsak azt követelik az olvasótól, hogy igencsak otthonosan mozogjon Marx fogalomrendszerében — azaz szellemi fejlődésének egészében és speciálisan Hegel gondolatvilágában —, hanem ráadásul egyfajta magánhasználatra készült szellemi gyorsírással íródtak, mely néhol szinte megfejthetetlen . . ." *(Id. mű* 10. o.)

Az bizonyos, hogy a *Grundrisse* olvasása nem könnyű, s közvetve maga Engels tanúságot tesz erről. 1858. április 2-án, amikor a kéziratok tulajdonképpeni kidolgozása befejeződött, Marx elküldte barátjának az első rész összefoglalását. Engels válasza nem váratott magára, április 9-éről kelteződik:

„Az első fél füzet *abstract-jének* [*vázlatának*] tanulmányozása erősen igénybe vett, ez az abstract valóban nagyon absztrakt, ami persze ilyen tömör tárgyalás mellett nem is kerülhető el; gyakran sok fáradságomba kerül, amíg megtalálom a dialektikus átmeneteket, mert nagyon elszoktam minden absztrakt okoskodástól [abstract reasoning]."[8]

De szerintünk éppen a *Grundrisse* olvasásának ez az okoskodás tudományos elvontsága által indokolt nehézsége az 1857—58-as kéziratok egyik lényeges vonzereje, mert Marxnak azt az eltökélt szándékát tükrözi, hogy fogalmilag megragadja kritikai programjának egészét. Lehetetlen kitérni e nehézség elől, ha fel akarjuk fogni e program értelmét, ha kimunkálásuk szintjén akarunk behatolni fogalmi struktúráiba.

Bármekkora is ez a nehézség, bármennyire elszokott is némelyik mai marxista minden *abstract reasoningtól*, úgy tűnik, hogy a legtöbb *ortodox* marxistának, különösen franciáknak a *Grundrissé*vel szembeni „meglepő közönye" egészen más okokon alapszik, nem az 1857—1858-as marxi kéziratok benső homályosságában. Talán nem árt megjegyezni, hogy az ortodoxián itt nem a — befejezetlen mozgásának dinamikájában megragadott — marxi gondolatvilághoz való hűség értendő, hanem egy többé-kevésbé sekélyes, formális szigorral többé-kevésbé „felruházott" behódolás a kommunista mozgalomban a 30-as évek során megkövesedett szövegértelmezési kánonok előtt.

A *Grundrisse* ugyanis, hogy Franciaországnál maradjunk, radikálisan kérdésessé teszi azokat a marxi gondolkodás sajátosságával és periodizálásával kapcsolatos merev sémákat, melyeket az althusseri „szigor" az utóbbi években a francia marxizmusra ráerőltetett vagy legalábbis széleskörűen érvényre

[7] K. Kosík művét még nem fordították le franciára; a következő három fordításra utalhatunk: német (Suhrkamp), olasz (Bompiani) vagy spanyol (Grijalbo). [Magyarul vö. Kosík: *A konkrét dialektikája*. Gondolat 1967. 224. o.]

[8] K. Marx/F. Engels: *Werke*, 29. köt. Dietz kiad. 1963. [Magyarul vö. Marx és Engels: *Levelek „A tőké"-ről*. 77. o.]

juttatott. Ezért van ez az elhúzódó csend, ezért ez az egyetértő vakság. De vizsgáljuk meg e kérdést közelebbről.

A Grundrisse és Marx életművének periodizálása

Az a szükségesség, amelyről Eric Hobsbawm beszélt: hogy a *Grundrisse* fényében szisztematikusan újra át kell tanulmányoznunk a történelmi materializmus fogalmainak kialakulási folyamatát, különösen égető Louis Althussernek és iskolájának munkáival kapcsolatban, amelyek a *Pour Marx* és a *Lire le Capital* három kötetében jelentek meg összegyűjtve.

Azok a megoldások, melyeket e szerzők Marx életművének periodizációjára, a hegeli dialektika „megfordításának" kérdésére, a marxizmus ideologikus és tudományos összetevői közötti viszonyok és interferenciák kérdésére, az elidegenült munkáról szóló elmélet szerepének és jelentőségének problémájára stb. javasoltak, egyszóval az egész — különben jelenleg láthatólag szétesőfélben levő — althusseri kutatás eddigi lényegi eredményei, pusztán a filológiai pontosság és történeti szabatosság szintjén is, már merőben vitathatónak bizonyultak. De ha a *Grundrisse* világánál részleteikben újravizsgáljuk őket, felfedezzük, hogy csak úgy hemzsegnek a „félreolvasásoktól".

Az 1857—58-as Marx-kéziratok — nemismerésük nem mentség többé senki számára, amióta franciául is hozzáférhetők — kétessé teszik Althussernek és barátainak, ha nem is a programját, de legalább kutatási eredményeik lényegét. Sőt ennél többet kell mondanunk. Meg kell mondanunk, hogy a *Grundrisse* kihagyása egy olyan kutatás anyagaiból, melyet az *Elmélet* címen tálalnak nekünk, egész egyszerűen elméleti rászedés.

Végtére is ez a szöveg 1953 óta, a Dietz-féle kiadás óta hozzáférhető. Persze németül, de Marx nyelve nem jelentett akadályt sem Althusser, sem kutatócsoportjának tagjai számára. (Nem maga Althusser jelentette-e ki, hogy a *Tőké*nek „legalább alapvető elméleti fejezeteit és minden olyan passzusát, ahol felbukkannak Marx kulcsfogalmai, a német szövegben kell olvasni"? Sajnálatos, hogy ezt a nyelvi jószándékot nem terjesztette ki a *Grundrisse* tanulmányozására is.)

S e kéziratokat amellett nem lehet könnyedén az ifjúkori művek „premarxista" poklába, az „episztemológiai cezúra" vasfüggönye mögé vetni, mivel ezek még akkor is az *érett* Marx művei közé tartoznak, ha elfogadjuk Althusser elfogadhatatlan periodizációját.

Végül e szövegekben az Althussert jogosan foglalkoztató s általa — ami önmagában nagyon dicséretes — a szigor igényével átgondolni próbált *összes* értelmezési problémát maga Marx emeli ki, húzza alá (meg Engels, két 1859 augusztusi cikkében, melyekről Althusser láthatólag nem vett tudomást, pedig sok haszontalan kitérőtől megkímélhették volna), mégpedig olyan koherenciával és rendszerező törekvéssel, amely rendkívülien megkönnyíti ennek a bizonyos lényeges passzusok elvont tömörsége miatt sok fejtörést okozó szövegnek az olvasását.

Kíséreljük meg tehát helyrehozni az Althusser információjában mutatkozó hiányosságokat és lássuk, miben segíti a *Grundrisse* elemzése — habár az itt csak felületes lehet[9] — e kérdés tisztázását.

[9] A szerző most dolgozik egy munkán erről a kérdésről, s csak néhány hónap múlva készül el vele.

Az *elméleti érettség* kifejezés, amelyet többször használtunk a *Grundrisse* keletkezési korszakának és tartalmának jellemzésére, közvetlenül kapcsolódik a marxi gondolatvilág fejlődéséről, korszakolásáról, töréspontjairól és előrehaladásairól folyamatban levő vitához — amely alkalmasint nem is fog lezárulni, hiszen minden korszak újrakezdi a vitát, objektív igényeinek megfelelően, amelyeket vagy mint ilyeneket érzékel, vagy ideologikus igényekbe burkol.

Ismeretesek Louis Althusser állásfoglalásai a vitában, melyet itt nem kívánunk egészében feleleveníteni, még összefoglalni[10] sem. Althusser szerint 1845 után Marx „radikálisan szakít" egész filozófiai múltjával (lásd különösen az 1963-ból származó és a *Pour Marx*ban ismét publikált *Marxizmus és humanizmus*t). Utóbb Althusser, a *Pour Marx* előszavában, árnyalja és elmélyíti a „radikális törés", illetve „episztemológiai cezúra" e fogalmát, olyan megfogalmazások segítségével, melyeket — ismertető jellegű kitérőket elkerülendő — inkább részletesen idézünk:

> „Ez az 'episztemológiai cezúra' ily módon Marx gondolatvilágát két nagy alapvető időszakra osztja: a még 'ideologikus' időszakra, amely megelőzi az 1845. évi cezúrát, s a 'tudományos' időszakra, amely az 1845-i cezúra után következik. Magát e második időszakot is két momentumra lehet felosztani: Marx elméleti érésének és Marx elméleti érettségének a szakaszára. Az előttünk álló filozófiai és történeti munka megkönnyítése végett javasolnék egy ideiglenes terminológiát, amely ezt a periodizációt regisztrálja.
>
> *a)* Javaslom, hogy az első időszak műveit, azaz Marx minden írását a doktori disszertációtól az 1844. évi kéziratokig és a *Szent család*ig bezárólag jelöljük a már általánosan elfogadott *Marx fiatalkori művei* kifejezéssel.
>
> *b)* Javaslom továbbá, hogy az 1845. évi cezúra műveit, azaz a *Feuerbach-tézisek*et és a *Német ideológiát*, ahol első ízben jelenik meg Marx új problematikája, de a leggyakrabban még részben negatív s erősen polémikus és kritika[i] formában, jelöljük új kifejezéssel: ezek *a cezúra művei.*
>
> *c)* Javaslom, hogy az 1845 és 1857 között keletkezett műveket jelöljük *az érés művei* új kifejezéssel. Mert ha igaz is az, hogy a cezúrát, amely az ideologikusat (az 1845 előttit) elhatárolja a tudományos időszaktól (az 1845 utánitól), az 1845-ben keletkezett művek döntő dátumához köthetjük *(Feuerbach-tézisek, A német ideológia)*, okvetlenül figyelembe kell vennünk, hogy a változás nem hozhatta létre egycsapásra, *befejezett* és *pozitív* formában azt az új elméleti problematikát, melyet ez mind a történelem elméletében, mind pedig a filozófia elméletében magával hozott. A *Német ideológia* ugyanis jórészt csak negatívan és kritikailag kommentálja a Marx által elvetett ideológiai problematika különféle formáit. Hosszan tartó *pozitív* elmélkedésre és kimunkálásra volt szükség ezután, hosszú időszakra, amelyet Marx arra használt fel, hogy létrehozza, kidolgozza és rögzítse azt a fogalmilag egyértelmű

[10] Ernest Mandel a már idézett művének *(La formation de la pensée économique de Karl Marx)* 10. fejezetében, melynek címe: *Az 1844-es kéziratoktól a Grundrisséig: egy antropológiai koncepciótól az elidegenülés történeti koncepciójáig*, megtalálható a különböző véleményeknek egy elég helytálló kritikai szintézise.

terminológiát és szisztematikát, amely forradalmi jellegű elméleti koncepciójának adekvát kifejezője lett. Az új problematika fokozatosan nyerte el végleges alakját. Ebből az okból javaslom, hogy az 1845 és a *Tőke* első megfogalmazási kísérletei (1855—1857) között született műveket, azaz a *Kiáltványt*, a *Filozófia nyomorúságát*, a *Bér, ár és profitot* stb., nevezzük az elméleti *érés műveinek.*

d) Végül azt javasolom, hogy valamennyi 1857 után keletkezett marxi művet nevezzük az *érettség műveinek.*

Így a következő osztályozást kapjuk:

1840—1844: Ifjúkori művek.
1845: A cezúra művei.
1845—1857: Az érés művei.
1857—1883: Az érettség művei."

L. A.: *Pour Marx.* 26—27. o. [Magyarul Althusser: *Marx — az elmélet forradalma.* Kossuth 1968. 81—82. o.]

Itt most beérjük azzal, hogy az ehhez a meglepő — mert bizonyos olyannyira nem-szabatos terminusokat, mint „cezúra", „érés", „érettség", meglepő önkényességgel kezelő — szöveghez fűzendő észrevételek közül egyelőre megfogalmazzunk kettőt:

a) Nagyon jellemző az a mód, ahogyan Althusser a korszakok és alkorszakok jellemzésére szolgáló Marx-műveket kiválasztja. Ha ugyanis eltekintünk a *Német ideológiától* és a *Kiáltványtól*, Marx minden történelmi és politikai műve kimarad a felsorolásból. Eszerint Marx fejlődésének problémája leszűkül a filozófiáról (az ideológiáról) a politikai gazdaságtanra (a tudományra) való átmenet problémájára: ez viszont életművének elég fura megcsonkítása. Megcsonkítás, amely — mondottuk már — egyszerűen kibetűzhetetlenné teszi Marx életművét.

Bár Althusser egyetért azzal, hogy Marx elméleti tevékenységének alapvető eredménye a történelmi materializmus megalapozása (amelyet olykor, nézetünk szerint helytelenül, „a történelem tudományának" nevez), periodizációs kísérlete során mégis kirekeszt minden olyan munkát, ahol ez a történelmi materializmus működésben van, ahol kategóriáinak kimunkálása és alkalmazása közepette volna fogalmilag megragadható.

Ez a hiányosság nem véletlen. Marx gondolati fejlődésének egy bizonyos fajta felfogásából következik, amely azt tisztán elméleti folyamatra, a merő öntudatra ébredés kalandjára redukálja. A dolgok kézzelfogható valóságában természetesen egészen másról volt szó; Marx sokkal előbb vált *kommunistává*, mintsem „tudományosan" kidolgozta volna elméletének összes fogalmait. Mert hogy erre az untig hallott igazságra emlékeztessünk, a marxizmus nem episztemológia: a marxizmus forradalmi *gyakorlat* és e *gyakorlat* elméleti tudata, ellentmondásos és dinamikus totalitásában megragadva.

b) Althusser erősen hangsúlyozza megfogalmazásainak „újszerűségét". Mi sem illuzórikusabb ennél. Ha eltekintünk a korízléshez idomított nyelvezettől, Althusser tézisei Marx gondolati fejlődéséről lényegüket tekintve ugyanazok, amelyeket a bürokratikus dogmatizmus harminc éven át előírt és gyengült eszközeivel előírna még ma is.

Valójában — és kétségkívül ez ad magyarázatot az althusseri elméleti vállalkozás nyilvánvaló szétesés tüneteire — Althusser sohasem vizsgálta

felül, sohasem elemezte ki és fésülte át kritikailag a bürokratikus ortodoxia fogalmi apparátusát. Zárójelbe tette ezt a kérdést; ám mihelyt Marx „újszerű" olvasásába fog, kínosan érezhetővé válik a kritikai kidolgozás e hiánya.[11]

De térjünk vissza a *Grundrisséhez* és ahhoz, hogy milyen megvilágítást adnak e kéziratok a marxi életmű periodizációs kérdéseihez.

1. Az „episztemológiai cezúra" fogalmával kapcsolatban:

Althusser szerint ez a fogalom „egy tudomány-előtti problematikának tudományos problematikává való mutációját jelöli". Voltaképpen Gaston Bachelard-tól kölcsönözte Althusser. De anélkül kölcsönözte, hogy tényleges kritikai kidolgozásnak vetette volna alá, hogy akár feltette volna a kérdést, vajon lehetséges-e „átültetni" e fogalmat arról a sajátos területről, amelyen Bachelard felfogása szerint alkalmazandó egy olyan területre (az ideológiának és az eszmék történetének területére), amely az övétől teljességgel elütő. Azaz, s itt Althusser terminológiájával élünk, először e fogalom „elméleti jogcímét" kellene igazolni, érvényességét kellene biztosabb alapzatra helyezni.

Bárhogy legyen is, úgy tűnik, hogy az „episztemológiai cezúrának" a minket érdeklő területen megalapozatlan fogalma mögött a *radikális kezdet* mitológiai árnya rajzolódik ki. Márpedig elméleti okokból teljesen világosnak tűnik, hogy — ha meg akarunk szabadulni a kinyilatkoztatás vallási mítoszaitól és a karteziánus fátyol-mítosztól (még ennek körmönfont husserli alakjában is) — egy elméleti problematika *abszolút alapzatának*, *radikális kezdetének* problémája hamis probléma. Egész egyszerűen olyan probléma, amelyet még egy ideologikus koncepció köde burkol be.

Amellett egy — „érvényességi jogcímét" nem igazolt — idegen fogalom „ráojtása" a marxizmus elméleti testére önmagában is igen veszélyes vállalkozás. A történelem már bőségesen bizonyította ezt a kantiánus, empiriokriticista, újhegeliánus, teilhardiánus stb. „ojtások" téveteg eredményeivel. A marxizmus — s ez a legjobb bizonyítéka elméleti sajátosságának, legjobb bizonyítéka életerejének, de egyszersmind benső elméleti nehézségeinek is — nem fejlődhetik, nem értheti meg önmagát, nem bírálhatja magát másként, mint marxista fogalmak autonóm megalkotásával, amelyek a saját elméleti és társadalmi gyakorlatából, azaz a valóságra való rákapcsolódásából erednek.

Másodsorban, a minket érdeklő területen az „episztemológiai cezúra" fogalma inefficiens. Maga Althusser szolgáltatja erre a közvetett bizonyítékot, amennyiben kénytelen a „cezúra" „mutációját" a marxi gondolkodás egy hosszú „érésével" meghosszabbítani. Egy olyan „éréssel", amelynek rugalmasságát, cseppfolyósságát csak csodálni lehet. Mi több: az „érés" e fogalmát igazolni akarván, Althusser magát Engelst hívja tanúul, s közben igen furcsa baklövés elkövetésére nyílik alkalma. A *Lire le Capital*ban ([I. köt.] 35—36. o.) Althusser ugyanis visszatér e kérdésre és ezt írja:

> „. . . azt hinni, hogy Marx egész filozófiáját megtalálhatjuk a *Feuerbach-tézisek* néhány megkapó mondatában vagy a *Német ideológia* negatív tárgyalásában, tehát a cezúra műveiben, annyi, mint különös módon félreérteni azokat a feltételeket, amelyek nélkülözhetetlenek egy gyöke-

[11] Így különösen — s hogy csak egyetlen példát említsünk — Althusser fenntartja a „dialektikus materializmus" és a „történelmi materializmus" közötti megkülönböztetést, melynek semmi köze sincs Marx gondolkodásához, nem lévén más, mint az epigonok skolasztikus distinkciója.

resen új elméleti gondolkodás kialakulásához, melynek időre volt szüksége megéréséhez, önmaga definiálásához és kibontakozásához. 'Ez a szemléletmódunk, mióta Marxnak *Misère de philosophie*-jában és a *Kommunista Kiáltvány*ban először lépett a világ elé', mondja Engels, 'bő húsz esztendős lappangási szakaszon ment át, mígnem a *Tőke*' megjelent . . ."

Althusser itt a mondat kellős közepén megszakítja az *Anti-Dühring* második kiadásához (1885) írt Engels-előszó idézését abban a hitben, hogy így a maga malmára hajtja a vizet. Sajnos azonban, Althusser tézisének vesztére, Engels mondata itt nem ér véget. Nézzük csak az egészet.

„Ez a szemléletmódunk, amióta Marxnak *Misère de la philosophie*-jában és a *Kommunista Kiáltvány*ban először lépett a világ elé, bő húsz esztendős lappangási szakaszon ment át, mígnem a *Tőke megjelenése óta növekvő sebességgel mind szélesebb körökben elterjedt és most, messze Európa határain túl is, tekintetbevételre és követőkre talál mindazokban az országokban, ahol egyrészt proletárok és másrészt megalkuvást nem ismerő elméleti tudósok élnek.*" (F. Engels: *Anti-Dühring*. Editions Sociales, 38. o. [Magyarul *MEM* 20. köt. 8. o.]) (Kiemelés tőlünk.)

Láthatjuk tehát, hogyan változtatja meg Althusser az Engels-idézet értelmét egy ilyen „episztemológiainak" egyáltalán nem mondható cezúrával. Mert Engelsnél nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy saját szemléletmódjuk Marxnál és nála „lappangott" — megjegyezzük mellékesen, hogy e szemléletmód első megfogalmazásait Engels az 1847—1848-as évekre teszi —, hanem arról, hogy *szemléletmódjuk koruk társadalmában lappangott*, arról a hosszú és nehéz útról, melyet a marxizmusnak meg kellett tennie, amíg megnyerte a proletárokat és a megalkuvást nem ismerő elméleti tudósokat, amíg a szocialista gondolkodás uralkodó formájává lett.

Amiből kitetszik, hogy ha a Marx- és Engels-szövegeket ideologikusan olvassák, a Mérimée korabeli spanyol fogadókhoz kezdenek hasonlítani: az ember csak azt találja bennük, amit magával visz.

Búcsút véve a „szimptomatikusnak" nevezett* olvasás pontatlanságaitól, balfogásaitól és félreértéseitől, próbáljuk a *Grundrisse*vel kapcsolatban elsajátítani a szigorú olvasás szerénységét. Ez az olvasás megmutatja nekünk, menynyire nem lehet az „episztemológiai cezúra" fogalmát erre a problémára alkalmazni. Megérteti azt az alapigazságot: a *Grundrisse* problematikája azonos az *1844-es kéziratok*éval, hogy e szövegek között nincs semmiféle „mutáció" Marx problematikájában. K. Kosík teljes joggal írja a *Grundrisse*ről:

„Ez a mű mindenekelőtt azt bizonyítja, hogy Marx soha *nem távolodott el* a filozófiai problematikától, s főként hogy az olyan fogalmak, mint 'elidegenülés', 'eldologiasodás', 'totalitás', 'szubjektum-objektum viszony', amelyeket egyes műveletlen marxológusok legszívesebben Marx ifjúkori bűneinek kiáltanának ki, Marx elméletének *állandó* fogalmi

* A *Lire le Capital* bevezetésében Althusser nevezi szövegelemzési módszerét „szimptomatikusnak". — *Szerk.*

fegyvertárához tartoznak. A *Tőke* nélkülük nem érthető meg." (K. Kosík: *id. mű;* Adolfo Sanchez Vazquez spanyol fordításában 208. o. [Magyarul 224. o.])

Nem itt van a helye, hogy demonstráljuk ezt a tézist, a demonstráció egyébként sem helyettesítheti a *Grundrisse* világába behatoló olvasó saját elméleti *aktivitását*. Mégis legyen szabad ezzel kapcsolatban magának Marxnak a szavaira hivatkoznunk egy az althusseri iskola által olyannyira összekavart kérdéssel, az elidegenüléssel foglalkozó részletet idézve.

Louis Althusser tézise ismert. Szerinte az elidegenülés fogalma premarxista abban az értelemben, hogy a „cezúra" előtti fogalom és — különösen az *1844-es kéziratok*ban — már csak az ideológia kihunyóban levő csillagának talán még vakító utolsó fellobbanásaként jelenik meg.

Mindamellett az elidegenülés és az elidegenült munka elmélete vörös fonálként húzódik végig az egész *Grundrissén*, mely teljes egészében Marx „érettségéhez" tartozik. És a kéziratok vége felé, ahol mintha Marx maga is arra törekedett volna, hogy végérvényesen pontos kifejezésre hozza nézőpontját, találunk egy fejtegetést és ebből idézzük a következő passzust:

> „Az a tény, hogy a munka termelőerőinek fejlődése során a munka tárgyai feltételeinek, a tárgyiasult munkának növekednie kell az eleven munkához képest — ez voltaképpen tautologikus tétel, hiszen mi mást jelent a munka növekvő termelőereje, mint azt, hogy kevesebb közvetlen munkára van szükség nagyobb termék létrehozásához, hogy tehát a társadalmi gazdagság mindinkább a munkának maga a munka által létrehozott feltételeiben fejeződik ki — e tény a tőke álláspontjáról nem úgy jelenik meg, hogy a társadalmi tevékenység egyik mozzanata — a tárgyi munka — a másik mozzanatnak, a szubjektív, eleven munkának egyre hatalmasabb testévé válik, hanem úgy, hogy — s ez fontos a bérmunka szempontjából — a munka objektív feltételei az eleven munkával szemben egyre kolosszálisabb önállóságra tesznek szert, amely már magában a terjedelmükben kifejezésre jut, és hogy a társadalmi gazdagság egyre hatalmasabb adagokban lép szembe a munkával mint idegen és uralkodó hatalom. A hangsúly nem ennek az iszonyú tárgyi hatalomnak — melyet maga a társadalmi munka magával mint a maga egyik mozzanatát szembeállított — a *tárgyiasult voltán* van, hanem az *elidegenült*, külsővé-idegenné vált, elidegenített voltán [*Entfremdet-*, Entäussert-, Veräussertsein], azon, hogy nem a munkáshoz, hanem a megszemélyesített termelési feltételekhez, azaz a tőkéhez tartozik. Ameddig a tőke és a bérmunka álláspontján a tevékenység e tárgyi testének létrehozása a közvetlen munkaképességgel ellentétben történik — ez a tárgyiasulási folyamat ténylegesen a munka álláspontjáról a külsővé-idegenné válás [Entäusserung] folyamataként vagy a tőke álláspontjáról idegen munka elsajátításának folyamataként jelenik meg —, addig ez a kiforgatás és visszájára fordítás *valóságos*, nem pusztán *vélt*, pusztán a munkások és tőkések elképzelésében létező." [*Grundrisse*, 715—716. o.]

Azt hiszem, erről csakugyan nem lehetne többet mondani ilyen kevés mondattal és a fogalmi sűrűség ellenére is ennyire világosan.

Könnyen érthető tehát, hogy a *Grundrisse* miért nem vonzotta eddig a szövegmagyarázókat: kénytelenek lettek volna radikálisan revízió alá venni,

és kétségkívül korrigálni is Marx gondolkodásának kialakulásáról szóló alapvető téziseiket.

Így hát a *Grundrisse* valóban döntő elemeket hoz ebbe a vitába; módot ad annak bebizonyítására, hogy a marxizmus *radikális elméleti sajátossága* nem a filozófiai problematika valamiféle „mutációjában" keresendő: másutt van, egészen más szinten, egészen más területen.

2. Az „ideologikusról" a „tudományosra" való átmenettel kapcsolatban.

Althusser szerint, mint láttuk, az „episztemológiai cezúra" két korszakra osztja Marx munkásságát: az 1845 előtti „ideologikus" periódusra és az 1845 utáni „tudományos" periódusra. De azonkívül, hogy ezt az első pillantásra radikálisnak látszó felosztást meglehetősen legyengíti, elsápasztja a hosszú „érés" elkerülhetetlen bevezetése, ráadásul még teljesen működésképtelennek is bizonyul, mert a marxizmusból, ha reális fejlődésében, a történelmet és a társadalmat vállaló magatartásában szemléljük, lehetetlenség eltávolítani az ideológiát.

A tudomány és az ideológia közötti belső ellentmondás éppenséggel a marxizmus egyik fontos eleme, egyik oka mind előrehaladásának (ha az elméleti és társadalmi gyakorlatban leküzdik), mind stagnálásának (ha nem küzdik le és az ellentett összetevők mindegyike a saját autonóm életét éli heterogén, egymással nem közlekedő szinteken, melyeket csak egy formális vagy adminisztratív ortodoxia tisztán elvont közvetítése köt össze). Az ideológiai területnek egyre bonyolultabb elméleti gyakorlat általi szüntelenül megújuló redukciója és az elméleti vívmányok állandó megkérdőjelezése a forradalmi vállalkozás ideológiai igényei által — ez a marxizmus egyik legtermékenyebb dinamikus ellentmondása, ha felismerik, és ha valóban működik.[12]

Az az Althusser javasolta koncepció tehát, hogy állapítsuk meg az átmenetet Marx gondolkodásában az „ideologikusról" a „tudományosra", két fő okból bizonyul terméketlennek.

Mindenekelőtt azért, mert pontszerű, kronológiai törést (1845) állít a két korszak közé, holott a törés permanens, minduntalan megújítandó. Az „ideologikus" és a „tudományos" ezen ellentétét végig az egész marxista vállalkozásban kell felfedni, napvilágra hozni és kibontani; vagyis végig nemcsak Marx gondolkodásában, első írásaitól egészen az *utolsókig*, hanem az ezekből így vagy úgy kinőtt marxizmusban is. Semmiképp sem térhetünk ki azelől, hogy még jóval 1845 utáni korszakokban is felfedezzük Marx „legtudományosabb" elemzéseiben is azokat az ideologikus lerakódásokat, amelyek — nem akadémikus, hanem forradalmi — munkájának magából a tartalmából, magukból a céljaikból eredtek. Engels egy kései, 1895. március 6-i írásában, Marx *Osztályharcok Franciaországban* című munkájához írt híres előszavában nagyon világosan tanúsítja ennek szükségességét.

Másrészt soha semmiféle „episztemológiai cezúra" nem fog megóvni minket magunkat sem azoktól az ideologikus lerakódásoktól, melyek a marxizmus gyakorlatából magából következnek.

Másodsorban, úgy látszik, hogy Althusser — legalábbis a közvetlenebbül Marx életművének periodizációjával foglalkozó helyeken — túlontúl szűken fogja fel azt az *ideológiát*, amellyel Marx 1845-ben szerinte szakított. Úgy

[12] A *politika* vagy a *gazdaság* elsőbbségéről szüntelenül újrakezdődő marxista vita — melyet bizonyos újabb szocialista tapasztalatok ismét időszerűvé tettek — kitűnő példa arra, hogy ez a le nem küzdött ellentmondás milyen zűrzavart okozhat.

látszik, azonosítja ezt az *ideológiát* „Feuerbach antropológiai problematikájával és a hegeli abszolút idealizmus problematikájával". *(Lire le Capital.* I. köt. 39. o.)

Marxnak Hegel filozófiájával való kapcsolatai azok közé a problémák közé tartoznak, amelyeket Althusser csak még jobban elködösített, s amelyeknek tisztázásához viszont a *Grundrisse* döntően hozzájárul. Provizorikusan azt mondhatjuk — azért provizorikusan, mert egy máris több száz nyomtatott oldalt kiváltott vitához[13] lehetetlen érdemben hozzászólni néhány mondattal —, hogy a kérdés egyáltalán nem úgy vetődik fel, ahogy azt Althusser megfogalmazta. A „hegeli abszolút idealizmus problematikájával" való szakításról beszélni — és azt akár 1843-ra, akár 1845-re, vagy 1857-re tenni — hiábavalóság, mert Marx sohasem tette magáévá ezt a problematikát. Nem kellett szakítania vele, mert ebben az értelemben sohasem volt hegeliánus. Az igazi kérdés az, hogy mi volt Marx elméleti vállalkozásának viszonya a hegeli dialektika fogalmi struktúrájához.

1859-ben Engels jelentős adalékot szolgáltatott e probléma megvilágításához. A Londonban kiadott *Das Volk* című lapban közzétett két — augusztus 6-i és 20-i — cikkben ismerteti és kommentálja megjelenése alkalmából Marx *A politikai gazdaságtan bírálatához* című művét, amely, mint már említettük, nem más, mint a *Grundrisse*ben elért eredmények egy részének kifejtése. E két cikk rendkívül fontos a minket érdeklő kérdés szempontjából. A másodikban Engels közvetlenül érinti — s megfogalmazásaiban Marxszal folytatott levelezésének és megbeszéléseinek eredményeit kell látnunk — a hegeli dialektika kérdését.

> „Itt tehát más kérdés várt megoldásra, melynek a politikai gazdaságtanhoz magán-valóan semmi köze. Hogyan kell kezelni a tudományt? Egyfelől volt a hegeli dialektika, abban az egészen elvont, 'spekulatív' alakban, amelyben Hegel ránkhagyta; másfelől a közönséges, most ismét divattá lett, lényegében wolffi-metafizikus módszer, melyben a polgári közgazdászok is írták összefüggésnélküli vaskos könyveiket. Ezt a módszert Kant és jelesül Hegel elméletileg annyira megsemmisítették, hogy csak a renyheség és egy más *egyszerű* módszernek a hiánya tehette lehetővé gyakorlati továbblétezését. Másrészt a hegeli módszer a *meglevő* formájában abszolute hasznavehetetlen volt. Lényegileg idealista volt, itt pedig olyan világszemléletet kellett kifejteni, amely materialistább volt minden korábbinál. A tiszta gondolkodásból indult ki, itt pedig a legmakacsabb tényekből kellett kiindulni. Az olyan módszer, mely saját bevallása szerint 'a semmiből a semmin keresztül a semmihez ért el', ebben az alakjában itt semmiképpen sem volt helyén. *Ennek ellenére minden meglevő logikai anyagból ez volt az egyetlen, amelyhez legalább kapcsolódni lehetett.*" (Kiemelés tőlünk.)

[13] A Marx és Hegel viszonyáról szóló hatalmas irodalomból kiemelnők Mario dal Pra példaszerű könyvét: *La dialettica in Marx*, Laterza 1965. Ez a szerző csakugyan szerényen és szigorúan olvasta Marxot, és rendelkezésünkre bocsátja, úgy tűnik, a döntő elemeket e probléma megvilágításához. A bizonyítás csak annál meggyőzőbb, minthogy a szerző sajnos figyelmen kívül hagyja a *Grundrisset*. De a *Grundrisse* tanulmányozása csak megerősíti dal Prának — Marx műveinek, a fiatalkoriaktól a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*-ig, tanulmányozására alapozott — téziseit Marxnak Hegel dialektikájához való viszonyáról.

Kissé lejjebb, a hegeli gondolkodás, különösen a történetfilozófia óriási érdemeinek részletezése után, Engels kijelenti:

„Ez a korszakalkotó történelemfelfogás a közvetlen elméleti előfeltétele volt az új materialista szemléletnek, és már ezáltal kapcsolódási pont [Anknüpfungspunkt] adódott a logikai módszer számára is."

Végül, miután ismertette a dialektikus módszer eredményeit, az áru, e kulcsjelenség elemzésében, Engels erre a következtetésre jut:

„Aki csattanós példáját akarja látni annak, hogy a német dialektikus módszer a mostani kialakulási fokán legalább olyan fölényben van a régi laposan szószátyár, metafizikus módszerrel szemben, mint a vasutak a középkor közlekedési eszközeivel szemben, az olvassa el Adam Smithnél vagy akármelyik más neves hivatalos közgazdásznál, micsoda gyötrelmet okozott ezeknek az uraknak a használati érték és a csereérték, milyen nehezükre esik annak rendje-módja szerint megkülönböztetni őket és mindegyiket a maga sajátságos meghatározottságában felfogni, azután pedig vesse össze ezzel Marx világos, egyszerű kifejtését." (Marx/Engels: *Kleine ökonomische Schriften*. Dietz kiad., Berlin 1955. [Magyarul *MEM* 13. köt. 464—465., 467. o.])

Így tehát az igazi kérdés az, hogy Marx hogyan vette át, hogyan haladta meg és hogyan alakította át operatívan a hegeli dialektika kategóriáit és fogalmait, elméletileg és gyakorlatilag alkalmazva őket a valóság új területeire. Nem Marx logikai és módszertani apparátusa a radikálisan új, hanem azok az „operációs mezők", amelyekre alkalmazta, s e marxi „operációs mezők" radikális újdonsága vezet a hegeli fogalmi apparátus dialektikus átalakításához, „talpraállításához", tökéletes funkcióváltozásához: többé nem az öntudat mozgásának, hanem az átalakítandó valóságos világ mozgásának kifejtéséről van szó. A *gyakorlat* és az *operációs mező* szintjén kell az elméleti kidolgozáshoz feltárni Marx gondolatvilágának radikális újdonságát. A hegeli fogalmi struktúrának ez az átalakítása mármost 1845-ben még korántsem valósult meg, ez a dátum csak a folyamat egyik állomását jelzi. Ez az átalakítás — a történelem és a gazdaság sűrűjébe hatoló tudományos kutatás eredményeinek a fogalmi apparátusban való kicsapódásaként — végigvonul Marx egész intellektuális tevékenységén, sőt tulajdonképpen befejezetlen folyamatról van szó: Hegel dialektikája ma is probléma a marxizmus számára.

Ebben a folyamatban a *Grundrisse* kiváltságos helyet foglal el, egyszerűen azért, mert a hegeli dialektikus apparátussal való kapcsolatnak és ez apparátus talpraállításának feltételei és követelményei itt áttetszőbbek, explicitebbek — mégpedig úgy, ahogy Marx és Engels explikálja őket —, mint bárhol másutt.

Másfelől viszont bizonyos, hogy a „feuerbachi antropológiai problematikával" való szakítás valóban az egyik lényeges állomás Marxnak a saját gondolatvilága, tudásának sajátossága felé haladtában. Werner Schuffenhauer szép tanulmánya (*Feuerbach und der junge Marx*. Berlin 1965.) a rendelkezésre álló szövegek figyelmes és szenvedélyes olvasásával, valamint kiadatlan levélforrások felhasználásával világosan megmutatja, hogyan tette magáévá és haladta meg az 1842—46-os időszakban a fiatal Marx Feuerbach antropológiai tematikáját.

De a feuerbachi antropologizmus kritikai felszámolása egymagában semmiképpen sem óvja meg a marxi gondolatvilágot az ideologikum visszatérésétől Ez túlontúl egyszerű volna. Az ideologikum gyökerei nem kizárólag, még csak nem is elsősorban filozófiaiak. A valóságban (állítottuk már, de egy sokkal finomabb és komplexebb elemzéssel kellene bizonyítanunk) az ideologikum a marxizmus egyik lényegi összetevője, amennyiben a marxizmus forradalmi-történelmi gyakorlat. S az ideologikum rá is tapad a marxizmusra, kívülről, az osztálytársadalmak egész szociális és kulturális horizontjából kiindulva; még a „bürokratikus szocializmus" országaiban is, márcsak egy olyan társadalom átláthatatlansága miatt is, melyben a különböző szinteken nem működnek — vagy csak mitologikus módon működnek — a proletárdemokrácia eszközei.

Konklúzióképpen: Olvassuk a Grundrissét

Tehát olvasni kell a *Grundrisst*. Nehéz vállalkozás, az bizonyos, de kalandokban és elméleti felfedezésekben gazdag vállalkozás is. A francia olvasó feladatát mindenesetre nagyon megkönnyíti Ernest Mandel legutóbb megjelent tanulmánya *(La formation de la pensée économique de Karl Marx)*, melyben Marx 1857—1858-as kéziratainak kritikai elemzése az őt megillető helyet foglalja el.

(Fordította *Lakatos Mária)*

POLITICAL ECONOMY AND PHILOSOPHY IN MARX'S *GRUNDRISSE*

Jorge Semprun

The paper, written on the French publication of Marx's *Grundrisse*, gives a short analysis of that work. Examining the development of Marx, the author questions those views which suggest a "break" to have been found in Marx's oeuvre.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ И ФИЛОСОФИЯ В *GRUNDRISSE* МАРКСА

Х. Семпрун

Статья писалась по поводу издания *Grundrisse* Маркса на французском языке. На основе анализа *Grundrisse* автор исследует развитие мыслей Маркса и вступает в спор с теми взглядами, которые хотят обнаружить «перелом» в творчестве Маркса.

Marxizmus és művészet „rokonszenvéről"

BIZÁM LENKE

A materialista dialektika keletkezési folyamata azonos az elvont-egyoldalú gondolat kritikai meghaladásának és az antinomikus kategóriák kiküszöbölésének folyamatával: „. . . szubjektivizmus és objektivizmus, spiritualizmus és materializmus, tevékenység és szenvedés" — írja Marx már 1844-ben (az angol politikai gazdaságtanhoz fűzött legkorábbi reflexióiban) — „csak a társadalmi állapotban veszíti el ellentétét és az ilyen ellentétekként való létezését; látjuk, hogy maguknak az *elméleti* ellentéteknek a megoldása *csak gyakorlati* módon, csak az ember gyakorlati energiája által lehetséges, s megoldásuk ennélfogva semmiképpen sem csak a megismerés feladata, hanem *valóságos* életfeladat, amelyet a *filozófia* nem oldhatott meg, éppen mert *csak* elméleti feladatként fogta fel".[1]

Marxnak még ugyanebben az évben írt — immáron Hegelt bíráló — megjegyzései között a következő megállapításokat olvashatjuk: „. . . minthogy [Hegelnél] az elvont gondolkodás a *lényeg*, ezért az, ami az ő számára külsőleges, lényege szerint valami csak *külsőleges*. Az elvont gondolkodó egyszersmind elismeri, hogy az *érzékiség* a természet lényege, a *külsőlegesség*, ellentétben az *önmagában* forgolódó gondolkodással. De egyszersmind ezt az ellentétet úgy mondja ki, hogy a *természetnek ez a külsőlegessége* annyi, mint *ellentéte* a gondolkodással, *fogyatékossága*, hogy a természet, amennyiben különbözik az elvonatkoztatástól, fogyatékos lényeg. Egy nemcsak számomra, az én szememben fogyatékos, hanem önmagán-valóan fogyatékos lényeg bír valamivel magán kívül, amiben fogyatékossága van. Azaz lényege másvalami, mint ő maga. A természetnek ennélfogva önmagát meg kell szüntetnie az elvont gondolkodó számára, mert ő a természetet már potenciálisan *megszüntetett* lényegként tételezte."[2]

Végül egy évvel később, Feuerbachról: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget *csak az objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *emberi érzéki tevékenységet*, *gyakorlatot*, nem szubjektívan. Ezért történt, hogy a *tevékeny* oldalt, a materializmussal ellentétben, az idealizmus fejtette ki — de csak elvontan, mivel az idealizmus természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant."[3]

Az *egységes* mű közvetlen gondolattörténeti-gondolatkritikai indításait

[1] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962. (a továbbiakban: *Kéziratok)*, 74. o.
[2] *Uo.* 118. o.
[3] Marx: Tézisek Feuerbachról. Marx—Engels *Vál. Műv.* II. Köt. Kossuth, 1963. 365. o.

bár röviden, de híven érzékeltető három szemelvény tükrében tartalmilag pontosíthatjuk bevezető megállapításunkat. A materialista dialektika ezek szerint a gondolat addigi szűkösségét azért tudta meghaladni, azért volt képes szerves egészként felmutatni a valóságnak addig (töredékes egyoldalúságban felfogott, s ezért) antinómiákként kezelt vagy valaminő transzcendens „végső okkal" spekulatíve összeragasztott számos kategóriáját, mert a kutatás szféráját s magát a gondolatot is a gyakorlat valóságába „helyezte át": objektivitás és szubjektivitás szféráját a maga dinamikus egységében ismerte (és fedte) fel.

E felismerések jelentőségét az esztétika vonatkozásában még akkor is nehéz volna túlbecsülni, ha a valóság objektív immanenciájának felfedezése „pusztán csak" a történeti-társadalmi mozgás konkrét immanenciájának feltárásához vezetett volna tovább, és a kifejezetten művészeti kategóriák lényegéig már nem jutott volna el. Tudjuk azonban, hogy eljutott — de azt is, hogy csak szórványosan, mivel a marxizmus klasszikusainak már nem volt idejük fogalmilag is összefüggő esztétikai rendszer kidolgozására.[4]

A materialista dialektika esztétikai vonatkozású jelentőségéről és illetékességéről, azaz: marxi esztétikáról és annak kiemelkedő hatásfokáról mégis jogosan beszélhetünk. Ennek a jogosságnak, ha nem is bizonyítására, de legalább jelzésére már az idézett három rövid megjegyzés is elegendő. Először azért, mert *filológiai* tényként tárják elénk, hogy *a* marxizmus reflektív tárgyiassági formák (tükrözési formák) vizsgálatával és bírálatával indul. Másodszor, *tartalmi* vonatkozásban: mert megfogalmazzák azt az alapvető elméleti és módszertani követelményt, mely szerint a valóság objektív, s azt jelenség és lényeg immanens egységéül kell felismernünk. Végül, harmadszor: azért, mert tartalom és forma immanens egységének az érzéki-emberi tevékenységben való fellelésével máris nyilvánítják a materialista dialektika ama *specifikumát*, mely a művészetnek is éppígy: *tartalmi specifikuma*, s melynek alapján a marxista kutatásnak nemcsak egyik (a valóság részeként), magától értetődő, hanem sajátosan „*rokonszenvező*" tárgya lesz a művészet.

*

E sajátos „szimpátia" sehol nem igazolódik olyan frappáns közvetlenséggel, a közös tartalmi specifikum lényegi, meghatározó voltáról sehol oly harsányan nem árulkodik, mint éppen ott, ahol azt mind a művészet, mind a marxizmus tagadni látszik, azaz — a marxista igényű esztétikának abortív, inadekvát kísérleteiben. Frappáns közvetlenségük abban rejlik, hogy elvontan, sémaként „alkalmazzák" a marxi, értelmes absztrakciókat, ami által ezek mindjárt az „önmagában forgolódó gondolkodás" kategóriáivá lesznek, a vizsgált műalkotás pedig merő „külsőlegességgé". Az ily módon tartalmatlanított absztrakciók nyomban a vizsgált tárgy „spirituális" lényegévé, a tárgy maga pedig „fogyatékossággá" változik — az adott tétel puszta allegóriájává.

Az ilyen „marxizmus" tehát újratermeli és meglehetősen harsányan demonstrálja a marxizmus által már meghaladott antinómiákat, s a dolog természeténél fogva éppen a konkrét emberképmást (vagy annak hiányát), illetve mindkettő művészi miértjét képtelen felismerni és kimutatni a műalkotásban. Következésképp sem a marxizmus, sem a műalkotás nem ismer bennük önmagára.

*

[4] Ahogyan nem volt idejük fogalmilag összefüggő etikai vagy logikai rendszer kidolgozására sem.

A marxista esztétika említett anakronisztikus „beszüremkedéseiben" általában könnyen kimutathatók és rendszerint hamar kimutatásra is kerülnek a lényegükben ó- és újkantiánus, ó- és újhegeliánus, pozitivista vagy szubjektivisztikus koncepciók, illetve egyes elemeik, éppúgy, mint ahogyan irracionalisztikusan „modernizált" és eklektikusan felújított változataik is. E — végső soron dehumanizáló — „beszüremkedéseknek" a valóság bizonyos dehumanizáló tendenciáival való összefüggéséről már ritkábban esik szó, és a művészettel közös tartalmi specifikum ennek következtében történt elillanásáról még ritkábban. Vagyis röviden: nemigen szokás kimondani, hogy — amiként a fogyatékosan megvalósult műalkotások — olykor a marxista igényű (vagy pusztán cimkéjű) esztétika is *enged* a valóság elemberetlenítő hatalmainak, s tárgya vonatkozásában — lényegfeltárás helyett — ezért képes csak allegorizálni.

Szokás magyarázni e torzulásokat az illető gondolkodók (vagy sommásan: *a* Második Internacionálé) opportunizmusával, *a* revizionizmus jelzőjével, továbbá a burzsoá esztétika „hatásával". Századunk első harmadát illetően pedig ugyanezen összefüggésben sűrűn hivatkozunk Marx és Engels korai, idealizmussal közvetlenül polemizáló írásainak akkori kiadatlanságára is.

E magyarázatok jogosságát hiba volna tagadni, éppoly hiba volna azonban nem felismerni, hogy jogosságuk pusztán csak a felszín jogossága — amennyiben végokokul tüntetnek fel bizonyos „hatástörténeti" és morálpolitikai tényezőket. Látómezejük hol kizárólagosan a szellem, hol kizárólagosan *a* matéria, *az* objektivitás *avagy a* szubjektivitás szféráján belül marad. Ilyenformán kívülreked rajta a szóban forgó torzulásoknak valójában „az érzéki-emberi tevékenység" egészében, az adott történelmi és osztályerők mozgásában — tehát a valóságban mint konkrét totalitásban[5] — gyökeredző problematikája.

Mármost, ha kimutatjuk akár egy Lassalle vagy egy Paul Ernst, akár egyébként oly kiváló marxista gondolkodók, mint Mehring vagy Plehanov esztétikai írásaiban a Kant, Fichte, illetve Feuerbach, Mach vagy Taine koncepciójával megegyező, hibás tételeket vagy az irracionalista szubjektivizmus, egzisztencializmus, freudizmus vagy neopozitivizmus „beszüremkedését" egy Garaudynál, Ernst Fischernél vagy másoknál, munkánk még adatfeltárásnak is elégtelen. Pusztán a szellem szféráján belül maradva ugyanis: pusztán

[5] Mely valóság — természetszerűen „nem feledkezvén meg" önmaga totalitásáról — azonnal rácáfol ez egyoldalúságokra. Így például elég csak Karl Liebknechtre, Rosa Luxemburgra vagy Jaurèsra gondolnunk, hogy „*a* Második Internacionálé opportunizmusának" torzító általánossága világossá váljék, és csak Lukács György nevét és munkásságát felidéznünk ahhoz, hogy kitűnjék: mennyi a tényleges valóságtartalma és reális értéke az általánosító jelzőknek. Ugyancsak a valóság letagadhatatlan ténye továbbá a ragyogó lenini teljesítmény, mely az esztétika vonatkozásában is időtállónak, nem egy konkrét kérdésében úttörőnek bizonyult — holott köztudomásúan a hiányolt marxi—engelsi írások megjelenése előtt keletkezett. Cáfolatként hat az is, hogy a harmincas évek elején ezek az írások napvilágot láttak, s az anakronizmusok mégis továbbéltek a marxista igényű esztétikában. Nemsokára ezután a Mihail Lifsic válogatásában megjelent, bőséges szemelvénygyűjtemény végre közvetlenül is láthatóvá tette Marx és Engels művészetre vonatkozó elemzéseit, megjegyzéseit, s ezzel a materialista dialektika művészetfilozófiai oldalát. Bár e kiadványok termékenyítő hatása szintén tényszerűen felmérhető, s a marxista esztétika azóta született teljesítményének éppen legkiemelkedőbb képviselői (M. Lifsic, Lukács György stb.) közvetlenül is hivatkoznak erre a hatásra — amely azonban szintén nem bizonyult, nem bizonyulhatott valamiféle ideológiai csodaszernek, a „rossz hatások" ellen immunizáló oltóanyagnak. A marxista esztétika ilyen vagy olyan irányú eltorzítása (dehumanizálása) ezután sem szűnt meg, hanem — békés vagy békétlen egymás mellett élésben — együtt nőtt-növekedett tényleges továbbfejlesztésének törekvéseivel és eredményeivel.

„elméleti ellentétekül" tárgyaljuk ily módon a marxizmus lényegével való ellentétüket, s ami feltárásunkból következésképp elmarad, az éppen a tényleges determináns, a konkrét „miért".

Akkor sem járunk jobban, ha a politikai irányzatokra, illetve azok „hatására" hivatkozunk közvetlenül, mivel még mindig nem értük el a szubjektív (marxista) szándék és a (nem marxista) objektiváció ellentmondásos *egységének* talaját: „a társadalmi állapotot" tehát, melyben az effajta antinómiák „ellentétekként való létezésüket ténylegesen elveszíthetik".

Alapvetően nem segít rajtunk az objektív meghatározottságok és a szubjektív reagálásmódok közvetlen szembesítése sem, az olyanféle (ugyancsak sűrűn alkalmazott) módszer tehát, mely egyfelől a gondolkodó (vagy művész) szubjektumát, másfelől „*a* kort" konfrontálja egymással. Ilyen alapon már megállapítást nyerhet az, hogy az említett, anakronisztikus zsákutcák a mindenkori lét talajában gyökeredznek, hogy azért élnek s termelődnek tovább új meg új mutációkban, mert tovább élnek s új meg új mutációkban újratermelődnek bázisaik is: az objektive anakronisztikus kizsákmányoló rendszerek, valamint a munkásmozgalomban és a szocialista országokban még le nem küzdött, regresszív anyagi és politikai tendenciák. És ezután következhet „hatásuk" kimutatása a szóban forgó szubjektumra. Mindez azonban ismét nem egyéb az elvont általános és az egyedi közvetlen szembesítésénél, „összekapcsolásuk" ennélfogva a legjobb esetben semmitmondóan lapos, ha nem spekulatív. Az ellentmondás valódi szerkezete csakis a maga konkrét dinamizmusában, csakis a Marx említette „érzéki" gyakorlat szférájában tárható fel: mint egy *különös* életszféra és az arra válaszoló „valóságos életfeladat" *különös* egysége.

*

Mai, divatos fogalmazásban talán társadalompszichológiai tényezőnek, korélménynek és egy nép történelmi gyerekszobájának nevezhetnénk a *különös életszférát*. A népeknek, osztályoknak, egyéneknek az objektív és szubjektív meghatározottságok bonyolult láncolatából kialakuló „lélektanát", ama „hatások" összességét tehát, amelyből a cselekvés és a gondolat területén való magatartásuk konkrét tipikája kialakul.

A művészet (érzéki-érzékelhető) és a marxizmus (fogalmi) ábrázolásában egyaránt *ez a dinamizmus és tipika* — és nem annak egyik vagy másik, esetleg több, egymásmelletti mozzanata — jelenik meg *közvetlenül;* „A politikai, jogi, filozófiai, vallási, irodalmi, művészeti stb. fejlődés" — írja Engels — „a gazdasági fejlődésen alapszik. De mindezek visszahatnak egymásra és a gazdasági alapra is. Nem úgy áll a dolog, hogy a gazdasági helyzet az *egyedül aktív, az ok*, minden más pedig csak passzív okozat. Kölcsönhatás megy végbe a gazdasági szükségszerűség alapján, amely *végső fokon* mindig érvényesül . . . még a német nyárspolgár halálos aléltsága és tehetetlensége, amely Németországnak 1648-tól 1830-ig tartó gazdasági nyomorúságából fakadt, s amely először pietizmusban, azután érzelgősségben és a fejedelmek meg a nemesek előtti csúszó-mászó alázatosságban nyilvánult meg — még az sem volt gazdasági hatás nélkül. Egyike volt az új felemelkedés legnagyobb akadályainak, s csak azáltal ingott meg, hogy a forradalmi és a napóleoni háborúk a krónikus nyomort akúttá tették. Tehát nem úgy áll a dolog, ahogy itt-ott kényelmesen el akarják képzelni, a gazdasági helyzet nem automatikusan hat, hanem az emberek maguk csinálják történelmüket, csakhogy adott, őket meghatározó környezetben, készen talált tényleges viszonyok alapján . . ."[6]

[6] Marx—Engels *Válogatott Művek*, II. köt. 493. o.

És íme, Marx híres, korai tétele a német ideológia különösségéről: „Ahogy a régi népek előtörténetüket a képzeletben élték meg, a *mitológiában*, akképpen mi, németek utótörténetünket gondolatban éltük meg, a *filozófiában*. *Filozófiai* kortársai vagyunk a jelennek anélkül, hogy *történelmi* kortársai lennénk. A német filozófia a német történelem *eszmei meghosszabbítása*. Ha tehát reális történelmünk *oeuvre incomplète*-jei helyett eszmei történelmünk *oeuvre posthume*-jeit, a *filozófiát*, kritizáljuk, akkor kritikánk kellős közepén áll azoknak a kérdéseknek, amelyekről a jelen azt mondja: *that is the question*. Ami a haladott népeknél *gyakorlati* meghasonlás a modern állami állapotokkal, az Németországban, ahol maguk ezek az állapotok mégcsak nem is léteznek, mindenekelőtt *kritikai* meghasonlás ezen állapotok filozófiai tükröződésével."[7]

E jellemzések alapján mármost azonnal eszünkbe jut legalábbis két realista regény: Heinrich Mann *Alattvalója* és Thomas Mann *Doktor Faustusa*. A kép mind a marxi—engelsi analízis, mind a két műalkotás ábrázolása szerint, s a lényeget tekintve tökéletesen egybevágó: előttünk áll egyrészt a német nyárspolgár mint tipikus „alattvaló" és másrészt a német „citoyen" mint tipikus szobatudós. Világosan és a szubjektumig lebontható karakterisztikájában tárul elénk „különös történelmi gyerekszoba" és „különös korélmény", s ennek eredőjeként az adott társadalom egy különös osztályának jellegzetes „lélektana", magatartásmódjainak sajátos tipikája. Ennek megfelelően bontakozik ki előttünk — mind az elemzésben, mind a regényekben — ez osztály társadalmi aktivitása is, mely egyfelől a kétes és veszélyesen korlátolt romantikus mozgalmak, másfelől a merő kontempláció formáját ölti.

A szóban forgó művek tehát egyrészt logikailag áttetszővé, másrészt gondolatilag-érzelmileg átélhetővé teszik számunkra, hogy: ha a német filozófus az emberiség történetét a szellem szférájában játszatja le és juttatja el a fiktív beteljesüléshez, míg a művészet funkcióját hol a morál, hol a szellem önmegvalósításának (később pedig a „felsőbbrendű ember" ösztönéletének) ábrázolja, úgy az pusztán közvetlen tükörképe annak a transzcendens, illetve szűkös szférának, ahol a német történelem évszázadokon át történni szokott, illetve a német polgár működni tudott. A kapitalizálódás transzcendens, a polgárság forradalmi aktivitása *nélkül* létrejött, mintegy „gondviselésszerű" módozatának megfelelően lesz a művészet magánügy, a szellem vagy az egyén magányos kalandja a német esztétikában — szemben az angollal vagy a franciával, amely (szép és hasznos, egyéni és társadalmi stb.) szembeállításával legalábbis „a modern állami állapotokkal" való „gyakorlati meghasonlást" tükrözi.

Ha pedig mindebből megértettük, hogy a konkrét életszféra nemcsak tárgya, hanem talaja is az adott, konkrét életfeladatoknak (itt: a német gondolatnak, művészetnek, politikának stb.), akkor sem okunk, sem jogunk, s főleg valóságalapunk nincs annak feltételezésére, hogy karakterjegyeitől a német munkásmozgalom mentes maradt.

*

Meg kell gondolnunk tehát, hogy az említett marxista esztéták nemcsak egy politikai mozgalom, hanem — e mozgalommal együtt — mindenekelőtt egy adott „történelmi gyerekszoba" neveltjei, és így kell felfigyelnünk most már bizonyos, domináns „korélmény" *tipikusan német* feldolgozására — nemcsak az említett, negatív szellemi irányzatok és nemcsak egy Lassalle, de még egy Mehring esetében is.

[7] *MEM*, 1. köt. 383. o.

Az új jelenség, melyre fel kell figyelnünk, a megvalósult s az ipari forradalommal valóságos burjánzásnak indult kapitalizmussal lép porondra, s pár évtized alatt fokozatosan Kelet felé is terjedve a lehető legdrasztikusabb realitásként véteti észre magát. A régi városok sokadalmát felváltó, modern *nagyvárosi tömeg* ez, mely a rendiség hierarchikusan tagolt közösségeivel és könnyen megkülönböztethető és identifikálható csoportocskáival szemben most ijesztően hatalmassá nőtt, alaktalan és titokzatos halmazatként áll a szemlélő elé.

Ennek az élménynek döbbenete — dekadens vagy egyértelműen reakciós gondolati és művészi vetületeiről most nem beszélve — a radikális angol, illetve francia gondolkodók, művészek körében a *humanitárius, utopikus* törekvések forrása — Németországban a *messianisztikus* törekvéseké. Ami amazoknál mint *a nincstelenség és a tulajdon, a hasznos és az erkölcsös, a termelés és az elosztás* stb. stb. ellentmondása jelentkezik, az a németeknél *vezér és vezetettek* ellentmondásaként. Ami ott a munka és a fényűzés, elembertelenedés és emberség, „pogány" és „keresztény" erkölcsiség (akár romantikus-szentimentális, elégikus-pesszimista, illetve utilitárius-naturalista felfogású, de mindenképpen *az anyagi élet valóságos ellentmondásában* gyökeredző) konfliktusa, az itt a vezető egyéniség *belső-morális konfliktusa*. Ami ott lényegében valamely *osztály tette* valamely osztályért vagy osztály ellen, az itt *a morál tette* az elvont „jó" vagy „rossz" ellen.

Nemcsak a marxi—engelsi bírálattal szemben védekező Lassalle válaszaiban, de a lelkes marxista Mehring naturalizmuskritikájában is kimutathatók e sajátosan német vonások. Ha Lassalle meglehetősen nyíltan kimondja, hogy véleménye szerint egy-egy „forradalmi" aktusnál egy-egy, az uralkodó osztályból támadt messiás áll a megváltandó, amorf tömeg élén, úgy ezt aránylag könnyen elintézhetjük azzal, hogy ezek egy jövendő renegát nézetei. De a becsületes és a munkásosztály ügye mellett mindvégig következetesen kitartó Mehring esetében nyilván szó sem lehet ilyesmiről. Csakhogy Zolát és Hauptmannt ő is főként a „messiások" félremagyarázásának vétkében marasztalja el. Kitartóan bírálja őket amiatt, hogy a munkásság politikai vezetőit, illetve politizáló rétegét nem megfelelő szimpátiával vagy egyáltalában sehogy sem ábrázolják — amennyiben műveik figuráiról valahol is szót ejt. „A polgári naturalisták" — írja egy helyütt — "úgy szocialista érzelműek, ahogy a feudális romantikusok polgári érzelműek voltak, nem jobban és nem kevésbé; számtalan kísérletezgetésüknél szent borzalommal tartózkodnak minden olyan művészi ábrázolástól, aminek a proletár felszabadulási harchoz a legtávolabbi köze is lehetne."[8] Másutt így ír: „. . . ezek pesszimisták, különösen Balzac, de Zola is, egészen legutolsó regényéig, amelyben valamilyen utópisztikus szocializmust hirdet. Zola már egy korábbi regényében is fellépteti Marx egyik kedvenc tanítványát és olyan zavaros beszédeket tartat vele, hogy látszik, minden kísérleti-tudományos módszere ellenére, Zola sohasem foglalkozott a tudományos szocializmussal . . . Remélhetőleg nem fognak félreérteni bennünket, mi nem az erfurti program elfogadását tartjuk a legfőbb esztétikai törvénynek, . . . de sajnálkozunk afelett, hogy a naturalizmus nem látja meg a proletár osztályharcot."[9]

Világosan követhető itt e megállapítások szembeszökő teoretikus naivi-

[8] Franz Mehring: *Irodalmi tanulmányok*. Athenaeum, 1950. 165. o.
[9] Uo. 184. o.

tásának (feudális romantika és modern naturalizmus, illetve Balzac és Zola egybemosásának), valamint a tényeket illető önellentmondásoknak alapvetően közös gyökere: *mű és mozgalom* összevetése *mű és valóságos élet* összevetése helyett.

Eleve ideologikus szemlélete miatt nem veszi észre Mehring, hogy nemhogy korrigálná, de *továbbtorzítja* a polgári radikalizmus „tömegélményét", nemcsak megismétli, hanem egyenesen megkettőzi az elvont-naturalisztikus látásmód hibáját: a „tömegegyén" absztrakciója mellé a „mozgalmi egyén" absztrakcióját is odaállítván. Olyannyira csakis *idealisztikus* absztrakcióiban otthonos, hogy nem veszi észre Zola *pozitivisztikus* jellegű absztrakcióit, és „a természet lapos másolását" véli felfedezni regényeiben. Nem azt tehát, amit az író valójában művel, ami hivatkozott „kísérleti tudományos módszerének" valódi lényege: az átlag absztrakciójának közvetlen megszemélyesítése.

A valóságos élet gazdagságához képest szűkös gondolkodásmódból következik „*a* rend" absztrakciója is: „Zola, a legjobb esetben is" — írja Mehring az idézett tanulmányban — „csupán megmentett egy ártatlanul elítélt embert, de . . . egy olyan osztály öntudatlan szolgálatában, amelynek osztálybíráskodása éppen olyan korhadt, mint az a katonai bíráskodás, amelynek Dreyfus esett áldozatul."[10]

A polgári alkotmány pozitív mozzanatai radikális *érvényesítésének* ez az összemosása polgári-reakciós *megsértésével*, citoyennek és burzsoának ez az azonosítása — valóban a „legjobb" romantikus német hagyományokra emlékeztet. Eredménye, mint látható, már itt is a haladó polgári mozgalmaknak ama lebecsülése, melynek tragikus következményeit, valódi nagyságrendjükben, majd a fasizmus uralomra jutása mutatja meg.

Absztrakciók: elvont „osztály-" és elvont „embereszmény" *Wahlverwandtschaftja* lebeg Mehring előtt akkor is, amikor — egyéb tanulmányaiban — még Shakespeare-rel szemben is Schillerre esküszik, és amikor általában a kanti morál- és ízlésesztétika valamiféle „szocializálásával" véli megvalósítani a marxista esztétikát.[11]

Valóban úgy fest tehát a dolog, mintha Mehring is — Marxszal szólva — „*csak a filozófiának a német világgal folytatott kritikai harcát* látta" volna, „és nem gondolta [volna] meg, hogy az *eddigi filozófia* maga is e világhoz tartozik és annak kiegészítése, ha csak eszmei is. Ellenfelével szemben kritikusan, önmagával szemben azonban kritikátlanul viselkedett . . ."[12]

*

Tudvalevő, hogy Marx és Engels szintén azonnal reagál a tömeg döbbenetes élményére — csakhogy kezdettől fogva olymódon, hogy nemcsak mint a lét természeti előfeltételeitől megfosztott osztálynak és aktív történelmi erőnek, nemcsak az új munkamegosztás megszabta valóságos szerkezetének és rétegeinek tekintetében tárja fel tényleges tagoltságát, igazi „architektúráját", hanem — éppen ezáltal — a *munkásegyén* konkrét tipikáját is a „hands" és a „tömeg" absztrakciójával szemben. E mechanikai, illetve szociológiai

[10] Uo. 185. o.
[11] Uo. Klasszikus és naturalista esztétika.
[12] *MEM*, 1. köt. 383—384. o.

„átlagolással" vitatkozva írja le Marx már egy igen korai jegyzetében: „De mit bizonyítanak ezek az *átlagok?* Hogy egyre inkább elvonatkoztatnak az emberektől, egyre inkább félretolják a valóságos életet és az anyagi, embertelen tulajdon elvont mozgását tekintik. Az *átlagszámok* az egyes valóságos egyéneken elkövetett formális szidalmazások, injuriák."[13] Éppígy tiltakozik kezdettől „*a* forradalmár" sematikus heroizálása ellen is. „Semmi sem kívánatosabb" — figyelmeztet a „pártvezető" elvont-idealizált ábrázolásának veszélyére egy 1850-es recenziójában —, „mint hogy azokat az embereket, akik a haladó párt élén álltak — akár a forradalom előtt a titkos társaságokban vagy a sajtóban, akár később hivatalos állásokban —, végre-valahára nyers rembrandti színekkel, egész elevenségükben ecseteljék. Az eddigi ábrázolások ezeket a személyiségeket sohasem festik le valóságos, hanem csupán hivatalos alakjukban: kothurnusszal a lábukon és dicsfénnyel a fejük körül. Ezekben az égiesített raffaeli képekben az ábrázolás minden igazsága elvész."[14]

Marxizmus és művészet különös „rokonszenve" bukkan elénk e néhány mondatos szemelvényekben ismét. Ismét a közös specifikum — a konkrét emberi — tagadásának alapján bizonyul valami egyszerre nem-művészinek és nem-marxistának — és ugyanakkor ismét megnyilvánul a materialista dialektika esztétikai vonatkozású illetékessége is. Annak feltárásával ti., hogy „a tulajdon elvont mozgását" követve, illetve az elvont politikumot vagy funkciót („a hivatalos alakot") megszemélyesítve „elvész az ábrázolás igazsága", Marx valójában meghatározta a *művészeti* naturalizmus *minden* válfajának *formai-tartalmi lényegét* is.

A kantianizmus marxi—engelsi bírálata, valamint az irodalmi „schillerizálásnak" az irodalmi „shakespearizálással" az utóbbi javára történő szembeállítása eléggé közismert. Ezért egyelőre csak puszta említésükkel zárjuk e néhány utalást, mellyel mindössze arra kívántunk rámutatni, hogy a mehringi esztétikának bizonyos lényeges, tartalmi vonásai — szerzőjük minden marxista igénye és szubjektív jószándéka ellenére is — mennyire egyszerre és közvetlenül feleselnek mind a művészettel, mind a marxi szemléletmóddal.

*

Mehring 1888-ban kezd a német szociáldemokrácia elméleti folyóiratában publikálni, akkor tehát, amikor Marx már öt éve halott és a marxi—engelsi írások tekintélyes része is megjelent (többek között Mehring szimpátiáját, a munkásmozgalomhoz való csatlakozását is kiváltva). És Mehring *nem* opportunista. Művészetkritikai munkásságában miért nem vette hát észre és miért nem használta fel zseniális elvtársainak konkrét esztétikai útmutatását, miért kellett mintegy az ő „fejük fölött" a kanti—schilleri esztétikához visszanyúlnia?

Válaszul mostmár nemcsak a „történelmi gyerekszobára" utalhatunk, hanem annak az adott „korélményben" való folytatódására is. Nemcsak a német kapitalizálódás közismert körülményeire („felülről végrehajtott" voltára), hanem a következményeként kialakult „társadalomlélektanra" is. Éspedig nemcsak e későnszületett polgárságnak a munkásmozgalomtól való rettegésére, hanem a munkásmozgalomnak ezzel szemben kialakult ama „történelmi vakságára" és történelmi mulasztására is, mely nem vette észre

[13] *Kéziratok*, 149. o.
[14] *MEM*, 7. köt. 257. o.

az objektív szövetségest az e kapitalizmustól elnyomott s hamar kiábrándult közép- és kispolgári rétegekben. Ilyenformán kialakult, szükségszerű elszigeteltsége azután szükségszerűen vezette el a német szociáldemokráciát a „felfelé való politizálás" szűkös ösvényeire: a reakciós német államéletben való „osztályképviselet" vállalásához az osztálybázis szélesítése *helyett*.

S hogy a munkásosztály történelmi küldetésének objektív egyetemessége és nemzetközisége a német szociáldemokrácia tudatában és gyakorlatában — a fenti, „hazai specifikum" következményeként — valójában mily kevéssé tudott gyökeret verni, hogy legbecsületesebb egyéniségei a *politikai következetességet* mennyire csak *morális síkon*, a szocializmus elvont eszményéhez való szubjektív hűség formájában tudják realizálni, azt éppen Mehring személyes sorsának és e mozgalom (és osztály) magatartásának összevetése példázza érzékletesen. Mindkettőt elég csak az első világháború relációjában megnézni: a párt és az osztály ekkor — a német imperializmus zászlaja alatt — hódítani vonult, a szembeszálló Mehring pedig (a hozzá hasonló kevesekkel együtt) a börtönbe.

*

A marxizmus megalapítóinak gyökeresen ellentétes töltésű, klasszikus rangú teljesítményéhez mind elméleti, mind politikai vonatkozásban nyilván hozzájárult, hogy nemcsak a zseni éleslátásával, de maguk választotta életformájukkal is korán emancipálták magukat a „hazai" gyerekszoba és a „hazai", illetve a pusztán egy országra korlátozódó „korélmény" e szűkössége alól, hogy forradalmi következetességgel és könyörtelenséggel utasították el maguktól minden megnyilvánulását. „Hogy e filozófiai vásári tülekedést" — írja Marx „a német ideológia" bírálatához hozzáfogva —, „amely még a tisztes német polgár keblében is jóleső nemzeti érzést ébreszt, kellőképpen méltányolhassuk, hogy szemléltethessük ennek az egész ifjúhegeli mozgalomnak kicsinyességét, helyi korlátoltságát, s nevezetesen a tragikomikus kontrasztot e hősök valódi teljesítményei és e teljesítményekről táplált illúziók között, ahhoz az szükséges, hogy az egész látványosságot egyszer olyan nézőpontról vegyük szemügyre, amely Németországon kívül fekszik."[15]

S hogy ez nem holmi „disszidens" kívülállás, a konkrétnak „távoli pillantással" való szem elől vesztése, azt bizonyítja az, hogy ennek az emancipálódásnak politikai oldala éppen a „hazai" aktuális harcokban való, mindenkori konkrét állásfoglalás, *részvétel;* „Az írói tevékenység minden objektumát" — emeli fel szavát Marx az őt is emigrációba kényszerítő „hazai" sajtóviszonyok ellen — „az *'igazság'* általános fogalma alá sorolják. Ha mármost eltekintünk még a *szubjektivumtól* is, vagyis attól, hogy egy és ugyanaz a tárgy a különböző egyénekben különbözőképpen tükröződik és különböző oldalait ugyanannyi különböző szellemi jellegzetességgé változtatja; vajon *a tárgy jellegzetessége* ne gyakoroljon semmilyen, még a legcsekélyebb befolyást se a vizsgálatra? Az igazsághoz hozzátartozik nemcsak az eredmény, hanem az út is. Az igazság vizsgálatának magának is igaznak kell lennie, az igaz vizsgálat a kibontakozott igazság, melynek szétszórt részei az eredményben egyesülnek. És vajon a vizsgálat módjának nem kell a tárgy szerint változnia? Ha a tárgy nevet, legyen a vizsgálat komoly, ha a tárgy kényelmetlen, legyen a vizsgálat szerény. Megsértitek tehát az objektum jogát, mint ahogy megsértitek a szub-

[15] *MEM*, 3. köt. 20. o.

jektum jogát. Az igazságot elvontan fogjátok fel, és a szellemet *vizsgálóbíróvá* teszitek, aki az igazságot szárazon *jegyzőkönyvbe veszi.*"[16]

Végül, ismét „a német ideológiáról" szólva, de egyben nosztalgiájáról, a korszerű „világöntudat" irányába való kitörési kísérleteiről is: „De még ha ez az elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. ellentmondásba kerül is a fennálló viszonyokkal, ez csak azért történhetik, mert a fennálló társadalmi viszonyok ellentmondásba kerültek a fennálló termelőerővel — ami egyébként a viszonyok egy meghatározott nemzeti körében azért is történhetik, mert az ellentmondás nem ebben a nemzeti környezetben, hanem eme nemzeti tudat és a többi nemzet gyakorlata között, tehát egy nemzet nemzeti és általános tudata között lép fel."[17]

A marxi—engelsi életmű e kitörés sikeres megvalósítása: a német „nemzeti tudat" leghaladóbb elemeinek „világöntudattá" emelése, mégpedig *a konkrét ember* ügyével való, tevékeny, forradalmi rokonszenv alapján.

*

Közismert, hogy ugyanez a forradalmi „rokonszenv", a mindenkori konkrét emberi ügyre irányuló éleslátás, ugyanez a „nem disszidens" európaiság jellemző Leninre is. Munkássága ennélfogva éppily konkrétan szembesíthető volna mind általában a Második Internacionálé, mind hazája „nem emancipálódó" munkáspolitikusainak sajátos, társadalmilag-történelmileg kialakult korlátaival — annál is inkább, mivel világtörténelmi akciórádiusszal ő maga tette ezt meg: szóban, írásban és három forradalomban. Még a szükségszerűség embertelen hatalmával szakadatlan szembeszállást sugárzó örökségét is éppoly felemásan veszik át, mint Marxét és Engelsét, és egy egész, hosszú perióduson keresztül egyenesen visszájáról: az adott „korélmény" abszolutizálásának, a szükségszerűség elfogadásának látják és láttatják az elmélet és a gyakorlat területén egyaránt.

Közismert továbbá, hogy éppen rá, a sematizáló absztrakciókkal szemben nemcsak ingerülten, hanem — amennyiben a munkáshatalom álarcát kölcsönzik ki — könyörtelenül fellépő Leninre hivatkozva változtatják át ugyane periódusban egy-egy pozitív vagy negatív politikai absztrakció merő allegóriájává a konkrét egyént.

Végül: túlontúl közismert az a paradoxia is, hogy a dogmatizmus éppen rá, a vallásos Tolsztoj epikai teljesítményét „az orosz forradalom tükrének" nevező Leninre hivatkozva kívánta (és kívánja) az objektív művészi tükörképet közvetlenül a művész szubjektív világnézetével azonosítani.

*

„Első pillantásra különösnek és erőltetettnek tűnhet fel, hogy a nagy művész nevét együtt említjük a forradalommal, amelyet nyilvánvalóan nem értett meg, amely elől szemmelláthatólag elzárkózott. Hogy nevezhető tükörnek az, ami szemmelláthatólag helytelenül tükrözi a jelenségeket? Csakhogy a mi forradalmunk rendkívül bonyolult jelenség; közvetlen végrehajtóinak és résztvevőinek tömegében sok olyan szociális elem van, amely ugyancsak nyil-

[16] *MEM*, 1. köt. 7. o.
[17] *MEM*, 3. köt. 32. o.

ványalóan nem értette meg azt, ami történt, ugyancsak elzárkózott a tulajdonképpeni történelmi feladatok elől, amelyek elé az események menete állította őket. És ha igazán nagy művésszel van dolgunk, a forradalomnak legalább egyik-másik lényeges oldalát tükröznie kellett alkotásaiban."[18]

És ezután következik a konkrét írói teljesítménnyel szembeni marxista álláspont megfogalmazása a konkrét marxista elemzés alapján: „Egyrészt zseniális művész, aki nemcsak páratlan képeket festett az orosz életről, hanem a világirodalmat is elsőrendű művekkel gazdagította. Másrészt — földesúr, aki Krisztusért rajong. Egyrészt — rendkívül erőteljes, közvetlen és őszinte tiltakozás a társadalmi hazugság és képmutatás ellen, másrészt — ‚tolsztojánus', vagyis megviselt hisztériás siránkozó, akinek neve — orosz intellektuel, s aki nyilvánosan meakulpázik ezt hajtogatva: ‚förtelmes vagyok, hitvány vagyok, de a magam erkölcsi tökéletesítésén munkálkodom: nem eszem többé húst és most rízsfelfújttal táplálkozom'. Egyfelől kíméletlenül bírálja a tőkés kizsákmányolást, leleplezi a kormány erőszakos akcióit, a bíráskodás és az államigazgatás komédiáját, teljes mélységében feltárja a gazdagság gyarapodása, a civilizáció vívmányai és a dolgozó tömegek nyomorának, elvadulásának és kínlódásának fokozódása közti ellentéteket; másfelől eszelősen hirdeti, hogy ‚ne szállj szembe a gonosszal' erőszakosan. Egyrészt a legjózanabb realizmussal leránt minden álarcot; másrészt hirdeti az egyik leghitványabb dolgot, ami csak van a világon, tudniillik a vallást . . . De a Tolsztoj nézeteiben és tanításaiban mutatkozó ellentmondások nem véletlenek, hanem azoknak az ellentmondásos viszonyoknak a kifejezői, amelyek az orosz életet a XIX. század utolsó harmadában jellemezték . . . Tolsztoj nézeteinek ellentmondásait nem is a jelenkori munkásmozgalom és a jelenkori szocializmus szempontjából kell megítélnünk (persze ilyen értékelésre is szükség van, de ez nem elegendő), hanem az előretörő kapitalizmus, a tömegek elszegényedése és földnélkülivé válása elleni tiltakozás szempontjából, aminek a patriarchális orosz faluban elkerülhetetlenül meg kell születnie . . . Tolsztoj eredeti, mivel nézeteinek összessége együttvéve éppen forradalmunknak mint *paraszti* polgári forradalomnak sajátosságait fejezi ki. Tolsztoj nézeteinek ellentmondásai ebben az értelemben valóban azokat az ellentmondásos viszonyokat tükrözik, amelyek közt forradalmunkban a parasztság történelmi tevékenysége végbement . . . Forradalmunkban, ha csak valamennyire is szervezetten, a parasztság kisebb része valóban harcolt ezért a célért, és egészen kis része kelt fel fegyveresen, hogy elpusztítsa ellenségeit, kiirtsa a cár talpnyalóit és a földesurak védőit. A parasztság nagyobb része sírt és imádkozott, töprengett és ábrándozott, kérvényeket írt és ‚szószólókat' küldött — éppen Lev Nyikolajevics Tolsztoj szellemében! . . . A tolsztoji eszmék visszatükrözik parasztfelkelésünk gyengeségét, fogyatékosságait visszatükrözik a patriarchális falu tehetetlenségét és az ‚iparkodó muzsik' megrögzött gyávaságát[19] . . . Tolsztoj kifejezte a forrongó gyűlöletet, a megérett vágyat a jobb élet után, a múlt lerázására irányuló vágyat — de

[18] Lenin *Összes Művei*, 17. köt. 192. o.

[19] Vö.: Ezer esztendő távolából,
hátán kis batyuval, kilából
a népségből a nép fia.

Hol lehet altiszt, azt kutatja,
holott a sírt, hol nyugszik atyja,
kellene megbotoznia.
(József Attila: *Hazám)*

kifejezte az ábrándozásban, a politikai nevelés hiányában, a forradalmi tehetetlenségben megnyilvánuló éretlenséget is."[20]

Mint látható: Lenin a „jelenségek helytelen visszatükrözésének" látszatával szemben a „helytelen jelenségek" valóságára utal vissza, és az adott történelmi múltból és jelenből (ama „gyerekszobából" és „kórélményből") vezeti le művész és modell „lélektanát": a konkrét életszférából a szóban forgó osztályok és rétegek magatartásmódjainak reális tipikáját. Politikai és történelmi elemzésében azonban nemcsak az „orosz helyzet", hanem az „orosz csoda" titkát is kideríti: mind a kései *orosz kapitalizmus*, mind a kései, *orosz kritikai realista regény* specifikumát tudniillik.

Annak feltárásával ugyanis, hogy egy kapitalista, sőt imperialista jellegű társadalmi rend nemcsak különböző anakronisztikus formációk *nyomait* őrzi, hanem a feudalizmus maradványaként mint *alapvető ellentmondást* hurcolja magával a megoldatlan *földkérdést* is, egyben feltárta az orosz kritikai realista epikának mind kompozicionális, mind karakterológiai jellegzetességét. Analízise alapján világossá válik egyfelől az, hogy miért szükségszerűen középponti szerkezeti eleme e regényeknek a meghatározó pénzviszonnyal sajátosan összebonyolódó parasztkérdés — ami széles, a nyugati kritikai realista regényben ismeretlen (nagyváros és falu problémáit egyszerre átfogó) társadalmi tablójukat magyarázza. Másfelől pedig megoldódik „a mély orosz lélek" rejtélye is, mint az egyszerre jelenvaló történeti tarkaság ellentmondásaiból fakadó, mély emberi zavarodottság.

A materialista dialektika módszerével operáló történelmi elemzésnek ez az esztétikai érvényessége megint annak a barátságosságnak fényét ragyogtatja fel, mely a transzcendenssé merevített kategóriák hideg és terméketlen világának hátat fordítva, művészetben és valóságban egyaránt: „a konkrét életszférák és valóságos életfeladatok" tájékán kutatja és leli fel a társadalmiságot és a politikumot.

*

Mindezzel pedig *A párt szervezete és a pártos irodalom* című cikk *nem szemben, hanem összhangban van*. Nincs ellentmondás a Tolsztoj- és e sokat hivatkozott másik Lenin-cikk között még akkor sem, ha kétségtelenül megállapítható, hogy ez utóbbi valóban nemcsak az újságírásra, hanem irodalmi műalkotásokra is vonatkozik: „Mi a lényege ennek az elvnek, a pártos irodalom elvének?" — olvashatjuk itt. — „Az, hogy a szocialista proletariátus számára az irodalom nem lehet egyes személyek vagy csoportok nyerészkedésének eszköze, sőt egyáltalán nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy. Le a pártatlan írókkal! Le az irodalmi Übermenschekkel! Az irodalmi munka legyen *része* az egyetemes proletár munkának, legyen ‚kereke és csavarja' egyetlen egységes, nagy szociáldemokrata gépezetnek, amelyet az egész munkásosztály egész tudatos élcsapata mozgat. Az irodalmi munkának a szervezett, tervszerű, egységes szociáldemokrata pártmunka alkotórészévé kell válnia."[21]

És ezután néhány sor azokból a mondatokból, melyben Lenin kifejti, hogy 1. semmiképpen sem sematizálásra, illetve 2. cenzúrára gondol: „ ‚Minden hasonlat sántít", tartja egy német közmondás. Sántít az enyém is, amikor az

[20] Lenin *id. mű* 195—198. o.
[21] Lenin *Összes Művei*, 12. köt. 94. o.

irodalmat csavarhoz, az eleven mozgalmat gépezethez hasonlítom . . . Nem vitás, az irodalmi munka tűri a legkevésbé, hogy gépiesen uniformizálják, nivellálják, hogy a többség uralkodjon a kisebbségen . . . Eszünk ágában sincs valamilyen kaptafa-rendszert hirdetni vagy azt hangoztatni, hogy a feladat megoldható néhány határozattal."[22] „Nyugodjanak meg, uraim! Először is, a párt irodalmáról van szó, és arról, hogy ezt az irodalmat a párt ellenőrzése alá helyezzük. Mindenki szabadon írhat és mondhat, amit akar, a legcsekélyebb korlátozás nélkül. De minden szabad egyesülésnek (többek között a pártnak) megvan a joga arra is, hogy kizárja azokat a tagokat, akik a párt cégérét párt-ellenes nézetek hirdetésére használják fel. Legyen teljes szólás- és sajtószabadság. De legyen teljes egyesülési szabadság is."[23]

Majd a polgári-*individualista* irodalom „szabadságáról": „Független-e ön, író uram, polgári kiadójától, polgári közönségétől, amely azt kívánja öntől, hogy pornográfiát nyújtson szóban és képben, s prostitúciót a ‚szent' színművészet ‚kiegészítéseként'? Ez az abszolút szabadság nem egyéb, mint polgári vagy anarchista frázis (mert az anarchizmus mint világnézet visszájára fordított polgári felfogás). Lehetetlenség, hogy valaki bizonyos társadalomban éljen és ugyanakkor független legyen ettől a társadalomtól . . . És mi, szocialisták leleplezzük ezt a képmutatást . . . — nem azért, hogy minden osztályjellegtől mentes irodalmat és művészetet teremtsünk (ez csak az osztály nélküli szocialista társadalomban lesz majd lehetséges), hanem azért, hogy a szabadnak hazudott, valójában azonban a burzsoáziához kötött irodalommal szembeállítsuk a valóban szabad, *nyíltan* a proletariátushoz kötött irodalmat."[24]

És végül a kommunista pártosságnak mint a valóban szabad irodalom *kritériumának* a meghatározása: „Ez szabad irodalom lesz, mert nem a haszon és a karrier, hanem a szocializmus eszméje és a dolgozókkal való együttérzés toboroz majd újabb meg újabb erőket soraiba. Ez szabad irodalom lesz, mert nem valamely életunt hősnőt . . . fogja szolgálni . . . Ez szabad irodalom lesz, amely az emberiség forradalmi gondolatának legújabb eredményeit megtermékenyíti a szocialista proletariátus tapasztalataival és eleven munkájával, amely állandó kölcsönhatást teremt a múlt tapasztalatai (a szocializmusnak primitív, utópisztikus formáiból való kifejlődését betetőző tudományos szocializmus) és a ma tapasztalatai (a munkás elvtársak mostani harca) között."[25]

*

Az idézett két cikk közötti összhang, amelyre fentebb céloztunk, röviden kifejezve abban áll, hogy Lenin éppúgy, ahogyan ott, itt is a vizsgálat tárgyának megfelelő „inherens mértéket" (Marx) alkalmazza — amennyiben ott a kritikai realizmus (sajátos, orosz tárgyiasulásának), itt *a szocialista realizmusnak objektív művészi elveit* fogalmazza meg.

E tény igazságát nem nehéz átlátnunk, amennyiben hajlandók vagyunk felismerni reális bizonyítékait:

1. Ha elfogadjuk bizonyítéknak, amit immár nemcsak a *Kommunista Kiáltvány*, mely először mondta ki, hanem a történelem is tanúsít napjainkban is ható érvénnyel, akkor látnunk kell, hogy a szocializmus és a kapitalizmus erőinek harca *korunk valóságának objektív, átfogó rendezőelve*, következésképp

[22] Uo. 94—95. o.
[23] Uo. 96. o.
[24] Uo. 97. o.
[25] Uo. 97—98. o.

a mai valóságban semmi „nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy".

2. Továbbá, ha esztétikai érvényességű bizonyítéknak elfogadjuk azt a tényt, hogy mintegy évszázadnyi idő óta — kezdetben rejtettebb, de azóta mind harsányabb nyilvánvalósággal — *meghatározó mozzanata* a szocializmushoz való világnézeti viszony *mindenféle* művészeti ábrázolásnak; ha az egész modern dekadenciában képesek vagyunk ráismerni a szocialista perspektíva fel nem ismerésének (vagy tagadásának), korunk kritikai realizmusának csúcsteljesítményeiben (Thomas Mann, Martin Du Gard, Hemingway stb. művében) pedig e perspektíva felismerésének és igenlésének tartalmi-formai következményeire, akkor kétségtelenül látnunk kell, hogy a modern valóságról alkotott művészi tükörkép *esztétikai minősége* „nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy".

3. Végül, ha további bizonyítéknak tekintjük, hogy a szocialista realizmusnak éppen világszínvonalú csúcsteljesítményeiről (Gorkij, Solohov, József Attila stb. művéről) mutatható ki *kivétel nélkül* a kommunista világnézet művészi alkotóelvvé fejlesztésének, a szocializmus melletti egyértelmű, „nyílt" és maradéktalan állásfoglalásnak az adott valóság *adekvát* tükrözésével való tényleges *szinkronja*, akkor megint csak nem lehet kétségünk afelől, hogy *a történelmi jövőt formáló erők jelenkori dinamizmusának* művészi ábrázolása végképp „nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy".

Ha pedig mindezek meggondolása után figyelembe vesszük, hogy Lenin azon irodalmat nevezi „pártos irodalomnak" s egyben *szabadnak*, „amely az emberiség forradalmi gondolkodásának legújabb eredményeit megtermékenyíti *a szocialista proletariátus tapasztalatával és eleven munkájával*", akkor feltétlenül világossá kell hogy váljék előttünk: Lenin egy ezzel objektíve *szinkronban* levő pártgyakorlatra gondol. A proletárpártnak ezt a minőségét mindenkor a legéberebben szem előtt tartó, a pártmunka szubjektív hibáit mindenkor kíméletlen kritikával és önkritikával feltáró Lenin a korszerű politikum lényegét valósítja meg e gyakorlattal — melyből újabb, döntő elvi-tartalmi mozzanata tárható fel a szocialista realizmusnak is. Az a mozzanata ti., hogy ez a realizmus is: *kritikai*. Csakhogy — polgári válfajával ellentétben — nem a polgári életszférát és a szocializmus elvont perspektíváját idézi fel, hanem ez utóbbi életszféráját és konkrét gyakorlatát. Következésképp (és ismét: az előbbivel szemben) egyfelől képessé válik az objektíve diadalmas, pozitív emberi erők konkrét, jelenkori ábrázolására, másfelől az itt fellépő negatív tendenciák, fogyatékosságok konkrét bírálatára (vö. például Fagyejev: *Tizenkilencen*).

A lenini követelmény ilyenformán magában foglalja a szocializmus mindenkori gyakorlatának tényleges dinamizmusában való, *adekvát, kritikai ábrázolását* — mind a politikum, mind az esztétikum vonatkozásában. Korunk sajátos „történelmi gyerekszobája" és domináns „korélménye", másrészt a szocialista realizmus remekeinek *és* paródiáinak példája tanúsítja, hogy ez a követelmény szintén „nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy".

*

Mindez azonban immáron lenini alkalmazásában is igazolja a materialista dialektika esztétikai illetékességét, tanúsítja *marxizmus—leninizmus és művészet* objektív rokonszenvét. És ez az objektív rokonszenv megint csak

sehol nem ütközik ki oly markánsan, sehol oly szemetszúró közvetlenséggel, mint éppen szubjektivisztikus tagadásának eseteiben. Mindennek nyilvánvalóan kínálkozó, mert nagyon is publikus példája a most elemzett Lenin-cikk doktrinér eltorzítása.

Ez, valamint a Tolsztoj-tanulmány közelebbi vizsgálata újra és meggyőzően demonstrálta számunkra, hogy a pártosságnak mint a pártdirektívák közvetlen igazolásának közismert sztálini—zsdánovi követelménye nemcsak „az objektum és szubjektum jogát" mindig a legminuciózusabb körültekintéssel tiszteletben tartó, a „szubjektum" fogyatékosságait az „objektum" kiválóságaitól, továbbá a gondolati és művészi reflexiót (még egyazon gondolati vagy műalkotás-objektumon belül is) pontosan megkülönböztetni tudó marxista forradalmáregyéniség teoretikus éleslátását laposítja prakticista szűklátókörűséggé. Nemcsak egy, az 1905-ös forradalom konkrét körülményeihez szabott publicisztikai nyelvezetet (például a „pártatlanság" mögé búvó, reakciós írókra célzó „pártatlan" jelzőt) merevíti transzcendens dogmává. Nemcsak a marxi—engelsi mű máig leghivatottabb tolmácsolóját és folytatóját állítja szembe e klasszikusok („elavultnak" bélyegzett) ide vonatkozó megállapításaival, hanem főként a pártosság objektív és — történelmi változataiban is — egyetemes kategóriáját törpíti valamiféle szubjektív és vadonatúj „szekta-kódexszé", s már ezzel is — akarva-akaratlan — „a proletariátus közös ügyétől független magánüggyé" degradálja *az emberiség ügyét* — akárcsak a burzsoá apologetika.

Közvetlen direktívákkal azonosítva, illetve merőben személyessé leszűkítve (az író szubjektív világnézetével azonosítva), e szemlélet nemhogy kiemelné és feltárná, de egyenesen kiiktatja és mintegy kívülről becsempészetté és ideologikusan beleerőltetetté teszi a valamennyi műalkotásban *objektíve* benne levő és egyenesen meghatározó jelleggel bíró, korszerű politikumot.

Ezzel pedig ismét: sem többet, sem kevesebbet nem mond, mint a burzsoá apologetika, mely a műalkotást szintén pusztán a szubjektum önkifejezésének, és a pártosság kategóriáját ugyancsak valamiféle „bolsevik találmánynak" tekinti.

A köztük levő „szimpátiát" ilymódon megszüntetve: ez a torzítás is egyszerre tagadja tehát mind a marxizmus—leninizmust, mind a művészetet.

*

De vajon tekinthetjük-e mindezt csupán „ideológiai beszüremkedésnek", vagy megmagyarázhatjuk-e „*a* dogmatizmus" puszta jelzőjével? Lenin például, 1918-ban így ír bizonyos torzulások helyes megítéléséről: „Elképzelhető-e egy többéves háború a hadsereg és a néptömegek *elvadulása* nélkül? Semmiesetre. Néhány évre, ha ugyan nem egy egész nemzedékre, kikerülhetetlenek egy többéves háborúnak ilyen következményei. De ezek a mi tokbabújt embereink, akik magukat . . . ‚szocialistáknak' nevezik, egy nótát fújnak a burzsoáziával, az elvadulás megnyilvánulásait vagy a háborús rendszabályok elkerülhetetlen kegyetlenségeit az elvadulásnak kivételesen súlyos eseteivel együtt a forradalomra hárítják — holott világos, mint a nap, hogy ezt az elvadulást az imperialisztikus háború okozta és hogy semmiféle forradalom nem szabadulhat meg hosszú harc nélkül, kegyetlen megtorlások sorozata nélkül a háborúnak *ilyen* következményeitől . . . Van könnyű és nehéz szülés. Marx és Engels, a tudományos szocializmus alapítói, mindig *hosszú szülési fájdalmakról* beszéltek, amelyekkel a kapitalizmusról a szocializmusra való átmenet elkerülhetet-

lenül jár. És Engels, a világháború következményeit elemezve, tisztán és világosan leírja azt a vitathatatlan és nyilvánvaló tényt, hogy az olyan forradalom, amely háború után következik és háborúval kapcsolatos (vagy még inkább — teszem hozzá a magam részéről —, amely háború idején tör ki s amely az őt körülvevő világháború közben kénytelen fejlődni és helytállni), hogy az ilyen forradalom — *különösképpen nehéz szülés esete* . . . A mi országunkra, melyet az események sodra egy időre a szocialista forradalom élgárdájává tett, hárulnak most a megindult szülési folyamat első szakaszának kiváltképpen súlyos kínjai. Minden okunk megvan rá, hogy a legnagyobb elszántsággal és abszolút bizalommal nézzünk a jövőbe, amely új szövetségeseket, a szocialista forradalomnak új diadalait hozza egy sor haladottabb országban."[26]

Csak Solohov *Csendes Don*jára kell gondolnunk mármost, hogy világosan lássuk: az adott valóság konkrét tipikáját, mint a szocializmus egy adott életszféráját és gyakorlatát, szintén tökéletesen egybevágón idézi fel a marxista forradalmár teoretikus és a szocialista realista művész.

Ha pedig ez adekvát tükörképekben ábrázoltakhoz hozzávesszük a történelmi valóság további tényeit: az első szocialista állam állandó fenyegetettségének, csaknem negyedszázados elszigeteltségének realitását, a nyugati szociáldemokrata pártok gyűlölködését, továbbá még azt is, hogy amúgy is elkésett gazdasági fejlődését háromszor akasztotta meg drasztikusan egy-egy vandál dúlás (háború, intervenció és fasizmus) ugyane periódus alatt, bizonyos fokig láthatóvá tettünk már néhány domináns „társadalompszichikai" tényezőt. A Lenin említette „abszolút bizalom" és „új szövetségesekre" számítás helyett a „szükséges bizalmatlanság" és a „kötelező éberség" doktrináját, a szocializmus építésének *arányában* éleződő osztályharc rossz antinómiáját, illetve burjánzásuk objektív táptalaját.

Vajon e doktrinák kialakulását és tartós uralmát, helyenként valóságos „népszokássá" válását nem táplálta-e lélektanilag ez az objektív „korélmény" legalább oly mértékben — de szerintünk sokkal jobban —, mint az esetleges szubjektív hibák, negatív szellemi „behatolások", illetve anakronisztikus „hazai" hagyományok?

Hiszen nemcsak a cárizmus és a megkésettség, de az élreugrás, a Nagy Október is hozzátartozik a Szovjetunió népeinek „történelmi gyerekszobájához". Gondolkodóinak tudatát nemcsak a konstrukciós perek, de két világtörténelmi győzelem és egy gigantikus építési folyamat konkrét „korélménye" is formálta, szubjektumai „lélektanához" az erő, nagylelkűség, töretlen emberi helytállás is hozzátartozik.

Konkrét, adatfeltáró kutatás nyilván kideríthetné, hogy pontosan miként vezettek e nehézségek a torzulások egy-egy konkrét lépcsőfokához, hogyan következett be az objektív kényszerűségeknek szubjektivisztikus meghosszabbítása, s következményeként hogyan tünedezett el lassan a lenini forradalmi humánum barátságosságának légköre.

*

Beható vizsgálat és analízis nyilván adatszerűen is feltárhatná, hogyan fejlődött ki történelemnek és politikának egyszerre fatalista és voluntarisztikus felfogása a fiatal szovjetállam említett, gazdasági, valamint kül- *és* belpolitikai (nemcsak a „pityeri" forradalmi proletariátus, hanem a különböző, helyenként

[26] Lenin *Művei*, 27. köt. 509. sk. o.

az „ázsiai" formát csaknem legkezdetibb állapotában őrző nemzetiségek lakta, óriási terület) kényszerűségeiből.

Csak a második solohovi műre *(Feltört ugar)* vagy Gladkov regényeire kell gondolnunk, hogy nyilvánvalóvá váljék: miként mutathatná ki egy ilyen analízis, hogy éhség, értetlenség, külső nyomás és belső ellenállás mily mértékben torzítja bürokráciává az adminisztráció objektív, lenini követelményét, s fordítja lassan az elhárítást a szovjet polgárok, kommunisták ellen — a nagyon is számos külső ellenség helyett. Továbbá azt, hogy a gazdasági Semmi sürgős megszüntetésének objektív követelménye hogyan állítja — egy világtörténelmi politikai tett után közvetlenül — az emberek elé szinte egyetlen „konkrét életfeladatként": a *társadalmi lét alapképletének* gyakorlati helyreállítását. Szegek kopácsolásának, kenyéradagok dekáinak gondját *és* közvetlen, manuális elvégzését jelöli ki az „emberi történelemhez" vezető első társadalmi formáció megteremtőjének, a tegnap ilymódon még világtörténelmi egyénné magasodott, kommunista forradalmárnak mint aktivitása *objektíve legfontosabb* terrénumát.

Könnyű átlátni, hogy „*a* termelés" és „a termelő egyén", valamint *a* gép eszményítése és a politizáló-töprengő egyéniség lebecsülése, sőt „gyanús", „kártevő" jelzővel való minősítése — ezen objektív kényszerűségek szubjektív abszolutizálása: gyakorlatban, elméletben és művészetben egyaránt.

*

A szocializmus első megvalósulásának konkrét *térbeli* meghatározottságai (nem világméretű volta) mellett további, „objektíve ködösítő" tényezőnek látszik az *időbeliségnek* az a mozzanata is, hogy a „megosztott tulajdon" (József Attila) hosszú évszázadai, évezredei után, és a világméretűvé fejlődött munkamegosztás viszonyai között, e *tulajdon* először lett *közös*, de — amint azt Marx előre látta[27] — egyelőre még csak *elvontan*.

Az egyének felett álló, s „kezdettől fogva megvalósulni akaró történelmi szubsztancia" (egyszerre voluntarisztikus *és* fatalista) tételezése a fenti torzításokban ilyenformán nem egyéb, mint a köztulajdon elvont formájának ideológiai vetülete, továbbá „istenítése" a köztulajdont „megszemélyesítő" vezetőben.

*

Könnyű átlátni, hogy „*a* termelés", „*a* gép", „*a* termelő" eszményítése és ezzel szemben a politizáló-töprengő-„okoskodó" egyéniség lebecsülése, sőt „gyanús", „kártevő" jelzővel való minősítése valójában nem más, mint az említett objektív kényszerűségek szubjektív abszolutizálása — gyakorlatban, elméletben és művészetben egyaránt.

*

Ezzel szemben viszont a „kezdettől megvalósulni akaró emberi szubsztancia" tételezése pusztán annyival „egyénibb", hogy a valóban minden egyén személyes tulajdonában levő (munkaerő- vagy pénz-)*áru* közvetlen megszemélyesítése. Ez a tételezés ilyenformán semmivel sem kevésbé ideologikus, mint az előbbi — „mindössze" egy megelőző tulajdonformációt tükröz, amelynek a konkrét egyénhez, cselekvése mindenoldalúságához ténylegesen éppúgy nincs, illetve potenciálisan sokkal kevésbé van köze.

A társadalmi hatósugarú, politikai aktivitást ugyanis annyiban zárja

[27] *Kéziratok*, 66. sk. o.

ki jobban, amennyiben *látszatával* leszereli: az állampolgárnak ama jogával ti., hogy „csináljon ricsajt" (József Attila). Nem kell a manipulált választási hadjáratok legális vagy az aranyifjúság illegális happeningjeire, hanem elég „csak" az emlékezetes, franciaországi diákmegmozdulásokra gondolnunk, illetve ezt az utóbbi „happeninget" is rendítetlenül átélő rendszerre, hogy világossá váljék: az egyén közvetlen önmegvalósításának jelszava még korántsem szorította ki az osztályharc közvetítő mozzanatának, a proletár osztálybázisnak és a konkrét forradalmi helyzetnek (a különös történelmi életszférából adódó, különös történelmi életfeladat egységének) marxista követelményét.

*

Mindez lényegileg megmagyarázza egyrészt azt, hogy miért abortívak és inadekvátak a marxista gondolat és művészet-elmélet ellenkező előjelű eltorzításának kísérletei is, másrészt azt, hogy mennyire elégtelen, ha pusztán a sztálini állam- és a zsdánovi művészetkoncepció puszta ellenhatásának tekintjük őket.

