

a 1242

TIZENNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1970/2



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
INTÉZETÉNEK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ:

TÓKEI FERENC

SZERKESZTŐ:

BRÓDY FERENC

TECHNIKAI SZERKESZTŐ:

TIHANYI JÓZSEF

SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG:

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

1970/2

## TARTALOM

HAJDU TIBOR: A szocialista állam lenini elméletének történetéhez . . . . .	205
MÜLLER ANTAL: Lenin természetfilozófiai nézetei és a modern fizikai világkép . . .	234
TORDAI ZÁDOR: Állam, szocializmus és demokratizálás. II. . . . .	247
TÓKEI FERENC: Lenin Ázsiáról . . . . .	284
LUDASSY MÁRIA: Helvétius kortárs kritikussai. II. . . . .	298
ÁGH ATTILA: A kreutznachi kéziratok történetfelfogása . . . . .	350

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete  
Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795.

A kiadóhivatal címe:

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

# A SZOCIALISTA ÁLLAM LENINI ELMÉLETÉNEK TÖRTÉNETÉHEZ

H A J D U T I B O R

## BEVEZETÉS

A jelen írásnak nem célja Lenin államelméletének még csak vázlatos összefoglalása sem. Csupán azoknak szeretnék némi tájékoztatást nyújtani, akik a téma filozófiai – szociológiai – jogi oldalait jobban ismerik, mint genezisének történelmi hátterét. Háttérről szólok; ezzel is hangsúlyozva, hogy egy elmélet maradandó lényege fontosabb létrejöttének történeténél. Viszont ha egy nagy gondolkodó különböző és egymástól eltérő tételeit tértől és időtől függetlenül (vagy éppen kontextusukból kiszakítva) vizsgáljuk, zsákutcába jutunk – míg nem esetleg valamely szervezet vagy személy magára vállalja a megjegyzendő és elfelejtendő idézetek rangsorolását, tehát egyházjogi jellegű kanonizálását. Ez a dogmatizmus; s bár a teóriát nem lehet örökölni, mint egy kalapot vagy írást, még a nyílt tudományos vita sem biztosíték a dogmatizmus ellen, hiszen a kanonizálás variálható. A történelmi szemlélet viszont elősegíti az összefüggések megértését, az egyszeri eseményhez fűződő megjegyzés és az általánosabb érvényű megállapítás szétválasztását.

Maga az állam történelmi kategória: csak a bürokraták hiszik örökéletűnek. Konkrét történelmi helyzet szülte és az teszi majd feleslegessé. Konkrét történelmi helyzetekből indult ki Marx és Engels a kizsákmányoló társadalmak, mindenekelőtt a kapitalizmus államát elemezve és megállapítva végül, hogy erre az államra a szocializmusnak nincs szüksége. Lenint viszont mindinkább az a kérdés foglalkoztatta: milyen államra van hát szüksége a szocializmusnak? Kiindulópontja a marxizmus elmélete volt, amelyet később alkalmazni tudott az oroszországi forradalmak, majd az első szocialista állam tapasztalataira. Elméleti munkássága tehát természetszerűen három periódusra tagolódik. Ezeknek sajátosságairól lesz szó az alábbiakban – az előzmények áttekintése után.

## 1. A KLASSZIKUS ÖRÖKSÉG

A polgári államelméleteket nem vádolhatjuk szürkeséggel. A vallásos lojalitástól a félanarchista lázadásig sokféle változatuk van, amelyek csak egyben közösek: tagadják vagy legalábbis nem ismerik el elsődlegesnek az állam osztályjellegét. A feltörekvő polgárság jelszava a rendi korlátok fölött álló, az egész társadalom érdekeit képviselő demokrácia volt; ideológiája főleg a feudális tulajdon- és jogrendszer ellen irányult, de akkor is megtartotta, amikor már inkább a vagyontalanok elnyomásának leplezésére szolgált. A mai polgári szociológia is szívesebben vizsgálja az állam struktúráját, hatékonyságát, igazgatási funkcióit, mint azt, amit a marxizmus döntőnek tart: az állam és az osztályok viszonyát.

A polgári szociológiában elmosódik az állam és társadalom közötti különbség, vagy — mint a modern polgári szociológia egyik megalapítója, Hans Kelsen, aki bécsi professzorból lett az amerikai világművelődési doktrína ideológusa, természetesen osztály-, sőt már nemzetfeletti alapon — a társadalmat az emberi együttélés kauzális fogalmának, az államot viszont az együttélés rendje normái megtestesítőjének tekinti. A polgári szociológia mind nagyobb hatással van a mai szociáldemokráciára, amely éppen az állam megítélésében annyira eltávolodott a klasszikus marxizmustól, hogy nézetei ismertetése nem tartozik tárgyunkhoz. De még a húszas évek ortodox szociáldemokráciáját reprezentáló Max Adler is, elismerve a tőkés állam osztályjellegét, azt fejtegeti, hogy Marx és Engels államelmélete mindenekelőtt a kapitalizmusra vonatkozik, amelyben „Staat und Gesellschaft” elvált egymástól, az állam „elidegenedett” a társadalomtól, illetve egy uralkodó csoport eszközévé vált.<sup>1</sup> Ezzel szemben Marx és Engels számára, akik az osztályharc prioritását vallják történelemszemléletük alapjának, mindenféle *osztálytársadalom* állama elsősorban osztályállam.

Az osztályharc prioritásának marxi elve nem azonos ellenfelei és követői által elkövetett szimplifikálásával. Először, mert az osztályt Marx nem tekinti egyszerűen az azonos körülmények között élők gazdasági gyűjtőfogalmának; mint a francia parasztságról írja a „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikájá”-ban: „Amennyiben millió és millió család olyan gazdasági létfeltételek között él, amelyek életmódjukat, érdekeiket és műveltségüket más osztályokétól megkülönböztetik és azokkal ellenségesen szembeállítják — annyiban osztályt képeznek. Amennyiben a parcellás parasztok között csak helyi összefüggés van és érdekeik azonossága nem teremt közöttük közösséget, nemzeti kapcsolatot és politikai szervezetet — annyiban nem képeznek osztályt.”<sup>2</sup> Marx tehát megállapítja, hogy azonos helyzet mellett az osztályöntudat is attribútuma az osztály létezésének — hozzátehetjük: ha nem is statisztikai értelemben, politikai-gyakorlati értelemben mindenesetre.

Másodszor Marx és Engels vizsgálódásai valóban történetileg körülhatároltak. Tehát bár az osztályharc, az osztályállam fogalmát nem szűkítik le a kapitalizmusra, következtetéseiket az általuk megfigyelt korukbeli nyugat-európai társadalmak konkrét viszonyaiból merítik. Általánosításaikból levont következtetéseiket nem alkalmazzák „törvény” gyanánt az egyedire. Így a francia forradalmat és III. Napóleon brumaire-jét elemezve állapítja meg Engels: „az állam rendszerint a leghatalmasabb, a gazdaságilag uralkodó osztály állama, s ez az osztály az állam révén politikailag is uralkodó osztállyá válik... Kivételesen azonban olyan időszakok is előfordulnak, amelyekben az egymással küzdő osztályok majdnem annyira egyensúlyban tartják egymást, hogy az államhatalom, mint látszólagos közvetítő, pillanatnyilag bizonyos önállóságra tesz szert mindkét féllel szemben.”<sup>3</sup> A kivétel nem a szabály; de a történelemben, amely egyszeri események láncolata, a szabály

<sup>1</sup> Max Adler: „Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode” (Marx-Studien, 4-ter Band, II. Hälfte), Wien 1922.

<sup>2</sup> Karl Marx és Friedrich Engels Művei (a továbbiakban MEM), 8, 187.

<sup>3</sup> Marx—Engels: „Válogatott művek”, Bp. 1963, II, 289. — Marx ugyancsak III. Napóleon brumaire-jéről írott művében teszi azt a magyar történelem megértéséhez is kulcsot adó észrevételt: a császárság „kénytelen a társadalom valódi osztályai mellett egy mesterséges kasztot teremteni, amely számára Bonaparte rezsimjének fenntartása kenyérgékkéssé lesz”. MEM 8, 191.

mindig csak absztrakt általánosítás s nem zárja ki a legváratlanabb eltéréseket sem. H

Hosszan sorolhatnám a példákat, mennyire a konkrét helyzetből kiindulva látta Marx és Engels az állam szerepét; Lenin nem dogmákat, hanem vizsgálati eredményeket és módszereket örökölt nagy elődeitől. Ő maga is így fogta fel a történelmet.

„Ha komolyan és becsületesen akarna gondolkodni” — írja Kautsky címére —, „ezt a kérdést vetné fel ön maga előtt: vannak-e a forradalmat illetően a történelemnek olyan törvényei, amelyek alól nincs kivétel? A válasz ez lenne: nem, ilyen törvények nincsenek. Az ilyen törvények csak a jellegzeteset tartják szem előtt, azt, amit Marx egy helyen 'ideálisnak' nevezett, az átlagos, normális, tipikus kapitalizmus értelmében.”<sup>4</sup>

A szocialista államot illetően csak egy rövid életű, bár „egeket ostromló” kísérlet állt Marx és Engels rendelkezésére, s ezzel a probléma fontosságához méltó odaadással foglalkoztak. A Párizsi Kommün előtti írásaikban csak néhány rövid és ezért többféleképpen értelmezhető utalást találunk szocializmus és állam viszonyáról. A „Kommunista Kiáltvány” annak megállapítására szorítkozik, hogy a proletárforradalom után a munkásság, mint az államhatalmat gyakorló uralkodó osztály, megszünteti az osztálykülönbségeket s ezzel magukat az osztályokat, „a közhatalom elveszti politikai jellegét”, tehát megszűnik állam lenni, a polgári társadalom és állam „helyébe olyan társulás lép, amelyben minden ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele”.<sup>5</sup>

A „Filozófia nyomorúsága”-ban, amely szintén az 1848-as forradalmak előestéjén keletkezett, ezek Marx befejező szavai: „Csak a dolgoknak olyan rendjében nem lesznek a *társadalmi evolúciók* többé *politikai revolúciók*, amelyben nem lesznek már osztályok és osztályantagonizmusok.”<sup>6</sup> A „Brumaire”-ben pedig (tehát 1852-ben) a francia államgépezet fejlődésén mutatja be, hogy „ezt a gépezetet minden forradalmi átalakulás tökéletesítette, ahelyett, hogy szétzúzta volna. Az uralomért egymást felváltva küzdő pártok ennek a ropant államépületnek birtokbavételét tekintették a győztes legfőbb zsákmánynak.”<sup>7</sup> Világos, mire utal itt az „ahelyett”, de Marx meg is magyarázza 1871-ben, a Kommün napjaiban Kugelmann-nak írt levelében:

„Ha »Brumaire tizennyolcadikája« c. munkám utolsó fejezetében utána nézel, megtalálod abban, hogy a francia forradalomnak szerintem legközelebb nem azt kell megkísérelnie, hogy — mint eddig tette — a bürokratikus-katonai gépezetet egyik kézből a másikba vigye át, hanem hogy azt *szétzúzza*, s hogy ez minden valóban népi forradalom előfeltétele a kontinensen. Éppen ezt kísérelték meg a mi hős párizsi elvtársaink.”<sup>8</sup>

A Párizsi Kommün ébresztette fel Marx figyelmét állam és szocializmus viszonya iránt. „A polgárháború Franciaországban” elemzésének lényege a régi államapparátus „összetörése”, annak átvétele helyett, és a közvetlen proletárdemokráciát, direkt munkásigazgatást biztosító kommün-, vagyis tanácsrendszer „felfedezése”.

<sup>4</sup> Vö. Lenin Művei (a 4. kiadásból készült magyar fordítás; a továbbiakban LM), 28, 241.

<sup>5</sup> MEM 4, 460.

<sup>6</sup> Uo. 174.

<sup>7</sup> MEM 8, 186.

<sup>8</sup> Marx — Engels: „Válogatott Művek”, II, 443.

A Párizsi Kommünt követő évtizedek nem hoztak új forradalmakat Európában, a munkásmozgalom visszaesett, majd fejlődése a minőségtől a mennyiség, a legális tömegpártok és szakszervezetek kiépítésének irányába tolódott el. Ilyen körülmények között feledésbe merültek, hiszen nem voltak aktuálisak, Marx és Engels tanításai a proletárforradalomról. Ők maguk elégedetlenek voltak a „végcél” perspektívájának eltávolodásával, ezt mutatja Marx bírálata a német szociáldemokrácia gothai programjáról. *Nem véletlen*, hogy ez a kritika, amely többek között olyan fontos tételeket fejtett ki, mint a proletárdiktatúra fogalma, az állam szerepe a kommunizmus első fázisában, vagyis a szocializmusban, csak másfél évtizeddel megírása után látott napvilágot. Ugyancsak később jelent meg Engels 1875-ös levele Bebelhez, amelyben a „szabad népállam”, ahogy ma mondanák, a tiszta demokrácia fogalmát bírálja, s összefoglalja a proletárállam feladatát.

Marx és Engels nem akarták kiélezni ellentéteiket az állam kérdésében a 70-es évek szociáldemokráciájával, mivel ezek akkor tisztán teoretikus jellegűek voltak, míg az Internacionálét bomlasztó anarchistákkal nagyon is gyakorlati küzdelmet vívtak. Szemben a túlságosan a pillanatnyi lehetőségekhez alkalmazkodó szociáldemokratákkal, az anarchisták szemlélete a viszonyok dialektikus elemzése helyett puccsizmusban, az erőszak imádatában merült ki; a fegyveres felkelést, az állam azonnali összetörését az anarchia szabadsága követi. Ma már könnyű belátni, hogy a századvég szociáldemokráciájánál az anarchisták sem álltak távolabb a forradalmi marxizmustól. Mindenképpen távolabb álltak azonban a munkásmozgalom realitásaitól, ezért Marx és Engels ellenük foglaltak állást. Figyelemreméltó, hogy sohasem az anarchista államfelfogás lényegével vitáztak – az osztály nélküli társadalomban az államnak is el kell tűnnie –, csupán az állam összetörésének és az ezzel kapcsolatos problémáknak szimplifikálásával. A nézetkülönbség lényegét Engels világosan összefoglalta „A tekintélyről” c. cikkében:

„Minden szocialista egyetért abban, hogy a politikai állam és vele a politikai tekintély az eljövendő szociális forradalom folytán el fog tűnni, azaz a közfunkciók elvesztik politikai jellegüket és a társadalom igazi érdekein örökődő egyszerű igazgatási funkciókká változnak . . .” Az anarchisták viszont „azt követelik, hogy egy csapásra töröljék el a tekintélyi elven alapuló politikai államot, még mielőtt megszüntetnék azokat a társadalmi feltételeket, amelyek létrehozták.”<sup>9</sup>

Még pontosabban világít rá az ellentétre levelében van Pattenhez, amelyet Marx halála után írt, utalva arra is, hogy az anarchisták, akik nem a társadalom, hanem az egyén szükségleteiből indulnak ki, feje tetejére állítják állam és társadalom igazi viszonyát. „1845 óta az volt a nézetünk, hogy az eljövendő proletárforradalom egyik végső következménye az állam névvel megjelölt politikai szervezetek fokozatos felbomlása lesz . . . Együttal azonban mindig az volt a nézetünk, hogy a munkásosztály csak úgy juthat el az eljövendő szociális forradalomnak ehhez és többi, sokkal fontosabb céljához, ha előbb birtokába veszi az állam szervezett politikai hatalmát és annak segítségével letiporja a tőkés osztály ellenállását és újjászervezi a társadalmat . . . Az anarchisták feje tetejére állítják a dolgot. Szerintük a proletárforradalomnak azzal kell kezdődnie, hogy eltörli az állam politikai szervezetét. De az egyetlen szervezet, amelyet győzelme után a proletariátus készen talál, éppen az állam. Ez az

<sup>9</sup> Vö. MEM 18, 292.

állam nagyon jelentős változtatásokra szorulhat, mielőtt új funkcióit teljesítheti. De szétzúzni azt éppen abban a pillanatban — ez annak az egyetlen szervezetnek szétzúzását jelentené, amelynek segítségével a győztes proletariátus a maga éppen meghódított hatalmát érvényesítheti . . . ”<sup>10</sup>

Eszrevehetjük, hogy Engels itt nem beszél olyan egyértelműen az állam összetöréséről, mint korábban Marx. Ezzel együtt neveltséges Bakunyin vádaskodása, mikor „államimádóknak” nevezi őket; de a Párizsi Kommün leverése utáni években óvatosabban fogalmaztak az eljövendő proletárforradalom kérdéseiben. A visszavonulást átmenetinek szánták csak és nem adták fel a forradalomról, a proletárdiktatúráról, az állam elhalásáról vallott nézeteiket.<sup>11</sup> Miután azonban nem lehetett tudni, mikor és milyen körülmények között válnak ismét aktuálissá, nem bocsátkoztak részletesebb tárgyalásukba. Mindenesetre tévedtek, amennyiben jóhiszeműen elhitték, hogy híveik, elsősorban a német szociáldemokraták többsége, velük együtt csak az anarchisták voluntarizmusát, az adott lehetőségeket figyelmen kívül hagyó ultra-forradalmiságát helytelenítik és taktikai megfontolásból hallgatnak a diktatúra kérdéséről vagy a „demokrácia” kritikájáról.

Érthető módon, hiszen a II. Internacionálé teoretikusaiban és vezéreiben félig-meddig öntudatlanul ment végbe az átalakulás, amely végül az 1914-es csódhöz vezetett, s addig még Lenint is megtévesztette, mint látni fogjuk, például Kautsky értékelésében.

Az események utólagos ismeretében könnyen állapíthatjuk meg, hogy az anarchisták kritikája az Engels által is védelmezett II. Internacionáléval szemben részben jogos volt. Bakunyin és hívei sokat foglalkoztak viszont a szocializmus berendezkedéséről szóló utopisztikus álmodozással — szöges ellentétben Marx és Engels óvatos tartózkodásával —, felhasználható elképzeléseket azonban nem hagytak az utókorra, legfeljebb azt a gyanút, amit Bakunyin úgy fejezett ki, hogy akárki hozza létre az államot, ha már megvan, nem akar magától elhalni — „semmilyen diktatúrának nem lehet más célja, csakis önmaga megörökítése”.<sup>12</sup>

Az anarchisták nézeteinek mindenekelőtt az adott jelentőséget, hogy hirdették azokat a forradalmi eszméket, amelyek általánosak voltak az I. Internacionálé idején, s amelyekről a II. Internacionálé legtöbb pártja úgy hallgatott, mint a nyugalomba vonult nagymama viharos ifjúságáról. Ezért mondta Lenin, hogy az anarchizmus büntetés a szociáldemokrácia opportunistusáért, „a proletariátus árulói és a „praktikus” szocialisták a parlamentarizmus bírálását teljesen átengedték az anarchistáknak és ezen a csodálatosan ésszerű alapon a parlamentarizmus minden bírálását anarchizmusnak’ nyilvánították!! Nincs azon semmi csodálni való, hogy az „élenjáró” parlamentáris országok proletariátusa megundorodott az olyan „szocialisták” láttára, mint a Scheidemannok, Davidok, Legienek, Sembat-k, Renaudelek, Hendersonok, Vandervelek, Stauningok, Brantingok, Bissolatik és társaik, és mind nagyobb vonzalommal fordult az anarcho-szindikalizmus felé, noha az édestestvére volt az opportunistusnak.”<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Marx—Engels: „Válogatott levelek”, Bp. 1950, 429—430.

<sup>11</sup> Talán elegendő hivatkozni Engels előszavára a „Polgárháború Franciaországban” 1891-es kiadásához: MEM 17, 567.

<sup>12</sup> Bakunyin „Goszudarsztvennoszty i anarhija” c. könyvéből (1873-as kiad. 281). Marxi bírálását lásd MEM 18, 606 stb.

<sup>13</sup> LM 25, 452—453. — Nem véletlen, hogy Lenin e szavakat már 1917-ben írta le, korábban ő is a nyugati szociáldemokrácia hibáit nézte el inkább.

Az állam likvidálásának emlegetése annyira az anarchisták szótárának jellegzetességévé vált, hogy a polgári társadalomtudomány eredendően anarchista nézetnek kezdte tekinteni; sőt szívük mélyén némely „marxisták” is. Nem véletlen, hogy az „Állam és forradalom”-mal vitázva a szociáldemokrata Max Adler kötelességének érezte elismerni:

„Lenin elméleti érdemei közé tartozik, hogy ismét ráirányította a figyelmet a marxista gondolkodásnak arra a területére, amelyen maga Marx adott éles és még a marxisták részéről is túlságosan gyakran elfeledett kifejezést annak az alapvető gondolatnak: hogy az állam, amennyiben az osztályellentétek alapjára épül, még demokratikus formájában is megmarad az elnyomás gépezetének.”<sup>14</sup>

A továbbiakban még visszatérek annak bemutatására, hogyan ásta ki Lenin, részben önállóan, részben más marxista kutatók nyomán az elfeledett marxizmus gondolatokat. Figyelme elsősorban azokra a tételre irányult, amelyek alapul vehetett a szocializmus államelméletének kidolgozásához, bár érdeklődése ennél szélesebb volt. Miután azonban e cikk keretében a *szocialista* állam elméletének fejlődését igyekszem vázolni, nem térhetek ki némely általános problémára, s még kevésbé az ókori és középkori állam értelmezésére.

Ezzel kapcsolatban viszont érdemes megjegyezni, hogy a magukat Marx elméleti örökösének tekintő német párt-teoretikusok jóvoltából csak Lenin halála után vált ismertté Marx jó néhány fontos kéziratát, köztük „A német ideológia” és „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai”. Utóbbiak az elmúlt évtizedben új lendületet adtak a marxista elméletnek, mégpedig nem utolsósorban a hazai irodalomban. Mivel sem Lenin, sem vitapartnerei nem ismerték, illetve nem használták fel e kéziratokat, csupán annyit: néhány ponton bizonyosan hatással lettek volna Leninre. Gondolok egyrészt azokra a fejtegetésekre, amelyek az antik, törzsi, községi tulajdon alapján vizsgálják, hol válik el egymástól állam és társadalom („Die Gemeinde als Staat”), melyek az antik, illetve a katonai demokrácia határai. Nevezetesen az a határ, amelyen az addig csak az idegeneket elnyomó törzsi „demokrácia” maga is osztályjellegűvé válik.

Másrészt feltűnő a primitív állam elsődlegesen katonai, „külső” funkciójának kiemelése, amely tanulságos a későbbi társadalmi formákra nézve is. Látni fogjuk, hogy Leninnél ez a katonai funkció némileg háttérbe szorul, helyesebben főleg mint a nemzeti társadalmon *belüli* elnyomás eszköze szerepel. A harmincas években viszont Sztálin megnyilatkozásaiban visszanyeri elsőrendű helyét, mint az állam egyik oldala, elsősorban a gyakorlati tapasztalatok alapján, de nyilván az elméleti felfedezések, publikációk eredményeként is. Az antik állam helyét igen differenciáltan bemutató elméletek viszont láthatólag nem tudtak hatást gyakorolni Sztálin gondolatvilágára.

Tehát a 20-as évek elején még Max Adler is csak részben ismerte a késve publikált klasszikus kéziratokat, mégis méltán gúnyolta ki a „feledékenységet”, amely nagy változásokat és ellentéteket takart; témánkon túlmenően mindenképp az elmélet és gyakorlat közti szakadást, ezt a korai munkásmozgalomban még ismeretlen jelenséget. A gyakorlati opportunizmust elködösítette a marxizmushoz való formális ragaszkodás az elméletben, a programokban. Ezért utasította el a szociáldemokrata pártok többsége dog-

<sup>14</sup> Adler 151.

matikus merevséggel a marxi tanítások nyílt revíziójának kísérletét az első világháború előtt, sőt még a két világháború között is.

A századfordulón úgy látszott, hogy a vitában az ortodox Kautsky maradt felül a revizionista Bernsteinnel szemben. Ha azonban összevetjük, hogy mit javasolt Bernstein a múlt század végén, és mit cselekedtek a szociáldemokrata pártok a következő évtizedekben, akkor teljesen világos, ki győzött végül a revizionizmus vitájában. A többség Bernstein reformizmusát követte, és azt kell hinnünk, hogy az ő fő bűne az elvi kérdések tisztázására, a kapitalizmusban, a munkásmozgalomban végbement változások konzekvenciáinak levonására irányuló őszinte törekvése volt, míg pártjának vezetősége igyekezett homályban tartani a vitás problémákat.

Így Bernstein már 1899-ben *nyíltan* elutasította a proletárdiktatúra jel-szavát és — kevésbé nyíltan — a kapitalista államgépezet összetörésének marxi eszméjét is, a „Polgárháború Franciaországban” pedig, szerinte, egyszerűen a proudhonizmus hatását tükrözi.<sup>15</sup> (Az állam osztályjellegének kétségbevonásáig csak később jutott el.) Kautsky „megvédte” a proletárdiktatúrát Bernsteinnel szemben, de 20 évvel később, mikor nem papíron, hanem a valóságban kellett döntenie, Kautsky közeledett Bernstein álláspontjához és nem fordítva.

Bernstein tehát sok mindenben utat mutatott a nyugati szociáldemokráciának, a Marxot „megrontó”, „elcsábító” hegeli dialektika elvetésétől a polgári pártokkal alkotott koalícióig. (Mellesleg, miután ő volt az első, aki az elméletet szembesíteni próbálta a századforduló valóságával, bizonyos kérdésekben tényeket állapított meg, pl. az agrárkérdésben vagy a tőkés gazdaság viszonylagos alkalmazkodó képességének konstatálásával és *ennyiben* mi is figyelembe vehetjük néhány, Kautsky által annak idején vitatott tételét.) Míg a nyugati szociáldemokrácia reformista átalakulásának ilyenformán egyszerre volt előhírnöke és leleplezője, a cári elnyomás ellen küzdő orosz szociáldemokrácia őszinte felháborodással utasította el nézeteit, és kivetette soraiból saját „bersteinistáit”. Az orosz munkásmozgalomban a forradalmárok és a reformisták végleges szakadása csak az 1905-ös forradalom leverése után következett be. Ez befolyásolta a nyugati viták megítélését és ez magyarázza a fiatal Lenin rokonszenvét a „hivatalos” elmélet, vagyis Kautsky iránt.

Íme, Lenin tevékenysége kezdetének ideológiatörténeti keretei. Az állam eltörlését a történelmi körülményektől függetlenül előtérbe állító anarchizmus, a kapitalizmus „realitásai” kiinduló, minden forradalmiságot elvető revizionizmus és a marxizmus tételeihez ragaszkodó, de azokat alkalmazni, továbbfejleszteni nem tudó „ortodox” szociáldemokrácia.

## 2. A FORRADALOM ELŐTT

Lenin elméleti munkásságának első évtizedében — tehát 1902—3-ig, a „Mi a teendő” megírásáig és a pártalapításig — nem foglalkozott azzal a távolinak tűnő problémával, hogy milyen legyen a szocializmus állama. Ez időben írt számos elméleti munkájának fő célja a „Tőke” alkalmazása az oroszországi viszonyokra és a narodnyik-liberális nézetek megcáfolása. Az utóbbihoz

<sup>15</sup> Eduard Bernstein: „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie” (1899), jav. és bőv. kiad. Stuttgart 1920, 49—50, 182, 191 stb. és ugyancsak tőle: „Der Sozialismus einst und jetzt”, Stuttgart—Berlin 1922, 84 stb.

tartozott az állam osztályjellegének marxista szellemben való bizonyítása s különösen annak dokumentálása, mennyire összeforrott már Oroszországban a feudális sallangok mögött az állam, amelynek „raznocsinyec” tisztviselői főleg polgári származásúak, a modern tőkével.<sup>16</sup> A szocialista állam, az „állam és forradalom” problematikájától való tartózkodásának okára világos választ ad egy 1899-ben írott nagyobb cikke. Már csak azért is hosszabban idézem, mert állást foglal a „békés út” bizonyos mai szuperleninisták által vitatott lehetőségével kapcsolatban.

„A munkásosztály persze szívesebben venné *békés úton* kezébe a hatalmat . . . de . . . mind elméleti, mind gyakorlati-politikai szempontból *meggondolatlan* lenne a proletariátus részéről *lemondani*<sup>17</sup> a hatalom forradalmi megragadásáról; szégyenletes visszakozás lenne ez csupán a burzsoázia és az összes vagyonos osztályok előtt. Nagyon valószínű — sőt a leginkább valószínű —, hogy a burzsoázia nem fog békésen engedni a proletariátusnak és a döntő pillanatban erőszakhoz nyúl kiváltságainak védelmében. Akkor a munkásosztálynak nem marad más út célja megvalósítására, mint a forradalom. Íme ezért beszél a „munkásszocializmus” programja<sup>18</sup> általában a politikai hatalom meghódításáról, *nem határozza meg* a meghódítás módját, mivel az eszközök megválasztása a jövőtől függ, amelyet mi nem tudunk pontosan meghatározni.”<sup>19</sup>

Tehát nemcsak a szocialista állam kérdésével nem foglalkozik közelebbről, de még a hatalom megragadásának módjával sem. Általában, Lenin egész elméleti tevékenységére jellemző a szoros kapcsolat a közvetlen jövő tisztázatlan elméleti feladataival. Az 1905-ös forradalom előtt, amíg a harc a hatalomért nem kerül napirendre, elsősorban a politikai harc megvívására alkalmas proletárpárt *szervezeti* kérdései foglalkoztatják. Mikor más elméleti problémákat érint, 1904–5-ig írt cikkeire a rendkívül óvatos, mérsékelt fogalmazás jellemző. Leninből hiányzott az ifjú proféták elhivatottság-tudata, gondolatviláguk kisugárzásának szenvedélyes igénye. Hivatásos forradalmárnak tekintette magát, aki ismeri és felhasználja elméleti képességeit, de készséggel elfogadja a pártjában uralkodó közvéleményt: Kautsky a marxizmus élő papája<sup>20</sup> és Plehanov az ő profétája az oroszok között.

Főleg addig, amíg a nyugati munkásmozgalmat, de saját pártja vezetőit is írásaikból és nem a gyakorlatból ismeri. Nem szívesen mondott önálló véleményt olyan elméleti kérdésben, amelynek megvizsgálásához nem állt rendelkezésre a gyakorlat próbaköve, a klasszikus idézeteknek tértől és időtől független törvényként való alkalmazását pedig sohasem vette komolyan.

Mikor 1905-ben Marx-idézetekkel akarják meggyőzni arról, hogy tévesen ítéli meg az orosz forradalom perspektíváit, ingerülten válaszol: felelhetne másik idézettel, de ez nem pótolja a helyzet elemzését, az idézetek konkrét történelmi pillanathoz kötődnek. 1850 márciusában, mikor az idézet keletkezett,

<sup>16</sup> LM 1, 198–200, 267–270, 298–299, 372–373, 445–447, 2, 103–104, 482–486 stb.

<sup>17</sup> — „otkazatszja” — tulajdonképpen *elve* lemondani, megtagadni a forradalmi utat.

<sup>18</sup> „A munka felszabadítása” csoport 1885-ös programjáról van szó.

<sup>19</sup> Vö. LM 4, 283–284. (A „Retrográd irányzat az orosz szociáldemokráciában” c., 1899-ben az „orosz bernsteinisták” ellen írt cikkből.)

<sup>20</sup> Lásd recenzióját Kautsky 1899-ben Bernstein fölött gyakorolt kritikájáról: nem is kétséges, hogy Kautskynak *mindenben* igaza van, vagy lásd még recenzióját Kautsky „Agrarfragé”-járól. (LM 4, 195, illetve 89 és 105; továbbá 3, 6–8, 6, 114, 10, 473 (1906-ban Kautsky tekintélyére hivatkozik!), 41, 216 (oroszul) (1912!) stb.)

„Marx úgy vélte, hogy a kapitalizmus elaggott, és a szocialista forradalmat, egészen közelinek tartotta. Marx nagyon hamar kijavította hibáját: már 1850 szeptember 15-én . . . azt vetette ellen Schappernek, hogy nem tekinthetjük a forradalom hajtóerejének a tényleges viszonyok helyett egyedül csak saját akaratunkat. A proletároknak talán még tizenöt, húsz, ötven éven át polgárháborúkat és nemzetközi összeütközéseket kell átélniük . . .”<sup>21</sup>

A századforduló körüli években még mindenestre a Kautsky—Plehanov-féle ortodoxia alapján áll s az állam kérdésében főleg annak bizonyítására szorítkozik, hogy nemcsak a cári, de a majdan létrejövő polgári demokratikus államtól sem lehet remélni a munkásság „támogatását”, védelmét a kizsákmányolás ellen. Az állam osztályjellege mellett azt is hangoztatja, hogy a politikai hatalom meghódítása nélkül nem lehet eljutni a szocializmushoz.<sup>22</sup> Ezért vitázik a politikai harcot lebecsülő ökonomistákkal, ezért foglalkoztatja egyre inkább a forradalmi párt szervezése, amelyben a proletárhatalom eszközeit látja.

A politikai hatalom kivívásának *módját* nem jelöli meg, hiszen az orosz valóság még nem veti fel a kérdést. Annyiban egyezett véleménye a nyugati szociáldemokráciáéval, hogy az első lépést az alkotmányos parlament kiharcolásában látta,<sup>23</sup> amelyet ekkor fontosabbnak tartott, mint később, az imperializmus korában. Annyiban eltért tőle, hogy az orosz szociáldemokraták többségével együtt kész volt a *forradalomra* a polgári demokráciáért, amelyet Lenin már akkor sem tekintett az osztályuralom megszüntetésének, csupán az ahhoz vezető útnak.

Lenin 1900 nyarán, a száműzetésből megszabadulva, emigrált. Nyugati tapasztalatai fokozatosan megváltoztatták elképzeléseit a szociáldemokrácia nem-revizionista, tehát „forradalmi többségéről”. „Aki valamennyire is ismerős mozgalmunk tényleges állapotával” — írja, enyhén fogalmazva, a „Mi a teendő”-ben —, „nem tévesztheti szem elől, hogy a marxizmus széleskörű elterjedésével együtt bizonyos mértékben süllyedt az elméleti színvonal.”<sup>24</sup>

A „Mi a teendő”-ben jelenik meg először Leninnél a proletárdiktatúra fogalma, annak kapcsán, hogy Bernsteinék „feltétlenül (bezuszlovno) elvetették a proletariátus diktatúrájának eszméjét”,<sup>25</sup> tehát ő maga sem kíván kategorikusan ragaszkodni a proletárdiktatúra fogalmához. Lényegét azonban már itt leszögezi: „a proletariátus alapvető gazdasági érdekeit csak politikai forradalom útján lehet kielégíteni, amely a burzsoázia diktatúráját a proletariátus diktatúrájával cseréli fel”<sup>26</sup>

Lenin óvatossága a proletárdiktatúra jelszavának kitzűzésében egészen más forrásból ered, mint a nyugat-európai centristáké. Azok a forradalmi utat, az erőszak alkalmazását szerették volna elkerülni, Oroszországban azonban a proletárdiktatúránál sokkal kevesebbet is csak erőszak útján lehetett elérni. Lenint az aggasztotta, hogy a kispolgári-paraszti tömegeket nem tekintette forradalminak, legkevésbé a proletárforradalom eljövetelekor, eszerint tehát

<sup>21</sup> LM 8, 477.

<sup>22</sup> LM 4, 178—179 (1899).

<sup>23</sup> LM 2, 112—113, 4, 167, 231.

<sup>24</sup> LM 5, 380. — A „Mi a teendő”-ben azonban még a „forradalmi többséghez” számítja magát: uo. 362—363 stb.

<sup>25</sup> Uo. 363.

<sup>26</sup> Vö. uo. 403.

a „többség” diktatúrája csak a milliós tömegek elproletarizálódása után lehetséges.<sup>27</sup>

A II. pártkongresszus előtti programvitában még Plehanov az, aki programtervezetébe felveszi a proletárdiktatúra fogalmát. (Szemben saját 1885-ös programjával.) Lenin számára láthatólag továbbra is problematikus: mit jelent az adott oroszországi társadalmi viszonyok között a proletárdiktatúra megvalósítása?<sup>28</sup> De saját programtervezetébe szó szerint átveszi Plehanov megfogalmazását,<sup>29</sup> amikor pedig Plehanov a második tervezetéből már kihagyja a proletárdiktatúrát, Lenin az, aki ezért határozottan kérdőre vonja.<sup>30</sup> A kongresszuson elfogadott program, mint ismeretes, tartalmazza a proletárdiktatúra követelését.

Lenin számára az 1902-es programvita egyszer s mindenkorra tisztázza a proletárdiktatúra mint teoretikus fogalom helyességét. Kitűnik ez már Maszlovval 1903-ban folytatott vitájából, amely érdekesen mutatja, hogyan segítette őt a Bernstein által kiátkozott hegeli dialektika a látszat-ellentét feloldásában: Maszlov ugyanis ellentmondást látott abban, hogy mikor a rendi maradványok felszámolását követelik, parasztbizottságokat szerveznek — a „paraszt” rendi és nem osztály-fogalom. Lenin válasza: „Valójában itt csak látszólagos ellentmondás van: a rendek megszüntetéséhez a legalsó, elnyomott rend diktatúrája szükséges, ugyanúgy, mint ahogyan általában az osztályok megszüntetéséhez, és többek között a proletárosztály megszüntetéséhez, a proletariátus diktatúrája szükséges.”<sup>31</sup>

Az elméleti tisztázás azonban nem volt azonos a gyakorlati alkalmazhatósággal Leninnél, aki szüntelenül hangoztatta: „nincs általános igazság, csak konkrét igazság van”. Miután a proletárdiktatúra gyakorlati lehetősége sokáig elmaradt, a következő évtizedben alig foglalkoztatta ez a definíció, azon kívül, hogy elvileg ragaszkodott hozzá.

Gyakorlati aggályai továbbra is mindenekelőtt a lakosság többségét kitevő kispolgári tömeggel — a parasztsággal kapcsolatosak. Még az 1902-es programvitában írta:

„Ha mi valóban, pozitíven tudnánk, hogy a kispolgárság támogatni fogja a proletárságot, mikor utóbbi végrehajtja a proletárforradalmat, akkor diktatúráról beszélni is felesleges lenne, hiszen akkor olyan túlnyomó többség lenne teljesen biztosítva számunkra, hogy nagyszerűen meglennék diktatúra nélkül is. . . A proletariátus diktatúrája elismerésének szükségessége a legszorosabban, elválaszthatatlanul összefügg a „Kommunista Kiáltvány’ tételével, hogy a proletariátus az egyetlen valóban forradalmi osztály.”<sup>32</sup>

Az 1905-ös év veti fel először a gyakorlatban a forradalmi hatalom és államviszonyának a kérdését. Az orosz munkásmozgalom túlnyomó többsége, a Trockij-féle ultraradikálisok kivételével, megegyezett abban, hogy polgári demokratikus forradalom van napirenden. A mensevikek azonban éppen ezért, osztály-sémájukból kiindulva, természetesnek vélték, hogy a polgári forradalom a haladó polgárság dolga, a munkásság azt támogatja, de semmiképpen sem lép vele koalícióra, mint a II. Internacionálé által elítélt Jaurès — Mille-

<sup>27</sup> LM 6, 37—40 stb. (1902).

<sup>28</sup> Uo. 8.

<sup>29</sup> Uo. 14.

<sup>30</sup> Uo. 38.

<sup>31</sup> Uo. 457—458.

<sup>32</sup> Vö. uo. 38.

rand irányzat. Lenin egészen új jelszót ad ki — sem polgári demokrácia, sem proletárdiktatúra —, amelynek ihletője a forradalmi gyakorlat. Elsősorban a paraszti tömegek nem várt forradalmisága.

*A parasztság és a munkásság érdekei identikusak a cári önkényuralom elleni harcban, a parasztság ezt felismeri, a cárizmus megdöntése tehát a munkásság és a parasztság, illetve a hozzájuk csatlakozó középrétegek feladata.*<sup>33</sup> Ez a ma természetesnek ható megállapítás fordulatot jelentett a Kautsky-féle ortodoxiával, de Lenin korábbi nézeteivel szemben is (az egyetlen forradalmi osztályról). Miután a forradalom fő erői a munkásság és parasztság, a forradalom célja pedig a polgári demokratikus átalakulás következetes végrehajtása, Lenin számára logikusan adódik a felismerés, hogy a demokrácia biztosítására ideiglenes forradalmi kormányt kell alakítani (a választásokat már ez vezesse le, ne a cári bürokrácia), a munkásság részvételével, az új hatalom osztálytartalma szerint: *a munkásság és parasztság forradalmi demokratikus diktatúrája.*

A munkásság és parasztság forradalmi demokratikus diktatúráját Lenin az 1905-ös forradalom speciális feladatának tekinti, nem pedig általános érvényűnek, mégis új korszakot — és új vitákat — vezet be a marxizmus történetében. Lenin nagy felismerése, amit századunk azóta is évről évre igazol, hogy bár a társadalom útját alapjában véve a gazdasági-társadalmi tényezők határozzák meg, a fejlődés módjában és gyorságában meghatározó szerepet játszik a politikai harc, de nem az, amit a békés európai századfordulón annak tekintettek — a választócédulák lobogtatása, — hanem az erőszak.

Mit tegyen a proletariátus, ha még nem jött el a szocialista forradalom ideje, nincs meg minden előfeltétele, de a polgári forradalom során (vagy más esetben) lehetősége nyílik a hatalom megragadására? Várjon, mondták a szociáldemokraták. Ragadja meg a hatalmat, mondta Lenin, de ne feledje el, hogy még nem a szocializmus megvalósítására ragadta meg. A hatalom birtokában aztán biztosíthatja a polgári demokratikus forradalom minél teljesebb megvalósítását és gyors befejezését, hogy utána áttérhessen a proletárforradalomra, a proletárdiktatúra kivívására.

Lenin új koncepcióját nem sokan értették meg. A vele vitázó mensevikek nem-dialektikus gondolkodásukkal zavarba jöttek, mert Lenin el akarta venni tőlük a világosnak, egyszerűnek tűnő sablont: a kapitalizmusban két alapvető osztály van, tehát vagy a tőkésék, vagy a munkások osztálya gyakorolja a hatalmat. Hívei viszont, elfogadva a praktikus útmutatást, gyakran nem láttak benne többet taktikánál a hatalom megszerzésére s úgy vélték, ha biztosítva van a hatalom köznapi értelemben vett lényege, akkor már nyugodtan tovább lehet menni a proletárdiktatúrához.

Lenin teóriája több volt taktikánál. Ragaszkodott az osztályharc elvéhez — annyira, hogy a revizionisták részben jogosult kérdéseit is elvetette —, de éppen azért volt zseniális teoretikus, mert tudta: a teóriát nem lehet változtatlan, eredeti formájában összekeverni a gyakorlattal, az elvi tétel a konkrét politikai helyzetben ritkán jelentkezik, hogy úgy mondjam, laboratóriumi tisztaságában, mert a teória bizonyos igazságok általánosítása, a gyakorlat pedig mindig egyszeri, és más, lényege szerint részben véletlen, külső tényezők által befolyásolt. Fokozottan áll mindez a kialakulatlan, gyengén fejlett, feudális

<sup>33</sup> LM 8, 385. — A forradalmi demokratikus diktatúra részletes elméletét lásd a „Két taktika”-ban, illetve „A kadetok győzelme és a munkáspárt feladatai” c. művében. (Műveinek 9., ill. 10. kötetében.)

maradványokkal, nemzeti ellentétekkel terhelt társadalmakban. A két alapvető osztály mellett számolni kell a lakosság többségét kitevő kispolgári tömeggel, a falusi és városi szegénység félproletár millióival.

Lenin, jól látva az oroszországi társadalmi viszonyok éretlenségét, de ugyanakkor felismerve az erőszak történelmi szerepét, ragaszkodott ahhoz, hogy a munkásság ragadja meg a hatalmat saját osztályérdekeinek biztosítására, de nem egyedül, hanem szövetséget (mégpedig nem formális, taktikai, hanem a különböző osztály- és csoportérdekeket számbavevő igazi szövetséget) kötve a paraszti, kispolgári tömegekkel, illetve azok politikai képviselőivel. Ez a szövetség addig érvényes, amíg a társadalmi viszonyok fejlődése nem tűzi napirendre a proletár szocializmus megvalósítását. E megoldás nélkül a munkásságnak két lehetősége marad forradalmi válság esetén:

1. Anarchista vagy trockista módra semmibe venni a körülményeket és „következtesen” ragaszkodni a tiszta osztályérdekhez, tehát a szocializmus-hoz, átmeneti fokozatok nélkül, vagy

2. elfogadni a mensevik javaslatot — legyen a hatalom a polgárságé a polgári forradalom időszakában, a munkásság pedig annyiban támogassa, amennyiben az ő osztályérdekeit is képviseli. Radikális álláspontnak tűnhet ez, ha az ördögien csavaros dialektika helyett az egyenesvonalú és ezért tévedhetetlen logikát alkalmazzuk, „Martinov halott skolasztikáját”, mint Lenin írja.<sup>34</sup> Lényege azonban az opportunizmus: a lemondás a hatalomról.

Lenin és a mensevikek vitája a hatalom, a forradalmi kormányban való részvétel kérdésében szorosan összefüggött álláspontjukkal a munkáspárt szövetségi politikáját illetően. Mindkét fél abból indult ki, hogy össze kell fogni a demokratikus burzsoázia képviselőivel. Csakhogy mely képviselőivel? Plehanov szerint a parlamentáris többséggel: a liberális burzsoáziával, a demokratikus értelmiség „kadet” pártjával. Lenin szerint a lakosság többségével: a parasztsággal.

Tehát Lenin, a részvételt javasolva az „ideiglenes forradalmi kormányban”, olyan kormányt akar, amely a munkásság és parasztság forradalmi demokratikus diktatúráját képviseli. Ez a megoldás átsegíti a forradalmi munkásságot a hatalom „korai” megragadásának dilemmáján. Igazi jelentőségére azonban csak később derült fény: mikor szertefoszlott a XIX. század nagy illúziója az egyenesvonalú haladásról, mikor nyilvánvaló lett, hogy a háborúk és forradalmak századában azért is meg kell ragadni a hatalmat, hogy ne kerüljön az ellenforradalom kezébe — még ha *egyébként* a haladás egyszerűbben is valósulna meg az evolúció sima útján.

Martinov Engelsre hivatkozott, aki arról írt („Parasztháború Németországban”), milyen káros, ha a munkásság idő előtt veszi át a hatalmat. Lenin viszont úgy értelmezi Engels szavait: nem a hatalomtól óv, csupán „annak veszélyére mutat rá, ha a proletariátus vezeterei nem értik meg a hatalomátvétel *nem proletár jellegét*”.<sup>35</sup> (Ezt a hibát „a proletariátus vezeterei” később elég gyakran elkövették.)

Ha majd az teljessé teszi a polgári demokrácia győzelmét minden téren — írja Lenin a „Két taktiká”-ban —, „akkor fel fogjuk cserélni a demokratikus diktatúra jelszavát a proletariátus szocialista diktatúrájának jelszavával . . .”<sup>36</sup>

<sup>34</sup> LM 8, 298.

<sup>35</sup> Vö. uo. 277.

<sup>36</sup> LM 9, 123.

Ehhez hozzáfűzi egy 1905 októberében megjelent cikkében: „Minél teljesebben valósítjuk meg a demokratikus átalakulást, annál hamarabb kerülünk szembe a szocialista átalakulás feladataival, annál élesebb és határozottabb lesz a proletariátus harca a burzsoá társadalom alapjai ellen.”<sup>37</sup> Egyben óv a demokratikus diktatúra túlságosan laza értelmezésétől, a demokrácia és diktatúra szembeállításától. Mehring nyomán hivatkozik Marx szavaira 1848-ból:

„Mindenféle ideiglenes állami berendezkedés a forradalom után diktatúrát kíván, mégpedig energikus diktatúrát. Már a kezdet kezdetén bíraltuk Camp-hausent<sup>38</sup>, mert nem lépett fel diktatorikusan, azonnal szétverve a régi apparátust és eltávolítva maradványait.”<sup>39</sup>

Ha teljessé válik a forradalmi demokratikus diktatúra — írja Lenin az 1905 decemberi felkelés után —, akkor az addig ingadozó liberális burzsoázia az ellenforradalom oldalára áll, követi „az egész jómódú parasztság és a középparasztság tekintélyes hányada . . . hogy kiüsse a hatalmat a proletariátus és a proletariátussal együttérző szegényparasztság kezéből”. Ekkor új forradalmi krízis következik, amelyben „a proletariátus azért harcol már, hogy a szocialista forradalmi átalakulás érdekében óvja meg a demokratikus vívmányokat”.<sup>40</sup>

Lenin a forradalom veresége után is kitartott amellett, hogy az új orosz forradalomban a munkásság és parasztság demokratikus diktatúrája lesz napirenden.<sup>41</sup>

Az 1905-ös forradalom másik általános érvényű tanulása a forradalmi államhatalom kérdésében: a szovjetek történelmi szerepe.

Az 1905-ös forradalom szovjetjeit minden szocialista nagyra értékelte — természetesen ki-ki a maga módján. Érdekes, hogy Lenin, aki nagyon határozottan állást foglalt a reformisták „municipalista” illúziói, vagyis az ellen, hogy a tőkés állam keretein belül, békés módszerekkel, a helyi közigazgatás segítségével *lényegesen* meg lehetne változtatni a társadalom képét, kezdetben többek között attól tartott, a szovjetek sikerei erősítik az ilyen ábrándokat, amelyek vakvágányra vihetik az egész szovjetmozgalmat.<sup>42</sup> Lenin államelméletének markáns vonása — és egyik eltérése az anarchisták nézeteitől —, hogy mindennél fontosabbnak tartja a *központi hatalom* szerepét, amely végső soron erősebb a helyi önkormányzatoknál, bármily demokratikusak legyenek azok. Rögtön kezdetben elvetette a párt és a szovjetek szerepét összekeverő spekulációkat.<sup>43</sup>

Már útközben hazafelé az emigrációból, Stockholmban írott cikkéből kitűnik, hogy fenntartásai ellenére megértette a szovjetek jelentőségét. Cikkében kéri, hogy álláspontját addig ne tekintse véglegesnek, míg tudósítások helyett személyes tapasztalatból nem ismeri meg a szovjeteket. Értékelése valóban többször módosult, de csak annyiban, hogy egyre nagyobbak látta a szovjetek történelmi szerepét. A forradalom idején és a következő évtizedben Lenin kizárólag mint az orosz forradalom alkotórészét tárgyalja az

<sup>37</sup> Vö. no. 311—312.

<sup>38</sup> Kölni bankár, 1848 tavaszán porosz miniszterelnök.

<sup>39</sup> MEM 5, 385. (Lenin hivatkozását lásd LM 9, 124.)

<sup>40</sup> LM 10, 80—83.

<sup>41</sup> LM 15, 45—47, 168 stb. (1908).

<sup>42</sup> LM 10, 184—187, 201—202, 11, 112—114 (az illúzió ellen, hogy a forradalmi szovjetek a forradalom veresége után is fennmaradhatnak), 13, 339—340, 368—369.

<sup>43</sup> LM 10, 4—5.

újfajta szervezetet, szó sincs tapasztalataik alkalmazásáról más országokban. Az ok kézenfekvő: az első világháború előtt nyílt kérdésnek tekintette, hogy a különböző európai országokban milyen úton győz a szocialista forradalom, tehát a hatalomért való harc eszközeiről sem nyilatkozhatott.<sup>44</sup>

Amilyen határozottan utasította el a „forradalmi-demokratikus önkormányzat” mensevik jelszavát, olyan örömmel üdvözölte az első igazi szovjeteiket. Stockholmi cikkében a pétervári szovjetet a munkáshatalom forradalmi szerveként értékeli, amelynek „ideiglenes forradalmi kormányra kell nyilvánítani magát, vagy ilyet alakítani, feltétlenül új küldötteket vonva be ebbe, nemcsak a munkások, de elsősorban a matrózok és katonák . . . másodsorban a forradalmi parasztság, harmadsorban a forradalmi polgári intelligencia sorából”.<sup>45</sup>

Viszont 1905 decemberében, az anarchisták kizárását helyeselve, így szűkíti le a szovjet feladatait: „a munkásküldöttek szovjetje nem munkás-parlament és nem proletár önkormányzati szerv, s általában nem önkormányzati szerv, hanem meghatározott célokért küzdő harci szervezet”. Tehát a hatalom elfoglalására és az ideiglenes forradalmi kormány megalakítására hivatott.<sup>46</sup>

Néhány nappal később, a IV. pártkongresszus taktikai határozattervezetében már nemcsak a szovjetek erősítésére szólítja fel a pártszervezeteket, de „tevékenységük és hatáskörük kiterjesztésére” is. Talán az egyesülés alkalmából a mensevikeknek tett engedmény, de saját 1905-ös és 1917-es álláspontjának különbözőségét is mutatja, hogy a szovjetek *mellett* „mindazokban a városokban és községekben, amelyek csatlakoznak a felkeléshez, az általános, egyenlő, közvetlen és titkos választójog alapján helyi forradalmi önkormányzati szervek jönjenek létre”.<sup>47</sup>

A forradalom és így a szovjetmozgalom tapasztalatait is összefoglaló művében („A kadetok győzelme és a munkáspárt feladatai”, 1906 április) igen nagyra értékeli a szovjeteiket. A szovjet nem forradalmi önkormányzat, írja, hanem több annál: a néphatalom hordozója, ezzel még bizonyos fokig elválasztva a szovjetrendszer két oldalát.<sup>48</sup> Viszont már itt meghatározza fontos jellemzőit: a „titkosság” elutasítását a hagyományos állammal ellentétben, a tömegek „közvetlen” részvételét, azt, hogy a törvényhozás helyébe a népakaratnak a forradalmi erőszakra támaszkodó megnyilvánulásai kerülnek.

A szovjetek feloldják a „többség és diktatúra” fogalmak ellentétét. Lenin ezt igen fontosnak tartja, egyúttal hangsúlyozva, hogy a szovjetek „nem az egész, hanem csak a forradalmi nép” hatalmi szervei, mert az indifferensek tömege miatt „nem az egész nép, csak a forradalmi nép valósítja meg a diktatúrát”, elnyomva az osztályellenséget és törekedve az egész nép bevonására a hatalom gyakorlásába.<sup>49</sup> Egyben megtalálja a választ arra a kérdésre, miért van szüksége a többségnek diktatúrára: mert a megdöntött kisebbség fegyverekkel, szervezettel és a hatalom egyéb, speciális tényezőivel rendelkezik.

<sup>44</sup> Lenin annyira került mindenféle sablont, hogy eleinte elutasította a Párizsi Kommun példájával foglalkozó fejtegetéseket is. Nem mintha éles szemét elkerülte volna a nyilvánvaló hasonlóság; de attól félt, hogy a keresztkezésből a mensevik skolasztika újabb gyümölcsei pottyannak a forradalom útjára. (LM 9, 69–70, 148.)

<sup>45</sup> Vö. LM 10, 8.

<sup>46</sup> Uo. 61.

<sup>47</sup> Uo. 152–153.

<sup>48</sup> Uo. 201 stb.

<sup>49</sup> Uo. 249–250.

Lenin a forradalom veresége utáni években kitart a szovjetek eszméje mellett, de függőben hagyja a kérdést: milyen hatalmi szervek keletkeznek a győzelem megszületésük után.<sup>50</sup> (Talán felesleges hangsúlyozni, hogy a szovjetekről mint a munkásság és parasztság forradalmi-demokratikus diktatúrája, nem pedig mint a proletárdiktatúra szerveiről beszél 1917 előtt.) Kifejti, hogy a szovjetek mint ellen-hatalom mellett a forradalomnak harci csoportokra (druzsina) is szüksége van mint ellen-hadsereg, továbbá népbíróságokra stb.

Az 1905-ös forradalom után a forradalmi állam kérdése kevésbé foglalkoztatta Lenint. Publicisztikájában gyakoribb a polgári állam bírálata, osztályjellegének bizonyítása, szemben a liberális és reformista-revizionista nézetekkel. Természetesen a polgári rendszereket is konkrét valóságukban vizsgálja, megállapítva, hogy ahol *van* igazi demokrácia, ott nem kell és nem is lehet forradalmi helyzetet „előidézni”. Az orosz munkásság azonban az új forradalom szükségszerűsége előtt áll. Azoknak pedig csak gúnyos megjegyzéseket tartogat, akik az ellenforradalom légkörében működő „dumát” hatalmi szervek képzelik. Az 1906 őszi dumaválasztási kampányban kitűzi a tisztviselők választásának és a hadsereg milíciával való felváltásának követelését.

### 3. A PROLETÁRDIKTATÚRA ELMÉLETE

Az állam szerepe az első világháborút megelőző krízis hónapjaiban kerül ismét Lenin érdeklődésének középpontjába. Az új korszak, az imperialista háborúk és proletárforradalmak kora, új kérdésfeltevéseket kívánt meg. De új a hang is: az addigi szigorúan módszeres, legfeljebb gunyoros írásmódot szenvedélyes és kemény, agitatív és leleplező stílus váltja fel, olyan hangnem, amely képes túlharsogni az ágyúdörgést. Nem hiába írta: egyeseket összetört, másokat megkeményített a háború. 1914 után gondosan el kell választani műveiben az agitatív-leleplező és másrészt az elméleti-általánosító szándékú megállapításokat.

Ezért érdemes megállni a háború elején, de az aktuális helyzettől függetlenül írt, „Marx Károly” c. tanulmányánál, amelyben konkrét alkalmazás igénye nélkül ismerteti a marxizmus alapjait. Noha ebben az időben még kitart amellett, hogy Oroszországban a forradalmi-demokratikus diktatúra lehet csak a várt forradalom „szociális tartalma”,<sup>51</sup> a „Marx Károly”-ban leszögezi, hogy a *proletárhatalomnak a proletárdiktatúra felel meg*. Utóbbit azonban történelmileg viszonylag rövid időszaknak tekinti, amelynek során, idézi az „Anti-Dühring”-et, „az államhatalomnak a társadalmi viszonyokba való beavatkozása fokozatosan minden téren fölöslegessé válik és azután magától megszűnik . . . Az államot nem törlik el, az állam elhal.”<sup>52</sup>

Melyek voltak az új jelenségek, amelyekre alkalmazni kellett a marxi teóriát? Imperializmus—nacionalizmus—háború—forradalmak. Lenin kora marxistái közül leginkább ismerte fel a nemzeti kérdés fontosságát, noha *ő sem* láthatta előre, *mekkora* teret nyújt a következő félévszázad a nemzeti eszmének Európában és a gyarmati országokban. 1913 végén és 1914 elején cikksorozat-

<sup>50</sup> LM 12, 323—324. („A győztes felkelés elkerülhetetlenül más szerveket fog teremteni.”)

<sup>51</sup> LM 21, 410, 427—428. (1915 október—november.)

<sup>52</sup> Uo. 62—63.

tot írt, amelynek főleg második része („A nemzetek önrendelkezési jogáról”) közismert. Az első részben („Kritikai megjegyzések a nemzeti kérdéshez”) általában a demokratikus centralizmus mellett, a föderalizálás és a kis nemzeti államok létesítése ellen foglal állást, de mindenféle nemzeti elnyomást, egyenlőtlenséget elvetve; így bírálja az „államnyelv” fogalmát és különösen annak kötelező oktatását a kisebbségi iskolákban.<sup>53</sup> Viszont követeli a nemzetek önrendelkezési jogának elismerését, az elszakadást is beleértve, és heves polémiát folytat azok ellen, akik bármily szempontból korlátozni kívánják az elszakadás jogát.

Bár elutasítja a kultúrautonómiahoz hasonló szociáldemokrata nézeteket, centralizmusa — nálunk pl. akkor Kunfiéhoz hasonlóan — abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy az igazi demokrácia, a széleskörű közigazgatási autonómia megszünteti a nyelvi stb. panaszokat,<sup>54</sup> a nemzeti kérdést túlságosan egyenesvonalúan vezeti le a gazdasági alaphól. A háború alatt e tárgyban írt számos műve azonban iskolapéldája lehet annak, hogyan tökéletesíti egy önálló, önkritikus elme saját elméletét a konkrét gyakorlat vizsgálatán keresztül. A különböző nemzetek küzdelmeivel foglalkozva mind határozottabban látja a nemzeti függetlenség érvényesítésének fontosságát, összefüggését a polgári demokratikus átalakulással és a gyarmatok felszabadításával. Kigúnyolja azokat, akik a kis államok „látszatfüggetlenségére” hivatkozva becsülik le a nemzeti önrendelkezést; külön kell választani a politikai és gazdasági függés fogalmát, hiszen az utóbbit tekintve a cári Oroszország sem független — viszi ad abszurdum ellenfelei érvelését.<sup>55</sup> 1916 elején, kitarva a demokratikus centralizmus mint optimális megoldás mellett, leszögezi: ahol a gyakorlatban elnyomás és föderalizmus között kell választani, természetesen támogatni kell az utóbbit.<sup>56</sup>

1916-ban az imperializmusról írott összefoglaló munkájában, a klasszikus kapitalizmus világa összeomlásának tanújaként, az imperializmus államát is elemzi, a háború borzalmainak hatása alatt erősen kiemelve annak antidemokratikus, retrográd vonásait, összefonódását a monopóliumokkal. Másutt is élesen fogalmaz:

„Az új gazdasági rendszer, a monopolkapitalizmus politikai felépítménye a fordulat a demokráciától a politikai reakció felé.”<sup>57</sup> Mindezek a jelenségek alátámasztják meggyőződését a világorradalom eljövételének közelségéről — bár 1915—16-ban még úgy véli, hogy a szocialista forradalom ideje mindenképpel Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban érkezett el.<sup>58</sup> Ámde az imperializmus korában az osztályharc nemzetközivé válik, nemcsak lényegében, megnyilvánulásaiban is, ezért Oroszországban is napirendre kerül a forradalom kérdése.

A háború alatti vitákban Lenin rendszerezi a marxizmus tanításait az államról, hangsúlyozva az anarchistákkal szemben, hogy az államot nem „beszüntetni” kell, az állam elhal s vele a demokrácia fogalma.<sup>59</sup> Különösen kiemeli,

<sup>53</sup> LM 20, 59—61. („Kell-e kötelező államnyelv?”)

<sup>54</sup> Uo. 30—37. — Engels már az erfurti program kritikájában elavultnak tekintette Svájce, az Egyesült Államok stb. föderatív rendszerét.

<sup>55</sup> LM 29, 405—419.

<sup>56</sup> LM 22, 148—154.

<sup>57</sup> LM 23, 35.

<sup>58</sup> LM 22, 145.

<sup>59</sup> Uo. és 23, 173—174 (az utóbbi helyen Buharin nézeteit is bírálja).

hogy a modern állam döntő tényezője a hadsereg,<sup>60</sup> s ez a szocialista államra is vonatkozik, amíg imperialista ellenfelekkel áll szemben. Érdeklődése most már elsősorban a *szocialista* állam elmélete felé fordul, míg a polgári államban főleg a lényeg: a demokrácia korlátozását emeli ki, egyben óva attól, hogy a demokrácia leleplezése a demokrácia lebecsülésévé fajuljon, általában mindenféle teoretikus uniformizálástól:

„Minden nemzet eljut a szocializmushoz, ez elkerülhetetlen, de nem teljesen egyformán fognak eljutni, mindegyik beleviszi sajátosságát a demokrácia ilyen vagy olyan formájába, a proletárdiktatúra ilyen vagy olyan változatába, a társadalom élete egyes oldalai szocialista átalakításának ilyen vagy olyan tempójába.” Az uniformizálás „az elméletben nyomorúságos, a gyakorlatban neveltséges”.<sup>61</sup>

1917-ben Lenin rögtön a februári forradalom napjaiban megragadta az új történelmi fejezet értelmét: a kispolgári pártokkal a belpolitikában még együtt lehetne haladni, de a háború elleni küzdelemben, a nemzetközi osztályharcban már nem, ezért a cél: a proletariátus és a *szegény* parasztság forradalmi demokratikus diktatúrája, amely még nem proletárdiktatúra, de közvetett lépés a szocializmus megvalósításához. Még nem adja ki a proletárdiktatúra jelszavát, egyrészt mert Február után fennáll a szovjetek békés úton való hatalomátvételének lehetősége, másrészt mert valószínűtlen, hogy az így létrejövő hatalom következetesen proletár jellegű legyen, végül mert a soronlevő feladatok — a polgári forradalom és a háború befejezése — nem szocialista jellegűek. Ebben az értelemben hangsúlyozza az „Áprilisi tézisekben”, hogy nem a szocializmus „bevezetése” van napirenden, hanem a szovjethatalom megvalósítása.

Az „Áprilisi tézisek”-ben Lenin egyértelműen fogalmazza meg mindvégig fenntartott álláspontját a proletárhatalom államformájáról: „nem parlamentaris köztársaság — hanem a Munkás-, Béres- és Parasztküldöttek országsgzerte alulról fölfelé felépített Szovjetjeinek Köztársasága”.<sup>62</sup>

Ha sikerül 1917 tavaszán a kettőshatalomnak szovjethatalommá változtatása békés úton, akkor lehetővé válik a viszonylag sima átmenet a demokratikus diktatúrától a munkásság és szegényparasztság (vagyis a baloldali eszerek) hatalmához, majd a szigorú értelemben vett proletárdiktatúrához (amely szintén feltételezi a szegényparasztok részvételét), s mindez az államhatalom formájának megváltoztatása nélkül. Oroszország társadalmi viszonyai között az utóbbi kettő voltaképpen egyet jelentett, Lenin azonban szívesen beszélt „a proletárok és félproletárok hatalmáról” proletárdiktatúra helyett, részben hogy kiemelje a parasztsággal való összefogás fontosságát, részben mert a szovjetek hatalomátvételét ez a jelszó az adott helyzetben pontosabban fejezte ki.

Lenin szívesen megmaradt volna a demokratikus diktatúra mint átmenet mellett: ezt lehetetlenné tette a birtokos parasztság politikai képviselőinek állásfoglalása,<sup>63</sup> főleg a háború kérdésében. 1917 tavaszán tudatosan félre teszi a régi jelszót, nem mintha helytelennek tartotta volna, hanem mert új helyzet állt elő, amely új utat, új jelszavakat kívánt.<sup>64</sup> Következésképpen az 1905-öshöz

<sup>60</sup> LM 23, 96—97.

<sup>61</sup> Vö. uo. 66.

<sup>62</sup> LM 24, 5.

<sup>63</sup> Uo. 138—140.

<sup>64</sup> 1920-ban megismételte, részben szó szerint idézve, 1905-ös nézeteit a forradalmi demokratikus diktatúráról „A diktatúra kérdésének történetéhez” c. cikkében. (LM 31,

hasonló szituációkban, amikor a forradalom széles osztályszövetség, demokratikus diktatúra útján győzhet, a leninisták mindig visszanyúlhatnak a „Két taktika”-hoz, a „Kadetek győzelmé”-hez stb.; Lenin számos későbbi hívével sokkal óvatosabban alkalmazta a proletárdiktatúra sokat ígérő, sokat feltételező jelszavát.

Lenin, míg az általa zseniálisan jellemzett kettőshatalom fennállt, legszívesebben általában a *szovjethatalom* kivívásáról beszélt, mert az volt a legértetőbb, és mert az erőviszonyok állandó változása közben a forma biztosabb volt a tartalomnál. Lenin számított a nyugat-európai forradalmakra és úgy vélte, az orosz forradalom osztályjellegét végső soron utóbbiak méretei fogják meghatározni. Ezért tulajdonképpen az 1917 áprilisi pártkonferencia is csak a *szovjethatalom*, nem pedig a proletárdiktatúra jelszavát tűzte ki; utóbbira csak az 1917 júliusi események után került sor. Lenin a proletárhatalom *első* esztendejében is váltig hangoztatta, hogy a központi hatalom jellegétől függetlenül a falu még a polgári forradalomnál tart.

A Bolsevik Párt természetesen már 1917 áprilisától — közvetve — a proletárdiktatúráért harcolt, amikor a szovjethatalom megteremtésére törekedett. Lenin először „A proletariátus feladatai forradalmunkban” 11–12. pontjában foglalta össze a szocialista állam elméletét, amelyet részletesen az „Állam és forradalom”-ban dolgozott ki a kettőshatalom megszűnése után. Lenin az „Állam és forradalom”-ban létrehozta a szocializmus államának elméletét, ezen túlmenően is jelentősen kibővítve a marxizmus általános államelméletét.

Az általános államelmélet terén korábbi írásaihoz hasonlóan, de részletesebben fejti ki a marxizmus álláspontját, tehát az állam osztályjellegét, elnyomó szerepét stb. emeli ki. Az imperializmus korának tanulságai alapján megerősíti az engelsi tételt, hogy az állam, bár a társadalom terméke, utóbbi fölé helyezi magát, „s mindjobban elidegenedik tőle . . .”<sup>65</sup> Ugyancsak Engelsre hivatkozva erősíti meg: minél éleesebbek az osztályellentétek, annál nagyobb az állam társadalmi szerepe, amely végül — írja Engels (félévszázaddal a hitlerizmus előtt megsejtve a fatális totalitást) — „az egész társadalmat, sőt az államot is elnyeléssel fenyegeti . . .”<sup>66</sup>

Érdekes, hogy Lenin itt, tehát 1917 nyarán még mindig megerősíti föderációellenes, centralista álláspontját, szintén egy Engels-idézetből kiindulva.<sup>67</sup> Bár szerénységből és politikai célszerűségből saját művét csupán Marx és Engels gondosan összegyűjtött tanításai felfrissítésének mondja, mégis megnevezi azt a két kérdést, amelyet leglényegesebbnek tart benne: a proletárdiktatúrát és a proletárállam elhalásának szükségességét.

A polgári demokrácia értékelése polémikus formában fordul elő: egyrészt az opportunizmussal vitázva rámutat korlátaira, az imperializmus korában bonyolultságára; a demokrácia színterei mögött megvásárolja a tisztviselőt és üzleteiben érdekeltté teszi közvetlenül magát az államot. Másrészt kigú-

347.) 1917 áprilisában viszont sietve elhatárolta magát Kamenyevtől, aki Lenin régi nézeteit ismételte a demokratikus diktatúráról és a Párizsi Kommün negatív tanulságairól. (LM 24, 33–38.)

<sup>65</sup> LM 25, 414.

<sup>66</sup> *Vagyis önmagát.* Uo. 419.

<sup>67</sup> Uo. 480–481.

nyolja az anarchistákat, akik a polgári demokrácia különböző formái közti eltérést „lényegtelennek” nevezik.

Azonban maga Lenin is arra a következtetésre jut, hogy a demokrácia korlátozódik az imperializmus korában, s elsősorban éppen az olyan fejlett országokban, mint Anglia vagy az Egyesült Államok, ahol Marx és Engels még lehetségesnek tartották a demokratikus állam meghódítását a proletár demokrácia által. (Vegyük figyelembe, hogy Lenin művét a polgári demokrácia temetőjének tekintett első világháború és a közelgő forradalmak hatása alatt írta; később a kapitalizmus általános válsága időben nagyon elhúzódott, megváltoztatva erre az időszakra a polgári demokrácia relatív jelentőségét.) Ugyanakkor éles szemmel látja meg az imperializmus államának napjainkig érvényes kettős tendenciáját: *egyrészt* növekszik a választási rendszer stb. demokratizmusa, *másrészt* ezt ellensúlyozza az államapparátus, a hadsereg erősödése és önállósulása a parlamentáris mechanizmustól.<sup>68</sup> Következtetése: a demokratikus választójog megkönnyítheti, de nem teszi feleslegessé a kapitalista állam összetörését.

Az „Állam és forradalom”-ban Lenin államelméletének középpontjába állítja a proletárdiktatúrát, itt mondja ki először, hogy a proletárdiktatúra az *egyetlen* út a munkásosztály számára. Nem jelenti ez sem a különböző formák, sem a tőkés- és proletárdiktatúra közti *átmeneti* fokozatok elvetését — utóbbi a trockizmus lényege, bár gyakran átvették azok a leninisták, akik nem tudtak dialektikusan gondolkodni. Megtéveszthette őket, hogy Lenin 1918 és 1920 között írott műveiben, a világforradalomért küzdve, a proletárdiktatúra kivívását általában mint a világ proletariátusának közvetlen feladatát jelöli meg. Ezt azonban konkrét helyzetben és időben mondta. Láthattuk, hogy elméleti téren távol állt tőle egyes tanítványainak törekvése *általános érvényű* törvények és szabályok felállítására.

Mint Marxról írja: a „Kommunista Kiáltvány”-ban „a proletariátus uralkodó osztálya szervezéséről” szólva „nem bocsátkozott utópiákba és a tömegmozgalom *tapasztalataitól* várt feleletet arra a kérdésre, hogy milyen konkrét formákat fog ölteni a proletariátusnak mint uralkodó osztálynak ez a szervezete . . . ”<sup>69</sup>

Lenin elvileg leszögezi, hogy az igazi proletárdiktatúra a munkásság mint uralkodó osztály „senkivel meg nem osztott” hatalma, „a kizsákmányolók ellenállásának elnyomására és a lakosság hatalmas tömegei, a parasztság, kispolgárság, félproletárok vezetésére . . . ”<sup>70</sup> A proletárforradalom csak igazi népforgalomból lehet, ezért ahol a parasztság a lakosság többségét teszi (mivel a világforradalomból az ilyen tőkésországok sem maradhatnak ki), elengedhetetlen feltétele a munkásság és parasztság szövetsége.

Lenin összefoglalja a Párizsi Kommün fő vonásait, amelyeket egyúttal a proletárállam fő jellemzőinek tekint. Ezek:

- (1) az állandó hadsereg felváltása milíciával,
- (2) minden tisztségviselőt választanak és a választók bármikor visszahívhatják,
- (3) mindenféle hivatalnoki kedvezmény, a munkásbért meghaladó fizetés stb. megszüntetése,

<sup>68</sup> Uo. 439—440.

<sup>69</sup> Uo. 447.

<sup>70</sup> Vö. uo. 433.

(4) az apparátus feltétlen alárendelése a választott képviselői szervnek. A nép nemcsak a választásban, az igazgatásban is közvetlenül részt vesz.<sup>71</sup>

Lenin tehát szinte teljesen a Párizsi Kommün alapelveiből indul ki. Meg kell jegyezni, hogy Lenin elképzelésében ez a direkt népakarat-megnyilvánulásra épülő, önmagában az ösztönösség erőteljes vonásait viselő rendszer kiegészül a fegyelmezett, szervezett kommunista párttal, amely tagjait irányító politikai erőként ellensúlyozza az állam spontán, ösztönös jellegét. Külön tanulmányt érdemel, hogy a kommunista párt milyen módon épül be a proletárdiktatúra rendszerébe és válik annak legfontosabb, sok tekintetben állami tevékenységet ellátó elemévé, ez azonban már nem tartozik cikkünk témájához.

A proletárdiktatúra ismert elvei mellett csupán az „Állam és forradalom” néhány ma elhanyagolt, Lenin által fontosnak tartott tételére szeretnék utalni. Az egyik ilyen: a tisztviselők visszahívhatóságára és a munkásbérrel egyenlő fizetésére azért van szükség, Engels szavaival, mert „a munkásosztálynak ahhoz, hogy saját, csak imént meghódított uralmát ismét el ne veszítse, egyrészt el kell távolítania minden régi, eddig ellene felhasznált elnyomó gépezetet, másrészt pedig biztosítania kell magát saját képviselőivel és hivatalnokaival szemben . . .”<sup>72</sup>

Egy további megjegyzés. Közismertek, bár részben egymásnak is ellentmondanak, azok az összefoglalások, amelyeket Sztálin készített a proletárdiktatúra „három funkciójáról”, Lenin különböző műveinek felhasználásával. Leninnél azonban ilyenfajta felsorolások nem szerepelnek. Az „Állam és forradalom”-ban, amely mindenestre tartalmazza államelméletének lényegét, arról ír, hogy a proletárdiktatúrának két oldala van. Az egyik a kizsákmányolók elnyomása. Ez a funkció idővel a szocializmusban megszűnik.

„Az állam elhal, amennyiben nincsenek többé tökések, nincsenek többé osztályok, s ezért *elnyomni* semmiféle *osztályt* nem lehet.

De az állam még nem halt el egészen, mert megmarad még a „burzsoá jog”<sup>73</sup> védelme, amely a tényleges egyenlőtlenséget szentesíti. (*Azt, hogy az egyenlő munkáért egyenlő bért elve a gyakorlatban egyenlőtlenséget jelent.* — H. T.) Hogy az állam teljesen elhaljon, ahhoz a teljes kommunizmusra van szükség.”<sup>74</sup>

Tehát a szocialista államnak *mint államnak* nem a gazdaság vagy éppen a kultúra irányítása a funkciója — ez egyszerűen igazgatás, bár a köznapi nyelvhasználatban, amit „állami vállalat” végez, az állami feladat —, hanem a kommunizmushoz képest még mindig egyenlőtlen tulajdonviszonyok és (tegyük hozzá) természetesen a köztulajdon védelme, amíg erre ilyen formában szükség van.

A szocializmus állama azonban „olyasvalami, ami tulajdonképpen már nem állam”,<sup>75</sup> minőségileg más, mint a kizsákmányoló társadalmak állama, mert nem rendelkezik a néptől elkülönült erőszak-szervvel és célja az államiság likvidálása.

<sup>71</sup> Uo. 447—452, 523—524.

<sup>72</sup> Uo. 484 (Engels a „Polgárháború” 1891-es előszavában).

<sup>73</sup> A magyar fordításban polgári jog, ami megtévesztő, mert magyarul a polgári jog magánjogot jelent (oroszul grazsdanszkoje pravo), Leninnél viszont kifejezetten „burzsuaznoje pravo” szerepel. A kifejezést a gothai program kritikájából vette át (I. 3.pont), ahol Marx hasonló értelemben használja.

<sup>74</sup> Uo. 501—502.

<sup>75</sup> Uo. 449.

Másrészt viszont a szocializmus „nem lehet még gazdasági tekintetben teljesen érett, teljesen mentes a kapitalizmus hagyományaitól vagy nyomaitól. Ebből adódik az az érdekes jelenség, hogy a kommunizmus első fokán nem lépik át a „burzsoá jog szűk látóhatárát”. A burzsoá jog a fogyasztási cikkek elosztása tekintetében természetesen elkerülhetetlenül feltételezi a burzsoá államot is, minthogy a jog olyan apparátus nélkül, mely kényszeríteni tud a jogszabályok betartására — semmi.

Következésképpen a kommunizmusban nemcsak a burzsoá jog marad meg, hanem a burzsoá állam is — burzsoázia nélkül!

Paradoxonnak vagy egyszerű dialektikai elmejátéknak látszhat, amivel gyakran vádolják a marxizmust...<sup>76</sup>

A kommunizmus második szakaszában már nincs semmiféle diktatúra, sőt demokrácia sincs, hiszen a legszélesebb demokrácia is a többség erőszakát biztosítja a kisebbséggel szemben. „Csak a kommunizmus képes valóban teljes demokráciát biztosítani, és minél teljesebb lesz a demokrácia, annál hamarabb válik majd feleslegessé és hal el magától...<sup>77</sup>

Ahol nincs állam és demokrácia, ott jogrendszerre sincs szükség. „Nem vagyunk utópisták” — írja Lenin — „és semmiképpen sem tagadjuk annak lehetőségét, sőt kikerülhetetlenségét, hogy lesznek egyes személyek, akik kihágásokat fognak elkövetni, és hogy az ilyen kihágásokat el kell majd nyomni. De ... ehhez nem lesz szükség külön gépezetre, külön elnyomó apparátusra...<sup>78</sup>

Lenin az „Állam és forradalom”-ban már kifejezetten hangsúlyozza, hogy az állam elhalása történelmileg beláthatatlanul hosszú időszak, ezzel elhatárolva magát az anarchizmustól. Tagadhatatlan viszont, hogy az első világháború tanulságai, a centrizmus csődje és Lenin éles szembefordulása Kautskyval, bizonyos fokig igazságot szolgáltatottak az anarchistáknak a szociáldemokratákkal folytatott vitáikat illetően: Marx megegyezik Proudhonnal az állam összetörése kérdésében — írja Lenin —, nem ért egyet vele és követőivel a föderalizmus, a kis kommunák és a proletárdiktatúra kérdésében. Míg az anarchistákkal ilyen méltányos, annál hevesebben támad Kautsky ellen. Önbírálatnak is vehetjük a polémia egy részét: hogy csak utólag, háborús viselkedéséből kiindulva látja, mennyire hajlamos volt már a századfordulótól az opportunizmusra.<sup>79</sup>

#### 4. A PROLETÁRDIKTATÚRA GYAKORLATA

Az „Állam és forradalom”-nak az orosz forradalmak tanulságaival foglalkozó második részéből csak a vázlat készült el. De a Marx és Engels írásait elemző fejezetek bőségesen tartalmaznak idevágó utalásokat, nem beszélve 1917-ben írt egyéb műveiről. Az orosz forradalom sajátosságaiból elsősorban a szovjetek spontán létrejöttét és kettős funkcióját — forradalmi szervezet és a győztes forradalom államhatalmi szerve — emeli ki. Lenin igen nagyra értékelte, talán bizonyos fokig túlságosan is általánosította ekkor a szovjetek történelmi szerepét. Ennek okát abban találhatjuk meg, hogy a szovjetek

<sup>76</sup> Vö. uo. 505.

<sup>77</sup> Uo. 496.

<sup>78</sup> Uo. 497.

<sup>79</sup> Uo. 512.

és az általuk megmozgatott tömegek példátlan aktivitásának fennmaradását remélte a forradalom konszolidációja után is, noha ez a lázas állapot aligha állandósulhatott volna. Amit fontosnak tartott, nem annyira a szovjetek formája, szervezete, hanem — szemben a parlamentarizmussal — a szovjethatalom dolgozó jellege, organikusan direkt kapcsolata a néppel, amelynek révén elkerülhető a Lenin által felismert nagy veszély — hogy választott szerv és apparátus elválik, önállósul egymástól és utóbbi a néppel állandó, bár nem osztályjellegű ellentmondásba kerülhet.

Lenint nem vakította el lelkesedése a szovjetek iránt. Nem titkolta: az opportunisták képesek voltak 1917 nyarára „a szovjetekeket a leggyalázatosabb burzsoá-parlamentarizmus mintájára elcsúfítani és semmittevő fecsegő gyülekezetekké változtatni”.<sup>80</sup> Míg 1917 tavaszán bízott a szovjethatalom békés megvalósításában, a Kornyilov-felkelés előtt és után óvta híveit a békés illúzióktól.

Tanulságosan elemzi az oroszországi februári forradalom hatalmi viszonyait. Közismert a „kettőshatalom” tézise. Ennek antitézise: a kizsákmányolók teljhatalma június — július után. Hol van ebben a teljhatalomban a Kerenszkij-féle eszer-mensevik kormány helye? Idézi Engels szavait az egyensúlyi állapotról, mikor az állam „önállósul” az osztályharc frontjai között,<sup>81</sup> majd így folytatja:

„Ilyen — tesszük mi hozzá — a köztársasági Oroszország Kerenszkij-kormányára, amióta áttért a forradalmi proletariátus üldözésére, abban az időpontban, amikor a szovjetek a kispolgári demokraták vezetése következtében már erőtlenné, a burzsoázia azonban még nem elég erős ahhoz, hogy egyszerűen szétkeresse őket.”<sup>82</sup>

Csak hogy Kerenszkij-kormány III. Napóleon-kormányának erejével sem rendelkezett, hiszen „a kormány Kerenszkijé, a hadsereg Kornyilové”, s hiába a sok személyi változás, a cári államapparátus lényege nem változott meg. A Kerenscsina nem tudott megszilárdulni, s a szovjethatalom megvalósulása fegyveres felkelés útján, a szovjetek és Krasznov, a szovjetek és Duhonjin, a szovjetek és Buchanan között dőlt el, míg Kerenszkij megmaradt mellékszereplőnek.

A szovjethatalom létrejötte után a szovjetek beváltották a hozzájuk fűzött reményeket, különösen első, békésebb hónapjaiban álltak az új állam felépítésének középpontjában. 1918 nyarától, vagyis a fegyveres ellenforradalom nagymérvű kibontakozásától, az államszervezet mind fontosabb részét teszi ki a Vörös Hadsereg, valamint egyéb központi-adminisztratív szervek, később pedig a központi gazdasági irányító szervek. A szovjetek ennek ellenére tovább erősödtek, ellátták a helyi közigazgatás, gazdasági és részben politikai irányítás feladatait, főleg ott, ahol megfelelő forradalmi munkás- és szegényparaszti bázissal rendelkeztek. Már a polgárháborúban (1918–20) kitűnt, hogy az államapparátus jelentős része (Cseka) lényegében a szovjetekektől függetlenül jött létre, a fegyveres intervenció végképp lehetetlenné tette az áttérést az állandó hadseregről a népi milíciára.

Lenin ebben az időszakban a szocialista állam elméletéről — de most már a gyakorlat alapján — vallott nézeteit „A proletárforradalom és a renegát

<sup>80</sup> Uo. 454.

<sup>81</sup> Lásd a 3. jegyzetet.

<sup>82</sup> LM 25, 421.

Kautsky", „Az államról” c. és más 1918—19-ben írt műveiben foglalta össze. Ezeknek kettős jellegzetessége: egyrészt az alkalmazkodás a valósághoz, ahhoz a realitáshoz, amit az elméletből meg lehetett valósítani, másrészt a némileg ellentétes irányú, a közép-európai forradalmak által táplált meggyőződés, hogy a proletárdiktatúra szovjetformája mintaképpen szolgálhat más országok számára. (A szovjetforma általános érvényére vonatkozó kijelentések, amelyeket oly gyakran idéznek, többnyire ebből, a közeli világforradalom reményétől fűtött egy-két évből származnak.)

Lenin 1918 őszén többször hivatkozott arra, hogy az államra vonatkozó nézetei megtalálhatók az „Állam és forradalom”-ban,<sup>83</sup> azokat tehát nem módosította. Pedig akkor már nem egy olyan intézkedésre kellett hivatkoznia, amelyek „elvben” eltértek saját elméletétől. (Így a szegényparaszttanárságok létesítése, amellyel átmenetileg félreállították a falusi szovjetek egy részét és kirekesztették a hatalomból az ingadozó középparasztságot; vagy a mensevik-ek és eszerek központi rendelettel való kizárása a szovjetekből a Volga-vidéki eszter-mensevik ellenforradalom idején.) Joggal hangoztatta tehát, hogy ő nem utópista és nem álmódó; nem törekedett elméleti betű szerinti megvalósítására, s így ennek számonkérése is indokolatlan lenne. Más kérdés, mennyire sikerült megőrizni az idők folyamán az elvi irányzatot.

A „Renegát Kautsky” nem annyira elméleti munka, mint szenvedélyes vitairat, de a kimagyarázkodás, ködösítés szándéka nélkül; maga jelöli meg a fenti eltéréseket a teóriától, de hát nem lehetett mást tenni . . . az „Állam és forradalom”-ban a választójog korlátozásáról sincs szó, mégis szükségesnek bizonyult.

„A választójog korlátozásának kérdését csak úgy lehet megítélni, ha az orosz forradalom sajátos feltételeit, fejlődésének sajátos útját tanulmányozzuk”, a korlátozás „nem tartozik elengedhetetlen feltételként a diktatúra történeti és osztályfogalmához.

A diktatúra feltétlenül szükséges ismérve, elengedhetetlen feltétele a kizsákmányolóknak mint osztálynak erőszakos elnyomása és következésképpen a „tisztá demokrácia”, vagyis az egyenlőség és szabadság megsértése — ezt az osztályt illetően.”<sup>84</sup>

Csupán terminológiai kérdés, de érdemes megjegyezni, mert Lenin más műveiben sem egységesen szerepel; a diktatúra és demokrácia viszonya. A „Renegát Kautskyban” leszögezi, hogy a diktatúra nem azonos az osztályuralommal, hanem a frissen szerzett vagy veszélyeztetett hatalmát védő osztály uralmi módja, amely semmiféle törvénytől nem korlátozva a nyílt erőszakra támaszkodik. Azonban áttérve a polgári demokrácia leleplezésére, már a következő oldalon „burzsoá állam, vagyis a burzsoázia diktatúrája” szerepel, tehát hatalom = diktatúra. Hasonlóképpen az 1919-es pártprogramban, mintegy hangsúlyozva a „nyugati” demokrácia imádóival szemben, hogy lényegében az is osztályuralom, osztálydiktatúra — ha burkolt formában is.<sup>85</sup> Viszont teljes joggal igazítja helyre Kautskyt, amikor az „tisztá demokráciáról”

<sup>83</sup> LM 28, 98, 233 stb. — Kiegészítő alfejezetet is írt hozzá, teljesen az 1917-es kézirat szellemében.

<sup>84</sup> Uo. 260.

<sup>85</sup> Uo. 239—240.

beszél: ha tiszta, ha nem tartalmaz semmi elnyomást, akkor már nem is demokrácia, hiszen a marxizmus szerint a demokrácia csak a politikai hatalom egyik formája.

A tiszta demokrácia rokona Vandervelde azóta is közkeletű érve: szocializmusról csak akkor lehet szó, ha az állam az emberek igazgatása helyett már csak a dolgok igazgatásával foglalkozik. Ellenkezőleg, írja Lenin: az emberek igazgatása csak az állammal együtt szűnik meg, aki erre vár — meghosszabbítja a kapitalizmus uralmát.

A „Renegát Kautsky” több fontos megállapítást tartalmaz, amelyek már a forradalom egyéves tapasztalatából fakadnak. Ilyen a „többség diktatúrája” fogalom ellentmondásosságának magyarázata: kispolgári országban, ahol a lakosság nagy részének mind gazdasági, mind tudati viszonya a proletárdiktatúrához ellentétes elemeket tartalmaz, a dolgozó többség—kizsákmányoló kisebbség szembeállítására sem vonatkoztatható el az osztályharc adott állomásaitól, aszerint, hogy melyik oldalt állítják előtérbe. Továbbá a kizsákmányolók nem gyengébbek a dolgozó többségnél, amíg élvezik a külföld támogatását. Miután pedig először fel kell bomlasztani a régi hadsereget, hogy az újat létrehozassák, a forradalomnak át kell élni a hadseregnélküliség keserves átmeneti stádiumát.

A világforgalomért vívott közvetlen harc időszakának sajátossága, hogy mivel *csata közben* a konkrét helyzetet nehéz felmérni, a tendencia, az irány világosabban látszott, mint a megtett út mennyisége. Témánk vonatkozásában ez két jelentős számítási hibára vezetett. Az egyik: a burzsoá demokrácia tartalékainak (kispolgárság, birtokos parasztság), regenerálódó képességének lebecsülése. A másik: annak a ténynek elhanyagolása, hogy a bolsevikok gyors politikai győzelme, a kispolgári pártok kiszorítása a szovjetekekből nem *csak* a politikai sikerek következménye, hanem együtt jár a szovjetek tömegbázisának szűkülésével, mindenekelőtt falun.

A „Renegát Kautsky” után Lenin keveset foglalkozott az állam elméletének művelésével. 1919-ben „Az államról” c. előadásában, vagy a Komintern első kongresszusán röviden összefoglalta az „Állam és forradalom” néhány tételét. A gyakorlatban annál többet kellett törődnie az államépítés kérdéseivel, különösen a polgárháború győzelmes befejezése után. Miután ebben az időszakban az elméleti fejtegetéseket jobbra rövid utalások pótolják, csupán az államelmélet két legfőbb problémáját említem meg, amelyek 1921—23-ban is lekötötték Lenin figyelmét. Az egyik a nemzeti kérdés államjogi rendezése, a másik a szovjetrendszer belső struktúrája. Míg az előbbi elméletben és gyakorlatban rendkívüli sikerrel oldották meg, az utóbbit tekintve kompromisszum született a történelmi helyzet kényszerének engedő gyakorlat és az „Állam és forradalom” elmélete között. Anélkül, hogy sor került volna az elmélet átdolgozására, „továbbfejlesztésére”; bár Lenint ez, mint utolsó írásai bizonyítják, mindvégig foglalkoztatta.

Láttuk, hogy Lenin még 1917-ben is a centralizmust tekintette a nemzeti kérdés következetesen szocialista megoldásának. A polgárháború, a szeparatista törekvések negatív tapasztalatai nyomán jutott el a föderatív szovjet-köztársaság modelljéhez, mint a nemzeti kérdés optimális megoldásához Szovjet-Oroszországban. A felismerés fokozatosan ment végbe, éveket igényelt és végrehajtása csak Lenin halála után, de az ő elvi útmutatása alapján fejeződött be. Ha a proletárdiktatúra és szovjetrendszer lenini elméletét hetek alatt sikerült elfogadtatnia pártjával, a nemzeti kérdésben évekig vitázott az el-

avult, ortodox nézetekkel, amelyeknek lényege az álbaldaliság volt, a nemzeti tényező szimplifikáló alávetése az osztályharc prioritásának.

Az elméleti vitáknak csupán két fő állomására utalok. Az egyik az OKP VIII. kongresszusa 1919 tavaszán, ahol megvédte a nemzeti önrendelkezés jogának tételeit a viszonylagosítás, leszűkítés kísérletei ellen. Éppen az önrendelkezés elvéhez való ragaszkodás könnyítette meg számára, hogy felismerje a federalizálás elkerülhetetlenségét és célszerűségét. A döntő vita akkor zajlott, amikor az új államszervezet már kiépülőben volt — és éppen azokkal, akik mint a végrehajtás kimunkálói és aktív irányítói, formálisnak tekintették a kis nemzetek egyenjogúságát. „Semmi sem tartóztatja úgy fel a proletár osztályszolidaritás fejlődését és megszilárdulását, mint a nemzeti igazságtalanság” — fordítja visszajára a kérdés „ultrabaloldali” feltevését utolsó levelei egyikében.<sup>86</sup>

Ha a szovjetállam nemzeti felépítésének megoldásában a gyakorlat helyesbítette az elméletet, a szovjet-struktúra elméletének megvalósítását a gyakorlati viszonyok szűk és deformáló keretek közé szorították.

1. A nemzetközi helyzet: Nemcsak a világforradalom perspektívája távolodott el 1920–21-ben, de az is kiderült, hogy Szovjet-Oroszország fő feladata hosszú időre az önvédelem az aktívan ellenséges kapitalista környezettel szemben. Ilyenformán az állandó hadsereg és tartozékai nemcsak fennmaradtak, de az államapparátuson belül szerepük éppúgy állandóan növekedett, mint imperialista versenytársaiké.

2. A honvédelem kényszerű elsőbbsége megakadályozta az életszínvonal gyors emelését, ez pedig kihatott a demokratizmus fejlesztésének lehetőségére. A polgárháború után, 1920–21-ben szörnyű éhség, nyomor nehezedett elsősorban a munkásságra. A munkásság nagy része demoralizálódott, kiéleződött a munkásság és parasztság érdekellentéte, mindezen tényezők következtében egyrészt növekedett a stabil államapparátus fontossága, másrészt feltartóztathatatlanul csökkent a tömegek aktivitása a szovjetekben.

