SZEMLE

GRAMSCI ÉS A GYAKORLAT FILOZÓFIÁJA

A marxista filozófia irányzataival kapcsolatos vita során a szemben álló nézetek nem egyes filozófiai részletkérdések vonatkozásában csaptak össze, hanem magának a marxista filozófia egészének felfogásában. A vita kiindulópontját az a kérdés alkotta, hogy mi a marxista filozófia tárgya, funkciója és milyen a viszonya a társadalmi gyakorlathoz. Ez a probléma a marxizmuson belül természetesen nem napjainkban merül fel először: a kérdés egyidős magával a marxista mozgalommal. Mai vitáink szempontjából, úgy véljük, tanulságos lenne felelevéníteni, milyen felfogások alakultak ki ezzel kapcsolatban a marxizmus története során. Jelen tanulmányban a Gramsci műveiben többékevésbé szétszórt utalásokból, megjegyzésekből igyekszünk rekonstruálni azt a megoldást, amelyet Gramsci adott erre a problémára.

Gramsci filozófia-felfogásához és annak reális értékeléséhez először át kell tekintenünk azokat a történelmi feltételeket, amelyek Gramscit koncepciója kialakításában alapvetően befolyásolták. Gramsci úgy vélte, hogy az orosz proletariátus 1917-es győztes forradalma a munkásmozgalomnak „metafizikai" jelentőséggel bíró eseménye, amely a filozófia alapkérdésének, elmélet és gyakorlat viszonyának gyökeres újraértékelését teszi szükségessé.

Azt a módot, ahogyan elmélet és gyakorlat viszonyát a II. Internacionálé majd mindegyik irányzata felfogta, Gramsci így jellemzi: „A gyakorlat filozófiájának legutóbbi fejlődésében az elmélet és gyakorlat egységét kifejező koncepció elmélyítése még csak kezdeti fázisában van: még megvannak a mechanisztikus felfogás maradványai, mivel az elméletről úgy beszélnek, mint a gyakorlat ‚kiegészítőjéről', ‚tartozékáról', mint a gyakorlat szolgálólányáról".[1] (12.)

Annak magyarázata, hogy az elmélet jelentőségét így alábecsülték, a mozgalom és a proletariátus fejlettségének kezdetlegességében keresendő. Ebben a szakaszban a proletariátus társadalmi súlyának, szervezettségének, tudatosságának csekély volta miatt még nem tud autonóm politikát folytatni: a rendszer adott kereteit elfogadva életkörülményeinek javítására törekszik (béremelés, munkaidőcsökkentés stb.) napi reform-küzdelmekben: „Az elmélet—gyakorlat vonatkozásban a ‚gyakorlati' elem előtérbe helyezése ... azt jelenti, hogy még egy viszonylag primitív történeti fázisban vagyunk, a gazdasági-korporatív fázisban, amelyben az ‚alap' általános kerete mennyiségileg alakul át, és az adekvát minőség-felépítmény ugyan kialakulóban van, de még nem képződött ki organikusan." (12.)

Ilyen körülmények között az ember tudatos, aktív történelemalakító praxisa csak távoli perspektíva alakjában jelenik meg, amelynek semmi köze sincs a mozgalom mindennapos gyakorlatához, elmélet és gyakorlat elkülönül, s Gramsci szerint ezzel magyarázható, hogy az ún. ortodox marxizmus a történelemfelfogásban a mechanikus determinizmus (13), az általános filozófia terén pedig a hagyományos materializmus (14) álláspontjára csúszott vissza: „Amikor az ember a harcban nem a kezdeményező fél, s ennélfogva maga a harc vereségek sorozatával végződik, a mechanikus determinizmus a morális ellenállás, a kohézió, a türelmes és makacs állhatatosság hatalmas erejévé válik. ‚Pillanatnyilag ugyan legyőzött vagyok, de a dolgok ereje hosszabb távon az én javamra dolgozik' stb. A valóságos akarat átváltozik a hit aktusává, egy bizonyos történelmi racionalitássá, az elvakult finalizmus primitív és empirikus formájává, amely a felekezeti vallások predesz-

[1] Valamennyi idézet forrása A. Gramsci: „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce", Einaudi, Roma 1966; az oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak.

tinációjának, gondviselésének stb. helyettesítőjeként jelenik meg." (13—14.)