A marxizmusnak a freudizmussal vagy az egzisztencializmussal való összebékítési kísérletei, a „realista dekadencia" és a „mélylélektani materializmus" még csak nem is elsősorban a burzsoá elméletek közvetlen hatását, hanem alapvetően a pénzviszonyban elmagányosodott „én" közös nyugati „korélményében" való részvételt tükrözi. Ezt a részvételt természetesen fokozhatták és fokozták is a szocialista országokból érkező, bizonyos „hatások". De egyfelől ismét csak nem elsősorban az ott hosszú időn át uralkodó művészeti naturalizmus és esztétikai prakticizmus, hanem a gyakorlatnak ama negatívumai, amelyek alapjukat képezték, másfelől viszont mindennek türelmetlen és történelmietlen abszolutizálása: a politikai mindenhatóság fikciójának a politikai nihil fikciójára való, közvetlen átváltása.

Annak az — írásunkban remélhetőleg — bizonyított, objektív rokonszenvnek a megtagadása ez is, mely *az adott valósághoz, mint konkrét emberi totalitáshoz és ezért egymáshoz is* fűzi *mind a marxista, mind a művészi tükrözést.*

THE PECULIAR „*SYMPATHY*" OF MARXISM AND ART AND LITERATURE

L. Bizám

The paper suggests the existence of a peculiar *Wahlverwandtschaft* between Marxism and art and literature. It is a confrontation of true and pseudo-Marxist reflection of reality and art, i.e. the criticism of Marx and Lenin and that of Mehring and Zhdanov, as the moralising, voluntaristical distortion of the former ones. With the means of analyzing confrontation, the author proves the adequacy and, respectively, the inadequacy of the different texts quoted and examined and tries to find their historical motives, too.

О СВОЕОБРАЗНОЙ «*СИМПАТИИ*» МАРКСИЗМА И ИСКУССТВА

Л. Бизам

Статья занимается Wahlverwandschaft-ом марксистского и художественного субстанциального отражения. Главным образом меринговская и ждановская, морализирующая и волюнтаристская литературная критика сопоставляется с марксистским и ленинским отражением действительности, критикой искусства. Посредством текстового анализа доказывается адэкватность последних по отношению к морализирующим и волюнтаристским псевдомарксистским способам воззрения; далее очерчиваются конкретные исторические пружины искажений.

A fiatal Marx történetfelfogásának fejlődése a Rheinische Zeitung-periódusban. II.

ÁGH ATTILA

A falopásról szóló Landtag-viták

1842 őszén hármas fordulat játszódik le Marx munkásságában: kinevezik a *Rheinische Zeitung* főszerkesztőjének, formálisan is szakít a berlini Szabadokkal, Bauer csoportjával, végül pedig munkássága új irányt vesz a falopásról szóló cikk elkészítésével, a polgári társadalom vizsgálatával. A főszerkesztői állás önmagában tartalmilag nem volt jelentős, hiszen 1842 augusztusa óta már amúgyis döntő befolyással volt a lap szerkesztésére. A Bauer-csoporttal való elvi szakítás már korábban megtörtént, mint láttuk, már 1842 tavaszán megkezdődött, a formális szakításra akkor került sor, amikor az nyílt kenyértörésre vitte a dolgot, s ez — nem véletlenül — Marx szerkesztőségének s a lap novemberi válságának idejére esett. Anélkül, hogy e két mozzanatot lebecsülnénk — a továbbiakban részletesen bemutatjuk majd szerepüket Marx fejlődésében —, rá kell mutatnunk arra, hogy az adott szakasz alapvető, tartalmi fordulatát a falopásról írott cikk jelzi: ebben egy olyan változás indul meg, amely túljuttatja Marxot a hegeli államelméleten. Így ez az írás az, amely bizonyos cezúrát, viszonylagos választóvonalat jelent a *Rheinische Zeitung*-periódus markánsan megmutatkozó egységén belül.

Mint ismeretes, Marx öt cikkből álló sorozatban kívánta feldolgozni a Landtag-vitákat. A sorozat első két cikkének sorsáról előző tanulmányunkban már beszéltünk, a harmadik cikk az, amely a falopásról szóló Landtag-vitákat tárgyalja. Figyelemreméltó azonban, hogy az utolsónak tervezett két cikk is „gazdasági" kérdésekre irányul, nevezetesen a vadászattal kapcsolatos intézkedések, ill. a föld felparcellázása körüli vitára — Marx tehát már eleve készült gazdasági vonatkozások megtárgyalására. Persze igen lényeges, hogy ezt mikorra s milyen mértékűre tervezte. Nem véletlen, hogy a sajtó és a vallás hagyományos témáival kezdte a sorozatot, mint ahogyan az sem, hogy radikális társadalomkritikai módszerének következményeként előbb-utóbb fel kellett vetnie a magánérdek problematikáját. A marxi vizsgálódás tehát „felülről" „lefelé" haladt, a vallás problémájának megalapozását kereste a reális államéletben, majd miután ezt itt megtalálta, az államiság szférájának belső-immanens törvényszerűségeinek vizsgálata vezeti el őt mostmár a polgári társadalom belső törvényszerűségeinek analíziséhez. E rövid „menetrend" persze nem egyéb, mint absztrakció, csupán a fejlődés általános tendenciáját, irányát jelzi, hiszen Marx már kezdettől foglalkozott pl. az állam problémájával. A lényegi irányultság azonban kétségtelen, erről az is tanúskodik, hogy Marx „felülről" érkezve a polgári társadalom vizsgálatához először szükségképp ennek felszínét, jogi arculatát elemzi, s egyáltalán kezdetben — a hegeli tradícióknak megfelelően — számára a polgári társadalom *alapvetően* jogi vonatkozású szféra. Hogy azonban Marx idáig eljusson, ahhoz az

egész — általunk korábban vizsgált — marxi államelmélet szükséges volt, a szóban forgó cikk az ebből a felfogásból való első — valószínűleg korántsem tudatos — kitörési kísérlet. A jogi vonatkozásokra leszűkített vizsgálat után a polgári társadalom belső mozgásának elemzése szükségképp vezetett tovább, mélyült el egyre jobban, még ha ez közvetlenül nem is mutatkozott meg: a Landtag-sorozat utolsó két darabját minden bizonnyal el sem készítette, nyilván az 1843 elejére kiírt Landtag-választások nyomán összeülő új ülésszak már jobban érdekelte, mint az előbbi. A polgári társadalom vizsgálatát — a moselvidéki tudósító igazolására írt cikkében — folytatja és terjeszti ki; a két cikk ennyiben lényegileg szorosan összekapcsolódik.

Bevezetésül tehát le kell szögeznünk a falopásról szóló cikk sajátos kettőségét: egyfelől felveti a szociális-gazdasági problémákat, ugyanakkor viszont jogi korlátozottságukban, általában megmarad a hegeli államelmélet alapjain. Erről a kettősségről tanúskodik Marx saját megállapítása is. 1859 januárjában, *A politikai gazdaságtan bírálatához Előszavában* írja az alábbi sokat idézett sorokat gazdasági tanulmányainak kezdeteiről: „1842—43-ban, mint a 'Rheinische Zeitung' szerkesztője, kerültem először abba a kényszerhelyzetbe, hogy az úgynevezett anyagi érdekekhez hozzászóljak. A rajnai Landtag tanácskozásai a falopásról és a földtulajdon parcellázásáról, az a hivatalos polémia, melyet von Schaper úr, akkoriban a Rajna-tartomány főprezidense, a 'Rheinische Zeitung'-gal a Mosel-vidéki parasztok állapotairól megindított, végül a szabadkereskedelemről és védővámról folyó viták késztettek először arra, hogy gazdasági kérdésekkel foglalkozzam."[1] E marxi megállapítás elsősorban nem azért fontos számunkra, mivel maga is leszögezi azt a tényt, hogy a szóban forgó írásokban szerzőjük először foglakozik gazdasági kérdésekkel, hanem az, hogy az ezekkel való foglalkozás *kényszerítő* jellegét itt maga Marx szögezi le. A „kényszerhelyzet" kifejezés kettős tartalmú, egyrészt jelenti a filozófiai-jogi tanulmányaiból, elméleti fejlődéséből következő *belső*, másrészt a szerkesztői pozíciójából, társadalmi-politikai állásfoglalásából eredő *külső* kényszert.

Bizonyos fordulatot Marx már magában a cikkben is jelez. A Landtagviták harmadik részét ugyanis ezzel a tömör megállapítással vezeti be: „Most a földön folytatódik a játék." Ezt a megállapítást azonban nem szabad túlértékelnünk, korántsem arról van szó, hogy elvontabb problémák után reálisabbak következnek, a hierarchizálás minden bizonnyal éppen fordított: az „emelkedettebb" jogi-politikai kérdésekkel foglalkozó cikkek után most „földhözragadtabb" témák elemzésére kerül sor. Marx egyértelműen megfogalmazza, hogy számára a föld felparcellázása azért a döntő kérdés, mert tilalmában a föld paraszti *tulajdonjogának* korlátozását, a parasztok teljes *jogfosztottságát* látja. Ez mindennél világosabban mutatja Marxnál a jogi szempont dominanciáját, számára az — egyébként is jogi vonatkozásban vizsgált — „gazdasági" összeütközések másodrendűek a konfliktus jogi oldalával szemben. Ezért a falopás stb. csak a „voltaképpeni" kérdés előtt a Landtag „igazi természetének" érzékeltetésére bevezetésül bemutatott néhány hasonló „zsánerkép" egyike. A téma mellékes minősítését csak némileg enyhíti az a megjegyzése, hogy „Igaz, a falopási törvény, akárcsak a vadászati, erdei és mezei kihágásokról szóló törvény, nemcsak a Landtaggal kapcsolat-

[1] MEM 13. köt. Bp. 1965. 5. o.

ban, hanem éppannyira önmagában véve is megérdemelné, hogy vizsgálat alá vegyük."[2]

A téma valódi és a Marx által akkor neki tulajdonított jelentőségének kontrasztja magán a cikken belül is megmutatkozik. Egyfelől a cikk átfogó és terjedelmes fejtegetései éppenséggel azon formális jogi kérdés körül bonyolódnak, hogy a gallyfa elvétele lopásnak minősül-e vagy sem, ill. hogy lopásnak minősítése milyen ellentmondásokat vált ki az államiság szférájában, azaz az eszmefuttatás azokban a korábbi keretekben mozog, ahol a magánérdek — ill. a részérdek — és az állami-általános érdek konfliktusa politikai szinten már többször felvetődött. Másfelől azonban a polgári társadalom szférájában a magánérdek direkt formájában megmutatkozik mint anyagi érdek, s ez Marxot szükségképp — ha nem is előre megfogalmazott, tudatos szándékkal — továbbviszi vizsgálatában. Az ezzel kapcsolatos lényegesen új tartalmi mozzanatok vizsgálata előtt azonban a cikk konkrét szintjére, a már említett formális jogi elemzésre kell fordítanunk figyelmünket.

A lopás kategóriájának elemzése, határainak megállapítása a cikk közvetlen mondanivalója szempontjából lényegi jelentőségű. Ezért Marx már bevezetőül siet leszögezni véleményét: a gallyfa elvétele nem minősíthető lopásnak, mégpedig azért nem, mert csupán a fa vagy a vele *szervesen* összefüggő részeinek *mesterséges* eltávolítása — azaz a fa kivágása, az eleven ág lenyesése — lopás, ha azonban a szerves összefüggés már megszakadt közöttük — mint a rőzse esetében —, akkor szó sincs lopásról: „A gallyfaszedő csak végrehajt egy olyan ítéletet, amelyet a tulajdon természete maga mondott ki, hiszen ti csak a fát birtokoljátok, a fa viszont már nem birtokolja a lehullott gallyakat."[3] Határozott törekvés érezhető a cselekedetnek az objektív helyzet alapján való megítélésére, s ebben a vonatkozásban a lopás kérdése rögtön a cselekedet általános társadalmi-jogi megítélésének problémájává mélyül: „milyen objektív mértéket alkalmazzunk a szándékra, ha nem a cselekmény tartalmát és a cselekmény formáját?"[4] Ami pedig magát az objektív helyzetet illeti, Marx egyértelműen utal a társadalmiság belső, immanens törvényeire nevezetesen — a társadalmiság állami-jogi felfogásának megfelelően — „a dolgok jogi természetére", amelynek a jogrendszer, a tudatosan megfogalmazott törvények csak derivátumai: „Ezért nem lehet, hogy a dolgok jogi természete igazodjék a törvényhez, hanem a törvénynek kell a dolgok jogi természetéhez igazodnia." A dolgok jogi természete itt egyértelműen a társadalmi valóság, a társadalom ontikus szintje végső, objektív logikája, a folytatás azonban arra utal, hogy a kifogásolt visszájára fordulás megvalósul a szóban forgó törvényben: „Ha azonban a törvény egy olyan cselekményt, amely fakihágásnak is alig mondható, falopásnak nevez, akkor a törvény *hazudik* és a szegényember egy törvénybe foglalt hazugságnak az áldozata lesz."[5]

Miután jelezte, hogy létezik a dolgok jogi természetének megfelelő „valódi" jog, a továbbiakban Marx tisztázza a büntetőjog általános elveit: „Ha a bűntett fogalma megköveteli a büntetést, akkor a bűntett valósága megköveteli a büntetés bizonyos mértékét . . . A feladat az, hogy a büntetést

[2] MEM 1. köt. Bp. 1957. 110. o.
[3] Uo. 112—113. o.
[4] Uo. 113. o.
[5] Uo.

a bűntett valóságos következményévé tegyék. A bűntettesnek a büntetésben saját tette szükségszerű okozatát, tehát *saját tettét* kell látnia."[6] A büntetésnek tehát egyfelől a dolgok logikájából adódó objektív következménynek, másfelől a bűntett arányának megfelelő mértékűnek kell lennie — írja, s fejtegetéseiből egy jól átgondolt, az objektív társadalmi összefüggésekre épített jogrendszer tárul fel előttünk, amely a cikkben kontrasztként szolgál a fennálló rendszer „hazug" törvényeivel szemben.

Az általános érvek szintjéről a „hazug" törvény konkrét okainak elemzésére visszatérve világosan megfogalmazza, hogy a falopás és a fakihágás különbségéről folytatott vita nem egyszerűen formális jogi értelmezés kérdése, hanem társadalmi *érdekkonfliktus* megnyilvánulása: „De miről is vitatkozunk? A Landtag elveti ugyan a gallyfaszedés, a fakihágás és a falopás közti különbséget. Elveti a cselekmények közötti különbséget mint az egyes cselekmények meghatározóját, mihelyt a *fakihágás elkövetőjének érdekéről* van szó, de elismeri, mihelyt az *erdőtulajdonos érdekéről* van szó."[7] Vagyis a hivatalos jog azért „hazudik", hogy a tulajdonosok és nem-tulajdonosok érdekkonfliktusában az előbbiek érdekeit szentesítse, s ezzel a vizsgálattal Marx a magánérdeket tetten érte a legsajátabb terepén, közvetlen *hasznának* védelmében, *tulajdonosi* egzisztenciájában. Ezért hozott már az egyszerű témaváltás is komoly fordulatot a marxi rendszerben, hiszen míg a sajtó, az egyház stb. esetében a magánérdekek igen absztrakt, közvetített, látszatokba burkolódzó formában jelentek meg, addig szülőhelyükön, a gazdasági szférában közvetlen, nyers valóságukban mutatkoztak meg számára, a tulajdon, az érték, a haszon, a pénz stb. kategóriáiban: „A tulajdonnak ez a mértéke az *értéke* . . . Az érték a tulajdon polgári létezése, az a logikai kifejezés, amellyel először válik társadalmilag érthetővé és közölhetővé."[8] S a szülőhelyén rajtakapott magánérdekkel szemben szinte szárnyakat kap Marx elemzése, a magánérdek és az állam ellentétét mint „új" témát fedezi fel, olyan hévvel, lendülettel, erkölcsi felháborodással bocsátkozik bele a megtárgyalásába, mint még soha. Az erkölcsi felháborodás, a stílus ereje sokszor átlendítik őt a téma nehézségein, hiszen az elemzés alapvetően új mozzanata, az érdekkonfliktusoknak, valamint a magánérdek és az államiság ellentétének a tulajdon bázisukra való helyezése még inkább csak szándékolt, mint végrehajtott mozzanat. Ez az erőtől duzzadó, barokkos, dinamikus, sokszínű, elmélyült gondolati tartalma ellenére is közérthető és élvezhető marxi stílus minden bizonnyal nagy hatással lehetett az olvasóközönségre. Hosszú oldalakon keresztül gúnyolódik a „haszonlesés" „piszkos" és „szánalmas" mivoltán, „perbe száll" a „haszonlesés világnézetével", a „magánérdek szofista szellemével", az előadók „humánus frázisaival" stb. Az érdeket személyes tulajdonságokkal ruházza fel, mint egy gyűlölt ellenfelet: „az érdek még frázisokkal is fukarkodik", „az érdeknek nincsen emlékezőtehetsége", „Az érdek örök rögtönző, mert nincsen rendszere", „az érdek okoskodó mechanizmusában", „Az érdek ért hozzá" stb., stb. A stílusnak ez a felfokozottsága, ez a polemikus megszemélyesítés is hozzájárulhat ahhoz a látszathoz, mintha itt kezdődnék az érdek elemzése. E felfokozás és megszemélyesítés klasszikus példája az érdek és állam viszonyának a megfogalmazása: „Ez a logika, amely az erdőtulajdonos szolgáját állami tekintéllyé változtatja

[6] Uo. 114. o.
[7] Uo.
[8] Uo. 115. o.

át, *az állami tekintélyt átváltoztatja az erdőtulajdonos szolgájává*. Az államszerkezet, az egyes közigazgatási hatóságok rendeltetése — minden ki kell hogy forduljon valójából, hogy minden az erdőtulajdonos eszközévé süllyedjen és annak érdeke az egész mechanizmus meghatározó lelkeként jelenjék meg. Az állam összes szervei fülek, szemek, karok, lábak lesznek, melyekkel az erdőtulajdonos érdeke hall, les, mér, véd, fog és fut."[9]

A magánérdek és az állam ellentéte, azaz a magánérdektől eltorzult állam kérdéseinek tárgyalása során az elemzés sokáig már kitaposott úton halad. A magánérdek csak saját, leszűkített szféráján belül, a polgári társadalom keretei között jogosult, az államiság szférájában viszont ennek teljes eltorzulásához és visszájára fordulásához vezet. A magánérdek azonban — meghatározott, később elemzésre kerülő történelmi körülmények között — eleve magában rejti abszolutizálásának, az egész társadalmiságra való kiterjesztésének tendenciáját: az embereket „nem szabad . . . magánérdeketek szemével nézve . . . megítélnetek. A magánérdek azt az egy szférát, amelyben egy ember ellenségesen szembekerül vele, ennek az embernek az életszférájává teszi", mivel „az érdek kicsinyes, merev, szellemtelen és önző lelke csak egy pontot lát, azt a pontot, ahol megsértik".[10] Marx viszont — mint a korábbiakban többször kifejtette — az államiságban olyan szférába látja felemelkedni az embereket, ahol egymáshoz totálisan mint állampolgárok viszonyulnak, s leküzdik egyes, korlátozott, anyagi, az önző magánérdekhez tapadó viszonyaikat. Ez az alapvetően különböző állami viszony- és vonatkozási rendszer Marx ismert hasonlatával „idegrendszerként" ábrázolódik, melyben az egyén az egyes-anyagi vonatkozások bármely fordulata esetén sem veszíti el totális-állampolgári létezését. A lopás problémájára konkretizálva tehát úgy jelenik meg ez a marxi teória, hogy a magánérdek megsértője, a lopás elkövetője sem veszíti el állampolgárságát, nem kerül szembe az egész állammal: „Hát nem köti össze vele mindegyik polgárát ezer meg ezer idegszál, és szabad-e mindezeket az idegeket elvágnia, mert az egyik polgár a maga részéről *egy* ideget önhatalmúlag elvágott?"[11], „hiszen az állam önmagát amputálja, valahányszor egy polgárból bűnözőt csinál".[12]

Az adott elemzésben tehát nem arról van szó nagy általánosságban, hogy a magánérdek bevitele eltorzítja az államot, hanem igen konkréten az kerül tárgyalásra, hogy a magánérdekek konfliktusa a maga egészében az államiság szférájába emelődik, s maga az állam, a jogrendszer stb. az egyik fél, a tulajdonos eszközévé változik, s maga a tulajdonos ítél a törvény nevében a nem-tulajdonos felett: „A magánérdek . . . a legkorlátoltabb és legszűkösebb alakjában teszi magát az állami tett korlátjává és szabályává, amiből, az állam teljes lealacsonyodásától eltekintve, a másik oldalon az következik, hogy a vádlott ellen megmozgatják a legésszerűtlenebb és a leginkább jogellenes eszközöket . . ."[13] Az állam lealacsonyodásának e sokoldalú elemzése már önmagában véve is túllépi az eddigi analízisek kereteit és mértékét, s mint ahogy a részérdek alábbi elemzésekor látni fogjuk, már igen közel jár az *osztályállam* fogalmának kidolgozásához.

[9] Uo. 130. o.
[10] Uo. 121. o.
[11] Uo.
[12] Uo. 122. o.
[13] Uo. 126. o.

Marxnak az a követelménye, hogy az állam, a büntetőjog a fakihágás elkövetőjét is úgy vegye figyelembe, mint az erdőtulajdonost, mint állampolgárt, hiszen az összesség nevében lép fel: „Az államnak van bizonyos joga a vádlottal szemben, mert mint állam lép szembe ezzel az egyénnel. Közvetlenül ebből adódik az a kötelessége, hogy mint állam és állam módjára viszonyuljon a bűnözőhöz. Az államnak megvannak az eszközei arra, hogy olyan módon tevékenykedjék, amely éppúgy megfelel az állam ésszerűségének, általánosságának és méltóságának, mint az inkriminált polgár jogának, életének és tulajdonának . . ."[14] Nem egyszerűen valamiféle törvény előtti egyenlőségről van szó, nem a meglevő törvény ugyanazon mértékkel való alkalmazásáról — azaz formális jogi egyenlőségről —, ami Marx számára az államiság szférájában evidens, hanem magáról a törvény *tartalmáról*. Arról, hogy a közjog nem változtatható *magántulajdonná*,[15] pedig a tárgyalt esetben Marx szerint éppen ez történik: „A fatolvaj az erdőtulajdonostól fát vett el, de az erdőtulajdonos a fatolvajt arra használta fel, hogy *magát az államot* vegye el", tegye magántulajdonává.[16] Az állam eltorzulása tehát abban van, hogy a törvényt bármennyire helyesen alkalmaznák is *formálisan*, *tartalmában* már eleve a magánérdekek megtestesítője, s az egész jogrendszer a magántulajdon joga: „Mit ér az önzetlen ítélet, amikor a törvény önös? . . . A pártatlanság ez esetben az ítélet formája, nem pedig tartalma. A tartalmat a törvény előre megszabta."[17]

A marxi elemzésben, mint látjuk, korántsem csupán a tartalom és forma általános dialektikájának, kölcsönös feltételezettségének elemzéséről van szó — „a formának nincs értéke, ha nem a tartalom formája" —, hanem egy konkrét társadalmi problematika analíziséről: ahol a jogi forma a jogi tartalommal ellentétes, ennek nem kifejezésére, hanem *leplezésére* szolgál. Ezért először is azt követeli, hogy ha már a magánérdeket tették a jog alapjává és forrásává, akkor mondják ezt ki nyíltan, ne burkolják formális látszatokba: „Ha anyagilag jogunkba beviszik a magánérdeket, amely nem bírja el a nyilvánosság fényét, akkor hadd kapja meg a megfelelő formát is, a titkos eljárást, hogy legalább ne ébresszen és tápláljon veszedelmes, öntelt illúziókat."[18] A felszólítás persze irónikus, ha a törvényeket „titokban" már úgyis a tulajdonosok javára szerkesztették meg, akkor formálisan is „titokban" ítéljék el a magántulajdon megsértőit, ne a nyilvánosság előtt az egyenlőség látszatával. Marx persze tökéletesen tisztában van azzal, hogy itt objektív látszatrendszerről van szó, hiszen e problémát, a látszatban megragadó és a lényeget tükröző világnézet ellentétét, első publicisztikai írása óta állandóan vizsgálja. Tisztában van azzal, hogy a fennálló rend a saját védelmére objektív látszatmechanizmusokat alakít ki — vagyis Marx felismerte az ideológia keletkezésének és funkcionálásának alapvető összefüggéseit —, s éppenséggel ezen spontán ideologikus látszat leküzdését tartja publicisztikai tevékenysége központi feladatának. A közvélemény meggyőzésére, formálására, aktivizálására való közvetlen törekvés e cikkéből is lépten-nyomon kivehető, az adott vonatkozásban pl. így fordul az olvasóközönséghez: „Szerintünk kötelessége minden

[14] Uo.
[15] Uo. 140. o.
[16] Uo. 138. o.
[17] Uo. 144. o.
[18] Uo. 145. o.

rajnavidékinek és kiváltképpen a rajnai jogászoknak, hogy ebben a pillanatban fő figyelmüket a *jogi tartalomra* fordítsák, nehogy végül ne maradjon nekünk más, mint az üres álarc."[19] A radikális társadalomkritika funkciója éppenséggel a közvélemény átalakítása, az ésszerűtlenné vált valóság felmutatása és könyörtelen kritikája: a filozófia az ésszerűtlen valóság és az ésszerűség rendszerének e szembeállításán keresztül valósul meg.

A cikk pedig minden eddiginél radikálisabban és egyértelműbben mutatja meg a fennálló teljes eltorzulását és megsemmisítésének szükségességét. A rendi világ elemzése a magántulajdonon, a közvetlen anyagiságában érvényesülő magánérdeken, a haszon, a pénz stb. kategóriáin keresztül nemcsak jogilag-gazdaságilag konkrétabbá, hanem társadalmilag aktívabbá, támadóbbá válik. Marx már az első összefüggések megvonása után így konkludál: „Egész fejtegetésünk megmutatta, hogy a Landtag a végrehajtó hatalmat, a közigazgatási hatóságokat, a vádlott létezését, az állameszmét, magát a bűntettet és a büntetést a *magánérdek anyagi eszközeivé* alacsonyítja le."[20] E társadalmilag aktívabb-támadóbb álláspont elvi alapja az, hogy az eddig absztraktan értelmezett, *egyediségében* felfogott magánérdek és az államiság-*általánosság* konfliktusát új aspektusból, a *részérdek*, a különös közvetítésének szempontjából vizsgálja. Már a korábbi cikkekkel kapcsolatban is igyekeztünk differenciálni a *magánérdek* és a *részérdek* bennük megjelenő fogalma között. Ez azonban csak bizonyos tendenciák alapján volt lehetséges, hiszen a marxi elemzés ezekben az írásokban majdnem teljesen az *egyes*, a magánérdek vonalán folyt, a különös vagy a partikuláris kategóriája csupán elvétve utalt arra, hogy ez a magánérdek általában társadalmilag csoportokká szervezett formában jelentkezik, s csak a legritkább esetben egyes érdekként. Az egyes érdek problematikája azért volt központi Marxnál, mivel a társadalmi termelést még az egyes — kistulajdonos-kisárutermelő — egyének különálló tevékenységének fogta fel. A gazdasági konfliktusok közvetlen vizsgálatánál, a gazdasági és az állami problematika közvetlen szembesítésénél azonban egyértelműen megmutatkozott előtte, hogy a társadalomban a magánérdekek nem közvetlen egyediségükben jelentkeznek, hanem bázisuk, a tulajdon alapján különös érdekké, részérdekké szerveződve, s mint ilyenek kerülnek szembe az általános érdekkel. E tanulmányától kezdve kerül előtérbe a *magántulajdon*nak mint a magánérdek bázisának a problémája. Csak ezen a bázison, az osztályfogalom e társadalmi-gazdasági megközelítésével, azaz a társadalomban a tulajdonhoz való viszonyuk alapján különböző csoportok feltételezésével válhat egyértelművé s mutathatja fel a marxi társadalmi orientáció azt a különös érdeket, amelynek leküzdése egyértelműen szükséges a társadalom átalakításához.

Mindezek a megállapítások természetesen a konkrét konfliktusról szóló fejtegetésbe ágyazódnak bele. Marx sorra veszi a különböző rendeknek a fakihágás kérdéséről a Landtagon elhangzott hozzászólásait, majd összefoglalja a lényegüket: „Így szólott a *város*, a *falu* és a *hercegi rend*. Ahelyett hogy kiegyenlítenék a különbséget a fakihágás elkövetőjének a jogai és az erdőtulajdonos pretenziói között, nem találják ezt a különbséget eléggé nagynak. Nem az erdőtulajdonosnak és a fakihágás elkövetőjének a védelmét, hanem a nagy és a kis erdőtulajdonosnak a védelmét igyekeznek közös neve-

[19] Uo.
[20] Uo. 143. o.

zőre hozni."[21] Marx tehát világosan látja, hogy a „hazug" törvény alapja a tulajdonhoz kötődött magánérdek, mégpedig „közös nevezőre hozott" formájában mint a tulajdonosok közös különös érdeke: „Miért követeli meg a kis erdőtulajdonos ugyanazt a védelmet, mint a nagy? Mert mindketten erdőtulajdonosok. De vajon az erdőtulajdonos és az erdőkihágás elkövetője nem egyformán állampolgár-e?"[22]

A Landtag tehát a tulajdonosok érdekképviseleti szerve, akik az adott konfliktusban mint erdőtulajdonosok mutatkoztak meg. A rendi társadalom kritikája ezzel a felismeréssel elmélyül és radikalizálódik, a Landtag általános tevékenysége többé nem mint a magánérdek valami absztrakt oppozíciója mutatkozik meg az államisággal szemben, hanem mint közvetlenül jelentkező anyagi érdekek *szükségszerűen* kialakuló *képviseleti* formája: „Ha azonban itt világosan kitűnik, hogy a magánérdek az államot a magánérdek eszközévé akarja és kényszerül lefokozni, akkor hogyne következnék ebből, hogy a *magánérdekek* — a rendek — egy *képviselete* az államot a magánérdek gondolataivá akarja és kényszerül lefokozni? Minden modern állam, ha még oly kevéssé felel is meg fogalmának, az ilyen törvényhozó hatalom első gyakorlati kísérleténél kénytelen lesz felkiáltani: A te utaid nem az én utaim, és a te gondolataid nem az én gondolataim!"[23] Marx számára tehát természetes és szükségszerű, hogy a magánérdekek szervezete, képviselete magának alá akarja vetni az államot. Korábban — bár tételezte a rendek és a központi állam ellentétét, s az utóbbi oldalára állt — az absztrakt magánérdek alapján átlátta rendiség és államiság egységét a fennálló rendi államban, keresztény államban, észszerűtlen államban stb. Most viszont a magánérdekek konkrét, közvetlen vizsgálatakor még nem látja, hogyan vezethető el a szál az államig, azaz a körvonalaiban már jelentkező osztályállamot anyagi-jogi vonatkozásban még nem tudja szituálni. Így a fennálló ésszerűtlen állam és a konkrét anyagi érdekre törő rendi képviseletek között is marad természetesen distancia, amelyet a fentiekben úgy fogalmaz meg, hogy minden modern állam — itt valószínűleg a francia és angol stb. államra gondol —, ha nem is felel meg fogalmának, el kell hogy utasítsa a magánérdekeknek ezt a nyílt és szervezett jelentkezését.

A dolognak persze más vonatkozásai is vannak. Egyrészt a publicisztikai-politikaiak. Marx végül is újságcikket ír, amellyel befolyásolni akar, oda igyekszik hatni, hogy az államot leválassza a magánérdekek e képviseletétől. Cikke tele van erkölcsi imperatívuszokkal, felszólításokkal az államhoz, hogy cselekedjék ésszerűségéhez méltóan stb. A kíméletlenül támadott rendi világ és az állam elválasztása ebben az igen offenzív cikkben nem utolsósorban taktikai, a cenzúrával, a lap sorsával összefüggő célokat is szolgál — meglátjuk majd, hogyan utal különböző beadványaiban Marx állandóan az állam védelmezésének mozzanatára. Másrészt azonban el kell mondanunk, hogy az említett distancia magyarázatára sem a marxi fejtegetés bizonyos töredékessége és kidolgozatlansága — ami természetszerűleg következik abból, hogy a filozófiai összefüggéseket teljességükben egy-egy cikk keretében nem tudja kibontani, ill. nézetei maguk is fejlődnek, s bizonyos vonatkozásaikban „egyenlőtlenül" —, sem a publicisztikai-taktikai szempontok nem elégségesek.

[21] Uo. 125. o.
[22] Uo.
[23] Uo. 126.

Az egész radikális társadalomkritikai módszer fejlődéséről van itt szó, egy, a maga nemében absztrakt, szembeállítás feloldásáról. Marx ugyanis korábban feltételezte, hogy a dolgok aszerint polarizálhatók, hogy megfelelnek-e fogalmuknak vagy sem, hogy tehát „igazi" vagy „nem-igazi", ésszerű vagy ésszerűtlen államról stb. van-e szó. A követelmény a korábbiakban mindig az „igazi" stb. állam volt, amely az alapját képző absztrakció miatt elérhetetlen távolságba tolódott. A marxi politikai realizmus megkövetelte közvetlenebb és elérhetőbb célok felállítását, amelyek ugyanakkor elméleti síkon a mércéül szolgáló fogalom vagy eszme immanens tartalmát erősítik. Így nyer egy rugalmasabb társadalmi-politikai gyakorlat és immanensebb elmélet követelményeként 1842 őszén Marxnál különös hangsúlyt a „ha nem is felel meg fogalmának" kifejezés.

A fentiekben a gazdasági-jogi vonatkozások bizonyos konkretizálása tűnt szemünk elé. Korántsincs azonban még szó arról, hogy Marx a gazdasági szférát defetisizálná, a termelőpraxist ne csak „piszkos zsidó" formájában látná. Számára az anyagi érdek, szükséglet továbbra is alacsonyrendű, korlátozott mozzanatok, nem azt tartja természetesnek és szükségszerűnek, hogy az emberek társadalmi tevékenységét az anyagi érdekeik határozzák meg, hanem annak vannak szükségszerű következményei önmagukra, az államra stb., ha már emberek egy csoportja torzul el annyira, hogy anyagi érdekeit mindenek fölé helyezi. Az össztársadalmiság erkölcsi-jogi felfogása tehát megőrződik, s erről az alapról az erdőkihágás elkövetőjének anyagi megkárosítását, pénzbüntetését másodlagos mozzantnak tekinti emberi, erkölcsi-jogi mivolta megsértéséhez képest: „*Úgy tettek* tehát, mintha csak a pénz tekintetében akarnának az állam helyébe lépni, de a 19. §-ban ledobják az álarcot és nemcsak a pénzt . . . hanem az embert is maguknak vindikálják."[24]

Ebből az erkölcsi-jogi pozícióból eredően a humanizmus absztrakt vonásai változatlanul érvényesülnek, Marx az „embert" kívánja megmenteni nemcsak a konfliktus két általánosított résztvevőjének szembesítésében — „az embernek le kell győznie bennük (ti. az erdőtulajdonosokban — *Á. A.*) az erdőtulajdonost" —, hanem közvetve azáltal is, hogy a „különérdek" — vagyis osztályérdek — szervezetét és képviseletét, a Landtagot is arra szólítja fel, hogy térjen le a magánérdek bázisáról az általános érdek kedvéért: „Az országos rendekre törvényileg nemcsak a különérdekek képviselete van bízva, hanem a tartomány érdekének képviselete is, és bármennyire ellentmondó is a két feladat, összeütközésük esetén egy pillanatig sem volna szabad habozniok, hogy a tartomány képviselete kedvéért feláldozzák a különérdek képviseletét."[25] Maga is tisztában van a különérdek valódi arculatával, amelyet ideológiájának, a reakciós porosz állami romantikának bírálata kapcsán így vázol: „a különérdek nem ismer sem hazát, sem provinciát, nem ismeri sem az általános, sem a hazai szellemet. Szöges ellentétben azoknak a fantaszta íróknak a megállapításával, akik a különérdekek képviseletében eszményi romantikát, a lélek feneketlen mélységét és az erkölcsiség egyéni és sajátságos alakzatainak legtermékenyebb forrását óhajtják megtalálni, egy ilyen képviselet megszünteti az összes természeti és szellemi különbségeket azáltal, hogy helyükbe egy meghatározott anyag és egy meghatározott — neki rabszolgaian alávetett — tudat erkölcstelen, értelmetlen és lélektelen absztrak-

[24] Uo. 139. o.
[25] Uo. 146. o.

cióját emeli trónra."[26] A különérdek tehát a hazafias-romantikus frázisokkal szemben hazafiatlan, emelkedett szellemiség helyett földhözkötött anyagiság. A társadalmi szellemi különbségek és „természeti" rögzítettségük problémájára a rendi bizottság tárgyalása kapcsán részletesen kitérünk majd, most elsősorban az érdekel bennünket, hogy Marx a különérdeket mint az erkölcsi szubsztanciával, az állammal szükségképp szembenálló, erkölcstelen tényezőt mutatja be, amely a szellem helyett az anyag uralmát képviseli. Mindez a fetisizmuselmélet ismert összefüggéseire utal, melynek a fentiekben csupán azt a vonatkozását bontottuk ki, hogy a marxi államelmélet bizonyos ellentmondásossága szükségszerű: egyfelől tételezi a különérdek — osztályérdek — valódi, azaz „erkölcstelen" létezését, másfelől mégis „erkölcsi" tényezőkkel akarja feloldani. Ez a kollízió a cikk átmeneti jellegéből fakad, már látja bizonyos társadalmi vonatkozások anyagi-gazdasági determináltságát, de még nem látja az egész társadalomét, ezért a fenti, sajátosan eltorzult, elidegenedett formát sem tudja a társadalom anyagi-gazdasági mozgásában feloldani, hanem csak erkölcsi tényezőkben.

A cikknek ezt az átmeneti jellegét, köztes helyzetét a fentiekben felsorolt tényezőkön — tehát a radikális társadalomkritikai módszer hangsúlyának áthelyezésén, a tulajdon és az érdekek új típusú elemzésén s az anyagi-erkölcsi meghatározottság problémájának a fetisizmuselmélet keretein belül még megvizsgálandó kérdésén — túl egy újabb, a cikkben központi szerepet játszó probléma is mutatja. Marx eddig ugyanis a jognak két síkját tételezte fel — mindkettőt törvényekké kodifikált formájában —: az általánosság érdekeit, a dolgok jogi természetét kifejező „igazi" jogot, s a magánérdek—különérdek partikularitását képviselő „hazug", ésszerűtlen jogot. E jogrendszereket Marx külön-külön dialektikusan, dinamikusan fogja fel, kimondja, hogy a társadalom új állapotát új törvényeknek kell szabályozniok, de kettőjük között nincs semmiféle közvetítés, a különérdek az általánosságon belül nem lehet megengedett, *semmilyen vonatkozásban* sem lehet az általánosság kifejezője vagy közvetítője. A falopás kérdésében azonban Marx egy olyan sajátos helyzetbe került, amelyet a fenti polarizációval nem tudott megoldani, s így megjelent a két pólus között a közvetítő harmadik, jogi megfogalmazásban: a *szegények szokásjoga*.

Az új mozzanat — a szegények szokásjogával kapcsolatos fejtegetés — természetesen nem egy csapásra borítja fel az egész korábbi rendszert, először még csupán hic et nunc hozzátételként jelenik meg: az erdőkihágásokkal kapcsolatban a szegény osztályok számára kíván jogalapot, jogi segítséget nyújtani. Marx álláspontja továbbra is a szigorú általánosság közvetlen védelme, azaz — a hasznot kergető, „praktikus" erdőtulajdonossal szemben — „nem-praktikus", vagyis nem ismerhet el kodifikált jogot valamiféle anyagi részérdek védelmében, de elismerhet ilyen *szokást*, ha a legszegényebb osztályok érdekeiről van szó: „Mi nem-praktikus emberek azonban a politikailag és szociálisan kisemmizett szegények tömege számára igényeljük azt, amit az úgynevezett történelmi jogászok tanult és tanulékony szolgaserege mint az igazi bölcsek kövét feltalált, hogy minden tisztátlan pretenziót tiszta jogi arannyá változtasson."[27] A történelmi jogi iskolára való utalás egyértelműen mutatja, hogy tulajdonképpen kétféle szokásjog konfrontálódik itt, a tulaj-

[26] Uo.
[27] Uo. 115. o.

donosoké és a szegényeké, s Marx a történelmi meglétet, a pozitív fennállást és a szokás törvénnyé emelkedését — ezen iskolai eszközeit — csak az utóbbiak érdekében tartja jogosultnak: „A kiváltságosak úgynevezett szokásain a *joggal ellenkező szokásokat* értenek", s így születik meg az az anyagi részérdek, amely — bizonyos vonatkozásaira korlátozva ugyan — egybeesik az általános érdekkel: „Mi a szegénységnek vindikáljuk a *szokásjogot*, mégpedig olyan szokásjogot, amely nem helyi jellegű, olyan szokásjogot, amely minden országban a szegénység szokásjoga. Még tovább megyünk és azt állítjuk, hogy a szokásjog, természete szerint, *csakis* ennek a legalsó nincstelen és elemi tömegnek a joga lehet."[28] Marx tehát a legalsó társadalmi osztály elemi anyagi szükségletei kielégítése érdekében kivételt tesz általános rendszerében, s ha korlátozott keretek között is, de megteremti a jogosult különérdek szféráját.

Maga a szokásjog különben nehezen illeszthető bele a marxi társadalomképbe, amelyben az államiságra való koncentrálás feltételezi a kodifikált jogrendszer, a megfogalmazott törvények létét. Amikor tehát a gazdagok szokásjogait támadja, olyan oldalról támadja, hogy a szokásjog eleve csak különérdek kifejezője lehet: „Az előkelők szokásjogai *tartalmuknál* fogva ellenkeznek az általános törvény formájával. Nem lehet őket törvényekké formálni, mert a törvénynélküliség formációi. Amikor ezek a szokásjogok tartalmuknál fogva ellenkeznek a törvény formájával, az általánossággal és szükségszerűséggel, éppen ezáltal azt bizonyítják, hogy *szokásjogtalanságok* és ezért nem a törvénnyel ellentétben érvényesítendők, hanem mint a törvénnyel ellentétben állók eltörlendők . . ."[29] A szokásjog tehát nem illeszthető bele egy adott jogrendszerbe, nem létezhet a törvények mellett, hiszen ha tartalma jogosult, akkor fel kell öltenie a törvény, azaz az általánosság és szükségszerűség formáját: „Az ésszerű szokásjog az általános törvények korában nem egyéb, mint a *törvényes jog szokása*, hiszen a jog nem szűnt meg szokásnak lenni, mert törvénnyé alakult, de megszűnt *csak* szokásnak lenni."[30]

A szegények szokásjoga is ennyiben csak mint külső hozzátétel jelentkezhet, amely a maga átmenetiségében csatlakozik az ésszerű jogrendszerhez, hiszen egyetlen jogosultságát csak abban találhatja meg, hogy *történetileg* megelőzi a probléma törvénybeli rendezését: „A szokásjog mint a törvényes jog melletti *önálló terület* ezért csak ott ésszerű, ahol a jog a *törvény mellett* és rajta *kívül* létezik, ahol a szokás a törvényes jog *előlegezése*. A kiváltságos rendek szokásjogairól ezért szó sem lehet. A törvényben megtalálták nemcsak ésszerű joguk elismerését, hanem gyakran még ésszerűtlen pretenzióik elismerését is."[31] Marx tehát azt konstatálja az adott konfliktusban, hogy a szegények jogilag védtelenek, s ezért ideiglenesen elfogadja náluk a szokásjogot, „amely még nem érte el a törvény formáját", mint jogaik előlegezését, mint jogi védelmüket az adott konfliktusban: „a szegények szokásjogai a pozitív jog szokásával ellenkező jogok. Tartalmuk nem a törvényes formával ellenkezik, hanem éppen saját formátlanságával."[32]

Lényeges kérdés azonban — egyelőre még a jogi problematikán belül maradva —, hogy a szegények szokásjogainak törvényesítését a rendi világ

[28] Uo.
[29] Uo. 116—117. o.
[30] Uo. 117. o.
[31] Uo.
[32] Uo.

szellemében képzeli-e el, azaz mint egy önálló rend különérdekeinek megfogalmazását. Ezt a megoldást az augsburgi lappal folytatott korábbi polémiában élesen elutasította, s most, a probléma merőben új felvetésénél sem erről van szó. De arról sem — pedig vannak ilyen vulgarizáló tendenciák a fiatal Marx irodalomban —, hogy teljes mértékben a szegények oldalára állna, s minden vonatkozásban az ő érdeküket tekintené az általános érdeknek. A marxi osztálypártosság kérdésére még visszatérünk — hiszen nyilvánvalóan ez rejlik a jogi formulák mögött —, annyi azonban bizonyos, hogy Marx nem egy újabb különérdeket akar kodifikálni a többi osztályé *mellett* vagy velük *szemben*, hanem csupán arról van szó, hogy a különérdeket az elemi létfenntartás szempontjából elismeri, s az általánosság keretei közé beillesztendőnek tartja, mégpedig a szegény osztály helyzetének rendezésével.

Marx a szokásjog előzményeit fellelte a germán jogrendszerekben, amelyeket pozitívan említ, s bírálja a felvilágosult jogrendszereket, amelyek negligálják. Azaz a szokásjog kérdésének történelmi vizsgálatára törekszik, ami előlegezi, s egyben helyettesíti a polgári társadalom belső törvényszerűségének elemzését, a szegény osztályok létének magyarázatát. Mégpedig maga a *tulajdon*nal kapcsolatos szokásjog válik történelmi elemzés tárgyává; Marxnál a magántulajdon nem abszolutizálódik történelemfeletti emberi attribútummá, hanem a köztulajdon és magántulajdon egymásba való átmenetének történelmi dialektikájában mutatkozik meg. A szegények szokásjogát a középkorból, a köztulajdon és magántulajdon korai differenciátlanságából eredezteti: „a szegények minden szokásjoga azon alapult, hogy bizonyos tulajdonnak ingadozó jellege volt, amely határozottan magántulajdonná, de határozottan köztulajdonná sem tette ezt a tulajdont; a magánjog és a közjog bizonyos elegye volt ez, amely a középkor összes intézményeiben fellelhető".[33] Marx tehát tudatában van a köztulajdon magántulajdonná átalakulása történelmi folyamatának s középkori sajátos átmeneti fázisának, és a továbbiakban szükségszerűnek ítéli a középkori kettősség felbomlását. A „törvényhozó értelem" további tevékenységét úgy írja le, mint az elvont magánjog elvének — a római minta alapján való — következetes végigvitelét, azaz a „törvényhozó értelem" egyfelől mindenkit egyformán a polgári társadalom szférájába utalt, másfelől megszüntette a tulajdonhoz kapcsolódó állami kiváltságokat.

Maga a polgári társadalom is történelmi kategóriaként szerepel itt, tulajdonképpen valódi genezisét írja le Marx, amikor a tulajdon „kalandos" jellegűről „polgárira" való átmenetét fejtegeti. Annak a rendi rendszernek a felbomlására utal, ahol a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hely egyben az államisághoz való meghatározott, rögzített helyzetet is jelentett, míg a továbbiakban ez az egybeesés megszűnt, s a polgári társadalom és a politikai állam szférája határozottan elvált egymástól. (E történelmi folyamat marxi értékelésére a hegeli jogfilozófia kritikája kapcsán még részletesen visszatérünk.) A köztulajdon megszüntetése ebbe a pozitív folyamatba illeszkedik bele Marx szerint, hiszen egyben a monopolizált állami-társadalmi státusok megszűnését is jelenti. A köztulajdonhoz kapcsolódó szokásjognak a szegények vonatkozásában mégis fenn kell maradnia, de ezt nem tudja történelmileglényegileg indokolni, csak egy — meglehetősen mesterkélt és erőszakolt — analógiával támasztja alá: „vannak a tulajdonnak olyan tárgyai, amelyek

[33] Uo. 118. o.

természetüknél fogva sohasem ölthetik az előre meghatározott magántulajdon jellegét, amelyek elemi lényegüknél és véletlenszerű létezésüknél fogva a foglalási jog tárgyai lesznek, tehát azon osztály foglalási jogának tárgyai, amely éppen a foglalási jognál fogva minden más tulajdonból ki van rekesztve, amely a polgári társadalomban ugyanazt a helyzetet foglalja el, mint ezek a tárgyak a természetben".[34] E természeti analógia — ahogy korábban a lopás értelmezése kapcsán is — határozottan utal arra, hogy Marxnak kevéssé van még tudomása a polgári társadalom mozgástörvényeiről. A szegény osztályokban nem a polgári társadalom struktúrájának szükségszerű elemét, hanem — mondhatni — szervetlenné vált kiegészítését, nem-organikus tartozékát látja. Ezért a természeti párhuzamot a továbbiakban még ki is élezi: „Maga a természet a száraz, a szerves élettől elválasztott, letört vesszőkben és ágakban . . . mintegy a szegénység és a gazdagság ellentétét fejezi ki . . . Az emberi szegénység érzi ezt a rokonságot és ebből a rokonságérzetből levezeti tulajdonjogát, s ezért ha a szerves természeti gazdagságot a tulajdonos előre biztosított osztályrészének tartja fenn, akkor a természeti szegénységet a szükségnek a véletlentől függő osztályrészeként követeli."[35]

Az így kiélezett természeti párhuzam már-már annak a veszélyét rejti magában, hogy a szegénység—gazdagság társadalmi ellentéte — miként természeti alapjuk — öröknek tételezhető, s ezen belül, a szokásjog elismerése formájában, a nincstelenségre kárhoztatott alsóbb osztályoknak csupán támogatás jusson. Marx szándékával az ilyen értelmezés természetesen merőben ellentétes, mindenesetre lehetősége a probléma megoldatlanságára utal. Nem tudja elhelyezni és megindokolni az általa kialakított állam- és társadalomfelfogásban a szegény osztályok létét, ezért olyan csoportnak ábrázolja, amely nem is foglal helyet a társadalmi struktúrán belül, hanem valamiféle belőle kiszorult vagy még bele sem jutott, a történelmi folyamat mellett egzisztáló természeti mozzanat. Ezért nevezi „elemi" osztálynak, amelynek jellegzetes tevékenysége a gyűjtés: „A *gyűjtésben* az emberi társadalom elemi osztálya mint rendező lép szembe az elemi természeti erő termékeivel" — írja még a természeti analógia keretein belül maradva, amely természeti analógiából egyértelműen következik a szegény osztályok „társadalmonkívüliségének" konklúziója: „a *szokásjog* formája itt annál is inkább természetes, mert *a szegény osztálynak a létezése maga is* eddig csak a polgári társadalom *puszta szokása*, amely a tudatos államszerkezetben még nem talált megfelelő helyet".[36]

A formálódó osztálypártosság új szempontokat ad a marxi radikális társadalomkritikának, megrendíti elvont kiindulópontjait, átrendezi a marxi humanizmus még absztrakt mozzanatait. Erjedés és átértelmeződés indul meg a polgári társadalom, az állam fogalmaiban, lényegesen új megvilágításban merül fel az érdek, a tulajdon, a haszon stb. problematikája.

A továbbiakban a falopásról szóló cikk elméleti bázisául szolgáló kora fetisizmuselméletet kell megvizsgálnunk, amelyet Marx a legrészletesebben itt tárgyal, a polgári társadalom belső problémáinak felvetése kapcsán. Hogy a korai marxi fetisizmuselmélet e cikkben van a legszembetűnőbben jelen, annak nyilvánvaló oka a cikk anyagi-gazdasági orientáltsága. Az ember által kialakított anyagi-természeti világ uralma az ember felett — azaz a legáltalánosabb értelemben felfogott fetisizmus — itt a legközvetlenebbül fogal-

[34] Uo. 119. o.
[35] Uo.
[36] Uo. 120. o.

mazódik meg, a haszonlesés és az érdek útjait a gazdasági szférában nyomon követve. Hiszen maga a kiinduló konfliktus, a fakihágás, olyan konfliktus, amelyet egy anyagi-természeti tárgy, a *fa* határoz meg, s a fa uralja mindkét fél gondolatvilágát és tevékenységét. A fa-fetisizmus mint alapvető mozzanat vonul végig az egész marxi fejtegetésen, a fa hoz törvényt az erdőtulajdonoson keresztül — ismételgeti Marx refrénszerűen.

Itt látszik csak meg teljes egyértelműséggel, hogyan jellemzi Marx az elidegenedés egész társadalmat átfogó jelenségeit mint fetisizációt. A Landtag tevékenységét úgy jellemzi, hogy bármikor kész „fiatal fák jogáért ledönteni az emberek jogát", vagyis a „hazug" jogrendszer nemcsak a magánérdekeknek megfelelő, hanem egyben azokon keresztül anyagilag-tárgyilag determinált és antihumánus is, ezért e jogrendszer következtében „a fabálványok győznek, és az emberáldozatok hullanak!"[37] Számos vonatkozásban felbukkan, hogy az embereket „piszkos anyagi érdekeiken" keresztül az anyagi-tárgyi világ mozgatja, cselekedeteikben ennek „akarata" érvényesül, s maguk az emberek nem egyebek, mint ezen akarat végrehajtói és megtestesítői. Ez azonban nemcsak az erdőtulajdonosra áll, akin keresztül a fa hoz törvényt — és nemcsak, mint másutt többször is elmondja, a földtulajdon és tulajdonosa viszonyára —, hanem az egész államgépezetre: az „erdőtiszt a fa megszemélyesített védőszelleme"[38] stb. Ez az egyoldalú anyagi-tárgyi determináltság mutatkozik meg abban is, ahogyan az erdőtulajdonos a fakihágás tényére reagál: „Csak a bűnös érzéki oldala érdekli őt, a cselekmény bűnös lényege azonban nem az anyagi fa elleni támadás, hanem a fa állam-ere, a tulajdonjog mint olyan elleni támadás . . ."[39] Vagyis az erdőtulajdonos a fakihágást csak érzéki-anyagi szempontból ítéli meg, s nem állampolgárként a tulajdonjog általános biztosításának szellemében. Ebből az egyoldalúságból adódik, hogy az „anyagi" fa — az erdőtulajdonoson keresztül — nem elégszik meg a pénzzel, a büntetéssel, hanem a vétkes fél feletti rendelkezést teljes egészében magának vindikálja, azaz az egész embert akarja alávetni magának,[40] magát az embert akarja tulajdonává, jobbágyává tenni.[41] Marx ezt a társadalmi állapotot, amelyben a szolgaság, az, hogy az egyik ember a másiknak a tulajdona az egyes emberek születési-testi adottságaiként funkcionál, már korábban is a fetisizmus legkiélezettebb, legjellegzetesebb formájának tekintette.

Előttünk áll tehát az egész társadalmiság alapjául szolgáló jogrendszer, amelyet a fetisizált magánérdek, az anyagi-érzéki álláspont determinál, s amelyet Marx ezért „anyagi jognak" nevez és a kínai joggal hoz párhuzamba, s amelynek alapvető jellemzője éppen az a fetisisztikus viszony, hogy „fa és fabirtokos mint olyan törvényt hoz".[42] Ennek az anyagi jognak a világnézetét — amely élesen szemben áll az államiság erkölcsi-politikai szemléletével — tekinti Marx materializmusnak: „Ez az *elvetemült materializmus* . . . közvetlen következménye annak a tanításnak, amelyet a 'Preussische Staatszeitung' hirdet a törvényhozónak, hogy ugyanis egy fatörvényben csak fára és erdőre kell gondolni, és az egyes anyagi feladatot *nem politikailag*, azaz nem az egész államésszel és államerkölccsel való összefüggésében kell megoldani."[43] Nem

[37] Uo. 112. o.
[38] Uo. 123. o.
[39] Uo. 137. o.
[40] Uo. 139. o.
[41] Uo. 140. és 142. o.
[42] Uo. 145—146. o.
[43] Uo. 146—147. o.

véletlenül említi itt Marx a *Preussische Staatszeitung*ot. Ezzel a hivatalos lappal mint a reakciós állami romantika fő képviselőjével már a sajtószabadságról szóló Landtag-vitákról írva is polemizált. Fejtegetésének konklúziója ott a materializmus és spiritualizmus ellentétes végleteinek kölcsönös feltételezettsége és egysége. A fetisizmuselmélet szellemében azonban a materializmus, az önző anyagi érdek az eredeti mozzanat, a spiritualista-romantikus forma csak a — bár szükségszerű — látszata. Marx ideologikus látszatok nélkül, közvetlen meztelenségében mutatja meg, hogy az anyagi érdekek által vezérelt embernek, a haszonlesőnek „az embertelenség, egy idegen anyagi lény, a legfelsőbb lénye".[44] Ez a megállapítás a *Harsona* következtetéseit idézi fel, s megmutatja nekünk, hogy 1842 eleje óta a marxi gondolkodás a fetisizmuselmélet, valamint az anyagi-szellemi szükségletek ellentétének sajátos felfogása, továbbá a radikalizált panteista idealizmus keretein belül fejlődött, ahogy ezt a sajtószabadságról írott cikkben részletesebben megvizsgáltuk. Az anyagi szükséglet a marxi rendszerben a polgári társadalom vizsgálatának megkezdésével még nem változtatta meg a helyét, tartalmát, de már önmagában véve az a tény, hogy a fenti, formája szerint feuerbachiánus tézis reális történelmi-gazdasági elemzés tárgyává válik, jelzi, hogy a fejlődés tendenciája szükségképp a gazdasági szféra további „defetisizációjára" irányul, s hogy a marxi rendszer magában hordja dinamikájának, továbbfejlesztésének követelményét.

A falopásról írott cikk tehát minden eddiginél világosabban és egyértelműbben tanúsítja, hogy a *Rhenische Zeitung*-periódusban a marxi gondolkodás mindenekelőtt a fetisizmuselmélet alapján fejlődött, ezt az adott probléma kapcsán a cikk zárósoraiban maga Marx is megfogalmazza: „A *kubai vademberek* az aranyat a *spanyolok fétisének* tartották . . . vajon a *fát* nem tartották volna-e a *rajnavidékiek fétisének*?"[45] S hogy a marxi elemzés ennek az elméletnek értelmezésén belül halad, mutatja Marx utalása is a következő, a vadászati tilalomról írandó cikkére, amely minden bizonnyal nem készült el: „De a következő ülés kioktatta volna őket arra, hogy a fetisizmussal össze szokták kötni az állatimádást, és a kubai vademberek a *nyulakat* dobták volna a tengerbe, hogy az *embereket* megmentsék."[46] A fetisizmus elmélete az adott szakaszban azonban nemcsak általában a történelem mint a természeti korlátozottság leküzdése sajátosan ellentmondásos formájának marxi értelmezése, hanem ezen belül konkrétan a történelem *menetének* megragadására irányuló kísérlet is. A cikk ez irányú fejtegetései határozottan alátámasztják és kibővítik a sajtószabadságról írott cikk kapcsán mondottakat.

Először is fel kell vetnünk azt a hipotézist, hogy Marx a falopásról írt cikkben feltételezi az ember „természettörténetét", amint erre pl. az előkelőségek szokásjogait elvitatva, az eredeti, „állati" egyenlőtlenséget felidézve utal: „Születésük dátuma arra az időszakra esik, amelyben az emberiség története a *természettörténet* részét alkotta, és, igazolva az egyiptomi mondát, valamennyi isten állatalakot öltött."[47]

Bizonyos absztrakt-spekulatív részmozzanatok ellenére, amelyek egyrészt filozófiai rendszere, másrészt a szaktudományok kidolgozatlanságából

[44] Uo. 122. o.
[45] Uo. 147. o.
[46] Uo.
[47] Uo. 115—116. o.

fakadnak, s arra kényszerítik őt, hogy bizonyos vonásaiban spekulatív rendszerből egyes kérdéseket absztraktan dedukáljon — a természeti korlátozottság leküzdésének e korai, „állati" szakasza Marxnál semmiképp sem jelenti az állati-természeti törvények, azaz egy alacsonyabb mozgásforma bevitelét a társadalomba. A két szféra sajátos átmenete nála nem a természet-, hanem a társadalomtörténet keretei között megy végbe, nem arról van szó, hogy a biológiai-állati mozgástörvények érvényesülnek a társadalomban, hanem arról, hogy az emberiek torzulnak, „állatiasodnak" el. Az „állati" mozzanatok felmutatása a fetisizmuselmélet keretein belül mély tartalmi párhuzam a biológiai lét és a társadalmi lét ellentmondásossága mint mindkettőjük külsődleges anyagi-tárgyi determináltsága között, ugyanakkor mint analógia a kifejtés eszköze is. Ennek kapcsán persze megmutatkoznak a marxi emberi lényeg koncepciójának bizonyos gyengéi, elsősorban teleologikus mivolta is, hiszen a hangsúly azon van, hogy az ember megjelenésével az emberi lényeg, még ha csupán mint potenciálisan jelenlevő is, de már adott, hogy a történelemben és a történelemmel az ember mindinkább elsajátítja a lényegét, s az ellentmondás az eleve feltételezett emberi lényeg és valóságos hiánya között addig nem is oldódhat fel, amíg a marxi emberi lényeg felfogás a munkakoncepció talajára nem helyeződik, s így nem adja meg az elidegenedés, az emberi lényeg kialakulása szükségszerűen ellentmondásos történelmi útjának magyarázatát.

Az adott marxi koncepció szerint tehát az emberiség az első történelmi formációban az „állati" egyenlőtlenség rendszerében jelenik meg, „mint ami meghatározott állatfajokra oszlik, melyek között a kapcsolat nem az egyenlőség, hanem az egyenlőtlenség, olyan egyenlőtlenség, melyet a törvények rögzítenek. A világnak az az állapota, amelyben nincsen szabadság, a szabadságnélküliséget kifejező jogokat tesz szükségessé, mert míg az emberi jog a szabadság létezése, ez az állati jog a szabadságnélküliség létezése."[48] Az emberiség ilyen „állati", az ázsiai formációval kezdődő előtörténetének feltételezése tehát végigvonul Marx egész életművén, levetkőzve persze e korai értelmezés absztraktságát, bizonytalanságait. A történelem kezdetének értelmezésében azonban — amelyet Marx fentebb mint az „állati jog" társadalmára való átmenetet mutatott be — ezek a bizonytalanságok megmutatkoznak. A történelem kezdete így a törvénykezéshez, az első államokhoz kötődik, s a hegeli megoldással megegyezően az államalkotás előtti társadalmak, a „vademberek" kívül kerülnek a történelmen. Emberi mivoltuk kétségbevonhatatlan, de Marx szerint még nem igazi társadalmi lények, tehát még az „állati jog" fogalma alá sem sorolhatók. A természetnek való alávetettségük abban mutatkozik meg, hogy közvetlenül függnek az érzéki-anyagi világtól, azaz a természeti népek szakaszára jellemző a legszigorúbb értelemben vett fetisizmus mint a tárgyakban és a tárgyak által való elidegenedés. A fetisizmus, még ha úgy is mutatkozik meg, mint a tárgyi világnak való passzív alávetettség, itt is aktív, emberi viszony — az ember teremti a fétist, az emberileg ráruházott tulajdonságokat tekinti tárgyi lényegének. A társadalmi szervezet, azaz államiság nélkül létező „természeti" népek Marx közvetlen példatárát alkotják a fetisizmus értelmezéséhez, a kubaiak után említésre kerülnek a szamojédok és más primitív törzsek is.

[48] Uo. 116. o.

A természeti korlátozottságból való kilépésnek egészen más foka, minőségileg magasabb szintje Marx szerint az emberi közösségek megszervezése, az emberi lényeget az államhoz mint erkölcsi-jogi szubsztanciához kötve tulajdonképpen ez a fok az első kilépés a természetből. Lehetséges, hogy Marx a természeti népek fokában a korai államok szükségszerű előzményét látta, de lehetséges az ellenkezője is, ti. hogy úgy vélte, hogy a természetiségből közvetlenül az állati államok, az ázsiai despotikus monarchiák lépnek ki, s a természeti népek inkább elvetélt, degradált formák. De ezen a fokon az ember mindenképpen olyan szervezetet alkot, amely állati vonásokat visel, s uralkodó formájává az állatvallás válik: „A legtágabb értelemben vett *feudalizmus* a *szellemi állatvilág*, a részekre különült emberiség világa."[49] A feudalizmus tehát itt nem a későbbi marxi értelemben, hanem jóval tágabb értelmezésben szerepel, mint az „állati jog" társadalma, amelyben nem csupán egyenlőtlenség van az emberek között, hanem határozottan állati vonás egyfelől az, hogy a tevékenységeket a társadalmon belül az egyes csoportokhoz véglegesen rögzítik, s e csoportokat elválasztva egymástól „állatfajokat" hoznak létre, másfelől a társadalmi munkamegosztás e rendszerében rögzített helyeket a születésen keresztül, tehát zoológiailag átörökítik, azaz az emberi társadalom szervezetét állatilag reprodukálják.

Az állati társadalmak szakaszán azonban Marx két, lényegileg különböző történelmi szakaszt ért, az ázsiai despotizmust mint „naiv" feudalizmust és az európai középkori társadalmat mint „rendi" feudalizmust. Közös bázisuk a fentiekben adott értelmezés, melynek alapján Marx gyakorta párhuzamot von a kínai, indiai és az európai középkori állapotok között.

Határozottan fel kell hívnunk azonban a figyelmet a különbségekre is. A *naiv feudalizmus* stádiumáról így ír: „A naiv feudalizmus országaiban, a kasztrendszer országaiban, ahol az emberiség a szó legszorosabb értelmében be van skatulyázva és a nagy Szent, a szent Humanus nemes, szabadon egymásba átmenő tagjai szét vannak fűrészelve, ékkel el vannak szakítva, erőszakosan széjjel vannak tépve, éppen ezért megtaláljuk az *állatimádást* is, az állatvallást eredeti alakjában, hiszen az ember mindig azt tartja legfelsőbb lényének, ami igazi lénye."[50] E feuerbachiánus fordulat Marxnál ismét konkrét történelmi tartalmat hordoz — amikor az emberi tevékenységek különbségei „állatfajokként" rögződnek, e megrögzítettség állati világát állatimádás formájában tükrözi a társadalom. Marx e társadalmi formációval szemben szemmel láthatólag a társadalmi szervezet mint organikus egész alapvetően szükséges feltételének tartja a legtágabb értelemben felfogott társadalmi mobilitást, egyfelől a társadalmi szférák váltogatását, másfelől az egyénnek egyszerre több szférában való jelenlétét, megnyilvánulását, mégpedig a más szférákban való helyétől függetlenül. Itt tehát az ázsiai despotikus államok példázzák az elidegenedett társadalom klasszikus esetét, bennük látja legszemléletlőbbnek az emberi társadalom átmeneti „állati" jellegét.

A *rendi feudalizmus* azonban nem egyszerű folytatása, de nem is egyszerű megismétlődése a naiv feudalizmusnak. A kettő közé beékelődik az antikvitás történelmi szakasza, amelynek a társadalmi totalitás fejlődésében a valódi államelmélet, az erkölcsi-jogi *szubsztancia* kimunkálásának történelmi érdemét tulajdonítja Marx. Az antik poliszközösségek a szubsztancia-

[49] Uo.
[50] Uo.

litás, az egyén és a társadalom egységének talaján azonban nem ismerték a gazdagon kimunkált egyéni szubjektivitást, a szabadság elvét, ezért az antikvitás szükségszerűen felbomlott, átadta helyét a magánemberré válás római társadalmának. A középkor és az újkor története az egyén szubjektivitását, szabadságtörekvéseit az állammal szembeállító, az államban érvényesíteni kívánó magánemberek története. Így kerül előtérbe a magánember—állampolgár viszonya, a polgári társadalom és a politikai állam viszonya s egyáltalán a szabadság problémája mint az egész fejlődés tartalma. A rendi feudalizmusban a magán-, ill. különérdeket általános érdekként mutatják fel, s ezzel elleplezik valódi tartalmát, az állam csak formális látszata szerint a valódi általános, valójában transzcendens, túlvilági és elérhetetlen állam az állampolgárok számára. E látszat leleplezéséhez von párhuzamot Marx a keleti társadalmakkal, amelyekben tisztán megmutatkozik a cselekedetek determináltságának, az államberendezkedésnek és a vallásnak „állati" lényege, míg a rendi feudalizmusban az anyagi önzést spiritualista mezbe, a valódi emberi közösséget, az államot a formális általánosság látszatába, a vallás állati lényegét pedig az önző egyén antropomorfikus, istenné hiposztazált másába rejtik. Összefoglalva tehát: a rendi feudalizmus az a történelmi fejlődési fok, amelyben a valódi általánosság, az állam a már kibontakozott közvetlen formájában, de a szabad emberi szubjektum mint összesség által még nem elsajátított, s ezt az ellentmondást objektív látszatok egésze rendszere rejti el. A feladat Marx számára ezért a látszatrendszer kritikája mint a filozófia megvalósítása, az igazi államiság realizálása világtörténelmi céljának támogatása.

Mivel azonban a jelen cikk a rendi feudalizmus világát először vizsgálja a polgári társadalom vonatkozásában, találunk benne új elemeket e társadalom struktúráját illetően is: „Ugyanígy a feudalizmusban is az egyik faj a másikon lakmározik, le egészen addig a fajig, amelynek — mint röghöz nőtt polipnak — csak azért van a sok karja, hogy a felső fajoknak szedje a föld gyümölcseit, miközben ő maga port eszik, mert míg a természet állatvilágában a heréket megölik a dolgozó méhek, a szellemi állatvilágban a dolgozó méheket ölik meg a herék, mégpedig éppen a munka által."[51] E fejtegetés két szempontból is igen figyelemre méltó. Egyrészt Marxnál itt sejlik fel először a kizsákmányolás gondolata. Óriási előrelépés, hogy az eddigiekben elemzett jogi-politikai igazságtalanságok, a szabadság kérdésének általános vizsgálatától eljutott az alapvető társadalmi igazságtalanság megsejtéséig, bizonytalan megfogalmazásáig. Másrészt — jóllehet nyilvánvaló, hogy Marx nem látta még a polgári társadalomban végzett tevékenység lényegét a munkatevékenységben — a fenti fejtegetés határozottan kiugratja, hogy a szegény osztályok kihasználása, nyomorba taszítása éppen a munkájukon keresztül történik, jelezve, hogy kezdi ráirányítani a figyelmét a munkára, a termelés társadalmi szervezetére. Marxnak ez irányú törekvéseit minden bizonnyal erősítették a francia szocialisták elméletei, melyeknek tanulmányozását már korábban tervbe vette, s Proudhon említése e cikkben arra utal, hogy e tervét kezdi is megvalósítani.

A munkán alapuló kizsákmányolás általánosításának feltételezése a cikk túlinterpretálása lenne, de a csupán halványan, csak kontúrjaiban felmerülő, következményeiben még tovább nem vitt gondolat már előlegezi és

[51] Uo.

jelzi fejlődésének irányát. A kizsákmányolás megsejtése, a szegény osztályok nyomorának oly szembeszökő mivolta készteti arra, hogy a polgári társadalommal kapcsolatos állásfoglalását bizonyos lényeges vonatkozásban módosítsa. Eddigi fejtegetéseinkben a polgári társadalom fogalmának filozófiatörténeti előzményeire csak utaltunk, s most sincs alkalmunk arra, hogy a felvilágosodásbeli elméleteket elemezzük. Az „anyagi életviszonyok" hegeli felfogására azonban ki kell térnünk. Hegelnél a szükségszerű ellentmondások csak az államban, az erkölcsi-jogi eszme fejlődésének magasabb fokán oldódnak fel. Jogfilozófiájában az állam az elsődleges, ennek keretén belül képződik ki a család és a polgári társadalom, s az állam választja el őket. A polgári társadalomnak ez a kiképződése nem korlátozás, állami beavatkozás, hanem belső törvényeinek elismerése. A polgári társadalom a lényege szerint a formális általánosság, a külsőleges állam, az önálló egyeseknek érdekeiken alapuló kapcsolata, ezek az érdekkonfliktusok az adott szférában szükségképp felmerülnek, de a politikai állam szférájába nem emelhetők, viszont az utóbbi sem törekszik korlátozásukra és megsemmisítésükre. A szükségszerű gazdasági ellentmondások tényét, az állam Hegel szerint ezen felülemelkedő szerepét így foglalja össze Márkus György és Vajda Mihály: „A hegeli társadalomfilozófia centrális kérdése éppen abban áll, hogyan lehet ezeknek a gazdaságilag szükségszerű ellentéteknek, ha nem is létrejöttét, de legalábbis *kiéleződését* társadalmi eszközökkel megakadályozni. Hegel teljes világossággal látja, hogy ehhez a polgári társadalom adott keretein való túllépés szükséges. Egész társadalomszemléletének polgári horizontja következtében azonban ezt a 'túllépést' nem a gazdasági szféra *átalakításában*, hanem egy *nem-gazdasági* szférának, a gazdaságitól függetlennek tételezett és idealizált *államiságnak* az előbbire gyakorolt tudatos hatásában látja."[52]

Az eddigi marxi fejtegetések lényegileg a hegeli elmélet vonalán haladtak: a polgári társadalmat korlátozni kell saját szférájára, de belső mozgástörvényeibe nem szabad beleavatkozni. A gazdasági-társadalmi ellentmondások azonban kezdettől fogva oly szembeötlőek voltak Marx előtt, bár inkább feudális, mint kapitalista formájukban, a tulajdonegyenlőtlenség olyan nyilvánvaló volt, hogy utópia lett volna, ha feltételezi, hogy a magánérdekek konfliktusa a közérdek harmóniájává emelhető. A magánjog és a közjog szférájának radikális elválasztását és szembeállítását nem tartotta reálisnak, ill. az ellentétet — Hegel mintájára — csak a társadalmi élet transzcendens mozzanataira, a világszellem szükségszerű mozgása alapján az egész eszméjéből kibontakozó államra való hivatkozással oldhatta volna fel. Marx sem az egyik, sem a másik megoldást sem választotta. Hegellel való tudatos ellentéte éppenséggel a spekulatív-transzcendens elemek elutasításán alapult, amelyek az adott esetben lényegileg a modern kapitalizmus tartalmainak, szélsőséges gazdasági ellentéteinek elismerésére és egyensúlyozására szolgáltak. Nem hihetett viszont abban sem, hogy szélsőséges társadalmi-gazdasági egyenlőtlenség esetében mindenki le tudja küzdeni magánérdekeit, sőt éppenséggel azt látta, hogy a szükségszerű látszatok világa hogyan igazolja a fennálló egyenlőtlenséget. Marx tehát még nem rendelkezett egyértelmű megoldással az ideális társadalmi modell kérdésében, még azt sem tételezhetjük fel, hogy ennek különféle lehetőségeit minden vonatkozásban végiggon-

[52] Márkus—Vajda: Haladás és reakció a filozófiában. *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. 1087. o.

dolta volna. A probléma inkább kialakulóban volt számára, s egy-egy cikkén belül a társadalmi modell problémája sohasem lezárt.

Mindenesetre egy olyan társadalomképből kiindulva, melyben mindenki tulajdona a saját munkáján alapul, s senki nem monopolizál semmit, reálisabb volt a magánérdekek és a társadalmi érdekek összeegyeztethetőségét feltételezni. Ha a polgári társadalomban megközelítően mindenkinek azonos a helyzete, azonos lehet az államban is, azzal a különbséggel, hogy míg az előbbi szféra az emberek — magánemberek — szükségszerű ütközését, addig az utóbbi az emberek — állampolgárok — megegyezését tételezi fel. Mint látni fogjuk, később mindkét szférában való részvételt mint „képviseletet" fogja fel, az előbbiben az ember a társadalmi munkamegosztás sajátos helyén sajátos munkájával képviseli az emberiséget, az utóbbiban az államszervezet valamelyik fórumán.

E társadalomideál alapjait kétségtelenül maga a német valóság szolgáltatta, a termelésről alkotott marxi nézetek, a kézműipar abszolutizálása az akkori német helyzetből fakad, a manufaktúra és a gyáripar viszonylagos fejletlenségéből. Ellentmondásosságát viszont az adja, hogy Marx már belát hatta mindenféle kisárutermelő társadalom történelmi meghaladottságát. Nem véletlen tehát, hogy filozófiatörténeti előzményei a francia radikális középrétegek kiemelkedő ideológusához, Rousseau-hoz nyúlnak vissza. Marx egész „jakobinus" elmélete, a társadalmi egyenlőség, a népképviselet, valamint a magánérdekek kölcsönös leküzdésének elve, bizonyos értelemben a rousseau-i társadalomeszmény reprodukálása a klasszikus német filozófia bázisán a radikális német demokrata álláspontjáról. Sőt, az állam elsődlegességének és mindenhatóságának, az anyagi szükségletek korlátozásának vonatkozásában bizonyos értelemben már Rousseau jakobinus továbbvitele sejlik fel, bár inkább elvi-filozófiai, mint politikai síkon. Így nyer viszont konkrét társadalmi-történelmi tartalmat Marxnak az általános érdek közvetlen követhetőségéről alkotott nézete, s nem véletlen, hogy Rousseau-val megegyezésben fellép nem csupán a magánérdek, hanem egyúttal a különérdek társadalmi képviselete, a különérdekek bázisán álló politikai pártok létezése ellen is. Mivel a társadalom homogén, a magán- és a közérdek között az egységnek közvetlenül kell kialakulnia, nem kapcsolódhat közbe semmiféle közvetítés, hiszen a vagyonegyenlőségre alapozott társadalomban a különérdeknek nem lehet helye.

Ennek a viszonylagos vagyonegyenlőségen alapuló társadalomnak bizonyos reális történelmi perspektívát adott a feudális tulajdon felszámolásának nyilvánvalóan napirenden levő feladata, mindazonáltal a hozzá való eljutás módozatai és lehetőségei igen homályosak Marxnál. E társadalmi eszmény bázisán a korábbiakban elutasított, vagy legalábbis nem tételezett fel semmiféle beavatkozást a polgári társadalom szférájába. Ezt a vonalat folytatja a jelen cikkben is annyiban, hogy elismeri a tulajdon állami biztosítását „ésszerű mértékig", de tagadja a tulajdon biztosítása kérdésének az állampolgár-mivoltra való kiterjesztését: „Az állam persze biztosítani fogja magánérdeketeket, amennyire azt ésszerű törvényekkel és ésszerű preventív rendszabályokkal biztosítani lehet, de az állam a bűnözővel szemben támasztott magánkövetelésekhez nem adhat más jogot, mint a magánköveteléseket megillető jogot, a polgári joghatóság védelmét."[53] Ez a megállapítás tehát

[53] MEM 1. köt. 141. o.

még megmarad a magánjog és a közjog radikális elválasztásának keretein belül. Marxnak azonban tényként kell számolnia egyfelől a magántulajdon hipertrofikus kinövéseivel, monopolizálásával, másfelől az állami élet szférájába való átvitelével: „*Egyhelyütt* csakugyan már annyira vitték a dolgot, hogy a szegények szokásjogát a gazdagok *monopóliumává* változtatták. Ezzel megvolt a teljes bizonyíték arra, hogy egy közkincset monopolizálni lehet; ebből önmagától következik, hogy monopolizálni kell. A dolog természete megkívánja a monopóliumot, mivel ezt a magántulajdon érdeke feltalálta."[54] Az adott konfliktus kapcsán tehát a gazdasági szféra először vizsgálata, a konfliktus súlyossága, a szegény osztályok elemi szükségleteinek kielégítetlensége meggyőzi arról, hogy az adott vonatkozásban elkerülhetetlen a nagy magántulajdon, azaz a nagy földbirtok korlátozása. A nagy magántulajdonnal mint nem a saját munkán alapuló és mások nyomorát okozó tulajdonnal olyan hevesen áll szemben e gazdasági-jogi elemzésben, hogy már-már elfogadni látszik „a tulajdon—lopás" proudhoni elvét: „Ha a tulajdonnak minden megsértése különbség nélkül, közelebbi meghatározás nélkül lopás, vajon nem lenne-e minden magántulajdon lopás? Vajon nem rekesztek-e ki magántulajdonommal minden más személyt ebből a tulajdonból? vajon nem sértem-e meg tehát tulajdonjogát?"[55] Marx e szónoki kérdésében éppen a „közelebbi meghatározást" keresi, azt, hogy mikor válik a magántulajdon, illetve a megsértése lopássá. Láthatjuk tehát, hogy a fakihágás kérdéséből kiindulva a lopás problematikáját egyre mélyebben elemezve mostmár az össztársadalmiság szintjén, az egész társadalmi struktúrához viszonyítva veti fel a magántulajdon kérdését. A marxi konklúzió nyilvánvalóan az, hogy a nagy tulajdon, különösen az, amely a szegények szokásjogának eltulajdonításán alapul, lényegében lopás, ésszerűtlen tulajdon, mivel nem kapcsolódik semmiféle társadalmilag szükséges munkatevékenységhez, azaz a társadalmi általánosságtól elszigetelt különös megsértése nem lopás, hanem a társadalmi igazságosság érvényesítése, a szegények szokásjogának gyakorlása. A lopás csak az ésszerű mértéken belül maradó magántulajdon megsértése, de ennek garanciáját is csak ésszerű mértékig adhatja meg az állam, tehát a bűnös magánemberként való megbüntetésében — ami magából a tettből folyik, mint szükségszerű következmény —, nem pedig állampolgár mivoltában való megsértésében: a tulajdonosnak való alárendelésében.

Már a fentiek is jelzik, hogy itt feltételezhetjük Marxnál, hogy a monopolizálásra törő nagy magántulajdonnal szemben gondol a korlátozás, az állami beavatkozás lehetőségére. Ez önmagában még nem sérti a polgári társadalom integritásának elvét, hiszen a beavatkozás a szegény osztályok esetében történik, amelyeket éppen az jellemez, hogy a tudatos államszerkezetben — azaz a magántulajdonosok szférájában — még nem találták meg a helyüket. A tulajdonhoz való pozitív viszonyulásuk fejében — a probléma végleges rendezéséig — kívánja nekik nyújtani Marx az ingadozó köztulajdonhoz való szokásjoguk elismerését. Marx a magánérdek elemzéséből, tehát az elszigetelt individuum mozgásából indul ki, módszertanilag ez a felvilágosodásnak a jellemzője. A hegeli filozófia talajáról azonban — ahogy ezt az állammal kapcsolatban korábban kifejtette — a felvilágosodással szemben nem az egyén, hanem az egész eszméjéből kellene kiindulnia. Marx fel is tételezi a

[54] Uo. 120. o.
[55] Uo. 113—114. o.

polgári társadalmat mint egészet, mint rendszert, de a két pólus között átmenetet nem tudja megadni, a konkrét „gazdasági" szintű elemzésekben a fenti társadalomeszményből kifolyólag inkább az egyénből való kiindulás dominál, s a totalitás vonatkozása, a polgári társadalomnak mint szervezetnek felfogása elhalványul. Ez megmutatkozik abban is, hogy a szegény osztályokat nem tudja elhelyezni a polgári társadalmon belül. A marxi társadalomfelfogás egészére azonban kétségtelenül a társadalmi totalitásból, annak történelmi dinamikájából való kiindulás a jellemző. A társadalmi totalitás genezisének, különböző szférái kialakulásának, kölcsönös viszonyának, szerves egésszé szerveződésének történelmi folyamatát vizsgálva eddig csupán azt tételezte fel, a fetisizmuselmélet keretében, hogy a még le nem küzdött természetiség a polgári társadalom törvényeinek a politikai államra való kiterjesztésében áll, s az egyensúly helyreállítható a polgári társadalom önmagára való korlátozásával, a politikai államnak való alárendelésével. Most a gazdasági szféra beható vizsgálata, egy gazdasági érdekkonfliktus elemzése meggyőzi arról, hogy ez a korlátozás önmagában véve még nem elegendő, hanem legalábbis egy vonatkozásban — a szegény osztályok esetében — állami beavatkozás szükséges.

Az állami beavatkozás és a polgári társadalom átalakítása gondolatának még ilyen kezdeti formájában is alapvető jelentősége van politikai, filozófiai és társadalomkritikai vonatkozásban. Ami a politikait illeti, sohasem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a rousseau-i ihletésű társadalomeszménynek mennyire különböző volt a társadalmi bázisa — eredeti formájában — Franciaországban és — marxi formájában — a kor Németországában. A Rousseau által képviselt kispolgárság a forradalom felé haladt, s a gyakorlatban még teoretikusánál is radikálisabbnak mutatkozott, míg a marxi radikalizmus jóval meghaladta a német polgárság erőit és fejlettségét. E társadalomideál azonban maga is elütő szerepet játszott kettőjük munkásságában, Rousseau koncepciója, mondhatni, befejezett volt, életművét jelzi, Marxnál viszont csak fejlődésének kiindulópontja volt. A megfelelő társadalmi bázishoz való viszonya is távolabbi és közvetettebb volt, s az általánosság érdeke vonalán koncepciója dinamikusabban továbbfejlődhetett. Már csak azért is, mert mögötte voltak a felvilágosodás és a francia forradalom történelmi tapasztalatai, a polgári társadalom jakobinus korlátozásának példája. S most, amikor a szegény osztályok problémáit vizsgálja, ez a gondolat megújult erővel vetődik fel: a társadalom átalakításához — legalábbis egy vonatkozásban — be kell avatkozni a polgári társadalomba, s ez közvetlen szülője annak a nagy marxi történelmi felismerésnek, hogy a társadalmi forradalom feladata éppenséggel a termelési viszonyok adott rendszerének, a „polgári társadalomnak" az átalakítása.

E gondolat újszerűségét különösen azért kell hangsúlyozni, mert a viszonylagos vagyonegyenlőségre épülő társadalomanalízis, a termelésnek ilyen felfogása tendenciájában szükségképp történelmietlenné tenné a polgári társadalom értelmezését. A polgári társadalom persze ebben az analízisben is történelmi kategória Marxnál, de csak a genezisét, szerveződését, a politikai államhoz való viszonya alakulását illetően, nem pedig tartalma vonatkozásában. Ha elszigetelt kisárutermelőket, parasztokat és kézműveseket tételezünk fel, akik egymástól függetlenül dolgoznak, s csak munkájuk termékével jelennek meg a piacon, akkor az adódnék, hogy nem a munka, hanem csupán a „felette" húzódó érintkezés, munkamegosztás, csere, szerződések stb. társa-

dalmiak. A munka a polgári társadalom végső soron örök, változatlan természeti bázisa lenne, mégpedig anélkül, hogy maga benne foglaltatnék. A polgári társadalomnál kisebb szervezeti forma viszont szükségképp a család mint termelési egység, mint szervezeti forma. Ilyen társadalomképben valóban érvényesíthetők a rousseau-i ideálok, a polgári társadalomban a mértékletesség, a politikai államban a közérdek feltétlen szolgálata. De ezt a koncepciót múltba néző, történelmietlen következményei miatt Marx sohasem fogadhatta el teljesen, hiszen a munka már Hegelnél történelmi kategória, így Marx számára csak bizonyos átmeneti viszonyítási alapul szolgálhatott.

Marx a természeti korlátozottság leküzdését mindenesetre nem fokozódó tárgyi humanizációja, hanem csak és kizárólag a társadalmi viszonyobjektiváció humanizációja, azaz a polgári társadalom és a politikai állam viszonya fejlődésén keresztül ábrázolja. Ebből következően egy társadalmi átalakulás programja is az államiság szférájára korlátozódik, a polgári társadalomban nincs mit átalakítani. Ennek a társadalmi modellnek viszont az a felismerés is ellentmond, hogy a szegény osztályoknak nincs még meg a helyük a polgári társadalomban, s ezért ennyi minimális átalakítást fel kell vennie programjába. Ebből következik azután Marxnál a fokozott politikai orientáció a kizsákmányoltak problémájára és elemi szükségleteik kielégítésére, a radikális társadalomkritika ezzel terjedelmileg és mélységben bővül, a filozófiai rendszer pedig kezdi immanensen magába fogadni a gazdasági szféra elemeit. A fejlődés „végpontja", 1843—44 fordulóján, így lesz a társadalom gazdasági-politikai átalakításának követelménye és vele egységben a munka központi szerepének felismerése.

Már e cikkben találkozunk néhány közvetlen utalással a marxi társadalomeszményre, a demokráciára. A demokráciát úgy mutatja be, mint „a magát megkülönböztető emberiség világát", amelynek „egyenlőtlensége nem más, mint az egyenlőség színtörése".[56] Itt a már említett „képviseleti" elvről van szó, amelynek számos mozzanata még nem világos e rövid utalásból, de annyi bizonyos, hogy a rögzítettség-állatiasság feudális társadalma helyett olyan társadalmi rendszerről van szó, amelyben az egyes szférák közötti átmenetek maguknak a szféráknak a lényegéből adódnak. Ez a demokrácia mint társadalomeszmény kerül részletes megfogalmazásra a kreutznachi kéziratokban 1843 közepén. Benne csapódik le a marxi fejlődés német szakaszának minden eredménye, s mutatkoznak meg korlátai, a termelés történetisége és a kizsákmányoltak aktivitása csak Franciaországban tárul fel előtte, s vezeti a fejlődés magasabb szintjére. Mindenesetre meg kell állapítanunk, hogy publicisztikai munkásságában a feudalizmus—demokrácia ellentéte dominál, amelyben a demokrácia csak a polgári demokrácia végigvitt, idealizált absztrakciója, s amelynek a polgári államok rendszerei csak elvetélt megoldásai. Ez a demokrácia kétségtelenül ugyanakkor előképe a marxi kommunizmus-elméletnek is, jóllehet nem annyira közvetlen tartalmában, mint inkább a marxi rendszerben elfoglalt centrális helye következtében.

A rendi bizottságokról

Marx következő nagyobb teoretikus cikke az *Augsburger Allgemeine Zeitung*gal folytatott polémiával kapcsolatos. Az augsburgi lap cikket közölt

[56] Uo. 116. o.

a poroszországi rendi bizottságokról, erre válaszolt Marx 1842. december 11-én, 20-án és 31-én megjelent cikksorozatában. A vita a rendi bizottságok rendeltetéséről és összeállításáról folyt, s Marx mindenekelőtt azért támadta az *Augsburgert*, mert a társadalom rendi megrögződöttségét természetesnek és véglegesnek, a képviselet egyetlen lehetséges formájának ismeri el. Szemére veti, hogy még azt sem vizsgálja, „vajon a rendeknek a kérdéses intézményben előfeltételezett különbsége a múlt rendjeit vagy a jelen rendjeit jellemzi-e",[57] pedig, írja Marx, maguk a rendi határok és sajátosságok is változtak, a rendi képviselet viszont változatlanul a középkori formákat és határokat őrzi. Marx azonban nem a társadalom beskatulyázottsága, anyagi megrögzítettsége egyik formáját akarja a másikkal szemben érvényre juttatni, ez csak akkor lenne jogosult, „ha már elfogadunk különbséget a rendek között".[58] Marx ezt természetesen nem fogadja el, hanem magát a rendiség, a rendi képviselet és megoszlás elvét támadja, s amikor ellenfele „az egyáltalában-való rendi különbséget tárgyalja", és kifejti, hogy azt éppúgy nem lehet eltüntetni, „mint az elemeknek a természetben meglevő különbségét megsemmisíteni és a kaotikus egységbe visszajuttatni",[59] cáfolatért a természetfilozófia területén is nyomon követi.

Marx természetfilozófiai kérdésekről igen keveset nyilatkozik, ennek oka nyilván a politikai publicisztika műfajában rejlik, néhány — többek között az alábbi — fejtegetése azonban arról tanúskodik, hogy alaposan feldolgozta Hegel természetfilozófiáját is — jegyzetei fenn is maradtak —, s jól kialakult, önálló véleménnyel rendelkezett e kérdésben is. Így azután ellenfelét a természet „figyelmesebb tanulmányozására" utasítja, hogy „a különböző elemek első érzéki észlelése" helyett „az organikus természeti élet észszerű észlelése" álláspontjára helyezkedjék, s ekkor a megismerés különböző fokainak sajátszerűsége szerint nem „kaotikus egységet", hanem „eleven egységet" fog tapasztalni.[60] A mechanikus és a dialektikus szemlélet különbségéről van szó, s Marx az utóbbi bázisáról azt fejtegeti, hogy „Maguk az elemek sem maradnak meg nyugodt elválasztottságban. Állandóan átváltoznak egymásba"[61] már az élettelen természet szintjén is. A szerves természet pedig egyenesen az elemek kölcsönös feltételezettsége, szervezett egysége, azaz a *szerves egész, a totalitássá szerveződés* szintje: „Az eleven organizmusban mármost a különböző elemeknek mint olyanoknak minden nyoma eltűnt. A különbség már nem a különböző elemek elválasztott létezésében egzisztál, hanem megkülönböztetett funkciók eleven mozgásában, melyeket mind egy és ugyanazon élet lelkesít át, úgyhogy maga a különbségük nem készen megelőzi ezt az életet, hanem éppenséggel állandóan belőle magából fakad, és éppoly állandóan eltűnik és kiegyenlítődik benne."[62] A szerves egésznek erre a dialektikájára hivatkozva mondja — hiszen Hegelből kiindulva az államot az egész eszméjéből vezeti le —, hogy a különböző elemek széttagoltsága és önállósága, a mechanikus szemlélet, a közvetlen érzéki látszat még kevésbé érvényes a totalitás még fejlettebb fokára, az államra, amelyet most a „természeti szellemek-birodalmának" nevez. Az egész természetfilozófiai elemzés

[57] Marx Rheinische Zeitung-cikkeiből. *Magyar Filozófiai Szemle* 1969/4. 681. o.
[58] Uo.
[59] Uo.
[60] Uo.
[61] Uo.
[62] Uo.

természetesen csak a konkrét politikai-filozófiai polémia céljait szolgálja, ellenfelének sajátos, a fetisizmuselméletből adódó pozíciót tulajdonít, mindenesetre érdekesek Marxnak a természeti szerveződési szintekről kifejtett nézetei, valószínűleg egy átfogó, bár részleteiben ki nem dolgozott koncepció részét alkották. A természeti szellemek-birodalma kifejezés egyenesen arra utal, hogy Marx Hegel nyomán a társadalmat — az államot — a szervezettség, a dialektikus totalitás legmagasabb szintjének tartotta, amely a szellemiségnél fogva megszüntetve-megtartja a természetiséget.

Ellenfele pozícióját pedig azért tekinti a fetisizmuselméletből adódónak, mivel az érzéki észlelés „gyermeki" fokán állónak tartja, amely pozíció az *anyagilag* elkülönült elemnek az *erkölcsi-jogi* szférában, az államban való megrögzítettsége tézisét tartalmazza. A marxi totalitás, szerves egész koncepciójából világosan következik, hogy a társadalmi életben is vannak különböző funkciók, s ezeknek nem különbségét akarja eltüntetni — ilyen értelemben beszél arról, hogy senki sem akarja a rendek közötti különbséget eltüntetni —, hanem merev széttagoltságukat, elválasztottságukat — lásd a falopásról írott cikk feudalizmus-koncepcióját — kívánja a demokrácia elvének megfelelően a funkciók felcserélésével és átmeneteivel felváltani. A marxi demokratikus utópia talaján ugyanis a társadalmi funkciók mint termelőfunkciók különbségük ellenére lényegileg egyenlőek mint mesterségek, másfelől a termelőfolyamatok ilyen tagozódása nem emelődik fel a politikai állam szférájáig, azaz állampolgárként mindenki a polgári társadalomban betöltött helyétől függetlenül jelenik meg. Mindenekelőtt ez utóbbi vonatkozásában támadja Marx a rendi társadalmat: „Itt mindenesetre nem az a kérdés, mennyiben egzisztálnak rendek, hanem az a kérdés, mennyiben kell hogy egzisztenciájukat egészen az államelmélet legmagasabb szférájáig folytassák."[63] Azt a paradoxont, hogy Marx egyfelől, a fetisizmuselméletben, negatívan tárgyalja a társadalom természeti mozzanatait, másfelől, a fentiekben, pozitívan említi a szerves egész létezését a természetben, s éppenséggel a társadalomban mutatja fel a megrögzöttséget, a funkcionáló elemek szétválását, csak a rendi társadalom, a feudalizmus sajátos anyagi megrögzöttségének vizsgálata oldja fel. Valójában arról van szó, hogy a totalitás alacsonyabb szintje — a biológiai szubjektum — a maga szférájában példásan funkcionál, amikor azonban át akar lépni a „természeti szellemek-birodalmába", azaz a társadalomba, akkor fel kell adnia természeti elszigeteltségét, önmagára zártságát, korlátoznia kell direkt anyagi-érzéki irányultságát, vonatkoztatnia kell magát a többiekre — így alakul ki a totalitás, a társadalom, mostmár magasabb szinten, a biológiai organizmusok fölé emelkedve. E folyamat ellentmondásosságát Marx abban látja, hogy a társadalom különböző anyagi funkciókhoz emberek csoportját rögzíti, s e rögzítettséget és szétválasztottságot — a rendeket —, azaz az anyagi különérdeket emelik fel az államelmélet szférájába, amelynek általánosságát így a különös elnyomja. A rendi társadalom elemzésében ezzel új mozzanat jelenik meg, a falopásról írott cikk tapasztalatait most a „képviseleti" elvre, az államélet belső mechanizmusára alkalmazza, s így jut el a társadalmi munkamegosztásbeli struktúra és az osztálymegoszlás valamiféle egységének feltételezéséig.

A népképviselet elvének védelmében tehát polemizál azzal az állásponttal, mely a nép megszervezettségét csak a rendinek megfelelő, azaz csupán az

[63] Uo. 681—682. o.

elkülönült anyagi részmozzanatokat fetisizált-transzcendens állammá emelő formában tudja elképzelni: „Ahogy nem volna helyénvaló a népet nyers, anorganikus tömegként hozni mozgásba, éppúgy nem jutunk el organikus mozgáshoz, ha a népet mechanikusan feloldjuk szilárd és elvont alkotórészekre, és ezektől az anorganikus, erőszakosan rögzített részektől önálló mozgást — ez csak konvulzív lehet — kívánunk. A szerző abból a nézetből indul ki, hogy a nép — néhány önkényesen, újrafelragadott rendi különbségen kívül — nyers, anorganikus tömegként van meg a valóságos *államban*. Nem ismer tehát organizmust magában az államéletben, hanem csak különnemű részek egymásmellettiségét, amelyeket az állam felszínes és mechanikus módon átfog."[64] A marxi politikai követelés tehát az, hogy ne — történelmileg túlhaladott módon — a polgári társadalom bizonyos formájú tagoltságát vigyék át az államra és ne is az atomizált egyének összességének képviseletét jelentse az általános választójog szerinti népképviselet, hanem az államiság által igényelt organikus szervezeti formát valósítsák meg a polgári társadalomban, hogy abból a valóságos organikus népképviselet bontakozhassék ki: „Nem kívánhatjuk, hogy a népképviseletnél elvonatkoztassanak a valóságosan meglevő különbségektől, hanem azt kívánjuk, hogy a valóságos, az állam belső konstrukciója által megalkotott és megszabott különbségekhez kapcsolódjanak és az államéletből ne essenek vissza képzelt szférákba, amelyeket az államélet régesrég megfosztott jelentőségüktől."[65] A rendi tagozódás esetében „egy elmúlt kor felbomlási folyamatától a jelenre rákényszerített nyersanyagok"-ról[66] van szó, s hogy ezek mennyire túlélték magukat, azt Marx szerint mi sem bizonyítja jobban, mint hogy maga a porosz állam egész működése a kormányzattól az iskolarendszerig a rendi tagozódástól függetlenül megy végbe, értelmetlen lenne tehát ezt az elvet az államélet legmagasabb aktusánál, a törvényhozásnál megőrizni. Így nő át a rendi bizottságok rendeltetésének kritikai elemzése már az „első menetben" a rendi társadalom alapjainak tagadásává, a népképviselet elvének követelésévé: „Csak azt kívánjuk, hogy a porosz állam ne szakítsa meg valóságos államéletét egy olyan szféránál, amely ezen államélet tudatos virága kell hogy legyen, csak következetes és mindenoldalú végigvitelét kívánjuk a porosz alapintézményeknek, azt kívánjuk, hogy ne hagyják el hirtelenül a valóságos organikus államéletet és ne süllyedjenek vissza nem-valóságos, mechanikus, alárendelt, államiatlan életszférákba. Azt kívánjuk, hogy az állam ne bomoljék fel abban az aktusban, amely belső egyesülésének legmagasabb aktusa kell hogy legyen."[67]

A népképviselet megismételt követelése, a zoológiailag rögzített és részekre tagolt feudális világ elutasítása kétségtelenül a cikk alapvető mondanivalója. Marx azonban, újabb oldalakról támasztva alá, még továbbviszi a fejtegetést. Ha már a fentiekben bebizonyította, hogy a rendi tagozódásban „az elemek egy központi egész számára nem alkalmas elemek",[68] az alábbiakban a konkrét polémia vonatkozásában kimutatja, hogy a tartományi rendekből kiválasztott rendi bizottságok még kevésbé alakalmasak az egész képviseletére, hiszen „a bizottságok mégcsak nem is a tartományi Landtagokból mint morális személyekből, hanem a mechanikai részeikre feloldott tartományi

[64] Uo. 682. o.
[65] Uo.
[66] Uo.
[67] Uo.
[68] Uo. 684. o.

Landtagokból erednek", s ezért „a Landtag összetételével szembeni ellenvetések tehát nem egyszeresen, hanem *kétszerezetten* hullnak vissza a bizottságokra . . ."[69]

A rendi bizottságok elleni konkrét és direkt polémia azonban csak a közvetlen politikai és publicisztikai alkalmat adta Marxnak a vitára, hogy azután újra az általában vett rendiség ellen lendüljön támadásba. Ha ugyanis a tartományi rendek feladata, rendeltetése az, hogy „*különös tartományi érdekeiket* a *különös rendi érdekeik* álláspontjáról képviseljék", akkor — teszi fel a kérdést Marx — „milyen *új* elem változtatja át hirtelen a tartományi érdekek képviselőit az állami érdekek képviselőivé és kölcsönzi *különös* tevékenységüknek egy *általános* tevékenység lényegét?"[70] A különös és az általános érdekek ütközését már huzamosabb idő óta vizsgáló Marx számára az anyagi determináltságában, magántulajdonosi hevületében megmutatkozó különérdek semmiféle transzpozíciójában, állami szinten való funkcionálásában sem lehet az általános érdek kifejezője vagy közvetítője. Szónoki kérdése azért gúnyos, a „legmateriálisabb mechanizmus" álláspontjáról megfogalmazott választ talál: „Nyilván semmiféle más elem, mint az összejövetel *közös helye*."[71]

A marxi kritika azonban nem elégszik meg szarkasztikus megjegyzésekkel, s e cikkben a különös és általános érdek viszonyának vizsgálatában egy új elem jelentkezik, az *intelligencia* kérdése. A liberális ellenzék soraiban ugyanis fellépett olyan igény, hogy az értelmiség mint különös rend nyerjen rendi képviseletet, fejezze ki renddé szerveződve az általános érdeket. Az *Augsburger* cikkírója támadja ezt az álláspontot, s itt Marx egyetértésével találkozik, más kérdés az, hogy amaz ezt a rendiség talajáról teszi, míg Marx az értelmiség rendi képviseletét a rendiség tagadásának bázisáról utasítja el, mint olyant, amely fogva marad a rendi keretek között. Az „intelligencia" társadalmi szerepének marxi vizsgálatához előre kell bocsátanunk, hogy a kifejezés nála egyrészt az objektív ésszerűség felismerésére hivatott emberi értelmet, másrészt az értelmiséget mint társadalmi csoportot jelenti, sőt publicisztikai fordulataiban felidézi a német kifejezés egyéb, lényegtelen jelentéseit is.