Az 1920–21-es szakszervezeti stb. vitákban két álláspont ütközött össze. Trockij egyszerűen militarizálni akarta a termelést a Vörös Hadsereg mintájára és keretében (javaslatai e téren némi hasonlóságot mutattak a mai kínai elképzelésekkel). Trockij lényegében feladta a szovjet-demokráciát, de a helyzet súlyosságát mutatja, hogy tulajdonképpen még a „munkásellenzék” Kollontaj–Szljapnyikov-féle, főleg szakszervezeti vezetőkől álló csoportja is lemondott a korábbi elképzelésekről, amennyiben a proletár öngazdátás megvalósítása helyett csupán a munkás-szakszervezetek ellenőrzése alá akarta vonni a „szovjet” bürokráciát.<sup>87</sup>

Lenin mindkét javaslatot elutasította. Várt, hogy a gazdasági helyzet javulása megteremtse a demokrácia kiszélesítésének bázisát, nem vizsgálta felül államelméletét, noha ez aktuális lett volna, de nem is ragaszkodott következetes végrehajtásához. Mint kompromisszumos megoldás, a bizonyos fokig

<sup>86</sup> LM 36, 616–617.

<sup>87</sup> „Gyeszjatij szjezd RKP(b). Sztyenograficeszkij otcetot”, Moszkva 1963. — A „munkásellenzék” és a hasonló csoportosulások tiltakoztak az anarcho-szindikalizmus vádja ellen, Lenin viszont kimutatta a kapcsolatot nézeteik és az anarchizmus, sőt a kronstadti lázadás között. Mindenesetre ez idő tájt, mikor az anarchisták ultrabaloldalisága bomlasztotta a kommunista mozgalmat, Lenin ismét élesebben lépett fel az anarchizmus teóriái ellen és sokkal elnézőbb volt az ultrabaloldaliság, mint ma mondanánk, „etatista” válfajával, vagyis Trockijjal szemben.

a „munkásellenzék” elképzeléseit megvalósító Munkás—Paraszt Ellenőrzés jött létre (Rabkrin). Bármennyire szorgalmazta erősítését maga Lenin, a kívánt eredményt nem hozta meg<sup>88</sup> és végül beépült az államigazgatási apparátusba. A munkásellenőrzés még így, szerény keretek között is a szocialista állam sajátos intézménye maradt.

Az elburokratizálódási folyamat hatékonyabb ellenszerének bizonyult a Kommunista Párt és az államapparátus szoros összekapcsolása, amit még Lenin kezdeményezett. Ez a megoldás minden szocialista államban általánossá vált, de ideiglenes jellege annyiban fennmaradt, hogy elméleti indokoláson túl az alkotmányjogi rendszer szempontjából szinte hallgatólagosan léteznek, a törvények legfeljebb következtetlően tükrözik. A párt vezető szerepe nem pótolja az 1917—18-as szovjetek közvetlen munkásigazgatását, de akadályozza az államapparátus teljes elidegenedését, a társadalom fölé emelkedését.

Nem célolok annak tárgyalására, hogyan fejlődött a szocialista állam elmélete Lenin halála után, elég annyi: lényegében 1917-nél tart, ha sok rész kérdésben előbbre is jutott. Hogy ezek az elméleti részeredmények a kialakult gyakorlatot tükrözik, azt legkevésbé Lenin kifogásolná; rendszerre azonban éppen azért nem válhattak, mert ehhez az „Állam és forradalom” átértékelésére lett volna szükség. A politikai vita Lenin örökségéről inopportunná tette ezt az igényt; senki sem akarja magát az ellenféltől revizionistának bélyegeztetni (bár ennek a szónak háromnegyedszázaddal Engels, közel félévszázaddal Lenin halála után csak a megalkuvást, „elhajlást” elítélő politikai jelentése maradt meg; eredeti elméleti tartalmából abszolúte semmi).

Sajátos helyzet állt elő: van egy elmélet, amely főleg arra a távoli jövőre iránymutató, amikor az önvédelem már nem deformálja a demokrácia önmozgását, a gyakorlat azonban mindinkább távolodik a viszonyai között nem alkalmazható elmélettől s így a fejlődés sok tekintetben ösztönössé válik.

Íme egy példa: az állam tartós fennmaradása a szocializmusban (eleinte szinte ideiglenesnek tekintették) elméleti megalapozás nélkül lehetővé teszi, hogy az állam és közigazgatás fogalma ismét összeolvadjon. Lenin különböző nem-elméleti jellegű írásaiban 1919-től többször ebben a hétköznapi értelemben beszél a proletárdiktatúra államáról, kiemelve — ami vitathatatlan —, hogy az „erőszaknál” nem kevésbé fontos feladata a gazdasági, pedagógiai stb. szervező munka.<sup>89</sup> Lenin nem téveszti össze e feladatokat a diktatúra funkciójával. (Hiszen közhasznú igazgatási, köztisztviselési, kulturális stb. tevékenységet a burzsoá állam is kifejt, ideológusai pedig egyenesen ezt állítják előtérbe.) Kevesebb elméleti érzékkel rendelkező teoretikusok azonban hajlamosak összekeverni a diktatúrát a közigazgatással.

Mi az ideológiai elmaradás gyakorlati jelentősége? Például: az az elmélet, amely államhatalmi szervnek tekint minden „állami intézményt”, lehetővé teszi, hogy nemcsak a bíróság, a rendőrség (*jogosan*), de a kulturális adminisztráció, a mezőgazdasági szakfelügyelet, a lakáshivatal, sőt: olyan kereskedelmi intézmény, mint a terményfelvásárlás is hatalmi szervként lépjen fel a néppel szemben, amely a bürokrácia szótárában csak akkor „nép”, „állampolgár”, „választó”, mikor a tanácsot megválasztja, de „lakosság”, mikor az igazgatás szenvedő alánya.)

<sup>88</sup> Lenin értékelése: LM 33, 492.

<sup>89</sup> „Üdvözet a magyar munkásoknak”, „A nagy kezdeményezés” stb.

Lenin utolsó éveiben és halála után a fő gondok egyike a szovjetek aktivitásának újjáélesztése volt, mint ez pl. Sztálin megnyilatkozásaiból is kitűnik. Ami közigazgatási értelemben sikerült; a tömegek *direkt* bevonásának régi módszereit azonban nem tudták, idővel már nem akarták rekonstruálni, miután közben kényszerűségből kialakult egy másfajta állam-modell. Az 1936-os Alkotmány már az új modellt tükrözi, a második világháború után létrejött szocialista államokban pedig ez az ellentmondás fel sem merült. (Bizonyos értelemben Jugoszláviában, illetve Kínában, ezt azonban csak a politikai indítékokból kiindulva lehetne értékelni.) A „klasszikus” megfogalmazás, miszerint a népi demokrácia = proletárdiktatúra szovjet forma nélkül, egyebek között azért is helytelen, mert az 1936-os Alkotmány értelmében vett szovjet-forma többé-kevésbé a népi demokráciákban is megvalósult. (Az új alkotmányokban az elmélet formális maradványa pl. a visszahívás joga két választás között. E joggal csak törvénysértések esetében élünk, amikor a polgári demokratikus jog is lehetővé teszi a mandátum megsemmisítését.)<sup>90</sup>

A 30-as években, nevezetesen az SZKP XVIII. kongresszusán Sztálin kísérletet tett az elméleti elmaradás behozására.<sup>90</sup> A kérdés lényegét illetően helyesen szögezte le, hogy amíg a kapitalista környezet fennáll, az államot erősíteni kell, nem pedig „elhalását” elősegíteni. Elméletileg jelentős annak kiemelése, ami Leninnél többnyire elsikadt; hogy az államnak a „belső elnyomás” mellett honvédelmi funkciója is van, természetesen mindenkor osztálytartalmának megfelelően. Lényegében helyeselni kell azt a megállapítást, hogy a belső elnyomó „funkció” megszűnése után is szükség van „a szocialista tulajdon, a népvagyon védelmére” – ez állami funkció. Másrészt állam és közigazgatás fogalmának teljes összekeverésével („az új proletárállamban megmaradhat, a proletárállam szükségleteihez képest megváltozott formában, a régi állam némely funkciója”) tápot adott annak, hogy a honvédelem árnyékában a legcivilebb bürokrácia is államként tetszelegessen, növelje apparátusát, amely egyre kevésbé függ valamely választott szervtől.

Sztálin több azóta megcáfolt tételt is felállított; így az osztályharc élesedéséről, majd a szocializmus felépítésének konstatálása után „a trockista – bucharinista összeesküvésről”, a *belső* államhatalmi funkciók erősítésének igazolására. Az elméleti tételeket egyszerűbb volt hatályon kívül helyezni, mint az „elmélet talaján” túlbujánzó apparátust. Továbbá felállította azt a tételt, hogy ha fennmarad a kapitalista környezet, az állam a kommunizmus felső fokán is megmarad. Ez ellentétes a klasszikusok felfogásával; pontosabb lenne azt mondani, hogy a kommunizmus felső fokának *teljes* megvalósítása imperialista környezetben lehetetlen, többek között éppen az állam fenntartásának kényszere miatt. Másrészt, miután a szocializmus számos országban ér el mind fejlettebb fokot, anélkül hogy az osztályharc szükségszerűen éleződne, jogos lehet a kérdés: nem válik-e időszerűvé az állam *egy*es területeinek elhalása, illetve, mint Lenin írta, tisztán adminisztratív funkcióvá redukálása.

Végül néhány illusztrációval szeretném jellemezni: hogyan alkalmazkodott a szocialista jogtudomány az államelmélet megmerevedéséhez? Csupán röviden utalok a reakálás 3 alaptípusára.

1. Sztálin életében abból *kell*t kiindulni, hogy Lenin összes tételei érvényben vannak, sőt a gyakorlatban is megvalósulnak; ami letagadhatatlan eltérés, az a leninizmus teljesjogú továbbfejlesztése egyetlen erre méltó tanítványa

<sup>90</sup> Sztálin: „A leninizmus kérdései”, Bp. 1949, 706 stb.

által. Ezért Visinszkij akadémikus<sup>91</sup> nagyszámú Lenin-idézet felhasználásával igyekszik kimutatni a lenini államelmélet teljes érvényesülését, gondosan kerülve a nyilvánvaló buktatókat ezen az úton. Szívesen idéz deklaratív kijelentéseket, kerüli a konkrét elemzést. Történelmi szemléletről, Lenin nézeteinek fejlődéséről, változásáról — pl. a föderáció kérdésében, amelyről pedig külön fejezetet írt — szó sincs, ezért Lenin 1917 előtti műveit szándékosan elhanyagolja.

Az összefüggésükből kiszakított idézetek „helyi értékét” a szerző állapítja meg, esetenként Sztálinra hivatkozva (a polgári forradalom befejezése csak mellékes feladat volt az Októberi Forradalom után), többnyire azonban hallgatólagosan és önkényesen. Ha meg is említi az „Állam és forradalom” egyes fő tételeit, mint pl. a közhivatalnokok „pénzbeli kiváltságainak megszüntetését”, nem árulja el, milyen viszonyban áll ez a „kispolgári egyenlősdivel”. A történetietlenség teszi lehetővé az ilyen önkényes megállapításokat: „Népi tömegeknek az állam kormányzásába való bevonásának folyamata távolról sem olyan egyszerű és a szocialista forradalom első időszakában lassan és határozatlanul valósul meg.”<sup>92</sup> A valóságban fordítva történt: éppen az első időszakban volt tömeges a nép bevonása a kormányzásba, ha kezdetleges módon is. A Lenin- és Sztálin-idézetek összefüggéseiktől független összekeverése azt a gondolatot sugalmazza az olvasónak, hogy egy időtlen eszme mitikus átörökléséről olvas.

2. Reálisabb és becsületesebb módszert követ a mai szovjet jogtudományt reprezentáló V. M. Cshikvadze (aki bírálja is Visinszkij hibáit)<sup>93</sup> „Lenin, Október és a jogtudomány” c. átfogó tanulmányában. A jogtudomány mai álláspontjából és a valóságos társadalmi helyzetből kiindulva elemzi a fejlődést, beleértve a proletárdiktatúra ösztönei állammá változását, mi a közös és mi az eltérő bennük stb. Értékeli a jelenlegi államtudományi vitákat, de mindig elküli álláspontjának vagy a kialakult gyakorlatnak összevetését Lenin tanításaiival. Lenintől legszívesebben csak ilyen vitathatatlan igazságokat idéz: „nem az egyes tényeket, hanem az összes tényeket kell nézni”.

Lenin írásainak tiszteletteljes említését nem követi azok elemzése. Nem a szerző egyéni hibája ez; tükrözi a marxista társadalomtudomány állapotát, amely ma már nem vehet át változatlanul félévszázados tételeket, a klasszikusok értékelésétől, vitatásától azonban óvakodik.

3. Végül a fenti formális méltatással ellentétes mai magyar példa.<sup>94</sup> Szerzője elismerésre méltó tudományos őszinteséggel mutat rá a marxista elmélet és joggyakorlat között egyre szélesedő szakadékra, van bátorsága megnevezni az „Állam és forradalom”-ban előforduló leegyszerűsítéseket (a modern állam bonyolultságának, a hivatalnoki szakértelemnek lebecsülése, a törvényhozás és végrehajtás egységének elképzelése stb.). Az őszinte és beható elemzés eredménye azonban kevésbé öröndetes: megnyugvás a külső nyomás és belső nehézségek következtében deformálódott, elbürokratizálódott állam-modellben, a tömegek alkotó szerepét lebecsülő hivatalnoki szemlélet, amely nem látja,

<sup>91</sup> A. J. Visinszkij: „Lenin és Sztálin a proletárforradalomról és az államról”, 2. kiad., Bp. 1949. (Az orosz kiadás éve: 1947.)

<sup>92</sup> Uo. 87.

<sup>93</sup> „V. I. Lenin, Oktyabr i jurigycicszkaja nauka”. Az „Oktyabr i naucsnyij progressz” c. gyűjtemény 2. kötetében (Moszkva 1967).

<sup>94</sup> Bihari Ottó: „A szocialista államszervezet alkotmányos modelljei”, Bp. 1969.



# LENIN TERMÉSZETFILOZÓFIAI NÉZETEI ÉS A MODERN FIZIKAI VILÁGKÉP

M Ü L L E R   A N T A L

## 1. A TERMÉSZETTUDOMÁNY SZEREPE A MATERIALISTA FILOZÓFIÁBAN

Annak ellenére, hogy a marxizmus klasszikusainak a konkrét társadalmi-történelmi körülmények által inspirált munkásságában a természettudományok szemléletmódjának és eredményeinek filozófiai interpretálása viszonylag szerény helyet foglal el, ilyen irányú eredményeik jelentősége a dialektikus materialista filozófia korabeli és mai fejlődése szempontjából alig túlbecsülhető. Ugyanis mind Engelsnél, mind pedig Leninnél a természettel, a természettudományokkal foglalkozó munkáikban nyernek többé-kevésbé rendszerezett megfogalmazást az alapvető ontológiai és gnoszeológiai gondolatok. Egyébként az, hogy az alapvető filozófiai tételek kifejtése valamilyen formában a korabeli természettudományi eredmények filozófiai interpretálásához kapcsolódik, nemcsak a marxizmusra, de — általában — minden materialista filozófiára jellemző, ami szükségszerűen következik az anyag elsődlegességét és a tudat másodlagosságát, anyagi eredetét állító s lényegében a materializmus alapvető ismeretelméleti álláspontját kifejező tételből. Ha ugyanis a tudat (genetikusan) másodlagos, anyagi produkció (s mint ilyen, ontikusan maga is az anyagi világ egy speciális szegmentumát jelenti csupán), úgy az ontológiai, vagyis a világ egészére, minden speciális létezési módjára (így a tudatra is) érvényes törvényszerűségeket elsősorban az anyag legáltalánosabb, alapvető létezési módjának szintjén remélhetjük megragadni.

A filozófia történetében visszatekintve látjuk, hogy a korai görög materialistáktól kezdve minden materialista irányzat a fizikai létezési módban, illetve annak valamely különös szintjében vélte megtalálni ezt az alapvető létezési módot. Tették ezt annak a felismerésnek az alapján, hogy minden dolog — legyen az kémiai, biológiai vagy akár társadalmi — egyúttal fizikai objektum is, még akkor is, ha konkrét kémiai, biológiai vagy társadalmi létezésükben a fizikai törvényszerűségek, a fizikai folyamatok alárendelten érvényesülnek.

Természetesen ehhez az általános — és nem is mindig világosan megfogalmazott — felismeréshez mindig járultak más, részben társadalmi indítékú, részben a tudomány fejlettségéből adódó és az adott korra specifikus mozzanatok, melyek megadták a természettudományi világképnek a sajátos ókori, újkori vagy XX. századi jelleget. A tudomány fejlettségéből adódó s az említett három nagy korszakra jellemző mozzanatok talán a következőkben foglalhatnánk össze:

Az ókorra részben a jelenségek közvetlen szemlélete, részben az egészen magasfokú absztrakció szintjén mozgó spekuláció a jellemző. Hiányoztak viszont a jelenségek mögé hatoló megismerés elengedhetetlen alapjai, a konkrét kvantitatív ismeretek, valamint a többé vagy kevésbé általános érvényű tör-

vényszerűségek felismeréséhez, illetve megfogalmazásához nélkülözhetetlen közbenső absztrakciós fokozatok. Mindamellett az ember közvetlen szemléletében elsősorban az objektív anyagi világ fizikai (pontosabban makrofizikai) létezési módja tükröződik, s ez az oka annak, hogy az anyagi világ egészének lényegére vonatkozó ókori materialista természetfilozófiában is a fizikai karakter dominált.

Az újkori természettudomány — mindenekelőtt a Galilei—Newton-féle fizika — tulajdonképpen azokat a megismerési „hézagokat” töltötte be, melyek miatt az ókori természetfilozófia spekulációra kényszerült. (Kvantitatív ismeretszerzés kísérletek révén; a tapasztalatok matematikai leírása; szaktudományi elméletek alkotása.) Jóllehet e korban már kialakulnak egyéb önálló természettudományok is (kémia, biológia, geológia stb.), a kor általános természetszemléletére — főként a fizikai megismerés nagy sikerei miatt — ismét csak a fizikai, pontosabban a mechanikai szemléletmód nyomta rá bélyegét. E világnézet egészében domináló jellege kétségtelenül azt tükrözte, hogy nemcsak a közvetlen szemléletben, de az ember egész társadalmi-termelő-megismerő tevékenységében is az objektív anyagi világ elsődlegesen mint fizikai létező jelent meg.

A XX. század természettudományában csak még inkább bebizonyosodott a fizikai megismerés alapvető szerepe. Nem csupán arról van szó, hogy századunk természetfilozófiájának karakterét a mikrofizikai megismerés során felvetődő gnoszeológiai, ontológiai problémák határozzák meg, hanem arról, hogy egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a nem fizikai természetű jelenségek, folyamatok bázisát is az anyagi világ fizikai struktúrája, törvényei képezik. (Kvantumkémia, molekuláris biológia, neutrino-csillagászat stb.) Nyilvánvaló tehát, hogy az emberi megismerés fejlődésének minden nagy korszakában a megismerés „etalonját” s ezzel együtt az alapvető ismeretelméleti problémákat is a fizika szolgáltatta.

E körülménynek természetesen már a marxizmus klasszikusai is tudatában voltak, naiv vagy mechanisztikus materialista elődeiktől és kortársaiktól azonban egy lényeges mozzanatban különböztek, nevezetesen abban, hogy bár felismerték és elismerték a fizikai megismerés kitüntetett szerepét az ontológiai törvényszerűségek feltárásában, óvakodtak ez utóbbiakat egyik vagy másik fizikai törvénnyel, illetve azok egy csoportjával azonosítani. Sőt, mint ismeretes, a mechanisztikus materializmus egyik legsúlyosabb hibájául rótták fel, hogy az a filozófiai értelemben vett anyagot annak egy konkrét fizikai tulajdonságával, a mechanikai tömeggel (illetve egy konkrét megjelenési formájával, a testtel) azonosította.

Bármennyire alapvető ugyanis a fizikai megismerés „etalonja” a természet-ontológia és ismeretelmélet számára, az ontológiának és az ismeretelméletnek nem csupán az anyag fizikai létezésének, hanem az anyagi világ egészének lényegéről, s nem csupán a fizikai megismerés törvényszerűségeiről, lehetőségeiről, hanem az emberi megismerés egészének lényegéről kell számot adnia. (Mégpedig minden dezantropomorfizáló és objektivizáló törekvés ellenére lényegében az embert az objektív anyagi világgal egységbe kapcsoló társadalmi-termelő tevékenység szempontjából.) Éppen ezért, bármennyire elengedhetetlen is minden következetesen materialista filozófia számára a természettudományokra, s különösen a fizikára való támaszkodás, az ontológia és gnoszeológia törvényei nem a szaktudományi, hanem csakis a filozófiai általánosság szintjén fogalmazhatók meg. A marxizmus klasszikusai éppen azért

bírálták és vetették el a „klasszikus” természetfilozófiai törekvéseket, mert azok hibás általánossági szinten akarták a filozófia alapvető kérdéseit megoldani.

A „klasszikus” természetfilozófiai törekvések jogos bírálata ellenére is nyilvánvaló, hogy a természettudományi eredmények, a megismert természeti törvényszerűségek filozófiai szintű általánosítása a konkrét szaktudományok és a filozófia között egy közbenső általánossági szint kidolgozását kívánja meg, hiszen a természetről többé-kevésbé adekvát ismereteket csak dezantropomorfizáló törekvések révén tudunk szerezni, míg filozófiát „csinálni” az ember, az emberi tudat és az emberi tevékenység alapvető faktorként való figyelembevétele nélkül lehetetlen. A világ az ontológiai egységen belül (a világ anyagi egysége) a konkrét létben alapvetően két szegmentumra bomlik. Ezek: a tudatos — gondolkodó és megismerő — ember, az emberi társadalom, és az (ismeretelméleti értelemben) objektív anyagi világ. Ebben a vonatkozásban, tehát mint a konkrét természettudományok és a filozófia közötti általánossági szintről, szükségesnek és lehetségesnek tartjuk ma is természetfilozófiáról beszélni, s ebben az értelemben használjuk a „Lenin természetfilozófiai nézetei” terminust is.<sup>1</sup>

## 2. A „MATERIALIZMUS ÉS EMPIRIOKRITICIZMUS” ÉS A KORABELI FIZIKA

Lenin természetfilozófiai nézeteinek értékelésénél elengedhetetlen annak figyelembevétele, hogy hol tartott a „Materializmus és empiriokritizmus” megírásakor a fizikai megismerés, s maga Lenin ténylegesen milyen szaktudományi eredményekre alapozta filozófiai megfontolásait.

A modern fizika kialakulásának kezdetét leginkább 1896-tól — a radioaktivitás Becquerel által történt felfedezésétől — vagy 1900-tól — Plancknak a hősugárzás kvantumosságára vonatkozó nevezetes hipotézisének a kidolgozásától — szokták számítani. Valójában az új fizika kialakulása (vagy még inkább megalapozódása, azaz a régi fizika válsága) jóval korábban megkezdődött, azoknak a diszciplínáknak a létrejöttével, melyek alapvető szemléletmódjukban összeegyeztethetetlenek voltak a mechanikai felfogással. Mindenekelőtt az 1850–60-as években a statisztikus mechanika a véletlenül és a valószínűségeken alapuló statisztikus szemléletmódot vezette be, mely a klasszikus fizikai szemlélet alapját képező laplace-i egy-egyértelmű meghatározottság túllépését jelenti. Maxwell elektrodinamikája az 1860-as években — noha az éter mint mechanikai természetű hordozó közeg feltételezésével látszólag összhangban maradt a mechanikai szemlélettel — lényegében ugyancsak egy új mozzanatot hozott a fizikai anyagfelfogásba, nevezetesen a fizikai terek önálló, objektív realitásának gondolatát. Az éter ugyanis a maxwelli elméletben

<sup>1</sup> Az MSzMP Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetem „Dialektikus materializmus szemináriuma.” 1968-ban vitát rendezett a természetfilozófia problematikájáról. A résztvevő filozófusok többsége — noha tartalmi vonatkozásban számos egymástól eltérő koncepciót fejtettek ki a természetfilozófia lényegére és feladatára vonatkozóan — szükségesnek és lehetségesnek látta egy korszerű marxista természetfilozófia kidolgozását. (A vita anyaga a MM Marxizmus—Leninizmus Oktatási Főosztálya által kiadott „Tájékoztató” 1969/2. számának mellékleteként jelent meg.)

semmiféle tényleges fizikai funkciót nem játszik (főleg a szó mechanikai értelmében), bevezetését inkább világnézeti megfontolások inspirálták. 1887-ben Hertz felfedezi a Maxwell által megjósolt elektromágneses hullámokat. A Plücker által 1859-ben felfedezett katódsugarakat 1897-ben sikerült azonosítani a Lorentz – Larmor-féle elektronelméletben húsz évvel korábban bevezetett töltéskvantummal. 1896-ban Becquerel felfedezi a radioaktivitást.<sup>2</sup>

Itt egy pillanatra érdemes megállni. Körülbelül ez az a szituáció ugyanis, amelyet Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus” megírásánál alapul vett. Mind Lenin argumentációi, mind pedig irodalmi utalásai arra mutatnak, hogy a még életében létrejött és a későbbiekben alapvetőeknek bizonyult felfedezéseket (Planck kvantumelmélete, Einstein dualista koncepciója a fényelektromos jelenségről, a speciális relativitáselmélet) nem ismerte, illetve ha igen, nem tartotta döntő jelentőségűeknek. Ez természetes is, ha megfontoljuk, hogy Planck kvantumelméletének igazi jelentősége csak a Bohr-féle atomelmélet létrejötte után bontakozott ki, a speciális relativitáselmélet pedig 1908-ban még szűk fizikusi körökben is alig ismert és semmiképpen sem általánosan elfogadott. Ennek a ténynek a tisztázása elengedhetetlen Lenin filozófusi nagyságának, illetve a dialektikus materializmus heurisztikus erejének megvilágításához. Végeredményben Lenin – a dialektikus materializmusra támaszkodva – nem is az új fizika fejlődési irányát meghatározó alapvető felfedezésekből, hanem „csupán” a régi fizikai szemléletmód korlátaira utaló tapasztalatokból, illetve elméletekből vont le olyan filozófiai, ismeretelméleti konklúziókat, melyek a később kialakuló fizikai eredmények és diszciplínák interpretálásánál is alapvetőeknek bizonyultak.

Tanulságos lehet röviden áttekinteni, hogy azok a konkrét fizikai tapasztalatok, melyekre Lenin – a szövegből megállapíthatóan – biztosan támaszkodott a „Materializmus és empiriokriticizmus” megírásakor, milyen vonatkozásban járultak hozzá a dialektikus materialista természetszemlélet továbbfejlesztéséhez, illetve szaktudományi megalapozásához. Mindenekelőtt az elektromágneses térelmélet. Maxwell elméletét már Engels is ismerte, s az kétségtelenül jelentősen hozzájárult a térről mint az objektív anyagi világ létezési formájáról szóló tétel kialakításához. (Bár talán nem érdektelen megjegyezni, hogy Engels az 1878-ban kiadott „Anti-Dühring”-ben még nem utal Maxwell elméletére, noha a „Természet dialektikájá”-ban mint a különféle hipotézisek egyikét feldolgozza azt. Talán nem alaptalan az a feltételezés, hogy a Maxwell-elmélet világnézeti jelentőségének felismerésében zavarta Engelst az éter mechanikai interpretációja. Erre utal, hogy egy helyen az éterhipotézis túlhaladásának lehetőségéről beszél.<sup>3</sup>) Ugyanakkor a Maxwell-féle elmélet korabeli kísérleti megalapozatlansága is részes talán abban, hogy Engels nem tudta feladni a testiségről mint az anyag alapvető attribútumáról szóló felfogást. Hertznek az elektromágneses hullámok kísérleti kimutatását célzó törekvései csak 1887-ben vezettek eredményre, s így annak filozófiai interpretálását csak Leninnél láthatjuk. Lenin már egyértelműen feladja a testiség kritériumát, s így ír: „Eltűnnek az anyag olyan tulajdonságai, melyek korábban abszolútnak, változhatatlannak, eredendőnek tetszettek (áthatolhatatlanság, tehetetlenség, tömeg stb.), s amelyekről kiderül, hogy viszonyla-

<sup>2</sup> A fizikatörténeti anyagok vonatkozásában mindenütt Max von Laue „A fizika története” c. könyvére támaszkodtunk; Studium sorozat 17, Gondolat, Budapest 1960.

<sup>3</sup> Engels: A természet dialektikája; „Marx és Engels Művei”, 20, 408.

gosak, hogy csak az anyag bizonyos állapotainak tulajdonságai.”<sup>4</sup> *Ebben a kérdésben tehát Lenin egy lényeges lépéssel előbbre jutott Engelsnél.*

Ez utóbbi mozzanatot azért tartjuk fontosnak hangsúlyozni, mert az e kérdésben elfoglalt engelsi és lenini álláspont különbözősége tipikusan mutatja a dialektikus materializmus és a szaktudományok viszonyát. A marxizmus klasszikusai mindig nyomatékosan hangsúlyozták, hogy a dialektikus materializmus maga is továbbfejlődik a szaktudományok minden jelentős felfedezésével.<sup>5</sup> Éppen a fenti (és még sok más) példa mutatja, hogy nemcsak hangsúlyozták a tételt, de maguk is ennek megfelelően tevékenykedtek. Engels korában ugyanis a fizikában még egyértelműen érvényesült az a felfogás, mely az objektív anyagi világot elsődlegesen testek rendszerének tekintette s alapvető feladatának a testek állapotváltozásának (tulajdonságai megváltozásának) tanulmányozását tartotta. Így egyebek között az erőterek forrásának, hordozójának is a testeket tartották. Engels fentebb ismertetett felfogása tehát nem azt tükrözi, hogy neki nem sikerült kellően megérteni kora tudományos eredményeit, hanem éppen ellenkezőleg azt, hogy „legmerészebb” filozófiai konklúzióiban is igyekezett a tudományos realitás talaján maradni.

Lenin korában viszont kezdett már kialakulni az új fizikai szemléletmód, mely az objektív anyagi világ struktúrájának — tehát nem elsősorban és főként nem csupán a testeknek, hanem az eseményeknek — a vizsgálatát tartotta fő feladatának. E tekintetben a Lorentz—Larmor-féle elektronelméletet kell az egyik döntő felfedezésnek tekinteni, melyben elsőként jelentkezett — noha még nem teljesen világosan — az a gondolat, hogy a fizikai teret (a mezőt) a korpuszkulákkal egyenrangú objektivitásnak tekintve lehetséges bizonyos objektív folyamatok értelmezése. A másik döntő felfedezés a radioaktivitás, mely nemcsak a kémiai elemek „végső építőkö” voltába vetett hitet ingatta meg, de az atomokból kilépő gamma sugarak révén új megvilágításba helyezte a (mechanikai értelemben vett) testek és a sugárzó energia (a mező) viszonyát is. Lenin számára tehát — ismét csak a tudományos realitáshoz való ragaszkodás miatt — szükségszerűvé vált az engelsi felfogás túllépése s a fentebb idézett konklúzió levonása.

Még számtalan más motívum alapján is ki lehetne mutatni azt a haladást, melyet a marxista természetfilozófia Lenin munkásságában megtett Engels nézeteihez képest, de már az eddigiek alapján is nyilvánvaló egy igen lényeges konklúzió mai filozófiai tevékenységünk számára. Ha az Engels és Lenin munkássága között eltelt negyedszázad — mely tudománytörténetileg a klasszikus fizikai szemléletmód megkérdőjelezésének a korszaka volt — a marxista természetszemlélet továbbfejlesztésére ösztönözte Lenint, mennyivel inkább szükséges ez napjainkban, mikor Lenin ez irányú tevékenysége óta eltelt hat évtizedben nem csupán a fizika, de az egész természettudomány szemléletmódja gyökeresen megváltozott. Új szaktudományi diszciplínák alakultak ki (kvantummechanika, relativitáselmélet, kvantumkémia, molekuláris biológia, kibernetika stb., hogy csak a legkarakterisztikusabbakat említsük), amelyek részben új filozófiai problémákat vetnek fel, részben pedig új megvilágításba helyezik a régi problémákat is, s sürgetően követelik a filozófia kategóriáinak az új szaktudományi eredményeknek megfelelő tartalommal való megtöltését.

<sup>4</sup> Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus; „Lenin Összes Művei”, 18, 243.

<sup>5</sup> Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége; „Marx és Engels Művei”, 21, 267.

### 3. A LENINI GONDOLATOK A MAI FIZIKAI VILÁGKÉPBN

Ma még távolról sem lehet azt mondani, hogy a modern fizikai világrépre egészében a dialektikus materializmus uralma a jellemző. Ugyanakkor kétség-telen, hogy e világrép — vagy talán inkább a mai fizikai megismerés alapvető szemléletmódja<sup>6</sup> — számos olyan elemet tartalmaz, mely a korabeli tudományos problematiká, illetve megismerési szint színvonalán már Lenin szóban forgó művében is megfogalmazást nyert, mint a dialektikus materialista természetfilozófia tétele.

A modern fizika alapvető szemléletmódjának és Lenin természetfilozófiai gondolatainak a „közeledése” elsősorban a fizikai megismerés fejlődésének a következménye. A relativitáselmélet, a kvantumfizika, illetve az elemirész-fizika tapasztalati eredményei s az ezek reális (szakmai) értelmezését és szintézisét célzó teoretikus konstrukciók immanens logikája szükségszerűen hozta magával a sztatikus jellegű „állapotszemlélet” felváltását a par excellence dinamikus „esemény szemlélettel”, ami a fizikusok ösztönös materializmusával párosulva igen közel áll a dialektikus materialista természetszemlélethez, s ami ilyen módon sajátos ellentmondásban van a szélesebb értelemben vett interpretáció (a szaktudományi világrép) szintjén még mindig uralkodó, főként pozitivistá-idealista jellegű tendenciákkal.

Minden bizonnyal a mai fizika szaktudományi tartalma és annak világnézeti szintű interpretálása közötti ellentmondásra utal — legalább részben — az utóbbi két évtizedben határozottan észlelhető, a hagyományos pozitivistá tendenciától eltérő két interpretációs törekvés. Egyrészt a modern fizika ortodox (pozitivistá) világrépének egyes prominens képviselői (pl. W. Heisenberg), korábbi álláspontjukat feladva, az objektív idealizmus vonalán haladnak,<sup>7</sup> ezzel engedményt téve — ha nem is a materializmusnak, de — a fizikai világ objektívitásába vetett hitnek. Másrészt, főleg a fiatalabb fizikus generáció tagjai között, tudatos törekvések tapasztalhatók egy lényegében dialektikus materialista fizikai világrép kialakítására (pl. D. Bohm, M. Bunge, P. Vigier stb.). Figyelemre méltó, hogy az utóbbi irányzat képviselői többségükben nem marxisták; szaktudományuk fejlődési szükségszerűségeinek felismerése vezette őket lényegében dialektikus materialista fizikai világrépük kialakításához. Vegyük sorra Lenin néhány gondolatát és vizsgáljuk meg a mai fizikai világréphez való viszonyukat.

#### 3.1. A „fizikai” idealizmus lényege és okai

Lenin a „Materializmus és empirokriticizmus”-ban Abel Reyt idézi egyet-értően, aki szerint a fizika (századfordulói) válságára jellemző a *gondolkodás*

<sup>6</sup> Ez nyilvánvalóan szűkebb fogalom, mint a világrép, hiszen az utóbbi az adott szakproblémán túlmutató — az egész szaktudományra, ill. bizonyos áttételeken keresztül az objektív anyagi világ egészéről való ismereteinkre is vonatkozó — interpretációs mozzanatokot is tartalmaz. Az ilyen értelemben vett fizikai világrépre még ma is inkább a pozitívizmus nyomja rá bélyegét.

<sup>7</sup> Erre vonatkozóan lásd pl. W. Heisenberg: Az elemi részek; „TIT Fizika-Matematika-Kémia Szakosztályi Tájékoztató”, 1964/9.; Biró Gábor: Megjegyzések a fizikai idealizmus történeti periodizációjához; „ÉKME Tudományos Közlemények”, 1965/1.; Hársing László: A fizikai idealizmus mai formájának ismeretelméleti forrásai; *uo.*, 1964/6.

*ingadozása a fizika objektivitását illetően.*<sup>8</sup> Rey ezt annak tulajdonítja, hogy a matematikai szellem behatolt a fizikai megállapítások és magyarázatok módszerébe, míg Lenin sokkal általánosabban — és teljes joggal — éppen ebben (vagyis a gondolkodás ingadozásában — M. A.) látja a fizikai idealizmus lényegét, noha egyetért Reyvel abban is, hogy a fizikai idealizmus egyik fő oka a matematika megnövekedett szerepe a fizikai tapasztalatok leírásában, pontosabban e megnövekedett szerep helytelen interpretálása. A másik fő okot tudásunk viszonylagosságának mechanisztikus, metafizikus értelmezésében látja. Teszi pedig ezt 1908-ban, amikor az új fizikának lényegében még csak a legalapvetőbb gondolatai születtek meg (Planck kvantumhipotézise és a speciális relativitáselmélet), s azok is csak a legszűkebb szakmai körökben ismeretesek (de még ott sem általánosan elismertek!). A fizikának ez a válsága, melynek lényegét és okait Lenin ilyen korai periódusban teljes bizonyossággal felismerte, a húszas években tetőzött,<sup>9</sup> részben a kvantummechanika szubjektíven interpretált valószínűségi értelmezésének (vagyis az ún. ortodox koppenhágai interpretációnak) a kialakulásával, részben pedig az 1916-ban publikált általános relativitáselmélet olyan interpretálásával, mely szerint ez az elmélet a fizikát a geometriára (vagyis egy matematikai diszciplínára) vezette vissza. Persze e két évtized alatt nemcsak a fizika szemléleti, világnézeti válsága teljesedett ki, de lényegesen előrehaladt maga a fizikai megismerés is mind a mikrofizikai, mind pedig a kozmikus jelenségek területén, s ezek együtt nemcsak igazolták a fizikai idealizmus lényegéről és okairól adott zseniális lenini értékelést, de — különösen az okokat illetően — részletesen feltárták azokat az ismeretelméleti mozzanatokat, melyek e válság tényleges alapjául szolgáltak. Vagyis részleteiben feltárult a klasszikus fizikai szemléletmód túlhaladottá válása, de még nem vagy nem minden vonatkozásban alakult ki az új szemléletmód. A továbbiakban néhány konkrét példán megvilágítjuk, hogyan támasztják alá Lenin természetfilozófiai gondolatait a modern fizika eredményei, illetve hogy e gondolatok milyen tartalmi kibontakozása kísérte a modern fizika fejlődését a Lenin munkásságát követő fél évszázadban.

a) Mindenekelőtt nyilvánvalóvá vált, hogy a fizikai létezésről (az objektív anyagi világ fizikai létezési módjáról) a klasszikus fizikai ismeretek alapján kialakított elképzelés nem alkalmazható az új jelenségekre. Most már a fizikusok előtt is világossá vált — amit a marxizmus klasszikusai a múlt század közepe óta hangsúlyoztak —, hogy az anyag fizikai létezésében, a fizikai jelenségekben a laplace-i értelemben vett egy-egyértelmű determináltság csak korlátozottan, valójában csak mint ideális határeset érvényes, olyan esetekben, mikor a jelenségekben — pontosabban a fizikai eseményekben — szereplő objektumok a környezet (a háttér) hatásának objektív elhanyagolhatósága miatt abszolút individuumoknak tekinthetők. Nemcsak Lenin, de már Engels is többször hangoztatta, hogy az objektumoknak önmagukban, abszolút individuumként való szemlélete ugyan szükségszerű mozzanata az objektív

<sup>8</sup> Lenin, uo. 287.

<sup>9</sup> Azért beszélhetünk a válság tetőzéséről a húszas években, mivel — bár lényegében egy negyedszázadon át mind a kvantummechanikának, mind pedig a relativitáselméletnek az ortodox interpretációja volt uralkodó a fizikusok és filozófusok között — az alapvető interpretációs irányzatok kialakulásával egyidőben (részben a szovjet fizikusok és filozófusok, részben egyes vezető nyugati fizikusok munkáiban) megjelentek a velük kapcsolatos aggályok, kételyek is, melyek aztán az ötvenes években az e fejezet bevezető részében említett dialektikus materialista jellegű interpretációs tendenciák szélesebb körben való elterjedéséhez vezettek.

anyagi világ megismerésének, de ez mindig együtt jár a valóságos viszonyok leegyszerűsítésével, mivel a valóságban a dolgok az egyetemes összefüggés és kölcsönhatás részesei, résztvevői. Ennek ellenére a klasszikus fizika ezt az „individuális” szemléletmódot abszolutizálta (nyilvánvalóan a — részben a kezdeti megismerési sikerek alapján, de jelentős mértékben társadalmi indítékokból eredő — mechanisztikus materialista világnézet visszahatásaként), és tegyük hozzá, hogy abszolutizálhatta is, mivel a makrofizikai jelenségek individualitása objektíve is karakterisztikus.

A mikrofizikai (molekuláris és atomi) jelenségek megismerésében kezdettől fogva problematikussá vált az objektumok individualitása. A statisztikus mechanikában, illetve kinetikus gázelméletben még csak teoretikus problémaként vetődött fel a molekulák megkülönböztethetatlensége, de gyakorlati szinten ez nem okozott problémát, mivel e diszciplínák valójában nem az egyes mikroobjektumokkal, hanem mindig azok nagyszámú együttesével, ezen együttes makroszkopikus viselkedésével foglalkozott. Lényegesen más a helyzet a kvantummechanika és különösen az elemirész-fizika területén, ahol egyrészt a mérhető fizikai tulajdonságok (a helykoordináta és impulzus, illetve az idő és az energia) is elmosódottakká váltak, másrészt a mikroobjektumok mint egészek a kontinuum-jellegű mezőkkel (fizikai terekkel) elválaszthatatlan kapcsolatban vannak s lényegében az utóbbiak kvantumaiként jelennek meg. Itt már annyira nyilvánvalóvá vált az objektumok individualitásának viszonylagossága, az egyetemes kölcsönhatásban való „részvételük”, hogy a fizikusok (és minden rendű és rangú filozófusok) sem vonhatják ki magukat hatása alól. A különféle idealista interpretációs törekvések ellenére a fenti tények a dialektikus materialista felfogást támasztják alá, s nyilván ennek felismerése tükröződik a fizikában az ötvenes évektől kezdődően Nyugaton is kibontakozó dialektikus materialista értelmezési törekvésekben.

b) Az anyag fizikai létezésének megismerésében a mikrofizika kapcsán megmutatókozó másik új mozzanat a potencialitás és aktualitás viszonyának új értelmezése.<sup>10</sup> A potencialitás fogalma ugyan szerepet játszott a klasszikus fizikában is (pl. a Nap körül keringő bolygók pályájának egyes pontjai mint a bolygó lehetséges helyei), azonban a potenciális állapotok időben egymás után rendre szükségszerűen meg is valósulnak (pl. a bolygó egy keringési periódus alatt a pálya minden pontját érinti). Ezért a klasszikus fizikai szemléletben a potenciális nem valamiféle ontikus alternatívája az aktuálisnak, hanem inkább a folyamatok dinamizmusának egy sajátos kifejezése. Más a helyzet a mikrofizikában. A mérhető fizikai jellemzők elmosódottsága miatt egy magára hagyott mikroobjektum az objektív lehetőségek széles skálájával rendelkezik ( $\Psi$ ) arra vonatkozóan, hogy ilyen vagy olyan koordináta-, impulzus- stb.: állapotba kerüljön. Ha azonban ezen potenciális állapotok egyike megvalósul (pl. mérés útján), a többi megvalósulásának valószínűsége zérussá válik. Ilyen módon a mikrofizikában az objektumok (mérés előtti) állapotának a potenciális értékek az aktuálissal ontikusan egyenrangú komponenseit képezik. Miután azonban a potenciális állapotok lényegében a mikroobjektumok „nyíltságát”, az állandóan változó környezettel való kölcsönhatásukat tükrözik, végső fokon itt is az egyetemes összefüggésről és kölcsönhatásról szóló dialektikus materialista tétel igazolását látjuk.

<sup>10</sup> Erre vonatkozóan lásd Müller Antal: „Kvantummechanika és fizikai világkép”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, 11. fejt.

c) Figyelemre méltó, hogy Rey a Lenin által egyetértően idézett helyen a matematikai *szellemnek* a fizikába való behatolásáról beszélt és nem egyszerűen a matematikának a fizikában való fokozott alkalmazásáról. E finom distinkció nagyon lényeges mozzanatot fejez ki. A matematika ugyanis már a klasszikus fizikában is döntő szerepet játszott, sőt azt mondhatjuk, hogy a Galilei–Newton-féle fizika egyik legjellemzőbb vonása éppen a tapasztalatok matematikai leírása, mivel elsősorban ez tette lehetővé számunkra, hogy a jelenségek mögötti lényegét feltárjuk. A matematikai leírás, pontosabban a matematikai formában leírt ismeretek logikai feldolgozása révén olyan ismeretekre is szert tehetünk, melyek a közvetlen tapasztalás számára adott esetben hozzáférhetetlenek.<sup>11</sup> A klasszikus fizikában azonban a matematika segítségével feltárt ismeretek (elvileg) előbb vagy utóbb tapasztalati igazolást is nyerhettek. A mikrofizikai jelenségek (események) területén — éppen a potenciálisnak a sajátos szerepe miatt — a magára hagyott konkrét objektum potenciális állapotai közül mindig csak egyik vagy másik realizálható empirikusan (pl. mérés útján), így a mérés előtti állapot egésze csak matematikailag ragadható meg.<sup>12</sup> Ez a mozzanat ösztönzi a mikrofizika egyes értelmezőit, hogy magának az állapotnak nem, csak a matematikai struktúrájának tulajdonítsanak realitást. Lévén azonban a matematika lényegében az objektív valóság viszonyainak szubjektív tükröződése, az önmagában vett, vagyis a tükrözési funkciótól elvonatkoztatott matematika „realitása” csakis (szubjektív vagy objektív) szellemi „realitás” lehet, s így ez az értelmezés egyértelműen idealista.

Ha azonban a matematikát tényleges ismeretelméleti funkciójában mint az objektív valóság *viszonyainak* (egyik) szubjektív tükröződési módját tekintjük, a matematikának a mikrofizikai megismerésben megmutatózó sajátos szerepe éppen az ismeretelméleti agnoszticizmus elleni hatékony eszköznek bizonyul. Nevezetesen éppen a matematika az az eszköz, amelynek segítségével túlléphetünk érzékszerveink korlátain s az objektív anyagi világnak a közvetlen érzéki tapasztalatban nem jelentkező tulajdonságait, törvényszerűségeit is megismerhetjük. Ami viszont elengedhetetlen kritériuma a megismerési folyamat végtelenségére, az anyagi világnak ismeretelméleti értelemben vett kimeríthetlenségére vonatkozó dialektikus materialista koncepció érvényének.

d) Leninnek a fizikai idealizmus ellen felsorakoztatott érvei között döntő helyet foglal el ismereteink viszonylagosságának, pontosabban az abszolút és relatív ismeretek (igazság) viszonyának dialektikus materialista elemzése. A lenini bírálat tárgyát főként az abszolút és az objektív ismeretek azonosítása, illetve a relatív ismeretek objektivitásával kapcsolatos kétely alkotta. A fizika fejlődése az elmúlt hat évtized során jelentős mértékben alátámasztotta Lenin 1908-ban kifejtett gondolatait az abszolút és relatív igazság dialektikus egységéről, kapcsolatáról.

Mindenekelőtt nyilvánvalóvá vált, hogy ismereteink relatív, illetve abszolút jellege nem csupán ismeretelméleti kategóriák (abban az értelemben, hogy a relatív jelleg megismerésünk pillanatnyi korlátaira, határaitra utal), hanem az objektív valóságban, nevezetesen az anyag fizikai létezésében megmutat-

<sup>11</sup> Uo., 12. fej.

<sup>12</sup> Figyelemre méltó, hogy az atomok megismerésével kapcsolatban már Engels is világosan látja a matematika kitüntetett ismeretelméleti szerepét, mely a közvetlen tapasztalás korlátaiból ered. Engels, uo. 481.

kozó viszonylagossági mozzanatok szubjektív tükröződései is.<sup>13</sup> Már annak idején Engels is hangsúlyozta, hogy a dolgok léte kölcsönhatásaikban nyilvánul meg, amit mai terminológiával talán úgy fejezhetnénk ki, hogy a dolgokat tulajdonságaik nem elvontan, önmagukban, hanem funkciójukban, más dolgokkal való kölcsönhatásaikban jellemzik.<sup>14</sup>

A viszonylagosság mozzanata természetesen már a klasszikus fizikában is szerepet játszott. Ott azonban „csak” arról volt szó, hogy az adott dolog állapothatározóinak konkrét számértéke mindig egy konkrét vonatkoztatási rendszerben egzisztált. E viszonylagossági mozzanattól függetlenül az állapothatározókat a dolgok immanens tulajdonságainak tekintették, így a viszonylagosság inkább a jelenségek leírására, semmint magukra az objektív jelenségekre volt jellemző. A mikrofizikában más a helyzet. Itt arról van szó, hogy az állapothatározók mint olyanok mutatkoztak viszonylagosaknak, amennyiben pl. a mikroobjektum fizikai paraméterei (helykoordináta, sebesség, energia, idő stb.) csak meghatározott vonatkozásban (bizonyos méréstípus vonatkozásában) értelmezhetők, illetve bírnak objektív realitással.

Ismereteink tehát nem csupán azért viszonylagosak, mert a szóban forgó dolog megismerésében nem jutottunk elég mélyre, hanem azért is, mert a dolgok objektíve viszonylagos tulajdonságait tükrözik. Természetesen ez mit sem változtat azon a lenini igazságon, hogy relatív ismereteink is abszolútak annyiban, amennyiben az objektív valóságot adekvátan tükrözik. Mindenesetre az új fizika e téren is alátámasztja Lenin felfogását az abszolút és relatív ismeretek (igazságok) dialektikus viszonyáról, amennyiben világosan kimutatta, hogy az abszolút és relatív mozzanatok egysége nem csupán az emberi megismerés, de az objektív valóság sajátja is.

### 3.2. *Ostwald lenini bírálata és a mai mezőelméletek*

A mai fizikának egy sajátos tendenciája — az ún. mezőelmélet<sup>15</sup> — előtérbe állítja és némileg új megvilágításba helyezi az ostwaldi energetizmus lenini bírálatát. Az erőterek fogalma ugyan egyidős az újkori fizikával, azonban a klasszikus mechanisztikus materialista felfogásban e terek lényegében úgy jelentek meg, mint az egyedül anyagnak tekintett testek tulajdonságai; a különböző erőterek anyagi hordozói mindig a testek, melyek tömegüknél vagy töltésüknél fogva mintegy forrásul szolgálnak a térben észlelhető fizikai hatásoknak. Határozott formában először az általános relativitáselmélettel kapcsolatban Einstein fejtette ki azt a gondolatot, hogy az anyag konkrét fizikai létezésének alapvető formái talán nem a testek, a korpuszculák, hanem a fizikai terek, a mezők, s az előbbiek csak mint ez utóbbiak speciális esetei foghatók fel.

A mezőelmélet einsteini formája befejezetlen maradt, saját bevallása szerint azért, mert a felmerülő matematikai nehézségekkel nem tudott megbirkózni. Valószínűbb azonban, hogy a sikertelenség fő tényezője az a körülmény, hogy

<sup>13</sup> Az előbbi mozzanatokot már sokan és sokoldalúan elemezték Lenin munkássága nyomán; mi itt az utóbbival szeretnénk részletesen foglalkozni, mivel ez alapvetően a fizika Lenin utáni fejlődésével került előtérbe.

<sup>14</sup> Engels, uo. 504.

<sup>15</sup> Erre vonatkozó nézeteinket a Mezőelmélet és energetizmus c. tanulmányban fejtettük ki; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1965/6.

a relativitáselmélet alapjául szolgáló tapasztalatok és az azokkal adekvát teoretikus megfontolások nem utalnak szükségszerűen egy mezőelméleti koncepció felé, nem szolgáltatnak ahhoz elegendő alapot. Az általános relativitáselmélet — amely fizikai lényegét tekintve a gravitáció elmélete — ugyan szoros kölcsönhatásban szemléli a gravitációs mezőt és a gravitáló tömegeket, azonban e kölcsönhatás, mely önmagában talán elégséges alap lehet a „szubsztanciális” egyenértékűség kimondásához, semmiképpen sem utal egyértelműen a testek „szubsztanciális” alárendeltségére.

Lényegesen más a helyzet az elemirész-fizika területén. Mai ismereteink szerint az elemi részecskék lényegében a különféle mezőknek a kölcsönhatásokban funkcionáló (egzisztáló) kvantumai, azaz a megfelelő mező energiájának és impulzusának rovására „keletkezhetnek”, illetve „megsemmisülhetnek”, növelve a mező energiáját és impulzusát. Ez a körülmény szolgál alapul az olyan elemirész-fizikai törekvéseknek, melyek a mezőt kívánják az alapvető fizikai létezőnek tekinteni, a részecskéket pedig a mezők speciális állapotainak.

Noha szakmai téren ezek a problémák még egyáltalán nem oldódtak meg,<sup>16</sup> egyes marxista filozófusok — Leninnek az Ostwald energetizmusa elleni harcára hivatkozva — eleve helytelennek, idealistának bélyegzik a mezőelméleti törekvéseket. Kérdés azonban, hogy a mai mezőelméletek azonosíthatók-e Ostwald energetizmusával, illetve hogy Ostwald lenini bírálatának lényege alkalmazható-e a mai mezőelméletekre.

Ostwald mint természettudós világosan látta, hogy a tehetetlen tömeg azért játszhatja a „szubsztancia” szerepét kora filozófiájában, mert minden testi létező rendelkezik (az akkor állandónak, változhatatlannak hitt) tehetetlenséggel. Ám ha az általános jelleg a tömeg „szubsztancia” mivoltának döntő kritériuma, joggal gondolhatta Ostwald, hogy akkor az energiát még inkább megilleti ez a funkció, hiszen a valóságban minden természeti folyamat — nem csak a fizikaiak — végső fokon energetikai folyamat is. Pl. az erők is rendelkeznek energiával, ugyanakkor — a kor ismeretei szerint — tömegük (legalábbis a szó mechanikai értelmében vett, a testiségre utaló tömegük) nincs. Az energia tehát általánosabb fogalom (vagy általánosabb létező), mint a tömeg, így inkább megilleti a „szubsztancia” rangja, mint amazt.

Ebben a gondolatmenetben persze Ostwald is elköveti a mechanisztikus materializmusra jellemző és már Engels által is bírált hibát, nevezetesen hogy az anyag egy konkrét megjelenési, létezési módját azonosítja az anyag filozófiai fogalmával. Azzal azonban, hogy a tömegnél (az akkori szaktudományi ismeretek szerint) általánosabb létezési módot kívánt alapvető létezőnek tekinteni, bizonyos előrelépést tett a hagyományos mechanisztikus materialista felfogáshoz képest, amennyiben — igaz, hogy nem tudatosan, de gondolatmenetének logikája szerint — feladta azt a koncepciót, hogy a testiség a „szubsztancia” (vagyis valójában a filozófiai értelemben vett anyag) elengedhetetlen tulajdonsága. Ostwald gondolatmenete ebben a vonatkozásban a mai mezőelméletek előfutárának tekinthető, hiszen ez utóbbiaknak is az a felismerés az alapjuk, hogy az anyag fizikai létezésének nem a test, a korpuszkula, hanem az erők, a mezők a legáltalánosabb formái.

Az ostwaldi koncepció fő buktatója — és egyúttal a lenini bírálat elsődleges tárgya is — az volt, hogy Ostwald a korában még általánososan elterjedt mecha-

<sup>16</sup> Lásd pl. W. Heisenberg: Az elemi részek elméletének helyzete; „Válogatott Tanulmányok”, Gondolat, Budapest 1967.

nisztikus materialista szemléletmódnak megfelelően elfogadta, hogy az anyag azonos a tömeggel, amiből szükségszerűen következett, hogy az energiának a „szubsztancia” rangjára emelésével nem csupán a mechanisztikus materializmust, hanem a materializmust általában (és saját véleménye szerint az idealizmust is) akarta meghaladni. Annak a korabeli felfogásnak megfelelően ugyanis, mely az energiát nem anyaginak bár, de mégis objektíve létezőnek tekintette, Ostwald hangsúlyozta, hogy az ő „szubsztanciája” se nem anyag, se nem tudat (szellem), hanem valami harmadik fajta létező. Nyilvánvaló, ha Ostwald csupán az energiát állította volna a tömeg helyébe, a tömeg helyett azt azonosítva a filozófiai értelemben vett anyaggal, Lenin aligha vesztegetett volna sok szót rá. Ostwald „harmadikutas” filozófiai törekvése — mely annyira rokonítja őt az oroszországi machistákkal — keltette fel Lenin figyelmét, s adott neki alkalmat annak ragyogó bizonyítására, hogy az efféle, „materializmus és idealizmus fölé emelkedő” filozófiák (ilyenre törekedett Mach is) mindig valami féle szemfényvesztésen alapulnak (Ostwaldnál pl. az energia kétségtelenül meglevő nagyfokú általánosságának mechanisztikus interpretálásán), s jó esetben (ritkán) a materializmus szégyenlős eltakarását, rosszabb esetben (általában) a materializmusnak az idealizmussal való burkolt felcserélését célozzák.

Kétségtelen, hogy a modern mezőelméletek filozófiai interpretálásában is található olyan törekvések, melyek a mezőt az anyaggal szembeállítva igyekeznek azt a régi értelemben vett szubsztanciának kikiáltani. Az ilyen törekvések bírálata nál valóban példaképpül szolgálhat számunkra Ostwald energetizmusának lenini bírálata. Nem szabad azonban megelégedezni arról, hogy a mezőelmélet mai, az elemirész-fizikával kapcsolatos formája a fizikai megismerés belső fejlődéstörvényeinek szükségszerű folyamánya, s helyességéről végső fokon a tapasztalat hivatott dönten. Másrészt, ha a mezőelmélet (vagyis az a koncepció, hogy az anyag fizikai létezésének az alapvető formája a mező és nem a test) a továbbiakban igazolást nyer, ennek kétségtelenül lesznek elkerülhetetlen filozófiai-világnézeti konklúziói is. A tudományosságra törekvő filozófia nem hagyhatja figyelmen kívül a korabeli természettudományok, ontológiai vonatkozásban pedig — lévén a fizikai lét az anyag konkrét létezésének legalapvetőbb módja — elsősorban a korabeli fizika eredményeit, szemléletmódját. Jó példája ennek az a — már említett — tény, hogy Engels, aki következetesen harcolt az anyag mechanisztikus materialista felfogása ellen, a testiséget maga is az anyag elengedhetetlen tulajdonságának tekintette. Lenin viszont — láthatóan főként a Lorentz-féle elektronelmélet hatására — feladta már ezt a felfogást s a materializmussal összeegyeztethetőnek tartotta a testiség valamennyi kritériumának relatív, korlátozott érvényű voltát.<sup>17</sup> Mindenesetre figyelemre méltó, hogy Lenin filozófiai szinten már a század elején megfogalmazta azt a szemléletmódot, mely a fizikában csak a század közepén kezdett polgárjogot nyerni.

\*

Az elmúlt hat évtizedben egy könyvtárnyi írás foglalkozott Lenin természet-filozófiai nézeteivel, ennek ellenére meggyőződésünk, hogy még távolról sem aknáztuk ki a lenini gondolatokban rejlő s napjaink filozófiai problémáinak

<sup>17</sup> Lenin, uo. 243.

megoldásában is hasznosítható lehetőségeket. E rövid tanulmányban egy sajátos szakterületen azt kívántuk megmutatni, hogy e lehetőségek feltárásának és kihasználásának feltétele a lenini gondolatok alkotó továbbfejlesztése, vagyis a dialektikus materialista természetszemléletnek a természettudományok XX. századi fejlődésének megfelelő megfogalmazása, az új szaktudományi eredményekből adódó filozófiai konklúziókkal való bővítése. Csakis e feladatoknak a saját szakterületünkön legjobb tudásunk szerinti megoldásával maradhatunk hűek a lenini szellemhez s őrizhetjük méltóan Lenin emlékét.

# ÁLLAM, SZOCIALIZMUS ÉS DEMOKRATIZÁLÁS. II.

TORDAI ZÁDOR

## III. A LENINI PROGRAM, A LENINI GYAKORLAT

A lenini programot leginkább az „Állam és forradalom” alapján ismerhetjük meg. Ez ugyanis nem elvont-elméleti mű: Lenin egy konkrét forradalom programját kívánja megfogalmazni, mégpedig a forradalmi tevékenység egy bizonyos területére vonatkozóan. Az ezt szolgáló elvi elemzés — mint ismeretes — a kérdést illető marxi és engelsi álláspont tisztázásából indult ki. Így rögtön kidomborodik, hogy a lenini program valójában a marxi program folytatása és konkretizálása, hogy tehát marxi—lenini programról kell beszélni.

Az államra vonatkozó marxi elképzelések tisztázása érdekében Lenin sokoldalú és körültekintő elemző munkát végzett, s különös figyelemmel foglalkozott a marxi koncepció fejlődésével. Minthogy itt nem a lenini mű „summáját” kívánom adni, leghelyesebb kiindulásként megkísérelni a marxi—engelsi álláspont összefoglalását. Az ezen belüli kronológiai összefüggésekről pedig csak annyit, hogy Marx a Párizsi Kommün gyakorlata alapján dolgozza ki az államgépezet széttöréséről szóló elméletet, amelyben az osztályharc és az osztályok megszüntetésére, a proletárdiktatúra szükségességére vonatkozó korábbi felfogását konkretizálva fejleszti tovább.

Marxnak az államra vonatkozó álláspontja — ez különösen a „Polgárháború Franciaországban” első fogalmazványa alapján állapítható meg — tulajdonképpen igen szenvedélyfűtött volt és egyáltalán nem volt „szenvtelen-tudományos”. Olyan kifejezések, mint „Schmarotzerwuchs”, mint „abscheuliche Maschine der Klassenherrschaft” nem ritkán fordulnak elő ebben a fogalmazványban, és hasonlókkal más írásokban is találkozhatunk. E szenvedélyesség elvi alapjára utal a következő megfogalmazás, amely a Kommünre vonatkozik: „Forradalom volt az *állam* maga, a társadalom e természetfeletti torzszülötte ellen, a nép saját társadalmi életének a nép által a nép számára történő újrakezdése volt.”<sup>1</sup>

Az idézett rész tartalmi értelmezése érdekében fontos megemlíteni, hogy Marx a II. császárságot „a társadalomtól elkülönült és tőle független *állam* ez utolsó diadalának”<sup>2</sup> tekintette. *Ennek* az államnak a széttöréséről van Marxnál szó: „Ők zúzták szét, nem mint a (centralizált) kormányhatalom különös formáját, hanem mint a társadalomtól való látszólagos függetlenségének leghatalmasabb és legtokéletesebb kifejezését és ennélfogva egyben végletekig prostituált valóságát, melyet tetőtől talpig elborított a gyalázat, mivel befelé az abszolút korrupció, kifelé az abszolút tehetetlenség volt a veleje.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Marx és Engels Művei, 17, 499.

<sup>2</sup> Uo. 500.

<sup>3</sup> Marx/Engels Werke, Berlin 1962, 17, 542; Vö. Marx és Engels Művei, 17, 500.

Annak illusztrálására, hogy nem véletlen megfogalmazásról van szó, valamint a további tartalmi árnyalás érdekében megemlíteném, hogy Marx a gothai programról szóló kritikájában annak fontosságáról ír, hogy „az állam a társadalom fölé rendelt szervből a társadalomnak mindenben alárendelt szervvé válik”.<sup>4</sup>

Az eddig idézettek alapján kidomborodik, hogy az állam elhalása és az államgépezet széttörése két különböző dolog. Az államgépezet széttörése valójában nem a társadalomtól különvált, viszonylag önálló, hanem a társadalom fölé emelkedő államgépezet megsemmisítését jelenti. Minthogy azonban államra még (és éppen e széttörés megszilárdítása érdekében) szükség van, a széttörés a régi államnak egy olyan államszervezettel, intézménnyel — ha úgy tetszik, gépezettel — való helyettesítése által valósul meg, amely egészében és részleteiben is alá van rendelve a társadalomnak, azaz elsősorban az uralkodóvá vált munkásosztálynak, tehát ennek közvetlen ellenőrzése alatt áll. Ugyanennek a folyamatnak másik részét képezi a társadalmi öngazgatás különböző formáinak létrehozása, acélból, hogy ezek a különváltan létező (és viszonylag önálló) igazgatási gépezet feladatainak egy részét közvetlenül átvegyék.

Engels a „Polgárháború Franciaországban” c. műhöz írt előszavában a következőképpen összegez: „Ez ellen a minden eddigi államban elkerülhetetlen átváltozás ellen, mely az államot és az állami szerveket a társadalom szolgálta a társadalom urává tette, a Kommün két csalhatatlan szert alkalmazott. Először is minden közigazgatási, bíraskodási és közoktatási állást az érdekeltek általános szavazati jogán alapuló választás útján töltött be, mégpedig úgy, hogy ugyanezek az érdekeltek választottjukat mindenkor visszahívhatták. Másodszor pedig minden tisztségért, akár magas, akár alacsony, csak olyan bért fizetett, amilyent más munkások kaptak.”<sup>5</sup> Kapcsoljuk ehhez a szöveghez Marx következő megfogalmazását (a „Polgárháború” első fogalmazványából): „Teljesen eltörölték az állami hierarchiát és a nép fennhéjázó urait bármikor elmozdítható szolgálkával pótolták, a látszatfelelősséget valódi felelősséggel helyettesítették, minthogy ezek folytonosan nyilvános ellenőrzés alatt működnek.”<sup>6</sup> Vagyis a „jórészt egyszerű munkásokból álló Kommün” „minden ámtásra szánt állam-misztériumnak és állam-pretenzióknak véget vetett”.<sup>7</sup> Engels egyik Bebelhez írott levelében (1875 márciusában) pedig „minden szabadság első feltételé”-nek tekintette, ha „minden tisztviselő minden polgárral szemben a rendes bíróságok előtt és a közérvényű jog alapján felelős hivatali ténykedéséért”.<sup>8</sup>

Ezen konkrét intézkedések lényegi értékét Marx abban látta, hogy a nép által való igazgatás útját keresték, ezt próbálták megvalósítani. Ezért is mondja hogy: „A Kommün nagy szociális rendszabálya saját tevékeny létezése volt. Sajátlagos intézkedései csak jelezhették azt az irányt, amelyben a népek a nép által való kormányzata halad.”<sup>9</sup> Ugyancsak e gondolat kiemelése érdekében idéznék még egy passzust a „Polgárháború” első fogalmazványából: „Hogy a forradalmat a néptömegek, azaz a termelő tömegek *nevében* és bevallottan *értük* vívják, ez e forradalomnak minden elődjével közös vonása.

<sup>4</sup> Marx és Engels Művei, 19, 25.

<sup>5</sup> Marx—Engels: Válogatott művek, Bp. 1963, I, 481.

<sup>6</sup> Marx és Engels Művei, 17, 501.

<sup>7</sup> Uo. 502.

<sup>8</sup> Marx—Engels: Válogatott levelek, Bp. 1950, 348.

<sup>9</sup> Marx/Engels Werke, 17, 347; Vö. Marx és Engels Művei, 17, 316.

Az új vonás az, hogy a nép az első felkelés után nem tette le a fegyvert és hatalmát nem adta át az uralkodó osztályok republikánus sarlatánjai kezébe, hogy a *Kommün* megalkotásával saját kezébe vette forradalmának tényleges irányítását és ugyanakkor megtalálta rá az eszközt, hogy azt siker esetén megtartsa magának a népek a kezében, saját kormányzó gépezetét állítva az uralkodó osztályok államgépezete, kormánygépezete helyére.”<sup>10</sup>

Az idevágó marxi szövegek elemzése annak megállapítására kell azonban késztesen, hogy az állam elhalása és az államgépezet széttörése elkülöníthető ugyan, de bizonyos összemosódások mégis léteznek. Különösen a nép által való kormányzás és a nép által ellenőrzött igazgatás (és kormányzás) közötti különbség marad kissé homályban. Persze igaz az is, hogy a *Kommün* rövid léte során ez a disztinkció nem jelenik meg, nem valósul meg a gyakorlatban magában sem. Így ez a megkülönböztetés feltárása a második szocialista forradalom, tehát a szovjetek tapasztalata alapján válik lehetségessé — sőt szükségessé. Ezért lesz éppen itt nagy a lenini „továbbvitel” szerepe.

Még valamit ki kell emelnünk, mielőtt rátérhetnénk a lenini „továbbvitelre”. Amikor Marx és Engels az államgépezet széttöréséről beszélnek, akkor mindaz, amit kifejtnek, nemcsak az igazgatásra vonatkozik, hanem az államszervezet egészére. Ezért ide tartozik a parlamentarizmus kritikája is (amit aztán szintén Lenin bontakoztatott ki teljes szélességében). Az idevágó kritikai észrevételek közül csak egy igen fontos, sőt lényegi momentumot feltáró szövegre szeretnék hivatkozni. Marx (a „Polgárháború” végső fogalmazványában) megállapítja, hogy a *Kommün* országos „szervezete”, azt kellett jelentse, hogy „Egy-egy kerület falusi kommünjei közös ügyeiket a kerület székhelyén ülésző küldöttgyűlés útján intézzék, ezek a kerületi gyűlések megint küldjenek képviselőket Párizsba, a Nemzeti Delegációba; minden delegátus legyen bármikor elmozdítható és a választóitól kapott mandat impériatif (kötött utasítás) által kötelezve.”<sup>11</sup>

Az idézet végét nemcsak azért húztam alá, mert a parlamentarizmus meghaladásának módja szempontjából fontos, hanem azért is, mert a program lenini továbbvitele is részben éppen ide kapcsolódik — mármint annyiban, amennyiben ez a szovjet demokráciának is lényegi kritériuma volt.

Ami most már a program lenini továbbvitelét illeti, figyelembe kell vennünk, hogy az „Állam és forradalom” éppen a szovjetek tapasztalatainak elemzése küszöbén szakad meg és így — ha e mű elemzéséből kívánunk kiindulni — tulajdonképpen a marxi koncepció tárgyalásához kapcsolódó értelmezésekre és kommentárookra kell támaszkodnunk. Ezeket vizsgálva pedig azonnal két dolog ragadja meg figyelmünket. Először is Lenin az államgépezet széttörésének fontos részét látja a fegyveres szervezetek különálló formáinak és az állam erőszak-gépezetének felszámolásában, lényegesnek tekinti ezen erőszak-szervezetnek a felfegyverzett nép által való helyettesítését. Ennek illusztrálására idéznék egy részletet, amelyben a kisajátított kizsákmányolók elnyomásáról van szó: „S ez az elnyomás összeegyeztethető azzal, hogy a demokráciát a lakosság olyan túlnyomó többségére terjesszék ki, hogy fokozatosan feleslegessé válik az elnyomásra szolgáló *külön gépezet*. A kizsákmányolók, s ez természetes, nem tudják a népet elnyomni, ha ennek a feladatnak teljesítéséhez nincs egy nagyon bonyolult gépezetük, a *nép* ellenben el tudja nyomni a kizsák-

<sup>10</sup> Marx és Engels Művei, 17, 512.

<sup>11</sup> Uo. 310. (Aláhúzás tőlem — T. Z.)

mányolókat igen egyszerű 'gépezettel', majdnem 'gépezet' nélkül, külön apparátus nélkül, egyszerűen azzal, hogy megteremti a *fegyveres tömegek szervezetét*.<sup>12</sup>

Lenin már ekkor kifejti — s ez a másik lényeges vonás —, hogy a különvált államigazgatási apparátus megszüntetése csak *fokozatosan* tud és fog megvalósulni, hogy a gépezet felszámolása abban a mértékben következhet be, amelyben „a társadalom valamennyi tagja, vagy legalábbis óriási többsége, megtanulta már *maga* vezetni az államot, maga vette kezébe ezt az ügyet . . .”<sup>13</sup> Az alárendelt igazgatás megvalósítása és a különvált igazgatás megszüntetése, a régi államgépezet széttörése és az állam elhalása ennek alapján már jól megkülönböztethető és éppen ebből következik a lenini program azon *lényegi* tétele, hogy az állam egyik feladata a „tömegek”, a nép által való igazgatás megvalósítása — tehát saját viszonylagos önállóságának felszámolása.

Ez azonban inkább Lenin későbbi írásaiban fogalmazódik meg, mert itt már éppen a szovjetek tapasztalatának általánosításáról van szó. És éppen ezen az alapon, ennek a célnak megfelelően fogalmazza meg Lenin azt a követelményt, hogy a szovjetnek minden tagja vegyen részt az igazgatás gyakorlati munkájában. Ennek egyik — közvetlen — célja az, hogy a végrehajtó és a törvénykező hatalom, a döntés és a végrehajtás különvált léte megszűnjön, hogy megvalósuljon ezek összefonódása és azonossága. Lenin ezt igen fontos követelménynek tekintette és gyakran hivatkozott erre. De ennek az összekapcsolásnak nemcsak közvetlen célja és jelentősége volt, hanem olyan is, amely éppen a fentebb említett irányba mutatott, és a demokratizálás folyamat jellegével függött össze. Ennek illusztrálására érdemes egy 1919-beli szöveget idézni, amely a bürokratizmus elleni harc és a szocialista építés érdekében végzett munkával kapcsolatban megjegyzi, hogy e munkának, „amely elválaszthatatlan kapcsolatban van a szovjethatalom fő történelmi feladatának, nevezetesen az állam teljes megszűnésére való áttérésnek a megvalósításával, először is abban kell állnia, hogy a szovjet minden tagja okvetlenül végezzen bizonyos államigazgatási munkát, másodsorban abban, hogy ezek a munkák következetesen váltakozzanak, átfogják az államigazgatással összefüggő ügyek egész körét, az államigazgatás valamennyi ágát, harmadszor pedig abban, hogy egy sor fokozatos és körültekintően megválasztott, de következetesen végrehajtott rendszabállyal az egész dolgozó lakosságot egy szálig bevonják az államigazgatásban való önálló részvételbe”.<sup>14</sup> Ebben a szövegben a probléma teljes szélességében bontakozik ki, tehát Lenin nemcsak a közvetlen célt fogalmazza meg, nemcsak az eszközöket határozza meg, hanem mindezt a legtágabb perspektívába helyezi. Térjünk azonban vissza a szűkebb összefüggésekre. A szovjetek tagjainak közvetlen igazgatási tevékenysége egy harmadik célt is szolgál. Ez azért is fontos, hogy meg lehessen valósítani az igazgatás *minden szinten* való alárendelését és ellenőrzését.

A fentebbi vázlat kétségkívül nagyon summáris, de célunk nem részletes elemzés volt, hanem csak a lenini program lényegi vonásainak kidomborítása, és annak tisztázása, hogy mit is jelent az államgépezet széttöréséről szóló

<sup>12</sup> Lenin Összes Művei, 33, 82.

<sup>13</sup> Uo. 93.

<sup>14</sup> Lenin Művei, 29, 100.

marxi és lenini tétel. Ehhez pedig nézetem szerint a fenti vázlatos áttekintés is elegendő anyagot nyújt. Ugyancsak elegendő anyagot nyújt ahhoz, hogy éppen a programból kiindulva tárhassuk fel a lenini gyakorlat lényeges vonásait. Ami ez utóbbit illeti, szeretnék a legutóbb idézett szöveg dátumára utalni: 1919. Ez is bizonyítja, hogy az alapvető lenini program meghatározó szerepet játszik a lenini gyakorlatban, hogy mindazt, amit Lenin 1917-ben megfogalmazott, azt később, gyakorlati tevékenysége során nemhogy mellőzte volna, hanem éppen ennek megvalósítására törekedett, éppen ennek érdekében, ennek szellemében kereste a konkrét problémák megoldásának a megfelelő eszközeit és módszereit.

Ennek felel meg Lenin azon gondolata, hogy a fejlődés útja a szovjet demokrácia szélesítése és továbbvitele, lévén ez a demokrácia olyan „iskola”, amely segítségével a nép megtanul kormányozni és igazgatni. És ezt a gondolatot Lenin mindvégig fontosnak tekinti. Számptalan utalás és hivatkozás bizonyíthatja ezt, s a lenini gyakorlatnak olyannyira szembeszökő jellemvonása ez, hogy talán felesleges is bővebben alátámasztani. Egy részletezésre mégis szükség van: az alapvető állásponton belüli árnyalatok feltárása érdekében. Ha ugyanis jobban megvizsgáljuk az idevágó szövegeket, rá kell jönnünk, hogy érezhető arányeltolódások léteznek. Ezek egy fokozatos változásról tanúskodnak — amely azonban az alapvető program keretei között mozog és mindig ennek szellemét tükrözi. Ez a belső változás a konkrét helyzet alakulásából, az ebből következő problémák megoldási lehetőségeiből fakad — lényegében tehát az alapvető „feladat” konkretizálódásait jelenti. Lenin 1918-ban így fogalmaz: „A szovjethatalom gépezet — gépezet, amely azt a célt szolgálja, hogy a tömeg haladéktalanul tanulni kezdje az állam kormányzását és a termelés megszervezését országos méretekben.”<sup>15</sup> E passzus utolsó mondatrésze az, amely az említett szempontból különös figyelmet érdemel. A termelés megszervezésének követelménye mindinkább előtérbe került, s ez növekvő szerepet játszott a lehetőségeket meghatározó tényezők között. Annak a célnak a megvalósítása, hogy a „gazdasági mechanizmus valóban úgy dolgozzék, mint az óramű”,<sup>16</sup> az adott pillanatban döntő fontosságú volt, hiszen „ha a szocializmust megteremtő dolgozó tömegek nem tudják intézményeiket úgy megszervezni, ahogy a gépi nagyiparnak kell dolgoznia, akkor a szocializmus megteremtéséről szó sem lehet”.<sup>17</sup> Annál is inkább, mert — mint Lenin mondotta — az adott pillanatban Oroszországban a szocializmus feltételeinek csak egyik része volt meg — a politikai, viszont hiányzott a másik — a gazdasági-kulturális.<sup>18</sup> Tehát nemcsak helyreállításról volt szó, hanem ennek az egyoldalúságnak a felszámolásáról, ami pedig a szocializmus számára előfeltétel volt. E szükségletek és célok alapján s a gazdasági élet megszervezése érdekében Lenin mind erőteljesebben követeli az elengedhetetlenül fontos fegyelem megvalósítását, éppúgy mint egy hatékony igazgatás (és nyilván tartás) létrehozását. Az idevágó — és Lenin írásaiban és leveleiben szép számmal létező — passzusok világosan mutatják, hogyan nő meg az idő folyamán ennek a problémának a jelentősége. Hatékonyság áll előtérben, s ennek függvényeként lesz a központosítás — más gazdasági okok mellett — oly fontossá.

<sup>15</sup> Lenin Művei, 27, 123.

<sup>16</sup> Uo. 206.

<sup>17</sup> Uo. 207.

<sup>18</sup> Vö. uo. 344.

Ennek során jut el Lenin például végül oda, hogy elfogadja Trockij javaslatát az Állami Tervhivatal létrehozásáról.

A gazdasági-társadalmi feladatok — akár a közvetleneket, akár a távlatiakat vesszük figyelembe — megkövetelték, hogy az igazgatás és az irányítás a lehető legszakszerűbb legyen. A közvetlen helyzet, valamint a társadalmi munkamegosztás adott jellege és szintje ismeretében természetesnek kell tekintenünk, hogy a szakigazgatás testülete és gépezete újra kiformalódott. És nemcsak a munkamegosztás adott szintjéből következett ez kényszerű jelleggel, hanem még inkább szükségszerűnek tekintendő az ipar jelentős mértékű fejlesztésének perspektívájával összefüggésben. Kezdetben természetesen inkább a közvetlen okok hatása áll előtérben, ezek tudatosultak legelsőként. Az orosz KP IX. konferenciájának határozata (1920-ban) a következőket állapítja meg: „A Szovjetköztársaság fennállásának első éveiben uralkodó hallatlanul súlyos helyzet, a mérhetetlen pusztulás és az óriási katonai veszély elkerülhetetlenné tette 'kiemelt' (és éppen ezért ténylegesen kiváltságos) hivatalok és funkcionárius csoportok kijelölését. Ez elkerülhetetlen volt, mert nem lehetett volna megmenteni a tönkretett országot, ha nem összpontosítjuk az erőket ilyen hivatalokban és ilyen funkcionárius csoportokban.”<sup>19</sup>

Később mindinkább a gazdasági fejlesztés követelményei, majd pedig az iparosodásai kerülnek előtérbe. És ezek „rarakódva” a munkamegosztás szintjéből fakadó követelményekre, tovább erősítik ezt a fejlődési vonalat, illetve ennek tendenciális kibontakozását. Tehát kényszerítő erejű gazdasági okokra visszavezethető tendencia érvényesüléséről van szó.

Az általános tendencia közvetlen okai (mind a konkrét helyzet, mind pedig a munkásosztály vonatkozásában) a munkásosztály kulturális színvonalán keresztül éreztették hatásukat. Erre Lenin különben igen hamar felfigyelt. Az idevágó szövegek közül különösen plasztikus a következő: „azt, hogy a dolgozó tömegek a közigazgatásban részt tudjanak venni, mindeddig nem értük el, mert a törvényen kívül van műveltségi színvonal is, amelyet semmiféle törvénynek sem lehet alárendelni. Ez az alacsony kulturális színvonal idézi elő azt, hogy a szovjetek, amelyek programjuk értelmében a *dolgozók útján* intézett közigazgatás szervei, a valóságban olyan szervek, amelyek a közigazgatást a *dolgozók számára* a proletariátus előrehaladott rétege útján, nem pedig a dolgozó tömeg útján intézik.”<sup>20</sup>

A további fejlődés szempontjából fontos megemlíteni, hogy a kiformalódó igazgatási és irányítási gépezet a (különben is meggyengült) munkásosztály legjobbjait szívta fel. Sajátos helyzet alakult ki így: ez a gépezet lett az adott pillanatban a legradikálisabb és legfegyverezettebb erő, tehát egyben az az erő, amely legeredményesebben mozdíthatta elő a szocialista politika érvényesülését és kibontakozását. (A munkásosztály viszont — a polgárháború, a gazdasági helyzet és más tényezők nyomán — meggyengült.) E folyamatok nyomán az apparátus erősödése függetlenedési tendenciák érvényesüléséhez vezetett, mégpedig mind állami, mind pedig párton belüli vonalon. Tehát megnőtt az államban az apparátus szerepe a szovjetekkel szemben és a pártban az alapszervezetekkel szemben.

<sup>19</sup> Az SzKP kongresszusainak, konferenciáinak, KB plénumainak határozatai, I, Bp. 1954, 589.

<sup>20</sup> Lenin Művei, 29, 178—179.

Az elmondottak egyben arra is utalnak, hogy az adott időszakban nemcsak a viszonylagosan önálló és szakjellegű igazgatás formálódott újra ki, hanem növekvő súlyú bürokratizálódás is fellépett: egy bürokratizálódási tendencia ki is bontakozott.

Ez a folyamat különösen Lenin életének utolsó szakaszában mutatott szélesedő jelleget. Így alakul ki az a helyzet, amelyet Lenin — halála előtt, utolsó írásainak egyikében — nyílt őszinteséggel a következőképpen jellemezett: „Államapparátusunk . . . a legnagyobb mértékben a régi rendszer maradványa és a legkevésbé ment át valamelyest komoly változáson. Csak a felületét mázoltuk át egy kissé, minden egyéb tekintetben azonban megmaradt a legtipikusabban régi államapparátusnak.”<sup>21</sup> Valamivel később — ugyancsak 1923-ban — így írt Lenin: „Mi sem lenne ártalmasabb, mint ha abban bizakodnánk, hogy valamit is tudunk, vagy abban, hogy valamennyire is jelentékeny számban megvannak nálunk egy olyan igazán új apparátus felépítésének az elemei, amely csakugyan megérdemli a szocialista, a szovjet stb. elnevezést.”<sup>22</sup>

Végeredményben tehát éppen ez a folyamat, amely során a különváltan létező igazgatási gépezet újra kiformalódott, egyben magával hozta azt is, hogy e gépezet lassan a társadalom fölé kezdett emelkedni. A különvált szakjellegű igazgatás létrejötté szükségserű volt és Lenin ezt a folyamatot támogatta is. Kérdés csupán, hogy — a két folyamat összefonódása miatt — ez a bürokratizmus elfogadását is jelentette, illetve kellett, hogy jelentse? A lenini gyakorlat, a bolsevik vezetők többségének akkori gyakorlata nemmel válaszol erre a kérdésre. Mint ismeretes, Lenin következetesen küzdött az igazgatás kulturálttá és ezzel együtt hatékonyabbá tétele érdekében. Ugyanakkor ezzel párhuzamosan széles kibontakoztatta a bürokratizmus elleni harcot — mégpedig igen körültekintő és következetes módon. Lenin és a bolsevik vezetők többsége hamar felfigyel a bürokratizálódás veszélyére, és igen korán meghirdették a harcot a bürokrácia ellen. Jellemző ebben a vonatkozásban az, amit Lenin 1919-ben mondott, amikor így jellemezte e harc kialakulását és perspektíváit: „Múlt év júliusában, az OKP IX. kongresszusa után Preobrazsenszkij is felveti a kérdést, — nincsenek-e nálunk bürokratikus túlzások? Vigyázat! Augusztusban a Központi Bizottság jóváhagyta Zinovjev levelét: harcoljatok a bürokratizmus ellen. Szeptemberben összeült a pártkonferencia és ezt jóváhagyta. Tehát nem Lenin agyalt ki valami új utat, amint Trockij megjegyzi, hanem a párt mondotta: 'Új seb keletkezett, vigyázat!' . . . Mi a programban 1919-ben megírtuk, hogy nálunk van bürokratizmus. Aki azt ajánlja Önöknek, hogy vessenek véget a bürokratizmusnak, az demagóg . . . A bürokratizmus ellen hosszú évekig fogunk harcolni, és aki mást mond, az szélhámos és demagóg, mert ahhoz, hogy a bürokratizmust leküzdjük, rendszabályok százaira van szükség, arra van szükség, hogy kivétel nélkül mindenki iskoláztott, kivétel nélkül mindenki művelt legyen, mindenki résztvegyen a Munkás-Paraszt Felügyeletben.”<sup>23</sup> Ez a hosszabb idézet nemcsak a probléma felbukkanására világít rá, hanem egyben utal (lenini gyakorlatra jellemző) válasz és megoldás megfogalmazására is. Ugyanez a vonal domborodik ki azokból a dokumentumokból is, amelyek a fenti szöveget követő években születtek és már egy kiformalódó küzdelem gyakorlatát tükrözik.

<sup>21</sup> Lenin utolsó írásai, Bp. 1963, 60.

<sup>22</sup> Uo. 70; Lenin a szocialista demokráciáról, Bp. 1968, 246.

<sup>23</sup> Lenin Művei, 32, 55.

Különösen lényeges ebből a szempontból az OKP IX. konferenciájának (1920) idevágó határozata. Ebben utalás történik a bürokrácia felbukkanásának okaira, majd a bürokrácia elleni harc szellemében fogalmazzák meg „a hivatalok és funkcionárius csoportok” kiváltságai elleni küzdelem követelményeit.<sup>24</sup> A párton belüli demokrácia védelmét és az e téren jelentkező bürokratizálódás elleni védekezést szolgálja például a konferencia határozatának 9. pontja is, amely egyebek közt így szól: „A párt belső életében meg kell valósítani mind a helyi, mind a központi pártintézmények szélesebb körű bírálatát.” És ennek érdekében „létre kell hozni olyan sajtószerveket, amelyek rendszeresebbé és szélesebb körűvé tudják tenni a párt hibáinak bírálatát és általában a párton belüli bírálatot (vitalapok stb.)”<sup>25</sup>

A bírálat és általában a kritikai szellem érvényesülése minden demokratizmus lényeges eleme — s így éppen mert a demokratizmus és demokratizálás képezi azt a vonalat, amely a bürokratizáció tendenciájával szembeállhat —, a bürokratizmus elleni harc fontos eszköze is. S nemcsak önmagában, hanem azért is, mert ez szorososan kapcsolódik az ellenőrzés hatékonyságához is. Tehát ezért a fenti intézkedés egyben annak a lenini vonalnak is része, amely az ellenőrzést emelte előtérbe és központi eszköznek tekintette a bürokrácia elleni küzdelemben.

Ez utóbbi tényt megvilágítandó idézek egy, még 1918-ból származó szöveget. Ez így szól: „Minél határozottabban kell most síkraszállnunk a kíméletlenül keménykezdő hatalomért, az egyes személyek diktatúrájéért *meghatározott munkafolyamatokra vonatkozóan a merőben végrehajtási jellegű* funkciók meghatározott eseteiben, annál változatosabbaknak kell lenniök az alulról jövő ellenőrzés formáinak és módjainak, hogy teljesen lehetetlenné tegyék a szovjethatalom eltorzítását, hogy újra meg újra fáradhatatlanul irtsuk a bürokratizmus dudváját.”<sup>26</sup>

És Lenin újra meg újra foglalkozott az ellenőrzéssel, mindig keresve a leghatékonyabb formákat. Utolsó írásaiiban is jelentős teret szentel ennek, s itt is kitér a Munkás-Paraszt Felügyeletre (mégpedig éppen az igazgatási gépezet régi jellegére hivatkozva).

Az előzők során idézett lenini szövegek alapján meg lehet állapítani, hogy Lenin minden erővel igyekezett gátat emelni a bürokratizálási tendencia elé, igyekezett határok közé szorítani az igazgatási gépezet önállósulási folyamatát, igyekezett ennek megfelelően minél szélesebb és hatékony ellenőrzést létrehozni, hogy így lehessen fékezni mindazt, ami a szocializmus előrehaladását lassíthatja, ami erre az előrehaladásra káros tendencia.

Próbáljuk meg összefoglalni. Az igazgatási gépezet viszonylagos önállósága szükségszerű volt. De ez nem jelentette sem azt, hogy ennek érdekében vagy emiatt le kellett volna mondani az eredeti lenini programról (ennek megvalósulása egészében csupán nagyobb távlatú feladatnak bizonyul) s még kevésbé azt, hogy az önállósulási folyamatnak teljesen szabad utat kellett volna nyitni, vagy éppen hogy az ebből fakadó bürokratikus tendenciák érvényesítését is meg kellett volna engedni, illetve ezek útját is szabaddá kellett volna tenni. Lenin gyakorlata, programjából fakadó választása az volt, hogy e káros tendenciák érvényesítését minél szűkebbre kell szorítani, és hogy a bürokratiz-

<sup>24</sup> Vö. Az SzKP kongresszusainak, konferenciáinak stb. határozatai, 1, 589.

<sup>25</sup> Uo. 592.

<sup>26</sup> Lenin Művei, 27, 271.

mus elleni harc által is folytatni kell az eredeti programért való küzdelmet.

Az előzők alapján azonban azt is látni kell, hogy a lenini választás csak az egyik lehetséges utat jelölte és jelölhette, tehát egy alternatíván belüli választás volt. A helyzetből, továbbá az említett két tendencia valóságából következik, hogy egy ellentétes jellegű gyakorlat is lehetséges volt: olyan, amely éppen az önállósulási tendenciákra építve kíván előrehaladni és ennek megfelelően az adminisztratív megoldásokat részesíti előnyben, amely így nemcsak eltűri a bürokratizmus erősödését, hanem a bürokratizmusra támaszkodik, a bürokráciát veszi segítségül. Ez a második fejlődési út sem volt elvont lehetőség, sőt valósággá is változott, mert éppen ez volt az, amelyet Sztálin választott. Ennek megítéléséhez nem szabad elfelejtenünk, hogy ő mint kiváló szervező az önállósult apparátus egyik létrehozója volt és így éppen ennek a segítségével jutott ebben az időszakban megnövekedett szerephez, jutott abba a helyzetbe, amelyet Lenin így jellemezett: „Sztálin elvtárs, amióta főtitkár lett, felmérhetetlen hatalmat összpontosított kezében . . .”<sup>27</sup> Ez a sztálini gyakorlat még Lenin életében kiformalódott. Így aztán érthető, ha a lenini gyakorlattal való szembenállás végül Leninnel való konfliktushoz is vezetett. És ez a konfliktus Lenin és Sztálin között nyíltan ki is robbant különböző kérdésekben fellépő ellentétek sorában (ide sorolható például a grúz kérdés is).

Lenin halála után Sztálin a már említett tendencia minél szabadabb érvényesülésére épített, s ez így az idők folyamán mind erőteljesebben valósult meg.

Az alternatíva sztálini megoldása ekkor kezdett fokozatosan (hosszú időt igénybevevő folyamat során) testet ölteni, jellemvonásai ekkor kezdtek lassan kidomborodni. Ez utóbbiak utalásszerű jellemzése érdekében mindenképp azt kell megemlíteni, hogy a sztálini politika az igazgatási gépezetet, az államot *egyetemes* eszköznek tekintette, sőt azt bizonyos értelemben abszolút szerephez juttatta: Sztálin számára ez volt a szocializmus építésének kitüntetett eszköze. Szerepét két vonatkozásban is kiterjesztette; „térben” és időben. „Térben”, vagyis hatósugarában: minden átformálást ennek segítségével, elsősorban erre támaszkodva kívánt megvalósítani. E praxis kiindulópontja részben az volt, hogy az iparosítás valójában mindig centralizációt követel meg, kibontakozása szükségképpen igényli az igazgatás szerepének növekedését. Sztálin ezt a lényegében *preszocialista* feladatot szocialistának deklarálta (sőt a szocializmus törvényének tekintette) és ezzel egyben annak módszereit is szocialistáknak deklarálta. Ezen túlmenően — ugyancsak az iparosítás pillanatnyi központi szerepéből kiindulva (és részben a társadalmi osztályok mozgása iránti bizalmatlanság alapján) — az iparosításban általa használt módszereket nemcsak más területekre, de minden területre kiterjesztette. Praxisában az állam lett a szocializmus építésének elsődleges „szubjektuma”, az embereket pedig ennek megfelelően végeredményben a „tevékeny tárgy” helyzetébe sorozta. (Ezzel valójában az elidegenedés idevágó összefüggéseit szentesítette, emelte „törvényerőre”.)

Másodsorban a szóban forgó eszközök érvényességét időben is kiterjesztette. S ez abban csúcsondott ki, hogy egy szofista fordulattal gyakorlatilag törölte a marxizmus — leninizusból az állam elhalásáról szóló tételt: mondván, hogy az állam fokozatos erősödése (és egyetemessé válása) által fog „elhalni”.

A sztálini vonal e két jellegzetességéből nemcsak a különváltan létező igaz-

<sup>27</sup> Lenin utolsó írásai, 9.

gatási apparátus különvált voltának erősödése következett, hanem egy olyan praxis fakadt, amelyet e gépezetnek a társadalom fölé emelkedése jellemezett. Ez utóbbi képezte a sztálini praxis egyik (a leninivel ellentétes) lényeges jellemvonását.