A győztes orosz forradalomnak és általában a lenini politikai praxisnak Gramsci szerint azért volt „metafizikai" jelentősége, mert bebizonyította, hogy a proletariátus képes autonóm módon cselekedni, nemcsak a „dolgok ereje" által determinált kényszerpályán tud mozogni, hanem a történelem aktív, tudatos szubjektumává is válhat. Gramsci szerint az orosz forradalom tanulságán át „jutunk el a ‚filozófia és politika', a gondolat és cselekvés közti egyenértékűséghez vagy egyenlőséghez, vagyis a gyakorlat filozófiájához. Minden politikai jellegű, még a filozófia vagy a filozófiák is, és az egyetlen ‚filozófia' a történelem a maga megvalósulásában, vagyis maga az élet . . . Ebben az értelemben állítható . . . , hogy a hegemónia Lenin által való elméleti kidolgozása és gyakorlati megvalósítása egyben nagy ‚metafizikai' esemény is volt."(32.)

E „metafizikai" fordulattal a mozgalom elméletének is gyökeresen át kell alakulnia. Amíg a proletariátus fejlődésének kezdetleges szakaszában, a harc romantikus szakaszában, népi Sturm und Drang-korszakában az elmélet elsősorban kritikai-polemikus jellegű volt, mindmegannyi a- és anti- fosztóképzővel (antiklerikalizmus, ateizmus stb.), addig a proletariátusnak valóban autonómmá és egyeduralkodóvá válásával, az új államtípus létrehozásával egyidejűleg konkrét módon felvetődik az új szellemi és erkölcsi rend, vagyis az új típusú társadalom megalkotásának szükségessége, s ennek következtében az általánosabb érvényű koncepcióknak, a kifinomultabb és hatásosabb ideológiai fegyverek megalkotásának követelménye is.(80—81.)

Gramsci a maga elméleti és politikai tevékenységét mármost úgy fogja fel, mint annak a folyamatnak a részét, melynek során a proletariátus hegemón osztállyá válik. Azt keresi, milyennek kell lennie a marxista elmélet szerkezetének, elmélet és gyakorlat kapcsolatának, az értelmiségiek és a tömegek kapcsolatának ahhoz, hogy a proletariátus autonóm történelmi szubjektummá válhasson; hogy a történelem kaotikus erők játékából az egyének ésszerű együttműködésén alapuló praxissá legyen; hogy létrejöjjön — ahogyan egy helyütt szép képpel kifejezi — a kollektív emberként mozgó társadalom.

Az alábbiakban azokat a sajátosságokat tárgyaljuk, amelyek ebből a felfogásból Gramsci számára a marxista filozófiával, vagy ahogyan ő nevezi, a gyakorlat filozófiájával kapcsolatban adódtak.

A GYAKORLAT FILOZÓFIÁJA MINT A KÖZGONDOLKODÁS KRITIKAI RACIONALIZÁCIÓJA

A gyakorlat filozófiája sajátosságainak vizsgálatánál Gramsci szerint abból a valamennyi emberi társadalomban fennálló tényből kell kiindulni, hogy minden ember filozófus. Ez egyszerűen annyit jelent, hogy minden emberi cselekedet — tudatosan vagy csupán implicit formában — magában foglal valamilyen véleményt az élet értelméről, arról, hogy mi az ember, és mi a rendeltetése a földön: „Az emberek jórészt mind filozófusok, amennyiben gyakorlati módon cselekszenek, és gyakorlati cselekvésükben (magatartásuk direktíváiban) implicite benne foglaltatik valamilyen világnézet, valamilyen filozófia."(21.)