Az előbbi értelemben vett intelligencia azonos az emberi lényeggel, az emberről mint „intelligens lényről", mint „természetrajzi nem"-ről beszél, azaz, mint korábban is láttuk, az ember különös *természeti* meghatározottságát *észbeli-szellemi* tulajdonságában látja — ezért lehet az állam is természeti szellemek-birodalma. Ez az emberi lényeg — az államban — mindenkit megillet, az intelligencia tehát általános tulajdonsága az embernek, ezért Marx bevezetőül az alábbiakban szögezi le véleményét: „Az országos rendhez hozzá kell járulnia az intelligenciának mint általános emberi tulajdonságnak, de az emberhez nem kell hozzájárulnia az intelligenciának mint különös országos-rendi tulajdonságnak, azaz: az intelligencia nem teszi az embert országos renddé, de teszi az országos rendet emberré. Hogy ezzel az intelligenciának nincs a Landtagon különös helyzet biztosítva, azt szerzőnk alkalmasint elismeri."[72] Vagyis az intelligenciának mint általános, nembeli tulajdonságnak egyfelől minden társadalmi intézmény, így az országos rendek lényegét kellene alkotnia, másfelől viszont, éppen ezért, az ember az intelligenciát nem mint egy

[69] Uo.
[70] Uo.
[71] Uo.
[72] Uo. 685. o.

különös, rendi vonást birtokolja. Nem véletlen azonban az, hogy Marx az intelligenciát a társadalmi közvetítéssel, a képviselettel kapcsolatban emlegeti. Az anyagi mozzanatok ugyanis érvényesítésüket keresik a társadalom életében, de ezt csak az emberen keresztül tehetik, a szántóföld helyett a szántóföld birtokosa beszél, mivel az előbbinek „intelligens *formában* kell fellépnie, hogy érvényesíthesse magát; a kívánságok, az érdekek nem beszélnek, csak az ember beszél; elveszti-e a szántóföld, az érdek, a kívánság a maga korlátozottságát, mert emberi lényként, intelligens lényként érvényesítette magát?"[73] Az intelligenciának itt „puszta formájáról" van szó, az anyagi-állati korlátozottságnak intelligens-emberi formában való megjelenéséről, az anyagi-érzéki álláspont korlátozottságnak társadalmilag intézményesült érvényesítéséről. Ennyiben tehát — írja Marx — „a rendi képviselet rászorul az intelligenciára, de csak egy igen korlátozott intelligenciára, ahogy minden embernek annyi értelem szükséges, amennyi elegendő a szándékainak és érdekeinek keresztülviteléhez, miáltal a szándékai és érdekei még korántsem válnak 'az értelem' szándékaivá és érdekeivé".[74] A rendi képviselet alapvetően ellentétes az emberi lényeggel, az intelligencia tartalmával, formális felhasználása az emberi lényeget az anyagi-állati tartalmak hordozójává, különössé szervezett magánérdekek megtestesítőjévé teszi.

Marx tehát a fetisizmuselmélet bázisán messze meghaladja a felvilágosodás „értelmes önzés" elméletét, a XVIII. sz.-ban oly központi szerepet játszó „hasznossági elvet". A hasznosság nála eleve alacsonyabbrendű mozzanat — az intelligencia formális érvényesülése — a hasznossági szempontokon felülemelkedő erkölcsösséggel szemben: „A *hasznos* értelem, amely a tűzhelyéért harcol, igencsak különbözik a *szabad* intelligenciától, amely tűzhelye ellenére ki tudja harcolni a helyeset. Más intelligencia az, amely meghatározott célt, meghatározott anyagot szolgál, és megint más intelligencia az, amely minden anyagon uralkodik és csak önmagát szolgálja."[75] Az *intelligencia* tartalmi meghatározottsága tehát a *szabadsága*, amely az anyagiságon uralkodó, ezt leküzdő *erkölcsösségben* mutatkozik meg. Amikor tehát e cikkben az intelligencia problémáját mint az általános érdek direkt érvényesülésének kérdését vizsgálja, újra felmerül az emberi lényeg értelmezése és hármassága, mint a sajtószabadságról írott cikkben. Az emberi lényegre támaszkodó elemzés itt is a rendiség különös érdekekre támaszkodó világa és a történelmileg és társadalmilag felfogott emberi észre alapozott általános érdek világa közötti kibékíthetetlen ellentmondás kimutatására szolgál: „Nem az organikus állam-ész, hanem a magánérdekek szűkössége a *rendi* alkotmány építőmestere, és az intelligencia mindenesetre nem szűkös szükségletű, egoisztikus érdek, hanem az általános érdek. Az intelligencia képviselete egy rendi gyűlésben tehát ellentmondás, képtelen követelés."[76] Mégpedig az intelligencia mindkét értelmében. Marx kimutatja, hogy vitapartnere a rendiség bázisáról ellentmondásosan érvel az intelligencia-értelmiség rendi képviselete ellen: „Egészen *következetes* dolog, nemcsak szerzőnk elvei, hanem a *rendi képviselet* elvei szerint, ha 'az intelligencia' Landtag-képviseleti jogának kérdését átváltoztatja a *tanult rendek*, az intelligenciát *monopolizáló* rendek, a *rendivé* vált intelligencia képviseleti

[73] Uo.
[74] Uo.
[75] Uo.
[76] Uo. 687. o.

jogának kérdésévé. Szerzőnknek igaza van, amennyiben rendi képviselettel kapcsolatban csakis renddé vált intelligenciáról lehet szó, de nincs igaza, amennyiben nem ismeri el a tanult rendek jogát, hiszen ahol a rendi elv uralkodik, az összes rendeknek képviseletet kell kapniok"[77] — de mivel maga elutasítja, hogy az intelligenciát formálissá, anyagi szükségletek hordozójává süllyesszék le, szükségképp elutasítja az intelligencia torz, monopolizált képviseleti formáját is, amely a rendiség feltételei között csak mint a különös, korlátozott mozzanatok egyike jelentkezhet.

A centralizált államszervezetet már korábban előnyben részesítette a rendiség különösségének korlátozottságával szemben. Korábban már megfogalmazta, hogy az állam a rendiségben a magánérdek különösségének bázisán áll, csak látszata, nem pedig tartalma szerint általános, most, a cikk alapvető mondanivalójának megfelelően, olyan élesen igyekszik legalább *formális szinten* rendiség-államiság — ill. különös és általános — megszervezettségének ellentétét kimutatni, hogy a kormánytisztviselőket a rendiségben nem mint sajátos különérdeken, az általánosság ügyeinek monopolizálásán alapuló csoportot, mint bürokráciát jellemzi, hanem mint a rendiséggel szembenálló általánosság hordozóit: „A kormánytisztviselők egy rendi államban az államérdekeknek mint olyanoknak a képviselői, tehát a rendi magánérdekeknek a képviselőivel ellenségesen szembenállnak. Amennyire nem jelentenek ellentmondást kormánytisztviselők egy népképviseletben, annyira azt jelentenek egy rendi képviseletben."[78] A népképviseletet azonban nemcsak mint elvont ideált, hanem mint konkrét létező formát is szembesíti a rendiséggel — „a francia és angol küldötteket nem a *földbirtok képviselőiként*, hanem *népképviselőkként* választják"[79] —, s azt veszik számba, hogy „mit élvez az állam a földtulajdonból és milyen terheket visel a birtokos, míg Poroszországban megfordítva . . . az jön számba, hogy mennyire *szabadok* (ti. a birtokosok — *Á. A.)* az állami terhektől és mennyire független a magánélvezetük".[80] Bár felsőbbrendűségüket egyértelműen kimutatja a porosz állapotokkal szemben, korántsincs persze arról szó, hogy a népképviselet e formáit Marx ideálisnak tartaná, hiszen — ha megváltozott formában is — az anyagi érdek meghatározó szerepe fennmarad: „Nem az, amije valakinek van, hanem az, amije az állam számára van, nem a birtok, hanem mintegy a birtok állami tevékenysége — ez adja meg Franciaországban és Angliában, melyek rendszereit egyébként korántsem helyeseljük, a képviselet jogát."[81]

A marxi álláspont tehát elutasítja az anyagi érdeken alapuló népképviseletet éppúgy, mint a rendiséghez alkalmazkodott liberális követelést az intelligencia rendi képviseletéről — „Ugyanilyen fonák az a liberalizmus, amely az *intelligenciát* akarja a Landtagon képviselve látni."[82] — s a képviselet elvét az intelligencia tartalmi érvényesítése alapján fejti ki: „Az intelligencia nemcsak nem *különös* eleme a képviseletnek, az intelligencia egyáltalában nem *elem*, hanem *elv*, amely nem vehet részt semmiféle elemszerű *összetételben*, hanem csak megteremthet *tagozódást* önmagából. Intelligenciáról nem lehet

[77] Uo. 686. o.
[78] Uo.
[79] Uo.
[80] Uo.
[81] Vö. uo. (A magyar szövegközlésből hiányzik egy sornyi szöveg; kiegészítve a MEGA I. 1/1-ben közölt szöveg alapján.)
[82] Uo. 687. o.

szó mint integráló részről, hanem csak mint az organizáló lélekről."[83] Amint azonban az idézet markánsan mutatja, az intelligencia Marx által kifejtett elméletében nem egyszerűen a közvetlenül követhető általános érdek marxi koncepciójának megismétléséről van szó, s nem is a sajtószabadságról írott cikkben kidolgozott és egész jelen filozófiai fejlődése alapjául szolgáló nézetek alkalmazásáról. Két vonatkozásban is lényegesen új vonásokkal találkozunk, amelyek abból adódnak, hogy Marx számot vet döntő fontosságú cikke, a falopás kérdéséről írott cikk tanulságaival. Egyfelől e cikk hic et nunc pártosságával szemben most szükségesnek tartja kihangsúlyozni az általánosság közvetlenségének elméletét, mégpedig az intelligencia mint az összesség szerveződése, önnön megjelenítése, a *képviselet* elméletét. Az intelligencia „organizáló lelke" a társadalmiságnak, de amíg az emberi tevékenységek emberi tartalmuk és társadalomhoz viszonyított általánosságuk szempontjából lényegesen eltérnek, az emberi mivoltnak csak szegmentumait tartalmazzák, s ezekhez elválaszthatatlanul rögződnek, addig az „organizálás" — feltéve az emberi tevékenységek bizonyos szükségszerű különféleségét — a társadalom belső „tagozódásának" megteremtését jelenti. Másfelől épp itt, a tagozódás megteremtésében mutatkozik meg, hogy Marx többé nem bízik a polgári társadalom spontán mozgásán alapuló „képviseletben", változatlanul a közvetlen általános érdek álláspontján áll, de jól látja, hogy ennek követését hiába várja az anyagi érdekek *ellenére*, s a szegény osztályok helyzete sem rendeződik magától. Ezért eljut annak felismeréséhez, hogy az államnak be kell avatkoznia a tulajdon, az anyagi szükségletek stb. szférájába. Cikke utolsó bekezdései ezt a gondolatot, valamint a képviselettel kapcsolatos nézeteit fejtegetik, s ezzel minden eddiginél magasabb fokra emelik a rendi társadalom kritikáját.

Az intelligencia mint „organikus lélek" felfogása után Marx világosan leszögezi: „Nem *kiegészítésről* van itt szó, hanem *ellentétről*. A kérdés: 'intelligens képviselet' vagy 'rendi képviselet'."[84] „A kérdés az, hogy a különös érdek képviselje-e a politikai intelligenciát vagy a politikai intelligencia-e a különös érdekeket. A politikai intelligencia pl. a földtulajdont az állami maximák szerint fogja szabályozni, nem pedig az állami maximákat a földtulajdon szerint, a földtulajdont nem annak magánegoizmusa, hanem annak állami természete szerint fogja érvényre juttatni; nem e szerint a különös lényeg szerint fogja az általános lényeget meghatározni, hanem az általános lényeg szerint ezt a különös lényeget." Teljes és kibékíthetetlen tehát az ellentét a magánegoizmus korlátozottságán alapuló „feudális" és az intelligencia elvén alapuló ésszerű állam között. De továbbmenve az intelligencia mint az objektív társadalmi ésszerűség, törvényszerűség — „ő a belső meghatározó lelke mindennek"[85] — és mint felismert ésszerűség tehát már nem csak azt jelenti, hogy az anyagi szükségletés érdekrendszereket saját szférájukra kell korlátozni, hanem azt is, hogy e szférát is ésszerűen kell alakítani. Ez a marxi felismerés — a földtulajdonnak nemcsak állami-politikai jelentkezésében, hanem önnön belső mozgásában is a politikai intelligencia által meghatározottsága —, s egyáltalán a polgári társadalomba való beavatkozás elve egyfelől a polgári társadalom elsődlegességének elvét előlegezi a politikai állammal szemben — bár történelmi fordulópontokon éppen az aktív, tudatos államiság szerepe hangsúlyozódik ki —,

[83] Uo.
[84] Uo.
[85] Uo. 687—688. o.

hiszen belátja, hogy a közvetlen általános nem juthat érvényre az anyagi érdekek ellenében, nagy vagyoni egyenlőtlenségek esetén, másfelől éppen ezért az eljövendő társadalmi átalakulás, forradalom tartalmává egyre inkább nem annyira a politikai állam, mint inkább a polgári társadalom szférájának gyökeres átalakítását teszi. Ez a mozzanat néhány hónap múlva realizálódik a kreutznachi kéziratokban, ugyan lassabban bontakozik ki, de — a francia fejlődés bázisán — alapvető tartalmát adja majd a marxi filozófia továbbfejlődésének. Mindenesetre Marx eddig sehol sem jutott oly közel a jakobinizmushoz, mint éppen ebben az óvatosan hangszerelt cikkben, nem egyszerűen politikai szimpátiák alapján, hanem annak társadalmi lényege, az állami kelléssé változtatott moralitás alapján, amelyben az absztrakt általánossággá emelt állampolgár mivolt önnön törvényeit minden szférába bele akarja vinni, mindent a maga képére akar átalakítani. Marx a magánérdek, az anyagi szükséglet minden formájáról kimondja, hogy „Tehát korlátozottként, azaz egy általános, felette álló hatalom által kell kezelni, de nem kezelheti az általános hatalmat a maga szükségletei szerint."[86]

A rendi társadalom lényege ezért nemcsak úgy mutatkozik meg, mint a különérdekek önelégült makacssága, hanem úgy is, mint olyan objektív tartalmak hordozója, melyek gazdasági-jogi lényegét, belső törvényeit még nem ismerte fel, de létezésükről és megnyilvánulási formáikról már tud, s amelyek kizárják a társadalmi általános érdek érvényrejutását. Vannak tehát olyan magánérdekek, a magánérdekeknek olyan különössé szervezett történelmi formái — tapogatja körül az osztályérdeket —, amelyek fölé szükségképp nem épülhet harmonikus politikai állam, ezért kell a magánérdekek olyan világát kialakítani, amelyből objektíve már lehetséges eljutni a közérdekig. Azt is tudja már, hogy e különös érdek tartalma a magántulajdon, mégpedig a nem saját munkán alapuló, mások létfeltételeit monopolizáló, óriásivá felduzzasztott magántulajdon. E magántulajdon számára a társadalomban önnön igényein túl minden „külsőleges", az „összes általános, sőt a tőle különböző különös érdekekhez is szükségképp mint hozzá nem illőhöz és idegenhez viszonyul".[87] De e magántulajdon létrejöttének konkrét történelmi okaival — azon az általános felismerésen túl, hogy az „állami mivolt" továbbélése — és működésének ökonómiai mechanizmusával még nincs tisztában, mindent az állam felől megközelítve, mindenekelőtt adott politikai mechanizmusa, a rendi képviselet oldaláról vizsgál: „A Landtagok sajátságos összetételüknél fogva nem egyebek, mint különérdekek társasága, melyeknek megvan az a kiváltságuk, hogy érvényesíthessék *különös korlátaikat* az állammal szemben, nem egyebek tehát, mint államiatlan elemek jogosított önkonstituálása az államban. *Lényegük* szerint tehát *ellenséges* érzületűek az állammal szemben, mert a különös a maga elszigetelt tevékenységében mindig ellensége az egésznek, mivel éppen ez az egész adja meg *semmisségének* — mert korlátainak — érzését."[88] Itt már nem arról van szó, hogy bizonyos különös érdekek az állammal szembefordulhatnak, s ezért visszaszorítandók szférájukba, hanem arról, hogy történelmileg szükségképp léteznek olyan eleve elszigetelt különösök, amelyek éppen eleve elszigeteltségük miatt ellentétesek mindenféle államisággal, s ezért nem visszaszorítandók vagy korlátozandók, hanem egyszerűen megsemmisítendők, mint az állammal

[86] Uo.
[87] Uo.
[88] Uo.

szembenállók eltörlendők. Az elszigeteltségében vett különös a polgári társadalom szintjén is át kell hogy adja a helyét a társadalmi totalitásba beleilleszkedő különösnek.

Marx ezért — az elidegenedés folyamatát mostmár fogalma szerint megragadva és kifejezve — az alábbi perspektívát látja: „vagy a különérdekek mindenek fölé helyezkedve és a politikai államszellemtől elidegenedve korlátozni akarják az államot, vagy az állam egyedül a *kormányzatban* összpontosul, és a korlátozott népszellemnek kárpótlásul pusztán egy különérdekei szabadjára engedésére szolgáró szférát nyújt."[89] Véleménye szerint mindkét nézet végletes, az előbbi a polgári társadalom és a politikai állam egységét jelenti, mint a különérdekek kiterjesztését az államra és az állam lealacsonyítását, a másik pedig ellenkezőleg, a két szféra elválasztását, az államiságnak a kormányzatra való redukálását. „Egybefogva" a két nézetet, a polgári társadalom és a politikai állam egységének és a különérdekek korlátozásának elvét, fejti ki saját „képviseleti" elvét: „Hogy az intelligencia képviseletére irányuló kívánságnak tehát értelme legyen, úgy kell értelmeznünk, mint a nép-intelligencia tudatos képviseletére irányuló kívánságot, mely nem egyes szükségleteket akar érvényesíteni az állammal szemben, hanem melynek legmagasabb szükséglete az, hogy magát az államot — mégpedig mint a maga tettét, mint a saját államát — érvényesítse."[90] Marx tehát a lehető legradikálisabban megfogalmazza az állampolgári mivolt, az államra mint összességre irányuló erkölcsi-jogi szükséglet követelményét, a képviselet feltételéül megszabja az intelligencia — mint objektív ésszerűség — tudatos felismerését. Ez a jakobinus magatartás a képviseletet a nép tettének fogja fel, de az erkölcsi-jogi szükségleten alapuló állampolgári magatartás bázisán ez szükségképp az anyagiasságtól, az anyagi-érzéki szükségletektől való tudatos elvonatkoztatás kell hogy legyen. A sajátos emberi aktivitást, autonómiát változatlanul csak a szellemi szükségletekre vonatkoztatva tudja elfogadni, s az anyagi mozzanatoknak — a kettő dualizmusának megfelelően — passzivitást tulajdonít: „Képviselve lenni egyáltalában passzív valami; csak ami anyagi, szellemnélküli, önállótlan, veszélyeztetett, szorul képviseletre; de az állam semmilyen eleme nem szabad hogy anyagi, szellemnélküli, önállótlan, veszélyeztetett legyen. A képviseletet nem szabad úgy felfogni, mint valamilyen anyag képviseletét, amely nem maga a nép, hanem csak úgy, mint a nép *önképviseletét*, mint állami akciót, amely — nem lévén egyetlen, kivételes állami akciója — csak tartalmának általánossága révén különbözik állami életének többi nyilvánulásaitól."[91]

Marx tehát kifejti abbeli véleményét, hogy a képviselet nem lehet a társadalomban meglevő anyagi mozzanatok érvényesítése a politikai állam szintjén, ez mint a „földtulajdon stb. képviselete" éppenséggel az emberi passzivitás, a tárgyaknak, az anyagi mozzanatoknak való alárendeltség állapota, a fetisizált-transzcendens állam, hanem a népnek tudatosan és aktívan, szellemi-erkölcsi-jogi szükségletei alapján önmagát kell képviselnie az államban. De e képviseletnek két foka, ill. formája van. Az egyik a képviselet közvetlen, kevésbé általános, sőt egyéni formája; az egyén azon a konkrét tevékenységen keresztül, amelyet végez, reprezentálja, újjátermeli a társadalmat, s a társadalom a különböző munkafolyamatokat végző egyének sajátosságain, tevé-

[89] Uo.
[90] Uo.
[91] Uo.

kenységük rendszerén keresztül reprodukálja a tevékenységek szerves egészét, totalitását mint a társadalmiság létezését. Marx ezeket a „képviseleteket" — mivel a társadalom csak a különböző munkafajták elosztásán keresztül létezhet — formájuk szerint különbözőknek, tartalmuk és „szintjük" szerint azonban azonosnak tételezi. *Ezért* lehetséges a bennük levő anyagi tartalomtól való absztrahálás, a mindenki számára lényegileg közös tárgyi feltételeken való felülemelkedés. A cél az ilyen polgári társadalom megteremtése, amelyben a „képviseletek" egyenrangúak, s ezért nem születik szükségképpen „államellenes" különérdek. Tegyük hozzá, hogy a polgári társadalomnak már itt felsejlő — s majd a kreutznachi kéziratban kifejtve megjelenő — „elsődlegessége" itt még passzív, formális mozzanat, hiszen nem arról van szó, hogy a polgári társadalom bizonyos formája kialakít bizonyos állami szervezetet, hanem arról, hogy a polgári társadalomban ne legyenek olyan mozzanatok, amelyek megakadályozzák vagy megzavarják az erkölcsi-jogi szubsztancia kibontakozását.

Amíg Marx végső soron kispolgári alapokon áll, addig az erkölcsiség döntő mozzanata fennmarad, s a termelés, ill. jogi síkra transzponált szférája, a polgári társadalom, csak passzív háttér, bár azzal, hogy Marx kezdi az összes társadalmi funkciókat mint képviseleteket értelmezni, egyre aktívabb tartalmat nyer. Vagyis, egyre magasabb fokon ugyan, de az így felfogott szellemi, erkölcsi-jogi szükségletek és a hozzájuk tapadó politikai koncepció bázisán szükségképp újratermelődik a marxi radikalizált objektív idealizmus. Bármennyire is konkretizálódik a társadalmi objektivitás fogalma, s megmutatkozik a viszonyobjektivitás és rendszere, az állam az aktivitás és objektivitás egységeként, mint amelyhez a nép az „önképviseleteként", a „maga tetteként és a saját államaként"[92] viszonyul, s amelyet mégis a természettörvényekhez hasonló objektív törvények uralnak, a tárgyi objektivitás fogalma nélkül a még meglevő idealista-transzcendens mozzanatokkal való szembefordulás nem lehetséges. Ezzel függ össze a korai fetisizmuselmélet is, amely csak addig állhat fenn, amíg az eltárgyiasulás és az elidegenedés azonosul, míg az anyagi szükséglet nem-humanizáltként s mint determináns mozzanat negatívként szerepel. A polgári korlátok egy aktív, a társadalom radikális átalakítására irányuló filozófiában így jelentkeznek filozófiai korlátokként, igaz, hogy a fejlődés dinamikájában tételezett, állandóan feloldott és túlhaladott korlátokként. Ez az immanenssé szerveződő belső filozófiai tartalom egyre jobban teret nyer, de amíg az ember anyagi-természeti mivolta csak negatív, korlátozott leküzdendő vagy, a legjobb esetben, passzív-közömbös tényező lehet a társadalom életében, addig az izoláltságában felfogott társadalmiságból szükségképp transzcendens elvek, erkölcsi elvárások fakadnak mint a jakobinus módon felfogott állampolgári mivolt külsődleges szembeállítása és érvényrejuttatásának kellése a fennállóval szemben.

Marx a nép önképviseletét nem a közvetlen demokrácia értelmében fogja fel, ill. közvetlenség csak a képviselet fenti, az egyéni tevékenységekre vonatkoztatott szintjén van. Jól látja azonban, hogy szükségszerű olyan egyéni tevékenység is, amelynek tartalma éppen az állam ügyeivel való foglalkozás, s ez a „legáltalánosabb" tevékenység a többi tevékenységforma egyediségével szemben. Ezek is az ember államiságának-társadalmiságának megnyilvánulásai, de direkten nem erre vonatkoztatottak. Feltevésünk szerint Marx, mivel

[92] Uo.

éppenséggel a különböző társadalmi szférák megrögzítése ellen hadakozik, mind az „egyedi" képviseleteken belül — bár ez inkább fejtegetéseinek általános szelleméből, a Rousseau-féle előzményekből, mintsem konkrét utalásaiból bizonyítható —, mind az „egyedi" és az „általános" képviselet között állandó és szerves átmeneteket tételez fel, a politikai képviselet és irányítás tehát csak időleges, s a nép összessége által állandóan kontrollált tevékenység. E koncepció formális meghatározottságai — a kreutznachi kéziratok demokrácia-koncepcióján keresztül — közvetlen előzményei a kommunista társadalom marxi elméletének, tartalmi determinánsai azonban a fenti egyenlősítő polgári társadalomideálból, az erkölcsi-állampolgári mivolt elsődlegességéből adódnak. Ezért kerül ezen az újabb, magasabb fokon megismétlésre az a marxi nézet, hogy az államiságban a természetiség alárendelt, leküzdendő mozzanat, melyet „szellemi idegek" fognak át és emelnek fel eszmeivé, úgy hogy igazi szabadságát az ember csak a természetiségtől való elvonatkoztatásban találja meg: „Egy igazi államban nincs földtulajdon, nincs ipar, nincs materiális anyag, amelyek mint ilyen nyers elemek az állammal megállapodásra léphetnének, csak *szellemi hatalmak* vannak, és csak állami feltámadásukban, politikai újjászületésükben szavazatképesek a természeti hatalmak az államban. Az állam szellemi idegekkel hálózza át az egész természetet, és minden ponton meg kell jelennie annak, hogy nem az anyag, hanem a forma, nem az állam nélküli természet, hanem az államtermészet, nem a *szabadságnélküli tárgy*, hanem a *szabad ember* uralkodik."[93]

A Rheinische Zeitung konfliktusa a kormánnyal a moselvidéki tudósítás ügyében

1843 elején nyilvánvalóvá vált, hogy a porosz kormány eltökélt szándéka a radikális sajtó elhallgattatása. Marx világosan látta, hogy a *Rheinische Zeitung* semmiféle taktikával meg nem menthető, ezért felhagyott az óvatoskodással és a kormány közvetett bírálatával. Alkalmat keresett és talált a bürokratikus államszerkezet radikális kritikájára, azaz a szegény osztályok, a rendiség és a sajtó vizsgálata után újra a bürokrácia problémájára kerített sort, de most már magasabb szinten, a korábbi felismerések felhasználásával, beépítésével. Ez adja meg Marx utolsó *Rheinische Zeitung*-beli elméleti írásának politikai-publicisztikai jelentőségét.

A cikk konkrét története a következő: P. J. Coblenz, a lap moseli tudósítója tollából 1842 decemberében két cikk jelent meg névtelenül a lapban a moseli állapotokról. A tudósítás szomorú képet festett a Moselvidék helyzetéről, gazdasági pangásáról, s ezért a hatóságokat hibáztatta, mégpedig igen nyers, támadó hangnemben. A hatóságok lecsaptak a lapra: von Schaper, a Rajna tartomány főprezidense a napisajtóra vonatkozó királyi kabinettparancs értelmében elégtételt, a „meghamisított" tények helyreigazítását követelte. Coblenz meghátrált, nyilván megrettent a felelősségrevonástól s nem érezte magát képesnek arra, hogy a moselvidéki állapotoknak az igazgatás hibáival való összefüggését dokumentálja. Ebben a kényszerhelyzetben, mint ez H. J. Claessennek, a lap munkatársának 1842. december 21-én Marxhoz írott leveléből is kiderül, vállalta el Marx a tudósításokat, illetve az „igazolá-

[93] Uo. 689. o.

sukat": „A *Mosel mellől*, január. A 'Rheinische Zeitung' 346. és 348. számában két cikkem jelent meg: az egyiknek a témája a moselvidéki faínség, a másiké a moselvidékiek *különös* érdeklődése az 1841. dec. 24-i királyi kabinetparancs és a sajtónak általa biztosított szabadabb mozgása iránt."[94] Bevezetőül leszögezi, hogy cikkének megírására hivatalos leiratok miatt kényszerült. Kénytelen elismerni, hogy „Az utóbbi cikk tónusa *erős*, sőt ha úgy tetszik *durva*" —, ezt azonban az „ínség *kíméletlen* hangjából" eredő „*politikai* kötelességgel" igyekszik indokolni, másrészt annak lehetetlenségével, hogy „a bizonyítás *minden egyes szóra*" kiterjedjen,[95] hiszen „egy újságtudósító *legjobb lelkiismerete szerint* közli a fülébe jutó néphangot, de semmiképpen sem kell felkészültnek lennie arra, hogy ennek az összes részletekre, indítékokra és forrásokra kitérő kimerítő és alátámasztott kifejtését adja".[96] Kifejti, hogy a sajtó feladata, hogy a népszellemet különböző funkciókon keresztül juttassa kifejezésre — a tudósítónak mint egy „szerteágazó test kis tagjának" csak a közvetlen benyomásai leírása a dolga, az elméleti általánosítás már a történészekre és közgazdászokra vár. A sajtó különböző funkcióinak szerves egységéből, munkamegosztásából jön létre azután az általános ítélet, s így válik a sajtó végső soron a nem általánosságának és objektivitásának kifejezőjévé és képviselőjévé: „A sajtó eleven mozgása esetén tehát feltárul majd az *egész igazság*, mert ha az egész először csak úgy jelenik is meg, mint a különböző egyes szempontoknak hol szándékosan, hol véletlenül egymás mellé kerülő kiemelése, végül éppen a sajtónak ez a munkája készítette elő a sajtó egyik tagja számára azt az anyagot, amelyből az most már megteremti az *egységes* egészet. Ilymódon a sajtó a munka megosztása útján lassan hozzájut az egész igazsághoz, nem azáltal, hogy egy mindent tesz, hanem azáltal, hogy sokan tesznek keveset."[97] A sajtóról szóló fejtegetés kapcsán ismét a szerves egész, a totalitás marxi koncepciójával találkozunk, amely jóval túllép a védekezés közvetlen szempontjain. Marx leírja az igazság létrejöttének dialektikus folyamatát mint a különböző társadalmi mozzanatok és szférák kölcsönös tevékenységének eredményét, s egyúttal mint a szubjektív mozzanatoknak objektívvá való tételeződését, az objektivitás és szubjektivitás kölcsönös átmenetét és feltételezettségét a társadalomban. Ezért a sajtóról szóló fejtegetései mindig kiterjeszthetők a társadalmiság egészére, s a társadalmi objektivitás elméletének létrejöttét in statu nascendi mutatják.

Az adott, polemikus vonatkozásban az igazság objektív, személytelen vonása a legfontosabb Marx számára, ezért is hangsúlyozza a sajtó „vizsgálataiban" a névtelenséget, az egyéni vélemények általánossággá emelkedését: „Az a meggyőződésem, hogy az újságsajtó lényegéhez hozzátartozik a *névtelenség*, mely az újságot sok egyéni vélemény gyűjtőhelyéből *egy szellem* orgánumává *teszi*."[98] Ennek az objektív, általános igazságnak másik vonatkozásául a vizsgálat „tárgyaival" kapcsolatban is hangsúlyozza a személytelenséget — a sajtónak az objektív állapotokból adódó szükségszerűségek vizsgálata a feladata, nem pedig az, hogy egyes személyeket támadjon: „A sajtónak denunciálnia kell az *állapotokat*, de meggyőződésem szerint nem szabad denunciálnia a *személyeket*, kivéve, ha egy társadalmi bajnak nem lehet másképp véget vetni,

[94] MEM 1. köt. 171. o.
[95] Uo.
[96] Uo. 171—172. o.
[97] Uo.
[98] Uo.

vagy ha a publicitás már az egész államéletre kiterjedt és így eltűnt a denunciálás német fogalma."[99] Mint már mondottuk, helytelen lenne a fejtegetést csupán Marx védekező pozíciójának tulajdonítani, a cikk elvi lényege a „dologi" az objektív szükségszerűség alapjára helyezkedés, ahol is a személyek csak viszonyok szubjektív hordozói. A konkrét polémiához tartozik viszont az, hogy szembenáll a denunciálás „német fogalmával", s arra utal, hogy egy szabad nyilvánossággal rendelkező államban már nem oly meglepő egy-egy személyiség bírálata az általuk képviselt intézmények, magatartások stb. kapcsán. A leghatározottabban visszautasítja, hogy a cikkek célja „*békétlenség és elégedetlenség* szítása" lett volna, e vádak, írja, „annál is inkább fájdalmasan érintenek, mert a Rajna-tartományban igen nagyrabecsült és szeretett férfiútól indulnak ki".[100]

Az előcsatározások után Marxnak a lényegre, a moselvidéki ínségállapotok és az igazgatás adott viszonya szükségszerűségének kimutatására kell áttérnie. Igen terjedelmes és részletes választ akart megjelentetni, öt részben, ezek címét a bevezetőben közli is. Az első rész a faelosztással kapcsolatos kérdések tisztázására irányul, igen rövid, és lényeges kérdéseket nem tartalmaz. A második rész ismerteti a Moselvidék viszonyát a kabinetparancsban biztosított szabadabb sajtótevékenységhez. Tekintve azonban, hogy a harmadik részt a cenzúra betiltotta, s a kézirat elveszett, s hogy a többi rész meg sem íródott, a bevezetésen túl ez a második rész jelenti számunkra magát a cikket. Annál is inkább, mert konkrét-polemikus szinten a második rész önmagában is teljes.

A főprezidens leirata a tudósításnak különösen azt a kijelentését kifogásolta, hogy „az előző év dec. 24-i legfelsőbb kabinetparancs által a sajtónak nyújtott nagyobb szabadságot a moselvidéki a maga különösen szorult helyzete miatt mindenki másnál lelkesebben üdvözölte", mivel ebből az következnék, hogy „eleddig nem engedték meg azt, hogy ínségét, annak okait, valamint orvoslásának eszközeit a nyilvánosság előtt szabadszelleműen megvitassa".[101] Kötelezi tehát a tudósítót, hogy ezt tényekkel bizonyítsa — „A fenti cikket író úr ezért nagyon lekötelezne, ha lenne olyan szíves és speciálisan kimutatná azokat az eseteket, amelyekben az előző év dec. 24-i legfelsőbb kabinetparancs megjelenése előtt is a hatóságok megakadályozták a moseli lakosok ínségének szabadszellemű nyilvános megvitatását",[102] azaz nem egyszerűen csupán az adott konfliktusról, hanem a kormány egész tevékenysége liberális látszatának megőrzéséről van szó. Marxnak viszont éppenséggel ebből adódik a lehetősége — azon tézis bizonyításán keresztül, hogy „a moselvidéki ínségállapot sajátságos természetéből *szükségszerűen* fakad a szükséglet a szabad sajtóra"[103] — a kormány tevékenysége liberális látszatának teljes leleplezésére a fennálló rendszer elleni minden eddiginél erősebb támadásra.

A sajtószabadság iránti érdeklődés és az ínségállapot közötti közvetlen, tényszerű összefüggés bemutatása és dokumentálása nem okoz különösebb gondot Marxnak. Az ínségállapotot hivatalos dokumentumokkal többszörösen is bizonyítja, sőt azt is, hogy a hatóságok nemcsak tudtak róla, hanem közöm-

[99] Uo. 173. o.
[100] Uo.
[101] Uo. 175. o.
[102] Uo.
[103] Uo.

bösen nézték, a felterjesztésekkel, kérvényekkel sem törődtek. Érthető tehát, ha a vincellérek már csak a sajtó segítségétől várják sorsuk jobbrafordulását. Marx azonban nem elégszik meg a ténybeli bizonyítással, hanem azokat az okokat is fel akarja tárni, amelyek a kormányzatot süketté tették a vincellérek panaszaival szemben — s ez a vizsgálat a szükségszerűség és az általánosság rangjára emelkedik. Vádirattá válik az egész porosz államgépezet, bürokrácia ellen, a konkrét konfliktus az általános társadalmi ellentétek modelljévé mélyül, mivel az állam egységes egész, s csak oldalainak állandó kölcsönhatásában vizsgálható: „A Moselvidék *ínségállapotát* nem lehet *egyszerű* állapotnak tekinteni. Legalábbis *két* oldalt kell mindig megkülönböztetni, a magánállapotot és az államállapotot, mert mint ahogy a Moselvidék nem esik az államon kívül, ugyanúgy ínségállapota sem esik az államigazgatáson kívül. Csak a két oldal *kölcsönviszonya* alkotja a Moselvidék *valóságos* állapotát."[104] Itt vagyunk tehát a polgári társadalom és a politikai állam közötti viszony problémájánál — innen indít a cikk elméleti szintje e viszony minden eddiginél behatóbb, alaposabb vizsgálatára.

A két oldal viszonya a cikkben konkrétan úgy merül fel, hogy a kormányzat számára a vincellérektől maguktól érkező hírek elfogadhatóbbak-e, vagy a saját hivatalnokainak az állásfoglalásai. A probléma abból adódik, hogy magánvélemény és állami vélemény konfliktusáról van szó. A politikai állam általánossága e konfliktusban azonban csak vélt általánosság — ami abban mutatkozik meg teljes egyértelműséggel, hogy az állam, az igazgatás közömbösen viselkedik a már nyilvánvalóan manifesztálódott, a hivatalos dokumentumokban lerögzített ínségállapottal szemben is: „A jelentés mármost nemcsak nem ismeri el, hogy az ínségállapot általános, hanem még az *elismert* ínségállapotot sem akarja *megszüntetni* . . ."[105] Azzal, hogy az állam a szerves testéhez tartozó mozzanatokkal szemben közömbös, válságukat „természeti jelenségnek" tekinti, megkérdőjeleződik az egész államgépezet jogosultsága az általánosság képviseletére. Ezen a nyomon indul el a levezetés, amelyben Marx a „tényeket általános formába öntve" visszavezeti a problémát az „általános alapgondolataira", s így mutatkozik meg újra, még élesebb formában a falopás-cikkből már ismert állásfoglalás bizonyos magánérdekek, különérdekek általánossága mellett. Csakhogy az ellentét másik oldalán ez alkalommal nem a rendi világ áll a maga közvetlenségében mint a tulajdonosok világa, hanem ezek uralma közvetett formában jelentkezik mint a központosított állam bürokráciája. Egyfelől van tehát a hivatalnok (politikai állam), aki minden panaszban „hivatalos működése elleni *támadásokat*" fedez fel, a panaszokat eleve gyanúsnak találja mint a magánérdekkel összefüggőket, másfelől állnak a panaszosok (polgári társadalom) mint magánemberek, akik tudatában vannak annak, hogy „a magánérdek, amelyet védenek, éppannyira államérdek is, és hogy mint államérdekért emeltek szót érte".[106] A közvetlen probléma szembeötlően hasonlít ahhoz, mint amelyről a falopásról írott cikk szól. De vajon mi a különbség?

Először is gyökeresen más a falopással kapcsolatban, illetve a most ábrázolt ellentét annyiban, hogy amott egy közvetlenül gazdasági konfliktus mutat-

[104] Uo. 176. o.
[105] Uo. 181. o.
[106] Uo. 183. o.

kozott meg egyedi jogi formában. Marx a helyzet visszásságát abban látja, hogy a tulajdonosok alkotnak törvényt a nem-tulajdonosok felett, s ezt elemezve az államisághoz mint általánossághoz apellál az igazságtalanság és a nyomor megszüntetésére. Most azonban abból a kész szituációból kell kiindulnia, hogy az állam, az igazgatás még a nyomor legszélsőségesebb eseteiben sem tölti be „funkcióját", mivel csak bitorolja az általánosság képviseletét. A gazdasági konfliktus tehát itt nem a maga közvetlenségében, hanem sokkal szélesebb terjedelemben, az államra való vonatkoztatottságában szerepel. Vegyük szemügyre külön-külön a szembenálló feleket.

A moselvidéki tudósító igazolására írott cikkben minden eddiginél hangsúlyozottabban, erőteljesebben kerül vizsgálatra az állam elidegenedése a bürokrácia vonatkozásában. A bürokrácia elemzése igen nagy utat járt be Marx *Rheinische Zeitung*-periódusában a cenzúrautasításról írt cikkbeli absztrakt megközelítésétől a sajtóval való konkrét konfrontálásáig. Szerepe fokozatosan konkretizálódott. Az első szakaszban nem juthatott túl egy bizonyos elvontságon, mivel a különérdek problematikája nem kapcsolódhatott a tulajdon, a gazdasági-jogi érdek elemzéséhez. Így szükségképp csak igen áttételes volt az a közvetítés, amely felfedte a magánérdekek, a rendiség világának lényegi összefüggését a vélt általánossággal mint bürokráciával, sőt a kettő kissé szét is vált. Teljes egységüket éppen e cikkben állapítja meg. A falopásról írott cikkben elemezte a gazdasági érdek problematikáját, a rendi bizottságokról írott cikkében elemezte a kétféle általánosság megszerveződését, s így most már feltárulhat előtte az állam közvetlen funkciója az elidegenedett, különérdekektől kormányzott társadalmiságban mint ennek megőrzője, fenntartója, azaz körvonalaiban felsejlik az osztályállam fogalma.

Amit Marx itt közvetlenül kimond, ti. hogy a bürokrácia lényege az, hogy az általánosság egyesek magánügyévé és -érdekévé válik, látszólag nem sokban különbözik korábbi fejtegetéseitől, legfeljebb alaposabban, szélesebben dokumentáltnak tűnik. Valójában azonban lényegi különbség van, hiszen ez a fejtegetés annak megállapítása után hangzik el, hogy egyesek gazdasági-jogi formában megjelenő magánérdekéből szükségképp következik, hogy az államot magánszférájukká teszik, hogy annak nevében lépnek fel a gazdasági konfliktus másik résztvevője, a nem-tulajdonosok ellen. A bürokráciát nem mint valami az államélet belső, független elfajulásaként keletkezett gépezetet látjuk viszont, a társadalmi-politikai élet többi szférájával — sajtó, képviselet stb. — való ellentétében, hanem éppen hogy a tulajdonosok állami érdekké emelt magánérdeke képviseletében. A továbblépés tehát a falopásról írott cikkel szemben az, hogy most nem azt vizsgálja, hogyan emelkedik államérdekké az erdőtulajdonosok stb. adott, speciális magánérdeke a nem-erdőtulajdonossal szemben, hanem az, hogy az erdő-, föld-, szőlőtulajdonosok állama hogyan egzisztál és funkcionál egészében a nem-tulajdonosok egészével szemben, s hogy ezt a funkciót nem közvetlenül az erdőtulajdonos stb. maga látja el, hanem egy sajátosan önállósult szféra, a központi állam. Az utóbbit Marx a fejtegetéseiben sokszor előnyben részesítette a direkt privátegoizmust kifejező rendi megosztottsággal szemben, most azonban, hogy az állam a rendiség szervezeteként, egységes, magasabbrendű, burkolt formájaként mutatkozik meg, a munkamegosztás valamiféle olyan funkciójaként, melyben a központi állam hivatalnokainak tevékenysége valamilyen módon összefügg az összes tulajdonosok érdekeivel, s mivel az utóbbiak állami ügyeinek intézése, uralmuk fenntartása e hivatalnokoknak magánérdekük és a politikai állam ügyintézése monopoli-

zált szférájuk, támadásának minden éle a bürokrácia s a Marx előtt felsejlő osztályállam ellen fordul.

Az általánosság képviselete tehát úgy jelenik meg mint annak színlelése, a rendi világon belül az általánosság ügyeinek intézése maga is egy réteg *kiváltságává* válik, zárt magánvilágává, amelyen belül önmagát igazolnia kell a valóságos összesség magánburokban születő tényleges általánossága ellen: „S ha a hivatalnok ennek a magánembernek azt veti a szemére, hogy magánügyét államérdekké emeli, akkor a magánember a hivatalnoknak azt veti a szemére, hogy az államérdeket a maga magánügyévé alacsonyítja le . . ."[107] A bürokratikus-transzcendens állam önállósult hivatalnoka érdekszférával rendelkezik, mindenki mást kizár az állami ügyek intézéséből. Kettős állampolgárság van — írja Marx —, „az igazgatás aktív, tudatos és az igazgatottak passzív, nem tudatos állampolgárságának" „az alapelve egymást kölcsönösen kiegészíti". Ezzel azonban a társadalmi valóság maga is megduplázódik, „mindenütt van a reális valóság mellett egy *bürokratikus* valósága", amelyből „mindenki más mint avatatlan ki van rekesztve". Ez a bürokratikus valóság, melyet a hivatalnokok „államilag lefektetett valóságnak" tekintenek, mint elődjük vagy maguk, azaz mindenképpen az igazgatás zárt szférája által létrehozott valóságot, alakítja ki a hivatalnokok fonák, illuzórikus tudatát. Az önérdek álláspontjáról kialakult tudatban „a *valóságot* is eltorzították egy egyoldalúan és önkényesen kialakított álláspontról", mégpedig azért, mert „a hivatalnok nem fogja e viszonyokat előítéletektől mentesen lefesteni, éppen azért, mert ezek részben az ő műve", s így szükségszerű ellentét alakul ki „a világ valódi alakja és a hivatalokban felvett alakja között", hiszen a hivatalnokok eleve abból indulnak ki, hogy a kívülálló , az egyszerű állampolgár „híján van minden *állami érzületnek és belátásnak*".[108]

A fentiek egyértelműen bizonyítják, hogy az állam elidegenedésének, bürokratikus formájában való önállósulásának, önigazoló tudatának mechanizmusát már érett, kifejlett formában írja le Marx. Részletesen bemutatja, hogyan önállósul az elidegenedés feltételei között az állam mint munkamegosztási funkció, amely egyben betölti a tulajdonosok állami képviseletének szerepét is, de tevékenységét közvetlen formájában valük szemben is függetleníti, s így ideológiailag függését teljesen elleplezi. Az elidegenedés egész társadalmat átfogó, egységes mechanizmusa nem kerül elemzésre, egy-egy cikk ezt nem tudja terjedelmileg, az indításként adott probléma kapcsán átfogni, csak egy-egy vonatkozása kerül vizsgálat alá, a jelen esetben az állam központi szférájáé, az igazgatásé, amelyben azonban ez egész mechanizmus tükröződik. Így pl. megmutatkozik az elidegenedés alapvonása, a társadalmi valóság visszájára fordulása, s a vele adekvát, szükségszerűen kialakuló ideologikus tudat, a szférák egymástól való elidegenedése, monopolizálódása, amely a bürokrácia kapcsán abban csúcsosodik ki, hogy míg az államiság egészét tekintve az emberek összessége ugyan — fiktíven — állampolgár, de a központi szerveket illetően az emberek többsége egyszerűen megszűnik állampolgár, a társadalom tudatos és aktív tagja lenni. Ez az elidegenedés végletes, túlfeszített formája, ilyen feltételek között nem lehet az emberek állampolgári, erkölcsi-jogi érzületére hivatkozni, hiszen ebbeli mivoltuk még formálisan sem egzisztál. Ahhoz, hogy reális állampolgárként jelenhessenek meg a bürokráciának s az érintett

[107] Uo. 184. o.
[108] Uo. 183—185. o.

szegény osztályok alávetett helyzetének felszámolására van szükség, ami most már még élesebben veti fel az utóbbiak magánérdeke állami érdekként való funkcionálásának és az állami beavatkozásnak a kérdését.

Egész fejtegetése közvetlenül azonban azt a célt szolgálja, hogy a főprezidenssel szemben kimutassa: nem véletlen az, hogy „az igazgatás általában nem *magában*, hanem *magán kívül* találja meg az ínség okát", azaz „*nem szántszándékkal*, hanem *szükségszerűen* látja az állapotokat jobbaknak vagy másoknak, mint amilyenek".[109] Márpedig — szögezi le Marx az önállósult, elidegenedett bürokratikus valósággal szemben — „az igazgatás van az országért és nem az ország az igazgatásért".[110] A visszájára fordult valóság elemzése, szükségszerű mozzanatainak kimutatása után egyértelműen adódik Marx konklúziója: „A *Moselvidék ínségállapota* egyszersmind az *igazgatás ínségállapota* ... az ilyen állandó ínség azt mutatja, hogy a *valóság ellentmondásban van az igazgatási elvekkel*."[111] S ha egyszer adott állami állapot és polgári társadalmon belüli állapot között kölcsönösen egyértelmű megfelelés van, valóságos, ellentmondásos helyzetben mindkettőbe bele kell avatkozni — csak így érhető el harmonikus állapot.

Beavatkozni, de hogyan?

A korábbiakban kifejtett marxi koncepció szerint a beavatkozás csak negatív, azaz csupán korlátozás. Az állam a maga részéről nem avatkozik be a polgári társadalom belső világába, de ennek külső hatását, önmagán való túllépését megakadályozza, miközben a működéséhez szükséges külső kereteket fenntartja. Az a kezdeti feltételezés azonban, hogy a polgári társadalom és a politikai állam szférája harmonikusan szétválasztható és egybeilleszthető a fenti társadalmi feltételek között, lassan megkérdőjeleződik. Mindenekelőtt azért, mert Marx közel egyenlő társadalmi funkciókat betöltő, azaz „képviselő" egyének között tételez fel „normális" összeütközéseket, amelyek megszüntethetők ott, ahol a polgári társadalom szférája véget ér, s ahol a politikai állam, az állampolgár szférája kezdődik, hiszen érdekeik, a társadalom összességét illetően, azonosak vagy hasonlóak. Később azonban Marx belátja, hogy a magánérdekek nem maradnak meg atomizáltságukban, s mivel — a valóságos, fennálló társadalomban fellelhető tulajdonkülönbségek miatt — egyáltalán nem homogének, ezért különböző töltetű és irányú részérdekekké, különérdekekké szerveződnek, s a nagy tulajdonosok, a monopolizált tulajdonosok különérdeke szükségképp ellentétes az általánosság érdekével, és össztársadalmi érvényesülésre, az államiság hatalomba vételére tör. Már e gondolatmenet nyomán fel kellett vetődnie Marxban az állami beavatkozásnak mint a túlburjánzott tulajdonnal szemben való fellépésnek a gondolata; ennek politikai gyakorlatát jól látta a polgári forradalmak, különösen a jakobinusok tevékenységében, a feudális tulajdon felszámolásában.

Éppen ezért ez önmagában még nem tette kétségessé a polgári társadalom és a politikai állam viszonyáról eredetileg kialakított, számos vonatkozásban rousseau-i típusú koncepcióját — ez az ellentmondás még Rousseau elmélete s az ezt gyakorlattá fordító jakobinusok számára is megoldhatónak bizonyult. A rousseau-i képlet viszont csak a kistulajdonosok—nagytulajdonosok összeütközésére vonatkozott, Marx pedig a falopással éppenséggel a nem-tulajdo-

[109] Uo. 184. o.
[110] Uo. 187. o.
[111] Uo.

nosi rétegek problémáit kezdte vizsgálni, amelyek érdekképviselete elől Rousseau mereven elzárkózott. Megdöbbentő nyomoruk arra készteti Marxot, hogy az eddig feltételezett „normális" vagy eltorzult érdekkonfliktusok, a valódi vagy fiktív általánosság egész problematikáját hic et nunc megkerülve a szegény osztályok „beillesztését" tekintse általános érdeknek, vagyis egy jól körülhatárolt anyagi különérdeket. Ez már megköveteli az államnak a politikai gazdaságtan szférájába való direkt beavatkozását, amely a marxi koncepció alapján csak egyre irányulhatott, a tulajdonossá tételükre — hiszen Marx csakis így térhetne vissza a korábbi koncepció alapján feltételezett mozgáshoz; átmenetileg viszont a tulajdonra való szokásjogaikat akarja érvényesíttetni.

A beavatkozás problémája tehát már a falopás-cikkben is felmerült, anélkül azonban, hogy közelebbi konkretizálást nyert volna. A polgári társadalom és a politikai állam közötti viszony régi koncepciója mindenesetre megrendült, de anélkül, hogy pozitív megoldás kínálkozott volna. Az elemzésnek ez a vonala folytatódik tovább a moselvidéki tudósítóval kapcsolatos cikkben, sőt társadalmilag elmélyül és kiszélesül. Az elemzés itt szükségszerűen elhagyja a jogi síkot, s megkezdődik a polgári társadalom belső vizsgálata: Marx a vincellérek nyomorát gazdasági tényezőiben kívánja feltárni — maga is utal később arra, hogy e cikkében behatóan foglalkozott gazdasági kérdésekkel —, leírja az árakat, a béreket, a termelési költségeket, a piaci rendszert a maga konkrét mivoltában, s így az ínség mint a termelés rentabilitásának felborulása jelenik meg előtte. A szociális-gazdasági vizsgálat ilyen továbbvitele, amelyben egy konkrét eseten keresztül megmutatkozik, hogy az ínség, a kistulajdonosok tönkremenetele, azaz a pauperizáció folyamata, amelynek végeredményét korábban már látta, szoros összefüggésben van a fennálló polgári társadalom struktúrájával. Amíg Marx rentábilis kisárutermelést tételezett fel, a pauperizáció még csak egy nyugtalanító tényező volt, de itt már feltárult az a tény, hogy a vizsgált gazdasági szerkezetben a rentabilitás nem adott, s hogy a pauperizáció szükségszerű, tehát hogy az állam hiába rögzít és korlátoz kívülről, a polgári társadalom belső törvényei működnek tovább, s a kistulajdonosok tönkretételével és a nagy tulajdonok felhalmozásával felborítják az egyenlőség mindenféle társadalmát.

Ezzel az adott marxi koncepció alapjában megrendül, s elkerülhetetlennek látszik a polgári társadalomba való lényegi, tartós beavatkozás. Vagyis itt sejlik fel Marxban, hogy egy eljövendő társadalmi átalakulásnak nem elegendő az államiság szféráját átalakítania, hanem elkerülhetetlenül szükséges a gazdasági szféra, a polgári társadalom átalakítása is, hiszen az adott formájára ráépülve a harmonikus államiság szükségképp felborul. Ez a feltételezés, vagyis hogy a polgári társadalom bizonyos rendszere, belső struktúrája szükségszerűen ellentmondásos társadalmi-állami struktúrát hoz létre, bármennyire is még nem végiggondolt, mégis merőben új és forradalmi Marxnál. Ez vezet majd néhány hónappal később, a kreutznachi kéziratokban, annak kimondásához, hogy a polgári társadalom elsődleges a politikai állammal szemben, sőt következményei még ezen is túlvezetnek, s majd a *Deutsch-Französische Jahrbücher*ben realizálódnak.

Az a felismerés tehát, hogy a pauperizáció az egész fennálló rend szükségszerű következménye, döntő hatást gyakorol az egész marxi koncepcióra. Az egész cikk politikai mondanivalója, konklúziója abban áll, hogy az ínségért az igazgatás a felelős, hogy az államrend és a nyomor között szükségszerű összefüggés van; ennek alapján helyezkedik Marx a magánember, a vincellér

álláspontjára. A követelést még élesebben is megfogalmazza: „A moselvidéki tehát azt kívánja, hogy ha a természet és a szokás által neki kiszabott munkát elvégzi, az állam teremtse meg azt a légkört, amelyben növekedni, gyarapodni, élni tud."[112] S ez a követelés már nem egyszerűen a magánszféra sértetlenségének biztosítására vonatkozik, az állapotok jogi-gazdasági fenntartására, hiszen a vincellér nem valami külső jogtalanság, beavatkozás, sérelem miatt ment tönkre, hanem az alacsony borárak, a kezdetleges termelés, az elaprózott szőlőskertek miatt. A Marx által megfogalmazott követelés tehát valami többre, pozitívra irányul, olyasmire, ami döntően befolyásolni tudja a kisárutermelő magántulajdon egész helyzetét.

Intézkedésekre persze, az állam, bármilyen közömbösen viseltetett is a vincellérek iránt, eddig is rákényszerült, írja Marx, de ezek csak átmenetiek és felszínesek voltak. Az a beavatkozás viszont, folytatja, amely lényegesen érinthette volna a polgári társadalom egész struktúráját, a földbirtok parcellázásának megtiltása, szélsőségesen elhibázott: „A földbirtok parcellázásának korlátozása azonban ellentmondásban van öröklött jogtudatával; e tanácsban olyan javaslatot lát, amely fizikai szegénységét még jogi szegénységgel is tetézi, mert a törvényes egyenlőség minden megsértésében a jog ínségállapotát látja."[113] A korábbi érveléssel szemben a jogi vonatkozásokról itt is egyre inkább a gazdasági vonatkozásra helyeződik a hangsúly. Igaz, hogy a parcellázás, a további felosztás megtiltása jogfosztottság, de mégis a lényegi problémát érinti, azaz a termelés rentabilitását. De nem oldja meg, sőt — mégpedig messzemenően — negatív irányban befolyásolja, hiszen még a meglevő parcellák sem gazdaságosak, fenntartásuk semmit sem old meg, viszont egyetlen örökösnek való juttatásuk szükségképp új paupereket teremt.

Új gondolatai azonban még nem tudnak áttörni egy csapásra, annál is kevésbé, mivel még maga sem tudja, hogyan kellene pozitívan beavatkozni, a kisárutermelést gazdaságossá, öntörvénye szerint életképessé tenni. Az anyagi érdekkel szembeni fenntartásai is óvatosságra késztetik: „az államban sok szenvedő magánérdek van, s ezeknek a megszüntetésére nem lehet általános igazgatási elveket elhagyni vagy módosítani . . ."[114] De mivel maga is éppen azt a folyamatot vizsgálja, amelyben „a magánbaj állami bajjá és kiküszöbölése az állam *önmaga* iránti kötelességévé válik", az egyes magánérdek elutasításának és az állami beavatkozás problémájának ellentéte egyre magasabb szinten születik újjá — mostmár nemcsak a hivatalos állásponttal vitatkozik, hanem önmagával is vívódik fejtegetéseiben. S bár a domináns vonatkozás kétségtelenül az utóbbi, az állami beavatkozás követelése, a tulajdonkoncentráció, a kistulajdonos tönkremenetelének felismerése, mégis felhangzik az aggodalom is: „az egyes, de még sok egyes sem tüntetheti fel szavát a nép szavának; ellenkezőleg az ő leírásuk mindig meg fogja tartani a *magán*-panaszirat jellegét", sőt az ínség egészét illetően „a Moselvidék, mint egyes igazgatási rész . . ., az állammal szemben magánember helyzetében van".[115]

Kétségtelen tehát, hogy már a probléma felvetése is túlvezet a felvilágosodás és a hegeli államelmélet keretein, már nem távoli, hanem közvetlen jeleit tapasztaljuk a hegeli államelmélet küszöbén álló leküzdésének. Marxnál ugyan

[112] Uo.
[113] Uo. 186—187. o.
[114] Uo. 187. o.
[115] Uo. 187—188. o.

sajátos ellentmondás tapasztalható a magánérdek általában vett tagadása, elutasítása, s bizonyos magánérdekek szükségszerű vállalása, pozitív tételezése között. A szegény osztályok magánérdeke, megtoldva mostmár a kistulajdonosokéval, egyre erőteljesebben jelentkezik az adott vonatkozásban államérdekként, egyre jobban feloldva a hic et nuncot, és szélességében-távlatában az egész polgári társadalom szerkezetével konfrontálódik. Az „igazi" állam, a demokrácia eléréséhez tehát átmenetileg egyre inkább szükségesnek látszik bizonyos magánérdekek érvényesítése, bizonyos alap megteremtése a funkcionálásához, de az anyagi érdek általános elutasító felfogása, az átalakítás miként jének nem-ismerete a sajátos magánérdek képviseletének elvét Marxnál még nem engedi a maga teljességében kibontakozni. A szegény osztályok különérdekének az általános érdekben való közvetítő szerepe tehát hol teljes élességgel felmerül, hol pedig megkérdőjeleződik. Így helyezhető bele egyértelműen Marx fejlődésébe a falopásról írott cikk, a szegény osztályok magánérdekének bizonyos elismerése után a rendi bizottságokról írt cikk, az általános érdek közvetlenségének újbóli erőteljes hangsúlyozása, míg a jelen cikkben az ellentétes oldalak teljes kifejlettségükben konfrontálódnak. Ennek az is oka hogy e cikkben a gazdasági konfliktus a maga közvetlen formájában tulajdonképpen már eltűnik, s csak eredményében, a magánember mint termelő ínségének a monopolizált és manipulált általánosság szférájával, a bürokráciával való szembeállításában mutatkozik meg. A falopásról írott cikkben felmerülő, a kizsákmányolás felismerése irányába mutató mozzanatok itt ezért nem teljesedhetnek ki, ellenkezőleg teljesen háttérbe szorulnak. Alapvető probléma a szegény osztályok melletti állásfoglalás, az érdekeik közvetítő jellegének felfogása szempontjából az is, hogy Marx semmiképpen sem láthatott bennük aktív elemet, támaszt. A direkt általános érdek koncepcióját pedig csak egy aktív társadalmi osztály feltárása rendítheti meg, egy olyan osztályé, melynek érdekei objektíven egybeesnek az általánosság érdekeivel. Mielőtt túlhangsúlyoznánk tehát Marx pártosságát a szegény osztályok mellett, ezt a szempontot feltétlenül figyelembe kell vennünk: a szegény osztályok nyomorának felszámolását Marx elvégzendő feladatnak, de a társadalmi átalakulást nem a segítségükkel végrehajtott aktusnak tartotta. Itt azonban még jobban ki kell emelnünk, mint korábban a falopás témájánál, hogy ez a rokonszenv és pártosság előzményül szolgált viszont a valóban aktív társadalmi elemhez, a munkásosztályhoz kapcsolódó pártossághoz.

Jelen cikket tehát mindenekelőtt az ellentétes oldalak és érvek számba vétele, bizonyos termékeny ellentmondásosság jellemzi, amely alapos elméleti megfontolást és rendszerezést kívánt Marxtól. Csak ennek alapján érthetjük meg, hogy miért „ragadta meg oly szívesen az alkalmat dolgozószobájába való visszavonulásra". A *Rheinische Zeitung*-periódus nagy elméleti zárócikke, *A moselvidéki ††-tudósító igazolása* már mutatja az új koncepció kihordásának, sőt vajúdásának jeleit — de még csak ezt. Éppen ezért nem tartjuk valószínűnek, hogy az említett ellentmondásokat Marx már a hiányzó ötödik részben, pozitív javaslatai tárgyalásakor feloldotta volna. Ezek az ellentmondások ugyanis szükségképp adódnak Marx álláspontjának átmeneti jellegéből. Valami viszonylagos feloldást, az ellentétes oldalak bizonyos közelítését azonban már a cikk egysége is megkövetelte. A polgári társadalom és az állam viszonyában, konfliktusában a sajtó lényegileg egy külső elem, azaz olyan mozzanat, amely a kívánt átstrukturálást a maga részéről nem tudja végrehajtani. Mivel azonban Marx a társadalmilag adott konkrét tudatos-lét öntudatosításának, a köz-

vélemény befolyásolásának leghatékonyabb eszközét a sajtóban látta, a sajtó ugyanakkor belső eleme is a konfliktusnak, bár a maga korlátozottságában, azaz nem mint a társadalomformálás, hanem mint az erre való felkészítés-orientálás eszköze. A sajtónak ilyen ébresztő-mozgósító szerepe a konkrét polémia egyik fontos tézise is, hiszen Marx éppenséggel azt akarja bizonyítani, hogy a moselvidékieknek nagy nyomorukban szükségük van a sajtóra, amely ezt a nyomort a nyilvánosság elé tárja, és felszólít a megoldására.

Ily módon a sajtó a tárgyalt konfliktusban feloldás is, meg nem is; Marx nyilván maga sem gondolta, hogy az állapotok köztudottá válása már elegendő az ínség felszámolására, mindenesetre a legkomolyabban gondolta, hogy a sajtó, ha nem is elegendő, de szükséges mozzanat. A sajtóra mindenekelőtt mint *különös*, közvetítő mozzanatra van szükség, amely áthidalja a polgári társadalom és államiság szakadékát, informálja az államot és a közvéleményt a polgári társadalom problémáiról, s a magánkonfliktusok megoldását azzal segíti, hogy általánosságban vetve fel őket, kihatásukat az államiság egészére vizsgálja: „A nehézség megoldására tehát az igazgatás és az igazgatottak egyaránt egy *harmadik* elemre szorulnak, amely *politikai* elem, anélkül, hogy hivatalos elem volna, tehát nem bürokratikus előfeltevésekből indul ki, amely éppúgy *polgári* elem, anélkül, hogy közvetlen bele volna bonyolódva a magánérdekekbe és szűkösségükbe. Ez az *állampolgári fejű* és *polgári szívű* kiegészítő elem a *szabad sajtó*."[116] A sajtóban tehát megkonstruálja a polgári társadalom és politikai állam szintézisét, a társadalmi tudatnak mint közvéleménynek sajátos mozgásformáját. A marxi koncepció a társadalmiság mozgását — mint számtalanszor láttuk — az általános-különös-egyes dialektikájában, sajátságos ellentmondásrendszereiben értelmezi, de — mivel a demokráciához való átmenet szituációjában az általános-egyes viszony szinte feloldhatatlan ellentmondásba keveredett azzal, hogy az általános (az állami érdek) a bürokrácia magánérdekének, azaz egyesnek, az egyes (a nyomorgók magánérdeke) pedig állami érdeknek, azaz általánosnak bizonyult — ez még nem volt elég ahhoz, hogy az általános elveszítse közvetlenségét és erkölcsi nimbuszát az egyes leküzdendő anyagiságával szemben. Ebben a helyzetben nem maradt más lehetőség, mint keresni egy közvetítést és feloldást az ellentétükbe fordult általános és egyes között, s ezt találta meg Marx a sajtóban: „A 'szabad sajtó', mint ahogy terméke a közvéleménynek, ugyanígy termeli is a közvéleményt és csakis ő képes egy különös érdeket általános érdekké . . . tenni."[117]

Marx a sajtót mint „intelligenciát" mutatja be, s ebben a rendi bizottság fejtegetéseinek direkt folytatását, az általánosság mint objektív ésszerűség elméletének további kibontását kell látnunk. Az intelligencia nem különös elem a többi felett, vagy mellett, hanem éppenséggel a társadalmiság lényeggé emelt objektív ésszerűsége, alapja, amely át kell hogy hasson minden szférát, s amely számunkra-való, azaz egyénileg tudatosított formájában az általános érdek letéteményese az emberben, így és csakis így adott annak a lehetősége, hogy az általános érdeket közvetlenül követhessük. Az „intelligencia" elmélete, amelyet Marx ilyen közvetlen formájában csak a *Rheinische Zeitung*-periódus végén fejtett ki, voltaképp tehát kezdettől fogva elengedhetetlen tartozéka a marxi teóriának mint a radikális társadalomkritikai módszer alapja, az objektív ésszerűség mint mérce és mint a cselekvés kiindulópontja. Az objektív

[116] Uo.
[117] Uo.

szellem ilyen közvetlen számunkravalósága az immanensre forduló objektív idealizmus-panteizmus rendszertani követelménye, másfelől egyben a társadalmi valóság és a társadalmi tudat közötti „út", kölcsönhatás lerövidülése is.

Bár Marx a rendi bizottságokban mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy az intelligencia nem jelenhet meg különös, azaz rendi elemként, sajátos különös hordozót mégis kezdettől fogva feltételez, a disszertáció fokán a filozófiát, ill. a sajtószabadságról írt cikktől kezdve annak konkrét társadalmi megtestesülését, a sajtót. A sajtó tehát éppen azáltal tölthet be közvetítő szerepet a polgári társadalom és az államiság között, hogy az intelligencia, az objektív ésszerűség képviselője, ennyiben egyrészt pártatlan mint maga az általánosság, de ugyanakkor harcosan pártos is, éppen az általánosság érdekében, egy különös érdek mellett: „A sajtó mint *intelligencia* viszonyul a nép állapotaihoz, de éppannyira mint *érzelem* is viszonyul hozzájuk; nyelve ezért nemcsak a megítélés bölcs nyelve, amely a viszonyok felett lebeg, hanem egyszersmind maguknak a viszonyoknak szenvedélyes nyelve, olyan nyelv, amelyet *hivatalos jelentésekben* nem lehet és nem szabad megkövetelni."[118] A különös érdekek sajátos, az általános érdeknek megfelelő formája képviseletének követelményét — amelyet a falopásról írt cikk a gyakorlatban megvalósított — itt mondja ki először a sajtóval szemben, már csak azért is, hogy igazolja a moselvidéki tudósító támadott tevékenységét.

A sajtó feladata ebben a közvetítésben a bürokratikus közeg áttörése, a kétféle állampolgárság megszüntetése, a konfliktus tagjainak egyaránt állampolgárként való tételezése, amelyet az adott szituációnak megfelelően így fogalmaz meg: „A szabad sajtó végül a nép baját annak saját, semmiféle bürokratikus közegen át nem ment alakjában a trón lépcsőire viszi, egy olyan hatalom elé, amely előtt eltűnik igazgatás és igazgatottak különbsége, és már csak egyenlően közel és egyenlően távol álló *állampolgárok* vannak."[119] Itt mutatkozik meg a legnyilvánvalóbban, hogy a sajtó a konfliktusnak az egyenlő állampolgárok szintjére vitelével mennyire feltétele a megoldásnak, de mivel a polgári társadalom belső mozgása okozza az ínséget, ugyanakkor mennyire korlátozott formája e megoldásnak. Marx mindenesetre jogosan konkludálhat arra, hogy „a szabadabb sajtó itt égető — mert *valóságos* — szükséglet volt",[120] s így foglalja össze a főprezidenssel való polémiáját: „Igyekeztünk megmutatni, hogy a szabad sajtó *szükséglete szükségszerűen* adódott a moselvidéki állapotok *sajátosságából*. Megmutattuk továbbá, hogy a legfelsőbb kabinetparancs megjelenése előtt hogyan akadályozta e szükséglet kielégítését nem is a sajtó valamilyen *speciális* megszorítása, hanem már a *porosz napisajtó általános állapota* is."[121]

Marx tehát teljesítette, sőt jócskán túl is teljesítette a cikkében vállalt konkrét feladatot, a moselvidéki tudósító igazolását. A fetisizmuselmélet számos olyan elvi mozzanatát munkálja ki, továbbfejlesztve azt, amely elősegíti a polgári társadalom és politikai állam viszonyának új felfogását. Ilyen mozzanat mindenekelőtt a polgári társadalom történelmiségének megsejtése, ugyanakkor a munkatevékenység egyre konkrétabb értelmezése. Hegelnél a polgári társadalom, bár maga is történelmi utat fut be, inkább logikailag tételeződik,

[118] Uo.
[119] Uo.
[120] Uo.
[121] Uo. 193. o.

és történelmileg csak az államisághoz való viszonyában változik. A polgári társadalmon belüli viszonyok történelmi dinamikája csak az anyagi termelés, nem pedig a magánjog aspektusából mutatkozhat meg, így — mint korábban utaltunk rá — a polgári társadalom marxi felfogása még nem jut el a valódi történelmiségig. A falopásról írt cikkben viszont, ahol a szegény osztályok helyzetét történelmi mozgásában vizsgálta, a szokásjog és a kodifikált jog közötti történelmi átmenet feltételezése már szükségszerűen vonja maga után a termelés bizonyos történelmi mozgásának feltételezését, a szegény osztályok tevékenységének beilleszkedését a polgári társadalom szférájába. Bármennyire is jogi aspektusában vizsgálja ezt a folyamatot, mégis felismeri, hogy a polgári társadalom struktúrája történelmileg alakul és alakítandó, s ez még sokkal élesebben mutatkozik meg a jelen cikkben, mégpedig nem is annyira a múlt, mint inkább a jövő vonatkozásában. Ugyanis, ha egyszer a polgári társadalom adott struktúrája olyan, hogy szükségképp pauperizációhoz vezet, akkor maga a struktúra alakítandó át, legalábbis valamiféle „igazi" struktúra — mint a szabadság és egyenlőség kisárutermelő és kistulajdonos társadalma — még kialakítandó, s nem csupán a polgári társadalomnak a politikai államhoz való viszonya vár megoldásra.

Ezek a történelmiséget már felvető-sejtető elemzések a polgári társadalomban végzett tevékenységhez kapcsolódnak, s a munkamegosztás-érintkezés jogi problematikáján túl egyre inkább kidomborodik a marxi elméletben a munkatevékenység jelentősége is. Lényegében a falopásról írott cikkben kerül először említésre a munka mint a szegény osztályok alapvető tevékenysége s egyben mint megnyomorításuk eszköze, de a probléma periferiális marad, ahogy Marx szerint maguk a szegény osztályok is azok. Természetesnek tartotta, hogy a kisárutermelők társadalmában, az egyenlőség ezen világában mindenki elvégzi az önfenntartáshoz szükséges munkát, s ezt mint konstans tényezőt ki is kapcsolta, szinte a polgári társadalom szféráján túlra szorította fejtegetéseiben. Jelen cikkben azonban meglátta, hogy a munka korántsem olyan evidens létfenntartó tényező, mint amilyennek korábban gondolta, hiszen — mint a cikkben többször visszatérő fordulat mondja — a vincellér elvégzi munkatevékenységét és mégis tönkremegy, sőt a munkát nem végzőkkel *szemben* megy tönkre. Így a munka problémáját közelebbről szemügyre kell vennie mint egyfelől természeti, másfelől társadalmi vonatkozást. A munkának ez a kettős meghatározottsága, közvetítő mivolta ha nem is itt válik nyilvánvalóvá Marx számára, de mindenesetre itt fogalmazódik meg először a moselvidéki konfliktus kapcsán: „a magánember, aki tudatában van . . . a természettel és a társadalmi viszonyokkal vívott kemény küzdelmének", miközben a „természet és a szokás által neki kiszabott munkát" elvégzi.[122] A munkát tehát a természeti tényezők és a szokás, azaz a társadalmi követelmények szabják meg, s így a munka közvetítő mozzanatként beiktatódik a természet és a társadalom közé, messze van azonban még attól, hogy a társadalmi szféra ontológiai izoláltságát feloldja és a természeti determinációt sajátmagán mint tárgyi tevékenységen és az ebből adódó tárgyi objektivációkon keresztül közvetítse, magasabb szintre emelje. E marxi vizsgálatban csak arra derül fény, hogy a magánember a társadalommal és a természettel is konfrontálódik, de e szférák is elszigeteltségükben jelentkeznek, azaz Marx élesen megkülönbözteti a természeti, a magánpolgári, ill. végül a sajátosan társadalmi-állampolgári szfé-

[122] Uo. 184. és 187. o.

rákat egymástól,[123] s mivel a természeti konfrontáció még nem történelmi kategória, a munka sem tölthet be reális közvetítő szerepet. A természetontológia és a társadalomontológia szintje egymástól változatlanul függetlenek, hiszen a természetiség társadalmi leküzdése csak az államban, a társadalmi viszonyrendszerek szintjén mutatkozik meg, s nem a természetiség tárgyi átalakításában, s arról sem történik említés, hogy a természet megismerésének, elvi elsajátításának milyen szerepe van a társadalom életében (természettudomány). Az viszont egy pillanatig sem kétséges, hogy a természet Marx számára objektív, önnön belső törvényszerűségeinek engedelmeskedő szféra, ezt Marx egyértelműen leszögezi: „a természetben, amely az embertől független",[124] tehát a természetontológia szintjén, panteista megközelítésben, közeláll a materializmushoz. Szerintünk a természet objektivitásának ez a tételezése a fiatal Marx munkásságának egyik alapfeltevése, amely nem tűnik el később sem, amikor éppenséggel a természet humanizálásának, azaz praktikus és teoretikus elsajátításának kérdése kerül előtérbe, azaz a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* „szervetlen test" elméletében folytatódik tovább.

A munkafolyamat elemzése, a természettel való konfrontáció felvetése azonban már itt sem marad hatás nélkül a marxi társadalmi ontológia belső szerkezetére. A marxi filozófiai fejlődés kétségtelen jegyei megmutatkoznak „dologi" álláspontjának kimunkálásában, ami semmiképpen sem függetleníthető a fenti hatásoktól. Ez a dologi álláspont úgy jelentkezik mint a marxi társadalmi ontológia fejlődésének egy újabb lépcsőfoka az objektív és szükségszerű társadalmi mozzanatok kimunkálása, az immanenssé válás, a szubjektív és objektív tényezők reális kölcsönhatása, bonyolultabb közvetítésrendszerének feltárása irányában, s egyúttal az utolsó forma, amely még az állam elsődlegességét állítja, de már burkolt formában kifejezésre juttatja a polgári társadalom meghatározó szerepét.

Már a cikk elején leszögezi „dologi" álláspontját mint elvi-módszertani követelményt s egyúttal mint a főprezidenssel való polémia fő szempontját: „Amikor *állami* állapotokat vizsgálunk, túlságosan nagy a kísértés arra, hogy *a viszonyok dologi természetét* figyelmen kívül hagyjuk és mindent a cselekvő személyek *akaratával* magyarázzunk. Vannak azonban olyan *viszonyok*, amelyek meghatározzák mind a magánemberek, mint az egyes hatóságok cselekedeteit, és annyira függetlenek tőlük, mint a légzés módszere. Ha eleve erre a dologi álláspontra helyezkedünk, akkor nem fogjuk sem az egyik, sem a másik oldalon a jó vagy a rossz akaratot mint kivételt előfeltételezni, hanem látni fogjuk, hogy viszonyok hatnak ott, ahol az első pillantásra úgy tűnt, hogy csak személyek hatnak."[125] E megállapítás jelentősége a radikális társadalomkritika szempontjából közvetlenül átlátható, ha szubjektív szándékokat, rossz akaratot tételezünk fel, s ezekből az esetleges tényezőkből vezetjük le az ínségállapotot, eltűnik általánossága, lényegi és szükségszerű összefüggése a fennálló egész rendszerével. Ugyanakkor Marx itt is, mint egyebütt, szükségesnek tartja leszögezni, hogy nem személyeket támad, azaz nem az egyes hivatalnokokat, a személyek csak bizonyos objektív viszonyok hordozói — a Charaktermaskeelmélet ugyanis szükségképp fakad az objektív társadalmi viszonyrendszer feltételezéséből.

[123] Uo. 187. o.
[124] Uo. 185. o.
[125] Uo. 176. o.

Kétségtelenül a konkrét polemikus tartalomból következik, hogy fenti álláspontját cikke végén újra leszögezi: „Itt is mindenekelőtt ki kell emelnünk fejtegetésünk fő szempontját, és az általános *viszonyok* hatalmát kell felismernünk a cselekvő személyek *akaratában* . . . Ha ezek a viszonyok, ahogy kitűnik, ennek a kornak az *általános, láthatatlan* és *kényszerítő* erői voltak, akkor mondani sem kell, hogy *ilyenekként* kellett is hatniok, tényekben kellett megjelenniök, és egyes, *látszólag* önkényes cselekedetekként kellett *megnyilvánulniok*. Aki lemond erről a dologi álláspontról, annak egyoldalúan keserű érzései támadnak bizonyos személyeket illetően, akiknek alakjában a korviszonyok szigora lépett fel ellene."[126] Mindezekben a polemikus vonatkozásokban azonban korántsem merül ki Marx tézisének tartalma. E kijelentései általános filozófiai fejlődésének legfontosabb eredményeit összegezik, új állomását jelzik. Éppen ezért nem véletlen, hogy a *Rheinische Zeitung*-periódusból a fentiek szinte a legtöbbet interpretált helyek, lényegileg a materializmus irányába tett fordulat értelmében. Nos, Marx fejlődésének ilyen iránya, tendenciája kétségtelen, a probléma éppenséggel az, hogy hol tart ebben a fejlődésben, azaz a fenti dologi álláspont milyen közel áll a materializmushoz.

Ha a marxi társadalmi ontológia fejlődését vizsgáljuk a *Rheinische Zeitung*-perióduson belül, két markáns vonást figyelhetünk meg. Az egyik a társadalmi valóság objektív oldalának, a szükségszerű mozzanatoknak egyre komolyabb hangsúlyozása a tudatos-szubjektív tényezővel szemben, s ezzel az objektív-szubjektív közötti átmenet direktebb, egyszerűbb formáival való érvelést egyre inkább felváltja az indirektebb, bonyolultabb átmeneti formák tételezése. Ez döntő jelentőségű, hiszen a társadalmi objektivitás elmélete kidolgozásának kulcsa az objektum-szubjektum bonyolult dialektikájának, az objektivációk elméletének kimunkálása, s ebbe az irányba tesz Marx komoly lépéseket. Már a *Disszertáció* óta láttuk, hogy nem követi az ifjúhegeliánusokat a fichteánus fordulatukban, elutasítja a szubjektív öntudat közvetlen objektivációit, s mind jobban ellentétbe kerül a baueri szubjektivizmussal. A *Disszertáció*ban kidolgozott kölcsönhatás a társadalmi szubsztancia és a társadalom konkrét általános öntudata között még mindig igen közvetlen átmenetet tételezett fel, s nyitva hagyta azt a kérdést, hogy a valóság milyen ellentmondássága vezet el a tudat átalakulásán, azaz ezen ellentmondás tudatosulásán keresztül magának a valóságnak átalakulásához. A *Disszertáció*t követően azonban a marxi elemzés bejárta valamennyi társadalmi szférát, a társadalmi viszonyok különböző szintjeit egyformán feldolgozta, s ennek megfelelően a marxi társadalmi ontológia mind jobban konkretizálódott annak révén, hogy az újonnan feltárt viszonyok immanensen beleépültek. Az első szakaszban az állami, erkölcsi-jogi viszonyok konkretizálására került sor, aminek legfőbb dokumentuma a sajtószabadságról írott cikk. Ennek kapcsán Marx tisztázta, hogy az az ellentmondásrendszer, amely a társadalmi valóság megváltoztatását megkívánja, a transzcendens állam kialakulása, a valóságos állampolgári mivolt elvesztése. Itt mutatkozik meg a legélesebben a közvetlen általános érdek mint mindenki reális érdeke a valóságos államiság helyreállítására, ami a kölcsönhatásnak ugyan még igen direkt, de a *Disszertáció*ban leírtnál már egy lépéssel konkrétabb formája. A marxi teória még a politikai valóság és a politikai közgondolkodás — „intelligencia" — körén belül mozog, a társadalmi átalakulás elméletének lényege az, hogy a politikai valóság ellentmondásossága köz-

[126] Uo. 193. o.

vetlenül tükröződik a politikai közvéleményben, s ez a felismerés kiváltja a szükséges átalakulást mint a filozófia megvalósulását. Ebben a koncepcióban a polgári társadalom csak külsőleges, passzív harmadik elem, amelyet megfelelőképp korlátozni kell, ezért az anyagi érdek fogalma is csak nagyon absztaktan, távoli, erkölcsi-jogi és politikai megközelítésben jelentkezik. A második szakaszban merül fel a polgári társadalom problematikája, belső ellentmondásainak, a szegény osztályoknak a kérdése stb. Itt a társadalmi valóság ellentmondásrendszere már nem korlátozódik az államra, az állampolgári mivolt elvesztésére, hanem megmutatkozik a polgári társadalom szintjén is, mégpedig a kívüle rekedésben, ill. a benne való tönkremenésben, azaz, összefoglalva, a pauperizáció általános jelenségében. Megmutatkozik ugyanakkor az is, hogy a tulajdon sajátos, koncentrált és monopolizált általános formája mindenképpen ellentétes a közérdekkel, nem engedelmeskedik a direkt általános érdeknek, s hogy fizikai nyomorukban a szegény rétegek is mindenekelőtt jogos létfenntartásukat követelik, nem pedig valami távoli közérdeket. A közvetítés itt most már kibővül a polgári társadalom viszonyrendszerével, s a moselvidéki tudósítóról szóló cikkben már közvetlenül látjuk a polgári társadalom meghatározó mivoltára való filozófiai átmenetet, ugyanakkor anyagi különérdekek is jelentkeznek közvetítő mozzanatként. A társadalom átalakulásának modellje tehát az, hogy a gazdasági-jogi ellentmondások kifejeződnek, tükröződnek a politikai rendszerekben és ellentmondásaikban, s ez az egész ellentmondásrendszer nem valami direkt filozófiai elméletben jelenik meg, hanem a társadalmi szférák pártos ideológiáiban, melyek közül egyesek, a jogosult részérdektartalmúaknak megfelelően, korlátozottságukban is jogosult nézeteket képviselnek. A filozófia feladata mostmár nem csupán a felismerés és a direkt mozgósítás, hanem az ellentmondásos oldalak, a különös közvetítések pártos számba vétele is. Az általános s megtestesítői — az objektív ésszerűség mint az intelligencia, és ennek elméleti rendszerré emelése mint filozófia — azonban hosszabb távon direkt marad, s a társadalomban még nem az embereknek érdekeik alapján való mozgósításáról, hanem — a társadalmi valóság alapján álló elmélet segítségével — bizonyos átmenetileg jogosult különérdekek hatályának megértetéséről van szó. Ezzel alapvetően megváltozik a radikális társadalomkritika feladata is, nem az általában vett társadalmi igazságtalanságokra és ésszerűtlenségekre mutat rá, hanem a különös formák önmozgására, belső jogosultságukra vagy jogosulatlanságukra.

A második szakaszban tehát kiszélesedik az objektív viszonyok köre, s egyúttal belsőleg differenciálódik, megmutatkozik szükségszerű szerkezetében, az egyéni tevékenységet determináló formájában. Ezért találkozunk az objektív viszonyoknak ezzel az elméletével először a falopás-cikkben, a második szakasz indító írásában, a polgári társadalom belső törvényeinek első vizsgálatakor. Nagyon távoli közelítésben az anyagi-tárgyi tevékenység hatása jelentkezik tehát itt, amelyet a munkafolyamattal kapcsolatban már tárgyaltunk, s így jutunk el a jelen cikkben az objektív viszonyok elméletének legfejlettebb formájához mint sajátos „hibridhez": a „viszonyok dologi természetének" elméletéhez. Az első szakaszban a társadalmi objektivitás tisztán és kizárólag viszonyobjektivitás, mégpedig állami, erkölcsi-jogi viszonyrendszer. A viszonyobjektivitás szférája most tartalmilag bővül a polgári társadalom viszonyaival, ugyanakkor az akármilyen távoli közvetítésként hozzákapcsolódó munkatevékenység fokozatosan új megvilágításba helyezi a tárgyiság fogalmát, egészen addig, hogy a „dologi" álláspont végül is pozitívként, az objektivitás

szinonímájaként jelenik meg, igaz, hogy csupán a viszonyrendszerekre vonatkoztatva.

A másik vonást már könnyebben leírhatjuk a fentiek alapján: a természeti és a társadalmi objektivitás közelítéséről, az objektív, azaz a valódi társadalomtudomány megteremtésének folyamatáról van szó. Már az első szakasz kapcsán többször ráirányítottuk a figyelmet arra, hogy Marx az államiság objektív törvényeivel kapcsolatban a természeti törvények objektivitásának párhuzamával operál, s ez a fenti vonatkozásban igen pozitív. Hogy a párhuzam mennyire nem pusztán hasonlat, arra már az a marxi fejtegetés is utal, amely a társadalomtudomány kialakulását e „természeti" objektivitással rendelkező társadalmi törvények feltárásához köti. A valódi társadalomtudomány megjelenése ugyanis a marxi filozófia-koncepció alapján egyértelmű az objektív társadalmi törvények rendszerének kidolgozásával, hiszen a filozófia funkciójának megfelelően csak ez szolgálhat a társadalom átalakításának tudatos eszközéül. A marxi oeuvre-ben tehát kezdettől fogva összekapcsolódik a társadalomtudomány objektivitásának és társadalmi alkalmazásának igénye. Az a folyamat, amelyet vizsgálunk, azaz a marxizmus mint immanens társadalomelmélet kialakulása nem egyéb, mint a voltaképpeni és valódi társadalomtudomány közvetlen genezise, a közvetett genezis természetesen az egész újkori filozófiatörténeten keresztülvonul — a marxi filozófia éppenséggel ezt folytatja és tetőzi be.

A klasszikus német filozófia által olyannyira megvetett, a természethez, ill. a társadalmi elidegenedéshez sorolt dologiság mint természeti objektivitás, amely másfelől a mechanikus materializmus oldaláról közvetlenül a társadalomra ráerőszakolt objektivitás volt, kezdi tehát elnyerni helyét az aktivitás és objektivitás egységén alapuló marxi társadalomontológia rendszerében. A természeti analógia továbbfolytatódik, a falopásról írt cikkben most már a polgári társadalom szférájára kiterjesztetten, s kiteljesedik, éppenséggel a dologi álláspontot megfogalmazó, a dolgok közötti objektív szükségszerűséggel a társadalom szintjén számot tevő moselvidéki-cikkben. Marx nem véletlenül éppen a gazdasági-jogi viszonyrendszerek kapcsán hangsúlyozza, hogy „annyira függetlenek tőlük (ti. az emberektől — *A. A.)*, mint a légzés módszere".[127] Szó sincs azonban nála az emberi tevékenység és objektív feltételeinek elszakításáról vagy szembeállításáról, az objektív feltételek mint tevékenységek eredményei, realizációi determinálják a további tevékenységet, hiszen az objektív szükségletek és feltételeik viszonyát, azaz a társadalom objektív mozgását illetőleg írja, hogy az objektív és szubjektív tényezők viszonyát „körülbelül ugyanazzal a biztonsággal meg tudjuk határozni, amellyel a vegyész meghatározza, milyen *külső* körülmények között kell rokon anyagoknak vegyületet alkotniok".[128] S hogy a marxi objektív társadalomtudománnyal a természeti objektivitás analógiája milyen lényegi összefüggésben van, ahhoz elég utalnunk a *Tőke* I. kötetének bevezetésére, a fenti analógiák nyilvánvaló folytatására és elmélyítésére.

A fejlődés a materializmus irányába tehát nyilvánvaló, közvetlenül megmutatkozik, de a dologi álláspont első tételezése még egyáltalán nem jelenti az anyagi életfeltételek s termelésük elsődlegességének kimondását, ahogy a polgári társadalommal való első találkozás sem jelenti ennek a teljes elméleti

[127] Uo. 176. o.
[128] Uo.

birtokbavételét. A marxi objektív idealizmus nagyot lépett előre a társadalmi ontológia szintjén a dologi álláspont tételezésével, de az anyagi-tárgyi mozzanatok s a nekik megfelelő anyagi-tárgyi tevékenység még nem veszítették el negatív értéktartalmukat, az elidegenedéssel való közvetlen, nem pedig sajátos és történelmileg közvetített egységüket. Azaz a marxi fejlődés továbbra is a fetisizmuselmélet talaján áll, vagyis az anyagi-természeti tényezők, a „természeti korlátok leküzdése" olyan értelmezésének talaján, amely egyfelől az elidegenedés történelmi mozgásának zseniális hipotézise, másfelől az anyagi-tárgyi mozzanatok, a természeti-érzéki vonatkozások direkt elidegenedettségének tételezésével a társadalmi ontológiát „alulról" elzárja természeti bázisától, külső, dialektikus közvetítéseken, a termelési folyamaton keresztül érvényesülő meghatározottságától, s ezzel a társadalmat viszonylagosan elszigeteli, izolálja, önmagára csatolja vissza. A *Rheinische Zeitung*-periódusban azonban a fetisizmuselmélet pozitív, előremutató vonásai domborodnak ki, egyáltalán általa válik lehetővé a társadalmi objektivitás álláspontjának kimunkálása a viszonyobjektivitás értelmében, az elidegenedés történeti, dialektikus magyarázata, valamint adott állapotának radikális kritikája. A fetisizmus elmélete s egyáltalán Marx filozófiai fejlődése — ezt hangsúlyosan szeretnénk leszögezni — nem elvont, az élettől független spekulációk öntételezése, önfejlődése, nem absztrakt antropológiai-humanisztikus előfeltevések továbbvitele íróasztalmunka formájában, hanem mindenkor éles, aktuális politikai harc közvetlen teóriája, amely fejlődésének lendületét éppen ebből a társadalmi küzdelemből nyeri, s fejlettebb formájában hozzá tér vissza eszközként. Éles megkülönböztetésül a fiatal „humanista" és az érett „forradalmár" Marx között fiktív ellentétet konstruáló elméletektől, a magunk részéről mindig hangsúlyoztuk a „konkrét-politikai" és a „filozófiai" szint egységét Marx írásaiban, s ez az egység fokozottan érvényes a fetisizmuselméletre, amely mindaddig, míg az anyagi-tárgyi tevékenység, a termelés, s a belőle adódó kizsákmányolás törvényei nem ismertek, optimális formája az eltorzult anyagi érdekek radikális társadalomkritikájának. Az elidegenedés anyagi-tárgyi mozgatóerőit a fetisizmuselmélet bizonyos megközelítésben jól kifejezi, s csak akkor válik korláttá, amikor a tárgyi objektivitás problémája, a polgári társadalom belső törvényszerűségeinek vizsgálata felmerül. A fetisizmuselméletnek ezt a kezdődő, még igen-igen viszonylagos túlhaladottságát látjuk a második szakaszban, leküzdése valódi problémává azonban csak a *Deutsch-Französische Jahrbücher* periódusában válik.

A fetisizmuselméletnek s egyáltalán a fiatal Marx elvi-filozófiai koncepciójának ebből a konkrét társadalmi orientáltságából, aktualitásából stb. azonban az is következik, hogy jogtalanul „kompromittálják", hegeli vagy feuerbachi spekulatív megközelítést tulajdonítva nekik, a fiatal Marx elidegenedéselméletét, antropológiáját, történetfilozófiáját stb. Mindezek az elméletek a dinamikus marxi koncepcióban, éppen konkrét társadalmi orientáltságuk, tartalmuk, funkciójuk révén jól differenciálódtak a hegeli—feuerbachi „örökségtől", számos vonatkozásban igen pozitív, előremutató elemzéseket tartalmaznak. Ilyen pl. a fetisizmuselmélethez lényegileg hozzátartozó társadalmi totalitáskoncepció s az elidegenedés történetének e totalitás geneziséből, különböző szférái szerves egészéből való levezetése. Ezzel nyer az emberiség történelme mint az ember saját társadalmi világa önmaga által való kimunkálásának folyamata immanens tartalmat. A sajátos helyzet éppenséggel az, hogy a transzcendens mozzanatok — mint az „alulról" való izoláció, az anyagi-ter-

mészeti mozzanatok közvetlen társadalmi elidegenedettsége tételezésének következményei — szintén a fetisizmuselméletből fakadnak. A jelen cikkben végrehajtott változás, a viszonyobjektivitás kiszélesítése azonban egyúttal átstrukturálódással is járt a társadalmi viszonyok rendszerén belül, megváltoztatta a társadalmi determináció „erővonalait", s ezzel egy újabb lépés történt előre a transzcendens mozzanatok leküzdése irányában.

A polgári társadalom új megközelítése szembetűnő változást eredményezett a marxi szükségletelmélet terén is. A korábban radikálisan dualista szükségletelmélet, amely az anyagi-természeti és az erkölcsi-társadalmi szükségletek merev elválasztásán és szembeállításán alapult, a szegény osztályok anyagi szükségletei problematikájának felmerülésével veszít élességéből, anélkül, hogy az anyagi-érzéki szükségletek emberi mivoltát, humanizációját a maga jelentőségében elismerné. A szükségletelmélet ilyen változásai, véleményünk szerint, fontosak a marxi fejlődés egésze szempontjából is, hiszen a társadalmi totalitás mozgását — ahogy korábbi elemzéseink is mutatták — a szükséglet és a neki megfelelő funkció viszonyán keresztül írja le. Marx a társadalmi totalitást ugyanis — akárcsak egyes szféráit — dinamikus struktúrának értelmezi, amely az egyes konkrét cselekedeteken keresztül meghatározott funkciót tölt be. A szükséglet ilyen értelemben nála a funkció magánvalósága, bennrejtettsége a struktúra objektív viszonyaiban, belső igény és feszültség meghatározott mozgásra, amely a legnyilvánvalóbb módon az etikumban, az egyéni szubjektum egészre való belső irányultságában mutatkozik meg elemzéseiben. A társadalmi totalitás mint szférák kölcsönhatása tehát ezen objektív szükségletek s a belőlük adódó objektív feszültségek rendszereként tételeződik, az egyes szférák a többiek számára a „külső" környezetet, a realizáció feltételeit jelentik, ezért nem véletlen, hogy a dologi, az objektív „korviszonyok" alapján vizsgálódó marxi társadalomtudomány a szükségletek és külső feltételeik viszonyát kívánja leírni a vegyi elemzések analógiájára. S ez a probléma vetődik fel azon a kevés helyen is, ahol ezekben a konkrét polemikus írásaiban Marx közvetlenül elemzi az objektív társadalomtudományának elvi-módszertani vonatkozásait: „Mihelyt kimutattuk, hogy egy bizonyos dolgot a viszonyok *szükségszerűvé* tesznek, már nem nehéz kideríteni, milyen *külső* körülmények között kellett ennek *valóban* létrejönnie és milyenek között nem jöhetett létre, noha szükséglet már volt rá."[129] stb.

A szükségletelmélet és a társadalmi cselekvés közötti közvetlen összefüggésből kifolyólag Marx a korviszonyok determináns szerepét mostmár abból a szempontból is vizsgálja, hogy milyen társadalmi tevékenységet váltanak ki, s hogyan vezethetnek el a társadalmi átalakulás irányába. A szükséglettől a cselekvésig vezető utat próbálja röviden jellemezni a moselvidéki konfliktusban is: „De az, hogy elismerjék szerencsétlenségét, hogy szerencsétlensége iránt szellemi részvételt tanúsítsanak, még a legműveletlenebb vincellérnek is szükséglete, — ha csak arra következtet is, hogy ahol mindenki gondolkozik és sokan beszélnek, ott néhányan majdcsak cselekedni is fognak."[130] S e konkrét példa nyomán elemzésünket azzal zárnánk, hogy még egyszer aláhúzzuk a marxi rendszer konkrét publicisztikai és elvi-filozófia szintjének szükségszerű, elszakíthatatlan egységét. Az eddigiekben vizsgált, legfejlettebb formájában dologi álláspontnak ítélt marxi rendszer egy konkrét politikai harc

[129] Uo.
[130] Uo. 192. o.

eredményeként és eszközeként született, amely harcot Lukács György így jellemzi: „Mint politikailag radikális, filozófiailag idealista jakobinus harcol a feudális osztály és a burzsoázia kapitalista igényei ellen. A plebejus jakobinizmus azonban ezekben a polémiákban — világtörténelmileg nézve — a legmagasabbrendű elméleti-irodalmi formát kapja, amelyet egyáltalán elérhet: elméletileg itt közvetlenül a tudatos szocializmusba való átcsapás pontja előtt áll."[131] Ez az átcsapás természetesen csak a *Deutsch-Französiche Jahrbücher*-ben kezdődik meg, a közbeiktatott kreutznachi kéziratokban Marx csupán a *Rheinische Zeitung*-korszakban kimunkált elméletét rendszerezi, bontja ki egésszé. Ilyen értelemben valóban elmondhatjuk, hogy a *Rheinische Zeitung*ba írott utolsó nagy, jelentős cikke, *A moselvidéki ††-tudósító igazolása* mint politikailag legradikálisabb, társadalmilag legaktívabb, filozófiailag ellentmondásosságában is a legfejlettebb — éppen ezen ellentmondásosság és töredékesség miatt volt szüksége Marxnak a hegeli jogfilozófia bírálata formájában nézetei rendszerezésére —, munkája a német fejlődés bázisáról a marxi fejlődés csúcsa, s közvetlenül e terep elhagyásának, a nemzetközi fejlődés szintjére és a tudományos szocializmusba való átcsapásnak előzménye.

THE DEVELOPMENT OF THE CONCEPTION OF HISTORY OF THE YOUNG MARX IN THE RHEINISCHE ZEITUNG PERIOD. II.

A. Ágh

The paper examines that period of Marx's activity when he was chief-editor at the Rheinische Zeitung. This period has three important stages: 1. the paper on the theft of wood — in which the investigation of the economic sphere and the bourgeois society first emerges for Marx; 2. the paper on the committees of estates — in which the issue of representation is dealt with and the basis for his later theory of democracy is put forward; 3. the paper written in defence of the Mosel-region correspondent — in which the conception of press as the social medium of philosophy is formulated in a classic way. The essay discusses first of all the evolution of Marx from the point of view of his theory of history. In this respect the structure of social totality is also examined, namely the way of Marx's penetration through the system of specific objectivity of social spheres from the level of state and law to that of economy, and the way of constructing his system based on dialectical interactions. The last part of the paper is a survey of the theoretical prerequisites of the Kreutzach manuscripts and Marx's further philosophical and journalistic plans.

РАЗВИТИЕ ВЗГЛЯДОВ МОЛОДОГО МАРКСА НА ИСТОРИЮ В ПЕРИОДЕ RHEINISCHE ZEITUNG'A. II.

A. Аг

Статья исследует тот период творчества Маркса, когда он работал главным редактором газеты Rheinische Zeitung. Этот период имеет три значительных этапа: I. статья о краже леса, в которой Маркс впервые занимается экономической сферой, анализом буржуазного общества; 2. статья о сословных комиссиях, в которой он анализирует вопрос представительства и авансирует основы своей поздней теории демократии; 3. статья об оправдании мозельского корреспондента, в которой Маркс даёт классическое определение своей концепции печати как общественного распространителя философии. Статья ана-

[131] Lukács György: Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez. *Magyar Filozófiai Szemle* 1957/1. 48. o.

лизирует развитие Маркса прежде всего со стороны его теории истории. В связи с этим в статье исследуется и структура общественной тотальности, а именно то, каким образом через систему специфической объективации общественных сфер Маркс вторгается всё глубже, с государственно-правового уровня — на экономический, каким образом развёртывает свою основывающуюся на диалектических взаимосвязях систему. В заключение статья знакомит читателя с возникновением теоретических предпосылок крейтцнахских рукописей, с дальнейшими философско-публицистическими планами Маркса.

Adalékok a tulajdonviszonyok szociológiai elemzéséhez

HEGEDÜS ANDRÁS

„A termelőerőkben a növekedésnek, a társadalmi viszonyokban a rombolásnak, az eszmékben az alakulásnak állandó mozgása megy végbe; mozdulatlan csak a mozgás absztrakciója — *mors immortalis.*"
(Marx: *A filozófia nyomorúsága. MEM* 4. köt. 125. o.)

A marxi társadalomelmélet egyik legjellegzetesebb vonása, hogy kimutatta az uralkodó tulajdonviszonyok *kiemelkedő jelentőségét* az egyes konkrét társadalmi, gazdasági alakulatok életében, s mint lényegi viszonyokra, reájuk vezette vissza olyan történelemformáló erők létezését, mint amilyenek az osztályok és osztályharcok.

Marx elsősorban a tulajdonviszonyoknak a társadalmi küzdelmek és a termelőerők fejlődésének eredményeként létrejött különbözőségéből magyarázta az egymástól eltérő s egymást felváltó társadalmi-gazdasági formációk kialakulását is, és a történelmi fejlődést mindenekelőtt az e tekintetben lezajló változások alapján periodizálta. Így, ha korunk szocialista társadalmait *marxista alapon akarjuk elemezni*, akkor elsősorban a bennük kialakult tulajdonviszonyokból kell kiindulnunk, s mindenekelőtt arra a kérdésre kell megkísérelnünk a válaszadást, hogy ezekben az országokban létezik-e a marxi értelemben tulajdonkérdés mint valamely meghatározott osztály vagy réteg életkérdése, ahogy a polgári osztály életkérdése volt a feudális tulajdonviszonyok eltörlése, vagy ahogy a XIX. század Európájában a munkásosztály elemi érdeke volt a polgári tulajdonviszonyok lényegi megváltoztatása.