A két praxis között lényegi eltérés mutatkozik az ellenőrzés területén is. De hiba lenne a különbséget abban látni, hogy Lenintől eltérően Sztálin nem akarta volna e gépezet ellenőrzését megvalósítani. Sztálin sem kívánta megengedni, hogy ez az igazgatási gépezet olyan önálló társadalmi tényezővé váljék, amely önálló célokkal is rendelkezik, és ennek megfelelő praxist is alakít ki. Ő is mindent megtett, hogy az erősödő és a társadalom fölé emelkedő apparátus ellenőrzése reális, sőt minél hatékonyabb legyen. A korábban mondottakból világosan kiderül, hogy Lenin (a társadalomnak való alárendelés követelményének megfelelően) *társadalmi* ellenőrzést kívánt megvalósítani. Sztálin viszont éppen ellenkezőleg, a gyakorlatban fokozatosan felszámolta a társadalmi ellenőrzési formákat. Tette ezt annak érdekében, hogy egy olyan hierarchikus ellenőrzést valósítson meg, amely az egyéni ellenőrzést teszi lehetővé. Tehát úgy építette ki a hierarchikus ellenőrzést, hogy az ellenőrzés végül saját kezében összpontosulhasson. És a társadalom fölé emelkedett gépezet „egyszemélyi” ellenőrzésének megvalósulását szolgálták — egyebek mellett — a sztálini perek és munkatáborok: ezáltal teremtett olyan viszonyokat, amelyek segítségével az egész igazgatási gépezetet, annak minden láncszemét, függésben tarthatta.

A sztálini praxis említett vonásaival való ellentét alapján könnyebb a lenini praxis jellemzése, könnyebb a „lenini normákat” összefogni: az igazgatási gépezetet korlátozott feladattal bíró ideiglenes eszköznek, viszonylagos önálló létét átmeneti állapotnak tekintette. Mindenképpen meg kívánta akadályozni, hogy ez a társadalom fölé emelkedhessen. E célokat a hatékony társadalmi ellenőrzés, az ezáltal is megszilárdított társadalmi alárendelés által kívánta elérni.

Ezek ismeretében könnyebb azt is tisztázni, mit jelent a szóban forgó területen a lenini normákhoz — vagy helyesebben a lenini gyakorlat szelleméhez — való visszatérés, illetve mit jelent e téren a lenini koncepcióknak megfelelő gyakorlat kibontakoztatása (mert a népi demokráciák esetében inkább az utóbbiról van szó). Nem lehet kétséges, hogy ezt igen összetett feladatnak kell tekinteni. Szükség van a — munkamegosztás szintjéből, az ennek megfelelő kulturális társadalmi helyzetből eredő és annak megfelelő — viszonylag önálló és szakosított jelleggel bíró igazgatás „keretek” közé szorítására. Szükség van az adott szinten lehetséges maximális társadalmi ellenőrzés megvalósítására, az önállóság ily módon való korlátozására és a bürokratizmus elleni következetes harc kibontakoztatására, a bürokratizálódási tendenciák érvényesülésének megfékezésére, illetve meggátolására. Mindez egy konkrét szintet elérő demokratizálást igényel: az adott időpontban lehetséges optimális szint megvalósítását. Másodsorban igen fontos az, hogy ezt a szintet nem lehet másnak, mint átmeneti állapotnak, megvalósítását pedig nem lehet másnak, mint időleges célnak tekinteni. Vagyis *a lenini gyakorlattal együtt a lenini program megvalósítását* is biztosítani kell, mégpedig azáltal, hogy az említett szintre törő konkrét demokratizálást a lenini program keretei közé helyezzük, azaz a társadalmi demokratizálódási folyamat részévé és fázisává tesszük, azt ilyenként, vagyis éppen a továbbhaladás és a meghaladás érdekében valósítjuk meg.

#### IV. GYAKORLATI KÉRDÉSEK

A demokratizálási folyamat távlati célja — a marxi—lenini programnak megfelelően — a társadalom általános és egyetemes öngazgatásának megvalósítása. Ennek érdekében és értelmében kell a szakjellegű és elkülönült igazgatást a társadalomnak mint formálódásban levő közösségnek alárendelni, a lehetőségek mértékében fokozatosan csökkentve a szakigazgatás szerepét és szűkítve érvényesülési területét. Ennek a célnak megfelelően kell maximális ellenőrzést biztosítani az igazgatás felett, továbbá mindjobban kiszélesíteni az igazgatásban való társadalmi jellegű részvételt, vagyis megvalósítani a mindenkor konkrét szinten lehetséges társadalmi öngazgatás formáit. E folyamat kibontakoztatása érdekében azonban kezdetben a társadalmi fejlődés által már lehetővé tett — de meg nem valósított — demokratizmus kialakítására van szükség, vagyis a történelmileg kialakult „lemaradás” felszámolására.

Ahhoz, hogy a lehetőségeket helyesen mérjük fel s a feladatokat tisztázni lehessen, mindenekelőtt azokat a tényezőket kell feltárni, amelyek az (adott pillanatban fennálló) lehetőségeket meghatározzák. Enélkül nem lehet tisztázni a „lemaradás” tartalmát sem.

Elméleti vizsgálódásaink során arra a konklúzióra jutottunk, hogy a lehetőségeket végső fokon és alapjában az adott gazdasági struktúra határozza meg. A munkamegosztás adott szintje, a termelés jellege és struktúrája tekinthető „objektív” feltételnek. A konkrét kulturális és öntudatbeli színvonal, a szakképzettség struktúrája (nemzeti és rétegbeli), tradíciók stb. viszont „szubjektív” feltételként értékelhetők. Ezen kívül figyelembe kell venni a fennálló igazgatási és hatalmi struktúrákat is. Ám ez utóbbiak csak részben tekinthetők lehetőséget meghatározó tényezőknél, hiszen valójában olyan viszonyokat képeznek, amelyeket — ha helyesen akarunk eljárni, akkor — a demokratizálás tárgyának kell tekintenünk. A demokratizálás célja ugyanis éppen a *hatalmi és igazgatási struktúra meghatározott jellegű megváltoztatása*. És szögezzük rögtön le, hogy ezt a jelleget az *osztálytartalom* határozza meg. A szocialista demokratizálás ezért a jelenlegi fázisban a hatalmi struktúra olyan megváltoztatását jelenti, amely a hatalom osztályjellegének *elmélyülését* célozza. Ez az elmélyülés csak arra épülhet, hogy az osztály helyett cselekvő hatalom átalakul az osztály ellenőrzése alatt cselekvő hatalommá, majd pedig a lehetőség mértékében átengedi helyét a cselekvő osztálynak, illetve közösségnek. És itt máris el tudjuk határolni a liberalizálástól, amely a hatalmi és igazgatási struktúra lényegében változatlan megtartása mellett kíván változásokat létrehozni. Ez többnyire csak az igazgatási struktúrát kívánja alakítani, de a hatalmi struktúrát nem. A liberalizálódás kategóriájába sorolandó változások persze sokfélék lehetnek. Legtipikusabb talán az, amely a nyíltabb kényszerformákról a manipuláció általi kényszerre való áttérést jelenti, tehát csak bizonyos tényleges — és egyáltalán nem mellőzhető — különbségek mellett, a lényegét illetően látszatlehetőségeket teremt és nem alakít ki tényleges „beleszólást”. Ugyancsak a liberalizálás alá sorolható be az olyan változtatás, amely a meglévő struktúrák javítása érdekében csak egyéneket érintő kiszélesítést valósít meg, vagyis nem társadalmi együttesek ellenőrző tevékenységét teszi lehetővé. Ebben az esetben nem változik s nem is változhat meg a viszony az igazgatás és a társadalmi együttesek (osztályok, rétegek) között. Az igazgatásba „bevontak” ugyanis egyénenként kerülnek az igazgatással kapcsolatba és így osztályuk, rétegük érdekeit is csak egyénileg tudják képviselni. Alárendelt viszony-

ban maradnak tehát az igazgatással szemben s ezért részvételük és tevékenységük nem hozhat lényeges változást.

A demokratizálás ezzel szemben a struktúrák olyan változását jelenti, hogy ezáltal meghatározott társadalmi együttesek éppen mint együttesek jutnak ellenőrző szerephez. A konkrét egyének az igazgatásban, ellenőrzésben stb. csak és éppen *mint* az osztály tagjai jutnak szerephez, tehát megvan a lehetőség annak, hogy ne kerüljenek az igazgatástól való függés helyzetébe.

Abból, hogy a demokratizálás az igazgatás és hatalmi struktúrák megváltoztatását jelenti, következik, hogy e struktúrák csak annyiban játszanak meghatározó szerepet, amennyiben tárgyhelyzetben vannak, vagyis amennyiben az átformálás éppen e struktúrák által képviselt helyzetből indul ki. A meglévő struktúrák ezért nem azt határozzák meg, hogy az adott pillanatban *mit* lehet megvalósítani, hanem inkább azt, hogy a (mélyebben fekvő meghatározó tényezők által lehetővé tett) demokratizmusformák megvalósítása érdekében *milyen* változásokra van szükség és hogy a demokratizálódás praxisa miként kell tagolódjék ahhoz, hogy a cél elérhető legyen.

Egy folyamatban levő demokratizálódási praxis minden valószínűség szerint csomópontokat alakít ki, konfliktusokat, ahol a demokratizálódással összefüggő problémák összesűrűsödnek. Időnként és időlegesen „döntő láncszemek” alakulnak ki, s így lehetővé, sőt szükségessé válik, hogy a reflexív megváltoztató tevékenység ekkor „egy irányban” koncentrálódjék. Akkor azonban, amikor a gazdaságilag-társadalmilag lehetséges demokratizmus színvonal és a fennálló hatalmi-igazgatási struktúra között nagyobb „távolság”, vagyis (a lehetőséghez mért) „lemaradás” létezik, akkor a demokratizálás sokrétűbb feladattá válik, s hosszabb-rövidebb időtartamot igénylő összetett tevékenységet követel meg: több irányú, de összekapcsolódó változásokat és változtatásokat. Ezért a jelenlegi helyzet meghaladásának sem az egyirányú tevékenység, hanem több irányú és koncentrikus változtatások felelnek meg. Az olyan demokratizálás, amely a társadalmi tevékenységeknek csak egyik szintjét fogná át, könnyen vezethet olyan eredményekre, amelyek vagy liberalizálódássá deformálják a folyamatot, vagy pedig azt partikulárisan szűk jellegűvé teszik.

Egyedül a több szintű, több irányú és koncentrikus tevékenység tudja a szükséges gyorsabb előrehaladás mellett is biztosítani mind az átfogó (osztály) jelleget, mind pedig a radikalitást. Az összetettség azonban nem jelenti azt, hogy ne lehetne és ne kellene néhány fontosabb irányt és feladatkört megállapítani. Ezen belül vannak területek, ahol a demokratizálást közvetlenül előre lehet vinni (ide tartozik nézetem szerint a társadalmi tevékenység „legmagasabb szintje”, vagyis az *össztársadalmi* szint és a „legalacsonyabb”, tehát *legközvetlenebb* szint, az utóbbi különös tekintettel a munkatevékenység közvetlen kereteire) és olyanok, ahol még csak a demokratizálás előfeltételeinek megteremtéséről lehet szó (nézetem szerint ide tartozik az igazgatási *gépezet* struktúrájának alakítása).

Jelenlegi fázisban — nézetem szerint — az igazgatás demokratizálása elsősorban a felette való ellenőrzés társadalmivá tétele által bontakoztatható ki. Ennek érdekében (különösképpen a folyamat kezdeti stádiumában) legeredményesebbnek a „két vég” felőli megközelítés mutatkozik. E „megközelítés” a „felülről” és „alulról” megszervezett ellenőrzési formák létrehozását jelenti. Csak ezek érvényesülése nyomán teremthetők meg azután azok a feltételek, amelyek alapján a demokratizálást ki lehet terjeszteni az igazgatási struktúra

„köztes” szintjeire is. Ugyanakkor azonban bizonyos változtatásokra az igazgatás struktúráján belül már ebben a fázisban is szükség van ahhoz, hogy a demokratizálás később ezen a területen is kibontakozhassék. Mindenekelőtt az igazgatás szerveződési módjával, a hierarchia jellegével kapcsolatosan van erre szükség. Az erős centralizáció vagy éppen a bürokratikus centralizmus azért, mert csak a belső (hierarchikus) ellenőrzést teszi lehetővé, gátat emel minden (kívülről jövő) társadalmi ellenőrzés kialakítása előtt. A túlzott centralizáció felbontása (vagy a bürokratikus centralizmus felszámolása), az ehhez viszonyított decentralizáció önmagában nem tekinthető (szocialista) demokratizációnak. Előfeltétel megteremtésének értékelhető a köztes szintek fórumainak tényleges döntési centrumokká való alakítása, a döntési centrumok hatókörének biztosítása, a felelősség körülhatárolása stb. Ugyanebbe a kategóriába sorolható a döntési-irányítási centrumok viszonylag optimális tagoltságának és hierarchiájának a létrehozása is. Mindez azt a célt szolgálja, hogy az igazgatás megtalálja azt a struktúrát, amely az adott gazdasági formák között, az adott fejlődési szinten a leghatékonyabb. (Ezt a kérdést elméletileg sokkal könnyebb megoldani, mint gyakorlatilag. Könnyű ugyanis megállapítani, hogy a megfelelő struktúra kialakítása érdekében a közigazgatást illetően alapul szolgálhatnak a hagyományosan kialakult területi egységek, a gazdasági irányítást és igazgatást illetően pedig, hogy a koncentráció szintje, objektív gazdasági és gazdaságszervezési folyamata természetesen kínálja azokat a csomópontokat, amelyeknek a gazdasági irányítás fórumai meg kell feleljenek ahhoz, hogy optimálisan hatékonyak lehessenek. Ezek az objektív feltételek önmagukban nyújtják a centralizáltság és decentralizáltság közötti arány helyes megoldását. Nyilvánvaló, hogy az olyan igazgatás, amely adminisztratív módon hoz létre — a kialakult gazdasági koncentrációt meghaladó — centralizáltságot, szükségszerűen a bürokratikus típusú igazgatás felé halad. Bármilyen nehéz is legyen viszont a gyakorlati megoldás, az „új gazdasági mechanizmus” például részben éppen ezt a folyamatot segíti elő — és követeli meg.) Az elmondottak során tulajdonképpen olyan kritériumok fogalmazódtak meg, amelyek a hatékony, a jól működő igazgatás megteremtésének követelményében foglalhatók össze. A jól működő és megfelelően tagolt szakigazgatás végeredményben szintén egyik előfeltétele az igazgatás demokratizálásának — különösképpen, ami a „köztes” szinteket illeti. Ennek nyomán alakítható ki legkönnyebben a „köztes” szinteken érvényesülő ellenőrzés hatékony formája. E hatékonyságnak azonban más feltételei is vannak.

Utaltam már az igazgatási gépezeten belül mindig létező — az igazgatás tagolódása és függőségi viszonyai által meghatározott — belső ellenőrzési struktúrára. Funkcióiban ez a forma a végrehajtás ellenőrzésére irányul. (Ne feledjük, hogy minden függőségi viszony rendelkezést és az ehhez kapcsolódó ellenőrzést tartalmaz.) Ennek a belső ellenőrzési rendszernek igen nagy a súlya, olyannyira, hogy könnyen formálissá tehet minden más — tőle független vagy vele ellentétes irányú — ellenőrzési formát. Sőt a belső hierarchikus ellenőrzés tulajdonképpen mindig létrehoz egy tendenciát, amely a más ellenőrzési formák formálissá tevésére irányul. Ez önmagában is oka annak, hogy a szocialista társadalom olyan ellenőrzési formák előkészítését és létrehozását követeli meg, amelyek az igazgatás különböző szintjein közvetlenül érvényesülnek, tehát amelyek (egészüket tekintve) a belső ellenőrzési „vonallal” ellentétes irányban (tehát alulról felfelé) hatnak. Ez bizonyos formájú kettős ellenőrzést jelent. De a „felülről” jövő ellenőrzés lehetővé teszi, hogy a két közvetlen

ellenőrzési rendszer — a lényegét tekintve — rokon tartalmú legyen és így köztük viszonylagos összhang vagy legalábbis egyensúly jöjjön létre. Ilyenkor a „külső” ellenőrzés a belső ellenőrzés és általában az igazgatás önállósulási tendenciáit ellensúlyozza és az igazgatás társadalmi ellenőrzését szélesíti ki.

Annak, hogy az „alulról jövő” ellenőrzés a különböző szinteken hatékony lehessen, szintén több feltétele van, — a globális és „felülről” jövő ellenőrzés, valamint a részleges, „alulról jövő” ellenőrzés viszonya ezeknek csak egyike. A közvetlen ellenőrzés akkor sem tud kellően hatékony lenni, ha szerkezeti felépítettsége nem alkalmazkodik az igazgatás tagoltságához, a hierarchia „fokaihoz”, ha tehát nem ugyanazokon a szinteken érvényesül, amelyeken az igazgatásban a döntések születnek. Lényegesek még a következők is: Az ellenőrzés léte kölcsönös függőségi viszonyt jelent az igazgatás és az ellenőrzés fórumai között, amely nyomán az igazgatásnak az ellenőrzéstől való (részleges, de hatékony) függése által válhat egyedül hatékonyvá az ellenőrzés. Az ellenőrzés hatékonysága bizonyos fokú diszpozíció, rendelkezés érvényesülését jelenti. Ez a diszpozíció utólagos, és a konkrét szinten viszonylag globális (vagyis általában nem annyira egy-egy konkrét igazgatási rendelkezésre, mint az adott szint egész működésére vonatkozik). Ennek a diszpozíciónak az érvényesülése szempontjából viszonylag másodlagos jelentőségű, hogy az ellenőrzés konklúzióinak végrehajtásához szükséges hatalommal az ellenőrző fórum maga rendelkezik vagy egy rajta kívül álló más fórum. Mindenképpen döntő azonban, hogy ez a fórum az igazgatási rendszeren kívül álljon, vagyis hogy ne essen az igazgatás belső ellenőrzési vonalába, ne kerülhessen ennek közvetlen hatása alá. Ha viszont figyelembe vesszük az öngazgatás felé való fejlődés követelményét, akkor fontossá válik, hogy ez a diszpozíció is az igazgatási szinteknek megfelelő szinteken létezzen, tehát a végrehajtás ne kerüljön más fórumok hatáskörébe. Így válhat ugyanis az igazgatás szintje feletti globális rendelkezés a konkrét döntési rendszerbe való bekapcsolódás előkészítő formájává. (Az ellenőrzés e típusának megvalósulási módja nyitott kérdés. Marx ezt részben a minden szintű hivatalnokok választhatóságában látta.)

Ugyancsak a köztes szintek problémakörébe kell utalnunk a közigazgatás önkormányzat jellegű formáinak létrehozását — legalábbis, ami a városokat (és a magasabb szinteket) illeti. Ezekben az esetekben ugyanis nem közvetlen és nem a legalsóbb szint önkormányzati formáiról van szó, hanem eleve közvetett formákról. Továbbá, eleve olyan formákról, amelyek nem kollektívák vagy viszonylagos közösségek önkormányzatát jelentik. Ezért itt részben a „köztes” szintek problémájával találkozunk, részben pedig a képviseleti demokratizmus kérdésével. Az utóbbi oka, hogy ezeknek az egységeknek az önkormányzata — éppen mert nem „közvetlen” — nem is lehet más, mint képviseleti formában történő (közvetett) demokratizmus.

Minthogy a „köztes” szint problémáival kapcsolatosan tulajdonképpen előfeltételek megteremtéséről van szó, az ezzel kapcsolatos problémák részletesebb elemzését itt most mellőzhetjük. Témánk ennél szűkebb: a demokratizálódási folyamat közvetlen kibontakozódásának problémái.

### 1. Az „össztársadalmi szint”

A szocialista demokratizálódás folyamatának egyik legfontosabb tárgya „össztársadalmi szintű”: vagyis azoknak az intézményeknek és testületeknek az összessége, ahol az össztársadalmi (tehát legáltalánosabb jellegű) döntések

centrumai található. Tartalmilag a demokratizáció egyrészt a döntések mechanizmusának átalakítását kell megvalósítsa, másrészt e döntések ellenőrzésének kereteit kell létrehozza. Minthogy pedig az egész társadalmat érintő döntésekről van szó, a cél az, hogy ellenőrzésüket az egész társadalom valósítsa meg. A demokratizálódás ennek megfelelően olyan változások létrehozását célozza, amelyek arra irányulnak, hogy az állam hatalmi és igazgatási gépezetének csúcsait (a lehetőség mértékében) alárendeljék a társadalom egészének.

Közvetlenül és a fejlődés első fázisában a cél a hatalmi és igazgatási gépezet alárendelése az *uralkodó osztálynak* (vagyis a munkásosztálynak), illetve ezen alárendelésnek minél hatékonyabb megvalósítása kell legyen.

A fejlődés adott fázisában<sup>28</sup> az össztársadalmi „fórumok” működésében érvényesülő demokratizmust biztosítani nem képes más, mint a képviseleti forma. E képviseleti demokrácia viszont olyan közvetett demokratizmust jelent, amely összetételében az ellenőrzés dominál. Az ellenőrzés érvényesülése pedig maga is több „szintre” tagolódik. A képviseltek elsősorban az őket képviselő személyt vagy tevékenységet ellenőrzik. Ugyanakkor a képviselőtestület tevékenységének jelentős részét más döntési és irányítási centrumok, valamint az igazgatás globális működése feletti ellenőrzés képezi. Ez szükségképpen utólagos értékelést jelent, amely alapvetően szelektív formában valósul meg. Így ritkán tartalmaz affirmatív, tételező (azaz lehetőséget megfogalmazó) tevékenységet. Az ellenőrző tevékenység azért is közvetett, mert a társadalmi ellenőrzés nem a döntési fórum felett valósul meg, hanem valójában az azt ellenőrző fórum felett. (A manipuláció klasszikus esete ebben a vonatkozásban az, ha csak a képviseleti, tehát az ellenőrzést végző fórum informáltsága van biztosítva, nem pedig az egész társadalomé. Ezáltal ugyanis leszűkül az ellenőrzés társadalmi alapja, az ellenőrzés még közvetett módon sem lehet valóban társadalmi, illetve csak igen korlátozott mértékben az.)

A képviseleti testületek tevékenységeinek kisebb része döntési jellegű (és ez többnyire normatív). De ebbe is beleolvad bizonyos fokú ellenőrzés. Ugyanakkor ez a tevékenység „választás” jellegű, vagyis más testületek és intézmények által megfogalmazott és tétélezett lehetőségek és „készenkapott” alternatívák közötti választást jelent. Ebből következik, hogy az ilyen típusú demokratizmus reális működéséhez szükséges, hogy az alternatívák és lehetőségek még a testület tevékenységi szintjének megfelelően össztársadalmi szinten, tehát mintegy „előre” megfogalmazottan létezzenek. A döntés továbbá közvetlen konfrontációt tétélez fel, mégpedig olyat, amelyben a társadalmi élet tendenciáinak és érdekegyütteseinek megfelelő álláspontok fejeződnek ki oly módon, hogy a kialakuló döntés is a társadalmi tendenciák erőjátékát „tükrözze” és az erre épülő hegemon tendenciának feleljen meg. A társadalmi érdekek és tendenciák nyílt mozgása, a fejlődés lehetőségeinek és alternatíváinak társadalmi megfogalmazódása, ezek társadalmi konfrontációban és sokirányú (jelentős eszmei-ideológiai) küzdelemben történő érvényesítése nélkül éppen ezért a képviseleti demokrácia csak manipulatív, illetve látszatjellegű lett. (A társadalmi létben objektíve létező érdekegyüttesek megfogal-

<sup>28</sup> A gyakorlati kérdések során nem foglalkozhatunk olyan problémákkal, amelyek a demokratizálás hosszabb fejlődése során, illetve ennek eredményeképpen alakulnak ki. Ezért a távlati perspektívákkal sem tudunk itt közvetlenül foglalkozni, csak annyiban érinthetjük őket, amennyiben a közvetlen kérdésekkel kapcsolatosan közvetlenebb szerepet játszanak.

mazódása, a különböző tendenciák kikristályosodásának fékezése, illetve nyílt fellépésük megakadályozása azt célozza, hogy ezek ne tudjanak az osztársadalmi fórumok döntésére, tevékenységére hatással lenni. Am ez a „megoldás” a manipulációnak csak egyik — talán a legdurvább — formája. Klasszikusabb és „finomabb” formák azok, amelyek például hamis alternatívák felállításával operálnak, továbbá azok, amelyek éppen a közvetítő láncszemeknél emelnek gátat a tényleges tendenciák hatásának érvényesülése elé.)

A demokratizmus tehát ezen a szinten azt jelenti, hogy a képviselői testületen belül is a társadalmi erőviszonyoknak megfelelő konfrontáción keresztül alakulnak ki a döntések. Ezek így kétszeres közvetítés által fejezik ki a társadalmi együttesek törekvéseit. Az osztálynak való alárendelés ezen konkrét formáját egészíti ki az, hogy a képviselői testületek éppen mint osztársadalmi kérdések fórumai rendelik maguk alá az államgépezetet és válnak így egyben az osztálynak való alárendelés közvetítő láncszemeivé is.

Az hogy a legmagasabb szintű (a hatalom és az igazgatás osztársadalmi hatókörű fórumainak tevékenységében megvalósuló) döntések a társadalmi tendenciák és érdekek nyílt küzdelmeire kell épüljenek, hogy tehát e társadalmi küzdelem eredményeit kell tükrözzék a konkrét döntések is (amelyek egyben e küzdelem momentumai és ható tényezői is), az azt jelenti, hogy a legfelső szintű demokratizmus előfeltétele az, amit általános demokratizmusnak lehetne nevezni. És ez az összefüggés szükségessé teszi a liberalizálás és demokratizálás megkülönböztetését, ezek egymástól való lényegi elhatárolását.

Ennek érdekében leghelyesebb egy általánosabb összefüggésből kiindulni. A polgári állam a maga osztályfunkcióit arra épülve valósítja meg, hogy a társadalom struktúrája tőle viszonylag függetlenül (és őt meghatározóan), elsődlegesen a gazdasági élet szintjén „termeli újra” magát. A szocialista fejlődés esetében a politika és a gazdaság szférája nem válik a termelési viszonyokban magukban sem ilyen módon szét, az állam maga is a gazdasági élet lényegi tényezője. Ezért nincsen és nem lehet meg az az államtól viszonylag független létező „háttér”, amelyre társadalmi tevékenységében sajátlagosan támaszkodhat. Éppen ellenkezőleg: az állam a társadalmi-gazdasági viszonyok aktív része. (Gazdasági téren: egyrészt szervező tényező és egyben a gazdasági szervezet formája is. Ennek nyomán konkrét döntések fóruma: a célokat, az eszközöket illetően. Másrészt mint fő fogyasztó közvetlen ellenőrző szereppel bír stb.) Így aztán aktív tényezője a társadalmi-gazdasági viszonyok újratermelésének. Ebben a helyzetben olyan rajta kívül létező tényezők, amelyek tevékenységének, funkciói betöltésének szilárd alapját biztosíthatják, csak a társadalmi együttesek konkrét tevékenységében, általános praxisában létezhetnek. Az állam létének „külső” szilárdságát csak az osztályok és rétegek konkrét praxisa, ezek társadalmi magatartása nyújthatja.

A szocializmus eddigi történelmi fejlődése során azonban olyan helyzet alakult ki, amelyben a társadalom alapvető, leglényegesebb összefogó tényezője — tehát a társadalom elsődleges hegemon ereje — maga az állam lett. Ez azt jelenti, hogy a különböző társadalmi együttesek és az állam között sajátos viszonyok állanak fenn. Egyrészt azáltal, hogy az állam a társadalmi együttesek fölé emelkedik, ezeket maga alá sorolja be. Másrészt a társadalmi együttesek ebben a helyzetben erőteljesen partikuláris jelleget nyernek és ugyanakkor önmagukban való módon léteznek. Az „általánosságot” ekkor — a különböző együttesek létében megtalálható általánosságot is — az állam „fejezi

ki” és képviseli. Ez kapcsolatot képez közöttük, de alapot is teremt, hogy a társadalmi együttesek és az állam (és így saját általános jellegük) között külsőlegességi viszony alakuljon ki. Mindez azt is elősegíti, hogy a szocialista fejlődés adott fázisában már nem léteznek a régi típusú társadalmi osztályok. Mint a szociológiai vizsgálatok is kimutatták, ebben a szakaszban a társadalmi különbségek alapvető hordozói a társadalmi rétegek, amelyeknek szerepe így megnövekszik. Az osztályok mint olyanok pedig (legalábbis) átférfalódásban levőnek tekinthetők. Kétségtelen, hogy ez lényegesen hozzájárul ahhoz, hogy az állam hegemon szerepet játszhasson. (Mint hogy továbbá a hegemon szerep azt is jelenti, hogy az állam a társadalom együttese, tehát ez esetben a társadalom fölé emelkedik, ez egyben a bürokratizálódás számára is utat nyit és lehetőséget teremt arra is, hogy a szakigazgatásban dolgozók bizonyos mértékig önállósuló réteget alkossanak, mely a társadalom többi rétegei fölé emelkedve kitüntetett szerepű együttesé, azaz elitte válják. Ez pedig éppen a szocialista fejlődés vonalával ellentétes tendencia kialakulásának veszélyét jelenti.)

Milyen következményekkel jár most már, ha akkor, amikor az állam tölti be a hegemonia funkcióját, a társadalmi együttesek által hordozott érdekek és tendenciák játéka határozza meg az öszzársadalmi fórumok tevékenységét? Mindenekelőtt éppen az állam által megvalósított hegemonia gyengülésével. Már a tendenciák és érdekek szabad megfogalmazódása és játéka is ezt jelenti, illetve ezzel azonos. Ugyanakkor ezzel nyitottá válik az a kérdés, hogy melyik réteg vagy osztály érdeke lesz domináns, vagyis kerül „győztesen” ki a konfrontációból. Egyszóval bekövetkezik a szocialista totalizáció gyengülése is. Legalábbis akkor, ha a hegemon szerepet nem veszi hatékonyan valamilyen más (szocialista) jellegű társadalmi tényező át. Nos, éppen ez az, amiben a liberalizálás és a demokratizmus közötti leglényegesebb tartalmi különbség megragadható.

Említettem már, hogy a liberalizálás egyik jellemzője, hogy változatlanul hagyja a hatalmi struktúrát. Ezért a liberalizálás — amennyiben a társadalmi tendenciák és érdekek mozgástere kiszélesedik általa — a fennálló hatalmi struktúra gyengüléséhez vezet, mert (nem változtatva meg a hatalmi struktúrát) nem hoz létre olyan új hegemon centrumot, amely továbbra biztosíthatná a fennálló társadalmi viszonyok szilárdságát, a hatalom osztályjelleének következetes érvényesülését. Igaz, e változások mértéke igen eltérő lehet. Ha kicsi, akkor nem befolyásolja az állam hegemon szerepét, viszont végső soron manipulatív értékű változásnak tekinthető. (Ez csak a bürokratizmus vagy az elit érdekét szolgálhatja — amennyiben ilyenek léteznek.) Ebben az esetben kétségtelenül növekszik a társadalmi együttesek partikularizmusa és megerősödik a társadalmi együttesek divergens mozgása.

A demokratizálás ezzel szemben azt jelenti, hogy a hatalmi struktúra a hegemon centrum *áthelyeződésével* formálódik át, s így változik meg a viszony az állam és az uralkodó osztály között. Ezért csak annyiban tekinthető a demokratizálás ténylegesnek, amennyiben a társadalmi együttesek mozgásterének növekedése és az állam hegemon szerepének csökkenése *együtt jár a munkásosztály hegemon szerepének növekedésével*. E változás mértékében valósul meg az állam alárendelődése a munkásosztálynak és tágabb értelemben a „társadalomnak”. A hatalmi struktúrának ez a változása viszont *erősíti* a hatalom szocialista jellegét és ennek az erősítésnek a mértéke éppen az említett változások mértékével arányos. Ebben a fejlődési perspektívában továbbá a rétegek diffe-

renciálódási törekvéseivel ellentétes irányú mozgás bontakozik ki: olyan folyamat, amely — éppen a munkásosztály hegemon tevékenysége alapján — a rétegek viszonylagos egységesítése felé (tehát a közösséggé-válás irányába) halad.

Ahhoz azonban, hogy mindez valóságosan kibontakozhasson, szükség van arra, hogy a munkásosztály „keretein” belül rétegek egységbefonódásaként valósuljon meg, vagyis osztályként létezzen a mindennapi forradalmi prakszisban. Amde a régi típusú osztályok megszűnté nyomán olyan helyzet jött létre, hogy a munkásosztály nem lehet „önmagában való” osztály. Önmagában való módon csak a rétegek léteznek és így legfeljebb ezek mechanikus összegezéséről lehetne szó, amiből nem születik osztálylét. Hogy a rétegek összességéből osztály legyen, ahhoz az kell, hogy a munkásosztály önmagáért való módon léteztesse magát. Ez azt jelenti, hogy az önmagukban való módon létező partikuláris tendenciákat az egyetemes jellegű proletár tendencia alapján kell egységesítenie — s így részlegesen meghaladnia —, hogy realizálnia kell egyetemes forradalmi jellegét, csak ezáltal foghatja a komponens rétegeket osztállyá össze. Az egyetemes forradalmi (szocialista) jelleg érvényesítése viszont maga is valójában a hegemon tevékenység által bontakozik és teljeseedik ki a gyakorlatban. Az így kibontakozó önmagáért való szocialista osztálypraxis — mint minden osztálypraxis — egyszerre valósul meg az ideológiai, a gazdasági, a politikai szférákban, tehát mindhárom területen szükség van a megfelelő tevékenység kibontakozódására. Az ideológia igen sokrétű eszmei küzdelmet tételez fel. De ez is (nem kis részben) a másik két tevékenységformára épül, már csak azért is, mert a mindennapi gazdasági és politikai tevékenységben formálódnak ki az önmagáért való osztálylét olyan lényeges kritériumai, mint például az új helyzetnek megfelelő osztályöntudat stb. És viszont: a gazdasági és politikai formák mozgását az ideológiaiak közvetlenül befolyásolják mind jellegükben, mind tartalmukban. Így a három szint itt is egységet alkot. Ami most már a gazdasági osztálytevékenység formáit illeti, ezek nyilvánvalóan sokrétűek lehetnek, és különféle szervezeti formát ölthetnek. Az érdekvédelmi tevékenység és az ennek megfelelő szervezetek ezek közül talán legközvetlenebbek és „legalacsonyabbak”, azok, amelyek a legalacsonyabb öntudati szinten is létrejönnek. Ezek felelnek meg mindenekelőtt a bérmunkás tudatnak és így a „(nem „korporatív”, hanem rétegjellegű és munkáskollektívákra épülő aktív) szakszervezeti tevékenység az osztálylét egyik közvetlen lépcsőfokának tekinthető. Az osztálytevékenység e formái azért is jelentősek, mert a társadalmi érdekegyüttesek nyílt mozgásának és összeütkezésének körülményei között mintegy konstituáló tényezőknak tekinthetők. E formákban fejeződnek ki és érvényesülnek ugyanis az érdekek legegyszerűbb formái. Az érdekvédelmi jellegű szakszervezeti tevékenység hiánya így mindig éppen a munkásosztályt hozza hátrányos helyzetbe. Ezáltal, de ezen kívül (általánosabb tényezők nyomán) e hiány az osztálytörekvések demobilizálását, illetve eltorzulását is maga után vonja. A gazdasági formák között kell megemlítenünk az öngazdagatást is — erre azonban később külön visszatérek.

A politikai tevékenység is többféle szervezeti formában bontakozhat ki. Ezek egyikét — az osztály léte szempontjából legfontosabbikát — az osztály politikai szervezete, vagyis forradalmi pártja képezi. (Erre a későbbiekben szintén még visszatérek.) Ugyanakkor a politikai osztálytevékenység konkrét formáit képezik a képviselői demokratizmus formái is. Ezek is keretet teremtenek nemcsak arra, hogy a munkásosztály önmagát osztályként tételjeze,

önmagát osztállyá formálja, hanem hogy hegemoniáját társadalmilag és az államgépezet fölött is gyakorlatban megvalósítsa. Politikai szinten éppen ez a hegemonia realizálásának „legfelső” formája, annak mintegy betetőzése (az állam hatalmi és igazgatási gépezetének gyakorlati alárendelése és a hegemon tendencia ösztársadalmi megvalósítása által).

Ezzel eljutottunk e kérdéskör utolsó tagjához és konkrét „magvához”, az ösztársadalmi szint demokratizmusának konkrét szervezeti formáihoz. Mint említettük a demokratizmus ezen a szinten szükségképpen képviseleti demokráciát jelent, s ezért kerül előtérbe a képviseleti demokrácia megfelelő intézményes megszervezésének, a képviseleti testületek funkcióinak és működési módjának problémája.

A történelmi fejlődés során eddig a képviseleti demokrácia kétféle alapformája alakult ki. Az egyik a polgári társadalomban jött létre, és ez a parlamentáris demokrácia, a másikat a szocialista forradalmi mozgalmak hozták létre, és ez a szovjetek demokráciája. (A további vizsgálódásaink során akkor, amikor a szovjetek demokráciájáról beszélünk, mindig azt a formát értjük, amely a szocialista forradalmi tevékenységben — tehát 1871 tapasztalatai alapján 1905-ben és 1917-ben — jött létre. Ismeretes, hogy a szocialista országokban jelenleg létező formák ettől eltérnek.)

A parlamentáris demokrácia jellemzője, hogy a képviseleti testület tagjai valójában személyi képviselőknek tekinthetők, amennyiben őket *meghatározott időre és mint egyéneket* választják meg. A konkrét választási rendszer jellege e téren nem sokat változtat: a képviseleti megbízás mindenképpen időre és személyre szól. Másik sajátosság, hogy a *megválasztás* is mindig *egyéni formában történik*. A választók tehát gyakorlatilag izolált egyénként cselekednek. Az időszakosan és izolált egyénként gyakorolt választási jog tulajdonképpen pontosan kifejezi azt a szétválást, ami a burgeois és a citoyen között, az egyén mint (állam) polgár és az egyén mint konkrét társadalmi egyén között fennáll, pontosan tükrözi az állampolgár-mivoltnak a konkrét egyéntől gyakorlatilag különvált létét (és a politikum elkülönült létét).

Ebben a rendszerben a társadalmi egyén intézményesen *izolálva van* és intézményes formát ölt az is, hogy a társadalom (politikai) totalitásával csakis mint egyén kerül kapcsolatba. Az egyén ebből eredően eleve tehetetlenségre van kárthatva. Minden megtörténik annak érdekében, hogy őt izolálják, leválasszák attól a társadalmi együtttestől (osztálytól), amelynek tagja. A társadalmi tendenciák és érdekek ebben a rendszerben a képviseleti intézmények szintjén csakis az egyén közvetítése által (vagyis egyéni közvetítésben) érvényesülhetnek. Ennek szükségszerű velejárója, hogy a társadalmi alternatívák és tendenciák, illetve érdekek nem is szerveződhetnek meg másképpen és nem érvényesülhetnek a képviseleti testületekben reálisan más formában, mint különböző egymással küzdő pártok által közvetítve. Amikor is minden más (politikai) viszony és kapcsolat egyedire bontottan létezik, akkor csak a pártok lehetnek azok a centrumok, amelyek az érdekeket és lehetőségeket társadalmi módon fogalmazzák meg, amelyekben az alternatívák társadalmi formában öltönek testet. A parlamentáris demokráciában a konkurráló pártok képezik tehát a társadalmi tendenciák egyetlen reális közvetítési formáját. A demokratizmus kritériuma (parlamentáris típusú demokráciában) így a többpártrendszer léte: ennek szélessége határozza meg a demokratizmus mértékét, feladása pedig a viszonylagos demokratizmus felszámolását jelenti. Viszonylagos demokratizmust mondtam, mert a parlamentarizmus éppen az

említett jellege által és alapján lehetővé teszi, hogy a fennálló viszonyok radikális tagadását képező tendenciák ne tudjanak a képviseleti testületekben — ezek „normális” funkcionálása esetén — döntő mértékben — azaz az osztályviszonyokat megváltoztató módon — érvényesülni. Ezért van az különben, hogy (amint azt Lenin oly világosan látta) a parlamentarizmus csak másodlagos eszköze lehet a forradalmi mozgalomnak, de nem a hatalom megragadásának tényleges formája.

A parlamentáris demokrácia típusától lényegileg különbözik a szovjetek demokráciája. A munkásdemokrácia e formája szintén képviseleti és ebben is időszakos választás érvényesül. A különbség tehát nem ebben, hanem a választás, a képviselet és az időszakosság jellegében keresendő.

Alapvető jelentőségű különbség, hogy a választás *nem egyedi* formában történik. Ennek következtében a polgár és konkrét társadalmi egyed között nincsen éles különbség. Az egyének nem izolált egyénként választópolgárok és nem is izoláltan választanak. Ellenkezőleg, az egyének mint társadalmi egyének választanak és e joggal *mint társadalmi kollektívák tagjai* bírnak. Ez elsősorban abban ölt testet, hogy a választás termelési, illetve társadalmi egységek alapján szervezett egységekben történik, nem pedig lakóhely szerinti egységekben (amely utóbbi eleve esetleges és izoláló tényező). Tehát az egyén mint egy viszonylagos közösség tagja létezik választópolgárként. A viszonylagos közösség pedig a társadalmi struktúra alapján és éppen a társadalmi együttesek kerete között létezik. Ebben a helyzetben a társadalmi érdekegyüttesek a viszonylagos közösségek érdekein keresztül közvetlenül érvényesülnek és közvetlenül fejezhetik ki a nekik megfelelő tendenciákat is. A viszonylagos közösség az, amely ez esetben közvetítő. (Ezért nincs eleve és feltétlen szükség arra, hogy más mediációk létezzenek.) Így aztán a társadalmi tevékenység, amely a maga sokoldalúságában a viszonylagos közösség keretei között bontakozik ki (és az ehhez való tartozásra épül), egybeolvad a választás formájában végzett politikai tevékenységgel. Ez egységesülési tendenciái eredményez, amely a polgár és a konkrét egyed azonosulásának irányába hat. Ennek megfelelően a politikum is az általánosabb társadalmi tevékenységgel való összeolvadás felé mozog. (Nem mellőzendő az a tény sem, hogy a kollektívában való politikai tevékenység — éppen mert feloldja az izoláltságból fakadó tehetetlenségi érzéseket — általában az érdekek radikálisabb megfogalmazását és érvényesítését segíti elő, illetve megnöveli ennek lehetőségeit.)

Másik lényeges különbség, hogy a demokratizmus e formájában a képviselő nem tekinthető „általános egyedi” képviselőnek. Vagyis őt nem annyira személyként választják meg. Képviselő jellege *megbízatásszerű, kényszerítő mandátumhoz van kötve*. A megválasztás egyben meghatározott álláspont képviseletére kötelezi, mégpedig konkrét tartalommal. Ez megköveteli, hogy a választók tájékozottak legyenek a képviseleti testületekben napirendre kerülő kérdések felől — hiszen különben nem tudnának konkrét megbízatást adni. Szükségessé teszi továbbá azt is, hogy az időre szóló megbízatás keretei között is konkrét kapcsolat létezzen a képviselők és a választók között, amely során az időközben felmerülő fontosabb kérdésekben is lehessen a képviselőt megbízatással ellátni. Másodlagos kérdésekben tartalmazhat a megbízatás általános irányvonalat, a fontosabb kérdések legszélesebb körű megismerése és megvitatása azonban biztosítva kell legyen ahhoz, hogy a demokratizmus e formája reális lehessen.

Mindebből következik, hogy ebben az esetben az a viszony, amely a válasz-

tók és képviselők között fennáll, lényegében eltér a parlamentáris demokráciabelitől. A képviselő *közvetlenül és állandó jelleggel alá van rendelve a választóknak* és jelentős részben *végrehajtó szerepe van*. Ez a viszony teszi továbbá lehetővé, hogy a képviselő *visszahívására vonatkozó jog realitás legyen*. A megbízatás ugyanis az egyetlen reális kritérium, amely biztosíthatja e jog gyakorlásának alapjait. Az utóbb említett két vonásból következik azután az is, hogy a képviselet időtartama nem határolódik mereven körül, hanem ugyanakkor, amikor limitatív, egyben konkrétan alárendelődik a megbízatás által teremtett viszonyoknak. (Vagyis, bár időre szól a megválasztás, a megbízások vitája mindig lehetővé tesz újraválasztást. Sőt új képviselő megválasztása akkor is indokolt lehet, ha ez az előző képviselő tevékenységére vonatkozóan nem jelent elítélő állásfoglalást.)

A képviseleti demokrácia e típusánál lényeges vonás az is, hogy a demokrácia *közvetlen és legalacsonyabb szintű* társadalmi egységekre alapozódik, hogy ezek „segítségével” valósul meg. A legmagasabb szint demokráciája tehát összefonódik az alsó szinteken megvalósuló demokráciával. Ebben különben általános jellegzetesség fejeződik ki: a szocialista demokrácia nem működhet a legfelső képviseleti szinten kielégítően, ha nem kapcsolódik össze és nem épül a legalsó szinten kibontakozó demokráciára. Annál is inkább, mert éppen ez utóbbi szinten érvényesül *a leglényegesebb szocialista jelleg, az hogy a demokrácia viszonylagos közösségekre épül, ezek formáiban mozog és ezen keresztül érvényesíti az osztálytartalmát*.

Legutóbbi megállapításunk különben igazolja azt a korábbi tételt, miszerint a szocialista demokráciázási folyamat eredményes kibontakozásának feltétele, hogy az különböző szinteken egyszerre induljon meg és bontakozzon ki. Persze az eddig elmondottak során a „legalsó” szint kérdéseit csak részben (és viszonylag másodlagosan) érintettük.

## 2. A közvetlen szint demokrácia-formái

Az előzőekből is látható, hogy a közvetlen, a „legalsó” szint demokráciája igen sokféle formában érvényesülhet. Például (legalábbis részben) ide tartozik minden szervezet és intézmény „legalsó” szintjein, azaz alapegységeiben érvényesülő demokrácia. Nyilvánvaló azonban, hogy az adott keretek között ezzel a kérdéssel (és más hasonlókkal) nem foglalkozhatunk bővebben. A specifikus formák közül elsősorban kettő érdemel figyelmet: a közigazgatási önkormányzat és az önzagzatás.

Az önkormányzat, mint említettem, nem minden esetben tartozik a legalsó szintű demokrácia kategóriájába. Csak azokban az esetekben sorolható ide, amelyekben az önkormányzat keretei egy viszonylagos közösség kereteivel egyeznek meg, s ez csak a kisebb méretű, helyi közigazgatási formáknál áll fenn. Szorosan véve csak a *falu* közigazgatásának keretei között hozható ilyen jellegű önkormányzat létre. Ennek megvalósítása viszont kétségkívül a szocialista demokráciázási folyamat jelentős eleme. Megvalósítását mindenképpen fontos lépésnek értékelhetjük. Bármilyen érdekes kérdéseket vessen is fel ez az önkormányzati forma és a megfelelő helyi termelési egységek vezetése közötti viszony, ezeket itt ismét csak mellőznünk kell — ezek is különálló elemzést és tanulmányozást igényelnének. Másrészt bármilyen fontos lenne is a demokráciázás folyamatában az ilyen típusú önkormányzat megvalósítása,

jelenleg az üzemi öngazgatás vitatott kérdése mégis jelentősebb — éppen az általános összefüggései következtében.

Az öngazgatás jelentőségét és hasznát részben közvetlen funkciója és tartalma, részben pedig az általa nyújtott lehetőségek alapján tudjuk megítélni. A közvetlen funkciókban és az intézmény működésében érvényesülő tartalmat azonban (az adott forma által meghatározott lehetőségek között) a társadalmi-gazdasági fejlődési szint határozza meg. Ezen belül közvetlenebbül az ideológiai tényezőket is számításba kell venni, mindenekelőtt az öntudat formáit. Mint korábban említettem (a jelenlegi fejlettségi fokon) az öngazgatás valójában mint a közvetlen társadalmi ellenőrzés egyik formája működik. Ugyanebből következik, hogy az öngazgatás egyelőre inkább tekinthető közvetlen szintű képviselői formának, mint valóban a „közvetlen demokráciának”. Az eddigi nemzetközi tapasztalatok ezt igazolják és egyben arra is utalnak, hogy a munkások ritkán kapcsolódnak be tételező-megfogalmazó módon a döntési folyamatokba. Tevékenységük lényegében alternatív keretek között mozgó választás és erre épülő döntés. A részletesebb kérdésekben pedig inkább a munkáskollektíva *képviselői* azok, akik résztvesznek a döntésekben, és legfeljebb az ő tevékenységükben bukkan fel az alternatív keretek között mozgó választást meghaladó tételező tevékenység. Ha figyelembe vesszük a jelenleg uralkodó ismeretszintet, informáltságot és a gazdasági (és szervezeti) kérdésekben való jártasságot, akkor ezt a helyzetet többé-kevésbé törvényszerűnek kell tekintenünk. Ugyanerre a konklúzióra jutunk, ha arra gondolunk, hogy a konkrét problémák áttekintése is annyi időt igényel, amennyi a jelenlegi helyzetben (társadalmi mértékben) nincsen biztosítva. Amikor tehát az öngazgatás lehetőségeit értékeljük, akkor ezt éppen az említett tényekből kiindulva és az általuk meghatározott keretek között kell tennünk.

Az öngazgatás lehetőségeit körülhatároló másik alaptényező a tárgy, vagyis azoknak az ügyeknek a köre, amelyekre az (mint ellenőrzés) kiterjed, illetve kiterjedhet. Ezeket két nagyobb csoportra lehet osztani. Az egyiket a termelési egység általánosabb gazdasági működése, a másikat a termelés menetének konkrét megszervezése, és ezen belül a mindennapi munkafeltételek alakítása képezi.

A munkafolyamatok szervezését érintő tevékenységet illetően viszonylag egyszerű meghatározni a funkciókat, abból kiindulva, hogy itt az öngazgatás a munkások *közvetlen*, a munkatevékenység jellegével kapcsolatos érdekeinek érvényesülését kell biztosítsa. Részletkérdésnek látszik ez, de valójában éppen hogy igen fontos kérdéstről van szó. A munkafeltételek és munkakörülmények emberivé tétele ugyanis a szocialista társadalom egyik *lényegi* jellegű célkitűzése. (Alapfeladat ez, s ennek figyelembe nem vétele mindig a szocialista szemlélet — különböző okokból eredő — torzulásáról tanúskodik.) És e szocialista törekvések megvalósításában éppen az öngazgatás az, amely viszonylag igen nagy lehetőségekkel bír, mert a legközvetlenebbül érdekelteteket öleli fel. Ezért a szocialista fejlődés egyik lényegi fejlődési vonala számára biztosíthat közvetlen és hatékony szervezeti formákat. Az öngazgatás e lehetőségének megfelelő tevékenység és a megfelelő változások kiszélesedő megvalósulása pedig lényeges együttthatója a kollektív „tulajdonosi tudat” kialakulásának, tehát egyben a szocialista öntudat formálódásának is.

A munkakörülményeket illető változások jelentőségét azért is ki kell emelnünk, mert ez is olyan terület, ahol — a szocialista követelményekhez viszonyítottan — igen nagymértékű lemaradás tapasztalható. A szocialista országok

társadalmá az eddigi fejlődés során a munkatevékenység jellegét és a munkakörülményeket ugyanis csak nagyon kismértékben „alkalmazta” a munkát végző ember igényeihez és követelményeihez.

Az öngazgatás általánosabb tárgya a termelési egység egész tevékenysége. Ennek megfelelően az öngazgatás gyakorlatilag a közvetlen igazgatás feletti ellenőrzésként működik. Ez egyrészt a termelési egységen belüli (végrehajtó jellegű) igazgatási gépezet és a szakapparátus, másrészt a „helyi” irányítás — többnyire globális — ellenőrzését foglalja magában. Az öngazgatás e tevékenység által meghatározott keretet (és részben az előzőleg említett általánosabb tényezőtől függően lehetőséget) teremt ahhoz, és egyben elősegíti azt, hogy ezen a területen konkrétan fogalmazódjanak meg a munkáskollektívák érdekei. És ne csak kifermálódjanak, hanem az irányításban és igazgatásban (kisebb-nagyobb mértékben) érvényesüljenek is. Az öngazgatásnak egyebek mellett éppen ebben van egyik fő értéke. Ámde ezek az (érvényesülésre törő) érdekek igen különféle szintű és radikalitásúak lehetnek, s az öngazgatás csak keret. Benne természetesen mindenkor a létező öntudati szintnek megfelelő tevékenység bontakozhat csak ki. Így az adott társadalmi fejlődési szint következtében, főleg az ún. fogyasztói érdekeknek (és az ennek megfelelő tudatnak) érvényesülési keretévé lesz. Ha pontosabban akarunk fogalmazni, akkor azt kell mondanunk, hogy az eddigi tapasztalatok szerint elsősorban a bérmunkás-tudat az, amely talán a legerősebben érvényesül ezen a téren. (A fogyasztói érdek terminusa tulajdonképpen a bérmunkás-tudatnak megfelelő magatartást és ezzel összefüggő érdekrendszer takarja.) Ebből következik, hogy a fejlődés bizonyos szintjein ebben az összefüggésben olyan tényezők is érvényesülhetnek és érvényesülnek, amelyek (esetleg már önmagukban is) fékező jellegűek. Lehetségesnek kell tartanunk azt is, hogy az öngazgatás szerveinek egy részében olyan érdekegyüttések hatása domborodhat ki, amelyek ellentétesek lehetnek a szocialista fejlődés általános vonalának egyes konkrét (főleg gazdasági) vonatkozásával és hogy ezen az alapon konzervatív tendenciák bontakozhatnak ki vagy találhatnak támaszra. Másrésztől viszont figyelembe kell venni, hogy az öngazgatás lehetséges formái az adott fejlődési fázisban szükségképpen részleges jellegűek. Ezek a társadalmi életnek csak egy körét ölelik fel és ezen kívül nem is foglalnak magukba minden érdekelt egyént. Hiszen például a termelési öngazgatás szervezeteiben csak azok vesznek részt, akik az adott termelőegység kollektívájának tagjai. Ebből is következik aztán, hogy az öngazgatás (jelenleg lehetséges) formái viszonylag erőteljesebben segítik a közvetlen, a helyi és a partikuláris érdekek megfogalmazódását és kifejeződését. Itt kell megemlítenünk azt is, hogy az öngazgatás akkor, amikor a termelési egység általános irányítására hat ki, akkor egyben más emberek közvetett igazgatását is jelenti. Ennek indokolására megemlíteném például, hogy a termelt termékek felett megvalósuló — akárcsak részleges, tehát korlátozott — rendelkezés (éppen abban a mértékben, amelyben hatékony) a korábban ismertetett okok miatt kihatással van azokra az emberekre, akik a szóban forgó termékekre „rá vannak utalva”. E mögött a viszony mögött tulajdonképpen egy oly érdekkonfliktus húzódik meg, amely abból fakad, hogy a konkrét munkáskollektíva érdekegyüttese csak az egyik érdekegyüttes, amely az adott vonatkozásban érvényesül. Ha ennek az érdekeknek az egyáltalán-nem-érvényesülése károsnak tekinthető, akkor az is károsnak tekinthető, ha csak ez az érdek érvényesül. Ebben a különböző partikuláris érdekek ütközéséről van szó. Nem szabad megfélemednünk azonban arról sem, hogy azáltal, hogy az öngazgatásban parti-

kuláris érdekek érvényesülnek, ez egy másik konfliktus pólusát is képezi. Ez a konfliktus a partikuláris és az általános érdekek között feszül. A korábban elmondottak alapján indokoltnak tekinthetjük azt a (gyakorlat által is igazolt) tételt, hogy az öngazgatás mindig egy központosított és egy viszonylag önálló gépezettel párhuzamosan létezik, mi több, hogy ez a kettő legtöbbször összefonódik. (Ebben a viszonyban kölcsönös korlátozódás jön mindig létre. Ezért az öngazgatás egyben közvetlenül is hathat a különálló léttel bíró igazgatás önállósulási tendenciái ellen.) Ha most már bizonyos partikuláris érdekek inkább az öngazgatásban fogalmazódnak meg, a szocialista jelleggel bíró szakigazgatás olyan tényező, amely által részben viszonylag általánosabb, részben pedig más — egyebek között hátrányos helyzetben levő partikuláris érdekek érvényesülhetnek. E konfrontációból pedig éppen az általános érdek törhet magának utat. Lényeges az is, hogy ez a konfrontáció nem új konfliktust jelent, hanem valójában már létező ellentétek exponálódását. Továbbá az exponálódás ilyen módja (egyebek mellett) lehetővé teszi egy optimális megoldás megközelítését. A különböző partikuláris érdekek nyílt megfogalmazódása, az ezek között, továbbá ezeknek általánosabb érdekekkel való egyensúlya, az így kialakuló „kompromisszumok” mindenképpen egészségesebb fejlődést tesznek lehetővé, mint amikor bizonyos partikuláris érdekek egyoldalúan érvényesülnek, dominálnak vagy éppen általánosabb érdekek köntösében elnyomják a többieket. Ugyanakkor éppen ez az érdekkonfrontáció az, amely a küzdelem tényén és menetén keresztül az érdekegyüttesek realizálódását jelentő átformálódás számára széles lehetőséget nyit. Mindez lehetőséget jelent, amelynek megvalósulása vagy meg-nem-valósulása részben éppen a konfrontáció során dől el. Részben viszont megfelelő céltudatos-eszmei-küzdelmet követel. Az öngazgatás ezért egyben az öntudat fejlődésének és fejlesztésének, a radikalizálódás folyamatának küzdelmi területe, fóruma és eszköze is kell legyen. Vízont ez a forma részben azért lehet különösen alkalmas a munkásszótály tudati szintjének átformálódásáért kibontakoztatott tevékenység számára, mert olyan területre vonatkozik, ahol ez érdekek éppen a legközvetlenebb és nyers formában bukkannak fel és bontakoznak ki.

Ugyane jelenségekkel párhuzamosan, velük együtt az öngazgatásban való részvétel által a munkáskollektíva tagjai — az őket legközvetlenebbül érdeklő kérdésekből kiindulva — jártasságot szerezhhetnek a gazdasági és gazdaságirányítási problémák terén. (Ami egyedül teremtheti meg a feltételeket ahhoz, hogy az ellenőrzés később fokozatosan tényleges öngazgatássá alakuljon át.)

Az igazgatás feletti ellenőrzés végül szintén jelentős, sőt döntő szerepet játszhat a tulajdonosi tudat kifermálódásában. E szerep specifikusan szocialista jellege abban áll, hogy ebben az esetben a jogok a kollektívákhoz való tényleges tartozásból erednek és ezek gyakorlása tartalmilag a közös érdekek megfogalmazódásának közvetlen folyamatával esik egybe. Így az ennek megfelelő tevékenység (főleg a bér munkás-tudat meghaladása során és alapján) a kollektívák közösséggé válását is elősegítheti.

Mindent összevetve azonban meg kell állapítani, hogy függetlenül a kibontakozó tendenciától, a konfliktusok „menetétől” s az öngazgatás által konkretizált érdekektől, a kollektíva érdekegyüttesének jellegétől az öngazgatás mindig a kollektíva érdekeinek nemcsak egyszerű megfogalmazódását, hanem ezek gyakorlati állítását és az érte való küzdelmet segíti elő, ezért a demokratizmusnak ez a formája is jelentősen hozzájárul a kollektíva tagjai „kollektíva-tudatának” formálódásához, ezen keresztül pedig végső soron az osztály

létének gyakorlati (azaz a mindennapi tevékenységben való) *tételeződéséhez* és érvényesüléséhez. Az öngazgatás így mindig az osztály gazdasági afirmációjának eszköze és kerete.

Az osztálypraxisban játszott (konstituáló) szerep által az öngazgatás szerepe azonban mintegy „túlnő” saját keretein, vagyis általánosabb jelentőségre tesz szert. Ez az általánosabb — tehát egyben a demokratizálódás más formáit is érintő — hatás már abból is következik, hogy a demokratizáció legközvetlenebb, „legalsó” intézményei azok, amelyek természetüknél fogva leginkább hozzáférhetőek az emberek legszélesebb „tömegei” számára. Ezért, ez az a forma, amelyben az egyének legnagyobb sokasága gyakorlatilag is (növekvő jellegű) aktív szerepet játszhat az igazgatás terén. Az itt kialakuló gyakorlat kihatással van az érintett társadalmi rétegek más formákban és más szinteken végzett tevékenységére és következésképpen a demokratizálás minden szintjén végbemenő fejlődésre. Mintegy a demokratizálási folyamat közvetlen társadalmi alapjainak biztosításáról van tehát szó. Persze, mindez az „alsó” formákra általában igaz. Az öngazgatás specifikuma ezek között az, hogy éppen a munkásrétegek, illetve a munkásosztály tagjainak széles részvételét tudja kialakítani s így ennek az osztálynak a társadalmi szerepét növelni. Vagyis hozzájárul ahhoz, hogy a demokratizmus formáinak működése nemcsak e rétegek konszenszusára, hanem éppen aktivitására épüljenek. Ez pedig tényleges mivoltuk kritériuma.

Végül ahhoz, hogy az öngazgatás távlati jelentőségét helyesen tudjuk felmérni, figyelembe kell venni, hogy a szocializmus olyan átmeneti társadalmi forma, amely a társadalom *egyetemes és általános öngazgatását* kívánja megvalósítani. Amivel a termelőapparátust (és a társadalom totalitását) mindenki alá sorolja be, azaz alárendeli mindenkinek. Ahhoz viszont, hogy a társadalom általános és egyetemes öngazgatása megvalósuljon, szükség van arra, hogy a társadalmi fejlődés (a forradalmi átformálódások) során folyamatosan megvalósuljon az öngazgatás azon formája, amelyet a társadalom fejlettségi szintje mindenkor lehetővé tesz. Az öngazgatásnak — az adott lehetőségekhez mért — mindenkori megvalósulása egyben e távlati cél elérésének feltételeit teremti meg s az e felé történő előrehaladás gyakorlati lépéseinek tekinthető. Nyilvánvaló, hogy a kezdeti formák ezen a téren is, mint mindig, primitívek. Ámde éppen e primitív formák szükségesek, mert nélkülük nem valósíthatók meg a magasabbrendűek és az általánosabbak.

A primitív jelleg megállapítása kétszeresen is fontos. Először is éppen a távlati magasabbrendűséghez viszonyítottan lehet primitívségről beszélni. Ebben tehát éppen az átmeneti volt, a továbbmutató és továbbvivő jelleg fogalmazódik meg. Másrészt viszont a korlátozottság figyelembevétele segítheti az öngazgatással kapcsolatos problémák és veszélyek feltárását és megóvhat a túlértékeléstől. Tévedésnek kell ugyanis tekinteni minden olyan nézetet, amely az öngazgatásban mindent-megoldó eszközt vagy, amely benne a jövő máris megvalósult részét látja. Nem szabad azt hinni, hogy az öngazgatás ma lehetséges formáinak minden területre való kiterjesztése által megvalósítható a társadalom egyetemes öngazgatása. A reflexív fejlődés ezen a területen azt jelenti, hogy a fejlődés a jelenleg lehetséges formákat nemcsak teljesen, de ismételten át fogja alakítani és át is kell alakítsa. Az öngazgatás jelenlegi formái ezért (szintén) nem tekinthetők a szocializmus gazdasági szervezési formájának, hanem csak egyiknek a sok közül, továbbá időlegesnek, pillanatnyinak. Abszolutizálásuk ugyanúgy torzító szemléletet jelent (és végső fokom

konzervatív tényezők eszmei burka lehet), mint abszolutizált tagadásuk, vagy mint a fejlődés bármely más formájának, illetve szintjének abszolutizálása. (A primitívségre hivatkozó tagadás abszolutizálás azért, mert a meghaladás megvalósítás nélkül nem lehetséges. A kezdeti és jelenleg lehetséges formák abszolutizálásából kiinduló nézet viszont arról feledkezik meg, hogy ezek egyetemessé tétele csak az ellenőrzés bizonyos típusának szélesítését eredményezhetné és már ezért sem eredményezhetné az általános öngazgatást. A részleges öngazgatás mint partikuláris forma nem szülhet összegeződés által egyetemes formát, ehhez új formákra és ezek strukturálódására van szükség.)

Az eddigiek alapján azt kell — mintegy összegezve — mondanunk, hogy az öngazgatás éppen úgy a szocialista fejlődés lényeges eleme, mint a tervszerűsítés, mint bizonyos központosítás stb. Tulajdonképpen ezekkel együtt járul hozzá a magántulajdon felszámolásának alapjain kialakuló gazdaság szocialista jellegű megszervezéséhez. Ugyanakkor pedig (a társadalmi viszonyok átalakulásán belül más változásokkal együtt) hozzájárul a társadalmi viszonyok általános átformálásához. Végül pedig jelentős szerepet játszhat a demokratizmus fejlődésén belül, azáltal, hogy bizonyos fokig ellensúlyozó szerepet is játszhat olyan tendenciákkal szemben, amelyek a közvetlen és helyi érdekek háttérbeszorítására vagy semmibebevételére törekednének.

Milyen tényezők határozzák meg most már az öngazgatás tartalmának alakulását, illetve tágabb értelemben a demokratizmus „legalacsonyabb”, legközvetlenebb szinten való kibontakozását és e folyamat ritmusát? Ha részletes elemzésre nincs is mód, néhány fontosabb problémakört (a munkásosztály helyzetével összefüggő kérdéseket) legalább érintőlegesen tárgyalnunk kell.

A konkrét közigazgatási szervezetek tartalmát az általános tényezők mellett mindig meghatározzák helyiek is: annak a kollektívának a jellege, amelyre az öngazgatás felépül. E jelleget — mint ahogy általában az osztályt illetően is így van — nagyban befolyásolja a kollektíva tagjainak kulturális színvonala. Ez esetben az aktív kultúráról van szó, tehát arról, amely aktuálisan létezik és hat, amely az egyének tevékenységén és életvitelén keresztül folyamatosan érvényesül. Ez a kulturális színvonal az az alap, amelyre az öngazgatásban való részvételhez szükséges gazdasági ismeretek, közgazdasági kultúra stb. felépülhet, amely tehát e szűkebb kultúra határait meghatározza. Ugyanez vonatkozik a lehetséges és szükséges igazgatási ismeretek jellegére, azok mélységére és kiterjedtségére, továbbá arra az általános gazdasági és ezen túlmenően arra a politikai-társadalmi tájékozottságra és jártasságra, amelyek meghatározzák azt a módot, ahogyan az egyének a konkrét kérdéseket általános összefüggésekben látják. Az általános kulturáltságon belül éppen ez a konkrét ismeretanyag és szűkebb kultúra az, amely közvetlenül és operatív jelleggel meghatározza az öngazgatásban való részvétel lehetőségeit. Kihat továbbá az öngazgatás hatékonyságára, mert ettől függ, hogy a kollektíva milyen mértékben képes a problémák áttekintésére, az információ-anyag szelektálására és felhasználására stb. Ugyanakkor az egyének színvonala meghatározza, hogy a kollektíva tagjai milyen arányban vehetnek részt az öngazgatás munkájában. Minél alacsonyabb ez a színvonal és a szóban forgó ismeretanyag, annál kevesebb mód van aktív részvételre. Az egyéni különbségek konkrétan differenciálják a kollektíva tagjainak részvételét: bizonyos színvonal alatt passzivitásra készítetik a tagok egy részét. Ha ez az általános, akkor az öngazgatás az ellenőrzés formáin belül is közvetetté válik, vagyis a *képviselői demokrácia jellegét ölti*, mert a kollektíva az ügyvitel feletti ellenőrzést

automatikusan néhány (részben a legképzettebb) tagjára hárítja, s ezek így mintegy képviselői szerephez jutnak. Ilyen helyzetben a többség csak kiélezett helyzet és nyílt konfliktus esetében válik aktívvá. Másrészről viszont ilyen helyzetben igen nagy a veszélye annak, hogy a „kiemelkedő” képviselők gyakorlatilag az igazgatásnak rendelődjenek alá. Így végső soron az is lehetségessé válik, hogy a kollektíva és az igazgatás közötti viszony megforduljon, az öngazgatás manipulációvá, üres formává legyen.

Ami az aktív-kulturális színvonalat és a konkrét tájékozódási lehetőséget illeti, ezeket nagymértékben meghatározza a kollektíva tagjai által végzett munkatevékenység jellege. Az aktív kulturális színvonal általában nem szakad el és többnyire csak viszonylagosan távolodik el attól a színvonal-tól, amilyent a munkatevékenység jellege megkövetel. Ennek megfelelően a primitív munkatevékenység „visszahúzó erőként” hat akkor, ha a társadalom különben tágabb lehetőséget nyújt, ha magasabb szint megszerzésének feltételeit teremti meg. Arról hogy a munkaidő mértéke, illetve a szabadidő mennyisége milyen jelentős szerepet játszik ezen a téren, arról már volt szó. Akárhogy is van — és bármilyen szerteágazók is legyenek az összefüggések —, a szabadidővel való kapcsolat közvetlenül az életszínvonal kérdésére utal. A kulturális színvonal ezáltal nemcsak része, de egyben függvénye is ennek. Igaz, ez nem az egyetlen közvetítő szál ezen a téren. Egy másik lényeges kapcsolat az érdekekstruktúrában fedezhető fel. És itt most nem arról az összefüggésről van szó, amely közvetlenül tartalmazhat tekinthető (hogy az öngazgatás a partikularitás jegyében működik-e, hogy a bérmunkás-tudat érvényesülésének fóruma-e vagy pedig magasabb öntudatformának megfelelően közösségi és termelői érdekek is kifejeződnek-e benne stb.). Inkább arról, hogy a bérmunkás-tudat érvényesülése gyakorlatilag szintén olyan tényező, amely a képviselői jelleg felé tolja el az öngazgatást mint ellenőrzést.

Márpedig a termelési tevékenység bizonyos formái, továbbá az életszínvonal bizonyos szintje alatt az érdekekstruktúrában belül törvényszerűen előtérbe kerülnek a közvetlen és az anyagi-mennyiségi (jövedelmi) tényezők. Amikor pedig ezek képezik az érdekegyüttes rendezési alapját, akkor ez az együttes óhatatlanul olyan formát ölt, amelynek jellegzetes kifejeződése a bérmunkás-tudat. Mi több, ez a meghatározottság (mint különben minden determináció) lehetőség jelleggel bír. Ezért ugyanakkor, mikor az említett esetben nem lehetséges más típusú érdekekstruktúra, magasabb életszínvonal esetén a más jellegű struktúra még csak lehetségessé válik. Az érdekekstruktúra átalakulása és a bérmunkás-tudatnak magasabb (szocialista) tudatformával való felváltása a gazdasági fejlődésnek nem automatikus velejárója. Ez a váltás ideológiai folyamatot jelent és (egyéb tényező mellett) az ideológiai élet alakulásától is függ. A bérmunkás-tudat viszont éppen olyan érdekekstruktúrára utal, amelyben az érdekek csak közvetlenebb formát öltenek, s a társadalmi aktivitás mint közvetítő elem viszonylag háttérbe szorul. A bérmunkás-tudatnak valójában viszonylagos passzivitáson belüli időleges (és korlátozott tartalmú) aktivitás szakaszok felelnek meg. Ez általánosabb jelenség, amelynek egyik közvetlen vetülete az öngazgatásbeli tevékenység egysíkúvá szűkítése (illetve képviselőire differenciálódása). A bérmunkás-tudat érvényesítése így az öngazgatást mint ellenőrzést is szűkíti. Megfordítva viszont az öngazgatás olyan keretet teremt, amely az aktivizálódás fokozatos formáját segíti elő. Ezért lehet a keretei közt kibontakozó gyakorlati tevékenység elősegítője a bérmunkás-tudat meghaladásának. Ennek megfelelően az öngazgatás jó

működése eredményeként aktivizáló hatása más területekre is kiterjedhet. Márpedig a demokratizálás szocialista jellege *lényegileg* függ a munkásosztály folyamatos aktivitásától. Ez a demokratizálás éppen ez által az aktivitás által bír szocialista jelleggel, és éppen ez az aktivitás viszi a folyamatot állandóan előre. Ennek az összefüggésnek a „másik oldala” az, hogy a demokratizmus hiánya vagy a demokratizálás elakadása mindig passzivitást eredményez, mégpedig nemcsak általában, hanem különösen a munkásosztályon belül. Ha most már az általánosabb okok felszámolása csak hosszabb idő alatt valósulhat meg, a második (történelmi helyzetből fakadó) ok megváltoztatása éppen a demokratizálás első fázisának a feladata. És mindkét vonatkozásban az öngazgatás egyike azon formáknak, amelyben a munkásosztály aktivizálódása éppen a szocialista demokratizálódás értelmében tud kibontakozni.

Az öngazgatás jelentőségének és szerepének helyes megítélése érdekében az eddig említett összefüggéseken kívül végül még figyelembe kell venni azt a viszonyt is, ami az öngazgatás és a társadalom egésze, annak struktúrája (ezen belül a demokratizálási folyamat más formái) között fennáll. A demokratizálás különböző intézményei, szervezeti formái ugyanis aktívan kihatnak egymásra, meghatározott kölcsönviszonyban vannak egymással és a társadalmi lét egészével. Ebből eredően a demokratizálás egyes konkrét aspektusait is részben ezek a viszonyok és ezeken keresztül az összesség formálja „azzá, ami”. Az öngazgatás jellegét is részben éppen az a kontextus határozza meg, amelyben létezik, amelyben kialakul. Ezenkívül figyelembe kell vennünk még, hogy az *adott demokratizálásban szerepet játszó* egyes konkrét formák milyen előzmények alapján és milyen módon (ehhez kapcsolódva milyen céllal) jönnek, illetve jöttek létre. Csak az összefüggések áttekintése és a történelmi értékelés tárhatja fel az adott intézmény létrejöttében érvényesülő azon dinamikát, amely azután jelentős mértékben kihat a kiformalódott intézmény működésére, funkcióira stb.

Különösen fontos figyelembe venni, hogy a konkrét változást milyen módon totalizálják a társadalomban működő „erők”, a különböző tendenciák. Minden változás, minden új intézmény érdekek küzdőtere; keretei között a különböző szocialista erők konfrontálódnak, de a történelmi fejlődés egy adott szakaszában a szocialista és a restauratív jellegű nem-szocialista tendenciák is küzdőtérre teszik a demokratizálás során létrejövő változásokat. Ebben az értelemben a demokratizálás megvalósítása az osztályharc megvívásának egyik formája. Mint ilyen, sikere mindig a szocializmussal ellentétes totalizálási kísérletek felbontását is jelenti.

Ezenkívül minden új intézmény és demokratizmus forma különböző történelmi fejlődés esetén különböző jelleget ölt. Az üzemi öngazgatás például többféle konkrét (de egyaránt szocialista) jellegű tartalommal és eltérő konkrét dinamikával bírhat aszerint, hogy a megvalósítására való törekvés és esetleg kezdeti formái már a politikai hatalomért vívott harc keretei között jelennek meg, illetve formálódnak ki; létrejönnek a politikai forradalom során vagy pedig a hatalom megragadása után mintegy intézményesen születnek meg. És megint más a jellegük akkor, ha ezek egy későbbi szakaszban, egy túlhajtottan centralizált gazdasági vezetés (vagy éppen egy bürokratikus centralizmus érvényesülése) után szerveződnek meg. Valószínűnek tekinthető, hogy a szocialista fejlődés hosszabb időszaka után a kialakulás módjából eredő különbségek csökkennek, s idővel eltűnnek, de a jelenlegi szakaszban ezek a

különbségek kikerülhetnek. (Ezért is más az a perspektíva, amely az öngazgatás jellegét s lehetőségét illetően a nyugati munkásmozgalmakra, és más az, amely a népi demokratikus országokra jellemző.)

### 3. Általános feltételek

Az eddigiek során a szocialista demokratizálás két leglényegesebb szintjét emeltük ki és tekintettük át. Mindkét esetben megfigyelhettük, hogy a *specifikusan szocialista* és így a polgári demokratizmustól lényegileg különböző *formák alapvonása a közösségi jelleg*. A demokratizmus szocialista formái tulajdonképpen kollektivistikus struktúrával bírnak, éppen ebben áll szocialista jellegük. Ez a sajátos vonás megegyezik a szocializmus általános alapvonásával és a szocialista fejlődés lényegi vonalába esik. Ezért a kollektivistikus struktúrájú formák kialakulása a szocialista demokratizmus követelménye és kritériuma. Ezek kialakulása és szélesedő kibontakozása képezi a szocialista demokratizálás magvát vagy ha úgy tetszik gerincét.

A sajátlagosan szocialista jellegű demokratizmus formák azonban nem légtüres térben jönnek létre, hanem egy olyan demokratizmus keretei között, amelyet általános demokratizmusnak lehet nevezni. Azért általánosnak, mert ezek a formák nem maguk határozzák meg jellegüket, és így különböző tartalmú demokratizmus, illetve demokratizációs folyamat keretként szolgálhatnak. A demokratizmus e két típusának (az általánosnak és a szocialistának) egymás „mellett” való léte sajátos köcsönhatást jelent: ezek részlegesen meghatározzák egymás jellegét. A két típus közötti összhang megléte vagy hiánya ezért a szocialista demokratizálás lehetőségeinek alakulása számára távolról sem másodlagos fontosságú.

Ezen egymás mellett élés egyik arculata az, hogy a szocialista formák az általános demokratizmus által nyújtott kontextusban jönnek létre és ebben fejlődnek. Az általános demokratizmus által képezett kontextus pedig közvetlenül befolyásolja az emberek magatartását, miáltal kihat arra is, hogy az emberek milyen mértékben élnek — azaz töltik meg tartalommal — a létrejövő kollektív formákat. A kollektív formák pedig a maguk során szintén kihatnak az emberek általános magatartás-típusára és ezen keresztül befolyásolják az „általános demokratizmus” jellegzetességeit. Így aztán fontosnak kell tekintenünk azt a viszonyt, amely az emberek általános magatartás-típusai és a demokratizálás folyamat között fennáll. E viszony szerint az emberek általános magatartása fékezheti vagy segítheti a demokratizálás folyamatát, sőt bizonyos esetekben a demokratizálás előrehaladása e magatartás-típusok megváltoztatásától függ.

Ezt a kérdéskört általában történetileg szokták megközelíteni, amennyiben a demokratizmus érvényesülésében szerepet játszó magatartás-típusok jelenlétét mint demokratikus tradíció létét szokták leírni. A tradíció, vagyis az intézményekkel való élni tudás kétségkívül döntő. De ez a tradíció éppen az egyének magatartásán keresztül képez társadalmi tényezőt, ilyen alapon lehet „közzellem”. Másodsorban az intézmények maguk is emberi tevékenység által léteznek ténylegesen. A kettő együtt szükséges: az intézmények gyakorlati „használata” által formálódik ki a megfelelő magatartás. E kölcsönhatás érvényesülése azonban időt igényel és ebből ered az, hogy főleg a tradíció kérdésére szoktak figyelni.

Mindez indokolja azt a megállapítást, mely szerint hiba lenne a szocialista

demokratizálást és azon belül a specifikusan szocialista, vagyis kollektivistikus formákat úgy tárgyalni, hogy ne térjünk ki az általános demokratizmus kérdéseire.

Az általános demokratizmus fogalma maga is eléggé általános, vagyis nehezen határolható pontosan körül. Lényegében ebbe a kategóriába kell sorolnunk mindenekelőtt a társadalmi együttesek, továbbá az ezek által hordozott tendenciák szabad mozgását, a megfelelő érdekek (érdekegyüttesek) szabad megfogalmazódását és kifejlődését stb. Ennyiben ez a demokratizmus a társadalmi küzdelmek nyílt megvívását jelenti. De ugyanebbe a kategóriába tartoznak nemcsak azok az intézményes formák, amelyek e küzdelmek nyílt megvívását biztosítják, hanem azok is, amelyek egy bizonyos demokratikus közszellemhez kapcsolódnak, részben azért, hogy e közszellem formai kereteit nyújtják, részben azért, hogy az alapját szolgáló egyedi-emberi magatartástípusokat — éppen a demokratikus közszellemnek megfelelően — alakítják és ennek egyedi szintű érvényesülését lehetővé teszik, illetve biztosítják.

Az általános demokratizmus „intézményei” érthető módon sokfélék és igen összetettek. Egy részük — mint az előzőkből kitűnik — a társadalmi küzdelmek és konfrontációk érvényesülési formáival és így bizonyos fokig a társadalmi mozgás jellegével kapcsolódnak össze. Más részük az egyén és a társadalom (illetve különböző társadalmi erők és intézmények) közötti viszonyhoz kapcsolódnak. Persze ezt a kettőt egymástól nem lehet mereven elválasztani, ezek összefonódnak. Általános specifikumuk végső soron azonban az, hogy — a szocialista demokratizálás folyamatában — részben kollektivistikus demokratikus formák mellett és ezek kiegészítéseként léteznek, részben e kollektivistikus formák tágabb kereteit képezik, részben pedig maguk is olyan formát öltenek, amely növekvő mértékben foglal magában kollektivistikus vonásokat. Mindez azt is jelenti, hogy az általános demokratizmus a szocialista demokratizálás során fokozatosan változtatja jellegét és növekvő mértékben különbözik a szocializmus előtt létező formáitól. Bármilyenek legyenek is ezek a változások, kezdetben lényegi meghatározást jelent az, hogy a demokratizmus domináns mértékben politikai jellegű és az, hogy központi szerepet a képviselői demokrácia játszik.

Ugyanakkor egy adott történeti fejlődés nyomán az általános demokratizmus sajátos szerephez jut a demokratizálás folyamatában általában és különösen azok a vonatkozásai, amelyek az egyén és a társadalmi intézmények közötti viszonyra vonatkoznak. Ez utóbbin belül nyerne megnövekedett fontosságot például azok a formák, amelyek az úgynevezett emberi jogokat vannak hivatva biztosítani. Ez önmagában olyan kérdés, amely nem sajátlagosan kapcsolódik a szocialista demokratizáláshoz (annak csak feltételeire utal). Vannak viszont olyan összefüggések, amelyek a szocialista demokratizáláshoz már specifikusan kapcsolódnak.

Az általános demokratizmus jellegéhez tartozik továbbá, hogy (többé-kevésbé izoláltan cselekvő) egyénre mint egyénre épül. Ez azt is jelenti, hogy különös fontosságot nyer olyan viszonyokat illetően, amelyekben az egyén egyedileg áll az intézménnyel „szemközt”. Márpedig ez a viszony nemcsak a képviselői demokratizmus általános formájára jellemző (mindenekelőtt a parlamentáris típusra), hanem sokkal inkább érvényesül az igazgatás területén, mégpedig a közigazgatás és gazdasági igazgatás szféráiban egyaránt. Az igazgatás specifikumához tartozik az, hogy igen széles területen éppen egyedi módon kerül az egyénnel kapcsolatba. (Az öngazgatás — részben és célszerűen — az ilyen

viszonyok területét van hivatva szűkíteni.) Minden demokratizáció és demokratizmus egyik célja az, hogy ez az egyedi viszony (éppen mert nagyon is egyenlőtlen viszonyról van szó) ne vezessen az egyének alapvető kiszolgáltatottságához.

Minthogy az izolált egyedekkel kontaktusba kerülő intézmény e viszonyból eredően arra tendál, hogy föléjük kerüljön, mindaddig, amíg egy kollektíviztikus struktúrájú szocialista demokratizmus nem fejlődött annyira ki, hogy általánossá és fokozatosan egyetemessé váljék, addig — éppen mert továbbra is létezik az intézmény és az egyén közötti egyéni kapcsolat — szükség van arra, hogy megfelelő „ellensúlyok” létezzenek ezen a területen. Másszóval, olyan intézményes lehetőségek megteremtésére van szükség, amelyek az egyént mint egyént is megfelelő „védelemben” tudják részesíteni az intézményekkel (az igazgatással, annak gépezetével stb.) szemben. Mint ismeretes, a politikai (és gazdasági) demokratizáció az igazgatás általános alárendelését és legalábbis globális ellenőrzését célozza és ez képezi az igazgatásnak az egyének összessége fölé való emelkedése ellen vívott küzdelem egyik alapvető formáját. A demokratizmus e formái érvényesítésének mértékében, az igazgatás tevékenységében és struktúrájában olyan tendenciák is érvényesülnek (vagy legalábbis érvényesülhetnek), amelyek ellentétben vannak az igazgatás önállósulási tendenciáival és az igazgatást magát is a reflexív változtatás-sor önmagára irányuló eszközévé teszik. Ebben a kontextusban az egyénnek az egyedi kiszolgáltatottság elleni védelme mintegy kiegészítő jelleggel bír. Ugyanakkor a demokratizmus általi alárendelés nyomán kialakuló tevékenység összhangja a demokratizációval lehetővé teszi, hogy ez a kiegészítő jellegű „védelem” bizonyos fokokig az igazgatás „túlkapásai” és „hibái” elleni védelem formáját öltse. Ebből ered aztán, hogy az egyik mód, amivel az egyén védelme konkrétan biztosítható, a „fellebbezés” jogában és lehetőségében ölt testet. E jog és lehetőség azt kell biztosítsa, hogy az igazgatás tárgyát képező egyéneknek minden körülmény között meg legyen a módja arra, hogy (bármely) konkrét intézkedés ellen olyan intézményhez forduljon — mintegy „fellebbezéssel” —, amely semmilyen formában sincs az igazgatásnak alárendelve, amely tehát attól gyakorlatilag független. Nyilvánvaló, hogy ennek a követelménynek egyaránt érvényesülnie kell a közigazgatás és a gazdasági irányítás terén egyaránt. Gazdasági téren részben ilyen lehetőséget teremt maga az önzigazgatás is, amennyiben ez (általánosabb jelleggel) a közvetlen alárendelési viszony gyakorlati ellensúlyozását és a jövőbeli megfordítás lehetőségei megteremtődését kell létrehozza. Ez azonban kollektív védelmi forma. Ugyancsak inkább kollektív jellegű formát jelenthet a szakszervezet is. A legegyszerűbb egyéni forma pedig a munkahely változtatásának lehetősége, ennek gyakorlati szabadsága. De ez csak akkor áll valóban fenn, ha az egyén nem ugyanazzal az „intézménnyel”, illetve gépezettel találja szemben magát, bárhol is vállalna munkát. Ami nyilván nem érinti az állami tulajdon problémáját, hanem csupán az állami vállalatok közötti (a munkásfelvételt illető) viszonyok jellegét. A közigazgatásban ettől különböző a helyzet, amennyiben itt külön intézmény biztosíthatja csak e jogot. Végső soron és alapjában a bíróság, a jogszolgáltatás az, amelynek e feladat betöltése hatáskörébe tartozhat, s amely végső bizonyítékot nyújthat. Ez azonban a jogszolgáltatás bizonyos változását is magában foglalja.

A jogszolgáltatáshoz kapcsolódnak ezenkívül olyan kérdések is, mint a bűnüldöző szervek munkájával kapcsolatos biztosítékoké stb. Az egész prob-

lémakör általános szintézisét, amelyben a legmagasabb és a legkonkrétabb szint egyaránt „jelen van”, az „alkotmányvédelem” képezi. Legmagasabb szinten az osztársadalmi döntési centrumok tevékenységének (tőlük függetlenül létező szervek általi) ellenőrzéséről, legközvetlenebb szinten pedig az egyéni alkotmányos jogok tényleges érvényesülésének ellenőrzéséről van ebben szó.

Az általános demokratizmus együttesét alkotó tényezők és viszonyok közül az említettek tulajdonképpen — bár konstituensek — mégis többszörös áttételen keresztül hatnak. Részben ezzel függ össze bizonyos absztrakt jellegük — legalábbis ami a demokratizmushoz való viszonyt illeti. Közvetlenebb és így inkább szemmel látható kapcsolat van már az információk áramlása és ennek szervezeti formái és a demokratizmus szintje, lehetőségei és mozgása között.

Az információk áramlása tulajdonképpen kettős jelentőséggel bír: egy limitatív-tényszerűvel és egy orientatív-ideológiaival. Az első abból fakad, hogy minden döntés és ellenőrzés lehetőségének határait a tárgyra vonatkozó informáltság lényegileg határozza meg. Amint az igazgatás hatékonysága attól függ, hogy a döntési szintek egybeessenek-e az optimális információs szintekkel vagy sem, úgy az ellenőrzés fórumainak hatékonysága attól függ, hogy milyen az illető fórum tájékozottságának jellege. És ez éppúgy igaz az öngazgatásra, mint a képviselői demokrácia minden formájára. A ténylegesen rendelkezésre álló információk mértéke és jellege mindig körülhatárolja azt a „területet”, amelyen belül az ellenőrzés és döntés mechanizmusa reálisan működhet. (Az információk szűkítése azért szükségképpen maga után vonja vagy a „területet”, vagy pedig az alternatívák reális jelenlétének csökkenését. Az információk áramlásának szűkítése általában és mindig szűkíti a demokratizmust, és ez addig mehet, hogy a szervezeti formák üreseké és pusztá manipuláció eszközeivé is válhatnak.) Ezenkívül a döntések körültekintő voltához sokoldalú informáltságra van szükség. Így például annak, hogy részletkérdésben az általános összefüggéseket is figyelembe vevő döntés alakulhasson ki, előfeltétele, hogy az általános összefüggéseket feltáró információs anyag is „rendelkezésre álljon”. Hasonlóképpen az általános és globális kérdések részletösszefüggéseire vonatkozó információk mértéke és jellege lényegesen befolyásolja az általános szinten felmerülő problémáknak a közvetlenül felmerülő érdek-együttesekhez való kapcsolódás módjait. (Azt hogy a demokratizációs folyamat első fázisában a folyamat legkönnyebben éppen a legfelső, valamint a legközvetlenebb szinten tud kibontakozni, összefügg azzal is, hogy az alacsonyabb általános kulturális szint esetén — az e szinten álló egyének — jóformán csak a legáltalánosabb és a legközvetlenebb kérdéseket érintő információkat tudják feldolgozni, hogy érdekegyüttesüknek megfelelő magatartást e kérdéseket illetően is kialakíthassanak.)

Az információk áramlásával kapcsolatos konkrét szervezeti és szervezési kérdéseket illetően abból kell kiindulni, hogy valójában kétféle informáltságtípus biztosítására van szükség. Az egyiket a különböző konkrét kérdésekben érintett egyének konkrét informáltsága képezi, a másikat az általános informáltság jelenti, vagyis a szóban forgó területen folyó tevékenység nyilvánossága. Az érdekelték informáltsága minden általános kérdés esetében — valamint az igazgatásnál általában — összeolvad a nyilvánossággal, mert ezek a kérdések (illetve a közigazgatás tevékenysége) végső soron a társadalom egészét érintik, s így az érintettek köre gyakorlatilag egyetemesnek tekinthető. Ennek

megfelelően az igazgatás demokratizálásának előfeltétele az igazgatás nyilvánossága, vagyis minden igazgatási aktusra és annak összefüggéseire vonatkozó általános informáltság lehetősége. Ez az igazgatás meghatározott szellemét követeli meg, felszámolását annak a titokzatosságnak és kasztjellegű titoktartásnak, amelyet Lenin is olyan hevesen ostorozott (és amelyet a bürokratizmus problémájával kapcsolt össze). A Lenin által igényelt igazgatási szellem azonban valójában egy közszellem megfelelője és így csak egy általánosabb társadalmi magatartás alapján és azt kiegészítő módon létezhet tartósan. Perspektivikusan tekintve, éppen azért, mert ez a helyzet, azért van valójában olyan társadalmi „tényezőkre” szükség, amelyek ezt a nyilvánosságot legalább fokozatosan létrehozzák, amennyiben minden ellentétes tendenciát „áttörni” igyekeznek. Ilyen társadalmi „tényezők” lehetnek a különböző társadalmi szervezetek, főképpen azonban a köztájékoztató eszközök tartoznak ide: a sajtó ezen a téren döntő szerepet játszik.

Az információk áramlása, az informáltság biztosítása specifikus problémákat vet fel, különösen az össztársadalmi szinten kibontakozó demokratizmussal kapcsolatban. Ez esetben ugyanis az informáltság az alternatívák ismeretét, tehát a fejlődés lehetőségeinek és a velük összefüggő problémák (mégpedig minél sokoldalúbb és elmélyültebb) ismeretét is magába foglalja. De az általános informáltság körébe tartozik az elméleti lehetőségeken túl a gyakorlati alternatívákra (tehát a konkrét tendenciákra) vonatkozó informáltság — azaz ezek nyilvánossága. Ámde a problémák, a lehetőségek, az alternatívák és a tendenciák nyilvánossága végső soron csak akkor reális, ha ez a tendenciák nyilvános összecsapása, a köztük folyó küzdelem nyílt megvívása alapján valósul meg. Ha úgy tetszik, azt is mondhatjuk, hogy a megfelelő informáltság feltétele az eszmei küzdelem sokoldalú kibontakozása. Minthogy pedig az eszmei küzdelem az a forma, amelyben a tendenciák küzdelmüket megvívják, ezért ezen a ponton az informáltság kérdése összekapcsolódik az általános demokratizmus tényezőjével, a társadalmi mozgások jellegére vonatkozó demokratizmussal.

Említettem, hogy az informáltság egyben orientatív-eszmei kérdés is. Ez részben abból ered, hogy az informáltság reális helyzetét nemcsak a lehetőség, hanem a tényleges informáltság határozzák meg: az információ feldolgozásának lehetőségei távolról sem mellékesek. A nyilvánosság önmagában azt jelenti, hogy az információk tömege mindenkinek (tehát bárkinek és bármikor) rendelkezésre áll. Ám ez optimális esetben hatalmas információs anyag „jelenlétét” feltételezi, amelynek feldolgozása szelektálást és rendezést követel. Az érdekekkel való összekapcsolás e rendezésben alapvető szerepet játszik. (Különben, minthogy nem létezik pusztán tény tartalmú információ, valójában eleve minden információ értelmezést is tartalmaz.) Viszonylag alacsony kulturális színvonalon álló egyének azonban alig tudják az információk kiválogatását és ezek rendszerbe helyezését elvégezni. Ezért, ez esetben az információ feldolgozására csak kismértékben lehet számítani. Legalábbis akkor, ha nincsen meg az információk „kézügybe helyezése”. A tendenciák nyilvános küzdelme ebben a vonatkozásban azért jut fontos szerephez, mert ezek az információs anyag olyan rendezését valósítják meg, amely által az az alacsonyabb színvonalon álló egyének számára is hozzáférhetővé válik. E küzdelem nyilvánossága nélkül ezért — minthogy ez esetben nincsen meg a differenciált információ-előkészítés — az informáltság „egyirányú” volta válik dominálónak és informáltság helyett manipuláltság alakul ki.