Mivel a filozófia olyan világnézet, amely megalapozza a viselkedési normákat, s így irányítja az egyének tevékenységét, a filozófia voltaképpen azonos a történelemmel: „Egy korszak filozófiája nem egyik vagy másik filozófusnak, egyik vagy másik értelmiségi csoportnak, a néptömegek egyes nagyobb egységeinek a filozófiája, hanem mindezen elemek kombinációja, amely egy meghatározott irányban kulminál, kollektív cselekvési normává válik, azaz konkrét és teljes (integráns) ‚történelemmé' lesz. Egy történeti korszak filozófiája tehát nem más, mint ugyanannak a korszaknak a történelme."(22.)

Az, hogy minden ember filozófus, természetesen nem úgy értendő, hogy mindenki hivatásos filozófus. A hivatásos filozófusok abban különböznek a többi embertől, hogy nagyobb logikai fegyelemmel, összefüggőbben és a rendszeresség magasabb fokán gondolkodnak, ismerik a gondolkodás egész történetét, vagyis át tudják tekinteni a gondolkodás fejlődése által addig megtett utat, és azon a ponton tudják folytatni a problémák felvetését, amelyre azok az addigi megoldási kísérletek maximuma után eljutottak.(24.)

A többi ember filozófiáját, a közgondolkodást ezzel szemben zavarosság és következetlenség jellemzi. A közgondolkodás „a különböző társadalmi és kulturális környezetekben kritikátlanul felszívódott világnézet, amelyben az átlagember morális egyénisége kifejeződik . . . A közgondolkodás nem egy kizárólagos, térben és időben azonos szemlélet: a filozófia ‚folklórja' és akárcsak a folklór, számtalan formában jelenik meg; alapvető és legjellemzőbb vonása, hogy (még az egyes

elmékben is) egy szétszórt, összefüggéstelen, következetlen szemlélet . . . "(119.)

A közgondolkodásnak ez az összefüggéstelen, szétszórt jellege megakadályozza az átlagos egyének tömegeit abban, hogy mindennapi életüket ésszerűen áttekintsék és tudatosan irányítsák. Ha valaki kritikai tudatosság nélkül gondolkodik, szétszórt és alkalomszerű módon, ha tehát csupán „részesedik" egy olyan világfelfogásban, amelyet mechanikusan a külső környezet kényszerít rá, vagyis azon társadalmi csoportok egyike, amelyben az átlagos egyén automatikusan és spontánul feloldódik, akkor nem tud részt venni aktívan a világ történetének alakításában, nem tud önállóan cselekedni, hanem saját személyisége csak passzív és vak lenyomata a külső környezetnek. (3—4.)

A magára hagyott, a filozófusokértelmiségiek felvilágosító munkájától elszakított közgondolkodás nemcsak zavarossága miatt nem teszi lehetővé az egyének ésszerű tájékozódását, hanem szükségszerűen fetisizáló, eldologiasodott szemlélete miatt sem. A fetisizáció azt jelenti, hogy az emberek közti társadalmi viszonyok dologi formát öltenek, s ennélfogva egy történelmileg múlékony társadalmi alakulat vonásai úgy jelennek meg a mindennapi tudatban, mint a társadalmi együttélés örök, emberi tevékenységgel meg nem változtatható momentumai. Így Gramsci a közgondolkodást ugyanazért bírálja, amiért Marx a régi materializmust a Feuerbach-tézisekben: hogy a valóságot nem emberi tevékenység eredményeképpen fogja fel, nem szubjektíven.

„Az egyszerű közönség még csak nem is hiszi, hogy a külvilág objektív léte egyáltalán kérdéses lehet. Elég így feltennünk a kérdést, máris kitör a féktelen, gargantuai kacagás. A közönség ‚hiszi', hogy a külvilág objektív valóság, de éppen itt adódik a kérdés: honnan ered ez a ‚hiedelem' és milyen ‚objektív' kritikai értéke van? Valójában ez a hiedelem vallásos eredetű, még ha az, aki osztozik benne, a vallást illetően közömbös is. Mivel minden vallás azt tanította és tanítja, hogy a világot, a természetet, a világmindenséget Isten az ember teremtése előtt teremtette, tehát az ember a világot már készen, egyszer s mindenkorra katalogizáltan és meghatározottan találta, ez a hiedelem a ‚közgondolkodás' vasszilárdságú adatává vált és ugyanezzel a szilárdsággal él tovább még akkor is, amikor a vallásos érzület már megszűnt és kialudt." (138.)