A társadalomtudományokban ilyenfajta kérdések vizsgálata különösen nehéz, mert a kutató minden következtetése, amelyet a tények vizsgálata alapján megfogalmaz, ideológiai tételekkel, sőt politikai érdekekkel találja magát szembe. Mégis éppen ezek azok a problémák, amelyek mind a gyakorlat, mind a tudományos gondolkodás fejlődése érdekében a leginkább követelik meg a viszonyok társadalomtudományi analízisét, a különböző típusú deklaratív álláspontok meghaladását.

A tulajdonviszonyok mint a társadalmi viszonyok „szervezési elve"

Marx a tulajdonviszonyt mindig a társadalom egészébe beágyazva értelmezte, tehát nem egyszerűen a dolgok tulajdonlását látta benne, hanem különböző osztályok és rétegek közötti viszonyok bonyolult rendszerének valamiféle centrumát.

A marxi felvetés szerint a termelési eszközök tulajdona az a *lényegi társadalmi viszony*, amelyre az emberek közötti bonyolult viszonyrendszer felépül. Marx a polgári magántulajdonról már *A moralizáló kritika és a kritizáló morál* című írásában azt írja, hogy az „a polgári termelési viszonyok összessége". Oskar Lange ezt a marxi megközelítést úgy értelmezi, hogy „a termelőeszközök tulajdona . . . az az alap, mondhatnánk, az a »szervezési

elv«, amely meghatározza mind a termelési viszonyokat, mind az elosztási viszonyokat".[1]

A tulajdonviszonyok mint lényegi társadalmi viszonyok megértése ebben a felfogásban részint egyik kiinduló alapja minden olyan társadalomelemzésnek, amely nem akar a jelenségvilág felszínén megragadni, részint viszont csak a társadalmi és ezen belül elsősorban a termelési viszonyok egészébe beágyazva érhető el. „A polgári tulajdont — írja Marx *A filozófia nyomorúságá*ban — meghatározni tehát annyit jelent, mint a polgári termelés összes társadalmi viszonyait ábrázolni. A tulajdont mint független viszonyt, külön kategóriát, mint elvont és örök eszmét meghatározni akarni — ez csak a metafizikának vagy a jogtudománynak az illúziója lehet."[2]

Eddig az idézet, két időszerűnek tűnő kérdés kínálkozik mellé. Hogyan lehetne a szocializmusban a szocialista tulajdont az e társadalmakban uralkodó összes lényeges társadalmi viszonyok figyelembevétele nélkül ábrázolni? Miért lenne itt más minden ilyen kísérlet, mint „metafizikai és jogtudományi illúzió"?

Éppen ezért, ha választ keresünk arra a kérdésre, hogy mi jellemzi a szocialista tulajdonviszonyokat mint lényegi társadalmi viszonyokat, és arra, hogy létezik-e tényleges tulajdonprobléma a szocialista országokban, akkor mindenekelőtt azokat a társadalmi következményeket kell áttekintenünk, amelyek a tulajdonviszonyok közvetlen megjelenítői, amelyekben ezek konkrét formát öltenek.

Azokat a *jelenségeket* keresem tehát, amelyekben a *tulajdonviszony mint lényegi társadalmi viszony* — hogy úgy mondjam — „testet ölt" döntésekben és társadalmi cselekvésekben, hasonlóan ahhoz, ahogyan az áru immanens, lényegi tulajdonsága, az érték megjelenik az árban. A tulajdonviszonyok ilyen értelemben felfogott gyakorlását tulajdonlásnak nevezem és e fogalom körébe sorolom mindenekelőtt a következő jelenségeket:

a) az emberek mint termelőmunkát végzők tevékenysége irányításának a lehetőségét — vagyis más szóval a *hatalom* gyakorlását, azaz az emberek igazgatását;

b) a termelési eszközök és a termelés struktúrája feletti rendelkezés lehetőségét — vagyis a dolgok igazgatását;

c) a többlettermék felhasználására, elsajátítására vagy legalábbis elosztására való lehetőséget;

d) a tulajdon tárgyai, a termelési eszközök vagy a pénztőke elidegenítésének és átörökítésének a lehetőségét. És ha az előző három pontban foglalt lehetőségekkel nem a jog szerinti tulajdonos él, akkor felvetődik e jogok gyakorlása feletti kontroll kérdése.

Ezek a tulajdonlás fogalmába sorolható döntési, illetve cselekvési lehetőségek a történelemben nem mindig a *jog szerinti* tulajdonost illetik; a tulajdonos részben jogszabályokban is rendezett módon, részben csak a társadalmi gyakorlat által szabályozottan a tulajdonlás fogalmába tartozó lehetőségek egyikével vagy másikával nem él, átruházza, illetve ezek átruházódnak másokra mégpedig legtöbbször társadalmi kényszer hatására.

Így létrejön a *jog szerinti* tulajdonostól elkülönülő, különféle módon,

[1] Oskar Lange: *Politikai gazdaságtan*, I. köt. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1965. 32—33. o.

[2] *MEM* 4. köt. 158. o.

kisebb-nagyobb mértékben *korlátozott tulajdonlás* — főként az első három pontban felsorolt lehetőségek tekintetében —, amelyet a következőkben, a marxi szóhasználathoz tartva magamat, birtokolásnak nevezek.

A tulajdon és a birtoklás közötti lényeges különbség gyakran mind a mindennapi, mind a tudományos gondolkodásban elmosódik. Oskar Lange pl. a tulajdon[3] és a birtoklás társadalmilag elismert és védett típusát azonosítja, de a hangsúlyt voltaképpen a birtoklásra helyezi: „. . . az alapvető, emberek közötti viszony a termelőeszközök birtoklása alapján jön létre. Itt nem véletlen birtoklásról van szó, hanem a társadalom tagjai által elismert birtoklásról, amelyet az emberi együttélés társadalmilag elismert szabályai, s esetleg az e szabályok megszegésére kimért szankciók, vagyis a szokás vagy a jog őriznek. Az ilyen birtoklást nevezzük *tulajdonnak.*"[4]

A történelemben azonban gyakran különválik a tulajdon és az előzőek szerint értelmezett birtoklás mint korlátozott tulajdonlás, éppen ezért indokoltnak tartom, ha a birtoklásban a tulajdonviszonynak mint lényegi viszonynak a megjelenését látjuk, amelyben a jogi tulajdonostól való elkülönülésnek különböző formája és mértéke alakulhat ki.

Ha nem elégszünk meg a jogtudományi vagy az ideológiai absztraktizmussal — akkor a szocialista tulajdonviszonyoknak mindenekelőtt a tulajdonlásban, illetve a birtoklásban megjelenő következményeit kell áttekintenünk; s tulajdonképpen ezeknek az elemzése a tulajdonviszonyok szociológiai vizsgálatának legfontosabb mozzanata, tudva azonban azt, hogy mint ahogyan az áru ára nem azonos pontosan az áru értékével, úgy a tulajdonlás és birtoklás is csupán kifejeződése a tulajdonviszonyoknak mint a totális társadalom lényegi viszonyainak.

Tulajdon és hatalom[5]

Ezekben az egymás mellé helyezett fogalmakban évszázados viták elevenednek fel.

A hatalom forrása: a tulajdon; a tulajdon forrása: a hatalom — hangzik a két egymással élesen szembenálló álláspont, s bennük politikai és anyagi erővé vált ideológiák fejeződnek ki.

Már Marx is szembetalálkozott azzal a problémával, hogy a tulajdonviszonyoknak mint lényegi viszonyoknak egyik legfontosabb következménye és egyben megjelenési formája a hatalmi viszonyok kialakulása. Az a válasz,

[3] Marx a feudalizmus jobbágyáról pl. úgy beszél, mint olyan közvetlen termelőről, aki nem tulajdonos, hanem csak birtokos és minden többletmunkája a föld tulajdonosát illeti. (Marx: *A tőke*, III. köt. Bp. 1967. 760. o.)

[4] Oskar Lange: *id. mű.* 32. o.

[5] Anélkül, hogy pontos definícióra törekednék, hatalmon egyes embereknek vagy csoportoknak azt a munkamegosztás adta lehetőségét értem, hogy más embereknek a magatartását egzisztenciális következmények terhe mellett befolyásolhassák, illetve saját magatartásukat önmaguk határozhassák meg. Ezzel lényegében bizonyos kiegészítéssel elfogadom Max Weber meghatározását, aki szerint „hatalmon" . . . egy vagy több embernek azt a lehetőségét értjük, hogy valamilyen közösségi cselekvésben más résztvevők ellenállásával szemben is érvényesítse a saját akaratát". (Max Weber: *Gazdaság és társadalom. Szemelvények.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1967. 241. o.) A tulajdonlás fogalmába a hatalomnak tehát szűkebb értelmezését kapcsolom be, nem értve bele a dolgok vagy az eldologiasult viszonyok emberek feletti hatalmát, azt a, Marx szavaival élve, „embertelen hatalmat, amely uralkodik a tőkésen is".

amelyet Heinzennel vitatkozva a tulajdon és a hatalom közötti kapcsolat kérdésére adott, ma is fontos orientációul szolgál a tulajdonviszonyok szociológiai elemzéséhez.

Marx a hatalommal szemben a tulajdonviszonyoknak tulajdonított elsőséget.

„Hogy a »pénzszerzés« — írja Marx — hogyan csap át »hatalomszerzésbe«, a »tulajdon« pedig »politikai uralomba«, tehát hogy a kétféle hatalom között a szilárd különbség helyett — amelyet Heinzen úr *dogmaként* szentesít — éppen ellenkezőleg, egészen az egyesülésig menő kapcsolatok vannak, arról Heinzen úr hamarosan meggyőződhet, ha megnézi, hogyan *vásárolták* meg a jobbágyok szabadságukat, hogyan *vásárolták* meg a kommunák a maguk municipiális jogaikat, hogyan csalták ki egyfelől a polgárok a kereskedelemmel és az iparral a pénzt a feudális urak zsebéből és változtatták földtulajdonukat röpke váltókká, másfelől hogyan segítették győzelemre az ily módon aláaknázott nagy feudálisok felett az abszolút monarchiát és hogyan *vásároltak* tőle kiváltságokat . . ."[6]

Marx számára a *tőkés társadalom* elemzésében a kérdések kérdése valóban az a folyamat volt, amelyben a „pénzszerzés" átcsap a hatalomszerzésbe, hiszen nem utolsósorban éppen e folyamat eredményeképpen jön létre a kapitalista társadalom struktúrája. Ez azonban korántsem jelenti, hogy a „hatalomszerzés" mentes lenne a „pénzszerzéstől", és bizonyos történelmi korokra ne éppen ez lenne jellemző; gondoljunk csak arra a történelmi folyamatra, ahogyan az európai feudális társadalmak hierarchikus rendje létrejött.

Az európai szociáldemokrata pártokban kialakult „hivatalos" marxizmus tévedése éppen abban állt, hogy a tulajdonviszonyoknak, a történelmi szituációtól eltekintve, minden körülmények között elsőbbséget tulajdonított a hatalmi viszonyokkal szemben, azon az alapon, hogy az utóbbiak bármikor „megvásárolhatók" a tulajdonos által. Az ilyesfajta mechanikus álláspont azonban távol áll Marx történelemfelfogásától. Marx ontológiai értelemben és mindenekelőtt a tőkés tulajdon történelmi megjelenését vizsgálva adott elsőbbséget a tulajdonviszonyoknak: „. . . a burzsoá osztály politikai uralma fakad — írja — ezekből a polgári közgazdászok által szükségszerű örök törvényeknek proklamált modern termelési viszonyokból".[7]

Nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy Marx és Heinzen vitájában a hatalom elsősorban még úgy jelent meg, mint politikai — vagy, más szóval, mint államigazgatási — hatalom, amely az állam formájában látszólag teljesen elkülönül a tulajdonviszonyoktól. Marx magától értetődően elsősorban azt tekintette feladatának, hogy kimutassa a polgári „állam" e mindenekfelett állónak látszó hatalom függőségét a tulajdonviszonyoktól. Azt, hogy tulajdon és hatalom nem ugyanaz, Marx nem tekintette vitakérdésnek, különbözőségük deklarálását — „amely már a puszta szavakban benne van" — tautológiának nevezte,[8] minduntalan hangsúlyozta azonban, hogy a tulajdon közvetve vagy közvetlenül forrása a hatalomnak, e fogalomnak a szűkebb értelmében is.

A modern kapitalista társadalmakban a tulajdon és a hatalom különválása korántsem korlátozódik csupán a politikai életre, hanem kiterjed a

[6] Marx: A moralizáló kritika és a kritizáló morál. *MEM* 4. köt. 327—328. o.
[7] *Uo.* 326—327. o.
[8] *Uo.* 332. o.

társadalmi és magánélet úgyszólván minden szférájára, s nagymértékben jellemző vonásává válik a gazdasági vezetésnek is.

A tulajdonos a modern kapitalizmusban nemcsak hatalmat szerez a tőle elkülönült államban, különböző mechanizmusok révén, hanem hatalmat is ad, mégpedig a vállalati managementek saját benső életterében. A marxista elemzés számára egyik leginkább figyelemre méltó jelenség a tulajdonnak és a hatalomnak ez a bizonyos mérvű elkülönülése a gazdaság szférájában, ami nemcsak a feudalizmushoz, hanem a klasszikus kapitalizmushoz képest is szembetűnő a nyugati társadalmak újabbkori fejlődésében. A politikai hatalom hatáskörének kiterjedése a gazdasági szférára újracsak nem jelent mást az állami szektorban, mint a lényegi tulajdonos (a kapitalista állam) és a tulajdonlás fogalmába tartozó hatalmat gyakorló intézmények bizonyos mérvű elkülönülését. S ha mindez a polgári magántulajdon uralkodó mivoltán nem is változtat, de a marxi értelemben felfogott — a társadalmi viszonyoktól el nem szakított, hanem „szervező elvként" értelmezett — tulajdonviszonyokban mint lényegi viszonyokban igen számottevő módosulást hoz létre.

A tulajdon és a dolgok feletti hatalom

A tulajdonosi jogok gyakorlásába vagy más szóval a tulajdonlásba szorosan beletartozik a termelési folyamat dologi viszonyai feletti rendelkezés, ami mindenekelőtt a termelési struktúrának (mit termeljek), a munka tárgyának (miből termeljek), a munkaeszközöknek (milyen módon termeljek) a meghatározását jelenti.

A tulajdonos vagy az, aki a tulajdonost megszemélyesítette, már a kapitalista idők előtt is gyakran szembetalálta magát nehézségekkel a tulajdonlási jog gyakorlásában, és nemcsak a személyek, hanem a dolgok feletti hatalmat is kénytelen volt másokra átruházni. Ennek tipikus esetei az ókor és Kína „bürokratikus" birodalmai, ahol az állam tulajdonát megszemélyesítő uralkodó ezeket a jogokat a hierarchikusan tagolt államigazgatási apparátusra ruházta. E tekintetben lényegében más megoldást hozott az európai feudalizmus kialakulása, ahol a hűbérúr megtartotta hűbéresei, illetve a földesúr jobbágyai feletti hatalmát, a dolgok feletti rendelkezési jogot viszont szinte teljesen rájuk ruházta.

A feudalizmusnak éppen ez a rendje teremtette meg a lehetőséget a polgári magántulajdon megjelenésének és ezzel a történelemben addig sohasem tapasztalt fejlődési dinamizmus kialakulásának.

A polgári magántulajdon kialakulásának fő mozzanata a dolgokkal való rendelkezés mellé az önmaga feletti hatalomnak — amely viszonylag gyorsan mások feletti hatalommá válik — a kivívása; s nem lehet véletlennek tekinteni, hogy éppen a dolgok feletti rendelkezést megszokó jobbágy volt ennek a küzdelemnek a legfőbb letéteményese.

A polgári magántulajdon kifejlődésével azonban újracsak megkezdődött a dolgok feletti rendelkezési jog másoknak való átadása; történelmileg először a részvénytársaságok esetében.

A részvénytársaságokban — bár minden részvényes részvényeivel mint tulajdonával ténylegesen rendelkezik, lehetősége van az értéktöbblet elsajátítására, és részvényeit bármikor áruba bocsáthatja — mégis a tulajdonosi lehetőségek nagy része a vállalati managementé, amely által kifejtett birtok-

lásban a részvényesek többsége nem vehet részt, sőt sokszor még a nevében eljáró vállalati management felett sincs semmiféle érdemleges kontrollja. A kapitalista vállalatok managementje „szakszerű" manipulációjának sajátos területe az, ahogyan a tőkés vállalatok tényleges managerei a részvényesek tömegeiben olyan hitet teremtenek, mintha ez utóbbiak felettük tényleges ellenőrzést lennének képesek gyakorolni.[9]

A tulajdonos személye és a termelés viszonyai feletti rendelkezés különválása átterjed a jelentősebb családi magántulajdonra is, s így a tőkés társadalmakban kialakuló szakigazgatási apparátusok ilyen módon egyszerre kapnak lehetőséget a termelő szervezetben a hatalom gyakorlására és a termelés dologi viszonylataiban a birtoklásra.

A modern kapitalizmusban mindehhez még hozzájött az állami tulajdon jelentőségének a megnövekedése, ami egyes államigazgatási szerveknek ahhoz hasonló jogköröket adott, mint amilyenekkel a tőkés vállalatok szakigazgatási apparátusai rendelkeznek.

Tulajdon és rendelkezés a többlettermékkel

Többlettermékkel való rendelkezés, illetve a többlettermék elsajátításának lehetősége és a tulajdon történelmileg szorosan egybekapcsolódnak, s nem utolsósorban ez az egyik kulcsa a szocialista társadalomban kialakult tulajdonviszonyok megértésének is.

Társadalmi harcok és küzdelmek, amióta többlettermék termelésére lehetőség van, végső soron sohasem csupán a hatalomért vagy a termelés dologi tényezői feletti rendelkezésért folynak, hanem a többlettermék elosztásáért; ebben a szakadatlan küzdelemben alakulnak a konkrét tulajdonviszonyok, a hatalmi struktúrák és a tulajdonlás és birtoklás különböző módjai is.

A történelem folyamán a többlettermékkel való rendelkezés sem mindig a végső soron tulajdonost illeti, mert ezt a rendelkezési jogkört kénytelen megosztani részben nálánál nagyobb hatalmakkal (hűbérúr, monarcha stb.), részben azokkal, akikre — az előzőekben kifejtettek értelmében — a személyek vagy a termelés dologi tényezői feletti tulajdonosi hatalmát átruházta. Ez egyben természetesen azt is jelenti, hogy nemcsak a többlettermékkel való rendelkezés osztódik meg, hanem maga a többlettermék is. Ebből viszont az is következik, hogy ez az „osztozkodás" a tulajdonlásban részt vevő csoportok közötti konfliktusok állandó forrása.

Az értéktöbblettel való rendelkezés jogát a klasszikus kapitalizmus tőkése, ugyanúgy, mint a személyek és a termelés dologi tényezői feletti hatalmat, viszonylag nagy mértékben saját maga gyakorolta. Ezt az önállóságot azonban az elmúlt évszázadban végbement fejlődés erősen megnyirbálta. Egyfelől a tőkésállam — a legkülönbözőbb elvonási és közvetlen beavatkozás módszerekkel — vesz részt egyre aktívabban az értéktöbblet elosztásában, másfelől viszont részt kér belőle a tőkésvállalatok managementje is. (Ez utóbbiak, ahogy erről sok nyugati szociológiai tanulmány tanúskodik, inkább tartalékalapok, a beruházás növelésében érdekeltek, míg a tőkések, a részvényesek főleg az osztalék maximalizálásában.)

[9] Az amerikai üzemszociológiai irodalom számtalan példát szolgáltat erre, lásd erről pl. Reinhard Bendix: *Work and Authority in Industry*. New York 1956.

Tulajdon öröklése, elidegenítése és a birtoklás feletti ellenőrzés

A tulajdonlás egyik legfontosabb eleme, a tulajdon öröklése és elidegenítése, amelyben sok esetben a legpregnánsabban jelennek meg a tulajdonviszonyok mint lényegi társadalmi viszonyok. Éppen emiatt ezt az elemet — az előzőekben felsorolt tulajdonlási lehetőségekkel ellentétben — nem sorolom a korlátozott birtoklás fogalmi körébe. A tulajdonos ugyanis átadhatja a tulajdonnal járó személyi hatalmat, a termelés dologi feltételei s a többlettermék vagy annak legalábbis egy része feletti rendelkezés jogát, de ha lemond tulajdona elidegeníthetéséről, akkor megszűnik tulajdonos lenni.

Mégis a történelemben gyakran előfordul, hogy a tulajdonosnak a tulajdonosi voltából származó sui generis joga is korlátoztatik, legtöbbször valamilyen felette álló „kollektív" tulajdonos nevében.

A tulajdonosi sui generis jogok körébe kell sorolnom a birtoklás feletti tulajdonosi ellenőrzést. A tulajdonviszonyokon alapuló mindenfajta hatalom gyakorlását, a tulajdonlás és birtoklás különböző formáit vizsgálva fel kell tennünk a kérdést, hogy létezik-e valamiféle tényleges ellenőrzés a tulajdonos nevében hatalommal rendelkezők és birtoklók felett; ha igen, mire terjed ki, és kik, illetve milyen csoportok gyakorolják, történelmileg mihez kötődik ellenőrzési joguk, illetve az erre való lehetőségük.

Termelőerők fejlődése és a tulajdonviszonyok

A marxista elméletben eluralkodott sematizálás a Marx műveiben sokoldalúan árnyalt tulajdonviszony-elméletet megfosztotta konkrétságától, és olyan misztikus erejű összefüggések rendszerévé változtatta, amelyek — mint a természeti törvény az anyagon — úgy látszanak uralkodni a társadalmi törvényeken. Ezzel mindenekelőtt azoknak a társadalmi küzdelmeknek a jelentősége homályosult el, amelyekben a tulajdonviszony a maga konkrétságában jelenik meg, és így a termelőerők azonos színvonala mellett is a tulajdonlásnak, illetve a birtoklásnak egymástól jelentősen eltérő típusai alakulnak ki. A marxizmus leegyszerűsített felfogásában a konkrét történelmi analízisek helyett olyan értelmezések gyökereztek meg, amelyek szerint a termelőerők fejlődése úgyszólván természeti törvény erejével változtatja meg a tulajdonviszonyokat. Ebből a nézetből szinte szükségszerűen következett a gazdasági szféra jelentőségének túlhangsúlyozása, amely ellen Engelstől kiindulva évtizedeken keresztül küzdött a marxisták egész sora, a többi között Lukács, Gramsci.

Gramsciről mondta Togliatti, hogy „a gazdasági építményt sohasem tekintette annak a titokzatos, rejtett erőnek, amelyből automatikusan fejlődnek ki a különböző helyzetek".[10] A forradalmi szociáldemokrácia stratégiája és struktúrája szempontjából maga Lenin is úgyszólván minden fő kérdésben szembekerült a „hivatalos" felfogással, s bár az Októberi Forradalom nemcsak a burzsoázia felett aratott győzelmet, hanem gyakorlatilag a marxizmus dogmává merevítését is meghaladottá tette, tételeiből mégis sok minden tovább élt a győztes szocializmus országában, de most már nemcsak a kapita-

[10] Idézi E. Berlinguer az Olasz KP X. Kongresszusán. *Dokumentumok és elméleti cikkek.* A Magyar Távirati Iroda kiadványa. XII. évf. 6—7. sz. 72. o.

lizmus új jelenségeinek az elemzését nehezítette meg, hanem az új, a szocialista társadalmak reális önismeretét is.

Ma még korántsem adható megnyugtató válasz arra, hogy a sematizmus hogyan, milyen csatornákon keresztül, milyen társadalmi erők hatására vált a Szovjetunióban a 20-as évek végére már kialakult és a 30-as években már tankönyvekben is megfogalmazott, hivatalos társadalomtudomány egyik fontos alkotópillérévé. Hatását nem lehet észre nem venni a szocializmus sztálini elméletében, s különösen a tulajdonviszonyokra vonatkozó tételekben. Ezek a megfellebbezhetetlennek tekintett megállapítások, különösen a magántulajdon megszüntetése után kialakult új tulajdonviszonyokra, illetve azok tulajdonlásban és birtoklásban megjelenő hatására vonatkozó nézetek megnehezítették a reális elemzést, mert a hivatalos álláspontot a büntetőtörvénykönyv legszigorúbb paragrafusai védték a konfrontációra irányuló minden kísérlettel szemben, lett légyen annak bármi is az indoka.

Míg ez a felfogás a szocialista tulajdonviszonyokról hosszú évtizedekre dogmává merevült, a magántulajdon meghaladása nemcsak *egyre újabb országokban* következett be, hanem *egyre változatosabb* formákat is öltött. Ilyen körülmények között nemcsak a társadalomtudomány, hanem a *társadalmi gyakorlat számára* is elsőrendűen fontos feladattá vált a kialakult új tulajdonviszonyok olyan vizsgálata, amely nem hagyja számításon kívül a létrejött hatalmi struktúrákat, a birtoklás tényleges lehetőségeit és mindez által a többlettermék elosztása feletti rendelkezés jogát.

Tanulmányomban ezekre a kérdésekre keresek választ, de csupán az *európai* szocialista országok mai állapotának s *nem általában* a magántulajdont gyakorlatilag tagadó minden társadalom elemzése alapján. Ezt azért is hangsúlyozom, mert — véleményem szerint — már minden történelmi feltétele megérett annak, hogy egyszer s mindenkorra meghaladottá tegyük azt az álláspontot, amely szerint korunkban a termelési eszközök magántulajdonát megszüntető társadalmakban szükségszerűen minden tekintetben *azonos* tulajdonviszonyok, tulajdonlási és birtoklási formák és egymástól jelentős eltérést nem mutató államszervezetek kell hogy kialakuljanak, az ettől való minden eltérést pedig valamiféle negatív jelenségként kell kezelnünk.

Ma már meg lehet és meg is kell haladnunk azt az egy időben uralkodóvá váló felfogást is — amely már maga is bizonyos mérvű korrekciója volt a „személyi kultusz" sematizált felfogásának —, hogy valamiféle általánosan és szükségszerűen érvényesülőnek tekintett törvény mozgásterében csupán eltérő nemzeti sajátosságokat lehet elismerni. Ez a felfogás egy időben játszott minden haladó jellege ellenére is kizárja azt a lehetőséget, hogy a társadalmi harcok bonyolult menetének eredményeképpen a tulajdonviszonyok és következményeik tekintetében különböző megoldások legyenek, s így egymástól jelentősen eltérő, a polgári magántulajdont egyaránt meghaladó alternatívák közül egyik vagy másik győzedelmeskedhessék. Ha pedig ilyen a gyakorlatban mégis előfordul, akkor azt a másik alternatívát védők a szocialista elvek megsértésének tekintik.

Az új tulajdonviszonyok mint a polgári magántulajdon negációi

Amit az európai szocialista társadalmakban kialakult tulajdonviszonyokról tudunk, az mindenekelőtt egy negáció: nem magántulajdon, vagy

pontosabban fejezve ki magamat, a termelési eszközök polgári magántulajdonának különböző módszerrel (államosítás, tömeges kollektivizálás stb.) véghez vitt megszüntetése útján létrejött új tulajdonviszony.

Azt, hogy ez a negáció a valóságban mit jelent, csak a valóság konkrét elemzésével lehet eldönteni, s csak ez ad választ arra, hogy az új ténylegesen mennyiben, illetve milyen tekintetben haladta meg a régit. A történelem a *hatását* tekintve sokfajta negatív erőt ismer, és bármennyire fontosnak tartjuk is a mindenkori „establishment" tagadását, azt korántsem azonosíthatjuk a haladással vagy a haladásra való törekvéssel.

Az előzőekben felvetett kérdés megválaszolásához előbb magának a polgári magántulajdonnak a történelemben betöltött szerepéről kell magunknak számot adnunk.

A termelési eszközök polgári magántulajdonának a megjelenése a történelem színpadán kétségtelenül hatalmas erőket szabadított fel, az emberiség fejlődése nem utolsósorban éppen ennek következtében gyorsult meg hallatlanul. A protestáns „etika" csak ideológiai „zöld utat" nyitott ennek a tulajdonformának a kifejlődéséhez. Ennek hangsúlyozását azért is tartom érdemesnek és szükségesnek, mert a marxizmus dogmatikus leegyszerűsítése sokszor csupán a polgári magántulajdon negatív következményeit — antihumanizmusát, sőt optimalizálásra, hatékony működésre képtelenségét — hirdeti. Ez nemcsak azért veszélyes, mert a magántulajdont megőrző, a múltbeli vagy a mai világ helytelen szemléletét hozza szükségszerűen magával, hanem azért is, mert zavarja a szocializmusban uralkodó tulajdonviszonyok reális elemzését s annak az eldöntését, hogy az, ami kialakult, több-e, mint egyszerű negáció, s joggal tekinthető-e — s ha igen, milyen értelemben — az előző állapot tényleges meghaladásának.

A polgári magántulajdon jelentőségét a termelőerők fejlődésében leginkább azon a történelmi példán mérhetjük le, amelyet az ázsiai termelési mód és a reneszánszt követő európai fejlődés összehasonlítása szolgáltat számunkra. Azokban az országokban, ahol az ázsiai termelési mód különféle történelmi körülmények hatására uralkodó formává vált, a magántulajdon fejlettebb formáinak a kialakulása — ma már jól elemzett okok következtében — megrekedt, s a termelőerők fejlődése mindenekelőtt emiatt hosszú évszázadokra megszakadt.

A polgári magántulajdon kifejlődése Európában nemcsak az előző történelmi szakaszban elképzelhetetlen gazdasági dinamizmust hozott magával, hanem olyan törekvéseket is, amelyek a „társadalmi jót" a magántulajdon megszüntetésétől várták, és ezért minden áldozatot vállalva hajlandók voltak küzdeni. Európa a XVIII. századtól kezdve olyan újra meg újra megismétlődő társadalmi törekvések kialakulásának a színtere, amelyek konkrét társadalmi harcok vagy utópisztikus reformelképzelések eredményeként a magántulajdont társadalmi tulajdonformákkal kívánták felváltani. Ezek a kísérletek azonban, bármennyire jelentős értékei is az emberiség történelmének, hosszabb vagy rövidebb idő után ilyen vagy olyan módon, de életképteleneknek bizonyultak. Ugyanaz a sors jutott osztályrészül Fourier kommunisztikus közösségeinek, mint a Párizsi Kommün után felül állóan magasztos eszméinek.

A polgári magántulajdon meghaladása csak a mi századunkban vált realitássá, bár korántsem olyan történelmi szükségszerűséggé, amely automatikusan be is következik. A termelőerők és nem utolsósorban a társadalmi

viszonyok fejlettsége olyan fokot ért el, amikor lehetővé vált mindazoknak a pozitív erőknek a kikapcsolása, másokkal való helyettesítése, amelyeket főleg a dinamizmus tekintetében a polgári magántulajdon hozott magával, és helyette olyan hajtóerők bekapcsolása, amelyek a magántulajdon mellett nem fejlődhettek ki.

A termelőerőknek és a társadalmi viszonyoknak a XX. századbeli viszonylag fejlett színvonala adta meg a lehetőséget, hogy a polgári magántulajdon megszüntetésére és egyben meghaladására irányuló addig anarchikus és utópisztikus szocialista törekvések marxista elméletté, a világot átfogó olyan erővé váljanak, amely ma már sok országban önálló államforma kialakulására vezetett.

Már az eddig kifejtettekből is következik, hogy a magántulajdon megszüntetése után kialakult tulajdonviszonyok mellett többféle állami berendezés épülhet fel. A tulajdonviszonyok sohasem határozzák meg egyértelműen az államformát; ez a megállapítás nemcsak a termelési eszközök magántulajdonára épülő, hanem az azt meghaladó társadalmakra is érvényes.

Ilyesfajta meghatározottság nem azért nem áll fenn, mintha nem létezne rendkívül szoros kapcsolat a tulajdonlás konkrét módja — a tulajdonviszonyok mint lényegi viszonyok megjelenési formája — és az állami berendezkedés között, hanem azért, mert a magántulajdon megszüntetése után különböző társadalmi gazdálkodási rendszerekben a társadalom létezésének objektív feltételeitől és a társadalmi harcoktól — vagyis az emberektől, akik maguk csinálják a történelmet — függően mind a tulajdonlásnak, mind az állami berendezkedésnek nagyon változatos formái alakultak és alakulnak ki.

A kapitalizmusban is, bár kétségtelenül a polgári magántulajdon az uralkodó s minden mást meghatározó tulajdonforma, de ez részben nagyon változatos hatalmi struktúrákban, tulajdonlási, birtoklási módban és értéktöbbletelvonási rendszerekben jelenik meg, részben olyan különféle más tulajdonformák is kialakultak, vagy fennmaradtak, amelyek a tulajdonlás tekintetében lényegbevágóan különböznek egymástól (szövetkezeti, állami-intézményi stb. tulajdon), vagyis itt is a *tulajdonlás*, illetve birtoklás egymástól jelentősen eltérő típusait különböztethetjük meg.

Marx, amikor a klasszikus kapitalizmust elemezve előre látta a magántulajdon megszüntetésének lehetőségét és ennek a változásnak történelmi szükségszerűségét hangsúlyozta, azt is érzékelte, hogy a tőkés tulajdonviszonyokon belül is végbemegy fejlődés, ilyennek tekintette például a részvénytársaságok kialakulását vagy a különféle szövetkezések megjelenését.

A történelmi fejlődés mégis meglehetősen eltért Marx prognózisától, mert egyrészt a kapitalizmus fejlettebb országokban jobban tudott alkalmazkodni a termelőerők fejlődéséhez — mint Marx azt feltételezte —, másrészt viszont a szocialista forradalom feltételei megértek kevésbé fejlett országokban is, és emiatt a forradalmi erők következetes harcának és a történelmi körülményeknek köszönhetően ott hamarabb következett be a magántulajdon meghaladása.

A gazdasági kényszer alól kikerülő szocializmus

Sokan feltették már a kérdést — mégpedig a haladás hívei közül is —, hogy marxi értelemben nem kell-e „pillanatnyi" sikernek elkönyvelni Október győzelmét, olyannak, amelyhez a gazdasági előfeltételek még nem teljesen értek meg, ahol voltaképpen még nem termelődtek meg a kapitalizmus meg-

haladására valóban képes új társadalom anyagi feltételei. De egyet lehet érteni Lukács Györggyel, hogy még az elmaradottság felszámolása is lényegében másként mehet végbe szocialista, mint kapitalista viszonyok között.

A szocializmus a lukácsi felfogás szerint képes arra, hogy kilépjen a szűk közgazdasági meghatározottság béklyóiból és a társadalmi viszonyok, különösen a kultúra tekintetében gyökeresen mást, emberibb megoldást valósítson meg, mint amit a gazdasági fejlődés hasonló szakaszaiban a magántulajdonra épülő társadalmak létrehoztak. A szocializmusnak ez a képessége azonban történelmi folyamat eredményeképpen fejlődik ki, és az új rend — különösen ha elmaradott országban győz — csak hosszú küzdelem árán tud úrrá lenni a gazdasági kényszeren.

Marx gyakran hangsúlyozta az ilyen értelemben felfogott történelmi kényszert: „Az emberek — írja — egy új világot nem a »földi javakból« építenek maguknak, mint ezt a *grobiánus* babona véli, hanem letűnő világuk történelmi vívmányaiból. Fejlődésük során előbb nekik maguknak *meg* kell *termelniök* egy új társadalom *anyagi feltételeit*, s ettől a sorstól nem szabadítja meg őket az érzületnek vagy az akaratnak semmiféle erőfeszítése sem."[11]

Az a tény, hogy a szocializmus — az eredeti marxi elgondolással ellentétben — ott győzött, ahol a termelés színvonala nemcsak hogy nem szolgálhatott a „szabadság birodalma" anyagi bázisául, hanem ahol még a fizikai létminimumhoz tartozó emberi alapszükségletek sem voltak biztosítottak, nagyon nagy hatással volt a tulajdonviszonyoknak, illetve a tulajdonlás módjának a formálására is.

A centralizmust — amely a tulajdonlás rendszerét viszonylag rövid idő leforgása után minden vonatkozásban át- meg áthatotta — nemcsak valamiféle racionalizálási szándék hozta létre, hanem úgyszólván kikényszerítette:

a) az éhség legyőzésének,

b) az iparosítás gyors véghezvitelének a követelő parancsa,

c) s nem utolsósorban a rendkívül élesen felvetett civilizációs feladat.

Mindezek a feladatok azonban — amelyek az első helyen szerepelnek mind a 20-as évek Szovjetuniójában, mind a mai Kínában — múló jelenségek, s az európai szocialista országokban ma már többé-kevésbé történelmi múlttá is váltak.

Az a szint, amelyet ezek az országok az egy főre jutó nemzeti jövedelem vonatkozásában elértek (500—850 $), a fogyasztás szférájában a társadalom elé legfőbb feladatul már nem az éhség leküzdését vagy a hagyományos értelemben felfogott szegénység felszámolását állítja, hanem olyan civilizációs modell kialakítását, amely azonos szinten is nagyobb lehetőségeket nyit a szocialista értékek megvalósítására, mint az, amely a fejlett kapitalista társadalmakban alakult ki.[12] A termelés területén pedig, miután megoldódott az elmaradottság felszámolása és vele együtt az extenzív iparosítás, a fő kérdéssé az vált, hogy a rendelkezésre álló munkaerőt hatékonyan használják fel, és ezzel nagyobb dinamizmust alakítsanak ki, mint ami a hasonló szintet elért kapitalista országokra általánosan jellemző. A civilizációs feladat — amely Marx szerint az abszolút monarchiákban a centralizálás egyik legfőbb történelmi funkciója — alapjában szintén megoldódott, miután nagy általános-

[11] *MEM* 4. köt. 327. o.

[12] Lásd erről részletesebben Hegedüs András—Márkus Mária: Alternatíva- és értékválasztás az elosztás és fogyasztás távlati tervezésében. *Közgazdasági Szemle* 1969/9. sz.

ságban sikerült leküzdeni az írástudatlanságot, általánossá tenni a 7 vagy 8 osztályos alapoktatást, elterjeszteni a tömegkommunikációs eszközöket, bizonyos egészségügyi minimumot biztosítani stb. Így ma és a közvetlen jövő feladata a kulturális színvonal olyan további emelése, amely részint nagyobb lehetőséget nyit az egyéniség kifejlődésére, részint pedig a társadalom demokratizmusának növelésére.

Mindez végső soron azt jelenti, hogy az európai szocialista társadalmak ma már voltaképpen kikerültek az alapszükségletek kielégítésének nyomasztó kényszere alól, és szabadabban formálhatják társadalmi és ezen belül tulajdonviszonyaikat is. Ezek a társadalmak a megnövekedett szabadsággal azonban csak akkor tudnak élni, ha képesekké válnak tényleges viszonyaik s ezen belül nem utolsósorban a kialakult tulajdonviszonyok reális elemzésére s ez utóbbi tekintetében az eluralkodott ideológiai és jogtudományi absztraktizmus meghaladására.

Marx még az osztálytársadalmakban sem tekintette a fennálló állampolitikai gépezetet önmaga megváltoztatására képtelennek, a következőket írta:

„Amikor a társadalom anyagi életfeltételei odáig fejlődtek, hogy hivatalos politikai alkatának átalakítása életszükségletté lett számára, akkor a régi politikai hatalom egész arculata megváltozik. Így például az abszolút monarchia ekkor megpróbál *centralizálás* helyett, amelyben a tulajdonképpeni civilizációs tevékenysége állt, *decentralizálni*."[13]

Miért ne hihetnénk abban, hogy a szocialista társadalmakban a politikai hatalom ennél sokkal messzebbre hatóan képes önmaga megújítására?! Különösen azok után, hogy ezt a hitünket egyebek között olyan meggyőző tapasztalatok is igazolják, mint Magyarországon az új gazdálkodási rendszer bevezetésének megkezdése.

A szocialista tulajdonviszonyok a „tört-matos" szemléletben

A szocialista tulajdonviszonyoknak nagyon leegyszerűsített, tényleges tulajdonlástól és birtoklástól szublimált képe jelent meg a már említett „tört-matos" felfogásban. Nem utolsósorban éppen e tekintetben éleződik ki és válik rendkívül nyilvánvalóvá az a különbség, amely ezt a leegyszerűsítő irányzatot és a történelmi materializmus tradicionális alkotó módszerét megkülönbözteti.[14]

A „tört-matos" felfogás kétféle tulajdonformát ismer el szocialista jellegűnek: állami és szövetkezeti tulajdont.

„A szocialista állami tulajdon és a szövetkezeti tulajdon egy típusúak — írja az egyik magyar tankönyv —, a termelési eszközök kollektív tulajdona alapján a termelők és a termelési eszközök közvetlen egyesülései."[15]

Ugyanezt a gondolatot még pregnánsabban fogalmazza meg Földes

[13] *MEM* 4. köt. 335. o.

[14] Lásd erről részletesebben Márkus Máriával írt közös tanulmányunkat (Márkus Mária—Hegedüs András: A szociológia fejlődésének fő dilemmái a szocialista országokban. *Kortárs* 1968/12. sz.)

[15] *A szocialista társadalom fejlődésének dialektikája.* Pártfőiskola Filozófiai Tanszéke, Bp. 1967.

Károly: „A szocialista társadalom tagjai egyénileg közvetlen termelők, összefüggésükben pedig a termelési eszközök tulajdonosai."[16]

Ez azonban, mint látjuk, az absztrakció szintjén mozgó, megszokott fogalmazás. Nézzük, mit ért ezen a szerző, amikor a szocialista tulajdonról nem általában, hanem két alapformájáról ír:

„A két tulajdonforma között különbségek *is* vannak. Míg az állami vállalatok terméke az *egész nép tulajdona*, a szövetkezeti vállalat és terméke lényegében tagjaié."[17] (Aláhúzás tőlem.)

Ebben a megfogalmazásban — amint látjuk — a kollektív tulajdon két típusa (össznépi-nemzeti illetve szövetkezeti-csoport között tétetik különbség, anélkül azonban, hogy a szerző akár az egyik, akár a másik esetben feltenné azt a kérdést, hogy milyen tulajdonlási, illetve birtoklási viszonyok alakultak ki az egyik és milyenek a másik tulajdonforma mellett, és hogy *ténylegesen* kik, milyen csoportok rendelkeznek a tulajdonlás különböző formáival.

Annak illusztrálására, hogy a „tört-matos" szemlélet még korántsem leküzdött, tudatosan választottam nemrég megjelent tankönyvet és egy nem tankönyvi célokat szolgáló s ugyancsak a közelmúltban kiadott munkát.

A tulajdonprobléma ebben a felfogásban egyetlen feladatban összegeződik: a szövetkezeti (csoport) tulajdon magasabb, vagyis állami (össztársadalmi) színvonalra emelésében mint perspektivikus célban, amelyet a „törtmatos" felfogás egy időben egyben a magasabb rendű társadalmi állapot, a kommunizmus elérése fontos előfeltételének is tekintett.

A szocialista tulajdonviszonyoknak ily módon röviden felvázolt ideologikus absztrakciója ellen Jugoszláviában a jól ismert politikai konfliktus ösztönzésére már a negyvenes évek végén erőteljes kritika bontakozott ki. E kritikában felmerülő tulajdonprobléma megoldására a jugoszláv marxisták kidolgozták az ún. önigazgatási elméletet, amelynek a gyakorlatba való átültetésével lényeges változtatást hajtottak végre a tulajdonlás módjában és következésképpen a tulajdonviszonyokban mint lényegi társadalmi viszonyokban is.

A termelési eszközök jogilag a vállalati kollektíva tulajdonába kerültek, a szakigazgatás teendőit ellátó apparátust a dolgozók, illetve az általuk választott szervek jelölik ki és ellenőrzik a hierarchia úgyszólván minden szintjén. Az önigazgatási elmélet hívei számára a tulajdonproblémát az önigazgatási elv következetes megvalósítása s az erős „bürokratikus tendenciák" leküzdése jelenti. A kérdés „teljes" megoldását sok évtized elteltével, nem utolsósorban a gazdasági fejlettség, az életszínvonal és a kulturáltság jelentős emelésével vélik megoldhatónak.

A Jugoszláviában kialakult tulajdonviszonyokkal az alternatíva egyik oldalán állók szerint az össznépi, vagyis az „igazi szocialista tulajdon" helyébe retrográd forma, a csoporttulajdon került, sőt olyan álláspont sem megy ritkaságszámba, hogy az itt bekövetkezett változásokat a kapitalizmus visszaállításának tüntetik fel. A jugoszláv gyakorlat apologetikusai viszont a tulajdonnak csupán ezt a formáját tekintik a mai viszonyok között a társadalmi tulajdon egyetlen lehetséges formájának, és így elvetnek a szocializmus követelményeinek megfelelő minden más lehetőséget.

[16] Földes Károly: *A szocialista tulajdon és az árutermelés.* Kossuth Könyvkiadó 1968. 66. o.

[17] Földes Károly: *id. mű.* 66. o.

Bár a szocialista tulajdonnak ezt a két *alapvető* típusát — az európai szocialista országokban többségében megvalósult állami és szövetkezeti tulajdont és a Jugoszláviában megvalósult, munkásönigazgatásra épülő tulajdont — realitásként kell elfogadnunk, ez még egyáltalában nem jelenti, hogy az előbbiekben már említett vagy-vagy alternatívát is magunkévá kell tennünk. Az alternatíva mindkét megoldásának apologetikusai ugyanis — véleményem szerint — ítéleteikben voluntarista módon járnak el, nem utolsósorban azért, mert az általuk védett tulajdonforma tekintetében elmulasztják a tulajdonviszonyok tényleges következményeinek az elemzését, s ezt csak a bírált tulajdonforma tekintetében kísérlik meg, s így általában több az igazság kritikájukban, mint a pozitív megoldásról alkotott véleményükben.

Államigazgatási birtoklás és össztársadalmi tulajdonlás dilemmája

Ha az előzőekben kifejtettekből indulunk ki, akkor a tulajdonlásnak, illetve a birtoklásnak (mint korlátozott tulajdonlásnak) a következő, legalábbis főbb típusait különböztethetjük meg:

a) az államigazgatási birtoklás,
b) az össztársadalmi tulajdonlás,
c) a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás,
d) a kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás,
e) társult tulajdonlás s végül
f) a magán- (családi) tulajdonlás és birtoklás.

A tulajdonlási és birtoklási típus számomra olyan elemzési kategóriát jelent, amely mindenekelőtt a jelenségvilág leírására szolgál, s ebben az értelemben a felsorolt típusokat nem tekintem minden további nélkül azonosíthatónak magukkal a tulajdonviszonyokkal mint lényegi társadalmi viszonyokkal vagy a tulajdonformákkal (állami, szövetkezeti stb.), amely utóbbiakban rendszerint — amint az előzőekben kimutatni igyekeztem — különféle tulajdonlási, illetve birtoklási típusok ismerhetők fel. A tulajdonlási, illetve birtoklási kategória bevezetésével — amely utóbbi a hatalmi, a birtoklási és többlettermékkel való rendelkezésre irányítja a figyelmet — voltaképpen a tulajdonviszonyok absztrakt jogi és ideologisztikus kezelésének jogosultságát szeretném kétségbevonni és konkrét szociológiai elemzéssel helyettesíteni.

Államigazgatási birtokláson azt a helyzetet értem, amikor a tulajdonból eredő, személyek és dolgok feletti hatalom és a többlettermékkel való rendelkezés joga is az államigazgatás szerveit illetik meg. A központi tervutasításos rendszerben ez a típus nemcsak a szorosabban vett állami tulajdonra volt jellemző, hanem behatolt mind az ipari, mind a mezőgazdasági szövetkezetek szférájába is. Az új gazdálkodási rendszerben viszont — ellentétben az általános véleménnyel — még az állami vállalatok tekintetében sem érvényesül általánosan.

Az államigazgatási birtoklás egyre terjedő forma a kapitalista társadalmakban is, ahol az állami vállalatok egy részére éppen ez a gyakorlat a jellemző, s miként Gergely István nemrég megjelent könyvében írja:

„Az állami vállalatok egy része, bár vállalati formában működik, de lényegében szorosan az államhoz és az állami költségvetéshez kapcsolt állami intézmény, nagyon kis mértékű pénzügyi, gazdasági és politikai önállósággal, mint például a francia rádió és televízió vagy az állami posta. Ezek többsége

adómentes, kiadásaikat az állami költségvetésből fedezik, bevételeiket pedig az állami pénztárba fizetik be."[18]

Az állami vállalatok térhódítása a tőkés társadalmakban — ez különösen a tőkeigényes iparágakban megy végbe — természetesen nemcsak az államigazgatási birtoklást erősíti meg, amint erre a későbbiekben még visszatérek, hanem a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklást is, de mind az egyik, mind a másik forma olyan állam integráns része, amelynek egyik fő funkciója a magántulajdon megőrzése.

A birtoklás államigazgatási formája — ha nem ölt a szükségesnél nagyobb mértéket — történelmileg meghatározott időszakban kétségtelenül hatalmas, ma még korántsem kiaknázott előnyöket rejt magában a magántulajdont meghaladó társadalmakban, mégpedig nemcsak a gazdaság dinamizmusa, hanem a szocialista célok megvalósítása érdekében is. Mégis — minden gyakorlati előnye ellenére is — ha a valóságos viszonyokból indulunk ki, nem tekinthető minden további nélkül össznépi vagy össztársadalmi tulajdonlásnak. Ez a sajátossága — vagyis össztársadalmi jellege — olyan mértékben valósul meg, ahogyan az államigazgatás, amely a tulajdonosi jogokat gyakorolja, tényleges, hatékony társadalmi ellenőrzés alá kerül. Ebben az értelemben tehát az állami birtoklás csupán az igazgatás demokratikus formáinak az erősödésével válhat egyre inkább össznépi, azaz társadalmi tulajdonlássá. Aligha vonhatja bárki is kétségbe, hogy ez a folyamat egyetlen szocialista országban sem tekinthető befejezettnek és lezártnak, s azt sem, hogy a lehetőség ennek a folyamatnak az erőteljes továbbfolytatásra — mint a fejlődés egyik reális alternatívája — egyetlen szocialista országban sincs kizárva.

Mindebből az is következik, hogy az állami tulajdont a szocialista országokban a mai formájában sem lehet minden további elemzés nélkül bürokratikus állami tulajdonnak tekinteni, mert nem lehet tagadni azt a lehetőséget, hogy a társadalom különböző mechanizmusok segítségével már a mai helyzetben is tud bizonyos ellenőrzést gyakorolni a tulajdonnal összefüggő birtoklás szakigazgatási intézményei felett. Éppen ez a magyarázata annak, hogy nem államigazgatási tulajdonlásról írok, hanem birtoklásról. E lehetőség realizálása társadalmi küzdelmekben megy végbe: léteznek olyan erők, amelyek az igazgatás bürokratikus formáit meg akarják merevíteni, a tulajdonlás társadalmi jellegét formálissá akarják tenni, és így a birtoklást tulajdonlássá akarják változtatni, ugyanakkor a szocialista társadalomban a rendszer jellegéből s abból a negációból, hogy nem létezik a termelési eszközök magántulajdona, erősödik az a törekvés, hogy a tulajdonlás valóban társadalmivá váljék. Az európai szocialista országok nagy részében jól megfigyelhető ezeknek az ellentétes erőknek, illetve tendenciáknak a megléte és állandó küzdelme egymással. E küzdelem voltaképpen nem más körül folyik, mint az európai szocialista országok tulajdonproblémája körül, amelynek — Jugoszlávia kivételével — közös centruma az államigazgatási birtoklás felváltása össztársadalmi tulajdonlással.

Az államigazgatási birtoklás mind a személyek és dologi viszonyok feletti hatalom gyakorlása, mind a többlettermékkel való rendelkezés tekintetében jól felismerhető és más tulajdonlási, illetve birtoklási típusoktól eltérő sajátosságokat mutat. A *hatalom* hierarchikusan tagolt, az alá- és fölérendelt-

[18] Gergely István: *A tőkésvállalatok üzletpolitikája és piaci döntései.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. Bp. 1969. 26. o.

ségi viszonyok az államigazgatás legfelső szervétől a végrehajtásig megszakíthatatlan láncot alkotnak. A függőség mértéke az egyes alá- és fölérendelt szintek között rendkívül széles skálán helyezkedik el; a csupán technikai függőségtől (ez az alá- és fölérendeltek között viszonylag kiegyensúlyozott, kölcsönös függőséget tételez fel) a személyi függőségig, amelyben a kölcsönösség megszűnik, és a felsőbb beosztásban levőknek úgyszólván korlátozás nélkül alárendeltetnek a beosztottak.

A felsőbb szinteken állók számára az utóbbi sokszor egyértelműen hatékonynak mutatkozik, mert ez esetben kevesebb a kétely, az önkényes munkahely-változtatás stb. Személyi függőség objektív feltételei ott alakulnak ki, ahol az egyes embereknek nincs lehetőségük arra, hogy munkahelyüket olyannal cseréljék fel, amely azonos presztízst és jövedelmet nyújt nekik, s amikor e kritériumok egyike vagy másika — esetleg mindkettő — életfontosságú az egyén számára. (A személyi függőségnek a személyi kultusz idején sokkal durvább formája fejlődött ki, ahol az egzisztenciális, gazdasági kényszer mellett az erőszak teremtette félelem vált a hatalom gyakorlásának egyik fő eszközévé.)

A „dolgokkal" való rendelkezés, a hatalom gyakorlásához hasonlóan, úgyszintén hierarchikusan tagolt döntési rendszerben történik, s a jog gyakorlásának legfőbb keretéül a tervutasításos rendszer szolgál, amely módot nyújt a legfelsőbb államigazgatási szerveknek arra, hogy az általuk kívánatosnak tartott részletességgel szabjanak meg a termékstruktúrában bekövetkező minden változást, döntsenek a beruházási javak társadalmi szektorok, illetve népgazdasági ágak, sőt vállalatok közötti elosztásáról és így a gazdasági fejlődés minden fő kérdéséről.

A gazdasági, sőt bizonyos mértékig az egész társadalmi élet államigazgatási döntések útján való irányítása — amint már említettem is — kétségkívül sok előnnyel jár, de ugyanakkor súlyos hátrányokat is teremt. A közgazdaságtudományi irodalom ezeket a gazdasági következményeket hatékonyság szemszögéből kielégítően fel is tárta, és így ezekre a tanulmányban felesleges kitérnem. Mindössze azt szeretném már itt hangsúlyozni, hogy — véleményem szerint — ez a forma, ha a következőkben tárgyalt vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklással vetjük egybe, az optimalizálás szemszögéből sok ágazatban kétségtelenül előnyösebbnek mutatkozik (pl. vasút, posta, elektromos energia termelése stb.), másutt viszont kétségen kívül hátrányos.

Sokkal kevésbé vitatott az államigazgatási birtoklás összefüggése a többlettermékkel való rendelkezéssel. Az államigazgatási birtoklás mellett a többlettermék meghatározott részének elvonása és elosztása is, mint minden eddigiekben tárgyalt döntési forma, az államigazgatási szervezet hierarchiájában, mégpedig az előbbieknél is centralizáltabb formában megy végbe. E tekintetben azonban egy megszorítást kell tennünk: a többlettermékkel való, úgyszólván korlátlan és gyakorlatilag csak a szakigazgatási szervezeten belül ellenőrzött rendelkezési jog nem jelenti a korlátlan egyéni eltulajdonítás jogát is; az államigazgatásban létrejövő hierarchikus jövedelem (bér)-különbségek a szocialista országokban — még ott is, ahol a legnagyobb a differencia — összehasonlíthatatlanul kisebbek, mint amilyenek a magántulajdonra épülő társadalmak államigazgatási apparátusában kialakultak.

Az államigazgatási birtoklás az előbbiekben kifejtettek értelmében ott és annyiban válik össztársadalmi tulajdonlássá (államot alkotó szervezetre korlátozva ezt a fogalmat), ahol és ahogy tényleges társadalmi ellenőrzés

valósul meg az állami tulajdonnal összefüggő birtoklást gyakorló államigazgatási szervek felett, és amilyen mértékben azok egzisztenciálisan is függnek a társadalmi uralom megvalósítására hivatott szervektől és mozgalmaktól.

Az államigazgatási birtoklás mellett az össznépi tulajdonlás jellegének az erősödése így lényegében az államigazgatás különböző intézményei feletti társadalmi ellenőrzés nagyon bonyolult problémáinak megoldásától függ, amely gyakorlatilag napjainkban mindenekelőtt a társadalmi-politikai rendszer demokratizmusáért kifejtett törekvésekben fejeződik ki.

Nem tartom tanulmányom feladatának ezen nagyon bonyolult társadalmi mozgás és küzdelem felvázolását, ehelyett csupán *illusztrációként* egy kérdést vetek fel — és azt sem a maga teljességében —, az országgyűlés problémáját. Az említett folyamatnak nagyon fontos mozzanata a tulajdonlási jogkörrel összefüggő döntések egy részének átadása a társadalom képviseleti szervei (országgyűlés) hatáskörébe. Ez azonban csak akkor jelent hatékony megoldást,

a) ha a döntések reális alternatívák közötti választások lesznek és nem egyszerűen a szakigazgatási apparátusok javaslatainak elfogadása — legtöbbször lényegtelen korrekciókkal,

b) ha mód nyílik a társadalmi közvélemény kialakulására a gazdasági fejlődés minden fontos kérdésében, ami így közvetlen hatással lehet az országgyűlési és a tanácsi döntésekre,

c) ha az országgyűlés és a tanácsok összetételében érvényesül az összeférhetetlenség (a szakigazgatás felelős vezetői nem lehetnek egyben képviselők vagy tanácstagok is),

d) ha az országgyűlés, illetve a tanácsok tagjai a közvélemény mellett széles körűen támaszkodhatnak olyan szakértők véleményére, akik egzisztenciálisan függetlenek a szakigazgatási apparátustól.

Mindez a szakigazgatás feletti társadalmi uralom megvalósításának csak néhány, már ma jól érzékelhető előfeltétele; ehhez hasonló problémák a tanácsok minden szintjén jelentkeznek. Reális társadalmi uralom azonban a szakigazgatás felett csak az e célokért folyó mozgalom gyakorlatában válhat hatékonnyá, amelyben azonban minden bizonnyal újabb és újabb problémák keletkeznek majd.

Mindez gyakorlatilag voltaképpen azt jelenti, hogy az államigazgatási birtoklás jogosultságát nem egyszerűen *tagadnunk* kell, hanem meghaladására kell törekednünk, társadalmi jellegének növelésére a tulajdonnal összefüggő döntésekben és ezzel az össznépi tulajdonlás[19] valósággá változtatására.

A fejlődésnek ez a — véleményem szerint — reális alternatívája megőrizheti az állami birtoklás sok előnyét anélkül, hogy elmerevedett bürokratikus hatalmi viszonyokat rögzítene. Történelmileg a szocialista társadalmakban az államigazgatási birtoklás megelőzi az össztársadalmi tulajdonlást, s nem utolsósorban éppen abban áll haladó volta, hogy az utóbbinak a kialakulását előkészíti.

A fejlődés előzőekben felvázolt útja — az államigazgatási birtoklás felváltása össztársadalmi tulajdonlással — azonban csak egy a lehetséges alternatívák közül, egyáltalában nem bizonyos, hogy a társadalmi erők harcában

[19] Itt már célszerűbb a tulajdonlás kifejezést használni, mert nem korlátozott tulajdonlásról van szó, mint az államigazgatási birtoklás esetében, hanem az össztársadalom a tulajdonos végső soron.

végül is ez a megoldás mindenütt egyaránt győzedelmeskedik, mert nem zárhatjuk ki azt a lehetőséget sem, hogy — legalábbis egyes országokban — az államigazgatási birtoklás hosszú évtizedekre megmerevedik, a fő s minden mást meghatározó tulajdonlási forma marad.

A tulajdonlás, illetve birtoklás eddigiekben tárgyalt egy-egy típusa — az államigazgatási éppen úgy, mint a feltételezett össztársadalmi — nemzeti keretek közé zárt. A magántulajdon, ahogy ezt az utóbbi évtizedek tapasztalatai igazolják, könnyebben lépi át a nemzeti kereteket, mint az államigazgatási birtoklás. Ez különösen azokban a szocialista országokban okoz konfliktust, ahol ez a tulajdonlási forma rendkívül jelentős szerepet játszik, és nagymértékben meghatározza a politikai döntéseket is. Emiatt a politika könnyen alárendelődhet a nemzeti tulajdonhoz fűződő érdekeknek, és így a birtoklási forma úgyszólván leküzdhetetlennek tűnő akadályává válhat a nemzeti határokat átlépő tőkekoncentrációnak, ami viszont az ipar egyes dinamikus szektoraiban nélkülözhetetlen előfeltétele a nemzetközi színvonalat elérő gyorsabb ütemű fejlődésnek.

A vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás és a kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás dilemmája

A vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás[20] gyorsan előretörő forma a szocializmus valóságában, de a tudati elfogadása a legproblemetikusabb. Feltehetően éppen e típus létezésének a megfogalmazása ebben a tanulmányban lesz az a botránykő, amelyen a legélesebben ütköznek meg a különböző uralkodó álláspontok, mert elismerése egyaránt elfogadhatatlan mind a sztálini államelmélet, mind a jugoszláv önigazgatási rendszer apológiája számára. De bárhogyan vélekedjenek is róla itt is, ott is, mégis létezik; a tulajdonnal összefüggő birtoklás ugyanis gyakran a gazdasági vállalatokban vagy intézményekben kialakult hierarchikusan tagolt szakigazgatási apparátushoz kötődik, amely e tekintetben viszonylag nagy függetlenséggel jár el.

Az intézményi birtoklás részben az államigazgatás negációjaként lép fel, mint annak ideológiai-politikai (Jugoszlávia) vagy hatékonysági szemlélet (az utóbbi évek gazdasági reformja az európai szocialista országokban) alapján kifejtett gyakorlati kritikája, részben pedig a szövetkezetek formájában, mint még ki nem alakult államigazgatási tulajdonlás.

Az 1950-ben formálódott jugoszláv önigazgatási elmélet az államigazgatási birtoklást mint a szocializmus bürokratikus torzulását ítélte el, s helyébe a „társult termelők tulajdonát" kívánta állítani.

A jugoszláv önigazgatási rendszerben általánosan kialakult tulajdonforma azonban nem tekinthető minden további nélkül társadalmi tulajdonnak, mint ahogyan az önigazgatási elmélet apologetikusai állítják. Az igazgatás és így a birtoklás gyakorlása ugyanis a jugoszláv vállalatokban szükségszerűen függetlenített apparátus kezébe kerül, amelynek az ellenőrzése a kollektíva által sokszor *nemcsak* azért válik formálissá, mert az *igazgatás* nem akarja megosztani a maga hatalmát, hanem azért is, mert a kollektíva jelentős része nem érzi *érdekeltnek magát* a vállalat egész tevékenységében s továbbra is — a mun-

[20] Itt mert több oldalról — államigazgatási birtoklás, össztársadalmi és kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás — korlátozott tulajdonlásról lehet csupán szó, újra csak helyesebb a birtoklás kifejezést használni.

kásönigazgatás ellenére is — nem társult, hanem bérmunkás módjára gondolkozik és érez. Az intézményi tulajdonlási jelleg megerősödésében szerepet játszhat az is, hogy különböző okoknál fogva ellanyhult, formálissá vált a mozgalom a társadalmi uralom megteremtéséért. Ez utóbbi pedig a mai társadalmakban semmiképpen sem állapot, hanem állandó küzdelem.

Hasonló a helyzet Jugoszlávián kívül európai szocialista országok szövetkezeteiben is, amelyekben elméletileg szintén önigazgatás érvényesül, ami jogilag is deklaráltatik. A szövetkezetek az állami eszközök mellett jelentős szövetkezeti vagyonnal rendelkeznek, ez azonban az intézmény tulajdona, s gyarapodásából az egyes tag csak évek múlva jut egyéni előnyhöz, amikor az a termelőszövetkezet nettó jövedelmében, vagyis a munkaegység értékében realizálódik. Ebből tulajdonképpen az következik, hogy a szövetkezeti tagok is elsősorban az egyéni jövedelmük — amely voltaképpen bérjellegű — maximalizálásában érdekeltek, és nem véletlen, hogy — legalábbis a szövetkezetek jelentős részében — szeretnék bevezetni az állami vállalatoknál alkalmazott bérformát, és a bért a lehető legnagyobb mértékben stabillá, előrelátottá akarják változtatni. Ebben a helyzetben a szövetkezetek legnagyobb részében általánosan érvényesül az a tendencia, hogy a beruházásokat a lehető legkisebb szintre szorítsák, a jövedelemnek pedig minél nagyobb részét munkaegységekre szétosszák. Ez ellen a tendencia ellen szinte minden, a mezőgazdaság tömeges kollektivizálását végrehajtott szocialista országban — nemcsak nálunk — olyan törvényt kellett hozni, amely megszabja a beruházás minimális arányát. Megjegyzem, hogy hasonló, a partikularitásból származó nehézségekkel csaknem két évtizede küzd a jugoszláv gazdaság is, a vállalat dolgozója ott is elsősorban bérének maximalizálásában érdekelt, nem pedig abban, hogy a vállalat esetleg komoly áldozatok árán prosperálóvá váljék.

A vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás legfőbb akadálya, hogy a szocialista vállalatok dolgozóinak többsége, sőt a szövetkezetek tagjai is továbbra is bérmunkásoknak érzik magukat, mert tulajdonjoguk, amellyel mint az állam polgárai és mint az adott vállalat kollektívájának tagjai rendelkeznek, elvont, és a tulajdonnal való értelmes gazdálkodás eredményei csak a bérben, illetve a bérhez kapcsolt nyereségrészesedésben jutnak kifejezésre, mégpedig legtöbb esetben olyan bonyolult áttételeken keresztül, amelyeknek a megértésére az egyes dolgozók sokszor képtelenek. Ebben a szituációban úgyszólván természetes jelenség, hogy a dolgozók jelentős részében tovább él a tipikus bérmunkás-gondolkozás, azaz bérének előzőekben már említett maximalizálására és az általa adott munka minimalizálására való törekvés. Ebből a helyzetből származnak olyan ma már jól ismert jelenségek, mint a teljesítmény-visszatartás normarendezések esetében, amelyet sokszor egész kollektívák nemcsak hogy eltűrnek, hanem tagjaiktól egyenesen meg is követelnek.

Az új gazdalkodási rendszer ott, ahol a gazdasági (piaci) ár bevezethető az eddigi bürokratikus (az államigazgatás döntési rendszerében megállapított) ár helyett, újracsak a vállalati (intézményi) birtoklást erősíti meg. Ezekben a vállalatokban mód nyílik arra, hogy a vállalat szakvezetése döntsön minden fontos vállalatfejlesztési kérdésben (termékstruktúra változtatása, műszaki fejlesztés, beruházás).

Az államigazgatási birtoklás ebben az értelemben vett felváltása vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklással természetesen éles konfliktusokkal kísért folyamat: azok az államigazgatási szervek, amelyek eddig az állami

birtoklás letéteményesei voltak, mindent elkövetnek régi politikájuk megőrzéséért, ha esetleg változott formában és erőteljes decentralizálás árán is, ami még korántsem jelenti minden esetben az egyik birtoklási forma felváltását a másikkal.

Az államigazgatási és a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás közötti megfelelő arány eldöntése — ha eltekintünk azoktól a partikuláris érdekektől, amelyek egyik vagy másik formát abszolutizálni akarják — voltaképpen optimalizálási probléma, és a kérdés úgy vethető fel, hogy az egyes iparágakban melyik megoldás, illetve a két típus milyen arányának az alkalmazása a célszerű. Akár az egyik, akár a másik megoldásnak az egyoldalú preferálása — a konkrét viszonyok tanulmányozása nélkül — számottevő hatékonyságcsökkenéshez vezethet.

Ez egyben azt is jelenti, hogy — véleményem szerint — egyik sem „szocialistább" birtoklási típus, mint a másik, csak egyszerűen bizonyos ágazatokban és fejlesztési szituációkban hatékonyabb, célszerűbb.

Egészen más a helyzet azonban, ha az államigazgatási, illetve a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklással az össztársadalmi, illetve a kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlást állítjuk szembe. Itt is konkrétan felvethető a hatékonysági kritérium (amire egyébként a válasz a történelmi szituációtól függően nagyon különböző lehet), mégsem ez a perdöntő, hanem a humanizációs célkitűzés, amely egyértelműen az államigazgatási birtoklásnak elébe helyezi az össztársadalmi és a vállalati (intézményi) elé a kollektív (intézményi) tulajdonlást.

Az államigazgatási birtoklás esetében a tulajdonprobléma tehát a társadalmi ellenőrzés megerősödése révén olyan össztársadalmi jelleg kialakítása, amelyben az egész társadalom, de különösképpen a közvetlen termelő és szolgáltató tevékenységet végzők érdekeltek, a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklásra vonatkoztatva pedig a szocialista fejlődés távlatai mindenekelőtt azt követelik, hogy a dolgozó kollektíva hatékonyabban ellenőrizze a szakigazgatást, aminek megvalósulásával végbemegy az intézményi-szakigazgatási jelleg felváltása kollektív-csoporttulajdonlással.

A mi viszonyaink között ennek jogilag nagyobb a lehetősége a szövetkezetekben — ahol az számtalanszor deklarált állapot —, gyakorlatilag azonban talán könnyebben alakul ki olyan állami vállalatokban, ahol a munkáskollektíva mind általános kultúrája, mind mozgalmi tapasztalatai tekintetében fejlettebb, és emiatt nagyobb lehetőségei vannak arra, hogy az intézmény hierarchikusan tagolt szakigazgatása felett tényleges társadalmi ellenőrzést valósítson meg.

E cél eléréséhez igen hatékony eszközzé válhat a vállalati felügyelőbizottsági rendszer kiépítése, amelynek elméleti kidolgozása a gazdálkodási rendszer előkészítésének keretében történt meg.[21]

Elősegítené a szakigazgatási birtoklás meghaladását a termelő és a szolgáltató kollektívák egyéni érdekeltségének egy új, lehetséges módon való megnövekedése is. Létre lehetne — véleményem szerint — mind a szocialista, mind az optimalizálási elveknek a megsértése nélkül hozni a társadalmi tulajdonnak új, eddig a szocializmusban el nem fogadott formáját: a csoporttulajdont mint résztulajdont. Ez a tulajdon a vállalatoknak és szövetkezeteknek saját

[21] Részletesebben foglalkozom ezzel a kérdéssel a Közgazdasági Szemlében *Gazdasági irányítás és társadalmi függőség* címen megjelent tanulmányomban (1966. 7—8. sz.)

erőből a jövőben végzett beruházásaiból keletkezne, ami egyben azt is jelenti, hogy egy vállalaton, illetve intézményen belüli *nagyságát* különböző meggondolások alapján gazdasági intézkedésekkel (adókulcsok, kamatlábak, hitelvisszafizetési szabályok stb.) *szabályozni lehetne*. A vállalatok saját beruházásai ezen új tulajdonforma szerint részjegyek formájában azoknak a birtokába kerülnének, akik az adott időszakban munkájukkal hozzájárultak a beruházás anyagi feltételeinek megteremtéséhez. Előre meghatározott szabályok szerint a dolgozóknak módjuk lenne választani aközött, hogy nyereségrészesedésüket pénz vagy részjegyek formájában kívánják-e megkapni. A következő években a részjegyekre a vállalatoknak természetesen osztalékot kellene fizetni, és gondoskodni kellene arról, hogy a részjegyeket a dolgozók bizonyos korlátozásokkal be tudják váltani annál a vállalatnál, ahol azt kapták. A vállalatok dolgozói ilyen módon egyénileg érdekeltek lennének a beruházásokban is, és természetesen abban, hogy a vállalat gazdálkodásával saját vagyonát nemcsak megtartani, hanem gyarapítani is tudja, hiszen csak az lehet az alapja a részjegyek értéke megmaradásának és szabályozott növekedésének. A vállalat gyenge gazdálkodása esetén elsősorban éppen a saját eszközökből akkumulált vagyont fenyegeti veszély, tehát így azoknak a pénzét, akik ebben a vállalatban dolgozva munkájukkal az előző időszakban az új értéket létrehozták.

A tulajdonnak ez az új lehetséges alternatív formája a dolgozókat tehát már nem mint egyszerű bérmunkásokat, hanem mint résztulajdonosokat is — a mai nyereségérdekeltségi rendszeren túlmenően — érdekeltté tenné a vállalat tevékenységében és a kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás gyakorlati megvalósításában. Ez különösen azokra hatna kényszerítő erővel, akik hosszabb ideje a vállalatnál dolgoznak, és így nagyobb számú részjegyük halmozódott fel. Ez a megoldás bizonyos mértékig enyhítené — bár ez csak másodlagos eredmény — a mostani nyugdíjasproblémát nemcsak azért, mert a hosszabb ideje dolgozók és több részjeggyel rendelkezők bizonyos mennyiségű osztalékhoz jutnának, hanem azért is, mert ilyen módon továbbra is érdekeltek lennének egy-egy vállalat tevékenységében is, így ily módon is kötődnének a társadalmi termeléshez.

Ez a tulajdonforma sok szempontból megváltoztatná a vállalati szakigazgatás helyzetét. Részben megkönnyítené, mert hiszen fokozatosan — természetesen nem egyik évről a másikra — az erősödő „miénk" tudat következtében könnyebb lenne fegyelmet és szervezettséget kialakítani, kisebb lehetne az adminisztratív fegyelmező eszközök szerepe, és a fegyelmet megsértőkkel szemben nagyobb erővel lépne fel maga a kollektíva. Talán még nagyobb azonban az a hatás, amely a szakigazgatásban azáltal következne be, hogy az most már nem egyszerűen a felsőbb szervekkel szemben viseltetne felelősséggel, hanem saját dolgozóival szemben is, azzal, hogy jelentős összegeiket kezeli, s a rossz gazdálkodás nem egyszerűen fegyelmező rendszabályokat vonna maga után — amit egyébként nagyon sok esetben ki lehet játszani, vagy jó összeköttetésekkel formálissá lehet tenni —, hanem az egyéni anyagi érdekükben megkárosított dolgozók dühét is. Az új gazdálkodási rendszer ezt a fajta felelősséget már részben kialakította, de itt a dolgozók bérnövekedése a vállalkozás kockázatának tárgya, amit viszont jelentősen csökkent a munkahelyváltoztatás továbbra is széles körű lehetősége. Ha azonban ez a kockázatvállalás nemcsak a bérre, hanem a dolgozók „pénzére" is kiterjed, akkor a vállalatok szakigazgatása rákényszerülne arra, hogy a dolgozókat minél részletesebben tájékoz-

tassa, és minden fontosabb intézkedésben kikérje a véleményüket, különben elbírhatatlanul nagy felelősség hárulna rá.

Ez a megoldás természetesen érvényes lehet a szövetkezetekben is, hiszen ma a szövetkezetekben sincs a szó igazi értelmében vett résztulajdon, s éppen emiatt az előzőekben kifejtettek szerint a szövetkezeti tagok is könnyen bérmunkásoknak, nem pedig résztulajdonosoknak érezhetik magukat. A szövetkezetekben is természetesen szerepe van az állami tulajdonnak, az állami hitelnek, az állami erőből történő beruházásoknak stb. Emellett azonban azzal, amit a szövetkezet saját erőből beruházni képes, ezt az új társadalmi tulajdonformát lehetne erősíteni, megnövelve a kollektív tulajdonlás kialakulásának lehetőségét.

Ez a megoldás természetesen sok más következménnyel is jár, mégpedig nemcsak a gazdasági, hanem a politikai életben is. Ez azonban — véleményem szerint — inkább pozitív, mint negatív hatású.

Nem becsülhető le az a hatás sem, amelyet ez az új tulajdonforma és ezzel a kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás megerősödése a fejlett kapitalista országok dolgozóira gyakorolna. Közismert, hogy hosszú idő óta a kapitalizmus apologetikusai a népi kapitalizmus eszméjét hirdetik, és jól ismertek azok a számadatok is, amelyek azt bizonyítják, hogy a kapitalista országok alapvető munkásrétegeinek csupán töredéke került — és az is viszonylag jelentéktelen mennyiségű — részvény birtokába. Ezzel az általam javasolt megoldással viszont a szocialista vállalatok dolgozói egyre nagyobb mértékben tényleges tulajdonosai lennének az általuk akkumulált javak egy bizonyos meghatározott részének.

Felvetődik persze a kérdés, hogy vajon nem visszatérés-e ez valamiféle kapitalista megoldáshoz. Ezen új tulajdonforma ellenzői nyilvánvalóan elsősorban ezzel érvelhetnek, hiszen a részjegyek valóban hasonlítanak a kapitalista társaságok részvényeihez. Mégis a formai hasonlóság ellenére lényegében különböznek tőlük, mindenekelőtt két ok miatt:

a) részjegyeket csak munka révén lehet kapni, viszont mint köztudomású, a tőkések vagyona nem a tőkések munkája révén, hanem kizsákmányolás eredményeként halmozódott fel. Annak, aki ezt az új tulajdonformát azzal támadja, hogy ez kapitalizmus, *a* után *b*-t is kell mondania, azt, hogy a tőke kapitalisták munkájának eredménye.

b) a résztulajdon a szocialista társadalmi berendezkedés szerves része, a szocialista állami és össztársadalmi tulajdon mellett *kiegészítő* forma, amely a népgazdaságnak csak abban a részében teremtené meg a kollektív vállalati tulajdonlás lehetőségét, ahol az államigazgatási, illetve össznépi tulajdonlás a termelőerők mai szintjén sem nyújt hatékony megoldást.

A társult tulajdonlásról, illetve birtoklásról

Bár az eddigiekben azt hangsúlyoztam, hogy a tulajdonnal összefüggő hatalom gyakorlásába, a birtoklásba, a többlettermékkel való rendelkezésbe — össznépi és kollektív-vállalati (intézményi) tulajdonlás esetén is — szükségszerűen bekapcsolódnak szakigazgatási apparátusok, nem zárhatjuk ki annak a lehetőségét, hogy bizonyos területeken a szó szoros értelmében megvalósul az önigazgatási gyakorlat, s így a tulajdonlással összefüggő minden döntési jogot maga a kollektíva gyakorol. Ezt társult tulajdonlásnak, vagy ha ezt külső intézmények erősen korlátozták, birtoklásnak nevezem. Ilyen

megoldás a gyakorlatban ma viszonylag ritkán fordul elő, főleg olyan alacsonyabb fokú szövetkezetekben, amelyekben a társulás nem foglalja magába a tagok teljes termelőtevékenységét, hanem rendszerint valamilyen speciális feladat megoldására irányul. A jövőben azonban nem zárható ki annak a lehetősége, hogy az ilyen értelemben felfogott társult birtoklás tevékenységi köre kiterjed. Elképzelhetőnek tartom például azt, hogy különböző kisebb munkaszervezetekben (például traktorosbrigádok) társult birtoklás alakul ki,[22] de ez még ebben az esetben is nagymértékben alárendelődik egyéb tulajdonlási formáknak. Éppen e miatt az ok miatt erre az esetre inkább a birtoklás kifejezést tartom szerencsésebbnek.

A magántulajdonlás, illetve magánbirtoklás különböző típusai és szerepük a szocialista társadalmakban

A szocialista társadalmakban úgyszólván mindenütt nagy szerepet játszik a kizsákmányolásra csak nagyon korlátozott lehetőséget adó kismagántulajdon, amelynek különösen a mezőgazdaságban — nemcsak az optimalizálási, hanem a humanisztikus célok szemszögéből is — nagy jelentősége van. Több jel mutat arra, hogy a szövetkezetekhez tartozás nem zárja ki a földulajdonra törekvést. Az utóbbi időben meg lehetett figyelni több megyében s a föld adásvételének növekedését.

A magántulajdon a mezőgazdaság mellett különösen a ház- és telektulajdonban terjedt el, és e tekintetben a szerepe napjainkban inkább növekvőben, mint csökkenőben van.

A magántulajdont azonban korántsem szabad a magán (családi) -tulajdonlással és birtoklással azonosítani, mert ez utóbbinak alapjául egyaránt szolgálhat állami (gebines üzletek) vagy szövetkezeti (háztáji gazdaságok egy része) tulajdon.

Témánk szemszögéből bennünket nem annyira a magántulajdon léte, mint inkább a magántulajdonlás, sőt inkább a magánbirtoklás terjedelme, tényleges funkciója foglalkoztatnak. Ez utóbbinak — a magántermelő vagy szolgáltató üzem funkciója alapján — a következő főbb típusait lehet megkülönböztetni:

a) önálló árutermelő, illetve szolgáltató gazdaság, amely ilyen vagy olyan módon, de közvetlen kapcsolatban áll a fogyasztóval,

b) nagyobb gazdasági egységbe vertikálisan beilleszkedő termelő vagy szolgáltató egység; a nagyobb egységbe való bekapcsolódás megvalósulhat vagy magában a termelő, szolgáltató folyamatban, vagy mindkettőben egyaránt,

c) saját fogyasztást kielégítő magán- (családi) termelő vagy szolgáltató tevékenység.

Az ilyen értelemben felfogott háztáji gazdaság is eltérő funkciót tölthet be, ami aztán magának a tulajdonlásnak, illetve birtoklásnak[23] a jellegére is

[22] Lásd erről részletesebben Márkus Mária—Hegedüs András: Kollektivitás és individualitás a szocialista termelésben c. tanulmányát. Kézirat megjelenés alatt.

[23] A két fogalom, tulajdonlás és birtoklás ebben az esetben is különböző, az előbbi értelemszerűen alkalmazható a ház körüli magántulajdonra, az utóbbi a szövetkezettől kapott háztáji területen kialakított gazdálkodásra.

visszahat. A *Változó világ* című, megjelenés alatt levő könyvemben[24] három, történelmileg kialakult s ma egyaránt létező háztáji gazdasági típust különböztettem meg:

a) szabad piacra termelőt (a gazdálkodás célja már az árutermelés, de a termelő közvetlenül a fogyasztóval kerül kapcsolatba),

b) vertikális kereskedelmi vagy termelői integrációba bekapcsolódó háztáji gazdaságot,

c) a naturálgazdálkodást folytatót (a család saját szükségletre termel).

Amint látjuk, lényegében ez ugyanaz a tipológia, mint ami alkalmasnak tűnik általánosabb használatra is. Az így felépített s történelmileg ma már kialakultnak tekinthető típusok a tulajdonlás, illetve birtoklás módja szemszögéből jelentősen eltérnek egymástól.

A magán (családi) -tulajdonlás, illetve -birtoklás a méreteit tekintve úgyszólván minden szocialista országban erősen korlátozott, ez egyben azt is jelenti, hogy ebben a típusban a tulajdonból származó hatalom viszonylag kevés ember felett alakulhat ki, és ezt is erősen korlátozzák különböző rendszabályok. Ugyanakkor itt a többlettermék — sőt extraprofit — elsajátításának nagyon tág lehetőséget nyújtanak sokszor a monopolhelyzetek, illetve a kereslethez képest a szűkös kínálat kialakulása; ez a legfőbb oka — és nem az adminisztratív intézkedések hiánya —, hogy a magántulajdonlást, illetve a birtoklást folytatók egy része — főleg a kisiparosok és kiskereskedők — a közvélemény előtt úgy jelennek meg, mint a szocialista társadalom kimagasló anyagi viszonyok között élő, irigyelt rétege.

A mezőgazdaságban is stabilan létezik olyan réteg — főleg a mezőgazdasági termelés perifériáján (szőlőtermelés, primőr áruk stb.) —, amelynek léte a piacra termelő magántulajdonláshoz, illetve birtokláshoz kapcsolódik. Itt azonban a termelés, illetve a szolgáltatás sokkal nagyobb mértékben alapozódik a saját, illetve a családi munkaerőre, mint az iparban és a kereskedelemben, vagyis sokkal szűkre szabottabb a mások által termelt többlettermék elsajátításának a lehetősége.

Rendkívül érdekes problémákat vet fel és teljes jelentőségében ma még korántsem felismert a fontossága a magántermelés, illetve -szolgáltatás második típusának: az állami, illetve szövetkezeti vállalatokba vertikálisan beilleszkedő magán- (családi) gazdasági egységnek.

Különösen a mezőgazdaságban és a szolgáltatás bizonyos szektoraiban játszik, illetve játszhat a jövőben kiemelkedő szerepet. Sok hátránnyal, de sok előnnyel is jár, s aligha lehet kétségbe vonni, hogy bizonyos területeken nemcsak optimalizálási, hanem humanizálási szempontból is ez nyújtja a kedvezőbb megoldást. Előnye a magántermelés, illetve -szolgáltatás első típusával szemben, hogy szervesen illeszkedik a társadalmi termelésbe, s a tulajdonlási, illetve birtoklási jogokat gyakorlóknak nincs lehetőségük arra, hogy mások által termelt többletterméket kisajátítsák, emellett az is igaz, hogy saját maguk által termelt többlettermékről rendszerint államigazgatási vagy vállalati szakigazgatási szervek döntenek.

E kérdés megítélésében azonban az sem lehet mellékes, hogy a többlettermékkel való rendelkezés általános szabályoknak megfelelően, nem pedig egyes dolgozók munkájának — ami tulajdonképpen elválaszthatatlan a személyiségtől — a megítélése alapján történik. Éppen ezért az ilyesfajta magángaz-

[24] Akadémiai Kiadó, megjelenése 1970 januárjában várható.

daság (termelés vagy szolgáltatás), bárhova tagolódik is be, nem rendelődik alá a szakigazgatási apparátus hierarchiájának, mint ahogy államigazgatási vagy vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás mellett ez különféle vállalatok és intézmények dolgozói esetében történik.

Ez a megoldás — a magántermelés, illetve -szolgáltatás vertikális integrációja — ott, ahol a termelés, illetve szolgáltatás koncentrációja hatékonysági szempontból nem ígér jelentős előnyt, humanisztikus szempontokból sem feltétlenül jelent negatívumot az *egyszerű* kooperációval szemben.

Mindezt látva sem szabad azonban ezt a típust idealizálni és úgy tüntetni fel, mintha ez megközelítené a szocialista ideálokat, már csak azért sem, mert ez az egyént munkatevékenységében a magángazdaság, a család keretébe zárja, és ezzel személyiségének kifejlesztésében akadályozza.

A vertikális integrációba betagolódó magántulajdonlás, illetve birtoklás szocialista fejlődése számára azonban nem csupán egyetlen út — egyszerű kooperáció erőltetése még a hatékonyság rovására is — kínálkozik, mert lehetséges olyan fejlődés is, amelynek során a vertikális integráción belül az egyes egységek szorosan összekapcsolódnak és felhasználják a szövetkezés és a társadalmi ellenőrzés különféle formáit is.

Sokkal kevesebb társadalmi problémát vet fel a saját szükségletre termelő naturálgazdálkodás, amelynek az árukapcsolatok fejlődésével a mérete és a jelentősége is állandóan csökken. Ezzel tulajdonképpen gyakorlatilag meghaladottá válik a háztáji gazdaság sztálini elmélete is, amely egyértelműen arra épül, hogy ez saját szükségletre termelő naturálgazdaság, és létét mindössze ez a funkció indokolja.

A tulajdonprobléma megoldásának távlatairól

A szocializmus fejlődésében két egymásnak, de különösen a „szocializmus politikai gazdaságtanának" ellentmondó tendenciát lehet megfigyelni:

a) a munkaerő *egyéni* tulajdonban maradásának a jellege tovább erősödik, s lassan lefoszlanak mindazok a bürokratikus korlátok, amelyek a munkaerő *egyéni* tulajdonát szisztematikusan korlátozzák,

b) egyre nagyobb lehetőség nyílik arra, hogy az egyes ember, aki a szocializmusban végre munkaerejének szabad tulajdonosa, ne csak áruba bocsássa azt, hanem potenciális tulajdonosi jogaival is éljen.

Úgy tűnik, hogy a kapitalizmus meghaladása a szocializmusban nem azáltal megy végbe, hogy megszűnik a munkaerő árujellege, hanem részint szabadon kibontakozik az államigazgatási és a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtokláshoz kapcsolódva, másrészt viszont a munkaerő-tulajdonosoknak mint a termelési eszközök potenciális tulajdonosainak megnő a lehetősége a valóban hatékony társadalmi uralom megteremtésére a birtoklási lehetőségekkel rendelkező szakigazgatási apparátusok felett is, és ezzel a társadalmi tulajdonlásnak különböző típusai fejlődnek ki és válnak uralkodóvá.

A társadalmi haladás további célja — ha elvetjük a szocializmus állapotként való felfogását és folyamatként fogjuk fel — nem lehet csupán az anyagi jólét fokozása, hanem a munkatermelékenység növelése révén perspektivikusan az ember felszabadítása minden személyi, elidegenült hatalom alól, és az ehhez szükséges átmenethez — valószínűleg sok generációt felölelő időszakban — szükségesnek mutatkozik olyan társadalmi kontroll létrehozása — újra csak nem állapotként elképzelve —, amely az embereknek mint különböző

mozgalmak tagjainak lehetőséget ad arra, hogy ellenőrzést — mégpedig a szó uralom értelmében — gyakoroljon azok felett, akik felette ilyen vagy olyan értelemben, de hatalommal rendelkeznek.

Az európai szocialista társadalmak mai tulajdonproblémáinak szociológiai elemzéséből — számomra egyértelműen — nem kínálkozik lehetőség monolit megoldásra: egy tulajdon-, tulajdonlási, illetve birtoklási forma általánossá tételére. Ez, ha lehetséges is lenne, mind optimalizálási, mind humanisztikus értékek alapján célszerűtlennek látszik.

A mai — előzőekben felvázolt — tulajdonproblémák megoldása után is fennmaradnak egymástól lényegesen eltérő tulajdonlási típusok. Mindenekelőtt a következőket tekintem ilyennek:

a) össztársadalmi tulajdonlás — az államigazgatás felett megteremtett tényleges társadalmi kontroll révén,

b) kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás — a vállalati szakigazgatás felett a dolgozó kollektíva által létrehozott kontroll útján,

c) az előzőek keretében kialakuló kisebb termelői társulások,

d) a nagyobb gazdasági egységekhez kapcsolódó (integrálódó) egyszerű (családi) árutermelő, illetve szolgáltató egységek, amelyekben az integrációt szövetkezési és társadalmi ellenőrzési formák is elősegítik.

Ez természetesen még korántsem tekinthető az ember teljes felszabadításának, a szabadság birodalma bekövetkezésének. Ennek elérését azonban maga Marx sem tekintette valamiféle közeli időszakban megvalósíthatónak.

„A munkásosztály nem várt csodákat a Kommüntől — írja. — Nincsenek kész utópiái, amelyeket par décret du peuple bevezetne. Tudja, hogy amíg kivívhatja saját felszabadulását és ezzel együtt azt a magasabb formát, amely felé a jelenlegi társadalom a maga gazdasági hatóerői révén feltartóztathatatlanul tör, hosszú küzdelmeken, történelmi folyamatok egész sorozatán kell átmennie, amelyek mind a körülményeket, mind az embereket meg fogják változtatni."[25]

Az emberiség előtt álló hosszú és szakadatlan küzdelmek eredményeként, ha nem is visszaesések nélkül, de egyre több joggal adható igenlő válasz Gramscinak arra a kérdésfeltevésére, hogy „az ember uralhatja-e saját sorsát, kialakíthatja-e, megteremtheti-e a maga életét". S ez nem utolsósorban azon múlik, hogy a tulajdonviszonyok fejlődésének milyen, ma már lehetségessé vált alternatívái valósulnak majd meg.

CONTRIBUTIONS TO THE SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF PROPERTY RELATIONS

A. Hegedüs

The author begins by pointing out that the property relations are essential social relations which manifest themselves in the specific possibilities of decision, those possibilities pertaining to individuals or groups. The most important among them are:

a) possibility to direct the productive activity of other people,
b) possibility to dispose of the material relations of production,
c) possibility to appropriate and/or to distribute the surplus product,
d) possibility to alienate the means of production, and
e) that of their transmittance through inheritance.

[25] Marx: A polgárháború Franciaországban. *MEM* 17. köt. 313. o.

The property relations manifest themselves first of all in these particular possibilities to decide, which constitute the concept of ,,possessing"; and it is only through the sociological analysis of these that we can infer to the property relations as essential social relations.

The author gives a detailed analysis of those various types of possession which developed historically in the European socialist societies.

The paper attempts to give an answer to the question whether there exists still an unsolved problem of property in socialist societies. Since the author gives a positive answer to this question, he outlines several alternatives for the solution of this problem.

The author's approach and solution are essentially connected to his position — developed in recent publications — concerning the stratification and the structure of authority in the socialist society.

К ВОПРОСУ О СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ АНАЛИЗЕ ОТНОШЕНИЙ СОБСТВЕННОСТИ

А. Хегедюш

Автор исходит из того, что сложившиеся в различных общественно-экономических формациях отношения собственности — сущностные отношения. Они проявляются в своеобразных возможностях решений отдельных людей или групп людей, прежде всего в следующих вопросах:

а) возможность управления людьми в производстве,
б) возможность распоряжения вещественными отношениями производства,
в) присвоение прибавочного продукта и его распределение,
г) отчуждение средств производства и
д) их унаследование.

Отношения собственности появляются прежде всего в возможностях решений, относящихся к кругу понятия «собственничесто», и только социологический анализ этих возможностей позволяет нам сделать вывод об отношениях собственности как сущностных общественных отношениях.

В своём труде автор подробно анализирует различные типы «собственничества» и владения (ограниченного «собственничества»), которые исторически сложились в европейских социалистических обществах.

Статья, следуя социологическому методу исследования, ставит своей задачей ответить на вопрос, существует ли в социалистических обществах проблема собственности как неразрешённая проблема, и если да (это утверждение автор пытается доказать), то каковы альтернативы её решения.

Подход автора к проблеме и предложенные им решения находятся в органической взаимосвязи с его точкой зрения относительно стратификации социалистического общества и его структуры власти, изложенной в различных статьях, опубликованых в недавнем прошлом.

A kibernetikai „belső cél" fogalom filozófiai tartalmáról

RÓZSAHEGYI EDIT

A kibernetikához — éppúgy mint minden szaktudományhoz — a filozófia két szempontból közelíthet. Vagy azzal a fő céllal, hogy aktuális elméleti problémáinak megoldásához a maga eszközeivel módszertani-elvi segítséget nyújtson, vagy azzal a fő céllal, hogy a szaktudomány már elért eredményeiből kihámozza azt, ami őt illeti, azt, ami — akarva-akaratlanul — filozófiai kérdésekhez szól hozzá. E két szempont ugyan sohasem választható el teljesen egymástól, de nem is azonos. A következőkben a kibernetikához — a teleológia vonatkozásában — kifejezetten ez utóbbi céllal fordulunk.

A teleológia komplex, igen sokrétű filozófiai problémája korunkban sok szempontból új megvilágításba került, „átstrukturálódott", nem utolsósorban azért, mert a tudományos fejlődés, a régi idealista természeti teleológia ködét eloszlatva, új síkon, reális tartalommal veti fel a célszerűség kérdését. Természeti célok ugyan nincsenek, bizonyos területeken azonban mégis szükségesnek és megalapozottnak bizonyult egy *metodológiai célszerűség-elv* megtartása; milyen értelemben, hol és milyen tartalommal jogosult ez az egyes illetékes területeken? azonos-e, mondjuk, a biológiában és a kibernetikában? — ezekre, és még számos kérdésre ma a filozófiának, ha a teleológia-problémát ki akarja dolgozni, felelnie *kell*.

Ezt a „kell"-t reprezentálja különös energiával, friss, szokatlan hangon szólva a kibernetika. A szakember legyinthet erre: a kibernetika központi fogalma lehet a negatív visszacsatolás vagy az információ, de a teleológia, a „belső cél" semmi esetre sem. Igaza van, és még sincs igaza. *Amennyiben a kibernetika elveit általános, filozófiai tartalmuk szintjén* vizsgáljuk, a „belső cél" igenis lehet elvi jelentőségű, központi fogalma. A szaktudománynak természetesen nem az az égető gondja, hogy a belső cél fogalom tartalmát tisztázza. Sőt még akkor is, amikor saját legáltalánosabb elméleti problémáin dolgozva, mégiscsak eljut ehhez a fogalomhoz — ahogyan, mint az alábbiakban látni fogjuk, pl. Wienerék tették —, akkor is mint a kibernetika *speciális* fogalmát vagy elvét kívánja megragadni, és korántsem filozófiai érvényű kijelentéseket akar tenni. De változtat-e ez azon, hogy ezeknek az elveknek és ezeknek a speciális tartalmaknak *van* filozófiai aspektusuk, *van* filozófiai érvényű mondanivalójuk? A filozófus teljes joggal igyekezhet *ezt* kihámozni s tisztázni, azon túl, hogy a maga speciális problémáinak megoldásához is szüksége van rá. Wienerék egy *kibernetikai* célszerűség-elv tartalmát próbálták körvonalazni, de amikor akadt, aki elképzeléseikkel filozófiai szemszögből szállt vitába, ezt nem utasították vissza azzal, hogy, mondjuk, ez speciális, szaktudományos igényeik félremagyarázása. Ellenkezőleg, úgy reagáltak, hogy megpróbálták pontosabbá, világosabbá tenni elképzeléseiket. Egyébként nyil-

ván nemcsak azért jártak el így, mert tudatában voltak elvi nézeteik filozófiai jelentőségének, hanem mert e szinten is megláthatták egy „negatív visszacsatolás" ígéretét; lehet, hogy igen széles feladatsávon közömbös a szaktudomány számára, milyen „belső cél" értelmezéseken vitatkozik a filozófia, de a (szaktudományos) elméleti kérdések egy bizonyos szintjén nem árt, sőt szükséges, hogy egy nagyobb probléma-egész összefüggéseiben el lehessen helyezni a speciális elveket, és akkor nem mindegy, képes-e és mennyire képes a filozófia ennek az átfogó probléma-egésznek a területén egy bizonyos „fogalom-szabályozással" segíteni a szaktudomány „működését".

*

Az az új nézőpont, amelyből a kibernetika az anyagi rendszerekhez közeledik, önmaga kifejezi a célszerűség-probléma és a fiatal tudományág szoros kapcsolatát. A kibernetika köztudomás szerint elvonatkoztat a különböző rendszerek anyagi tartalmától, sajátos szubsztrátumától, és azoknak csak funkcionális vonatkozásai, működésük „hogyan"-ja érdekli. Ebből a szempontból közös nevezőre hozza az élőt és az élettelent. Organizációs elvei, működési törvényszerűségei oldaláról közeledve az élő organizmushoz, nemcsak ismerni, hanem *alkalmazni* is kívánja azt, amit pl. a fiziológiától tanul. Az új elveket élettelen automatákon reprodukálja, és valóban bámulatos eredményeket ér el. A célkereső szerkezettel ellátott légelhárítótól a feltételes reflexeket modellező „állatokig" és a „gondolkodó" gépekig önvezérléses mechanizmusok egész sorát alkotja meg, és az, ami ezekben különbségeiken, igen eltérő komplexitási fokukon túl közös, úgy tűnik, éppen működésük célszerűsége, egy „belső célszerűség", amely nélkül viselkedésüket nem lehet megérteni.

Nem csoda ezért, hogy a célszerűség-probléma a szó szoros értelmében az új tudománynak már a hajnalán színre lép. Rosenblueth és Wiener az új nézőpontot elméletileg megalapozó cikkükben már 1943-ban kifejtik, hogy a teleológia eszméi nemcsak hasznosak és fontosak, hanem feltétlenül *szükségesek a viselkedés, illetve a működés bizonyos fajtáinak interpretálásához, akár élő szervezetről, akár élettelen gépekről van szó.*[1]

A célszerűség a kibernetika alapjáról tehát mint szükséges, élő szervezeteket és élettelen szerkezeteket egy bizonyos szempontból egyaránt interpretálni képes *módszertani elv* bukkan fel — és éppen mint ilyen igen érdekes a *filozófia* szempontjából is. A kibernetika nem utolsósorban az élő szervezet viselkedésének célszerű organizációját ragadta meg és vitte át élettelen rendszerek működésére, forradalmian új nézőpontjának ez legalábbis az egyik elvi alapja. Milyen célszerűség-fogalomra épül ez az elv? Mi a tartalma, a jelentése itt a célszerűségnek? Lehet-e egyáltalán egy olyan célszerűség-értelmezést kidolgozni, amely magyarázataival valóban át tudja fogni a kibernetika érdeklődési körébe tartozó minőségileg annyira heterogén területet?

Rosenblueth és Wiener említett cikkükben megpróbálják jellemezni és meghatározni a célszerűség tartalmát és kritériumát. Évekkel később a R. Taylorrel kipattant vitában fenntartják és pontosabbá teszik álláspontjukat.[2]

[1] Rosenblueth and N. Wiener: *Behavior, Purposes and Teleology (Phil. of Science.* vol. 10. 1943. 18—24. o.)

[2] A vitát lásd: R. Taylor: *Comments of a Mechanistic Conception of Purposefulness (Phil. of Science.* vol. 17. 1950. 310—317. o.); A. Rosenblueth and N. Wiener: *Purposeful and Non-Purposeful Behavior (Uo.* vol. 17. 1950. 310—317. o.); R. Taylor: *Purposeful and Non-Purposeful Behavior: a Rejoinder (Uo.* vol. 17. 1950. 327—332. o.)

Ezek a „korai" fejtegetések és máig is gyűrűző filozófiai visszhangjuk mindenképpen érdekes tanulságokat kínálnak, különösen ha számításba vesszük, hogy a kibernetika filozófiai tanulságait elemző irodalmunkban a célszerűség kérdése nem szerepel túlságosan nagy súllyal.