A tömegtájékoztatási eszközök korában minden informáltság lényegesen ezektől függ. Ezért az informáltság biztosítása a tömegtájékoztatási eszközök útján történő differenciált tájékoztatást is megköveteli, tehát végső fokon azt, hogy ezen a területen is érvényesüljön a tendenciák (és érdekek) nyilvános összeütközése és küzdelme.

A társadalmi tendenciák küzdelmének nyilvánossága — e tendenciák legelőből eredően a különböző kritikai állásfoglalások nyilvánosságán fordul meg. A tendenciák (az érdekeknek megfelelően) részleges jellegű kölcsönös kritikára (és tagadásra) épülnek: a köztük való küzdelem éppen *ennek* kibontakozódását jelenti. E kölcsönös kritika hivatkozási pontjai azonban mindig a fennálló viszonyok bizonyos vonatkozásai, a fejlődés során aktuálissá váló társadalmi problémák értelmezése. Ebből indulnak ki a lehetséges megoldási módok alternatívái is. A kritikai állásfoglalás így közvetve és közvetlenül is érinti a hivatkozási pontokat magukat, tehát a létező társadalmi viszonyok különböző momentumait is — nemcsak az erre vonatkozó állásfoglalást. Fokozottan érvényes ez a szocialista tendenciákra, hiszen ezek mind a társadalmi változások előrevitelét célozzák és a köztük létező különbségek a fennálló helyzet értelmezéséből — a meghaladásnak, megváltoztatásnak módjai, jellege és mértéke alapján — bontakoznak ki. A különböző kritikai állásfoglalások kibontakozása ezért már önmagában is az általános demokratizmus szerves részét képezi. Ezenkívül azonban figyelembe kell azt is venni, hogy minden ellenőrzés — mint negációt tartalmazó szelektív magatartás — mindig legalább részlegesen kritikát is jelent. A negáció-tartalom részben a „kínált” lehetőségek közötti választásban, részben pedig az ellenőrzés tárgyára vonatkozó sokoldalú kritikai-elemző tevékenységben van jelen. És minél átfogóbb éppen ez az elemző-bíráló tevékenység, annál eredményesebb, vagyis annál tartalmasabb és annál radikálisabb lehet az ellenőrzés és így nagyban a kritikai jellegtől függ szocialista tartalmának érvényesülése.

A társadalmi kritika érvényesülési lehetőségeit ezért az általános demokratizmus lényegi részének kell tekintenünk. Ebben az összefüggésben a kritikai magatartás pusztán túlmenően annak megjelenési és szerveződési formája az, ami sarkalatos szereppel bír. A kritikai magatartás léte mindig tény: minden társadalmi réteg (érdekegyüttesének megfelelő módon) változó jellegű kritikával értékeli a fennálló viszonyokat és a létező intézmények tevékenységét. Az érdekegyüttesek differenciáltsága következtében e kritikák mindig sokrétűek és eltérő jellegűek. Az egyes társadalmi rétegeken belül is — részben a kulturális, az öntudati színvonal függvényeként — különböző társadalmi kritikai magatartás figyelhető meg. Minthogy sokféle társadalmi kritikai magatartás létezik, nagy fontosságot kell tulajdonítani annak a módnak, ahogy a különböző magatartások különböző társadalmi tendenciák körül egységesülnek, azaz a különböző tendenciák által totalizálódnak. E totalizálódás maga is különböző lehet. Nyilvánosan érvényesülő tendenciák esetén többnyire szilárd totalizációk jönnek létre, abban az esetben viszont, amikor a tendenciák nem érvényesülnek egyértelmű nyíltsággal, a kritikai magatartások rendeződése többnyire labilis. Ha a társadalmi kritikai magatartások éppen lappangó módon érvényesülhetnek csupán, akkor annyira bizonytalan a totalizációk jellege, hogy hirtelen átrétegződések is lehetővé válnak. A tendenciák és konfliktusok „rejtett”, felszín alatti léte különben már önmagában is társadalmi feszültségeket teremt, ami ráakodik az amúgy is homályossá váló társadalmi kritikai magatartás-struktúrákra, és (az uralkodó tendenciákkal szembe forduló) tota-

lizációs tényezőket alakít ki. Ez valamint az ilyen helyzetben a „lappangó” tendenciákban magukban érvényesülő „homályosság” lehetővé teszi, hogy a magatartások lényegüktől *idegen* totalizációk hatása alá kerüljenek. Magyarán mondván ilyen helyzetben lehetségessé válik, hogy nem-szocialista jellegű tendenciák, hogy burzsoá tendenciák saját céljaik érdekében befolyásuk alá vonhassák a (lappangó kritikai magatartásoknak megfelelő) tendenciákat. Hogy ez lehetségessé váljék, annak még egy alapvető feltétele van. A szocialista fejlődés keretei között ugyanis alapjában véve *kétféle* típusú kritikai magatartás létezik. Az egyiket a polgári kritika képviseli, s ez mindig a *globális és homályos* társadalmi kritika formái felé tendál, egyrészt azért is, mert csak ebben a formában tud tőle eltérő érdekű társadalmi kritikai magatartásokat is totalizálni, másrészt azért, mert saját (polgári) álláspontjának magva éppen a társadalmi rendszer és a társadalmi fejlődés egészében vett, tehát a globális tagadása. A szocialista kritika ezzel szemben, éppen ellenkezőleg, a *konkrétumok* felé fordul. Ennek oka egyrészt az, hogy célja a problémáknak megoldás útján történő *meghaladása*, másrészt pedig az, hogy a konfliktusok részjellegűek. Ezért van az, hogy a kritikai szellem sokoldalú kibontakozása, a nyilvánosság előtt történő differenciálódása a szociális fejlődés érdekeivel van összhangban és a polgári tendenciák érvényesülése ellen hat. Annak ellenére van ez így, hogy a kritikai szellem differenciáltságának nyílt érvényesülése tulajdonképpen csak az általános demokratizmus érvényesülését jelenti, vagyis *önmagában* még nem a szocialista demokratizmus kritériuma, hanem csupán a szocialista formák érvényesülésének előfeltétele. A szocialista demokrácia, a szocialista fejlődés szemszögéből tekintve a kritikai szellem és a differenciált kritikai tendenciák érvényesülése csupán „közegnek” tekinthető. A *szocialista* demokratizmus ezen *belül* egy meghatározott mozgásirány érvényesülését jelenti, névszerint azt, amely a társadalom radikális átformálódását célozza. Mint már említettem, ez az átformálás alapjában véve a társadalom folyamatos *gyakorlati* kritikáját jelenti. (Ezért van az is, hogy a szocialista kritika konkrét jellegét éppen a társadalmi átformálási folyamat határozza meg. Például: ennek megfelelően a „megállás” mértékétől, hatásainak szélességétől függ a kritika kiszélesedésének mértéke is.) Mindent összevetve nyugodtan mondhatjuk, hogy a kritikai szellem érvényesülése a szocializmus lényegéhez tartozik. Persze meghatározott jellegű kritikai szellemről van szó: a meghaladást célzó kritikáról. Ahhoz pedig, hogy éppen ez legyen uralkodó és így éppen a szocialista tendencia domborodjon ki, szükséges, hogy a kritikai tendenciák sokrétűségét éppen a *legradikálisabb* fogja egységbe. A legradikálisabb társadalmi kritika, éppen mert minden részleges kritikánál mélyebb, lényegénél fogva képes is arra, hogy egységbe fogjon és egy meghatározott társadalmi fejlődés részévé és mozgató tényezőjévé tegyen minden szocialista jellegű magatartást. E legradikálisabb kritikával kapcsolatosan szinte magától kínálkozik Marx egy megfogalmazása, amely a „Kommunista Kiáltvány”-ban olvasható: „A kommunisták tehát a gyakorlatban minden ország munkáspártjainak leghatározottabb, szüntelen továbbhaladásra ösztökélő részét alkotják . . .”<sup>29</sup> Mindent összevetve most már azt mondhatjuk, hogy a szocialista demokrácia éppen az általános demokratizmus megvalósítása által teremthet optimális feltételeket a marxi értelmű kommunista tevékenység számára.

<sup>29</sup> Marx és Engels Művei, 4, 453.

## V. ÖSSZEFOGLALÁS

Ha megpróbáljuk (sokban töredékes) vizsgálódásaink eredményeit összefoglalni, akkor mindenekelőtt arra az elvi-eszmei alapra kell utalnunk, amelyre támaszkodni kívántunk s amely nézetem szerint minden idevágó kutatás alapja kell legyen. Ez az alap a szóban forgó problémákat illető lenini program és az ennek megfelelő lenini praxis. Az ebben konkretizálódó marxi—lenini elmélet segíthet egyedül ahhoz, hogy helyes megoldásokat találjunk. Ugyan-ebből az alaphoz kiindulva konklúzióink lényegét a következő néhány pontban lehetne összefoglalni:

1. A szocialista demokratizmus nem „állapot”, hanem folyamat. A demokratizáció nem egy, a szocializmus egész idejére érvényes viszonyt és intézmény-rendszert kíván létrehozni, hanem bizonyos viszonyok és intézmények folyamatos átforgatásának praxisát képezi. Ennyiben a társadalom folyamatos — tágabb értelemben vett forradalmi — átforgatásának, a totális társadalmi forradalom megvalósításának egyik aspektusa, egyik komponense.

2. A szocialista demokratizálás mint folyamat nem részjellegű és részleges hatókörű változások összeadódás által való rendszerévé válását jelenti, hanem az intézmények és viszonyok megújulóan visszatérő, tehát reflexív megváltoztatásának szélesedő és mélyülő — azaz radikalizálódó — sorát.

3. Ez a változtatási folyamat a társadalmi együttesek (osztályok és rétegek) aktivitására, ezek aktivitásának kibontakozódására épül.

4. Ez a folyamat annak a társadalmi praxisnak a része, amely a társadalmi mozgások spontaneitásának megtörésére és arra irányul, hogy az ember úrrá váljék saját világa felett.

5. Ennek megfelelően egyben annak a praxisnak is része, amely az emberi viszonyok egész rendszerét kívánja megváltoztatni, beleértve az emberi magatartás-kultúra forradalmi átalakítását.

6. A távlati alapcél a társadalom egyetemes és általános öngazgatásának megvalósítása.

7. E célnak megfelelően a szocialista demokratizálás nagy távlatban a különvált és szakjelleggel bíró igazgatás megszüntetésére (annak öngazgatással való helyettesítésére) irányul.

8. Ez végső soron részét képezi a társadalmi munkamegosztás átforgatásának (kényszerítő jellege megszüntetésének).

9. Az önállósult igazgatás megszüntetése ily módon alapjában a munkamegosztás jellegének alakulásától függ, közvetlenebbül pedig az emberek többsége élet- és kulturális színvonalának, a munkatevékenység jellegének és mértékének alakulásától függ.

10. Közvetlenebb perspektívát tekintve mindennek következtében még hosszabb ideig számolni kell a különállóan létező szakjellegű igazgatással.

11. Ezért a szocialista demokratizálás közvetlenebb feladata a különállóan létező igazgatás alárendelése a társadalomnak, ezen belül pedig a munkásosztálynak. Ugyanakkor pedig azt célozza, hogy az igazgatás jellege — a belső arányokat meghatározó komponensek viszonyának megváltoztatása által — átforgatódjék. Ennek érdekében törekszik az emberek igazgatásának szűkítésére, az öngazgatás létrehozására és az ellenőrzés kiszélesítésére.

12. A szocialista demokratizálás elsődleges gyakorlati feladata a politikai demokratizmus megvalósítása, illetve biztosítása a hatalmi struktúrák olyan megváltoztatása által, amely nyomán a társadalom legfelső döntési centrumai

és igazgatási gépezete hatékonyan alárendelődik a társadalom hegemoniáját megvalósító munkásosztálynak.

13. E hatékony alárendelődés gyakorlati formája a fejlődés jelen fázisában a képviselői demokrácia lehet. Ennek szocialista formáját és intézményeit a Párizsi Kommün tapasztalataiból kiindulva az Októberi Forradalom dolgozta ki a szovjetek formájában.

14. A szovjetek demokráciájára az jellemző, hogy egyrészt a képviselők választása kollektívák, nem pedig izolált egyének által történik, másrészt a választás megbízatásra (kényszerítő mandátumra) épül. Ezáltal a szovjetek demokráciája közösségi alapokra támaszkodik és egyben kialakítja annak feltételeit, hogy a képviselő a választókhöz viszonyítva alárendelt legyen.

15. A legmagasabb szinten érvényesülő demokratizmus szocialista jellegét a munkásosztály egyetemes (kommunizmusra irányuló) praxisa biztosítja, ami részben azon intézményektől is függ, amelyek keretei között a munkásosztály társadalmi tevékenysége közvetlenül kibontakozik.

16. A legalsó, közvetlen szinten a demokratizmus leghatékonyabban az önkormányzat és a munkás-önigazgatás formáiban és intézményeiben tud szocialista jelleggel kibontakozni és érvényesülni.

17. A munkás-önigazgatás jelenleg elsősorban ellenőrzési funkciót tölthet be. Értéke, hogy a gazdasági igazgatás terén kezdeti jellegű közösségi formákat alakít ki. Jelentős szerepet játszhat továbbá az osztály öntudatosodásában és társadalmi tevékenységének kibontakozódásában. Ugyanakkor teret nyit partikuláris érdekek megfogalmazódásának, továbbá (az osztály öntudatszínvonalára szerint) a bérmunkás-tudatnak megfelelő fogyasztói érdekek kifejeződésének. A munkás-önigazgatás lényegében az önálló szakigazgatással összefonódva tud eredményes igazgatásformát képezni. Lényegesnek kell tekintenünk azt is, hogy az önigazgatás a társadalmi érdekek konfrontációjának és az öntudatosodásért folytatott küzdelemnek nyújt teret.

18. Tévesnek kell ítélni mindazt a nézetet, amely az önigazgatás jelentőségét túlértékeli, mind pedig azt, amely jelentőségét tagadja. A munkás-önigazgatás részleges és primitív forma, amely egy reflexív változtatás-sor kiindulópontja és amely csak e változtatás-sor kibontakozása által vezethet magasabb értékű közösségi formákhoz.

19. A demokratizmus specifikusan szocialista formáira az jellemző, hogy közösségi struktúrával bírnak, vagy közösségi alapokra támaszkodnak (viszonylagos közösséggé váló kollektívákra épülnek).

20. A sajátlagosan szocialista formák kialakulásának és kiterjedésének feltétele az általános demokratizmus. Ez a társadalmi együttesek nyílt konfrontációját, a széles fronton és eszmei alapon kibontakozó ideológiai harcot, az alternatívák társadalmi megfogalmazódását, az igazgatás nyilvánosságát, az érdekeltek és a társadalom megfelelő és széleskörű informáltságát, a társadalom előtt felelős köztájékoztatót, a szocialista tartalmú bírálat és kritikai szellem kibontakozódását jelenti. Az általános demokratizmusba tartozik az egyén biztonsága és védelme is, hogy intézményeknek az egyének fölött álló volta ne vezessen az egyének kiszolgáltatottságához.

21. A szocialista demokratizálás menetében a politikai demokratizmus megvalósításából kiindulva a gazdasági élet és struktúrák demokratizálásán keresztül a társadalmi viszonyok mindenoldalú demokratizálása az emberek közti viszonyok átalakítása felé halad. Ennek megfelelően lehet e folyamat három (viszonylagos) fázisát megkülönböztetni.

# LENIN ÁZSIÁRÓL

TÓKEI FERENC

Amióta Marx „ázsiai” termelési mód fogalmát ismét leírhatják és alkalmazni próbálhatják a marxisták is, többen megállapították, hogy Lenin a marxizmus fogalmát ismerte és sohasem vetette el, vitája csupán a plehanovi értelmezéssel és alkalmazással volt.<sup>1</sup> Ugyanakkor kétségtelen, hogy Lenin néhány írásában Ázsiáról szólván megszorítások és specifikálás nélkül bukkan elő a „feudális” szó, így aztán alap teremődik ahhoz, hogy betűragók között végelethetetlen vita induljon arról a nagy kérdéstről: vajon hitt-e Lenin a marxizmus fogalom alkalmazhatóságában vagy sem. Ez a vita ostobaság lenne, hiszen az agrárprogram 1906-os vitájának dokumentumaiból nyilvánvaló, hogy Lenin a marxizmus fogalmát alkalmazni is ragyogóan tudta, csak az ő „alkalmazásában” e fogalom nem változott varázsszóvá, amely a konkrét elemzést helyettesítette volna, sőt, Lenin magát a kifejezést is inkább elhagyta, nehogy Ázsia marxista szemléletében betű-alapot kapjon a plehanovi doktrinéség.

Lenin életművében ugyanakkor — ha terjedelmileg nem is, annál inkább tartalmilag — rendkívül fontos szerepet játszik Ázsiáról való vélekedése. A lenini életmű olyan centrális kérdései, mint az imperializmus elmélete, a parasztkérdés vagy a világforradalom problémája, éppen az „ázsiai kérdés” határozott bevonásával voltak felvethetőek és megoldhatóak. Ha Lenin Ázsiáról vallott nézeteit azért kutatjuk, hogy sokszor idézett mondatait is jobban megértsük, erről az oldalról közelítve kell sorra vennünk legfontosabb megnyilatkozásait.

1900: „Oroszország befejezi a kínai háborút”, vérbe fojtva a kínaiak felkelését — és Lenin példát mutat a proletár internacionalizmusra „A kínai háború” című cikkében, kereken kimondva, hogy Oroszország rabló gyarmati politikát folytat. Az európai kapitalizmus megkezdte Kína felosztását. „Fosztogatják Kínát, mint valami hullát a hullarablók, s amikor ez a tetszhalott ellenállni próbált, nekiestek, mint a fenevadak, egész falvakat felperzseltek . . . Szegény cári kormány! Olyan keresztényi önzetlenség hatja át, s olyan igazságtalanul sértegetik! Négy évvel ezelőtt önzetlenül meghódította Port Arthurt, és most önzetlenül elfoglalja Mandzsúriát, önzetlenül elárasztotta Kínának Oroszországgal határos területeit a vállalkozók, mérnökök és tisztek falkáival, akik bánásmódjukkal még a közismerten türelmes kínaiakat is felháztották.” Mintha csak előre látná a fiatal Lenin, miképpen fogja szocializmusban végezni a II. Internacionálé opportunizmusát. „Most a sajtó a kínaiak ellen indított hadjáratot, üvöltöz a barbár sárga fajról. arról, hogy a

<sup>1</sup> Elsőként: Varga Jenő, Tanulmányok a kapitalizmus politikai gazdaságtanának problémáiról, Bp. 1965, 274—275.

sárga faj gyűlöli a civilizációt, hogy Oroszországnak kulturális feladatai vannak, hogy az orosz katonák milyen lelkesedéssel mennek a csatába stb. stb. A kormány és a pénzeszsák előtt csúszó-mászó újságírók minden tőlük telhetőt megtesznek, hogy szítsák a népben a gyűlöletet Kína ellen. Pedig a kínai nép soha és semmivel sem bántotta meg az orosz népet; a kínai nép maga is ugyanazoktól a bajoktól szenved, amelyek az orosz népet elcsigázzák: a barbár kormánytól, amely az éhező parasztból adókat sajtol ki és katonai erővel elnyom minden szabadságtörekvést, a tőke igájától — mert a tőke már a Kínai Birodalomba is behatolt.”<sup>2</sup>

1904: orosz — japán háború Mandzsúriáért és Koreáért — s Lenin „Az orosz proletariátushoz” címzett röpiratában kimondja, hogy ez a háború „egy ötvenmillió nép ellen folyik, amely kitűnően fel van fegyverezve, kitűnően felkészült a háborúra és a szabad nemzeti fejlődés szerinte elengedhetetlen feltételeiért küzd. Egy despotikus és elmaradott kormány harcol egy politikailag szabad és rohamos kulturális fejlődésen átmenő nép ellen.” Ez persze nem elmélet, hanem Oroszország és Japán politikai összevetése egy politikai röpiratban, amelynek jelszavai közt ott olvashatjuk: „Éljen a japán szociáldemokrácia, amely tiltakozott a háború ellen!”<sup>3</sup> De hogy Oroszország és Japán összevetése (az előbbi hátrányára) mennyire nem múlt gondolata Leninnek, azt megítélhetjük a csaknem egy évvel később, Port Arthur kapitulációja alkalmából írt soraiból: „Mindenekelőtt szembetűnő az esemény jelentősége a háború menete szempontjából. A japánok elérték fő céljukat, amelyet a háborúval el akartak érni. A progresszív, haladó Ázsia jóvátehetetlen csapást mért a maradi, reakciós Európára. Tíz éve ezt a reakciós Európát, élén Oroszországgal, nyugtalanította, hogy a fiatal Japán szétzúzza Kínát, és ezért egyesült, hogy elszedje Japántól győzelme legzamatosabb gyümölcseit. Európa megvédte a régi világ kialakult viszonyait és privilégiumait, a régi világ előjogát, századok által szentesített ősi jogát arra, hogy kizsákmányolja az ázsiai népeket. Az, hogy Japán visszavette Port Arthurt, csapás az egész reakciós Európára.” Lenin a „tisztá” imperialista háborúban is rendkívüli erővel ragadja meg a specifikus összefüggést: „Ostoba és bűnös gyarmati kalandorkodásával az önkényuralom olyan zsákutcába jutott, amelyből csak maga a nép törhet ki, és csakis úgy, ha szétzúzza a cárizmust.” A történelem igazolta Lenin következtetését: „Az ország katonai szervezete és egész gazdasági és kulturális rendje közt sohasem volt még oly szoros a kapcsolat, mint napjainkban. Ezért a katonai csőd szükségszerűen mély politikai válság kezdetét jelenti. A fejlett és az elmaradott ország közti háború ezúttal is, mint a történelemben már annyiszor, óriási forradalmi szerepet töltött be.”<sup>4</sup>

Lenin Ázsia-szemlélete: „ortodox” folytatása Marx és Engels gondolatainak. A Kína forradalmasodására figyelő Marx írta 1853-ban: „Az emberiség fejlődését irányító princípiumok egyik igen mély, de fantasztá kutatója [Hegel] rendszerint a természet egyik fő titkaként emelte ki azt, amit a végletek érintkezésének nevezett.” Ilyen „végletek érintkezése” Marx szerint a kínai forradalom eljövendő hatása Európára. A kínai forradalmat az ópiumháborúban eldördülő angol ágyúk váltották ki: „A régi Kína fennmaradásának fő feltétele a teljes elszigeteltség volt . . . Most, hogy Anglia előidézte a kínai forradalmat,

<sup>2</sup> Lenin Összes Művei (a továbbiakban: Lenin Összes) 4, 352—356.

<sup>3</sup> Lenin Összes 8, 165—169.

<sup>4</sup> Lenin Összes 9, 131, 133, 134—135.

felmerül a kérdés, hogyan hat majd idővel ez a forradalom Angliára és Anglián keresztül Európára. Erre a kérdésre nem nehéz válaszolni." Általános kereskedelmi és pénzügyi válságot idézhet elő, amely aztán forradalomhoz vezethet.<sup>5</sup> Marx természetesen jól tudta, hogy Ázsia forradalmasodása polgári jellegű, s 1858. október 8-án Engelsnek írott levelében felvetette az ebből adódó problémát is: „Nem tagadhatjuk, hogy a polgári társadalom másodszer élte át a maga XVI. századát, olyan tizenhatodik századot, amelytől remélem, hogy éppúgy megkondítja fölötté a lélekharangot, ahogyan az első életre hívta. A polgári társadalom tulajdonképpeni feladata, hogy létrehozza, legalábbis körvonalalaiban, a világpiacot és az ennek alapján nyugvó termelést. Minthogy a föld kerek, Kalifornia és Ausztrália gyarmatosításával és Kína és Japán feltáráásával ez a feladat nyilván befejeződik. A súlyos probléma számunkra ez: a kontinensen küszöbönáll a forradalom és nyomban szocialista jelleget is fog ölteni. Vajon nem fogják-e szükségszerűen eltiporni ebben a kis zugban, mikor sokkal nagyobb területen a polgári társadalom mozgása még emelkedő irányú?”<sup>6</sup>

Marxnak és Engelsnek reménye is, aggodalma is beigazolódott: Amerika és Ázsia egyrészt valóban meghosszabbította a kapitalizmus életét, másrészt azonban a forradalmasító lökések egész sorozatával hatott és hat vissza a mai napig Európára. Lenin, mint láttuk, „Európa zsandárával”, Oroszországgal kapcsolatban figyelt fel e „lökések” két különböző típusára a kínai és a japán háború esetében. S prognózisának megfelelően elkövetkezett az 1905-ös orosz forradalom, amely a maga részéről ismét „visszahatott” Ázsiára, éppen e hatásával nyitva új fejezetet a világtörténelemben.

Az orosz forradalom ellenállhatatlan erővel vetette fel a proletariátus és a parasztság szövetségének kérdéseit. Lenin hatalmas elméleti munkával igyekezett egyfelől megvédeni a proletariátus pártjának eszmei önállóságát, másfelől azonban kihámozni a narodnyikságból a parasztság forradalmi energiáit. Legnagyobb teljesítménye ebben a kérdéskörben: forradalmi agrárprogramja, amely látszólag a Henry George-féle kispolgári szocializmus jelszavának enged, a valóságban pedig az egyetlen forradalmi agrárprogramnak bizonyult, amelynek elfogadása egy évtized múlva alapvetően járult hozzá a szovjet-hatalom fennmaradásához.<sup>7</sup>

1907-ben Leninnek a stuttgarti nemzetközi szocialista kongresszuson nyílt alkalma szemtől szembe találkozni az opportunizmussal a gyarmati politika kérdésében. A találkozás nagy jelentőségű elméleti megállapításokra döbbsentette rá. A kongresszusról írt beszámolójában olvassuk: „A gyarmati kérdés már nem először foglalkoztatja a nemzetközi kongresszusokat. Határozataink eddig mindig a leghatározottabban elítélték a burzsoá gyarmati politikát mint a rablás és az erőszak politikáját. Ezúttal olyan volt a kongresszus bizottságának összetétele, hogy abban az opportunisták kerekedtek felül, élükön a holland Van Kollal. A határozati javaslatba beiktatták azt a mondatot, hogy a kongresszus nem ítél el elvben mindennemű gyarmatpolitikát, minthogy az szocialista rendszerben civilizáló szerepet tölthet be. A bizottság kisebbsége . . .

<sup>5</sup> Marx, Forradalom Kínában és Európában; Marx és Engels Művei 9, 89–95.

<sup>6</sup> Marx—Engels, Válogatott levelek, Bp. 1950, 124.

<sup>7</sup> Lenin 1920-ban így írt erről: „Az Októberi Forradalom pillanatában nem kimondott, de igen fontos (és igen sikeres) politikai blokkra léptünk a kispolgári parasztsággal, minthogy teljesen, egyetlenegy változtatás nélkül elfogadtuk az *eszer* agrárprogramot . . .” Lenin Művei 31, 61.

erélyesen tiltakozott ez ellen a gondolat ellen. A kérdést a kongresszus elé utalták, s minthogy a két irányzat közt igen kicsi volt az erőkülönbség, a harc példátlan szenvedéllyel robbant ki." A „szocialista gyarmatpolitika” opportunistáknak elméletét a kongresszusi vitában Kautsky is visszautasította, s a kongresszus végül 128 szavazattal (108 ellenében) elvetette. A szavazásról Lenin megjegyzi: „A kis nemzetek — amelyek vagy nem folytatnak gyarmatpolitikát, vagy maguk is szenvednek tőle — együttes szavazataikkal számuk szerint felülmúlták azokat az államokat, amelyek bizonyos fokig még a proletariátust is megfertőzték a hódítás szenvedélyével.” Ezt a gondolatot Lenin tovább is fűzi: „A gyarmati kérdésben megejtett szavazásnak igen nagy a jelentősége. Először is, itt különösen szembeötlő formában nyilvánult meg a szocialista opportunizmus, amely enged a burzsoá csábításnak. Másodszor, megmutatkozott itt az európai munkásmozgalomnak egy olyan negatív vonása, amely sok kárt okozhat a proletariátus ügyének és ezért komoly figyelmet érdemel. Marx több ízben utalt Sismondi egy óriási jelentőségű kijelentésére. A római proletár — mondta Sismondi — a társadalom költségén él. A modern társadalom a proletár költségén él. — A nincsteléneknek, de nem dolgozóknak az osztálya nem képes megdönteni a kizsákmányolókat. Csakis az egész társadalmat eltartó proletár osztálynak van annyi ereje, hogy véghezvigye a szociális forradalmat. Márpedig most, a nagyarányú gyarmatpolitika következtében az európai proletariátus *részben* olyan helyzetbe kerül, hogy *nem* az ő munkájából él az egész társadalom, hanem a csaknem rabszolgasorban élő gyarmati bennszülöttek munkájából . . . Ilyen körülmények között bizonyos országokban létrejön az anyagi, gazdasági alap egyik-másik ország proletariátusának kolonialista sovinizmussal való megmetyélezéséhez.” Az illetén mételey elleni harc végül is „elkerülhetetlenül győzelemre vezet, mert a „kiváltságos” nemzetek egyre kisebb hányadát alkotják a tőkés nemzetek összességének”.<sup>8</sup>

Ezzel Lenin eljutott imperializmus-elméletének első vázlatáig. Annyiban, hogy a „szocialista gyarmatpolitika” gondolatát elutasítsa, Kautsky is hű maradt Marx és Engels elveihez. Kautsky még 1882-ben magának Engelsnek tette fel a kérdést, miképpen vélekednek az angol munkások a gyarmatpolitikáról. Engels így válaszolt: „Nos, hát ugyanúgy, mint a politikáról általában: ugyanúgy, mint a burzsoák. Hiszen itt nincs munkáspárt, csak konzervatívok és liberális radikálisok vannak, a munkások pedig a legnagyobb nyugalommal élvezik velük együtt Anglia világpiaci és gyarmati monopóliumát. Véleményem szerint a tulajdonképpeni gyarmatok, vagyis azok az országok, ahol európai lakosság telepedett le — Kanada, Fokföld, Ausztrália — mind önállókká válnak; ellenben a csupán meghódított, de bennszülöttektől lakott országokat — Indiát, Algériát, a holland, portugál és spanyol birtokban levőket — a proletariátusnak egyidőre át kell majd vennie és a lehető leggyorsabban eljuttatnia az önállósághoz. Hogy ez a folyamat hogyan fog végbemenni, nehéz megmondani; India talán forradalmat csinál, sőt ez igen valószínű, és minthogy a magát felszabadító proletariátus nem viselhet gyarmati háborúkat, hagyni kell, hogy csináljon, amit akar, ami természetesen nem történhetik meg mindenféle pusztítás nélkül, de hiszen az ilyesmi minden forradalommal együttjár. Ugyanez játszódhat le másutt is, pl. Algériában és Egyiptomban, és *számunkra* kétségkívül ez lenne a legjobb. Elég dolgunk lesz a magunk házatáján. Ha Európa és Észak-Amerika már újjászerveződött, ez olyan óriási erőt, olyan példát fog

<sup>8</sup> Lenin Összes 16, 62—64.

adni, hogy a félig civilizált országok maguktól követik azt; erről már maguk a gazdasági szükségletek gondoskodnak. Milyen szociális és politikai szakaszokon kell majd átmenniök ezeknek az országoknak, amíg szintén eljutnak a szocialista szervezetig, erről azt hiszem, csak meglehetősen meddő hipotéziseket állíthatunk fel. Csak egy bizonyos: a győztes proletariátus egyetlen népet sem boldogíthat kényszer útján anélkül, hogy ezzel saját győzelmét alá ne ássa. Ez persze semmiképpen sem zárja ki a különféle védelmi háborúkat.”<sup>9</sup>

Kautsky hű maradt Engels doktrínájához, de rohanvást közeledett az idő, amikor ortodoxiája sem volt képes megmenteni őt az angol munkásvezérek és a revizionizmus sorsától. S az „ultraimperializmusról” fantáziáló Kautskyról a forradalmár Lenin 1915-ben már csak így írhatott: „... a szociáldemokraták programjában központi helyet kell elfoglalnia annak a ténynek, hogy a nemzetek elnyomó és elnyomott nemzetekre oszlanak, mert ez az imperializmus lényege, melyet a szociálszovinizták és Kautsky *haszúgul* megkerülnek. Ez a megosztás nem fontos a burzsoá pacifizmus vagy az olyan nyárspolgári utópia szempontjából, amely a kapitalizmusban a független nemzetek békés versenyéről álmodozik, de annál fontosabb az imperializmus ellen folyó forradalmi harc szempontjából.”<sup>10</sup> A lenini írás, amelyből ez utóbbi idézet való, ugyanakkor Parabellum (Radek) ultrabaloldali cikkével vitázik, amely demokrácia és szocializmus „balos” szembeállításával utasította el a nemzetek önrendelkezési jogát mint nem-proletár követelést. Lenin kimutatja, hogy Radek „nem látja a Keletet, Ázsiát, Afrikát, a gyarmatokat, ahol ez a mozgalom a jelen és a jövő mozgalma. Elegendő, ha Indiát, Kínát, Perzsiát, Egyiptomot említjük.”<sup>11</sup>

Az 1905-ös forradalom utáni reakció éveiben Lenin tovább figyel Ázsiára. 1908-ban ezt írja: „Az ázsiai népek politikai életre ébredésében különösen nagy része volt az orosz – japán háborúnak és az orosz forradalomnak.”<sup>12</sup> Marxtól és Engelstől tanult módszere most is: az imperializmus világrendszerének egészében figyelni a forradalom és ellenforradalom viaskodását. S rendkívül tanulságos, hogy ugyanezekben a súlyos esztendőkből, amikor óriási energiával védelmezi a bolsevizmust az eszmei és szervezeti bomlástól, megírja híres Tolsztoj-cikkeit, amelyekben kicsiszolja megfogalmazásait a narodnyik szocializmusról és a mögötte rejlő nagy szövetségesről, a forradalmi paraszti demokráciáról. S mint-hogy Tolsztoj maga hivatkozik a Keletre, Lenin méltatása és kritikája egyben Ázsiának is szól. 1911-ben írja a következőket: „A ’történeszeknek’ azt a nézetét, hogy a haladás ’az emberiség általános törvénye’, Tolsztoj ’az egész úgynevezett Keletre’ való hivatkozással igyekszik megdönteni . . . ’A mozdulatlan keleti népek – mondja Tolsztoj – azt bizonyítják, hogy az emberiség haladásának nincs általános törvénye.’ – Éppen a reális történelmi tartalmában vett tolsztojizmus alkotja a keleti rendszer, az ázsiai ’rendszer ideológiáját.’ Tolsztoj ’keleti’ ideológiája – folytatja Lenin – az 1862-től 1904-ig terjedő orosz társadalmi válság tükré. Ám 1905-ben új forradalmi erők léptek színre Oroszországban. „És az 1905-ös oroszországi eseményekre hasonló események következtek ugyanannak a ’Keletnek’ számos államában, melynek ’mozdulatlanságára’ hivatkozott Tolsztoj 1862-ben. 1905 – a ’keleti’ mozdulatlanság végének kezdete volt.”<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Marx–Engels, Válogatott levelek 416.

<sup>10</sup> Lenin Művei 21, 417.

<sup>11</sup> Uo. 415.

<sup>12</sup> Lenin Összes 17, 207.

<sup>13</sup> Lenin Összes 20, 93–94.

Az idézet egyben arról is vall, hogy Lenin milyen magától értetődő módon alkalmazta Marx „ázsiai” termelési mód fogalmát: tagadta az örök és abszolút stagnálás polgári doktrínáját, de eszébe sem jutott tagadni Ázsia viszonylagos stagnálását – 1905 előtt. Még ugyanabban az évben mondotta Paul és Laura Lafargue sírjánál: „Az orosz forradalom megnyitotta a demokratikus forradalmak korszakát egész Ázsiában, és most nyolcszázmillió ember vesz részt az egész civilizált világ demokratikus mozgalmában.”<sup>14</sup> S 1912 januárjában javasolja pártja prágai konferenciájának, hogy üdvözlje a kínai forradalmat: „... a konferencia... hangsúlyozza, hogy a kínai nép forradalmi harca, amely felszabadulást hoz Ázsiának és megrendíti az európai burzsoázia uralmát, világjelentőségű, üdvözli Kína forradalmárait, akik a köztársasággért küzdenek, tolmácsolja az oroszországi proletariátus nagy lelkesedését és meleg rokonszenvét, mellyel a kínai nép forradalmi sikereit követi, s megbélyegzi a cári rablópolitikát támogató orosz liberalizmus magatartását.”<sup>15</sup>

Az orosz narodnyiksággal kapcsolatban kiérlelt gondolatait az 1911-es kínai forradalom mindenben megerősítette, s újabb elvi jelentőségű megfogalmazásokra is alkalmat adott. Szun Jat-szen egy programatikus cikke alapján írja meg Lenin 1912-ben „Demokrácia és narodnyikság Kínában” című cikkét, amelyet részletesen is érdemes felidézünk. Mindenekelőtt megállapítja benne: „Az élenjáró kínai demokráta szakasztott úgy gondolkodik, akár egy orosz. Ugyanira hasonlít az orosz narodnyikhoz, hogy teljesen azonosak az alapgondolatai és gyakran egyes kifejezései is.” Az összehasonlítással Lenin nem a kínai sajátosságot szünteti meg egy európai kategóriával, hanem – mint implicite az idézett Tolsztoj-cikkben is – Oroszország és Ázsia bizonyos rokonságát, Európától megkülönböztető sajátosságát igyekszik megfogalmazni. Amit Lenin most megvizsgál: a demokratizmus és a narodnyikság viszonya „Ázsia mai polgári forradalmaiban”. Így ír: „Ez az egyik legkomolyabb kérdés azok közül, amelyek Oroszország előtt az 1905-ben megkezdődött forradalmi korszakában felmerültek. És nemcsak Oroszország előtt, hanem egész Ázsia előtt is, mint a kínai köztársaság ideiglenes elnökének platformjából láthatjuk, különösen ha összevetjük ezt a platformot az oroszországi, törökországi, perzsiai, kínai forradalmi események fejlődésével. Oroszország igen sok szempontból és igen lényeges szempontokból kétségkívül egyike az ázsiai államoknak, mégpedig a legbarbárabb, középkori, szégyenletesen elmaradott ázsiai államoknak.”<sup>16</sup>

Az a Lenin, aki az agrárprogram vitájában elutasította az „ázsiai” termelési mód fogalmának dogmatikus és történetietlen alkalmazását Oroszországra és a XX. századi Ázsiára, ugyanakkor az ázsiai múlt fontos csökevényeiről sem feledkezik meg, hiszen ezek a világforradalom szempontjából fontosak. S az a Lenin, aki első írásaitól kezdve küzdött az orosz narodnyikok ideológiájával, most így ír a kínai narodnyikságról: „Amit itt látunk, az valóban nagy ideológiája egy valóban nagy népnek, amely nemcsak siránkozni tud évszázados rabszolgaságán, nemcsak álmodozni tud a szabadságról és az egyenlőségről, hanem *harcolni* is tud Kína évszázados elnyomói ellen.” Majd összehasonlítja a „barbár, élettelen, ázsiai Kína” ideiglenes köztársasági elnökének forradalmi demokratizmusát „Európa, Amerika, az élenjáró kulturált országok” köztársasági elnökeinek burzsoá reakciósságával, s így folytatja: „Mi következik

<sup>14</sup> Uo. 361.

<sup>15</sup> Lenin Összes 21, 148.

<sup>16</sup> Uo. 384–385.

ebből? Vajon nem jelenti-e ez azt, hogy a materialista Nyugat elrothadt, és hogy csak a misztikus, vallásos Keletről sugárzik a fény? Nem, éppen ellenkezőleg. Ez azt jelenti, hogy a Kelet végérvényesen a Nyugat útjára lépett, hogy ezentúl újabb száz- meg százmilliók fognak harcolni azokért az ideálokért, amelyekig a Nyugat eljutott. Elrothadt a nyugati burzsoázia, amely előtt már ott áll sírásója, a proletariátus. Ázsiábanj viszont még van olyan burzsoázia, amely képviselni tudja az őszinte, harcoss, következetes demokráciát, amely méltó társa a XVIII. század végi Franciaország nagy eszme hirdetőinek és nagy politikusainak. — Ennek a történelmileg haladó tette még képes ázsiai polgárságnak a fő képviselője vagy szociális támasza a paraszt.”<sup>17</sup>

Am a demokratikus forradalom Szun Jat-szen-féle „nagy ideológiája” mint szocialista ideológia lép fel. „Csakhogy a harcoss demokratizmusnak ez az ideológiája a kínai narodnyikoknál párosul, először is, szocialista ábrándokkal, azzal a reménnyel, hogy Kína kikerülheti a kapitalizmus útját, elháríthatja a kapitalizmust, másodsor pedig egy radikális agrárreform tervével és hirdetésével. Éppen ez a két utóbbi eszmei-politikai áramlat az az elem, amely a *narodnyikságot* alkotja e fogalom sajátoss jelentésében, vagyis a demokratizmustól eltérően, a demokratizmust kiegészítve.” Miért szocialisztikus a kínai demokrácia? Azért, mert „Európában és Amerikában . . . , ahonnan az élenjáró kínaiak, az összes kínaiak, amennyiben átélték ezt a lendületet, átvették szabadságeszméiket, már a burzsoáziától való megszabadulás, vagyis a szocializmus van napirenden. Ebből elkerülhetetlenül következnek, hogy a kínai demokráta rokonszenveznek a szocializmussal, elkerülhetetlenül következnek *szubjektív* szocializmusuk.” Miféle társadalmi rend ellen irányul a kínai forradalom? Lenin szerint a feudalizmus ellen. „A feudalizmus — írja — a földművelésben kialakult életforma és a naturális gazdaság uralmán alapul; a kínai paraszt feudális kizsákmányolásának forrása az volt, hogy ilyen vagy olyan formában *röghöz kötötték*; politikai kifejezői ennek a kizsákmányolásnak a hűbérurak voltak, mindannyian együtt és külön-külön, élükön a császárral mint a rendszer fejével.”<sup>18</sup>

Értelmetlen dolog lenne akár megvédeni, akár vitatni ennek a mondatnak a betűit, hiszen a „feudalizmus” szó a konkrét összefüggésben nyilvánvalóan „kapitalizmus előtti”-t jelent. Ráadásul az „ázsiai” termelési módnak egy bizonyos feudalizálódás, nevezetesen az úri feudalizmus, tehát egy fél- vagy pszeudo-feudalizmus kialakulása valóban belső mozgástörvénye, s így a szó felhasználásától Ázsia esetében sem indokolt — dogmaellenes dogmatizmussal — mindenáron tartózkodni. A kívánatos csak az, hogy a szónak értelme legyen, márpedig Leninnél van: „kapitalizmus előtti társadalom” — a XX. századi imperializmus rendszerében.

A kínai narodnyikságra visszatérve Lenin így folytatja: „Ez az elmélet, ha a doktrina szempontjából vizsgáljuk, a kispolgári reakció, 'szocialista' elmélete. Teljesen reakciós ugyanis az az ábránd, hogy Kínában, elhárítható' a kapitalizmus, hogy Kínában — elmaradottsága folytán — könnyebb a 'szociális forradalom' stb. És Szun Jat-szen utánozhatatlan, mondhatnánk, szűzi naivitással maga zúzza ízzé-porrá reakciós narodnyik elméletét, elismerve azt, aminek elismerésére az élet kényszeríti rá, nevezetesen: hogy 'Kína óriási ipari' (vagyis tőkés), fejlődés küszöbén áll' . . . ” De vajon a szocialista szem-

<sup>17</sup> Uo. 385—386.

<sup>18</sup> Uo. 386—387.

pontból reakciós elmélettel reakciós agrárprogramot hirdet-e Szun Jat-szen? Nem, ellenkezőleg. „A földjáradék átadása az államnak, vagyis a föld nacionalizálása holmi egységes adó segítségével Henry George szellemében. Az égvilágon semmi más *reális* tartalma nincs annak a ‚gazdasági forradalomnak‘, amelyet Szun Jat-szen javasol és hirdet.” A kínai narodnyik agrárprogram tehát azonos a Lenin javasolta orosz agrárprogrammal; és Lenin gazdasági megfontolásból nemcsak Oroszországot nem féltette a Plehanovtól kiagyalt ‚ázsiai restaurációtól‘, hanem még a klasszikusan ‚ázsiai‘ Kínát sem. „A történelem iróniája, hogy a narodnyikság a mezőgazdaságban tért hódító ‚kapitalizmus elleni harc‘ nevében olyan agrárprogramot hirdet, amelynek a teljes végrehajtása a kapitalizmus *leggyorsabb* fejlődését jelentené a mezőgazdaságban.” Más kérdés, hogy a programot végrehajtani hogyan sikerül majd. Mindenesetre: „A forradalmi polgári demokrácia, amelynek Szun Jat-szen a képviselője, jó helyen keresi Kína ‚megújhodásának‘ útját, amikor igyekszik kifejleszteni a paraszti tömegek legnagyobb öntevékenységét, határozottságát és bátorságát a politikai és agrárreformok terén. — Végül, ha Kínában növekedni fog a Sanghajok száma, növekedni fog a kínai proletariátus is. S a kínai proletariátus minden biznnyal meg fog alakítani valamilyen kínai szociáldemokrata munkáspártot, amely Szun Jat-szen kispolgári utópiáit és reakciós nézeteit megbírálva bizonyára gondosan különválasztja, megóvja és fejleszti majd politikai és agrárprogramjának forradalmi demokratikus magvát.”<sup>19</sup>

Lenin továbbra is éberrel figyel a kínai forradalom alakulására. 1913-ban így ír: „Az opportunisták még teleszájjal magasztalták a ‚társadalmi békét‘, és mindgyere hirdették, hogy a viharok a ‚demokráciában‘ nem szükségszerűek, amikor Ázsiában feltört a leghevesebb világméretű viharok új forrása. Az orosz forradalmat nyomon követte a török, a perzsa, a kínai forradalom. Ma éppen e viharok és Európára való ‚visszahatásuk‘ korát éljük. Bármi lesz is a sorsa a nagy kínai köztársaságnak, amelyre most különféle ‚civilizált‘ hiénák fenik fogukat, a világon semmilyen erő sem fogja visszaállítani Ázsiában a régi feudális rendszert, nem söpri el a föld színéről az ázsiai és félázsiai országok néptömegeinek hősiességét demokratizmusát.”<sup>20</sup> Néhány hét múlva: „A kínai népek sikerült megdöntenie a régi, középkori rendet és az ezt támogató kormányt. Kínában létrejött a köztársaság, és megválasztották az *első parlamentet* abban a nagy ázsiai országban, amely mozdulatlanságával és tespedtségével olyan sokáig szerzett örömet az összes nemzetek feketeszasasainak, — megválasztották az első kínai parlamentet, a parlament összeült és már néhány hete megkezdte üléseit.” A parlament mindkét házában többséget szerzett a Kuomintang, a — Lenin szavaival — „radikális narodnyik köztársasági párt, a demokrácia pártja”. Am erős a kínai reakció, Szun Jat-szen pártjának nehéz a dolga. „Miben áll ennek a pártnak a gyengesége? Abban, hogy még *nem* tudta *elég* bevonni a forradalomba a kínai nép *nagy tömegeit*. Kína proletariátusa még egészen gyönge, ezért nincs olyan élenjáró osztály, amely képes elszántan és öntudatosan harcolni a demokratikus forradalom következetes megvalósításáért. A parasztság, amelynek nincs vezetője, mert nincs proletariátus, rettenetesen megfélemlített, passzív, tudatlan, közömbös a politika iránt.”<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Uo. 387—390.

<sup>20</sup> Lenin Összes 23, 3.

<sup>21</sup> Uo. 137—138.

A világtörténelmi perspektívát egy pillanatra sem veszíti szem elől. „Ázsia ébredése” címmel írja: „Vajon rég volt-e, hogy Kína az évszázados teljes tespedésben élő országok iskolapéldájának számított? Most pedig Kínában pezseg a politikai élet . . . Az 1905-ös orosz mozgalom nyomán a demokratikus forradalom magával ragadta egész Ázsiát . . . A világkapitalizmus és az 1905-ös orosz mozgalom végleg felrázta Ázsiát.” A reakciós európai burzsoáziát „felváltja az európai országok proletariátusa és az ázsiai országok fiatal demokráciája, amely hisz a maga erejében és bízik a tömegekben”. „Ázsia ébredése és Európa élenjáró proletariátusának a hatalomért meginduló harca azt jelzi, hogy a XX. század elején új szakasz nyílt a világtörténelemben.”<sup>22</sup>

„A maradi Európa és a haladó Ázsia” paradox címmel: „Ázsiában mindenütt nő, terjed és erősödik a hatalmas demokratikus mozgalom. Ott a burzsoázia még a néppel tart a reakció ellen. Az emberek százmilliói ébrednek életre, törnek a fény felé, a szabadság felé . . . — Az egész vezető Európa, az egész európai burzsoázia szövetségben van a kínai reakció és a kínai középkori maradványok összes erőivel. — De az ifjú Ázsiának, vagyis száz- meg százmillió ázsiai dolgozónak is van megbízható szövetségese: valamennyi civilizált ország proletariátusa.”<sup>23</sup>

Az I. Világháború Lenin figyelmét természetesen az európai proletárforradalom — mindenekelőtt oroszországi — lehetőségeire fordította. A szociáldemokrácia szociálszovinizmusba süllyedése, valamint a forradalmasodó Oroszország soknemzetiségű volta ismét előtérbe állította a nemzeti és gyarmati kérdést. Lenin a nemzetek önrendelkezéséről folyt vitában hivatkozott Engels 1882-ben Kautskyhoz írt levelére, megvédte Engels álláspontját a „kényszerrel való boldogításról”, s hozzáfűzte: „A proletariátus pusztán azzal, hogy végrehajtja a szocialista forradalmat, még nem válik szentté és ez nem biztosítja a hibák és gyengeségek ellen.”<sup>24</sup> Majd a következő érveléssel bizonyítja be, hogy az elnyomott nemzetek különválási szabadságának biztosítása alapvető érdeke a proletariátusnak: „Minden nemzet eljut a szocializmushoz, ez elkerülhetetlen, de nem teljesen egyformán fognak eljutni, mindegyik sajátos vonást kölcsönöz majd a demokrácia ilyen vagy olyan formájának, a proletárdiktatúra ilyen vagy olyan válfajának, a társadalmi élet különféle területein végrehajtott szocialista átalakítások ilyen vagy olyan ütemének. Nincs semmi, ami elméletileg nyomorúságosabb és gyakorlatilag nevésegebb volna, mint ha valaki a jövőt ebben a tekintetben, a történelmi materializmus nevében’, egyhangú szürke színnel akarná megrajzolni: ez szuzdáli mázsolmány volna, semmi több.” Lehet, hogy az elnyomott nemzeteknek csak nagyon kis hányada válik külön a szocializmus világméretű győzelme előtt, mégis, „még ebben az esetben is mind elméleti szempontból, mind a gyakorlati politika szempontjából igazunk volna, amikor azt tanácsoljuk a munkásoknak már most, hogy szociáldemokrata pártjaiknak a küszöbére se engedjék az elnyomó nemzeteknek azokat a szocialistáit, akik nem ismerik el és nem hirdetik minden elnyomott nemzet különválásának szabadságát. Hiszen a valóságban nem tudjuk és nem tudhatjuk, hány elnyomott nemzetnek lesz majd szüksége a gyakorlatban a különválásra ahhoz, hogy a maguk obulusával hozzájáruljanak a demok-

<sup>22</sup> Uo. 145–146.

<sup>23</sup> Uo. 168.

<sup>24</sup> Lenin Művei 22, 369–370.

rácia formáinak és a szocializmusba való átmenet formáinak változatos-  
ságához.”<sup>25</sup>

Ugyanabban az írásában a kapitalizmus egyenlőtlen fejlődésének törvényére ráépíti szocializmus és demokrácia szövetségének máig érvényes megfogalmazását, amely egyben a világforradalom azóta jóval előbbre haladt folyamatának jellemzése is: „A szociális forradalom nem mehet végbe másképpen, mint egész korszak formájában, amely egyesíti a proletariátusnak az előrehaladott országok burzsoáziájával viselt polgárháborúját és a fejletlen, elmaradott és elnyomott nemzetek demokratikus és forradalmi mozgalmainak, köztük a nemzeti szabadságmozgalmaknak egész sorát.”<sup>26</sup>

S Oroszországban eljött a „tíz nap, amely megrengette a világot”. Ellenforradalmak, intervenció, de az első proletárhatalom tartja magát. Példájára Európa forrong, s úgy látszik, itt az európai proletárforradalom pillanata, legalább Németországban és Ausztriában. Ám a Magyar Tanácsköztársaságot leverik, s Lenin a „maradi Európától” ismét a „haladó Ázsia” felé fordul. 1919. november 22-én, „A keleti népek kommunista szervezeteinek II. oroszországi kongresszusán” mondja, előadói beszédében: „... a szocialista forradalom nem csupán és nem főképpen az egyes országok forradalmi proletárjainak a saját burzsoáziájuk ellen vívott harca lesz. Nem. A szocialista forradalom az imperializmus által elnyomott valamennyi gyarmatnak és országnak, valamennyi függő országnak harca lesz a nemzetközi imperializmus ellen... Ez a többség, amely eddig nem volt részese a történelmi haladásnak, mert nem képviselhetett önálló forradalmi erőt, ez a többség, mint tudjuk, a XX. század eleje óta már nem játszik többé ilyen passzív szerepet... Kelet ébredési szakasza után a mai forradalomban olyan szakasz következik, amikor Kelet minden népe részt vesz a világ sorsának intézésében... — Ezért gondolom, hogy a világforradalom fejlődésének történetében — mely a kezdet után ítélve, sok évig fog tartani és sok fáradtsággal jár majd —, hogy a forradalmi harcban, a forradalmi mozgalomban nagy szerep vár önökre és ebben a harcban egybe kell forniok a mi harcunkkal, melyet a nemzetközi imperializmus ellen vívunk... — Kelet népeinek többsége rosszabb helyzetben van, mint Európa legelmaradottabb országa, Oroszország, de nekünk a feudalizmus maradványai és a kapitalizmus ellen indított harcban sikerült egyesítenünk az orosz parasztokat és munkásokat... Itt különösen fontos a keleti népekkel való kapcsolat, mert a keleti népek többsége nem munkásokból áll... Az orosz forradalom megmutatta, hogy a sokmilliós, szétforgácsolt dolgozó paraszti tömeggel egybeforrt proletárok, akik legyőzték a kapitalizmust, győzelmesen keltek harcra a középkori elnyomás ellen. Most az a feladat vár Szovjet Köztársaságunkra, hogy maga köré gyűjtse Kelet ébredő népeit, s velük együtt harcoljon a nemzetközi imperializmus ellen.” Hatalmas feladat áll a keleti kommunisták előtt: alkalmazni a marxizmust a paraszti viszonyokra. „Meg kell találniok a világ élenjáró proletárjai és a Kelet gyakran középkori viszonyok között élő, dolgozó és kizsákmányolt tömegei szövetségének sajátos formáit. Országunkban kis méretekben megvalósítottuk azt, amit nagy méretekben, nagy országokban önök fognak megvalósítani... — Magától értetődik, hogy véglegesen győzni csak a világ valamennyi fejlett országának proletariátusa képes, és mi, oroszok, megkezdjük azt az ügyet, amit majd az

<sup>25</sup> Lenin Művei 23, 66—67.

<sup>26</sup> Uo. 54.

angol, a francia, a német proletariátus megerősít; látjuk azonban, hogy nem fognak győzni valamennyi gyarmati nép, és elsősorban a keleti népek dolgozó tömegeinek segítségével . . . Arra a burzsoá nacionalizmusra kell támaszkodniuk, amely most ébred ezekben a népekben, amelynek szükségképpen fel kell ébrednie, és amely történelmileg igazolt.’<sup>27</sup>

Az orosz proletariátus egyedül maradt Európában, s természetes, hogy a kommunisták a szovjethatalom jövőjéért aggódva, de Oroszország földrajzi-történelmi értelemben „fél-ázsiai” jellege miatt is, fokozott érdeklődéssel tekintettek Keletre. Az indiai Roy a Kommunista Internacionálé II. kongresszusán fellépett azzal a csábítóan egyoldalú, leegyszerűsítő nézettel, hogy a világforradalom központja Ázsiába tolódott át, s hogy a nyugati proletárforradalom sorsa most már a Kelettől függ. Lenin ezt túlzásnak tartotta.<sup>28</sup> A nemzeti és gyarmati kérdéssről írott kongresszusi tézis-tervezetében így fogalmazta meg a kommunisták tennivalóit: „Az olyan elmaradottabb államok és nemzetek tekintetében, amelyekben túlsúlyban vannak a feudális vagy patriarchális és patriarchális-paraszti viszonyok, főleg a következőket kell figyelembe venni:” 1. segíteni a polgári-demokratikus mozgalmakat, 2. harcolni a helyi reakció ellen, 3. „harcolni kell a pánszlávizmus és hasonló áramlatok ellen”, 4. „különös támogatásban kell részesíteni az elmaradott országokban a földesurak ellen, a nagybirtok ellen, a feudalizmus minden megnyilvánulása vagy csökevénye ellen irányuló parasztmozgalmat és arra kell törekedni, hogy a parasztmozgalomnak minél forradalmibb jelleget kölcsönözzünk és megteremtjük a nyugat-európai kommunista proletariátus lehető legszorosabb szövetségét Kelet, a gyarmatok és általában az elmaradott országok parasztlainak forradalmi mozgalmával; különösen mindent meg kell tenni annak érdekében, hogy a szovjetrendszer alapelveit alkalmazzuk azokban az országokban, amelyekben kapitalizmus előtti viszonyok uralkodnak, a ‘dolgozók szovjetjeinek’ és más hasonlóknak megteremtése révén”, 5. harcolni a burzsoá-demokratikus és a kommunista mozgalmak összetévesztése ellen, a jövőd proletárpártok csíráinak önállóságáért, „a Kommunista Internacionálénak ideiglenes szövetséget kell kötnie a gyarmatok és az elmaradott országok burzsoá demokráciájával, de nem szabad egybeolvadnia vele és feltétlenül meg kell őriznie a proletármozgalom önállóságát, még annak legkezdetlegesebb formájában is”, 6. le kell leplezni „azt az imperialista hatalmak által rendszeresen elkövetett csalást, hogy politikailag független államok létesítésének leple alatt, tőlük gazdasági, pénzügyi és katonai tekintetben teljesen függő államokat hoznak létre; a jelenlegi nemzetközi helyzetben a szovjet köztársaságok szövetségén kívül semmi sem mentheti meg a függő és a gyenge nemzeteket”.<sup>29</sup>

Ez utóbbi tézisével Lenin olyasmit ragadott meg csírájában, ami csak a II. Világháború után bontakozott ki igazán: a neokolonializmus módszerét. A Szovjetunió bázis-szerepéről máig érvényes mondata tanulságos a Roy-féle „ázsia-centrizmussal” szembeállítva. Ugyanakkor távol áll Lenintől az „európa-centrizmus” is. Tervezetének következő pontjában ezt olvassuk: „A gyarmati és gyenge népeknek az imperialista hatalmak által való évszázados elnyomása nemcsak elkéserevést szült az elnyomott országok dolgozó tömegeiben, hanem bizalmatlanokká is tette azokat az elnyomó nemzetek iránt általában, ezeknek a

<sup>27</sup> Vö. Lenin Művei 30, 146–150.

<sup>28</sup> Vö. Stuart Schram, *Le marxisme et l'Asie 1853–1964*, Paris 1965, 197–200.

<sup>29</sup> Lenin Művei 31, 143–144.

nemzeteknek a proletariátusát is beleértve.” A szociálsoviniszták csak fokozták ezt a bizalmatlanságot. „Másképp, minél elmaradottabb valamely ország, annál erősebb benne a kisüzemi mezőgazdasági termelés, a patriarchalizmus és a provincializmus, amelyek elkerülhetetlenül arra vezetnek, hogy a legmélyebben beidegződött kispolgári előítéletek, nevezetesen: a nemzeti önzésből és a nemzeti korlátoltságból fakadó előítéletek, különösen erőseknek és szívósaknak bizonyulnak. Minthogy ezek az előítéletek csak azután tűnhetnek el, amikor a vezető országokban már eltűnt az imperializmus és a kapitalizmus, és amikor az elmaradott országok gazdasági életének már az egész alapja gyökeresen megváltozott, ezeknek az előítéleteknek a kihalása szükségszerűen nagyon lassú. Ebből következik a világ öntudatos kommunista proletariátusának az a kötelessége, hogy különös óvatosságot és különös figyelmet tanúsítson a legrégebben elnyomott országok és népek nemzeti érzéseinek maradványai iránt, továbbá az a kötelessége, hogy az említett bizalmatlanság és az említett előítéletek gyorsabb megszüntetése céljából bizonyos engedményeket tegyen. Valamennyi ország proletariátusának, majd egész dolgozó népének és az egész világ nemzetek szövetésére és egységre való önkéntes törekvése nélkül a kapitalizmus fölötti győzelem ügyét nem lehet sikerre vinni.”<sup>30</sup>

· A beteg Lenin — kissé távolabb kerülve a szovjetállam apróbb, napi gondjaitól — még fokozottabban függeszti pillantását a világtörténelmi perspektívára. Innen az élete utolsó heteiben tollba mondott feljegyzések és cikkek döbbenetes gondolati ereje és jövőbelátása. S ugyanezért, a világtörténelmi perspektíva felől képes a látszólag jelentéktelen, napi apróságok közül is kiemelni a döntő fontosságút. Az „autonomizálás” és az Ordzsonikidze-féle grúziai incidens kapcsán diktált feljegyzéseit ezért kezdi a következő szavakkal: „Úgy látom, nagyot vétettem Oroszország munkásai ellen, amikor nem avatkoztam be elég erélyesen és elég élesen az autonomizálás hírhedt kérdésébe, amelyet hivatalosan alighanem a Szovjet Szocialista Köztársaságok Szövetsége kérdésének neveznek.” Miért tesz magának szemrehányást Lenin? Mert Ordzsonikidze a Kaukázusban más nemzetiségű állampolgárokkal szemben tettelegességre ragadtatta magát, s Lenin úgy érzi, elvtársai nem értették meg, mi a proletár internacionalizmus. Felidézi régebbi tézisét arról, hogy különbséget kell tenni az elnyomó és az elnyomott, a nagy és a kis nemzetek nacionalizmus között, s hogy a proletár internacionalizmus a nagy nemzetektől megköveteli „az életben ténylegesen kialakult egyenlőtlenség” ellensúlyozását. A nemzetiségi kérdést a legnagyobb gonddal kell megoldanunk, folytatja Lenin, s nem szabad eleve elzárkóznunk attól, hogy „a következő szovjetkongresszuson egy lépést tegyünk hátrafelé, vagyis a Szovjet Szocialista Köztársaságok Szövetségét csak katonai és diplomáciai vonatkozásban tartsuk fenn, és minden más tekintetben visszaállítsuk az egyes népbiztoságok teljes önállóságát”. A népbiztoságok decentralizálását Lenin szerint „elégé ellensúlyozni lehet a párt tekintélyével”; „az a kár — folytatja —, amely abból érheti államunkat, hogy a nemzeti apparátusok nincsenek egyesítve az orosz apparátussal, hasonlóhatatlanul kisebb annál a kárnál, amely egyébként érne nemcsak minket, hanem az egész Internacionálét, a közeljövőben a mi nyomdokunkban a történelmi színpad előterébe lépő Ázsia népeinek százmillióit is. Megbocsát-hatatlan opportunizmus lenne, ha mi a Kelet e fellépésének küszöbén, ébredése kezdetén megrendítenénk előtte tekintélyünket azzal, hogy akár a leg-

<sup>30</sup> Uo. 144—145.

kisebb durvaságot és igazságtalanságot is elkövetjük tulajdon nemzetiségeinkkel szemben. Más dolog az, hogy szükség van a tőkés világot védelmező nyugati imperialisták elleni összefogásra. E tekintetben nem lehetnek kétségeink . . . Megint más dolog, amikor mi magunk kerülünk, ha csak apróságokban is, imperialista viszonyba az elnyomott nemzetiségekkel, s ezzel teljesen megrendítjük az elvi őszinteségünkbe, az imperializmus elleni harc elvi védelmébe vetett bizalmat. Pedig a világtörténelemben a holnapi nap az a nap lesz, amikor végleg felébrednek az imperializmus igájába hajtott, ébredező népek, és megkezdődik a hosszú és súlyos harc felszabadításukért.”<sup>31</sup>

A világtörténelem lüktet „Forradalmunkról” című írásában is, amikor a II. Internacionálé álmarxistáiról megállapítja, hogy a marxizmus lényegét, forradalmi dialektikáját nem értették meg. „Egyáltalán nem értették meg Marxnak még azt a félreérthetetlen útmutatását sem, hogy forradalmi pillanatokban a lehető legnagyobb rugalmasságra van szükség, s még csak észre sem vették Marxnak azt az útmutatását, melyet például leveleiben adott — ha jól emlékszem 1856-ban —, amikor kifejezte azt a reményét, hogy Németországban a parasztháború, amely forradalmi helyzetet teremthet, egyesülni fog a munkásmozgalommal . . . Még csak eszükbe sem jut például az, hogy Oroszország, amely egyfelől civilizált országokkal, másfelől olyan keleti, nem európai országokkal határos, amelyeket ez a háború vont be először véglegesen a civilizáció körébe, éppen ennél fogva bizonyos sajátosságokat mutathatott fel és kellett hogy felmutasson, amelyek természetesen a világfejlődés általános vonalán maradnak, de mégis megkülönböztetik Oroszország forradalmát a nyugat-európai országok minden előző forradalmától és néhány részleges új vonást visznek a forradalomba a keleti országokra való átterjedés során.” Egyszerűen az történt, hogy az imperialista világháborúval kialakult helyzet „Oroszország fejlődése számára a Kelet kezdődő és részben már meg is kezdődött forradalmainak hatásán olyan viszonyokat teremtett, hogy módunkban volt megvalósítani a ‚parasztháborúnak’ éppen azt a szövetségét a munkásmozgalommal, amelyről, mint egyik lehetséges perspektíváról, nem kisebb ‚marxista’ írt, mint Marx . . .” S végül: „A mi európai nyárspolgáraink még csak nem is sejtik, hogy a további forradalmak a Kelet országaiiban, amelyek mérhetetlenül nagyobb népességűek, s amelyeket a társadalmi viszonyok mérhetetlenül nagyobb változatossága jellemez, kétségkívül még több sajátosságot fognak elénk tárni, mint az orosz forradalom.”<sup>32</sup>

És utolsó cikkében, az „Inkább kevesebbet, de jobban” címűben, a leggyakorlatibb javaslatait Lenin megint csak a világtörténelmi perspektívába ágyazza. Arról ír, hogy a nyugat-európai imperializmus az oroszországi szovjethatalmat megdönteni nem tudta, de annyit elért, hogy megnehezítette fejlődését a szocializmus felé. A győztes hatalmaknak módjuk van bizonyos engedményeket tenni „elnyomott osztályaiknak”, s ezekkel késleltetni a forradalmat. „Ugyanakkor számos más ország: a Kelet, India, Kína stb. éppen a legutóbbi imperialista háború következtében végleg kiközltek a kerékvágásból. Fejlődésük véglegesen az általános európai kapitalista méretekben indult meg. Megkezdődött bennük az általános európai erjedés. S most az egész világ látja, hogy olyan fejlődésbe sodródtak, amelynek szükségképpen az egész világkapitalizmus válságára kell vezetnie.” Fennmaradhat-e az oroszországi szov-

<sup>31</sup> Lenin Művei 36, 614—620.

<sup>32</sup> Lenin Művei 33, 476—481.

jethatalom a nyugat-európai forradalomig? „Megmenekülhetünk-e attól, hogy a jövőben összeütközésbe kerüljünk ezekkel az imperialista államokkal? Van-e reményünk arra, hogy a Nyugat virágzó imperialista államai és a Kelet virágzó imperialista államai közötti belső ellentmondások és összeütközések másodszor is haladékot adnak nekünk, — úgy, mint először, amikor a nyugat-európai ellenforradalomnak az orosz ellenforradalom támogatására irányuló hadjárata kudarcral végződött a Nyugat és a Kelet ellenforradalmárainak táborában, a keleti kizsákmányolók és a nyugati kizsákmányolók táborában, a Japán és Amerika táborában meglevő ellentmondások miatt?” A válasz igen sok körülménytől függ, de: „A harc kimenetelét végeredményben az határozza meg, hogy Oroszország, India, Kína stb. a világ lakosságának óriási többségét alkotja. S az utóbbi évek folyamán éppen a föld lakosságának ez a többsége sodródik bele rendkívüli gyorsasággal a felszabadulásért folyó harcba, úgyhogy ebben az értelemben a kételynek még csak árnyéka sem férhet ahhoz, hogy mi lesz a világot átfogó harc végső megoldása. Ebben az értelemben a szocializmus végleges győzelme tökéletesen és feltétlenül biztosítva van.” Ám a szocializmus világgyőzelmének szükségyszerűsége nem biztosítéka az oroszországi szovjet-hatalom fennmaradásának. Mi hát a tennivaló? „Ahhoz, hogy biztosítsuk fennmaradásunkat az ellenforradalmi imperialista Nyugat és a forradalmi és nacionalista Kelet, a világ legcivilizáltabb államai és a keleti módra elmaradt, de többséget alkotó államok közti következő háborús összeütközésig, — ahhoz ennek a többségnek idejében civilizálnia kell. Mi sem vagyunk eléggé civilizáltak ahhoz, hogy közvetlenül térjünk át a szocializmusra, bár a politikai előfeltételeink megvannak hozzá.” Azzal Lenin áttér a követendő „taktikára”, szól az iparosításról, s „visszacsatol” praktikus szervezési javaslataihoz.<sup>33</sup>

Lenin Ázsiáról vallott nézetei, mint látjuk, imperializmus- és világforradalom-elméletének egyik pillérét alkotják. Nem Marx *történetelméletének* folytatását jelentik; ennek vázlata a „Német ideológiá”-ban és a „Grundrisse”-ben lévén, azt Lenin nem ismerhette. Lenin — életművének általános tendenciájába illően — Marx és Engels forradalom-elméletét folytatja közvetlenül, Ázsia-szemléletében is. Nézetei ebben az értelemben nemcsak politikai, hanem „történetfilozófiai” jellegűek is, de mégsem történetelméletiek. Ugyanakkor megállapíthattuk: semmiben sem mondanak ellent Marx „ázsiai” termelési mód elméletének, ellenkezőleg, Marx és Engels politikai elméletét folytatván, közvetve arra épülnek.

Igen fontos tanulságokkal járna, ha megvizsgálnánk, hogy Lenin zseniális sejtései és prognózisai, megállapításai és jelszavai a halála óta eltelt csaknem félévszázad során mennyiben valósultak meg, s mennyiben nem vagy még nem. Egy bizonyos: a szocializmus ma már világrendszer, amelyet még kevésbé lehet eltiporni, mint a „magános” Szovjetuniót. Lenin betűit közvetlenül szembesíteni a világ mai valóságával: doktrinér elmejáték lenne. Idézetgyűjteményünk ilyen „aktualizálása” tudományos szempontból semmit sem ígér; ha pedig komolyan vesszük a mondott feladatot, tanulmányok egész sorának kellene előbb az elmúlt félévszázad történelmi változásait kielemeznie. A mai Ázsia-probléma marxista megközelítésében akkor segíthet igazán bennünket Lenin betűje, ha mögötte az „ortodox”, forradalmi, dialektikus lenini módszerre figyelünk.

<sup>33</sup> Uo. 500—504.

# HELVÉTIUS KORTÁRS KRITIKUSAI

## II. DIDEROT AZ EMBERRŐL ÉS HELVÉTIUS „DE L'HOMME”-JÁRÓL

LUDASSY MÁRIA

„L'homme est né pour penser de lui-même.”  
(Diderot)

„Meggyőződése, hogy minden társadalomban, még egy olyan rossz berendezésben is, mint a mienk, amelyben a sikeres bűnt gyakran megtapsolják és a bukott erény csaknem mindig nevetségessé válik, meggyőződése, mondom, hogy mindent megfontolva, még sincs jobb módja a boldogság elérésének, mint az, hogy erkölcsös emberek legyünk. Az ezt bizonyító munkát, érzem, hogy a legfontosabb megírni, és hogy ez a legérdekesebb feladat, az egyetlen olyan, amelyre utolsó perceimben a legnagyobb meglepődéssel emlékeznek. Ez az a kérdés, amellyel százszor is gyötörtem magam, szellemi képességeim maximális megfeszítésével; és néha úgy éreztem, hogy rendelkezem a szükséges adottságokkal megoldásához. Tegyek egy vallomást? soha nem mertem kézbe venni a tollat, hogy eme mű első sorát leírjam. Azt mondtam magamnak: ha nem győztesen kerülnek ki ezen vállalkozásból, az emberiséget a bűnre bátorítanám. Mégsem érzem magam elégségesnek ehhez a feladathoz; hiába áldoztam rá életem.”<sup>1</sup>

E „bizonyítandó” megfogalmazásánál a diderot-i életmű értelmének jobb summázását nem is találhatnánk (s talán az életmű elemzője sem lelhet találobb összegezést). A fenti idézetből ugyanis egyedül az első sor le nem írására vonatkozó kitétel kérdőjelezhető meg; az, hogy Diderot sok „soron” keresztül — nemcsak etikai, de képzőművészeti-kritikai és „fiziológiai” fejtegetések, „frivol” regény avagy „fennkölt” természetfilozófiai elmélkedés — mindig a meggyőződés érveit kereste, nem érinti a diderot-i vallomás hitelét, mert az az „utolsó” sor — mely az „ezen a világon (mert másvilág nincs) az erény boldogságot biztosít”, az „ebben a társadalomban (amíg jobb berendezés törvényei nem szavatolják) értelmes vállalkozás az erkölcsös élet” tételét meggyőzővé tevő érvek után a Q. e. d. megnyugvásával zárulna — valóban nem íratott le. A két legnagyobb szabású vállalkozás, a „*Claude et Néron*” és a „*Réfutation*”, La Mettrie és Rousseau, ill. Helvétius és Rousseau cáfolata, annak megmutatása, miképp nem lehet ezt a igényt igazolni. Nem mond (sőt: nem is akar mondani) semmit az erkölcs lehetőségéről az embert mint természeti testet megmagyarázó „*l'homme-machine*” koncepció; talán még inkább „automatává teszi az embert” (Diderot megfogalmazása) az aktuális társadalmi környezet által abszolút meghatározottnak felfogott egyén helvétiusi elmélete; a hajdani természetes jószág vagy a majdani polgári erény (Rousseau) viszont nemcsak az erkölcs lehetőségét bizonyítja, hanem annak lehetetlenségét is, hogy ez az

<sup>1</sup> Diderot: *Réfutation d'Helvétius*; „*Oeuvres*”, Assézat—Tourneux kiad., Párizs 1875, II, 344. (A következőkben a szöveg közt zárójelbe tett oldalszámok erre a kötetre utalnak.)

erény a jelen civilizáció kultúrfokához kötődő ember boldogságát biztosítsa. A naturalizmusnak, utilitarizmusnak, illetve ezek aszketikus korrekciójának korlátait kimutatni — a hetvenes évek Diderot-jának filozófiai „számadása” — nemcsak negatív-kritikai tevékenység volt, hanem a felvilágosodás *határainak*, de ezzel *körvonalainak* a felvilágosodáson *belül* lehetséges legteljesebb felvázolása. A „*Réputation*” szisztematikusan — ha nem szentségtörés e szó használata Diderot vonatkozásában — végiggondolja az ember filozófiai elmélete felvilágosodásban lehetséges útkereséseit és zsákutcáit. Helvétius „*De l’Homme*”-jének (amely a „*De l’Esprit*” „népszerűsítő változata”, ennek „propagandisztikus” célzatait eleve *opus posthumum*nak szánt volta miatt mindenütt explicit alakra hozván) a végigkövetése valóban alkalmat ad a filozófiai antropológia majdnem minden problémájának (a „spekulatív” természetfilozófiától a praktikus politikai perspektíva kérdéséig) éles exponálására.

1. Helvétius „*Ember*”-ében a „*De l’Esprit*”-inél világosabban fogalmazódik meg a nevelésemélet köntösébe öltöztetett *társadalmi determinizmus*-konceptió. A „mindenható” társadalmi környezet nevelő hatásának elmélete ugyan progresszív pedagógiai — és politikai! — illúzió; de mivel a mindenkori milieu *m i n d e n t*, a *rosszat is* korlátlanul „belenevelheti” az egyes emberbe, az individuum számára ezen meghatározottság alapján csak a *tapasztalt* társadalmi valóság lehetne „természetes”. Diderot kritikájában megkísérli a „pre”-szociális emberi természet tanának felélesztését, de *naturalista* frazeológiával — *természeti adottságok* stb. — gyakran egy hisztorizáltabb emberi természetet, néha „nembeli fejlődésnek” nevezhető koncepciót körvonalaz. Az empirikus „környezet” hatásai nem egyszerűen valamely fizikai faj-konstancia korlátjába ütköznek, hanem az eddigi — történelmi-társadalmi — fejlődés felhalmozta emberi értékek, az ember természetévé vált nem-naturális szükségletek megtartására és pozitív meghaladására irányuló individuális igényekbe is.

2. Ezen a bázison — az eddigi emberi fejlődés során objektívvé vált (mondhatni *objektívalt*), a sajátosan emberi tevékenységre és produktumaira vonatkoztatott *f i z i k a i* zártságot nem ismerő, „végtelen” potenciával meghatározott emberi természetfogalom alapján — a „*fizikai érzékelőképesség*” mindenható motivációját állító helvétiusi koncepciót valóban meg lehet cáfolni. Természetesen a diderot-i „emberi természet” is megőrzi kétértelműségét: az emberi természet a természet részeként *természettörténeti* folyamat produktuma, s ez a fejlődés határozza meg az ember azon lehetőségeit is, hogy „mesterséges” szükségletei (művészet, tudomány, technika) alakuljanak ki. Bár az emberi „*perfectibilité*” magyarázatához nem elégséges a természetfilozófia dinamikussá tétele, az emberi természetű természeti lény jellemzése valóban dialektikus gondolatokra vezet Diderot-t. (A struktúra-genezis problémája; a szervezet, mely nem tartalmaz más szubsztanciájú elemet, mint anyagi alkotórészei, mégis szubsztanciálisan más törvények érvényesek rá: ezen alapul a „*sensibilité physique*” embert kimerítő jellegének cáfolata.) — A „mesterséges” emberi szükségleteknek az emberi természet részévé válása, „társadalmi objektívalódása” egyúttal a rousseau-i (Diderot terminológiájával) „primitivizmus” programjának képtelenségét kívánja kimutatni.

3. Az ismeretelméleti szenzualizmus-polémia, a *tudományos tevékenység* diderot-i elemzése kapcsán közvetlen „antropológiai” jelentést és jelentőséget nyer. Helvétius emberének meghatározásához, pontosabban meghatározottságához hozzá tartozik nemcsak a fizikai érzékelőképesség állatokkal közös

fakultására redukált emberi érzékelés, hanem a passzív „*sentir*” analógiájára felfogott „*juger*” koncepciója is. Diderot-nál az egyedi-elszigetelt tárgyi affekciók tapasztalatán túllépni tudó gondolkodás aktivitása — különösen a tudatosan az „érzékileg adott” *elé* szaladó természettudományos megismerés: hipotézisek, idealizációk stb. — egyúttal az embernek a környezeti hatásokhoz való tevékeny-transzformatív viszonyának modellje.

4. Ugyanez a „*racionalizmus*” hivatott az irracionálisnak felismert „körül-mények” meghaladásának a megalapozására, valamint a bevezetesként idézett morálfilozófiai program (annak bizonyítása, hogy a zsarnokság erkölcstelen elvárásai sem formálhatják totálisan a maguk képére az emberi erkölcsi *normákat*) realizálására. A racionalitás emberi természettörvényei megőrzik, az embertelen és ésszerűtlen fennálló ellenére is, a jövő társadalom emberi lehetőségei majdani kibontakozásához elengedhetetlen morális minimumot.

5. Politikai programként — különösen praktikus perspektívának — ekkor már igen gyenge ez a természetjogi moralitás. Csak egy *természetadta* emberi konstitúció képes túllendíteni az emberiséget a társadalom „alkotmányának”, *adott* gazdasági-politikai berendezkedésének integráló kötöttségein; s egyedül ezen emberi természet és természetes erkölcsiség *ismerete* az a fix pont, melyről a fennálló dehumanizáció demoralizáló gyakorlatát ki kellene mozdítani . . . De Diderot önmaga fedte fel önellentmondásait.

6. Ezért nem a *par excellence* politikai szféra a diderot-i „jövőkép” letéteményese. A *technikai fejlődés* — a munka humanizálása könnyebbé és tudatosabbá tételével; a természet meghódításával az osztálytársadalmi gazdagság növelése; a munkamegosztás racionalizálásával az emberi kapcsolatok kitégítése stb. — az eddigi eredményeket megőrző és az adott fejlettségi fokon belső erőből túllendülni tudó haladás alapformája Diderot számára. Ez persze nem oldja fel a társadalmi-politikai és etikai konfliktusokat (sőt még a technikai fejlődés olyan „immanens” ellentmondásait sem, mint pl. a *gépi* nagyipar és a fent felsorolt programpontok — igaz, akkor még kevésbé konstatálható — diszkrepanciája), de a „*polgári társadalom*” (Helvétius), ill. a „*politikai állam*” (Rousseau) szempontjai szerinti megoldással legalábbis egyenrangú koncepció.

## 1

A helvétiusi cím — „*Az emberről*” — Diderot számára, miként ez a „*De l'Homme*” bevezetőjéhez írt kommentárjából kiderül, a következő kérdéseket jelenti: Hogyan áll az ember örök harca a természettel szemben? Győzhet-e a zsarnokság a dolgok örök (erkölcsi) rendjével szemben? Azaz hogyan lehet gazdagságot teremteni a földön; és lehet-e erkölcsössé tenni egy megromlott népet? . . . (276.)

A válaszadás a helvétiusi kérdésfeltevés kifejtését kell kövesse — „*Vajon az elmék közti különbség az alkatbeli vagy a nevelésbeli különbség eredménye-e?*” —; az ember megváltozhatóságát abszolút társadalmi transzformálhatóságával biztosító helvétiusi, ill. a társadalom megváltoztathatóságának zálogát valamely változatlan emberi természet romolhatatlanságában látó diderot-i felelet filozófiai kérdéssé teszi a látszólag pusztán pedagógiai problémát.

<sup>2</sup> Helvétius: „*Az emberről*”, Budapest 1962, 14.

Ha Helvétius az ember legfőbb lehetőségének tökéletes alakíthatóságát, „nevelhetőségét” tartja — azt, hogy mindenki mindenre egyformán képes —, akkor a diderot-i cáfolat sem állhat meg (bár a terjedelmi túlsúly ezt sugallná) a tanítói etc. tapasztalat ellenpéldáinál. Vagy a határtalan formálhatóság tétele lehetséges elfogadhatatlan implikációit (pl. hogy a teljes dehumanizálás lehetőségét is involválja) kell bizonyítani, vagy azt, hogy az „*edukacionalista*” elmélet elvetése nem szűkíti az ember „lehetőségszféráját”, tehát feltételezése fölösleges a „szellem és erkölcsök tökéletesíthetősége” Helvétius posztulálta fokának biztosításához.

A vita középpontjában egy meglehetősen periferikusnak tűnő (igaz, nem a XVIII. században) probléma áll: alacsonyabb-e az ember lehetőségeinek színvonala, ha nem minden egyes ember potenciális zseni. Helvétius a természeti tehetséget, adottságokat stb. *okkult kvalitásnak*, egy emberi uralom alá még nem vont szféra elvi megismerhetetlensége-elérhetetlensége misztifikáló magyarázatának tartja. Szerinte a veleszületett zsenialitás hívói természeti korlátnak minősítenek olyan determinánsokat, melyek valójában a kedvező véletlenektől avagy kedvezőtlen körülményektől, azaz végső soron az ember társadalmi tevékenységétől meghatározottak. *Prima facie* Diderot válasza elitarisztikusnak tűnik: „a középszerű emberek társadalma feltételeinek” elutasítása, a nem mindenre egyenlően, hanem egy dologra magasabbrendűen képes kevesek védelme. (277.) Valójában a különös képességek „megfejthetlenségének” hirdetése inkább arra szolgál, hogy az *egyes ember környezeti feltételekből való „levezethetőségét”, a külső faktorok általi maradéktalan meghatározottságát cáfolja*. A problematikus csak az, hogy az individuumnak a társadalmi feltételekből való dedukálhatatlanságát maga Diderot is valamely *principium individuationis* (egyéni adottságok etc.) keresésével kívánja bizonyítani. S ez akkor is a helvétiusi, „mi minden egyes ember meghatározója?” kérdés keretei között marad, ha Diderot az egyéni variációk végtelenségét, *az emberi nem eddigi fejlődése részeseként örökölt „kezdőfeltételek” kimeríthetlenségét* vallja is.

Ami pozitív tartalma van a végtelen nevelhetőség elméletének (ti. amennyiben a példatárban szereplő 500 gyermekből, ha nem is 500 zsenit, de jó embert nevelhetünk), azt viszont *lerontja Helvétius véletlen-elmélete* („A véletlennek van legnagyobb szerepe a jellem formálásában”<sup>3</sup>), mivel a feltétlen formálhatóság ellentmondásos elvét egy kontrollálhatatlan kiszolgáltatottság végzetévé változtatja. „A szerző azt kívánja bemutatni, hogy a nevelés a szellemek különbözőségének egyetlen elve, a zsenialitás kizárólagos bázisa, csakúgy, mint a tehetség és az erény; végül pedig a véletlennek tulajdonítja a nevelés és a jellemformálás sikerét: ami nekem úgy tűnik, hogy mindennek a semmire való visszavezetése, egyidejűleg apológiája és szatírja a nevelőknek.” (283.) Nemcsak *Diderot humanizmusa tiltakozik a tökéletesen tervezhető* (a körülmények kauzaldeterminizmusának eredőjeként felfogott) és a teljesen tervszerűtlenül alakuló („az ön embere a legmeghatározatlanabb”, írja — 367.) emberkép ellen, hanem logikája is. Kritikájában egy belső (valamiképpen az emberiség eddigi „eredményeihez” kapcsolódó) feltételeken keresztül érvényesülő (és ezek által egyúttal transzformált) külső hatás dialektikusabb determinizmus-felfogását körvonalazza. Az *emberi fajhoz való tartozást* valahogy még az embertelen körülmények is közvetítik *minden emberi szervezet felé*; s ez az emberien és egyénién reagáló struktúra biztosíthatja a természetes humanitás-minimumot inhumánus

<sup>3</sup> Helvétius, I. szakasz VII. fejt.

körülmények (tudatosan rossz társadalmi „nevelés”, ill. a „véletlenek” negatív, öntudatlan összjátékszása) közepette is.

Természetesen bizonyos természeti-faji adottságok végső soron változtathatatlan öröklődése (és annak egyedi variációi, az *individuális diszpozíciók*) nemcsak az emberi önmegváltoztatással szemben jelent elvont-elméleti korlátot, hanem — s Helvétius problémája inkább ez — gyakorlati kollíziók-konfliktusok forrása is lehet. Ezt Diderot nem vonja kétségbe, csakhogyszerint a veleszületett különbözőségek gyakorlatilag lehetséges ellentmondásos implikációit nem oldja meg ezek elméleti tagadása. Az *okokról*, melyek a kiemelkedő képességek vagy a zseni izgalmas extrémítását produkálják — különleges érzékenységu organizáció, temperamentum vagy kombinálókészség —, ha egyáltalán lehet, csak az *orvos* tudhat valamit; a *filozófusoknak a következőkkel*, a „*génie*” és a többi ember, a kivételes értékek és az általános normák viszonyával, ezek korántsem triviális megoldási módjaival kell foglalkozniuk. Igaz, Diderot sokszor az amorális géniuszok, vagy kevésbé szűkösen, a szellemi és az erkölcsi értékek diszkrepanciájának jelenségét pusztán konstatálja (pl. a „Rameau”-ban Racine-ról vagy az „Entretien d’un père”). Amikor azonban Diderot — látszólag vagy valójában — megáll a megállapításoknál, akkor ezen ellentmondásos attitűd mögött ritkán áll valamely a felismerést a felhasználással avagy a megismerést a megváltoztatással azonosító illúzió, inkább a mások — sőt talán néha önmaga — által adott megoldási kísérletek kudarcainak elismerése. A *tabula rasa* antropológiai értelmezésével (az egyforma egyedeket a környezeti effektusok töltik meg emberi-társadalmi tartalommal) szemben táplált ellenérzéseknél alig kisebb az individuális különbözőséget elismerő, de elfojtani akaró késői rousseau-i koncepcióval (vagy azzal, amit annak tekintett) szembeni fenntartása. Rousseau a tudományos-művészeti tevékenység emelkedő és az erkölcsi gyakorlat csökkenő színvonala divergenciáját az egyes emberben hasonlóképpen kívánja felszámolni, mint a tudatosan tervezett társadalom egészében: lemondás mindarról, ami a történelemben „nem vitte előre az erkölcsök fejlődését”. A demokratikus állam polgárai a szellemi kiválóság különbségét sem ismerik,<sup>4</sup> — mivel a *Törvényeken kívül* minden más tekintély tisztelete a társadalmi egyenlőtlenség restaurációjának veszélyét idézi fel.<sup>5</sup> Diderot — teljesen jogosan — az eddigi fejlődés történelmi vagy individuális „csúcsteljesítményeinek”, legkiemelkedőbb produktumainak tagadását tekinti a par excellence *primitivizmusnak*, azaz a más (erkölcsi stb.) értékek érdekében történő tudatos-társadalmi méretű visszalépést (s nem egyszerűen valamely hol volt, hol nem volt vadember-idill idealizálását, amilyen pl. Diderot Bougainville-ének „Tahiti”-képe). Ezért célkitűzéséhez — a rossz társadalomban is lehetséges a „jó” igazolásához — szervesen hozzá tartozik az a kikötés, hogy a további társadalmi haladás az *eddigi „rossz berendezkedések”* fejlődési fokáról, ezek — meglehetősen ellentmondásos — *eredményeiről való lemondás árán nem nevezhető haladásnak*, sem az egyén, sem a történelem szempontjából.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Lásd különösen a „Narcisse” Bevezetésében. „Oeuvres”, Gallimard kiad., IV. kötet.

<sup>5</sup> Vö. Lettres écrites de la Montaigne, 8. levél; „Oeuvres”, Gallimard kiad., III. kötet (Écrits politiques). A *jakobinusok* rousseau-izmusában ez már a „hazafiság” és a szak-képzettség szembeállításává s a kiemelkedő képességgel vagy képzettséggel szembeni gyanakvás politikájává „fejlődött”.

<sup>6</sup> „Nem elég nekem bebizonyítani, hogy több a bűn, azt is be kellene bizonyítani számomra, hogy kevesebb a boldogság.” (287.) — Az idézett célkitűzés — annak bebizonyítása, hogy rossz társadalomban is az erkölcsi jó a boldogság útja — fontos kiegészítője ez a (különben inkább igazolt) elv: a rosszat *is* növelő történelmi fejlődés valóban fej-

Diderot fejlődés-konceptiója világosan tükrözi azt a felismerést, hogy az értékek akkumulációja az ellentmondások felhalmozódása árán ment végbe, anélkül azonban, hogy valahol is felvillantaná annak konkrét perspektíváját, hogy a haladás pozitív „oldala” miként teszi vagy teheti, ill. teheti-e egyáltalán lehetővé a depraváció *mindenoldalú* megszüntetését. Miképpen az „Enciklopédia” „Zseni”-cikke az „igazabb” és a „zseniálisabb” filozófiák, pontosabban filozófusok szellemes szembeállításával (Locke igaz, de nem zseniális gondolatok szülője, míg Shaftesbury műveiben kevesebb az igazság, de több a zsenialitás<sup>7</sup>), úgy a „Réfutation” az emberiség legragyogóbb értékeit létrehozók esetleges sötét embertelensége problémájának exponálásával jelzi, hogy a „perfectibilité” diderot-i hite ugyan elegendő ahhoz, hogy *Helvétiuszal szemben* bebizonyítsa, miszerint az ember az egész történelmi-tökéletesezési folyamatával visszavonhatatlanul több a természeti lényénél, de ahhoz kevés, hogy Rousseau ellenében igazolja, hogy ebben a fejlődésben nem lett kevesebb önmagánál, nem „tökéletlenedett” az emberi természet lehetőségeihez képest — talán visszavonhatatlanul. Végül is a természeti lehetőségek szűkösségére bizza a lehetséges erkölcsi konfliktusok (egy embertelen zseni és embertársai közt) kiküszöbölését: „Mindig úgy lesz a dolgok örök rendjében, hogy az a szörnyember, melyet zseninek neveznek, mindörökké végtelenül ritka lesz, a kiemelkedő szellem és érzék embere soha nem lesz általános.” (290.)

Persze ezzel a Helvétius által hevesen tagadott szellemi arisztokrácia nincs felszámolva, igaz, hogy Diderot erre nem is törekedett; főként azért nem, mert az aktuális arisztokráciával szemben — melynek hatalmi háttérbeszorítása kisszámú politikai reformelképzelése centrumában áll — a szellemi kiváltságok eltörlését a legkevésbé hatásos fegyvernek látta. Sem azt a *tényt*, hogy nem mindenki lehet zseni, sem azt, hogy van, aki zsenivé válhat, nem tekintette e társadalmi demokrácia korlátjának; ezért „elitarisztikus” zsenielméletét politikailag antidemokratikusnak ítéelő interpretátorai (*Plehanov nyomán Volgin*, de nemcsak ő<sup>8</sup>) figyelmen kívül hagyják, hogy Diderot épp a „Réfutation”-ban a despotizmus felvilágosíthatóságához fűződő illúziókkal — sőt a parlamenti-képviselési rendszer közvetítésével — szemben is védelmezi a demokratikus társadalom programját (igaz, nem az abszolút zenei hallás „privilegiuma” ellenében).

lődés, azaz ennek az útnak a folytatása, s nem a visszafordulás, az emberi lehetőségek növekedésének („boldogság” etc.) módja. Arra vonatkozóan, hogy a bűnököt és boldogság lehetőségeket egyaránt növelő „civilizációhoz” való viszony különbözősége miképp vált Diderot és Rousseau között elvi és emberi vízvázalattá, lásd *Heller Agnes* elemzését a „Rousseau és az Új Héloïse” bevezetésében; „Érték és történelem” c. tanulmánykötet, Budapest 1969, 182.

<sup>7</sup> „Encyclopédie”: „Génie” és „Locke” címszó; Assézat—Tournoux kiad., XV., ill. XVI. köt.