A közgondolkodásnak ez a fentiekben jelzett elégtelensége olyan általános történelmi jelenség, amely valamennyi társadalmi formában fennáll. A magasabbrendű szellemi objektivációk (tudomány, filozófia, művészet) éppen azért jöttek létre, mert az egyének a közgondolkodás szintjén nem tudják adekvátan tudatosítani és megoldani problémáikat. A kapitalizmusban azonban különös körülmények csak fokozzák ezt az elégtelenséget: mindenekelőtt maga az árutermelés, amely nap mint nap újratermeli a megtévesztő, dologi látszatok egész rendszerét.

A gyakorlat filozófiájának mármost Gramsci szerint az a feladata, hogy kiküszöbölje a közgondolkodásnak ezeket a hiányosságait, elégtelenségeit. Természetesen nem úgy, hogy a filozófusok saját kedvtelésükre megoldják azokat a problémákat, amelyek a közgondolkodás számára felmerültek, a többi ember gondolkodása pedig megmarad a zavaros és összefüggéstelen szemlélet színvonalán. A gyakorlat filozófiájának a közgondolkodáshoz kell kapcsolódnia, a közgondolkodás megváltoztatására, kritikai racionalizációjára kell törekednie. Részt kell vennie egy új közgondolkodás, egy új kultúra és új filozófia megteremtésében, „melynek a hagyományos hiedelmek szilárdságával és parancsoló jellegével kell gyökeret verniük a népi tudatban". (123.) Gramsci több helyen is hangsúlyozza, hogy a gyakorlat filozófiájának tömegfilozófiává, tömegkultúrává kell változnia: „Egy új kultúra megteremtése nemcsak azt jelenti, hogy ‚egyénileg' eredeti felfedezéseket teszünk, hanem főleg azt jelenti, hogy a már felfedezett igazságokat kritikailag elterjesztjük, úgyszólván ‚szocializáljuk', és így az eleven aktusok bázisává, a koordinálás, valamint az intellektuális és morális rend elemévé tesszük őket. Hogy egy embertömeg a valóságos jelent koherens és egységes módon gondolja el, sokkal fontosabb és ‚eredetibb' ‚filozófiai' tény, mint valamely ‚filozófiai' zseni részéről egy olyan új igazság felfedezése, amely apró értelmiségi csoportok tulajdona marad."(5.)

Az eddigiekben elsősorban azt hangsúlyoztuk, hogy a gyakorlat filozófiája egy új közgondolkodás, egy új kultúra és tömegfilozófia elterjesztésére törekszik. A gondolkodás, a tudat megváltoztatása azonban Gramsci számára nem öncél, hanem a társadalmi realitás megváltoztatásának nélkülözhetetlen előfeltétele. Nem elég azonban azt mondani, hogy a gyakorlat filozófiája meg akar valósulni, hiszen eddig minden filozófiai rendszert ezzel a szándékkal hoztak létre; ezzel tehát nem ragadjuk meg a gyakorlat filozófiájának azon specifikumát, amely minden korábbi filozófiától megkülönbözteti.