Wienerék szerint a célszerűség viselkedés-kategória. A viselkedést igen tág értelemben határozzák meg, mint „egy objektum bármely modifikációját, amely külsőleg felfogható", azaz egy élettelen rendszerre, egy járó órára, egy működő autóra éppúgy vonatkoztatható, mint egy élőlényre. Ezek után szerintük célszerű minden olyan viselkedés, „amely egy cél, azaz egy végső állapot elérésére irányul, egy olyan végső állapotra, amelyben a viselkedő objektum meghatározott időbeli és térbeli korrelációba jut más tárgyakkal vagy eseményekkel".[3] A célszerűség tehát mindenekelőtt célrairányultságot jelent. A célként felfogott végső állapot azonban nem valami vaktában elért, külső, esetleges kölcsönviszony a viselkedő objektum számára. Viselkedésükre nézve valóban célszerűeknek csak azokat az entitásokat nevezhetjük, amelyeknek belső organizációjához ez a végső korreláció szorosan hozzátartozik, működésük elemzésének szerves része a cél. A falióra 11 órakor megállt. Mutatóinak ez a végső helyzete volna az a cél, amelyre működése irányul, az az idő- és térbeli korreláció, amelyet az óra működése végül is elért? Nyilván nem. Az időpont, a térbeli konfiguráció, melyet a szóban forgó állapot képvisel, teljesen közömbös, külső az óra előző viselkedésének megértése szempontjából, a falióra működése ezen az alapon nem nevezhető célszerűnek. A közönséges pisztollyal célba lőhetek, de ugyanígy lőhetek vele vaktában, bármire, a célpontok külsők, tetszőlegesek a pisztoly belső mechanizmusa szempontjából. A pisztoly viselkedése nem célszerű. Célszerű viszont minden olyan mechanizmus (par excellence a szervomechanizmusok), amelyben a működésnek egy bizonyos önellenőrzése oly módon megy végbe, hogy a rendszer működése során produkált reális modifikációkat egy alkalmas érzékelő berendezés folyamatosan összehasonlítja a kívánt végeredménnyel, az eltéréseket képviselő „hibajelek" pedig automatikusan a korrekció irányában befolyásolják a rendszer működését. Az ilyen mechanizmus tehát a kívánt cél elérése érdekében egy sajátos működési elv, a negatív visszacsatolás segítségével folyamatosan önmagát korrigálja. Rosenblueth és Wiener a negatív visszacsatolás elvét célszerűségfogalmuk igen lényeges mozzanatának tartják. Tulajdonképpen ez, a célra irányultságot, a cél regulatív szerepét realizáló mechanizmus az, amely egy rendszer viselkedésének és a viselkedés céljának *belső* egységét megvalósítja. A negatív visszacsatolás így szerintük a célszerű viselkedés kritériuma lesz. Ime tehát a Wienerék által javasolt célszerűség-fogalom: *a célszerűség minden olyan viselkedés belső jellemzője, amely egy meghatározott végső állapot elérésére irányul: ezt a célrairányultságot a viselkedés sajátos szervezettsége képviseli, amely lényegében azt jelenti, hogy a cselekvő objektum állandó irányító jelzéseket kap a céltól, s segítségükkel viselkedését önmaga modifikálja.*

Kétségtelen, hogy az automatikus önszabályozó berendezéssel rendelkező gépek működését a negatív visszacsatolás elve nélkül nem lehet megérteni. Nem vitás az sem, hogy ez az elv „természetes"megvalósulási formájában az élő szervezet magasan szervezett működésének igen fontos funkcionális eleme. A testhőmérséklet-szabályozás, az egyensúlytartás stb. mechanizmusán túl a biológia egyre mélyebb szinteken, az elemi és a legbonyolultabb anyagcsere

[3] Rosenblueth—Wiener: *Behavior, purposes* . . . 18. o.

folyamatok alapjában felismeri ennek a regulatív elvnek az érvényesülését.[4] És, végül, tagadhatatlan, hogy a modern bonyolult kibernetikus gépekben, amelyeknek egyik alapvető működési elve a negatív visszacsatolás, több-kevesebb sikerrel igyekeznek instrumentálni az ember pszichés működésének bizonyos folyamatait, illetve vonásait is. Úgy tűnik tehát, hogy a negatív visszacsatolásban a célszerűségnek valóban valami közös, általános kritériumát sikerült megragadni.

De mennyire mély, hol és meddig használható ez a kritérium?

Mindenekelőtt valamit tisztázni kell: tulajdonképpen mi is az, amit Wienerék célként határoznak meg?

Emlékeztetünk rá, hogy az imént idézett definícióban a célt kifejezetten mint a viselkedő objektum egy bizonyos végső állapotát jelölték meg, amelyre ez az objektum törekszik. I. Scheffler szerint azonban ezzel kapcsolatban a következő nehézség merül fel:[5] a célszerű viselkedés egy végső állapot elérésére irányul. Ezt az irányulást a célból folyamatosan érkező jelzések regisztrálása biztosítja. A cél tehát az, ami a viselkedés folyamán jelzéseket küld az objektumnak. A végső állapot azonban nyilván nem lehet azonos a céllal, hiszen időben későbbi, mint a viselkedés, és így nem vezérelheti az utóbbit. Mi hát akkor a cél? Ebben a felfogásban nem lehet más — mondja —, mint az az entitás, amellyel a korrelációnak — a végső állapotnak — ki kell alakulnia, de nem maga a végső állapot. A cél tulajdonképpen a viselkedés során végig egzisztáló *cél-objektum*. — Wienerék néhány példája, amelyen illusztrálni és magyarázni kívánják elképzelésüket, valóban megerősíteni látszik ezt a felfogást. Hangsúlyozzák, hogy egy kibernetikus berendezés célszerűségének kérdését nem oldja meg a tervező ember céljaira való hivatkozás. A szervomechanizmus célszerűsége mindig az ő saját, belső célját tételezi fel. Milyen célt? Egy szonikus célkereső apparátussal felszerelt torpedó *célja* pl. — mondják — az irányító *hanghullámokat kibocsátó fókusz*. Egy fototropikus szervomechanizmus *célja a fény*. Egy nyulat kergető mű-kutya *célja a nyúl*. Ezekben a példákban a megjelölt célok valóban mind maguk az egzisztáló entitások, *célobjektumok*, amelyekkel egy bizonyos végső korrelációnak ki kell alakulnia.

Pontatlanság tehát a cél „végső állapotként" való meghatározása az adott felfogáson belül is? Úgy gondoljuk, a példák és a definíció eltérése bizonyos tisztázatlanságot tükröz, de ezt ilyen egyszerűen nem lehet elintézni. Valójában arról van itt szó, hogy bár Wienerék kifejezetten „metodológiai" célszerűségről beszélnek, az ontológiai és a metodológiai szempontok viszonya „belső cél"-magyarázatukban keveredik egymással, ezért azután a metodológiai elv tartalma sem világos és problémamentes.

Nézzük csak meg mindenekelőtt egy, a negatív visszacsatolás elvén alapuló viszonylag egyszerű berendezés, pl. egy szervomotor segítségével kormányozott hajó működését. A hajó irányát a hajó hossztengelye reprezentálja, ezzel, amíg a hajó helyes irányban halad, a kormánylapát síkja egybeesik. Az esetleges eltéréseket egy érzékelő berendezés fogja fel (a mi szempontunkból közömbös, hogy ez a kormányos vagy egy mesterséges automatikus érzékelő apparátus-e), és a kormánykerék elfordításával reagál rá. Erre egy villamos berendezés a kerék elfordulási irányát és nagyságát jelző feszültséget állít

[4] *О сущности жизни*. Ред. Г. М. Франк, А. М. Кузин. Москва 1964.

[5] I. Scheffler: *The Anatomy of Inquiry. Phil. Studies in Theory of Science*. New York 1963.

elő, egy elektromos berendezés ugyancsak feszültséggel jelzi a kormánylapát tényleges helyzetét. A két feszültséget egy összehasonlító egység kivonja egymásból, és a szervomotorra visszavezetett (felerősített) *különbség* segítségével a kormánylapátot megfelelő irányban és mértékben elforgatják.[6] A vezérlést tehát itt a *meghatározott irányú útvonalat* jelző optikai jelek regisztrálásával egy érzékelő berendezés — mondjuk a kormányos — valósítja meg. Van cél-objektum: ez a bizonyos meghatározott útvonal, és irányító jelzéseket is küld a szerkezetnek. De mondhatjuk-e, hogy a cél-objektum a kormányzó szerkezet működésének célja? Ha meggondoljuk, hogy az irányító jelzéseket kibocsátó objektum *nem* határozza meg az automata konkrét viselkedését, sőt konkrétan azt a viszonyt sem, amelybe végül is a szerkezet kerül vele, azaz a viselkedés konkrét eredményét sem, akkor, természetesen, úgy tűnik, nem, nem mondhatjuk. Elvileg minden további nélkül elképzelhető, hogy, mondjuk, speciális körülmények között a hajót úgy kormányozzák, hogy *ne* haladjon a hossztengely képviselte egyenes irányban. Ez a berendezés ugyanolyan elvek alapján működik, ugyanaz marad a cél-objektum, éppúgy az irányító jelekre reagál, éppen csak ellenkező előjelű viselkedéssel, mint az előző esetben. „Pozitív" és „negatív" célok lehetőségére Wienerék is utalnak. (Egy fototropikus szervomechanizmus célja lehet az, hogy *keresi*, de ugyanúgy az is, hogy *kerüli* a fényt — mondják.)[7] A „pozitív", illetve „negatív" megkülönböztetés itt nyilvánvalóan nem a célobjektumra, hanem a kialakuló végső állapotra vonatkozik. Mindezek alapján a cél a viselkedő automata és a célobjektum egy bizonyos végső kölcsönviszonya lesz. A célobjektumból érkező jelek „értelmét", jelentését az automata belső szerkezete adja meg. A viselkedés magyarázatához ezért nem az egyik vagy a másik mozzanatnak, hanem a kettő kölcsönviszonyának megértése szükséges. Természetes azonban, hogy a viselkedés során egzisztáló célobjektum mint a kölcsönhatás egyik pólusa valóban szükségszerű összetevője lesz az automata célszerű viselkedésének.

Ezen az úton tehát egy relációs cél-fogalomhoz jutottunk el, egyébként egybehangzóan a wieneri definícióval. De metodológiai, „belső" cél ez? A metodológiai célszerűség-felfogásnak azt kell jelentenie, hogy képesek vagyunk teleologikus módszerrel, a célként felfogott eredményből magyarázni a viselkedést, anélkül hogy ehhez szellemi (emberi vagy emberfeletti) tényezők bevonására lenne szükség. — Vegyük most számba a Scheffler által említett értelmezési problémát. Ha a cél-korreláció végső állapot, hogyan határozhatja meg a korábbi viselkedést? Erre a kérdésre az *ember* céljaira való utalás nélkül nem lehet felelni. Az automata belső szerkezete nyilvánvalóan potenciális hordozója a cél-korrelációnak, a „képességnek", a lehetőségnek, hogy a megfelelő célobjektummal kapcsolatba kerülve a gép meghatározott állapotba jusson. A szerkezet is, a kapcsolat is az ember konstruktív munkájának eredménye, s így azt, hogy *mi* az automata célja, *milyen* a belső szerkezete, *mi* az irányító célobjektum és így *mi lesz a végső korreláció tartalma*, az ember céljaira való hivatkozás nélkül nem lehet megmagyarázni. A végső állapot regulatív célelvként az ember fejében alakul ki, az automata viselkedése egészében *ezt* realizálja, s így viselkedésének célszerűsége, céljai csak az emberi tevékenységfolyamaton belül nyernek értelmet. *Ebben az értelemben* igaz pl. V. N. Szvincinszkijnek az a megállapítása, hogy a mesterséges automaták viselkedését

[6] Tarján R.: *Kibernetika*. Gondolat, 1964. 110—111. o.
[7] Rosenblueth—Wiener: *Purposeful and* . . . 325. o.

tekintve a szubjektummal való kapcsolaton kívül nincs értelme a célnak.[8] Amint láttuk, ez abból következik, hogy ha a viselkedésüket, s így viselkedésük eredményét is *tartalmasságukban* próbáljuk megragadni, ez egy szükségszerűen relációs célértelmezésen át elkerülhetetlenül az emberi tevékenységgel való kapcsolat kérdéséhez, tehát az ontológiai alapok tisztázásának szükségességéhez vezet. Wienerék ezt nem látják, célmeghatározásukat „a" belső, metodológiai célszerűség-felfogás alapjának tekintik, amellyel kapcsolatban — mint a Taylorrel folytatott vitában hangsúlyozzák — irreleváns az emberi célokra való minden hivatkozás.

Abban persze igazuk van, hogy az emberi célokra hivatkozni *nem elég*, mert ezzel még nem tisztázzuk a szóban forgó viselkedés *specifikumát*.

Egy közönséges vadászfegyver is emberi célokat valósít meg. Emberi alkotás, adekvát egy céllal, azzal, hogy lelőjje a vadat, a vadász e cél érdekében hozza működésbe. A fegyverre való vonatkozást kiemelve a cél itt így fogalmazható meg: az ember célja az, hogy a célobjektum és a fegyver (pontosabban egy része: a golyó) meghatározott kölcsönviszonyba kerüljön egymással. Világos, hogy ez a kölcsönhatás, a végső állapot, reálisan nem létezik a fegyver működése *közben* vagy *előtte*. De létezik ideálisan a tervező, illetve a vadász fejében. Éppen ez a céljuk tartalma. Sőt, bizonyos értelemben nem is pusztán ideálisan létezik ez az állapot. Amikor a tervező, illetve a készítő létrehozta a fegyvert, az eszköz szerkezete, ezzel kapcsolatban várható (mert „előre kiszámított") viselkedése tulajdonképpen éppen az ember fejében előzetesen meglevő kölcsönhatást reprezentálja. Ezért, amikor a vadász működésbe hozza a fegyvert, célja nemcsak azt a kívánságot vagy hitet fejezi ki, hogy a fegyver segítségével elejtheti a vadat, hanem azt a tudást is, hogy a puska meghatározott feltételek között alkalmas arra, hogy a cél-korrelációt realizálja. Ezeket a meghatározott feltételeket (legalábbis részben) ismét az ember teremti meg. Megközelíti, célbaveszi a vadat, és működésbe hozza a fegyvert. Mint az egész tevékenységfolyamat láncszeme, mint az emberi cél reprezentánsa, világos, hogy a fegyver működése is célszerű lesz. De csak mint ilyen. Hogy ez a célszerűség „külső" marad a fegyver viselkedése számára, azt az bizonyítja, hogy a működését mintegy körülfogó emberi tevékenységtől elvonatkoztatva nincs értelme vele kapcsolatban célszerűségről beszélni. A célobjektum a fegyver működését nem befolyásolja. Ha valaki a fegyver tökéletes nem-ismeretében véletlenül meghúzza a ravaszt, a fegyver ugyanúgy fog működni (amennyiben működik), függetlenül attól, hogy a golyó a levegőbe repül-e vagy vaktában el is talál valamit. A fegyver viselkedésének magyarázatához nem kell elemezni a célobjektum viselkedését.

Egy automatikus célkereső berendezéssel ellátott mechanizmus (pl. egy korszerű torpedó) viselkedése ebből a szempontból nyilvánvalóan minőségileg más. A célobjektum megjelenése megváltoztatja a rendszer egész működését, és ha a tipikus viselkedését önmagában, az emberi tevékenységtől elvonatkoztatva akarjuk elemezni, sajátosságát ekkor is csak mint cél-meghatározottságot, célrairányultságot tudjuk megnevezni. Ebben az értelemben beszélhetünk a mechanizmus „belső célszerűségéről". A törekvés, hogy ezt a *belső* célszerűséget mint ilyet értelmezzük és tisztázzuk, teljesen jogos, sőt éppen *ez* a metodológiai probléma. Az előbb elmondottakból következik, hogy ez a probléma nem

[8] В. Н. Свинцинский: *Понятие целесообразности и функционирование кибернетических систем* (*О сущности жизни*. Москва 1964. 192—200. o.).

azonos azzal a feladattal (amelyre gyakran le szokták szűkíteni), hogy bebizonyítsuk a célszerű emberi tevékenység és a gépi „célszerűség" ontologikus szétszakíthatatlanságát, de nem is oldható meg nélküle.

Először is az előbbiek alapján lesz világos, hogy amikor bármely gép működéséről önmagában beszélünk, mindig absztrahálunk. Egy összetett tevékenységfolyamatból kiemelünk bizonyos szakaszt vagy szakaszokat. Az iménti egyszerű példák esetében aligha lehet kétséges, hogy ezek a szakaszok az (emberi) cél megvalósítási folyamatának részei. Csakhogy: a célmegvalósítás folyamata maga is összetett. És nemcsak mechanisztikus értelemben, azaz amennyiben egymástól megkülönböztethető működésfázisok egymásutánja, amelyekben az eszközt kauzálisan hatni engedjük. Jóliehet „gyakorlati" (pl. termelési) célok esetében a cél megvalósítása egészében gyakorlati folyamat, azaz megfigyelhető, „külső" változásokban manifesztálódó operációk sora, ez a kauzális sor célt megvalósítani csak akkor fog, ha — mint a vadászfegyver példáján láttuk — *meghatározott feltételek között* kapcsolódik a tevékenységfolyamathoz, illeszkedik az egészbe. Az egyes manipulatív tevékenység-mozzanatokat, műveleteket, bonyolultságuktól függően több-kevesebb nehézséggel, de elvileg minden további nélkül formalizálni és instrumentálni lehet, azaz emberi funkciókból élettelen eszközök, gépek funkciójává lehet őket tenni. Hogy a „közönséges" gépek működését ezek után „önmagában" vizsgálva nem nevezhetjük célszerűnek, ez csak az „elidegenült" gépi formában nyilvánvalóvá vált kifejezése annak, hogy ezek az egyszerű vagy összetett műveletek emberi formájukban is viszonylag önálló mozzanatai voltak a célszerű tevékenységnek, azaz bizonyos értelemben közömbösek voltak e céllal szemben, különböző célok „szolgálatára" egyformán alkalmasak lehettek.[9] De lehet-e instrumentálni a célmegvalósítás folyamatát ezen túlmenően, nevezetesen magát a célkeresés, a célhoz való alkalmazkodás aktusát? Ha csak a tényeket nézzük, akárcsak az olyan viszonylag egyszerű automatikus berendezéseket, amelyeket az előbbiekben említettünk, a kérdés feleslegesnek látszik. A kibernetika ilyen, sőt ezeken ma már messze túlmenő eredményei gyakorlatilag látszanak bizonyítani, hogy, legalábbis bizonyos határok között, igen. Hát nem éppen a (belső) célrairányultságában, a célokhoz való alkalmazkodásban nevezhető-e meg pl. a szervomotoros kormányzó berendezés működésének specifikuma? — A nehézség ott van, hogy noha szinte önként kínálkozik ez az értelmezés, mihelyt a belső célszerűséget elemezni kezdjük, kiderül, hogy nagyon nehéz megragadni a *belső cél* fogalmát úgy, hogy valóban belső is legyen és cél is legyen. Wienerék szerint a „belső" jelleg azt jelenti, hogy a gép „célja" nem azonos a tervező, az ember céljaival. Láttuk viszont, hogy pl. az iménti kormányzó apparátus célját az egyenes útvonal megtartásában, tehát egy konkrét, tartalmas végső állapotban jelölve meg, kiderült, hogy ez éppen nem „más", mint az ember célja, sőt, célmivolta éppen hogy *csak* az emberi tevékenységre vonatkoztatva érthető meg. Ha viszont azt állítjuk, hogy a cél egyszerűen egy meghatározott minőségű *objektum*, ezzel a célfogalmat tulajdonképpen viszony, állapot jellegétől, tehát éppen a viselkedésre való vonatkozásától fosztottuk meg. A tartalmasságában megragadott cél tehát nem szakítható ki az emberi tevékenységből anélkül, hogy értelmét ne

[9] A. N. Leontyev, D. J. Panov: *Az ember pszichológiája és a technikai haladás.* (*Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és a pszichológiában.* Akadémiai Kiadó, 1965. 514—519. o.)

veszítené, azaz nem tekinthető „belső" célnak. Világos ezek után, hogy ha a kibernetikus berendezések működési specifikumát célszerűségükben állapítjuk meg, ezen csak egy *formalizált* és valamiképpen *objektivált* célt és ennek a gép viselkedésére gyakorolt hatását, pontosabban e hatás hogyanját érthetjük. A cél formalizálása azonban nem egyszerűen azt jelenti, hogy a rendszer működésébe be kell kapcsolni, magában a rendszerben képviseltetni kell azt a bizonyos objektumot, amellyel meghatározott kölcsönviszonynak kell végül is kialakulnia, hanem formalizálni és „objektiválni", képviseltetni kell magát a végső állapotot, a cél tulajdonképpeni tartalmát is. A rendszerben valamiképpen eleve egzisztálnia kell a végső állapotnak, enélkül a célszerűsége nem lehet „belső", de ugyanakkor potenciálisnak, „megvalósítandónak" is kell lennie, enélkül nem lehet cél. Az egyszerű negatív visszacsatoláson alapuló szervomechanizmusokban az a bizonyos célobjektum tulajdonképpen kettős szerepet tölt be: nemcsak a „környezetet" képviseli, az entitást, amellyel a viselkedő objektum kapcsolatba kerülve, minden időpillanatban valamilyen kölcsönviszonyban van, hanem előre meghatározott jel-nagyságok, *a referencia szintet szolgáltató fizikai jel-értékek formájában egyúttal magát a végső állapotot is.* Sőt e kettős funkciójában ez az utóbbi a döntő, a gép működési specifikuma szempontjából nemcsak az objektum konkrét fizikai tartalma lesz mellékes, hanem tulajdonképpen maga ez az objektumként való egzisztálás is csak azért lesz jelentős, mert hordozója lehet a rendszeren belül a végső állapotot reprezentáló jel-értékeknek. A gépi célszerűségben a cél tehát lényegében kvantitatív formát ölt, fizikai jelek meghatározott mennyiségi értékévé transzformálódik. Ennek megfelelően, természetesen, magának a célszerűségnek az értelme is megváltozik. A cél elérése, a célnak megfelelő viselkedés kialakítása egyszerűen annyit jelent, mint a viselkedés során ugyanezen jelek ugyanilyen értékeit produkálni. Ehhez, csak a belső célszerűség szempontjából szemlélve a gép viselkedését, működésének konkrét tartalmától is el lehet, sőt el is kell tekinteni. A lényeg az lesz, hogy az egész viselkedést éppúgy „mérhetővé" kell tenni, formalizálni kell, mint a célt, olyan értelemben, hogy eltérő viselkedések a referenciaszinttel összehasonlítható fizikai jelek különböző értékeiben legyenek kifejezhetők. Ezzel az értelmezés legnagyobb nehézségét, a cél és az eredmény elvi-minőségi heterogenitását sikerül kiküszöbölni, s így a kérdés most már „csak" a „hogyan" lesz. Hogyan alakulhat a gép viselkedése úgy, hogy végül is a két érték — a referenciajel és a kimenőjel értéke egybeessék? Erre válaszol a kibernetika a negatív visszacsatolás elvével. Világos ezek után, hogy az *organizációnak* ez a sajátos módja a kibernetikában a célszerűség központi elve, csomópontja lesz, de világos az is, hogy a tartalomtól való alapos elvonatkoztatás, egy sajátosan formalizált cél objektiválása talaján lesz az. Ennek megfelelően mint „belső" kibernetikai elv a célszerű organizációnak is egy elvont modelljét adja csupán, amely nem zárja ki a struktúra nem is lényegtelen eltéréseit.

Mindezek alapján pl. a szervomotoros hajókormányzó berendezés belső célszerűségéről a következő értelemben beszélhetünk: Az egyenes útvonal nem „belső cél", de meghatározott értékű (pl. optikai) jeleket „küld", amelyeket más alkalmas „fizikai nyelvre" lefordítva (azaz, mint esetünkben, pl. elektromos feszültséggé átalakítva) a szerkezet működtetésére lehet felhasználni. E „másik" nyelv konkrét minőségét (elektromos hatás-e vagy valami más) a kiinduló objektum természete nem határozza meg, de az irányító jelek meghatározott értékét (pl. a feszültség előjelében és nagyságában) ki kell fejeznie.

Ezért a cél-objektumra vonatkoztatva úgy fogható fel, mint ennek bizonyos paraméter-értékeit reprezentáló jel. Ha ebből a jelértékből, a referenciajelből indulunk ki, a rendszer viselkedését a következőképpen írhatjuk le: Ha a referenciajelet nem közvetlenül használjuk fel a szerkezet működtetésére, hanem folyamatosan összehasonlítva a működés reális eredményét azonos módon kodifikáló értékekkel, a kettő *eltérését*, a „hibajelet" alkalmazzuk vezérlésre, a szerkezet mindaddig fog működni, míg az eltérés nulla nem lesz, azaz, amíg a szerkezet olyan állapotot nem ér el, amely a referenciajellel megegyező értékkel fejezhető ki. E *belső* működést vizsgálva ezek után a referenciajelet úgy tekinthetjük, mint a rendszer végső állapotát előzetesen képviselő és a viselkedést emberi beavatkozás nélkül irányító szerkezeti elemet, tehát mint *belső célt*, és a viselkedést ezen az alapon belsőleg célszerűnek nevezhetjük. Az, hogy mikor *mi* szolgáltatja a referenciajelet, ill. a referenciaszintet, hogy a konkrét célkitűzéseknek megfelelően milyen anyagi szubsztrátumok miféle konkrét szerkezete realizálja a célszerű organizációt, ez, természetesen, korántsem közömbös a megoldandó feladatok, tehát a gép konkrét viselkedése szempontjából, de mihelyt ezeket is bevonjuk a vizsgálatba, ez a célszerűség elvi tisztázása szempontjából azt jelenti, hogy túllépünk a szorosan vett belső kibernetikai, metodológiai síkon és a problémát visszahelyezzük a célszerű emberi tevékenység reális összefüggéseibe. Amikor Wienerék metodológiai célnak tüntették fel a fényt, a hajót vagy a célpontul szolgáló nyulat, amikor célszerűségfogalmukat bizonyos *konkrét* viselkedések elemzéséhez hasznos és szükséges módszertani elvnek nevezték, függetlenül attól, hogy élőről vagy élettelen gépekről van-e szó, ilyen „túllépést" hajtottak végre anélkül, hogy ezt észrevették volna. Ezzel pedig tulajdonképpen, minden metodológiai igazságmag ellenére is, amelyet új nézőpontjuk képviselt — kettős elvi félreértés számára teremtettek alapot.

Először is, joggal úgy tűnhetett, hogy a módszerük elvi alapját képező célszerűség-felfogás nem egyszerűen egy sajátos tudományág speciális metodológiai elve, hanem általában a célszerű viselkedés, sőt „a" célszerűség kritériuma kíván lenni. Jellemző, hogy Taylor is, Scheffler is így kezelik és erről az alapról bírálják elképzeléseiket. Úgy látják, hogy Wienerék álláspontjának megfelelően a célszerűség kritériuma a jeleket produkáló célobjektum. De ha ezt elfogadjuk, mondják, ezzel eleve kizárunk a célszerűség köréből minden olyan viselkedésformát, ahol ilyen célobjektum nincs. Márpedig a — legalábbis a tudatos emberi — viselkedés számos esetben ilyen. Az ember célul tűzheti ki pl. a bölcsek kövének megtalálását, és mindent megtehet, hogy ezt el is érje — jelenti ki Taylor. Sőt, az embernek lehetnek pl. olyan céljai is, hogy, mondjuk napról napra alázatosabb legyen — így Scheffler. Vajon lehet-e tagadni, hogy mindezekben az esetekben célrairányuló, célszerű a viselkedése? Aligha. Márpedig itt irányító jeleket küldő célobjektumról nem igen beszélhetünk. Mi következik ebből? Taylor szerint az, hogy ez is bizonyítja az új célszerűség-elv hasznának és értékének kétséges voltát. Scheffler szerint az, hogy a kibernetika által javasolt kategóriákkal le lehet írni és meg lehet magyarázni egyes viselkedésformákat, másokat viszont nem. Ahol célobjektum van, ott a viselkedés célszerűsége a kibernetikai értelmezésben ragadható meg (legalábbis az esetek nagy részében), függetlenül attól, hogy élettelen gép vagy élő entitás viselkedéséről van-e szó, ahol azonban nincs, ott ez az értelmezés nem kielégítő.[10] —

[10] I. Scheffler: *id. mű.*

Az előzők alapján azt kell mondanunk, hogy *így* ez a bírálat rossz vágányon halad. Wienerék belső célszerűsége — függetlenül attól, hogy ők maguk ezt elvileg mennyire tisztázták — valójában nem „a" célszerűség értelmezése valamilyen általános metodológiai értelemben. Legelőször ezt kell meglátni — tisztázni kell a mesterséges szervomechanizmusok belső célszerűségének *speciális* metodológiai jellegét, amely belső célszerűséghez csak a szervomechanizmusok reális alapját képező emberi tevékenység számos tartalmi és strukturális sajátosságának — a célszerűséget érintő sajátosságának — absztrahálása révén jutunk el. Az eredmény — a kibernetika speciális módszertani elve — természetesen tartalmazza a célszerű viselkedés bizonyos általános jellemzőit. De amit mint *általános* jellemzőt megragad és felhasznál, az éppen nem a célobjektum szükségessége, hanem általában a *célrairányultság* mint sajátos organizációs elv, amelyet a negatív visszacsatolás elve fejez ki. Ahhoz, hogy a célrairányultságot mesterséges szervomechanizmusokon modellezni lehessen, a célt objektiválni kellett, mégpedig a működést reguláló referenciaszint formájában. A Wienerék által felhozott konkrét példákban ezeknek az irányító jeleknek különböző objektumok voltak a forrásai, a hordozói. Az előbbiek alapján azonban világos, hogy ebben éppen a célrairányultság *speciális* megjelenítésének hogyanja fejeződik ki, az a speciális út, amelyen keresztül az ember „belső" céljából kiindulva el lehetett jutni élettelen szerkezetek „belső" célszerűségéhez, rájuk ruházva a célmegvalósítás bizonyos funkcióit. Ezen az alapon nem elvi ellentmondás és nem értelmezési nehézség, ha „tagadhatatlanul" célszerű viselkedések esetében az irányító célt objektum-formában nem találjuk. Ez csak azt bizonyítja, hogy a kibernetika célszerűség-elvét kell az emberi célszerű tevékenységből kiindulva magyarázni, nem pedig megfordítva. Ez az előbbi speciális érvényességét nem szünteti meg, sőt éppen nem zárja ki azt sem, hogy „a" célszerűség (elsősorban az emberi célszerűség) bizonyos jellemzőit segíthessen alaposabban megérteni.

A másik félreértés szorosan összefügg ezzel. R. Taylor szerint a gépi teleologizmus megoldhatatlan értelmezési nehézségekhez vezető alapvető hibaforrása az, hogy a célszerűséget viselkedés-kategóriának tekinti. A viselkedésből ugyanis, írja, korántsem lehet mindig egyértelműen következtetni a célra. (Ha pl. egy autó követ egy gyalogost, sőt egyre közeledik hozzá, esetleg el is üti, a „viselkedéséből" egyáltalán nem derül az ki, vajon a vezetője célja az volt-e, hogy elgázolja az embert, vagy csak ijesztgetni akarta, vagy esetleg egyszerűen csak elromlott a kocsi fékje (s így a viselkedés az adott vonatkozásban nem is volt célszerű). Ebből viszont az következik, hogy a célszerűség nem szűkíthető le a viselkedés ismérveire, hanem szélesebb fogalom: a viselkedést megelőzően a jövő bizonyos állapotaira vonatkozó kívánságot és véleményt is feltételez.[11] — A tudatos emberi tevékenység célszerűségére vonatkozóan Taylornak nyilvánvalóan igaza van. De ha ezt az igazságot egyszerűen szembeállítjuk a kibernetika belső célszerűségével, ez azt jelenti, hogy egy tudományág speciális *módszertani* célszerűség-elvének lehetséges tartalmát nem is vizsgáljuk, az ontológiai alapját képező összefüggéseket nem tisztázzuk, s így, a jelen esetben kétségkívül vitatható megoldási javaslatokkal együtt ab ovo a problémákat is elvetjük. Valójában, mint láttuk, a szóban forgó belső célszerűség mint speciális metodológiai elv viselkedés-kategória, de anélkül, hogy mint ilyen általánosítható lenne, anélkül, hogy *általában* igaz lenne Wieneréknek

[11] R. Taylor: *Purposeful and* . . . 328. o.

bármely efajta kitétele: „a célszerűséget felismerni a cselekvés természetéből kell, nem a cselekvő objektum struktúrájának és természetének vizsgálatából és a rajta való spekulációból".[12]

Úgy gondoljuk, az eddigiekben felvázolt problémák filozófiai szempontból a kibernetikai belső célszerűség gerincét érintik. Ez pontosabban a következőket jelenti: 1. ha azok a válaszok, amelyeket egyrészt az emberi tevékenység és a gépi célszerűség ontológikus összefüggésére vonatkozóan, másrészt ennek alapján a metodológiai teleológia-elv filozófiai tartalmára vonatkozóan adni próbáltunk, alapjában véve helyesek, a viszonylag egyszerű berendezések elemzésén túl a bonyolultabb kibernetikus gépek működésére vonatkozóan is *lényegében* érvényeseknek kell lenniök; 2. ez nem zárja ki azt, hogy a kibernetika fejlődése a célszerűség-kérdésre vonatkozóan is ne gazdagítaná tudásunkat, s ne változtatná, mélyítené saját metodológiai elvének tartalmát is.

A negatív visszacsatolás mint műszaki elv köztudomásúan nem a kibernetika felfedezése. J. Watt golyósszabályozója gyakorlatilag már 1876-ban megvalósította. Mint fiziológiai jelenséget, mint az organizmus és a környezet kapcsolatának ciklikus organizációját szintén nem a kibernetika ismerte fel elsőnek. De az a belátás, hogy itt a viselkedés szempontjából jelentősen közös vonásról van szó élő és élettelen között, a kibernetika megalapítóinak érdeme. Jelentősége pedig abban van, hogy az élő organizmus célszerű viselkedésének valamiféle belső vázát adja meg, s így perspektívát nyújt egyes eddig csak az élő anyag speciális funkcióinak tartott viselkedésformák gépi instrumentálására, elvileg új, az eddigieknél összehasonlíthatatlanul komplexebb feladatok automatizálására. Minél újszerűbbek és minél komplexebbek az automatizálandó feladatok, természetesen annál kevésbé jelentik a visszacsatolás elvének műszakilag viszonylag egyszerű, közvetlen demonstrálását. Az ezen túlmenő feladatok pedig igen sokszor elvileg jelentős és nehéz problémák megoldását igénylik, amihez a kibernetikának pl. az információelmélet, vagy a matematikai logika eredményeit is messzemenően be kell vonnia érdeklődési körébe. Világos, hogy ennek megfelelően a célszerű organizáció megteremtése is egyre bonyolultabb és nehezebb dolog. A referenciajel — a „belső" cél produkálása —, a szabályozandó változók optimális értékeinek előállítása a szabályozandók számától és egymáshoz való viszonyától függően igen bonyolult számítási műveleteket igényelhet (amelyek esetleg csak elektronikus számológépek mint vezérlőberendezések segítségével oldhatók meg), a gépet a feladat egész megoldási menetét programozó, esetleg több ezer utasítással kell ellátni stb. A kibernetikai célszerűség *elvi tartalmát* azonban mindez nem érinti. Az automata célszerűsége ezekben az esetekben is ugyanúgy illeszkedik be az emberi teleologikus tevékenységfolyamatba, és ugyanolyan jellegű, a negatív visszacsatolással jellemezhető metodológiai önállósággal rendelkezik, mint az egyszerűbb esetekben.

Van azonban a dolognak egy másik oldala is. Ez pedig a következő: az önszabályozó berendezések célkereső működésükkel a teleologikus viselkedés *bizonyos funkcióit* modellezik. Az előbbiekben ez azt jelentette, hogy mivel a gép reálisan nem tűz ki célokat, hanem végeredményben csak az emberi célok megvalósítási folyamatába kapcsolódik be, a belső célszerűség fogalmát csak úgy érthetjük meg, ha a célt a gép működése számára valamilyen adekvát formában eleve adottnak vesszük. Az egyszerű negatív visszacsatolással működő

[12] Rosenblueth—Wiener: *Purposeful and* . . . 323. o.

automaták esetében viszonylag könnyű kimutatni, hogy ez valóban így van. Ezek viselkedése azonban ennek megfelelően viszonylag merev. Működésüket az ember által produkált, többé-kevésbé „kész cél" irányítja és „véletlen" körülményekhez, megváltozott külső vagy belső működési feltételekhez nem tudnak alkalmazkodni. Mármost nemcsak az ember, hanem általában az élő célszerű viselkedését éppen az jellemzi, hogy adaptálódik a környezet változásaihoz. Felmerül tehát a kérdés, vajon nem lehet-e plasztikusabb, „értelmesebb", „tanulékony" gépekkel a viselkedésnek ezt a magasabb típusát is modellezni.

Nem nehéz meglátni, hogy a kibernetika ebből a szempontból vett fejlődése új kérdéseket vet fel a célszerűség-problémával kapcsolatban. Hiszen nem arról van-e szó, hogy amennyiben az új feladatokat egyre tökéletesebben sikerül megvalósítani, ez szükségessé teszi a belső célszerűség *elvileg új* értelmezését? A plasztikusabb viselkedés instrumentálására vonatkozó kutatások, a gyakorlati eredmények már ma sem terméketlenek. Az *elméleti lehetőség* problematikája pedig már jónéhány évvel ezelőtt felvetődött (pl. W. R. Ashby érdekes könyvében, amelynek első kiadása 1952-ben jelent meg).[13] Mindez azonban valójában azt bizonyítja, hogy az iménti kérdésre nemmel kell felelni.

Ashby abból indul ki, hogy az idegrendszer adaptív viselkedésének ténye és az a hipotézis, hogy működése a lényegét tekintve mechanisztikus (azaz nem teleologikus), nem kibékíthetetlen egymással. Tehát, mondja, az agyműködés „logikai mechanizmusát" kidolgozva bizonyíthatjuk, hogy az élő szervezet viselkedése lehet egyszerre szelektív és mechanisztikus, következésképpen adaptív voltában is hozzáférhető a gépi modellezés számára. Mindabból, amit erre épít, a mi szempontunkból két dolgot kell kiemelni:

1. mivel meg akarja magyarázni, *hogyan jön létre* az a viselkedés, amely de facto célra irányult — mondja —, nem indulhat ki a cselekedet hasznosságának teleologikus fogalmából, mert így bűvös körbe jutna. Abból a feltevésből kell kiindulnia, hogy a viselkedés minden pillanatban a viselkedő entitás fizikai természete által meghatározott, nem pedig finálisan. E feltevéssel összhangban szigorúan „objektív módszerrel" tanulmányozza az adaptív viselkedést. Ehhez szorosan hozzátartozik, hogy csak olyan fogalmakat használ, amelyeknek objektíve megragadható értelmük, objektíve demonstrálható tartalmuk van. De megvalósítható-e ez minden esetben? Ashby elismeri, hogy az *emberi tevékenységet tekintve* az ilyen törekvés hallatlan gyakorlati és filozófiai nehézségekbe ütköznék, az állati és a gépi viselkedésre nézve azonban megvalósítható. Ami számunkra ebből fontos, az az emberi tevékenységre vonatkozó, csöppet sem lényegtelen korlátozás. Az tudniillik, hogy a tanulás, az alkalmazkodó viselkedés automatizálása az elvi lehetőségeit tekintve éppúgy *nem* az emberi célszerűség maradéktalan lefordítása a gép nyelvére, legfeljebb bizonyos vonásainak modellezése, mint ahogy a célkeresés egyszerű aktusának automatizálása sem volt az;

2. arra a kérdésre, hogy mi az adaptív viselkedés ilyen módszerekkel megragadható „logikai mechanizmusának" lényege, Ashby a *kettős visszacsatolás* elvével felel. A következőképpen: az organizmus fennmaradása belső reakcióinak kiegyensúlyozott voltát, működésének *stabilitását* feltételezi. Ez a stabilitás egyet jelent azzal, hogy az organizmus számos lényeges jellemzőjé-

[13] R. Ashby: *Design for a Brain. The Origin of Adaptive Behavior.* London 1960.

nek (funkcionális szempontból: változóinak) kvantitatív értéke bizonyos határokon belül marad. A környezet változásai azonban hatnak a lényeges változókra is, kritikus értékeiket ezért a kedvezőtlen hatásokkal szemben *fenn kell tartani*. Az egyéni viselkedés célszerűsége éppen az e hatások kiegyensúlyozását eredményező alkalmazkodást jelenti. Az állat azonban nyilvánvalóan nem rendelkezhet a lehetséges összes változáskombinációkra megfelelően reagálni kész öröklött mechanizmusokkal, a célszerű viselkedést tehát meg kell tanulnia. Ezt biztosítja a kettős visszacsatolással jellemezhető organizáció. Ez lényegében azt jelenti, hogy a környezet nemcsak az organizmus külső viselkedését kiváltó „jelzéseket" küld ez utóbbi érzékszervein keresztül, hanem közvetlenül is hat a szervezet lényeges változóira, amelyeknek a „normálist" meghaladó értékváltozása viszont a rendszer bizonyos működési feltételeinek (meghatározott külső paramétereknek) megváltoztatásán át modifikálja a viselkedést. (Ashby a macska és a tűz viszonyával szemlélteti ezt a kapcsolattípust. A macska, ha nincsenek még tapasztalatai a tűzzel kapcsolatban, pl. meglátva a lángokat, egészen közel mehet hozzájuk, körüljárhatja, megszagolni igyekezhet őket stb., azaz a legkülönfélébb viselkedéssel reagálhat a látványra. Így azonban adott esetben megéghet, rágurulhat egy parázs, ami azt jelenti, hogy a szervezete működési egyensúlyát biztosító bizonyos belső viszonyok, lényeges változók értéke az egyensúlyt megbontó mértékben megváltozik. Ennek hatására meg kell változnia bizonyos feltételeknek, pl. a parázs vagy a lángok és a macska közötti térbeli távolságnak, ami ismét meghatározott hatással van a macska viselkedésére.) A viselkedés adekvát voltáról akkor beszélhetünk, ha ez a rendszer (a szervezet és a környezet) egyensúlyi állapotát biztosítja. Ehhez viszont a rendszer minden részének, tehát az organizmusnak a dinamikus stabilitása is szükséges. Ezért mindaddig, amíg az egyensúlyi állapot ki nem alakul (illetve helyre nem áll), amíg tehát az organizmus meg nem találja a változó feltételeknek megfelelő, a lényeges változók megfelelően stabil értékeit biztosító viselkedésformát, az egyes láncszemek automatikusan modifikálják egymást a fenti organizációnak megfelelő rendben, azaz mindenfajta céltudat nélkül a rendszer állandó mozgásban van.

Arra a kérdésre, amit az imént feltettünk (hogy ti. adaptív viselkedésre képes automaták építése nem teszi-e szükségessé a kibernetikai belső célszerűség fogalmának elvi átértékelését), úgy gondoljuk, az állati tanulás „logikai mechanizmusának" ez a felfogása világosan nemet mond. Ennek alapján tanuló gépek létrehozása azt jelenti, hogy mindenekelőtt a fentivel analóg dinamikus egyensúlynak, egy „ultrastabil" rendszernek a feltételeit kell élettelen szubsztrátumon instrumentálni, ehhez viszont itt is elsősorban a szervezet lényeges belső viszonyait modellező határértékeket, a szabályozás alapját képező belső célt kell „előállítani". A belső célszerűség értelme sem e cél kibernetikai tartalmát és funkcióját tekintve, sem a belőle kiinduló organizáció *lényegét* tekintve nem fog megváltozni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az organizáció itt a metodológiai célszerűség tartalmára vonatkoztatva csak jelentéktelen mértékben változik. A visszacsatolás kettős hurka ebből a szempontból jelzése a tartalmi változásnak. A gépnek most éppúgy önmagának kell a célhoz vezető viselkedést (tehát a működés helyes programját) kidolgoznia, mint ahogyan az állatnak is meg kell tanulnia, hogyan „fordítsa hasznára" a tüzet. A kettős visszacsatolással jellemzett organizáció éppen azért lehet az állat és a gép számára közös tanulás-mechanizmus alapja, mert lehetővé teszi nem-célszerű, „véletlen" viselkedés-aktusok felhalmozódásából végül is egy adaptív viselkedésmód

kibontakozását. Ennek a hogyanja valóban új mozzanat az immanens célszerűség tartalmában.

Az állat nem *látja előre* viselkedése eredményét, a környezet várható visszahatását saját aktivitására, ezért, ha valamely cselekvése inadekvátnak bizonyul (a lényeges változóknak a tűrési határokat meghaladó értékváltozásához vezet), nem *tudja*, milyen irányban kell megváltoztatnia magatartását. A környezettől információkat csak saját cselekedetei eredményében kaphat — mondja Ashby. Minden sikertelen kísérlet után vaktában változtatja viselkedését, próbálkozik, mindaddig, amíg szervezete működési egyensúlya helyre nem áll. A célszerűtlen viselkedésmódokat a kettős visszacsatolással „dolgozó" organizáció utólag kiszűri, az eredményt minden esetben mintegy lemérve a lényeges változók értékalakulásaiban. Ilyenformán Ashby szerint a próbaszerencse módszer az állat adaptív viselkedésének szükséges eleme, a cél eléréséhez szükséges információk megszerzésének objektív módszerekkel tanulmányozható útja. Mint ilyen, közös eleme lehet az élő organizmus és a gép viselkedésének. — Kétségtelen, hogy a tanulógépek bizonyos típusai valóban igyekeznek ezt az elvet felhasználni. Az egyik leglényegesebb új mozzanat működésükben a „próbálkozás", a „tapasztalatgyűjtés" és a „szelekció" alkalmazása — lényegében az Ashby által megrajzolt mechanizmus logikája szerint.

Tulajdonképpen ennyi az, amit el akartunk mondani. Mégsem tehetünk itt pontot, ha el akarjuk kerülni azt a hamis látszatot, hogy szerintünk a filozófia ezeknek a problémasíkoknak az elemzésével „lényegében" megoldottnak nyilváníthatja a kibernetikai cél-elv értelmezését, legalábbis azt, ami ebből őrá tartozik. Szó sincs róla, a problémahorizont még csak most tágul igazán. Ezért választjuk befejezés helyett bizonyos további problémák jelzését.

Az imént azt mondtuk, hogy az adaptív viselkedésre képes automaták szintje valami jelentősen újat hoz a metodológiai célszerűség tartalmában. Mit? Röviden úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a céltevékenységnek egy újabb jellemző vonását kísérli meg gépi funkcióvá tenni: a célnak azt a sajátosságát, hogy mivel csupán többé-kevésbé általános, elvont „tükrözése", ideális képe a kívánt eredménynek, önmagában nem határozza meg mereven és egyértelműen az utat, amelyen elérhető, annál is inkább, hiszen az út mindig változó környezeti feltételekkel való kölcsönhatást feltételez, s így a viselkedő entitás szelektív magatartását követeli meg.

Ezek után azonban máris tökéletesen érthető, ha egy újabb, filozófiailag is izgalmas kérdés merül fel: az „egyszerűbb" élő organizmus, a növény és az állat célszerű élettevékenysége és az alkalmazkodásra is kiterjesztett gépi célszerűség viszonyának kérdése. Bármennyire kezdetiek is ma még az eredmények, nem jelzik-e éppen azt, hogy az aktív alkalmazkodás funkcionális megragadásával az élet lényeges vonásait „sajátítja ki" a kibernetika, s ezen az úton továbbhaladva egyre teljesebben (sőt végül teljesen) sikerül a maga eszközeivel produkálnia azt, amit életnek nevezünk.[14] Azaz a mi szempontunkból: ha alapvetőnek kell is tekintenünk a kibernetikai célszerűség tisztázásában ennek a céltudatos emberi tevékenységhez való viszonyát (és a kettő elvi különbségét), ezen belül esetleg még jogos lehet feltenni a kérdést, van-e egyáltalán bármiféle elvi különbség a kibernetikai és az ún. szerves célszerűség között.

Semmiképpen sem intézhetjük el könnyedén ezt a kérdést. És nemcsak azért nem, mert neves tudósok meggondolandó érvekkel alátámasztott fel-

[14] А. Н. Колмогоров: *Жизнь и мышление с точки зрения кибернетики.* Москва 1962.

tevése, hogy esetleg — nincs. Nem is csak azért nem, mert a kibernetika már eddig is tagadhatatlanul viharos lendülettel söpört el nem egy eleve eléje állított elvi korlátot, amelyen túl — állították — nem mehet. (Ami persze nem azt jelenti, hogy megfordítani a dolgot, és eleve korlátlannak nyilvánítani a kibernetika lehetőségeit, kevésbé komolytalan „segítség" lenne, mint az előbbi.) Hanem azért sem, mert magától értetődő, hogy ebben a kérdésben a szerves célszerűség „meghallgatása" nélkül még hipotéziseket felállítani sem lehet. A szerves célszerűség „belső célja" is metodológiai elv, immanens, anélkül, hogy tudatos cél lenne. Ha viszont ennek alapján a szerves célszerűséget filozófiailag úgy értelmezzük, hogy ez csupán formális, szerkezeti analógia az emberi teleológiával, akkor tulajdonképpen nem igen lehet elvi különbséget kimutatni a kibernetika belső célszerűsége és a szerves teleológia között. De nyilván itt is bonyolultabb a dolog, és a kérdés éppen az, hogy mennyivel *több* a szerves célszerűség formális analogikus jegyeknél, mi a szerves teleológia elvének *speciális tartalma*. Ezen a szinten a kibernetika belső célproblémájához a filozófia nem igen nyúlhat anélkül, hogy ezzel a másik cél-elvvel is ne foglalkoznék alaposan.

ON THE PHILOSOPHICAL CONTENT OF THE CONCEPT OF "INNER PURPOSE" IN CYBERNETICS

E. Rózsahegyi

Starting from N. Wiener's and A. Rosenblueth's conception of teleology and its contemporary and later philosophical reception, the paper examines the philosophical content of the cybernetic "inner purpose". Stressing the ontological inseparability of mechanical functionalism and purposeful human activity, it considers within the frame of this relationship the plane of so called "methodological functionism" a relatively independent problem. The special content of the cybernetic principle of methodological functionism is outlined by the interpretation of the concept of "inner purpose".

О ФИЛОСОФСКОМ СОДЕРЖАНИИ ПОНЯТИЯ КИБЕРНЕТИЧЕСКОЙ «ВНУТРЕННЕЙ ЦЕЛИ»

Э. Рожахеди

Отправляясь от телеологического взгяда Н. Винера и А. Розенблюта, а также современных им и позднейших философских откликов, данная статья исследует философское содержание кибернетической «внутренней цели». Подчёркивая онтологическую неотрывность машинной целесообразности от целенаправленной сознательной человеческой деятельности, в пределах их отношений автор выделяет как относительно самостоятельную проблему плоскость т. н. методологической целесообразности. Специальное содержание методологического принципа целесообразности кибернетики автор старается определить при помощи толкования понятия «внутренней цели».

A diszjunktív szillogizmus

TAMÁS GYÖRGY

I

A peripatetikusoknál találkozunk először a diszjunktív ítéletekkel és a rajtuk alapuló szillogizmusokkal. A diszjunktív ítéletet a kategorikussal szembeállítva feltételesnek tekintették. Úgy vélték, hogy a diszjunktív ítélet tagjainak ki kell zárniok egymást. Ha egy ilyen ítélethez mint felső tételhez hozzávesszünk alsó tételként egy kategorikus ítéletet, akkor diszjunktív szillogizmust kapunk, pl.: *A* vagy *B*, vagy *C*; *A* — *B*; *A* nem *C*.

A diszjunktív ítélet felfogásának kialakulásában feltételezhetően szerepet játszott Arisztotelész következő megállapítása: „*Szétválasztott*-nak, vagyis *faj* (species) *szerint másnak* nevezzük azokat, amik noha ugyanazon genushoz tartoznak, nincsenek egymásnak alárendelve, s amik bár egy genushoz tartoznak, egymástól különböznek és amik lényegében ellentét van. S az ellenkezők is speciesre nézve szétválasztottak egymástól, vagy valamennyi, vagy csak azok, amiket eredeti értelemben így nevezünk. Továbbá a fogalmilag különböző is 'szétválasztott', amennyiben egy genus végső specieseiről van szó. Így pl. 'ember' és 'ló' egy genus keretén belül tovább nem osztható tagok, de species szerint más fogalmak. Ide tartoznak még azok is, amik noha egy lényeg keretébe tartoznak, mégis különbséget mutatnak fel." (Aristotelés: *Metafizika*. Bp. 1957. 107. o.)

Már a sztoikusoknál felvetődött az a gondolat, hogy nemcsak kizáró, hanem ún. megengedő diszjunkció is lehetséges. A fennmaradt forrásokból azonban nem derül ki egyértelműen, hogy az utóbbit hogyan értelmezték. (Vö. Bochenski: *Formale Logik*. Freiburg—München 1956. 138. o.) — A középkori felfogásokra a következő fejezetben, a diszjunktív ítélet értékének megállapításával kapcsolatban térünk ki.

Kant a következőképpen vélekedett: „. . . a szétválasztó ítélet két vagy több tételnek egymáshoz való viszonyát foglalja magában, de nem a következmény viszonyát, hanem a logikai ellentétet, mert az egyiknek köre kizárja a másikét, de egyszersmind a közösség viszonyát is, mert együttvéve betöltik e körök a tulajdonképpeni ismeret körét, tehát valamely ismeret köre részeinek ama viszonyát foglalja magában, melynél fogva minden résznek köre kiegészítve a másik rész körével a beosztott ismeret egész foglalatját adja; pl. a világ vagy vak véletlen vagy belső szükségesség, vagy külső ok következtében van. E tételek mindegyike a világ létéről általában való lehetséges ismeret körének egyik részét foglalja el, valamennyien együtt pedig egész körét. Az ismeretet az egyik körből kivenni annyit tesz, mint áthelyezni a többiek egyikébe; belehelyezni pedig az egyik körbe annyit, mint kivenni a többiekből. Szétválasztó ítéletben tehát bizonyos közössége van az ismereteknek, mely abban áll, hogy kölcsönösen kizárják egymást, de ezzel *egészben* mégis az igazi isme-

retet határozzák meg, mert összevéve egyetlen egy adott ismeret egész tartalmát teszik." (Kant: *A tiszta ész kritikája.* Bp. 1913. 84—85. o.) Eszerint a diszjunktív ítélet tagjainak, adott vonatkozásban, ki kell zárniok egymást, és együttvéve ki kell meríteniök, az összes lehetőségeket.

Lássuk most a kanti felfogás iskolás, leegyszerűsített kifejtését: „. . .*a szétválasztó ítélet akkor igaz, ha részei kölcsönösen kizárják egymást.* Tehát hamis ez az ítélet: a lélek vagy értelmes vagy halhatatlan, mert a halhatatlanság benne van az értelmességben: ha a lélek értelmes, akkor máris halhatatlan és ha nem halhatatlan, akkor nem is értelmes. Éppen így, hamis ez az ítélet is: vagy az ember, vagy az állat érzéki lény, mert az érzéki lény fogalmában benne van az állat fogalma is, az ember fogalma is: az állat és ember érzéki lény.

A szétválasztó ítéletnek *teljesnek* is kell lennie, vagyis mindama részeknek benne kell lenniök, amelyek lehetségesek, mert csak így lehetséges a kölcsönös kizárás. Pl. János vagy tanul vagy alszik, nem teljes szétválasztó ítélet, mert mást is tehet, pl. játszhat, ugrándozhat stb. Éppen így nem teljes szétválasztó ítélet a következő sem: vagy az állatok vagy az emberek élőlények, mert a növények is élőlények." (Huszár: *Logika.* Bp. 1937. 113—114. o.)

E felfogás hívei abból indultak ki, hogy a diszjunktív ítélet tagjai között akkor áll fenn *szükségszerű* kapcsolat, ha kizárják egymást. Tekintve, hogy a logikának — szerintük — a szükségszerű összefüggésekkel kell foglalkoznia, ezért csak a kizáró diszjunkciót kell figyelembe vennie.

Mások, a sztoikusokkal egybehangzóan, arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a diszjunkció tagjainak nem kell feltétlenül kizárniok egymást. „Igy ha azt mondjuk, hogy a jó könyvet vagy tartalmának hasznosságáért, vagy írásmódjának kiválóságáért becsüljük, egyáltalában nem következik, hogy ha valamely könyv tartalma hasznos, írásmódja nem kiváló. Általában olyan lehetőségeket választunk, amelyek egymással összeférhetetlenek; de ez logikailag nem szükségszerű." (Jevons: *A logika elemei.* Bp. 1911. 112. o.)

A matematikai logikusok többek között a következő meggondolás alapján tagadják a kizáró diszjunkció egyedülvalóságát. „Ha a 'vagy' kizáró használatának vitathatatlan eseteit akarjuk előállítani, akkor olyan körülményeket kell elképzelnünk, amelyek között a 'vagy'-ot használó személynek pozitív oka van rá, hogy az adott kijelentésben kifejezetten tagadja a komponensek egyidejű igaz voltát. Ilyen példák ritkán fordulnak elő, de léteznek. Tarski adta a következő példát. Tegyük fel, hogy egy gyerek arra kéri apját, hogy vigye őt a strandra és utána a moziba. Az apa visszautasító hangon válaszol: 'Vagy a strandra megyünk, vagy a moziba.' Itt a kizáró használat világos; az apa egyidejűleg akar igérni és visszautasítani. Sokkal könnyebb azonban olyan eseteket találni, amelyekben a megengedő értelmezés kényszerítő erejű. Például, ha elrendelik, hogy útlevelet csak olyan személyeknek adnak, akik az országban születtek, vagy az országban honosokkal házasodtak össze, ez nem jelenti azt, hogy megtagadják az útlevelet azoktól a személyektől, akik az országban születtek és honosokkal házasodtak." (Quine: *A logika módszerei.* Akad. Kiadó 1968. 29. o.)

És végül vegyük szemügyre Fogarasi véleményét: „. . .nem minden szétválasztó ítélet kizáró ítélet. A metafizikus gondolkodás a szétválasztó ítéleteket helytelenül csak kizáró ítéleteknek fogja fel.

A fizika helyesen teszi, amikor szétválasztja a részecskeszerű jelenségeket és a hullámmozgást. De ez nem jelenti azt, hogy a kettő kizárja egymást. Ezt

nem a logika dönti el, hanem a konkrét kutatásnak kell eldöntenie. De a logika bizonyos segítséget nyújt. Egy alany a diszjunktív ítéletekben két vagy több állítmánnyal kapcsolódik. Tehát, ha azt mondjuk, hogy a víz vagy szilárd vagy folyó vagy párás állapotban van, akkor a víz fogalmát egy alanyhoz kapcsolódó három állítmány adja meg. Ha azt mondjuk, hogy három út nincs, csak két út van: a szocializmus és a kapitalizmus útja, akkor az alany fogalmát összekapcsoltuk két lehetőséggel, amelyek *ebben az esetben* kizárják egymást. Mindig a valóság elemzése alapján kell megállapítani, hogy a lehetőségek kizárják-e egymást vagy pedig nem zárják ki egymást. A diszjunktív ítélet formája, a 'vagy — vagy' nem biztosítja az ítélet helyességét. Vannak helytelen, hamis alternatívák, helytelen diszjunktív ítéletek. Ebben az esetben a tudomány feladata feltárni az alternatíva helytelenségét." (Fogarasi: *Logika*. Akad. Kiadó 1958. 224—225. o.)

II

A sztoikusok tették az első kísérletet a diszjunktív ítélet *értékének* megállapítására. „A diszjunktív (ítélet) olyan (kontradiktorikusan) ellentétes (tételekből) áll, amelyek (az adott esetben) kijelentik, hogy van jel és hogy nincs jel . . . Ugyanis, mivel minden diszjunktív (ítélet) akkor igaz, ha egy igaz (tételt) tartalmaz és ha látjuk, hogy az egyik a (kontradiktorikusan) ellentétes (tételek) közül mindig igaz, akkor határozottan azt kell mondani, hogy az így megalkotott (ítélet) igaz. (Sextus Empiricus: *Adversos Mathematicos*. Lásd Bochenski: *id. mű* 137. o.)

A középkorban vita alakult ki akörül, hogy a diszjunktív ítélet értékének megállapításakor a kizárás vagy a megengedés szempontját vegyék-e elsősorban alapul. Petrus Hispanus (megh. 1277-ben) ezzel kapcsolatban a következőket írta: „A diszjunktív (kijelentés) igazságát illetően az a követelmény, hogy a két rész egyike igaz legyen, pl. 'Az ember élőlény vagy a holló kő'; és megengedjük, hogy mindkét rész igaz legyen — ez azonban nem sajátos (proprie) —, pl. 'Az ember élőlény vagy a ló képes nyeríteni'. Hamisságát illetően az a követelmény, hogy mindkét rész hamis legyen, pl. 'Az ember nem élőlény vagy a ló kő'." (Petrus Hispanus: *Summulae Logicales*. Turin 1947. I. 23.)

Burleigh (megh. 1337-ben) ezzel szemben a következő álláspontra helyezkedett. „Egyesek azt mondják, hogy a diszjunktív (kijelentés) igazságát illetően követelmény, hogy a két rész egyike hamis legyen; ugyanis amennyiben mindkét rész igaz lenne, úgy a diszjunktív (kijelentés) nem lenne igaz; ugyanis a diszjunkció nem engedi meg, hogy azok, amelyeket szétválaszt, együtt fennálljanak, mint Boëthius mondja.

Ez azonban nem tetszik nekem, ellenkezőleg azt mondom, hogy ha a diszjunktív (kijelentés) mindkét része igaz, akkor az egész diszjunktív (kijelentés) igaz. És ezt eképpen bizonyítom: amennyiben a diszjunktív (kijelentés) mindkét része igaz, úgy a két rész egyike igaz; és ha a két rész egyike igaz, akkor a diszjunktív (kijelentés) igaz. Tehát, az elsőtől az utolsóhoz: ha a diszjunktív (kijelentés) mindkét része igaz, akkor a diszjunktív (kijelentés) igaz . . .

Azt mondom tehát, hogy a diszjunktív (kijelentés) igazságát illetően nem követelmény, hogy részének egyike hamis legyen." (Burleigh: *De puritate artis logicae*. Lásd Bochenski: *id. mű* 228—229. o.) Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy a fentiekben körben forgó bizonyítás szerepel.

A matematikai logikában, témánkkal kapcsolatban, többek között a következőket olvashatjuk: „. . . .nem engedhető meg igaz és hamis ítéleteknek a 'vagy' logikai partikula segítségével történő összekapcsolását olyan követeléssel korlátozni, amely szerint az összekapcsolt ítéletek között valamilyen belső összefüggésnek kell lennie, amelyet nehéz lenne pontosan meghatározni. Ez azt jelenti, hogy az olyan ítéleteket, mint: 'Kint esik, vagy előadást tartok', logikailag értelmesnek kell tartani. Még rosszabb is előfordulhat. Az eddig mondottak alapján arra kényszerülünk, hogy bármennyire ellenkezünk is pszichológiailag, a következő négy mondat közül az első hármat ne csak értelmesnek, hanem *igaz*nak is tartsuk, a negyediket pedig bár hamisnak, de még mindig *értelmes*nek kell tartanunk.

a) 2.2 = 4 vagy Berlin Németország fővárosa.
b) 2.2 = 4 vagy Berlin Kína fővárosa.
c) 2.2 = 5 vagy Berlin Németország fővárosa.
d) 2.2 = 5 vagy Berlin Kína fővárosa."

(Klaus: *Bevezetés a formális logikába.* Gondolat, 1963. 62—63. o.)

Másutt pedig ezt találjuk: „. . . .a 'vagy' kötőszó a magyar nyelvben (és néhány más nyelvben is) többféle értelemben használatos.

'A beteg halálát a műtét közben váratlanul föllépő szívgyöngeség vagy orvosi műhiba okozta.'
'Vagy színházba megyek, vagy otthon töltöm az estét.'
'Vagy iszik az ember, vagy autót vezet.'

E három ítéletben a 'vagy' három különböző értelemben szerepel, megfelelőleg a három mondat három különböző műveletet példáz. A különböző jelentések megállapítására a nyelvtani szerkezeten kívül a tartalmat is figyelembe kell vennünk.

Az első mondat tartalma arra enged következtetni, hogy benne a 'vagy' kötőszó az ún. *megengedő* értelemben szerepel: a beteg halálát okozhatta a műtét közben föllépő szívgyöngeség, okozhatta orvosi műhiba, de okozhatta e kettő együttesen is. E felfogás mellett ez az ítélet nyilván akkor és csak akkor hamis, ha a halál okozója sem hirtelen föllépő szívgyöngeség, sem orvosi műhiba nem volt (hanem valami más).

A másik mondat tartalma és 'vagy . . . , vagy . . .' alakú szerkezete alapján világos, hogy benne a 'vagy' kötőszavak az ún. *kizáró* értelemben szerepelnek: a 'színházba megyek' és az 'otthon töltöm az estét' ítéletek egyszerre nem lehetnek igazak. A szóban forgó összetett ítélet akkor és csak akkor lehet igaz, ha két komponense közül pontosan az egyik (az egyik és csak az egyik) igaz.

A harmadik példamondat — főleg tartalma alapján — úgy értelmezhető, hogy csupán az ivás (nyilván alkoholivás) és az autóvezetés *összeférhetetlenségét* kívánja kifejezni: egyszerre nem szabad mindkettőt csinálni, de az sem baj, ha egyiket sem csinálja az ember. Az ilyen művelet eredménye akkor és csak akkor hamis, ha mindkét komponense igaz." (Ruzsa—Urbán: *Matematikai logika.* Tankönyvkiadó 1966. 252—253. o.).

Ezeknek az ítéleteknek az értékeit — a fenti sorrendet alapul véve — a matematikai logikában így állapították meg:

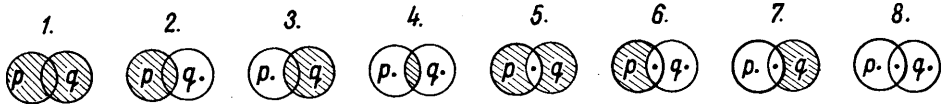
p	q	1.	2.	3.
i	i	i	h	h
i	h	i	i	i
h	i	i	i	i
h	h	h	h	i

1. táblázat

Foglaljuk össze az eddig elmondottakat. A peripatetikusok szerint a diszjunktív ítélet kizárást fejez ki. Ezen azt értették, hogy a komponensekben visszatükrözött jelenségek együttesen nem állhatnak fenn; illetve: amennyiben az egyik komponens igaz, úgy a másik (ill. a többi) hamis, és megfordítva. — A sztoikusok viszont elsősorban azt értették diszjunktív ítéleten, hogy legalább az egyik komponens igaz.

Véleményünk szerint a „p vagy q" formula azt fejezi ki, hogy a komponensek összeegyeztethetetlenek, de lehet mindkettő igaz, ill. mindkettő hamis. A kizáró diszjunkció (vagy csak p vagy csak q) pedig annak kijelentése, hogy az adott ítéletek közül csak az egyik lehet igaz. A kizáró diszjunkció voltaképpen kiemelő ítélet. A szóban forgó két formula hasonló viszonyban van egymással, mint pl. a ha . . . akkor és a ha . . . akkor és csak akkor; a némely és a csak némely stb. Ezen meggondolások alapján a p vagy q formulát diszjunktív ítéletnek, a csak p vagy csak q formulát kiemelő diszjunktív ítéletnek fogjuk nevezni. A „vagy" harmadik értelmezésével egy másik tanulmányban fogunk foglalkozni.

Véleményünk szerint a diszjunktív ítélet értékét *tételeinek viszonya* határozza meg. Ezeket a viszonyokat az alábbi diagramokkal szemléltethetjük (a pont létezést, a vonalkázás nem-létezést jelöl):



2. táblázat

Az ítéletváltozók *(p, q)* vonatkozhatnak létező vagy nem-létező jelenségekre. Ha a p (ill. q) létező jelenségre vonatkozik, akkor azt mondjuk, hogy p (ill. q) van, ellenkező esetben pedig p (ill. q) nincs. Ennek figyelembevételével az ábrázolt viszonyok a következőképpen értelmezendők:

1. p nincs, q nincs
2. p nincs, q van
3. p van, q nincs
4. p összeegyeztethetetlen q-val
5. p azonos q-val
6. p implikálja q-t
7. p-t implikálja q
8. p összeegyeztethető q-val

A diszjunktív ítélet értékeit a következő meggondolás alapján kaphatjuk meg. Vegyük a 4. esetre ezt a példát: a tengerbe ömlő folyóknak vagy deltavagy tölcsértorkolatuk van. Tekintve, hogy ez a két jelenség összeegyeztethetetlen egymással, ezért az adott esetben a diszjunktív ítélet *i*. A 2. esetre szolgáljon ez a példa: az atomok vagy felbonthatók vegyi úton vagy felbonthatatlanok vegyi úton. Ez a két tétel kizárja egymást (tehát legalábbis összeegyeztethetetlen). Eszerint értéke ugyancsak *i*. Az összeegyeztethetetlenség jellemzi még az 1. és a 3. esetet is, amire a diagramokon a közös rész üressége utal.

Az 5—6. esetben szükségszerű összefüggés van a komponensek között, ezért szétválasztásuk *h* ítéleteket eredményez.

5. Süt a nap, vagy süt a nap.
6. Esik az eső, vagy a járda nedves lesz.

A 7—8. esetben viszont nem áll fenn szükségszerű összefüggés. A komponensek egyrészt összeegyeztethetők, másrészt szétválaszthatók.

7. A járda nedves, vagy esik az eső.
8. Vagy jó idő lesz, vagy elmegyünk kirándulni.

A diszjunktív ítélet értékeit az alábbiakban foglaljuk össze:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
i	*i*	*i*	*i*	*h*	*h*	*i/h*	*i/h*

3. táblázat

Vegyük szemügyre az 1. esetet, amikor is az adott jelenségek nem állnak fenn (vagyis létezésük kijelentése hamis). A matematikai logika szerint hamis ítéletek diszjunkciója hamis. Miért? Varga Tamás ezzel kapcsolatban a következőket írta:

„*'Az áldozat otthon volt péntek este, vagy szólt a rádiója'*.

Ha a 'vagy'-gyal, ugyanúgy mint az 'és'-sel, számolni akarunk, meg kell vizsgálnunk, mi az ilyenféle ítéletek logikai értéke a már ismert négy esetben. Ahhoz, hogy ezt eldönthessük, tisztáznunk kell, hogy értsük a fenti ítéletet. Képzeljük úgy, hogy aki ezt mondja, az hangokat hallott az áldozat szájából, felismerni vélte az áldozat hangját, de azért nem biztos benne, nem a rádió szólt-e.

Lehet, hogy otthon volt az áldozat, és szólt a rádiója is.

Az is lehet, hogy nem volt otthon, de szólt a rádiója, valaki más bekapcsolta.

Az sincs kizárva, hogy otthon volt, de a rádiója nem szólt.

Mindezekben az esetekben igaz az ítélet. Ha azonban az áldozat nem volt otthon, és a rádiója sem szólt, akkor az állítás hamis. (Még akkor is, ha csakugyan beszélt valaki a szobában, de az áldozat nem volt otthon, és a rádiója ki volt kapcsolva.)" (Varga: *Matematikai logika* I. köt. Bp. 18. o.) Megítélésünk szerint nem kaptunk kielégítő választ a „miért"-re.

Quine a következőket írta: „A köznapi beszédben e kötőszó használata nem egyértelmű. Egyik értelme *megengedő*, eszerint az összetett mondat igaz,

ha legalább egyik komponense igaz. Ilyen használat mellett a Jones beteg, vagy Smith elment kijelentés igaz, ha Jones beteg és Smith elment, igaz akkor is, ha Jones nem beteg, de Smith elment, ugyancsak igaz, ha Jones beteg, de Smith nem ment el, és csak abban az esetben hamis, ha Jones sem beteg és Smith sem ment el." (Quine: *id. mű* 28. o.)

Az értékek megállapításában tehát szerepet játszik az a körülmény, hogy a diszjunktív ítéletet ebben az esetben megengedő értelemben használtuk. Ez az értelmezés azonban elvileg azt is *megengedné*, hogy hamis ítéletek diszjunkcióját igaznak tekintsük. Mi a magyarázata annak, hogy ez a matematikai logika szerint nem helytálló? Az, hogy hallgatólagosan beleértenek egy kikötést: csak mindkét komponens *igazsága* megengedett. A hamis komponensekből álló diszjunktív ítélet a megengedés önkényes korlátozása következtében hamis.

Händel és Kneist megadják a diszjunkció mátrixát, majd így folytatják: „Ebből következik: *a diszjunkció olyan ítéletkapcsolat, mely mindig akkor igaz, ha a két ítélet közül legalább az egyik igaz.*" (*A logika rövid vázlata.* Kossuth, 1964. 55. o.) Nem valami meggyőző következtetés.

A matematikai logika szerint a diszjunktív ítélet igaz, ha mindkét komponense igaz. A 2. táblázat alapján ez a feltétel az alábbi példákkal illusztrált esetekben állhat fenn:

4. $2.2 = 4$ vagy a hó fehér.
5. Süt a nap vagy süt a nap.
6. Esik az eső vagy a járda nedves lesz.
7. A fény megtörik vagy a fény prizmán halad át.
8. Jones beteg vagy Smith elment.

Egyfelől a 4., másfelől az 5—8. eset között éles határvonal húzódik. A 4. esetben ugyanis összeegyeztethetetlenségi viszony van a komponensek között. Ezzel szemben az 5—8. esetben összeegyeztethetők a tételek. Tekintve, hogy a p, ill. a q helyébe tetszés szerinti ítéletek írhatók, ezért figyelembe kell vennünk az utóbbi eseteket is. De miért kellene igazaknak tekintenünk őket? Vajon azért, mert komponenseik igazak és a köztük levő viszony elhanyagolható?

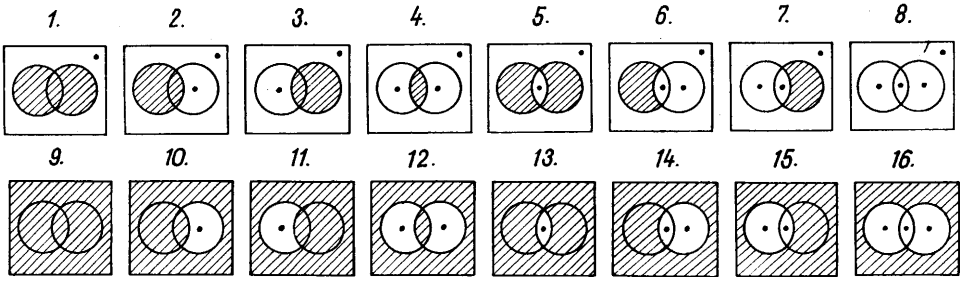
Véleményünk szerint az 5—6. eset akkor igaz, ha a tételek konjunkcióban vannak, a 7—8. eset pedig mind diszjunkció, mind konjunkció esetében *i/h*. Nem véletlen, hogy mind Quine, mind Varga példáik kombinációinak felsorolásakor a „vagy" helyett kivétel nélkül az „és", ill. a „de" kötőszót használták. A vitatott tételt tehát csak a következő módosítással fogadhatjuk el: a diszjunktív ítélet igaz, ha mindkét komponense igaz és egyszersmind összeegyeztethetetlen.

III

Ha a tagadó tételeket is figyelembe vesszük, akkor az alábbi változatokat kapjuk:

1. $p \; v \; q$
2. $p \; v \; \overline{q}$
3. $\overline{p} \; v \; q$
4. $\overline{p} \; v \; \overline{q}$

Ezeknek a változatoknak az értékeléséhez az eddig használt körsémáink már nem elegendők. Igénybe kell tehát vennünk azokat a Venn-diagramokat, amelyek az univerzumot is ábrázolják.



4. táblázat

E diagramok segítségével a tárgyalt ítéletekre az alábbi értékeket kapjuk:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
1.	*i*	*i*	*i*	*i*	*h*	*h*	*i/h*	*i/h*	*i*	*i*	*i*	*i*	*h*	*h*	*i/h*	*i/h*
2.	*i*	*i*	*h*	*h*	*i*	*i*	*i/h*	*i/h*	*i*	*i*	*h*	*h*	*i*	*i*	*i/h*	*i/h*
3.	*i*	*i/h*	*i*	*i/h*	*i*	*i/h*	*i*	*i/h*	*i*	*i/h*	*i*	*i/h*	*i*	*i/h*	*i*	*i/h*
4.	*h*	*i/h*	*h*	*i/h*	*h*	*i/h*	*h*	*i/h*	*h*	*i/h*	*h*	*i/h*	*h*	*i/h*	*h*	*i/h*

5. táblázat

A diszjunktív ítéleteket kvantifikált formában is szokták használni, többnyire általános ítéletként, pl. minden fa vagy tűlevelű, vagy lombos levelű. Természetesen más változatok is lehetségesek: némely szabályos soklap vagy tetraéder, vagy hexaéder; bizonyos estéken vagy moziba, vagy színházba megyünk; ez az ember vagy csehül, vagy lengyelül beszél. Formulákban kifejezve:

1. Minden esetben p vagy q
2. Némely esetben p vagy q
3. Bizonyos esetben p vagy q
4. Ebben az esetben p vagy q

Értéktáblázatuk:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1.	*i*	*i*	*i*	*i*	*i*	*h*	*h*	*h*
2.	*i*	*i*	*i*	*i*	*h*	*h*	*i*	*i*
3.	*i*	*i*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*
4.	*i*	*i*	*i*	*i*	*h*	*h*	*i/h*	*i/h*

6. táblázat

*

Bár közvetlen forrásaink nincsenek, feltételezhető, hogy a sztoikusoktól származik az a megállapítás, mely szerint a p vagy q formula ekvivalens a ha nem p, akkor q formulával (vö. Bochenski: *id. mű* 138. o.). — Boëthius pedig a következőképpen vezette vissza a diszjunktív ítéleteket a kondícionális

ítéletekre (Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande* I. köt. Berlin 1955. 719. o.).

Vagy A van, vagy B van → Ha A nincs, akkor B van
Vagy A nincs, vagy B nincs → Ha A van, akkor B nincs
Vagy A van, vagy B nincs → Ha A nincs, akkor B nincs
Vagy A nincs, vagy B van → Ha A van, akkor B van

Mill ezzel az összefüggéssel kapcsolatban a következőket írta: „Whately érsek és mások helyesen jegyezték meg, hogy a szétválasztó alak föltételesre bontható fel, mert minden szétválasztó ítélet annyi, mint két vagy több föltételes ítélet. 'Vagy az A B, vagy a C D' azt teszi, hogy: 'Ha az A nem B: a C D; és ha a C nem D: az A B.'" (Mill: *A deduktív és induktív logika rendszere.* I. köt. Bp. 1874. 121. o.) — Egy viszonylag nemrégen megjelent munkában pedig a következőket olvashatjuk: „Minden szétválasztó ítéletet (S vagy P_1, vagy P_2) kifejezhetünk feltételes formában is: ha S nem P_1, akkor P_2. A második ítéletet pedig helyettesíteni lehet egy másik, ugyanolyan értelművel: ha S nem P_2, akkor P_1. És megfordítva, a feltételes ítéletet: ha A — B, akkor C — D, ki lehet fejezni az egyesítő-szétválasztó ítélet egyenértékű formájában: vagy A nem B, vagy C — D stb." *(Logika.* Bp. 1956. 171—172. o.)

E két idézetet többek között annak a megállapításunknak az illusztrálására közöltük, mely szerint a hagyományos logikában nyomát sem találjuk annak, hogy valamiképpen megindokolják a szóban forgó ítéletek egyenértékűségét. Ha netán valaki úgy vélné, hogy önkényesen kiragadott szövegekről van szó, módjában áll a megadott műveket áttanulmányozni a hiányolt indokolás megtalálása céljából.

A matematikai logikában így vélekednek: „... $\neg P \vee Q$ értéktáblázata azonos $P \rightarrow Q$ értéktáblázatával. Erről még együttes értéktáblázat készítésével is meggyőződhetünk:

1	2	3	4	5
		$\neg$ 1	3 v 2	1 → 2
P	Q	$\neg P$	$\neg P \vee Q$	$P \rightarrow Q$
i	i	h	i	i
i	h	h	h	h
h	i	i	i	i
h	h	i	i	i

Ruzsa—Urbán: *id. mű* 280. o.

A szóban forgó ítéletek eszerint azért ekvivalensek, mert értéktáblázatuk azonos. Az előbbiekben azonban már láttuk, hogy a diszjunkció matematikai felfogása kétséges. Ugyanilyen eredményre jutottunk az implikáció elemzése során is *(A kondícionális szillogizmus. Magyar Filozófiai Szemle* 1969/5. sz.). Most nézzük meg egy konkrét példán, hogy mire vezethet ez a felfogás:

1. Vagy nedves a járda, vagy esik az eső $(p \vee q)$.
2. Ha nem nedves a járda, akkor esik az eső $(\overline{p} \rightarrow q)$.

Nem tudjuk, más hogyan van vele, de a magunk részéről a 2. ítéletet furcsálljuk. Különösen akkor, ha meggondoljuk, hogy a diszjunkció komponenseinek igazságát alapul véve, a kondícionális ítéletet is igaznak kell elfogadnunk.

A fenti példát természetesen nem valamely matematikai logikai kézikönyvből vettük. Ezekben ilyesfajta példák szerepelnek (vö. Varga: *id. mű* 29. o.):

1. Ha elmégy, megharagszom.
2. Nem mégy el, vagy megharagszom.

Ebben az esetben nincs kifogásunk a 2. ítélettel szemben, amely nyilvánvalóan gondosan lett kiválasztva. De mit érünk egy olyan eljárással, amely csak bizonyos esetekben helytálló, de nem általános érvényű?

Az általunk javasolt eljárás szerint a tárgyalt ítéletek (1. $p \vee q$, 2. $\overline{p} \rightarrow q$) az alábbi értékeket veszik fel:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1.	*i*	*i*	*i*	*i*	*h*	*h*	*i/h*	*i/h*
2.	*h*	*i/h*	*h*	*i/h*	*h*	*i/h*	*h*	*i/h*

7. táblázat

A másik esetben (1. $p \rightarrow q$, 2. $\overline{p} \vee q$) pedig így alakul az értéktáblázat

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1.	*h*	*h*	*h*	*h*	*i*	*i*	*i/h*	*i/h*
2.	*i*	*i/h*	*i*	*i/h*	*i*	*i/h*	*i*	*i/h*

8. táblázat

Mindkét esetben arra az eredményre jutottunk, hogy a szóban forgó ítéletek nem ekvivalensek.

*

Rátérünk a *kiemelő diszjunktív ítélet* vizsgálatára. A csak p vagy csak q formula nyilvánvalóan kevesebb esetben lesz igaz, mint a p vagy q formula.

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
h	*i*	*i*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*

9. táblázat

Vegyük szemügyre a tagadó változatokat is:

1. Csak p vagy csak q
2. Csak p vagy csak nem q
3. Csak nem p vagy csak q
4. Csak nem p vagy csak nem q

Ezeknek a formuláknak az értékeit viszonylag könnyű megállapítani, hiszen csak azt kell szem előtt tartanunk, hogy azokban az esetekben kapunk i-t, amikor a p jelenség létezik, de ugyanakkor a q jelenség nem létezik.

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
1.	*h*	*i*	*i*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*i*	*i*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*
2.	*i*	*i*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*i*	*i*	*h*	*h*
3.	*i*	*h*	*i*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*i*	*h*	*i*	*h*
4.	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*	*i*	*i*	*h*	*h*	*i*	*i*	*h*

10. táblázat

A történeti áttekintésben találkozhattunk azzal a felfogással, hogy a diszjunktív ítéletnek teljesnek is kell lennie, mert csak így lehetséges a kölcsönös kizárás. Eszerint nem helyes például ez az ítélet: a mozdonyokat vagy szénnel, vagy olajjal fűtik, hiszen voltak fával fűtött és vannak villanyerővel hajtott vonatok. Véleményünk szerint a teljesség nem feltétele annak, hogy a komponensek kizáró viszonyban álljanak. A teljesség követelménye éppúgy a kiemelő diszjunktív ítélet korlátozását jelenti, mint a kizárás követelménye a diszjunktív ítélet korlátozását. Ezért a szóban forgó ítéleteket a konfúzió elkerülése végett teljes kiemelő diszjunktív ítéleteknek fogjuk nevezni.

A kiemelő diszjunktív ítéletet is megpróbálták visszavezetni a kondícionális ítéletre. „A kizáró-szétválasztó ítélet: S vagy csak P_1, vagy csak P_2, így is elképzelhető: ha S — P_1, akkor nem P_2 (vagy: ha S —P_2, akkor nem P_1)." *(Logika.* Id. kiad. 162. o.) Vessük össze a szóban forgó ítéletek értékeit:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1.	*h*	*i*	*i*	*h*	*h*	*h*	*h*	*h*
2.	*i*	*i*	*i*	*i*	*h*	*h*	*i/h*	*i/h*

11. táblázat

Az ekvivalencia feltételezése során ilyesfajta példát tartottak szem előtt: a vas vagy fém, vagy nem-fém — ha a vas fém, akkor nem áll, hogy nem-fém (3. diagram). De vegyük most a következő esetet: ha a víz cseppfolyós, akkor nem szilárd halmazállapotú — a víz vagy csak cseppfolyós, vagy csak szilárd halmazállapotú (4. diagram). A vélt ekvivalencia hamis általánosításon alapszik.

IV

Theophrasztosznál találkozunk először a diszjunktív szillogizmussal, amelynek két módozatát különböztette meg (Prantl: *id. mű* I. köt. 388. o.):

(1) *A* vagy *B* vagy *C*
A — *B*
A nem *C*

illetve

A vagy *B* vagy *C* vagy *D*
A — *B*
A sem *D* sem *C*

(2) *A* vagy *B* vagy *C*
A nem *B*
A — *C*

illetve

A vagy *B* vagy *C* vagy *D*
A sem *B* sem *C*
A — *D*

A hagyományos logikában az (1) formulát állítva-tagadó módozatnak (modus ponendo tollens) nevezték el. Ezt a módozatot az jellemzi, hogy az alsó tételben megállapítjuk a felső tétel valamelyik állítmányában kifejezett jelenség fennállását, a zárótételben pedig ennek következtében tagadjuk a felső tétel többi állítmányában kifejezett jelenségek fennállását, pl.:

Az alma gyümölcs vagy nem gyümölcs.
Ez az alma gyümölcs.
Tehát nem áll, hogy ez az alma nem gyümölcs.

Ha a kizáró diszjunkciót tartjuk szem előtt, amellyel a hagyományos logika foglalkozott, akkor ezt a diszjunktív szillogizmust a következőképpen formalizálhatjuk:

S vagy csak *P*, vagy csak P_1
Ez az *S* — *P*
Ez az *S* nem P_1

Elemezzük ezt a formulát. A felső tétel értékeit a 9. táblázatból ismerjük. Az alsó tétel értékeit más helyütt *(Az ítélet terjedelme. Pedagógiai Szemle* 1968/10. sz.) már megállapítottuk.

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
h	*h*	*h*	*h*	*i*	*i*	*i/h*	*i/h*

12. táblázat

Most egy olyan szillogizmus értéktáblázatát kell elkészítenünk, amelynek a felső tétele összetett, az alsó pedig egyszerű ítélet. Ezért szem előtt kell tartanunk, hogy a diagramok a felső tételt tekintve ítéletviszonyok, az

alsó tétel esetében pedig fogalomviszonyok ábrázolásaként tekintendők. Azokat az eseteket, amelyekben a felső tétel előtagjában üres, az alsó tételben pedig nem üres terminus szerepelhet (vagy megfordítva), non sequitur-nak tekintjük és a / jellel jelöljük.

Az 1—8. sorszámok a 2. táblázatban található viszonyokra vonatkoznak. A függőlegesek a szillogizmus felső tételére, a vízszintesek az alsó tételére utalnak. Mindezeket figyelembe véve a modus ponendo tollens értéktáblázata a következő:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1.	1. /	2. /	3. /	4. /	5. /	6. /	7. /	8. /
2.	9. /	10. /	11. /	12. /	13. /	14. /	15. /	16. /
3.	17. /	18. /	19. /	20. /	21. *i* *i* *i*	22. i *i* *i*	23. *i* *i/h* *i/h*	24. *i* *i/h* *i/h*
4.	25. /	26. /	27. /	28. /	29. *h* *i* *i/h*	30. *h* *i* *i/h*	31. *h* *i/h* *i/h*	32. *h* *i/h* *i/h*
5.	33. /	34. /	35. /	36. /	37. *h* *i* *h*	38. *h* *i* *h*	39. *h* *i/h* *i/h*	40. *h* *i/h* *i/h*
6.	41. /	42. /	43. /	44. /	45. *h* *i* *i/h*	46. *h* *i* *i/h*	57. *h* *i/h* *i/h*	48. *h* *i/h* *i/h*
7.	49. /	50. /	51. /	52. /	53. *h* *i* *i/h*	54. *h* *i* *i/h*	55. *h* *i/h* *i/h*	56. *h* *i/h* *i/h*
8.	57. /	58. /	59. /	60. /	61. *h* *i* *i/h*	62. *h* *i* *i/h*	63. *h* *i/h* *i/h*	64. *h* *i/h* *i/h*

13. táblázat

Az „alma" példa a 22. rekeszbe tartozik. Felső tételének első komponense létező, második komponense nem-létező összefüggést fejez ki (3. diagram). Alsó tételének alanya pedig alárendelt fogalom az állítmányhoz képest (6. diagram).

Vegyük most szemügyre a következő példát:

A Marson van növényzet vagy nincs növényzet.
A Marson van növényzet.

Tehát nem áll, hogy a Marson nincs növényzet.

Zárótételének értéke *i/h*, mivel jelenleg még nem tudjuk eldönteni, hogy az alsó tétel igaz-e vagy sem. De vajon logikai probléma-e az, hogy a Mars rendelkezik-e növényzettel? A logikát az érdekli — mondják —, hogy ha ez az itélet igaz, akkor 'a Marson nincs növényzet' tagadása szükségszerűen igaz.

Ezzel egyetértünk. Ámde a vizsgált formulában szó sincs az alsó tétel igazságáról, ezt csak hallgatólagosan beleértik. Márcsak azért sem lehet erről szó, mert a változók önmagukban véve nem igazak, ill. hamisak. A kijelentésváltozók helyébe tetszés szerinti ítéletet írhatunk. De ha ez így van, akkor a vizsgált formula nem nyújt azonosan igaz következtetést, miként ez az előbbi táblázatból leolvasható. Ha garantáljuk az alsó tétel igazságát, akkor az adott esetben szükségszerűen igaz zárótételt kapunk. Csakhogy ekkor már nem az eredeti, általános formulával van dolgunk. Az állítva-tagadó módozat képlete tehát nem nyújt elégséges alapot általános érvényű következtetés levonására.

A hagyományos logikában gyakran találkozunk ilyen példákkal:

A fák tűlevelűek vagy lombos levelűek.
Ez a fa tűlevelű.

Tehát ez a fa nem lombos levelű.

Ez a példa a 31. rekeszbe tartozik. Felső tételének mindkét komponense létező összefüggésekre vonatkozik, amelyek azonban összeegyeztethetetlenek (4. diagram). Alsó tételének alanya pedig fölérendelt fogalom az állítmányhoz képest (fák — tűlevelű fák; 7. diagram).

Nem szorul különösebb magyarázatra, hogy zárótételének értéke *i/h*. Amíg nem rendelkezünk azzal a kiegészítő információval, hogy az „ez a fa tűlevelű" ítélet igaz, addig az „ez a fa nem lombos levelű" ítélet egyaránt lehet gaz, ill. hamis.

De miért hamis a felső tétel, holott ezt a hagyományos logika igaznak tekintette? Vajon milyen meggondolás alapján? Úgy vélték, hogy a szóban forgó ítélet kizáró diszjunkció, de hallgatólagosan beleértették, hogy a komponenseiben tükröződő jelenségek ugyanabban a vonatkozásban nem állhatnak fenn. Amennyiben ez a fa tűlevelű, ugyanakkor nem lehet lombos levelű.

Emlékeztetünk arra, hogy a kizáró diszjunkció, általánosságban véve, ezt jelenti: csak *p* vagy csak *q*. Ha nem tesszük hozzá azt a megszorítást, hogy ugyanabban a vonatkozásban, akkor alapul véve, hogy mindkét komponens létező összefüggést fejez ki, a kizáró diszjunkció hamis. Külön-külön ugyanis mindkét komponens igaz: a fák (értsd: némely fa) tűlevelűek — a fák (némely fa) lombos levelűek. Hamis tehát, általában véve, az a kijelentés, hogy vagy csak az egyik, vagy csak a másik igaz. Márpedig a kizáró diszjunkció formulájában szó sincs arról, hogy csak ugyanabban a vonatkozásban szabad tekinteni őket.

A hagyományos logika nem különböztette meg egymástól az alábbi két összefüggést:

1. Csak az egyik, vagy csak a másik igaz (pl. az alma gyümölcs — az alma nem gyümölcs).

2. Amikor az egyik igaz, akkor a másik hamis (a fák tűlevelűek — a fák lombos levelűek).

Az előbbi bármely körülmények között — tehát nemcsak ugyanabban a vonatkozásban, hanem az összefüggéseket különállóknak tekintve is — fennáll. Az utóbbi azonban csak bizonyos körülmények között helytálló. Az első esetben az egyik tétel mindig hamis, a második esetben viszont csak relatíve hamis. Ezért a második összefüggés az elsőnek korlátozott változata.

Kant még a diszjunkció tagjainak számát is korlátozni akarta. „1. A diszjunkció tagjai együttvéve, egy kivételével, ennek az egynek a kontradiktorikus ellentétét alkotják. Itt tehát dichotómia áll fenn, amely szerint, ha a kettő közül az egyik igaz, akkor a másiknak hamisnak kell lennie, és megfordítva.

2. Minden diszjunktív értelmi következtetés tehát, amely kettőnél több diszjunkciós tagból tevődik össze, tulajdonképpen *poliszillogisztikus*. Ugyanis minden igaz diszjunkció csak *kéttagú* (bimembris) lehet és a logikai felosztás is *kéttagú;* de az *alfelosztás tagjait* (membra subdividentia) a rövidség kedvéért a *felosztás tagjai* alá rendeljük." (Kant: *Logik.* Berlin 1869. 143—144. o.) Nem szorul különösebb magyarázatra, hogy Kant a diszjunkciót anélkül, hogy előbb általánosságban vizsgálta volna, közvetlenül a dichotomikus felosztásra igyekezett korlátozni.

Éppen az említett korlátozásokat tartották szűknek azok a logikusok, akik a megengedő diszjunkció elfogadása mellett törtek lándzsát. Nem tekintették ugyanis a diszjunkció elengedhetetlen követelményének, hogy az egyik komponens mindig hamis legyen. Ha a szóban forgó felső tételt diszjunktív ítéletnek tekintjük (jelző nélkül), akkor igaznak minősül. Meg kell tehát szüntetni azt az ellentmondást, hogy „a fák tűlevelűek vagy lombos levelűek" típusú ítéletet kizáró diszjunkciónak, és ugyanakkor igaznak fogjuk fel.

Evégett az állítva-tagadó módozat felső tételét diszjunktív ítéletnek tekintjük. Az így értelmezett módozat értéktáblázatát nem szükséges teljes egészében leírnunk, mivel csak négy esetben — ezekben is csupán a felső tétel értékét illetően — tér el a 13. táblázattól:

29.	30.	31.	32.
i	*i*	*i*	*i*
i	*i*	*i/h*	*i/h*
i/h	*i/h*	*i/h*	*i/h*

A tagadva-állító módozatra — mutatis mutandis — az előbbi megállapítások érvényesek.

V

A *kondícionális-diszjunktív szillogizmusban* az egyik előzmény két vagy több kondícionális ítéletből áll, a másik előzmény és a zárótétel közül pedig legalább az egyik diszjunktív ítélet. A kondícionális ítéletek számától függően megkülönböztetünk dilemmát, trilemmát és polilemmát.

A dilemmát feltehetően már a sztoikusok ismerték, de csak a római rétoroknál került sor logikai elemzésére (vö. Prantl: *id. mű* I. köt. 510. o.). A hagyományos logika felfogását a következőkben foglalhatjuk össze. A kondícionális-diszjunktív szillogizmusnak két fő fajtája van: az egyszerű és az összetett módozat. Az egyszerű módozatban a kondícionális ítéletek következményei azonosak, pl.:

Ha a tőkések meghosszabbítják a munkanapot, akkor növekszik a profitjuk, ha pedig csökkentik a szükséges munkaidőt, akkor is növekszik a profitjuk.

A tőkések vagy meghosszabbítják a munkanapot, vagy csökkentik a szükséges munkaidőt.

Mindegyik esetben növekszik a profitjuk.

Logikai képlete:

Ha $S - P$, akkor $S_1 - P_1$, ha $S_2 - P_2$, akkor $S_1 - P_1$
Vagy $S - P$, vagy $S_2 - P_2$

Tehát mindenképpen $S_1 - P_1$

Az egyszerű állító módozatban az alsó tétel diszjunktív, a zárótétel pedig kategorikus ítélet. Az egyszerű tagadó módozatban fordított a helyzet:

Ha $S - P$, akkor $S_1 - P_1$, ha $S_2 - P_2$, akkor $S_1 - P_1$
De S_1 nem P_1

Tehát sem $S - P$, sem $S_2 - P_2$

A kondícionális-diszjunktív szillogizmus összetett formáját az jellemzi, hogy a kondícionális ítéletek következményei különbözők. Ebben a szillogizmusban az alsó és a zárótétel egyaránt diszjunktív ítélet, pl.:

Ha a diák a vizsga előtti éjszakán tanul, akkor fáradt lesz a vizsgán, ha pedig nem tanul, akkor készületlenül fog elmenni.
A diák vagy tanulni fog a vizsga előtti éjszakán, vagy nem fog tanulni.

Tehát vagy fáradt lesz a vizsgán, vagy készületlenül fog elmenni.

Képlete:

Ha $S - P$, akkor $S_1 - P_1$, ha $S_2 - P_2$, akkor $S_3 - P_3$
Vagy $S - P$, vagy $S_2 - P_2$

Tehát vagy $S_1 - P_1$, vagy $S_3 - P_3$

Már az ókorban számos olyan példát tudtak felhozni, amelyek kétségessé tették az említett formulák általános érvényűségét. Lássunk egyet ezek közül. Prótagorasz elvállalta egy Euathlosz nevű ifjú tanítását azzal a feltétellel, hogy a tanítvány a tandíj felét akkor fogja kifizetni, ha a tanítás befejeződött, másik felét pedig akkor, amikor megnyerte az első perét. Euathlosz miután kitanult és kifizette a tandíj felét, a másik felét arra való hivatkozással nem akarta kifizetni, hogy elment a kedve az ügyvédi foglalkozástól és nem fog pert vállalni. Márpedig a megállapodás értelmében csak akkor köteles kifizetni a tandíj másik felét, ha megnyerte első perét.

Prótagorasz ekkor beperelte tanítványát a következő meggondolással: ha megnyeri a pert, akkor a bíróság megítéli neki a követelt összeget, ha elveszti a pert, akkor tanítványa megnyerte az első perét, tehát a megállapodás értelmében fizetni köteles.

A tanítvány — vállalva saját védelmét — így érvelt: ha megnyerem a pert, akkor ez azt jelenti, hogy a bíróság elutasítja Prótagorasz követelését, ha elveszítem a pert, akkor a megállapodás értelmében nem vagyok köteles fizetni.

Gellius e történet leírását a következőképpen fejezte be: „Akkor a bírák, arra a véleményre jutva, hogy a két fél részéről kifejtett érvek megfoghatatlanok és kibogozhatatlanok, s hogy ne hozzanak olyan ítéletet, amely — akár-

melyik fél javára dönt is — önmagánál fogva újra vitássá válik, nem hoztak ítéletet, és a tárgyalást beláthatatlan időre elhalasztották." (Gellius: *Attikai éjszakák*. Bp. 1968. 67. o.)

A logika története során kialakult magyarázatok főképpen annak kimutatására irányultak, hogy ebben a dilemmában valamilyen logikai hiba van. Ha ezt kiküszöböljük, akkor a dilemma megoldhatóvá válik, mégpedig úgy, hogy az ügyvédnek meg kell kapnia a tandíj másik felét. Egyes nézetek szerint például a hiba abból ered, hogy az eredeti megállapodás nem volt teljes diszjunktív ítélet. Csak az a két lehetőség szerepelt benne, hogy Euathlosz vagy megnyeri, vagy elveszti az első perét. Kimaradt az a lehetőség, hogy Euathlosz nem akar ügyvéd lenni, tehát nem vállal pert.

A teljesség azonban még így sincs biztosítva. Hiszen a fiatalember a tanfolyam elvégzése után pert indíthatott volna az ügyvéd ellen azon a címen, hogy nem tanította lelkiismeretesen, s ezért mentsék fel a tandíjfizetés kötelezettsége alól. De vajon a teljesség követelményének kielégítése megoldja-e a problémát?

E kérdés megválaszolásakor mindenekelőtt arra kell emlékeztetnünk, hogy a hagyományos logikában a diszjunkciót kizáró értelemben fogták fel. Ez azt jelentette, hogy a diszjunkció akkor helyes, ha csak az egyik vagy csak a másik komponense igaz. A kondícionális-diszjunktív szillogizmusban azonban, mint a „diák"-példában láthattuk, a zárótételben olyan diszjunkciót is kaphatunk, amelynek elő- és utótagja egyaránt igaz. Ennek figyelmeztetésül kellett volna szolgálnia ahhoz, hogy a diszjunkció hagyományos értelmezése szűkkörű. Ennek a felfogásnak a korrigálása helyett azonban arra törekedtek, hogy a dilemma esetében is érvényesítsék a kizárás elvét. Ezért az „ügyvéd"-példát illetően arra kerestek választ, hogy Euathlosznak meg kell-e fizetnie a tandíjat vagy sem.

E kérdésfeltevés megvizsgálása céljából írjuk fel a dilemmát explicit formában:

Ha az ügyvéd megnyeri a pert, akkor megkapja a tandíj másik felét, ha pedig nem nyeri meg a pert, akkor megkapja a tandíj másik felét.
Az ügyvéd megnyeri a pert, vagy nem nyeri meg a pert.

Az ügyvéd megkapja a tandíj másik felét.

Világosan kitűnik, hogy a kondícionális ítéletek alapjai negálják egymást (megnyeri — nem nyeri meg). Márpedig egymásnak ellentmondó alapokból nem adódhat egyaránt szükségszerűen ugyanaz a következmény. Ha a per megnyeréséből szükségszerűen következik a tandíj megfizetése, akkor elvesztéséből nem adódhat szükségszerűen, és megfordítva. Nincs kizárva annak a lehetősége, hogy az ügyvéd akár megnyeri, akár elveszti a pert, megkapja a pénzét, de ki van zárva az, hogy mindkét esetben szükségszerűen jusson hozzá.

E fejtegetések áttekintésének megkönnyítése céljából vegyünk egy egyszerűbb példát:

Ha esik az eső, akkor a járda nedves lesz, ha pedig nem esik az eső, akkor a járda nedves lesz.
Vagy esik az eső, vagy nem esik az eső.

A járda nedves lesz.

A járda nedves lehet abban az esetben is, ha esik az eső, meg akkor is, ha nem esik az eső. Az előbbi esetben a szóban forgó alapból szükségszerűen adódik a következmény. Az utóbbi esetben azonban nem azért lesz nedves a járda, mert nem esett az eső, hanem valami más okból kifolyólag (pl. locsolták az utcát).

Az eddigiek során csupán annak kimutatására törekedtünk, hogyha a kondícionális ítéletek alapjai ellentmondási viszonyban vannak, akkor nem adódhat egyaránt szükségszerűen ugyanaz a következmény. Ugyanakkor hallgatólagosan feltételeztük, hogy legalább az egyik esetben szükségszerű összefüggés van az alap és a következmény között, pl. ha az ügyvéd megnyeri a pert, akkor megkapja a tandíj másik felét. De vajon helytálló-e ez a feltételezés? Erre a kérdésre nemmel kell válaszolnunk, ugyanis előfordulhat, hogy a tanítvány a pert követően meghal, s így hiába nyerte meg az ügyvéd a pert, mégsem fogja megkapni a pénzét.

Abban az esetben például, ha a fény prizmán halad át, akkor megtörik, szükségszerű összefüggés van az előtag és az utótag között. A per megnyerése azonban még nem nyújt feltétlen garanciát az ügyvédnek arra, hogy követelését érvényesíteni tudja. Következésképpen előfordulhat, hogy akár nyer, akár veszít, nem lát pénzt. Arra a kérdésre tehát, hogy az ifjúnak meg kell-e fizetnie a tandíj másik felét vagy sem, így válaszolhatunk: egyik esetben sem áll fenn az, hogy *kell*. Az adott feltételek között nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy milyen következmény adódik. Mindkét esetben lehetséges, hogy a fiatalember fizetni fog, de az is lehetséges, hogy nem fog fizetni.