<sup>8</sup> Pl. Jean Rostand *La conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot* c. cikkében, „Revue d'Histoire des Sciences et leurs Applications”, 1951, IV, egyetértően idézi a „De l'Homme” egyik „egalitarianisztikus” eszmefuttatását: „Miképp lehetne összeegyeztetni az égi és földi Igazságossággal, ha ugyanazon okozatokat várnánk el különböző gépezetektől? Adhatott-e az Isten mindenkinek egyazon erkölcsi törvényt, anélkül hogy egyenlő képességeket adott volna ezek gyakorlásához?” — így Helvétius (X. szakasz XI. fejezet). — Ez az érvelés különben megegyezik az „Enciklopédia” „Inné” címszava innatizmus-cáfolatával! — A különös csak az, hogy ezen utolsó fejezetéből való idézetet leszámítva, ha valami következetesen kifejtetik az „Emberről” lapjain, az éppen az, hogy egyetemesen érvényes erkölcsi törvényt sem az égi, sem a földi hatalmak, sem az isteni, sem a természeti jog nem ad, azaz emez absztrakt igazságosság sem követeli meg, hogy az ember azonos okokra azonos okozattal reagáló gépezet legyen.

A — jövőbeli — társadalmi egyenlőséget Diderot-nak már csak azért sem kellett az individuális különbségektől óvnia, mert szerinte egyenlő társadalmi lehetőségek feltételezésével egyenlőtlen természeti feltételek mellett is lehetséges az egyenlő boldogság (ezt Helvétius a gazdasági egyenlőtlenség mellett is lehetőnek tartotta!). Diderot homályosan körvonalazott társadalomfelfogása szerint a társadalmi totalitás éppoly kevésbé redukálható a különböző individuumok egyszerű eredőjére, mint ahogy az egyes embert sem meríti ki egészen a kortárs környezet hatásösszessége. Az határozottan kiderül, hogy Diderot valamiféle „category mistake”-nek tartja mind a társadalmat az egymás mellett élő egyedek összegével, mind az ezeket az egyéneket a külső környezet benyomásai összességével azonosító koncepciót. Talán még azt is, hogy azt a „többletet”, amely a társadalmi szervezet, ill. az emberi organizáció specifikumát jelenti, valamiféle *történeti fejlődés* produktumának tekinti. Bár ez az evolúció legtöbbször a szó buffoni értelmében vett *természettörténeti* folyamatnak tűnik, melynek terméke a meghatározott, speciálisan csak e természetet jellemző, de tulajdonképpen természetörvényeknek engedelmeskedő emberi, ill. társadalmi *organizmus*. A „*grands hommes*” és a „*grands empires*” (nagy emberek és nagy birodalmak) titkát nem oldja meg Helvétius „*petit hasards*” (kis véletlenek) teóriája; a magyarázatot azok a még nem ismert természetörvények rejtik, melyek „*miként a gyümölcsöt*” növelik, érlelik és elpusztítják azt a *szervezetet*, melyet *emberi* egyednek, ill. azon organizmust, melyet *emberi társadalomnak* nevezünk. Miként az organicista társadalomteória minden válfaja, Diderot is a fizikai (vagy metafizikai: mint nem immanens társadalomelmélet nagyjából egyremegy) szükségszerűség fatalisztikus felfogásával „*korrigálja*” Helvétius és *mutatis mutandis* Rousseau individualista voluntarizmusát (lásd 286.). Itt világos, hogy a *társadalmi determinizmus egy realisztikusabb elvét kereste* a „*szervezet*” ambivalens magyarázatában: struktúra, amely nem redukálható részei egyszerű aggregátumára; mely anélkül, hogy mást is tartalmazzon, mint egyedi elemeit, „*minőségileg*” más „*mozgástörvényeknek*” engedelmeskedik, mint alkotóelemei egyenként.

A „szerves” fejlődés metaforája mögött felsejlő fatalisztikus-metafizikai mozgást azonban Diderot sohasem tekinti az emberi és társadalmi haladás „biztosítékának” (valóban organicisztikus hasonlatait is inkább az időleges borulás, mintsem a természetörvényileg bebiztosított haladás felhőtlen hite jellemzi: lásd pl. ugyanitt az utalást a szélsőségesen naturalisztikus körforgásméleltre). Diderot-nál a „szervesen fejlődött” formulája sokkal inkább az individuum és társadalom számára a már megszerzett „*boldogságszínvonal*” megőrzését és az eddigi ellentmondásoktól mentes növekedését-növelését jelenti. Annyiban „*organikus*” az emberiség eddigi fejlődése, hogy a létrehozott anyagi és szellemi értékek az emberi jövő *szerves* feltételeit jelentik (ill. kell, hogy jelentsék: nem lehetetlen ezen „szubsztancia” elpusztítása vagy akár valamiféle „lemondás” a civilizáció és kultúra elért szükségletszintjéről — Rousseau programja —; de ez egyértelmű a degradációval).

## 2

A felvilágosodás filozófiája tekintélyellenes küzdelmében kitermelte a maga antiautoratív tekintélyeit. *Locke* és *Newton*, pontosabban ezeknek a francia *filozófusok* által „egyértelműbbé” tett tradíciója a Metafizikát megsemmisítő Tapasztalat és Fizika autoritása szinte a skolasztika Arisztotelész-tiszteletével

vetekedett. Helvétius az „*égale aptitude*” (egyenlő képességek) elméletét a „*nincs innata idea*” egyszerű extrapolációjának tekintette; csakúgy, mint morálfilozófiájában a mindent a fizikai érzékelőképesség mozgatóelvére visszavezető módszert a newtoni mechanika mozgástörvényei etikai ekvivalensének. Jóval homályosabb Diderot-nak ugyanezen (vagy más) filozófiatörténeti tradíciókhoz való kapcsolata. Talán e téren is hasonló a helyzet, mint megíratlanul maradt morálfilozófiájával: ahogy addig nem meri kézbe venni a tollat, amíg az erény lehetőségét bizonyító érvek nem bizonyulnak cáfolhatatlanoknak, akképpen a „tudás”, a megismerés lehetőségét igazoló argumentumok nélkül nem írja le, hogy a materializmussal azonosított szenzualizmussal szemben a racionalizmusnak legalább annyira igaza van, mint az empirizmus antiapriorista argumentációjának. A néhol (éppen legnaturalistább írásaiban) szinte „egy az egyhez” átvett szenzualizmus a modern tudomány teoretikus terminusai-törvényei magyarázatához elégtelennek tűnik; az általánosításmélet innatista megoldása viszont nemcsak idealista kapcsolatai miatt elfogadhatatlan, hanem mert a generalizációk genezisére és érvényességére a „veleszületettség” posztulátuma nem válasz. Bár az episztemológia „végső” kérdését gyakran fel sem veti (pl. hogy az empiristák „ez piros” típusú, avagy a racionalisták logika alaptörvényeit reprezentáló ítélettípusai nyújtanak-e biztos bázist az emberi megismerés épületének stb.); *tudományfejlődési* koncepciójából kiderül, hogy a *karтеziánus* orientációt többre tartja a hipotézis- és metafizikaellenességre redukált kortársi Locke—Newton-felfogásnál.<sup>9</sup>

Diderot minden bizonnyal elutasította a locke-i genetikus pszichológia programját, mely ideáink elemzéséből kizárja az ezek által „összekötött” objektum és szubjektum vizsgálatát (lásd a locke-i „*Értekezés*” Bevezetőjét); — a megismerő, az emberi pszichikum analízise Diderot szerint a megismerés elemzésének előfeltétele —; csakúgy, mint Helvétius „antropológiáját”, mely az *emberi ismeretek kialakulásának* locke-i felfogását az *ember alakításának elméletévé* fejlesztette. Elvetette ezt az empirizmust (vagy ennek az „ítélni annyi, mint érzékelni” *szenzualizmusává* radikalizált változatát), mert minden metafizikaellenessége ellenére sem elégséges a metafizikák szellemi szubsztanciákkal benépesített világával vitaképes világgép kialakításához. Descartes szubsztanciális lelkét nem nagyon gyöngíti, ha a *res cogitans*, az emberi gondolkodás és az ember természetéről mit sem mondunk (mint Locke), vagy megpróbáljuk minden tartalmát egyszerű érzetbenyomásokra visszavezetni.

<sup>9</sup> Diderot maga is — legalábbis az „Enciklopédia” „Locke” cikkének tanúsága szerint — „francia szemmel” látta Locke-ot, azaz nagyjából azzal a képpel azonosította, melyet Voltaire „*Lettres philosophiques*”-ja festett (és sokszorosított). Locke innatizmus elleni polémiaja itt inkább pedagógiai probléma, mintsem gnoszeológiai: „úgy vizsgálja a gyermekeket, ahogy megszülettek, eszmék nélkül”; igazságai „egyszerűek és közérthetőek”, kissé „több túzzal kifejtve” a valóságosnál is jóval nagyobb hatáslehetőség rejlett ez ideákban. Diderot éppúgy a „*Nevelésről*” és nem az „*Értekezés az emberi értelemről*” alapján kialakított leegyszerűsített locke-izmust látszott ismerni, mint ennek népszerűsítői, s ezzel szemben dicséri a több tévedése ellenére is inspirálóbb metafizikai rendszereket, Bacon és Descartes, Hobbes és Spinoza, Leibniz és Shaftesbury filozófiáját. Locke módszerét az „*Értekezés*” első könyve eljárásával (az apriorizmus „tapasztalati” cáfolata, ti. annak felsorolása, hogy örültek, vademberek, gyermekek nem ismerik az állítólag veleszületett elveket) identifikálta; ugyanúgy, mint Helvétius — aki különösen a „*De l'Homme*”-ban hasonló példatárral „bizonyít” —; így valóban a racionalista rendszerek tűnnek a filozófiai gondolkodásmód letétményeseinek.

„Descartes azt mondta: ‚Gondolkodom tehát vagyok.‘ Helvétius azt akarja mondani: ‚Érzékelek, tehát kellemeset akarok érezni.‘ *En jobban szeretem Hobbesot, aki úgy tartja, hogy ahhoz, hogy konkluzív következtetést kapjunk, ezt kell mondani: ‚Érzékelek, gondolkodom, ítélek, tehát az anyagnak egy része, amely úgy van szervezve, miként én, képes érzékelni, gondolkodni és ítélni.‘*” (301.; az én kiemelésem — L. M.)

A filozófiai materializmus Diderot számára az ember, a gondolkodó, erkölcsi etc. lény „alulról”, a természetből történt „származását”, a fizikai anyagnak élővé, az érző anyagnak gondolkodóképes struktúrává való fejlődésének posztulálását jelenti, s nem az emberi specifikumok — megismerés, moralitás — „felülről” történő lebontását, tulajdonságai fizikai törvényekre való visszavezethetőségének a feltételezését. Azt, hogy az emberben ugyanaz az anyag van, mint minden más természeti lényben, inkább hangsúlyozza, mint Helvétius, de azt is, hogy az emberré szerveződött anyag lényege nem merül ki ugyanazon mozgástörvényekben, mint mondjuk a csak érezni, de nem ítélni képes test tulajdonságai.

Érzékelés és gondolkodás viszonyának persze önmagában véve nem magasabbrendű megoldása az a fejtegetés, mely kimutatja a helvétiusi analógia-tételezés elégtelenségét, hangsúlyozva, hogy érzet + érzet még nem egyenlő az emberi gondolkodással: „Nem elég azt mondani, hogy az ítélés két idea összehasonlítását előfeltételezi. A nehézség abban áll, hogy megtudjuk, miként csináljuk ezt az összehasonlítást, amely két egyszerre jelenlevő ideát tételez fel.” (300.) De ebből, csakúgy, mint a befejező „*Récapitulation*” (Locke és Helvétius nézeteinek összevetése) megfelelő részeiből csak az emberi tudat egészét az izolált érzéki adatok mozaikdarabjaira széttörő szenzualizmussal való elégedetlenség derül ki, melynek meghaladása azonban még maga is mechanisztikus:

*Helvétius:* Összehasonlítani annyit tesz, mint változtatva látni.

*Diderot:* Nem inkább az együttlátás sajátos formája? (*De l'analogie des opinions de l'auteur avec celles de Locke*, 455.)

Ha az érzékszervek szerepét a megismerőfolyamat kezdetén nem is sikerült a „helyére tenni”, az érzékeket, mint a megismerés, mint minden teoretikus tevékenység Helvétius szerinti végcélját, Diderot detronizálja. A fizikai érzékelőképesség meghatározhatja az emberi tevékenység természeti feltételeit, — pl. érzékelés nélkül nincs gondolkodás —, de nem motivációját, célját, tárgyát, törvényeit; Helvétius az ember lényegétől „absztrahált”, midőn pusztá fizikai feltételére redukálta az emberi létet. „A szerző minden metafizikájából az következik, hogy az ítéletek, avagy a tárgyak önmaguk közötti összevetése, ezen összehasonlításra való érdeket tételeznek fel; ezen érdek a boldogságvágy szükség-szerű folyamánya, azaz abból a szükségletből származik, melynek forrása a fizikai érzékelőképesség. Íme egy meglehetősen túláltalánosított konklúzió, mely sokkal inkább áll az állatokra általában, mint az emberre. . . A fizikai érzékelőképességtől a boldogságvágyig; a boldogságvágytól az érdekig; az érdektől a figyelemig; a figyelem-től az ideák összehasonlításáig menni . . . én nem tartom alkalmasaknak ezeket az általánosságokat: ember vagyok s tisztán emberi okokra van szükségem!” (300.) A Helvétius-kivonat különben teljesen fair!

A „lelki” tevékenységek „hordozóinak” a testi állapotokra és állapotváltásokra, a szellemi szint struktúrájának fizikai komponenseire való visszavezetését más síkon, ontológiailag jogosult, ill. jusztfikálható feltevésnek tartja.

A lelki jelenségeknek a testiekkel való szoros korrespondenciája azonban nem jelenti azt, hogy a „szellemiek” egyedüli célja is csak fizikai funkciók kielégítése lehet. Ez utóbbi nem következik a testi és lelki működések „megfelelése” materialista tételéből; de fordítva sem: a „szellemi a fizikaiért” helvétiusi téziséből nem következik a szelleminek a fizikaiból való materialista magyarázata! Ha a szerző „a fizikai érzékelőképességtől az organizációig haladna, az organizációtól az egzisztenciáig, és azt mondaná: Létezem, érzékelek, itélek; boldog akarok lenni, mert érzékelek . . .” (uo.), akkor jogosultabb általánosításról lenne szó; ti. a természeti „létezés” általános síkján, míg Helvétius az emberi aktivitás lényegi jellemzőit redukálja absztrakt anyagi alapjára, a fizikai elvre.

Természetesen a filozófiai le- és visszavezetésnek elvileg minden mozzanata magyarázandó, így a fizikai érzékelőképesség mibenlétére is rá lehet és kell kérdezni. „Ha egyedül a fizikai érzékelőképesség jelenségéből indul ki, mely vagy az anyag általános tulajdonsága, vagy az anyag szervezettségének következménye, világosan le lehet vezetni az értelem minden működését, s ez új, merész és szép filozófiai feladat lenne” — mint amilyen Hobbes elmélete az „emberi természetről”. (301.) A fenti „vagy” eldöntéséhez, a fizikai érzékelőképesség természetére vonatkozó két alternatív hipotézis közötti választáshoz nincs elégséges empirikus anyag: azt, hogy a *sensibilité physique* „olyan lényegi tulajdonsága az anyagnak, mint az áthatolhatatlanság, avagy meghatározott szervezettségű anyag tulajdonsága”, nem dönthetik el filozófiai dedukciók. A természettudomány valószínűsítheti vagy cáfolhatja e filozófiai feltevéseket, mely utóbbiak azonban a kutatások kísérleti irányát *orientálhatják*: „Felhívom az összes kémikust, orvost, kutassa a lelkes, az érző és az élő anyag lényegét.” (Uo.) A filozófiai materializmus a feltételezett fejlődést tisztán természeti, fizikai folyamatnak tekinti („*passer par des agents purement physiques*”), de „az átmenet szükségszerű összekötőkapcsai még hiányoznak”, s ezeket csak a természettudományos — biológiai, fiziológiai etc. — kutatás találhatja meg. Addig a „*részek koordinációja vagy organizációja*”, ill. a „*molekulák általános érzékelőképessége*” mint magyarázó elv „*csak feltevés*”. (302.) Bár e természettudományok támogatását igénylő természetfilozófia az állat és ember közti „metafizikai” megkülönböztetés megalapozhatatlanságát hirdeti — egyazon természeti „szubsztancia” különböző fejlődési fokainak tekintve minőségileg más képességeiket —, ezt a természetfolyamatok produkálta *különbséget éppoly valóságosnak tekinti*, mint a metafizikák a természetfölöttinek tartott emberi specifikumot.

Helvétiusnál csupán az „objektív” tulajdonsága valamely szervezetnek, ami az illető organizáció differentia specificáját nem tartalmazó genus proximumot is megilleti: az érző anyag alaptulajdonsága csak az, ami az élettelenre is áll; a gondolkodó lénynek csupán az, ami minden érzékelő lényvel közös benne. Ezt Diderot sem tudományos, sem filozófiai érvelésmódnak nem tudja elfogadni. „*Meglehet igaz, hogy a fizikai öröm az állat cselekedeteinek egyedüli princípiuma, s meglehet, előbb állatnak kell lenni, hogy ember lehessen, de azt jelenti-e ez, hogy a fizikai és az állati az emberi cselekedetnek is egyedüli elvei?*” (302.) Az emberre mint természeti tárgyra minden bizonytalansággal áll, ami a „kövekre”, de a köveket determináló természettörvények megadásával meghatározta-e az embert — tér vissza állandóan a helvétiusi nivellálást egy nem redukcionista materialista monizmussal szembeállító kritika. A szervezetre más törvényeszerűségek is érvényesek, mint alkotórészeire! Még egy egyszerű vegyület

is mennyire más, mint elemeinek tulajdonságai külön-külön: hogy lehetne az embert elemei feltételeire redukálni, mikor *a só sem nátrium és klór?* (Uo.; az én kiemelésem — L. M.) Kétségkívül meghatározott fizikai szervezet szükséges ahhoz, hogy emberi aktivitás lehetővé váljon, de *n e m ez a fizikai bázis határozza meg a tevékenység emberi jellegét.* „Úgy tűnik, ezek csupán a szükségszerű alapfeltételek, melyek megléte cselekedeteink *sine qua non*-ját alkotja, de a közvetlen motívumát más adja vonzásainknak s taszításainknak.” S végül az egyik logikailag is legtisztább reflexió: ami Helvétiusnál az emberi cselekedetek oka, az valójában csak ezek legáltalánosabb (fizikai) feltétele; amit mint *motivumot* elégséges magyarázatnak tekint, az csupán akcióink *szükséges*, de nem elégséges absztrakt *alapja*, mely a magasabbrendű működéséről mit sem mond. „Az, ami ahhoz a létezőhöz tartozik, amely érez, és az, ami azt a lényt jellemzi, amely gondolkodik, éppannyira megkülönböztethető, mint amennyire egyesíthető ... ekképpen fontos, hogy ne csináljunk az érzékelésből és az ítélelésből két teljesen azonos operációt.” (303.)

De Diderot-nál az állat s ember közti különbség ezen hangsúlyozása nemcsak a néhol nála *is passzív érzékeléssel szemben az ítéletek aktivitását*, hanem egyúttal a nála *nem kevésbé determinisztikus ösztön-szinttel szemben valamely erkölcsi autonómia biztosítását* célozza. Míg azonban elfogadható érvelés, hogy észlelés és gondolkodás nem azonosak, mert feltehetően mint fiziológiai operációk is megkülönböztethetőek, addig az az analógnak szánt argumentáció, hogy az ember *erkölcsi természete* transzcendálja a *fizikai szükségletek* szintjét, mert az ember *fizikai szervezete erkölcsi szükségleteket* is tartalmaz, csak a kifejtés pátoaszával lendít át a logikai buktatókon. „*Csupán fizikai öröm egy szép asszony birtoklása? Csak fizikai fájdalmat érzünk elvesztése — halála vagy hűtlensége — esetén? A fizikai és erkölcsi közti különbség nem éppoly szilárd-e, mint az érző és gondolkodó állat közötti különbség?*” (302—303.)

Az *organizációelv* azonban talán elégséges az ember—állat különbség ontológiai körvonalazásához (bár Diderot-nál csak a „*neohylozoizmus*” inkonzekvenciáival), de semmiképp sem az erkölcsi és fizikai *ember egységének* és a *fizikai okok*, ill. *erkölcsi célok különbségének* magyarázatához. Legfeljebb valamilye *etiko-fizikai* párhuzam erejéig. Az „Enciklopédia” „Ember” címszava alatt három *független* cikket találhatunk. Először az ember „*metafizikai*” meghatározását (*De l'Homme: Metaphysique*) — jórészt a filozófiatörténet ember-definícióinak eklektikus egymásmellettségét. Majd az ember mint *természeti lény* (*L'Homme: L'Histoire Naturelle*), mely cikk természettörténeti folyamat termékeként (evolúcióelmélet) írja le az emberi természetet. Végül az *erkölcsi-politikai* ember (*L'Homme: Morale et Politique*) „fejezete” következik, mely ugyane fizikai-természeti test különleges képességét mutatja be, ti. hogy amellett, hogy általános természettörvények tárgya, más, részben maga alkotta — társadalmi, politikai — törvények alanya is. Ebből kiderül, hogy Diderot az erkölcsi, szellemi, és fizikai ember egységét már az „Enciklopédia” írásakor-szerkesztésekor sem az erkölcs elveinek a fizikaira való visszavezethetősége formájában tételezte; de amíg az embernek csak *természet* története van, ez a különbség csak a természeti és társadalmi ember *egymásmellettségében* fogalmazódhat meg.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Az „Enciklopédia” „Homme” cikkei sajátos „trializmusának” ismertetését lásd Dolly A. Palma: „Das Menschenbild bei Diderot”, Zürich 1948.

Ez is „hobbesizmus”: „az ember olyan természetes test, mely mesterséges testet (társadalmat) hoz létre” képlete (lásd „Leviathanban”). A három „Homme” cikkből kiderül, amit a nem-szisztematikus antropológiai fejtegetések remek részletei elfednek, ti. hogy az ember mint a természet része s az erkölcsi ember közti átmenet, „transzcenzus” kérdése Diderot-nál semmivel sem megoldottabb, mint Descartes-nál a testi és lelki, fizikai és szellemi szubsztanciából összerakott ember esetében. Pedig a következő polémiában (a gondolkodást az érzékelésre redukáló helvétiusi gondolatmenetből következő, az érdeket a fizikai élvezetre szűkítő redukcionizmussal szemben) ennek az erkölcsi és szellemi szférának a „mibenlétére” adott válasz — a pusztá létének hangsúlyozásán túlmenően — lehetne az egyedüli ellenérv. Vagyis az emberi természet és az általa létrehozott mesterséges természet *viszonyának* tisztázása, a „második természet” objektivitásának elismerése mutathatná ki annak a helvétiusi redukciónak az értelmetlenségét, amely „materializmusát”, objektivizmusát csupán a természetileg meghatározottra, a fizikaira való visszavezethetőséggel látja biztosítottnak.

„Az ember érzékelő, reflektáló és gondolkodó lény, aki szabad tevékenységével meghódította a földet, aki, úgy tűnik, uralkodik az összes többi állaton, mert fejével fölébük tud kerekedni, aki társadalomban él és feltalálta a tudományokat, a mesterségeket és művészeteket, aki a Jó és a Rossz csak reá jellemző formáival rendelkezik, aki önmagának ad törvényeket és uralkodik ama gazdagság felett, mely munkájának összessége.” Ez az emberkép<sup>11</sup> kétségkívül elégséges a „fizikai érzékelőképesség cselekedeteinek egyedüli oka” tézis tarthatatlanságának kimutatásához, a helvétiusi „anyagelvűség” parodizálásához (ti. annak eseteléseéhez, hogy mit jelentene, ha minden művész motívuma, minden tudós célja az a bizonyos — Helvétius által kitüntetett — fizikai szükséglet kielégítése volna). Legyen azonban bármily hatásos az idézett diderot-i *deszkripció*, az embert mozgató *nem-fizikai* okokról nem mond mást, mint hogy ezek nem fizikaiak. Megválaszolatlan marad, hogy az „emberiesített” természet teremtése, a tudományos tevékenység, a mesterségek művelése modifikálták-e magát a természettörténet kitermelte emberi természetet. Nem tudja megmutatni, hogy mi a magyarázata annak, hogy az ember ugyanazon természeti szubsztancia részeként a többi természeti tárgyat „uralja”, sőt „feltalál” olyan dolgokat, melyeknek semmi természeti „előképe” nincs. Nem mond semmit arról, hogy mi a szerepük ezeknek az ember teremtette tárgyaknak két embernek nevezett természetes test kapcsolatának közvetítésében; vagy miképp lehet az, hogy az ember a másik emberhez való — akár természetinek tűnő — viszonyában is „feltalál” olyan dolgokat,

<sup>11</sup> „Enciklopédia”, „Ember” címszó („Metafizikai”); Assézat—Tourneux kiad., XV.; A „*motivációelmélet*” köntösében egy kissé hasonló vitát folytat Diderot Helvétiuszal, mint majdan A. Gramsci Buharinnal és az „ortodox” marxizmus materializmus-felfogásával. Helvétius úgy akar mindenkinél materialistább lenni, hogy csak fizikailag kézzelfoghatót — női test — ismer el minden emberi akció végokaként. Hasonlóképpen azon „mai” materialistának hitt történelemmagyarázathoz — melynek a francia szenzualizmussal való rokonságát Gramsci ragyogóan kimutatja (gondoljunk csak Plehanov Helvétius-rajongására!) —, amely mind vaskosabb matériájú tárgyakhoz folyamodván látja csak biztosítottnak a társadalmi objektivitást és determinizmust. „Nem vitás, hogy mindez a gyakorlat filozófiája gyerekes elferdítése, melyet az a barokk meggyőződés vezérel, hogy minél inkább folyamosunk anyagi tárgyakhoz, annál ortodoxabbak vagyunk.” (Antonio Gramsci: Kritikai jegyzetek egy Népszerű Szociológiai Kézikönyv kísérletéhez; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/9.)

„mesterséges” motívumokat, melyek nem egyszerűen a fizikai szükségletek derivátumai, sőt melyekért, *horribile dictu*, időnként lemond a fizikai élvezetekről is. Diderot-nál a mesterségek stb. megmunkálta tárgyak egy — s alapvető! — ponton világosan visszahatnak a természeti evolúció eredményeként különben „késznek” tekintett emberre: olyan, ezen mesterséges objektumokra irányuló vagy ezek közvetítésével megszerezhető *szükségleteket hoznak létre*, melyek az emberi lét konstitutív elemeivé válnak. Az emberiség fejlődése (a technikai haladás „prototípusával” jellemezve) ezeknek a „mesterséges” *szükségleteknek* a növekedésén keresztül — ezek által motiválva etc. — válik lehetővé. A szerelem, barátság éppúgy „luxus” (nem természeti viszony), mint minden emberi produktum és a rájuk irányuló szükséglet! Az ember teremtette természet és az emberi természet „visszacsatolós” viszonyának végigvitele olyan arkhimédészi pontnak bizonyulhatna, melyről mind a rousseau-i aszkétikus moralitásnak, mind Helvétius naturalista hedonizmusának választ lehet adni. (Ezt Diderot az *ember—ember*, ill. az *ember—természet* viszony alapformájának tekintett *szerelem*, ill. *technika* példájával próbálja meg.)

Diderot a fizikai érzékek és az erkölcsi ember motivációjának a megkülönböztethetőségét épp a helvétiusi „fizikalizmus” kedvenc példájával, a szép nők iránti vágy „analízisével” illusztrálja (néhol inkább Rousseau regényei, mint a sajátjai hangnemében). Bármily bájos a téma, csak a száraz logikai váz bemutatására szorítokozom: még az az érzéki öröm, melyre Helvétius „*végső elemzésben*” minden emberi vágyat visszavezetni vélt, sem redukálható a fizikai élvezet egyedüli *causa efficiensére*. Bár Diderot a természeti-szervezeti meghatározottságot változatlan élességgel hangsúlyozza, így a férfi és nő természeti-szervezeti különbsége szerinte emberi lehetőségeiket is megszabja—végeláthatatlan vita arról, hogy a zsenialitás nőben kivétel vagy szabály! — (persze a fura formában megfogalmazott helvétiusi „egyenrangúság”-elv ellen jogosnak látszó kifogása is lehet: ti. hogyha csak a nevelés konstituál ember s ember között különbséget, s a nőket s férfiakat egyformán kell nevelni...); mint embernek embertársához való viszony a férfi—nő kapcsolat Diderot-nál kevésbé „naturalista”. Az ember a szerelemben is túllép a természeti szükségletek szabta korlátokon, s ebben a viszonyban lehet egyenrangú a nő, sokkal inkább, mint Helvétiusnál, aki szerint pusztán pályadíj (a kiosztásra kerülő szép rabszolganó mint a hősök „hajtóereje”). A férfi s nő nem nevelhető „egyformára”, de kettőjük kapcsolata — pl. az érzelmi kölcsönösség „mesterséges” szükségletének kialakulásán keresztül — fejlődhet, humanizálódhat. És Helvétius ezeket az értékeket visszaveszi, midőn látszólag a Legfőbb Mozzgató rangjára emeli a nőket, ugyanakkor ezen „emancipáció” ellenére csupán az Agamemnón vagy Akhilleusz sátrába dobott Briszéisz szerepét osztja rájuk.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Diderot, miután unalomig bizonygatja, hogy nem minden nőből lehet Szapphó, Nagy Katalin vagy Hüpatia, ószinte pátozzal bizonyítja, hogy emberi elvárásaink mai szintjén egyetlen nőből sem lehet „eszköz”, tárgy, jutalom, mint Helvétius államideáljában. „Micsoda képtelenség ez az elképzelés, mely megfosztja a nőket testük tulajdonjogától, közügyet csinál a szépségből, ez a zsarnokságnak egy olyan eszménye, mely mindennél jobban felháborít...” (294.) Hogy harcolhatott a szabadságért az a hős, kinek küzdelmét kizárólag az motiválta, hogy hazajövet rabra tegyen szert, érzelmi kiszolgálójára — ebben foglalható össze az a költőien megírt vádbeszéd, melyet egy „odaítélt” gyönyör mond neme és az igazi emberi élvezet védelmében, a díjra vágyók „érzékletlen érzelmei” ellenében. (295.)

*Társadalomkritikájában* ugyan Diderot is a leghatásosabb fegyvernek ítéli az ember „tisztá”, *természetes* vágyai (különösen keresztényi) konvenciók által történő elnyomásának-, elfojtásának” a fennálló berendezkedéstől való számonkérését; de amikor az idézett „*je suis homme, et il me faut des causes propres à l'homme*” értelmében a *tisztán emberi* okokat keresi, ezeket nem a társadalommal szembeállítható preszociális ember Tiszta Természetében, hanem az emberek közti kapcsolatok fejlődésében — a konvenciók és az ezekkel konfrontált új normarendszerek közegeiben — fedezi fel. Maga Bougainville szabadszerelem-utópiája mondja ki, hogy az eredeti erkölcsnélküliség életformája nehezebben importálható az embertelenebb, sőt erkölcstelenebb mesterkéltnél morál civilizációjába, mint fordítva! Az az elve, hogy a „szexualitás nem erkölcsi kérdés” (sajnos a szellemesebb francia magyarul nemigen írható le), nemcsak társadalmi célokért aszkézist vállaló (Rousseau), hanem a társadalmi érdekből a szerelmi „szükséglettel” mondhatni manipuláló (Helvétius) felfogás ellen is szól. Mindkettővel szemben az ember emberhez való viszonyának humanizálódását hirdeti, de mint mindig, ha *humanizáció* és „*államraison*” konfliktusára szűkíti le *ember (emberi természet) és társadalom (szocializálódás)* problémáját, a biztosítékot csak a „*naturalizáció*” végigvételében látja, a naturalizmus saját korábbi fejtegetései által is gyöngített, XVIII. századi értelmében. (Azaz az ember *természeti* reintegrációjának programja az ember *történelmi* dezintegrációja ellenében.)

Ha Diderot szerint sem az empirikus történelmi fejlődés nem lehet a kialakult emberi értékek őrzője-keze, sem Helvétius csak érzékeiből kiinduló, s csak az érzésekhez visszatérő emberének szubhumán szintje, akkor is marad még egy olyan emberi „fakultás”, mely magyarázója lehet a természetileg adottat és az aktuális társadalom által meghatározottat egyaránt transzcendálni tudó emberi tevékenységnek (amennyiben magát ezt a princípiumot nem magyarázzuk tisztán természet- vagy társadalomtörténettel, mert ez esetben ismét felmerül a saját árnyék átugorhatóságának dilemmája). Diderot valahogy úgy fordul az *Emberi Értelemhez*, az emberi természet racionalitásához, mint magyarázatlan magyarázóhoz: „Vajon aki a feleségét vagy szeretőjét imádja, csupán egy állat, amelyik csak érzel, vagy egy ember, aki ítél?” A *tudatosság* teszi többé az embert, még nem specifikusan emberi tevékenységében is, a többi természeti lényénél. A *gondolkodás* attributumát hihette Diderot a leginkább *történelemfölöttinek*, vele védve a humanitást a *humanista nihilizmus* és a *történelmi relativizmus* szélsőségeivel szemben. Csakhogy az ítélő imádóról majdnem olyan szellemes szójátékokat lehet gyártani, mint a csak érzékelőről; s minél magasabbrendű morális érzelmek, emberi célok végoka lesz a *sentir*-rel szemben a *juger*, annál jobban kitűnik, hogy a fizikai és erkölcsi, természeti és szellemi közti rés betöméséhez nem elegendő az *ítélni több, mint érzékelni* deklarálása.

Nem mondható-e el Diderot „racionalista” motivációelméletéről — egy szinttel magasabban ugyan — csaknem mindez, mint Helvétius fizikai érzékelőképesség-teóriájáról, ti. hogy az emberi cselekedetek emberi jellege feltételezi a tudatosságot, de „nem mint okot, célt vagy motivációt, hanem mint *conditio sine qua non*-t”? Diderot példáival: barátság, becsvágy, szerelem, tudományos ambíció, művészi alkotás *miért-jéről egy elvont gondolkodásképesség* — mely éppúgy az ember természeti organizációjával adott, mint Helvétiusnál a „*sensibilité physique*” — alig tudat többet, mint egy elvont érzékelő-

képesség.<sup>13</sup> Később több helyütt kijelenti Diderot, hogy ő itt nem kifejt, csak kérdez. S valóban sziporkázó *reductio ad absurdumokat* produkál; sorra véve a tudomány, művészet, politika és gazdaság értékeit létrehozó tevékenységeket, ill. e tevékenység közben a *fizikai természettől mindinkább elszakadó „tiszta emberi célokot”*; majd e „magáért-való” értékek élvezetét összeveti azzal, amit Helvétius az élvezetnek tart. Mindezt azonban legfeljebb azon pozitív tanulással, hogy *az emberi léthez az érzéki-fizikai feltételek alig jelentenek többet, mint az, „hogy létezni általában kell ahhoz, hogy ember lehessen”*. (304.)

- Úgy véli, hogy az ember semmit sem tesz magáért-való (*pour soi*) célért?
- Így hiszem.
- Newtonnak Leibnizcel való polémiája testi élvezetekért való rivalizálás volt?
- Végső soron.
- Szép nőkért?
- Miért ne?

(Uo.) De nem ilyen triviális Helvétius refutációja! Azt Helvétius sem tagadja, hogy az emberek egy része művészi és tudományos alkotásra, nagy részük ezek élvezésére csakúgy képes, mint utódok létrehozására; csak azt állítja, hogy az embernek, lévén természeti test, a természeti gyönyörök jelentik *primum movens*-ét. A maximum viszont, amit Diderot ez emberi tevékenység termékei és teremtőjük kapcsolatáról mondani tud, az, hogy valahogy a rájuk vonatkozó emberi vágyak az ember számára éppoly természetesnek tűnnek, mint a természeti vágyak. Ez nem kevés, s a „primitívizmussal”, az aszkézis moralitásaival (Rousseau) szemben részben elegendő. De nem lehet végső válasz Helvétius „Miért ne?”-jére, aki nem a mesterséges kívánságok elnyomását, csupán a természeti-fizikai szintnek az ezekkel szembeni meghatározó voltát hangsúlyozza. Diderot csak azzal felelhetne, ha elismerné: idővel a mesterséges szükségletek váltak a természetessé, az emberi természetben dominánssá, de ezzel a szélsőséges szocializálódással (az ember teljesen társadalmi tapasztalatainak terméke) szemben feladná a frontot. Márpedig a diderot-i „*organisation humaine*”-nek nemcsak az állati szervezettől, hanem a társadalmi szervezetek hatásainak egyszerű eredőjétől is meg kell különböztetni az embert, de erre csupán *természeti* szervezatként lehet képes. S ha ember és teremtményei történelmi viszonyában végső soron az ember változatlan-konstans, akkor kézenfekvő (s ezért közhelyszerű) az a magyarázat, mely a *nem-természeti* tevékenységet, alkotást valamely *kitüntetett természeti* ösztönre vezeti vissza: erkölcsi érzék, igazságösztön, esztétikai érzék . . . (melyeket joggal tekint Helvétius a skolasztika „okkult kvalitásai” örökösének).

Diderot igazi dilemmája nem is az eddigi — az emberi természet racionalitását mintegy negligáló — helvétiusi koncepció kritikája kapcsán jelentkezik (itt annak egyszerű-„empirikus” bemutatása, hogy a tudatosság nem tehető

<sup>13</sup> „Jól van, Monsieur Helvétius, egy nagy király minden terve, egy nagy miniszter minden fáradozása, egy politikus, egy zseni minden meditációja tehát egy f . . .ra vezethető vissza . . .” (304.) Ez nem szellemtelen. De vajon — egy *fogalomra* visszavezethető?

zárójelbe az emberi tevékenység elemzésekor, módszertani szűkössége ellenére is elegendő), hanem akkor, midőn Helvétius beépíti szegényes szenvedélyelméletébe az emberi racionalitást. Helvétius emberének változatlanul állati céljai (evés, szeretkezés) vannak, de itt már emberi eszközei elérésükhöz: az ember értelme az állati vágyak szolgáltatója lesz. (312.) Ebben a szereposztásban kap szót tehát az *emberi értelem* Helvétiusnál: az *állati ösztön* kielégítésének megfelelő eszközeként.<sup>14</sup> Diderot deklarálhatja ugyan a szerepkör fordított hierarchiáját, hogy az értelem szabja a *par excellence* emberi célokat, s a fizikai feltétel (ösztönkielégítés stb.) az ember számára csak eszköz, amíg, mint maga mondja, Helvétius *naturalista alapelveit elfogadja, csak praktikus konzekvenciáit tagadja*, az egyedi-empirikus példatára nem ellenérv. „Az az értelem, amelyért csaknem harminc éven keresztül, izlésem ellenére, az 'Enciklopédiá'-t csináltam, ahelyett, hogy két szindarabot írtam volna.” (Uo.)

A középkorias autoritáselv és aszkézis elleni küzdelemben az *értelem és érzelem, racionalitás és szenvedélyek szabadságharca* összefonódott, de az előítéletek alóli emancipáció felborította az egységfronton belüli hatalmi egyensúlyt (pl. a valamely „domináns szenvedély” hatalmába került embert Diderot *moral insanitynek* tekintti, ugyanakkor erkölcsileg elítélhetetlenek, éppen mert ez esetben az ész szintje is csak szolgál). Az önfeláldozásra idézett privát-példái, csakúgy, mint Helvétiuszal szemben oly gyakori *ad hominem* érvelése<sup>15</sup> itt és most sokkal gyengébb, mint mikor azt kérdi, hogy miért ír filozófiai fejtegetésekkel teli levelet feleségének, ha *csak fizikai az, amit az előítélet szerelemnek nevez.* (Hisz az „érzéki”, ill. „értelmi” ember ideálja egységének bomlását maga is konstata! *Társadalmi tendenciaként az a helvétiusi leírás, mely a specifikusan emberit az állati-fizikai funkciók kielégítését elősegítő eszköznek ábrázolja, „fenomenoliztikusan” helyes.* S Diderot korrajz helyett *körképet* ad: csak extrém *kivételeket* (patologikus indulatember monomániája vagy az előítéletellenesség szintén nem „normális” elkötelezettjeinek vállalt mártírúma) sorakoztat fel. Igaz, hogy eleve elrendeltnek hitt harmónia felbomlásának ez is megrendítő diagnózisa lehet (az érdekek és erény, ész és érzelem, gazdasági „materializmus” és erkölcsi idealizmus — a polgári emberkép első kollízióiról). Sokszor visszatér a „Réfutation”-ban, hogy Helvétius a „*homme médiocre*”, a középszerű, az átlagember portréját festi: s ezzel lett erősebb ebben az esetben, melyben ő rajzolja meg a valóságban

<sup>14</sup> Az a gondolat, hogy az erkölcsi cselekedetekben a nem-racionális szint — szenvedélyek, érzelmek — determinálják a *célokat*, míg a racionalitás, az érzelmi reflexió csupán az *eszközök* megválasztásában jut szóhoz, Hume („Treatise of Human Nature” és „Essays on Moral”) morálfilozófiájának sarktétele. Persze nem véletlen, hogy a *relativizmust a nihilizmus előtt megállítani* kívánó Hume a domináns érzések közé Hutcheson — Smith — Shaftesbury „szimpátia”-érzését is felvette, mivel az önzés érzületével szemben az ész tehetetlen. („Az nem ész ellen való, hogy kisujjamat jobban szeretem az egész emberiség-nél.”)

<sup>15</sup> „*Te ipsum concute*: Mi volt az Ön célja, midőn egy olyan munkát írt, amelynek csak halála után volt szabad megjelennie? Mi a többi névtelen szerző célja? Honnan bennük az a lángolás, mely elemésztí őkét? Mit mond Ön azokról a filozófusokról, kortársainkról és barátainkról, akik lángoló lelkesedéssel a papok és királyok ellen álltak ki? Nem nevezhették meg magukat, nem lehetett osztályrészük sem dicsőség, sem érdek, sem vágy nem készíthette őket erre; hol az a szépasszony, akivel le akartak feküdni; a rang, melyre ambíciójuk, a gazdagság, amelyre bírvágyuk hajtotta volna őket? Hogyan vezeti vissza az érzéki örömökre — a szavak nevetséges kiforgatása nélkül — azt a lelkesedést, amely miatt szabadságuk elvesztését kockáztatták, szerencsájuk, becsületük sőt életük biztonságát?” (314.)

domináns, s egyre inkább azzá váló történelmi tendenciát; míg Diderot ellenérzéseit csak elitarisztikus példatár vagy utopizmus fejezheti ki. „*A filozófusok túlvilága, az utókor*”, amelyre apellál, a közvetlen jövő képében elárulta őt, az önfeláldozás „*heroikus hiúsága*” (*vanité héroïque*) helyett Helvétius *l'homme médiocre*-jának önzése bizonyult helyes előképnek.

Még ez sem teszi jogosulatlaná Diderot ellenvetéseit: hivatkozhat a holnapután embereszményére is, csakhogy e hivatkozás jogosságát az önnön igazán emberi képességeit és embertársait a szűkösen önös szükségletei, sőt prehumán ösztönkielégítés céljai szolgájjává tevő emberi létforma *következetesebb kritikájával* lehet igazolni. Ez az út azonban Diderot szerint Rousseau-hoz vezet. Ekképp úgy tűnik, hogy a választásnak a jelen korlátokat abszolutizáló (helvétiusi) vagy az ezeket lerombolni vágyó, de meglehet még „abszolútabb” (merevebb) korlátokat felállító (rousseau-i) koncepció között lehetséges. Diderot megoldása nem „egyrészt — másrészt”, de nem is megoldás. Helvétius üres univerzáláiából kimaradt mindaz, ami lényege az emberi létnek, mindazon „kivételek”, melyek egy emberibb jövőben minden ember lehetőségévé válhatnak: „Íme ez az, amit meg kell magyarázni. Amikor valaki felállít egy általános törvényt, annak fel kell ölelnie az összes hozzá tartozó jelenséget” — márpedig az emberiség „heroikus hiúságai” lényegi jelenségek. (315.) *Rousseau igaz konzekvenciákat* von le „az emberi depravációt jelentő társadalomról”, de hamis amaz előfeltevése, hogy ha az emberben *kevesebb* lesz a „városok bűneiből”, már több erény is lesz. Helvétius helyesen hagyatkozik a társadalomra mint a természeti szűkösséget felszámolni képes eszközre, csak ennek ellentmondásos *következményeit nem látja*. „Ön és Rousseau között az a különbség, hogy Rousseau princípiumai hamisak és következtetései igazak; önnek alapelvei helyesek, de konzekvenciái hamisak.” (316.) Ami az ember számára nem jelent *egyértelmű progressziót*, az nem feltétlen jelent *egyértelmű regressziót* — a lineáris haladás és a lineáris hanyatlás ideológiája között ez a diderot-i pozíció nem egyszerű eklekticizmus. Így, ha Helvétius „realisztikus” emberképére áll is Rousseau „idealisztikus” kritikája, a *ki út* nemcsak *visszaút* lehet. A pozitív perspektíva filozófiai indoklása azonban nem szorítkozhat az ember egységét posztuláló helvétiusi „általánosságok” és „nem, az ember nem egy” (rousseau-i dualizmus) természeti, ill. természetfölötti magyarázatával való elégedetlenség kijelentésére. Diderot — néha *malgré lui* (hisz a lényegében elfogadott naturalizmus Diderot számára is maximum a molekuláris biológia analízisei „finomításában” vélte megtalálhatónak az ember lényegét) — a tudomány, a művészet, a technika, a munkafolyamat természete felé fordította figyelmét. S bár az ezek teremtette különös természet egésze elméletileg tisztázatlan maradt, speciális struktúrájáról, ill. általános funkciójáról megtudhatunk valamit. Az első elemzést tudomány-módszertani, esztétikai, technikatörténeti fejtegetései körvonalazzák; a másodikat, a „történelemfilozófiai” funkciót, csaknem minden a század második felében írt műve kerületi. A természetileg valóban konstans, már nem fejlődő, és az erkölcsileg korántsem *egyértelműen* haladó-humanizálódó emberi természet elvont *perfectibilité*-posztulátumát ez a nem-természeti természet- a műalkotások, a munka stb. tárgyai töltik meg tartalommal, teszik e „*tökéletesedni tudást*” az emberi természet rejtett metafizikai minőségéből társadalom, történetileg „látható” lehetőségévé.

Ebből az — igaz, körvonalazatlan — koncepcióból azonban a felvilágosodás falaiba ütköző következtetések adódnak: az ember és társadalma jövő lehetőségeit egyedül az ember eddigi tevékenysége határozza meg; legalábbis az örök példák, a tudomány, a technika, a művészet fejlődése vagy nem-fejlődése csak is a létrehozó emberi tevékenység változásaitól látszik függeni. (Gondoljunk Diderot vissza-visszatérő aggodalmára, hogy valamely világégés vagy társadalmi földrengést követő „új barbárság” ezen értékeket végleg elpusztíthatja!) Diderot ha döngeti is, nem dönti le ezeket a falakat: nem látja a történelmet megelőző vagy legalábbis modifikálatlan Természeti Norma nélkül biztosítottnak a jövőt. Ezért a néha egész „szubjektíven” felfogott aktivitás vonatkozásában is naturalista kvalifikációkat tesz, hogy a természeti emberi természet és a mesterségek, művészetek alkotásai egyazon — természeti — szubsztancia fennhatósága alatt maradjanak. Az *emberi megismerés*, a természettudományok és filozófia tárgya — vagy ez utóbbi esetben: kiindulópontja — ténylegesen a természet, a természet története és törvényei; így az egyik legegységelműbben fejlődő emberi aktivitás, a természettudományos tevékenység, „tökéletesebbé” nyilvánvalóan a természethez való közeledést, annak mind tökéletesebb-teljesebb „elérését”, visszaadását jelenti. A *technika* — minél inkább támaszkodik a természettudományokra, annál inkább így van! — a *bacon* „*natura non, nisi parendo vincitur*” értelmében szintén a természeti „igazságok” megértésén-felhasználásán keresztül uralja a természetet. A művészi mimézisnek a természeti tárgyakhoz — vagy a „természetes” erkölcsiség propagálásához — való kötése, a moralitást „megalapozó” természetes erkölcsi érzelmek elmélete azonban visszavenni igyekszik az emberi tevékenység természettel szembeni „autonómiájának” tételezését. Mert bár ezek a tevékenységszférák „organikus” *feltételeit jelentik minden jövő fejlődésnek, önmagukban nem elégséges biztosítékai* az igazán emberi etc. jövőnek; ez — jó XVII—XVIII. századi recept szerint — csak a végső soron változatlan lényegű, társadalom előtti és fölötti emberi természet lehet. Ekképp az ember különleges képességeit („második természet” teremtése) — bár Helvétiusnál hasonlíthatatlanul finomabban — Diderot is a „fizikaira”, a *természeti szervezetre* vezeti vissza, mintegy annak a *természetes szervét* keresve, ami így vagy úgy a természet fölé tudja emelni az embert.

„*Melyik ez a szervi elem? — Az agy.*” (323.) A helvétiusi pszichológia egyik fő elégtelensége, hogy egy nem az *emberre mint emberre jellemző* anyagi alappal (fizikai gyönyörrel) magyarázta a csak emberre jellemző tevékenységformákat. A speciálisan emberi aktivitásoknak — tudományos megismerés, művészi alkotás, moralitás — is természeti bázisa van, sőt a fiziológiai operációktól — pl. agyműködés — is elválaszthatatlan minden „öntörvényűnek” vélt emberi alkotás vagy akció, de maguk ezek a „lelki” jelenségeket kísérő testi mozgások-modifikációk is csak az emberi szervezet sajátosságai. Így egyetlen elszigeteltnek hitt pszichikus működést sem lehet attól „absztrahálva” megérteni, hogy az egész emberi pszichikum mintegy az „*agy*” fennhatósága alatt működik. „*Minden fizikai érzékelés az emberben*”<sup>16</sup> — mindig újra ezzel az alaptétellel kell szembenézni, mert Helvétius nemcsak mindent ebből vezet le (azaz mindent erre vezet vissza), hanem le is vezet „minden

<sup>16</sup> Helvétius, II. szakasz XII. fejt.

emberit” ebből az axiómából, igaz, hogy közben Diderot szemében minden elveszti emberi „kiváltságait”. Diderot radikális, gyökeresen szakítani próbál a szenzualista nivellálással: *nemcsak az egész ember, az emberi megismerés sem a pusztán őt érzék produktuma*. Igaz, hogy kevés az, amit pozitíve a szenzualistákkal szemben el tud mondani, de ha összevetjük a helvétiusi előrefeltevésekkel, s főleg ezek *antropológiai* konzekvenciáival, kiderül, hogy e nem-sok sem mi.

Az őt érzék, éppen azért, mert maga is „fizikai”, Helvétiusnál feltétlenül és felülbíráhatatlanul közvetíti a fizikai világot az ember számára, aki — mivel benne „minden fizikai érzékelés” — nem kritikálhatja, csak kombinálhatja érzéki „adatait”. Az érzékelés nemcsak a megismerés kezdete — ismereteink kontrollja is: egy ismeret igazsága Helvétius szerint csak a *sensibilité physique* ítélőszéke előtti igazolhatóság, azaz az „ez piros”, „ez sárga” tévedhetetlenségére való visszavezethetőség lehet. Ennek ellenpontjaként a különben vérszegény „*érzékeink csak tanúk, a bíró és összekötő kapocs az agy*” (lásd 318 — 323.) diderot-i tézise is súlyt kaphat. „Van egy különleges szerv, az agy, amelyen keresztül az őt tanú kapcsolódik. Ez a szerv külön vizsgálatot érdemel.” (318.) — De ez a kapcsolódás is külön vizsgálatra szorul, mert enélkül aktuálisan kevesebbet mond a megismerés mikéntjéről, mint Helvétius „pirosat látok”, „sárgát látok” kezdetű és végződésű megismerési folyamat-konceptiója. Hogyan ítéli meg a bíró a tanúk beszámolóit, ha maga is csak ezek megfigyeléseinek mozaikdarabkáiból rakhatja össze a megismerés tablóját? Ezen a vonalon valóban nincs kitörési lehetőség a nem feltétlenül csálthatatlan érzékek és az ezek esetleges csálódásait csak ezek anyaga alapján eldönthető ítéletek *circulus vitiosusából*.<sup>17</sup>

Diderot a *külvilág* közvetlen affekcióit *aktívabban* lereagáló emberi pszichikum bázisát kereste a „fiziológiai elemeiben”, s ezen autonómia alapját a *belső* testi folyamatoktól való fokozottabb függőség tételezésében vélte felfedezni. „Hogyan lehet bebizonyítani, hogy a hold a tenger dagályának és apályának oka? A bizonyíték a tenger változásainak a hold változásaival és mozgásaival való szigorú megfelelése. Avagy mely megfelelés lehetne szigorúbb mint az, amely testem állapota és szellemem állapota között fennáll?” — kezdi Diderot a La Mettrie-i „L’Homme-Machine” bevallatlan hatása alatt írt, az ember „causa sui” reakcióit és akcióit megalapozni vágyó fejtegetését. — „Rosszul aludtam, rosszul gondolkozom; rosszul emészték, rosszul gondolkodom; fájdalmam van, s szellemem szétszórt; megerősödöm és visszanyerem szellemem frissességét.” (405.) A „*fonctions intellectuelles*” és az „*organisation*”,

<sup>17</sup> Diderot csak megkerülte, nem megoldotta a „XVI—XVIII. század materializmusa” Márkus György által exponált episztemológiai dilemmáját. „A tradicionális materializmus, amely lényegében kritika nélkül akceptálta az észlelés reprezentacionalista elméletét („képelmélet” . . .), s ugyanakkor a gondolkodást az észlelés analógiájára fogta fel, kényszerítve volt saját belső logikája által sajátos *pszichikus tárgyak, entitások* tételezésére. Így, miközben teljes erővel hangsúlyozta a „fizikai” és a „szellemi-morális” ember egységét és azonosságát, a filozófia ugyanakkor *prima facie* feltételezte „két világ” — a „külső” és a „belső” — létezését. Az ekként létrejött logikai feszültség feloldásának legkézenfekvőbb útja az volt, hogy ezt a belső pszichikus világot egy merő „árnyékvilággá” változtatták át, amely passzívan tükrözi a valódi fizikai realitást. Így a régi materializmus számára az *epifenomenalizmus* lett a test-lélek probléma megválaszolásának legkézenfekvőbb módjává.” Márkus György: Az észlelés és a pszichofizikai probléma; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/2, 219.

a lelki jelenségek és a testi állapotok közti korrespondencia (405—406.) önmagában az „objektumoknak” való megfelelés problematikus bizonyítását nem hozza közelebb. Ezt azonban a Diderot-énál következetesebben (nemcsak szisztematikusabban) kifejtett *La Mettrie*-i koncepció sem tudja megtenni; mindketten az orvosokra bízják, hogy az ember tárgyi környezetét tükrözni tudó testének titkát megfejtsék.

Sikeresebbnek mondható az agy és az „*organ correlatif*”, a fej „funkciójának” más síkon való feltárása. Ha „az agy adminisztrálja, koordinálja, sőt felülbírálja” az érzékszervek működését — bár sokszori nekifutásra, de alig több e téren a Helvétiuszal szembeni diderot-i korrekció —, akkor az *érzések szükségletei mellett létezik, és az ember számára lényegi a „fej különérdeke”* (s a *Réfutation*”-ban még a megoldatlanul maradt problémák is felhasználhatnának az ember „*pour soi seul*” való cselekedetei, céljai objektivitásának megvédésére). „Ahhoz érzékelni kell, hogy szónokok, költők, tudósok vagy filozófusok lehessünk, de nem azért leszünk filozófusok, költők, szónokok vagy tudósok, mert érzékelünk.” A fej úgy funkcionál, hogy tudni akar a tudásért, a fej az emberi testnek éppoly természeti tartozéka, mint bármely érzékszerv, tehát szükségletei — „öncélú” tudásvágy stb. — az ember számára természetesek. Ha a megismerésnek ilyen szépen specifikálható szerve van, a többi specifikusan emberi tevékenységnek mért ne lehetne ugyanez vagy más (mondjuk a „szív”) a „*korrelatív szerve*”? Diderot nem tud ellenállni a kísértésnek, a *fizikai érzék* helvétiusi hangoztatása mindig kiprovokálja belőle az *erkölcsi érzék* — különben önmaga által is megcáfolt! (különösen a „Szalonok”-ban) — tételezését; csakhogy ateista naturalizmusának megfelelően egyben ennek testi — agyi? — lokalizálhatóságának vágyát is. „Ezért nehéz jó metafizikát és jó morálfilozófiát csinálni anélkül, hogy anatómusok, természettudósok, fiziológusok és orvosok lennének.” (322.)

Nos, ez a természettudományos, „orvosi materializmus” meglehetősen rossz morálfilozófiát (leszámítva *La Mettrie*, aki semmilyen se) csinált, viszont az emberi természetnek egészen jó metafizikáját. Ugyanis egy fiziológus számára már ekkor közhely volt, amit a filozófiai materializmus antropológiája — mert a természetnél is naturalistább akart lenni — nem igen vett tudomásul: ti. hogy az ember legegyszerűbb környezetre való reakciója, viszonya is egészen más, mint az állaté. Diderot is ezekre az eredményekre támaszkodva tárja fel az ember és állat különbségének „fiziológiai elemeit”, pl. az *emberi Én-tudat* szerepét abban, hogy az „*állat csak a mostban él, míg az ember az időben, csak számára van múlt és jövő a jelenen túl*” — már az „Enciklopédia” idézett „Ember” cikkében és leveleiben; s itt az állatokat egy domináns érzékkel jellemző (alkalmasint az állatok specializált ösztönmechanizmusai leszűkített leírását jelentő), ill. az embert tudata révén „általános” orientációra képes lényként leíró eszmefuttatás. „Miért van az, hogy az ember tökéletesíthető, míg az állat nem az? Az állat nem az, mert értelme, ha van ilyen, egyetlen domináns érzék által van uralva és leigázva. A kutya egész szelleme az orrában van, s az mindig szaglászik. A sas egész lelke a szemében van, és a sas mindig néz . . . De ez nem így van az embernél. Az ő érzékszervei között olyan harmónia van, amelyben egyik sem uralja a másikat, egyik sem ad törvényt az értelemnek; ellenkezőleg, az értelem az, avagy az értelem szerve, amelyik a legerősebb. Ez egy olyan bíró, melyet nem korrumpált s nem igazított le egyetlen tanú sem . . .” (323.) A halvány metafora itt kétségkívül új szintet kap; mert ami gyenge a nagymúltú szenzualizmussal szemben (sőt, szigorúan

véve nem is áll szemben vele): az „természettudományos” ellenérvnek is elég Helvétius extravagáns extrapolációi ellenében, ti. annak cáfolatához, hogy állatban és emberben egyazon érzékelőmechanizmus működik, s ekképp állat és ember viszonya környezetéhez egyforma, legfeljebb ez összevetés az ember gyöngébb érzékszervei miatt még ránk nézve kedvezőtlenebb. „*Helvétius embere öt igencsak tökéletlen állat egyesülésére redukálódik*” (325.) — öt gyatrán érzékelő állat összege; sőt, szó szerint véve bizonyos helvétiusi kikötéseket, még ennyi szubsztrátummal sem rendelkezik az ember (La Mettrie emberképe ennél jóval autonómabb *automata!*)

„*Egy érzéklet nem egyéb, mint eggyel több tény.*”<sup>18</sup> Diderot „érezklet” és „tény” eme tételezett relációját *nem a tárgyi tények és az érzéklet-„tények”* (számára is kudarccal kecsegtető) összehasonlításával, *hanem az emberi tudás „tényével”* — melyet szerinte az érzéklet-tényekből való kiindulás nem tud megmagyarázni — bírálja. Egyrészt az agy dominanciájának elve alapján — és feltehetően a kortárs pszichológia számára is ismert „tényekre” hivatkozva — arra hoz fel példákat, hogy a gondolkodás miképpen irányítja-szelektálja az észlelést, hogy e tudatos „tervezés” (*mit akarok megfigyelni*) mennyire más érzéklet-„tényeket” produkálhat ugyanarról a tárgyi tényről. Másrészt — bár meglehetősen fogalmi tisztázatlansággal — áttér azokra az illusztráció-nál módszerbelileg is többet jelentő példákra, melyek *az emberi észlelés mester-séges segédeszközei* által feltárt új tények tükrében mutatják, hogy az emberi tudás, különösen a tudományos megismerés *nem a közvetlenül adott érzék-letekkel kezdődik, még kevésbé épülhet fel minden kötőanyag nélkül a „sensation-fait”* szételő ténytégláiból. „*A mikroszkóp csupán egy ténnyel gazdagította a fizikát!*” (324.)

Az „*un sensation n'est qu'un fait de plus*” tétele még súlyosabb problémákat is felvet, mint az „egyszerű” érzékelés és az eszközök közvetítette tudományos megfigyelés, vagy akár az állati érzékelés és az „ítéletek”, a konceptuális gondolkodás által befolyásolt emberi észlelés különbségének elmosását. Az *érezklet-tény*, e kijelentés involválta „ontológiai” konfúzió, de nem függetlenül tőle, az *interszubsjektivitás* elméleti magyarázatának a minimumára sem képes. „*Szigorúan szólva, egyik ember érzékletei közölhetetlenek (incommunicables) a másik emberrel, mivel egyediek és különbözők*” (325.) — foglalja össze Diderot a tisztázatlan státuszú (testi? — „pszichikai”? — anyagi harmadik tag tárgy és tudat között? — ugyanitt szellemi meditátor?) *érezklet-„tények”* elméletének ellentmondásos implikációit. A leegyszerűsített locke-izmusnak (elsődleges és másodlagos minőségek, *sensation* és *reflection* megkülönböztetésének elvetése etc.) ezt a dilemmáját a kérdés dogmatikus-deklaratív megválaszolása Diderot szerint egyáltalán nem oldja fel. „Kétségtelen, hogy ugyanazon tárgyak jelenlétekor az emberekben különböző érzéki benyomások jöhetnek létre. Lehetséges-e azonban, hogy ennek következtében különböző kapcsolatokat észlelhessenek ugyanezen tárgyak között?” — kérdi Helvétius.<sup>19</sup> Helvétiusnál természetesen a kulcskategória, a fizikai érzékelőképesség uniformitása menti a helyzetet. Így hangzik vélt válasza: „Nem lehetséges . . . Az élvezet, melyet egy szép nő ad, a szomszédom lelkébe sokkal

<sup>18</sup> Helvétius, II. szakasz XII. fej.

<sup>19</sup> Helvétius, II. szakasz, az „A kis benyomás, melyet érzéki benyomásainkban észlelünk, semmilyen hatással sincs az elmére” című, XIV. fejezet.

nagyobb mámort olthat, mint az én lelkembe. Mégis, ez a gyönyör az én számomra — csakúgy mint az ő számára — a legnagyobb gyönyört jelenti.” Kétségtől az *interszjektív tárgyazonosság* és rendszerében az erre visszavezetett *tárgykonstancia* problémájának legeredetibb megoldásával állunk szemben, mely egyúttal az *én azonossága* ügyét is elrendezheti, a Legfőbb Gyönyör princípiuma révén. Diderot eme harmad-(vagy hányad?-)lagos minőség megbízható objektivitására alapozott argumentációra nem is reflektál, annál élesebb megjegyzése van az interszjektív identitásra vonatkozó helvétiusi kérdésfeltevés módjáról: „*Nem értem teljesen e kérdés értelmét, mert ahogy azt felteszi, természetesen nem teszi lehetővé a negatív választ a szerző részéről.*” (329.) Persze Diderot sem a negatív — nem-realista vagy szolipszista — választ keresi, hanem a pozitív felelet kevésbé kinyilatkoztatás-szerű és kevésbé profán megalapozását. Függetlenül Diderot jogosult felkiáltásától — „Ki mondta Önnek, hogy a fájdalom és öröm állandó viszonyban állhatnak a kiváltó benyomásokkal?” (uo.) —, ha, mint Helvétius feltevése szerint, a külvilág hatásai (szeretkezések és ütések: eredeti példa) egyértelmű hozzáférést tesznek is lehetővé a kiváltott érzetesorokkal (Helvétiusnál egy elvont korrespondencia-elv valamennyire megbízhatóan kifejezhető: *kauzális* kapcsolattal), akkor is felmerülhet egy még paradoxabb probléma, ti. hogy mily módon következtethet vissza a szexuális gyönyörről a partner, a zúzódásról a bot tárgyi-objektív tulajdonságaira?! Különösen, ha a receptor, az emberi elme maga sem több, mint e fizikai fájdalmak és élvezet-érzetek egyszerű sora: „A szellem nem más tehát az emberben, mint *összehasonlított érzéki benyomásaink eredménye.*”<sup>20</sup>

Helvétiusnál az emberi elme passzivitása-önállólansága biztosítja, hogy a külvilág hatásainak hűséges követője. Diderot az ellenkező irányba indul el, a fej és fogalmai nagyobb *autonómia*ja és konstruáló-készsége révén közeledhet a valósághoz. „Nem uram, a tárgyak egyáltalán nem konstans és uniform arányban hatnak ránk”, de ennek *tudatosítása* még inkább az ugyanazon a tárgykapcsolaton szándékosan a *mást* nézés vagy az ismételt és összevetett megfigyelések az új, mélyebb meglátások-felfedezések inspirálói lehetnek. (329–330.) De a nézés önmagában — ha irányított is — nem tör ki a látott kép köréből; ezért később — mintegy az apriorisztikus racionalizmus „materializációjaként” — az agynak az érzékszervek előtti, ezek működését eleve elrendező *aktivitását* (365.) hangsúlyozza. Azonban kifejtésében ebből az *agy*i aktivitásból alig marad több, mint egy hatodik — kissé komplexebb — ismeretforrás bevezetése. „Ő (Helvétius — L. M.) azt mondja, hogy az elme a kapcsolatok megfigyeléséből áll. Hozzá kell ehhez tenni: Meglehet, de vajon a szem-e az, amely megfigyeli és összehasonlítja a kapcsolatokat? Nem. A fül az, amely megfigyeli és összehasonlítja a kapcsolatokat? Nem. Ezek felfogják a benyomásokat, de más szerv az, mely összeveti ezeket. Ez az operáció egyetlen érzékszervhez sem tartozik, tehát hová soroljuk? Úgy hiszem, az agyhoz.” (361.)

Az én és a másik ember kapcsolatát is minden kapcsolatok konstruálója vagy rekonstruálója, a fej közvetíti; lévén, hogy az egyes érzéki benyomások valóban közölhetetlenek, mivel semmi alapja sincs, hogy az egyik ember érzékleteit a másikéval közösnek tételezzük. (325.) „*Felteszem, hogy ha az Isten minden egyes individuumnak egy olyan nyelvet adott volna, amely minden ponton analóg*

<sup>20</sup> Helvétius, II. szakasz XV. fej.

az érzékleteivel, az emberek többé nem értenék meg egymást. Pierre idiómájától Jean idiómájáig egyetlen szinonima sem volna . . .” (Uo.) A jelek közösek, éppen azért, mert definiálhatatlanul általános fogalmakat, tulajdonságokat jelölnek (Diderot példája a létezni, létező, lét!); mely megoldás ugyan kétes, de a kritikai rész, a szinte anakronizmus nélkül „privát nyelv” argumentumnak nevezhető „inkommunikábilis” érzet-nyelv Helvétius látszólag következetes antiszubjektívizmusára alkalmazva, zseniális.<sup>21</sup>

Az a gondolat, hogy a — helvétiusi definíciónak megfelelő — „privát” érzékletek, a „sensation” szférája elszigetelt egymástól az egyes embert, a XVIII. század szellemének megfelelően közvetlen erkölcsi következtetéseket involvál: ami Helvétius szerint a legteljesebben közös-azonos lévén, integrálja az emberi nemet (a fizikai érzékelőképesség uniformitása és meghatározó szerepe), itt egyszerre veszedelmes centrifugális erőnek bizonyul. Azaz ismeretelméletileg is megalapozottnak látszik az, amit Rousseau „Savoyai vikárius”-a a fizikai-érzéki-természeti ösztönöknek embert embertől elválasztó-izoláló hatalmáról vallott.<sup>22</sup>

Amikor tehát Diderot a racionalitás, fogalmi gondolkodás, a „közös jelek” publikus nyelve kohéziós erejét idézi meg, hogy az embert az érzéki benyomások magánzárkájából kiszabadítsa, nemcsak egy gnoszteológiai *pis aller*-t próbál kikerülni. Kiutat kínál a kétes, de kitaposott kettős játék az *organizmus*sal. A szervezet, mely az egyes emberben az „*opération intellectuelles*” révén integrálja azokat az izolált érzetsorokat, amelyek valóban csak „*réunion de cinq animaux très imparfaits*”-vé redukálnák az embert, s ugyanezen organizáció, mely a szó szoros értelmében az emberi faj *természeti* bázisa, biztosítja az emberi nem egységét. Egyazon logikai argumentáció bizonyítja, hogy a Helvétius koncepciója szerinti érzékelőképesség még *egyetlen ember* szeme és füle, füle és orra stb. közti „kommunikációt” sem teszi lehetővé, s azt, hogy az így felfogott emberek között lehetetlen lenne minden *társadalmi kötelek*. (335.) Midőn Helvétius hipotetikus válaszában (Diderot gyakran „dialogizálja” — sőt néha dramatizálja — kettőjük polémiáját is) „dans tout l’animal”, minden állatba helyezi azt a fakultást, mely az individuumokat interindividuális kapcsolatokra képesíti, Diderot jogosan ironizál. Azonban újra nyilvánvalóvá válik, hogy e keresett *társadalmi köteleket* Diderot sem kívánja tisztán tör-

<sup>21</sup> A privát nyelv problémáját nemcsak a „Réfutation”-ból lehet ki- (vagy bele-) olvasni; a „Lettre sur les sourds et muets” szintén foglalkozik a publicitás és az „érzet-szavak” viszonyával.

<sup>22</sup> A nyelv és a társadalmiság, sőt a nyelv társadalmiasító szerepének problémája Rousseau-nál egészében véve megoldottabb. A „természetes ember” fizikai függetlenségét felváltó társadalmi interdependencia kialakulásában és kialakításában az „Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről” a kommunikáció kibontakozásának, a nyelv megteremtésének és a nyelv teremtő erejének fontos funkcióit tételez. (Igaz, hogy ez az „Értekezés” még Diderot-val „közös” korszak koncepcióját tükrözi.) Mint a társadalommal születtett és a társadalom születéséhez sokban hozzájáruló faktor, a nyelv Rousseau-nál valóban túllendítheti az embert a privát érzetek kommunikálhatatlanságának korlátján (más kérdés, hogy a kapcsolatteremtő kommunikációval való élés a történelemben éppúgy a *visszaélés* egyik eszköze lett, mint majd minden emberi-társadalmi „találmány”). Diderot is a nyelv kapcsolat-konstituáló funkciójának felfedezését kerülgeti, de a nyelv (és vele együtt a *gondolkodás!*) radikális *történelmesítése* — a „kreativitás” kialakulásának teoretikus tételezése — nélkül; pedig az ismeret- és nyelvelméletnek ő talán mindenki másnál nagyobb szerepet szán a kortársi antropológiák antinómiáinak pozitív feloldásában.

ténelminek tekinteni, ellenkezőleg, az egyes ember fejéhez folyamodik nemcsak szubjektum azonossága, nemcsak az interszubsztivitás, hanem az ember társadalmisága konstituálójaként is. (336.) Az „antiintellektuális” Rousseau, aki Diderot ítélete szerint tiszta „*dépravation*”-nak (317.) fogja fel az ember szocializálódását, nagyobb joggal hivatkozhatott volna az értelem, a nyelv társadalmiasító erejére, mivel ő a racionalitás, a beszéd kialakulását e társadalmiasodás termékének tekintette. Diderot-nál az állat (és Helvétius csak érzéki embere) „*conscience momentanée de son existence*”-áról (pillanatnyi tudatáról) a „*conscience de l’homme entier*”-re (az egész ember tudatára) való zseniális átmenete után a fizikailag-szervileg determinálnak felfogott tudatosságról a társadalmiasságra való átmenet ugyanolyan megalapozatlan, mint Helvétius logikai bakugrása a fizikai szükségletről a társadalmi érdekre. (336–337.) Sőt talán sokkal gyengébb, mert Helvétius „partikuláris szükségletek kergetésén keresztül a társadalmi — többségi — érdek eléréséhez” elmélete tulajdonképpen a kibontakozó társadalmi tendenciáknak adekvát öntudata. „A közösségi érdek, mely az egész aktus indítékaként jelenik meg, mint tény, mindkét részről el van ugyan ismervé, de mint ilyen nem indíték, hanem úgyszólván csak az önmagukra reflektált különérdekek háta mögött nyomul előre.” (Marx: *Grundrisse*.) S ahol már a fennálló „törvénye” a privátérdek – közjó *quid pro quo*-ja, akár a cinikus *Mandeville* „private vices are public benefits” („magánbűnök – közhaszon”), akár a filantróp *Pope* „partial devil is universal good” („részleges rossz általános jó”) megfogalmazásában, ott derül ki a legvilágosabban, hogy a racionalitás princípiuma milyen gyenge norma az atomizáló érzéki vágyak, fizikai szükségletek és az ezeket kiterjesztő egyéni érdekek ellenében (pontosabban nem is szembeállítható norma): éppen az önzéselmélet jelenti ennek a társadalomnak a „racionalizálását”. A diderot-i elv, az elvont öntudat a konkrét érdeknél jóval nehezebben transzponálható az ember és társadalom viszonyának vonatkoztatási rendszerébe. Márpedig ez a „*transactus*” Diderot célkitűzése: találni legalább egy olyan területet, melyen az ember *ex definitione* és empirikusan egyaránt többnek bizonyul érzéki lénynek. E szférában lehetne az ugrópontja az egész művet (és az egész életművet) meghatározó nagy bizonyításának, hogy „még egy olyan rosszul rendezett társadalomban is, mint a mienk, ahol a diadalmas bűnök gyakran tapsolnak és a bukott erény csaknem mindig nevetségessé válik, semmi többet nem kell tenni a boldogságért, mint hogy jó emberek legyünk”. (345.) Erről a bázisról kellene elméletileg megválaszolni és ennek alapján gyakorlatilag megoldani azt az antinómiát, hogy „Fel kell-e áldozni egy forradalom véletlenjeiben a jelen nemzedék boldogságát a jövő nemzedék érdekében?” (346.) Ez utóbbi kérdés nemcsak azt sugallja, hogy Diderot a forradalmi terror tisztítótüzevel sem rokonszenvezett jobban, mint a „mindenki magáért” polgári poklával, hanem azt is, hogy az első részben adott megoldásával maga is elégedetlen (azzal ti. hogy a partikuláris érdek — sőt élet — feláldozásának, azaz a fizikai értekek emberében élő erkölcsi ember önfeláldozásának a „*filozófusok túlvilága, az utókor*” valóságos magyarázója lehet!). Igaz, ez az „utókor”-eszmé gyakran visszatér mint az individuum és az emberi faj közötti gondolati közvetítés lehetősége. A híres „Falconet-hoz írt levél”-ben az utókorhoz való viszony reprezentálja az egyes ember „nem-beli tudatát”. Persze az egyedül (történelmi) *időben élő* emberiség korszakai között a tárgyi(asult) tevékenység termékei az igazi közvetítők: „*Ha őseink semmi olyat sem alkottak volna, ami számunkra is fennmaradt, s mi*

*semmi olyat sem teremtenénk, amit unokáink is élvezhetnek, a természet hiába akarta volna, hogy az ember tökéletesíthető legyen.*"<sup>23</sup>

Hogy a sajátosan emberi tevékenység keresett területe Diderot-nál csak az értelem érdekszférájába eshet, az várható, de konkluzív érveket az érzékek érdeke ellenében csak úgy adhat, ha a „racionalitás” történelmietlen tulajdonságainak egy részéről lemond. A racionális emberi természet nem lehet egyszerűen a „*perfectibilité*” alapja, hanem magát is tökéletesedési folyamat alanyaként kell felfogni. A racionalitás nem tekinthető többé embertől fogva változatlanul létező hatodik érzéknek vagy komplexebb ösztönnek, hanem a csak emberre jellemző *tevékenység által kialakított-tökéletesített*, csak emberre jellemző „*ösztönnek*”: „la raison n'est qu'un instinct perfectible et perfectionné”, a tudományok és művészetek pályáján (*dans la carrière des sciences et des arts*) vált az értelem az érzékek szolgálatából azokat konkrét esetben megelőzni, irányítani képes fakultássá. (341.) Hogy valaki — igaz, korábban kiemelkedő — *tudományfejlődési* koncepcióval szálljon szembe a „*coucher avec une belle femme*” teleológiájú erkölccsel, s próbáljon megfelelni az egyének feláldozása szükségességének kérdésére, az e korban nem is volt olyan egyedülálló. Talán inkább csak annak a helvétiusi gondolatmenetnek a negációja, mely szerint az illusztrálja, hogy minden emberi tevékenység ható- és végoka az érzéki szint, hogy a tudományos tevékenység is mindig az *érzékeléssel* kezdődik.

A *tudomány „pour soi seul”, a „tisztán emberi okokért”* való emberi tevékenység modellje; amelynek mozgása — fejlődése — a *közvetlen* érdekre való vonatkoztatás nélkül — az „*egyedül önmagáért*” kutatott igazságok megközelítésén keresztül történik. S éppen ezen öntörvényű haladás kiteljesedése kapcsolódik a hasznosság világához, az ipari-technikai felhasználhatósághoz. Helvétius „ha minden ember egyetért a geometriai bizonyítások igaz voltával, ez annak a jele, hogy közömbösek e bizonyítások igaz vagy hamis voltát illetően”<sup>24</sup> tételének igaz vagy hamis volta egyáltalán nem hagyja közömbösen Diderot-t: „Közömbösek! Kérdezze meg erről az építész, a festőt, a tervezőt, a mérnököt, a technikust, a mechanikust, a konstruktórt, az optikust, a geográfust, az asztronómust, a Tudományos Akadémia csaknem minden osztályát!” A régi, ill. új módszer-magyarázat elméleti igazságát és gyakorlati alkalmazhatóságát védő „*partizánok*” között folynak Diderot szerint az emberi történelem legtermékenyebb küzdelmei; „la chaleur des protecteurs de la méthode ancienne et celle des agresseurs de la méthode nouvelle”, a régi védői és az új harcosai a tudomány területén nem indifferensen, de az eddigi eredményeket megtartva — ez Diderot fejlődés-ideálja! — győznek vagy veszítenek, egyaránt az emberiség „hasznára”. Ezért értékeli magasra a szorosabban vett tudományfejlődésen belül a közel egyenértékű rivális elméletek „*küzdelmét*”. (A newtoni és a karteziánus fizika konfrontációját — korai newtoniánus, későbbi

<sup>23</sup> Lettre à Falconet; Asszat—Tourneux kiad., XVIII, 179. A folytatásban ezt az „emberiség emlékezetéhez” kapcsolódó tevékenységet éppen a közvetlen hasznosság feláldozásával („*consacrer l'utilité*”) jellemzi. „Az individuum eltűnik, de a nem elpusztíthatatlan: ime, ez az, ami azt az embert igazolja, aki élettevékenységét az utókor oltárán áldozza fel.” (180.)

<sup>24</sup> Helvétius, II. szakasz XVI. fej. Az igazság kedvéért meg kell mondani, hogy bár Helvétius elmélete kizárja az „*önértékű*” igazságkeresést teljesértékű motívumként, még inkább társadalmi megbecsülés tárgyaként való elfogadását, ez a rész „*közömbös*” igazságú természettudomány és az „*ideológia*”, az érdek determinálta filozófia—etika etc. megkülönböztetéseként nem hamis.

karteziánus, s még későbbi, a mechanikát a múlt, a kémiát a jelen, a biológiát a jövő tudományának tartó elkötelezettsége ellenére — nagyon egészséges „relativizmus” inspirálójának tartotta.) Ezért nemcsak a régi, rigorózusabb és az új, nagyvonalúbb teória képviselőinek részigazságát ismeri el pl. az infinitezimálszámítás születésekor (347.), hanem korábban szokatlan toleranciával tekint a természetfilozófiai, sőt metafizikai spekulációk — a termékeny tévedések — világára. Nem egyszerűen a zseniális tévedések és apró igazságok szembeállítására erejéig, hanem az előbbieket szerepét felfedvén ez utóbbiak megfigyelésében. (Példája a *leibnizi* monadológia, mely őt magát is jelentősen befolyásolta egy dinamikusabb természetkép kialakítása kísérletében és az „*élet-tudományok*” jelentőségének felismerésében; vö. 348.) Szerinte ha az egész emberi megismerés — miként Helvétiusnál — az ideák kombinációja lenne (a tudomány magyarázata pedig, hogy az emberek kombinálják ideáikat, ha érdekükben áll e kombináció), akkor nem lehetne igazi, tulajdonképpeni *tudományfejlődésről* beszélni (legfeljebb új érzéki tapasztalat — pl. felfedezések — esetében). Ahhoz azonban, hogy a tapasztalat *szisztematizálásánál* több lehessen a tudomány, nemcsak a „*physica cave metaphysicam*” és a „*hypothesés non fingo*” korjelszavakat kellett megkérdőjelezni, hanem ezzel együtt azt a *tapasztalat-fogalmat*, a „*tiszta tényeket*” prezentáló empirián alapuló absztrakciós (Helvétiusnál kivonós) *általánosítás-elméletet*, amely a materialista ismeretelmélet egyedüli formája látszott lenni (s volt is a filozófiatörténet jelentős periódusában).

„*Mindig a tapasztalás nyomán kell lépegetnünk, és sohasem szabad megelőznünk a tapasztalást*”<sup>25</sup> — itt Helvétius az előítéletellenes empirizmus legfőbb előítéletét fogalmazta meg.<sup>26</sup> Diderot a tudományos tapasztalás — megfigyelés — *előfeltételévé* teszi az előzetes feltevés, az igazolandó hipotézis meglétét; azt, hogy tudjuk, *m i t* figyelünk meg. „*De vajon véletlenül teszik-e a megfigyelést, csak véletlenszerűen tapasztalnak az emberek? Nem előzi-e meg a tudományban a tapasztalatot mindig egy feltevés, egy analógia, egy szisztematikus eszme, melyet a tapasztalat megerősít (confirmera) vagy lerombol?*” (349.)<sup>27</sup>

A helvétiusi ideál világos: „A nagy felfedezésekhez úgy jutunk el, ha tényről tényre haladunk” (uo.), és elretentő ellenpéldaként Descartes, aki prekonceptiójához keresett tényeket. Diderot példája — pontosabban ezen egész elméletének fő forrása — is Descartes, akinek filozófiai feltevései, éppen azért, mert nem kullogtak az eddig elfogadott-megfigyelt empirikus „tények” után, a tudomány továbbhaladásának és e haladás irányának tudatossá tételéhez jelentősen hozzájárultak. Igaz, hogy ez a hozzájárulás még jelentősebb lehetett volna, ha maga Descartes kidolgozza elmélete-elvei tudományos teóriaként való igazolhatóságának elveit: „*Én megbocsátom Descartes-nak, hogy előre elképzelte az ő mozgástörvényeit, az, amit nem tudok soha megbocsátani az, hogy nem mutatta meg, hogyan lehet tapasztalatilag bebizonyítani, hogy ezek a természetben valóban olyanok, mint amilyeneknek elképzelte.*” (Uo.)

<sup>25</sup> Helvétius, XX. fejt.: „Az ember kirándulásai és felfedezései a szellemi birodalmakban mindig ugyanazok voltak.”

<sup>26</sup> Vartanian elemzi La Mettrie „L’Homme-Machine”-jához (ed. & introd. by A. Vartanian, Baltimore 1966) írt bevezetésében, hogy a felvilágosodás általános — különösen pedig erkölcsi — előítéleteit igen kevésbé osztó La Mettrie itt meghátrált, és a feltevést, a tapasztalat „elé” szaladó hipotézist nem merte a nevével nevezni.

<sup>27</sup> Ugyanezt fejti ki bővebben az „Enciklopédia” „Conjecture” címszava; a gondolat jelentőségéhez lásd Popper „Conjectures and Refutations”-ében az orientáló hipotézis, a heurisztikus elméletek szerepét.

A tapasztalatot megelőző, a természettudományos kutatás irányát meghatározó hipotézisek eme nagyszabású rehabilitációjával nemcsak a modern metafizikákat tisztázta a tudományellenesség népszerű vádjá alól, hanem a tudományok fejlődésének meghatározását is kivette a — Helvétius által nagyon materialisztikusnak (i. e. igen kevés ember által befolyásolhatónak) tartott — véletlen kezéből. „Helvétius azt mondja, hogy véletlenül találjuk meg a keresett dolgot . . . de nem előzi-e meg a kísérletet mindig meghatározott elmékedés vagy valamely rendszeres ideál, melyet a tapasztalat által igazolnak (*à vérifier par l'expérience*).” (376.)

A kísérlet, a tapasztalat *tudatos* szelekciója szerepeltetésével ki lehet ütni Helvétius kezéből a feltalálások és felfedezések véletlennel való álmagyarázatának fegyverét; legalább a tudománytörténetben egy olyan fejlődés-hipotézishez eljutva, melyben nem „Kleopátra orrán” múlik a változás vagy változatlanúság. Diderot a technika „szükségei” általi meghatározottság (ha lehet még fontosabb) felfedezésével, a *tudomány*, „felfelé” (*filozófia*, metafizika) és „lefelé” (*technika*) való kapcsolódásának a kidolgozásával szakítani képes a végső soron irracionálisztikus véletlen-elmélettel. (Melyet Helvétius azzal a „demokratikus” kiegészítéssel próbál elfogadhatóbbá tenni, hogy elvileg mindenki tehet véletlen-felfedezéseket; ami megint végeláthatatlan vitákat provokál arról, hogy a *tudomány mindenki által elsajátítható jellege*, az, hogy végső soron a mindenkiben meglévő *bon sens* „terméke”, egyenlő-e azzal, amit Helvétius állít, ti. hogy az egyes elméletek kialakításában semmi szerepe sem volt a tudós társadalmi, teoretikus és világnézeti, sőt akár individuálpszichológiai „beállítottságának”<sup>28</sup>)

Helvétius valóban *szisztematikus* gondolkodó: az „*égale aptitude*” (egyenlő képességek) elve és az ember tökéletes transzformálhatósága, az empirista episztemológia — az „ez fehér” és „ez fekete” konstatálása mint a megismerés kiinduló- és végpontja — és az ilyen igazságok „demokratikusan” egyenlő esélyű felfedezhetősége egyetlen töretlen logikai láncsor szemei. Ez azonban azt is jelenti, hogy — bármennyire is hangsúlyozza Diderot a materializmus, a monizmus alapelveinek közösségét (316.) — végső soron csak előfeltevéseivel lehet szembeszállni. Diderot-nál valóban döntő — nemcsak gnoszeológiai — jelentőségű annak bizonyítása, hogy az ember (az elme és operációi) nem redukálható az „érzéket-tények” addíciójára és absztrakciójára (kivonására). Ehhez azonban annak kimondása is szükséges, hogy az ember elméleti és praktikus tevékenységének *igazsága* és igazolhatósága nem a triviális tényekre való visszavezethetőség. Helvétius rezüméje így hangzik: „Ügyszólván valamennyi filozófus egybehangzóan vallja, hogy a legmagasztosabb igazságok, mihelyt leegyszerűsítettük és a legapróbb elemekre szűkítettük őket, tényekké változnak, és ettől fogva az elme számára nem mondanak többet, mint ez a

<sup>28</sup> „Az a tény, hogy általában el- és felismerik azokat az igazságokat, melyeket Newton és Locke munkái tartalmaznak, vajon azt jelenti-e, hogy általában képesek ezeket felfedezni? Tagadom.” (325.) „Helvétius itt összekever két, ugyancsak különböző dolgot: a *megtanulás* és a *felfedezés*, *feltalálás* könnyedségét.” (347.; az én kiemelésem — L. M.) Sőt, ha megfordítjuk a helvétiusi tételt, s az, hogy a tudomány és művészet legnagyobb értékeit minden normális ember képes élvezni, érteni, azt jelentené, hogy csak akkor képes ezek elsajátítására, ha maga is képes aktuális megalkotásukra — márpedig a megtanulás és a megalkotás azonosságát célzó hosszadalmas fejtegetésnek Helvétiusnál nincs más értelme —, akkor nem több, hanem kevesebb lehetőséget biztosítottunk az empirikus egyének számára: „Ez lenne Helvétius embere, aki semmit sem képes meglátni a maga kis tehetségén túl.”

kijelentés: *a fehér fehér, a fekete fekete.*<sup>29</sup> Erre kivételesen Diderot kérdése is felelet: „*Mais cette reduction, est-elle toujours possible?*” („*De vajon ez a visszavezetés mindig lehetséges?*”; 351.) Helvétius szerint *szükséges*, mivel e tautológiáktól való elszakadás vagy a „tisztá érzéletektől” („*sensations stériles*”) történő alkotó eltávolodás, ezek transzcendálása tenné *közölhetetlenekké* az igazságokat.<sup>30</sup> Tehát Helvétius ugyanazzal a váddal illeti az autonóm-aktív gondolkodás feltevését, mint Diderot a passzív és privát érzéletek végső autoritásának az állítását. Helvétiusnál nyilvánvaló „politikai” funkciója van e „fekete-fehéren kimondható” (324.) igazságoknak: azt a legkönnyebb beláthatóvá tenni, ami „érzéketesen” vitathatatlan. Itt megfelelkezik saját „érdekleméletéről” (arról, hogy a háromszög és az erény definíciója nemcsak szabatosságában különböző), s az elme előtti igazolhatóságról a társadalmi törvényeket átalakító belátásig olyan direkt átmenettel tér át, hogy Diderot — aki maga is ilyen „következtetéstípussal” kísérletezik — kényszerül az elméleti igazság és a gyakorlati igazságosság közti hosszabb és bonyolultabb utat hangsúlyozni. Keserű példája a szabadkereskedelem elméletileg „igazolt” elvei és a megfelelő reformpolitika közti szakadék, melyet az érdekellentétek szinte áthidalhatatlanná tesznek: Turgot, Necker és Linguet vitájában nemcsak evidenciákat vágnak egymás fejéhez. (352.) A fehérre-feketére való visszavezethetőség, még ha lehetséges lenne is, elégtelen a jó—rossz, igazságos—igazságtalan elméleti levezetéséhez, s főleg praktikus programként való bevezetéséhez.

#### 4

Miután Diderot gondosan megmutatta, hogy milyen nehéz a fizikai tény-igazságokról az erkölcsi és társadalmi praxis princípiumaira való ugrás, neki-lát, hogy ugyane *salto mortalét* (mely a felvilágosodás filozófiai menetrendjéhez tartozott) az észigazságok, ill. a mechanikánál „magasabbrendű” biológia bázisáról megtegye. A tapasztalaton túllépni tudó teória, a természettudomány léte csaknem olyan közvetlenül kapcsolódik az „erény lehetősége az aktuális erkölcsi gyakorlat, az empirikus erkölcsstelenség ellenére” problémájához, mint *Helvétiusnál az érzékelés ismeretelméleti predominanciája az érzékiség morálteleológiájához*. Sőt néhol Diderot még határozottabban vallja a *természettudományos megismerés* és az *erkölcsi gyakorlat* „közös logikáját”; azt, hogy az ember minden tevékenység típusában az aktuálisan adott mögé tud menni — a tapasztalati tények és az empirikus erkölcsi gyakorlat tudatos meghaladásával — az emberi természet kitüntetett természeti adottságai révén. A szenzualizmus és a racionalista tradíció közti választás gyakran Diderot-nál is „erkölcsi” kérdés (amikor a szenzualista pozíciót veszi át, akkor az erény, a morális szabadság nála is „üres szó” — „Levél a vakokról”, D’Alembert-dialógus, „Levél Landois-hoz” stb. —, míg a teoretikus aktivitás tételezése mindig összekapcsolódik egy racionalisztikus morálfilozófia megalapozásával); de az erkölcs- és társadalomelmélet levezethetősége az ismeret- és természetelmélet premisszáiból számára is a materialista monizmus egyetlen lehetséges

<sup>29</sup> Helvétius, II. szakasz XXIII. fej.

<sup>30</sup> Helvétius, II. szakasz XII. fej.

útjának tűnt. A másik alternatíva Rousseau programja, aki expliciten az erkölcsi gyakorlat szempontjai szerint vezeti le választásait az „elméleti” filozófia, a természetbölcselet stb. vonatkozásában. Ez azonban, idealisztikus, aszkétikus volta ellenére, éppúgy *erkölcsi relativizmushoz* vezet Diderot szerint – mivel *nem természetadta az erény elve*, hanem a *magunknak adott* törvényeknek való engedelmeskedés –, mint az empirizmus egyszerű erkölcselméleti extrapolációja (Helvétius). És Diderot a tradicionalisták (*természetjog-teoretikusok*) között találta magát, mikor élete utolsó évtizedében „*az erény mesterséges*” tézisével, azaz *Helvétiuszal és La Mettrie-vel, akiket marquis de Sade, és Rousseau-val, akit Robespierre vallott ősének*, szállt szembe („Réfutation” és a „Claude et Néron”). A természetjogi princípiumot analóg argumentációval akarja szembeállítani az elvtelen gyakorlati erkölccsel, mint a filozófiai posztulátumokat a „nyers” tapasztalati tényekkel. (Azt azonban kevésbé tudja megmondani, hogy egy erkölcsi ideál miképpen orientálhatja az erkölcsi gyakorlatot, azt, hogy egy metafizikai eszme hogyan befolyásolja a természettudományos kutatás konkrét kísérleteit.)