„Minden eddigi filozófia (azaz a filozófiai rendszerek) — írja Gramsci — a társadalmat marcangoló belső ellentmondások kifejeződése volt. De önmagában egyik filozófiai rendszer sem volt az ellentmondások tudatos kifejeződése, ezt csupán az egymás közt harcban álló rendszerek összessége adhatta volna meg." (93.) A korábbi filozófiák mind egyetemes érvénnyel léptek fel, az „ember", az „emberi természet", a „szellem" törvényeit vélték felfedezni. Általános, egy társadalom minden tagjára vagy sok esetben az egész történelem valamennyi egyénére érvényes igazságok birtokosának hitték magukat. Nem vették észre, hogy osztályokra tagolt társadalmakban az egységes „emberi természet", a „szellem" nem egyéb közönséges fikciónál. A gyakorlat filozófiája ezzel szemben „egy minden egyoldalú és fanatikus ideológiai elemtől megszabadított (vagy megszabadulni igyekvő) filozófia, az ellentmondások teljes tudatosítása, amelynek révén maga a filozófus is (egyénileg értve vagy akár egy egész társadalmi csoport értelmében) nemcsak megérti az ellentmondásokat, hanem saját magát is az ellentmondás egyik elemének tételezi, s ezt az elemet a megismerés, következésképpen a cselekvés princípiumává emeli". (93—94.)

A lényeges különbség tehát a történelmi tudatosságban van, és ebből következik az is, hogy a gyakorlat filozófiája minden eddigi filozófiától eltérő módon kíván megvalósulni. Míg a korábbi filozófiák az általános emberi értelembe vetett hitük alapján remélték a filozófia megvalósulását (az emberek majd belátják az igazságot, és ennek megfelelően fognak élni és cselekedni), s míg korábban a filozófiai rendszerek mindig a társadalmi harcok felett álltak abban az értelemben, hogy saját — ideológikus — tudatuk szerint sohasem egy meghatározott osztály érdekeit, hanem az ember egyetemes érdekeit fejezték ki; addig a gyakorlat filozófiája tudatosan megszünteti önmagát mint önálló, a gyakorlati politikai harcok felett álló filozófiát, s tudatosan a politikai harc részévé válik, amennyiben egy meghatározott, partikuláris osztályhoz, a proletariátushoz kapcsolódik, a proletariátus partikuláris szükségleteit és akaratát fejezi ki kritikailag racionalizált alakban. (Mivel azonban a proletariátus nem szabadíthatja fel önmagát másképp, mint az elidegenedés valamennyi formájának megszüntetésével, végső soron a gyakorlat filozófiájának ez a partikuláris elkötelezettsége egyetemes emberi értékek megőrzését és megvalósítását jelenti.) Azt, hogy a gyakorlat filozófiája maga is politikai erővé kíván válni, Gramsci így fejezi ki: „A filozófia alapjává az akaratot kell tenni (végső elemzésben a gyakorlati vagy politikai tevékenységet), de egy racionális, nem önkényes akaratot, amely meg is valósul, amennyiben objektív történeti szükségleteknek felel meg ... ha ezt az akaratot kezdetben egyetlen individuum képviseli, úgy racionalitását az igazolja, hogy a nagy tömeg magáévá teszi, mégpedig egyre nagyobb számban, vagyis hogy kultúrává, ‚józan ésszé', világfelfogássá válik, a struktúrájának megfelelő etikával együtt."(23.)

Ennélfogva az is nyilvánvaló, hogy a filozófia megvalósításának problémája nem tisztán elméleti probléma. Pontosabban nemcsak a marxista elmélet tartalmának problémája, hanem legalább annyira mozgalmi-szervezeti probléma is, az értelmiségiek és a tömegek kapcsolatának problémája.

A feladat az, hogyan lehet megteremteni az egységes kultúrát, amely elengedhetetlen feltétele az osztály egységes fellépésének; annak, hogy az elszigetelt egyének történelmi szubjektummá egyesüljenek: „Ezen a ponton jelentkezik minden világfelfogás, minden olyan filozófia alapvető problémája, amely kulturális mozgalommá, ‚vallássá', ‚hitté' lett, vagyis amely gyakorlati tevékenységet és akaratot hozott létre, és ezekben benne foglaltatik mint implicit elméleti ‚premissza': ... az ideológiai egység megőrzésének problémája az egész társadalmi blokkban, amelyet éppen ez a meghatározott ideológia egyesít és forraszt össze." (7.) A társadalmi és kulturális blokk megteremtéséhez az értelmiségiek és tömegek szerves kapcsolata szükséges, az, hogy az értelmiségiek a tömegekhez tartozzanak, s azokat a problémákat dolgozzák ki, amelyek a tömegek gyakorlati tevékeny-