A dilemma zárótétele akkor feltétlenül igaz, ha a kondícionális ítéletekben legalábbis: 1. szükségszerű összefüggés van az alap és a következmény között, 2. a következmények összeegyeztethetetlenségi viszonyban vannak, pl.:

Ha valamely folyó beltengerbe ömlik, akkor deltatorkolata van, ha pedig nem beltengerbe ömlik, akkor tölcsértorkolata van.
A Duna vagy beltengerbe ömlik, vagy nem beltengerbe ömlik.

Tehát a Dunának vagy delta-, vagy tölcsértorkolata van.

Ezek után térjünk vissza a kondícionális-diszjunktív szillogizmus formulájához:

Ha p, akkor q, ha r, akkor s
Vagy p, vagy r

Vagy q, vagy s

Tekintve, hogy a változók helyébe tetszés szerinti ítéleteket írhatunk, ez a formula nem általános érvényű. Zárótétele egyaránt lehet igaz, ill. hamis. Érthető tehát, hogy ennek a formulának az alapján nem lehet eldönteni a szóban forgó szillogizmus helyességét. Ezzel kapcsolatos Jevonsnak a következő megjegyzése: „A dilemmás érvelések azonban gyakrabban tévesek, mint nem, mert ritkán lehet olyan példákat találni, amelyekben két eshetőség kimeríti az összes lehető eseteket, hacsak az egyik nem egyszerű tagadása a másiknak, a harmadik eset kizárása elvének megfelelően. Így ha azt akarnók következtetni, hogy 'ha valamely gyerek szeret tanulni, akkor nem kell biztatni, és ha idegenkedik a tanulástól, semmiféle biztatásnak nem lesz semmi eredménye, de mivel vagy szeret tanulni, vagy idegenkedik tőle, a biztatás vagy felesle-

ges, vagy haszontalan', kézzelfoghatólag helytelenül választjuk a szétválasztó altételt. A tanulás szeretése vagy a tőle való idegenkedés nem az egyedül lehetséges két eshetőség, mert lehetnek egyesek, akik nem szeretnek ugyan tanulni, de nem is idegenkednek tőle, és ezekkel szemben kívánatos lehet az ösztönzés jutalmak alakjában. Majdnem mindent bebizonyíthatnánk, ha szabad volna így kiválogatni a nekünk megfelelő lehetőségeket és csak ezekből következtethetnénk." (Jevons: *id. mű.* Bp. 1911. 114. o.)

De miért lenne téves ez a következtetés? Vajon azért-e, mert a logikusok olyan következtetéseket fogadnak el helyeseknek, amelyeknek a zárótétele szükségszerűen igaz? Véleményünk szerint ez szűk kritérium. Helyes a következtetés akkor, ha meg tudjuk mondani, hogy az adott előzményekből kiindulva a zárótételnek milyen lesz az értéke. Vegyük például ezt a régi dilemmát. A krokodil elrabolja egy anya gyerekét. Csak azzal a feltétellel hajlandó visszaadni, ha az anya igazat válaszol arra a kérdésre, hogy vissza fogom-e adni a gyereket. Az anya ezt válaszolja: nem fogod visszaadni a gyereket. A krokodil ekkor így szól: ha igazat mondtál, akkor nem adom vissza a gyereket, mert ha visszaadnám, akkor nem lenne igaz, amit mondtál. Ha pedig nem mondtál igazat, akkor nem adom vissza a gyereket, mert nem tettél eleget annak a feltételnek, hogy igazat mondasz. Tehát semmiképpen sem adhatom vissza a gyerekedet.

Az anya erre így válaszolt: ha igazat mondtam, akkor megállapodásunk szerint vissza kell adnod. Ha pedig nem mondtam igazat, akkor azért kell visszaadnod a gyereket, mert ha nem adnád vissza, akkor igaz lenne, amit mondtam.

Ha ezt a következtetést abból a szempontból vizsgáljuk, hogy konklúziója szükségszerűen igaz-e, akkor tévesnek kell tekintenünk. Ha viszont azt mondjuk, hogy zárótételének (a krokodilus visszaadja a gyereket vagy nem adja vissza) értéke *i/h*, akkor helyesen állapítottuk meg, hogy az adott előzményekből mi következik.

Amikor a logikai irodalomban a *szofizmákat* tárgyalják, akkor gyakran dilemmákat hoznak fel példáknak. Ezek a következtetések ugyanis — a szokványos kritérium értelmében — csak látszólag helyesek. Az „ügyvéd", a „krokodilus" stb. valóban szofizmák, ha úgy tüntetik fel, mintha az előbbiekben megjelölt 1. és 2. feltétel garantálva lenne. Ha azonban ezt nem teszik, hanem arra a kérdésre keresnek választ, hogy a megadott előzményekből milyen zárótétel adódik, akkor az említett példákat nem tekinthetjük szofizmáknak.

Következésképpen Jevonsnak és másoknak azzal a véleményével sem érthetünk egyet, hogy a problémát a diszjunkció teljessé tételével kell megoldani. Ez egyrészt kevés lenne (nincs garantálva az 1. feltétel), másrészt a helyesség régi kritériumának spanyolcsizmájába kényszerítené a dilemmát. A megoldást abban látjuk, hogy figyelembe kell vennünk a komponensek viszonyait. Helykímélés végett nem közöljük a kondícionális-diszjunktív szillogizmus értéktáblázatát. A keret amúgyis adva van a 13. táblázatban. Ha ebbe behelyettesítjük az előzmények megfelelő értékeit, akkor megkapjuk a zárótételek értékeit.

A szerzőnek a logikai viszonyok felhasználásáról eddig az alábbi cikkei jelentek meg:

A megfordítás hagyományos felfogásának bírálata. MM Tájékoztató 1968/1. sz.

A logikai négyzeten alapuló következtetések. Magyar Filozófiai Szemle 1968/2. sz.

A közvetlen következtetések rendszere. Uo. 1968/4. sz.
A kategorikus szillogizmus első alakzatáról. Uo. 1968/5. sz.
Az ítélet terjedelme. Pedagógiai Szemle 1968/10. sz.
A negyedik alakzat. MM Tájékoztató 1968/6. sz.
A kondicionális szillogizmus. Magyar Filozófiai Szemle 1969/5. sz.
Létezés és logika. MM Tájékoztató 1969/6. sz.

THE DISJUNCTIVE SYLLOGISM

Gy. Tamás

There is a widespread opinion according to which the inclusive resp. interrogative disjunctions are co-ordinated to one another. The author considers these operations as located on different levels of abstraction. The inclusive disjunction (p or q) expresses the incompatibility of the components. The exclusive disjunction states, in addition, that the given phenomena cannot exist together. The exclusive disjunction is an emphatic proposition (either only p or only q).

The author defines the values of disjunctive truths, contrary to mathematical logic, not on basis of the value of components but on that of the relationship of components. Starting from this principle, modalities of disjunctive syllogism are analysed. The last part of the paper deals with the conditional-disjunctive syllogism.

ДИСЪЮНКТИВНЫЙ СИЛЛОГИЗМ

Д. Тамаш

Широко распространено мнение, согласно которому разрешающая, соответственно вопросительная дисъюнкции равноценны друг другу. По мнению автора, эти операции располагаются на различных уровнях абстракции. Разрешающая дисъюнкция (p или q) выражает то, что компоненты не согласуются друг с другом. Исключающая дисъюнкция, идя дальше, является заявлением, что данные явления не могут находиться рядом друг с другом. Исключающая дисъюнкция — избирательное суждение (или только p или только q).

Ценность дисъюнктивных суждений автор, в отличие от математической логики, определяет не на основе ценности компонентов, а на основе их отношения друг к другу. Исходя из этого он анализирует модальности дисъюнктивных силлогизмов. Заключительная часть статьи занимается кондиционально-дисъюнктивным силлогизмом.

Marxista fejlődésem: 1918—1930*

LUKÁCS GYÖRGY

Egy régebbi önéletrajzi vázlatomban (1933) így neveztem korai fejlődésemet: utam Marxhoz. Az e kötetben foglalt írások a marxizmus elsajátításának tulajdonképpeni tanulóéveit jelzik fejlődésemben. Amikor most e kötetben összegyűjtve kiadom e korszak (1918—1930) legfontosabb dokumentumait, mindenekelőtt ezt a kísérlet-jellegüket akarom hangsúlyozni, és semmiképpen sem kívánok nekik időszerűséget tulajdonítani az igazi marxizmusért folyó mai küzdelemben. Manapság ugyanis, amikor roppant bizonytalanság uralkodik abban a kérdésben, hogy mit kell a marxizmus lényegi, maradandó tartalmának, megmaradó módszerének tekinteni, az intellektuális tisztesség megköveteli ezt a világos különbségtételt. Másfelől viszont a marxizmus helyes megragadására tett kísérleteknek, ha kellően kritikai viszonyt alakítunk ki hozzájuk, ma is lehet bizonyos dokumentáris jelentőségük. Az itt összegyűjtött írások ilyenképpen nemcsak az én személyes fejlődésem szellemi lépcsőfokait világítják meg, hanem egyben felmutatják az általános útnak olyan állomásait, amelyeknek, kellő kritikai távlatból tekintve, alkalmasint némi jelentőséget lehet tulajdonítani a mai helyzet megértése és az abból való továbbhaladás szempontjából is.

A marxizmussal kapcsolatban 1918 körül elfoglalt álláspontomat természetesen nem tudom helyesen jellemezni anélkül, hogy röviden ne utalnék az előtörténetére. Mint a fent idézett önéletrajzi vázlatban is kiemelem, már gimnazista koromban olvastam egyet-mást Marxtól. Később, 1908 körül, a *Tőké*-t is átvettem, hogy szociológiai alapvetést találjak a modern drámáról írt monográfiámhoz. Akkori érdeklődésem ugyanis a „szociológus" Marxnak szólt, akire egy messzemenően Simmel és Max Weber által meghatározott módszertani szemüvegen át tekintettem. Az első világháború idején újrakezdtem Marx-tanulmányaimat, ám ezúttal már általános filozófiai érdeklődés vezetett: túlnyomóan már nem kortárs szellemtudósok befolyásoltak, hanem Hegel. Persze ez a hegeli hatás is erősen felemás volt. Egyrészt Kierkegaard játszott számottevő szerepet ifjúkori fejlődésemben; olyannyira, hogy a háború előtti utolsó években Heidelbergben monografikus tanulmányt akartam írni Kierkegaard Hegel-kritikájáról. Másrészt társadalmi-politikai nézeteim ellentmondásossága szellemi kapcsolatba hozott a szindikalizmussal, mindenekelőtt G. Sorel filozófiájával. Túl akartam menni a polgári radikalizmuson, a szociáldemokrata elmélet (mindenekelőtt Kautskyé) azonban taszított. Szabó Ervin, a szociáldemokrácia magyar baloldali szellemi

* Ez a tanulmány először íródott Lukács György Művei német nyelvű kiadásának (Luchterhand Verlag) II. kötetéhez.

ellenzékének vezetője hívta fel a figyelmet Sorelra. Ehhez járult, hogy a háború alatt megismerkedtem Rosa Luxemburg műveivel. Mindebből egy belsőleg ellentmondásos elméleti amalgám keletkezett, amely döntő hatást gyakorolt gondolkozásomra a háború idején és a háború utáni első években.

Azt hiszem, ha valaki e korszak éles ellentmondásait „szellemtudományos" módon mindenkor közös nevezőre hozza és szerves, immanensen szellemi fejlődést konstruál bele, akkor eltávolodik a ténybeli igazságtól. Hiszen ha már Faustnak szabad volt két lelket rejtenie kebelében, miért ne lehessen egy különben normális embernél, aki azonban egy világválság közepette éppen átmegy az egyik osztályból a másikba, ellentett szellemi tendenciákat megállapítani, amelyek egyidejűleg ellentmondásosan funkcionálnak? Én magam legalábbis úgy találom — amennyire képes vagyok ezeket az éveket felidézni —, hogy akkori gondolatvilágomban egyidejű tendenciaként jelentkezik egyfelől a marxizmus elsajátítása, egy politikai aktivizálódás, és másfelől az, hogy egyre intenzívebbé válnak a tisztán idealisztikus etikai kérdésfeltevések. Akkori cikkeim elolvasása csak megerősítheti, hogy fennáll az éles ellentéteknek ez az egyidejűsége. Ha ez időbeli, nem túl nagyszámú és nem túl jelentős irodalmi jellegű dolgozataimra gondolok, úgy látom, hogy ezek agresszív és paradox idealizmus dolgában gyakran túl is tesznek korábbi munkáimon. Egyidejűleg azonban feltartóztathatatlanul előrehalad a marxizmus elsajátításának folyamata is. Ha mármost ebben a diszharmonikus dualizmusban látom ezen éveim szellemi jellegzetességének alapvonalát, ebből ne következtessünk egy ellentett végletre, valami fekete—fehér festészetre, mintha ennek az ellentmondásosságnak a dinamikáját kimerítené a forradalmi jónak a harca a rossz polgári maradványok ellen. Az átmenet az egyik osztályból a vele sajátosan ellenséges másikba sokkal bonyolultabb folyamat ennél. Amellett visszapillantva megállapíthatom önmagamnál, hogy Hegelre orientáltságom, etikai idealizmusom — valamennyi romantikus antikapitalista elemével egyetemben — egy s más pozitívat is hozott az e válságból megszületett világképembe. Természetesen csak miután mint uralkodó vagy akár társuralkodó tendenciákat már meghaladtam őket, miután — messzemenően, alapvetően módosítva — egy új, immár egységes világkép elemeivé váltak. Sőt, talán ez itt a helyénvaló alkalom, hogy megállapítsam: még a tőkés világgal való intim ismeretségem is részleges pozitívumként került bele az új szintézisbe. Sohasem estem abba a hibába, amelyet sok munkásnál, kispolgári értelmiséginél gyakran megfigyelhettem: hogy a tőkés világ végső soron mégiscsak imponál nekik. A kapitalizmusbeli élettel szemben érzett, fiúkoromból származó megvető gyűlöletem megóvott engem ettől.

A zavarosság azonban nem mindig káosz. Vannak tendenciái, melyek a belső ellentmondásokat olykor időlegesen erősíthetik ugyan, de végső fokon mégis az ellentmondások kiérlelő tisztázása irányában hatnak. Így az etika a gyakorlat, a tett és ezzel a politika felé hajtott. A politika pedig a gazdaságtan felé, ami elméleti elmélyüléshez, tehát végső fokon a marxizmus filozófiájához vezetett. Természetesen tendenciákról van szó, amelyek csak lassan és egyenlőtlenül szoktak kibontakozni. Egy ilyen irányú tájékozódásom már a háború alatt, az orosz forradalom kitörése után kezdett mutatkozni. A *Theorie des Romans*, mint azt az új kiadás előszavában leírtam, még az általános kétségbeesés állapotában keletkezett; nem csoda, hogy a jelen, fichtei módra, mint a kiteljesedett bűnösség állapota jelent meg benne, hogy a kitekintés, a kiút tisztán légies-utopikus jelleget kapott. Csak az orosz forradalommal nyílt

meg számomra is magában a valóságban egy jövő-perspektíva; már a cárizmus megdöntésével, és végképp a kapitalizmuséval. Nagyon kevés és nagyon megbízhatatlan ismereteink voltak akkoriban a tényekről és elvekről, ennek ellenére láttuk, hogy — végre! végre! — megnyílt egy út az emberiség előtt, amely kivezet a háborúból és a kapitalizmusból. Persze erről a lelkesültségről szólva se szépítsük meg a múltat. Én is — s itt tisztán a saját ügyemben beszélek — átéltem egy rövid átmenetet: a végérvényes, végérvényesen helyes elhatározás előtt utolsó ingadozás során múlékony kísérletet tettem egy elvontízetlen érvekkel ékített félresikerült szellemi kozmetikázásra. Ám az elhatározást mégsem lehetett feltartóztatni. *Taktika és etika* című kis dolgozatom mutatja az elhatározás belső, emberi indítékait.

A magyar Tanácsköztársaság alatt és előkészítése idején létrejött néhány írásról nem kell túl sokat szólnom. Mi mindannyian — én is, sőt talán mindenekelőtt én — szellemileg igen kevéssé voltunk felkészülve a nagy feladatokkal való megbirkózásra; a lelkesedés próbálta, jól-rosszul, pótolni a tudást és a tapasztalatot. Csak azt az egyetlen, itt igen fontos tényt említem: alig ismertük Lenin forradalom-elméletét, a marxizmus lényeges lenini továbbvitelét ezen a területen. Csak kevés számú lefordított cikkhez és brosurához férhettünk hozzá annak idején, az orosz forradalom résztvevői pedig részben csekély elméleti hajlandóságúak voltak (mint Szamuely), részben gondolatilag alapvetően az orosz baloldali ellenzék befolyása alatt álltak (mint Kun Béla). Csak a bécsi emigrációban ismerkedhettem meg alaposabban Leninnel, a teoretikussal. Ilyenformán az akkori gondolkodásomban szintén van egy ellentétes dualizmus. Egyrészt nem tudtam elvileg helyesen állást foglalni az akkori politika bizonyos végzetesen opportunista alaphibáival, így az agrárkérdés tisztán szociáldemokrata megoldásával szemben. Másrészt saját gondolati áramlataim a kultúrpolitika területén elvont utopikus irányban hajtottak. Ma, csaknem egy fél évszázad elteltével, csodálkozom azon, hogy mégis viszonylag nem kevés folytathatót sikerült e területen életre hívnunk. (Hogy az elmélet területén maradjak, megjegyzem, hogy a *Mi az ortodox marxizmus?* és *A történelmi materializmus funkcióváltozása* című írásaim már ebben az időszakban kapták meg első megfogalmazásukat. A *Geschichte und Klassenbewusstsein* számára átdolgoztam ugyan őket, de alapvető irányzatuk tekintetében mit sem változtattam rajtuk.)

A bécsi emigrációval mindenekelőtt egy tanulási időszak vette kezdetét. Ez elsősorban a Lenin műveivel való megismerkedésre vonatkozik. Olyan tanulás volt ez persze, amely egy pillanatra sem vált külön a forradalmi tevékenységtől. A feladat mindenekelőtt az volt, hogy helyreállítsuk a magyarországi forradalmi munkásmozgalom folytonosságát; hogy olyan jelszavakat és lépéseket dolgozzunk ki, amelyek alkalmasnak látszanak arra, hogy e mozgalom arculatát a fehérterror alatt is megőrizzék és továbbfejlesszék; hogy elhárítsuk a diktatúrára szórt — akár tisztán reakciós, akár szociáldemokrata — rágalmakat, és egyszersmind hozzáfogjunk a proletárdiktatúra marxista önbírálatához. Emellett Bécsben belekerültünk a nemzetközi forradalmi mozgalom áramába. A magyar emigráció akkoriban talán a legnagyobb létszámú és legmegosztottabb emigráció volt, de korántsem az egyetlen. A balkáni országokból és Lengyelországból sokan éltek átmenetileg vagy tartósan emigránsként Bécsben; azonfelül Bécs nemzetközi átmenőállomás is volt, ahol szakadatlan érintkezésbe kerültünk német, francia, olasz stb. kommunistákkal. Nem csoda hát, hogy ilyen körülmények között létrejöhetett a *Kommunismus*

folyóirat, amely egy időre a III. Internacionálé ultrabaloldali áramlatainak egyik fő szócsöve vált. Osztrák kommunistákon, magyar és lengyel emigránsokon kívül — ezek adták a belső stábot és az állandó munkatársi gárdát — törekvéseivel rokonszenveztek olyan olasz ultrabaloldaliak, mint Bordiga, Terracini, hollandok, mint Pannekoek és Roland Holst stb.

Fejlődési tendenciáimnak ez a dualizmusa, amelyről már beszéltem, ezek között a körülmények között nemcsak elérte tetőpontját, hanem egyben figyelemreméltó, elméletileg-gyakorlatilag új, megkettőződött kikristályosodási formát is kapott. Mint a *Kommunismus* belső kollektivájának tagja élénk részt vettem egy „baloldali" politikai-elméleti vonal kidolgozásában. Ez a vonal azon az akkoriban még igen eleven hiten nyugodott, hogy a nagy forradalmi hullám — amely az egész világot, de legalábbis egész Európát rövid időn belül el fogja vezetni a szocializmushoz — korántsem ült el a finnországi, magyarországi és müncheni vereségekkel. Az olyan események, mint a Kapp-puccs, az olaszországi gyármegszállások, a lengyel—szovjet háború, sőt a márciusi akció, megerősítették bennünk azt a meggyőződést, hogy a világforradalom gyorsan közeledik, hogy hamarosan sor kerül az egész kultúrvilág totális átalakítására. Persze, ha a húszas évek elején szektarianizmusról beszélünk, nem szabad annak a sztálini praxisban kibontakozott válfajára gondolnunk. Ez utóbbi mindenekelőtt az adott hatalmi viszonyokat akarja minden reformmal szemben megvédelmezni, tehát céljaiban konzervatív, módszereiben bürokratikus jellegű. A húszas évek szektarianizmusának ellenben messianisztikus-utopikus célkitűzései voltak, módszereinek pedig élesen antibürokratikus tendenciák szolgáltak alapul. E kétféle szektarianizmusnak tehát csak a neve közös; belsőleg éles ellentéteket képviselnek. (Az is tény persze, hogy a III. Internacionáléban már annak idején meghonosítottak bürokratikus szokásokat Zinovjev és tanítványai, mint ahogy tény az is, hogy a beteg Lenin utolsó éveit az a gond töltötte be, hogyan lehetne a szovjetköztársaság növekvő, spontánul keletkező bürokratizálódását a proletárdemokrácia alapzatáról leküzdeni. De e téren is látható a mai és az akkori szektások közötti ellentétesség. A magyar párt szervezeti kérdéseiről írt cikkem a Zinovjev-tanítvány Kun Béla elmélete és gyakorlata ellen irányul.)

Folyóiratunk azzal akarta szolgálni a messianista szektarianizmust, hogy minden kérdésben a legeslegradikálisabb módszereket dolgozta ki, hogy minden területen teljes-tökéletes szakítást hirdetett a polgári világból származó valamennyi intézménnyel, életformával stb. Ezzel akartuk magasabb színvonalra fejleszteni a hamisítatlan osztálytudatot az élcsapatban, a kommunista pártokban, a kommunista ifjúsági szervezetekben. A polgári parlamentekben való részvétel elleni polemikus cikkem tipikus példája ennek a tendenciának. A cikk sorsa — a Lenintől kapott kritika — tette lehetővé számomra az első lépést a szektarianizmus leküzdése felé. Lenin rámutatott arra a döntő különbségre, sőt ellentétre, hogy egy intézmény világtörténelmi meghaladottságából — pl. hogy a parlament meghaladottá vált a szovjetek által — korántsem következik, hogy taktikailag el kell vetni a benne való részvételt; ellenkezőleg. Ez a kritika, amelynek helytállóságát azonnal elismertem, arra kényszerített, hogy történelmi perspektíváimat differenciáltabban és közvetettebben kapcsoljam össze a napi taktikával, s ennyiben kezdetét jelenti a nézeteimben végbement fordulatnak. Ez a fordulat azonban egy lényegében még mindig szektárius világképen belül történt meg csupán. Ez megmutatkozik egy évvel később, amikor kritikusan tekintettem ugyan a márciusi akció

egyes taktikai hibáira, egészében azonban továbbra is kritikátlan-szektárius módra helyeseltem.

Éppen itt jut élesen kifejezésre akkori politikai és filozófiai nézeteim tárgyilag is, belsőleg is ellentmondásos dualizmusa. Miközben a nemzetközi életben szabadon kiélhettem forradalmi messianizmusom egész intellektuális szenvedélyességét, a fokozatosan szervezkedő magyarországi kommunista mozgalom olyan döntések elé állított, amelyeknek általános és személyes, távlati és közvetlen következményeit folyamatosan tudomásul kellett vennem és következő döntések alapjává kellett tennem. Ilyen helyzetben voltam természetesen már a Tanácsköztársaság idején is. És az a szükségesség, hogy gondolkodásomat ne kizárólag a messianisztikus perspektívákra irányítsam, annak idején is kikényszerített egynémely realisztikus döntést mind a közoktatásügyi népbiztosságon, mind a hadosztálynál, amelynek politikai vezetése rám hárult. Most azonban a tényekkel való konfrontáció, a lenini „következő láncszem" felkutatásának kényszere hasonlíthatatlanul közvetlenebb és intenzívebb lett, mint valaha is addigi életemben. Éppen az ilyen döntések tartalmának látszólag tisztán empirikus jellege járt legmesszebbmenő következményekkel elméleti beállítottságom szempontjából. Ennek objektíve léttel-bíró szituációkra és tendenciákra kellett irányt vennie; ha tehát elvileg helyesen megalapozott elhatározásra akartam jutni, nem volt szabad az elmélkedésben megállnom a közvetlen ténybeliségnél,hanem éppenséggel folyvást ama — gyakran rejtett — közvetítések felfedezésére kellett törekednem, amelyek előidézték az ilyen szituációt, és mindenekelőtt meg kellett kísérelnem, hogy előre lássam azokat a szituációkat, amelyek a meglevőből, a későbbi gyakorlatot meghatározó módon, valószínűleg fakadni fognak. Itt tehát maga az élet diktált nekem olyan szellemi magatartást, amely igen gyakran ellentétesen szembenállt idealisztikus-utopikus, forradalmi messianizmusommal.

A dilemmát még az is erősítette, hogy a magyar párt gyakorlati vezetésében az ellenoldalon egy modern-bürokratikus fajtájú szektarizmus állott: a Zinovjev-tanítvány Kun Béla csoportja. Tisztán elméletileg elvethettem a nézeteit mint álbaloldaliakat; konkrétan csak azzal lehetett harcolni a javaslatai ellen, hogy a gyakran szerfelett prózai és a világforradalom nagy távlatával csak nagyon távoli közvetítéseken át összekapcsolható hétköznapi valóságra appellálunk. Mint oly gyakran életemben, itt is személyes szerencsém volt: a Kun elleni oppozíció élén Landler Jenő állt, olyan ember, akinek nemcsak magas fokú, mindenekelőtt gyakorlati intelligenciája volt, hanem nagy érzéke is az elméleti problémákhoz, amelyek — ha mégoly távoli közvetítéseken át is — reálisan összekapcsolódtak a forradalmi gyakorlattal, olyan ember, akinek legmélyebb belső beállítottságát a tömegek életével való bensőséges összeforrottsága határozta meg. Tiltakozása Kun bürokratikus-kalandor tervei ellen mindjárt az első pillanatban meggyőzött, és a frakcióharc kitörése után mindig az ő oldalán álltam. Nincs itt lehetőségem arra, hogy kitérjek e belső pártharcoknak akár csak a legfontosabb, gyakran elméletileg is érdekes részleteire, s csak arra akarom felhívni a figyelmet, hogy gondolkodásom módszertani kettőssége elméleti-gyakorlati kettősséggé fokozódott: a forradalom nagy nemzetközi kérdéseiben továbbra is ultrabaloldali tendenciák híve maradtam, közben pedig a magyar pártvezetés tagjaként a Kun-féle szektarianizmus elkeseredett ellenfelévé váltam. Ez különösen csattanósan mutatkozott meg 1921 tavaszán. Magyar vonalon Landler kíséretében egy energikus antiszektás politikát képviseltem, s egyidejűleg nemzetközi

téren a márciusi akció egyik elméleti híve voltam. Ezzel az ellentett tendenciák ezen egyidejűségének tetőpontjára értem. A magyar pártbeli nézeteltérések elmélyülésével, a magyarországi radikális munkásság megmozdulásának kezdeteivel természetszerűleg az én gondolkodásomban is megnövekedett az ebből fakadó elméleti tendenciák befolyásoló ereje, jóllehet e fokon még nem jutottak mindent meghatározó fölényre, bár Lenin kritikája erősen megingatta a márciusi akcióról táplált nézeteimet.

Ilyen belsőleg válságos átmeneti időben keletkezett a *Geschichte und Klassenbewusstsein*. A kötet 1922 folyamán készült el. Részben korábban keletkezett szövegek átdolgozását tartalmazta; a már említett 1919-es írásokon kívül ezekhez tartozik *Az Osztálytudatról* szóló (íródott 1920-ban). A Rosa Luxemburgról, valamint a *Legalitásról és illegalitásról* írt cikkek lényeges változtatások nélkül kerültek be a gyűjteménybe. Tehát csak két, persze döntően fontos tanulmány volt teljesen új a kötetben: az *Eldologiasodás és a proletariátus tudata* és a szervezeti kérdésekről szóló. (Az utóbbihoz előtanulmányul szolgált a közvetlenül a márciusi akció után az *Internationale* 1921. évfolyamában megjelentetett cikk: *Organisatorische Fragen der revolutionären Initiative.*) Ilyenformán a *Geschichte und Klassenbewusstsein* irodalmilag tekintve az utolsó háborús évektől kezdődő fejlődési korszakom összefoglaló lezárása. Olyan lezárás persze, amely, legalábbis részben, már magában foglalta egy a világosabb letisztultsághoz vezető átmeneti stádium bizonyos tendenciáit, habár ezek a tendenciák még nem tudtak valóságosan kibontakozni.

Az ellentett szellemi irányzatok közötti eldöntetlen harc következtében, melyben korántsem mindig beszélhetünk győztes, ill. alulmaradó tendenciákról, még ma sem könnyű feladat e könyv egységes jellemzése és értékelése. Mégis meg kell itt kísérelnem, hogy röviden kiemeljem legalább az uralkodó motívumokat. S itt mindenekelőtt szembetűnő, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* — szerzője szubjektív szándékaival semmiképp sem összhangban — objektíve olyan tendenciát képvisel a marxizmus történetében, amely a filozófiai megalapozásban, a politikai következtetésekben igen erős eltéréseket mutat fel, de — akarva vagy akaratlanul — mégis a marxizmus ontológiájának az alapzatai ellen irányul. Arra a tendenciára gondolok, amely a marxizmust kizárólagosan társadalomtannak, társadalomfilozófiának fogja fel, és a marxizmusból a természetre vonatkozólag következő állásfoglalást ignorálja vagy elveti. Már az első világháború előtt képviselték ezt az irányzatot olyan, máskülönben igen különböző orientációjú marxisták, mint Max Adler és Lunacsarszkij; napjainkban — valószínűleg nem egészen függetlenül a *Geschichte und Klassenbewusstsein* hatásától — mindenekelőtt a francia egzisztencializmusban és ennek szellemi környezetében találkozunk vele. Könyvem ebben a kérdésben nagyon határozott álláspontot foglal el: a természet társadalmi kategória, állítom különböző helyeken, és az összkoncepció arra irányul, hogy csakis a társadalomnak és a benne élő embereknek a megismerése releváns filozófiailag. Már e tendencia képviselőinek nevei mutatják, hogy nem egy tulajdonképpeni irányzatról van szó; én magam annak idején Lunacsarszkijt csak névről ismertem és Max Adlert mindig is elutasítottam mint kantiánust és szociáldemokratát. Ennek ellenére, közelebbről szemügyre véve, bizonyos közös vonásokat találunk. Egyrészt kiderül, hogy éppen a természet materialista felfogása hozza magával a polgári és szocialista világnézet valóban radikális szétválását, hogy az e komplexus előli kitérés gyengítőleg hat ezekre a filozófiai fejtegetésekre, pl. akadályozza a marxista gyakorlat-fogalom éles kidol-

gozását. Másrészt a társadalmi kategóriáknak ez a látszólagos módszertani felmagasztalása kedvezőtlenül hat vissza igazi megismerési funkcióikra; gyengíti sajátos marxista specifikumukat is, gyakran tudattalanul visszaveszi a polgári gondolkodás reális meghaladásából fakadó eredményeket.

Ebben a kritikában persze kizárólag a *Geschichte und Klassenbewusstsein*re szorítkozom, amivel semmi esetre sem akarom azt állítani, hogy ez a marxizmustól való divergencia hasonló beállítódottságú más szerzőknél kevésbé döntő szerephez jutna. Az én könyvemben azon nyomban és döntő dolgokat illetően zavart okozva visszahat magának a gazdaságnak a felfogására, amely itt természetszerűleg szükségképpen a módszertani középpontot alkotta. Kísérlet történik ugyanarra, hogy az összes ideológiai jelenségek gazdasági alapzatukból kapjanak magyarázatot, de a gazdaság mégis beszűkül, amennyiben kiesik belőle annak marxista alapkategóriája, a munka mint a társadalom természettel való anyagcseréjének közvetítője. Ez azonban természetes következménye az ilyen módszertani alapbeállítottságnak. Az folyik belőle, hogy eltűnnek a marxista világkép legfontosabb reális pillérei, és óhatatlanul híjával marad az igazi gazdasági megalapozásnak az a kísérlet, hogy a legvégletesebb radikalitással levonjuk a marxizmus legvégső forradalmi következtetéseit. Magától értetődik, hogy a természet ontológiai objektivitásának, amely ennek az anyagcserének a létszerű alapzatát alkotja, el kell tűnnie. De ezzel együtt eltűnik az a kölcsönhatás is, amely az igazán materialista módon tekintett munka és a dolgozó ember fejlődése között fennáll. Marx nagy gondolata, amely szerint még a „termelés a termelés végett" sem egyéb, mint *„az emberi termelőerők kifejlődése, tehát az emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél"*, kívül esik azon a területen, amelyet a *Geschichte und Klassenbewusstsein* át tud tekinteni. A tőkés kizsákmányolás elveszti ezt az objektíve forradalmi oldalát, és azt a tényállást, „hogy az *emberi* nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével, hogy tehát az egyéniség magasabb kifejlődése csak olyan történelmi folyamat árán vásárolható meg, amelyben az egyedeket feláldozzák, ezt nem értik meg . . ." (*Értéktöbblet-elméletek*, II. rész, Bp. 1961. 100—101. o.) Ezáltal mind a kapitalizmus ellentmondásainak, mind a proletariátus forradalmasodásának ábrázolása akaratlanul is túlnyomóan szubjektivisztikus hangsúlyokat kap.

Ez leszűkítően és torzítóan színezi a gyakorlatnak az — éppen e könyv szempontjából középponti — fogalmát is. Ennél a problémánál is Marxból akartam kiindulni, és megpróbáltam az ő fogalmait minden későbbi polgári torzítástól megtisztítani, alkalmassá tenni a jelenkor nagy forradalmi átlendülésének szükségletei számára. Mindenekelőtt azonban szilárdan állt akkor előttem az, hogy radikálisan le kell küzdeni a polgári gondolkodás pusztán kontemplatív jellegét. Így a forradalmi gyakorlat koncepciója ebben a könyvben valami éppenséggel fellengős vonást kap, amely jól megfelelt az akkori baloldali kommunizmus messianisztikus utópizmusának, de nem az igazi marxi tannak. Kortörténetileg érthető módon, polemizálva a munkásmozgalomban jelentkező polgári és opportunista nézetek ellen, amelyek valami a gyakorlattól elszigetelt, állítólag objektív, a valóságban minden gyakorlattól elszakított megismerést magasztaltak, az én — relatíve messzemenően jogosult — polémiám a kontempláció túlfeszítése és túlértékelése ellen irányult. Marx Feuerbach-kritikája még erősítette ezt a beállítottságomat. Csupán azt nem

vettem észre, hogy ha a gyakorlat-fogalomnak nincsen bázisa a valóságos gyakorlatban, a munkában mint ősformájában és modelljében, akkor túlfeszítése szükségképp átcsap idealisztikus kontemplációba. Így a proletariátus helyes és igazi osztálytudatát el akartam határolni mindenféle empirisztikus „közvéleménykutatástól" (a kifejezése persze akkor még nem volt forgalomban), és elvitathatatlan gyakorlati objektivitást akartam tulajdonítani neki. De mégis csak egy „imputált" osztálytudat („zugerechnetes" Klassenbewusstsein) megfogalmazásához tudtam eljutni. Arra gondoltam, amit Lenin a *Mi a teendő*ben úgy jellemez, hogy, ellentétben a spontánul keletkező tradeunionista tudattal, a szocialista osztálytudatot „kívülről" viszik be a munkások közé, vagyis olyan területről, „amely kívül esik a gazdasági harc körén, a munkások és a munkáltatók kölcsönös viszonya körén". (Lenin *Összes Művei*, 6. köt., Bp. 1964. 73. o.) Ami tehát nálam szubjektív szándékom szerint, Leninnél pedig egy gyakorlati mozgalomnak a társadalom totalitásán belüli igazi marxista elemzéséből adódott, az én ábrázolásomban tisztán szellemi eredménnyé és ezzel egy lényegileg kontemplatív valamivé lett. Az „imputált" tudatnak forradalmi gyakorlatba való átcsapása itt — objektíve tekintve — tisztára csodaként jelenik meg.

Az, hogy egy — önmagában véve — helyes elgondolású intenció így átcsap a szándékoltnak az ellenkezőjébe, magának a gyakorlatnak a már említett elvont-idealisztikus koncepciójából következik. Világosan megmutatkozik ez a — megint nem teljesen jogosulatlan — polémiában Engels ellen, aki a kísérletben és az iparban látja azokat a tipikus eseteket, melyekben a gyakorlat az elmélet kritériumának bizonyul. Azóta világossá vált előttem — mint az engelsi tézis nem-teljes voltának elméleti alapja —, hogy a gyakorlat területe (alapstruktúrájának változása nélkül) fejlődése folyamán nagyobbá, bonyolultabbá, közvetettebbé vált, mint a puszta munka területe, s ezért a tárgy megtermelésének puszta aktusa alapjává válhatik ugyan egy elméleti feltevés közvetlenül helyes megvalósításának, és ennyiben kritériumául szolgálhat helyességének vagy helytelenségének, de ezzel még távolról sincs megoldva az a feladat, amelyet Engels itt a közvetlen gyakorlat elé állít, ti. hogy elintézze a „megfoghatatlan magánvaló dolog" kanti tanát. Maga a munka ugyanis igen könnyen megállhat a puszta manipulációnál, és megteheti, hogy — spontánul vagy tudatosan — elsiklik a magánvaló kérdésének megoldása mellett, s ezt egészben vagy részben ignorálja. A történelem felmutat olyan eseteket, amikor gyakorlatilag helyesen cselekedtek egészen hamis elméletek alapján, ami a magánvaló meg nem ragadását jelenti az engelsi értelemben. Sőt még a kanti elmélet sem tagadja semmiképp az ilyenfajta kísérletek megismerési értékét, objektivitását, csakhogy a puszta jelenségek birodalmába utalja őket, fenntartva, hogy a magánvaló megismerhetetlen maradt. És a mai neopozitivizmus a valóságra (a magánvalóra) vonatkozó minden kérdést el akar távolítani a tudományból, a magánvalót illető minden kérdést mint „tudománytalant" elutasít, mégpedig elismerve közben a technológia és a természettudomány minden eredményét. Hogy tehát a gyakorlat elvégezhesse Engels által — helyesen — megkövetelt funkcióját, ahhoz — megmaradva gyakorlatnak, sőt átfogó gyakorlattá válva — túl kell emelkednie ezen a közvetlenségen.

Akkori meggondolásaim az engelsi megoldással szemben tehát nem voltak alaptalanok. Annál hibásabb volt az érvelésem. Teljesen helytelen volt azt állítani, hogy „a kísérlet a legtisztábban kontemplatív viszonyulásmód".

Saját leírásom cáfolja ezt a bizonyítást. Mert egy olyan állapot előállítása, amelyben a vizsgálandó természeti erők „tisztán", az objektumvilág gátló mozzanataitól, a szubjektum tévmegfigyeléseitől zavaratlanul hathatnak — ez, akárcsak maga a munka, teleologikus tételezés, persze különös fajtájú, tehát lényege szerint mégiscsak tiszta gyakorlat. Ugyanilyen helytelen volt tagadni a gyakorlatot az iparban és benne „dialektikus-történelmi értelemben a társadalmi természettörvényeknek csak objektumát, nem pedig szubjektumát" látni. Ami ebben a tételben — részlegesen, nagyon is részlegesen — helyes, az pusztán a tőkés termelés gazdasági totalitására vonatkozik. Ennek azonban semmiképp sem mond ellent, hogy az ipari termelés minden egyes aktusa nemcsak teleologikus munkaaktusok szintézise, hanem egyúttal, éppen e szintézisben, maga is teleologikus — tehát gyakorlati — aktus. Ilyen filozófiai ferdeségekben bosszulja meg magát az, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* a gazdasági jelenségek elemzése során nem a munkában, hanem csupán a fejlett árugazdaság bonyolult strukturáiban keresi a kiindulópontot. Ez eleve kilátástalanná teszi a filozófiai felemelkedést olyan döntő kérdésekhez, amilyen az elmélet vonatkozása a gyakorlathoz, a szubjektumé az objektumhoz.

Ezekben és hasonló fölöttébb problematikus kiindulópontokban mutatkozik meg a nem következetes materialista módon feldolgozott és ezért nem megszüntetve-megőrzött hegeli örökség befolyása. Megint egy középponti-elvi problémát hozok fel. Bizonnyal nagy érdeme a *Geschichte und Klassenbewusstsein*nek, hogy a totalitás kategóriájának, amelyet a szociáldemokrata opportunizmus „tudományossága" teljesen feledésbe süllyesztett, ismét kijelölte azt a középponti módszertani helyet, amellyel Marx műveiben mindig is rendelkezett. Hogy Leninnél hasonló tendenciák érvényesültek, azt annak idején nem tudtam. (A filozófiai töredékeket hat évvel a *Geschichte und Klassenbewusstsein* után tették közzé.) Míg azonban Lenin e kérdésben is valóban megújította a marxi módszert, nálam egy — hegeli — túlfeszítettség keletkezett, amennyiben a totalitás középponti módszertani helyét ellentétbe állítottam a gazdaságinak az elsőbbségével: „Nem a gazdasági motívumoknak a történelemmagyarázatban elfoglalt uralkodó helyzete különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól, hanem a totalitás nézőpontja." Ez a módszertani paradoxia még fokozódik azáltal, hogy a totalitásban láttam a forradalmi elv kategoriális hordozóját a tudományban: „A totalitás kategóriájának uralma a forradalmi elv hordozója a tudományban." *(Geschichte und Klassenbewusstsein*, 39. o.)

Kétségtelen, hogy az ilyen módszertani paradoxiák nem jelentéktelen és azonfelül sokszor progresszív szerepet játszottak a *Geschichte und Klassenbewusstsein* hatásában. Ugyanis egyrészt a hegeli dialektikára való visszanyúlások nagy csapást mértek a revizionista tradícióra; hiszen már Bernstein sub titulo „tudományosság" elsősorban azt akarta eltávolítani a marxizmusból, ami a hegeli dialektikára emlékeztet. És elméleti ellenfeleitől, mindenekelőtt Kautskytól, mi sem állt távolabb, mint a hagyomány megvédelmezése. A marxizmushoz való forradalmi visszatérés szempontjából tehát közelfekvő kötelezettség volt a marxizmus hegeli hagyományainak megújítása. A *Geschichte und Klassenbewusstsein* jelenti az akkor talán legradikálisabb kísérletet arra, hogy Marx forradalmiságát a hegeli dialektikának és Hegel módszerének megújítása és továbbvitele útján aktualizálja. A vállalkozást még időszerűbbé tette az, hogy ugyanebben az időben a polgári filozófiában mindjobban előtérbe

nyomultak olyan áramlatok, amelyek Hegel megújításával kísérleteztek. Persze ezek egyrészt sohasem tették alapjukká Hegelnek Kanttal való szakítását, másrészt Dilthey befolyása alatt arra törekedtek, hogy elméleti hidat verjenek a hegeli dialektika és a modern irracionalizmus között. Kevéssel a *Geschichte und Klassenbewusstsein* megjelenése után Kroner úgy jellemezte Hegelt, mint minden idők legnagyobb irracionalistáját, Löwith későbbi ábrázolásában pedig Marxból és Kierkegaard-ból párhuzamos jelenségek lesznek, amelyek a hegelianizmus felbomlásából fakadnak. Az ezekkel az áramlatokkal való kontraszt mutatja, mennyire időszerű volt a *Geschichte und Klassenbewusstsein* kérdésfeltevése. A radikális munkásmozgalom ideológiájának álláspontjáról azért is, mert itt háttérbe szorult Feuerbachnak Plehanov és mások által nagyon túlértékelt közvetítő szerepe Hegel és Marx között. Nyíltan csak valamivel később — évekkel megelőzve Lenin filozófiai tanulmányainak publikációját —, a Moses Hessről szóló dolgozatban mondtam ki, hogy Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódott, tárgyilag azonban ez az álláspont már a *Geschichte und Klassenbewusstsein* sok fejtegetésének is alapjául szolgál.

Lehetetlen egy ilyen szükségképpen sommás áttekintésben konkrét bírálat alá vonni a könyv egyedi vizsgálódásait, tudniillik azt, hogy hol volt a könyv Hegel-értelmezése előremutató, és hol volt zavart okozó. A mai olvasó, ha képes a kritikára, bizonyára talál egynéhány példát mindkét típusból. Az akkori hatás és az esetleges jelenkori időszerűség szempontjából azonban minden egyedi vizsgálódáson túl egyetlen problémának van döntő jelentősége: az elidegenedésnek, amelyet a könyv Marx óta először tárgyal a kapitalizmus forradalmi kritikájának középponti kérdéseként, és amelynek elmélettörténeti és módszertani gyökereit a hegeli dialektikára vezeti vissza. A probléma természetesen a levegőben volt. Néhány évvel később Heidegger *Sein und Zeit*je révén a filozófiai viták középpontjába került, és ezt a pozícióját, főképpen Sartre-nak, Sartre tanítványainak és ellenfeleinek hatása következtében, máig sem vesztette el. Mellőzhetjük itt azt a filológiai kérdést, amelyet mindenekelőtt L. Goldmann vetett fel, amikor Heidegger művében helyenként polemikus replikát látott az én — természetesen megnevezetlen — könyvemre. Az a megállapítás, hogy a probléma a levegőben volt, ma teljesen elegendő, különösen ha — ami itt nem lehetséges — behatóan elemezzük e tényállás valódi alapzatait, hogy tisztázhassuk a továbbhatását, a marxista és egzisztencialista gondolkodási motívumok keveredését, főként Franciaországban, közvetlenül a második világháború után. Prioritásoknak, „befolyásoknak" stb. itt nincs túlontúl nagy érdekességük. A fontos csak az, hogy mind polgári, mind proletár, politikailag-társadalmilag jobboldali vagy baloldali beállítottságú gondolkodók egyaránt felismerték és elismerték, hogy az ember elidegenedése középponti problémája a kornak, amelyben élünk. Így a *Geschichte und Klassenbewusstsein* mély hatást gyakorolt a fiatal intelligencia köreiben; egy egész sor jó kommunistát ismerek, akiket éppen ez nyert meg a mozgalom számára. Az a tény, hogy egy kommunista újra hozzányúlt ehhez a hegeli—marxi problémához, kétségkívül nagy szerepet játszott abban, hogy ez a könyv messze a párt határain túl is hatást gyakorolt.

Ami mármost magát a probléma kezelését illeti, ma már nem túl nehéz látni, hogy ez tisztára hegeli szellemben történt. Mindenekelőtt: végső filozófiai alapzatát a történelmi folyamatban magát realizáló azonos szubjektum-objektum alkotja. Ennek keletkezése magánál Hegelnél persze logikai-filozófiai jellegű, amennyiben az abszolút szellem legmagasabb fokának elérése

a filozófiában a külsővé-idegenné válás visszavételével, az öntudat önmagához való visszatérésével valósítja meg az azonos szubjektum-objektumot. A *Geschichte und Klassenbewusstsein*ben viszont ez a folyamat társadalmi-történelmi akar lenni, mely abban éri el tetőfokát, hogy a proletariátus az osztálytudatában ezt a fokot — a történelem azonos szubjektum-objektumává válva — megvalósítja. Ezzel úgy látszik, mintha Hegel ténylegesen „a talpára volna állítva"; úgy látszik, mintha a *Phänomenologie des Geistes* logikai-metafizikai konstrukciója létszerűen valódi megvalósulást talált volna a proletariátus létében és tudatában, ami viszont filozófiai megalapozást látszik adni a proletariátus hozta történelmi fordulatnak, annak, hogy forradalmával megalapítja az osztálynélküli társadalmat, lezárja az emberiség „előtörténetét". De több-e hát igazában az azonos szubjektum-objektum, mint tisztán metafizikai kontstrukció? Vajon egy még oly adekvát önmegismerés által, még akkor is, ha ennek bázisa a társadalmi világ adekvát megismerése, tehát egy még oly kiteljesedett öntudat által valóban létrejön-e egy azonos szubjektum-objektum? Csak pontosan fel kell tenni a kérdést ahhoz, hogy nemlegesen kelljen rá válaszolni. Mert, meglehet, a megismerés tartalma vissza van vonatkoztatva a megismerő szubjektumra, a megismerés aktusa ezzel még nem veszti el külsővé-idegenné vált jellegét. Hegel joggal vetette el éppen a *Phänomenologie des Geistes*ben az azonos szubjektum-objektum misztikus irracionalisztikus megvalósítását, Schelling „intellektuális szemléletét", és követelte a probléma filozófiailag racionális megoldását. Egészséges realitásérzéke ezt a követelést meghagyta követelésnek; legáltalánosabb világkonstrukciója e megvalósítás perspektívájában tetőzik ugyan, de rendszerén belül soha nem mutatja meg konkrétan, hogyan mehetne ez a követelés teljesedésbe. A proletariátus mint az emberiség valóságos történelmének azonos szubjektum-objektuma tehát nem materialista megvalósítás, amely meghaladná az idealisztikus gondolati konstrukciókat, hanem sokkal inkább olyasvalami, ami hegelebb Hegelnél, olyan konstrukció, amely objektíve arra pályázik, hogy gondolatilag merészebben emelkedjék minden valóság fölé, mint maga a mester.

Hegel ezen óvatosságának gondolati bázisa alapkoncepciójának túlfeszítettségében van. Mert Hegelnél jelenik meg először az elidegenedés problémája mint az ember világban elfoglalt helyzetének, világgal kapcsolatos magatartásának alapkérdése. Az elidegenedés azonban nála, a külsővé-válás terminus alatt, egyszersmind minden tárgyiság tételezése. Az azonos szubjektum-objektumnak tehát, midőn az elidegenedést megszünteti, egyszersmind meg kell szüntetnie a tárgyiságot is. Minthogy pedig a tárgy, a dolog Hegelnél csak mint az öntudat külsővé válása létezik, ennek visszavétele a szubjektumba véget vetne a tárgyi valóságnak, tehát egyáltalában a valóságnak. A *Geschichte und Klassenbewusstsein* mármost követi Hegelt annyiban, hogy egyenlővé teszi az elidegenedést a tárgyiasulással (hogy Marx *Gazdasági-filozófiai kéziratai*nak terminológiáját használjuk). Ez az alapvető és durva tévedés minden bizonnyal sokban hozzájárult a *Geschichte und Klassenbewusstsein* sikeréhez. Az elidegenedés gondolati leleplezése, mint már kifejtettük, annak idején a levegőben volt, csakhamar középponti kérdésévé vált a kultúrkritikának, amely az ember helyzetét vizsgálta a jelenkori kapitalizmusban. A polgári-filozófiai kultúrkritika számára — elég Heideggerre gondolnunk — nagyon kézenfekvő volt a társadalmi kritikát tisztán filozófiaivá szublimálni, a lényege szerint társadalmi elidegenedésből örök „condition humaine"-t csinálni, hogy egy később keletkezett terminust használjunk. Világos, hogy a *Geschichte und*

*Klassenbewusstsein*nek ez az ábrázolásmódja, ha mást, sőt ellenkezőt célzott is, elébe sietett az ilyen beállításoknak. A tárgyiasulással azonosított elidegenedés társadalmi kategóriaként volt ugyan elgondolva — hiszen a szocializmusra hárult az elidegenedés megszüntetése —, de az osztálytársadalmakbeli megszüntethetetlen egzisztenciája és elsősorban a filozófiai megalapozása mindamellett a „condition humaine"-hez közelítette.

Ez éppen az ellentett alapfogalmak ismételten hangsúlyozott hamis azonosításából következik. Mert a tárgyiasulás ténylegesen az ember társadalmi életének megszüntethetetlen megnyilvánulási módja. Ha meggondoljuk, hogy minden a gyakorlatban történő objektiváció, így mindenekelőtt maga a munka is — tárgyiasít, hogy minden emberi kifejezésmód, így a nyelv is, tárgyiasítja az emberi gondolatokat és érzéseket stb., akkor nyilvánvaló, hogy itt az emberek egymással való érintkezésének egy általános emberi formájával van dolgunk. Mint olyan, a tárgyiasulás persze értékmentes; a helyes éppúgy tárgyiasulás, mint a hamis, a felszabadulás éppúgy, mint a leigáztatás. Csak ha a tárgyiasult formák a társadalomban olyan funkciókat kapnak, amelyek az ember lényegét létével ellentmondásba hozzák, az emberi lényeget a társadalmi léttel leigázzák, kiforgatják, eltorzítják stb., akkor jön létre az elidegenedés objektív társadalmi viszonya, s ennek szükségszerű kíséretében a belső elidegenedés valamennyi szubjektív ismérve. Ezt a dualitást a *Geschichte und Klassenbewusstsein* nem ismerte fel. Innét ered az, ami alapvető történetfilozófiai felfogásában hamis és ferde. Csak mellékesen említem meg, hogy az eldologiasodás jelensége, amely közeli rokona az elidegenedésnek, de sem társadalmilag, sem fogalmilag nem azonos vele, ugyancsak ezzel egyértelmű kategóriaként szerepelt.

Az alapfogalmaknak ez a kritikája nem lehet teljes. De még szorosan a középponti fontosságú kérdésekre szorítkozva is röviden meg kell említeni a megismerés képmásszerűségének tagadását. Ennek két forrása volt. Az első a bennem élő mélységes ellenérzés volt a mechanikus fatalizmussal szemben, amely e kategória használatát magával szokta hozni a mechanikus materializmusban, s amely ellen az én akkori messianisztikus utópizmusom, a gyakorlatnak gondolkodásomban betöltött uralkodó szerepe — megint nem teljesen jogosulatlan módon — szenvedélyesen tiltakozott. A másik indíték megint annak felismeréséből származott, hogy a gyakorlat eredete és gyökere a munkában van. A legeslegkezdetlegesebb munka, már az ősember kőszedegetése is, előfeltételezi az ezzel kapcsolatban közvetlenül tekintetbe jövő valóság helyes visszatükrözését. Hiszen semmilyen teleologikus tételezés nem hajtható végre eredményesen az általa gyakorlatilag szem előtt tartott valóság valamiféle, hacsak még oly kezdetlegesen közvetlen leképezése nélkül. A gyakorlat csak azért lehet az elmélet betöltése és kritériuma, mert ontológiailag, mint mindenféle reális teleologikus tételezés reális előfeltétele, a valóság helyesnek tartott leképezése szolgál alapjául. Az itt keletkezett polémia részleteire, a közkeletű visszatükrözési elméletekben kolportált fotografikus jelleg elutasításának jogosságára itt nem érdemes közelebbről kitérnünk.

Azt hiszem, nem ellentmondás, hogy itt kizárólag a *Geschichte und Klassenbewusstsein* negatív oldalairól beszéltem, és mégis úgy vélem, hogy a maga idejében és a maga módján nem volt jelentéktelen mű. Már az a tény is bizonyos reprezentatív jelleget kölcsönöz a könyvnek, hogy mindannak, ami hibásat benne itt felsoroltunk, nem annyira a szerző partikularitásában volt a forrása, mint inkább a korszak nagy, habár gyakran tárgyilag hamis

tendenciáiban. Egy hatalmas, világtörténelmi átmenet küzdött akkor az elméleti kifejezésért. Történelmileg bizonyos jelentőségre tehet szert egy elmélet akkor is, ha nem juttattja kifejezésre a nagy válság objektív lényegét, hanem csak tipikus állásfoglalást képvisel annak alapproblémáihoz. Ez volt a helyzet — ma így hiszem — a *Geschichte und Klassenbewusstsein*nel.

Amellett az itt adott bemutatás korántsem akarja azt mondani, hogy az e könyvben kifejezésre juttatott valamennyi gondolat okvetlenül egytől egyig hibás volt. Bizonyosan nem így áll a dolog. Már az első cikk élén álló bevezető megjegyzések olyan meghatározását adják a marxista ortodoxiának, amely jelenlegi meggyőződésem szerint nemcsak objektíve helyes, hanem ma, a marxizmus reneszánszának előestéjén számottevő aktuális jelentőséggel is bírhatna. A következő fejtegetésekre gondolok: „. . . feltéve — ha nem is megengedve —, hogy az újabb kutatás kétséget kizáróan kimutatta Marx valamennyi egyes kijelentésének tárgyilag helyt nem álló voltát, minden komoly »ortodox« marxista feltétel nélkül elismerhetné mindezeket az új eredményeket, elvethetné Marx valamennyi egyes tézisét — anélkül, hogy egy percre is fel kellene adnia marxista ortodoxiáját. Az ortodox marxizmus tehát nem jelenti Marx kutatási eredményeinek kritikátlan elismerését, nem jelenti az ebbe vagy abba a tézisbe vetett »hitet«, nem jelenti egy »szent« könyv magyarázatát. A marxizmus kérdéseiben tanúsított ortodoxia ezzel szemben kizárólag a *módszerre* vonatkozik. Nem egyéb, mint az a tudományos meggyőződés, hogy a dialektikus materializmusban megtaláltuk a helyes kutatási módszert, s hogy ezt a módszert csak megalapozóinak szellemében lehet kiépíteni, továbbvinni és elmélyíteni: hogy viszont a meghaladására vagy »kijavítására« irányuló minden kísérlet csak az ellaposításhoz, a trivialitáshoz, az eklekticizmushoz vezetett és oda kellett vezetnie." (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 13. o.)

Anélkül, hogy szertelenül szerénytelennek érezném magam, azt hiszem, hogy még számos hasonlóan helyes gondolatot lehet a könyvben találni. Csak azt említem meg, hogy bevontam Marx ifjúkori műveit világszemléletének összképébe, míg az akkori marxisták általában csak személyes fejlődésének történelmi dokumentumait akarták látni bennük. Hogy évtizedekkel később ez a viszony megfordult, hogy nem egyszer a fiatal Marxot ábrázolták a voltaképpeni filozófusnak és érett műveit messzemenően elhanyagolták, abban a *Geschichte und Klassenbewusstsein* ártatlan, mert ez a marxi világképet helyesen vagy hibásan, de mindig mint lényegileg egységeset tárgyalja.

Az sem tagadható, hogy van néhány passzus, amely hozzálát a dialektikus kategóriáknak a maguk valóságos létszerű objektivitásában és mozgásában való ábrázolásához, amelyek tehát a társadalmi lét igazán marxista ontológiájának irányába mutatnak. Például a közvetítés kategóriáját a könyv így jellemzi: „A közvetítés kategóriája mint az empíria puszta közvetlenségének meghaladására szolgáló módszertani emeltyű tehát nem kívülről (szubjektíve) a tárgyakba belevitt valami, nem értékítélet vagy kellés, amely létükkel szembenállna, *hanem magának a tulajdonképpeni, objektív, tárgyi struktúrájuknak kinyilatkozása.*" (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 178—179. o.) Vagy ezzel szoros gondolati kontaktusban genezis és történelem összefüggése: „A genezis és a történelem csak akkor eshet egybe, vagy, pontosabban szólva, pusztán csak akkor lehetnek egyazon folyamat mozzanatai, ha egyrészt az összes kategóriák, amelyekben az emberi létezés felépül, magának a létezésnek (és nem csupán e létezés fogalmi megragadhatóságának) meghatározásaiként

jelennek meg, másrészt ha leszármazásuk, összefüggésük és összekapcsolódásuk magának a történelmi folyamatnak a mozzanataiként, a jelenkor struktív jellegzetességeként mutatkoznak. A kategóriák leszármazása és belső összefüggése tehát sem tisztán logikai sort nem alkot, sem a tisztán történeti ténybeliség szerint nem rendeződik." (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 175. o.) A gondolatmenet következetesen egy idézetbe torkoll, mely Marxnak az ötvenes években keletkezett híres módszertani vizsgálódásából való. Nem ritkák az ilyen helyek, amelyek hasonló módon előlegezik Marxnak egy igazán materialista-dialektikus értelmezését és megújítását.

Lényegében gyakorlati okai vannak annak, hogy itt mégis a hibás tételek kritikájára összpontosítottam a figyelmet. Tény, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* sok olvasóra erős benyomást tett és tesz még ma is. Ha ilyenkor a helyes gondolatmenetek hatnak, akkor minden rendben van, és az én magatartásom mint szerzőé ebben teljességgel irreleváns és érdektelen. Sajnos tudom, hogy a társadalmi fejlődés és az általa kitermelt elméleti beállítottságok szülte okokból gyakran éppen az tartozik a könyv hatásának legerősebb és legnagyobb befolyású mozzanatai közé, amit ma elméletileg hamisnak tartok. Ezért kötelességemnek tartom, hogy most, amikor több mint negyven év után új kiadásra kerül sor, mindenekelőtt a könyv e negatív tendenciáiról szóljak, és óvjam olvasóit olyan téves döntésektől, amelyek annak idején talán nehezen elkerülhetők voltak, de ma már rég nem azok.

Már utaltam arra, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* bizonyos értelemben 1918—19-ben kezdődő fejlődési korszakom összefoglalása és lezárása volt. A rákövetkező évek ezt egyre világosabban mutatták. Mindenekelőtt e korszak messianisztikus utópizmusa mindinkább vesztett reális (vagy akár reálisnak látszó) talajából. 1924-ben meghalt Lenin. És a halála utáni pártharcok egyre erősebben a szocializmus egy országbeli lehetőségének kérdésére összpontosultak. Az elméleti, elvont lehetőségről persze maga Lenin már jóval azelőtt szólott. Ámde a világforradalom közelinek látszó perspektívája abban az időben e lehetőség pusztán elméletileg elvont jellegét emelte ki. Most már a vita a reális, a konkrét lehetőség körül folyt, és ez megmutatta, hogy ezekben az években már aligha lehetett komolyan számolni egy közeli világforradalmi perspektívával. (Ez a perspektíva csak az 1929-es gazdasági válság következtében merült fel időlegesen újra.) Ennek kiegészítője volt, hogy a III. Internacionálé 1924 után a tőkés világ állapotát joggal mint „viszonylagos stabilizálódást" fogta fel. Ezek a tények az én számomra is az elméleti újra-tájékozódás szükségszerűségét jelentették. Az, hogy az orosz pártviták-ban Sztálin oldalán, az egy országbeli szocializmus igenlése oldalán álltam, nagyon világosan mutatta egy döntő változás kezdetét.

Ezt a fordulatot közvetlenül, de lényegi módon mindenekelőtt a magyar pártmunka tapasztalatai határozták meg. A Landler-frakció helyes politikája kezdte megteremni gyümölcseit. A szigorú illegalitásban dolgozó párt egyre nagyobb befolyásra tett szert a szociáldemokrácia balszárnyára, úgyhogy 1924—25-ben lehetővé vált a pártszakadás, egy radikális, de legalitásra berendezkedett munkáspárt megalapítása. Ez az illegálisan kommunisták által vezetett párt stratégiai feladatul a demokrácia helyreállítását tűzte ki Magyarországon, tetőpontul a köztársaság követelésével, míg maga az illegális kommunista párt megmaradt a proletariátus diktatúrájának régi stratégiai jelszavánál. Én akkor ezzel a döntéssel taktikailag egyetértettem, ámde mind erősebben foglalkoztatott egy sor kínzó, megoldatlan probléma azzal

kapcsolatban, hogy vajon jogosult-e elméletileg az így kialakult helyzet?

Már ezek a gondolatmenetek is elkezdték aláaknázni az 1917 és 1924 közötti idő szellemi alapzatait. Ehhez járult, hogy a világforradalmi fejlődés ütemének oly nyilvánvalóvá vált meglassúbbodása szükségszerűen abba az irányba hatott, hogy az előrenyomuló és erősödő reakció ellen együttműködjünk minden valamelyest baloldali irányú társadalmi elemmel. Ez természetes és magától értetődő volt egy legális és baloldali-radikális munkáspárt számára Horthy-Magyarországon. De a nemzetközi mozgalomban is mutatkoztak ebbe az irányba utaló tendenciák. Már 1922-ben bekövetkezett a Marcia su Roma, és a következő évek Németországban is magukkal hozták a nemzeti szocializmus erősödését, valamennyi reakciós erő fokozódó összevonását. Így napirendre kellett kerülniök az egységfront és a népfront problémáinak, elméletileg és egyben stratégiailag és taktikailag át kellett gondolni őket. Ennek során csak ritkán lehetett valami iránymutatót várni az egyre erősebben a sztálini taktika befolyása alá kerülő III. Internacionálétól. A III. Internacionálé taktikailag ide-oda ingadozott a jobb- és a baloldal között. Maga Sztálin elméletileg fölötte végzetesen nyúlt bele ebbe a bizonytalanságba, amikor 1928 táján a szociáldemokratákat a fasiszták „ikertestvéreinek" nevezte. Ezzel becsapta az ajtót a baloldaliak minden egységfrontja előtt. Habár az orosz középponti kérdésben Sztálin oldalán álltam, ez az állásfoglalása mélységes ellenérzést keltett bennem. De már csak azért sem akadályozta fokozatos elfordulásomat az első forradalmi évek ultrabaloldali tendenciáitól, mert az európai pártok legtöbb baloldali csoportosulása a trockizmus mellett tett hitet, amellyel kapcsolatban mindig elutasító magatartást tanúsítottam. Persze, ha, teszem Németországban, amelynek politikája a leginkább foglalkoztatott, Ruth Fischer és Maslow ellen voltam, ez nem jelent semmiféle szimpátiát mondjuk Brandler és Thalheimer iránt. Akkoriban saját nézeteim politikai-elméleti tisztázása céljából egy „valódi" baloldali programot kerestem, amely ezekkel az ellentétekkel például Németországban valami harmadikat állíthatna szembe. Az átmeneti időszak ellentmondásainak ilyen elméleti-politikai megoldásával kecsegtető álom azonban megmaradt álomnak. Sohasem sikerült olyan megoldást találnom, amely akár csak engem magamat kielégített volna, és így ebben a korszakban soha nem léptem gyakorlatilag-elméletileg a nemzetközi nyilvánosság elé.

Más volt a helyzet a magyar mozgalomban. Landler 1928-ban meghalt és 1929-ben a párt előkészítette II. kongresszusát. Nekem jutott az a feladat, hogy megírjam a kongresszus politikai téziseinek tervezetét. Ez szembeállított engem régi problémámmal a magyar kérdésben: megteheti-e egy párt, hogy egyidejűleg két különböző stratégiai célt (legálisan: köztársaságot, illegálisan: tanácsköztársaságot) tűz maga elé? Vagy más oldalról tekintve: dönthet-e pusztán taktikai célszerűség az államformához való állásfoglalásról (tehát: lehet-e az illegális kommunista mozgalom perspektívája valódi célkitűzés, a legális párté pusztán taktikai lépés)? Magyarország gazdasági és társadalmi helyzetének beható elemzése mindinkább meggyőzött arról, hogy Landler annak idején a köztársaság stratégiai jelszavával ösztönösen rátapintott a Magyarországra nézve helyes forradalmi perspektíva középponti kérdésére: hogy a Horthy-rezsim még oly mély válsága esetén is, amely magával hozza egy alapvető forradalmasodás objektív feltételeit, Magyarország számára nem lehetséges a tanácsköztársaságra való közvetlen átmenet. A köztársaság legális jelszavát tehát lenini értelemben konkretizálni kell,

mint azt a formát, amelyet ő 1905-ben a munkások és parasztok demokratikus diktatúrájának nevezett. Ma a legtöbbek számára nehezen érthető, milyen paradoxul hatott akkor ez a jelszó. Habár a III. Internacionálé VI. kongresszusa ezt a lehetőséget mint lehetőséget említette, általánosan úgy vélték, hogy mivel Magyarország 1919-ben már tanácsköztársaság volt, egy ilyen visszafelé lépés történelmileg lehetetlen.

Nem itt a helye, hogy ezekre a véleményeltérésekre kitérhessek. Annál is kevésbé, mert e tézisek szövege — bármily forradalmasítók voltak is egész további fejlődésem szempontjából — ma már aligha tekinthető elméletileg fontos dokumentumnak. Ehhez az általam adott kifejtés sem elég elvi, sem elég konkrét nem volt, aminek — részben — az is volt az oka, hogy, a fő tartalmat elfogadhatóbbá teendő, igen sok részletet enyhítve, túlontúl általánosan tárgyaltam. Így is nagy botrány tört ki a magyar pártban. A Kun körüli csoport a tézisekben a legtisztább opportunizmust látta; saját frakcióm támogatása meglehetősen langyos volt. Így történt, hogy — amikor megbízható forrásból megtudtam, Kun Béla arra készül, hogy „likvidátorként" kizárasson a pártból —, ismerve Kun befolyását az Internacionálében, feladtam a további harcot és közzétettem egy „önkritikát". Akkor is szilárdan meg voltam ugyan győződve álláspontom helyességéről, tudtam azonban azt is — pl. Karl Korsch sorsából —, hogy a pártból való kizáratásom akkor azt jelentette volna, hogy lehetetlenné válik aktívan részt vennem a közelgő fasizmus elleni harcban. E tevékenységhez való „belépőjegyként" — minthogy ilyen körülmények között többé nem tudtam és nem akartam a magyar mozgalomban dolgozni — fogalmaztam meg ezt az „önkritikát".

Hogy milyen kevéssé gondoltam komolyan ezt az „önkritikát", azt az mutatja, hogy alapbeállítottságom fordulata, amely a tézisek alapjául szolgált, attól kezdve — persze anélkül, hogy akár csak közelítőleg adekvát kifejezést kapott volna — további elméleti és gyakorlati tevékenységem vezérfonalává vált. Magától értetődőleg ennek még oly tömör vázolása sem tartozik e fejtegetések keretébe. Csak annak dokumentumául, hogy nem egy szerző szubjektív képzelődéseiről, hanem objektív tényekről van szó, idézem Révai József néhány, éppen a Blum-tézisekre vonatkozó megjegyzését (1950-ből), amelyben ő mint a párt főideológusa akkori irodalmi nézeteimet mint a Blum-tézisek közvetlen konzekvenciáit állítja be: „Aki ismeri a magyar kommunista mozgalom történetét, az tudja, hogy Lukács elvtárs 1945—1949-es *irodalmi nézetei* összefüggnek sokkal régebbi *politikai nézeteivel*, amelyeket a magyar politikai fejlődésről és a Kommunista Párt sztratégiájáról a húszas évek végén képviselt." (Révai József: *Megjegyzések irodalmunk néhány kérdéséhez. Társadalmi Szemle*, 1950 márc.—ápr. 196. o.)

Ennek a kérdésnek van egy másik, számomra fontosabb aspektusa is, amelyben az itt végrehajtott fordulat egészen világos arculatra tesz szert. Ez írások olvasója előtt bizonyára világossá vált, hogy igen lényeges mértékben etikai indítékok is vezettek abban az elhatározásomban, hogy aktívan csatlakozzam a kommunista mozgalomhoz. Amikor ezt megtettem, sejtelmem sem volt arról, hogy ezzel egy évtizedre politikussá leszek. A körülmények hozták így. Amikor 1919-ben letartóztatták a párt központi bizottságát, kötelességemnek tartottam, hogy elfogadjam a nekem felajánlott posztot a — fél-illegális — második központi bizottságban. Drámai egymásutánban következett: közoktatásügyi népbiztosság a Tanácsköztársaságban és politikai biztosság a vörös hadseregben, illegális munka Budapesten, frakcióharc Bécsben stb.

Csak most kerültem megint reális választás elé. Az én — belső, magán- — önkritikám így döntött: ha ilyen nyilvánvaló igazságom volt, amilyen volt, és mégis ennyire csúfos vereséget kellett szenvednem, akkor gyakorlati-politikai képességeim bizonyára komolyan problematikusak. Ezért most már jó lelkiismerettel visszavonulhattam a politikai pályafutástól és megint az elméleti tevékenységre koncentrálódhattam. Ezt az elhatározásomat sohasem bántam meg. (Hogy 1956-ban megint el kellett fogadnom egy miniszteri posztot, az nem mond ellent ennek. Elfogadása előtt kijelentettem, hogy ez csak egy átmeneti időre szól, a legakutabb válság idejére; mihelyt konszolidációra kerül sor, rögtön megint visszalépek.)

Ami a *Geschichte und Klassenbewusstsein* utáni szűkebb értelemben vett elméleti tevékenységem elemzését illeti, ebben egy fél évtizedet átugrottam és csak most tudok ezekre az írásokra valamivel közelebbről kitérni. Az időrendtől való eltérést az igazolja, hogy a Blum-tézisek elméleti tartalma, természetesen anélkül, hogy ezt csak sejtettem volna is, fejlődésem titkos terminus ad quem-jét alkotta. Csak miután egy konkrét és fontos kérdésben, amelyben a legkülönfélébb problémák és meghatározások összefutnak, határozottan hozzáfogtam, hogy túlhaladjak az ellentétes alakulású dualizmusnak azon a komplexusán, amely gondolkodásomat az utolsó háborús évek óta jellemezte, csak azután lehetett marxizmusbeli tanulóéveimet befejezettnek tekinteni. Ennek a fejlődésnek a vonalát, amelynek lezárását éppen a Blum-tézisek alkotják, akarom most akkori elméleti produkciómmal kapcsolatosan megrajzolni. Azt hiszem, megkönnyítem az ilyen ábrázolást, ha előbb tisztázom, hova vezetett ez az út, különösen ha tekintetbe vesszük, hogy ebben az időben energiám mindenekelőtt a magyar mozgalom gyakorlati feladataira összpontosult és elméleti produkcióm túlnyomórészt pusztán alkalmi munkákból állt.

Már a legelső és terjedelmét tekintve legnagyobb ezek közül az írások közül, az, amelyben megkísérlem Lenin intellektuális portréját megrajzolni, a szó szoros értelmében alkalmi írás. Mindjárt Lenin halála után arra kért a kiadóm, írjak Leninről egy rövidre fogott monográfiát; a biztatásnak engedve néhány hét alatt befejeztem ezt a kis írást. Ez a tanulmány annyiban halad túl a *Geschichte und Klassenbewusstsein*en, amennyiben a nagy modellra való koncentrálás hozzásegített ahhoz, hogy a gyakorlat fogalmát világosabban, az elmélettel való igazibb, létszerűbb, dialektikusabb együttesben ragadjam meg. Természetesen a világforradalom perspektívája olyan, amilyen a húszas években volt, de részben a közbeeső rövid idő tapasztalatai, részben a Lenin szellemi személyiségére való koncentrálás következtében a *Geschichte und Klassenbewusstsein* legkifejezettebb szektárius vonásai kezdtek kissé elhalványulni, és valóságközelibb vonások váltották fel őket. Röviddel ezelőtt utószót írtam e kis értekezés új különkiadásához, és ebben megkíséreltem, hogy magánál a tanulmánynál valamivel részletesebben domborítsam ki, amit alapbeállítottságában még egészségesnek és időszerűnek tartok. Itt mindenekelőtt arról van szó, hogy Lenint nem Marx és Engels egyszerű egyenesvonalú elméleti folytatójaként, sem geniális-pragmatikus „reálpolitikusként", hanem a maga igazi szellemi sajátosságában kell megragadni. Egészen röviden így lehetne megfogalmazni ezt a Lenin-portrét: Lenin elméleti ereje azon alapul, ahogy minden kategóriát — bárha még oly elvontan filozofikus is — az emberi gyakorlaton belüli hatása szempontjából tekint, és ugyanakkor minden cselekvésben — mely nála mindig a mindenkori konkrét helyzet konkrét elemzésén alapul — ezt az elemzést a marxizmus elveivel szerves és dialektikus

összefüggésbe hozza. Így a szó szigorú értelmében sem nem teoretikus, sem nem pratkikus, hanem mély gondolkodó a gyakorlat területén, az elméletnek a gyakorlatba való szenvedélyes átültetője, olyan valaki, akinek élesérzékű pillantása mindig az átcsapási pontokra irányul, ahol az elmélet a gyakorlatba, a gyakorlat az elméletbe átmegy. Hogy régi tanulmányom kortörténeti-szellemi kerete, amelyen belül ez a dialektika lejátszódik, még magán viseli a húszas évek tipikus vonásait, ez egy s más eltolódást okoz ugyan Lenin intellektuális arculatában, minthogy ő, különösen élete legvégén, a jelenkor kritikáját sokkal tovább vitte, mint szóban forgó életrajzírója, de fő vonásait mégis lényegében helyesen adja vissza, mert Lenin elméleti-gyakorlati életműve objektíve is szétoldozhatatlanul összefonódik 1917 előkészületeivel és szükségszerű következményeivel. A húszas évek mentalitásából adódó megvilágítás tehát, ma így hiszem, csak egy nem egészen azonos, de mégsem teljesen idegen árnyalatot ad hozzá ahhoz a kísérlethez, hogy adekvát módon megértsük e nagy személyiség sajátos különösségét.

Minden egyéb, amit a későbbi években írtam, nemcsak külsőleg alkalmi munka, többnyire könyvrecenziók, hanem belsőleg is, amennyiben spontánul egy új tájékozódást keresve idegen nézetektől való elhatárolódás útján kíséreltem meg saját jövőbeli utam tisztázását. Tárgyilag itt talán a Buharinról szóló recenzió a legfontosabb (a mai olvasó részére a margón megjegyzem, hogy 1925-ben, amikor ez a recenzió megjelent, Buharin Sztálin mellett az orosz párt vezető csoportjának legfontosabb alakja volt; csak három évvel később következett be a szakítás köztük). E recenzió legpozitívabb vonása saját nézeteim konkretizálása a gazdaságtan területén; ez mindenekelőtt megmutatkozik az ama széles körökben elterjedt, éppúgy kommunista-vulgáris materialista, mint polgári-pozitivista nézet elleni polémiában, mely szerint a technikában kellene látni a termelőerők fejlődésének objektív hajtó és eldöntő elvét. Nyilvánvaló, hogy ez történelmi fatalizmust, az embernek és a társadalmi gyakorlatnak kikapcsolását, a technikának társadalmi „természeti erőként", „természeti törvényszerűségként" való hatását tételezi. Kritikám nemcsak történetileg konkrétabb síkon mozog, mint többnyire a *Geschichte und Klassenbewusstsein*ben, hanem a mechanizáló fatalizmussal kevésbé voluntarisztikusan ideológikus ellenerőket állítok szembe, sőt megkísérlem magukban a gazdasági erőkben felmutatni a társadalmilag vezető és ezzel magát a technikát meghatározó mozzanatot. Hasonló beállítottságú a Wittfogel könyvéről írt kis recenzió. Mindkét ismertetés elméletileg abban a fogyatékosságban szenved, hogy a mechanisztikus vulgáris materializmust és a pozitivizmust differenciálatlanul egységes irányzatként tárgyalja, sőt az utóbbit sokszor el is tünteti az előbbiben.

Fontosabbak a sokkal behatóbb recenziók Lassalle leveleinek és Moses Hess írásainak új kiadásairól. Mindkét recenzióban uralkodik az a tendencia, hogy a társadalomkritikának, a társadalmi fejlődésnek konkrétabb gazdaságtani bázist adjak, mint erre a *Geschichte und Klassenbewusstsein* képes volt, és hogy az idealizmus kritikáját, a hegeli dialektika továbbfejlesztését az így nyert összefüggések megismerésének szolgálatába állítsam. Kapcsolódom itt a fiatal Marx *Szent család*-beli kritikájához Hegel idealisztikus állítólagos meghaladóival szemben, ahhoz a motívumhoz, hogy az ilyen tendenciák — miközben szubjektív vélekedésük szerint túlmennek Hegelen — objektíve pusztán a fichtei szubjektív idealizmus megújításait képviselik. Hegel gondolkodásában például a konzervatív motívumoknak is megfelel, ha történetfilozófiája nem

vezet tovább a jelen szükségszerűségének felmutatásánál, és minden bizonnyal szubjektíve forradalmi hajtórugók helyezték a fichtei történetfilozófiában a jelent mint „a kiteljesedett bűnösség korszakát" középre a múlt és a filozófiailag — állítólag — megismerhető jövő közé. Már a Lassalle-kritikában megmutatom, hogy ez a radikalizmus csupán képzelt, hogy a valóságos történelmi mozgás megismerésében a hegeli filozófia magasabb fokot képvisel a fichteinél, amennyiben az az objektíve intencionált társadalmi-történelmi közvetítésdinamika, amely a jelent magával hozza, reálisabb, nem annyira merőben eszmeszerű konstrukció, mint a jövőbemutatás Fichténél. Lassallenak az ilyen gondolatirányok iránt táplált rokonszenve a világról alkotott tisztán idealisztikus össz-szemlélétében gyökerezik; kapálódzik az ellen az evilágiság ellen, amelynek egy gazdaságilag megalapozott történelemlefolyás végigviteléből következnie kellene. A recenzió — a Marx és Lassalle közötti távolság kiemelésére — idézi, amit Lassalle egy ízben Marxnak mondott: „Ha nem hiszel a kategóriák örökkévalóságában, akkor Istenben kell hinned." Ily módon erélyesen kidomborítottam a filozófiailag retrográd vonásokat Lassalle gondolkodásában, és ez annak idején egyszersmind elméleti polémia volt a szociáldemokrácia azon áramlatai ellen, amelyek arra törekedtek, hogy Marxnak Lassalle-on gyakorolt kritikájával ellentétben Lassalle-t a szocialista világfelfogás egyenrangú megalapítójának tegyék meg. Anélkül, hogy közvetlenül hivatkoztam volna rá, ez ellen a tendencia ellen mint elpolgáriasodás ellen harcoltam. Ez a szándék is hozzásegített ahhoz, hogy bizonyos kérdésekben közelebb kerüljek a valódi Marxhoz, mint a *Geschichte und Klassenbewusstsein* idején.

A Moses Hess írásainak első gyűjteményéről szóló recenziómnak nem volt ilyen jellegű politikai aktualitása. Annál erősebben hatott az a szükséglet, hogy — éppen mert újra foglalkoztattak a fiatal Marx eszméi — elhatároljam magamat balszárnyi kortársaitól a hegeli filozófia felbomlási folyamatában, az ezzel gyakran szoros kapcsolatban álló „igazi szocializmustól". Ez a szándék ahhoz is hozzásegített, hogy itt még erőteljesebben előtérbe lépjenek a gazdaság problémáinak és társadalmi fejlődésüknek filozófiai konkretizálására irányuló tendenciák. Hegel nem-kritikus szemléletét még korántsem haladtam ugyan meg; a Hess-kritika, ugyanúgy, mint a *Geschichte und Klassenbewusstsein*, tárgyiasulás és elidegenedés állítólagos azonosságából indul ki. A korábbi felfogás meghaladása most paradox formát kap: egyrészt Lassalle-lal és a radikális ifjúhegeliánusokkal szemben előtérbe kerülnek Hegelnek azok a tendenciái, amelyek a gazdasági kategóriákat mint társadalmi realitásokat ábrázolják, másrészt éles állásfoglalás történik Feuerbach Hegel-kritikájának nem-dialektikus oldala ellen. Az utóbbi nézőpont elvezet ahhoz a már hangsúlyozott megállapításhoz, hogy Marx közvetlenül kapcsolódott Hegelhez, az előbbi ahhoz a kísérlethez, hogy közelebbről határozzam meg gazdaság és dialektika viszonyát. Így pl. a *Phänomenologie*-hoz kapcsolódva valamennyi szubjektív idealizmus transzcendálásával szemben kiemelem az evilágiság hangsúlyozását Hegel gazdasági-társadalmi dialektikájában. Így az elidegenedést is akként fogom meg, hogy az „sem nem gondolati alakulat, sem nem valami »elvetendő« valóság", „hanem a jelen közvetlenül adott létezési formája mint átmenet annak önmeghaladásához a történelmi folyamatban". Ehhez csatlakozik a *Geschichte und Klassenbewusstsein* objektivitásra törekvő továbbfejlesztése a társadalom fejlődési folyamatában megnyilvánuló közvetlenséget és közvetettséget illetően. A legfontosabb az ilyen gondolatmenetekben az,

hogy egy újfajta kritika követelésében kulminálnak, amely már kimondottan a közvetlen kapcsolódást keresi a marxi „politikai gazdaságtan bírálatához". Ez a törekvés — miután határozottan és elvileg átláttam, mi van elhibázva a *Geschichte und Klassenbewusstsein* egész koncepciójában — egy terv alakját öltötte, amely szerint a mélyére kell hatolni gazdaság és dialektika filozófiai összefüggéseinek. Már a harmincas évek elején Moszkvában és Berlinben nekifogtam a terv megvalósításának: ekkor készült el a fiatal Hegelről szóló könyvem első fogalmazványa (befejezésére csak 1937 őszén került sor). A problémakomplexus valóságos megoldását kísérlem meg most, harminc évvel később, a társadalmi lét ontológiájában, amelyen jelenleg dolgozom.

Hogy mennyit haladtak előre ezek a tendenciák az alatt a három év alatt, amely a Hess-cikket a Blum-tézisektől elválasztja, arról ma, minthogy nem állnak rendelkezésre dokumentumok, semmi határozottat nem mondhatok. Ámde azt hiszem, nagyon valószínűtlen, hogy a gyakorlati pártmunka, amelyben újra meg újra szükségessé váltak konkrét gazdasági elemzések, éppen gazdasági-elméleti tekintetben egyáltalán ne mozdított volna előre. Mindenesetre 1929-ben bekövetkezett a már leírt nagy fordulat a Blum-tézisekkel, és ilyenképpen változott nézeteimmel 1930-ban tudományos munkatársa lettem a moszkvai Marx—Engels—Lenin Intézetnek. Itt két váratlan szerencse jött segítségemre: abba a helyzetbe kerültem, hogy elolvashattam a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* már teljesen kibetűzött kéziratát, és megismerkedtem M. Lifsiccel, egy egész életre szóló barátság kezdeteképpen. A Marx-olvasmány során összeomlott a *Geschichte und Klassenbewusstsein* valamennyi idealista előítélete. Bizonyára igaz, hogy azt, ami ebben elméletileg megdöntötte pozíciómat, megtalálhattam volna az általam korábban olvasott marxi szövegekben is. De tény, hogy ez nem történt meg, nyilván azért, mert ezeket kezdettől fogva egy annak idején önállóan kialakított hegeliánus értelmezésben olvastam, és csak teljesen új szöveg válthatta ki ezt a sokkot. (Természetesen hozzájárult ehhez, hogy akkor már a Blum-tézisekben meghaladtam ennek az idealizmusnak a társadalmi-politikai alapzatát.) Mindenesetre még ma is visszaemlékszem arra a lehengerlő-forradalmasító benyomásra, amelyet Marx a tárgyiságról mint minden dolog és vonatkozás elsődlegesen anyagi tulajdonságáról szóló szavai tettek rám. Ehhez kapcsolódott az az itt már ismertetett belátás, hogy a tárgyiasulás természetes — a körülményektől függően pozitív vagy negatív — fajtája a világ emberi birtokbavételének, míg az elidegenedés speciális válfaj, amely meghatározott társadalmi körülmények között valósul meg. Ezzel végérvényesen összeomlottak annak elméleti alapzatai, ami a *Geschichte und Klassenbewusstsein* különösségét tette. A könyv teljesen idegenné vált számomra, akárcsak 1918—19-ben az azelőtti írásaim. Egyszerre világossá vált előttem: ha az elméletileg szemem előtt lebegő feladatot meg akarom valósítani, akkor megint egészen elölről kell kezdenem.

Annak idején ezt az új állásfoglalásomat a nyilvánosság számára írásbelileg is le akartam rögzíteni. Ezt a kísérletemet — a kézirat időközben veszendőbe ment — nem lehetett megvalósítani. Ez azonban kevés gondot okozott nekem: az újrakezdés lelkesült mámorában éltem. De azt is láttam, hogy ez csak nagyon átfogó új tanulmányok alapján válhatik értelmessé, hogy sok kerülőútra van szükség ahhoz, hogy belsőleg olyan helyzetbe kerüljek, melyben azt, ami a *Geschichte und Klassenbewusstsein*ben tévutakon járt, tudományosan, marxista szempontból megfelelően tudjam ábrázoni. Egy ilyen kerülőutat már jeleztem: az utat, amely a Hegel-tanulmánytól a gazdaságról

és dialektikáról szóló mű tervén keresztül a társadalmi lét ontológiájához — jelenlegi kísérletemhez — vezetett.

Ezzel párhuzamosan támadt az az óhajom, hogy azokat az ismereteket, amelyekkel az irodalom, a művészet és elméletük területén rendelkeztem, egy marxista esztétika kiépítéséhez használjam fel. Itt került sor első közös munkámra M. Lifsiccel. Számos beszélgetésben mindkettőnk előtt világossá vált, hogy még a legjobb és legtehetségesebb marxisták, mint Plehanov és Mehring, sem ragadták meg elég mélyen a marxizmus világszemléletileg egyetemes jellegét, és ezért nem értették meg, hogy Marx elénk állítja azt a feladatot is, hogy rendszeres esztétikát építsünk fel dialektikus materialista alapzaton. Nem itt a helye, hogy ecseteljem Lifsic nagy filozófiai és filológiai érdemeit ezen a területen. Ami engem illet, ebben az időben keletkezett cikkem a Marx—Engels és Lassalle közötti Sickingen-vitáról, amelyben, természetesen egy különös problémára szorítkozva, már világosan láthatókká váltak e felfogás körvonalai. Erős kezdeti ellenállás után — különösen vulgáris szociológiai oldalról — e felfogás időközben a marxizmus széles köreiben utat tört magának. Az ezzel kapcsolatos további utalások már nem ide tartoznak. Csak röviden azt akarom jelezni, hogy gondolkodásom itt leírt általános filozófiai fordulata berlini kritikusi tevékenységem idején (1931—33) világosan kifejezésre jutott. Nemcsak a mimézis problémája állt érdeklődésem középpontjában, hanem — mivel mindenekelőtt naturalista tendenciákat kritizáltam — a dialektikának a képmás-elméletre való alkalmazása is. Hiszen minden naturalizmusnak elméletileg a valóság „fotografikus" visszatükrözése szolgál alapul. A realizmus és naturalizmus közötti ellentét éles hangsúlyozása, amely mind a vulgáris marxizmusban, mind a polgári elméletekben hiányzik, elengedhetetlen feltétele a visszatükrözés dialektikus elméletének s következésképpen egy Marx szellemében való esztétikának is.

Ezeket az utalásokat, jóllehet nem tartoznak szigorúan az itt tárgyalt témakörhöz, már csak azért is meg kellett tennem, hogy jelezhessem annak a fordulatnak az irányát és az indítékait, amelyet a *Geschichte und Klassenbewusstsein* alapzatainak hamis voltába való bepillantásom jelentett produkcióm szempontjából, és amely jogot ad nekem arra, hogy itt lássam azt a pontot, ahol véget értek marxizmusbeli tanulóéveim és ezzel együtt ifjúkori fejlődésem is. Most már csak az a dolgom, hogy néhány megjegyzést tegyek a *Geschichte und Klassenbewusstsein*ről gyakorolt, hírhedtté vált önkritikámról. Azzal a vallomással kell kezdenem, hogy szellemileg túlhaladott munkáimmal szemben világéletemben szerfelett közömbös voltam. Így egy évvel a *Die Seele und die Formen* megjelenése után egy levélben, amelyben megköszöntem a könyv recenzeálását, azt írtam Margarethe Susmann-nak, hogy „az egész is, formája is teljesen idegenné vált számomra". Így történt ez a *Theorie des Romans*szal, és így történt ezúttal is a *Geschichte und Klassenbewusstsein*nel. Amikor 1933-ban megint a Szovjetunióba kerültem, s ott feltárult az a perspektíva, hogy termékeny tevékenységet folytathatok — a *Lityeraturnij Krityik* 1934 és 1939 közötti irodalomelméleti ellenzéki szerepe általánosan ismert —, taktikai szükségszerűség volt nyilvánosan distanciálnom magamat a *Geschichte und Klassenbewusstsein*től, hogy a hivatalos és félhivatalos irodalomelméletek elleni valóságos partizánharcot ne zavarhassák meg olyan ellentámadások, amelyekben ellenfelemnek, ha bármily bornírtan érvel is, az én saját meggyőződésem szerint tárgyilag igaza volna. Természetesen ahhoz, hogy önkritikát tehessek közzé, kénytelen voltam alávetni magamat az

éppen uralkodó nyelvészeti rendtartásnak. De ez az alkalmazkodásnak egyetlen mozzanata ebben a nyilatkozatban. Ez megint belépőjegy volt a további partizánharchoz; a Blum-tézisekkel kapcsolatos korábbi önkritikától ezt az újabb önkritikát „csupán" az különbözteti meg, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein*t akkor őszintén és tárgyilagosan elhibázottnak tartottam és ma is annak tartom. Úgyszintén helyesnek tartom, hogy a későbbiekben is, amikor e könyv fogyatékosságaiból divatjelszavakat csináltak, védekeztem azellen, hogy azonosítsák ezeket igazi törekvéseimmel. Az a több mint négy évtized, amely a *Geschichte und Klassenbewusstsein* megjelenése óta eltelt, az igazi marxista módszerért vívott küzdelem hadállásainak megváltozása és e korszakbeli tevékenységem talán most már megenged egy kevésbé ridegen egyoldalú állásfoglalást. Persze nem az én feladatom megállapítani, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* bizonyos helyesen intencionált tendenciái milyen mértékben hatottak helyesen, jövőbemutatóan a magam és esetleg mások tevékenységére. Ez olyan kérdéskomplexus, melynek eldöntését nyugodtan rábízhatom a történelem ítéletére.

Budapest, 1967 március.

MY WAY TO MARX: 1918—1930

Georg Lukács

The paper summarizes the philosophical development of the author in the period 1918—1930. It was published in German as an introduction to the second volume of the author's Works.

МОЙ ПУТЬ К МАРКСУ: 1918—1930 ГГ.

Георг Лукач

Статья показывает философское развитие автора в периоде 1918—1930 гг. Статья была опубликована на немецком языке как предисловие второго тома Сочинений автора.

A tájkép tökéletessége*

KUO ZSO-HSZÜ

Előszó

A *Beszélgetések és Mondások*ban[1] azt olvashatjuk: „Akaratod igazodjék a helyes úthoz, hatalmad származzék az erényből, viselkedésedet az emberség elve irányítsa, s szórakozásodat a művészetekben találd meg." A művészetek: a szertartások, a zene, az íjászverseny, a kocsihajtás, a kalligráfia és a számolás. Márpedig a kalligráfia: a festészetnek egyik ága. A *Változások Könyvé*nek a hegyről, a leheletről és a formáról szóló fejezete[2] a három dolog lényegéből indult ki. A hegy olyan legyen, mint a hegyek; a levegő olyan legyen, mint a levegő; a forma olyan legyen, mint a formák: íme, ezek a festészet alapelvei.

A Sárga Császár, aki szabályozta a ruhákat, a díszítmények és rajzok egész sorát állapította meg, s ezek mind a festészet alapjaivá lettek. Így Sun a tizenkét előírásos díszítményről, különösen pedig a hegyről, a sárkányról és a ragyogó színű madárról azt mondotta: „Tartsd szem előtt a régiek ábrázolásait." Az *Er-ja* szótárban azt olvassuk: „A festmény: ábrázolás"; ami annyit jelent, hogy a festészet az ábrázolásból fejlődött ki. A *Változások Könyve* jósjegyeinek magyarázataiban olvasható: „Vegyétek szemügyre az ábrázolásokat." A *Csatolt Magyarázatok*ban található ez a mondás: „A festés csak az alap lefektetése után következik"; a Csou-szertartásokban pedig az olvasható, hogy „a festés művelete az alap tökéletes meghatározása után következik". A festészet gyökere tehát hatalmas, és a távoli múltba nyúlik vissza. Régi időktől fogva azt mondják, hogy Fu-hszi „megrajzolta" a nyolc jósjegyet. A „megrajzolta" szó értelme ebben a mondásban ugyanaz, mint a „határt rajzoltál-szabtál magadnak" kifejezésben; s a „vonalakat rajzolni" szavakat úgy magyarázzák, mint „határt szabni". Mindamellett nem értem, mi lehet az értelme annak, hogy Fu-hszi „határt szabott a nyolc jósjegynek".

Ezért a festést jelentő írásjegy voltaképpen azt jelenti: rajzolás. Ám a mai festészet csak a későbbi korokban keletkezett, így hát valóban „határt szabtak" legalább az írásjegy használatának, mert ma csupán a festészetet jelenti. De a mai napig fennmaradt régi írásfajtákban a madarak és halak írásjegyei mind a valóságos testi formák ábrázolásai. A testi formák ábrázolása tehát a festészet elsődleges módszere.

* A szerző Kuo Hszi, a XI. századi nagy kínai festő fia volt. A tájképről szóló, a XI. század vége felé írt műve a kínai festészetesztétikának olyasféle csúcspontja, mint a *Ven-hszin tiao-lung* az irodalomesztétikának.

[1] *Beszélgetések és Mondások* — a *Lun-jü*, Konfuciusz beszélgetései és mondásai, tanítványainak feljegyzésében.

[2] A *Változások Könyvé*nek nincsen „a hegyről, a leheletről és a formáról szóló fejezete". Az első bekezdés két utolsó mondatának értelme — s így fordítása is — igen kétséges.

Amikor még kisfiúhoz illőn két kis varkocsot viseltem, szolgálattevőjeként gyakran követtem azóta elhunyt atyámat kóborlásain a források és sziklák közepette. Valahányszor atyám festéshez fogott, mindig azt mondta: „A tájkép festésének megvan a maga törvénye. Ki is engedhetné meg magának, hogy csak úgy összevissza festegessen!" Én pedig, mihelyt fülemhez ért egy-egy mondása, nyomban feljegyzést készítettem róla. S most, amikor összegyűjtöttem és elrendeztem e feljegyzéseket, számuk immár majd százat tesz ki, s nem vetemedvén arra, hogy hagyjam veszendőbe menni őket, e könyvben ajándékul adom azoknak, akik a tájképet szeretik.

Elhunyt atyám fiatal korában a taoisták tanítását követte, s miközben a halhatatlanságra törekedvén kilehelte magából a régit és magába szívta az újat, gyakran sikerült neki ettől a világtól messzire elkóborolnia. A családban előtte senki sem tanult festészetet, s ő csupán természetadta tehetségének köszönhette, hogy szórakozását éppen ebben a művészetben találta meg, s általa szerzett hírnevet magának. Ugyanakkor tökéletes volt belső erénye és viselkedése, szüleit és barátait nagyon szerette, embersége mindenkire kiterjedt; s e tekintetben ugyanaz maradt, akár kóborlását folytatta, akár megpihent. Erről a tulajdonságáról tudnia kell minden leszármazottjának.

Tanítás a tájképről

Mi az oka annak, hogy az erényes ember annyira szereti a tájképeket? Mert a táj szépségei táplálják benne a természetes egyszerűséget, úgyhogy örökké köztük szeretne lakozni; mert a források és kövek kötetlen játéka mindig gyönyörűséget okoz neki; mert halászokkal, favágókkal és mindenféle világtól elvonult remetékkel mindig ott találkozhat; s mert a majmok rikácsolása és a darvak szárnyalása mindig közel áll szívéhez. A por és zaj világának fékje és láncai: ettől mindig iszonyodik az ember természete. De hegyi párák és ködök vagy halhatatlan bölcsek: erre szüntelenül vágyik az ember természete, hiszen ilyet látni csak ritkán adatik meg. Ám ha éppen nagy béke és jólét uralkodik, akkor a fejedelem és a szülők iránti érzelemnek egyaránt virágoznia kell, s ha ilyenkor valaki csupán a maga tisztaságával törődik, akkor bizony elhagyja a köteles tisztaság erényes állapotát. Mert ilyenkor szabad-e az erényes embernek elkóborolnia a messzeségbe? Ha ilyenkor elvonul a világtól, elszakad kortársaitól, akkor bizony sohasem éri el Csi-ce vagy Jin Hszü-ju természetes egyszerűségét, sem pedig Huang-kung vagy Csi Li-csi megérdemelt hírnevét.[3]

A Fehér Csikó kezdetű vers[4] és a Bibor Gomba kezdetű ének régen a messzi múltba távolodott tőlünk. Ezért aki szereti az erdőket és forrásokat, vágyik a párák és ködök társaságára, az csupán álmában lehetne ezek között, füle és szeme azonban mindezt nem élvezhetné, ha nem sietne segítségére egy festő ügyes keze, amely egy szempillantás alatt kivezeti őt a tájba, úgyhogy el sem kell hagynia csarnokában a gyékényt, mert ültő helyében is láthatja a forrásokat és szakadékokat, fülében pedig már-már ott cseng a majomkiáltás és madárcsicsergés, miközben szemét elkápráztatja a hegyek fényé-

[3] A felsoroltak legendás személyiségek, akik mindnyájan joggal, az uralkodó bűnei elleni tiltakozásképpen vonultak el a világtól.

[4] *Dalok Könyve* 186.

nek és a vizek színének ragyogása. Hát vajon nem elégítheti-e ki az ember vágyait egy ilyen tájkép, nem ejtheti-e valósággal rabul a szívünket? Ez az alapvető gondolat, amelynek köszönhető, hogy korunkban a hegyek festését mindenki oly nagyra becsüli. S ha valaki nem ezt tekinti alapvetőnek, hanem könnyelmű szívvel közeledik a tájképhez, az bizony elhomályosítja az isteni látványt és bemocskolja a tiszta szellőt.

A tájkép festésének különböző formái vannak. Kiterjeszkedhet a tájkép széles kompozícióvá, anélkül hogy valami fölöslegest találnánk rajta; de össze is zsugorodhat egy kicsiny részlet ábrázolásává, anélkül hogy kevésnek találnánk. Ugyanakkor a tájkép nézésének is különböző módozatai vannak. Ha az erdők és források szeretetének érzelmével közeledünk hozzá, akkor értékét nagynak találjuk; de ha a gőgös és különc ember szemével közeledünk hozzá, akkor értékét kicsinynek találjuk.

A hegyek és folyók hatalmas dolgok, ezért aki tájképet néz, annak egy bizonyos távolságból kell szemlélnie, mert csak úgy láthatja jól a kép minden hegyének és folyójának formáját, helyzetét, leheletét és képét. Az emberi méretű tárgyakat, például férfiakat és nőket, egészen kicsiny ecsetvonásokkal festik, így az ilyen képeket akár a tenyerünkön vagy egy kis asztalkán egyszerre kiteríthetjük és megnézhetjük, s egyetlen pillantással is áttekinthetjük. Ez a festmények nézésének két különböző módja.