„*A törvények nem adhatnak nekünk ideát az igazságról; nekem úgy tűnik, hogy a törvények előfeltételezik az igazság ideáját.*” (355.) – Ez az elvont, pozitív jogot „logikailag” megelőző, igazság-idea néhol kiegészül az empirikus erkölcselenséget empirikusan-történetileg megelőző erkölcsi ideák (inkább: érzések) nem kevésbé halvány s bevallottan bizonytalan leírásával. „Sem állítani, sem tagadni nem kívánom, hogy a vadembernek volt vagy nem volt valamely ideája az igazságról.” Ugyanakkor számtalan helyen tétélezi az „*homme sauvage*” tudattalanul erkölcsös gyakorlatát, igazságérzetét, pl. hogy a saját munka termékét saját terméknek tekintette; csakúgy, mint az „*homme civilisé*” erkölcselén gyakorlata ellenére intakt igazságvágyát, az örök erkölcsi normák és az erény tiszteletét az igazságtalanságot törvényerőre emelő zsarnokságban. Bár Diderot is világosan látja, hogy ha az *erény gyakorlati elvetését* teljesnek-általánosnak tekinti, akkor az *erkölcsi fogalmak elméleti ismerete* éppoly kevésbé biztosíthat arról, hogy teória és praxis eme kilátástalan divergenciája valaha és valahogy megszűnhet, mintha maguknak az erkölcsi törvényeknek és fogalmaknak a kialakítását a környezet, a valóságos „erkölcsi” gyakorlat kezébe adná. Ott is, ahol „az erény nem hasznos”, kell hogy „szüllessenek olyan erényes emberek, akik elveik szerint élnek és halnak meg”. (391.) – „Kell”, mivel a totális „demoralizáció” nem lehet a majdani moralitás bázisa. Ez a pozíció még Helvétius felszínes, „fenomenológiai” leírásaival szemben is gyenge vára a humanizmusnak. „Európa legtöbb népe spekulációban tiszteli az erényt; gyakorlatban viszont megvetik”<sup>31</sup> – mit mond erre Diderot, aki legtöbbször maga is csupán erre a teoretikus tiszteletre hagyatkozik? „Egyáltalán nem hiszem. Úgy tűnik nekem, hogy ezen az egész oldalon több a szellemeskedés, mint az igazság... Úgy érzem, hogy ez a munka legkedvesebb illúzióimtól foszt meg.” (391–392.) Melyek ezek az illúziók? Mindenekelőtt az, *lévén az ember az egyetlen erkölcsi lény, az ember szükségszerűen erkölcsi lény*, azaz amíg az ember ember marad, kizárja a tökéletes demoralizálhatóság lehetőségét. „Amidőn Ön definiálta az embert, azt mondta, hogy az ember egy olyan állat, amely kombinálni képes az ideákat. Vajon milyen ideákat kombinál az ember; nemde mindenkifőlött nyugalma, jóléte, biztonsága ideáit, olyan

<sup>31</sup> Helvétius, IV. szakasz XIII. fejt.

fogalmakat, melyek közel állnak az igazság fogalmához?” (356.) Függetlenül attól, hogy a „Réfutation” jó része épp azt teszi kétségessé, hogy az egyik ember jóléte, boldogsága magától értetődően kapcsolódik a Jóhoz, a másik ember javához, a biztonság, boldogság feltételezett tudattartalmairól ezek megvalósítására, gyakorlati létére való következtetés, ha lehet, még megalapozatlanabb, mint az, amelyiken Diderot ironizál, ti. hogyha Helvétius szerint azért megyek el egy filozófiai vitára, mert fizikai lény vagyok, ez annyit tesz, mint azt mondani, „megyek, mivel lábam van”. (304.) Az embernek feje van, tehát feje fogalmainak megfelelően cselekszik; csak hogy a rossz éppúgy racionalizálható, mint az erény, mint az ember lényegi erkölcsi lehetőségei! Akinek fejében az aktuális társadalom létező erkölcstelenséget tudatosító fogalmak vannak, az nem az igazságosság ideájával asszociálja önnön jólétét. Erre — bár rossz lelkiismerettel — Diderot is azt mondja, hogy ezeket a fejeket le kell vágni; de nem azért, mert menthetetlenül integrálódtak a dehumanizálódott társadalomba, mint a „*vertu-terreur*” asszociációi mondanák, hanem mert nem integrálódott az emberi nembe, mert természeti deviáció, „*monstre*”; lévén hogy az emberi nem fogalmához hozzá tartozik az emberiség fogalmának és érzésének megléte.

Az, hogy Diderot *ex definitione* zárja ki az „erkölcs a gyengék menedéke” divatos cinizmusát, tulajdonképpen az emberdefinícióhoz kapcsolt erkölcs-fogalom tautologikus voltát mutatja. „Az erős ember nem bronzember. Ha bronzember lenne, nem volna többé ugyanazon faj, mint a hús-vér ember; akkor nem lehetne közös morálja az emberi fajjal; mivel a morál az organizáció közösségén alapul, forrása fájdalomnak, szükségletek közössége, ugyanazok az örömeik és egyazon ellenszenvük, ugyanazon vágyak és szenvedélyek megléte.” (356.; az én kiemelésem — L. M.)

Az emberi faj egységének természeti bázisa — a közös szervezet — lényegében változatlan a történelmi-társadalmi transzformációkban, tehát ezek ellenére is meg tudja őrizni a vele valamiképpen „konstans konjunkcióban” levő moralitás minimumát. Ezt az arrogáns szimplifikációt nem magyarázhatja, hogy Diderot-t nem elégítette ki a *jövő társadalom morálját* így vagy úgy az államhatalom jogi törvényeihez kötő koncepcióknak — az általános akarat vagy a nagyobb rész érdeke realizációjának — humanizációs lehetősége; s főleg a felfogásokban azon kérdés megválaszolatlansága, hogy *hogyan éljünk a jelen, rossz berendezkedésében*”. Az, hogy itt még erősebben fogalmaz Rousseau vidéki magány-idealizációjával szemben — „Horatius procul negotiis-ja Maecenas villájában”! (433.) —, egyáltalán nem azt jelenti, hogy saját párizsi házat vagy akár a király kegyencnőinek ajánlott avagy cárnői kegyhez címezett reformtervezeteket megoldásnak tartotta volna (nemcsak a privát lelkiismeret, hanem sokkal inkább a legmagasabbrendű erkölcsi értékeket általánossá tevő társadalomhoz vezető „közút” — a jelen berendezkedésből való kiút — keresése szempontjából). Az erkölcsnek a társadalom előtti (hogy „fölötti” lehessen) természetétörvénye tételezésének az a magyarázata, hogy a nihilizmust itt már nem az egyes ember esetleges embertelen természetéé tekintik (mint az „Enciklopédia” „Természetjog” cikkének „hőse” esetében), hanem az aktuális társadalom törvényei felismerésének és felhasználásának („Rameau”). S ez utóbbiról kellene kimutatnia, hogy bár *standard* viselkedés, *nem normatív*; bár a jelen körülmények között természetes, az ember fogalmát figyelembe véve „természetellenes”. Diderot azon 1760 után írt művei, melyek konzekvens naturalizmusukkal gyöngítik valamely racionalisztikus „norma-

*tív természet*” erkölcsi kompetenciáját,<sup>32</sup> csak az *erkölcsnélküliséggel, sohasem az immoralitás művészetével kacérkodnak*. A tahiti lányokba nevelt promiszkuítás nem veti fel azt a dilemmát, amit az a prostitúció, melyre a „Rameau” remek logikájú „LUT”-je készíti fel leányát. Ez utóbbihoz hasonló környezeti hatások alól megint csak akkor van remény a menekülésre, ha az ember nem „nevelhető”-modifikálható határtalanul, azaz rossz atya vagy „kormányforma” nem semmisíthet meg egy olyan „emberi magot”, melyet a *természet adott* (és csak a természet vehet el — a „szerencsétlenül születettek” *szörnyeitől*).

Ha a „*természetes*” norma ambivalenciájának *sade-ista* felhasználhatóságát nem is láthatta előre, azt, hogy az az *emberi „szervezet, mely az alap alapja”* (a morál bázisa az emberi nem egysége, melynek alapja a szervezet uniformitása), egy olyan természettörténeti folyamat terméke, melynek a túlélő erősebb — az alkalmazkodóképesség — ad törvényt, nem tartotta triviális ellenvetésnek. „*A világ az erősebb otthona*”, tér vissza többször (elsősorban szenzualista színezetű írásaiban: „D’Alembert álma”, „A fiziológia elemei”). A természetjog általánosságáról azonban nem tudott lemondani abban a jogállamban, melyben „Rameau” normái általánosak.<sup>33</sup> De tegyük fel egy pillanatra, hogy a természeti *struggle for life*-ban tökéletesedett emberi szervezet szilárdabb bázisa a morálnak, mint a történelem küzdelmeiben kialakult társadalmi „szervezetek” törvényei. Vajon a testi organizmus mindent — morált is — meghatározó funkciói a *szabadság, választás, az erkölcsi felelősség* számára több teret biztosítanak, mint a társadalmi struktúrában ránk osztott szerep?

Az emberi test *kifelé* némileg autonóm gépezet: észlelése, gondolkodása, reakciói közvetlenül *saját* belső állapotai és állapotváltozásai által meghatározottak, s a külső-környezeti hatás csak ezeken keresztül válthat ki még egy egyszerű reflexet is; az ember reakciói talán többet mondanak az ember természetéről, mint arról a természeti objektumról, okról, mely ezeket kiváltotta. A (Locke követőinél jóval dezintegráltabb) „*karteziánus*” iskola ezzel a koncepcióval a szenzualistáknál dialektikusabb ember-képet — az ember-gépet — konstruált: az emberi akciók direkt determinánsai az ember „*belső*” természetében zajló folyamatok, és az emberi reakciók nem direkte a *külvilág* kauzális láncának részei. *Ismertetelméletileg* ez az idézett diderot-i gondolatmenet a jelenlevő tárgytól, külső környezet aktuális affekcióitól kísérelte meg függetleníteni a gondolkodást: „rosszul aludtam, rosszul gondolkodom; fájdalom van, s szellemem szétszórt, megerősödöm és visszanyerem szellemem frissességét”. (405.) De állítsuk csak az „Anti-Seneca” — *La Mettrie* — egy részlete mellé, mely az erény „*természettudományosan*” értelmetlen jellegét hangsúlyozza: „Ha jót vagy rosszat cselekszem; ha reggel erényes és este bűnös vagyok,

<sup>32</sup>Pl. a már említett „Suite de l’Entretien”-ben Bordeau doktor és Mademoiselle de l’Espinasse „*természettudományos*” szexológiája, mely azt bizonyítja, hogy a szexuális szokások valóban szokások, *konvenciók, azaz nem létezik „normális”, „természetes”* nemiség, lévén, hogy a „*természetellenes*”, az ún. „*perverziók*” *éppoly természetesek, mint a momentán morálisan megengedett*. „Mindaz, ami létezik, nem lehet sem a természet ellenére, sem természetellenes létező . . .” (Assézat—Tourneux kiad., II. 187.)

<sup>33</sup>„Őn úgy látom, csúfolódik vélem, filozófus uram. Őn nem tudja, kin nevet. Nem sejti, hogy én most az udvar, a város túlnyomó részét képviselem. Gazdagjaink — legyenek bármily rendű-rangú emberek — vagy bevallják önmagukban, vagy elhallgatják mindazt, amit most én mondtam Önnek; mindenképpen tény, hogy ők ma pontosan úgy élnek, mint ahogy én élnék, ha gazdag lennék.” (Diderot: „Mindenmindegy Jakab meg a gazdája” és „Rameau unokaöccse”, Budapest 1960, 279.)

a vérem ennek az oka, ez sűriti, oldja fel, állítja meg vagy sietteti az érzetet, mint amikor inkább az egyik utat választjuk, mint a másikat, az agyvelőmben préselt s onnan az idegeimbe visszatérő fluidumok készítenek arra, hogy egy parkban inkább jobbra forduljak, mint balra. És én mégis azt hiszem, hogy én választottam, és örülök szabadságomnak. Valamennyi cselekedetünk, a legszabadabbak is, ehhez hasonlatosak.”<sup>34</sup>

A keringési zavar nem erkölcsi kérdés, az erény mesterséges, azaz csak a társadalmi együttélés — La Mettrie-nél szükséges — szabályozója; innen történelmileg is, logikailag is csak egy lépés Sade „közömbös természetéig”, mely ötletért a márki „La Vérité” c. versében le is rója háláját a „L’Homme-Machine” szerzőjének. „A gyilkosság egyáltalán nem valamiféle destrukció; aki elköveti, nem tesz többet, mint hogy variálja a természeti formákat, máshogy rendezi el az anyagi elemeket . . .”<sup>35</sup>

Ez persze éppúgy nem következik a „lélek testi” tételéből, mint III. Richárd konklúziója a jámbor lelkek üdvözülése tanából:

Anna: Megölted a királyt?

Gloster: Megengedem.

Anna: . . . ő, erényes volt, nemes és szelíd.

Gloster: Örüljön hát az ég ura, hogy ott van.

Anna: Az égben van s oda te sohasem jutsz.

Gloster: Köszönje meg nekem, hogy odaküldtem:

Ott volt a helye, nem köztünk a földön.

(I. felv. 2. szín; ford. Vas István)

De következhet: s e cinikus *ad absurdum*-vitel valójában felszínre dobja e vilásképek latens és leküzdhetetlen antinómiáit.

Node lehet, hogy Sade szellemével való kísértés fölösleges, mert Diderot a tudati tevékenységek testi meghatározottságát nem mindig kapcsolja össze a morálisan megítélhető cselekedetek közvetlen természeti determináltságával. Illetve csak akkor, amikor az egyes embert emberi és nem-emberi környezetével egyaránt szerinte is csak a „*sensation*” köti össze, és más reális kötelék nincs is (pl. „*Entretien*” stb.). „*Az akarat nem kevésbé mechanikus, mint a megértés. Egy ok nélküli akarat tette khiméra . . . Azt mondják, hogy az akarat szüli a vágyat; ez éppen fordítva van: a vágy az, amely az akarat szülője. A vágy az organizáció gyermeke.*”<sup>36</sup> Vagy e Hobbes-szerű levélrészlet: „Ha jobban megnézzük, rájövünk, hogy a szabadság pusztán szó, értelem nélkül való; nincsenek, nem is lehetségesek szabad lények; nem vagyunk mások, mint ami az általános rendből, a szervezeti adottságokból, a nevelés és az események együttes hatásából következik.”<sup>37</sup>

Ezek meglehetősen közhelyszerű fejtegetések, mint ahogy az a klasszifikáció is, mely az ember természeti, ill. társadalmi determináltságát akképp tipizálja, hogy: 1. vagy Rousseau-val mondjuk, hogy van valami természeti jószág,

<sup>34</sup> La Mettrie: *Anti-Seneca*; „Filozófiai művek”, Filozófiai Írók Társasága XXX., Budapest 1968, 293.

<sup>35</sup> Sade: „*Dialogues destinés à l’éducation des jeunes demoiselles*” (Fiatal lányok nevelésére szánt dialógusok!). Idézi *Vartanian*, La Mettrie „*L’Homme-Machine*”-jának Bevezetésében.

<sup>36</sup> Assézat—Tourneux kiad., IX, 351—352. (Az én kiemelésem — L. M.)

<sup>37</sup> *Lettre à Landois*; Assézat—Tourneux kiad., XIX, ill. „Válogatott művek”, 124—125.

melytől a társadalmi fejlődés megfoszthat, 2. vagy Helvétiuszal, hogy a rossz emberi természetet csak a társadalom teheti jóvá. (316.) Csakhogy Diderot „táblázatában” minden hely logikusan ki van töltve, s logikailag legkevésbé sem kizárható a természeti és társadalmi determinánsok negatív egysége: 3. „Az ember abszolút bűnös lény, félig természete, félig társadalmi helyzete miatt.”<sup>38</sup>

Az „abszolút” depraváció állapotát azonban sohasem lehetne meghaladni; a két rossz közül, éppen azért, mert a normatív természetre alapozott értékeitetek konfúzusak-képlékenyek, inkább a természetileg adott normák lehetnek azok, melyeket a társadalom nyilvánvaló dehumanizáló hatásával szembe lehet szegezni. Valahol a *rousseau-i* „Vallomások” és „Hitvallások” patetikus logikája és a *voltaire-i* „ha nem létezik, ki kell találni” cinikus stílusa között van Diderot *ad naturam* döntése: „Nem, drágám, a természet nem tehetett rosszá bennünket; csak a rossz nevelés, a rossz példák, a rossz törvények, melyek rosszul kormányoznak bennünket. Ha ez téves lenne, végül is megelégednék azzal, hogy szívem mélyén megtaláltam e meggyőződést, és fájdalmasan rátekintek akkor is, ha a tapasztalat vagy a reflexió talán kiábrándít. Mivé válhatnék különben? Vagy egyedül kellene élnem; vagy úgy kellene tekinteni magam és a világot, mint akit csak bűnösök vesznek körül.”<sup>39</sup> Azaz, ha nincs Természeti Norma, akkor ebben a társadalomban Rousseau-nak igaza van: egyedül kell élni vagy embermegvetés közepette. De „a materializmus az embergyűlölet ellenszere”.<sup>40</sup> Az erkölcs „evilágisága” nemcsak a tradicionális túlvilág hiányát jelenti, hanem azt is, hogy az emberi és erkölcsi világ ideáljai számára azon világ valóságában, abban a „rossz berendezkedésben”, abban a „megrontott nemzedékben” stb. is *modus vivendit* kell találni, amely az erkölcs és az ember részére oly kevés lehetőséget látszik adni. Nem kell „úgy tekintenem magam, mint akit bűnösök vesznek körül” — mivel az ember *ex natura* nem bűnös, sőt egy naturalista providencializmus jóvoltából „jó”; azaz minden ember csakúgy, mint Sophie szerelmese, a szíve mélyén érzi az igazság összes attribútumait, melyekre a reflexió oly nehezen tud reális referenciát találni. „Úgy tűnik, hogy ezen két vadember között (most már vadember is van, jog is van — fél tucat oldallal előbb Diderot még azt állította, hogy nincs ideája, vajon van-e a vadembernek ideája az igazságról; itt különben az egyik vad a gyümölcs megtermelője, a másik a tolvaja! — L. M.) van valami primitív jog, amely áthatja cselekedeteiket, és amelynek a majdani írott jog csupán interpretációja, exemplifikációja és szankciója. A vadembernek meglehet nincs szava, mellyel megjelöli a jót és a rosszat; csak kiáltani képes, de vajon e kiáltásnak nincsen jelentése? nem több-e, mint egy állati üvöltés? A dolog olyan lenne, amilyennek ő (Helvétius — L. M.) lefesti azt, ha két vadállat között játszódna le az ügy; de az ember nem vadállat, és ezt a különbséget nem lehet negligálni, amikor cselekedeteit megítéljük.” (387–388.) Kell lennie egy ilyen méltányos természetes jognak (jogérzéknek), különben a filozófia a „rossznak adna felhatalmazást” (*autoriser le méchant*; 388.); s még inkább mert *jus naturalis* nélkül tehetetlen lenne az *injustitia socialis* ellenében.

A „Réfutation” egyik elsődleges bizonyítandója, hogy „a fizikai és a morális közötti különbség éppoly szilárd, mint az állat és ember, az érzékelő és a gon-

<sup>38</sup> Lettre à Deschamps; Assémat—Tourneux kiad., XIX, 435.

<sup>39</sup> Lettre à Sophie Volland, 1960. dec. 1.; Assémat—Tourneux kiad., XIX. (Az én kiemelésem — L. M.)

<sup>40</sup> La Mettrie: Epikurosz rendszere; „Filozófiai művek”, 190.

dolkodó lény között”. (303.) S néhol az ember—állat distinkciót lényegében csak a morális és fizikai különbségének „kvalifikációjával” tudja fenntartani, mivel az ember fizikai természetét (organizáció) egyértelműbben emberinek találja, mint a történelmi társadalmak erkölcsi elveit, a természettörvényben több erkölcsit talál, mint a történelmi jogban. „Néhányan azt gondolják, hogy a történelem tanulmányozásának meg kell előznie a morálteóriákat; én nem osztom ezt a véleményt. Számomra hasznosabbnak tűnik az igazságosság és igazság ideájának előzetes megszerzése, mielőtt megismerkednénk azokkal a cselekedetekkel, azokkal az emberekkel, akikre alkalmazni kell . . .”<sup>41</sup>

E radikális ahisztórizmussal nem állt egyedül kortársai közt (s maga választotta őse, *Hobbes*, hű követőjének bizonyult, akinek filozófia-definíciójából — természettudományok plusz politika — „nem-rationális”, empirikus jellege miatt kimarad a történelem). Csak ezzel a történelmietlenséggel tud más morált tételezni, mint azt, amely a történelmileg uralomra jutott erkölcstelenség elől el akar menekülni („egyedül kell élnem”); vagy mint azt, amely ezt ki akarja használni és szolgálni.<sup>42</sup> Már csak az a kérdés, hogy ebből az *a priori* konstruált *más* morálból miképp lehet — lehet-e egyáltalán — a történelmihez-társadalmihoz visszatérni. Pedig ez a visszatérés, a természeti normáknak a történelmi tények világába való „levezethetősége”, pontosabban a történelmi társadalmakba való bevezethetősége az egész természetjogi konstitúció *raison d'être*-je. Paradox módon éppen egy ilyen történelemfölötti standard hivatott betölteni az emberi történelem egysége-folytonossága biztosítójának funkcióját. A *történelmi relativizmus* azt jelenti Diderot számára, hogy a történelem eddigi értékei-eredményei fennmaradásának nincs semmi „objektív” biztosítéka. Szerinte Rousseau a második „Értekezés” hisztórizált antropológiájából tényleg levonhatta a „Társadalmi szerződés” azon konzekvenciáját, hogy az ember tudatosan lemondhat bizonyos történelmi termékeiről — tudomány, művészet —, mert ezek „csak” történelmileg, s nem természettörvényileg tartoznak az emberi nem fejlődéséhez — ezért is kerülhettek kollízióba a történelmi fejlődés emberi—erkölcsi lehetőségeivel. Ez az „értékmegőrzés” filozófiájának — és az egész életművének, beleértve nem legeredetibb írásait, pl. „Enciklopédia”, is — központi kérdésévé vált. Az „erkölcsmentes” szférában felismerte a „nembeli” fejlődés *kontinuuus* (nem valami naiv-optimista vagy reakciós értelemben véve folytonos) jellegét, azt, hogy mennyire a múltbeli „felhalmozás” függvénye a jelen fejlesztése és fejleszthetősége; s szinte megszállottan kereste az emberi nem elért fejlődési fokát feltétlenül a jövő bázisaként megőrizni tudó „törvényeket”. A művészetek továbbélése eleve csak „szilárd” — tárgyi(asult) — formájukban lehetséges; az erkölcs, mely néha az emberi természet fiziológiai funkcióihoz válik hasonlatossá, az emberi szervezet természettörvényeivel fennmarad; a tudományos (és technikai) ismereteket pedig például az „Enciklopédia” hivatott rögzíteni. „Ha idővel kitörne az a forradalom, melynek magja talán most csírázik ki glóbuszunk valamely ismeretlen zugában vagy itt lappang titkosan a mi civilizációnk kellős közepén, amely majd felfogatja a városok rendjét, szétszórja a régi

<sup>41</sup> Plan d'un université; Assézat—Tourneux kiad., III, 493.

<sup>42</sup> „Csakhogy akinek jó a hírneve, annak nincsen feltétlenül arannyal tömött zacskója, azt viszont lépten-nyomon tapasztalom, hogy manapság, ha valakinek pénzes zacskó lóg az övéen, annak jó hírneve is van. Az embernek arra kell törekednie . . .” („Rameau”, 277.)

népeket és újakat hoz felszínre, és visszahozza a tudatlanságot, a sötétséget, meg a barbárságot, ha egyetlen teljes példány fennmarad ebből a műből, akkor nem vészett el minden” — írja a VIII. kötet Bevezetőjében. (Az én kiemelésem — L. M.)

Diderot végeredményben vállalja, hogy Helvétius szavaival élve — „*éppen annyi értelme van moral sense-ről beszélni, mint matematikai érzékről*”. Maradjunk a példánál: a matematikai fogalmak magyarázatához éppúgy szükséges feltételezni valami olyan fakultást, mely meghaladja a fizikai érzékelőképesség kereteit, mint akár a Helvétius vázolta ésszerű társadalomkép kialakíthatóságának magyarázatához olyan emberi képességet feltételezni, amelyek meghatározottsága nem merül ki az empirikusan észlelt „ésszerűtlenségek” abszorbeálásában. Csak így lehet képes az ember meghaladni a múltat és szembefordulni a jelenben „tapasztalatilag adottal”. Azoknál a lapos *ad hominem* érveléseknél, melyek azt bizonygatják, hogy Helvétius érdek nélkül írta érdekelméletét, jóval jelentősebb — általánosabb — azon argumentáció, mely bizonyítja, hogy lehetetlen ezen extrém empirizmus alapján bármely olyan kritikát racionálisan megalapozni, amely ennek az empiriának a meghaladására-megtagadására irányul. A tapasztalat csak *m ú l t b e l i* tapasztalás lehet, s egyedül ennek alapján hogyan lehetne egy olyan társadalomideált kialakítani, amelyben csak emberit tapasztal az ember. „Egyedül az erény az, amellyel félelem nélkül összekötheted a jövőt” („Père de famille”); ez az erény azonban nem lehet empirikus generalizáció egy olyan társadalomban, mely „az örültekházába küldené a bátor embert, aki elég ostoba ahhoz, hogy szembeszálljon esetleges embertelen hajlamaival, míg halhatatlanságról biztosítja a bűnöst, aki lelkiismeretfurdalás nélkül kiéli ezeket”.<sup>43</sup> (Ámbár ez utóbbival nemcsak a rossz „berendezkedést” bírálja, hanem azt sem zárja ki, hogy a „természetes” hajlamok embertelenek legyenek.) A La Mettrie (és Helvétius) leírta „empirikus” emberi természet mellett van — kell legyen — egy másik, „preszkriptív” emberi természet, melyet az ember *kitüntetett természeti* státusza reprezentál. S az emberi természet „kiváltsága” éppen abban áll, hogy olyan természet, amely a pillanatnyi, sőt minden eddigi tapasztalat ellenére tudatában, terveiben képes konstituálni egy az „empirikussal” ellentétes jövő-képet, elsősorban erkölcsi gyakorlatában az erény — azaz az *önfeláldozás*: a korai „Sur le mérite et la vertu”-tól az „Éloge de Richardson”-on át a késői „Claude et Néron”-ig ez az erény definíciója! — motivációjára. „Az állat csak a jelen pillanatban él, semmit sem láthat ezen túl. Az ember a múltban, a jelenben és a jövőben él; a múltban, hogy tanuljon tőle; a jelenben, hogy élvezze a pillanat gyönyörét; a jövőben, hogy dicsőséget alkosson maga és a jövő emberiség számára. Az emberi lényeghez tartozik, hogy létét az ember meghosszabbítsa, nézetek, tervek és egész fajának fejlődését felölelő anticipáció révén.”<sup>44</sup>

Az, amivel az ember egzisztenciáját „meghosszabbítja”, igazán emberivé teszi — bár a pusztá lét természeti adomány —, a „*kultúra*”, az ember teremtette mesterséges természet tartozéka. A múlt „tanulságos” tárgyai, a jövő számára készítenő „dicsőséges” dolgok, az őstől örökölt és az utódokra örökített emberiesített objektumok „érzékileg” is igazolják, hogy az ember számára nemcsak a jelen érzi a gyönyöre, a ma társadalmi tapasztalata realitás. S azt is, hogy az emberi jövő nem kötődhet egy olyan erényhez, mely meg-

<sup>43</sup> Essai sur les règnes de Claude et de Néron; Assézat—Tourneux kiad., III, 217.

<sup>44</sup> Lettre à Falconet; Assézat—Tourneux kiad., XVIII, 175.

semmisítené az emberi idő, a történelem azon termékeit, melyek egyedül adhatják egy emberséges erény uralma számára a kezdőfeltételeket. „Azt akarom, hogy a társadalom boldog legyen, de én is boldog akarok lenni.”<sup>45</sup> S az emberi boldogsághoz már éppúgy hozzá tartoznak azok a „heroikus hiúságok” (dicsőségvágy, „utókor-hit”), melyekkel a civilizáció, a kultúra történelmi valósága és lehetőségei igézik az embert, mint a pillanat gyönyöre. Ha más élvezet is lehet ellenállhatatlan, nemcsak az, melynek művészetéről *La Mettrie* ír, akkor akár igaz is lehet: „Felvilágosítjátok az embereket, szolgáljátok a társadalmat a magatok kárán: ez mesterséges gyümölcs, csírája a hiúságban van, nem a természetben.”<sup>46</sup>

Azzal, hogy Diderot a „magatok kárán” is szolgált közjót, az önfeláldozást követelő erényt tette erkölcsi értékhierarchiája csúcsára, a felvilágosodás Helvétius–Holbach képviselte „fősodra” ellen úszott. „Minthogy a polgári társadalomban mindenféle tényleges közösség felbomlik, hogy átadja helyét a pusztá áruviszonynak, minden a polgári világot adottként elfogadó, a polgári társadalom igenlésének talaján álló filozófia — ha nem akarja a maga etikáját transzcendens mozzanatokra felépíteni, tehát evilági immanens etikát kíván alkotni — az erkölcsben, illetve az erkölcsben is történelmileg konstituálódó nembeli értékeket a látszólag egyedüli, minden más viszonyt „maga alá soroló” hasznossági viszonyból kellene hogy levezessen. „Holbach — mondja Marx — az egyéneknek minden tevékenységét, amely kölcsönös érintkezésük által megy végbe, hasznossági és használati viszonyként ábrázolja, például a beszédet, a szeretetet stb. A valóságos viszonyok tehát, amelyeket itt előfeltételez: beszéd, szeretet, az egyének meghatározott tulajdonságainak meghatározott tevékenységei. Ezeknek a viszonyoknak mármost eszerint nem a rájuk nézve *saját-ságos* jelentése van meg, hanem egy harmadik, beléjük csempészett viszony-nak, a *hasznossági vagy használati viszony*nak a kifejezései és ábrázolásai” (Marx–Engels: „Német ideológia”).<sup>47</sup>

A hasznossági viszony szűkösségén túlmutató emberi-erkölcsi viszony tételezése éppen „kivételes” jellege miatt elitarisztikusnak is tűnt; mivel a teoretikus tevékenység adta szellemi, a művészetek kifinomította „érzéki” öröm még nagyon kevés individuum boldogság lehetőségei közé tartozik. *A zsarnokság árnyéka* azonban *illuzórikussá teszi a privat-jóemberség erkölcsös-ségét*: az „azt akarom, hogy a társadalom boldog legyen, de én is boldog akarok lenni” mellett minden bizonnyal egyenrangú kikötés az, melyet a szimmetria kedvéért így lehetne megfogalmazni „erényes akarok lenni, de azt akarom, hogy a társadalom is erényes legyen”. Csakhogy „a boldogságon keresztül kell erényessé tenni az embert” holbachi programjánál semmivel sem konkrétabb „az erényen keresztül kell boldoggá tenni az embert” diderot-i célkitű-zése. Erről megintcsak ő maga vall a legőszintebben: „Igen fiatal voltam, amikor megragadt az az eszme, hogy az emberről és az erkölcsről való elmélke-

<sup>45</sup> Observation pour la confection des lois; Assézat—Tourneux kiad., III, 491.

<sup>46</sup> La Mettrie: Anti-Seneca; „Filozófiai művek”, 320.

<sup>47</sup> Vajda Mihály: „A mítosz és a ráció határán”, Budapest 1969, 258—259. A „hasznossági viszony” „bárgyúsága” elleni diderot-i tiltakozáshoz logikájában legközelebb *Adam Ferguson* „Essay on the History of Civil Society”-ja áll. „Az, aki azt hiszi, hogy a dráma *Othellóját zsebkendője elvesztése foglalkoztatja, nem téved többet, mint az a gondolkodó, aki az ember bármely és bármilyen erős szenvedélyét csak a nyereségnek vagy a veszteségnek tulajdonítja.*” I. rész, „General Characteristics of Human Nature.”

désünk fő feladata abban áll, hogy bebizonyítsuk az embereknek, az a legjobb módja a boldogság megszerzésének, ha mindenekfölött hűek maradnak az érényhez. Azonnal elkezdtem meditálni ezen a kérdésen. Még mindig medítálok.”<sup>48</sup>

5

Ez a lezáratlanság elméletileg rokonszenves lehet és főleg a teoretikus tisztesség tanúbizonyossága is. Diderot nekilátott, hogy a történelmi-társadalmi tapasztalattól elvonatkoztatva elmélkedjék az erkölcsi világ első elvein, s az, hogy ezen elvek között egyet sem talált, mely megnyugtatóan megválaszolná nihilizmus és relativizmus, aszkézis és arisztokratizmus ugyanezekre a princípiumokra néha nem is jogosulatlanul hivatkozó kihívását, indirekte megmutatja, hogy a történelemtől való elvonatkoztatás jogosulatlan absztrakció. De Diderot-nál ezen elvonatkoztatás sikerén múlik a társadalomkritika juszifikálása. Azaz, hogy van valamely „mindenki számára közös ideája az általános igazságosságnak, mely (történetileg vagy logikailag — L. M.) elsődleges a pozitív joghoz képest”; tehát, régi jó séma szerint: van autoritása meg- és elítélni azt. (288.) Ekképp a megalkotatlan etika metapolitika is kellett volna legyen. A természetjog elvont etikai elveiből többnyire csak meglehetősen formális társadalom-reguláló princípiumok vezethetők le. Például ez, amely kb. kétszáz éve közös „képlettel” megadható: „Az evidens, hogy egy jól berendezett társadalomban a bűnös ember nem tudja megsérteni a társadalmat anélkül, hogy önmagát ne sértené meg.”<sup>49</sup>

Csak hogy Diderot-nál folytatása is van az idézetnek. „A bűnös tudja ezt. De amit még jobban tud, az az, hogy sokkal többet nyer bűnösségéből, mint amennyit veszít mint annak a társadalomnak a tagja, amelyet megsértett.” Ez mindenestre alaposan aláássza Diderot *laissez faire* liberális illúzióiról táplált esetleges illúzióinkat. Meglehet, az egoizmuselméletté szublimált társadalom valóságos gyakorlatával szemben táplált elégedetlenség önmagában még nem pozitív pozíció; de éppen a „Réfutation”-ban a polgári program olyan alapaxiómáit is megkérdőjelezi, hogy ezen ellenvetések megfogalmazása már maga is állásfoglalás. A politikai princípiumok viszonylagos tisztázatlansága mögött nem mindig az az elméleti megoldatlanság húzódik meg, mint meg-alapozatlan morálfilozófiája ingadozásai mögött: Diderot *nem ebben a szférában* kereste a társadalmi problémák megoldását; éppen ezért válhatott néhol radikálisabbá a forradalom, demokrácia kérdésében különben radikálisabb Rousseau-nál. Diderot a *termelőmunka humanizálhatóságával* kapcsolatban olyan igényeket vet fel, melyek minden kortársi koncepció, társadalompolitikai prognózis kereteit szétfeszítik: és ez látszólagos „technicizmusának” titka. Ugyanakkor — illetve pontosan a „dolgok gyökeréig”, a munkáig, természetig hatoló radikalizmusa alapján — az egyszerű *elosztás*, a *luxuskritika* szintjén látszatra „liberálisabb” kortársainál. Pontosabban a pozitív oldalait is felfedi a felszínes kortársi kritikák célpontját jelentő felszíni negatívumnak (fényűzésnek stb.), és azok alapján keresi a kibontakozást.

Természetesen e téren is túlinterpertáció lenne egy egységes, főként szisztematikus Diderot-kép rekonstrukciója. Nemcsak arról van szó, hogy az „Encik-

<sup>48</sup> Assézat—Tourneux kiad., VI, 438—439.

<sup>49</sup> Observation pour la confection des lois; Assézat—Tourneux kiad., III, 492.

lopédia”-tól a „Könyvkereskedés szabadságáról” írt művén át a már említett közgazdász-vitában (Necker, Turgot, Linguet) való állásfoglalásáig közös az egyébként elégtelennek tartott liberális reformok melletti kiállás. Igaz, hogy ezek a fennálló régi rendi alapokat változatlanul hagyó javítgatásait jelentik; de Diderot sohasem képviselte azt az álláspontot, hogy minél rosszabb a régi rend, annál jobb. Azonban — talán a fizokraták békés hatalomátvételének reményét leszámítva — egyetlen reformtervezetet sem tekintett a feudális formák ellenére kibontakozható valóban új, az „emberi” társadalom lehetőségének megteremtésével azonosnak. Sőt, Oroszországból való hazatérte után a „felvilágosult despotizmus” filozófusi-reformpolitikai szolgálatát talán a valóságosnál is veszélyesebbnek ítélte: a renovált régi rend nemcsak hogy nem perspektíva, de gyöngítheti a jövő erőinek öntudatosodását. Explicit formában először éppen a „*Réfutation*” szakít a Montesquieu-tól Voltaire-ig, Helvétiustól Holbachig húzódó „jó zsarnokkal a zsarnokság ellen” felfogással. A „Seneca élete” („*Vie de Sénèque*”, másképpen a „Claudius és Nero uralkodása”) ürügyén elmondott „*Intelmek*”, csakúgy, mint az „*Uralkodók elvei*” anti- „*Antimachiavell*”-je, mind azt sugallják, hogy az *antidemokratikus úton elrendelt reformok, az abszolutizmust végső soron erősítő liberalizáció* (Turgot miniszterségének tanulságai; Katalin és Frigyes „filozófus” uralkodói kép-mutatása) *legfeljebb a nem-rendi társadalom ellentmondásait „vezethetik be”,* de még a „burzsoá belenövés” ellentmondásos programjának igazi lehetőségeit sem közelítik meg.

Helvétius helyeslően idézi a porosz királynak a berlini Akadémián elhangzott szavait: „Semmi sincs jobb, mint az önkényuralom, igazságos, humanista és erényes fejedelem uralma alatt.” Diderot nemcsak a jelen nemzedéket félti egy „forradalom véletlenjeitől”, a jövő nemzedéket még kevésbé kívánja feláldozni a ma viszonylagos komfortjéért, odavetve az önkényuralom véletlenjeinek. „Őn az, Helvétius, aki dicsérőleg idézi egy zsarnok eme maximáját! Önkényuralom egy igazságos és felvilágosult fejedelem alatt mindig rossz. Erényei a legveszedelmesebbek, követelményei a legrosszabbak; megzavarják a nép érzelmeit, szeretni, szolgálni, tisztelni késztetik az utódot is, bármilyen legyen is az; akármilyen gonosz vagy ostoba. A hatalom — akarva vagy nem akarva —, ha „jó” elszoktatja a népet attól, hogy szembeszegüljön az akaratával, mivel a hatalom jót akar, jól uralkodik. Ekképpen az ellenzéki-sé joga, amelyet eddig tiszteltek, s amely nélkül a nép csordává válik, eltűnig; elvetik és megvetik az ellenszegülést, a tiltakozást, mondván, hogy ugyis az Úr vezet a gazdag legelőkre. Egyike azon legnagyobb katasztrófáknak, melyek egy nemzetet érhetnek, épp az, hogy két vagy három igazságos, kedves, felvilágosult önkényuralkodó következék: a népet ahhoz a boldoguláshoz vezeti, hogy tökéletesen elfelejti privilégiumait, azaz a legtökéletesebb szolgálathoz . . . Tétélezzük fel, hogy Angliában három Erzsébet következik egymás után, és az angolok Európa utolsó rabszolgái lennének!” (382—383.)

Újra visszatér az a vád, melyet már a „*Réflexions*” megfogalmaz: „a szerző nem látta eléggé undorító állatnak a zsarnokságot”; az azonban, hogy a jó zsarnok rosszabb zsarnokságot jelenthet, korántsem volt közhelyszerű korában. A Katalin cárnő kedvességeitől el- és megmenekült Diderot-ra már nem áll Robespierre floréali beszédének „bűnlajstroma”, ti. hogy az enciklopédisták „a zsarnoktól várják a zsarnokság megszüntetését”, hogy „az érdek uralmát a nép jogai előtt istenítették”, de még az sem, hogy „Angliát tekintették a lehetséges berendezkedések legjobbjának”. Ez utóbbi illúzió elvetése nemcsak

azért releváns, mert megintcsak egy eddig egyedül Rousseau képviselte radikalizmushoz közelíti, hanem azért is, mert pozitív politikai programjában — publikus írásait figyelembe véve — Diderot követeléseit ritkán mentek túl az angol liberális demokrácia korlátain. „*Amit Ön itt lefest, az legfeljebb republikánus, de nem demokratikus berendezkedés*” — írja az angol parlamentarizmust dicsőítő — demokráciaként dicsérő — helvétiusi sorok után; de a demokrácia „igazi” természetéről nem tudunk meg többet, mint hogy a reprezentacionalizmus kevesebb nála. *Anglia detronizálása a demokratikus ideál és ideális demokrácia szerepköréből inkább rezignált, mint forradalmi felfedezés.* A közvetett-képviselési demokrácia *nem „a” demokrácia valósága, de legalább valóság,* s Diderot — bár messze nem olyan teoretikus tudatossággal, mint Montesquieu vagy Rousseau — a politikai perspektíva keresésében is a jelen feltételei alapján kialakítható jövő lehetőségek felfedezője kívánt lenni. (Az adott társadalmi és politikai intézmények között *nem* talált egyetlen olyan pontot sem, amelyről kilátás nyílna emberibb jövő felé, ezért szorítkozik valamely moralitás-minimum megőrzése és a technikai, tudományos bázis fejlődése korántsem kielégítő programjára.) „Úgy képzelik, hogy kinevezvén a képviselőket, a törvény minden hatalmat megvéd és megőriz a nép számára; az angol nemzetet a világ legjobban kormányzott s épp ezért a legerényesebb népének tartják. Én úgy vélem, hogy a képviselés csaknem semmibe sem kerül annak, aki képvisel, s nem azokhoz, akiket képvisel, hanem az udvarhoz húz inkább. Azt válaszolhatják, hogy csak a becsületes ember kap képviselési jogot...” (417.); de — Diderot Walpole példáját idézve igazolja — az angol képviselési rendszer és a közérdek *ideális harmóniáját* tétélező helvétiusi értékelés csaknem annyi illúziót tartalmaz, mint a felvilágosult despoták „észrevétlen” forradalmához fűzött reményei. „Ezek a képviselők a fővárosban gyűlnek össze, és itt választják el saját érdeküket a képviseltek érdekeitől.”<sup>50</sup> Ezt Diderot sem kétli, csak ezen elválasztás eredményét éppoly kevésbé látja a *képviseltek* java számára biztosnak — s főleg: bebiztosítottnak —, mint „a jó zsarnok jó zsarnokságot — s főként; jó utód-zsarnokot — nemz” elméletét. A belső brit berendezkedés latens ellentmondásai még nyilvánvalóbbá válnak Diderot számára a liberális őshaza és a leigázott gyarmatbirodalom ellentéte tükrében. *Az amerikai függetlenségi harc egyedüli „világi”* — reális — reménye maradt (az 1783–85-ben írt „Seneca élete” — vagy „Claudius és Nero” — *a saját munkán alapuló amerikai farmer-rendszerben* az igazi republikanizmus biztosítékát látja; ezért az előbbi megőrzését — a *viszonylagos vagyonegyenlőséget* — az utóbbi, a társadalmi-politikai demokrácia előfeltételének tekinti). „Mi az oka Anglia különösen nagy hatalmának?” — kérdi Helvétius. — „A kormányformája.”<sup>51</sup> „De minek tulajdonítható Skócia és Írország szolgasága, a jelen kegyetlen háború atrocitásai a gyarmatokkal szemben?” — ez Diderot kérdése. — „A nagyvárosok kereskedőinek a kapzsisága az ok.” (422.) S az angol képmutatás leleplezése (Diderot, mint csaknem mindenki, politikai-társadalmi kérdések kapcsán akkor moralizál, ha társadalmi-politikai alternatívát nem talál), Montesquieu, Voltaire, Helvétius — és csaknem az egész „standard” felvilágosodás — általánosan kötelező eszménye vonatkozásában, akkor még nem volt triviális. „Az angolok meg lehet

<sup>50</sup> Helvétius, VI. szakasz VII. fej. (Az én kiemelésem — L. M.)

<sup>51</sup> Helvétius, VI. szakasz, Jegyzetek.

otthon a zsarnokság ellenségei, de külföldön ők a legkegyetlenebb despoták.” (Uo.)

Hasonlóképpen megáll az illúziórombolásnál az angol példa idealizációján alapuló, de általános formájú helvétiusi állítások kapcsán. *Az egyenlőtlen gazdagság melletti egyenlő boldogság és egyenlő hatalom helvétiusi posztulációját,*<sup>52</sup> csaknem hasonlóan dogmatikus formában követi a kritika: „Kétlem az egyiket, tagadom a másikat”; a hatalom függ, és egyre inkább függ a gazdagságtól, a polgárok boldogsága pedig mindkettőtől. (421.) Kivétel lehet a munkán alapuló tulajdon birodalma, mely Amerika lehet, ha — a „Claude et Néron” „Intelmeinek” megfelelően — fenntartja a megművelt föld és a földművelő magántulajdona ekvivalenciáját. Természetesen a tulajdon esetében Helvétius, a „konvencionálizmus” (törvény a megállapodás, az igazság a törvények terméke) képviselője is természetes jogokról beszél. E kérdésben késői természet-jog-teoretikusunk, Diderot a munkán alapuló tulajdon elméletét Locke „*Treatise of Government*”-jéből adoptálja; a nem saját munkán alapuló „civilizált” magántulajdonról viszont csak annyit mond, hogy kialakulásának helvétiusi magyarázata — a véletlen-elmélet — „frivol”. (Helvétius a gazdasági egyenlőtlenséget végeredményben a szerencsék egyenlőtlenségével „magyarázza”.) Európára — vagy Európának? — azonban nincs receptje, sem az egyenlőtlenség gyógyszere, sem egy e terápiára fátaszokódó jövőkép értelmében. Diderot csak arra szorítkozik, hogy mintegy feltételezze a helvétiusi társadalomideál „premisszáiból” való kiindulást — melyet, mint a fentiekből kitűnik, korántsem tart ideális társadalomnak — „immanens” bírálatában is megpróbálja megmutatni, hogy az érdek társadalmának „előfeltevéseivel” ellenkeznek még bizonyos helvétiusi korrekciók is (mint pl. a pénz teljes állampapírrá alakítása avagy a pénztulajdon részleges nivellálására vonatkozó képzelgések). Ebben a társadalomban nincsen, nem is lehet fejlődés a gazdagság „konvencionális jele”, a pénz nélkül: „Rombold le ezen alapvető hajtóerejét, és általános stagnációt szülő állapotot teremtesz.” (419.)

Az, hogy a XVIII. század vége felé a természetjog-elmélet mennyire tartalmatlanná — és régi pretenzióival tarthatatlanná — vált, akkor lett teljesen átláthatóvá, amikor a tradicionálisan a természetjoghoz tartozó politikai „követelményrendszert” a konvencionálizmus, az igazságot a pozitív jog által konstituílnak felfogó koncepció oldaláról következetesebben meg lehetett fogalmazni. Helvétius a polgári társadalom, Rousseau a politikai állam álláspontjáról, a törvények előtti jogra való hivatkozás nélkül,<sup>53</sup> „leveztette” azt a liberális, ill. demokratikus ideált, amelyek között Diderot is ingadozott. Ő viszont a „*notion de justice antérieure à la loi*” (az igazság törvény előtt létező ideája) (396.) feltételezésével elméletileg nem tudott eljutni a „racionális rend” juszifikálásához, még kevésbé ezen igazságok evilági voltának (realizálhatóságának) valószínűsítéséhez. Emögött kétségkívül azon következtetlensége húzódik meg, hogy sohasem tudott határozottan szakítani a polgárság „ama felemelő tudatával, hogy kíméletlen egyedi érdekének kielégítése éppen a megszüntetve-megőrzött egyedi érdek, az általános érdek megvalósítása”. (Marx: „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.”)

<sup>52</sup> Uo.

<sup>53</sup> Rousseau a „Társadalmi szerződés” első fogalmazványában (Gallimard kiad., III.) szinte szó szerint a „*De l'Homme*” formulájával fogalmazott: „az igazság mindig feltételezi a megalkotott jog törvényeit”.

Persze filozófiai funkciója, *teoretikusan tisztázott szerepköre* van ennek a törvények előtti igazságnak; sőt haloványan még a tradicionális természetjog „megváltási mechanizmusát” is visszaidézi (a történelmi bűnbeesésnek és a természetes jóság insurrectiójának teóriáját). Azonban — szintén a természetjogi tradíciókhoz híven — a történelmi társadalmakban a Természeti Norma pusztán *tudati tény* (minden normális egyed — hogy Helvétius kifejezését használjam — *ismeri*); s ez még az esetleges erkölcsi relativizmus ellenében is gyenge vár volt, nemhogy a politikai pragmatizmus cinizmusával szemben. Legfeljebb a „jó” („igaz”) ontológiai bizonyításának lehet nevezni a következő diderot-i argumentációt: létezik az egységes, az egész emberi nemre érvényes Jóság és Igazságosság *idea*; amelyet a tökéletlen, dezintegrált és jogtipró társadalmak tapasztalatából *nem* szerezhetnénk meg; mivel a tökéletes és univerzális, a szükségszerűen igaz nem származhat a rossz, a részleges és kontingens világából; ez eszme csak valamely az empirikus jogokat, pontosabban jogtalanságokat logikailag megelőző realitást tükrözhet; amely tehát valóságos volt; így valóságos *lehet*; melyre biztosíték a kiindulópont, azaz, hogy valóságosan létezik az egyes emberek tudatában.

Diderot szerint csak a helvétiusi „*Justice suppose lois établis*”<sup>54</sup> inverziója mutathat *kiutat a törvényerőre emelt igazságtalanság birodalmából*. *Nem lehet igaz a helvétiusi diagnózis: „a zsarnokság csak igazságtalanságot követel és követ el, és lelkiismeretfurdalás nélkül”*.<sup>55</sup> Ha az ember fogalmában bennefoglaltatik (pontosabban: belefoglaljuk), hogy igazságtalanságot nem tud lelkiismeretfurdalás nélkül elkövetni, akkor „bizonyítva” van, hogy az emberek legalábbis nem érzik jól magukat a despotizmusban (nemcsak azok, akikkel szemben, azok sem, akik elkövetik az injúriát!), ergo az meghaladandó és meghaladható állapot. Ezekben a despotizmusokban is van, sőt „ezekben a despotákban is kell legyen valamennyi jóézés, jóakarát, emberiség, mivel hogy mégsem vadállatok”. (388.) „Egy gazember úgy beszél és cselekszik, ahogy neki tetszik, de nem érezhet úgy, ahogy akar.” (389.) Az emberek szinte úgy kényszerülnek *tisztelet* az *erényt*, mint a gravitációt egy zuhanó tárgy. Csakhogy így az a paradox helyzet áll elő, hogy — ugyanúgy, ahogy a *racionalista* ismeretelméleteknek tévedéseméletet kell konstruálni, azaz azt kell megmagyarázniuk, hogy *miképp lehetséges tévedés* (pl. szabadakarattal etc.) — egy eleve adott egységes természeti standard esetén a „*természetellenes társadalmak*” *létének lehetősége magyarázandó*. Ez a „paradoxon” is abból az igényből születik, hogy az embertelen környezetben az emberiség — és ezzel egy emberi jövő — lehetőségét igazolja. Ez utóbbit ugyanis csak formálisan nézve „túl erős” állítással teheti, a Jó ismerete, az erény *tisztelete* (lásd 390—397.) olyan „ontológiai” hatalmat kap, hogy szinte az a kérdés, hogy empirikusan hogyan létezhet igazságtalanság, ha egyszer az Igazság a „legvalóságosabb létező”? Az ember „az igazságot az igazságért szereti”, az ember, legyen bűnöző vagy tyranus — „képtelen megvetni az erényt, bárhogy gyűlöli”; „semmi sem hamisabb annál, hogy az ember az erényt csak érdekből szereti”; „olyan nemzet<sup>56</sup> ahol a bűnt tisztelik és az erényt megvetik, nem volt és nem lehet soha”..-

<sup>54</sup> Helvétius, IV. szakasz VIII. fejt. (vö. Rousseau, ih.). („Az igazság feltételezi az intézményesített törvényeket.”)

<sup>55</sup> Helvétius, uo. és IX. fejt. (Az én kiemelésem — L. M.)

<sup>56</sup> Uo. Helvétius a IV. szakasz XIII—XXIV. fejezetében a fordítottját írja; Diderot kritikája itt kimerül a tiltakozásban (lásd 390—397.).

Enélkül azt állíthatnánk, hogy egy „nép a romlottság végső stádiumában van” (*la nation est au dernier degré de la dépravation*; 398.), ahol már lehetetlen lenne „a partikularitás és a mindenki közös kötelessége közti közvetítés” (uo.) minden jövőbeli restaurációja. Csak emfázissal sikerült a preszociális etikai normákról a „normális társadalom” területére áttérni.<sup>57</sup> Az, hogy az egyéni erkölcsi tudat lehessen a majdani társadalmi humanizáció keze, általános filozófiai elvei vonatkozásában még több koncessziót követel Diderot-tól, mint midőn ezt az erkölcsi *érzék* és a morális értékek ismeretét csupán a magán-moralitás megalapozására idézte fel. Ez utóbbi „csak” a társadalom-történettel szembeni *antihistoricizmust* kívánta meg, az erkölcsi tudat és társadalmi tevékenység közti „transactus” már a tulajdonképpeni (természet-filozófiailag avagy természettudományosan felfogott) természet-történet elvetését is. „Volt olyan idő, melyben az ember átmeneti állapotban volt az állattól? Nem gondolnám, az ember mindig ember volt, azaz olyan állat, amely kombinálja az ideákat . . .” (397.) — Mindez azért, hogy az erkölcsi igazságérzet és az emberi öntudat *örök* korrelációjával kizárja egy olyan társadalom lehetőségét, melyben az ember az embertelenségben „otthon” érezhetné magát! (Akiben az öntudat s tudatában az igaz ideája nincs meg, az még vagy már „nem ember”; uo.) Ez a társadalomfilozófia *antropológiai* alapvetésének legbeváltabb formája, de Diderot-nál ez válik be legkevésbé.

Egyetlenegy szerepet — igaz, legföljebb a „tagadót”, az intrikusét — mégis el tud játszani az Igaz azon ideája, melynek emanációja a jog, a törvények. Leleplezheti a partikuláris és közérdek *praestabilita harmoniáját* tételező helvétiusi teodíceát. Megmutatja, hogy az „*intérêt commun de tous*” vagy ugyanolyan apriorisztikus — azaz sterilen spekulatív — princípium, mint bármely más sohasem volt természetes jog, avagy az empiria egyszerű „általánosítása”, azaz nem normatív elv. „De ez az érdek miképpen valósíthatná meg az egyes akaratok harmóniáját, ha ezek mindegyiké partikuláris, s semmi mást nem kíván és nem tart igazságos tettek, mint ami neki teljesen megfelelő. Én mindig csak kérdezek, nem nyilatkozom.” (397.) Persze az a kérdés is az „út érdektől érdekig” nehézségeinek kinyilatkoztatása. Avagy, ha *racionális* ideál s nem empirikus elv az az érdek, melyre Helvétius apellál, akkor az *ideális közérdek* és a *reális partikularitás* közötti közvetítés elméleti és gyakorlati keresése nem lesz könnyebb, mint Platón ideái és az empirikus-egyes közti „*harmadik ember*” problémájának megoldása. „*Helvétiusnak több platonizmus van a fejében, mint gondolná.*” (393.) Itt két — Rousseau-énál jóval absztraktabb, ha úgy tetszik, „platonikusabb”, politikailag kevésbé „realista” — tudatosan történelmietlen jogideál vitatkozik. Diderot platonizmussal vádolja Helvétius-t, s igaza van; de az értelmes önzés elméleténél az önzetlen értelem teóriája nem kevésbé idealisztikus. Bár Diderot enyhíti önnön platonizmusát, igaz, koncepciója koherenciáját gyöngítve: az egységes emberi erkölcs tudata ugyan az emberiség egyetemes, etikus és szabad gyakorlatának *egyedüli* záloga, de a történelem nem feltétlenül váltja be „letéiteit”, lehetőségeit, „*mivel érezni, tudni és tenni nagyon különböző dolog*”. (397.)

<sup>57</sup> E Diogenész lámpásával *jó embert találtam*, de hiába kerestem *egy boldog népet*. (Az én kiemelésem — L. M.) „Avec la lanterne de ce Diogène, j'ai trouvé un homme du bien, mais je chercherais inutilement un peuple heureux” (391.) — s mégis *ezen az esetleg megtalált jó emberen múlik*, hogy egyáltalán kizárjuk azt a „*totale dépravation*”-t, amelyben már lámpással sem lelhetjük meg a Jóság földi helytartóját, *hanem* a törvények embertelenek és annyira meghatározzák az embert, ahogyan azt Helvétius állítja . . .

Helvétius fejében nemcsak a véltnél több platonizmus, a feltételezettnél kevesebb „epikureizmus”, materializmus van, mint ez Diderot későbbi kritikái megjegyzéseiből kiderül. *A vallás ügye az ő számára priméren egyházpolitikai kérdés*, az államügyek *appendixe*. Így sem az a patetikus istenellenesség, amely Diderot-t az emberi autonómia védelme közben magával ragadja, sem azok a kínzó kérdések, melyek az Abszolútum transzcendens támasza nélkül a relativizmus, s a mögötte ólálkodó nihilizmus kísértését, kihívását vetik fel (lásd Sophie Volland-hoz írt leveleit!), nem kerülnek be e papokkal való polémia pusztán politikai problémái közé. „A zsarnok olyan lény, akit egész szívemből gyűlölök, s Isten a legfőbb zsarnok.” (447.) Méghozzá ez a legmegalázóbb zsarnokság az ember számára, mert még az igazság sárbatiprása is lehetővé teszi, hogy az ember tudja, hogy ez igazságtalanság; a boldogtalanná tett nép is érezheti, hogy leigázása embertelenség; de Isten az igazság emberfölötti megszabója a leigázó fantáziában, s minden valóságos igaztalanságot a „végső” isteni Igazság tiszteletével övezet, míg az örök boldogság biztosításával bődítja az embert. (Uo.) „*Ha lenne túlvilág, pokol, az emberek csak úgy tekinthetnének istenre, mint a rabszolgák az uraikra. Ha meg tudnák ölni, megölnék.*” (448.; az én kiemelésem — L. M.) (Hol van Isten minden metafizikai meghalása ettől a humanista istengyűlölettől, mely mintegy megalázónk *megölésére* hív fel!) *A filozófiának* a vallás eszményei, s nem képviselői az elsődleges ellenfelei: arról kell beszélni, hogy mi az ember helye a világban a vallás, s miért más a filozófia szerint, s nem arra szorítkozni, hogy mi a papok pozíciója az államban, s milyen kellene legyen, ill. ne legyen. *Nem az egyházatyák erkölcsseit, hanem a valláserkölcs elégtelenségét kell „leleplezni”*; általában a vallásos világképet konfrontálni az emberi öntudattal, s nem a kereszténységre vagy még inkább kizárólag a katolicizmusra szorítkozva. (398.) „Nem kedvemre való ez a frivol distinkció Jézus Krisztus és az egyházatyák vallása között.”<sup>58</sup> Ténylegesen ez egy és ugyanaz a dolog.” (448.)

Magában még úgy is folytatja a gondolatsort, hogy nem elég a valláserkölcs embertelenségét demonstrálni: csak egy emberibb erkölcs elméleti és gyakorlati megvalósítása lehet az egyedül *érvényes* ellenérv.<sup>59</sup>

Hasonlóképpen a teremtésteóriákra is egyetlen érvényes választ ismer el: egy a bizonyításban a természettudományokra hagyatkozó immanens természetkép felrajzolását. S ehhez, mint már implicite a szenzualizmus ismeretelméleti kritikája kapcsán utalt rá, egy materialista szándékú gnoszeológia (különösen ha az kimerül egy egyszerű empirizmusban) önmagában nem elegendő. Magához az ismeretelméleti materializmus megalapozásához, csakúgy, mint egy monista filozófiai világkép kialakításához, az ember—természet viszony ontológiai tisztázását is szükségesnek tartja. Ezt a *tervet* inkább megközelíti a *holbachi* „Természet rendszere”. *Helvétius* egyrészt *túl keveset* állít — az érzékelés külső (kauzális) meghatározottságára szűkítvén az ember materialista magyarázatát; másrészt *túl sokat*, midőn e materializmushoz szükségesnek tartotta az egész embernek a fizikai érzékelésre való redukcióját. A *keresztény emberkép* könnyen összeegyeztethető az elsővel (gondoljunk a jezsuiták empirista episztemológiájára!); s még könnyebben szembeállítható a második

<sup>58</sup> Lásd Helvétius, IX. szakasz XXX. fej.

<sup>59</sup> Egy sor *Sophie Volland-hoz* írt levél jóval összetettebbnek láttatja az „isten megölése” utáni emberi-erkölcsi világ problémáit, mint „*Crudeli*” magabiztossága az „*Entretiens d'un philosophe avec la maréchale de \*\*\**”-ben.

evidens ellentmondásaival. „Én jobb szeretem a világos, egyértelmű és határozott filozófiát, olyat, amilyen a ‚Système de la Nature‘-é s még inkább a ‚Bon Sens‘-é. A ‚Természet rendszere‘ szerzője nem ateista az egyik oldalon, deista a másikon: az ő filozófiája egységes egész.” (398.)

Elméletileg vitathatatlanul Diderot-nak volt igaza: a filozófiai valláskritika nem egyenlő a jezsuiták orgyilkosságainak és a főpapok ágyasainak leírásával, ahogy az embernek *minden* isten előtti megalázó másodrendűségének tagadása sem a pápai politika bírálataival. A kérdés „teoretizálásából” azonban az is kiderül, hogy azt a politikai programot, melynek fő tevékenysége *kimerül az egyházellenesség* (és a parlamentarizmus) jelszavainak a hangoztatásában, — sőt minden, végső soron a politikai szférára hagyatkozó reformelképzelést — elégtelennek tartott, anélkül azonban, hogy praktikusán Európára érvényesen akár egyetlen ellenjavaslatot tett volna. Itt ő is csak a közhelyszerű kikötéseket ismétli (demokrácia: kis „polisnyi” területekhez stb.). „Mindaz, amit Ön megelőzően elmondott, áll a köztársasági kormányformára, s erre teljesen igaznak is tűnik; de a demokratikus állam az akaratok összhangját tételezi fel, . . . ami csak egészen kicsi köztársaságokban lehetséges, és ekképp a társadalom egyetlen olyan formájának, amelyben a boldogság lehetséges, a biztonsága mindig kétséges.” (390.; az én kiemelésem — L. M. Vö. „Contrat Social” !)

*Helvétius* a politikai hatalom reformját végső soron csupán a társadalom „spontán” gazdasági fejlődése útját megtisztító eszköznek tekinti. A „nevelés” fejlesztését — „ilyenkor két szempontból kell tekintenünk az embereket: 1. mint polgárokat, 2. mint ilyen vagy amolyan foglalkozású polgárokat”<sup>60</sup> — azonban az első területen, a jó citoyenné (állampolgárrá) nevelés terén tartja fontosabbnak. *Diderot* — jóllehet a magánélet és a közélet, a szakmai és az állampolgári tevékenység közötti szakadást ezzel nyilvánvalóan nem, s egészen biztosan nem mechanikusan, szünteti meg — a szakmai specializáció (munkamegosztás, fejlődés) pozitív hatásainak (termelékenység—többlettermék, összetársadalmi „luxus” növekedése) kibővítése-kiteljesítése révén keresi a kiutat a jelen fizikai és erkölcsi nyomorúságból.<sup>61</sup>

## 6

A téma, melynek kapcsán kifejti a XVIII. század egyik legkonceptiózusabb fejlődésfogalmát, franciásan felszínesnek tűnik: „De l’Émloi du Temps” (427.). Ugyan kortársai közül *egyedül talán csak Rousseau-ra jellemző plebejus-öntudattal* vág vissza *Helvétius* „a gazdagok büntetése az unalom” teóriájára. „Így tehát az unalom csaknem olyan félelmetes betegség, mint amilyen a nincstelenség.”<sup>62</sup> — „Íme egy gazdag ember morfondírozása, akinek sohasem volt gondja,

<sup>60</sup> Helvétius, X. szakasz V. fej.

<sup>61</sup> Ez nemcsak a felülről csinált liberális reformok elégtelenségének felismeréséből adódik, hanem a kor jogosult illúzióival szembeni néhol jogosulatlan pesszimizmusából is, mely minden, az adott — alacsony — gazdasági-technikai színvonal melletti *forradalmat* csupán a gazdag és a szegény egyszerű „helycseréjének” tekint. „Mettre le pauvre au régime du riche”, ill. „mettre le riche au régime du pauvre” az „appétit du riche”, és az „appétit du pauvre” ugyanaz marad (430.); s főleg, éppoly kevésbé lesz *mivel* kielégíteni ezt az „étvágyat”, pénzvágyat. A politikai (polgári) forradalom ipari (gazdasági-technikai) forradalom nélkül nála keveset tehet; s néha megfélekedzik arról, hogy az utóbbi sem mindenható *szociális* forradalom nélkül.

<sup>62</sup> Helvétius, VIII. szakasz III. fej.

hogy meglesz-e az ebédje!” (429.) A fényűzés — a termékfölség megítélésében ő a *kevésbé* moralizáló. A technika, a technológia terén is produkál ellentmondásokat a fejlődés, de számára egyedül itt látszik a terület belső ereje, energiája, pozitív perspektívája által legyőzhetőnek a negatív oldal. Ez a szféra „az embernek örök ellenségével, a természettel való hosszú harcának” terrénuma, amely „küzdelenben” a diderot-i elemzés szerint a *természet* valamiképpen „*emberi*”, „*társadalmi*” lesz. E fejlődés-kép azonban sohasem válik egy *történelemfilozófiai* tabló részévé, mivel az *emberi természet szocializálódására* való kiterjesztését az *emberi társadalom humanizálhatósága* lehetősége gyengítésének tekinti. Mert abban igazuk van a „moralistáknak” (ez Diderotnál = Rousseau), hogy az embernek a természet erőivel vívott küzdelmének a sikeressége az e küzdelenben kiteljesedő társadalmi és erkölcsi ellentmondások feletti győzelemre önmagában nem biztosíték. Így a *természet emberi megváltoztatását csak a Rousseau által már meghaladott változatlan emberi természet állításával* lehet igenelni, különben a természet „humanizálásának” az emberi természet „dehumanizálása” lehet az ára.

A befejező rész a kiindulás Rousseau-polémiájára rímel: „*Igen, Monsieur Rousseau, én jobban szeretem a kifinomult bűnöket, amelyeket selyemkabátban követnek el, mint a vad ostobaságot állatbőrben.*” (411.) Ezt a „preferenciát” itt azonban nemcsak a több bűnt ellensúlyozó boldogságtöbblet igazolja, hanem, bármilyen drasztikusnak is tűnik az átmenet, az a terméktöbblet, amely a selyemkabátok és a bűnök „*rafinériáját*” lehetővé teszi. Diderot dramaturgiája sem nélkülözheti a felvilágosodás társadalomfilozófiájában közös „*natura ex machinā*”-t; csakhogy ő a selymet és kabátot gyártó manufaktúrák meghagyásával, sőt tökéletesítésével — a „luxus” lehetőségével — élő és visszaélő társadalom emberében szólaltatja meg a természet hangját, ha mondjuk a „*Veszedelmes viszonyok*”-típusú „*vice raffiné*” szeretetreméltóságát a selyemfrakk már nem biztosítja. Arra nézve inkább talál kritériumot, hogy a selyemkabát és gyártása fejlődik, mint viselője és gyártója tökéletesedése vonatkozásában: ennyivel több és egyúttal kevesebb is e konklúzió-kísérlet a kezdeti anti-Rousseau-nak az individuális boldogság-lehetőség növekedését valló koncepciójánál.

Amikor Diderot megpróbálja a *munkát*, legalábbis a *munkafolyamat* és a *munkatermék* tökéletesedését a tudomány és művészet haladása mellé egyenrangú fejlődési faktornak fölvenni, sőt ez utóbbiakat meghatározó (nála persze nem a „determináns”, hanem a „kondíció” értelmében) alapként jellemezni, a „moralizáló” szempontnál mélyebb problémával kell szembenéznie. Itt nemcsak a tudományos, művészeti progresszió és az esetleges erkölcsi regresszió *külső*, hanem maga e tevékenység, a munka fejlődésének *belső ellentmondásosságával* találja szemben magát. Nem apellálhat az öntörvényűség, a „magánvaló célokért” történő tevékenységre a partikuláris érdek, a fizikai szükségletek motivációja ellenében olyanformán, mint a művészi alkotás vagy a tudományos kutatások esetében: a társadalmi „tények” és „tapasztalás” tényleg Helvétius leírását látszanak igazolni. „Nem az erkölcsi szép érzése készíti munkára a munkást, hanem az itálra elköltető huszonnégy garas ígérete.”<sup>63</sup> Megkülönböztetni, mondjuk így, a munka „filozófiai” fogalmát, melynek alapján a napi tapasztalatot, a tények többségét „*deviációnak*”, valamiképpen nem-igazinak lehet ítélni, igencsak idegen a XVIII. század nominalista öntuda-

<sup>63</sup> Helvétius, V. szakasz, Jegyzetek.

tától.<sup>64</sup> Ezért amikor Diderot Helvétius e tételével s az ezt igazoló jelenségekkel polemizál, a valamiképpen „normatívnak” nevezhető tapasztalatra hivatkozik, amely akkor is általános mérce, ha a legkevésbé sem átlagos mérvű. „Van olyan munkás, önmaga és munkája tiszteletére kényes, akinek hiába ajánlanának fel bármennyi pénzt azért, hogy rossz munkát végezzen. Van például olyan, aki kiváló az orvosi műszerek művészi megmunkálásában, mivel jól ismeri ezek működését; s amikor ez rossz orvosok kiszolgálásával többet kereshetne, mint jó műszerek készítésével, nem ‚determinálja’ őt a pénz összege . . . Ő (Helvétius — L. M.) semmi különbséget nem tesz egy olyan munkás között, aki néhány szerszámot fabrikál, annak igazi ismerete és öntudat nélkül, és aközött, aki azzal a tudatos szándékkal gyártja ezen eszközöket, hogy ezekkel a betegség ellen harcoljanak.” (413.) Diderot példája az egyedi-empirikus formája („én ismertem ilyen orvosi műszerész . . .”) ellenére több egyszerű esetleírásnál. Nemcsak azt mutatja meg, hogy szerinte melyek *a munka* „mint olyan”, *mint igazi emberi tevékenység feltételei* (a tudatosság, a tevékenység céljának és a felhasznált technológia egészének ismerete ismét kitüntetett szerepet kap); hanem mintegy *malgré lui* azt is, hogy *mikor nem lehet pozitíve beszélni az emberi munkáról*, mikor lesz az valójában a felpint pálinka „eszköze” (annak a munkásnak az esetében, akire áll a helvétiusi leírás, mivel nem ismeri sem a munkafolyamatot, sem terméke rendeltetését). *Ez utóbbi lehetőség általánossá válását* azonban „*a priori*” elveti: az emberi tevékenységhez mint emberi tevékenységhez hozzá tartozik a „miért” és a „hogyan” tudata, s nem lehetséges olyan történelmi tendencia, mely amíg az emberi természet emberi marad, a „*conscience*”-t kiküszöbölhetné. *A technika tökéletesedését* csak mint mind *több* ismeretet feltételező folyamatot tekinti: ezért, amikor a későbbiekben a bizonyos társadalmi körülmények közt *embertelenítő munkáról* ír, ezt inkább a technikai fejlettség *elégtelességével*, a fizikai nehézséggel magyarázza. A GÉP a közeli jövő messiása kell legyen, melyet az emberi szellem szül . . . (Ez Diderot-nak, a *polgári* ideológusnak talán egyik legnagyobb tévedése, de Diderot-nak, a *plebejus* gondolkodónak egyik legjogosultabb „extrapolációja”).

*A munka*, csakúgy mint minden, ami Diderot-nál *az emberi természet tartozéka*, meghatározó funkciót nyer (hogy a kísértő organicizmus szellemében szóljak) az emberi faj fejlődésében, de maga modifikálatlan marad; megint csak az az „első mozgató”, amely a történelmi haladás és hanyatlás végokai közé tartozik, de alapjában történelmileg „romolhatatlan”, így téve lehetővé

<sup>64</sup> Egy invariábilis „emberi természet”, melyhez képest minden empirikus társadalmiság „elidegenedés”, persze nem volt összeegyeztethetetlen ezzel a „nominalizmussal”. De éppen azért nem, mert egy természetadta, és a történelmi transzformációk között is konstans változatlanosság „létét” szegte szembe a társadalmi valósággal. Diderot dolga, aki (függetlenül „ugyanezen” emberi természet feltételezésétől) egy tevékenység, mégpedig a *m u n k a* kapcsán kísérte meg kimutatni a jelen embertelen „felszíni” formái mögötti mélyebb, akár „örök emberi” tartalmat, jóval nehezebb: ez az aktivitás eleve nem létezik, nem létezhetik másképp, mint a létező társadalom gyakorlata részeként. Így nem található valamely „természetes” — antropológiai — ösképe, amellyel jelen formáját konfrontálni lehetne. Ezt a dilemmát mi sem illusztrálhatja jobban, mint az a tény, hogy a *par excellence* *e m b e r i* munka példajaként felhozott típusok — az önálló alkotást, tudatos tervezést leginkább feltételező, inkább „technikusi” tevékenységek — voltak azok, amelyeket a Diderot által is várt és elvárt *g é p i* nagyipar *elsőként elsorvasztott*. (Annak ellenére, hogy ez a fél-technikusi réteg történelmileg talán a legnagyobb szerepet játszotta az *ipari forradalmat* bevezető feltalálásokban!)

az általa lehetővé tett romlásból a kiutat. A természetben aratott első győzelmek társadalmi csatavesztést jelentettek: a munka(megosztás) teremtette többlet az egyenlőtlen elosztást involválta („une distribution trop inégale de la fortune”; 415.); antagonizmust teremtett ember és ember között („így a társadalom két osztályra oszlik, a gazdagok igen szűk és a szegények igen számos osztályára”; uo.). A természettel való harc adott fokán azonban ezek az ellentmondások nem oldhatók meg, csupán éppen a kiváltóok, a többlettermék további növelésével: nem a szűk réteg „luxus”-igényeinek — „szubjektív” szükségleteinek — a „természetesre”, az „objektív” szükségesre való visszaszorításával, hanem ezek extenziójával. Ez meglehetősen merész és a „standard” felvilágosodás alapállásától idegen következtetés, de Diderot itt — meglehet, hogy a „Réfutation” ezen részeinek „inédit”, kiadatlan volta miatt — végigviszi e gondolatsort; s a kibontakozó kapitalizmust nála sokkal humánusabbnak, racionálisabbnak látó Helvétiuszal szemben a „termelés a termelésért” elv pozitív mozzanatainak és a mesterséges „luxus”-szükségletek jó oldalának az „apologétájává” válik. *Az emberi fogyasztás, a „szükséglet” vonatkozásban nincs objektív-természeti mérce* (az elosztás „lefelé” történő nivellálása már csak ezért is keresztülvihetetlen).

„Ne szóljatok szükségről. A legalja  
Koldús is, bár teng, bír fölöslegest.  
Ha természetnek többet, mint mire  
Szüksége van, nem adsz, az emberélet  
Az állatéval egy értékű lesz.”

(Shakespeare: „Lear király”, II. felv. IV. szín;  
ford. Vörösmarty Mihály)

Ha nem is blanc verse-ben, de lényegében ezt fejti ki Diderot elég hosszadalmas „luxus-apológiájában”; melyben újra és újra megfogalmazza valóban dialektikus paradoxonját, miszerint ha az adott fokon megszüntetjük azt a hajtóerőt, mely (mint mondja) „az erkölcs korrupcióját, az ízlés dekadenciáját, a művészetek korrumpálását” is kitermelte, nem jobb, hanem semmilyen művészetet és műveltséget nyerünk. Ahogy a jelen állapotban, melynek „minden fejlődés motorja” a pénz — a gazdagság utáni hajsza —, ezt összetörvén csak „az általános stagnációt”, nem ellentmondásmentes fejlődést, hanem visszafejlődést érnének el. „S vajon ez az állapot üdvös lenne-e a tudományok, a művészetek fejlődése, az emberi tökéletesedés számára?” — kérdi Helvétius luxus- és aranypénz-ellenes hipotetikus intézkedései kapcsán.<sup>65</sup> „Őn mindig védelmezi Jean-Jacques-kal szemben a tudást és ime, itt Őn kaput nyit az általános tudatlanság előtt . . . Aki kvalifikáció nélkül az arany ellenségének vallja magát — az a tudatlanság védelmezőjének nyilvánítja magát.” (419—420.) Persze a „luxus történelmi meghatározása” („definition historique de luxe”), a pénz mint „az élvezetek megsokszorozásának” alapja, az ember „természeti” és társadalmi szükségletei kielégítésének eszköze, egyszerű extenziójával, növekedésével nem biztosítja az emberi (erkölcsi, de nemcsak erkölcsi) ellentmondások felszámolását. (Még kevésbé, mint a fényűzés felszámolása.) Diderot — a szokásos fordulattal — maga mondja meg, hogy nincs megoldása, csak azt tudja, hogy Helvétius, ill. Rousseau programja nem az. „Mindez

<sup>65</sup> Lásd Helvétius, VI. szakasz XII. fej.

azonban csak töredékes vázlat, de én csupán jegyzeteket írok és nem értekezést.” (416.)

A „jó” és „rossz” oldal megkülönböztetése — bár szkematikus volta miatt csaknem olyan mechanikus, mint az egyoldalú elvetés vagy mindenoldalú apológia — olyan dolgok felfedezését és felfedését (e kettő éppen gondolkodói lelkiismeretessége miatt nem mindig esett egybe: bizonyos jószándékú érvelések gyengességéne kimutatása a jó szándékot szolgáló jobb eszköz megmutatása nélkül a rossz apologetájává tesz) tette lehetővé számára, melyek a „másik” oldal meglétének feltételezése nélkül csak cinikus erkölcsmentességet vagy moralizáló „primitivizmust” engednének meg. Mert „a” munkánál még (mint a luxus esetében is) megkülönböztetheti általános (az emberi természetre vonatkoztatott) és történelmi meghatározását (mely utóbbi szinte a keresztény bűnbeesés világa, melynek jelenségeire igaz Helvétius „végső analízise”, minden emberinek a szubhumán szint eszközeként való hasznosítása). De egy olyan, nyilvánvalóan csak társadalomtörténetileg értelmezhető kategória, mint a *munkamegosztás* kapcsán az egyéni elembertelenedő és az összemberi értéknövekedés elválaszthatatlansága miatt csakis ugyanazon történelmi tendencia meghosszabbításán keresztül igenelheti a „pozitív oldalt”, melynek elméletileg sem konstituálható más valósága, mint a dehumanizáció árán elért eredmények. Az egész eddigi fejlődés, a civilizáció szükségletei, a tudomány és művészetek fényűzése, a mind több tudást igénylő alkotómunka, a természettel való harc frontvonalainak fokozódó szélesedése annak a specializálódásnak, munkamegosztásnak az eredménye, amelynek történelmi tendenciája az egyes ember embertelen munkakörülményeinek mind általánosabbá válása s az, hogy „az embert erre a munkára redukálja” („*réduire l'homme à ces travaux*”), azaz „*automatává teszi*”. (430.)<sup>66</sup> A „kétfrontos harc”, a szimultán vita Helvétius „gazdagember-meditációjával” (a munka mint unaloműző jó)<sup>67</sup> és Rousseauval, aki a civilizáció szörnyűségei elől az „*erdőbe*”, a munkamegosztás társadalmi függősége elől a vadság természeti függőségéhez menekülne, legalábbis a *merre nem lehet elindulni* erejéig kijelöli a kiút körvonalait. „Sohasem gondolt Ön arra, mennyi nyomorúsággal jár a bányászat, a faúsztatás, a kubikusok munkája . . .” — kérdi a vacsoragondokkal sosem bajlódó Helvétiustól. „Hartz bányái emberek ezreit temetik el végeleáthatatlan mélyükben, akik előtt csaknem ismeretlen a Nap fénye, és közülük kevés éri meg a harmincéves kort.” Mindenütt „a társadalmi rendek többségének halálos fáradsága”! „És hány ugyanilyen műhely van magában Franciaországban? talán még kevesebb számú, de nem kevésbé keserves körülményű!” Azonban Rousseau vadember-mítosza azokat az egyedüli eszközöket rombolja le, melyekkel az ember megkönnyítheti munkáját, melyekkel nem munkával tölthető időt szerezhet, amelyek csakis a civilizáció arzenálját alkotják. „Oh, Jean-Jacques, milyen rossz ügy védője lett Ön, midőn a természeti állapotot védelmezte a társadalmi állapottal szemben!” (430.) Helvétius itt a kisebb rész boldogságát dicsóítja, de Rousseau „demokratikusan” még *ezt is* elveti; márpedig a kunyhóból egy kényelmesebb kunyhóba való költözködéssel megkezdődött az

<sup>66</sup> Szimpatikusnak tűnik J. Proust („*Diderot et l'Encyclopédie*”, Párizs 1962) értelmezése, mely a társadalmi és a technikai munkamegosztás implicit megkülönböztetését tételezi a munkamegosztás „jó” és „rossz” oldalának elvontsága mögött; igaz, a direkt marxi terminológia alkalmazása másutt („*division sociale du travail*”, ill. „*division du travail social*”) túlinterpertációnak tűnik.

<sup>67</sup> Helvétius, VIII. szakasz III. fejj.; lásd „*Réfutation*”, 429.

az út, mely a kunyhóktól a palotákig vezetett, és amely állandóan *növeli* a paloták és a kunyhók közti — távolságot. Ez utóbbi azonban már nem írható az „*ennemie constante, la nature*” kegyetlenségének a számlájára (aminek a kultúra által kezünkbe adott fegyverek letételének rousseau-i programja kiszolgáltatná nemünket (431.)); ez már a civilizáció „vívmányai” közé tartozik, amely függőségi rendszerével lehetetlenné teszi a rész megoldásokat: „Ha bezáratná ezeket a szörnyűséges sírokat, az államot csődbe kergetné és Szászország alattvalóit vagy éhhalálra, vagy kivándorlásra ítélné.” (Uo.) A végletekig növekedett az a mesterséges, kölcsönös és kiszámíthatatlan függőség, amely Rousseau-t, talán még inkább, mint az „egyszerű” egyenlőtlenség, a „*retour dans la forêt*”, a „távol a társadalomtól” eszközpizmusához vezette; s amelynek itt Diderot is ragyogó (azaz kellően sötét) leírását adja: a munka társadalmi méretű megosztása lehetetlenné teszi az embert a legembertelenebb munkára redukáló iparágak vagy részterületek felszámolását, ez olyan nyomort tenne általánossá, melyet a vadság munkamegosztás előtti általános nyomorúsága sem ismerhetett.

A *túlfejlődés* problémájának reális problémaként való elismerése — Rousseau restriktív programja ezen alapul! — az „optimista” organicista evolucionizmus vádjá alól felmenti Diderot-t. Neki azonban ugyanazon szféra vonatkozásában kell kimondania, hogy lehetséges *túl messze menni*, melynek még *meszszebbre* haladására hagyatkozva a többi társadalmi terület elégtelen vagy torz fejlődését felszámolhatónak vélte (néha túlságosan is direktén). Az *ipar, a technika lényegében demokratikus* — csak valóságos tömegtevékenység lehet a valósága! —, még inkább, mint bármely politikai állam, akár Rousseau-é is: „*A technika nem az állam, hanem a nép ügye.*”<sup>68</sup> A „Réfutation”-ig az ipar Diderot szemében csak fejletlenségével, sohasem túlságos előreszaladásával vált probléma forrássá. „Helvétius jogosan mondja, hogy a gazdagember jóléte egy olyan gépezet, amelyet mindig újra meg kell csinálni. Éz az én szememben még igazabbnak tűnik a mi társadalmunk vonatkozásában. *En nem úgy gondolom, mint Rousseau, hogy benne mindazt, amit csak lehet, le kell rombolni; de meggyőződésem, hogy az emberi ipar túl messze ment . . .*” (431.; az én kiemelésem — L. M.) A „fényes” és „boldog társadalom” ellentmondását végső soron *ugyanazzal az eszközzel* kívánja megoldani, mint amely a boldogság nélküli fény (a „paloták”) teremtője volt: a munkás munkájának egyszerűsítése („*simplifier son ouvrage*”; uo.), a vadság, a természettel való kemény küzdelem állapotától való még radikálisabb eltávolodás révén. Hogy ez közelebb visz-e „az ember boldogságához általában”? Az újra visszatérő organicista allegória itt inkább pesszimiztikus lehetőségeit látszik kimeríteni: „*Sajnos! A civilizáció társadalmá lehet, hogy megindult azon gyászos tökéletesedés felé, amelyet mi élvezhetünk*, csaknem olyan szükségszerűséggel, mint ahogy öreg korunkban ősz haj övez bennünket.” S vajon a visszafogás, a civilizáció „gyászos tökéletesedésének”, fonák fejlődésének feltartóztatása lehetséges-e, s ha igen, mit oldhat meg? A „*törvényhozónak*”, a politikai hatalomnak a társadalom — torz vagy elégtelen — fejlődésébe való *beavatkozását* lehetőnek tartja (csakúgy mint „egy modern és felvilágosodott törvényhozó” azon törekvését is, hogy a vadság és civilizáció együttes ismerete alapján ezek jó oldalainak kombinálásával kísérletezzon), de legfeljebb szükséges rossznak. A kultúra közepette a vadság állapotának (eredeti egyenlőség

<sup>68</sup> Assézat—Tourneux kiad., XIV. („Enciklopédia”). Idézi J. Proust, VI. fejt.

stb.) restaurációja azon célból, hogy egy olyan „környezetet teremtsen, amely Prométheusz gyermekének haladását visszatartaná”<sup>69</sup> — lehetséges program, de nem pozitív perspektíva. Hogy mennyire így van, hogy „a civilizáció emberének rögzítését a vadság gyermekkorra és a mi aggkorunk állapota közé” a természeti szükségszerűséggel fenyegető „öszülésnél” alig kecsegtetőbb kiútnak tartja, azt a kifejezően keserű kép is igazolja: Prométheusz gyermekének eme „rögzítése” garanciát jelent — a *keselyű* számára. (432.)

Az, hogy „Prométheusz gyermeke” inkább a tűzzel, mint sziklához kötve véli kiszabadíthatónak a Pandora szelencéjébe zárt reményt, nem meglepő. A *politikai hatalom* „isteni” *intervencionalizmusának elutasításával* azonban azt is meg kell mutatni, hogy a *mesterségek* titánjának örököséként mivé (és a „felvilágosult törvényhozónál” többé) teheti az embert. Diderot a „jó” *munkamegosztás*, az interperszonális függőség pozitív oldalának kiteljesítését vázoló perspektívarajzával válaszol a partikuláris és osztársadalmi „érdek” problémájának helvétiusi megoldására; de nem ad feleletet a „rossz” oldal feltárásából kibontott rousseau-i koncepcióra, legfeljebb szavakban visszahangozza annak „igaz konzekvenciáit” (az „általános akarat” objektív, pre-, ill. szupra-individuális jellegéről).<sup>70</sup> Mintegy azt sugallva, hogy egy jól működő manufaktúra modelljéről mintázott társadalom ugyanolyan, sőt több objektivitást és realitást biztosít a valóságos általános érdekeknek, mint a közjó primátusának érvényesítését az államhatalomra, a demokratikus alkotmányra bízó politikai filozófia.

Az emberiség fejlődésének prométheuszi életútjával megint felidézte azt az organikus fejlődésideált, amelyet, bár rengeteg fenntartással, de a kortársi koncepciók néha vulgáris voluntarizmusával szemben Diderot adoptálni igyekezett. De itt az *iparnak, a technikának* — azaz a *természettel való harc* „fegyvereinek” — *fejlődéséről* lévén szó, az evolucionizmus naturalista jelzői metaforikusnak tűnnek. Elveti a „concert des volontés”-t — az akaratok összhangját — minden megelőző feltétel, logikailag „preindividuális” szociális organizáció objektivitása nélkül, a partikuláris érdekek spontán mozgásából „kihozó” helvétiusi koncepció ahisztorizmusát. Elutasítja Rousseau pesszimista hisztoricizmusát, mely szerint minden eddigi társadalmi objektivitás egy eleve negatív, az embert maga alá vető és az ember által nem uraltató történelmi fejlődés produktuma, s az emberi cselekedetek és a történelmi tendenciák diszkrepanciája a történelem lényege; ezért az ember csak úgy tudja szubjektív szándékait, humanizációs céljait keresztülvinni társadalmában, ha a megteremtendő racionális rendnek kevesebb köze van a kialakult „természetes” (azaz történeti — nem „tudatosan tervezett”) fejlődéshez, mint a történelmi fejlődést megelőző fél-állati természeti rendhez. Diderot-nál van olyan evolúció, az individuális akaratok, célok és érdekek olyan kooperációjának a kifejlődése, melyben a függőség kialakulása potenciálisan nem csökkenti, hanem növeli az egyéni képesség kibontakozását, lévén, hogy ezek a képességek maguk is ebben az emberi együttműködésben alakultak ki. Itt az ideális munkameg-

<sup>69</sup> „Un milieu qui retarderait les progrès de l'enfant de Prométhée” (az én kiemelésem — L. M.) — a „retardáció” nyilvánvalóan nem különösképpen jócsengésű szó Diderot számára. Figyelemreméltó a civilizáció embertelensége tengerében kis, kultúrátlan, de emberséges szigetek teremtése programjának hasonlósága némely utopisztikus szocialista elképzeléssel: tudatosan alacsonyabb technikai szint a magasabbrendű emberi-erkölcsi értékek érdekében. (432.)

<sup>70</sup> „Minden individuális akarat változó, de az általános akarat örök.” (442.)

osztás avagy a munkamegosztás idealizációja rejlik az „organizmus funkciói” és az „organikus fejlődés” diderot-i képei mögött. „És hogyan keletkezett ez az ipar? Vajon egy év terméke-e, egy évtizedé, két vagy három évszázadé? Ez termékei felhalmozásában létezik, miként Lyon manufaktúrája az anyagaiban: ezek a csodák nem egy ember munkái, hanem emberek több generációjának teremtményei, amelyen nemzedékek egymást követően munkálkodtak, amíg a textilgyár eljutott a mesterség azon fokára, melyen a minket olyannyira gyönyörködtető kelméket ontja, egyazon mesterség (*art*) tökéletesedése révén; ez néhány ezer év evolúcióján keresztül történt... Ha egyetlen idegpálya parancsára fel lehetne emelni egy óriási tömegű ólmot, meglepődnék; de ha az emberek tömege maga között felosztja ezt az ólomtömeget, s minden egyes ember egyszer vagy kétszer viszi a ráeső részt, ez nem lesz többé elérhetetlen erőfeszítés.” (395–396.) Ez az evolúció eredményeivel igazolja magát, s azzal, hogy az individuumot integrálva gazdagítja is: legalábbis a diderot-i képlet szerint, mely *ex definitione* mestersége mesterének tekintti az embert. (A kooperáció sokoldalúvá tesz, a gép, a munka egyszerűsítése pedig kizárólag a fizikai nehézség elhárítását jelenti: az az iparszerkezet, mely *Diderot* szeme előtt lebegett — az *ipari forradalom előestéjén* — jogosulttá tette ezeket az illúziókat; különösen mivel *Diderot* a munkatevékenység áttekintését, „cél-racionalitását” az ember „antropológiai attribútumának”, az ember-lét elidegeníthetetlen feltételének tartotta.) Talán több az utopizmus a termelékenységnek és a többletterméknek a specializáció általi össztársadalmi növekedése és az egyéni jólét növelése közötti közvetlen kapcsolat tételezésében. (Igaz, *Diderot* rendszerint csak versus *Rousseau* annyit mond hogy a munkamegosztás és a többlettermelés megszüntetése, „lerombolása” *n e m* emberibben tesz egyenlőbbé.)

A technikai és iparfejlődés a jelen feltételek bázisán felvázolható jövő lehetőségei alapján is csak akkor fogadható el, ha az egyedül e fejlődés által nem biztosított, de egyedül e fejlődés által biztosítható „igazságosság-erény” („csak egy erény van, az igazságosság”; 312.) valamely „transzcendens” természeti erő (az emberi természet romolhatatlan racionalitása) jóvoltából változatlan marad, miközben az ember a természetet munkája, embertarsaival való viszonyát munkamegosztása kiterjesztésével átformálja. E nélkül a *Rousseau*-énál jóval vulgárisabb *erkölcsi idealizmus* nélkül *Diderot* az *erkölcsi érzéketlenség* alapján „haladó” *Nova Atlantis technicista utópiájának* kísértésétől tartott. *A természeti erők leküzdésével azonosított társadalmi fejlődést* (politikában igazi haladást nem ismer) csak az e fejlődéstől független *erkölcsi lényegi állandóságával* összekapcsolva nevezi haladásnak. Ami morálfilozófiai posztulátum (rossz gyakorlati erkölcs mellett és általános az erkölcsi jó tudata és tisztelete), ami a politikai pesszimizmus ellenszere (a zsarnokság nem formálhatja át saját képére az erkölcsi embert, az ember erkölcsi „norma-tudatát”), az egyúttal az esetleges technikai „túl”-fejlődés vagy a pozitív, de a politikai-társadalmi feltételeket nem érintő ipari progressió emberi kompenzálója, humanizálója. *Helvétius* „kereskedő-embere” és a *Diderot*-féle „*Prométheusz* gyermekének haladása” a jelen embertelen valóságához, ill. a jövő emberi lehetőségeihez kötődő teória ellentétévé mélyül a befejező részben; de ezen jövő lehetőségek realitását olyan tautológiák „bizonyítják”, hogy ha önmagát kommentálná itt *Diderot*, a „*Réfutation*” legszarkasztikusabb soraira lehelhetnének. „*Az emberek üldözhetik az igazságot, de nem vethetik meg azt, mindig aggodnak érte. Mit tehet az igazság az emberiség üdvéért? Idővel mindent. Azt*

nem tudom, hogy hogyan fogja ezt tenni; de az igazság úgy végzi és úgy fogja végezni mindörökké, hogy ő lesz a legerősebb. Azon kisszámú ember, akinek a természet lángészt és bátorságot adott, bizonyítják az Ön tévedését; a műhatatlan emlékezet, az utókor hálája a hős iránt sohasem ér véget. Az irigy emberek, a tudatlan emberek, a hipokrita emberek, a kegyetlen emberek, az érdekemberek, amilyen az Ön embere is, uralkodhatnak azokon a századokon, melyeket Ön vizsgál; de az Önök neveit a jövő kor el fogja felejteni vagy csak olyan sírfeliratokon fogja megőrizni, mint amilyent én adok itt Önnek.” (446; az én kiemelésem — L. M.)  
*A polgári forradalom* Diderot-t, de a *polgári társadalom* Helvétiuszt „verifikálta”.<sup>71</sup>

Az időtlen igazság és igazságszolgáltató idő<sup>72</sup> teoretikus mélységére kár szót vesztegetni. Az okos összhangú manufaktúra mintájára elképzelt társadalmi racionalizáció, a termelési tapasztalatok átadása és állandó tökéletesítése modelljétől ihletett értékmegőrző kontinuitás-koncepció kifejtése után ezen emfatikus részek (melyekben különben Diderot igen kegyetlenül „megfizet” Helvétiusnak azért, mert „műve legkedvesebb illúzióit ragadta el”; 391.) csak azt bizonyítják, hogy az általa vázolt ipari—gazdasági—technikai fejlődést a humanizáció szükséges (ez Rousseau-polémiaja lényege), de nem elégséges feltételének tekinti. A természet „humanizálása” haladás, nemzedékek munkájának, a természettel való harcának egymásra épülő eredménye, kumulatív folyamata; de az ember—ember viszonyoknak, az emberi természet embe-ribbé tevésének Diderot-nál *nincs története*: itt az „*état policé*” nem magasabbrendű, mint az „*état sauvage*”. Diderot „metafizikai fordulatának”, tudatosan vállalt természetjogi történelmietlenségének ez a *raison d'être*-je. Az „idővel mindent” fordulatán azért nem lehet ironizálni, mert felszínes formája mögött az a felismerés húzódik meg, hogy *jelenidőben* a haladás legegységelműbbnek tűnő eszközeit — a tudományos-technikai fejlődés fegyvereit — a reális, az érdekember, „Helvétius embere” az emberiség öncsonkítására használhatja, a nagyobb rész boldogtalanságán keresztül hasznosítja. Amit Diderot *a felvilágosodás*, a polgári filozófia társadalom-„nevelő” hatalmának *határaitól* Helvétius „De l’Homme”-ja kapcsán írt — *az emberek nem lettek egyenlőbbek, de az emberi természetet jobban ismerjük*” (319.) —, az a „Réfutation”-ra is kiterjeszthető. Diderot filozófiai programjának azonban van valami valóban „időtlen” igazsága, éppen azért, mert minden idők történelmi feladatát fogalmazza meg: „*Faire de l’homme un centre commun auquel tout vient aboutir.*”<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Egészében persze a polgári társadalom, a „jó luxus” társadalma — mint a feudalizmussal szembeni egyetlen látható lehetőség — Diderot jövőképe is. Igaz, kevesebb lelkesedéssel, és több „realista” fenntartással fogadja ezt a perspektívát, de elfogadja: „*Kevesebb lesz a nagy bűn, de több a kis véték; ezek azonban olyan vétékek, amelyek hozzájárulnak az evilági jóléthez, és nem jár értük büntetés a túlvilágon.*” (416.) (Az én kiemelésem — L. M.)