ségében merülnek fel. A gyakorlat filozófiája tehát az értelmiségiek közvetítésével, értelmiségiek és tömegek demokratikus kapcsolatán keresztül válik a kulturális blokk konstitutív elemévé: „A gyakorlat filozófiájának pozíciója ellentétes a katolikus egyházéval; a gyakorlat filozófiája nem arra törekszik, hogy az ‚egyszerűeket' megtartsa a közgondolkodás primitív filozófiájának színvonalán, hanem arra, hogy az élet magasabb rendű felfogásához vezesse el őket. A gyakorlat filozófiája nem azért állítja fel az értelmiségiek és az egyszerűek kontaktusának követelményét, hogy korlátozza a tudományos tevékenységet és az egységet a tömegek alacsony színvonalán tartsa fenn, hanem azért, hogy intellektuálismorális blokkot hozzon létre, amely politikailag a tömegek intellektuális fejlődését is lehetővé teszi, nemcsak gyér értelmiségi csoportokét." (11.)

Az eddig elmondottak ugyan hallgatólagosan tartalmazzák, fontossága miatt azonban érdemes külön is kiemelni Gramscinak azt a gondolatát, hogy a tömeg intellektuális fejlődéséhez, a gyakorlat filozófiájának elterjesztéséhez nem elegendő az értelmiségiek tisztán verbális felvilágosító tevékenysége: a legfontosabb maguknak a tömegeknek a politikai gyakorlata. A gyakorlat filozófiáját a tömegek csak a politikai hegemóniáért vívott harcban sajátíthatják el: „ Íme, ezért kell kiemelni, hogy a hegemónia fogalmának politikai fejlődése gyakorlati-politikai fontosságán kívül nagy filozófiai előrehaladást is jelent, mert ez szükségképpen magával hoz és feltételez egy intellektuális egységet és egy a valóság olyan felfogásának megfelelő etikát, amely, ha egyelőre még szűk korlátok között is, a közgondolkodást legyőzve kritikaivá vált." (11.)

A GYAKORLAT FILOZÓFIÁJÁNAK TÖRTÉNETISÉGE

Megállapítottuk, hogy a gyakorlat filozófiája megvalósulásra törekszik, politikává és történelemmé kíván válni — a közgondolkodás kritikai racionalizációjának útján. Nem foglalkoztunk azonban még azzal a kérdéssel, hogy honnan meríti problémáit és anyagát a gyakorlat filozófiája, mi a gyakorlat filozófiájának tárgya, tartalma.

Ebben a vonatkozásban Gramsci szerint a gyakorlat filozófiájának lényeges újítása a korábbi filozófiákhoz képest abban rejlik, hogy míg ezek kivétel nélkül ún. spekulatív filozófiák voltak, addig amaz az első tudatosan történeti filozófia. Noha minden filozófia történetileg feltételezett, amennyiben egy meghatározott történeti alakulat része, konkrét-történeti módon adott problémák megoldási kísérlete, a Marx előtti filozófiában ez nem tudatosult: minden filozófus meg volt győződve — amint erre már utaltunk — saját rendszerének egyetemes érvényéről. A gyakorlat filozófiája ezzel szemben tudatosan azon problémák megoldására törekszik, amelyeket a történelmi folyamat vet fel időről időre fejlődése során. (180.) „A filozófia, ha elválasztják a történelem és politika elméletétől, nem lehet más, mint metafizika, holott a korszerű gondolkodásnak a gyakorlat filozófiájában megtestesülő vívmánya éppen a filozófia konkrét történelmivé tétele és azonosítása a történelemmel." (133.)