Korunk legmegbízhatóbb vélekedése szerint a tájképek közt van olyan, amelyben utazni tudunk, van olyan, amely messzi kilátást nyit, van olyan, amelyben sétálgatni tudunk, s van olyan, amelyben szívesen ellakoznánk. Ha egy festmény eléri e hatások valamelyikét, akkor már a kiváló művek osztályába tartozik. Mégis, azok a tájképek, amelyekben utazni tudunk, vagy amelyek messzi kilátást nyitnak, nem olyan sikeresek, mint azok, amelyekben sétálgatni tudunk, vagy amelyekben szívesen ellakoznánk. Hogy miért? Nézzük csak meg napjaink tájképeit. Az ábrázolt területek többszáz mérföldnyire rúgnak, s még ha egészében véve kóborlásra és lakozásra alkalmas vidékről van is szó, ennek is legfeljebb három-négy tizede olyan, hogy minden körülmények között lakozni és kóborolni tudunk benne. S ami az erényes emberben sóvárgást ébreszt az erdők és források után, az éppen ez a néhány szépséges részlet a tájban. Ezért a festőnek ezzel a gondolattal kell alkotnia művét, s a tájkép nézőjének ugyancsak ezzel a gondolattal kell a művet tanulmányoznia. S akkor elmondható róluk, hogy nem tévesztették szem elől az alapvető gondolatot.

A festészetnek sajátos fiziognómiai törvényei is vannak. Li Csengnek[5] bőséggel volt leszármazottja, ezért tájképein a hegyek lábánál elterülő földek mindig dúsak és szélesek, hiszen a felül kecses, alul pedig dús formák a biztosított utódlás jelképei. Voltaképpen nem is fiziognómia ez, hanem olyasmi, ami a dolgok természetéből következik.

Amikor valaki festészetet tanul, nem másként kell ezt tennie, mint ha kalligráfiát tanulna. Aki példaképéül kiválasztja Csung Ju, Vang Hszi-cse, Jü Si-nan vagy Liu Kung-csüan írásművészetét, az egy idő múlva feltétlenül úgy fog írni, mint választott mestere.[6] Az igazán nagy ember és igaz mélysé-

[5] A Szung-dinasztia uralmának elején működött nagy tájképfestő, a Tang-házi császárok leszármazottja.

[6] A felsoroltak híres kalligráfusok; közülük a legismertebb és legjelentősebb Vang Hszi-cse (321—379).

gekbe hatoló művész azonban sohasem csatlakozik egyetlen iskolához, hanem válogat és összehasonlít, vitatkozik és kutat mindaddig, mígnem eljut odáig, hogy maga alapítson iskolát. Csak így arathat igazi sikereket. De manapság a Csi- és Lu-beli művészek mind csupán a Jingcsiu-beli Li Cseng műveit másolgatják, a Kuan- és Sen-beliek pedig kizárólag Fan Kuan képeit utánozzák. Egyetlen személytől tanulnak, így amit művelnek, az közönséges másolás. Pedig Csiben, Luban, Kuanban és Senben, amelyeknek területe többezer mérföldnyi, különböző körzetek és kerületek vannak, s különböző emberek tevékenykednek. Az egyetlen iskolában való tanulás már a legrégibb időktől fogva hibának számít. Éppen olyan ez, mint örökké egyetlen sípot fújni. Aki pedig nem hajlandó másokat is meghallgatni, nem hibáztathatja azokat, akik őrá nem hallgatnak. Régi tapasztalat bizonyítja, hogy az ember füle és szeme örül az újnak, de únja a régit. Ezt az égalattiban mindenki ugyanígy érzi; s éppen ezért mondottam, hogy az igazán nagy ember és igazi mélységekbe hatoló művész sohasem csatlakozik egyetlen iskolához.

Liu Ce-hou[7] értett hozzá, hogy szavakba foglalja az irodalmi alkotás elveit. Én úgy gondolom, tanítása nem korlátozódik az irodalomra. Minden tevékenységnek megvan a maga titka, s mindenben így is kell lennie. Hát még a festészetben! Hogy miért mondom ezt? Egy táj megfestésekor a művésznek, nagyságra és mennyiségre való tekintet nélkül, mindig a tárgy lényegére kell összpontosítania elméjét. Ha ugyanis nem a lényegre összpontosítja figyelmét, akkor szelleme nem a célra irányul. Szellemének a tárgy egészével kell egységet alkotnia, mert ha szelleme nem olvad eggyé a tárgy egészével, akkor a tárgy lényege nem lesz világossá. Komolynak és tiszteletparancsolónak kell lennie, hogy műve is tiszteletet ébresszen, mert komolyság nélkül eszméi sem lehetnek mélyek. Alázattal és szorgalommal teheti művét befejezetté, ám alázat nélkül a táj ábrázolása sohasem lesz tökéletes.

Ezért aki lusta lélekkel lát munkához, s kényszerítenie kell magát a festésre, annak műve erőtlen lesz és elhatározottság nélkül való. Azzal követte el a végzetes hibát, hogy elméjét nem tudta a lényegre összpontosítani. Aki zavaros lélekkel lát munkához, s ködös elképzelései vannak róla, annak képén az alakok elmosódottak és bizonytalanok lesznek. Azzal követte el a hibát, hogy szelleme nem tudott eggyé válni a tárgy egészével. Aki könnyelmű szívvel festegeti művét, annál a formák szétesők lesznek és nem kerekednek ki. A hibát azzal követte el, hogy nem volt komoly és tisztelettudó. Aki pedig nemtörődöm szívvel, gondatlanul festeget, annak képén a kompozíció laza és rendezetlen lesz. A hibát azzal követte el, hogy hiányzott belőle az alázat és szorgalom. Ezért a szándék határozatlansága oda vezet, hogy a képen nincs is mit megérteni, az alakok bizonytalansága lehetetlenné teszi az emelkedettséget; az össze nem illő formák megakadályozzák a kép arányos felépítését; az egész mű rendezetlensége pedig azzal jár, hogy a kép nem alkot szoros egységet. Ezek a legnagyobb hibák, amiket a festők el szoktak követni. Okos embereknek meg lehet magyarázni ezeket.

(Évekkel ezelőtt gyakran láttam azóta elhunyt atyámat egy vagy két képet festegetni. Előfordult, hogy egy időre félretette munkáját s nem törődött vele; hagyta, hogy elmúljék tíz vagy húsz nap is, addig rá sem nézett. Amint ezt újra meg újra felidézem magamban, látom, hogy ilyenkor nem volt

[7] Költő és esszéista a VIII. században.

kedve a munkához. Ha pedig hiányzik a kedv, az nem ugyanaz a „lusta lélek"-e, amelyről ő maga beszélt? De valahányszor ismét feltámadt a kedve, s az ihlet alkotásra ösztönözte, nyomban elfeledkezett minden más dolgáról. Ám ha munkáját és gondolatait valami megzavarta, lett légyen az a külvilág egyetlen kicsiny mozzanata, azonnal félretette művét, s egy ideig ismét rá sem nézett. S amiért félretette és rá sem nézett, vajon nem az a „zavaros lélek" volt-e, amelyről ő maga beszélt?

Minden olyan napon, amikor festéshez látott, előbb világossá tette az ablakot, letisztogatta asztalkáját, füstölő rudacskát égetett a jobb és bal oldalán, hibátlan ecsetet és jó tust készített elő, megmosta kezét, s leöblítette dörzskövét is, mintha csak fontos vendéget készülne fogadni. A munkához mindig csak akkor fogott hozzá, ha szelleme már megnyugodott, gondolatai megállapodtak. Vajon nem azt mutatta-e meg ezzel, hogyan kell érteni szavait, amelyek szerint sohasem szabad könnyelmű szívvel közeledni a műhöz? Ha megrajzolt valamit, utána még javítgatta; ha hozzátett valamit, másutt is szépítgette. Amit egyszer is elég lett volna, azt kétszer csinálta meg, amit kétszer elég lett volna, ahhoz harmadszor is visszatért. Voltaképpen az egész képet mindig többször festette meg, elejétől a végéig, mintha csak veszedelmes ellenség ellen akarná biztosítani, s csak azután tekintette befejezettnek. Vajon nem ugyanezt mondta-e azzal, hogy sohasem szabad hebehurgya szívvel, gondatlanul festeni?

Ezt a példát kellene követnünk az égalatti minden egyes tevékenységében, tekintet nélkül arra, hogy nagy vagy kicsiny a dolog. Akkor bizonyosak lehetnénk a végső sikerben. Azóta elhunyt atyám sokszor és sokféle formában tanítgatott engem, de tanítása mindig az elmondottakhoz kapcsolódott. Remélem, hogy tanítását egész életemben megőrizhetem és önmagam tökéletesítésének alapvető módszerévé tehetem.)

Aki virág festését tanulja, állítson egy szál virágot egy mély gödörbe, s a gödör széléről, felülről vegye szemügyre, mert így a virág minden oldalát megfigyelheti. Aki bambusz festését tanulja, vegyen egy bambusz ágat, s holdfényes éjszakán figyelje meg árnyékát egy fehér falon, mert így a bambusz igazi formáját láthatja. Aki tájkép festését tanulja, az sem cselekedhet másként. Olyan közel kell férkőznie a tájhoz, amennyire csak lehet, s akkor a táj értelme feltárul előtte. A valódi táj folyóit és völgyeit távolról kell szemlélnünk, hogy megérthessük helyzetünket, s közelről kell néznünk, hogy megláthassuk alkotóelemeiket.

A valódi táj felhői és lehelete a négy évszakban nem ugyanaz. Tavasszal a lehelet s a felhők lágyak és békések, nyáron duzzadók és nyomasztók, ősszel szétszórtak és vékonyak, télen pedig sötétek és ridegek. Ha a festő ábrázolni tudja a négy évszaknak ezeket az általános jegyeit, s nem csupán szétdarabolt formákat ábrázol, akkor a felhők és a lehelet viselkedése élettel telítődik.

A valódi tájban a párák és ködök a négy évszak szerint ugyancsak különbözők. Tavasszal a hegyek nyugodtak és elbüvölőek, mintha csak mosolyognának. Nyáron a hegyek oly dúsan zöldellnek, mintha örökké harmat csöpögne rájuk. Ősszel a hegyek oly világosak és tiszták, mintha csak rizsporral hintették volna be magukat. Végül télen a hegyek oly szomorúak és elhagyatottak, mintha álomba merültek volna. Ha a festmény meg tudja mutatni ezeket a nagy jelentéseket, s nem ragad bele az egyes részletek kidolgozásába, akkor a párák és ködök hangulatát helyesen ábrázolja.

A valódi tájban a szelet és esőt távolról kell szemlélni, úgy lehet megér-

teni. Aki ugyanis közelről próbálja tanulmányozni őket, az bonyolultságukon át nem képes eljutni egészüknek a megértéséig.

A valódi tájban a felhős és tiszta égboltot ugyancsak távolról kell szemlélni, úgy lehet jól áttekinteni. Aki pedig közelről nézve próbálja összetákolni a rendkívül szűk képet, amit lát, az semmi módon nem tudja megkülönböztetni egymástól a fényt és árnyékot, a láthatatlant és láthatót.

A hegyekben elhelyezett emberi alakkal a festő jelezni tudja, merre vezet az út; a hegyen elhelyezett kis kilátótoronnyal jelezni tudja, honnan nyílik a legszebb kilátás; a hegyi erdők fáinak fényességével vagy homályosságával meg tudja különböztetni egymástól a távolít s a közelít; a hegyi patakok és völgyek vonalának megtörésével és folytatásával különbséget tud érzékeltetni sekélység és mélység között; a folyón elhelyezett révek és hidak segítségével érzékeltetni tudja az emberi tevékenységet; s a folyón elhelyezett halászcsónakok és horgászbotok segítségével érzékeltetni tudja az emberi gondolatot.

Egy hatalmas hegy olyan tiszteletre méltó, hogy urává lesz a többi hegynek; olyan rendet kell tehát teremteni, hogy a kisebb hegyek és dombok, erdők és szakadékok alárendelt helyet kapjanak, s a nagy hegy távolinak és közelinek, nagynak és kicsinynek egyetlen ura legyen. Képe az ábrázolásban hasonlítson a nagy fejedelemhez, aki teljes ragyogásában ül a trónusán, s miközben száz alattvalója siet udvarába kihallgatásra, semmi tanújelét nem adja dölyfnek vagy fennhéjázásnak.

Egy hosszú fenyőfa olyan méltóságteljesen áll, hogy vezére lehet a többi fának; olyan rendet kell tehát teremteni, amelyben az indák és folyondárok, füvek és fák alárendelt helyet kapnak, s a magas fenyő a mindenféle segítségért folyamodók és csatlakozni akarók igazi vezetője lehet. Helyzetének ábrázolása olyan legyen, mint az erényes uré, aki mosolyogva nyeri el korának elismerését, s miközben az egyszerű emberek tömege a szolgálatában fáradozik, magatartásában nyoma sincs erőszakosságnak vagy követelőzésnek.

A hegyet közelről nézve ilyennek látjuk, több mérföld távolságból nézve olyannak látjuk, tíz-egynéhány mérföld messzeségből pedig amolyannak látjuk. Valahányszor távolabb megyünk, ismét másnak látjuk: erről szól az a mondás, hogy „a hegy formája lépésről lépésre változik". A hegyet elölnézetből ilyennek látjuk, oldalról nézve olyannak, hátulról nézve meg amolyannak. Valahányszor máshonnan nézzük, másnak látjuk: erről szól az a mondás, hogy „a hegy formája csak valamennyi oldaláról látható". Így tehát egyetlen hegy is majd száz külső formát gyűjt össze magán. Szabad-e ezt nem tudatosítani magunkban?

A hegyeket tavasszal és nyáron ilyennek látjuk, ősszel és télen pedig olyannak. Erről mondják, hogy a négy évszak látképe nem azonos. A hegyet reggel ilyennek látjuk, este azonban olyannak; felhős vagy tiszta időben megint másmilyennek. Mert a reggel és este megjelenése sem ugyanaz. Így tehát egyetlen hegy is többezer hegy jelentését és magatartását gyűjti össze magán. Szabad-e ezt nem tanulmányoznunk alaposan?

Tavasszal a hegyeket párák és felhőcskék megszakítatlan sora veszi körül, s az ember vidám. Nyáron a hegyeket dús lombú fák sűrű árnyéka borítja, s az ember megelégedett. Ősszel a hegyek világosak és tiszták, a fák lehullatták leveleiket, s az embert ünnepi érzés tölti el. Télen a hegyeket sötét felhők takarják és fojtogatják, s az ember elhagyatott.

Mármost, amilyen évszakban ábrázolja a hegyeket a festmény, olyan gondolatok támadnak fel a nézőjében, s úgy érzi, hogy valósággal ott van a hegyek között. Ez a festett táj rendkívüli jelentősége. Ha kék ködöt és fehér ösvényt látunk, gondolatban utazni kezdünk a tájban; ha naplementét látunk egy nyugodt folyón, gondolatban ott szemléljük ezt a tájban; ha remetéket és hegylakókat látunk, gondolatban mi is velük lakozunk; ha sziklabarlangokat, forrásokat s köveket látunk, gondolatban ott kóborlunk közöttük. Nézzük a festményt, s feltámadnak bennünk a megfelelő érzések, mert az ábrázolásokat azonosítjuk a valódi helyekkel. Ez a festményben testet öltött gondolat rendkívüli varázsa.

Délkeleten a hegyek különösen kecsesek, nem mintha a természet részrehajló lenne a délkeleti táj iránt, hanem mert délkeleten a föld nagyon alacsony. A folyók és vízfolyások ott beleömlenek a földbe, s öblítik és mossák, majd megnyitják és kifolynak belőle. Így lesz a föld vékony, a folyók pedig sekélyek. Az ottani hegyek tele vannak csodálatos csúcsokkal és meredek sziklákkal, melyek még a Göncölszekéren és a Tejúton is túlemelkednek; vízeséseik ezer lábnyi magasból, a felhőkön is túlról zuhognak alá, s olyanok, mint a Hua-san zuhatagai, nem annyira ezer lábnyi magasságuk miatt, hanem mert nagyon kevés a Hua-sanhoz mérhető hegy. Más monumentális hegyek ugyanis többnyire a föld felszínén magasodnak, nem pedig a föld mélyéből emelkednek ki.

Északnyugaton a hegyek többnyire monumentálisak, nem mintha a természet részrehajló lenne az északnyugati táj iránt, hanem mert Északnyugaton a föld igen magas. A folyók és források ott kifolynak a földből, dombok és gátak közt kanyarognak és duzzadnak, majd beássák magukat a földbe. Így a föld vastag lesz, a folyók pedig mélyek. Az ottani hegyek többnyire heggyé halmozódott dombok, melyeknek szélesen egymásba nyúló láncolata ezer mérföldön át sem szakad meg. A határhegyek csúcsai magasak, míg maguk a hegyek hosszan elnyúlnak, így hatásosan emelkednek a négy égtáj vadona fölé, s emlékeztetnek a Szung-san hegy „Kisház" csúcsára, nem annyira hatásos magasságuk miatt, hanem mert a Szung-san „Kisház" csúcsához hasonló hegycsúcsot nagyon keveset találunk. Mert más hatásosan tornyosuló hegyek többnyire a föld mélyéből emelkednek ki, nem pedig a föld felszínén magasodnak.

A Szung-sanon sok szép hegyi patak folyik, a Hua-sanon sok szép csúcs magasodik, a Heng-sanon sok szép hasadék látható, a Csang-sanon sok szép szakadék tátong, a Taj-san különleges szépsége pedig az egész tájon uralkodó csúcsa. A Tien-taj, a Vu-ji, a Lu-ho, a Jen-tang, a Min-o, a Vu-hszia, a Tien-tan, a Vang-vu, a Lin-lü és a Vu-tang: az égalatti híres hegyei és nagy találkozási pontjai, ahol az ég és föld kincseinek tárháza nyílik, s ahol a halhatatlanná lett bölcseknek üregek és barlangok nyújtanak rejtekhelyet.

Csodálatos szépségük és isteni kecsességük titkát azonban senki sem tudná kimeríteni. Ha valaki meg akarja örökíteni a természetnek ezeket az alakzatait, az nem tehet okosabbat, mint hogy előbb szépségük bűvöletébe esik, majd szorgalmasan tanulmányozza őket, s nagyon fontos, hogy eleget kóboroljon közöttük, eleget nézegesse őket. És ha ezután szépen el tudja rendezni magában a benyomásait, akkor selymet nem látott szemmel, ecsetet s tust nem érintett kézzel is teljesen szabadon, minták nélkül feltétlenül megfesti legsajátosabban saját képét.

Így történt, hogy Huaj-szu egy éjszaka meghallotta a Csia-ling folyó

zugását, s ennek hatására „fű-írását" még szebbé tudta tenni, és hogy Csang Tien, amikor meglátta Kung-szun asszony kardtáncát, ecsetének művészetét még kiválóbbá tudta tenni.[8]

Akik azonban manapság ecsetet vesznek a kezükbe, önmaguk nevelésében nem szélesítik ki látókörüket, szemléletükben nem elég tiszták és érettek, tapasztalatuk nem elég számos, a lényeg kiválasztásában nem elég ügyesek. De azért papírt szereznek vagy lekaparják a falat, és máris kenik rá a tust. Fogalmuk sincs róla, hogyan kell megragadni a tájat a párák és ködök formái mögött, kiindulhatnak-e a patakok és hegyek indító hatásaiból? Ezek az ifjoncok összevissza fecsegnek, s ebből egész sor hiba származik. Mert mit jelent az, hogy szélesíteniük kellene látókörüket? Nemrégiben egy festő festett egy *Erényes Ember a Hegyekben Leli Örömét* című képet, amely egy aggastyánt ábrázol, amint állát a hegycsúcson nyugtatja. Vagy ott a *Bölcs Ember a Víz Mellett Leli Örömét* című kép, amely ugyancsak egy aggastyánt ábrázol, amint fülét oldalra hajtva figyel egy zuhatag előtt. A hibát azzal követte el a festő, hogy látókörét nem szélesítette ki. Mert az „erényes ember a hegyekben leli örömét" témát úgy kellett volna megfesteni, ahogyan Po Csü-ji[9] *Szalmakunyhó* című képén látható, mely a hegyekben lakozás eszméjét tökéletesen ki tudja fejezni. A „bölcs ember a víz mellett leli örömét" témát pedig úgy kellett volna ábrázolni, ahogyan Vang Vej[10] tette a Vang-csuan nevű házát ábrázoló képén, gazdagon tárva elénk a vízben feltalálható örömöt. Mert amiben az erényes és a bölcs ember örömét leli, azt hogy is lehetne egyetlen emberi alak testtartásával ábrázolni?

S mit jelent, hogy a festő szemlélete legyen tiszta és érett? A korunkbeli festők, ha hegyeket festenek, csupán három vagy legfeljebb öt csúcsot ábrázolnak; ha pedig folyót festenek, mindössze három vagy legfeljebb öt hullámot festenek meg rajta. Ez a hiba a nem elég tiszta és nem elég érett szemléletből fakad. Mert hegyek festésekor úgy lehet jól kifejezni a hegyek szépségét és jelentését, hogy magas és alacsony, hatalmas és kicsiny csúcsokat ábrázolunk, melyek azáltal, hogy egymásnak hol hátat fordítanak, hol meg ormaikkal egymás felé fordulnak, mintha csak üdvözölnék egymást, formáikkal tökéletes harmóniába olvadnak össze. Folyót festve pedig csak akkor fejeztük ki maradéktalanul a víz viselkedésének gazdagságát, ha békés és haragos, örvénylő és magasra csapó vizet egyaránt ábrázolunk, s ha ugyanakkor tekintetünket a messzeségbe vezeti, ha tehát alakja mégis olyan, mintha magában is elég lenne.

S mit jelent az, hogy nincs elegendő tapasztalatuk? A mai festők közül azok, akik a délkeleti Vuban és Jüében születtek, a Délkelet magas és kopár tájait festegetik; akik Hszienben és Csinben laknak, az ottani Kuan és Lung pompás tágasságát rajzolgatják; akik Fan Kuantól tanulják a festészetet, azoknak műveiből hiányzik Li Cseng képeinek kecsessége és bája; akik pedig Vang Vejt tekintik mesterüknek, azokból meg hiányzik Kuan Tung „szele" és „csontja". Az ebbe a csoportba tartozó hibák mind abból fakadnak, hogy a festőknek nincs elegendő tapasztalatuk.

[8] Huaj-szu és Csang Tien: híres kalligráfusok a Tang-dinasztia idejében.
[9] A nagy kínai költő, 772—846.
[10] Nagy kínai költő és festő, 699—759.

Végül mit jelent az, hogy a tárgyválasztásban nem elég ügyesek? Egy ezer mérföldön át huzódó hegység nem lehet minden pontján rendkívüli; egy tízezer mérföldön át folyó víz ugyancsak nem lehet minden pontján szép. A Taj-hang hegység egy birodalommal felérő területen fekszik, de ami belőle minduntalan szemünkbe ötlik, az a Lin-lü. A Taj-san hegység elfoglalja a régi Csi és Lu fejedelemségeknek csaknem egész területét, de a legszebb látványt mégiscsak a Lung-jen csúcs nyújtja. Aki teljes egészükben festené le ezeket a hegységeket, annak műve semmiben sem különböznék a térképtől. Az ilyesféle hibák mind abból származnak, hogy a festők nem elég ügyesek a tárgyválasztásban.

Ezért van, hogy ha a festő csupán a lejtőkre és lankákra összpontosítja figyelmét, műve nem sikerül, mert durva lesz; ha csupán a homályos és nyugodt részletekkel törődik, műve nem sikerül, mert lapos lesz; ha csupán az emberi alakokat ábrázolja gondosan, műve nem sikerül, mert közönséges lesz; ha csupán a kis kilátótornyokat igyekszik jól megfesteni, műve nem sikerül, mert zavaros lesz; és ha minden figyelmét a kövekre fordítja, műve túlságosan csontos lesz; ha pedig csupán a talaj ábrázolásával törődik, műve túlságosan húsos lesz.

Ha az egyes ecsetvonások nem olvadnak egységbe, akkor a kép szétesö; a szétesö műnek pedig nincs igazi jelentése. Ha a tus színe nem dús csillogású, akkor a kép száraz; a száraz műnek pedig nincs élő jelentése. Ha a víz nem folyik előre, akkor az halott víz; ha a felhők nem mozognak szabadon és könnyedén, akkor azok fagyott felhők. Az olyan hegyekről, amelyeken nem tudunk megkülönböztetni világos és homályos részeket, elmondhatjuk, hogy nem ismerik a napfényt és árnyékot. Azok a hegyek pedig, amelyeken a festő nem ábrázolt elrejtett és látható részeket, sohasem láttak még párákat és ködöket. Mert a hegyek napsütötte részei világosak, naptól nem sütött részei pedig homályosak. Így a hegyek formái mindig a napfénytől s az árnyéktól függenek. S ha a hegyeken nem lehet megkülönböztetni világos és homályos részeket, joggal mondhatjuk, hogy nem ismerik a napfényt és árnyékot. A hegyeknek azok a részei pedig, amelyeket párák és ködök borítanak, láthatatlanok, azok a helyek pedig, ahol nincsenek ködök és párák, láthatóak. Így a hegyek megjelenése mindig függ attól is, hol borítják el párák és ködök; s ha nem tudunk megkülönböztetni rajtuk elrejtett és látható részeket, joggal mondhatjuk, hogy nem láttak még párákat és ködöket.

A hegy hatalmas tárgy. Alakja lehet erőteljesen magasodó, lehet gőgösen meredező, lehet karcsún a magasba nyúló, lehet szétterpesztett lábbal üldögélő vagy éppen kanyargósan szétterülő. Lehet monumentális, lehet hősi lelkületet sugárzó, lehet isteni jelleget árasztó, lehet méltóságteljes, lehet figyelmesen nézelődő, s lehet udvariasan bókoló. Felül tető boríthatja, alul talapzaton állhat; elöl is lehet valami, amire támaszkodik, hátul is megtámogathatja valami; nézelődhet a magasban, mintha csak valami látványosságot szemlélne, s lehet olyan leereszkedő, mintha csak személyesen parancsnokolna. Ezek a hegy nagyságot sugárzó formái.

A víz élő tárgy. Alakja tanúskodhat mélységről és nyugalomról, lágyságról és finomságról; lehet hatalmas és szétáradó, lehet örvénylő és körbefutó; lehet olajosan fénylő vagy éppen vékonyan csörgedező; lövellhet előre, akár a nyílvessző; táplálkozhat több forrásból, és messzire folyhat. Alkothat olyan zuhatagot, mely egyenesen az égre van feltűzve s vad rohanással zúdulhat be a föld mélyébe. Gyönyörűséget okozhat a halászoknak, felvidíthatja

a füveket és fákat; folyhat kecsesen és bájosan, ölelgetve a ködöket és felhőket; s fényesen ragyoghat, visszatükrözve a völgyekbe jutó napsugarakat. Ezek a víz élettel teli formái.

A víz a hegy ütőere, a füvek és fák a hegy haja, a ködök és felhők pedig a hegy arckifejezése. Így a hegyet mindig a víz teszi élővé, a füvek és fák teszik ékessé, s a ködök és felhők teszik kecsessé és bájossá. S megfordítva, a hegy a víz arca, a lugasok és kioszkok a víz szemöldöke és szeme, s a halászó emberek a víz lelke. Így a vizet mindig a hegy teszi bájossá, a lugasok és kioszkok teszik nyílttá és vidámmá, s a halászó emberek teszik távlattal bíróvá és szabaddá. Ezek a hegy és víz egymáshoz való illeszkedésének elvei.

A hegyek közt vannak magasak, és vannak alacsonyak. A magas hegy ütőere alacsonyan húzódik, válla és combja széles és szétvetett, talpazata erős és vastag, ormai és gerincei zártak, egymást támogatják és egységes láncot képeznek, anélkül .hogy e ragyogó vonulat valahol megszakadna. Ilyen a magas hegy; s ha a festő ilyennek is ábrázolja a magas hegyet, akkor arról elmondhatjuk, hogy nem áll magányosan, s nem is készül tíz darabba esni szét. Az alacsony hegy ütőere már magasabban húzódik, ormai egy kissé letöröttek, nyakrészei tömören egymásba kapcsolódnak, alapzata széles és hatalmas, halmai telten domborodnak, egyenes folytatása mélyen belenyúlik a földbe, megmérhetetlen mélységekbe. Ilyen az alacsony hegy, s ha a festő ilyennek is ábrázolja az alacsony hegyet, akkor arról elmondhatjuk, hogy nem lapos és nem is szétszórt. Mert ha egy magas hegy magányosan áll, akkor egész alakja azt a jelentést tartalmazza, hogy tíz darabba esik szét; s ha egy alacsony hegy a laposság benyomását kelti, akkor egész megjelenése a szétszórtság gondolatát fejezi ki. Ezek a hegy és a víz formálásának törvényei.

A kövek: az ég és föld csontjai. A csontokat pedig akkor becsüljük nagyra, ha kemények és mélyen vannak, s nem akkor, ha a felületen mutogatják magukat. A víz: az ég és föld vére. A vért pedig akkor becsüljük nagyra, ha szüntelenül végzi körforgását, s nem akkor, ha megfagy.

Azok a hegyek, amelyek körül nincsenek ködök és felhők, éppen olyanok, mint a tavasz, melyből hiányoznak a virágok és füvek.

A hegyek, ha nincs körülöttük felhő, nem kecsesek; ha nem folyik rajtuk víz, nem bájosak; ha nem fut rajtuk ösvény vagy út, hiányzik belőlük az emberi élet; ha nem borítják őket erdők vagy fák, maguk sem élnek; ha nincs mélységük, akkor sekélyek; ha nincs sík vidék előttük, akkor nagyon közeliek; s ha nincs magasságuk, akkor nagyon alacsonyak.

A hegynek három kiterjedése van. Ha a hegy aljából nézünk fel a csúcsára, az a magasság kiterjedése. Ha a hegy előtt állva próbálunk mögéje nézni, az a mélység kiterjedése. Ha egy közeli hegyről szemléljük az immár távolabb került hegyet, az a vízszintes kiterjedés. A magasság kiterjedését tiszta és világos színekkel kell ábrázolnunk, a mélység kiterjedését nehéz és sötét színekkel, a vízszintes kiterjedést érzékeltető színek pedig legyenek hol világosak, hol meg sötétek. A magasságot hirtelen magasba törő vonalakkal tudjuk érzékeltetni, a mélységet mind újabb rétegnek látszó vonalakkal, a síkban való kiterjedést pedig lágy és olvadó vonalakkal fejezhetjük ki, melyek csak ködös és egyre jobban elmosódó benyomást keltenek. Ha emberalakokat is festünk a hegyre, ezeknek ábrázolása is függ a három kiterjedéstől. A magasság kitejedésében az emberalakok legyenek világosak és jól láthatók, a mélység kiterjedésében legyenek finomak és kicsinyek, a sík kiterjedésben pedig elmosódók és nyugodtak. A világos és jól látható alakok ugyanis nem

alacsonyak, a finom és kicsiny alakok nem magasak, s az elmosódó és nyugodt alakok nem túlságosan nagyok. Ez hát a három kiterjedés.

A hegyek festésekor három nagyság-viszony létezik. A hegy nagyobb, mint a fa; a fa nagyobb, mint az ember. Ha egy több tíz mérföldre levő hegy nagyságát nem érzékeltetjük fákkal, akkor a hegy nem lesz nagy. Ha a több tíz mérföldre levő fák nagyságát nem érzékeltetjük egy emberalakkal, akkor azok nem lesznek nagy fák. Ami a fákon összehasonlítható az emberrel, az mindenekelőtt a leveleik; s aminek segítségével az ember összemérhető a fákkal, az mindenekelőtt a feje. Falevélből néhány kell, hogy nagysága akkora legyen, mint az emberi fejé; s az ember feje néhány falevéllel vethető egybe. Így tehát az emberalakok nagysága vagy kicsinysége, a fák nagysága vagy kicsinysége és a hegy nagysága vagy kicsinysége mind egymástól függ, egymás méretét szabja meg. Ez hát a három nagyság-viszony.

Ha azt akarjuk, hogy a hegy magas legyen, s teljes egészében ábrázoljuk, akkor bizony nem lesz magas. Magas akkor lesz, ha párákkal és ködökkel övezzük a derekát. Ha azt akarjuk, hogy a folyó messze nyúló legyen, s teljes egészében ábrázoljuk, akkor bizony nem lesz messze nyúló. A hosszúság benyomását akkor kelti, ha időnként elrejtjük, megszakítjuk a folyását. A teljes egészében ábrázolt hegy nemcsak hogy kecsesen magas nem lesz, hanem hasonlítani fog egy rizshántoló mozsár képére; a teljes egészében ábrázolt folyó pedig, azonkívül, hogy kanyargása nem fogja a szemet a messzeségbe vezetni, éppen olyan lesz, mint egy gilisztáról készült festmény.

Ha az előtérben patakok, hegyek, erdők és fák látszólag kusza vonalakban kanyarognak és kavarognak, de valójában átgondolt rend uralkodik az egész tájon, akkor nem unjuk meg az egyes részleteket sem, mert a kép megérdemli, hogy az ember közelről is szemügyre vegye. S ha oldalt síkság ragadja messzire pillantásunkat, a hegycsúcsok pedig egymásra halmozódnak, de mindez valami homályos derengésben szorosan egymáshoz kapcsolódik, akkor nem unjuk meg a messzeségeket, mert a kép éppen olyan, ahogyan az ember szeme nagy távolságból látja a tájat. Mert a távoli hegyen nem lehetnek redők, a távoli vizen nem lehetnek hullámok, a távol álló embernek nem lehet szeme; nem azért, mintha ezek valóban nem lennének, hanem mert távolról úgy látjuk, hogy nincsenek.

A festmény jelentése

Kortársaim csak annyit tudnak, hogy egy festményt ecsettel készítünk, de azt már nem tudják, hogy festeni éppenséggel nem könnyű dolog. Csuang-ce könyvében olvashatunk arról, hogy egy festő munka közben „levetette ruháját és lekuporodott". S valóban, ez a festő helyes módszere. Az embernek addig kell nevelnie önmagát, míg szíve szabad és vidám, elméje boldog és elégedett nem lesz, s ha feltámasztotta magában azt a végtelenül simulékony magatartást, amelyről azt mondhatnánk, hogy engedelmes egyenességet és gyermekien alázatos őszinteséget jelent, akkor az emberek nevetésben és sírásban kitörő érzelmi állapotai, valamint a külvilág tárgyainak hegyességben és tompaságban megnyilvánuló hajladozásai mind a természet rendje szerint foglalják el helyüket szívében, s anélkül, hogy észrevenné, ugyanez a rend teremtődik újjá ecsetje alatt.

A Csin-dinasztia korában élt Ku Kaj-cse[11] szükségesnek tartotta, hogy emeletes házat építsen magának s abban fesse képeit. Valóban a régi idők egy mélyre hatoló művésze volt. Aki nem így cselekszik, annak gondolatai nyomottak és gátlásosak maradnak, s óhatatlanul megreked egy-egy jelentéktelen mozzanatban. Mert hogyan is lehet jól ábrázolni a külvilág tárgyait s kifejezni velük az emberi érzelmeket? Gondoljunk arra a művészre, aki lantot akart faragni magának, s a Ji-jang hegyen talált egy magányos tung-fát.[12] Kellő ügyességével és találékonyságával, s mert szívében tökéletesen értett mindent, Lej mester máris elkészítette magában a lantot, pedig a faanyag még a földben volt, s ágai és levelei még rajta voltak. A tisztánlátáshoz tehát megfelelő szem kell. Ám a gondolataiban megzavart, testében fáradt, ostobává és érzéketlenné lett ember csupán a hegyes vésőt és az éles kést látja, de fogalma sincsen, hol kezdje a munkát. Vajon elvárhatjuk-e tőle, hogy égetett fából való, öt szép hangot adó lantot készítsen, melynek muzsikája áradóbb, mint a tiszta szélé vagy a folyó vizé?

A régiek azt mondották, hogy a vers nem más, mint külső formák nélküli festmény, a festmény pedig külső formákkal bíró vers. A bölcs emberek gyakran hivatkoznak erre a mondásra, s atyámnak is, nekem is vezető elvemmé lett. Ezért minden szabad napomat felhasználva sokat tanulmányoztam a Csin- és Tang-kori, régi és mai versgyűjteményeket, s bennük szépséges sorokat találtam, amelyek ugyanakkor, amikor tökéletesen kifejezik az emberi lélek belső moccanásait, ragyogóan ábrázolják a szemünknek való tájakat is. Ha azonban nem a nyugodt lakozásra, békés üldögélésre támaszkodom, nem teszem világossá az ablakot, nem tisztítom le asztalkámat, nem égetek füstölő rudacskákat, nem szórom szét és fojtom el tízezernyi gondomat, akkor a szépséges mondatokat hiába olvasom, pompás gondolataikat nem értem, a finom érzelmekről hiába elmélkedem, nagyszerű jelentéseiket nem tudom felfogni. S ugyanígy vagyunk a festészet legfőbb jelentésével is. Vagy ahhoz talán könnyen hozzáférhetünk? Én előbb megfelelően előkészítem a környezetemet, teljes összhangot teremtek szívem és kezem között, s csak akkor jutok el oda, hogy minden irányban megtaláljam a helyes mértéket, minden oldalon felfedezzem az igazi forrást. Kortársaim azonban gyors sikerre törekednek, s gondolataiktól elragadva, érzéseiktől felzaklatva nem is alkothatnak egyebet, mint hevenyészett vázlatokat.

Feljegyeztem néhány régi költő ragyogó verséből azokat a különösen szép sorokat, amelyeket azóta elhunyt atyám gyakran szavalgatott. Néhányuknak szépséges gondolataiból kiindulva bizvást lehetne tájképet festeni. Magam is találtam néhány ilyen verssort, s most azokkal együtt, amelyeket azóta elhunyt atyám a festészet szempontjából figyelemre méltónak tartott, itt leírom valamennyit, amint következik.

Fenn a Nü-jin elolvadt a tavaszi hó réges-régen,
sárgabarackfák hajtanak zsenge rügyet az útszélen.
Indulnék, de megfordítom kocsim a falusi hídnál,
s célomat a messzeségben csalódott szemekkel nézem.

(Jang Si-o: *Nézem a Nü-ji hegyet)*

[11] Az első jelentős kínai festő (IV. század).

[12] Az utalás a II. században élt Caj Jungra vonatkozik. Magát a művészi magatartással kapcsolatos elvet Csuang-ce fogalmazta meg először.

Egymagamban indulok a hegylakóhoz meg-megállva;
eltakarja nádfedeles kunyhóját a fenyvek ága.
Hangom hallotta a gazda, ajtót nyitni mégis késik;
vadsaláta-sövény mögül pille száll fel, szárnya sárga.

(Csang-szun Co-fu: *Felkeresem a hegylakót)*

Mikor tér már vissza végre délen kóborló fivérem?
Híre csak, hogy él a Három Folyó s Öt Hegylánc közében.
Ácsorgok a Heng-kapunál, őszi vizek hömpölyögnek,
felröppen egy varjú s elszáll; lehull a nap a hegyszélen.

(Tou Kung)

Horgászás után magányos csónakommal nádba érve
új borosflaskát s egy köteg sózott halat veszek kézbe.
Mióta halászként élek itt a Csiang és Csö partján,
kezemet több mint húsz éve nem kulcsoltam üdvözlésre.

(Ismeretlen szerző)

Kunyhómtól északra, délre nincs más, csak a tavaszi ár;
nap-nap után mást se látok: kering az égen egy sirály.

(Tu Fu)

Folyón átkelve fülét hegyezi sánta öszvérem,
és keszeg szolgám vállába húzza nyakát a szélben.

(Lu Hszüe)

Megyek, s amíg véget nem ér, követem folyómat,
ülve nézem a felhőket, míg el nem oszolnak.

(Vang Vej)

Köves úton bottal járok a hatodik hóban,
s déli árnyékban hallgatom, ahogy a víz csobban.

(Vang Csie-fu)

Pár csobbanás: evezőmmel a parttól mind messzebb megyek;
pár csepp a víziórában: búcsúznak völgyek és hegyek.

(Vej Je)

Folyó s ég a messzeségben csillogva mosódik egybe,
felmagaslik a magányos városfal a ködbe rejtve.

(Tu Fu)

A virágárnyékos földön kutya szundít szuszogva,
a záportól zengő lankán legel a tehéncsorda.

(Li Hou-cun)

Sűrű bambuszok közé is besurran az eső cseppje,
de a hegycsúcs az esteli napfényt marasztalja egyre.

(Hszia-hou Su-csien)

Messzi égből közeledik egy vadliba apró pontja,
széles folyón távolodik egy nagyon árva vitorla.

(Jao Ho)

Hullna a hó, mégse hull még, földig érnek a fellegek,
neszez az ősz, libasereg suhanja át az egeket.

(Csien Vej-jen)

Az éjen át tavaszi ár közeledik s esőt kerget,
sajkám vad réven kel át, hol nyoma sincs már embereknek.

(Vej Jing-vu)

Együtt néztük, hogyan árad a folyó a végtelenbe,
s most elárvult csónakomban magam ülök estelente.

(Cseng Ku)

A festés titkai

Ha valaki azt tervezi, hogy festeni kezd, annak előbb harmóniát kell teremtenie ég és föld között. Mit jelent itt az ég és a föld? Vegyük csak azt a másfél láb hosszú selyemdarabot: ennek felső része adja az eget, alsó része pedig a földet. A kettő közti térben kell megvalósítanunk elképzelésünket és kialakítanunk a táj képét. De lám, ezek a mostani kezdők nagy sietve ecsetet ragadnak, hebehurgyán állapítják meg a jelentéseket, s érzelmeiktől zaklatottan csak összesározni tudják az egész selymet. Az ilyen képek látványa szinte elzárja az ember szemét, s ezzel kellemetlen érzést támaszt a nézőben. Az ilyen festők örömüket lelik-e egyáltalán az emelkedettségben, kelt-e bennük valami érzést a nagyság?

Tájkép festésekor mindenekelőtt a nagy hegyre kell figyelmet fordítani; e nagy hegy neve: „uralkodó csúcs". Amikor az uralkodó csúcsot megállapítottuk, akkor tőle függően dolgozzuk ki a közeli és távoli, kicsiny és nagy részleteket, úgyhogy a nagy hegy az egész táj uralkodója legyen. Ezért nevezzük uralkodó csúcsnak. Olyan viszonyban kell lennie a többi részlettel, mint fejedelem az alattvalóival, mint felettes az alárendeltjeivel.

Erdők és sziklák festésekor mindenekelőtt egyetlen nagy fenyőfára kell figyelmet forditani; ennek neve: „nemzetség véne". Ha a nemzetség vénét megállapítottuk, akkor tőle függően dolgozzuk ki az olyan részleteket, mint a különféle fészkek, kicsiny növények, élősdi növények és sziklatörmelékek, úgyhogy a nagy fenyő az egész hegy vezetője legyen. Ezért nevezzük a nemzetség vénének. Olyan viszonyban kell lennie a többi részlettel, mint erényes férfiúnak a közönséges emberekkel.

Vannak hegyek, amelyeket felül is föld borít, és vannak, amelyeket sziklák koronáznak. Ha az egyébként földből való hegyet felül sziklák koronázzák, akkor az erdők fái soványan meredeznek, s ha az egyébként sziklás hegyet felül föld borítja, akkor az erdők fái kövérek és dúsak. A fák nőhetnek hegyen, s nőhetnek folyó partján. Amelyik a hegyen nő, ahol a föld vastag, az legyen ezer láb magas fenyőfa; amelyik pedig a víz partján nő, ahol a föld vékony, legyen egy-két néhány láb magas cserje.

Van víz, amely nyugodtan folyik, s van szikla, amely sima és nagy. De

a folyó vízesést is alkothat, s a sziklák lehetnek egészen különös alakúak. A vízesés magasan szárnyal az erdő képe fölött, s különös alakú sziklák pedig tigrisként lapulnak az út szögleteiben.

Az eső lehet még csak esni készülő, a hó is lehet még csak havazni készülő. Aztán van hatalmas eső, s van hatalmas hóesés. Végül az eső lehet olyan, hogy már tisztul is az ég; s a havazás is lehet olyan, hogy már világosodik. A szél lehet hirtelen szélroham, a felhők pedig lehetnek elvonulók. De lehet a szél hatalmas is, a felhők pedig lehetnek könnyen illanók. A nagy szél lehet olyan erős, hogy száll tőle a homok, és lába kél a szikláknak; a könnyű felhő pedig lehet olyan bájos, mint egy vékony selyem mögül előbukkanó szép leánytest.

A fogadók és kunyhók mindig a kis patakok partján legyenek, sohasem a nagyobb folyók mentén. A kis patakok partján is közel vannak a vízhez; a nagyobb folyók mentén azért nem állhatnak, mert az veszedelmes lenne. Ha azonban néha mégis nagyobb folyók mentén állanak, úgyhogy a víz el is öntheti őket, akkor feltétlenül olyan helyet kell választanunk számukra, ahol az elöntés veszélye a legkevésbé fenyegeti őket. A falvakat mindig sík területen kell elhelyeznünk, nem pedig a hegyekben. A sík területen ugyanis megvan minden feltétele a földművelésnek; a hegyekben pedig azért nem lehetnek, mert a művelhető földektől nagyon távol lennének. De ha egyiket-másikat mégis a hegyekben helyezzük el, akkor a hegyek között kell megtalálnunk számukra a földművelésre alkalmas helyeket.

Magas fenyőfákat és hatalmas sziklákat mindig a magas partokra és meredek lejtőkre kell festenünk, sohasem szabad sekély, homokos partra, vagy éppen lapos homokszigetekre állítanunk őket.

A festő legyen ura az ecsetnek, s nem szabad engednie, hogy ellenkezőleg, az ecset szolgájává váljon. Neki kell irányítania a tust, s nem engedheti, hogy ellenkezőleg, a tus irányítsa őt. Az ecset és a tus: silány jószágok, melyeknek az embert kell szolgálniuk. Aki még ahhoz sem ért, hogy ezzel a két közönséges tárggyal megfelelően bánjon, az hogyan remélhetné, hogy kiváló művész legyen? Pedig ez nem is olyan elérhetetlen dolog. Közeli példát véve: éppen úgy vagyunk vele, mint a kalligráfia művészetével. Régi elbeszélésekből tudjuk, hogy Vang Hszi-cse nagyon szerette a libákat, mert kecses nyakhajlítgatásuk arra emlékeztette őt, hogyan kell az embernek kezében tartania az ecsetet és hajlítgatnia a csuklóját, amikor írásjegyeket kötözget össze. Nos, ugyanez a helyzet akkor is, amikor festmény készítéséhez használjuk az ecsetet. Ezért mondják manapság, hogy aki jól ért a kalligráfiához, az többnyire jól ért a festészethez is. Mindkét művészetnek az a titka, hogy amikor az ecsettel bánunk, teljesen akadálytalanul tudjuk hajlítgatni a csuklónkat.

Valaki megkérdezheti tőlünk, milyen tusfajtákat kell használni festéshez. Erre ezt felelhetjük: használjunk égetett tust, megmaradó tust, visszavonuló tust és finom porból való tust. Egyetlen tusfajta sohasem elegendő, mert nem érhet el kellő hatást.

Tuskőnek használhatunk követ, cserepet, de anyagedény vagy vizeskorsó töredékeit is. Tusból legjobb mindig a legfinomabbat használni, de nem feltétlenül kell ragaszkodni a híres „Keleti folyóhoz" vagy a „Nyugati hegyhez".

Ecsetet használhatunk hegyeset is, kereket is; durva szálút is, finom szálút is; lehet olyan, mint a varrótű, de olyan is, mint a mázolópamacs.

A tus válogatása azt jelenti, hogy néha világos tust alkalmazunk, néha meg sötét tust; egyszer égetett tust alkalmazunk, máskor meg megmaradó vagy éppen visszavonuló tust, időnként a finom konyhai koromból való tushoz folyamodunk, néha pedig sötétkék színt keverünk a vízbe, mellyel a fekete tust használhatóvá tesszük. Ha világos tussal hat-hét réteget festünk egymásra, akkor mély és sötét tusszínt kapunk, ráadásul gazdagon csillogót, nem pedig fakót és szárazat. A sötét és az égetett tusnak, amikor okunk van rá, hogy őket alkalmazzuk, figyelembe kell venni sajátos alkalmazási körét. Ha nem sötét és égetett tussal festjük meg körvonalaikat, akkor a fenyőtobozok hajlásai és a sziklák sarkai nem lesznek jól láthatók. Amikor azonban jól láthatók a körvonalak, akkor kék színnel kevert tussal még egy réteget kell rájuk festenünk, amitől továbbra is jól láthatók maradnak, de olyan lesz a színük, mintha felhőből és harmatból bukkannának elő. Ha világos tussal több rétegben köröket festünk egymásra, azt nevezzük „köröző világos"nak. Ha jól kihegyezett ecsettel határozott vízszintes vonalakat húzunk, azt nevezzük a repedések elegyengetésének. Ha vízzel és tussal többször is lemossuk a kép egy részletét, akkor mondjuk, hogy plasztikussá tettük a színt. Ha jól összekevert vízzel és tussal szinte megfürdetjük a képet, akkor mondjuk, hogy megtisztítottuk. Ha ecsetünk hegyével egyenesen fölfelé húzunk egy vonalat a képen, azt nevezzük megragadásnak; ha pedig ugyancsak ecsetünk hegyével, de felülről lefelé egy vonalat, azt nevezzük kihúzásnak. Amikor az ecset hegyéről egy foltot cseppentünk a képre, azt pontozásnak nevezzük. A pontozást emberi alakok festésekor alkalmazzuk, de alkalmazhatjuk falevelek festésekor is. Amikor az ecsetet határozott mozdulattal hátra-hátrahúzzuk, akkor mondjuk, hogy rajzolunk. A rajzolást kis tornyos házacskák festésekor alkalmazzuk, de jó hasznát vehetjük a fenyőfa tűleveleinek festésekor is. A hó színét világos és sötét tussal tehetjük világosabbá vagy sötétebbé.

De nemcsak tussal adhatjuk meg a színt. Így például a ködnek akkor adjuk meg igazi színét, ha érintetlenül hagyjuk a selyem természetes, eredeti színét, és csak körülötte festünk. Ha világosra hígított tussal mégis jobban kiemelkedővé tesszük a ködöt, akkor sem ecset, sem tus nyomának nem szabad látszania rajta. A szél igazi színét akkor kapjuk meg, ha agyagot vagy finom porból való tust használunk; a föld színét akkor, ha világos és finom porból való tust alkalmazunk; a sziklák színét pedig akkor, ha kékkel kevert fekete tussal érzékeltetjük a sekélységet és mélységet is. Vízesésekhez érjük be a selyem természetes, eredeti színével; csupán a széleiket kell égetett tussal érzékeltetnünk.

A víz színe tavasszal zöld, nyáron jáde-zöld, ősszel kék, télen pedig fekete. Az ég színe tavasszal ragyogó, nyáron azúrkék, ősszel tiszta, télen pedig homályos.

Annak a helynek, ahol a festő fest, télen melegnek, nyáron hűvösnek kell lennie, akár tágas csarnok az, akár eldugott kis szoba. Vágyait és gondolkodását, amikor fest, nem szabad megzavarnia a százféle földi gondnak; szellemének nyugodtnak, elméjének fogékonynak kell lennie. Ugyanerre tanítanak Tu Fu egyik versének következő sorai:

Egyetlen folyót öt napig festett,
s tíz napig rajzolt egyetlen sziklát;
képes volt, hogy ne engedjen soha semmilyen kényszernek,
méltó emléket ránkhagyni: Vang Caj erre vágyott inkább.

Ábrázoljon a festmény tavaszt vagy nyarat, őszt vagy telet, mind a négy évszaknak van kezdete és vége, hajnala és estéje. A tárgyak jelentését és a dolgok valódi színét mind elemeire bontva kell tanulmányozni. Hát még azt, hogy a maga határai között melyiknek mi az értelme! Vannak aztán olyan, nem a négy évszakhoz kapcsolódó, hanem a klasszikus könyvekből és történeti munkákból, valamint a filozófusok írásaiból merített történetek, amelyeknek ábrázolásában esetenként kell igazodni az adott kor szokásaihoz.

Mint tavaszi témákat a következőket nevezhetnénk meg: kora tavaszi felhők látképe, kora tavaszi eső látképe, maradék hó a korai tavaszban, havazás utáni derültség kora tavasszal, eső utáni derültség kora tavasszal, ködös eső kora tavasszal, esni készülő fagyos felhők tavasszal, kora tavaszi este látképe, napkelte a tavaszi hegyekben, esőt hozó tavaszi felhők, kora tavaszi párák és ködök, völgyből felszálló tavaszi felhők, megduzzadt hegyi patak tavaszi áradása, tavaszi eső tavaszi széllel, széltől elferdült finom eső, tavaszi hegyek ragyogó szépsége, fehér gólyához hasonló tavaszi felhő. Mindezek tavaszi témák.

Nyári témák lehetnek: derültség a nyári hegyekben, eső utáni derültség a nyári hegyen, szél és eső a nyári hegyekben, reggeli séta a nyári hegyen, erdei fogadó a nyári hegyen, hegyi séta a nyári esőben, erdei fák a nyári hegyen, különös sziklák a nyári hegyekben, fenyők és sziklák a messzeségben, átvonuló eső a tavaszi hegy felett, esővel terhes sötét felhőzet, hirtelen szélroham zivatarral, vagy másképpen: forgószél zivatarral, aztán eső vége a nyári hegyekben, visszatérő felhők nyári esővel, hegyi patak zúgó vízeséssel, ködös hajnal a nyári hegyekben, ködös este a nyári hegyekben, hegyi lak a nyári napfényben, nyári felhők sokasága a különös hegycsúcs körül. Mindezek nyári témák.

Őszi témák lehetnek: kora őszi eső átvonulása, őszi derültség a síkságon, eső utáni derültség az őszi hegyen, őszi szél eső után, a töltésre leszálló őszi felhők, völgyből felszálló őszi köd, esőt hozó őszi szél vagy esőt hozó nyugati szél, őszi szél finom esővel, nyugati szél zivatarral, ködbe borult őszi este, esti hangulat az őszi hegyen, esteli fények az őszi hegyen, őszi este a síkságon, messze folyó víz tiszta csillogása, gyér erdőcske az őszi estében, őszi látkép erdővel és sziklákkal, őszi látkép fenyőkkel és sziklákkal, a messzeség őszi látképe. Mindezek őszi témák.

Téli témák lehetnek: fagyos felhők havazás előtt, téli homály sűrű havazással, téli homály havas esővel, északi széltől kavargó hóesés, vékony hó a hegyeken és patakokon, távoli hó a négy égtáj hegyi folyóin, hegyi lak havazás után, halászkunyhó a hóesésben, borvásárláshoz kikötő csónak, távoli borért gyaloglás a hóban, havas hegyi folyó a messzeségben vagy szél és hó a messzeségben, havas fenyők az eldugott hegyi patak partján, hóba lerészegedett lugas fenyőkkel, susogó szél a vizimalomnál. Mindezek téli témák.

A hajnal témái: tavaszi hajnal, őszi hajnal, esős hajnal, havas hajnal, hegyi ködben derengő hajnal, hajnal derengése őszi ködben, hajnali színek tavaszi bárányfelhőkkel. Mindezek hajnali témák.

Az este témái: esti fények a tavaszi hegyen, esti fények eső átvonulása után, esti fények a hó maradványain, esti fények a gyér erdő felett, nyugodt folyótól visszatükrözött fények, esti fény a messzire folyó víz felett, párák és ködök az estébe borult hegyekben, hegyi patak menti kolostorba hazatérő szerzetes, vendég érkezése az estébe borult házikóhoz. Mindezek esti témák.

A fenyők is különfélék lehetnek: páros fenyők, három fenyő, öt fenyő,

hat fenyő, különös alakú fenyőfa, régi fenyőfa, partnak támaszkodó öreg fenyő, partnak támaszkodó különös alakú fenyő, büszke tartású régi fenyő, szerte nézelődő magányos fenyő. Mindezek a hosszú életet jelentik, ezért minden fenyő örökzöld és magasra nőtt.

Láttam egyszer azóta elhunyt atyámat, amint egy hegyvonulatra egyetlen szerte nézelődő fenyőfát festett. A szakadatlan, örök nézelődés eszméjét azzal vitte rá az egész vászonra, hogy egy öreg embert ábrázolt, aki kezével simogatja az előtte álló nagy fenyőt s ezzel tökéletesen kifejezi a messzire révedés eszméjét. Olyan volt ez az öreg ember, mintha maga az Örökélet Istene helyezte volna oda!

A sziklák lehetnek különös alakú sziklák és lejtős sziklák. A fenyő és sziklák párosítását összeköthetjük a felhők és fenyők párosításával, az erdő és sziklák párosítását pedig az erdők és magányos fák párosításával. Az „Őszi folyam" egy különös alakú szikla neve, mert ilyen különös sziklákat ősszel lehet látni a folyamok partján. A folyóparton növő útilapu-virágnak vagy nádnak az a hatása, hogy segít világossá tenni a távolit és közelit, ezért mindig fessünk oda egyet-kettőt.

A felhők témái: a völgy szájában keresztbe fekvő felhők, sziklák közül kiemelkedő felhők, hegyoromról felszálló fehér felhők, hegycsúcsról leszálló könnyű felhők.

A köd témái: a völgy szájában keresztbe fekvő köd, kusza hegységből felszálló köd, esti ködök a síksági erdő felett, gyorsan felszakadó könnyű köd, tavaszi hegyek párája és köde, őszi hegyek köde és felhőzete.

A folyóvíz témái: kanyargó hegyi patak rohanása, fenyők és sziklák közt csörgedező víz, felhős hegycsúcsból fakadó forrás, vízesés esőben, vízesés hó közepette, ködös hegyi patak vízesése, messze folyó víz bételdiófák között, halászcsónak a felhős hegyi folyón.

Különfélék: vízparti tanya vagy halászkunyhó, gyomlálás egy magas kilátóból nézve, homokos síkságra leszálló vadlibák, borivó a hegyi folyó hídja mellett, favágó a hídon. Mindezek és még sok más: különféle témák.

A festészet elmélete*

TANG HOU

A régi festők úgy alkották képeiket, hogy azokban mindig mély értelem legyen. Amikor gondolataik átadása céljából festeni kezdtek, már uralkodni tudtak minden mozzanat felett. Ezenfelül azok a nem üres hírnévre törekvő férfiak, akik hosszú ideig tanulták azt, amit elődeik örökbe hagytak, valamilyen ponton mindig túl is haladták elődeiket. A festészetnek hat törvénye van, s aki ezek közül egynek vagy kettőnek eleget tud tenni, az már ezzel is hírnevet biztosít magának. Ebből megítélhetjük, mit jelent mind a hat törvénynek eleget tenni. Ám azok az emberek, akik manapság szemügyre vesznek egy-egy festményt, nem okosodtak meg a mesterek tanításától, nem tanulmányozták a régi feljegyzéseket, hanem mindent, ami gondolataiknak megfelel, szépnek tartanak, mindazt pedig, ami nem illik az ő gondolataikhoz, nem ismerik el szépnek. Ha megkérdezzük őket, hogy voltaképpen miért is szép ez vagy az a kép, megzavarodnak és semmit sem tudnak felelni. Én, aki tizenhét vagy tizennyolc éve hordok magamban néhány meglehetősen általános gondolatot, amelyek segítségével nézegetem a festményeket, s aki olyan gyönyörűségemet lelem a képekben, hogy legszívesebben le sem tenném őket a kezemből, aki ha hozzáértő férfiúval találkozom, a legnagyobb tisztelettel kérdezősködöm tőle a festészetről, s ugyanakkor olyan alaposan igyekszem megismerni a régi feljegyzéseket, hogy szinte már könyv nélkül tudom valamennyit, én, aki gondosan ízlelgetem e feljegyzések mondatait, igyekszem áttekinteni a múlt minden eredményét, igyekszem megismerni minden régi tanítást, én is csak most kezdek tudni valamicskét. Bizony, aki nem a festészetre összpontosítja minden figyelmét, az nem tehet egyebet, mint hogy „hallja a hangot s követi az árnyékot", igazi hozzáértésre azonban nem tehet szert.

Az emberi alak ábrázolása a festészetben minden másnál nehezebb munka. Mert akinek szigorúan ragaszkodni kell a testi forma hasonlóságához és a testhelyzet pontosságához, az szem elől téveszti a természet isteni ritmusát és az életerő jelenségeit. Ku Kaj-cse és Lu Tan-vej művészetével a mai nemzedék nemigen találkozik. A Tang-dinasztia idején sok híres kezű művész élt, de közülük Vu Tao-ce lett a festők szent bölcse, akinek fénye messze világít az utókorra. A Szung-dinasztia idején Li Kung-linnek kellett kiemelkednie ahhoz, hogy a régi idők mestereivel valaki versenyre tudjon kelni. Mégis, ha Li Kung-lin három festményével rendelkezem, szívesen elcserélem Vu-Tao-ce egyetlen képéért, s ha Vu Tao-ce két festménye van birtokomban, szívesen

* Tang Hou elméleti munkája a szerző egy nagyobb, festészet-történeti művének utolsó fejezeteként maradt ránk. Keletkezésének ideje bizonytalan, de a szövegben olvasható egyes adatok alapján a XIV. század húszas éveire lehet gondolni.

odaadom Ku Kaj-cse egyetlen képéért. Nagyjából ilyen különbség van műveiknek értéke között.

A régiek közül azoknak, akik festményekkel szerezték hírnevüket, mindig megvolt a sajátos területük, amelyben kiválóak lettek. Így például a Tang-kori Cseng Csien és a Su-beli Li Seng egyaránt tájképfestéssel szereztek hírnevet. A Hszüan-ho korszakának *Festmény-katalógusa*[1] mindkettőjüket az emberalak-festők osztályába sorolja, de a képjegyzék azt mondja róluk, hogy tehetségük a tájképfestéshez volt, s amitől mindig tartózkodtak, az éppen az emberi alakok, szellemek és halhatatlanok festése. A *Katalógus* többi hibáját fel sem lehet sorolni. Nagyon sokszor szerettem volna kijavítani a Hszüan-ho korszakának *Festmény-katalógusát*, de, sajnos, mindeddig nem volt módom megvalósítani ezt a szándékomat.

A Szung-dinasztia Kao-cung császára[2], valahányszor tanulmányai közben a könyvekhez és festményekhez érkezett, mindig megbízta Mi Ju-zsent, készítsen hozzájuk szakszerű kolofonokat. S valahányszor elkészült egy-egy ilyen kommentár, az mindig egybeesett az uralkodó gondolataival. Sokszor láttam olyan képtekercseket, amelyek egyáltalán nem voltak szépek, de feliratuk valódi művészi értéket képviseltek, s lehetetlen volt a szakértőt fel nem ismerni belőlük.

A mostani emberek gyűjtik a festményeket, de csak azért, mert éppúgy hivalkodni akarnak velük, mint aranyaikkal és drágaköveikkel. Nem ismerik fel, hogy ezek a drágaságok voltaképpen lopásra ösztönöznek, pedig ezt az igazságot megtanulhatnák a régi bölcsek feljegyzéseiből.

Lámpafényben nem szabad festményt nézni; részegségig fajuló borozás közben ugyancsak nem szabad festményt nézni. Hozzá nem értő vendégnek nem szabad megmutatni festményeinket. Ha a képtekercset nem szabály szerint tekerjük fel és göngyöljük ki, azzal igen nagy kárt tehetünk a festményben. A műveletlen, semmit sem tudó emberek, ha pillantásuk egy festményre esik, feltétlenül meg akarják nézni közelebbről, s olyan hebehurgya módon bírálgatják és értékelgetik, semmit sem értve a műalkotás lényegéből, összezavarva az igazat és hamisat, hogy attól az ember csak méregbe gurulhat.

A festmények nézegetése eredetileg a művelt hivatalnokok gyönyörűsége és szellemi közvetítője volt. Nekik volt módjuk képeket vásárolni, s nekik volt szemük hozzá, hogy élvezni tudják őket. Ha szerencsés napra virradva jó érzés töltötte be lelküket, elővették és nézegették képeiket, összehasonlítgatták művészi értéküket, úgy kormányozván vágyaikat, hogy együtt magasztalhassák a csodálatos szépségű alkotásokat, s egymással vitathassák meg a szokatlan ábrázolásokat. Ezek a mai semmirekellők azonban nem így cselekednek. Ha egyáltalán van olyan szemük, hogy egyet-mást megértsenek, s megpillantanak egy gyűjteménytárgyat, amit valaki szeret és nagyra tart, akkor igyekeznek kimutatni annak minden hibáját, azzal az egyedüli szándékkal, hogy megvásárolhassák, mert úgy érzik, mindenáron meg kell szerezniük. Ha mégsem sikerül megszerezniük, akkor mindenféle rágalmakat terjesztenek, csakhogy annak a gyűjteménytárgynak hírneve és dicsősége ne ragyoghasson. Az igazán hozzáértő és emelkedett gondolkodású embereket természetesen nem tudják megtéveszteni, azok azonban, akiknek látása még

[1] A Szung-dinasztia Hszüan-ho kora, amikor a katalógus készült: 1119—1125.
[2] A (Déli) Szung-dinasztia császára, 1127-től 1162-ig uralkodott.

nem elég megállapodott, gyakran áldozatául esnek a csalásnak. Ha a semmirekellőknek sikerül megszerezniük egy gyűjteménytárgyat, akkor aztán úgy őrzik, akár az életüket, s dicsérik-magasztalják mértéktelenül. És ha ettől valaki megkívánja azt a tárgyat, akkor előbb mindenféle akadályról beszélnek, és csak úgy adják el az illetőnek, ha jó árat csikartak ki belőle. Mindezeket az erkölcstelenségeket feltétlenül le kell lepleznünk.

A festmény nézésének módszere nem haladhat egyetlen ösvényen, hiszen a régiek minden reánk hagyott eszméjének és cselekedetének megvolt a maga elve. Hogyan is képzelhető el, hogy valaki makacsul ragaszkodik ahhoz, amit ő maga lát, s ugyanakkor hűségesen követi a régiek eszméit?

Aki tanulni kezdi a festmény-nézést, annak jól meg kell értenie a festészet legbensőbb lényegét, szorgalmasan olvasgatnia kell a régi feljegyzéseket. Ha ezt nem teszi, akkor lehet olyan tapasztalt és gyakorlott, hogy egy festményre pillantva máris tudja, mi az és ki festette, de ha megkérdezzük véleményét a mű szépségének vagy rútságának forrásáról, meglepődik és semmit sem tud felelni. Vagy ha óvatlanul mégis vitába bocsátkozik, csak egy ideig kell csűrnie-csavarnia a szót, mert fecsegése olyan ostoba lesz, ismeretei olyan sekélyesnek bizonyulnak, hogy a hozzáértő csak mosolyogni tud rajta. Ezért elengedhetetlen dolog a tanulás.

A család ifjabb tagjainak minden igyekezetüket a könyvek olvasására és festmények nézegetésére kell összpontosítaniuk, mert ha igyekezetüket nem más dolgokra fecsérlik, akkor a könyvek és a festmények sokoldalúan fogják gyarapítani őket. A korábbi nemzedékek híres emberei és nagy mesterei sohasem feledkeztek meg erről. Csen Vu-csi egyik versében azt olvassuk:

> Szép eredmény, ha ősz fejjel a művészetet megérted;
> milyen bús, hogy nincs több időd, csak pár hónapod vagy éved.

Bizony, az olvasóban mély sóhajtást fakasztanak e sorok.

A régi festők először fő vonalaiban festették meg képüket, s ezt nevezték vázlatnak. A korábbi nemzedékek sokat összegyűjtöttek ezekből. Minthogy egészen vázlatosak, nem alaposan átgondoltak, megvan bennük a természetesség szépsége. A Hszüan-ho és Sao-hszing korszakokban[3] összegyűjtött vázlatok túlnyomó részében csodálatosan mély értelem lakozik.

A Szung-kori festők közül hozzáértés és mély megértés dolgában senki sem szárnyalta túl Mi Jüan-csangot. De hiába volt természetes adottsága a lehető legnagyobb, amikor elméletet állított fel, még ő is tévedett néha. Ám olyan kortársai, mint Liu Csü-csi, Hszi Tao-cu, Lin Ce-csung vagy Szu Cse-csien, ebben sem érték őt utol. Később Huang Po-sze megírta *Másolatok Hibáinak Kiküszöbölése* című könyvét, amelyben Mi Jüan-csang tévedéseit támadta meg. Én az ő nyomdokain haladva részletes elemzéseket végeztem, s megírtam egy *Másolatok Hibáinak Kijavítása* című füzetet, amelyben igyekeztem kimutatni, hogy Huang Po-szének miben volt igaza és miben tévedett. S úgy gondolom, ha Mi Jüan-csang új életre kelhetne, nem változtatná meg szavaimat.

A laikusok, amikor festményekről mondanak véleményt, képtelenek felfogni az ecsetvonások törvényeinek és az életerő természetes ritmusának

[3] A (Déli) Szung-dinasztia Sao-hszing korszaka: 1131—1162.

mély értelmét, s ehelyett mindig a testi formák hasonlóságára hivatkoznak. A testi formák hasonlósága: laikusok szempontja.

A régiek között, akik elméleteket alkottak a festészet mély értelméről, akadtak, akik azt mondták, hogy a festőnek, amikor képét festi, az év tizenkét szakaszát kell ábrázolnia, melyek szüntelenül váltogatják egymást, s hogy még a méhek szálldosását is tizenkétféleképpen kell ábrázolni, mert ennyiféleképpen mozoghatnak; asszonyok festésekor pedig vigyázni kell a különböző test-hajlításokra és fejtartásokra. Az ilyen szabályokat egyenként fel sem lehet sorolni. Mindezek merő eltévelyedések, amelyek csak az egyedit hajszolják; helytelen elméletek.

A mostani emberek, ha festményt néznek, legtöbbször a testi formák hasonlóságát emlegetik. Nem tudják, hogy a régiek éppen a külső formák hasonlóságát tartották a legutolsó mozzanatnak. Így még Li Po-si sem, aki pedig emberalakok festésében Vu Tao-ce után az első helyen áll, még ő sem tudta teljesen elkerülni a külső hasonlóság követelményéből fakadó hibákat. Hogy képei mégis szépek, azt az ecsetvonások törvényeinek, az életerő természetes ritmusának és a szellemdús arckifejezéseknek köszönhette, vagy másképpen annak, hogy nála a testi formák hasonlósága csak az utolsó helyen állt. Szu Tung-po[4] mester egyik versében azt olvassuk:

> Ki egy festményt úgy ítél meg, hasonlít-e a formája,
> oly együgyű szemléletű, mint a bámész kisgyermekek.
> Aki pedig verset ír, s azt ilyen módon fabrikálja,
> arról biztosra vehetjük, hogy csak kecskerímet mekeg.

Magam nem csupán a festmények nézésének alapelvét tanultam meg ebből a versből, mégpedig egész életemre, hanem belőle értettem meg a versírás alapelvét is.

A Tang-kori festményeken gyakran látunk jáde-zöld damasztselyemből kivágott szegélyt; s az akkori neves írástudók a folyosók korlátjaira írásjegyeket kanyarítottak. Mindezek a díszítések azonban, amióta újak lettek divatosak a Hszüan-ho és a Sao-hszing korszakban, teljesen veszendőbe mentek, s a régi időknek ezeket az emlékeit ma már sehol sem látni.

A Tang-kori festők ragasztott tekercsképein többnyire bíbor damasztselyem a ragasztott alsó és felső rész, vörös damasztselyem ennek belső oldala, és korallt dugtak bele hengernek; így olyan a formájuk, mint a mostani buddhista szentkönyveké.

A Szung-dinasztia uralkodásának vége felé elszaporodtak azok a hivatalnokok, akik a festészethez mit sem értettek. Még azok is, akik a hozzáértő hírnevére tettek szert, valójában nagyon ostobák voltak. A gyűjteményekbe való képek ugyanis mind bekerültek már a császári kincstárba, azt a keveset pedig, ami még a világi körökben maradt, a hatalmasok szerezték meg maguknak. Amikor Csia Sze-tao magához ragadta az ország fölötti hatalmat, akkor azok, akik sietve csatlakoztak hozzá, gyűjtő szenvedélyét ismerve minden igyekezetükkel kutatták számára a képeket, s ezeket felajánlották neki. Ma minduntalan találkozunk olyan festménnyel, mely az ő birtokában volt; ezek felerészben valódiak, felerészben hamisak. Az akkori

[4] A Szung-kor legnagyobb költője, 1036—1101.

tapasztalatok sem voltak elég széleskörűek, Csia Sze-taónak sem volt jó szeme a képekhez, így hát az alkalmi kommentárok állításaiból indultak ki.

A régi festők, ha olyan képet sikerült alkotniuk, mely megfelelt elgondolásuknak, azt általában többször is megfestették. Ilyenek például Li Cseng „fagyos erdői", Fan Kuan „havas hegyei", Vang Hszin „ködös folyói" és „egymásra rétegződő hegygerincei"; s nem is győzném felsorolni a többit.

A szilvafa festését „szilvafa írásának" nevezzük, a bambusz festését „bambusz írásának", az orchidea festését pedig „orchidea írásának". Miért? Mert a virágokat és növényeket akkor festhetjük meg tökéletes tisztaságukban, ha éppen úgy emlékezetből ábrázoljuk őket, mint ahogyan írásjegyeket írunk, s nem ragaszkodunk a külső formák hasonlóságához. Ezt tanítják a következő sorok is, amelyeket Csen Csu-fej egy versében olvashatunk:

> Képzeld el a testet, s ne ügyelj a színek hasonlóságára.
> Csiu-fang Kao tudja, milyen a ló, bár csak a mellső lábát látja.

A festményen vannak másodlagos szerepet játszó „vendégek", és van vezető szerepet játszó „házigazda". Nem szabad előfordulnia, hogy a „vendégek" túltegyenek a „házigazdán". Így például a hegyet és folyót ábrázoló tájképen mindig a hegy és a folyó legyen a „házigazda", a felhők és ködök, fák és sziklák, emberi alakok, madarak és állatok, tornyocskák és kilátók pedig mind csak „vendégek". S ha például egy lábnyi magasnak festett hegy a „házigazda", akkor valamennyi „vendég" távolságát vagy közelségét hozzá mérve kell kiszámítani, hiszen biztosítani kell a részek helyes arányát. Ha pedig emberi alak a „házigazda", akkor valamennyi „vendégnek" az emberi alak távolságához vagy közelségéhez, magasságához vagy alacsonyságához illeszkedve kell elfoglalnia helyét a képben, nem lehet önkényesen elhelyezni őket.

A festett selyem színe felül mélyebb, alul fakóbb. A megsötétedett selyem felül egészen fekete lehet, a festék színei pedig ugyancsak lehetnek sötétek és fakók. Ilyenkor ha ütésekkel egydarabon szétzúzzuk a selymet, az ecsetvonások nem lesznek többé egyenesek, s a selyemszálak összezavarodnak és elszakadnak. Csupán a természettől fogva régi festmény tulajdonsága, hogy ha selyme egészen feketére válik is, a festmény színei maguktól ragyognak. Ezért ha festményt nézünk, nem szükséges, hogy a selyem anyagának világossága vagy sötétsége alapján mondjunk ítéletet.

Festményt nézni olyan, mint szép asszonyt nézni. A szellemet hordozó „szél" és a bensőt külsőleg kifejező „csont" mindkét esetben messze túl van magának a húsnak és a test egyes részeinek körén. A mostaniak azonban, amikor régi műalkotásokat néznek, először mindig a testi hasonlóságot kérik számon, azután jutnak el a színek alkalmazásához, és azután a festmény tárgyi hűségéhez. Ez bizony éppen nem a hozzáértő módszere.

Mi Jüan-csang azt mondotta, hogy az ügyes ember és a hozzáértő ember két különböző osztályba tartozik. Aki bőségesen rendelkezvén anyagi javakkal, de mohón vágyva a hírnévre és feltűnésre, megkaparint a gyűjteményébe minden festményt, ami elébe kerül, s nem érdekli más, csak hogy a kép híres legyen, azt nevezzük ügyes embernek. A művészethez igazán értő ember azonban, aki ragyogó természeti adottságokkal rendelkezik, sokat és alaposan tanulmányozza a régi feljegyzéseket; néha maga is tud képet festeni, de legalábbis mélyen be tud hatolni a festmények jelentésébe; s valahány-

szor egy képhez jut, egész napokon át gyönyörködik benne, olyan szoros kapcsolatban állva a régi festővel, hogy akár muzsikát és asszonyi szépséget is felkínálhatnak neki, mindez nem képes figyelmét elvonni a képtől.

A festmények gyűjtésének egyik alapelve, hogy első helyen az erkölcsi tanítások illusztrációi állnak. A régi festők ugyanis ezeken a képeiken dolgoztak a legnagyobb gonddal, mert azt akarták, hogy aki megszemléli ezeket, abban feltámadjon a köteles tisztelettudás és a szertartások szeretetének érzése. Második helyen állnak az emberalakok ábrázolásai, amelyek intő példával szolgálhatnak. Harmadik helyen állnak a tájképek, amelyek a végtelenség érzetét keltik fel bennünk. Ezután következnek a virágok és füvek képei, majd a lovakat ábrázoló festmények, amelyeken a szellem nemes szárnyalását tanulmányozhatjuk. Asszonyok és barbárok képei azonban, bármily ügyesen festették meg őket, nem méltók arra, hogy könyvtárszobánkban gyönyörködjünk bennük. Ez Mi Jüan-csang elmélete.

A mostani emberek, amikor festményeket gyűjtenek, többnyire nagyra becsülik a régi képeket, s megvetik a moderneket. Csakhogy például a tájképek, valamint a virág- és madár-képek festésében egész sor Szung-kori festő túlszárnyalta a régieket. Akkor cselekszünk helyesen, ha csupán a képben rejlő finom értelmet vesszük tekintetbe, a korával pedig nem törődünk. Elég, ha meggondoljuk, hogy a mi dinasztiánk idejében élt Csao Ce-anghoz[5] és a Csin birodalomban élt Vang Ce-tuanhoz fogható festő más nem akadt a Szung-dinasztia délre költözése óta elmúlt kétszáz esztendőben. Mi Jüan-csang, aki Csin-kori, Hat Dinasztia-kori, Tang-kori és Öt Dinasztia-kori festményekből gyűjtött össze legtöbbet, elhelyezte gyűteményében és nagyon megbecsülte a Szung-kori mesterműveket is. Ha valaki a kor régisége vagy közelisége alapján ítél, s nem törődik azzal, hogy igazán művészi-e a festmény, az bizony nem ért a művészethez.

A festmény szemléletének szabályai: elsőnek az életerő természetes ritmusát vegyük szemügyre, azután az ecsetvonások jelentését, majd a „csont" szabályosságát, a részek elrendezését, a színek alkalmazását, és csak utolsónak a testi formák hasonlóságát. Ez az igazi hat szabály. Ha szemügyre veszünk egy tájképet, tussal festett bambuszt, szilvafa vagy orchidea képét, kiszáradt fa vagy különös alakú szikla ábrázolását, tussal festett virágokat, tussal festett madarakat és más hasonlókat, amelyeken ecset és tus játéka azért gyönyörködtet bennünket, mert emelkedett szellemű, kiváló férfiak örömét közvetíti s érzelmeit örökíti meg számunkra, akkor nagyon óvakodjunk attól, hogy a külső formák hasonlóságát kérjük számon tőlük. Elsőnek a természet igazságát igyekezzünk felfedezni bennük, azután az ecsetvonások jelentését keressük, és ha szemtől szembe a képpel el tudunk feledkezni az ecset és tus működéséről, akkor a festményt már meg is értettük.

A mostani emberek úgy szemlélik a festményt, hogy annak hat szabályáról nem vesznek tudomást. Kigöngyölik a képtekercset és azon nyomban magasztalni kezdik, de ha valaki megkérdezi tőlük, ugyan hol is rejlik a festmény szépsége, fogalmuk sincs róla, mit feleljenek. Mindezek egész életükben csak alkalmilag néztek meg egy-egy festményt, néha még alkalmi kommentárt is fűztek hozzá, de mit sem tudnak a szépség forrásáról, s ezért csak megvető mosolyt érdemelnek.

[5] Festő, 1322-ben halt meg.

Ha tájképeket, virág- és bambusz-képeket, valamint fákat és sziklákat vagy ehhez hasonlókat ábrázoló festményeket gyűjtünk össze, ezekhez készítsünk felfüggesztő hengert, s hosszában kinyújtva akasszuk fel őket könyvtárszobánk falára. Az eseményeket és emberalakokat ábrázoló képeket mindig vízszintesen tartva tekercseljük, mert úgy a legszebbek.

A festmény olyan műtárgy, amelyben szavakkal kifejezhetetlen szépség rejlik. S minthogy a régi festő eszméit egy-egy képbe sűrítette, olyan szemmel kell rendelkeznünk, mely ezeket meg tudja pillantani, s akkor a kép értelmét megértjük. De akinek szeme sincs a festészethez, és még a régi feljegyzéseket sem olvasta, de azért tudni véli a szépség forrását, az szembekerülhet akár Ku Kaj-cse vagy Lu Tan-vej mesterműveivel is, akkor is csak olyan, mint a patkány, amelyik ellop egy aranyat és azt hiszi, az az ő kincse. Tarthatjuk-e valamire az ilyen ember műértését?

A tájkép olyan tárgy, mely az örökké változó természet szépségével van felruházva. Rajtuk a *jin* és *jang*, fény és árnyék, derültség és eső, hideg és hőség, hajnal és szürkület, nappal és éjszaka szüntelenül váltogatja egymást, s felkeltik bennünk a végtelenség érzetét. De festőiknek is dombok és szakadékok töltötték be elméjüket, mégpedig oly hatalmas és végtelen áradásban, mint millió mérföldet elöntő hullámok, mert enélkül aligha tudták volna mindezt ecsetjükkel megörökíteni.

A Hat Dinasztia korától a Tang-korig igen sok festő működött, de az ecsetvonások szabályai és a részek elrendezése dolgában igen konzervatívak voltak. Vang Vej, Csang Cao, Pi Hung, Cseng Csien és követőik azonban határozottan tovább fejlesztették a festészet elveit. Az Öt Dinasztia korabeli Csing Hao és Kuan Tung szintén új gondolatokat fejeztek ki, s egyszeribe letisztították a festészetről a megkövesedett régi gyakorlatot. Elérkezve a Szung-dinasztia korában élt Tung Jüanhoz, Li Csenghez és Fan Kuanhoz, akik úgy állnak egymás mellett, mint egy háromlábú bronzedény három lába, s akikhez fogható nem volt a régi festők között és nem lesz az eljövendők között, a tájképfestés művészete elérte a tökéletességet. A három mester óta két-három festőt említhetnénk, valaha házukba bejáratos tanítványaikat, akik azonban nyomukba sem érhetnek.

Akik manapság elméletet gyártanak a festészetről, mindig azt mondják, hogy a festészetnek tizenhárom területe van, melyek közül az első a hegy és folyó megfestése, s az utolsó az épületrajz. Ezért az emberek úgy gondolják, hogy az épületrajz vonalainak meghúzása a legkönnyebb dolog. Pedig ha nem tudja, mi négyszögletes és mi kerek, mi görbe és mi egyenes, mi magas és mi alacsony, mi süllyedő és mi emelkedő, mi távoli és mi közeli, mi homorú és mi domború, mi ügyes és mi ügyetlen, mi finom és mi durva, akkor még a fafaragó mester sem tudja kibontakoztatni művészetét. Hát még az ecsettel és tussal való méricskélés közben! Gondolatokat vinni át a selyemre vagy papírra, s mindig összhangban maradni a mértékekkel és szabályozó vonalakkal: az bizony a legnehezebb feladat. A régi időkben a festészet minden egyes területének megvolt a maga festője, az épületrajznak azonban a Tang-korban egyetlen szakértője sem volt, s az Öt Dinasztia korában is csak egy ilyen festő akadt: Kuo Csung-su. Később is csak néhány festő akadt ezen a területen, olyanok, mint Vang Si-jüan vagy Csao Csung-ji. Vej Hszien és Kao Ko-ming még hátrább állanak a sorban. Nemrégiben meglátogattam Csao Ce-angot, a „Kiválóságok Összegyűjtőjét", s ő növendékei okulására a következőket mondotta: „Mindennek a festésében megengedhető néha, hogy

eltérjünk a helyes elvektől, s megtéveszthetjük az embereket, de az épületrajzban még sohasem fordult elő, hogy valaki nélkülözni tudta volna a szabályos mértékeket." Nagyon bölcs szavak ezek.

Általában úgy van, hogy aki a festmények szemléletéhez nem elég értelmes, az többnyire semmit sem tud kezdeni a műtárggyal, mert tetőtől talpig áthatja a gyógyíthatatlan betegség. Fiatal koromban velem is megesett, hogy mély értelmű alkotást láttam, de mert nem egészen illett ahhoz, amit elképzeltem, ezért hamisnak ítéltem. Ma már nem így van. Sokat kell tapasztalni, s félretenni a kétséges dolgokat. Amit a régiek arra használtak, hogy tanításaikat a későbbi nemzedékekre örökítsék, abban mindig komoly tartalomnak kell rejlenie. Ugyanerre tanít a régi mondás: „Ha alantas emberek a helyes útról hallanak, nagyot nevetnek rajta; ha pedig nem nevetnek rajta, akkor az nem is a helyes út."

Ha a Hat Dinasztia korának festményeit nézzük, először a selyemanyagot vizsgáljuk meg, azután az ecsetvonásokat, majd az életerő ritmusát. Körülbelül tízből egyet vagy kettőt találunk valódinak. Még azokat sem fogadhatjuk el valódinak, amelyeken ott díszeleg a császári kincstár pecsétje.

A régi festmények különféle hányattatásaik során mindenféle csonkításon és toldozgatáson mentek keresztül. Az ilyen kártevések a Szung-dinasztia Kao-cung császárának udvarában, Csuang Cung-ku[6] kezén kezdődtek.

(A szöveget *Tőkei Ferenc*,
a verseket *Szerdahelyi István* fordította)

[6] Kao-cung császár udvari képkeretezője.

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Jurij Levada: A vallás társadalmi természete[1]

Levada könyvének témája a legkultiváltabbak közé tartozik — feldolgozásának módja viszont igen kivételes. Mégpedig alapvetően azért, mert Levada az első, aki — legalábbis könyve egészét tekintve — határozottan és radikálisan szakít a valláskritika racionalista vonalával. Ez, mint ismeretes, a vallás eredetét és tartalmát egyrészt közvetlenül az uralkodó osztályok (ideológiai) igényeire, másrészt a félelem általános pszichikai állapotára vezette vissza. Nem kétséges, hogy ezek a mozzanatok hozzájárulnak a vallásos ideológia keletkezéséhez és fennmaradásához. Levada viszont nagyon jól látja, hogy mindezek alárendelődnek más, sokkal általánosabb tendenciáknak. Ezért nem elégítik ki őt azok az antropológiai kritikák sem, melyek Feuerbachnál és Feuerbach nyomán a későbbi valláskritikában is oly nagy szerepet játszottak, ezért tér vissza — helyesen — a marxi koncepcióhoz, az elidegenülés és tárgyiasulás viszonyának marxi rajzához.

De nemcsak módszertani különbségről van itt szó — a felvilágosodástól való módszertani elválás egyúttal a téma tágításához is vezet. A legtöbb valláskritikai munka jellegzetessége a horizontok beszűkülése — általában egy-egy vallást vagy egy-egy vallási fenomént tárgyalnak, vizsgálódásuk centrumába főként a kereszténység s legfeljebb az egészen tipikus és elterjedt vallások kritikája kerül. Ez ugyan érthető a valláskritika konkrét ideológiai feladataiból, de korántsem megnyugtató tudományos szempontból. Levada viszont nem a vallás egyik vagy másik megjelenési formáját vizsgálja, hanem — a modern etnográfiai kutatások igen gazdag és sokoldalú anyagára támaszkodva — a vallásos szükséglet általános szféráját kísérli meg analizálni. S már itt meg kell jegyezni, hogy — noha az érintkezés valószínűleg véletlen — végeredményben ugyanazon az úton jár, amely Lukács ontológiai elgondolásaiból bontakozik ki. Nem azt kérdezi, hogy mi a vallás mint fenomén, hanem azt, hogy — pszichikai tényezőkön vagy az elnyomó osztályok intonációján túl — milyen társadalmi szükségletek teremtik meg, azaz mi a vallásos szükséglet alapja.

A vallás társadalmi helyéről és szerepéről szólva a szerzőnek természetesen érintenie kell az emberi gondolkodásnak azt a sajátosságát, amelyet Lichtenberg és Bastian érint: „Az ember a gondolkodási folyamatban (sőt még a képzetben és emócióban, amennyiben emberi képzetekről és emóciókról van szó) szociálisan jelentéssel biró szemiotikus rendszerekkel dolgozik és megfelelő műveleti szabályokat alkalmaz, amelyeket elvileg nem ellenőriz és csak részben képes tudatosítani. Ennyiben helytálló az, amit erről annak idején Lichtenberg és Bastin mondott: 'nem mi gondolkodunk, hanem gondolkodik (es denkt)'." (68. o.) Így azután első pillantásra úgy tűnhet, mintha kiindulópontja — szemben a politikai, illetve az emócionális pszichológiai jellegükkel gondolatpszichológiai lenne. Levada számára azonban a gondolat és a gondolkodás önmagában is nem egyéni, hanem társadalmi jellegű: az egész emberi pszichikum csakis egy társadalmilag kialakult szemiotikai rendszeren belül létezik, és az ilyen rendszer a pszichikai aktusoknak nem csupán a módszere, hanem a létfeltétele is. Ebből azután következik az, hogy sem az egyes ember, sem a társadalom a mindennapi életben, a gyakorlatban nem képes elvonatkoztatni ettől az adott létfeltételtől. Minden gyakorlati gondolkodás, de sokszor az elméleti gondolkodás is meghatározódik a hagyománytól, de rendkívül nehezen töri át korlátait. S ez nyilvánvalóan szükségszerű — funkcionálása szempontjából egyszerűen lehetetlen lenne mindig

[1] Kossuth, 1969. 312 o.

utánagondolni a társadalmilag adott tudás teljes összefüggésrendszerének és alapjainak, az emberek elhárítják maguktól az ilyenfajta megterheléseket — ez az Arnold Gehlen által megfogalmazott „Entlastung" —, és spontán módon támaszkodnak a hagyományos anyagra.

A könyv szerzője elfogadja Boas álláspontját, amely szerint az egyén akár primitív, akár civilizált, „'nem próbál kimerítő okságí magyarázatot adni a jelenségekre, hanem csak a más, már ismert tényekkel való összekapcsolásig megy el', s ezért 'az egész folyamat eredménye mindenestől függ a hagyományos anyag jellegétől', azaz 'a hagyományos eszméktől'". *(Uo.)* Az egyszer már kialakult mitikus képzetek tehát szükségképpen továbbhatnak; az elidegenült gondolati tendenciák nemzedékről nemzedékre öröklődnek, s még ha (esetleg csupán funkciójukban) változnak is, végeredményben valamilyen formában megmaradnak. A szerző többek között ebből is vezeti le azt, hogy a rítus sok szempontból elsődleges a mitikus rendszerekkel szemben, hiszen olyan szokások beidegzését jelenti, amelyek változó összefüggésben és változó tartalommal — de természetesen mindig misztifikált módon — átkerülhetnek az egyik generáció világából a másikéba, az egyik vallási vagy mitikus rendszerből a másikba. Semmi csodálatos sincs tehát abban, hogy a keleti népeknél megjelent legegyszerűbb rituális szokások viszonylag kis változtatásokkal (de egészen más mitikus összefüggésben) átkerülnek a kereszténységbe. A legegyszerűbb példa erre a fényünnep, melyet előbb a zsidó vallás vesz át (majd a későbbiekben a makkabeus fölkelés történelmi tényével és mitikus legendájával társítja), azután pedig a kereszténység kapcsolja Krisztus születésének legendájához.

A könyv vizsgálati módszere tehát egyáltalán nem spekulatív. Távol áll minden olyan deduktivitástól, mely egy-egy mozzanatot a vallás demiurgoszává stilizál, és azután ebből vezeti le a vallás, illetve a vallások különböző megjelenési formáit, történeti módosulásait stb. Levada világosan ki is mondja metodológiai elvét: határozottan elítéli azt a módszert, mely állandóan visszatér a vallás genealógiájához, és csupán ebből magyarázza a vallás konkrét működését. Nem elégíti ki azonban az egyoldalú megközelítés a vallás funkcionálása vonatkozásában sem — s e téren sokat tanult az általa különben sokat kritizált funkcionalista etnográfiai iskolától, Malinowskitól, Radcliff Browntól és Kluckhohntól (szerkesztési hibából eredően a magyar kiadásban: Cluckhohn). Mindenekelőtt úgy látja, hogy minden vallási rendszer összefüggésbe hozza az emberek életét a vallási képzetek és kategóriák különös világával. Ezen a síkon a vallás úgy vizsgálható, mint egy szemiotikus rendszer a többi között. Ha azonban csupán mint szemiotikus rendszert vizsgáljuk a vallást, akkor nem lehet megkülönböztetni egymástól sem a halott rendszert és az élő vallást, sem a vallások katekizált formáját az élő vallásos valóságtól. A vallást tehát egybe kell vetnünk az egyéb érintkezési formákkal és a társadalom szervezetének egyéb szabályozó eszközeivel is: „Csak a két sík (a szemiotikai és a kommunikációs sík) metszésvonala mentén tudjuk megvizsgálni a vallást mint sajátos szociális jelenséget. Valamely mitologikus rendszer csak annyiban tekinthető vallásosnak, amennyiben hisznek benne és amennyiben számolnak vele a reális életben . . ." (94. o.) Ebből következik tehát, hogy a vallást nem lehet egyszerűen illúziórendszernek tekinteni, hanem „ilyen vagy olyan, társadalmilag releváns cselekvések rendszere, amelyek valamilyen formában kultikus objektumokkal kapcsolatosak". (124. o.) S ez a rendkívül gyümölcsöző felismerés végső soron megközeliti a vallásnak mint vallásos szükségletnek analízisét. Tehát nem magát a vallást, a kifejezett és megjelent vallást kell önmagában vizsgálni, hanem vissza kell nyúlni azokhoz a társadalmi szükségletekhez, amelyeknek a kifejezésre. S az okság, mely e szükségleteken belül megnyilvánul, nem egyszerűen egyetlen oksági láncolat, hanem oksági láncolatok egész szövedéke. S noha Levada a strukturális okság kifejezést sem használja, fogalmát, melynek marxi eredetét nem kell bizonyítani, tartalmilag mégis igen sok tekintetben megközelíti. A történeti és a strukturális oksági láncolatok egész sora működik közre abban, hogy a vallás még olyan esetekben is élő, eleven hatóerő maradhasson, mikor a felvilágosító racionalizmus részben konkrét kritikájával, részben általános ateista jellegével látszólag elsöpri a vallásos képzeteket. A könyv tehát nem a képzetek keletkezéséről, nem a vallásos ideológia születéséről szól, hanem főként ezeknek az ideologikus elemeknek rendkívüli makacsságáról. S minthogy a szerzőt ez a probléma izgatja elsősorban, megszólaltatja azokat a modern vallástudósokat is, akik meglepetéssel veszik tudomásul a jelenkori helyzetet. Így például megszólaltatja Herberget, aki szerint korunk vallással kapcsolatos ideológiai fejlődését „egy paradoxon: a növekvő vallásosság közepette mindent átható világiasság" jellemzi. (276. o.)

A könyv befejező része, mint látjuk, a modern kor vallásosságának néhány okát

igyekszik felderíteni. Ezek között jelöli meg a liberális illúziók összeomlását. Indokolja azt a jellegzetes folyamatot is, hogy egyre több szekta alakul — szerinte a szekták a nagy egyházak mind formálisabb vallásosságával és a világiassághoz egyre jobban alkalmazkodó kultuszaival szembeni tiltakozást jelentenek.

Levada igen gondolatgazdag könyve végül a vallásos viszonyok leküzdésének néhány problémáját igyekszik tárgyalni. Itt azonban már inkább szociológiai felmérések statisztikáival találkozunk, ahelyett hogy a vallásos nézetek makacsságának igazi alapjait elemezné. Míg mind az általános, mind a történeti elemzés gondolatilag és anyagában egyaránt nagyon konkrét volt, addig itt a legkonkrétabb statisztika is pusztán néhány absztrakt tétel alátámasztásához vezet, és a valóságos összefüggéseket homályban hagyja. Bár megtudjuk, hogy a felmérések — elsősorban a Szovjetunióban — ma már haladottabb módszerekkel történnek, elvetik az olyanfajta sommás kérdéseket, hogy „vallásos-e ön vagy sem?", a vizsgálatok leírásai nem helyettesíthetik a társadalmi analízist. S ha az előbbiekben Levada a vallást nemcsak szemiotikai síkon vizsgálta, hanem a kommunikációs rendszeren belül elfoglalt helyét is megközelítette tudományosan, akkor most pusztán néhány szemiotikus vizsgálódásból eredő megjegyzésre szorítkozik.

A könyv utolsó részének elnagyoltsága ellenére is nagyon érdekes és meggondolkoztató Levada megközelítési módja. Könyve nyilván egyike azoknak az írásoknak, melyek ma a Szovjetunióban, mint ahogy erre világszerte is kísérlet történik, visszatérnek ahhoz az átfogó, a totalitás kategóriájából kiinduló gondolatvilághoz, amely Marxnál jelent meg. S így nemcsak konkrét anyaga, kiváló elemzései miatt hasznos, hanem a problémákat az előbb jellemzett módon megközelítő eljárása is sok tekintetben követendő példa.

H. Benczur Margit

M. Jarosevszkij: A pszichológia története[1]

M. Jarosevszkij igen időszerű és nagy feladatra vállalkozott, amikor könyvében első ízben tesz kísérletet arra, hogy marxista igényű összefoglaló áttekintést adjon az egyetemes pszichológiatörténetről. Mind a pszichológia tudományának fejlesztése, mind a marxista filozófiai gondolkodás számára égetően szükséges annak az óriási tényanyagnak a elmélyültebb elméleti általánosítása, amelyet a pszichológia az eddigi kutatásai során, különösen pedig századunkban felhalmozott. Jarosevszkij könyve — bár nem előzmények nélküli s nem hibátlan munka — feltétlenül érdemes a pszichológia és a filozófia iránt érdeklődő olvasó figyelmére. Óriási tényanyagával, érdekes elemzéseivel új szempontokat ad a filozófia történeti fejlődése néhány problémájának jobb megértéséhez, a marxista filozófiában az ismeretelmélet körül a tudatról, az anyaghoz való viszonyáról, az objektívról és szubjektívról, a tükrözésről, az aktívitásról és a célról, a determinizmusról, az emberi személyiségről stb., e kategóriák továbbfejlesztéséről, tökéletesítéséről napjainkban folyó vitákhoz.

Nagy lélegzetű áttekintő műveket mindig fenyeget az a veszély, hogy a bő tényanyag, az adathalmaz mögött elvész a fejlődés tendenciája, a történeti elemzés és értékelés helyett csak pozitivista tényleírást kapunk. Jarosevszkij könyve elkerülte ezt a veszélyt: tárgyát, a pszichológia történetét, egységes elméleti koncepcióval, átfogóan, a fejlődés fővonalát kidomborítva mint *a pszichikus folyamatok determinációjára* vonatkozó tanítások fejlődésének történetét mutatja be. A determinizmus problémáját állítva a középpontba, a könyv egész anyaga bizonyítja, hogy ilyen módon felépíthető a pszichológia tudományos története. Arra az alapvető eszmére épít, hogy a pszichológia történetében *a determinációs viszonyok felfogásainak ötféle szintje* különböztethető meg, s a pszichológiai tudomány fejlődésének tartalma e szintek kidolgozása s az egyre magasabb szintekre való átmenet, aminek során általában a pszichikum és ezen belül különösképpen az emberi tudat egyre pontosabb, adekvátabb képe alakul ki. E determinációs szinteket Jarosevszkij feltételesen *mechanika előtti, mechanikus, általános biológiai, biopszichikai* és *szociopszichikai* szinteknek nevezi el, s első felfedezőiknek Démokritoszt és Arisztotelészt, Descartes-ot, Darwint, Szecsenovot és Marxot tekinti.

A könyv egyaránt hét-hét fejezetből álló két részre tagolódik. Az első a filozófia és a természettudomány keretében fejlődő, még önálló diszciplinává nem vált pszichológiai megismerést tárgyalja (az ókortól a

[1] Kossuth, 1968. 671 o.

XIX. sz. közepéig), a második pedig a pszichológiának mint önálló tudománynak a fejlődését (a XIX. sz. közepétől századunk közepéig, pontosabban a 40-es évek elejéig). Már itt megjegyezzük, hogy a könyv egyik hiányossága éppen az, hogy hiányzik a legutóbbi kb. negyedszázad történeti feljődésének bemutatása, ami alól részleges kivételt csak a szovjet pszichológiáról szóló rész képez. Ez utóbbi fejezet egyébként nem Jarosevszkij munkája, hanem az orosz eredetiben A. V. Petrovszkijé, a magyar kiadás pedig e helyett A. A. Szmirnovnak a 18. moszkvai nemzetközi pszichológus kongresszuson a szovjet pszichológiáról elhangzott összefoglaló előadását közli.

Recenziónkban Jarosevszkij könyvének természetesen csupán néhány fontosabb vonatkozására, részletére térhetünk ki. Először is szeretnénk kiemelni a mű rendkívül *informatív jellegét*, bő tényanyagát és gondolatgazdagságát. Különösen jól sikerültek az Arisztotelésznek és a XVII—XVIII. sz. kiemelkedő filozófusainak pszichológiai nézeteiről, a Szecsenov munkásságáról, valamint a reflex-elv történeti fejlődéséről szóló részek. A könyv az általános elméleti koncepciókon túl — mint elválaszthatatlan mozzanataikat — részletesen tárgyalja a pszichológiai, illetve részben pszichológiai kategóriák (tudat, pszichikum, asszociáció, viselkedés stb.) kialakulását és fejlődését, valamint a pszichológia tárgyára vonatkozó nézetek fejlődését is.

A *történeti fejlődés* folyamatát Jarosevszkij átgondoltan és sokoldalúan, úgy mutatja be, hogy a pszichológia tudományának mindenkori struktúráját megindokolja, megvilágítja. Sokoldalúan mutatja be *a fejlődést meghatározó* általános társadalmi, filozófiai és szaktudományi tényeket és összefüggéseiket. Ezeken belül azonban az általános társadalmi feltételekre viszonylag elnagyoltabban utal, s a fő figyelmet a pszichológiának más tudományokkal való kapcsolatára (különösképpen természettudományos megalapozottságának fejlődésére), a filozófiai áramlatokkal való összefüggésére s a pszichológia fejlődésének „belső logikájára" fordítja. Ez utóbbival függ viszont össze könyve egyik kiemelkedő erénye: a fejlődés *„belső dialektikájának"* s ezzel kapcsolatosan az egyes irányzatok, nézetek *szerepének* igen színvonalas bemutatása, amivel egyben az olvasó filozófiatörténeti ismereteit is néhány vonatkozásban elmélyíti, elősegíti a materializmus és idealizmus harcának mélyebb megértését.