<sup>72</sup> E diderot-i „jövőkép” egy rímes riposztban is visszatér:

H.: „Erő nélkül mit tehet a jóakarát?” (IX. szakasz XXI. fej.)

D.: „Mindent, ahogy az idő halad.” (447.)

„Egy tévedést eltemet egy tény vagy egy másik tévedés; de az igazság, ha egyszer megszületik, új igazságot szül, és két igazság marad meg és diadalmaskodik az idővel.” („Réfutation”, 447.) (Az én kiemelésem — L. M.)

<sup>73</sup> „Tedd az embert egy olyan közös középponttá, amelyben minden végződik.” „Encyclopédie”, „Homme” címszó.

# A KREUTZNACHI KÉZIRATOK TÖRTÉNETFELFOGÁSA

ÁGH ATTILA

A marxista, azaz materialista, immanens történetfelfogás genezise szempontjából döntő jelentősége van Hegel filozófiája, mint a polgári elidegenedés világát a legklasszikusabban kifejező és azon belül maradó filozófia leküzdésének. Mint tudjuk, ez a Hegel-kritika hosszan tartó, több szakaszos folyamat. Marx már doktori disszertációjában bírálja a hegeli történetfilozófiát és filozófiatörténetet, *önálló* koncepciót alakítva ki, amely ugyan még sok tekintetben hegeli ihletésű. Elsősorban a hegeli államelméletről és a jogfilozófiáról általában van szó, a „Rheinische Zeitung”-periódusban írott cikkek világosan mutatják, hogy Marx a hegeli államelmélet alapjain áll — ezt egyébként maga is világosan megfogalmazza —, ezen periódus tartalma éppen a hegeli államelmélet fokozatos leküzdése a társadalmi valóság és a filozófiai elmélet állandó konfrontálódása révén. Így következhet be a kreutznachi kéziratokban a hegeli államelmélet, s általában a hegeli jogfilozófia átfogó kritikája, s ezzel a marxi Hegel-kritika új, magasabb szakaszába jut el.

A kreutznachi kéziratok nagy lépést jelent előre a materialista, az immanens történetfelfogás irányába, de nem alkotja „a” fordulatot Marx munkásságában. A fiatal Marx fejlődése permanens fordulat, a korábbi álláspont állandó megkérdőjelezése és meghaladása, ezen belül az alapvető fordulat 1843–44-ben következik be a materialista történetfelfogáshoz való eljutással, melynek első rendszeres kifejtésére a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban kerül sor. Az utóbbi mű alkotja egyben a Hegel-kritika újabb szakaszát is a hegeli fenomenológia kritikájával, ami után már új típusú konfrontáció kezdődik, többé már nem leküzdése, hanem pozitív feldolgozása, méltatása áll előtérben.

Ahogy a dokumentumokból kiderül, Marxnak kezdetől fogva voltak bizonyos fenntartásai a hegeli rendszerrel szemben, egyrészt spekulatív vonatkozásai, másrészt a fennálló rendszerhez való viszonya miatt. Már évek óta tervezte a hegeli alkotmányos monarchia elmélete kritikájának megírását (1842 március 5-i, Rugénak írott levelében konkrétan is említi),<sup>1</sup> ez a politikai konfrontálódás Hegellel a „Rheinische Zeitung”-szakasz tapasztalatai nyomán egyre jobban megtelt elméleti tartalommal, s a hegeli jogfilozófia általános kritikájává mélyült, azon keresztül pedig az egész hegeli filozófia gyökeresen új értékeléséig juttatta el Marxot.

A kreutznachi kéziratok szempontjából figyelemreméltó az a tény, hogy egy „gyakorlati”, azaz politikai-publicisztikai periódus előzte meg, melyben

<sup>1</sup> MEGA 1. köt. 2. főlköt. 269. A megírás pontos idejéről lásd N. I. Lapin tanulmányát (O vremeni raboti Marksa nad rukopiszju „K kritike gegelevszkoj filozofii prava”; „Voproszi filozofii”, 1960/9.)

Marx rohamosan haladt előre filozófiai fejlődésében, de nem volt ideje és lehetősége a felgyülemlett problémák tisztázására, rendszeres feldolgozására. Nemcsak az 1843-ban bekövetkezett politikai fordulat az oka a „Rheinische Zeitung”-tól való megválásának, hanem az összefoglalásnak és rendszerezésnek, azaz egy „elméleti” periódusnak a saját fejlődéséből adódó szükségszerűsége is. Így került sor Marx „dolgozószobába való visszavonulására”, melynek eredménye az 1843 júliusa és szeptembere között Kreutznachban írott öt kéziratfüzet, melynek anyagát a továbbiakban tárgyalni fogjuk.

Az alkotmányos monarchia marxi kritikája mutatja munkásságában a folyamatosságot, a közvetlen politikai érdeklődést, ennek általános kritikává mélyítése pedig az előrehaladást, a feladatok folytonos újrafogalmazását. Ugyanakkor megmutatkozik Marx alapvető különbsége is az ifjúhegeliánusoktól általában, akik az alkotmányos monarchia tárgyalásában megmaradtak a közvetlen politikai összefüggéseknél — egyebek közt Hegel „alkalmazkodásánál” —, míg Marx a problémát legszélesebb jog- és történetfilozófiai összefüggéseibe helyezi bele. Ezzel magyarázható éppen, hogy a hegeli jogfilozófiából közvetlenül a belső államjogra vonatkozó részt elemzi (261—313§). A hegeli jogfilozófia marxi kritikája azonban — ahogy a kéziratok is mutatják — nem befejezett, lezárt munka, inkább csak egy jegyzet- és kivonatköteg, előmunkálat egy később megírandó műhöz. A hegeli jogfilozófia kritikájának Marx láthatóan nagy jelentőséget tulajdonított, hiszen munkáját Párizsban is folytatta, amint ezt a megírandó műhöz írt nevezetes „Bevezetés” is mutatja.

Amint ez közismert, a hegeli jogfilozófia az objektív szellem útját az elvont jog, a morál és az erkölcs fázisaiban kíséri végig. Az erkölcs fázisában a fejlődés a család, a polgári társadalom és az állam fokozatain halad át, egyre „magasabbra” emelkedve, s a belső — ez a Marx által közvetlenül elemzett rész —, majd a külső államjogon keresztül eljut a világtörténelem szintjére. Az „eljutás” par excellence logikai, azaz mindenekelőtt az objektív szellem belső struktúrájáról, hierarchiájáról van szó, amely azt jelzi, hogy az egyre magasabb szervezetszférákban hogyan történik meg a természeti korlátozottság egyre teljesebb leküzdése, pozitív oldalról pedig a sajátosan emberi, azaz Hegelnél az erkölcsi, szubsztancia kimunkálása. Vagyis a hegeli jogfilozófia struktúrájából, továbbmenve, az egész hegeli filozófia általános tartalmából következik Hegelnél a politikai állam dominanciája a polgári társadalom felett, ill. az ember erkölcsi lényegének feltételezése. Éppen ezen a ponton ütköztek össze a legélesebben az adott kéziratban az immanens, a materialista történetfelfogás felé törekvő Marx nézetei Hegel koncepciójával. Szakítva saját korábbi hegeliánus-jellegű államelméletével, a kreutznachi kéziratokban Marx megfordítja, a „feje tetejéről a talpára állítja” a polgári társadalom és a politikai állam hegeli viszonyát. Ez a megfordítás, a polgári társadalom elsődlegességének kimondása a kreutznachi kéziratok legnagyobb elméleti vívmánya, ennek, valamint elméleti következményeinek vizsgálatára fogjuk koncentrálni erőfeszítéseinket.

A hegeli jogfilozófia *közvetlen* marxi kritikájába e helyütt nem bocsátkozhatunk bele, jóllehet magunk is többszörösen szeretnénk kiemelni egy ilyen vizsgálat fontosságát. Marx ugyanis a polgári társadalom — politikai állam hegeli felfogásának kritikáját nem csupán a jogfilozófia általános kritikájává mélyíti, hanem megadja az egész hegeli jogfilozófia alapvető módszertani kritikáját: s egyúttal kimondja az ontológia primátusát a logikával szemben. A szubjektum — objektum viszony hegeli visszájára fordításának e kritikája egyedülálló

az egész marxi életműben, többet ilyen közvetlenséggel és részletességgel nem kerül rá sor. Mi azonban a marxi történetfilozófia fejlődését vizsgáljuk, mégpedig mindenekelőtt pozitív vonatkozásaiban, ezért ilyen nagy kitérőt nem tehetünk, nem kalandozhatunk el a hegeli logika területén, sőt a hegeli jogfilozófia marxi kritikáját is csak a maga *közvetettségében*, tehát a pozitív kifejtésbe beleépítve elemezzük. Analízisünk ezért a polgári társadalom új marxi értelmezésével indít, amelyből kibonthatók a marxi elmélet további nóvumai is.

## A POLGÁRI TÁRSADALOM MARXI ÉRTELMEZÉSE

Marx később, „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. művéhez írt Előszóban, így foglalta össze „dolgozószobájába való visszavonulásának” eredményeit: „Vizsgálatom abba az eredménybe torkollt, hogy a jogi viszonyok, valamint az államformák nem érthetők meg sem önmagukból, sem az emberi szellem úgynevezett általános fejlődéséből, hanem éppenséggel azokban az anyagi életviszonyokban gyökereznek, amelyeknek összességét Hegel, a XVIII. századi angolok és franciák példájára, „polgári társadalom” néven foglalja össze.”<sup>2</sup> A polgári társadalom értelmezésének filozófiatörténeti előzményeire tehát maga Marx is utal, s jelenleg meg kell elégednünk ezzel a jelzésszerű utalással. A hegeli álláspontból, mint e folyamat eredményéből, összegeződéséből, ill. annak marxi leküzdéséből indulunk ki: „Hegel a családot és a polgári társadalmat az állam *fogalmi szféráiként* fogja fel, mégpedig *végességének szféráiként, az ő végességeként*. Az állam az, amely *szétválasztja* magát ezekre a szférákra . . .”<sup>3</sup> S ezzel a fogalmi dedukcióval — folytatja Marx — a család és a polgári társadalom az államhoz viszonyítva „természeti” mozzanattá degradálódik: „Család és polgári társadalom úgy jelennek meg, mint a sötét természeti alap, amelyből az állam világossága meggyullad.”<sup>4</sup> Az így jellemzett hegeli elmélettel szemben az alábbiakban fogalmazza meg saját felfogását: „A *valóságos* viszony ez: . . . Család és polgári társadalom az államnak az előfeltételei; ők a voltaképpen tevékenyek; de a spekulációban megfordul a dolog . . . a család és a polgári társadalom állammá teszik *önmagukat*. Ők a mozgató. Hegel szerint ellenben a valóságos eszme *hozza létre* őket; nem a saját életpályájuk egyesítette őket állammá, hanem az őket magáról leválasztó eszme életpályája . . .”<sup>5</sup>

S ha egyszer „a polgári társadalom az egyéni magánérdek küzdőtere, ahol az összesek küzdenek az összesek ellen, úgy ezen a helyen *ütközik össze a magánérdek a közösségi különös ügyekkel, és az a kettő együttesen* az állam magasabb nézőpontjaival és rendelkezéseivel”<sup>6</sup> — amint Hegel írja, akkor ebből világos az is, hogy a „természetiség” mozzanata miatt a polgári társadalomban Hegel szerint természetszerűek az ellentmondások, a konfliktusok, az állam viszont ezen konfliktusok fölé helyezkedik, s az ellentmondásokat magában feloldja. Az állam tehát nemcsak mint a fogalmi dedukció kiindulópontja, hanem egyben rendszerező elv is, amely a családot és a polgári társadalmat jogi keretbe foglalja, s az általános érdek elsőbbségét feltétlenül érvényesíti velük

<sup>2</sup> MEM 13, 6.

<sup>3</sup> MEM 1, 205.

<sup>4</sup> Uo.

<sup>5</sup> Uo. 206—207.

<sup>6</sup> Uo. 244.

szemben,<sup>7</sup> azaz a társadalmi ellentmondások feloldásának szférája is Hegelnél.

Mivel Hegel az egész társadalmiságot jogi aspektusokból szemléli, a polgári társadalom úgy jelentkezik mint a magánjog, az állam mint a közjog szférája,<sup>8</sup> ill. az előbbi nem-politikai, az utóbbi politikai államként szerepel: „A tulajdon, a szerződés, a házasság, a polgári társadalom itt (amint ezt Hegel ezekre az *elvont* államformákra egészen helyesen kifejti, csak hogy ő azt *hiszi*, hogy az állam eszméjét fejt ki) mint *különös* létezési módok jelennek meg a *politikai* állam mellett.”<sup>9</sup> Hegel ezekben a kategóriákban összegezte a polgári társadalomelmélet eredményeit, s Marx mikor Hegel jogfilozófiáját tárgyalja, voltaképpen az egész megelőző filozófiai fejlődést sajátítja el, s lép túl azon. Ez a túllépés egész egyértelműen megtörtént a polgári társadalom elsődlegességének kimondásával, amely először a filozófia történetében kimondta a reálisan tevékeny ember elsőbbségét saját erkölcsi-állampolgári absztrakciójával szemben. De felmerül a kérdés: Vajon Marx csupán a determinációs viszonyt fordította meg a polgári társadalom és az állam között, vagy egyúttal e kategóriák tartalmát is átértelmezte? Szerintünk feltétlenül az utóbbiról van szó, a megfordítás egyúttal e szférák belső tartalmát és szerkezetét is érinti, a továbbiakban röviden ezt fogjuk megvizsgálni, hogy értékelni tudjuk a Marx által a materializmus irányába megtett fordulat mértékét.

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy polgári társadalmon Marx is egyfelől annak legfejlettebb, kapitalista formáját, másfelől a történelmileg korábbi fokok anyagi életviszonyainak összességét értette, így említi majd az antikvitásban, a középkorban is, bár teljességében csak a „modern” társadalomban látja kibontakozni. Marx abban is követi a felvilágosodástól a Hegelig vezető vonalat, hogy — a „Német ideológia” kategóriáival szólva, ahol egyébként a polgári társadalom problematikája újra megtárgyalásra kerül<sup>10</sup> —, a polgári társadalmat az anyagi *érintkezés* szférájának tekinti. Ennek az *érintkezésnek* a tartalma, az anyagi tevékenységhez való viszonya azonban alapvetően megváltozik.

A leglényegesebb, s egyben a legnehezebben rekonstruálható az, hogy Marxnak milyen elképzelései voltak a termelésről, mennyiben vonta be a munkatevékenységet a polgári társadalom szférájába stb. Ennek rekonstrukciójánál csak feltételezéseket engedhetünk meg magunknak, egy kiinduló hipotézisre azonban feltétlenül szükségünk van a polgári társadalom marxi értelmezésének feltárásához. Szerintünk az adott vonatkozásban abból kell kiindulnunk, hogy Marx csak fokozatosan közelít a gazdasági problematika felé, csak fokról fokra merülnek fel egyáltalán a kérdések, a „Rheinische Zeitung”-periódus során, s még e kéziratában sem jut el odáig, hogy átgondolt koncepciója legyen a termelésről. Mindenesetre úgy tűnik, természetesen tekinti azt a felvilágosodásbeli megközelítést, amely a termelőt elszigeteltségében tekinti, s társadalmiságát csak a termelés *után* megvalósuló *érintkezésben*, munkamegosztásban, cserében stb. látja. Ebből az indíttatásból a termelés társadalmiatlansága, történelmietlensége, természeti mozzanatként való felfogása adódna, ami szigorúan végigvive még a felvilágosodásra sem érvényes, s Hegelre — mint láttuk — végképp nem, de alapvető tendenciaként nála is s Marxnál is jelentkezik. Korántsem arról van szó, hogy Marx

<sup>7</sup> Vö. uo. 203.

<sup>8</sup> Vö. uo.

<sup>9</sup> Uo. 232.

<sup>10</sup> Vö. MEM 3, 36—37.

a kisárutermelés, a saját munkán alapuló magántulajdon modelljét abszolútizálta volna, de — véleményünk szerint — annak következtében, hogy a termelést még nem tudta történelmileg értelmezni, a modern nagyipar társadalmi következményeit elméletileg általánosítani, e modell mozzanatai domináns szerepet játszottak koncepciójában.

Annyi tény hogy Marx az emberek termelésbeli érintkezését még nem tudja feltárni, csak a termelés utánit, ezért szükségképp ez szerepel társadalmilag-történelmileg tételezettként, ez kerül be a polgári társadalom fogalmába, nem a termelés; az is igaz viszont, hogy amennyiben említés történik a nagyiparról, az ipari tulajdonról, Marx szinte lelkesedéssel nyilatkozik róla. 1843 májusában — tehát még a kéziratok előtti időpontban — Rugéhoz írott levelében pl. egyenesen utal az ipar jelentőségére az eljövendő társadalmi átalakulásban<sup>11</sup> stb. Feltételezésünk szerint tehát a marxi koncepció nem egységes, ahogy fejlődésének dinamikája miatt az adott időszakban általában nem az, tartalmaz régi és új elemeket, s ez felfokozottan érvényes az említett problematikára, amely épp most merül fel munkásságában, tehát nem volt még alkalma átgondolni, rendszeresen kidolgozni.

A termelés, a munkatevékenység mint a fizikai szükségletek kielégítésének eszköze lényegileg tehát természeti mozzanat marad Marxnál, folytatódik, bár csökkenő mértékben az anyagiasság megvetésének német hagyománya,<sup>12</sup> ami azt is jelenti — ahogy a továbbiakban majd látni fogjuk —, hogy a tárgyi objektivitás problémája megoldatlan marad Marxnál, viszont a viszonyobjektivitás kategóriája újabb mozzanatokkal bővül. Az előtérbe most már nem az emberek erkölcsi-jogi érintkezése kerül a politikai állam szférájában, hanem gazdasági-jogi érintkezése a polgári társadalom szférájában, s a munkamegosztás, a csere, a forgalom, a szerződés stb. folyamatai — anélkül, hogy itt Marx a problémát részletesen kidolgozná — válnak az alapvető társadalmi folyamatokká. Mondhatnánk azt is, hogy már meglátja az anyagi érintkezés jelentőségét a társadalom életében, s ettől az „alaptól” „felfelé” már helyesen építi fel a társadalom modelljét, a következő lépésben az történik majd, hogy „alatta” feltárja a legalapvetőbb szférát a társadalom életében, a termelést, amelynek maga az érintkezés is csak részmozzanata.

Az anyagi érintkezés előtérbe állítása azt is jelenti Marxnál, hogy az intézményesült formákkal szemben a kvázi intézményesültek, mint a fenti viszonyrendszerek kerülnek előtérbe, nem ők többé az eszmét hordozó intézmények dedukciói, hanem megmutatkozik, hogy az intézmények nyugszanak náluk alapvetőbb viszonyokon, s voltaképp azok derivációi. Az itt kidolgozott elmélet lehetővé teszi Marx számára, hogy feltárja a tulajdonviszonyok központi jelentőségét a társadalom életében, s míg a fentebbiek hipotetikus rekonstrukciónkhoz tartoznak, addig a *tulajdonviszonyok* központi jelentősége *közvetlenül* megmutatkozik a kéziratokban. Ez azzal magyarázható, hogy a tulajdonviszony maga is a termelési viszonyok jogi kifejeződése, összefoglalása, így direkterben jelentkezik a „felszínen”, mint a „mélyebben” fekvő munkamegosztási és egyéb viszonyok.

Felmerül viszont a kérdés, hogy a polgári társadalom anyagi érintkezését előtérbe állító Marx feladja-e a közvetlen általánosság képviselésének koncepcióját, amely logikusan következett az államiság determináns szerepéből, de lehetetlennek látszik a polgári társadalom önző világának előtérbe állítása

<sup>11</sup> Vö. MEM 1, 345.

<sup>12</sup> Vö. MEM 3, 239.

mellett? A válasz erre a kérdésre feltétlenül, egyértelműen tagadó. S éppen ebben mutatkozik meg végül is, hogy Marx döntően átértelmezi a polgári társadalom szférájának tartalmát Hegellel szemben. Mert míg Hegelnél az emberek egymásra utaltsága, a munkamegosztásban való együttműködése, cseréje stb. a társadalmiságnak csupán igen alárendelt szintje, a természetiségen még alig túljutott mozzanata, s a valódi társadalmiságot mint közvetlen általánosságot az anyagi érdekektől „mentes” államiság képviseli, addig Marxnál a társadalmiság mozzanatává éppenséggel az embereknek a munkamegosztásban stb., azaz az anyagi érintkezésben való együttműködése válik. A polgári társadalom Marxnál tehát nem *csupán* a magánérdekek világa — bár kétségtelenül tisztában van azzal, hogy mindenki magánérdekét követve vesz részt az anyagi érintkezésben —, hanem mindenekelőtt a valódi közérdek születésének szférája is. Így a polgári társadalom marxi koncepciója a társadalmi ellentmondások rendszerének, a közérdek és magánérdek konfliktusának gyökeresen más megoldását ígéri, mint akár a klasszikus felvilágosodásbeli Rousseau – Diderot-féle *citoyen*, akár a hegeli típusú megoldás. A marxi elmélet tehát az anyagi érintkezés olyan rendszerének kiépítésére irányul, melyben az egyén munkamegosztásbeli helyzete folytán egyéni érdeke közvetlenül egybeeshet az osztálytársadalmi érdekekkel, s ezért már tevékenységének valódi és alapvető szférájában, a polgári társadalomban az osztálytársadalmiság „képviselőjévé” válhat.

A polgári társadalom ilyen értelmezése azonban lényegesen megváltoztatja Marxnak az emberi lényegről alkotott elképzeléseit, valamint társadalmi ontológiáját és történetfilozófiáját, s csak ezek vizsgálata után válik érthetővé a kéziratokban kidolgozott társadalmi ideál, a demokrácia jelentősége. Ugyanakkor ezen problémák elemzése tovább konkretizálja majd a polgári társadalom marxi értelmezését is, amelyet kiindulásában csak vázlatosan jeleztünk.

#### AZ EMBERI LÉNYEG PROBLEMATIKÁJA

A polgári társadalom – politikai állam hegeli viszonyának marxi megfordításából mindenekelőtt egyértelműen következik a polgári társadalom emberének előtérbe állítása az állampolgárral szemben, s az emberi lényeknek az előbbi elemzésére alapozott értelmezése. „A *valóságos ember* a mostani államberendezkedés *magánembere*”<sup>13</sup> — mondja ki Marx. Az ember azonban természeti lény is, anyagi szükségletekkel stb. rendelkezik, így másrészt az emberi lényeg problematikája úgy merül fel Marxnál, mint a *természetiség társadalmivá emelkedésének és társadalmiként funkcionálásának problémája*: „ez a fizikai születés tételezte létezés társadalmi emberré stb. válik”.<sup>14</sup> Azaz Marx leszögezi, hogy az ember lényege „nem a szakálla, a vére, az elvont fizikai természete, hanem *társadalmi minősége*, és hogy az államügyletek stb. nem egyebek, mint az ember társadalmi minőségének létezési és hatásmódjai. „Magától értetődik tehát, hogy az egyének, amennyiben az államügyletek és hatalmak hordozói, társadalmi és nem magánminőségük szerint tekintendők.”<sup>15</sup>

Az egyének az osztálytársadalmiság felől való megközelítése azonban tisztán hegelianus megoldásnak tűnhet. Holott Marx itt élesen polemizál a hegeli megoldással, a természeti korlátozottság leküzdésének és társadalmisággá emelésé-

<sup>13</sup> MEM 1, 287.

<sup>14</sup> Uo. 242.

<sup>15</sup> Uo. 221 – 222.

nek hegeli koncepciójával, amely e két mozzanat hamis azonosságát jelenti — s mint utóbb látni fogjuk, valójában a fetiszizált természetiségen alapul: „A természet és a szellem, test és lélek között *hamis* azonosság, *töredékes, helyenkénti* azonosság mint *testelőltés* jelenik meg. Minthogy a születés az embernek csak az *egyéni* létezését adja és az embert először is csak mint *természeti* egyént tételezi, az állami meghatározások, mint a *törvényhozó* hatalom stb. pedig *társadalmi termékek*, a társadalom szülöttei és nem a természeti erők nemzettjei.”<sup>16</sup> Ismét csak ott tartunk tehát, hogy Hegelnél a természet lealacsonyítása, megvetése valójában a természetiségnek csak hamis, felemás leküzdését jelenti, hiszen a hegeli elméletben — pl. a monarchán, vagy a már említett törvényhozó hatalmon keresztül — természeti mozzanatok határozzák meg a társadalmiságot.

Marx viszont a természeti korlátozottság valódi leküzdését, társadalmivá emelkedését akarja megvizsgálni, s ennek kapcsán fogalmazza meg az ember lényegét a társadalmi viszonyrendszerekhez, az *érintkezéshez*, mindenekelőtt pedig az anyagi érintkezéshez kapcsolva.

Az emberek közötti viszonyrendszer mint érintkezés a disszertációban még az öntudatok viszonyaként adódik, s fokozatosan egyre konkretizálódik és materializálódik, s a tárgyalt szakaszban odáig jut el, hogy az ember lényege az a sajátos mód, ahogy a munkatevékenysége eredményeit, szükséglete ki-elégítésének eszközeit társadalmilag közvetíti. Ha tehát nem is maga a termelés társadalmi, de az a mozzanat alapvetően az, hogy a termelők termékeiket egymásra vonatkoztatják, *viszonyba* lépnek, *érintkeznek* egymással, s ez az érintkezésbeli viszony válik alapjává valamennyi további viszonyuknak és intézményüknek, magának az államnak is.

Az emberek tehát ezen anyagi érintkezés révén nyernek társadalmi minőséget, egy közösség tagjaivá válnak, amely önnön szervezetségével, belső viszonyrendszerével teremti meg a totalitás új, a természetin felülemelkedő szintjét. Az egyes ember természetiségének valódi feloldása ebbe a közösségbe való bekapcsolódás, amely átstrukturálja őt, de amely közösséget valójában ő alkot, azok az ő lényegéhez tartozó, belső, azaz inherens minőségei: „Ha pl. a család, a polgári társadalom, állam stb. kifejtésénél az ember egzisztenciájának ezeket a társadalmi módjait lényege megvalósulásának, objektíválásának tekintenék, akkor a család stb. egy szubjektum inherens minőségeiként jelenne meg. Az emberre mindig a lényege marad mindezeknek a lényegeknél, de ezek a lényege [Wesen] az ő *valóságos* általánosságaként is, ezért a *közösségként* [*Gemeinwesen*] is megjelennek.”<sup>17</sup>

Ez a fejtegetés harmonikusan tartalmazza a kétféle megközelítés, szempont egységét, az ember egyfelől alkotja ezeket az objektívációkat mint viszonyrendszereket, közösségeket, a saját általánosságait, amelyek a létezés *önálló* formáivá válnak, s az egyes embertől függetlenül is egzisztálnak — bár sohasem az emberek összességétől függetlenül —, így másfelől ezek az ember által kialakított viszonyrendszerek meghatározó mozzanatként lépnek fel az emberekkel szemben. Nevezük az előbbit az embertől a társadalomig, az utóbbit a társadalomtól az emberig vezető útnak, s akkor úgy fogalmazhatnánk, hogy a marxi elméletet e két megközelítés egysége adja. Azt is mondhatnánk, hogy elvontan már itt jelentkezik az a marxi tézis, hogy az ember lényege a társadalmi viszonyok összessége.

Valójában azonban Marx az ember (szubjektum) és a társadalom (objek-

<sup>16</sup> Uo. 311—312.

<sup>17</sup> Uo. 242. —

tiváció) között még nem tudja teljesen megvalósítani a szintézist, s fenti tételeit ellentmondásmentesen konkretizálni. Ellentmondásai végső soron arra mennek vissza, hogy az anyagi érintkezés nála csak posztulált mozzanat, nem indokolt, s nem is indokolható mint az ember lényegi vonása a termelés elméletének kidolgozása előtt. Marx valószínűleg feltételezi már Hegel nyomán, hogy az ember alapvető birtoka, tulajdona a munkaereje, de még nem jut el ahhoz az általa későbbiekben kidolgozott tézisnek kimondásához, hogy az emberi érintkezés éppen az *együttés* termelőtevékenységben különbözik alapvetően az állattól. Ez a döntő láncszem, amely még hiányzik a marxi elméletből, ennek következménye egyfelől, hogy a „morális személy” mégiscsak domináns szerepet játszik sok helyütt elemzéseiben, másfelől az embertől a társadalomig vezető út szinte kizárólagossá válik e kéziratban. S mivel az emberi lényeknek ezt az érintkezésként adott tartalmát indokolni nem tudja, eleve adottként kell feltételeznie, vagyis újra, sokkal alárendeltebb formában ugyan, transzcendens mozzanatok jelentkeznek antropológiai kiindulópontjában. Ezért marad bizonyos mértékig ellentmondásos Hegel meghaladása, az előregyártott logikái modell: az emberben tudatos megvan a másokra irányultság, bár ez materiálisan-reálisan konkretizálódik, ennek a töltete, hajtóereje azonban még lényegileg erkölcsi, magában hordozza a direkt társadalmiságot, az általános érdekeket, akkor is, ha a másokkal való gazdasági-jogi kapcsolat szükségletén keresztül.

Az igazi szintézist tehát egyén és közösség között nem tudja kimunkálni, csak ezzel a transzcendens „beprogramozással”, mivel az igazi szintézist maga a termelés szolgáltatja. Két tendencia ütközik össze élesen a kéziratokban, egyfelől a konkretizálás, a hegeli spekuláció, az indokolatlan és önállósult absztrakciók elleni küzdelem, azaz a materializmus irányvonala, másrészt a totalitásból, az egészből való kiindulás, az objektivációk belső önmozgásának és viszonylagos önállóságának figyelembevétele, azaz a dialektikus társadalomontológia igénye. S e kettő között, ahogy az egyén és a társadalom között a szintézis nem teljes, ellentmondásos, már itt jelentkezik a materializmus felé haladás egy olyan szükségszerű eltorzulása, túlhajtott formája, amit Márkus György a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” kapcsán *módszertani individualizmusnak* nevezett.

Így válik a kéziratok központi kategóriájává a valóságos szubjektum, a valóságos szellem, mint olyan *egyedi* ember, amely eleve magánvalósága szerint tartalmazza a társadalmiságot, s csak kibontja magából, ahelyett, hogy maga helyeződne bele a társadalmi viszonyok rendszerébe, saját tevékenységével továbbalakítva azt. A kéziratokban tehát csaknem kizárólagosan a valóságos szubjektum—valóságos ember kategóriából kiinduló elemzések vannak kimunkálva, az ember teremti az összes társadalmi berendezkedést, az államot stb.<sup>18</sup> Annak hogy Marx ilyen „túláságosan közel” megy az egyedi szubjektumhoz, s az egyedi emberből indul ki elemzéseiben, annak szerintünk kettős oka van. Egyfelől konkrétan a Hegellel való konfrontáció. Mint láttuk, Hegel az emberi szubjektumot csak mint derivátumot, mint önállótlant, mint tevékenysége terméke által meghatározottat mutatja be, így Marxnál teljesen érthető a másik oldal kihangsúlyozása, sőt túlhangsúlyozása a hegeli spekulatív megközelítéssel szemben, ami bizonyos mértékig gyanakvásba csap át minden valóságos és elméleti absztrakcióval, általánosítással szemben. Marx

<sup>18</sup> Vö. uo. 219, 223, 224, 227, 288, 322.

tehát mindenféle misztikus általánossággal, elvontsággal szakítva vissza akar térni a reális, konkrét emberhez, annak tevékenységéhez, s az abból adódó objektivációkhoz. Ebből nem Feuerbach hatására kell következtetnünk, hanem mindkettőjüknél Hegel kritikájának, s másfelől általánosságban a materializmus felé haladásnak szükségszerűen ellentmondásos feltételeire. Csakhogy Feuerbach megmaradt ezeknél az ellentmondásoknál, Marx pedig túljutott rajtuk, s Feuerbach alapvető vonatkozásokban való meghaladását már a kéziratok emberi lényeg értelmezése is mutatja. Feuerbachnál a nem több mint az egyén, de csak egyszerű összességként, az egyes egyének különböző tulajdonságokkal rendelkeznek, a nem viszont valamennyi tulajdonság összefoglalása. Marxnál viszont, mint láttuk, a nem viszonyrendszerként, s nem matematikai összességként szerepel, éppen a többiekre való vonatkozása adja az egyén sajátos társadalmi tartalmát. Ezért a konkrét egyén, a valóságos egyén mint kiindulópont Marxnál sokszor mint reprezentatív individuum szerepel, a valóságos szubjektum mint a valóságos nép képviselője és megtestesítője, ami egyfelől határozottan mutatja a marxi megoldás fölényét a feuerbachival szemben, másfelől tompítja az egyénből, illetve a társadalomból való kiinduló ellentétét, ha nem is adja fel egészében azt. Mindenesetre a módszertani individualizmust itt még nem lehetjük fel olyan kiélezett formájában mint a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban.

Általánosságban megállapíthatjuk, hogy a materializmus felé haladás szükségképp jelenti a konkrét emberhez és annak termékeihez való kapcsolódást, s ez átmenetileg bizonyos mértékig ellentmondásba kerül az idealista dialektika által kidolgozott társadalmi totalitás szempontjaival, nemcsak annak spekulatív-deduktív túlhajtása miatt, hanem mindenekelőtt azért, mert szükségképp nem készen adott, hanem fokozatos kimunkálás eredménye az egyén és a társadalom, a szubjektum és az objektivációk szintézise. Ez a szintézis itt kimondott, előlegezett, de még nem megvalósított. Társadalmi aspektusaiban kimunkálódik a következő, a „Német – Francia Évkönyvek”-periódusában a proletariátus szerepének felismerésével, de filozófiai szinten még a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban is a módszertani individualizmus vonásait mutatja. A termelés előtérbe állítása itt már megtörtént, de az egyedi termelőből való kiindulás miatt a termelési viszonyok fogalma még nem születik meg, azaz az általunk sebtében vázolt folyamat csak a „Német ideológiá”-ban zárul le.

A fentiekből következően a marxi szükségletelmélet is megőrzi dualista vonásait. Az anyagi szükségletek — melyek az önfenntartásra irányulnak, s tárgyak elfogyasztásával vagy használatával elégíthetők ki — tartalmukban továbbra is nem-humanizáltak, nyers fizikai-érzéki szükségletek maradnak, csupán a *formájuk* válik humanizálttá, ti. az, hogy kielégítésüket társadalmi érintkezés, *közvetítés* tételezi. Azonban elidegenedettséjük már nem önmagukban van, mint természeti-érzéki álláspontnak a társadalmiságban való megjelenésében, magánérdekre irányultságukban, hanem ennek a közérdekkel, a társadalmi közvetítéssel való esetleges *szembeállításában*, vagy az *elszigeteltségben*. Az anyagi tevékenység mint munka továbbra is passzív mozzanatként jelentkezik, a valódi emberi aktivitássá az érintkezés-közvetítés válik.

A fizikai-természeti ember érzéki-anyagi szükségleteire a másik döntő vonatkozásban, tehát nemcsak a lét-, hanem a fajfenntartást illetően is történik utalás a kéziratokban. Ennek kapcsán az anyagi szükségletek nem-humanizáltként való értelmezése miatt maga Marx is beleesik abba a hibába,

amelyet Hegelnél bírált, a családnak „természeti” mozzanatként való fel-fogásába. A családot egyfelől ő is az embertermelés, másfelől a termelés egy-ségeként interpretálja, de egyik vonatkozást sem tekinti „eléggé” társadalmi-nak, csak éppen a család kereteinek túllépését, azaz a polgári társadalom rendszerébe való beilleszkedést.

Természetszerűleg annál nagyobb hangsúly esik az ember sajátosan tár-sadalmi, aktív-humanizált szükségleteire, sőt a fenti ellentmondások nyomán ennek erkölcsi vonatkozása is úton-útfélen előkerül. A valódi emberi lényeg (Menschenwesen) a közösségiség (Gemeinwesen), azaz az ember lényege tevé-kenységének másokra vonatkoztatottságában, az egyes emberi cselekedetek általános közvetítettségében van. De ez a többiekhez való viszonyítottság az egyén számára Marxnál tudatosként értelmezett, a megmaradt idealista alapok világosan felszínre kerülnek az embernek „a magát tudó és akaró szellem”-ként való meghatározásában, az erkölcsi viszonyok és az erkölcsi személyiség túlértékelésében.<sup>19</sup>

Ellentmondásai ellenére, amelyet a fejlődés szemléltetésére jól kihangsúlyoz-tunk, a marxi antropológia a kéziratokban mindenekelőtt nem hiányosságai-val, hanem konkrét mozzanataival, új vonásaival hívja fel magára a figyelmet. Antropológiája nem absztrakt, önmagába zárkózó, az embert elvontságában vizsgáló, s az embert csupán önmagának túlhajtott absztrakciójával (istennel) való szembeállításban szemlélő, mint Feuerbaché, hanem Marx korábbi munkás-ságának megfelelően konkrét társadalmi elméletbe torkolló, annak alapjául szol-gáló. Csakhogy a „Rheinische Zeitung”-periódusban általános társadalomelmé-letet és történelemfilozófiát kevésbé volt alkalma antropológiai kiindulópontjából levezetni mint most, ott inkább konkrét politikai elemzések bázisául szolgált az emberi lényeg fogalma. A másik lényeges mozzanat, hogy a „Rheinische Zeitung”-periódus viszonylagosan váltásperiódusként, az elmélet és a való-ságok állandó konfrontációjaként értelmezhető, amelyhez a közös bázist, az „abszolút pontot” bizonyos mértékig az emberi lényeg fogalma szolgál-tatta, a kreutznachi periódus viszont lényegileg kiegyensúlyozott, teória és praxis egységét ígérő, amit a marxi demokrácia elmélete is mutat. Így itt sokkal inkább a társadalmi elemzés kerül előtérbe, s kevésbé a konkrét poli-tikai vonatkozások, s az antropológiai szempont többnyire csak általános kiindulásként, s nem állandó viszonyításként, az elméleti korrekció konkrét lehetőségeként szerepel. A marxi antropológiára ugyanis a társadalmi on-tológia rendszere épül, minden további társadalom- és történelemelmélet alapja, amelyet a továbbiakban fogunk megvizsgálni.

## A MARXI TÁRSADALMI ONTOLÓGIA

A marxi társadalmi ontológia az emberi lényeg fentebb ismertetett értel-mezésére épül. Marx maga is megfogalmazza klasszikus formában az antro-pológiai és az ontológiai szempont egységét: „a valóságos emberből kell ki-indulni és objektiválódását kell szemügyre venni”,<sup>20</sup> s a kéziratokban tényleg minden intézmény és berendezkedés „a valóság szerint állandóan vissza van vezetve valóságos alapjára, a *valóságos emberre*, a *valóságos népre* és mint ennek *saját* műve van tételezve”.<sup>21</sup> Az egész társadalom tehát az ember műveként,

<sup>19</sup> Vö. uo. 257, 307.

<sup>20</sup> Uo. 224.

<sup>21</sup> Uo. 231.

az emberi tevékenység objektivációjaként jelenik meg Marxnál, vagyis az ember minden „berendezkedés elve”,<sup>22</sup> ugyanakkor az egyén az államban tevékenykedve „állami minőséget” nyer.<sup>23</sup> Ezen a marxi állásponton alapul a polémia Hegel ellen, aki az embert csak a transzcendens szubjektumok egyik akcenciájának tekinti: „Hegelnek nem kellett volna elcsodálkoznia azon, hogy a *valóságos személy* – és a személyek teszik az államot – mindenütt visszatér az állam lényegéeként.”<sup>24</sup>

Az antropológiai kiindulópont után tehát most nekünk is az ember „objektíválódását kell szemügyre venni”, azaz az „emberi nemi alakulatokat”, melyekben az ember megvalósítja magát, mégpedig először ennek általános kérdéseit ebben a részben, majd konkrét történelmi kifejtését a következőben, ami egyúttal azt is megmutatja majd, hogy milyen szervesen kapcsolódik a marxi társadalmi ontológia a történetfilozófiához.

A kéziratok vizsgálatakor annyit mindenesetre már a legelső, a filológiai megközelítésre megállapíthatunk, hogy a kéziratok kategóriarendszere sokkal kidolgozottabb, filozófiai kategóriák egész sorát tartalmazza és bontja ki, ugyanakkor sajátosan átmeneti jellegű is, az ismert és a későbbiekben is állandóan használt kategóriák (elidegenedés, objektiváció stb.) mellett felmerülnek sajátos terminusok is, amelyeknek szerepeltetése, vagy központi helye sajátosan erre a kéziraatra jellemző (elválasztottság, elválás stb.). Az is szembeötlő, hogy Marx mennyire tudatosan és átgondoltan nyúl a társadalmi ontológia kérdéséhez – ezt a fenti idézetek is világosan mutatják –, az egész kéziratban az objektum-szubjektum viszony áll előtérben, annak konkrét megjelenési formáit elemzi.

A társadalmi ontológia ilyen explicit megfogalmazására irányuló törekvése egész fejlődéséből adódik, de az, hogy ilyen hirtelen felerősödik, csak Hegelhez való általános viszonyából, sajátosan pedig a jogfilozófia tárgyalásából magyarázható. Éppenséggel a hegeli jogfilozófiában történik meg ugyanis a historikus-dialektikus idealizmus álláspontjáról a társadalmi ontológia legmagasabbfokú megfogalmazása. Mint láttuk, a hegeli mű a társadalmi totalitás különböző szintjeit, szféráit, azok kölcsönhatását és önmozgását, egymásba való átmenetét, alá-, ill. fölérendeltségét vizsgálta, s ez adta meg Marxnak az indítást saját társadalmi ontológiájának kibontásához.

Újra meg újra hangsúlyoznunk kell, hogy Hegel és Marx viszonya nem egyszerűen két filozófus közti kapcsolat kérdése, hanem Marx, Hegelt feldolgozva és átértékelve tulajdonképpen az egész megelőző, de különösen az egész megelőző klasszikus polgári filozófiai fejlődéshez viszonyul. Az azonban nincs módunkban, hogy az ontológiaproblematika filozófiatörténeti sorsát fejteggessük.

Egyfelől azt szeretnénk elemzéseinkkel bemutatni, hogyan folytatja Marx ezt a klasszikus társadalmi ontológiai kérdésselvetést, hogyan kulminál nála az egész problematika, s másfelől ugyanakkor hogyan haladja meg a társadalomontológiai megközelítés egész polgári korlátozottságát, elidegenedett-ségét stb. Ez az átvétel-meghaladás lényegileg Hegelen keresztül történt, ezért tárgyaljuk magunk is a Hegellel való konfrontációja alapján, s nem utolsósorban erre kényszerítenek bennünket maguk a marxi munkák is, amelyek

<sup>22</sup> Uo. 219.

<sup>23</sup> Uo. 221.

<sup>24</sup> Uo. 227.

szinte kizárólagosan nem Rousseau-val, Kanttal stb., hanem Hegellel polemizálnak.

A filozófiatörténeti háttér mellett feltétlenül utalnunk kell ezen elméleti-filozófiai folyamatok társadalmi-történelmi alapjára is. Teljességgel szükségszerű ugyanis, hogy a társadalmi ontológiai kérdésfelvetés a kapitalizmussal jelentkezett, amelyben valóságosan létrejött az érintkezés, a társadalmi szférák totalitása. Elkerülhetetlenül felvetődött tehát az ember önmegvalósításának mint objektivációnak, az aktivitás és objektivitás viszonyának kérdése, s a klasszikus német filozófia dialektikus elemzése a szubjektum-objektum átmenet számos problémáját vizsgálta már. A kapitalizmus feltételei között az objektiváció azonban egyúttal elidegenedés-elidegenítés is, s így e két folyamat szükségképp azonosul a filozófiai elméletekben is, s a felismert reális társadalmi mozgás — amely egyúttal ellentmondások rendszerének mutatkozik — szükségképp vezet ahhoz a tételhez, hogy a tárgyiasság megszüntetése végső soron csak a megismerésben, a szubjektumba való visszavételben lehetséges, azaz az elidegenedés leküzdése szükségszerűen fikatív, az elidegenedésnek tudatosítás révén történő megszüntetése. Vagyis az egész klasszikus német filozófia, éppen a társadalom dialektikus, totalitásként való megközelítése miatt, egységbe olvasztja az elidegenedés elméletét és a társadalmi ontológiát, s ezzel számára elvileg lehetetlenné válik az elidegenedés világából való kitörés, az elidegenedés talaján állnak, az elidegenedés világát, önmagáról alkotott tudatát tükrözik.

Amint ismeretes, a klasszikus német filozófia az aktivitás, az emberi-társadalmi szféra vonatkozásait abszolutizálta a dialektika törvényei és a társadalmi objektivitás elmélete kidolgozásakor, míg ellentétes véglete, a szemléleti materializmus az objektivitás szempontját, elvágva magát a dialektikától, de megőrizve a materialista természetontológia vívmányait. Ahogy Marx már ezekben a korai írásaiban felismeri, a „materializmus” és a „spiritualizmus” egymást feltételező végletek és egyaránt az elidegenedés talaján állanak, annak törvényeit fejezik ki. Szemünk előtt játszódik le az a folyamat, amelyben Marx mindkét filozófiatörténeti vonal eredményeit felhasználja, szintetizálja — bár átmenetileg ellentmondásos formában —, s egyúttal meghaladja őket. De a szemléleti-materialista természetontológia és a dialektikus-idealista társadalomontológia szintézise nem egyszerűen teoretikus teljesítmény. Meghaladásuk feltételezi elidegenedett alapjuk leküzdését, a polgári pozíciók történeti kritikáját, csak ezzel lehet kiszabadulni az elidegenedett tudat rabságából, az objektiváció-elidegenedés egysége magától értetődőségének világából.

Ezért elemzésünkben — amelyben jobbra csak jelezni tudjuk ezeket a problémákat, mintsem kifejteni — Marx társadalmi pozíciójával is foglalkoznunk kell futólag. Emlékeztetnünk kell arra, hogyan teszi sajátos német helyzete — s azon belül is rajnai helyzete stb. — Marx számára lehetővé, hogy a radikális kispolgárság álláspontjáról a polgári demokrácia szempontjait, a polgári ideológia — nevezetesen annak legradikálisabb, jakobinus formája — pozitív tartalmaikat átmenetileg általános emberiként értelmezze. Ezzel adva van már a polgári keretek közül való kitörés lehetősége az adott történelmi pillanatban, s kezdetben Marxnak a néphez, mint a legszélesebb tömegekhez, később pedig egyre inkább a legszegényebb osztályokhoz való pártos és harcos viszonyán keresztül ez a kitörés konkretizálódik is, s olyan sajátos átmeneti formákon keresztül, mint az épp most vizsgált kéziratok, megtörténik a döntő

fordulat, a proletariátus álláspontjához való eljutás. Világtörténelmileg csak a proletariátus álláspontjáról történhet meg az elidegenedés elméleti leküzdése, s ezzel a társadalmi ontológia kimunkálása, mivel a proletariátus nyújt valószínű kiutat az elidegenedés társadalmából. Ezek a fejtegetések jelen vizsgálatainknak megadják távlatait, konkrét kifejtésük azonban Marx fejlődésekövetkező korszakának vizsgálatához tartozik.

Ez a társadalmi alap teszi tehát lehetővé Hegel meghaladását, mégpedig annak felhasználásával, azaz a dialektikus történelmiségen és társadalmiságon, a társadalmi totalitás álláspontján belül, s nem a feuerbach-i szemléleti materializmus ellenkező végletébe esve, de ugyanakkor egy *dialektikus* materializmus, immanens társadalomontológia pozíciói felé közeledve. Hegel a szervesen világ, a szerves természet és a társadalom ontológiai szintjeit mint a totalitássá szerveződés-bonyolódás egymást követő lépcsőfokait fogta fel logikai és történelmi megközelítésben egyaránt. A *szerves* egész, az *organizmus* fogalma a hegeli dialektika alapvető fogalmává válik. Lehetővé teszi Hegel számára a totalitás kategóriájának, a rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kidolgozását, a szerves egész — mint részeinek állandó újjátermelődésén és kölcsönös meghatározottságán alapuló rendszer — modelljének felállítását és történetiségében való felfogását. A szerves egész, a totalitás fogalmának kidolgozása a hegeli társadalmi ontológia alapvető módszertani feltétele volt, s így Hegelen keresztül egyben elengedhetetlen volt a marxi elmélet kimunkálásához is.

Hegel a társadalmat, az államot is totalitásként, mégpedig a szervezethez magasabb fokaként, a szerves természet meghaladásaként fogta fel. A társadalomban az egyes elemek, alkotórészek maguk is organizmusok — tehát a megelőző fejlődés legmagasabbrendű termékei — s tudatosított, az egészre vonatkoztatott mozgásuk, azaz *erkölcsi* viszonyuk adja Hegelnél a legfejlettebb totalitás, az állam lényegét, az egyes organizmus-ember alacsonyabbrendű, érzéki-anyagi mozgása leküzdésének lehetőségét.

Maguk a Hegel által jellemzett lépcsőfokok számos tekintetben helytállóak, s így a hegeli séma jó kiindulási alapot nyújtott Marx számára. A hegeli evolutív struktúra — amelyben a szubsztancia és szubjektum azonosul — átvételének és átértelmezésének jó példáját láttuk már a „*Rheinische Zeitung*”-periódusban, a rendi bizottságokról szóló cikkben stb. Marx azonban két döntő ponton összeütközésbe kerül a hegeli koncepcióval. Egyrészt az objektum — szubjektum viszonya, visszájára fordítottsága kérdésében, vagyis amiatt, hogy Hegel a kész formákat, objektivációkat, mint a szubjektumhoz „visszafele vezető utat” elsődlegesen tekinti, abszolutizálja, azaz az egyes konkrét társadalmi alakzatokat nem a valószínű szubjektumok — emberek —, hanem az organizmus eszméjének általános mozgásából vezeti le, s ezzel a reális fejlődést logikai misztikává változtatja: „a valószínű viszonyt a spekuláció mint megjelenést, mint fenomenont fejezi ki . . . a valószínű közvetítés pusztán a megjelenése egy olyan közvetítésnek, melyet a valószínű eszme önmagával végez”.<sup>25</sup> Vagyis Marx átveszi a hegeli totalitás-koncepciót — az egész eszméjéből való kiindulást pl. Hegel nagy fölényének tekintette a felvilágosodással szemben — és ez alkalommal is igen pozitívan nyilatkozik az államnak szerves egészsként való felfogásáról. „Nagy előrehaladás a politikai államot organizmusnak, tehát a hatalmak különbségét már nem-organikus,

<sup>25</sup> Uo. 206.

hanem eleven és ésszerű megkülönböztetésnek tekinteni” — egyúttal megalapozza Hegelnek a totalitás-konceptción *belüli* meghaladását: „Nem azt mondja: az államnak ez az organizmusa az állam kifejlődése különbségekké és ezek objektív valóságává. A voltaképpen gondolat ez: az államnak vagy a politikai berendezkedésnek különbségekké és ezek valóságává való kifejlődése *organikus* kifejlődés. Az előfeltevés, a szubjektum a *valóságos különbségek*, illetve a *politikai* berendezkedés *különböző oldalai*. A prédikátum az *organikus-ként* való meghatározásuk. Ehelyett Hegel az eszmét teszi szubjektummá, a különbségeket és ezek valóságát mint az eszme kifejlődését, eredményét fogja fel, holott megfordítva, a valóságos különbségekből kell az eszmét kifejleszteni.”<sup>26</sup> Marx tehát konkrétan megmutatja, hogyan történik meg szubjektum és objektum visszájára fordítása a hegeli evolutív struktúrában, nevezetesen az állam esetében, azaz hogyan válik önálló transzcendens szubjek-

<sup>26</sup> Uo. 210—211. A szakirodalomban ehhez a marxi megfordítás gondolathoz (a szubjektum—objektum, ill. a polgári társadalom—állam viszonyában) kapcsolódnak Marx materializmus irányába tett előrehaladásának értékelései. E megfordítás jelentőségére Marx materialistává válása szempontjából — a kéziratok 1927-es publikálása után — hamar felfigyelt a szakirodalom (lásd A. Makarov cikkét, „Pod znamenem markszizma”, 1938/4.). Az alapvető probléma az, hogy lehet-e ezt az előrelépést pusztán külső hatással, „átvétellel” magyarázni, mint pl. Cornu teszi. Cornu szerint Marx a hegeli jogfilozófia kritikájában Feuerbachból indul ki, „átveszi” Feuerbach materialista koncepcióját és központi fogalmát, az elidegenedést. (A. Cornu: „Marx és Engels 1818—1844”, Bp. 1968, 622—623.) Ojzerman reálisabban tekinti a Marx—Feuerbach viszonyt, a megfordítás gondolata szerinte is Feuerbach Előzetes téziseiből származik, de erősen kihangsúlyozza, hogy ezzel a megfordítással Feuerbach a Hegel-ellenes polémiaiban mindent megoldottnak vél, Marx számára pedig ez csak annak kezdete. (T. I. Ojzerman: „A marxista filozófia kialakulása”, Bp. 1964, 239.) A dolog lényege valóban abban van, hogy ez a megfordítás Marxnál nem elvont metafizikai probléma, hanem konkrét *társadalmi* indíttatása és realizációja van. Ezen a társadalmi szinten pedig Marx már a legutolsó „Rheinische Zeitung”-cikkekben közeledik a polgári társadalom — politikai állam viszonya megfordításának gondolata felé. Ehhez a már formálódó Marx valóságos elméleti és politikai fejlődéséből adódó gondolathoz szolgálhatott újabb ösztönzésül Feuerbach tézise, de semmiképpen sem annak pusztán „átvételével” indokolható a marxi fejlődés. Ezt a maga ellentmondásos módján Cornu is elismeri, azt fejtegeti, hogy Marx túllépett Feuerbachon (652), hogy a társadalmi viszonyok konkrét elemzésén alapuló materialista álláspontra helyezkedik (649), márpedig ezt nem lehetett Feuerbachtól „átvenni”. Annál is inkább nem, mert ez viszont Marx fejlődésének túlzott felgyorsítása, annak a cornui koncepciónak része, hogy Marx előbb vált materialistává, s ezen az alapon tért át a proletár osztályálláspontra. (Uo.)

Külső hatásokkal operál egyébként Ojzerman is, aki az egész kézirat jelentőségét lebecsüli, s nem veszi észre alapvető jelentőségét a materialista *történet/felfogás* kialakulása szempontjából. Terjedelmes könyvében a kéziratokat csak futtában tárgyalja (222—245), s a Hegel-kritika szembeszökő tényei ellenére a marxi elidegenedésfogalmat stb. hegeli átvételnek nyilvánítja. (229) A Hegel-kritikát általában elvont filozófiái, s nem konkrét társadalmi szíkon tárgyalja, pl. az elvont materializmus—elvont spiritualizmus marxi ellentétpárját is stb. melynek Marxnál nyilvánvaló közvetlen társadalmi jelentősége van (236). Garaudy viszont helyesen felismeri, hogy a megfordítás — mint módszertani alapul — a *történelmi* materializmus kialakulása irányába tett komoly lépés volt, amely lehetőségeiben messze túlvezetett Marx akkori politikai következtetésein. (R. Garaudy: „A gondolat forradalma”, Bp. 1965, 32.)

Cornuvel és Ojzermannal szemben azonban akad a szakirodalomban olyan koncepció is, amely a kreutznachi kéziratokban a materializmus irányába tett lépést — nevezetesen a megfordítás gondolatot stb. — Marx belső, immanens fejlődéséből vezeti le. Lapin koncepciója erre nagyon jó példaként szolgálhat, ennek azonban alapvető hiányossága, hogy az egész fejlődést túlhajtja, s Marx minden előrelépését *tudatosnak* tételezi fel. Szerinte Marx számára a kreutznachi kéziratok megírása idején úgy merült fel a probléma, hogy helyes-e egyáltalán, alapjaiban az idealista világszemlélet. (N. I. Lapin: „Molodoj

tummá az organizmus eszméje, amely így csak különböző fokokon „megvalósítja” magát. A valóságos lépcsőfokok a fejlődésben nem egyebek mint az eszme derivációi, s így — amint Marx rámutat — még valóságos különbségük is feloldódik: „ugyanaz a tétel ugyanazzal a joggal kijelenthető az *állati* organizmusról, mint a politikairól. Miáltal *különbözik* tehát az *állati* organizmus a *politikaitól*?”<sup>27</sup>

Marx azonban mindenekelőtt a természeti és a társadalmi szint közötti átmenetet vizsgálja az emberi történelem keretei között, úgyszintén mint a természeti-érzéki ember társadalmivá válását, általánossá emelkedését. Az egész eddigiek alapján természetesen másrészt, hogy szembekerül az állati organizmus leküzdésének és az állami organizmus létrejöttének hegei felfogásával. Az egyes elszigetelt, önmagában zárt természeti totalitás-organizmus, azaz a „természeti-tárgyi”, a külső körülményektől függő ember-mivolt leküzdése és egy magasabbrendű totalitásnak való alárendelése Marxnál nem az államiság, hanem az anyagi érintkezés szférájában történik meg alapvetően, s ezzel komoly lépést tesz a természet- és társadalomontológia közötti szakadék el-tüntetéséhez, az átmenet kimunkálásához. Az egyes ember konkrét tevékenységéhez való visszanyúlás, ha nem is helyettesítheti, de bizonyos vonatkozásokban előlegezheti a munkafolyamat szerepét, azaz azt a folyamatot, amely történetileg megvalósítja és „logikai-strukturális” vonatkozásban fenntartja ezt az átmenetet. A természeti korlátozottság leküzdéseként jelenik meg természetesen az államiság is, de csak mint másodrendű, az anyagi érintkezésen alapuló szféra, az általános érdek „az állam valósága”, de csak „elvontan definiálva” — írja Marx. „Ez akarásának lényegi objektuma, de egyszersmind csak egészen általános meghatározása ennek az objektumnak.”<sup>28</sup>

A társadalmiság tehát úgy jelentkezik Marx számára, mint bonyolult *viszonyrendszer*, egymást feltételező és átható szférák — mint alkotóelemek — és egymás számára funkcionáló intézmények — mint szervek — totalitása. Amint azt az emberi lényeg fogalma kapcsán már érintettük, e társadalmi objektivitás-totalitás tartalma még kizárólagosan a viszonyobjektivitás, mint az emberek között szerveződő, objektíve funkcionáló viszonyok társadalmi valósága, s a tárgyi objektivitás még nem lép fel humanizált formában, társadalmi objektivitásként, csak a természetontológia mozzanataként. Ennek

---

Marxsz”, Moszkva 1968, 147.) Hegel és Feuerbach vitájában *világosan* meglátta az idealizmus és materializmus harcát és *határozottan* az utóbbi oldalára állt (161), azaz *tudatosan* átment a materializmus álláspontjára (148), *tudatosan* használta a materializmust mint a történelmi folyamatok elemzésének módszerét. (179) Hogy Marx ettől még milyen távol állt, azt igen jól megmutatja Botigelli józan elemzése. Botigelli hangsúlyozza, hogy a fiatal Marx s valamennyi kortársa számára az idealizmus és materializmus ellentéte még nem volt exponált, a materializmus számukra elsősorban a XVIII. sz.-i francia materializmust jelentette. Maga Feuerbach a Hegellel való polémiában sem annyira materialista mivoltát domborította ki, így Marxban — a materializmus irányába tett reális előrelépése ellenére — a materialista szemlélet még nem tudatosult. (E. Botigelli: „Genèse du socialisme scientifique”, Párizs 1967, 94.) Valóban, az idealizmus és materializmus tudatos szembeállítását feltételezni közvetlen formájában a XIX. sz. közepére anakronizmus lenne, ez éppenséggel a marxizmus jelentkezésének következménye. Már csak az is mutatja Marx e későbbi álláspontja visszavetítésének hibás mivoltát, hogy egy évvel Kreutznach után, a párizsi kéziratokban, amikor Marx már valóban teljességgel átment a materializmus álláspontjára, még mindig a materializmus korlátozott fogalmát használja, azaz saját fejlődésének tudatosulása természetesen elmarad a reális fejlődés mögött.

<sup>27</sup> MEM 1, 211.

<sup>28</sup> Uo. 214.

a marxi fetiszmuselmélettel való összefüggéseire még visszatérünk, most csupán arra szeretnénk utalni, hogy az anyagi érintkezés-közvetítés viszonyrendszereinek előtérbe állításával a viszonyobjektivitás marxi értelmezése kiteljesedik, eléri maximális tartalmát, ahogy ezt az alábbiakban a társadalmi szférák totalitása történelmi dialektikájának kifejtése megmutatja majd.

Ugyanis Marxnál nem csupán egy meglevő társadalmi totalitás belső dialektikájáról, szféráinak az egész által való meghatározottságában is megnyilvánuló önmozgásáról van szó, s nem is egyszerűen a totalitás struktúrájában állandóan végbemenő *változásról*, hanem magának a társadalmi totalitásnak *geneziséről*, történelmi dialektikájáról. Marx a társadalmiság születését — bár az őstörténeti vonatkozásokat e kéziratában nem vizsgálja, bizonyára nem tudott továbbjutni a „Rheinische Zeitung”-periódusban már kidolgozott mozzanatoknál — nem eleve adottnak, de nem is egyetlen fordulattal lezajlottnak tételezi, hanem megkülönbözteti a szférák magán- és magáért-valósága szerinti genezisést és funkcionálását, s szükségszerűnek tételezi a kialakuló társadalmi totalitás, a természeti korlátozottság leküzdése és a társadalmiság keletkezése történelmileg átmeneti ellentmondásrendszeréé mint az elidegenedés jelentkezését. Így kapcsolódik konkrétan a marxi társadalmi ontológia a történetfilozófiához és az elidegenedés elméletéhez, amelyeket a továbbiakban már jóval bősegebben anyagon tudunk megvizsgálni, s amelynek kapcsán tovább konkretizálhatjuk a polgári társadalom és a politikai állam fogalmát is.

#### TÖRTÉNETFILOZÓFIA MINT A TÁRSADALMISÁG GENEZISÉNEK ELMÉLETE

A történelem léte Marxnál a fizikai ember társadalmi funkcionálásának, azaz anyagi érintkezésben való részvételének tényéből kiinduló, vagyis feltételezi a polgári társadalom szintjét, szféráját, de ugyanakkor a társadalmiság funkcionálásának másik, intézményesült, azaz állami szféráját is. E két alapvető szféra genezisének, kölcsönhatásának, kiteljesülésének szempontjából vizsgálja a társadalom fejlődését. Megjelenésük, magánvalóságukban való egzisztálásuk jelenti a történelem, a társadalmiság kezdetét. Először még nem különváltak, differenciáltnak jelentkeznek, ezen szférák kimunkálása és elkülönböződése egészen az ellentétig, magának a történelemnek a munkája, akárcsak harmonikus kölcsönviszonyuknak létrehozása a már kialakult társadalmi totalitásban. Összesen öt történelmi lépcsőfokról, „társadalmi formációról” tesz említést, az ázsiai, antik, középkori és újkori vagy modern történelmi szakaszcsoportokról, s végül a demokráciáról. Ez az osztályozás már jelzi az érett Marx formációelméletét (gondoljunk „A politikai gazdaságtan bírálatahoz” c. művének ismert Előszavára), ugyanakkor mutatja annak valóságos kapcsolódását Hegelhez, a történelmi szakaszosság megelőző elméleteihez. Az öt formációból tulajdonképpen csak egy, a demokrácia sajátosan marxi, a többieknél inkább Hegel kritikai átdolgozásával találkozunk az ismert marxi elvek alapján.

Az egyes formációk mint lépcsőfokok sorrendje egyben tehát a társadalmi totalitás szerveződésének rendje is. A legegyszerűbb társadalmi, s egyúttal az állatit legkevésbé meghaladó meghatározásokat az ázsiai despotiában találjuk. Az ázsiai szakasz értelmezése lényegesen módosul azzal, hogy a korábbi szubsztancia-szubjektivitás felosztásra kisebb hangsúly esik, s egyút-

tal az ázsiai és középkori rend rokonítására is. Nem mintha Marx teljesen lineárisnak ábrázolná a fejlődést, s ne helyezne súlyt a ciklikus mozzanatokra, csupán igyekszik önállóbban, markánsabban jellemezni az egyes formációkat. Természetesen az ázsiai társadalomra találjuk a legkevesebb utalást, hiszen történetileg ez volt legkevésbé ismert, jellegét inkább elvont módon kezdeti mivolta határozza meg a marxai rendszerben. Az emberek, létrehozva társadalmi méretű anyagi érintkezésüket, azt a legelemibb fokon csak úgy tudják szabályozni, ha egyetlen ember önkényének rendelik alá, azaz despotikus államot emelnek maguk fölé. Az „anyagi” és „politikai” állam kezdeti, primitív egysége tehát a despota személyén keresztül valósul meg: „az ázsiai despotiában . . . a politikai állam nem egyéb, mint egy egyes egyén magánönkénye, vagyis a politikai állam, akárcsak az anyagi, rabszolga”.<sup>29</sup> Szembetűnő a megegyezés itt a hegeli konstrukcióval, amely szerint a történelem kezdetén, az ázsiai despotiában, csak egy ember szabad, a despota. Ugyanakkor nyilvánvaló a középkorral való párhuzam tartalma is, nevezetesen az anyagi és a politikai állam egysége.

A történelem kiindulópontja tehát az egységes, még nem differenciált érintkezés, mint a legfejletlenebb társadalmiasság, a közvetlen államiság kimunkálatlansága: „A közvetlen monarchiában, demokráciában, arisztokráciában még nincsen a valóságos, anyagi államtól vagy a népelet többi tartalmától megkülönböztetett politikai berendezkedés. A politikai állam még nem mint az anyagi állam *formája* jelenik meg.”<sup>30</sup> Az államnak ez a formalizmus csak a modern államban alakul ki, addig az állami és a népelet között „szubsztanciális egység” van. Az első formáció spontánul nő ki az egyes, egymással anyagi érintkezésbe lépő közösségek szervezetéből, melyek megőrzik a népelet közvetlen formáit, s a despota az egészet felülről átfogja, erőszakosan egyesíti, mivel az egyes közösségek közötti kapcsolatok lényegileg még kimunkálatlanok.

Jóval ismertebb történelmi talajon mozgott a második formáció, az antikvitás esetében. Hegellel megegyezően valószínűleg megkülönböztetett benne görög és római világot, ez a megkülönböztetés azonban teljességgel nem rekonstruálható, a görögökkel kapcsolatban inkább az államélet, a rómaiakkal kapcsolatban pedig a tulajdon problematikája merül fel. Lényeges körülmény, hogy míg az eddigiekben jobbra a görög polisz volt nála előtérben, most az antikvitásban nagyobb jelentőséget kap a római világ, nyilván a tulajdonviszonyok megnövekedett szerepéből következően. Az antik formát így jellemzi a görög polisz alapján: „Görögországban . . . a res publica a valóságos magánügy, a polgárok valóságos tartalma, a magánember pedig rabszolga; a politikai állam mint politikai állam az igazi egyetlen tartalma életüknek és akarásuknak.”<sup>31</sup>

A polgári társadalom – politikai állam első differenciálódása az antikvitásban jelenik meg tehát, de ez még csak kezdeti, az egységen belül maradó differenciálódás. A politikai állam kiemelkedett mint önálló szféra, a benne való részvételükkel az egyének kielégítik magánérintkezésüket is, viszont a rabszolgák a polgári társadalom szférája valódi újratermelői, s így e szféra a társadalom életében alárendelt jelentőségűvé válik: „A görögöknél a polgári

<sup>29</sup> Uo. 234.

<sup>30</sup> Uo.

<sup>31</sup> Uo.

társadalom a politikai társadalom *rabszolgája* volt.”<sup>32</sup> Marx a polgári társadalom szférája alávetését nem tekinti magától értetődőnek, hanem a fejlődés ellentmondásának, korlátozottságának. Tisztában van azzal, hogy csak ezen a korlátozott történelmi bázison jött létre az a reális közösségiség, az az ideális társadalmi modell, amelyre történelmileg annyit hivatkoztak, s amely a disszertáció óta számára is viszonyítási alap. Meglátja, hogy a magánember és állampolgár-mivolt sajátos egysége, mint harmonikus közösségiség csak a rabszolgáltatás bázisán létezhet.

Az ilyen típusú *belső* érintkezés létrehozásához olyan *külső* érintkezés volt szükséges, amely az embereket megfosztja állampolgári mivoltuktól, azaz Marx egyértelműen kimondja: „A rabszolgaság megmagyarázásának útja módja a *hadijog*, az okkupáció joga: éppen mert politikai egzisztenciájuk meg van semmisítve, azért rabszolgák.”<sup>33</sup>

Az antikvitás kapcsán megkezdődik a társadalmi alakulatoknak tulajdonformáik alapján történő jellemzése, s egyúttal megmutatkozik, hogy Marx a tulajdonviszonyokat a formációk alapvető meghatározottságának tartja. A történelmi fejlődést mint a köztulajdon és magántulajdon dialektikáját írja le, az ázsiai ügy rekonstruálható, mint közvetlen köztulajdon, az antikvitás mint közösségre közvetített magántulajdon, a középkor mint a magántulajdonon keresztül közvetített közösségiség, a modern világ pedig a magántulajdon teljes önállósulása és a köztulajdon felszámolása, de ezt a magántulajdont Marx emberibbnek, közösségibbnek tartja, mint a középkort, s valószínűleg a demokráciára egy új típusú egység kialakulását várja. Az antikvitás és az ázsiai forma közötti kapcsolatot tehát a köztulajdon biztosítja, ez egyben az átmenet bázisa is: „Egyebekben a rómaiaknál, mint az ókori klasszikus népeknél egyáltalában, a magántulajdon egészében a *köz tulajdonaként* érvényesül – vagy, mint a fénykorban, a köztársaság költségeiként, vagy a tömegekkel gyakorolt *fényűző és általános jólétként* (fürdők stb.).”<sup>34</sup>

Az antik köztulajdon azonban a közösségre közvetített magántulajdon volt, ill. azon alapult. Marx tehát az antikvitás lényegének nemcsak a politikai állam, hanem a magántulajdon kiképződését is tartja. A magántulajdont vizsgálja klasszikus formájában, szembeállítva középkori formájával: „A magántulajdonnak *római* az értelme és *germán* az érzésvilága. Ehelyütt tanulságos lesz összehasonlítás tennünk a magántulajdon e két végletes kifejlődése között”<sup>35</sup> – indítja fejtegetéseit, a „racionális” római magántulajdonban történelmi ellenpontot keresve a középkori „érzelmes-romantikus”, fiktíve közösségi magántulajdonnal szemben.

A rómaiak sajátos helyzetét az antikvitásban és az egész történelmi fejlődésben abban látja, hogy „a rómaiak képezték ki tulajdonképpen először a *magántulajdon jogát*, az elvont jogot, a magánjogot, az elvont személy jogát. A *római magánjog a magánjog a maga klasszikus kiképeződtségében.*”<sup>36</sup> S itt egyben kitűnik az is, miért helyeselte Marx a hegeli kiindulópontot, a birtoklást, ugyanis logikailag-történelmileg ebből vezetődik le a tulajdon: „A rómaiak fő érdeke abban áll, hogy kifejtsék és meghatározzák azokat a *viszonyokat*,

<sup>32</sup> Uo. 278.

<sup>33</sup> Uo. 316.

<sup>34</sup> Uo.

<sup>35</sup> Uo.

<sup>36</sup> Uo.

amelyek a magántulajdon *elvont* viszonyaiként adódnak. A magántulajdon tulajdonképpen alapja, a *birtok: tény, megmagyarázhatatlan tény, nem jog*. Csak jogi meghatározások által, melyeket a társadalom ad a tényleges birtoknak, tesz szert ez utóbbi a jogszerű birtok, a *magántulajdon* minőségére.”<sup>37</sup> Az emberek tehát kezdetben csak birtokolják a munkájukhoz szükséges dolgokat, szerszámot, földet, s ezt a birtokot a társadalmiságba való beépülésükkel emelik tulajdonná. A magántulajdon önmagában véve Marxnál pozitív mozzanatként szerepel, mindenekelőtt a saját munkához szükséges tulajdon értelmében, s így egyenesen „általános emberi meghatározottság”.

A magántulajdon joga csak akkor válik ellentmondásossá, ha államjoggá emelik, azaz kiszakítják valódi szférájából: „De sehol sem látjuk a rómaiaknál, hogy a magántulajdon jogát misztifikálták volna, mint a németek. Nem is válik sehol *államjoggá*.”<sup>38</sup> Ellenkezőleg, az elvont személy joga mint államjog válik magánjoggá, azaz az ember csak mint államtagnak, állampolgárnak válhat magántulajdonossá; s a többi ember maga is magántulajdon: „Az ember (mint rabszolga) — ahogy a régi népeknél egyáltalában — úgy jelenik meg, mint a magántulajdon tárgya”, s ugyancsak „a meghódított országokat magántulajdonként kezelik”.<sup>39</sup> Az antikvitás történelmileg tehát a magántulajdonat a köz tulajdonként tételező közösséggel kezdődik, amely érintkezés, azaz hódítás révén a közösség „alatt” rabszolgákból kiépíti saját ellenpólusát.

A kiképződés folyamata ugyanakkor létrehozza az új típusú ellentmondást is, maguk a szabadok is differenciálódnak, megindul közöttük a harc, s végső soron ezt tekinti Marx az antikvitás felbomlásához vezető mozzanatnak: „Magában a római történelemben megjelenik a szegények és gazdagok (patriciusok és plebejusok) stb. közti harc.”<sup>40</sup> A császári hatalom már az antikvitás felbomlásának folyamatát jelzi, éppenséggel ezzel a felbomlással fog a magántulajdon államjoggá emelkedni: „A magántulajdon jogának, a magánjognak legmagasabb kiképződése a császárkorba esik ugyan, de sokkal inkább konzekvenciája a politikai felbomlásnak, mintsem hogy a politikai felbomlás volna konzekvenciája a magántulajdonnak.”<sup>41</sup> A szabadok harca következtében a magántulajdon egyre jobban elszabadult a köztulajdon bázisáról, közvetítéséből, önállósult és független mozzanatként jelent meg, s ez egyben a feudalizmus keletkezésének folyamata: „amikor a magánjog Rómában elért a teljes kifejlődéshez, az államjog megszűnt, feloldódóban volt, míg Németországban fordítva állt a dolog”,<sup>42</sup> azaz megkezdődött a köztulajdonon alapuló magántulajdon helyett a magántulajdonon alapuló köztulajdon és közösségi-ség szerveződése. A középkori állam az antik forma felbomlásával létrejött, önállósult magántulajdonosokat egyesíti állammá, eleve önállóságukból és magántulajdonukból indul ki, „az államlétezés a *közvetlen* magántulajdon, a *földbirtok* inherenciája”, s „a legmagasabb csúcsokon így az állam magántulaj-

<sup>37</sup> Uo. Marx a továbbiakban többször visszatér a hegeli jogfilozófia birtoklás fogalmához. „A politikai gazdaságtan bírálatához” Bevezetésében megállapítja, hogy Hegel helyesen kezdi fejtegetéseit a birtoklással, mivel történelmileg is ez elsődleges. (MEM 13, 168) A „Tőke” III. kötetében pedig (Bp. 1961, 599—600) a hegeli jogfilozófiával polemizálva rámutat arra, hogy a birtoklástól milyen hosszú történelmi út vezet a szabad magántulajdonig stb.

<sup>38</sup> Uo.

<sup>39</sup> Uo.

<sup>40</sup> Uo.

<sup>41</sup> Uo. 317

<sup>42</sup> Uo.

donként jelenik meg<sup>43</sup> — vezeti be Marx a középkor, a rendiség elemzését.

A magántulajdon önállósulása egyúttal a magántulajdonos önállósulását és a reális közösségiség, a köz- és magánérdek egysége felbomlását is jelentette. Az önállósuló, a közösségtől elszakadó magántulajdonosnak tudatát, filozófiáját, mint az antikvitás felbomlásának jelenségét vizsgálta Marx disszertációjában. Az önállósult magántulajdonosok szervezeteket, korporációkat, rendeket stb. hoznak létre, amely magántulajdonuk elismerésén alapul, s a magántulajdon jogát emelik államjoggá. Az antikvitás polgári társadalma és politikai állama sajátos egységben való elválasztottsága után a középkorban tehát újfajta egység jön létre, a rendiség, mint a két szférában való helyzet azonossága, rögzítettsége, azaz az egész társadalom *politikai* megszervezettsége. „A középkor szellemét így fejezhetjük ki: A polgári társadalom rendjei és a politikai jelentésben vett rendek azonosak voltak, mert a polgári társadalom a politikai társadalom volt: mert a polgári társadalom organikus elve az állam elve volt”,<sup>44</sup> s fejtegetéséből egyúttal az is kitűnik, hogy a polgári társadalmat kívülről és felülről, a „formája” oldaláról szervezték politikai egységgé. A rendiség a polgári társadalom különböző szféráinak elválasztottságán, s ezen elválasztottság megrögzítésén alapul, ezért sohasem emelkedhet fel a valódi általánosságig, ennek csak „illuzórikus egzisztenciája”, a rendek a magánérdek szervezetei. „Valójában a magánérdek az általános ügyük, nem pedig az általános ügy a magánérdekük.”<sup>45</sup>

A modern társadalom ezt az elszigeteltséget és egységet számolja fel, nevezetesen történelmileg a francia forradalomban: „Csak a francia forradalom tette teljessé a *politikai* rendek *társadalmivá* változtatását, illetve tette a polgári társadalom *rendi különbségeit* csupán *társadalmi* különbségekké, a magánélet különbségeivé, melyeknek a politikai életben nincs jelentőségük. A politikai élet és a polgári társadalom elválasztottsága ezzel teljessé vált.”<sup>46</sup> A magánemberi és az állampolgári mivolt többé nem esik egybe, az államiság szférájában — legalábbis elvontan és formálisan — mindenki egyenlővé vált. Kiképződött a maga valóságában — bár egyúttal ellentétességében is — a társadalom két alapvető szférája. A politikai állam végleg önálló szférává vált, a polgári társadalom ugyanakkor itt jelentkezik igazán kiteljesedésében — ebből adódik nevének eredete is — mint a társadalom igazi alapja. Ebből a rövid fejtegetésből is kitűnik, hogy a középkori és újkori társadalmaknak, mint két különböző formációnak elválasztása és megkülönböztetése itt már élesebb és pontosabb, mint a „Rheinische Zeitung”-periódusban, bár még most sem végleges, mivel valóságos összefonódottságuk a német viszonyokban nem engedi teljessé válni e megkülönböztetést a marxi elméletben. A polgári társadalom klasszikus kiképződésének meghatározott formációhoz, időponthoz kötődése azt is involválja, hogy elméleti jelentőségének, *alapvető* mivoltának felismerése is korhoz kötött folyamat, vagyis Marx saját filozófiáját is — valószínűleg meglehetősen tudatosan — sajátos kortermékeknek tekintette, s éppen e korszerűségéhez kapcsolta gyakorlati irányultságát.

Mindenesetre Marx a modern társadalom jellegzetes termékének az önálló

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> Uo. 277—278.

<sup>45</sup> Uo. 268.

<sup>46</sup> Uo. 286.

államiság kialakulását, a polgári társadalommal való szembeállítását tartja. — „Az államnak mint olyannak elvonatkoztatása csak a modern idő sajátja, mert csak a modern idő sajátja a magánélet elvonatkoztatása”<sup>47</sup> —, s ez újabb periodizálást tesz szükségessé, ezen két szféra egységét képviselő prekapitalista és a kapitalista formációk megkülönböztetését — természetesen még e terminusok használata nélkül: „A régi államokban a politikai állam alkotja az államtartalmat a többi szféra kizárásával; a modern állam a politikai és a nem-politikai állam alkalmazkodása egymáshoz.”<sup>48</sup> A prekapitalista államok tehát átfogják az egész társadalmat, azokban az államiság mint szervező forma *tartalomként* jelenik meg, s ennek oka az érintkezés korlátoltsága, amely szükségessé teszi a társadalom külsődleges-erőszakos egységbe foglalását. Így ezekben a társadalmakban a politikai szempont dominál, ahogy ezt Marx az antikvitásra, majd a középkorra vonatkozóan részletesen is kifejti — „a politikai állam mint politikai állam az igazi egyetlen tartalma életüknek” —, s csak a kapitalizmusban mutatkozik meg, hogy a politikai állam nem egyéb, mint a nem-politikai *formája*, szervezete, intézményesülése, mivel csak itt jelentkeznek külön mozzanatként: „A modern állam ezektől az államoktól, melyekben nép és állam között szubsztanciális egység van, nem abban különbözik, hogy a berendezkedés különböző mozzanatai *különös* valósággá vannak kiképeződve, ahogy Hegel akarja, hanem abban, hogy maga a berendezkedés egy *különös* valósággá van kiképeződve a valóságos népelet mellett, hogy a politikai állam az egyéb állam *berendezkedésévé* vált.”<sup>49</sup>

A prekapitalista társadalmakban objektív látszata szerint tehát az állam jelenik meg meghatározóként, reguláló szféraként, a társadalmiság valódi lényegeként, holott a polgári társadalom meghatározó jellege már itt érvényesül, nemcsak mint priváció és korlátozottság az állam fokozott szerepén keresztül, hanem pozitíve is, az anyagi érintkezés *közvetett* meghatározó szerepén keresztül, amely *közvetlenné* csak a kapitalizmusban válik. Másrészről azonban a két alapvető társadalmi szféra egysége miatt éppen a prekapitalista társadalmakban közvetlen és a kapitalizmussal, az állam önállósulásával válik közvetetté. Ennek megfelelő a külsődleges mozzanatok szerepe is, az ázsiai társadalomban a népelet különböző formáinak, az elszigetelt közösségeknek az egyesítése csak erőszakos-despotikus úton lehetséges, mivel a lényegi kapcsolat közöttük még nincs kimunkálva, az antikvitásban a politikai állam fokozottabb kiépítését és önállósítását csak a rabszolgaság külső támasza teszi lehetővé, a középkor pedig ezt a külső elválasztottságot csak úgy tudta felszámolni, hogy belsővé tette azt, s a társadalmi élet különböző tevékenységi szféráit izolálta egymástól. Ezen belül is közelebbi párhuzam mutatkozik meg az ázsiai formáció és a középkor között — melyet Marx már a „Rheinische Zeitung”-periódusban kimunkált — mint a két alapvető szféra egységét, a társadalmi élet rögzítettségét — kasztok és rendek — klasszikus formában megtestesítő formációk között. Másfelől ugyanakkor hasonlóság van az antikvitás és a kapitalizmus között is, amennyiben az előbbi az egységen belül az elválasztottságot tételezi, az utóbbi pedig teljesen végrehajtja azt, az elválasztottságot magába az emberbe is belevívve, létrehozza a magánember és az állampolgár dualizmusát. Marx később a „Német ideológiá”-ban

<sup>47</sup> Uo. 233.

<sup>48</sup> Uo. 232.

<sup>49</sup> Uo. 234.

így reflektál mostani fejtegetéseire: „Ugyanígy lehet idealisztikusnak felfogni az ókort annyiban, hogy az ókoriak a történelemben a ‚citoyent‘-t képviselik, az idealisztikus politikust, az újkoriak viszont legvégre a ‚bourgeois‘-hoz, a realiztikus ami du commerce-hez lyukadnak ki — vagy akár ismét realiztikusnak, mert az ókoriaknál a közösség ‚egy igazság‘ volt, az újkoriaknál viszont egy idealisztikus ‚hazugság‘.”<sup>50</sup>

Igy jönnek létre történelmileg a társadalmiság alapvető, s velük párhuzamosan egyéb szférái is, szerveződik meg egészé a társadalmi totalitás, amely a folyamat lezárásaként, az ellentmondások feloldásaként adódik a demokrácia mint formáció, melyben és mellyel új alapokra helyeződik az egész fejlődés.

De felmerül a kérdés: Mi hajtja előre a történelmet, mi adja a történelmi mozgás belső dinamikáját? A történelmi fejlődés valóságos hajtóereje, a termelés mozgása, a termelésben potenciálisan meglévő akkumuláció, ami újabb érintkezési formákat követel meg, a fenti marxi világtörténelmi modellből még hiányzik. A termelés maga sincs történelmiként értelmezve, ill. maga is éppen az érintkezési formától függően változik, így az ‚alulról‘ való determináció még nem jelentkezik, nem kapcsolja szerves egységbe a természeti és a társadalmi fejlődés dialektikáját, s egyben ontológiájukat. Marxnál a fejlődés forrását így maga az anyagi érintkezés, annak belső fejlődése, önmozgása szolgáltatja. Az anyagi érintkezés és közvetítés viszonyai ugyanis Marxnál az osztálytársadalmiság közvetlenül *tudatos* viszonyai, az emberek *erkölcsi* szubjektumokként, önmagukat tudatosan a társadalmi egészre vonatkoztatva vesznek részt ezekben a saját maguk által szervezett társadalmi alakzatokban. Marx világosan meg is fogalmazza, hogy a tudatos részvétel nélkül az államiság különböző szféráiban, az ‚államtag *állat* volna’.<sup>51</sup> A marxi elméletben tehát öntudatos társadalmi organizmusokról mint organizációkról van szó, s nem egyszerűen tudattal rendelkező emberekről.

Sajátosan megmutatkozik itt, hogy az idealizmus maradványai Marxnál, amelyek lehetetlenné teszik még a termelés és a tárgyi objektívációk bekapcsolását rendszerébe, ugyanakkor a kapcsolatok az emberi öntudatban eleve adott szükségszerűség tételezésével hogyan vezetnek az érintkezés belső dialektikájának kimunkálásához, azaz ‚egy szinttel feljebb’ a valóságos fejlődés rekonstruálásához. Az emberiség tudatos önteremtése itt az anyagi érintkezés szférájában jelenik meg, mint az anyagi érintkezés és közvetítés különböző formáinak kimunkálása és ellentmondássóságának, ésszerűtlenségének megjelenésével annak felismerése és újabb, magasabbrendű formák létrehozása. Az emberiség történelmi tapasztalatai tehát mint tudatos viszonyok halmozódnak fel az anyagi és állami-társadalmi érintkezés szféráinak megszerverttségében, s Marx egyértelműen kimondja, hogy az egyik formációból a másikba való átmenetet az ésszerűtlenség *felismerésének tudata* biztosítja,<sup>52</sup> bár Marx a demokráciáig kizártnak tartja, hogy az emberek tudatosan változtassák meg viszonyaikat.

A történelmi fejlődés hajtóerejének ilyen ‚rövidre zárt’ összekapcsolása a tudatos viszonyokban megnyilvánuló emberi lényeggel, kölcsönöz némi teleologikus jelleget a marxi történetfelfogásnak. Nem azért, mintha az emberi lényeg történelmi megvalósulása önmagában teleologikus mozzanat lenne,

<sup>50</sup> MEM 3, 129.

<sup>51</sup> MEM 1, 323.

<sup>52</sup> Vö. uo. 219.

ellenkezőleg, szükségszerű oldala és vonatkozása a történelem menetének, nevezetesen az érett Marx kommunizmus elméletében is. Még az individuális-emberi vonatkozás dominanciájáról sincs szó a társadalmival szemben, az antropológiai kiindulás sokkal inkább csak logikai rekonstrukció, amely természetesen együtt jár a fiatal Marxnál a még meglevő ideologikus mozzanatok sűrített megfogalmazásával is. Tartalmilag Marx sokkal inkább a történelemből konstruálja meg az emberi lényeket, mi viszont ezért a legmesszebbmenőig nem érthetünk egyet azzal a felfogással, hogy a „humanista” fiatal Marx az emberi lényeggel operál, abból konstruálja a történelmet.

Sokkal inkább arról van szó, hogy Marx átfogó történelem- és társadalomelméletet akar kidolgozni, antropológiájával egységben foglalni. Történet-konceptiójában azonban — mint láttuk — még vannak kidolgozatlan, ellentmondásos mozzanatok, ezeken az ellentmondásokon segít át az antropológiai érvelés, amelynek töltete nem egyéb, mint az említett ideologikus tartalmaknak — ezek megfogalmazódnak közvetlen, társadalmi formában is — legtömörebb és legelvontabb megfogalmazása. Ilyen transzcendens-ideologikus mozzanat volt mindvégig Marxnál az ember erkölcsi-öntudatos lényegének tételezése. A teleologikus-transzcendens mozzanat lényege mindig a valóságos viszonyok történelemfeletti absztrakciója, s *kívülről* a történelemben való visszavitele, *célként* a történelmi mozgás elé állítása. Marxnál a kreutznachi kéziratokban kétségtelenül az immanens, a történelemből önmagának célokat állító, törvényeket emelő elemzés dominál, s amennyiben ezek a transzcendens-teleologikus mozzanatok jelentkeznek is, mint logikai absztrakciók viszonylag egészen „közel állnak” immanens eredetijükhöz; így nem helyezkedhetnek szembe önállósult spekulatív mozzanatokként a történelem saját mozgásával, csak helyenként beleékelődnek abba.

#### AZ ELIDEGENEDÉS MINT A KIALAKULÓ TÁRSADALMI TOTALITÁS ELLENTMONDÁSRENDSZERE

A Marx által vizsgált társadalmi formációk azonban nemcsak egyszerűen valamiféle lineáris történelmi fejlődés egymás után következő lépcsőfokai, hanem a társadalmi totalitás ellentmondásos kibontakozásának *ellentmondásos* alakzatai. Ezt az ellentmondásrendszert nevezi Marx itt elidegenedésnek, s elméletéből világosan kitűnik, hogy a történelem menetét mint az elidegenedés kibontakozásának, kiteljesedésének folyamatát, s ugyanakkor mint annak megszüntetését vizsgálja. Vagyis a marxi történetfilozófia és elidegenedés-elmélet szoros, közvetlen egységet alkot, a demokrácia előtti formációk vizsgálata azoknak az elidegenedett formáknak a vizsgálatát jelenti, amelyeken a történelmi fejlődés a társadalmi totalitás kimunkálása során átment, s amelyben egyfelől az elidegenedés megmutatkozik mint a fejlődés elkerülhetetlen velejárója, szükségszerű mozzanata, az előrehaladás „ára”, másfelől mint az a pozitív hajtóerő, amely ellentmondásos formában ugyan, de megadja a fejlődés lehetőségét korlátolt történelmi bázison, s ezzel végső soron megteremti önmaga felszámolásának bázisát is. Amint ez a néhány bevezető megjegyzés is mutatja, a marxi elidegenedéselmélet már viszonylag igen kiterjedt formában található meg a kreutznachi kéziratokban. Ha azonban az elidegenedés tartalmát nézzük, rögtön szembetűnik egyben a marxi elmélet átmeneti korlátozottsága is, az elidegenedésnek csak az érintkezési vi-

szonyokra való értelmezése, ill. a tárgyiség elidegenedétként való felfogása, amelynek következtében — a „Rheinische Zeitung”-periódus folytatásaként — elidegenedéselmélete úgy jelentkezik mint történelmi *fetiszmuselmélet*.

Az ázsiai és antik formáció elidegenedétként való jellemzésével alig foglalkozik Marx. Az ázsiai formációnak mint „állati” társadalomnak elméletét meglehetősen részletességgel kidolgozta a korábbi periódusban, ehhez legfeljebb azt az általános megjegyzést csatolhatjuk, hogy az emberi társadalom létrehozásának ára és lehetősége egy „állati” társadalom kialakítása volt, amely úgy számolta fel a valóságos állati elszigeteltséget, hogy emberi-„állati” érintkezést, s azon alapuló elszigeteltséget (kasztok) hozott létre helyette. Az antik társadalom elidegenedettsége is nyilvánvaló, egyrészt a belső (patriciusok—plebejusok), másrészt a külső (szabadok—rabszolgák) ellentéte következtében, a fejlődés ára az adott esetben az volt, hogy az emberek egy részét a szabadság és az államiság kibontakoztatása érdekében megfosztották jogi egzisztenciájától, azaz „állati” sorba vetették vissza a társadalom tagjainak többségét. Az elidegenedétség kimutatása ellenére e szféra jellemzésénél szüntelenül kitűnik Marx rokonszenve az antikvitás iránt, nyilván a reális közösségiséghez kapcsolódva, amely miatt a korábbi írások úgy mutatják be az antikvitást, mint a kettős periodizációjú világtörténelem első tetőzését.

Ami az elidegenedés történelmi jellemzését illeti, ez végül is két formáció, a középkor és a modern társadalom kapcsán történik meg, konkrétan és részletesen. Annyit azonban már a legelső két formáció elemzése is megmutatott, hogy Marx a társadalmiság keletkezését mint a természeti-állati korlátozottság leküzdését fogja fel, s hogy a történelmi fejlődés ellentmondásosságát abban látja, hogy a társadalmi szférák-viszonyok kimunkálása érdekében „állati” vonásokat, viszonyokat visznek rá a társadalomra. Az „állatiság” tartalma Marx számára mindenekelőtt az *érzéki-anyagi* világhoz, tárgyhöz kötődés, *elszigetelődés*, az önmagára irányuló *anyagi érdek* abszolutizálása, ebben ugyanis az anyagi-tárgyi világnak való alávetettség, az embernek az önmaga által teremtett tárgyak (fétis) által való meghatározottsága. Ezért beszélünk a fiatal Marx fetiszmuselméletéről, melynek sajátossága, hogy egyfelől magában rejti Hegel és Feuerbach együttes meghaladásának, az elidegenedés dialektikus magyarázatának lehetőségét, s ennyiben előzménye későbbi fetiszmuselméletének, másfelől a tárgyi meghatározottságot a társadalomban elidegenedésként értelmezve még a fiatal Marx korlátait jelzi, az anyagiság megvetésének és a szellem felmagasztalásának hagyományos „keresztény-germán” ideológiáját, s így ellentmondásosságában a sajátos fiatalkori marxí fetiszmuselméletet alkotja.

Az antikvitásról a középkorra való átmenet maga is az ellentmondásos haladás jegyében történik. A társadalom többségét megszabadítják „állati” kizártságtól, s mindenki egyformán tulajdonossá, a társadalom politikai életének részesévé lesz, de csak azon az áron, hogy elvész a reális közösségiség, s az imaginárius közösségiség lép helyébe, eltorzul az emberek közötti érintkezés, amelyet a közösségen keresztül közvetített tulajdon fogott egybe, s társadalmon belüli kizártság, kívül-lét, azaz elszigeteltség, önmagára zártság jön létre mint a magántulajdonon keresztül közvetített közösségiség. A magántulajdon tehát Marx szerint nem feltétlenül, de a középkortól meginduló történelmi fejlődés bázisán szükségképpen elszigetelő-eltávolító mozzanatként jelenik meg a társadalomban, s az önállósult magántulajdonosok magánönműködően alapuló, azaz „állati” szervezete a rend. A rendiségen alapuló kép-

viselet pedig az egész államszervezetet irreálissá, formálissá torzítja — ahogy ezt az újkori alkotmányos államok példáján szemlélteti Marx: „A rendi elem az alkotmányos államoknak az a *szentesített, törvényes hazugsága*, hogy az állam a nép érdeke, ... az államérdek mint a nép valóságos érdeke csak formálisan van meg, de mint *meghatározott forma* a valóságos állam mellett”<sup>53</sup> —, a magánérdeken alapuló szervezetté teszi, s ezzel az „állati” mozzanatok uralmát teljessé teszi a társadalom felett.

Az egyes ember ugyan mint politikai létező jelenik meg, de csak rendjén, a magánérdekek szervezetén keresztül; az egészre, az államiságra vonatkoztatott elszigeteltségében szembenáll az egésszel, sajátos emberi minőségét készentalált rendi helyzete, nem pedig személyisége, saját tevékenysége határozza meg. A középkor tehát „demokratikus”, de ez csak a tevékenységi körök rögzítettségén, az emberi minőségeknek a születés által való meghatározottságán és atomizáltságán keresztül, azaz az *egyforma* korlátozottságon alapuló „állati” demokrácia, amelyben Marx a történelmi elidegenedés csúcsát látja: „A középkorban népelet és államélet azonos. Az ember az állam valóságos elve, de a *szabadságnélküli* ember. Ez tehát a *szabadságnélküliség demokráciája*, a végigvitt elidegenedés.”<sup>54</sup> Hangsúlyoznunk kell, hogy Marx számára a feudalizmus „állati” jellegét, a magánérdeken alapuló társadalmi szférák és az egoista emberi „atomok” elszigeteltségének és korlátozottságának *egész rendszere* jelentette, a természeti meghatározottságnak mint születésének a társadalmiság rendező, az anyagi érdekek mint az államiság szintjére emelt irányító elvnek érvényesülésében látta a történelmi fetisizmus legklasszikusabb, legkifejlettebb formáját, az elidegenedés tetőpontját. A feudális társadalomnak alapvetően „állati” társadalomként való jellemzését megadja ugyan, de nem viszi végig konkrétan a társadalom összes szféráján, hanem mindenekelőtt a monarchiára, a bürokráciára, a majorátusra stb. konkretizálja a Hegellel való polémia követelményeinek megfelelően.

A marxi fetisizmuselmélet a hegeli alkotmányos monarchia teória kritikájánál jelenik meg legfrappánsabban, legkidolgozottabban. A monarchával jellemzi azt a társadalmi rendszert, amelyben a társadalmi tevékenységek rögzítettségé biológiailag öröklődik: „A monarcha *teste* határozza meg méltóságát. Az állam legfelső csúcsán tehát az ész helyett a pusztá *fizikai természet* dönt”, s a fetiszált mozzanat kimutatása rögtön érv Hegel ellen: „Hegel bebizonyította, hogy a monarchának születnie kell, amiben senki sem kételkedik, de nem bizonyította be, hogy a születés monarchává tesz”. A monarchiában, azaz a középkori társadalomban így az „elvonat természeti meghatározottság” uralkodik,<sup>55</sup> s ezzel a társadalmi-természeti mozzanatok ellentmondása a tetőpontjára emelkedik. Hasonló elemzések végigvonulnak az egész kéziratban.<sup>56</sup>

Marx persze teljesen tisztában van azzal is, hogy a monarcha elidegenedett-fetiszált létezése, melyben „a természet mágiája lép fel”, az adott történelmi fokon szükségszerű: „csak a különös szférák tömege van, s ezek a szférák egy külső szükségszerűség összefüggésében állnak együtt, és persze csak ide illik bele egy hús-vér monarcha. Egy államban, amelyben minden meghatározás *magáért-valóan* existál, az állam *szuverenitásának* is egy *különös* egyénként

<sup>53</sup> Uo. 270.

<sup>54</sup> Uo. 234.

<sup>55</sup> Uo. 235.

<sup>56</sup> Vö. uo. 225, 240, 242, 243.

kell rögzítve lennie”,<sup>57</sup> azaz az önállósult szférák és az önállósult magántulajdonosok csak rögzítettségükben, rendi mivoltukban egyesíthetők, emelhetők állami egységgé, s ezt az egységet magát is természetileg kell rögzíteni és biológiai folytonosságban felfogni, mint az összes többi szférát, vagyis a monarchia alakjában, személyében. Itt adódik az ismételt párhuzam a fetiszizmus-állati vonások közös bázisán az ázsiai társadalommal, mint „naiv” feudalizmussal, s egyúttal megmutatkoznak az eltérések is, az ázsiai társadalomban az „állati” vonások közvetlenül, szembetűnően jelentkeznek, a feudalizmusban viszont már társadalmilag közvetítetten és feldolgozottan, objektív látszatrendszerek mögé rejtőzöttek, éppen ezért emelkedik a már kiképződött társadalmi és a még igen markánsan jelentkező természeti vonatkozások harca, egységében való antagonizmusa a legmagasabb fokra.

A monarcha után a monarchia mint társadalmi rendszer kritikája következik Marxnál<sup>58</sup> — melyre a kapitalizmus és a demokrácia vonatkozásában még visszatérünk —, melynek lényege a monarcha kapcsán tárgyalt fetiszizáció értelmezése a társadalmiság egészére: „A legmagasabb államtevékenységek az egyénnel a születés révén esnek egybe, ahogyan az állat helye, a jelleme, életmódja stb. közvetlenül vele születik. Az állam a maga legmagasabb funkcióiban egy *állati* valóságra tesz szert.” Ennek kapcsán állapítja meg Marx, hogy „Hegel mindenütt lesüllyed politikai spiritualizmusából a legvaskosabb *materializmusba* . . . A természet megbosszulja magát Hegelen a vele szemben tanúsított megvetésért”,<sup>59</sup> ami nemcsak Hegel kritikája szempontjából fontos mozzanat, hanem a vaskos materializmus-spiritualizmus egységének, azonos fetiszizált bázisának kimutatásával egyúttal elutasítása is a természeti korlátozottság leküzdése hegeli, azaz spekulatív, az eszme transzcendens mozgására alapított módjának. Ez a „leküzdés” a természetiségen való belülmáradását, a fetiszizált mozzanatok képviselőjét jelenti, s Hegel maga is úgy jelenik meg, mint a fetiszizmus ideológusa.

Marx ezzel szemben egészében bírálja azt a társadalmi rendszert, amelyben sajátos természeti meghatározottságok — születés — alakítják ki a sajátos társadalmi meghatározottságokat — funkciókat —, s kéziratában a természeti korlátozottság reális leküzdését kísérli meg szembeállítani vele: „A természet *csinál* ebben a rendszerben közvetlenül királyokat, csinál közvetlenül *paireket* stb., ahogyan szemeket és orrokat csinál. A frappáns az, hogy a fizikai nem közvetlen termékének látjuk azt, ami csak az öntudatos nem terméke. Ember vagyok én a születés révén a társadalom megegyezése nélkül, pair vagy király ez a meghatározott születés csak az általános megegyezés révén lesz. . . . az embert *teste* teszi *ezzé a meghatározott* társadalmi funkcióviselővé. *Teste* az *ő társadalmi* joga . . . Ezért a nemességnél természetes a vérre, a leszármazásra, röviden *testük élettörténetére* való büszkeség; természetes ez a *zoológiai* szemléletmód, amely a *heraldikában* találta meg a neki megfelelő tudományt. A nemesség titka a *zoológia*.”<sup>60</sup>

Az emberiség történelmi fejlődésének ezt a „zoológiai” szakaszát mutatja be — végső soron — Hegel szükségszerűnek, állít ki róla „filozófiai bizonyítványt”: „nagyon mély dolog, frappáns dolog, hogy az állameszme közvetlenül

<sup>57</sup> Uo. 240.

<sup>58</sup> Vö. uo. 230—235.

<sup>59</sup> Uo. 311.

<sup>60</sup> Uo. 312.

születik, a fejedelem születésében önmagát szülte meg empirikus létezésre. Ezen a módon nem gyarapodott a tartalom, hanem csak a régi tartalom *formája* változott meg. Filozófiai *formára* tett szert, filozófiai bizonyítványra”, „az eszme egy *különös* empirikus létezést tételez és így minden fokon Isten emberré-válásával találkozunk”<sup>61</sup> gúnyolódik Marx. Vagyis a hegeli rendszer a valóságos modell alapján az elméletben is végrehajtja a természeti meghatározottságok alapvető társadalmi determinánsokká változtatását: „a legelvontabb, még igazi társadalmi megvalósulásra semmiképpen meg nem érett meghatározások, az állam természeti bázisai, amilyen a születés (a fejedelemnél) vagy a magántulajdon (a majorátusban), mint a legmagasabb, közvetlenül emberré vált eszmék jelennek meg.”<sup>62</sup> Amint ez az utalás is jelzi, a valóságos középkori elidegenedés és Hegel elmélete bírálatainak másik nagy területe a monarchia után az elidegenedett és önállósult középkori magántulajdon, a *majorátus* rendje.

A monarchiának, a politikai államnak vizsgálata után Marx újra leviszi az elemzést a „földre”, s megállapítja: „Az ellentétek itt egészen új és nagyon anyagi alakot öltöttek, amint azt a politikai állam mennyországában aligha várhattuk.”<sup>63</sup> Ennek az „anyagi” ellentétnek vizsgálatára kerül sor a középkori földtulajdon, nevezetesen annak abszolutizált, önállósított formája, a majorátus kapcsán. A majorátus is a fetiszizált viszony klasszikus jelentkezése, a személyektől önállósított tulajdon önálló szubsztanciává, szubjektummá válik, s az ember pedig objektummá, akcidenziává süllyed saját antropomorfizálódott termékével szemben: „A maradandó az *örökbirtok*, a *földbirtok*. Ez a maradandó a viszonyban — a *szubsztancia*. A majorátusúr, a birtokos voltaképpen csak *akcidenzia*. A földbirtok *antropomorfizálódik*... mindig mintegy *örökli* a ház elsőszülöttjét... A szubjektum a dolog és a prédikátum az ember.”<sup>64</sup> Az elidegenedés adott jellemzése már a munka-tőke elidegenedett viszonyának megfordítottságára emlékezteti az embert, s egyben igazolja, hogy a szubjektum-prédikátum megfordítása valójában nem egyéb, mint logikai vetülete az alapvető elidegenedési-fetiszizált viszonyoknak. E megfordítás következménye a természeti tulajdonságoknak társadalmiakká való transzponálása és társadalmiaknak természeti tárgyakhoz való kapcsolása (fétis!): „A politikai minőség tehát itt szintén a *földtulajdon tulajdonaként*, olyan minőségként jelenik meg, amely közvetlenül a *tisztán fizikai földet* (természetet) illeti meg.”<sup>65</sup>

A további fejtegetésekben Marx megmutatja, hogy egyes embereknek a tárgyakhoz való fetiszizált viszonya hogyan válik a társadalmi totalitás egészében a többi elidegenedett, most már nem közvetlenül az eredeti tárgyhoz kapcsolódó viszony alapjává: „a majorátusúr a *földtulajdon jobbágya*, és hogy a *jobbágyokban*, akik neki alá vannak vetve, csak a *gyakorlati* konzekvenciája jelenik meg annak az *elméleti* viszonyoknak, amelyben ő maga van a földbirtokhoz. A germán szubjektivitás mélysége mindenütt mint egy szellemtelen objektivitás nyersesége jelenik meg.”<sup>66</sup> Vagyis a marxi elidegenedés modelljé-

<sup>61</sup> Uo. 242.

<sup>62</sup> Uo. 243.

<sup>63</sup> Uo. 304.

<sup>64</sup> Uo. 312.

<sup>65</sup> Uo.

<sup>66</sup> Uo.

ben az elidegenedés mindig valamilyen „szellemtelen” objektivitás, elidegenedett tárgyiságtól indít — íme a feldolgozott, de le nem küzdött tárgyiság mint a marxi fetiszmuselmélet alapja és korlátja, objektiváció és elidegenedés egysége — s ezekből bontja ki az elidegenedés viszonyrendszerét.

Persze, mint tudjuk, Marxnál a magántulajdon önmagában véve még nem elidegenedett mozzanat, csak sajátos, történelmileg eltorzult formájában, amilyen éppen klasszikusan a majorátus. A saját munkához szükséges magántulajdon nem szigetel el a többiektől, ellenkezőleg, összeköt azokkal, szükségessé teszi az érintkezést és a szükségletek kölcsönös kielégítését. Ha azonban a tulajdon túllépi az egyéni tevékenység kereteit, ugyanakkor rögzítetté, eladhatatlanná válik, akkor mint önálló, a társadalmiság egészétől elszigetelt hatalom jelenik meg: „a földbirtoklás ,elidegeníthetetlensége’ által elvágják a magántulajdon társadalmi idegeit. A magántulajdont (a földbirtoklást) a birtokos *saját önkényével* szemben megszilárdítja az, hogy önkényének szférája átsapott egy általános emberiből a *magántulajdon sajátos önkényébe.*”<sup>67</sup> „Igazában a majorátus az *exakt* földbirtoklás egy következménye, a megkövült magántulajdon a (quand-méme) magántulajdon a maga kifejlődésének legmagasabb önállóságában és élességében . . . A *majorátus, a magántulajdon felsőfoka, a szuverén magántulajdon.*”<sup>68</sup> S ebben a „megkövült” magántulajdonban látja Marx az elidegenedés valódi csúcsát, amelyre valójában a középkori formáció, mint az elidegenedés kiteljesedett rendszere épül.

A majorátusban azonban nemcsak a tulajdon „általános emberi” tartalma torzul el, hanem — a tulajdonviszonyokból mint alapból kiindulva — az emberi érintkezés többi szférája is: „ahol a magántulajdon, a földbirtok *elidegeníthetetlen, ott ezzel szemben az ,általános akaratszabadság’* (amelyhez hozzátartozik a szabad rendelkezés is valami külsőlegessel, mint amilyen a földbirtok) és az *erkölcsiség* (amelyhez hozzátartozik a *szereket* mint a valóságos, a család valóságos törvényének is bizonyuló szellem) elidegeníthető. A *magántulajdon ,elidegeníthetetlensége’* egyszersemind az *általános akaratszabadság és erkölcsiség ,elidegeníthetősége’.*”<sup>69</sup> A marxi fejtegetés mindenekelőtt arra felel, hogy az akaratszabadság a reális, a tárgyi világ, a tevékenységhez szükséges tulajdon feletti rendelkezésen alapul, ha ez elvész, deformálódik az emberi tevékenység a család, az erkölcsiség stb. szférájában is. Már kiképződik az átmenet az elidegenítés, az elidegenedés jogi-politikai gazdaságtani értelmezésére a marxi rendszerben, az elemzés síkja itt metszi gondolatban az árutermelés kérdését, s ugyancsak a későbbi fordulatokra emlékeztetően szól az erkölcsiség áruvá válásáról.

Az elidegenedés különböző síkjai, szférái egymásra rétegződnek, „legalul” még közvetlenül mutatkozik meg a tárgyakhoz kötődő, a természeti meghatározottságot durván kifejező alapvető fetisizált viszony, ennek tükröződései, társadalmi áttételei azonban egyre absztraktabbak, spirituálisabbak lesznek, egészen a romantikáig, a vallásig, amelyekben egyúttal megmutatkozik az elidegenedés-humanizálás antagonisztikus ellentéte is: „Ez éppen a majorátusuróság *romantikus* kéje, hogy itt a magántulajdon, tehát a magánönkény a maga legelvontabb alakjában, hogy az *egészen korlátolt, erkölcstelen, nyers akarat* a politikai állam legmagasabb szintéziseként, az önkény legmagasabb

<sup>67</sup> Uo. 306.

<sup>68</sup> Uo. 305.

<sup>69</sup> Uo. 307.

külsővé, idegenné válásaként, az *emberi gyengeséggel* vívott legkeményebb, legáldozatosabb harcként jelenik meg, mert itt a magántulajdon *humanizálása*, *emberiesítése* jelenik meg *emberi gyengeségként*. A *majorátus* az önmaga számára *vallássá* lett, az önmagába merült, önállóságától és nagyszerűségétől *elragadtatott magántulajdon*.<sup>70</sup>

A levezetés legfontosabb vonala mégis a tulajdonból az államiság felé vezető. Marx itt, feloldva a rendiség és a központi kormányzat formális, látszólagos ellentétét, kimutatja közös tartalmukat, a magántulajdonon alapuló magán-önzés illuzórikus általánossággá emelését, s egyúttal azt is, hogyan emelkednek a polgári társadalom szférái állami intézménnyé, hogy aztán „utólag” megszabják magának a polgári társadalomnak a mozgását is: „A politikai berendezkedés a maga legmagasabb csúcsában tehát a *magántulajdon berendezkedése*. A legmagasabb *politikai érzület* a *magántulajdon érzülete*. A *majorátus* csupán a *földbirtoklás belső természetének külső megjelenése*. Azáltal, hogy *elidegeníthetetlen*, elvágták a *földbirtoklás társadalmi idegeit* és biztosították *eliszigetelődését a polgári társadalomtól*.<sup>71</sup> Azaz a majorátus elemzése konkrétan megadja a választ arra, hogy a polgári társadalom mindvégig domináns szféra, s a prekapitalista társadalmakban mégis a politikai állam játszik meghatározó szerepet: „Mi tehát a politikai állam hatalmisa a magántulajdon felett? A *magántulajdon saját hatalmisa*, egzisztenciára juttatott lényege. Mi marad fenn a politikai államnak az ezzel a lényeggel való ellentétben? Az az *illúzió*, hogy ő határoz meg, amikor őt határozzák meg.”<sup>72</sup>

A magántulajdon tehát megteremti a saját fiktív általánosságát, államiságát, ahogy a majorátus a rendi államot. Ezért a középkorban az államiság szférájában — melyet Marx a közvetlen társadalmiság szférájának tekint: „Itt, a politikai állam szférájában van az, hogy az egyes államozzanatok mint a *nem lényegéhez*, mint a *nemi lényeghez*’ viszonyulnak magukhoz; mert a politikai állam e mozzanatok általános meghatározásának szférája.”<sup>73</sup> Az állam függetlensége, meghatározó mivolta azonban csupán illuzórikus: „A *függetlenség*, az *önállóság* abban a politikai államban, melynek konstrukcióját eddig nyomon követtük, nem egyéb, mint a *magántulajdon*, mely csúcsán mint *elidegeníthetetlen földbirtok* jelenik meg.”<sup>74</sup> Azaz az állami berendezkedés a magántulajdon mint a polgári társadalom alapvető mozzanata teremti, s ez szabja meg a többi intézményt, mint a rendeket, korporációkat stb. is: „Ahol a majorátussal *klasszikus* kiképeződöttségében találkozunk, a germán népeknél, ott megtaláljuk a *magántulajdon* berendezkedését is. A *magántulajdon* az általános kategória, az általános állami kötelék. Még az általános funkciók is hol egy korporáció, hol egy rend magántulajdonaként jelennek meg.”<sup>75</sup> Így kerül sor végül is az általános emberiként értelmezett magántulajdonnal szemben az elszigeteltséget kifejező, államisággá emelkedő, azaz az elidegenedés egész társadalmi rendszere alapjául szolgáló magántulajdon alábbi definíciójára: „A *magántulajdon* a *kiváltságnak*, a *jognak* mint *kivételnek az emberi nemi létezésé*.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> Uo.

<sup>71</sup> Uo. 304.

<sup>72</sup> Uo. 305—306.

<sup>73</sup> Uo. 313.

<sup>74</sup> Uo.

<sup>75</sup> Uo. 315.

<sup>76</sup> Uo.

Ha a középkor az elidegenedés csúcsa, akkor Marxnak természetesen történelmileg nemcsak az elidegenedés kibontakozását, hanem lebomlásának útját is be kell mutatnia. Ez megtörténik a tulajdonviszonyok vonatkozásában is, Marx voltaképp az egész majorátust a kapitalista tulajdonnal szembeállítva elemzi, s ebben a szembeállításban mutatkozik meg legvilágosabban Marx rokonszenve a polgári fejlődés, a polgári tulajdon iránt: „Ezzel szemben áll a földbirtoklás mint a *szuverén magántulajdon*, amely még nem érte el a vagyonnak, vagyis a *társadalmi akarat* által tételezett tulajdonnak az alakját.”<sup>77</sup> Azaz, mint többszörösen láttuk, Marx a majorátust tekinti a valódi elidegenedett magántulajdonnak, ezzel szemben az általános rend, azaz a hivatalnokok, a bürokrácia, valamint az iparosok-vállalkozók tulajdonát nem tekinti annak: „Az „általános rend’ és az „ipari rend’ vagyona nem *tulajdonképpeni magántulajdon*, mert az előbbi *közvetlenül*, az utóbbi *közvetve* az általános vagyonnal, illetve a tulajdonnal mint társadalmi tulajdonnal való összefüggés által van feltételezve.”<sup>78</sup> A különbségtétel alapja — mint látjuk — az elválasztottság, amelyet Marx az elidegenedés legkiélezettebb formájának tekint a társadalmi totalitásban. Míg a majorátus elszigetelt és szembeállítja az embereket egymással, addig az ipari tulajdon kapcsolatba hozza őket, egységes munkaszervezetet, anyagi érintkezést és közvetítést teremt számukra, s így közvetíti őket a nemhez.

Marx konkrét viszonya az államvagyonhoz, illetve az ipari renدهz ebből a rövid utalásból nem tűnik ki, csupán feltételezhető, hogy az utóbbi vagyont már nem teljesen a saját munkán alapuló tulajdon értelmében fogta fel, nevezetesen a nagyipari tulajdon értelmében. Marxnak természetesen már más ismeretek álltak rendelkezésére a termelés fejlődéséről még Németországban is, mint a felvilágosodás filozófusainak, a kisárutermelői-kistulajdonosi modell-től való eltérést ez eléggé magyarázza, ugyanakkor a német helyzet korlátolt-sága és Marx koncepciójának kialakulatlan-sága következtében ez az „általános tulajdon” koncepció még nem jut nála teljességgel érvényre, hanem még az egyéni munka és az egyéni magántulajdon koncepciója dominál — a demokrácia tárgyalása során látni fogjuk, hogy az igazi egyéni termelőtevékenységet, mint képviselőt változatlanul a kisárutermelés példáival (cipész stb.) illusztrálja.

Mindenesetre Marx fejtegetései arról tanúskodnak, hogy a kapitalista tulajdont illető ismeretei a vártnál nagyobbak, hogy észreveszi annak jellemvonásait, ellentmondásosságát, mégis vállalja, mint pozitív mozzanatot a középkor után: „A független magántulajdon *nyers stupiditásával* szemben az ipar bizonytalansága elégikus, a nyereség-hajszolás patetikus (drámai), a birtoklás változékonysága komoly végzet (tragikus), az államvagyontól való függőség erkölcsös. Röviden, mindezekben a minőségekben az *emberi szív* lüktet keresztül a tulajdonon, embernek embertől való függősége ez. Akármilyen is azonban magán- és magáért-valóan ez a függőség, *emberi* a rabszolgával szemben, aki szabadnak képzei magát, mert az a *szféra*, amely őt korlátozza, nem a társadalom, hanem a *rög*.”<sup>79</sup> Marx itt azonban nemcsak a tőkemozgás ellentmondásos dinamikáját tárja fel a majorátus mozdulatlanságával szemben, hanem egyúttal a tőke fölényét is az államvagyonhoz való kapcsolódása miatt.

<sup>77</sup> Uo. 304.

<sup>78</sup> Uo.

<sup>79</sup> Uo. 308.

Fetiszizmuselmélete értelmében teljesen logikusan jelenik meg a középkor az elidegenedés csúcscaként, hiszen ott az emberi viszonyokban tárgyi függés (rög, azaz a földbirtok) érvényesül, míg a kapitalizmusban csak ember függ embertől, amit hangsúlyozottabban humanizáltabb formának, az elidegenedés rendszere kezdeti leépítésének tart. Itt egyúttal megmutatkozik az is, hogy a tárgyi objektivitás kidolgozatlanlansága következtében hogyan válik el egymástól Marx fiatalkori és érett fetiszizmuselmélete, az előbbiben a le nem küzdött tárgyi objektivitás eleve elidegenedett és ezért nem értelmezhető a tőkés tulajdonra, az utóbbiban a tárgyi objektivitás csak sajátos történelmi körülmények között idegenül el, éppenséggel a legmagasabb fokán, a tőkefétis alakjában.

Az itt ismertetett, s Marx további fejlődése szempontjából döntő fontosságú fejtegetések a tulajdonról azonban egészükben véve mégsem elégségesek ahhoz, hogy megalapozzák a modern társadalom egységes elemzését. A tőkés társadalom elemzése rapszodikusabb, kiérleletlenebb, ami teljesen érthető, hiszen Németországból mégiscsak nehéz volt átlátni legfejlettebb formáikat. De nemcsak erről van szó, hanem inkább arról a tényről, hogy a tőkés társadalom világtörténelmileg éppen Marx munkásságában kapta meg lényegi jellemzését, s ez a jellemzés a kezdet kezdetén tart. Mélyebb politikai gazdaságtani tanulmányai csak később, Párizsban kezdődnek, a gazdasági szférába egyáltalán csak a „Rheinische Zeitung”-periódus vége felé kezdett behatolni, a kérdések még csak most merülnek fel számára. Ilyen mindenekelőtt a szegény osztályok problémája, melyet korábbi cikkei kapcsán már érintettünk. Marx a fejletlen német viszonyok, a decentralizált falusi, kisvárosi stb. proletariátus alapján nem képes meglátni a szegény rétegek osztállyá szerveződését, kialakulásuknak okát, s ezért változatlanul nem tudja őket hova besorolni a polgári társadalomban: „A jellegzetes csak az, hogy a *nincstelenség* és a *közvetlen munkának*, a konkrét munkának a *rendje* nem annyira a polgári társadalom egy rendjét képezik, mint azt a talajt, amelyen a polgári társadalom körei nyugszanak és mozognak.”<sup>80</sup>

Kétségtelenül a konkretizálás, a proletár-mivolt feltárása irányába mutat azonban, hogy a *közvetlen, a konkrét munka* megjelenik mint alapvető tevékenységük, ez nemcsak a szegény osztályok, hanem egyáltalán Marx polgári társadalom koncepciója szempontjából döntő jelentőségű. Egyáltalában, azt tapasztaljuk, hogy a modern társadalomban hangsúlyozottan vetődik fel nála a munka kérdése, ez a pozitív vonás szintén némileg megbontja az összkoncepciót, s továbbmutat Marx későbbi tézisei irányába. Az egyén helyzetét a kapitalizmusban egyenesen munkájával való összefüggésben elemzi: „A társadalom mostani rendje már azzal megmutatja a polgári társadalom egykori rendjétől való különbségét, hogy már nem mint valami közösségi, mint közönség tartja az egyént, ahogy egykor, hanem hogy részben véletlenül, részben az egyén munkáján stb. fordul meg az, hogy a rendjében tartja-e magát az egyén vagy sem; ez a *rend [Stand]* maga megint csak *külsőleges* meghatározása az egyénnek, hiszen sem az egyén munkáját tekintve nem inherens, sem úgy nem viszonyul hozzá, mint egy szilárd törvények szerint organizált és hozzá szilárd vonatkozásokban álló objektív közösség. Ellenkezőleg, semmiféle valószínűs vonatkozásban nem áll az egyén szubsztanciális tevékenységéhez, *valóságos állapothoz [Stand]*.”<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Uo. 286—287.

<sup>81</sup> Uo. 287.

Vagyis a prekapitalista társadalmakban a közösségek megtartják mindvégig az egyént magukban, annak sajátos tevékenységétől függetlenül, a kapitalista társadalomban a politikai állam és a polgári társadalom szétválása egyúttal ezeknek az eredeti közösségeknek a széttörését is jelenti, melyek korábban szubsztanciális viszonyban álltak az egyénnel, annak lényegi meghatározottságát adták. Marx itt körülírja a „Német ideológia”-ból ismert osztályegyen fogalmát. Így merül fel a kapitalista osztályszerkezet relatív mobilitásának fogalma, de mivel Marx a tőkés tulajdonviszonyokat még nem tudja alapos elemzésnek alávetni, így azt sem tudja kimutatni, melyek ennek a mobilitásnak a törvényszerűségei, korlátai, hiszen a tőkés munkamegosztásban is mindenekelőtt a tulajdon a rögzítő elem. Ezért Marx csupán arra az alapvető változásra mutat rá, hogy a polgári társadalombeli és az állami—politikai tevékenység lényegileg elválik egymástól: „Ahogyan ugyanis a polgári társadalom elvált a politikaitól, úgy elvált a polgári társadalom önmagán belül a *rendre* és a *társadalmi helyzetre* . . . Politikai jelentésében a polgári társadalom tagja kiszabadítja magát rendjéből, valóságos magánhelyzetéből; csakis így jut mint *ember* jelentőségre, illetve csakis itt jelenik meg az állam tagjaként, társadalmi lényként való meghatározása úgy, mint az ő *emberi* meghatározása. Hiszen polgári társadalombeli többi meghatározásai úgy *jelennek meg*, mint az ember, az egyén számára *lényegtelenek*, mint *külső* meghatározások, amelyek ugyan szükségszerűek az egészben való egzisztenciájához, vagyis mint az egészszel való kötelék, amely köteléket azonban éppúgy megint eldobhatja.”<sup>82</sup>

Lényeges marxi tétel, hogy a polgári társadalombeli helyzettől való függetlenség politikailag döntő tényező, hiszen ez a demokratizmus alapja, de egyúttal formalizmusának oka is, mivel ez csak látszat, csak így *jelenik meg*, valójában azonban nem így van. Itt hiányzik még a tulajdonviszonyok valódi, *tartalmi* szerepének kimutatása a *formális* egyenlőség politikai társadalmában, míg Marx itt a két szféra között csak „egynémely viszonylatot” említ. A vizsgálatban továbbra is érvényesül államcentrikussága, a problémákat jogi szinten és az államiságra vonatkoztatva veti fel. Ez természetesen adódik a kéziratok jellegéből, Marx ismereteiből, fejlődésének szakaszából stb., nekünk azonban konstatálni kell, hogy nem tudja egész következetesen végigvinni azt az elvét, hogy a valóságos ember a mostani polgári társadalom magánembere, ehelyett inkább a mostani politikai berendezkedés állampolgára válik főszereplővé, ha nem is dominánssá. Kiderül az is, hogy a mobilitás hangsúlyozása, a két alapvető szféra elválasztottságának tételezése nem elegendő különbségtétel a feudalizmus és a kapitalizmus között, hiszen az elidegenült magántulajdon és az elszigeteltség alapján korábban a feudalizmust jellemezte a teljes atomizáció, a mindenki mindenki ellen való harca társadalmának, s az alábbi jellemzéssel a kapitalizmust ettől nem differenciálja eléggé: „A mostani polgári társadalom az *individualizmus* végigvitt elve; az egyéni egzisztencia a végső cél; tevékenység, munka, tartalom stb. *csak* eszközök.”<sup>83</sup>

Ez ismét egy pozitív, előremutató mozzanat, amely némileg megzavarja az összkoncepciót. A kapitalizmusnak azonban éppen ezek a „nem-illeszkedő” mozzanatai mutatják be, vagy még inkább előlegezik a lényegét. Az a mozzanat, hogy a munka és a különböző tevékenységek eszközökké válnak a kapitaliz-

<sup>82</sup> Uo.

<sup>83</sup> Uo.

musban az individuumok harcában, lényeges felismerés, de csak akkor határolódik el a mobilitás absztrakt, társadalmilag a kisárutermelők elvont egyenlőségéhez kapcsolódó értelmezésétől, ha kimondjuk, hogy a felek nem egyenlő feltételek között bocsátkoznak bele az individuumoknak ebbe a harcába, ill. az egyenlő feltételek is rövid idő alatt egyenlőtlenekké alakulnak.

Marx kapitalizmus koncepciója számos vonatkozásban tehát még vázlatos, kialakulatlan, a feudalizmustól nem elég egyértelműen differenciált. A különbség éppenséggel fetiszizmuselmélete vonatkozásában kidolgozott, vagyis azt mutatja ki elsősorban, hogy a feudalizmus rögzítettségén alapuló „állati” társadalmát hogyan váltja fel a mobilitáson, az egyéni tevékenységén alapuló emberibb társadalom: „A *rend* nemcsak hogy a társadalom *elválasztottságán* alapozódik mint az uralkodó törvényen, hanem elválasztja az embert általános lényegétől, állattá teszi, amely közvetlenül egybeesik meghatározottságával. A középkor az emberiség *állattörténete*, a zoológiája. A modern kor, a *civilizáció* a fordított hibát követi el. Elválasztja az embertől az ember *tárgyi* lényegét, mint csak *külsőlegesen*, anyagit. Nem az ember tartalmát veszi igazi valóságának.”<sup>84</sup> Mindenekelőtt az antropológiai elemzés mélysége szembeűnő, az állati lényeg megfogalmazása a faji jegyek öröklöttségével és rögzítettségével, az egyed és a faj lényege közvetlen és teljes egybeesésével, azaz az egyed közvetlen általánosságával, amely egyben a faj korlátozottságát, azonos tartalmú egyedekre való szétDaraboltságot jelenti. Az emberi lényeg viszont az egyedek egymásravitatkozásából, viszonyaiból létrejött általánosság, amelyet még a gyökeresen különböző egyedek összessége sem merít ki mennyiségileg, s a faji, nembeli lényeg elsajátításra vár, az egyed helyzete, tevékenységi köre tehát teljességgel mozgékony benne. Hogy ez az általános emberi lényeg történelmileg különböző torzulásokon keresztül jelenik meg, ez az elidegenedés általános menetéből következik, amelyben a középkor azért válik zoológiává, mert az ember általános lényege különálló *tárgyi* lényegeket és tevékenységeket sorozatára osztódik szét (rögzített tevékenységek a polgári társadalomban). Ez a történelmi fok Marx szerint megmutatja az ember valóságos tárgyi lényegét, tárgyakkal való konfrontálódását, de elidegenedett, fetiszizált, egyedileg izolált formában, azaz nem valódi általánosságként. A modern társadalom viszont emancipálja az embert a rögzített tárgyi tevékenységi körtől, mobilissá, formálisan egyenlővé teszi, s ezzel történelmileg absztrahálja általában a tárgyi tevékenységtől, mint lényegtelenről, s objektív látszatában mint állampolgárt mutatja valóságosnak. E fejtegetésben döntő jelentőségű a tárgyi tevékenység központi mivoltának felismerése és történelmi elemzése, amely mindennél jobban mutatja a marxi életmű dinamikáját.

Mint mondtuk, a feudalizmus és kapitalizmus elemzésében, s a kettő összehasonlításában az a tény dominál, hogy az előbbiben az alapvető szférák egységet alkottak, az utóbbiban pedig önállósultak egymástól. Jogi-politikai szinten — ahogy Marx vizsgálódik — ez mindenekelőtt a képviselői rendszerek, a bürokrácia, az államformalizmus kérdését vetik fel mint az elidegenedés legkiélezettebb jelenségeit, a fetiszizmus legszpirituálisabb formáit: „Szem-

<sup>84</sup> Uo. 288. Megjegyeznénk, hogy Lapin (uo. 190) lényegesen túlértékeli Marxnak ezt a fontos, előremutató, de lényegében még elszigetelten álló megállapítását. A tárgyi tevékenységet még semmiképpen sem minősíti Marx az ember alapvető tartalmának, lényegének — ez teljesen általánosan, s nem csupán epizodikusán csak a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban jelenik meg.

ügyre vesszük mármost a *rendi* és a *képviselési* rendszert. A történelem egy előrehaladása az, ami a *politikai rendeket társadalmi* rendekké változtatta, úgyhogy, mint ahogy a keresztények egyenlők a mennyben, egyenlőtlenek a földön, a nép egyes tagjai *egyenlők* politikai világuk mennyországában, egyenlőtlenek a *társadalmi* földi létezésben.”<sup>85</sup> A politikai rendeknek társadalmiakká változásával Marx a rend kategória eltérő tartalmára utal a középkorban és a modern államban, mégpedig a polgári társadalomban és a politikai államban való helyzet egysége, illetve különbsége értelmében. A kapitalizmus kialakulását az ellentmondásos haladás ismérveivel írja le, a modern államban kiképződik már a valódi, közvetlen társadalmiság mint államiság, de csak formalizmusként, az emberektől elidegenedett állam illuzórikus valóságaként — ahogy ezt fentebb a vallással való ismételt párhuzam is aláhúzza: „A modern állam — amelyben az ‚általános ügy’ és az ezzel való foglalkozás monopólium, ezzel szemben a monopóliumok a valóságos általános ügyek — arra a furcsa felfedezésre jutott, hogy az ‚általános ügyet’ mint *puszta formát* sajátítsa el. (Ami ebben igaz, az az, hogy csak a forma általános ügy.) Ezzel megtalálta a megfelelő formát tartalma számára, amely csak látszólag a valóságos általános ügy.”<sup>86</sup> Vagyis a modern társadalom tartalma még nem az általános ügy, ezért fejezi ki azt csak formálisan és nem valóságosan; az általános emberit formálisan elismerik, de még nem hozzák létre azokat a *társadalmi formákat*, amelyekben valóságosan realizálódhat.

A kapitalizmus államformalizmusának részletes elemzése mellett — amelyet a fentiekben csak jeleztünk — Marx sokkal kevésbé tudja megadni a kapitalista társadalom belső struktúrájának elemzését, s ebben való elidegenedtségének kimutatását. Kétségtelen azonban, hogy ebben az irányban is vannak nála kezdeményezések, utalások: „A rendi különbség itt már nem a *szükségletnek* és a *munkának* mint önálló testeknek a különbsége. Az egyetlen általános, *felületi és formális* különbség itt már csak a *város és falu* közötti. Magán a társadalmon belül azonban a különbség mozgékony, nem-szilárd körökben, képeződött ki, melyeknek elve az önkény. *Pénz és képzettség* a fő kritériumok.”<sup>87</sup> A feudalizmus kapcsán Marx itt élesen jelzi a kizsákmányolás tényét, a szükségletek és a munka társadalmi osztályokra való megosztottságát, a kapitalizmusban azonban csak a város--falu formális különbségét tudja kiemelni. A mobilis társadalmi szerkezetben belül a véletlen, az egyéni tevékenység-képzettség szerepét hangsúlyozza — ezek már ismert mozzanatok —, ill. megjelenik a *penz* jelentősége, amely központi mozzanattá válik a következő periódusban, de itt még nem tűnik ki, hogyan válik a pénz struktúraformáló elemmé. Sőt a kapitalizmusbeli társadalmi struktúrát egészében véve véletlenszerűnek, önkényesnek tekinti: „a polgári társadalom rendjének sem a szükséglet, tehát egy természetes mozzanat, sem a politika nem az elve. Ez az elv a tömegek egy megosztása, amelyek sebtében képeződnek, amelyek képeződése maga önkényes és *nem* organizáció.”<sup>88</sup> Azaz olyan társadalmi fokot vázol fel Marx, ahol a társadalmi érintkezés struktúrája már nem politikai, mint a középkorban, de még nem is a szükségletek rendszerétől függő, mint a demokráciában, tehát átmeneti. A kapitalizmusnak „felfelé” való elhatárolásában nyilván

<sup>85</sup> Uo. 286.

<sup>86</sup> Uo. 269.

<sup>87</sup> Uo. 286.

<sup>88</sup> Uo.

nehézséget jelentett Marx számára az, hogy a demokráciát történetileg igen közelinek, tartalmilag hasonlóknak tételezte, így a kapitalizmusra inkább átmeneti jellege vált jellemzővé.

Az elidegenedés történelmi útjának, dialektikájának fenti elemzése megmutatta, hogy a kapitalista társadalom „lefelé” és „felfelé” való elhatárolása, lényegének, belső struktúrájának elemzése még hiányzik Marxnál, s így valószínűsítés kritikája, leküzdése, elidegenedett formáinak megszüntetése sem állhat készen. Ebből az egész szituációból Marx *német* fejlődésének sajátosságai tűnnek ki a legfrappánsabban abban a tényben, hogy a feudalizmust tartja az elidegenedés tetőpontjának, a kapitalizmust viszont ellentmondásos megszüntetése átmeneti társadalmának fogja fel. Kora Németországa, mint a feudális állapotok következetlen felszámolása állt előtte, amelyhez képest a többi nyugat-európai ország fejlett kapitalizmusa valóban történelmi előrelépést jelentett.

Más oldalról a német fejlődésben való gondolati túllépését mutatja viszont, hogy szemben az ifjúhegelianizmus fő vonalával, s magával Feuerbachkal is, a vallás nem központi, hanem másodrendű kérdés számára. Az egész kéziratban alig néhány utalást találunk a vallásra, két helyen<sup>89</sup> az egyház és az állam, ill. a vallás és a filozófia viszonya kapcsán ugyan megjegyzi, hogy később vissza kell térnie erre, de elemzésébe másutt sem bocsátkozik bele. A vallás problémáit mintegy megoldva látja, inkább hasonlatként, párhuzamként, magyarázatként alkalmazza valláskritikájának elemeit. Pl. ezzel illusztrálja az igazi és a vulgáris kritika ellentétét, amely pozitív vonatkozásban igen érdekes saját módszere jellemzése szempontjából: „A vulgáris kritika egy ellentett *dogmatikus* tévedésbe esik . . . Mindenütt ellentmondásokat talál. Ez maga is dogmatikus kritika még, amely *harcol* tárgyával, úgy, ahogy korábban teszem a szentháromság dogmáját az egy és három ellentmondásával intézték el. Az igazi kritika viszont megmutatja a szentháromság belső geneziséét az emberi agyban. Leírja születési aktusát. Így a mostani államberendezkedés igazán filozófiai kritikája nemcsak kimutatja, hogy fennállnak ellentmondások, hanem *megmagyarázza* őket, fogalmilag megragadja geneziséüket, szükségességüket . . . megfogja a sajátos tárgy sajátos logikáját.”<sup>90</sup> Különösen gyakorta használja a vallás párhuzamát a politikai állam elidegenedtségének kifejezésére, s ennek kapcsán érdekes megjegyzéseket tesz a kereszténységre mint klasszikus vallásra, ahol Krisztus, az isten-ember alakjában klasszikusan van megfogalmazva a vallás, az isten antropomorf lényege: „Ahogyan nem a vallás teremti az embert, hanem az ember a vallást, úgy nem a berendezkedés teremti a népet, hanem a nép a berendezkedést . . . A kereszténység a sajátképpen vallás, a *vallás lényege*, az istenített ember mint *különös* vallás.”<sup>91</sup> Ezek a fejtegetések olyannyira kiérleltek, hogy a későbbiekben még a megfogalmazás is hűen visszatér. Jobban az adott kézirathoz kötődik a vallás és majorátus kapcsolatának elemzése,<sup>92</sup> hiszen a majorátusról mint a történelmi elidegenedés csúcsáról mondtak a továbbiakban elesnek, de a vallással való összekapcsolódásuk kétségtelenül már itt helytálló elemzést nyer: „Az erkölcsi eszme *valósága* itt mint a *magántulajdon vallása* jelenik meg (minthogy

<sup>89</sup> Vö. uo. 214, 295.

<sup>90</sup> Uo. 297.

<sup>91</sup> Uo. 231.

<sup>92</sup> Vö. uo. 307–309.

a majorátusban a magántulajdon vallási módon viszonyul önmagához, így történik meg, hogy a mi modern időkben a vallás egyáltalában a földbirtoklás inherens minőségévé lett és a majorátusurásra vonatkozó összes íráások vallási kenettől csepegnék. A vallás a legmagasabb gondolkodási formája e brutalitásnak).<sup>93</sup>

Továbbá nemcsak a politikai állam elidegenedett világa jelenik meg a társadalmiság „vallási szférájaként”, hanem mindenekelőtt a bürokrácia jellemzése történik vallási terminusokkal, Marx „papi államnak”, „túlvilági lényeknek”, „jezsuitizmusnak” nevezi,<sup>94</sup> s a társadalmi szférák kölcsönös elszigeteltségét, dualizmusát, az átmenet nem valódi mivoltát a vallási és a világi szférák dualizmusával világítja meg: „Minden katolikusnak megvan a lehetősége, hogy pap legyen (vagyis hogy a laikusoktól és a világtól elváljon). Kevésbé áll-e ezért szemben a papság a katolikussal mint túlvilági hatalmiság?”<sup>95</sup>

Rövid áttekintésünk is megmutatta, hogy Marx végigköveti az elidegenedés mozgását a társadalom valamennyi szférájában, kezdve a tulajdonviszonyokkal, s az intézményeken — államon keresztül végezve a tudati tükröződésekkel. Vizsgálja Hegellel polemizálva a köztudatot, a társadalom mindennapi tudatát is,<sup>96</sup> s különösen nagy figyelmet fordít a fetiszizmus objektív látszatrendszereire, hiszen a középkortól induló fejlődésnek éppen az a jellegzetessége, hogy elidegenedett lényegét spirituális látszatokba burkolja. De magának a hamis tudatnak is vannak rétegei, kezdve a visszajára fordítás legszembetűnőbb formájától, „a gyakorlati tudat illúziójától”, a mind tudatosabbakon, mint a „polgári társadalom politikai illúziója”, egészen a tudatosan megformált elméletekig, az ideológiáig mint „szentesített törvényes hazugságig”. A hamis tudatnak ezek a formái a valóságos visszajárafordítottságot tükrözik, éppen ezért csak a valóságos megfordítást tükröző hamis tudat hatékony, s a kérdés így merül fel, hogy „az *illúzió* hatékony illúzió-e vagy *tudatos önámítás*”.<sup>97</sup> Ezt az illúziórendszert, amely kora Németországában elsősorban a romantikában fogalmazódott meg klasszikusan, akarja Marx lerombolni, s az embereket az elidegenedés tudata alól felszabadítani.<sup>98</sup>

Marx tehát egészében véve történelmi mozgásában fogja fel az elidegenedés kategóriáját, mint a kialakuló társadalmi totalitás átmenetileg szükségszerű ellentmondásrendszerét. Tartalmilag az elidegenedés abban mutatkozik meg, hogy az állati mivolt leküzdése egyszerre nem történhet meg, bizonyos vonatkozásai fennmaradnak a társadalomban, sőt az előrehaladás érdekében fel is erősödhetnek (ellentmondásos haladás). Formailag viszont arról van szó, hogy a haladás, a társadalmiság kiképződése és az állatiság leküzdése éppenséggel az emberi társadalom szféráinak megszervezését jelenti, s amíg a szférák kialakulatlanok, megformálatlanok, egymással való kölcsönhatásuk is diszharmonikus, nem-adekvát alá- és fölérendeltségek keletkeznek, az egyes szférák nem nyerik el az egész által való meghatározottságon belül önmozgásukat. Formailag tehát arról van szó, hogy a genezisében levő társadalmi totalitás struktúrája ellentmondásossá válik, s a szférák, s bennük az emberek,

<sup>93</sup> Uo. 309.

<sup>94</sup> Uo. 250—251.

<sup>95</sup> Uo. 254.

<sup>96</sup> Vö. uo. 265.

<sup>97</sup> Uo. 299.

<sup>98</sup> Vö. uo. 307.

öntörvényűségük híján, nem szabaddá. Vagyis a társadalmi elidegenedés állapota strukturális-formális vonatkozásban úgy jelentkezik, mint a társadalmi szférák egymástól való kölcsönös elidegenedése, szembekerülése, saját mozgásától való eltérése, amely azonban tartalmilag mindig visszamegy ahhoz a meghatározottsághoz, hogy ebben valamilyen közvetítéssel a természetiség-anyagiság uralma jelentkezik a társadalom felett.

A formai mozgást nyomonkövetve ismételten utalnunk kell Marxnak az „elvonatkoztatással”, az „elválasztottsággal” szembeni polémiájára, melyek révén ez a diszharmonikus viszony a szférák között előáll, s melyek az elméletben mint „fantasztikus, misztikus” elvonatkoztatások jelentkeznek Hegelnél. Ennek kapcsolatát egyrészt kimutattuk Marx metodológiai individualizmusával, most pedig láthatjuk elidegenedés- és fetisizmuselméletével való összefüggését is: a társadalmi szférák azáltal idegenednek el kölcsönösen egymástól, hogy „elvonatkoztatnak” a többiek mozgásától, s elválasztottságukban, a többivel való szembeállítottságukban rögződnek meg. Ezt fejezi ki Marxnál az „önállósult elvonatkoztatás” kategóriája, s a fejtegetéseiből kitűnik, hogy az elidegenedés formai mozgását, mint elválás-önállósulás-szembekerülés, már igen pontosan írja le, az is igaz viszont, hogy a feuerbachin életműjében a vonatkozásban komoly támpontot nyújtott. A marxi szabadságelmélet azonban jóval túlmegy a feuerbachin, hiszen az utóbbiban az elidegenedés mozgása nem értelmezett a társadalmiság egészére, szféráinak kölcsönhatására, ami éppenséggel a marxi szabadságelmélet alapja. Tartalmilag ez a különbség még markánsabban megfogalmazott a kifejtett elidegenedéseméletben, amelyben a korábbinál már kisebb súly esett a fetisizmus mozzanataira, de azért a fetisizmus változatlanul megmaradt az elidegenedés alapja, bázisa, mivel a tárgyi objektivitás problémája még megoldatlan.

## A DEMOKRÁCIA MINT A MEGSZÜNTETETT ELIDEGENEDÉS TÁRSADALMA

Az elidegenedés történelmi dinamikájának ábrázolása, a fennálló elidegenedett társadalom leleplezése után Marxnak szükségképp fel kellett vázolnia a megszüntetett elidegenedés társadalmát is, mégpedig egymással szorosan összefüggő gyakorlati-politikai és elméleti okokból egyaránt. A fennálló rendszer forradalmi megdöntése és radikális átalakítása gondolatáig eljutott Marxnak pozitív modellt is kellett kidolgoznia, a tömegek meggyőzésére irányuló tevékenysége csak úgy lehetett hatásos, ha kiutat is mutat a jelenlegi helyzetből, másfelől a marxi koncepció szerint az elidegenedett formák a társadalmi totalitás nem teljesen kiépült formái, meg kell tehát mutatni az elmélet szükségszerűségénél fogva, hogy milyen kibontakozott harmonikus formájában a társadalmi totalitás mint a valóságos ember, a valóságos nép önmeghatározása. Ez a társadalmi totalitás — legalábbis tendenciája szerint — a történelem immanens dialektikájából van levezetve, s mint ilyen a korábbi fejlődés mércéjéül, magyarázatául szolgál, — ahogy ezt később Marxnak a majom és az ember anatómiájára vonatkozó hasonlata klasszikusan kifejezi. A filozófiai rendszerek társadalmi meghatározottságával tudatosan számoló Marxnak ugyanakkor a megszüntetett elidegenedés társadalmá egyben saját filozófiájának társadalmi bázisát is jelenti, azt a rendszert, amelyre elméleti és gyakorlati tevékenysége a maga szoros egységében irányul.

Ez a társadalom Marx elnevezése szerint a demokrácia társadalma, a kibontakozott társadalmi totalitás világa, s egyúttal a történetfilozófia kulcsa is: „A demokrácia a monarchia igazsága, a monarchia nem a demokrácia igazsága ... A monarchiát nem lehet, a demokráciát lehet önmagából megragadni ... A demokrácia a berendezkedés neme. A monarchia egy faj, mégpedig rossz faj... a demokrácia minden államberendezkedés lényege, a társadalmiasított ember mint különös államberendezkedés; úgy viszonyul a többi berendezkedéshez, ahogyan a nem viszonyul fajaihoz, csak hogy itt a nem maga is mint egzisztencia, s ezért a lényeknek meg nem felelő egzisztenciákkal szemben maga is mint különös faj jelenik meg.”<sup>99</sup> Vagyis a demokrácia másképpen formáció, mint a többi, az osztályozás magasabb szintű kategóriája (nem), az egész előtörténettel áll szemben — ezt a kategóriáját Marx itt még nem használja, de tartalmát már értelmezi —, annak egyes formációi mint alacsonyabbrendű osztályozási kategóriák (faj) jelennek meg. De mivel a demokrácia mint rendszer a történelmi fordulatkor maga is konfrontálódik az előbbiekkal, maga is mint egy formáció lép fel a többiekkel szemben, de ez az összehasonlítás csak viszonylagos és történelmileg korlátozott érvényű.

A demokrácia maga a kibontakozott, teljessé vált társadalmi totalitás, azaz a társadalom „normális”, „ésszerű” rendszere, szerkezete, amely tendenciájában és fogalmilag már megvalósulása előtt létezik, s így szolgálhat történelmi zsinórmértékül, anélkül hogy a transzcendencia legcsekélyebb mozzanata is felléphetne — más dolog viszont, hogy a demokrácia fogalmának kidolgozásába mennyire játszik bele az emberi lényeg normaként, tehát teleologikusan értelmezett fogalma a fejlődés adott szintjén Marxnál: „Egyébként magától értetődik, hogy minden államforma igazságául a demokrácia szolgál, és éppen ezért amennyiben nem demokráciák, annyiban nem-igazak.”<sup>100</sup> *A demokráciában mutatkozik meg ugyanis az, hogy a berendezkedés voltaképp az ember terméke, s az ember valóságosan uralja objektivációját*, ebben van az elidegenedett állásponttal, az elvonatkoztatás önállósításával szemben a megszüntetett elidegenedés: „Hegel az államból indul ki, és az embert szubjektivált állammá teszi; a demokrácia az emberből indul ki, és az államot objektivált emberré teszi.”<sup>101</sup>

Ahogy teoretikusan az ellentétet mindig a maga álláspontja és a hegeli között állapítja meg, úgy a társadalmi formációk vonatkoztatásában többnyire a monarchiát mint az elidegenedés tetőpontját és a demokráciát mint a megszüntetett elidegenedést állítja szembe, mégpedig mindenekelőtt a valóságos emberi szubjektum tevékenysége szempontjából: „Itt a berendezkedés ... állandóan vissza van vezetve valóságos alapjára, a valóságos emberre, a valóságos népre és mint ennek saját műve van tételezve ... mint az ember szabad terméke ... A monarchiában az egész, a nép, be van sorolva egyik létezési módja, a politikai berendezkedés alá; a demokráciában maga a berendezkedés csak a nép egyik meghatározásaként, mégpedig önrendelkezéseként jelenik meg. A monarchiában a berendezkedés népe áll előttünk, a demokráciában a nép berendezkedése. A demokrácia minden berendezkedés megoldott *rest-vénye*.”<sup>102</sup> Vagyis a társadalmi totalitás történelmi mozgásáról mondtak

<sup>99</sup> Uo. 231.

<sup>100</sup> Uo. 232.

<sup>101</sup> Uo. 231.

<sup>102</sup> Uo. A demokráciának mint a megszüntetett elidegenedés társadalmának a kommunizmusra utaló tartalmi vonásait általában kiemeli a szakirodalom. Cornu szerint Marx a demokráciát nem polgári módon, hanem „szocialisztikusan” értelmezi (uo. 643), Lapin

értelmében, a monarchiában egy szféra, a politikai, önállósul a többiekkel, s egyúttal az emberekkel szemben, s szembekeverülven velük, rájuk erőlteti saját mozgását, a demokráciában minden szféra megtalálja a saját helyét, éppen ezért úgy jelentkeznek mint az emberi tevékenység szabad, az emberek-től uralt termékei.

A monarchia azonban ebben a szembeállításban nemcsak a középkori rendiséget jelenti számára, hanem az egész előtörténetet, amelyben tartalmilag közös mozzanatok vannak, ha a formai mozgás lényegesen különböző is: „A tulajdon stb. röviden a jog és az állam egész tartalma Észak-Amerikában egynéhány módosulással ugyanaz, mint Poroszországban.” Nagyon kemény szavak ezek, hiszen Marx demokratikus átalakulást akart, s ebben a vonatkozásban a különbség közöttük óriási, a „Rheinische Zeitung”-periódus demokrata pozíciójának legpozitívabb példája mindig az USA volt. Koránt sincs szó arról, hogy most is ne részesítené messzemenőig előnyben Poroszországgal szemben, de már meglátja a közös társadalmi bázist a magántulajdon uralmában. Fenti kijelentése a polgári demokrácia legélesebb kritikája az adott kéziratban, ami azt mutatja, hogy politikailag már látja korlátozottságát, ha a polgári álláspont filozófiai következményeivel (pl. az emberi lényeg ideologikus értelmezése) nem is tud még teljesen leszámolni. Határozott különbséget tesz az államforma és az államtípus mint tartalom között, s az említettek csak az államformában különböznek: „Ott tehát a *köztársaság* pusztá államforma, mint itt a monarchia. Az állam tartalma a berendezkedéseken kívül van.”<sup>103</sup>

Ez nem kisebbíti a kapitalizmussal beállott fordulat jelentőségét, hiszen „a népelet különböző mozzanataiból a politikai államot, a berendezkedést volt a legnehezebb kiképezni. Ez mint általános ész fejlődött ki a többi szférával szemben, mint ezek túlvilágija”, de mivel az államhatalom itt transzcendens államként képződött ki, a változás tartalma maga is a formák szintjén maradt: „A *politikai berendezkedés* eddig a népelet *vallási szférája*, *vallása* volt, általánosságának mennyországa, szemben valóságának *földi létezésével*. A politikai szféra az egyetlen államszféra volt az államban, az egyetlen szféra, amelyben a tartalom, akárcsak a forma, emberi nemi tartalom, az igazán általános volt, de egyszersmind úgy, hogy — mivel ez a szféra a többivel szembenállott — tartalma is formális és különös tartalomná vált.”<sup>104</sup> Azaz a valódi általános emberi nemi tartalom először a kapitalizmusban jelenik meg, de csak a forma szintjére szorultán, önmagában is ellentmondásosan, a többi szférákkal való permanens ellentmondásban, s egyúttal a közös elidegenedés bázisán: „A történelmi feladat azután a berendezkedés követelésében állott, de a különös szférák itt nincsenek tudatában annak, hogy magánlényegük a berendezkedés vagy a politikai állam túlvilági lényegével együtt bukik, és hogy az állam túlvilági létezése nem más, mint saját elidegenedésük igénylése.” Fejtegetéséből

---

pedig arra utal, hogy a demokrácia mint társadalmi forma marxi értelmezésében már közeláll a kommunizmushoz. (uo. 168) A probléma csak az, hogy ebből a szerzők rendszerint közvetlenül Marx kommunista mivoltára, irányultságára következtetnek (lásd pl. Lapint, 179), holott ez még korai, a proletariátus álláspontjára való tudatos áttérés jóval későbbi, mint az osztály nélküli társadalom egyes alapvető vonásainak filozófiai anticipálása.

<sup>103</sup> MEM 1, 233.

<sup>104</sup> Uo.

az alábbi összkép adódik: „A modern értelemben vett *politikai élet* a népelet *skolaszticizmusa*. A *monarchia* ennek az elidegenedésnek kiteljesedett kifejezése. A *köztársaság* a tagadása ennek, saját szféráján belül. Magától értetődik, hogy ott van csak kiképeződve a politikai berendezkedés mint olyan, ahol a magánszférák önálló egzisztenciát értek el. Ahol a kereskedelem és a földtulajdon szabadságnélküli, még nem önállósult, ott a politikai berendezkedés sem az.”<sup>105</sup> A politikai állam önálló kiképeződése tehát csak a polgári társadalom magánszférái önállósulásával párhuzamosan történhet, mindkét pólus egyszerre önállósul a másikkal szemben.

A forma szintjén megmaradó mozgás kimutatásának egyfelől politikai értelme van, az, hogy a polgári demokrácia az elidegenedésnek nem totális tagadása, tehát maga is tagadás alá kell hogy essék — „A monarchia és a köztársaság közötti harc maga is még az elvont államon belüli harc. A *politikai* köztársaság az elvont államformán belüli demokrácia”<sup>106</sup> —, mivel megőrzi az állami és a népelet elválasztottságát, másfelől a demokráciával való szembesítésük magának a demokráciának jellemzésére, körülírására szolgál. Így pl. önmagában véve a köztársaság mint forma a demokráciába átvihető, de elveszíti kizárólagos politikai jellegét, s új tartalmat nyer: „A demokrácia elvont államformája ezért a köztársaság; itt azonban megszűnik a *csak politikai* berendezkedés lenni.”<sup>107</sup> Ez a tartalom azzal van összefüggésben, hogy a demokráciában minden szféra elfoglalja valódi helyét a társadalmi kölcsönhatásban, s kialakítja a többiekkel valóságos viszonyait: „A demokráciában a mozzanatok egyike sem ér el más jelentést, mint ami megilleti. Mindegyik valóságosan csak az egész démosz mozzanata. A monarchiában egy rész határozza meg az egésznek jellegét.”<sup>108</sup>

A demokrácia harmonikus totalitása mint a nép önmeghatározása egyúttal azt is jelenti, hogy megszűnik a formalitás elvonatkoztatása-elidegenedése (elvont állam) és a forma egységbe kerül az anyagi lényeggel: „A demokráciában a *formális* elv egyszersemind az *anyagi* elv. Ezért csak a demokrácia az általánosnak és a különösnek az igazi egysége.”<sup>109</sup> A korábbi fokokon ugyanis „a tulajdon, a szerződés, a házasság, a polgári társadalom . . . mint *különös* létezési módok jelennek meg a *politikai* állam mellett, mint az a *tartalom*, amelyhez a *politikai állam* mint *organizáló forma* viszonyul”, s ezért „minden a demokráciától megkülönböztetett államban az *állam*, a *törvény*, a *berendezkedés* az uralkodó anélkül, hogy valóban uralkodnék, azaz a többi, nem politikai szférák tartalmát anyagilag áthatná”.<sup>110</sup> A demokrácia előtti fokokban tehát minden társadalmi szférának megvan a maga elválasztott különössége, sajátos anyagi tartalma, amelynek alapján szemben áll a többivel. Az állami szféra, amelynek különös, azaz sajátos meghatározottsága éppen általánossága, s amelynek feladata az lenne, hogy az egyes (különös) szférák sajátos, különös tartalmait a társadalom általánosságáig emelje, organikus egységgé szervezze. A demokrácia előtt ez azonban csak formálisan történik meg, a különös társadalmi szférák anyagi tartalmuk alapján megőrzik a maguk különállását, s a politikai állam csak *formális látszatában* „uralkodik” felettük. A demokráciá-

<sup>105</sup> Uo.

<sup>106</sup> Uo.

<sup>107</sup> Uo.

<sup>108</sup> Uo. 231.

<sup>109</sup> Uo. 232.

<sup>110</sup> Uo.

ban viszont az állami szféra egyszerre tud igazán különös és általános lenni, mivel valódi anyagi tartalma szerint általánossá emelkedik, s ezért képes betölteni különös feladatát az egyes—különös szférák általánossá emelését-szervezését: „A demokráciában a politikai állam, ahogyan e mellé a tartalom mellé áll és tőle megkülönbözteti magát, maga csak *különös* tartalma, mint ahogy különös *létezési formája* a népek . . . A demokráciában az állam mint különös *csak* különös, mint általános a valóságos általános, vagyis nem meghatározottság a másik tartalomtól megkülönböztetve.”<sup>111</sup>

A fentiek alapján lassan már kezd kirajzolódni előttünk a demokráciának mint az „ideális” társadalomnak marxi modellje. Mivel az ember lényege az érintkezés-közvetítés, azaz a viszonyrendszerek általánossága, azok intézményesült-objektívált rendszereit, a társadalmi szférákat úgy kell kiképezni, hogy egyfelől az egyes szférák sajátos meghatározottságukban is az általános-nembeliség képviselői legyenek.

Ezért játszik központi szerepet a marxi rendszerben az anyagi érintkezés, a tevékenységek cseréje, a munkamegosztás, melynek szükségességére így utal: „ha *meghatározott* ügyekről . . . van szó, megintcsak magától értetődik, hogy nem az *összesek egyenként* viszik azt végbe. Különben az egyes volna az *igazi* társadalom és feleslegessé tenné a társadalmat . . . a társadalom pedig, ahogy őt a többiekért készíteni tenni, úgy a többieket is *őerte*.”<sup>112</sup> A tevékenységeknek ezt a kölcsönös cseréjét Marx egyenesen a társadalmiság alapdefiníciójának tekinti, anélkül hogy ezt a polgári társadalom szférájában tovább konkretizálná (munkamegosztás, árucseré, kooperáció stb.). Az egész demokrácia-modell alapvető kérdése, hogyan szerveződnek meg a tevékenységek a polgári társadalom szférájában, s hogyan lehet ebből harmonikusan, homogénen átmenetet képezni a többi szférákba. Az ugyanis nem kétséges Marx számára, hogy a társadalmiság struktúrája csak akkor lehet harmonikus, ha a polgári társadalombeli tevékenység harmonikusan szervezett, s egyúttal a társadalom úgy uralhatja össztevékenységét mint önmeghatározottságát, ha az egyes egyén is ura saját tevékenységének, termékének. Erre a problematikára felel, mint a marxi demokrácia-modell legfontosabb mozzanata, a *képviselő* elmélete: „A törvényhozó hatalom itt abban az értelemben képviselő, ahogyan *minden* funkció képviselő, ahogyan pl. a cipész, amennyiben társadalmi szükségletet lát el, az én képviselőm, ahogyan minden meghatározott társadalmi tevékenység mint emberi nemi tevékenység csak a nemet, vagyis saját lényegem egy meghatározását képviseli, ahogyan minden ember a másik képviselője. Itt nem egy másik révén képviselő, amelyet jelent, hanem annak révén, *ami ő és amit tesz*.”<sup>113</sup>

Marx tehát a társadalmi szükségletek rendszeréből mint alapvető mozzanattól indul ki — bár ezt itt közelebbről nem vizsgálja —, amelynek a tevékenységeknek meghatározott, megszervezett rendszerén keresztül kell kielégülnie. Léteznie kell tehát a társadalomban a munkamegosztás tudatos megszervezésének, a munka társadalmi elosztásának a társadalom szükségletei szerint, s amennyiben az ember ebben a szervezetben tevékenykedik, *egyedi* tevékenysége közvetlenül *általánossá*, a nembeliség *képviselőjévé* emelkedik. A feudáliszmusban volt a tevékenységeknek bizonyos megszervezettsége, de ez az

<sup>111</sup> Uo.

<sup>112</sup> Uo. 324.

<sup>113</sup> Uo. 325—326.

egyéni önállósult magántulajdon eleve izoláló mozzanatán alapult, s ezért olyan tevékenységeket is kialakítottak, sőt rögzítettek, amelyek tartalmukban sohasem emelkedhettek általánossá. A kapitalizmus viszont az elszigeteltséget feloldva véletlenszerű organizációt teremtett, amelyből nem állt össze harmonikusan az általános, s így feszültség jött létre a szükségletek és a tevékenységek rendszere között. Így az általános csak formálisan tud megjelenni, maga is önállósul, s képviselőtét önállósult egyének veszik át, amelyeknek képviselőmivoltuk a kizárólagos monopolizált tevékenységük.

A marxi demokrácia-koncepció tehát az *érintkezés forradalmán*, mégpedig mindenekelőtt az anyagi érintkezés forradalmán alapul. Abból indul ki, hogy az embernek már a polgári társadalomban el kell érnie valódi általánosságát, s ez csak akkor lehetséges, ha tevékenysége harmonikusan és homogénean az egész nemre, társadalomra vonatkoztatott, ezért „lényegi követelés, hogy minden társadalmi szükségletet, törvényt stb. mint *politikait*, vagyis mint az *államegész által meghatározottat*, a maga társadalmi értelmében tisztázzanak”.<sup>114</sup> Ebben a szituációban aztán mindenki képviselő, mindenki „politikus”, saját alapvető tevékenysége fűzi a közérdekhez, s abban határozza meg magát mint valódi társadalmi lényt. Ezzel tehát megtörténhet a harmonikus átmenet a polgári társadalomból a politikai államba, mégpedig *mindenki* számára, azaz mint a démosz, a nép önmeghatározása: „Részt venni az állam általános ügyeiben és részt venni az államban tehát azonos . . . tehát minden államtagnak rész vesz az állam általános ügyeinek *megtanácskozásában és elhatározásában* (ha ezeket a funkciókat mint az állam *valóságos* részvételének funkcióit fogjuk fel), az *tautológia*.”<sup>115</sup> A politikai állam összessége, totalitása azonban a törvényhozó hatalom, ezért az emberek igyekezete mindenekelőtt arra irányul, hogy részt vegyenek a törvényhozásban: „Az tehát, hogy az *összesek egyenként* akarnak részt venni a törvényhozó hatalomban, nem egyéb, mint az *összesek* arra irányuló akarata, hogy valóságos (aktív) *államtagnak* legyenek.” Az „összeseknek egyenként” aktív állampolgárrá való emelkedése azonban nem történhet egyéni kezdeményezésből, hanem csak az egész polgári társadalom együttes mozgásaként: „Az tehát, hogy a polgári társadalom *tömegesen*, amennyire csak lehet *egészen* behatoljon a *törvényhozó* hatalomba, hogy a valóságos polgári társadalom a törvényhozó hatalom *fiktív* polgári társadalmának helyébe akar lépni, nem egyéb, mint a polgári társadalom arra irányuló törekvése, hogy *politikai* létezését adjon magának, illetve hogy a *politikai létezését* a maga valóságos létezésévé tegye.”<sup>116</sup>

Márpedig a törvényhozó hatalomban való „lehető *legáltalánosabb* részvétel törekvése” felveti a számszerűség, a szavazás kérdését — „a szám itt nem jelenítés nélkül való” —, mégpedig a képviselő jellegétől függően: „vajon az *összesek egyenként* legyenek-e a törvényhozó hatalom tagjai vagy küldöttek révén lépjenek-e be, ez kérdésessé tétele a *képviselői* elvnek a képviselői elven belül”.<sup>117</sup> Marx mindkét végletet elutasítja, hiszen nemcsak hogy nem helyezkedhet a közvetlen demokrácia álláspontjára, hanem azt is be kell látnia, hogy atomizálódott társadalmakban az emberek egyenként való részvétele nem teremti meg az általános érdeket, a lényeg tehát nem az egyesülés formája,

<sup>114</sup> Uo. 326.

<sup>115</sup> Uo. 324.

<sup>116</sup> Uo.

<sup>117</sup> Uo. 325.

hanem tartalma. Elutasítja a pusztán küldöttek révén történő részvételt is, mivel „a polgári társadalomnak *küldöttek* révén való részvétele a politikai államban éppen elválasztottságuknak és csak dualisztikus egységüknek *kifejezése*”.<sup>118</sup> Marx szerint e hamis végletek egyaránt a „politikai állam *teológiai* elképzeléséből” erednek, míg a demokráciában „teljesen eltűnik a *törvényhozó* hatalom *képviselői* hatalom jelentése”.<sup>119</sup> Marx szerint ugyanis maga a polgári társadalom, mint organizáció, mint munkamegosztási rendszer emelkedik politikai jelentésre, azaz válik mindenki képviselőjévé politikai értelemben, de elkülönülten még senki sem az, azok sem, akiknek átmenetileg az a funkciójuk, hogy a munkamegosztást magát megszervezzék. Így fogja át a demokratikus elv az egész társadalmat: „A demokratikus elem ellenkezőleg az a valóságos elem kell hogy legyen, amely az *egész* államorganizmusban adja meg magának a maga *ésszerű formáját*.”<sup>120</sup> Marx demokráciaelméletének alapja tehát a két alapvető szféra egységéről és közvetlen átmenetéről szóló tézis: „Az tehát, hogy az összes államtagnak *viszonyuk* van az államhoz, mint a maguk *valóságos ügyéhez*, magától értetődőnek látszik... Ha pedig ők az állam *része*, akkor, mint magától értetődik, társadalmi *létezésük* már az *ő valóságos részvételük* az államban. *Nemcsak* ők része az államnak, hanem az állam is az *ő* részük.”<sup>121</sup>

A reális társadalmiság ebben az egységben van, amely egyúttal ember és objektivációja egységét is jelenti, nem pedig a polgári demokrácia „általános szavazati jogának” illuzórikus általánosságában, ezt már pályája kezdetén tudta Marx: „Mindkét esetben” — írja a fenti hibás alternatíváról — „az összesség csak mint az egyesek *külsőleges* sokasága vagy totalitása marad meg. Az összesség nem lényegi, szellemi, valóságos minősége az egyesnek. Az összesség nem olyasvalami, ami által az egyes elveszteni elvont egységis meghatározását; hanem az összesség csak az *egyediség* teljes *száma*.” A demokrácia ésszerű államában viszont nem „az összeseknek egyenként, hanem az egyeseknek az összesekként” van részük.<sup>122</sup>

Marxnál nem egyszerűen arról van szó, hogy a demokráciában minden polgár minden társadalmi pozíciót betölthet — bár a teljes mobilitás és a szférák közötti átmenet is lényeges része a marxi elméletnek —, hanem sokkal inkább arról, hogy maguk a szférák, minden szféra egyformán, biztosítják a bennük résztvevő egyén nembeli általánosságát, a többivel való harmonikus érintkezését: „Ez a minden polgárnak biztosított *lehetőség*, hogy államhivatalnok legyen... Ez nagyon felületi és dualisztikus természetű... Hogy mindenkinek megvan a lehetősége egy *másik* szféra jogának megszerzésére, az csak azt bizonyítja, hogy az *ő saját* szférája nem e jog valósága”, s ezzel a formális demokráciával szembeállítja a tartalmi demokráciát: „Az igazi államban nem arról van szó, hogy minden polgárnak megvan a lehetősége, hogy az általános rendnek mint különösnek szentelje magát, hanem arról, hogy az általános rendnek megvan a képessége, hogy valóban általános legyen, vagyis minden polgár rendje.”<sup>123</sup> A polgári, azaz formális demokrácia további marxi elemzésére és bírálatára nem térhetünk ki, vizsgálatunkban ez a „lep-

<sup>118</sup> Uo.

<sup>119</sup> Uo.

<sup>120</sup> Uo. 322.

<sup>121</sup> Uo. 323.

<sup>122</sup> Uo.

<sup>123</sup> Uo. 254.

lezetlen ellentmondás” a maga képviseleti rendszerével csak kontrasztul szolgál az egyes—különös—általános harmonikus dialektikájaként leírt valódi demokráciához. Mint láttuk, korábban Marx a különös (egyes) és általános ellentétével, antagonizmusával jellemezte az elidegenedést, pl. a bürokrácia létét, mint az általános érdek különös szférájának monopolizálását és különös érdekeknek való alávetését. Ennek megfelelően a valódi általánosság központi-irányító szférájának kialakulását így írja le: „A bürokrácia megszüntetése csak az lehet, hogy az általános érdek *valóságosan* . . . különös érdeké válik, ami csak azáltal lehetséges, hogy a *különös* érdek valóságosan *általános* érdeké válik.”<sup>124</sup>

De különös(egyes) és általános érdek egybeesése a társadalmiság minden területén meg kell történjen, így válnak az egyének a nép általános akarata megtestesítőjévé: „Pl. a tudományban az ,egyes’ végbeviheti az általános ügyet, és mindig egyesek azok, akik végbeviszik. De valóban általánossá az általános ügy csak akkor lesz, ha már nem az egyes ügye, hanem a társadalomé. Ez nemcsak a formát, hanem a tartalmat is megváltoztatja. Itt azonban az államról van szó, ahol maga a nép az általános ügy; itt az akaratról van szó, amelynek igazi létezése mint az emberi nem akarata csak a nép öntudatos akaratában van.”<sup>125</sup> De ehhez nem elegendő a megfelelő szférák kiképzése, hogy az adott szféra rendeltetése szerint működjék, s beilleszkedjék az egészbe, ahhoz olyan emberek szükségesek, akik elsajátították a szféra önmozgását, azaz sajátos törvényei alapján irányítják azt. Vagyis a társadalomban elfoglalt hely egyetlen kritériuma a *képzettség*, s a társadalom a követelményeit az egyénnel szemben „vizsga” formájában meg is fogalmazza, csak aztán emelkedhet az egyén tevékenysége a „képvislet” rangjára — közvetlenül értelmezve a marxi fejtegetést. Mégpedig a Hegel-ellenes polémiának megfelelően azt hangsúlyozza, hogy ez a képzettség elsősorban az alapvető anyagi érintkezésben betöltött helyhez szükséges: „Egy ésszerű államban inkább kell vizsga ahhoz, hogy valaki csizmadia legyen, mint ahhoz, hogy végrehajtó államhivatalnok.”<sup>126</sup>

A képzettség és képviselet alapelveinek tételezése után a központi irányító hatalom, a kormányzat marxi jellemzése alapján bontakozik ki előttünk a legtisztábban a marxi demokrácia modell, a saját szféráját magáénak érző, önmozgásában elsajátító és meghatározó, de kívánsága, ill. a társadalmi egész szükségletei alapján váltogató egyének társadalma. A kormányzat esetében viszont Marx világosan megfogalmazza, hogy egyfelől szükséges a többi szférával való egysége, homogenitása, hogy ne szakadhasson el, másfelől még az egyének állandó váltogatása is: „a fejedelmi hatalmat nem a születés, hanem a többi mozzanat tételezi, tehát nem örökletes, hanem folyékony, vagyis az állam olyan meghatározása, amelyet felváltva osztanak ki államegyénekre a többi mozzanat organizmusa szerint. Egy ésszerű organizmusban nem lehet a fej vasból és a test húsból. Hogy a tagok fenntartsák magukat, *egyivásúaknak*, egy húsból és vérből valóknak kell lenniük”,<sup>127</sup> s ez szükségképp érvényes egyéb szférákra is: „Azonfelül tagok csak annyiban tarthatják egymást kölcsönösen fenn, amennyiben az egész organizmus folyékony és mindegyikük

<sup>124</sup> Uo. 252.

<sup>125</sup> Uo. 269.

<sup>126</sup> Uo. 254.

<sup>127</sup> Uo. 239—240.

megőrzötteen meg van szüntetve ebben a folyékonyágban, tehát egyikük sem ,mozdulatlan', ,másíthatatlan'."128 Marx tehát a munkamegosztás mindkét formájú elidegenítő jellegét látja már, egyrészt a sajátos szféra korlátozottságából, deformáltságából, másrészt általában a rögzítettségéből adódót, s modelljében ezen tényezők feloldását kísérli meg, bevezetve egyúttal az egész rendszerbe, különösképpen a kormányzat vonatkozásában a *felelősség*, a közakarati előtti felelősségvállalás kérdését.

A marxi demokráciaelmélet alapgondolatai közé tartozik tehát, hogy olyan funkciókat, tevékenységformákat kell kimunkálni, amelyekkel az emberek azonosulhatnak, amelyekben kiteljesedhetnek, a nembeliséghez felemelkedhetnek, csak ez lehet a valódi társadalmiság bázisa. E tevékenységek társadalmi rendszerét meg kell szervezni, központilag kell irányítani a társadalmi szükségleteknek megfelelően. E koncepciónak számos mozzanatát megőrzí Marx későbbi elméleteiben, természetesen a szükséges konkretizálással, ami azt is jelenti, hogy a későbbi kommunizmuselmélet megértéséhez szükséges a fiatal Marx munkásságának áttekintése is. Ilyen megőrződő mozzanatok még e modell által feltételezett *szabadságelmélete*, a *nép államiságban való önmeghatározottságának tételezése*, valamint a kéziratok egyik legfontosabb gondolata, a permanens belső haladás gondolatának a demokrácia alapdefiníciójaként való felfogása: „Hogy a berendezkedésen a vátoztatást ne csak elkövessék, hogy tehát ezt az illuzórikus látszatot legvégül erőszakosan szét ne rombolják, hogy az ember tudatosan tegye meg azt, amit különben tudattalanul a dolog természete miatt kényszerül megtenni, ahhoz szükséges, hogy a berendezkedés mozgását, hogy az *előrehaladást a berendezkedés elvévé* tegyék, hogy tehát a berendezkedés valóságos hordozóját, a népet tegyék a berendezkedés elvévé. Maga az előrehaladás akkor a berendezkedés."129

Marx tehát a demokrácia kialakulását egyúttal úgy fogja fel már mostani kéziratában, mint a szükségyszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való ugrást — ahogy klasszikusan megfogalmazódik ez a „Tőke” III. kötetében —, s megállapítja, hogy ez a nép tudatos, szabad önmeghatározásaként létrehozott berendezkedés szükségképp immánens dinamikával, belső mozgással rendelkezik. Azaz a demokrácia korántsem valami stabil, a szférák harmóniájaként egyszer s mindenkorra lerögzített formáció, az ellentmondások felszámolása és a történelem vége, hanem ellenkezőleg, a történelem dinamikájának valóságos kezdete. Nemcsak negatív fogalmazódik meg, az elidegenedés megszüntetése oldaláról, mint nem-elidegenedett társadalom, hanem pozitíve is, mint *szabad*, humánus emberi társadalom, amelynek saját dinamikájához már nincs szüksége az elidegenedés hajtóerejére, ellentmondásos teremtőerejére, hanem saját belső alapjából meríti előrehaladását. A demokráciával a valódi emberi társadalom alakul ki, az egész történelmiség új alapokra helyeződik az állati szféra teljes leküzdésével. Kiképződik az emberi szféra szabadsága, mint a létezés új, viszonylagosan önállósult és teljességében kiképzett szintjének sajátos meghatározottsága. Az emberi történelemnek ezen a bázisán tovább folytatódik a fejlődés, lehetnek ellentmondások, konfliktusok, de ezek már nem hordják az elidegenedés jellegét. Ezért mondja Marx, hogy a demokrácia nem *faj*, azaz formáció, hanem az osztályozás magasabb szintjén áll, azaz *nem*, amely kibontja a maga formációit, mint fajait, s fajként csak

128 Uo. 240.

129 Uo. 261.

kialakulásában konfrontálódik a többi formációkkal. A természeti korlátozottság leküzdésének mozzanata ebben a „nem”-ben abban is megmutatkozik majd, hogy az ember természeti mivolta újratermelésének, azaz önfenntartásának sokkal kisebb szerepe lesz az ember és a társadalom életében, sokkal inkább a társadalmiság, az intézmények, új típusú szükségletek kitermelése lesz az alapvető feladata, azaz az ember mint olyan öncéllá válik.

De hogyan történik a valóságos, a *politikai* átmenet erre a demokráciára, mint új társadalomra? A marxi kézirat erre a kérdésre elméleti, Hegellel vitázó jellegénél fogva alig válaszol. E kérdés megválaszolatlansága adja ugyanakkor a kézirat bizonyos értelemben kiegyensúlyozott jellegét. Annyi mindenekelőtt kikövetkeztethető, hogy Marx pozitívnak tekint minden lépést a formális demokrácia kibontakoztatása irányában, ami korántsem jelenti azt, hogy szerinte előbb a formális demokráciát kell teljesen megvalósítani, s csak azután kerülhet sor a tartalmi demokráciára. A demokráciára való átmenet alábbi ismérvei vannak megfogalmazva egyértelműen: az átmenethez először is forradalom, amelyhez másodszer a fennálló államberendezkedés ellentmondásos mivoltának általános felismerése-tudatosulása szükséges, s harmadszor, hogy ezt a forradalmat a nép hajtja végre, új meghatározást adva magának. Különösen éles a forradalmi mozzanat kihangsúlyozása, Marx jakobinista radikalizmusának jelentkezése: „A *fokozatos* átmenetnek ez a kategóriája először is történelmileg hamis, másodszer nem magyaráz semmit. . . Amellett ezek a változások részlegesek. Egész államberendezkedések változtak meg persze úgy, hogy lassanként új szükségletek keletkeztek, hogy a régi szétesett stb.; de az új berendezkedéshez mindig a szó szoros értelmében vett forradalomra volt szükség.”<sup>130</sup>

A korábbiakban már fejtegetett helyzet szerint, a felismerés egyelőre még túlhangsúlyozott szerepet játszik a marxi életműben, bár a társadalmi tudat mozgása történelmileg korszakolt, s csak meghatározott periódusban, a korszakváltáskor válik felismerő szerepében döntővé, mégis közvetlenül látható, hogy az átmenetnek inkább tudati, mint társadalmi determinánsai vannak kimunkálva: „Hogy az a berendezkedés, amely egy múltbeli tudat terméke volt, nyomasztó béklyóvá válhatik egy haladott tudat számára stb., ezek persze trivialisítások. Inkább csak olyan berendezkedés követelésére lehetne következtetni, amelynek önmagában megvan az a meghatározottsága és az az elve, hogy a tudattal előrehaladjon; előrehaladjon a valóságos emberrel, ami csak akkor lehetséges, amikor az 'ember' lett a berendezkedés elvévé.”<sup>131</sup> Azaz a történelem ciklikus mozgása a demokráciában nem folytatódik tovább, a társadalmi rendszer nem kerülhet totálisan szembe az ésszerűség tudatával, hanem a tudat közvetlenebbül követi az emberek társadalmi létének változásait. A korábbi formációkban ez az ellentét viszont kiképződik, s ekkor a nép új berendezkedést teremt magának: „Ha helyesen tesszük fel a kérdést, az csak így szól: Van-e a népnek joga, hogy új berendezkedést adjon magának? Amire feltétlenül igent kell mondani, mivel a berendezkedés, mihelyt nem a népakarat valódi kifejezése többé, gyakorlati illúzióvá lett.”<sup>132</sup>

Politikai vonatkozásában tekintve, a kreutznachi kéziratok kétségtelenül Marx eddigi legradikálisabb, leginkább forradalmi tartalmú műve. A radi-

<sup>130</sup> Uo. 261, 260.

<sup>131</sup> Uo. 219.

<sup>132</sup> Uo. 261.

kális demokrata kispolgárság álláspontján belül maradva a lehető legmesszebbre jutott el a forradalmi átalakulás szükségességének megfogalmazásában. Ez a kispolgári radikalizmus — a sajátos német viszonyoknak megfelelően — úgy jelentkezik Marxnál, mint általános emberi szempont, a közvetlen általános álláspontja, s ez az elvont polgári radikalizmus általános emberivé absztrahálása teszi egyfelől lehetővé, hogy Marx a polgári haladásnak megfelelő, sőt tendenciáiban azon túlmenő filozófiai álláspontot fogalmazzon meg, amikor a fejlett nyugat-európai országokban a polgári osztályérdek már kezd antagonizmusba kerülni az általános emberi haladással, másfelől az adott szintre, az absztrakt általános emberi érdek képviselőjének maximális kibontakoztatásához elérkezve, a radikális kispolgári osztályszempontnak elvont és közvetlen általános érdeké vetítése már Marx fejlődésének akadályává válik. A kreutznachi kéziratok elméleti periódusa után tehát fordulóponton áll Marx, az absztrakt általános emberi abszolutizálásának és konkrét történelmi közvetítésének határmezsgyéjén.

A polgári demokrácia mély és részletes bírálata megmutatja, hogy Marx *politikailag* számos vonatkozásban túljutott már a polgári kötöttségeken, a demokrácia marxi modellje viszont azt mutatja, hogy *filozófiailag*, az elméleti absztrakciók szintjén sokkal inkább a közvetve, áttételesen jelentkező polgári ideologikus nézetek foglya marad. A demokrácia elmélete Marxnál tehát sajátos kettősséget mutat, az új, pozitív, a kommunizmus elmélete irányába mutató alapvető vonások mellett még a polgári demokratikus eredetének — ahogy ezt neve is mutatja — jegyei is fellelhetők rajta, nem is annyira közvetlen társadalmi síkon, mint az emberi lényeg fogalmának közvetítésével. Marxnak, a német viszonyokból kiindulva, lehetősége van újra számon kérni a polgári demokráciától eredeti általános emberi irányultságát, még ellentmondások megvalósulásaitól nem megzavart politikai ideológiáját, s a német filozófia bázisán — totalitáselmélet — egy új megvalósulást vár a francia forradalom eszményeitől. Nem véletlen, hogy a kéziratok megírása idején a francia forradalom történetét tanulmányozza, a vezető jakobinusok munkáit olvassa, filozófiailag ismételten ahhoz a Rousseau-hoz nyúl vissza a „Társadalmi szerződés”-t jegyzetelve, aki a legradikálisabb francia polgárság képviselője, a jakobinus gyakorlat eszmei előfutára, a citoyen-szemponnt következőes képviselője volt.

Az egész haladó, a felvilágosodástól induló és Hegelben tetőződő polgári ideológia összegeződik tehát Marxnál, s ötvöződik politikai-filozófiai egységbe. Ezen az alapon veti fel Marx újra a polgári társadalom — politikai állam problematikát mint e fejlődési vonal klasszikus kérdésfeltevését. A polgári filozófia meghaladása azonban világosan jelentkezik abban, hogy a magánember, a valóságos anyagi érintkezés kerül előtérbe, mégpedig szférájának organikus megszervezettségében, s ezzel küzdődik le az ellentmondás a magánember egyéni-anyagi, s az állampolgár általános-erkölcsi érdekei között, amely a korábbi rendszerekben feloldatlan maradt.

Am a marxi álláspont *egészében* nem tudja meghaladni a kisárutermelőként elszigetelt egyéneken alapuló koncepciót, azon belül kínál megoldást, azaz lényegében még nem a termelés történelmi dialektikájának bázisán (a cipész mint kisárutermelő stb.). Ebből a kisárutermelő modellből *egészében* csak a francia fejlődés tudja kiszakítani Marxtól, ahol megmutatkozik majd, hogy nem az *egyedí* munka társadalmi megszervezése a feladat, hanem a társadalmiasult munka feletti uralom megszervezése.

A marxi társadalmi modell tehát ellentmondásos maga is, még ezer szállal a klasszikus polgári modellekhez kapcsolódó, s mint pusztán érintkezési forradalom az utópia határát súrolja. Ebben az igen korlátozott értelemben azt is mondhatnánk, hogy a kreutznachi kéziratok az utopista szocializmusnak megfelelő periódus Marx fejlődésében. Azt azonban feltétlenül le kell szögeznünk, hogy korántsem egy absztrakt antropológiai-humanista utópiáról van szó, s nem is teleologikus történelmi tételezésről, hanem a valóságos történelmi elemzésből kibontott modellről, amely azonban még nem teljesen törte át a polgári világ, a polgári demokrácia horizontját. Marx fejlődése azonban hallatlanul gyors, dinamikus, s ha az adott elméletét tendenciájában, kifutásában nézzük, másfelől azt is meg kell állapítanunk, hogy a demokráciaelmélet valójában a kommunista társadalom első marxi megfogalmazása, polgári köntösben való kidolgozása, amelytől egyenes vonal vezet a későbbi, érett elméleti tézisekig. De ez az elmélet csak akkor dobhatja le magáról a polgári formát, mint valódi mozgását akadályozó béklyót, mikor Marx maga is össze-találkozik azzal a mozgalommal, amely reálisan túlmutat a polgári demokrácia legradikálisabb formáin is. Filozófiának és proletariátusnak ez a találkozása történik meg majd a „Német – Francia Évkönyvek”-periódusában, a „Hegeli jogfilozófia kritikájához” Bevezetésében, mint a kreutznachi kéziratok szer-ves folytatásában, amelyben Marx demokráciaelmélete, „utopista szocializ-musa” önnön fejlődése dinamikájánál fogva eljut a tudományos szocializ-mus alapvetéséig.



ORVOSOK  
MÉRNÖKÖK  
UTAZÓK  
MŰVÉSZEK  
ÍRÓK  
ÚJSÁGÍRÓK  
BETYÁROK  
KALANDOROK  
KIRÁLYOK  
HADVEZÉREK  
POLITIKUSOK  
FORRADALMÁROK  
TUDÓSOK  
PAPOK  
ÜZLETEMBEREK

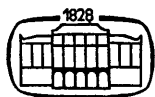
mindenki, aki a honfoglalástól napjaink-  
ig szerepet játszott hazánk életében

MEGTALÁLHATÓ a

## MAGYAR ÉLETRAJZI LEXIKON-ban

1. kötet (A—K) 190,-Ft
2. kötet (L—Z) 205,-Ft

A Magyar Életrajzi Lexikonban csak azok  
a híres személyek szerepelnek, akik a  
lexikon anyagának lezárásakor, 1967. jú-  
nius 15-én már nem éltek!



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető *bármely postahivatalnál*, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben, a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL (KHI, Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy csekkbefizetési lapon (csekk számlaszám: egyéni 61257, közületi 61066), valamint átutalással a KHI MNB 8. sz. egyszámlájára,

az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest V., Alkotmány utca 21.,  
telefon: 111—010, pénzforgalmi jelzőszám: 215—11488,

és az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest V., Váci utca  
22., telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft

Példányonként megvásárolható: a Posta hírlapüzleteiben és minden nagyobb utcai elárusítóhelyen vagy az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest V., Alkotmány u. 21., és az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest V., Váci u. 22.

Példányonkénti ára: 18,— Ft

## CONTENTS

TIBOR HAJDU: On the History of Lenin's Theory on the Socialist State .....	205
ANTAL MÜLLER: Lenin's Philosophy of Nature and the Modern Physical View of the World .....	234
ZÁDOR TORDAY: State, Socialism and Democratization. II. ....	247
FERENC TÓKEI: Lenin on Asia .....	284
MARIA LUDASSY: Helvétius's Contemporary Critics. II. ....	298
ATTILA ÁGH: The Conception of History in the Kreutznach Manuscripts .....	350

## СОДЕРЖАНИЕ

ТИБОР ХАЙДУ: К истории ленинской теории социалистического государства ....	205
АНТАЛ МЮЛЛЕР: Натурфилософские взгляды Ленина и современное физическое миропонимание .....	234
ЗАДОР ТОРДАЙ: Государство, социализм и демократизация. II. ....	247
ФЕРЕНЦ ТЕКЕИ: Ленин об Азии .....	284
МАРИЯ ЛУДАШШИ: Гельвеций в критике своих современников. II. ....	298
АТТИЛА АГ: Понимание истории в крейтцнахских рукописях .....	350

**Ára: 18,— Ft**

**Előfizetés egy évre: 84,— Ft**

**INDEX: 25.535**