Jarosevszkij a materializmus és idealizmus harcát konkrétan, a történelmi feltételeknek megfelelően tárgyalja, igyekszik — és általában sikerrel — elkerülni a sommás értékítéleteket, leegyszerűsítéseket. Világossá teszi, hogy az egyes szerzőket (s ez a filozófusokra is vonatkozik), nem lehet csupán legáltalánosabb nézeteik alapján megítélni, hanem az adott nézetrendszer teljességét kell figyelembe venni, ugyanakkor viszont a legáltalánosabb burokból is ki kell emelni a további fejlődést pozitívan befolyásoló racionális mozzanatokat. Jól megvilágítja, hogy a materializmus nem pusztán kizárásos viszonyban áll egymással. Ha más-más oldalról is, de mindkettő tükrözi a tudomány adott állását, s ennek megfelelően gyakran bizonyos közös premisszákból, illetve premisszáikban bizonyos közös vonásokból indulnak ki. Így pl. bár Platónnál a lélek külön elv, míg Démokritosznál külön anyagi létező, a „lélek" mindkettőjüknél metafizikusan elkülönül a test többi részétől. Vagy: a racionalista Descartes és a szenzualista Locke egyaránt a tudat introspekciós megközelítéséből indul ki. Többé-kevésbé hasonló a helyzet a reflex-fogalom Jarosevszkij által igen részletesen bemutatott történeti fejlődésében. A reflex mechanikus felfogása korlátokat szab a pszichikum és a viselkedés kielégítő materialista tárgyalása elé. Ebből következően egyesek a tevékenység leegyszerűsítéséhez jutnak el, az idealizmus pedig éppen erre hivatkozva veszi fel az élőlények és különösen az ember viselkedésének meghatározói közé a lélek fogalmát; Descartes-nál pl. egyaránt megtalálható a mechanikus anyagi-reflexes determináltság eszméje és az idealista tudatfelfogás. Jarosevszkij arra is rámutat, hogy az idealisták bizonyos esetekben kifejezetten arra törekszenek, hogy a tudományos magyarázatot az elemibb szinten tartsák meg, ily módon tulajdonképpen védelmezőivé válnak a mechanisztikus felfogásnak, s azután ezzel vitázva könnyen értelmezik idealista módon a magasabbrendű tulajdonságokat. A reflexfogalom egész történetén végigvonul ez az ellentmondás az elemibb szint mechanisztikus és a magasabb szint idealista magyarázata között: a reflexes szerkezet, illetve az anyagi determináltság és a célszerű adaptív-variatív viselkedés a tudománytörténet különböző szintjein állandóan újból és újból antinómiába kerül egymással. A kötet érdeme, hogy ezeket az ellentmondásokat, történeti fejlődésükben, a tényleges történeti helyzetnek megfelelő bonyolultságukban kíséri végig, megmutatva az egyes fokok *szükségszerűségét*.

Ugyanakkor Jarosevszkij jól érzékelteti, hogy a pszichológia egész története összességében a materializmus átfogó világnézeti programját valósítja meg; ami pedig

az egyes idealista rendszerekben jelentkezett — gyakran igen lényeges — részigazságokat illeti, ezek a tényleges tudományos értéküket végső fokon csak a tudat determinista, materialista elméletének keretében nyerik el, ami természetesen ugyanakkor feltételezi a materialista tudomány által való „beolvasztásukat". E „beolvasztást", egyben természetesen átértékelést, átdolgozást, végső soron a tudományos fejlődés teszi lehetővé, s ugyanakkor szükségessé is. A szerző bizonyos vonatkozásokban (így pl. a célszerűség kérdésében) éppen ilyen „beolvasztásra", hasznosításra törekszik. Végül a materialista program megvalósítása feltételezi a tudományosan feltárt tényanyag bővülésén és elmélyülésén túl a tudomány *módszertani bázisának* fejlődését is. Mint Jarosevszkij írja könyve zárszavában: „A tudományos gondolkodás . . . azzal a feltétellel ragadhatta meg a pszichikum természetét, hogy gyökeresen átalakította a maga általános módszertani stratégiáját. A tudománytörténet . . . azt mutatja, hogy e stratégia elvei csak úgy válhatnak a konkrét kutatás módszerévé, ha speciális modellekben, fogalmakban és eljárásokban öltenek testet, amelyek *közvetítenek* az elvek és a kimeríthetetlenül áramló empirikus adatok között." (640. o.)

Az elmondottakból is kiviláglik, hogy Jarosevszkij helyesen, körültekintően, differenciáltan s általában sikerrel törekszik valóban *történetileg* értékelni az egyes irányzatokat. S ha egyik-másik értékelése esetleg vitatható és a tudomány fejlődésével túlhaladottá is válik majd, példamutató az értékelés konkrétságára, a sokoldalúságra s az elvszerű objektivitásra való törekvés.

A történetiség érvényesítése természetesen csak akkor nem válik eklekticizmussá, relativizmussá, csak akkor vezet helyes értékelésekhez, ha valóban korszerű, helytálló, *szaktudományos* (és persze filozófiai) állásfoglalás alapján történik. Nézetünk szerint a kötet ennek a feltételnek is eleget tesz. Korábban már említettük, mint a könyv egyik hiányosságát, hogy nem mutatja be a pszichológiának az elmúlt negyed században, a kapitalista országokban bekövetkezett fejlődését, s ehhez még hozzátehetjük, hogy a századunk 20-as—30-as éveit tárgyaló részek is csak igen vázlatosak. Ugyanakkor viszont a könyv egészében — s így a régebbi korok pszichológiai fejlődését elemző részekben is — érvényesülnek az utóbbi negyed század tudományos eredményei, így pl. a kibernetika szempontjai. A reflex-elv fejlődésének korábbi formáinak bemutatásánál és bírálatánál pl. a szerző azokból az eredményekből indul ki, amelyeket a kibernetika és vele kapcsolatban a neurofiziológia a bonyolult önszabályozó rendszerek vizsgálatában, az idegrendszer működésének vizsgálatában elért. A kutatás legújabb irányainak és eredményeinek megfelelően erős hangsúlyt kap a pszichikus folyamatok aktív jellege, és ennek megfelelően értékeli a szerző azokat az eredményeket is, amelyek az aktivitásra és célszerűségre vonatkozóan az idealista elméletek keretei között létrejöttek. Rámutat, hogy a pszichológiai kutatás fejlődésével mind világosabbá válik a szervezet-környezet viszony közvetett jellege, az, hogy a szervezet működését, cselekvéseit semmi esetre sem lehet a mindenkori aktuális ingerhatások puszta reakciójának tekinteni. Kétségtelen ugyan, hogy a szerző nem vállalkozik a reflexfogalom és a biológiai, illetve a pszichikai aktivitás viszonyával kapcsolatban napjainkban felmerülő kérdések részletes elemzésére, de az általa feltárt anyaggal és ehhez fűződő megállapításaival értékes szempontokat ad a probléma tárgyalásához. Meggyőzően mutatja be, hogy a pszichikus folyamatok aktív jellegének elismerése és magyarázata nélkül a viselkedés nem értelmezhető determinista módon. Rámutat, hogy már a viszonylag elemibb jelenségek cáfolják az epifenomenalizmust, hogy a történelem során az epifenomenalizmus álláspontjának bírálatát nemcsak „felülről" kezdeményezik, hanem a biológiai, fiziológiai vizsgálatok is kikényszerítik. Korszerűnek tartjuk a szerző álláspontját a tudat problémáival kapcsolatban. Érvényesíti azt a szovjet pszichológiában és filozófusok körében is széleskörűen elterjedt — nézetünk szerint helyes — szempontot, amely a tudat értelmezésében elítéli az ismeretelméleti álláspont abszolutizálását. Jarosevszkij több alkalommal rámutat, hogy az idealizmus az, amely a tárgy-képmás ismeretelméleti szempontját ontológiai síkra viszi és ilyen módon egy „tiszta" szubjektum megalkotásához jut, míg a materializmus a fejlődése során fokozatosan leküzdi ezt az álláspontot. Vagyis Jarosevszkij érvényesíti a szovjet pszichológiának azt a még Rubinsteinre visszamenő szempontját, hogy a képmás-tárgyviszony másodlagos a tényleges szubjektum—objektum viszonyhoz képest, amelytől elszakítva nem tárgyalható. — Megjegyzendő, hogy bár— a tudat naturalista megközelítésének bírálata vissza-visszatérő motívum a könyvben — a szerző viszonylag részletesebben szól a pszichikum determinációjának természeti oldaláról, illetve az ezt feltáró kutatásról, mint a társadalmiról. E hiányosság abból fakad, hogy — mint említettük — a legutóbbi negyed század pszichológiai

fejlődéséről (a szovjet pszichológia túlságosan rövid ismertetésén kívül) a könyvben már nem esik szó.

A *magyar kiadást* egészében sikerültnek mondhatjuk. Szerencsés megoldás volt, hogy Szmirnov említett előadását közölte, amely különös hangsúlyt helyez arra, hogy a hallgató (illetve az olvasó) megismerkedjék a szovjet pszichológia alapvető elvi mondanivalójával. Bizonyos hiányérzetünk azonban így is marad, az előadás — az eredeti rendeltetéséből fakadó tömörítő és leíró-ismertető jellege következtében — ugyanis alig foglalkozik *a ma jelentkező* elvi *problémákkal.* és *vitákkal* Meg kell említenünk még egy szerkesztési problémát. A Szmirnov-előadás beiktatása az eredetiben szereplő fejezet helyére a könyv beosztásában bizonyos egyéb változtatásokat is szükségessé tett — az ezzel kapcsolatos szerkesztőségi utalás hiánya viszont zavarólag hat, így pl. az olvasó nem tudja meg, hogy a Pavlovról szóló résznek ki a szerzője. — Végül a *fordításról:* Rozsnyai Ervin átültetése egészében színvonalas munka, sikerrel törekszik magyaros mondatszerkesztésre, könnyen olvasható. Noha munkáját megnehezítette, hogy a magyar pszichológiai terminológia még hiányos, nem eléggé kiforrott (esetleg hibás), s néhány helyen terminológiai határozatlanság, illetve pontatlanság, elírás és egyké't „félrefordítás" is becsúszott, szakmai szempontból is eredményesen oldotta meg a feladatát. Külön kiemelnénk egy Vigotszkijnál szereplő rendkívül fontos kifejezés (sztimul-szredsztvo) helyes magyar megfelelőjének kialakítását: *„eszköz jellegű inger"* (ezt egy hazai cikk pontatlanul „stimuluseszköz"-nek fordította).

Mindent egybevetve kritikai észrevételeink mellett is csak egyetérthetünk a szerzővel: addig is, amíg a legutóbbi negyedszázad alapos feldolgozása meg nem történik, ennek a pszichológiatörténetnek a kiadása indokolt s hasznos volt. A Kossuth Kiadó helyesen tette, hogy magyar nyelven is megjelentette.

/ *Buk Pál*

Hans Hiebsch és Manfred Vorwerg: Bevezetés a marxista szociálpszichológiába[1]

Hans Hiebsch és Manfred Vorwerg jénai szociálpszichológusok munkájának magyar nyelvű — jelentéktelen részekkel rövidített — kiadását elsősorban hézagpótló szerepe miatt üdvözöljük. A marxista társadalomtudományi gondolkodás horizontjának kitágulását jelzi, hogy számos — ismert történelmi okokból korábban negatív politikai előjellel ellátott, „kompromittáltnak" vélt és elsorvasztott — diszciplína nyeri el napjainkban létjogosultságának és autonómiájának elismerését. Olyan területeken, mint etika, szociológia, antropológia stb., kellett végbemennie az „áttörésnek" ahhoz, hogy a szociálpszichológia marxista művelésének a húszas évek végével megszakadt folytonossága is helyreálljon, és ehhez a progresszióhoz a két jénai szociálpszichológus munkája jelentékeny, megtermékenyítő hatásúnak ígérkező hozzájárulás. Egy diszciplína ideológiatörténeti okokból magyarázható likvidálása önmagában persze távolról sem elegendő alap az illető tudományág majdani önállóságának kiérdemlésére, és az a kérdés, amellyel valamennyi más, a megújuló marxista gondolkodással előtérbe került tudománynak is szembe kell néznie, éppen a szociálpszichológia esetében különös nyomatékkal merül fel: képes-e vizsgálati objektumát mint valóságos társadalmi szükségletekből fakadó tárgyat *autonóm* területük körvonalazni és konceptualizálni, vagy pusztán a társadalomtudományi „divat", a kutatói „munkamegosztás" szülötte-e? Meggyőződésünk — és ezt ma már kutatások sorával lehet alátámasztani —, hogy a szociálpszichológia esetében *az előbb mondottakról* van szó, olyan tudományterületről, amely képes tárgyát a rokondiszciplínáktól jól elhatárolhatóan különválasztani és egyúttal tényleges-érdemi hozzájárulást jelent a marxizmus reneszánszát előidéző társadalomkutatásokhoz.

A munka sajnálatosan adós marad annak megvilágításával, hogy melyek voltak a szociálpszichológia létrejöttének *történeti* feltételei. Az imént mondottakból következik, hogy a szociálpszichológiának komoly okai vannak arra, hogy éppen *tárgya specifikumának* felmutatása szempontjából ne elégedjék meg csupán *tudománytörténeti* forrásainak feltárásával. E tudománytörténeti összefüggésben Hiebsch és Vorwerg utalásszerűen említenek — később a tárgy kifejtése során részben érdemi kritikával illetnek — olyan területeket, mint a századforduló előtt keletkezett, illetve akkor kialakuló német néplélektan, a latin

[1] Korunk világnézeti kérdései. Kossuth 1967. 349 oldal

országokban hódító tömeglélektan és a McDougall nevéhez fűződő ösztönlélektan. E pusztán formális felsorolás is mellőz ugyan olyan kutatásokat, amelyek a szociálpszichológia létrejöttében egyáltalán nem elhanyagolhatók. Gondolunk itt a szociológia „pszichologizáló" irányzataira — a német formális szociológiai iskolára (Simmel, von Wiese) —, másrészt az amerikai „pszichoszociológiára" (Giddings, Small, Cooley stb.). Reflektálatlanul maradnak a Szovjetunióban a húszas években folyt társadalomlélektani kutatások (Blonszkij, Behtyerev) eredményei, amelyek — noha ma már túlnyomórészt meghaladottaknak tekinthetők — mégis jelentős mértékben hozzájárultak a szociálpszichológia kategóriájának tudománytörténeti geneziséhez. A mondott hiányosságok azonban nem érintik még a fent említett kifogás lényegét (a tudománytörténeti rész szűkössége magyarázható a munka adott kereteivel), nevezetesen azt, hogy megvilágítatlanul maradnak a szociálpszichológia keletkezésének a társadalmi praxisban rejtőző, a konkrét történelmi-pszichológiai körülményekből magyarázható okai, és ezzel *maga a kutatási objektum* veszíti el azt a nem lebecsülendő érvanyagot, amely hozzásegíthetné a pontosabb lokalizáláshoz. A szociálpszichológia önállósodását elősegítő ismeretek felhalmozódása elválaszthatatlan azoktól a jelenségektől, amelyek a századforduló táján a hagyományos zárt-konszolidált, még számos vonásában prekapitalista társadalmi modell további differenciálódását és felbomlását, egy standardnak hitt életforma széthullását és elértéktelenedését kísérik. A társadalmi kapcsolatrendszerek fellazulása, az individualizáció és elszemélytelenedés, másrészt az urbanizálódással járó, korábban soha nem tapasztalt tömegjelenségek (társadalmi mozgalmak, közvélemény, ugrásszerűen felszökő statisztikájú deviáló magatartásformák stb.) szembeötlő ténye szükségképpen hozta magával — és ennek még csak futó felvázolásával is adós marad a könyv —, hogy a társadalomtudományi gondolkodás, amely addig sem volt érintetlen társadalompszichológiai „beütésektől", megkettőzött erővel forduljon az interperszonális kapcsolatok és szabályozó normatív-regulatív mechanizmusaik feltárása felé. A társadalomkutatás óriási terminológiai zűrzavarából kikristályosodó szociálpszichológia 1910 körül jelentkezik első önálló, majd a húszas években érett, kidolgozott műveivel. (Nem tagadható persze, hogy a szociálpszichológia mai strukturális káoszát tudománytörténeti okok nagymértékben magyarázzák, így pl., hogy ismeretanyagának egy része a pszichológiában, másik része a szociológiában halmozódott fel. Erre itt nem áll módunkban kitérni, mindenesetre megjegyezzük, hogy a szerzők fel sem vetik a szociálpszichológia és a *szociológia* kölcsönös viszonyának és elhatárolásának problémáját.) A *modern* polgári szociálpszichológia — az ún. ipari pszichológia, a munkapszichológia, a human relations, a reklámpszichológia, a piaci és politikai közvéleménykutatás és propaganda, a pszichológiai hadviselés és a katonai pszichológia stb. — kialakulása és előtérbe kerülése a húszas-harmincas években (és különösen a második világháború után) szintén megérdemelné az elmélyült analízist. Ezeken a pontokon valóban ki lehet mutatni, hogy melyek voltak a tőkés társadalomnak azok az alapvető *szükségletei*, amelyek a szociálpszichológiai kutatásokat „nagyüzemi" szintre emelték, és tipikus irányzatait kialakították.

Az új tudomány születése kezdettől magával hozza polgári „bélyegét", ideológiai funkciója kimutathatóan a társadalmi osztály- és rétegmozgásoknak „elpszichologizálásában" rejlett. Az a marxista tudományelméleti elfogódottság és distancia, amely azután a harmincas években vele szemben kialakult, távolról sem volt tehát indokolatlan. Nem eléggé helyteleníthető azonban, hogy a kialakult tudományos gyakorlat egy diszciplína *polgári* felvetésében magának az *illető területnek* tartalmi inflációját látta, annál inkább, mivel ezek a káros tudománypolitikai „beidegződések" éppen nem bizonyultak múló divatnak. A szociálpszichológia marxista művelésének térnyerése napjainkban — elismert társadalmi szükségletek folyományaként — elválaszthatatlan attól, hogy diszciplínák egész sora kísérli meg *a társadalmi objektivitás* fogalomkörének és mechanizmusainak, *a társadalmi objektivációk* természetének kimunkálását. Az a hozzájárulás, amelyet a szociálpszichológia ezekhez a kutatásokhoz a maga részéről adhat, távolról sem szerény, hiszen tárgyát a személyes kapcsolatok pszichikus szerkezetének és dinamikájának feltárásán túl a marxista társadalomtudományban hosszú időn át zárójelbe tett *közvetítő szférák* problematikájának kutatása jelzi. A pszichikus objektivációk mint a társadalmi tudat közvetítő funkciót betöltő *köznapi* rétegének ezoterikus képződményei (szokás, előítélet, norma, attitűd, szerep, kommunikációs és metakommunikációs struktúrák stb.) — ugyanakkor, amikor individuális érvényesülésűek — a társadalmi praxis interszubjektíve rögzített és tradicionalizált elemeit alkotják, viselkedési mintákként megszilárdulva és átörökítve *az egyes*

embertől függetlenül egzisztálnak, elidegenedéses szituációban *uralkodnak* mindennapi léte felett. Mint ilyenek — és ezt szeretnénk hangsúlyozni — egyben *ideologikus* tartalmak hordozói, az ideologikus társadalmi tudatformák köznapi lecsapódásának struktúrája mentén rendezhetők el (így pl. az anakronisztikus magatartásformáktól a nonkonformizmusig stb.). Az ily módon szerveződő köznapi tudat és objektivációi a maguk különösségében a szociálpszichológia tárgyává válnak, *így ez a marxista társadalomkutatás valóban releváns szféráit körvonalazza.* Szeretnénk majd rámutatni, hogy ezek a vonatkozások miért esnek ki Hiebsch és Vorwerg munkájából, illetve miért rekednek meg deklaratív, elvontan posztulált szempontok síkján a szerzők vitathatlanul előremutató szándékai ellenére.

A munka — jó problémaérzékenységre vallóan — két részre bomlik. A szociálpszichológia immanens struktúrájának kibontását megelőzi egy marxista igényű filozófiai emberkép és személyiségelmélet felvázolása. Hiebsch és Vorwerg elgondolása mind deskriptív-anyagközlő, mind konceptuális szempontból elismerést érdemel, és a kutatások számos vetületében termékenynek ígérkezik. Ismét igazolódik, hogy a marxista társadalomfilozófia részterületei *nem nélkülözhetik előfeltevéseik között a filozófiai antropológia emberképét*, etika, történelemfilozófia, társadalmi ontológia stb. mellett a szociálpszichológia is olyan propedeutikát igényel, amely az embert történeti genezisében, társadalmiságában és objektivációi révén önmagát teremtő lényegében ragadja meg. A szerzők igen jó érzékkel tapintanak rá, hogy a történelmiségében és társadalmiságában megragadott ember filozófiai leírásának gondos integrálása híján a szociálpszichológia elkerülhetetlenül visszaesik abba a diffúz „plazmaállapotba", amelyben polgári művelőinek kezén — az experimentális anyag óriási mérvű felhalmozódása és mindennemű szintetizáló igény ellenére — megrekedt. Másrészt figyelemreméltó, hogy Hiebschék a társadalmi kooperáció kérdéskomplexumából kiindulva a marxista társadalompszichológiai kutatások gyakran pusztán didaktikus célokat szolgáló, konglomeratív anyagfelépítő sémáit odahagyják, és a szociálpszichológia témakörét nagy elméleti elszántsággal *konceptualizálják*, mindvégig következetesen egy előre átgondolt elméleti vezérfonal mentén építik fel. Munkájuk úttörő és kísérleti-hipotetikus jellegű, ennek megfelelően kell értékelni, hogy a kifejtett anyag nem üti meg az elvárható elméleti színvonalat. A nagyobb baj az, hogy a koncepciozitás önmagában *nem* nyújt biztosítékot saját hitelességét illetően. Így van ez a jelen esetben is.

Pozitívan értékelhető szándékaik hangsúlyozása mellett rá kell mutatni, hogy sem az antropológiai emberkép kidolgozása, sem ennek a konkrét szociálpszichológiai tematikával való ötvözése nem sikerült, másrészt az érdemi anyag fogalmioperációs bázisának a *társadalmi kooperációból* kiinduló (és benne tetőző) konceptualizálásával sem lehet egyetérteni. Következik, hogy Hiebsch és Vorwerg — ígéreteik, a könyv célkitűzése, bevezetés-jellege ellenére — *nem adják meg a szociálpszichológia és ezen belül a marxista szociálpszichológia tárgyát.* Nézzük az első kérdést. Nem beszélve arról, hogy a polgári antropológiák emberkutatásait a szerzők globálisan az „ördög művének" tekintik, hogy ezek történeti konkrétságát marxisták között már meghaladott módon azonosítják egy elmélet esetében csak igen sok áttétellel és közvetítéssel kimutatható osztályfunkcióval, eltekintve attól, hogy nem differenciálnak az ember lényegét antropológiai-filozófiai értelemben megragadó elméletek és a köznapi tudat zárt-történelmietlen prakticizmusa között, s hogy végül a polgári emberkép axiomatikájának „dialektikus tagadása" bizony csak egy szocialista ember*eszmény*, egy igen sovány spekulatív-normatív karakterológia felrajzolásához vezet, aminek vajmi kevés köze van az állandóan posztulált történeti konkrétsághoz — ki kell mondanunk, hogy a filozófiai emberkép *lényegét illetően* rossz.

Nem időznénk itt hosszabb ideig, ha nem tartanánk kiemelkedően fontosnak a szociálpszichológia antropológiai előfeltevéseinek kérdését, pontosabban, ha nem tartanák a szerzők maguk annak. De, mint írják, „az emberre vonatkozó tudományosan megalapozott kép és a vele összevágó személyiségelmélet nélkül lehetetlen elméletileg helyes és gyakorlatilag hasznos szociálpszichológiai kutatás". (33. o.) Mi a főbaja ennek az emberképnek? Úgy véljük, hogy a szerzők — tudtukon kívül — maguk adják meg a választ, amikor ugyanis az embernek a munkához, az objektív valósághoz és a társadalomhoz való viszonyában minden fenntartás nélkül kijelenthetőnek vélik, hogy „a szocialista forradalom megszüntette az 'elidegenülést' (bár annak maradványai még hosszabb ideig kísértenek az emberek fejében)". (52. o.) Hogy — mutatis mutandis — a fegyverek kritikája nem pótolja a kritika fegyverét, azt nem itt és most fogjuk bebizonyítani. Csak arra szeretnénk rámutatni, hogy *elidegenedéselmélet nélkül lehetetlen antropológiát kifejteni.* A szerzők viszont többször aláhúzzák, hogy pusztán „zavarnak", „torzulás-

nak" tekintik az elidegenedés egyén és társadalom viszonyában meglevő formáit, ezzel viszont egy tudományos marxista antropológia felvázolása alól húzzák ki a talajt (aminek szükségképpen meglesznek a szociálpszichológiai következményei is). Elméletük — emberképük — *mechanikusan konstruált* és *axiomatikus*, kritikátlan és korlátolt, megelégszik olyan általánosságok hangoztatásával, mint az ember tárgyi determináltsága, társadalmi meghatározottsága és megismerő képessége, mintha az önmagukban helyes jegyek taxatív felsorolása tényleges tárgyi tartalmuknak elmélyült kibontása nélkül pótolná a marxi antropológia valóságos emberképét. Persze nem lehet kötelezővé tenni, hogy a szociálpszichológus egyben antropológia- és elidegenedés- „szakértő" is legyen,[2] és egészen más hangsúllyal rónánk fel mindezt, ha a szerzők maguk nem hivatkoznának állandóan Marx fiatalkori írásaira, ha nem idéznének vissza-visszatérően a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ból (még mottójuk is innen való Marx idézet). Fő kifogásunk mégsem az, hogy könyvük emberelmélete visszasüllyed egy közhelyeket és posztulátumokat leíró karakterológiává, hanem az, hogy a szerzők vagy nem ismerik fel, vagy hallgatólagosan elmennek amellett, hogy *a filozófiai antropológia síkja nem esik — nem eshet — egybe a szociálpszichológia elméleti síkjával, nem pótolhatja azt.* A polgári empirizmust sosem fogjuk meghaladni egy absztrakt antropológiai koncepcióval. A filozófiai emberkép általános szférája és az empirikus szociálpszichológiai anyag *közvetítő mozzanatul igényli a sajátos szociálpszichológiai elméletet.* Ezt viszont még meg kell írni: a Marx-szövegek ehhez alapot nyújtanak és irányt jeleznek, de nem helyettesíthetők be a konkrét elmélet státuszába. Hiebschék könyve a szociálpszichológia *elméletével* adós marad — úgy tűnik, ezt egyelőre a marxista szociálpszichológiai irodalom is nélkülözi — s a munka így élesen kettéhasad, az antropológia deduktív-spekulatív filozófiai építkezéséről *integrálatlanul leválik és függetlenedik* a szociálpszichológia empíriája (ráadásul ez az empíria, mint kísérlati anyag, többnyire a polgári szociálpszichológia tipikus termékeit képviseli, egyszerűen és kritikátlanul átvéve annak módszereit és fogalmi apparátusát). További probléma, hogy még egy jól felépített antropológia koncepció és egy hiposztazált közvetítő elmélet síkjából *sem* következik — véleményünk szerint — a kooperáció mint a szociálpszichológia fogalmi építkezésének vezérfonala.

Mielőtt erre rátérnénk, nézzük a könyv — sok szempontból figyelemre méltó — anyagelrendezését. A szerzők a filozófiai emberkép sematikája és a szűkebb értelemben vett szociálpszichológiai tematika között helyezik el a tudományág „genetikusnak" tekinthető részét, a szociális objektivációk, a társadalmi minták beépülésének szocializációs folyamatát. Feltétlenül méltánylandó itt az a kísérletük, hogy a Vigotszkij-iskola — elsősorban Leontyev — kutatásai alapján adják meg a marxista személyiségelmélet ontogenetikus alapjait, ideértve a szocializációt, a szociális viselkedés hajtóerőinek problematikáját, a kommunikációt és a kooperációt. (Itt található fel a kísérlet *árnya*, hogy megközelítsék a marxista szociálpszichológia elméleti alapjait, de ez csak elemeiben-töredékesen sikerül.) Ezt követően tisztázzák a *kooperáció* jelentését (egyéni és kollektív erőpotenciál), majd rátérnek a *szociális percepció* témakörébe tartozó jelenségek taglalására (beállítódás és formái: utánzás, identifikáció, tanulás, utasítás; normatívák, előítélet stb.); véleményünk szerint ide sorolhatták volna a kommunikációs fejezetet is, amely funkcionálisan eléggé a levegőben lóg. Ezt követően kerül sor az érdemeinek tartott *kollektivológiai* jelenségeknek mint a kooperációban megvalósuló emberi koordináció elemeinek tárgyalására (vezetési funkció, kommunikáció, csoportstruktúra). Megjegyezzük, hogy a szerzők olyan makrostrukturális jelenségeket, mint tömegkommunikáció, közvélemény, nemzeti sztereotipiák, politikai hangulat, divat stb., nem tartanak a szociálpszichológia témakörébe tartozónak. Ez annak eredménye, hogy anyaguk tárgyalását inkább közelítik az *általános lélektan* eredményeihez, továbbá hogy erősen kötődnek a polgári *mikroszociológia* kiscsoportokra orientálódó szociálpszichológiai kutatásaihoz, képtelenek lévén ezen túljutni. Másrészt a filozófiai emberkép és a szocializáció közé csúsztatott személyiségelmélet kidolgozatlansága jelzi, hogy ez változatlanul problematikus területe a szociálpszichológiának. (Rá kell még mutatni a könyv szükségtelen bőbeszédűségére és sűrű elkalandozásaira, ilyen pl. a szexualitással kapcsolatos véget nem érő kitérés, a vezetési funkcióval kapcsolatos fejtegetések elhúzása stb.)

Egyetértve a szerzőkkel abban, hogy a társadalmi determináció hordozója az emberi tevékenység, nagyon problematikus-

[2] Az antropológiai-filozófiai emberelmélet interdiszciplináris vonatkozású megtermékenyítő hatásának kiemelkedően szép példája Garai László *A marxista pszichológia antropológiai előfeltevései* c. tanulmánya (*Magyar Filozófiai Szemle* 1967/5. sz.).

nak, sőt elfogadhatatlannak tartjuk azt az álláspontot, amely szerint „*a kooperáció az emberi tevékenység determinánsainak körforgási folyamata*" (20. o.), s így a szociálpszichológiai kutatás *alapvető kiindulópontja a kooperáció*. Ha — mint szerzőink teszik — a társadalmi tevékenységek cseréjét (a munkamegosztással létrejövő „egymás-számára-termelést") is be kívánjuk sorolni a kooperáció fogalmába, nyomban hozzá kell tennünk, hogy itt a kooperáció csak „malgré lui" valóságos: mivel az *egyéni* érdekek érvényesítése, a *magánmunka* társadalmilag szükségesként való elismertetése a feltétele a társadalmi lét fenntartásának. Hiebsch és Vorwerg azonban a jelzett összefüggésen túl — amelyet véleményünk szerint pontosabban jelöl a *társadalmiság* kategóriája — más és számukra sokkal fontosabb vonatkozásban is használják a kooperáció elnevezést. Ebben az esetben a kooperáció nem egyéb, mint *a társadalmiság egy derivált, sajátos és bonyolult szervezésű alesete — pl. az emberi munkatevékenységek organizációja egy munkadarab elkészítéséhez*. A szerzők a szociálpszichológia tematikáját a kooperáció fentebbi értelmezéséből kívánják levezetni és az utóbbi összefüggésre alapozva felépíteni. Csakhogy e két sík között a kapcsolat sokkal közvetettebb, mint ahogy — leegyszerűsítve — tudomásunkra hozzák. A szélesebb értelemben vett kooperáció — az ember társadalmisága — kettős potenciális metszettel rendelkezik: jellemzője a kollektivitás (csak másokkal való eleven-aktuális kapcsolatában lehet az ember ember), másrészt az interperszonalitás történetisége (az emberi tevékenység a megelőző generációk produktumainak, a holt munkának elsajátítását előfetételezi). A szűkebb értelemben vett kooperáció egy adott munkatevékenység „koncentrált", legnagyobb hatékonyságú megszervezése. A társadalomlélektani jelenségek hordozóinak tekintett *individuumok* véleményünk szerint az *előbbi* kontextusban mozogva képezik a szociálpszichológia kiindulópontját: ez a komplexitásában (kognitív, konnatív, affekciós, kommunikatív stb. vonásaival) megragadott individuum *mint a társadalmi determinációt hordozó interakciós struktúra és mechanizmus alkotóeleme*. Az antropológia tehát nem involválja sem a szociálpszichológia tárgyát, sem elméletét, de leírja az aktuális társadalmi együttműködés alanyaként felfogott és a történeti-tárgyi tartalmakat adott konkrétsággal hordozó embert, *amelyre* felépíthető egy *interakciós személyiségdinamika* elmélete.

„Minthogy . . . a szociálpszichológia *pszichológiai* tudomány, ezért mindig e viszonyoknak (a társadalmi viszonyoknak — *P. Zs.*) *konkrét* személyiségekre érvényesülő *konkrét hatásával* van dolga . . . Fel kell tennünk azt a kérdést, hogy miféle folyamat transzformálja ezeket a társadalmi viszonyokat az emberek konkrét életviszonyaivá." (163—164. o.) A mondottakból következik — és ebben teljesen egyetértünk a szerzőkkel —, hogy a szociálpszichológia nem származtatott vagy alkalmazott tudomány, nem típusos-lokális helyzetek érintkezési formáit vizsgálja (mint pl. a vallás-, művészet-, orvosi stb. pszichológia), hanem tárgya *a* társadalmi praxis *interperszonális oldala a maga konkrét közvetlenségében*. Hogy ezt a praxist *mi transzformálja* egyessé és konkréttá — ami véleményünk szerint a pszichikus objektivációk és az általuk vezérelt-kontrollált személyes kölcsönhatások síkján valósul meg —, azt Hiebsch és Vorwerg az emberi kooperáció folyamatában látják. Álláspontjuk autoritatív alátámasztására számos alkalommal idézik a *Tőke* első kötetéből Marx fejtegetéseit arról, hogy a termelő munkák nagy részénél már a puszta társadalmi érintkezés versengést idéz elő, és ez részben az egyéni termelőerők emelkedését, másrészt viszont egy *új kollektív termelőerő* („tömegerő"), egy új életpotenciál létrejöttét eredményezi. E tényt a pszichológia a húszas évektől egy sor kísérlettel igazolta (Moede, Poffenberger, Lorenz). A szerzők úgy vélik, hogy miként Marx az áruból mint elemi jelenségből kiindulva a politikai gazdaságtan egész tematikáját dedukálta, úgy *a kooperációból le lehet vezetni a szociálpszichológia egész tartalmát*, és funkcionalista módszertanuknak megfelelően a beállítódás, kommunikáció, vezetés (szerep) és csoport, mint fő területek, úgy jelennek meg, mint *a kooperációs kölcsönhatást közvetítő és ennyiben neki alárendelt tényállások*. Mindez azonban erősen vitatható. Eltekintve attól, hogy az ökonómia kifejtésének marxi módszere éppen nem az a sablon, amelynek metodikájára egy igencsak más témájú tudományterület szisztematikus taglalása felépülhet, a munka sehol sem bizonyítja, hogy az általános, osztály- és rétegszempontoktól és érdekektől determinált tartalmak *egyes-konkrét* személyekre transzponálódása éppen a kooperációban valósul meg. Ezt szemlélteti az az ellentmondás is, hogy a szerzők egyfelől mint „elemi", közvetlen-mindennapos tényt szeretnék elkönyvelni a kooperációt (megengedve maguknak olyan történelmietlenségeket, hogy a cél önkéntes vállalása lenne *minden* kooperáció jellemzője), ugyanakkor a szociálpszichológia belső tartalmainak kibontása során megvilágosodik, hogy mennyire bonyolult szervezettségű, számos előfeltételt (attitűdök,

vezérlés, kommunikációs és szerepstruktúra stb.) szükségelő tényről van szó, amely *csak feltételeinek különös elrendezésű állapotában, egy kivételes és optimális egybeesés révén áll elő igazi mivoltában.* Mint *ideális koordináció* csak nagyon ritka határesetekben érthető el, amit különben egy helyen a szerzők is elismernek (172. o.), s így inkább komplex, mintsem elemi, nem deduktív-explorációs értékű, hanem egy sajátos elágazású kollektivológiai jelenség, amely a szociálpszichológiai problematika *egészét* illetően Prokrusztész-ágynak bizonyul. Ebből következően a könyv alapvető gyengeségei között kell számontartanunk, hogy nem tisztázza a szociálpszichológia *tárgyát*, fel sem veti a kérdés körül a polgári tudományban régóta folyó és marxista körökbe is áthatoló vitákat. (Más jellegű probléma, hogy a kooperáció előtérbe állítása inkább *formálisan marxista* művelet, minthogy alatta — nagyon is klasszikus polgári módon — tulajdonképpen csak a *kiscsoportokon belüli* interperszonális kölcsönhatást értik.)

Úgy véljük, hogy a transzformációs mechanizmus komponenseinek feltárása során „értelmesebb" absztrakció a személyes kölcsönhatások (interakciók) síkjának és az ezeket vezérlő-kontrolláló pszichikus objektivációk szférájának felvétele. Ahogy a csoport determinálja az egyént, úgy a csoport determinációja objektivált normákon és értékeken, az ezeket hordozó attitűdökön és előítéleteken, érintkezési és viselkedési formákon keresztül valósul meg Az *interakció* az a valóban elemi tény, amelyet a szociálpszichológia struktúrájának felépítése *előfeltételez* (s amelyet végső soron komplexitásában feltár). Hiebsch és Vorwerg könyvében azáltal, hogy a kooperáció sem „elemi tényként", sem transzformációs missziójú tényezőként nem igazolódik, a szociálpszichológia primer tárgyává a kooperáció sine qua non-jaként felfogott *kollektivológiai* jelenségek, a társas alakzatok történései válnak, Hiebsch és Vorwerg így alapjában véve kiscsoportpszichológiát csinálnak. Munkájuk ennek ellenére még olyan szociálpszichológián túli területeken is eredményesen felhasználható, mint szociológia, pedagógia stb., elsősorban világos anyagfelépítése és komoly informatív értéke miatt.

Végül egy kérdést szeretnénk felvetni. Ismeretes, hogy a polgári szociálpszichológia számos irányzata az interperszonális alakzatok, érintkezési formák és csoportjegyekkel tipizálható individuumaik vizsgálatakor *irrelevánsnak* tekinti a társadalminak az egész mozgását és ezzel bagatellizálja, sőt megsemmisíti a pszichológiai objektivációk *ideologikus* jellegzetességeit. Nem ennek az álláspontnak a rehabilitálása akar lenni, ha megjegyezzük, hogy e metodológiai póláris megfordítása hasonló eredményekre vezet, legalább ennyire értelmetlen és torzító, jóllehet bizonyos pragmatikus szempontok mellette szólhatnak. Miben áll ez?

A társadalmi viszonyok adott rendszerének ahhoz, hogy egyáltalában mozgásba jöjjön, a rendszer elemeiként felfogott individuumokban — szociálpszichológiai kontextusban értett — pszichés tulajdonságok (viselkedési formák, szokások, sztereotipiák, attitűdök, kommunikációs gesztusok stb.) egész sorozatát kell kialakítania, melyek az adott viszonyok működési feltételeitől függően nagy konkrétsággal meghatározottak. A rendszer működése tehát elkerülhetetlenül szükségel par excellence *szociáltipikus* — osztálytól, rétegtől, csoporttól determinált — vonásokat (pl. egy individuumnak ahhoz, hogy egy számára vonzó presztizsű társadalmi csoport tagjává váljék, beállítódását egyebek mellett a csoportban konvencionálissá vált normák, evidenciák, véleménystruktúrák stb. szerint át kell formálnia). Következik ebből, hogy a társadalmi interakciók alanyaként felfogott individuum *azonos* a vonások e meghatározott skálájával? Távolról sem. Mindössze arról van szó, hogy a szociális érintkezés adott szférájában magára kell öltenie egy szociáltipikus magatartásformát, és hogy az adott individuum vizsgálatakor *valóban* nem lehet elvonatkoztatni a társadalmi réteg- és csoportdeterminánsoktól, amelyek az adott szociális mezőre lépő embert „saját képükre" formálják át, ezáltal bizonyos tulajdonságai elkerülhetetlenül túlhangsúlyozódnak, mások mint irrelevánsak figyelmen kívül maradnak, valamint új tulajdonságokat vehet fel.

Nem lehet azonban elzárkózni attól a belátástól, hogy a szociálpszichológia, *amennyiben nem lép tovább* a vázolt mechanizmus érvényesülésének — még oly nagy pontossággal történő — rögzítésénél, épp annak lehetőségét veszíti el, hogy megragadja tárgya *történetiségét* és *ideologikus* tartalmi telítettségét. Ha „készpénznek" vesszük azokat az individuális magatartásformákat, amelyekkel a rendszer ábrázolása során találkozunk, ha megelégszünk azzal, hogy hitelességüket — úgymond — „szankcionálja" az a társadalmi rendszertől kiinduló posztulálás, amely mint a viszonyok működésének ilyen és ilyen elemeit követeli meg őket, akkor nem leszünk képesek többet nyújtani, mint egy történelmietlen deskripciót, a vizsgált kontextus puszta „logikai kivonatát". Egy *elidegenült* társadalmi praxis esetében az em-

bert így az *elidegenült* társadalmi viszonyoktól és érintkezési formáktól elvárt és csoportszinten szereprendszerekben sűrűsödő posztulátumoknak megfelelően fogják fel és írják le: vagyis nem merül fel az, hogy *mi* az individuum, hanem csak az, hogy *milyen* vonásokkal kell rendelkeznie ahhoz, hogy egzisztenciáját és ezzel a rendszer működését biztosítsa. A veszély tehát ott fenyeget, ha a szociálpszichológia egy adott elidegenült valóságot nem mint az emberi valóságnak — az interakciós és objektivációs struktúráknak — *egy történelmileg tételezett, mozgásban levő és átmeneti világát* írja le, hanem *természetes* és *egyszer s mindenkorra* rögzített emberi állapotnak tekinti. A szociálpszichológia így társadalmi funkcióját illetően „elbürokratizálódhat" (Mills). Elismeri saját képtelenségét arra, hogy tárgyi tartalmainak építményén belül axiológiai kicsengésű *megkülönböztetéseket* hajtson végre elidegenült és nem-elidegenült formák között. Hozzunk egy példát: a szociálpszichológiának jelenleg nincsenek adekvát paraméterei annak leírására, hogy a *konformitás* mint az emberi alkalmazkodás normális állapota hol és hogyan csaphat át a *konformizmus* elidegenült viselkedési formáiba. Hiebsch és Vorwerg — a disztinkciónak legfeljebb elvont igényével — mindkét vonatkozásban egyaránt a konform kifejezést használják, és ezt is gyakran keverik a szocializáció ismérveivel. Az állandóan hangoztatott ideologikus-feltáró funkció az adott vonatkozásban így puszta kívánalom marad (olyan állapotok, mint pl. pszeudo-csoportintegráció, megmerevedő szociális kontroll, „objektív becsapás" stb. egyszerűen patologikus csoportállapotoknak minősülnek (247. o.), — jóllehet többről van szó).

Úgy véljük, hogy miképpen az ember nem szakítható ki társadalmi viszonyainak adott rendszeréből, úgy nem hajthatjuk végre azt a redukciót sem, hogy az adott szisztéma pusztán származtatott elemének tekintsük (nemcsak azért, mert ember és társadalom közé számos közvetítés ékelődik, hiszen a szociálpszichológia éppen ezeket kutatja, hanem mert az individuális magatartásba transzponált tartalmak *mint a társadalmi mozgás elvárásai* nem involválnak feltétlenül és egyértelműen autentikus-emberi normákat, viselkedési módokat stb. az egyes ember számára). Az ideológiai megítélés így elválaszthatatlan az értékeléstől. A szociálpszichológia véleményünk szerint nem nélkülözheti fegyvertárában az axiológiai megítélést, ami viszont nem lehet egyfajta, a „leszűrt" tapasztalatokat „általánosító" moralizálás, hanem a *már* dimenziókkal és indikátorokkal folyó vizsgálódások szférájában *belül* kell megfogalmazódnia. A botanikusnak valóban nem feladata, hogy gyomlálja a kertet, mindenesetre *diagnózist* adhat. Ellenkező esetben a szociálpszichológia maga az elidegenedés receptív ábrázolójaként az elidegenült formák igazolójává válik, módszertana *ontologizálódik*, társadalmi létjogosultsága beszűkül. Valójában nem lesz több, mint segédeszköz a termelőerők optimális kihasználásában mutatkozó fogyatékosságok feltárásához — aminél többet egyelőre a szerzők nem tudtak felmutatni.

Papp Zsolt

Egri Péter: Álom, látomás, valóság[1]

Egri Péter új könyve, amely a szerzőnek a dekadencia és modernség általánosabb problémáit vizsgáló, Joyce-t és Thomas Mannt összehasonlító tanulmányát követi, a regényírói ábrázolásmód egyik legsajátosabb lehetőségét kutatja — azt, hogy igen gyakran élhet víziók és álmok bemutatásának eszközeivel; a klasszikus görög irodalom is felhasználta ezt az ábrázolási módszert. Egri Péter elemzései ezúttal formaproblémákból indítanak, vagy legalábbis módszertani problémák felvetésével kezdődnek, hogy a későbbiekben azután ezekből bontsa ki a legfontosabb tartalmi tanulságokat. Esztétikai irodalmunkban pillanatnyilag elég csekély azoknak az írásoknak száma, melyek ilyen oldalról közelítenék meg a művészet kérdéseit. Emellett ritka az a makacsság is, amellyel Egri boncolgatja az általa felvetett kérdéseket. De dicsérendő makacsság ez — még elvont és magától a témától látszólag távol eső problémák kapcsán is felfedi az ábrázolásmód összefüggését egy-egy művész módszerének és gondolatmenetének egészével, és hihetetlen szívóssággal mutatja ki, hogy pl. Proust Balzac-elemzése, vagy Joyce *Dublini novellái*, vagy akár Spender modernizmus-elemzése miképpen függ össze a vízió-felfogások és ábrázolások alakulásával.

Ez nem azt jelenti hogy Egri a kérdéseket a maguk extenzitásában vizsgálná. Sokszor fölmerül az olvasóban az az érzés, hogy azok helyett az analízisek, helyett, melyeket a könyvben olvasunk, más elem.

[1] Gondolat, 1969. 420 o.

zésekre lenne inkább szükség, más összefüggéseket kellene inkább előtérbe állítani. Így Egri például kiemeli, hogy Shakespeare-nél igen gyakoriak az álmok, látomások; joggal is hivatkozik ezzel kapcsolatban a *III. Richard*ra, s még evidensebben hivatkozhatnék a *Macbeth*re. Ám a klasszikus görög irodalomban is (akár csak a dráma-műfajnál maradva) elég gyakoriak a víziós ábrázolások. Csupán példának: Aiasz, aki a birkákat öldösi, azt vélvén róluk, hogy ellenségei. De nemcsak abban rejlik egy sokkal általánosabb probléma az Egri által felvetettnél, hogy a görög irodalomban is előfordul a vízionárius ábrázolás, hanem ott is, hogy a görög eposzban a megkettőzött világ, az istenvilág és az emberi világ egymással érintkezése funkcionálisan ugyanolyan jelentőségű, mint a vízió néhány modern regényben. Továbbá: igaz, hogy egy időben — a 17. és 18. század regényirodalmában — a csodás és vízionált elem egészen más szerepet játszik, mint pl. a 19. századéban. De ez is kifejtésre és magyarázatra szorulna. Ehhez még hozzáfűzném azt is, hogy Egri Péter az álomtechnikával kapcsolatosan egyáltalán nem tárgyalja a romantika álomtechnikáját, még E. T. A. Hoffmannét sem. Holott a modern álomtechnika igazi gyökerei — mutatis mutandis — ide nyúlnak vissza, és a chamissói vagy hoffmanni víziókat érdemes volna ilyen szempontból tanulmányozni.

Nem lenne azonban helyes, ha egyszerűen az analízis extenzív rétegezettségét követelnők meg. A szerző gondolatmenetének említett makacssága szükségszerűvé teszi az általa választott szerkesztési módot. Ő ugyanis a shakespeare-i víziók rövid elemzése után azonnal a tolsztoji álomtechnikát jellemzi, főként az *Anna Karenyina* alapján. Nagyon helyesen írja azt, hogy „Anna látomásai és zaklatottságuknak általánossá válása Anna életének utolsó szakaszán éppen ezeknek az ellentmondásoknak (a modern polgári szerelem és házasság ellentmondásairól van szó — *H. I.*), feloldhatatlanságuknak kivetítődései, s ábrázolásuk éppen társadalmi alapjuknak felmutatása révén válik nagyvonalúan realistává." (57. o.) A későbbiekben a tolsztoji vízióábrázolás módszerének felbomlását követi nyomon. Dosztojevszkij és Tolsztoj között e téren a különbséget abban látja, hogy az előbbinél — különösen a *Bűn és bűnhődés* kapcsán fejti ki ezt — a lázálom zaklatottsága hozzátartozik egyes hősök normális lelkiállapotához, míg Tolsztojnál még éles a kontur, határozott választóvonalak feszülnek álom és valóság között, Dosztojevszkijnél pedig éppen a konturok mosódnak el.

Mindez azonban az előzményekhez tartozik csupán. Az igazi kérdés Kafka elemzésével kezdődik. Míg az előbbiek esetében a szerző inkább példálózik, az utóbbiban már rendkívül részletesen elemez. Az elemzés részletező volta és Kafka életművének — egy szempontból történő — gondolati átfogása jelzi, hogy Egri érdeklődését főként a modern problematika köti le. Melyek azok az eredmények, amelyekhez Egri elért? Elsősorban azt mutatja ki, hogy Kafkánál sokkal programatikusabb az álomtechnika, mint bármely őt megelőző írónál; másrészt az álomlogika eluralkodása a regényen Egri szerint összefügg azzal a kafkai látásmóddal, mely a gondolatokat is devalválja. A gondolat devalvációja egyenértékűvé teszi a valóság és az álom logikáját. Emellett azonban arra is alkalma van a szerzőnek, hogy úgy ábrázolja Kafkát, mint aki rendkívüli mértékben megszenvedte művészi módszerének részleges mivoltát, azt, hogy ő maga sem tudott igazi különbséget és distanciát teremteni élmény és valóság között, vízió és gondolat között. Idézi is Kafkának azt a Marx Brodhoz intézett fontos levelét, mely ennek a töredékességnek kínjairól szól.

A kontúrok felbomlásának és láthatatlanná változásának következő állomásául Egri Péter Proust művészetét elemzi. Távol áll attól, hogy Proust regényciklusát egy letűnő világ egyszerű haláltáncának ábrázolja. Proustnál a kontúrok feloldása nemcsak megjelenik, hanem hősének, Marcelnek már eredeti élményévé válik. Nagyon érdekesen idézi fel a könyv Marcelnek azt az álmát, amelyben előbb azt álmodja, hogy nem tud aludni, majd azt, hogy felébredt stb. Viszont bizonyos az is, hogy Proustnál a kontúrok ilyen mértékű elmosása sokkal inkább pillanatnyi, mint Kafkánál. Ezért jellemzi úgy Proustot, mint átmeneti írót Balzac és Joyce között. Van azonban *Az eltűnt idő* ábrázolásmódjának még egy, Egri által megemlített érdekessége. *Az eltűnt idő*ben ugyanis a művészi élményvilág mint átélt, átgondolt és átérzett élményvilág közvetít valóság és lélekrajz között. Ehhez képest a lélekrajznak az álmok csupán másodrendű és alárendelt eszközei. Egri nem is feledkezik meg erről a fontos ábrázolási tényezőről, de nem látja azt, hogy emögött egy rendkívül érdekes és általános modern probléma rejlik, melyet nem lehet egyszerűen egyívásúnak tekinteni a vízionáló ábrázolással. Nem tekinthetjük véletlennek, hogy Prousttal egyidőben France *Vörös liliom*ában is olyan hatalmas jelentősége van a reneszánsz képzőművészeti alkotások átélésének, hogy enélkül szinte meg sem lehet

érteni a regény ábrázolási technikáját. Arról van szó, hogy a modern fejlődésben az elsődleges valóságélmény nem egyszer helyettesítődik a művészet által közvetített élményvilággal. És ha Gundolf helytelenül is beszélt Goethével kapcsolatban az eredeti élmény és a tanult élmény (Bildungserlebnis) megkülönböztetéséről, az esztétikai félrefogás ellenére tulajdonképpen ugyanazt a modern élethelyzetet fejezte ki, mint amely Proustnál ábrázolódik. A művelődési élmény előtérbe nyomulása kétségtelenül elvonttá változtatja az életet (itt jelentős különbség van a France-i és a prousti hősök között), de azért többet tart meg a valóságból, mint a puszta vízióba oldott ábrázolásmód. Prouston belül tehát igen komoly küzdelem zajlik valóságos mozzanatok, utánérzések és víziók között, és ezt a küzdelmet érinti Egri egyfelől, másfelől azonban nem tagolja megfelelő precizitással. Ehhez hozzájárul az, hogy Egri különösen a Rafael előtti festészetet nagy mértékben alábecsüli, és így pl Giottónál primitivitást lát ott is, ahol a művészi ábrázolás Giotto korában szükségszerű és felszabadító útjáról van szó. A giottói allegóriák jelentős lépésként értelmezhetők a csupán didaktikus festészethez viszonyítva. Átmeneti formák ezek a történelmi festészet irányában, és a Proustnál meglevő regénybeli jelentésük is több, mint az esztétikai szemlélet visszacsúszása a didaktikus allegória szintjére. A kora reneszánsz belső problémáinak meg nem értése és a Leonardo-féle perspektíva-felfedezés túlbecsülése vezeti Egrit azután oda, hogy a művészi élménynek valóság és vízió közötti közbülső szféráját a jellemábrázolás területén ne értse meg a maga teljességében.

A következő világban, Joyce világában viszont teljesen otthonosan mozog a könyv írója. Főként az *Ulysses* tárgyalása sikerült, ahol észreveszi, hogy álom és valóság összevegyítésére csak akkor kerülhet sor, ha a valóságos pszichológia igen sok tényezője is fellazul. Ezek közül különösen a figyelem kategóriáját vizsgálja szellemesen, és a figyelem fellazulásának és írói fellazításának elemzésével sikerül a belső monológ Joyce-i sajátosságait hitelesen ábrázolnia. Ez a lazaság a szelekciós lehetőségeket a minimálisra csökkenti, és így művészileg igen kedvezőtlen szituációt teremt. Végül azt bizonyítja be, hogy Joyce-nál az asszociációk „nyüzsgése" ellenére is statikussá válik a belső monológ az *Ulysses*ben. Igen szellemesen állítja szembe Joyce-szal Homérosznak azt a gondolatát, mely még az álmok között is megkülönböztetést tesz, s az egyiket igaz, a másikat hiú, balgatag álomnak nevezi. Így jut el arra a következtetésre, hogy Homérosznál az álom az ész győzelmének az eszköze, Joyce-nál viszont az ész vereségéé.

Az igazi ellentét tehát az *Odüsszeia* és az *Ulysses* ellentéte, mely átvezet az álomtechnika modern megoldásához, illetve e megoldások egyik első képviselőjéhez, Thomas Mannhoz. A *Halál Velencében* álomképeinek elemzésére építi Egri azt az állítását, hogy a Joyce által alkalmazott technika igazi, a valósággal összefüggő megoldását, tehát a „homéroszi megoldást" Thomas Mann találja meg a modern korban. Minthogy nem akar ismételésekbe bocsátkozni előző könyve után, így pusztán ezt az elvi kérdést ragadja meg és fejtegeti Mann-nal kapcsolatosan. Kitekint természetesen Hans Castorp problémájára. Itt bebizonyítja azt, hogy az álomképek Mann-nál is a belső monológ formáját öltik, akárcsak Joyce-nál. Csakhogy Hans Castorp vízióiban az a lényeges, hogy Castorp ezek által is meghaladja annak a kuszán kavargó irracionális látszatvilágnak a szféráját, melyben él, és motívumokat nyer belőlük, melyek visszavezetik a tényleges életbe. Ennek a gondolatnak a jegyében merül fel a Lotte-regény belső monológjának értelmezése is, s végül a gondolatmenet utolsó akkordja Leverkühn megtisztulását idézi fel.

S a könyv írójának nagyon igaza van akkor, mikor kevésnek találja a Thomas Mann-i példát. Mellésorakoztatja a gorkij-i megoldási módot, valamint Semprun két jelentős művének, *A nagy utazás*nak és az *Ájulás*nak elemzését is. Módszere helyenként egészen frappáns. Hoz például egy rendkívül jellegzetes idézetet, melynek hősét K.-nak nevezi. A mai olvasó nyilvánvalónak tartja azt, hogy ebben a hosszú idézetben és az utána következő immanens elemzésben a kafkai hős jelent meg. Két oldal múlva azonban kiderül, hogy Egri játszott az olvasóval, mert ahol az idézetben K. szerepel, ott az eredeti műben Klim Számginról van szó. Egri elemzéséből kafkai és a gorkiji ábrázolásmód különbsége felszíni egyezések ellenére is világosan kiderül. Olyan kategóriát említ itt meg Egri, melynek hosszabb ismertetésére is szükség lenne, nevezetesen a distancia kategóriáját. Kafkánál is, Mann-nál is és Gorkijnál is a valóságos ellentmondások rendkívüli kiélezése és egymásba csapása hozza létre a vízionárius ábrázolást. A három művész azonban az ellentmondásoktól való distanciák különböző minőségi fokain áll.

Ezen a gondolati bázison jut el Egri oda, hogy a modern művészet dilemmáját — miután Lukács a „Kafka vagy Thomas Mann"-kérdést vetette fel, és akadtak olyan szerzők, mint például Forgács László,

aki a Kafka vagy Gorkij alternatívában vetették fel — több, árnyalt ellentétpárban jelenítse meg. Módszertanilag Joyce és Thomas Mann, Kafka és Gorkij, valamint Proust és Semprun ezek az ellentétpárok. Az egyes ellentéteken belül hasonló a gondolati, a társadalmi és a művészi ábrázolásmód problematikája, és így az elemzés szempontjából ezek az elentétpárok gyümölcsözőbbek és meggyőzőbbek, mint a probléma skurilen elvont felvetése. Amennyire nagy jelentősége van a Lukács által felvetett dilemmának általában, úgy helyes és okos dolog, ha ennek nyomán részletesebb és az irodalomtörténet számára meggyőzőbb különös problémákat vetünk fel. Egri ezt teszi, Lukácsból indít, de sok tekintetben konkretizálja az elsőként megfogalmazott elvi igazságokat.

A nagy ellentétpárok tárgyalása mellett jelennek meg olyan ellentmondások is a könyv lapjain, mint amilyen pl. a Kosztolányi—József Attila párhuzamból és ellentétből derül ki; ezen az alapon elemzi Déry *Válaszútját* is a *Befejezetlen mondat* kapcsán, és végül sort kerít olyan mondásoknak megjelenítésére is, mint amilyen H. G. Wells és James, Benett és Virginia Woolf, D. H. Lawrence és Galsworthy stb. között feszül. Ezeknek az ellentmondásoknak kidolgozására, melyek nem húzhatók rá az előbb említett ellentétpárok egyikének sémájára sem, és mégis összefüggésben vannak velük, feltétlenül szükség van. Ebben az értelemben a könyv problémákat vet fel, megjelöl olyan kutatási területelket, melyek eddig elkerülték — a magyar kutatók figyelmét.

Természetesnek tekinthető és nem kényszeredett dolog az, hogy Egri végül is kénytelen konfrontálni véleményét a modern művészet néhány teoretikusával. Így vitatkozik pl. Garaudyval, valamint —ahogy már említettem — Spenderrel. A vitaérvek azonban önmagukban kevésbé súlyosak, mint a mögöttük álló pozitív fejtegetés. Így nagyon is elnagyoltnak tűnik a vita, és szerkezetileg sokkal inkább illenék a pozitív fejtegetések lábjegyzeteinek, mintsem a könyv végén elhelyezkedő és inkább obligátnak tűnő fejezetbe.

Mint látható, a könyv komoly nyeresége a modern problémákkal foglalkozó esztétikai irodalomnak. Leginkább immanens jellemzései teszi azzá, valamint az, hogy nem kívülről és hidegen tárgyalja a kontúrokat feloldó ábrázolási módszert, hanem igyekszik a kontúroldás belső törvényszerűségeit megérteni. Az a kétségtelen hibája, hogy az esztétikai kategóriák igazi belső analízisét elhanyagolja, néha gondolatilag terjengőssé teszi a művet, de végső soron művészettörténeti értelemben is nagyon sok anyagot nyújt ahhoz, hogy a kategóriaelemzéseket most már sokkal konkrétabban és sokoldalúbban ejtsük meg. Ezért az a kísérlet, mely a modern művészet problémáit az említett kontrasztok alapján igyekszik bemutatni, végeredményben sikerült.

Hermann István

A szürrealizmus[1]

„A szürrealizmus bizonyos, korábban elhanyagolt gondolattársítási formák magasabb rendű valóságába vetett hiten, az álom mindenhatóságán, a gondolat öncélú működésén alapul. Arra törekszik, hogy végérvényesen leszámoljon minden más lelki működéssel, és elfoglalja helyét az élet főbb kérdéseinek megoldásában" — írta André Breton 1924-ben *A szürrealizmus kiáltványá*ban (175. o.). Ez a program jelzi, hogy nem pusztán művészeti irányzattal van dolgunk. Hasonlóan az avantgarde egyéb törekvéseihez, a szürrealizmus is társadalmi mozgalom, amelynek vannak művészeti vonatkozásai is — nem véletlenül érdekesebbek, izgalmasabbak az elméleti megnyilatkozásai, kiáltványai, publicisztikája, mint a műalkotásai. Jól érzékeltetik ezt a Gondolat kiadó jelentős művészeti irányzatokat bemutató sorozata legújabb kötetének, *A szürrealizmus*nak dokumentumai, s erre világít rá a két bevezető tanulmány is: Bajomi Lázár Endréé a szürrealizmus történetéről és Szávai Jánosé az esztétikájáról. Bajomi gazdag tényanyaggal bizonyítja, hogy a szürrealizmus „a tőkés világ imperialista válságának, pontosabban az első világháború vérzivatarának bomlási termékeként született". (10. o.) Művészeti előzményei mindazok a törekvések, melyek magukon hordják ennek a bomlási folyamatnak jegyeit. A szürrealizmus lényege a tiltakozás: tiltakozás mindazzal szemben, ami a kor társadalmának értékrendjében elfogadott. De túl is lép a puszta tiltakozáson, botrányokozáson, szembefordul a társadalommal, nem csak lerombolni akarja a világot, hanem fel is építeni — mégpedig szebben. (Bajomi helyesen mutatja ki, hogy ez a fajta tilta-

[1] Gondolat Kiadó, 1968. 324 o.

kozás éled újra napjainkban a nyugati diákmozgalmakban. Más kédés, hogy ezek a mozgalmak ideológiai alapjukat elsősorban nem a szürrealizmusban keresik.)

A szürrealizmus elméletileg a marxizmus és a freudi pszichológia szintézisét kívánta megteremteni. Marxizmusuk azonban sokkal inkább hasonlított a proudhoni, blanquii anarchoszindikalizmusra, mint Marxéra és Leninére, akiknek pedig elvben igazat adtak. Ez, valamint Freud túltengő hatása — többen a mozgalom tagjai közül aktív pszichiátriai gyakorlatot folytattak, elmegyógyintézetben dolgoztak — lehetetlenné tette, hogy a társadalmi kérdések megoldását magában a társadalomban keressék. Végül is a tudatalatti, az álomszerű, a misztikus felé fordulnak, és ezen keresztül jutnak el a művészi tevékenységhez, melyet pedig eleinte oly nagyon megvetettek.

Sokan azt igyekeznek bizonygatni, hogy a szürrealisták mozgalmát alapvetően a kommunistákhoz való közeledés jellemezte és ez kizárólag az akkori szektás pártvezetés miatt nem mélyülhetett el. Bajomi a francia kommunista párt vezetésének dogmatikus eltorzulásait is analizálva hitelt érdemlően bizonyítja, hogy a kommunisták és a szürrealisták közötti kapcsolat egyáltalán nem volt lehetséges, hiszen akkor sem valósult meg, amikor a francia párt vezetése megváltozott. Egy szürrealista úgy válhat kommunistává, ha szakít a szürrealizmussal, mint ahogy ez például Aragon esetében bekövetkezett.

A szürrealizmus felbomlásának magyarázata is itt keresendő, az, hogy az elmondottak miatt végül is reális alternatívát adni nem tudott, csak rombolni, amit viszont felépített, az magától összedőlt. Garaudy e kötetben is közölt tanulmánya eltúlozza talán a szürrealizmus misszticizmusba fordulását, de vitathatatlan, hogy Bretonék a megoldást a dolgok megváltoztatása helyett végül is a dolgok újraértelmezésében keresték. Így vált el a társadalmi tevékenység a művészi tevékenységtől, és ennek eredményét találóan fogalmazta meg Aragon: „Az apolitikus alkotások harcosan szolgálják a fennálló rend ügyét." (262. o.) A szándék visszájára fordult.

Mindennek ellenére azonban, mint az eddigiekből is kiderült, a szürrealista mozgalom nem csupán negatív tendenciákat hordozott. Bajomi azzal, hogy a szürrealizmus társadalmi—történeti szerepét a maga teljességében tárja fel, helyesen mutatja meg a szürrealizmus pozitív vonásait is az adott korszakban; csak ilyen átfogó, sokoldalú elemzéssel kerülhetők el a félrecsúszott értékelések, legyenek akár mereven tagadók, mint a dogmatizmus esztétikája, apologizálók, mint Herbert Readé, vagy akár csak a forradalmi szerepét eltúlzók, mint a jeles olasz marxista, Mario de Micheli koncepciója.

Bajomi a mozgalom történetének felvázolása után az egyes művészeti ágakban betöltött szerepét vizsgálja, kimutatva, hogy a szürrealisták programjának és alkotó módszerének — az automatikus írásnak (melyről Aragon helyesen mutatja ki, hogy „Irodalommal úgy túltelített agyakból, mint az Önöké, az automatikus írás nem is fakaszthatott mást mint modorosságot, szubtilitások áradatát." 256. o.) — a költészet felel meg leginkább, s hogy a próza, a dráma, a film és a festészet a szürrealisták kezében mindig költészetté változott.

Ez az alapgondolat vezérli Szávai Jánosnak a szürrealizmus esztétikájáról írt tanulmányát is: a költészetre koncentrál, mivel a festők „... a szürrealizmus filozófiai nézeteinek megfelelően, a képzőművészetet csupán csak eszköznek tekintették, s a szürrealista költőktől lényegében csak abban különböznek, hogy látomásaikat nem szavakkal, hanem színekkel akarták megörökíteni". (143. o.)

Szávai tanulmányát azért vártuk felfokozott érdeklődéssel, mert napjainkban a művészeti irányzatok esztétikai értékelése helyett előtérbe került az irodalomtörténeti vagy művészettörténeti megközelítés. Ezek hasznos segédeszközök ahhoz, hogy megértsük egy-egy irányzat kialakulásának, prosperálásnak és eltűnésének társadalmi—történeti okait, a műélvezéshez azonban alapvetően az esztétikai vizsgálat segítségére van szükség.

Szávai az esztétika kategóriáin keresztül igyekszik a szürrealizmus alapvető kompozíciós elveit felvázolni. Hozzáértően elemzi a humor, az álom, az őrület, a csodálatos szerepét az irányzat alkotásaiban. Mint látjuk, ezek legtöbbje nem par excellence esztétikai kategória — bizonyára ennek tudatában mondta Breton, hogy a szürrealzmus esztétika nélküli irányzat —, a szürrealisták azonban ezek segítségével és ezekre építve alakították ki esztétikai rendszerüket. Ennek alapján érthető meg a szürrealista képalkotás, mely nemlétező emberi automatizmusokra kíván építeni, de tulajdonképpen csak távoli asszociációkat, köznapian összeférhetetleneket kapcsol össze, az álomképeket, az őrületet, a fantasztikumot igyekszik normálissá és köznapivá tenni.

A képalkotás motívumainak felrajzolása után azonban Szávai megáll — nem mutatja ki, hogy ezek miként kapcsolódnak a művek struktúrájában, kompozíciójában. Lehet, hogy ez a szűkre szabott ter-

jedelem következménye, de mindenképpen hiányérzetet kelt az olvasóban. Így értékítéletei nem eléggé megalapozottak, nem válik világossá, hogy az a néhány szürrealista mű, melyet maradandónak ítél, menynyiben magasabb színvonalú a másodrangúaknál. A szürrealizmus hanyatlásának is csak a társadalmi okait elemzi — így ez Bajomi tanulmányának szükségtelen ismétlése —, esztétikailag csúpán az eszközök túlzásba vitelének kényelmes magyarázatára szorítkozik. Az irányzat hullócsillagszerű hanyatlásának döntő oka, hogy az az esztétikai rendszer, melyet kiépített, csupán elemeiben alkalmas arra, hogy maradandó alkotásokat hozzon létre. Egészében, vagyis kompozíciós elvében, nagyon is időhöz és helyhez kötött, olyan társadalmi viszonylatok esztétikai viszonylatokká alakulása, melyek a két világháború közötti időszakot — különösen Franciaországban — jellemezték. Erre az irányzat letűnésén kívül az is rámutat, hogy bár a „szürrealizmus görcse" az egész világon végigfutott, gyökeret verni csak Franciaországban volt képes. A szürrealizmus hatása a művészet későbbi fejlődésére — és ezt Szávai is hangoztatja — abban állt, hogy feltárt bizonyos művészi eszközöket, melyek termékenyítőleg hatottak más művészi irányzatokra is.

A kötetet gazdag szemelvénygyűjtemény egészíti ki: Breton, Prévert, Dali manifesztumai, Aragon, Éluard, Tzara, Breton irodalmi alkotásai, Marx Ernst, Chirico, Dali és Matta képei.

Kolosi Tamás

Ruzsa Imre: A matematika és a filozófia határán[1]

Ruzsa Imre most megjelent könyve második alapvetően pedagógiai-ismeretterjesztő szándékú műve. A *Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai* sorozat IV. köteteként korábban megjelent *A matematika néhány filozófiai problémájáról* (Tankönyvkiadó, 1967.) főleg egyetemi hallgatók, illetve matematika vagy filozófia szakos *pedagógusok* érdeklődésére tarthat számot, és anyagának feldolgozásához csupán a középiskolai szintnek megfelelő matematikai tájékozottság szükséges. Ez a munka a filozófiailag legtermékenyebbnek tekinthető matematikai területekre (geometria, analízis, halmazelmélet) nyújtva bepillantást lehetővé teszi, hogy az olvasó eljusson a matematikával kapcsolatos *filozófiai* kérdések lehetőségének és jogosultságának, illetve a matematika filozófiai problémáinak megértéséhez.

A szerző szóban forgó, legújabb könyve ennél szélesebb olvasóközönségre számít. Megértéséhez nem szükséges több, mint az *általános iskolában* elsajátítható matematikai minimum. „Nem is vállalkozik arra, hogy az olvasót ‚megtanítsa a matematikára' . . . Csupán azt tűzi ki célul, hogy a modern matematika fogalomköréből megismertessen annyit, amennyinek alapján már beszélni lehet a matematika filozófiai problémáiról." (10. o.)

A szerző feladata (és szándéka) szerényen megfogalmazott programja ellenére sem kevés és nem is könnyű, mert — miközben mégis csak jó sok matematikára megtanít — az olvasóban lényegében ki kell alakítania egy képet *a* matematikáról mint *szaktudományról*, a matematikai tevékenységről (fogalomalkotás, műveletek stb.) és mint a *filozófiai kérdésfeltevés* tárgyáról. Nem kevesebbre vállalkozik tehát, mint arra, hogy azt a köztudatban élő képet, amely a matematikát valamiféle fehér mágiának tartja és tisztelettel vegyes irtózással szemléli, a tudományos — matematikai és filozófiai — gondolkodás eszközeivel megváltoztassa, a matematikát mint fejlődésben és forrongásban levő, sok vonatkozásban problematikus, mégis mint szilárd és magasrendű *emberi ismeretet* mutassa be.

A matematikai alapfogalmak és összefüggések megismertetésével, eredetük és tartalmuk elemzésével „világosabban fogjuk látni a matematika ismeretelméleti helyzetét — és stúdiumuknak ez a fő célja" (68. o.) — írja Ruzsa Imre. Menet közben pedig minden alkalmat megragad, hogy a matematikus-szakember felháborodásával, polemikus éllel utasítsa vissza a vulgáris, a matematikai lényeg felületes, nem helyes megértéséből fakadó filozófiai nézeteket. A sekélyes idealista és félreértéseken alapuló „marxista" filozófiai interpretációk elleni éles fellépés a könyv erénye, bár éppen e ponton bírálható is a szerző eljárása. Nem szerencsés, hogy „a filozófusok" kifejezetten negatív értelemben szerepelnek a könyvben, főleg mint ostoba (vagy homályos, ködös fogalmakkal operáló) és káros (pl. a matematika fejlődését hátráltató) gondolatokat terjesztő embe-

[1] Gondolat, 1968. 419 o.

rek. Néhol úgy tűnik, csak azért lépteti fel a vádaskodó és gyanakvó vulgáris materialistát, hogy azután a tényleges problémák elől kitérve — vádjait egy-kettőre „megcáfolhassa" (pl. a logika világnézeti jellege mellett kardoskodó filozófust azzal, hogy „a matematikai logikát mind a szocialista, mind a kapitalista országokban fölhasználják"; 344. o.)

A szerző célja azonban nem a polémia, hanem — matematikai anyag ismertetésével — a dialektikus materializmus filozófiájával összhangban (11. o.) — a matematika filozófiai problémáinak *pozitív* kifejtése, a határterület felfedeztetése és feltérképeztetése az olvasóval.

A matematika filozófiájának irodalma természetesen óriási, a marxista igényű tanulmányok, tehát a szerző számára e téren elsődlegesen szóba jöhető forrásmunkák száma azonban elég csekély (ezek is főleg a matematika-történeti vonatkozásúak). Ruzsa Imre le is szögezi, hogy munkájában gyakorlatilag csupán saját gondolataira támaszkodott. Futólag utal arra is, hogy a klasszikusok ilyen tárgyú fejtegetései is részben túlhaladottak és nem is teljesen szakszerűek, mint pl. Engelsnek *A természet dialektikájában* található megjegyzései, részben ismertek, mint pl. Marx *Matematikai kéziratok* c. feljegyzései. Ez utóbbit egyébként a moszkvai Marxizmus—leninizmus Intézet 1968-ban kiadta, tehát filozófusok és matematikusok számára egyaránt hozzáférhetővé, feldolgozása és értékelése pedig feladattá vált.

A könyv filozófiai problématikája a következő kérdések köré csoportosítható:

1. a matematikai ismeretek jellege, eredete, a matematikai fogalmak kialakításának menete;

2. a matematika tárgya, a matematikai objektumok természete,

3. a matematikai igazság fogalma, a matematika és a logika, valamint a matematika és a természettudományok viszonya.

A matematikai anyag hat fejezetre tagolódik. Az 1. fejezet fő problematikája a matematikai ismeretek *eredete*, a legelemibb matematikai tevékenység (a párképzés) felkutatása és a matematikai fogalmak megszületése, kialakulása a homályos, nem precíz, köznapi, empirikus kötődésű fogalmakból. (pl. halmaz, rész stb.) A *2. fejezet* alaptémája a matematikai fogalomalkotás folyamata, a matematikai konstrukciós tevékenység.

A halmazelméleti indítás történetileg és logikailag is indokolt, „A halmazelmélet — bizonyos értelemben — egyszerre alapja és teteje, forrása és csúcsa az egész matematikának . . . Akárhol is kezdjük a matematikáról való elmélkedést, el kell jutnunk a halmazálmélethez . . ." — írja. (16. o.)

Az alapfogalmak ismertetése után megadja a természetes számok precíz halmazelméleti definícióját és mintahalmazokkal való előállításuk módját. A modell-alkotás gyakorlatát később is követi, így a számkör bővítésével a törtek, a racionális számkör és a valós számok modelljeit is bevezeti, közben pedig a *matematikai modell* fogalmát is megismerjük.

A szerző egyébként minden egyes új számfogalom bevezetése után megadja az ismeretelméleti helyét, de csupán a legfőbb *tapasztalati forrására* mutat rá. Véleménye szerint: „. . . a matematika egyes fejezeteiről csak annyit tudunk mondani, hogy *'például* ilyen és ilyen összefüggésekre alkalmazhatók hasznosan', anélkül, hogy egyetlen összefoglaló elnevezéssel meg tudnánk jelölni az anyagi jelenségeknek azt a körét, amelynek a szóban forgó fejezet a *leírása*." (181. o.)

Ez a tiszteletreméltóan tartózkodó álláspont — amely a Zénón-aporiák tárgyalásánál is előtérbe lép, tudniillik, hogy „A *'Dichotomia'* azt példázza, hogy a mozgás matematikai leírása nem adekvát. Nem adekvát, *de hasznos* . . ." (111. o.) — azonban a matematika ismeretelméleti státuszát, közegét és alkalmazhatóságának kérdését érintő tisztázatlanságokat rejt magában. A felezési aporia ilyen értelmezése és megoldása ugyanis valamiféle „gnoszeológiai zénónizmus"-hoz vezetne. (A két Zénón-aporia: az „Achilles és a teknősbéka", illetve a „Dichotomia" itt adott megoldása egyébként eltér „*A matematika néhány filozófiai problémájáról* c. kötetben szereplőktől, tekintve, hogy ott halmazelméleti, itt pedig sor-konvergencia megfontolásokkal vizsgálja és oldja fel az ellentmondásokat).

Filozófiailag lényegében megoldatlan az 1. és 2. fejezet fő problémája, a matematikai fogalomalkotás *ismeretelméleti* elemzése. A szerző *gyakorlata* ugyanis, amellyel a matamatikai alapfogalmakat bevezeti és továbbépíti, messzemenően korrektebb, kidolgozottabb és hézagtalanabb, mint hozzáfűzött *explicit filozófiai interpretációi*. Az egyik legizgalmasabb episztemológiai probléma, hogyan alakul ki a *konkrét* számlálási tevékenységből az *absztrakt* számfogalom, a matematikai megismerés sajátos volta. A probléma kidolgozatlansága főként a szerző által is osztott álláspontra, az úgynevezett matematikai empirizmus irányzatára jellemző. A matematikai ismeretek jellegének kérdésében a szerző lényegében nem kerüli el a racionalista alternatívát, az a priori—a posteriori dichotómiát. A matematikai alapfogalmakat és alapvető összefüggéseket *a*

természetből tapasztalatait úton eredőnek tekinti, mint amelyek kialakulásában az emberi *munkatevékenység* igényei játsszák a fő szerepet. Nem foglalkozik azonban azzal, hogy különbözik-e maga a folyamat, illetve az eredménye, és mennyiben, a nem-matematikai, tehát pl. a természettudományos ismereteket szerző folyamattól. Ezt a kérdést annál is fontosabb lett volna érinteni, mivel a kanti érvvel a matematikai tételek tapasztalati úton való falszifikálhatatlanságáról és ezzel mint a matematika és a természettudományok közti legfontosabb (és a racionalista dichotómia alapját képező) különbséggel később több ízben is találkozunk (a 4. és 5. fejezetben). A vázolt empirista álláspontot tehát a szerző annyiban haladja meg, hogy *utal* a matematikai és természettudományos ismeretek közti különbség *létezésére*, de ennek *lényegére* már nem. Az alternatívában így végül is nem foglal állást. Álláspontját különösen elmosódottá teszi a matematikai ismeretek *jellegére* és *eredetére* vonatkozó kérdéskörök differenciálatlan tárgyalása, az argumentációk felcserélése.

Az alapkategóriák absztrahálását követő felfedező és alkotó tevékenység, új fogalmak, műveletek, összefüggések kidolgozása és *rendszerbe* ötvözésük kérdésére a szerző metaforikus jellegű fejtegetésekkel válaszol. A természetből leolvasott legegyszerűbb matematikai összefüggések területét elhagyva működésbe lép a fantázia — mondja —, és álomvilágba jutunk, az itt végzett műveletek eredménye azonban ismét alkalmazható a reális világra. „A természeti összefüggésekből absztrahált matematikai struktúrákat kibővítették olyan kitalált, mesterséges fogalmakkal, amelyek lehetővé tették az újabb problémák kezelését, megoldását. Ez a matematikai teremtő tevékenység nagyon hasznosnak bizonyult." (37. o.) A kitalált fogalmakkal azonban nem szabad „egészen önkényesen" eljárnunk, hanem a rájuk vonatkozó igazságokat is „valamilyen úton módon a tapasztalati fogalmakra vonatkozó igazságokból" (uo.) kell származtatnunk. (A „korlátozott önkényesség" és a permanencia-*elv* itt részletesebb ismeretelméleti elemzést érdemelt volna, noha ez utóbbi *gyakorlati* szerepével az olvasó a 2. fejezetből már megismerkedhetett.)

Az alapfogalmaknál tehát a közvetlen *tapasztalat*, a „kitaláltaknál" pedig (láttuk az apóriákkal kapcsolatos idézetből és látni fogjuk a matematikai igazság-problémával foglalkozó részben is) a *hasznosság* az a horgony, amely a matematika „álomvilágát" a realitáshoz kapcsolja. (Bár a matematika prakticista szemléletét a szerző explicite elítéli, mert, mint mondja, szűk látókörűségre vall az egyes matematikai fejezetek értékét aktuális felhasználhatóságukon, gyakorlati hasznosságukon mérni.)

A matematikai konstrukciós tevékenység problematikájának kidolgozatlanságát nem oldják fel a „társadalmi—termelési igények"-re, a „matematika belső fejlődésé"-nek követelményeire való általános utalások. Különösen egyoldalúvá teszi a tárgyalást e fogalmak „kitalált" jellegének, a matematikus kíváncsiságának, játékhajlamának hangsúlyozása. A matematikus „játékosság"-ára való hivatkozás ugyanis *pszichológiai* természetű magyarázat lévén, nem oldja meg az itt felmerülő *filozófiai* jellegű kérdéseket.

A második fejezetben érintett, az eredet kérdésével elválaszthatatlanul összefüggő problémák közé tartozik még a matematizálás közegének, a matematika tárgyának, azaz annak vizsgálata, hogy mire *vonatkoznak* és mit fejeznek ki a matematikai fogalmak és összefüggések.

A szerző által szembeállított két nézet egyike az úgynevezett Platón—Cantor felfogás. Ennek lényege, hogy a matematizálás alapvető közege a halmazok világa, valamennyi matematikai fogalom és összefüggés tulajdonképpen halmazokra vonatkozik. A másik, a marxista filozófusok körében kurrens, Engelsre visszavezethető álláspont szerint a matematika a *mennyiségi* viszonyokat ragadja meg, ezek képezik a matematika tárgyát.

A szerző, miután az első irányzatot idealizmusa és a matematika tárgyának megengedhetetlen leszűkítése miatt, a marxistákat pedig egy homályos kategória — a „mennyiség" — intuitív használata miatt (amely, mint mondja, legfeljebb az *eredet* meghatározására fogadható el, de nem a *közeg*ére) elmarasztalja, maga igen tartózkodó álláspontot foglal el: „*A legtöbb esetben nem sikerül egyetlen összefoglaló meghatározással kifejezni azoknak az anyagi összefüggéseknek a körét, amelyekre a matematika egy-egy fejezete, egy-egy fogalomköre alkalmazható.*" (153. o.) (Szigorúan véve persze itt egy „category mistake"-et követ el a „vonatkozik" és az „alkalmazható" felcserélésével, úgyhogy tulajdonképpen nem is a kiinduló kérdésre válaszol.)

Láthatóan számos kérdés marad tehát megválaszolatlanul és jónéhány probléma megoldatlanul az első két fejezetben, de a könyv tudatos szándéka szerint sem törekszik kimerítő és teljes interpretációra, feladatának tekinti az olvasó további kérdésekre és gondolkodásra ösztönzését is.

A matematika közegének kérdését Ruzsa itt még nem zárja le véglegesen. A matematikai analízis alapfogalmait

(függvény, folytonosság, differenciál hányados stb.) tárgyaló *3. fejezetben* a témára most már más szempont alapján visszatér. E szerint a „matematika, bár természeti eredetű, nem természettudomány; nem az anyagi jelenségek ilyen vagy olyan körével, hanem a jelenségek *struktúráival, logikai szerkezetével* foglalkozik". (255. o.)

A *4. fejezetben* a tér tudományának alapjaiba nyerünk betekintést, és a geometriát mint az ókori matematikának az aritmetika melletti második fő ágát és az euklideszi geometriát mint a *deduktív axiomatikus* rendszer prototípusát is megismerjük. Egyben ez a fejezet tartalmazza (a 6. fejezet mellett) a legtöbb történeti utalást is, bár többnyire csak a legnélkülözhetetlenebbeket mind matematikai, mind filozófiai vonatkozásban. A szerző a történeti fejtegetéseket nem tartja feladatának, az euklideszi geometria megszületését megelőző fejlődési periódus *ismeretelméleti* jelentőségére tekintettel azonban, ha csupán egy igen rövid utalás erejéig is, de talán fel kellett volna adnia eddigi gyakorlatát. (Ehhez Szabó Árpád kitűnő tanulmányai szolgálhatnának forrásmunkául.) A tradicionális tárgyalásmód, amelyben az *Elemek* Pallasz Athénéként pattan ki Eukleidész fejéből (és ezen az sem változtat, ha művét csupán összefoglalásnak tekintjük), illúzórikussá teszi a szerző által képviselt empirista—induktivista felfogást, illetve a kanti apriorizmus bírálatát. És feloldatlanul hagyja azt a meglepő ellentmondást, amellyel a fejezet elején találkozunk, tudniillik, hogy a geometriai fogalmak a szemlélethez *közelebb* állnak, alacsonyabbrendű absztrakció eredményei (mint az aritmetika vagy az analízisbeli társaik), s így a geometriai tételek, állítások *szemléleti* úton *fedezhetők fel* (rajzról stb.), de csak *logikai* úton *bizonyíthatók*. A mondott történeti periódus állomásai között azonban van olyan is, amikor szemléleti úton bizonyítottak is, amikor valóban „megmutatták", hogy valamely geometriai állítás helyes (pl. még Thalész idejében is); Eukleidészig tehát a geometria deduktívvá fejlődött, persze a bizonyítás foglalmának egyidejű megváltoztatásával. Fontos lett volna tehát annak vizsgálata, hogy a matematikai ismeretek *hogyan* váltak materiális igazságokból formális igazságokká. A problémát a 6. fejezetbeli visszatérés sem oldja meg, tudniillik, hogy a matematika nem axiomatikusan születik, hanem „utólag" válik azzá, mert így ez csupán deklaráció marad.

Ebben a fejezetben esik először szó a matematika mint deduktív rendszer és a természettudományok már említett különbségéről és arról, hogy hogyan és milyen szerepet játszhat a matematika mint axiomatikus elmélet a természettudományokban (itt persze a geomatriára konkretizálva). A szerző ezúttal a kérdésnek csak egyik oldalát ragadja meg: „Materialista alapon azonban a helyes válasz, úgy gondolom, a következő: Deduktív tudomány a természetkutatásnak csak fontos segédeszköze lehet, de sohasem helyettesítheti teljes egészében a megfigyelést, a kísérletet és a gyakorlati-tapasztalati ellenőrzést." (270. o.) Valójában, a probléma veleje az, hogy *miért, hogyan* lehet „segédeszköze" a természettudományoknak, és hogy mint ilyen nem is a megfigyelés stb. helyettesítésére, hanem talán inkább *rendszerezésére* törekszik.

Nem kerül elemzésre a matematika által a realitás megközelítésére felhasznált ideális fogalmak jellegének és szerepének problémája sem. Létezésüket látszólag csupán hasznosságuk értelmezi és igazolja. Zavaróan eklektikussá válik a szerző felfogása az axiomákkal kapcsolatban. A párhuzamossági axióma pl. olyan *konvenció*, amelynek kimondására nyilván az késztette Eukleidészt, „hogy nélküle nem tudta volna fölépíteni geometriája egy tekintélyes részét". (275. o.) Az euklidészi axiómarendszer és a nem-euklideszi geometriák szembeállítását, az axiómarendszerek sokaságának lehetőségét viszont szemléletesen, ötletesen világítja meg.

Igen figyelemreméltó megállapítással zárul a fejezet: az egyes tudományágak *fejlődése* megváltoztatja határaikat, *tárgyuk* kontúrjait is.

Az axiomatikus rendszer területén szerzett jártasságot az *5. fejezet* fejleszti tovább Az 1. fejezetben elsajátított halmazelméleti alapfogalmak felhasználásával ebben a részben a különböző típusú végtelen halmazokkal és tulajdonságaikkal ismerkedik meg az olvasó. Ennek megértését számos szellemes és szemléletes példa („A végtelen szálloda", „Mese egy különös városról") segíti elő. A hatásosan exponált (Russel- és Richard-féle) antinómiák után a kiküszöbölésükre született axiomatikus irányzatok (a Zermelo- és a Russel-féle) lényegének, a matematika alapjaival kapcsolatos filozófiai iskolák (logicizmus, formalizmus, intuicionizmus) eredetének, végül magának a Zermelo—Fraenkel-féle axiómarendszernek az ismertetése következik, és további (például a kontinuum-hipotézist nem tartalmazó) axiómarendszerek lehetőségének bemutatása.

Az első és a második fejezet alapmotívuma — a matematikai fogalomalkotás problémája — itt újra előtűnik, hiszen a végtelen halmazok körében végzett vizsgálódások csak a „szemlélet erős megzabo-

lázásával" folytathatók, minthogy a végesben érvényes összefüggések egynémelyike (pl. az, hogy a rész kisebb, mint az egész) a végtelenben érvényét veszti. A transzfinit fogalmak és relációk tehát a „tiszta matematikai absztrakció" termékei, a szemlélet számára nehezen vagy egyáltalán nem megközelíthetők. Jogosan vetődik fel tehát az a kérdés — a matematika filozófiájának *harmadik* tradicionális problémája —, hogy az így megalkotott tételek rendelkeznek-e igazságértékkel, illetve hogy felhasználhatók-e a gyakorlatban, és ha igen, miért. A szerző az ismert Hempelféle argumentum egy kémiai változatával világítja meg az olvasó előtt, hogy a matematikai állítások igazságát az empirikus evidencia nem falszifikálhatja. A matematikai tételek tapasztalattal való szembesítése nem az igaz vagy a hamis, a helyes vagy a helytelen *voltuk*, hanem az adott relációkban való *alkalmazhatóságuk* eldöntését jelenti. Köznapi vagy pl. természettudományos felhasználhatóságuk vagy fel nem használhatóságuk igazságértéküket nem érinti. „Míg a természettudományokban az ‚igazság' és az ‚alkalmazhatóság' nagyjából egybeesnek, a matematikában ezt a két tulajdonságot bizonyos tekintetben szét kell választanunk." — írja Ruzsa Imre. (323. o.) Ez a kijelentés (amelynek első része persze erősen leegyszerűsíti az említett kategóriák viszonyát) szolgál arra, hogy az olvasóval megsejtesse a természettudományos, illetve a matematikai igazság-fogalom *különbségét*. Ennek aztán lényegében ellentmond a 6. fejeztben található összefoglaló jellegű megállapítás: „... a logikai (és a matematikai — *F. M.)* alapelvek ‚igazsága' — pontosabban: az, hogy meghatározott körülmények között *alkalmazhatók* — kizárólag tapasztalati alapon nyugszik" (367. o.), és a könyvet záró *Összefoglalás helyett*ben található konklúzió: „*Igazak-e a matematikai tételek? Attól függ, mire alkalmazzuk őket.*"(401. o.)

A szerző láthatóan a logicista és a formalista igazságfelfogás Szküllája és Kharübdisze között ingadozik. A természettudományos és a matematikai igazságfogalom elkülönítése esetén ugyanis úgy érzi, a matematikai igazságok aprioritásának veszélye fenyegetné. Ezt egy „materialista" irányba tett lépéssel igyekszik elkerülni, eszerint tehát csak az „alkalmazott" matematikai tételek lehetnek igazak vagy hamisak. Az interpretálatlan matematikai állítások önmagukban nem rendelkeznek semmiféle igazságértékkel. Az elsőként idézett (5. fejezetbeli) álláspontból még csupán az következik, hogy a matematikai kijelentéseknek csak egy (a természettudományokban megszokott, ezekre érvényes) *meghatározott értelemben* nincs igazságértékük, a 6. fejezetben viszont már egyáltalán nem tulajdonít igazságértéket a tiszta matematikai állításoknak.

Az „igaznak" és „alkalmazhatónak" ez az egymásra utaltsága és felcserélése a szerzőnek a matematika és a logika tárgyának, a matematikai és a logikai ismeretek *jellegének* kérdésében elfoglalt nem kellően kidolgozott, hézagos álláspontján nyugszik.

Az utolsó (6.) fejezet, a logika mibenlétének és szerepének problémájával foglalkozik. Itt ismerkedik meg az olvasó a formális logikai alapfogalmakkal és törvények kel (amit egy remek kis logikai „krimi" könnyít meg számára). Majd a „matematizált" logika, a matematikai logika fogalmainak (műveletek, következtetési sémák, tautológia) ismertetése következik.

Végül az axiómarendszerek matematikai logikai eszközökkel történő vizsgálatának, a matematikának a legmodernebb eredményeit közli és interpretálja a szerző. (Gödel, Church, Cohen eredményei, a Löwenheim—Skolem-tétel stb.)

A fejezet legfőbb *filozófiai* problémája a matematika és a logika viszonyának, a logika *ismeretelméleti státuszának* kérdése, amelyet a már említett (Russell, Hilbert és Brouwer nevéhez fűződő) matematikai-filozófiai iskolák, a logicizmus, a formalizmus és az intuicionizmus álláspontjának egyidejű ismertetése és bírálata mellett fejt ki.

Mindjárt a fejezet elején viszont kritikai fegyverét a formális logika vulgáris materialista értelmezése ellen fordítja. Vitázni nem a logik*ával*, hanem a logik*áról* lehet és kell — mondja. (Álláspontjának élességét azonban némileg tompítja az a felfogása, hogy a logikának van egy világnézeti és egy szaktudományos *része.)* A logikát mint a helyes következtetések szerkezetének törvényeivel foglalkozó tudományt határozza meg. A formális logika úgynevezett metafizikusságára vonatkozó vád jogosulatlanságát rövid fejtegetésben utasítja vissza, melynek lényege az, hogy a logika éles határú, jól definiált absztrakt fogalmakkal (és ezekre vonatkozó törvényekkel, mint pl. az ellentmondástalanság elve) kell hogy dolgozzék, mivel csak ez esetben válhat az állandóan változó ellentmondásos valóság viszonyai közt folytatott célszerű és effektív emberi tevékenység használható eszközévé. Röviden kitér a formális logikai és a dialektikus ellentmondás különbségére is.

A fejezet említett fő témájának szempontjából a logicista álláspont ismertetése és kritikája a legfontosabb. E Leibnizre visszavezethető irányzat álláspontja sze-

rint a matematikai tételek igazsága logikai formájukból, tautológia mivoltukból következik. Így a matematika egyrészt része a logikának (illetve azonos vele), másrészt a matematikai ismeretek analitikusak és aprioriak. Az álláspont konzekvens fenntartásához egy univerzális tautológia fogalom definíciójára és a matematikának a logikára való tényleges visszavezethetőségére lett volna szükség, tehát a halmazelmélet egy axiómarendszerének tisztán logikai fogalmakkal és összefüggésekkel való kifejtésére. Ez nem sikerült, úgyhogy ma a logicizmus képviselői árnyaltabb álláspontot foglalnak el a fenti kérdésben. A szerző nézete szerint univerzális tautológia fogalmat *nem is lehetséges* megalkotni, mert a matematikai logika minden fejezete más-más tautológiával dolgozik. A matematika és logika viszonyának kérdésében pedig a következő pozíciót foglalja el: „a matematika és a formális logika közötti kapcsolat nem alá- és fölérendeltségi jellegű, hanem a sokrétű kölcsönhatás és a sok tekintetben való összefonódás, a kettejük közötti határvonal-elmosódás jellemzi kapcsolatukat". (371. o.)

A legfontosabb megoldandó kérdés viszont az, hogy „az említett logikai alapelvek *a prioriak* vagy tapasztalati eredetűek-e" — írja Ruzsa. (366. o.) A diszjunkcióval azonban különböző dimenziójú kérdéseket kapcsol össze, ti. a logika ismeretelméleti jellegére és eredetére vonatkozókat. A (Russell-féle értelemben vett) aprioritás nem cáfolható sikeresen a szerző érveivel, ti. azzal, hogy a logiaki alapelvek egyrészt a tapasztalatból származnak, másrészt alkalmazhatóságuk csak tapasztalati alapon dönthető el. (Az érvelést gyengíti az aprioritás és az analiticitás felcserélése is). Materialista alapállásával — „A matematikának is, a formális logikának is végső forrása az emberi gyakorlat és ennek közvetítésével az anyagi világ." (371. o.) — való egyetértésem mellett, úgy vélem, a „forrástól" a „torkolat"-ig tartó út főbb állomásainak vizsgálata is szót érdemelt volna.

A másik két irányzat (formalizmus és intuicionizmus) kritikájának ismertetése helyett álljon itt a szerző összefoglaló értékelése: „*A matematikához intuitív konstrukció, szigorú logika és precíz formalizmus egyaránt szükséges. E három oldal bármelyikének túlhangsúlyozása a matematika megcsonkítását eredményezi.*" (400. o.)

Összegezésül tehát annyit, hogy Ruzsa Imre vállalkozása jelentősnek mondható, bár egyes kérdésekben a hagyományos alternatívák rabja maradt, néhány megoldása elnagyolt vagy hiányos, és a polemizáló részek, valamint a fő-problémák lezárásai árnyaltabb, körültekintőbb megfogalmazást, nagyobb elméleti következetességet igényeltek volna.

A legfontosabb matematika-filozófiai problémák felvetésével azonban eleget tesz alapvető szándékának, képes kialakítani a nem-szakképzett olvasóközönségben a tárggyal kapcsolatos problémaérzékenységet. Tekintettel a munkának a maga nemében unikum jellegére, bizonyára a szakmai közönség körében sem marad majd visszhang nélkül. (Annál is inkább, mivel a szerző számlájára írt hiányosságok többsége a matematika—filozófia egyes problémáinak tényleges — és akut — megoldatlanságából fakad.)

Végezetül hadd tegyek említést a könyv számos és nagyra értékelendő matematikai-didaktikai erényéről. A szerző jól pergő mondatai, választékos stílusa, frappáns ötletei és szellemes utalásai (pl. ilyen fejezet-címekben: *A valódi rész és az igazi Trebitsch, A tizedes tört meg a többiek* stb.) bizonyára igen nagy olvasótáborral (bár a 2 200-as példányszám ezt nehezen teszi majd lehetővé) fogja megismertetni és megszerettetni a matematikát és filozófiájának alapproblémáit.

Fehér Márta

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat nyomdába érkezett: 1969. XI. 24. — Terjedelem: 21 (A/5) ív

70.68668 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Ибоя Вари-Силади: О гносеологическом толковании человеческого восприятия ... 1015
Хорхе Семпрун: Политическая экономия и философия в *Grundrisse* Маркса 1034
Ленке Бизам: О своеобразной *«симпатии»* марксизма и искусства 1049
Аттила Аг: Развитие взглядов молодого Маркса на историю в периоде Rheinische Zeitung'a. II. 1067
Андраш Хегедюш: К вопросу о социологическом анализе отношений собственности 1121
Эдит Рожахеди: О философском содержании понятия кибернетической «внутренней цели» 1148
Дёрдь Тамаш: Дисъюнктивный силлогизм 1163
Георг Лукач: Мой путь к Марксу: 1918—1930 гг. 1183

ИЗ КЛАССИКОВ ЭСТЕТИКИ

Го жо-сю: Совершенство пейзажа 1205
Дан Хоу: Теория живописи 1223

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Юрий Левада: Социальная природа религии *(Маргит Х. Бенцур)* 1231
М. Ярошевский: История психологии *(Пал Бук)* 1233
Ханс Хибш и Манфред Форверг: Введение в марксистскую социальную психологию *(Жолт Папп)* 1236
Петер Эгри: Сон, визия, действительность *(Иштван Херманн)* 1242
Сюрреализм *(Тамаш Колоши)* 1245
Имре Ружа: На границе математики и философии *(Марта Фехер)* 1247

CONTENTS

ESSAYS

Ibolya Vári-Szilágyi: On the Gnoseological Interpretation of Human Perception 1015
Jorge Semprun: Political Economy and Philosophy in Marx's *Grundrisse* 1034
Lenke Bizám: The Peculiar "*Sympathy*" of Marxism and Art and Literature 1049
Attila Ágh: The Development of the Conception of History of the Young Marx in the Rheinische Zeitung Period. II. 1067
András Hegedüs: Contributions to the Sociological Analysis of Property Relations 1121
Edit Rózsahegyi: On the Philosophical Content of the Concept of "Inner Purpose" in Cybernetics 1148
György Tamás: The Disjunctive Syllogism 1163
Georg Lukács: My Way to Marx: 1918–1930 1183

FROM THE CLASSICS OF ESTHETICS

Kuo Jo-hsü: The Perfection in Landscape-Painting 1205
Tang Hou: The Theory of Painting 1223

REVIEW AND CRITICISM

Yury Levada: The Social Nature of Religion *(Margit H. Benczur)* 1231
M. Yaroshevsky: The History of Psychology *(Pál Buk)* 1233
Hans Hiebsch and Manfred Vorwerg: An Introduction into Marxist Social Psychology *(Zsolt Papp)* 1236
Péter Egri: Dream, Vision, Reality *(István Hermann)* 1242
The Surrealism *(Tamás Kolosi)* 1245
Imre Ruzsa: On the Verge between Mathematics and Philosophy *(Márta Fehér)* 1247

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Ibolya Vári-Szilágyi: De l'interprétation gnoséologique de la sensation humaine 1015
Jorge Semprun: Economie politique et philosophie dans les *Grundrisse* de Marx .. 1034
Lenke Bizám: De la «*sympathie*» entre le marxisme et l'art 1049
Attila Ágh: L'évolution de la conception de l'histoire du jeune Marx pendant la période de la Rheinische Zeitung. II. 1067
András Hegedüs: Contribution à l'analyse sociologique des rapports de propriété .. 1121
Edit Rózsahegyi: Du contenu philosophique du concept de «but intrinsèque» dans la cybernétique 1148
György Tamás: La syllogisme disjonctif 1163
Georges Lukács: Mon évolution marxiste: 1918—1930 1183

LES CLASSIQUES DE L'ESTHETIQUE

Kouo Jo-siu: La perfection du paysage 1205
Tang Heou: La théorie de la peinture 1223

REVUE ET CRITIQUE

Youry Lévada: La nature sociale de la religion *(Margit H. Benczur)* 1231
M. Yarochevsky: L'histoire de la psychologie *(Pál Buk)* 1233
Hans Hiebsch et Manfred Vorwerg: Introduction à la psychologie sociale marxiste *(Zsolt Papp)* 1236
Péter Egri: Rêve, vision, réalité *(István Hermann)* 1242
Le surréalisme *(Tamás Kolosi)* 1245
Imre Ruzsa: A la frontière des mathématiques et de la philosophie *(Márta Fehér)* 1247

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető: *bármely postahivatalnál,* a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben, a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁnál (KHI Budapest V., József-nádor tér 1.) közvetlenül vagy csekklapon, csekkszámlaszám: egyéni 61257, közületi 61066, valamint átutalással a KHI MNB 8. egyszámlájára.

Előfizethető és példányonként megvásárolható
az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 21., telefon: 111—010, csekkszámlaszám 05,915.111-46, MNB egyszámlaszám 46,

és az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban, Budapest V., Váci utca 22., telefon: 185—612.