A spekulatív filozófiával Gramsci azt a filozófiát utasítja el, amely az önállóság igényével lép fel, amely nem egy meghatározott gyakorlat által felvetett problémákból, nem a valóságos egyének szükségleteiből, történelmileg meghatározott konfliktusaiból indul ki, hanem a filozófiai gondolkodás önfejlődéséből: „Tagadni kell az ‚abszolút filozófiát' vagy absztrakt és spekulatív filozófiát, vagyis azt a filozófiát, amely az előző filozófiától származik és attól örökli az úgynevezett ‚legfőbb problémákat' vagy egyszerűen ‚a filozófiai problémát' ... Az elsőség a gyakorlatot illeti meg, a társadalmi viszonyok változásának valóságos történelmét, ahonnan ennélfogva ... azok a problémák is erednek, amelyeket a filozófus maga elé tűz és kidolgoz." (233.)

A gyakorlat filozófiájának ez a felfogása, a spekulatív filozófia elutasítása Gramscinál logikus következménye a filozófia megvalósulásáról fentebb mondottaknak. Hiszen a filozófia csak akkor válhat valóban társadalmi hatóerővé, ha a valóságos egyének valóságos problémáira keres megoldást. Ellenkező esetben a filozófia menthetetlenül történelmileg hatástalan egyéni agyszülemény marad. Ezért is hangsúlyozza Gramsci több helyen a gyakorlat filozófiájának empirikus indíttatását: a filozófiának az egyének mindennapi tudatából kell kiindulnia, az egyének által valóban átélt problémákból, konfliktusokból és abból, ahogyan az egyének e problémákat megoldani próbálják mindennapi életükben. Gramsci felfogásában így válik centrális jelentőségűvé a dialógus,

a filozófusok-értelmiségiek és az „egyszerűek" közti párbeszéd: e párbeszéd folyamán érti meg a filozófus az „egyszerűek" céljait, szándékait, kudarcait és konfliktusait, s a problémáknak ez a megértése alkotja a filozófus tevékenységének kiindulópontját: „Vajon egy filozófiai mozgalom már akkor is betölti hivatását, ha arra alkalmas, hogy korlátozott értelmiségi csoportok számára specializált kultúrát fejlesszen ki, vagy nem inkább csak akkor válik igazán filozófiai mozgalommá, ha a közgondolkodásnál magasabb rendű és tudományosan koherens gondolkodás kidolgozása során soha nem veszti el a kontaktust az ‚egyszerűekkel', hanem éppen ebben a kontaktusban találja meg a tanulmányozásra és megoldásra váró problémák forrását? Csak ezen a kontaktuson keresztül válik egy filozófia ‚történelmivé', tisztul meg az egyéni természetű intellektualisztikus elemektől és lesz életté." (9.)

Ugyanezt a gondolatot Gramsci értelmiség és nép viszonyával kapcsolatban is megfogalmazza: „Az értelmiségi tévedése abban a hiedelemben van, hogy az ember képes *tudni*, anélkül, hogy megértő lenne, és főként, hogy átérezne és szenvedélyessé válnék (nemcsak az önmagában vett tudásért, hanem a tudás tárgyáért), vagyis: hogy az értelmiségi lehet értelmiségi (és nem egy pedáns szőrszálhasogató) elválasztva és elszakítva a néptől, vagyis anélkül, hogy érezné a nép elementáris szenvedélyeit, megértené és ennélfogva megmagyarázná és igazolná ezeket a meghatározott történelmi szituációban, dialektikusan hozzákapcsolná a történelem törvényeihez, egy tudományosan és koherensen kidolgozott magasabb rendű világfelfogáshoz, a ‚tudáshoz'; e szenvedély nélkül nem lehet politikát-történelmet csinálni." (114—115.)

FILOZÓFIA ÉS EMPIRIKUS TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

Az elmélet és gyakorlat kapcsolatáról eddig elmondottakat ki kell egészítenünk a filozófia és a társadalomtudományok viszonyának áttekintésével. Annál is inkább, mivel a marxizmusban Gramsci szerint filozófia és társadalomtudományok között éppoly szoros kapcsolatnak kell lennie, mint a filozófia és a politika között.

A tudományok feladata: törvényeket, szabályszerűségeket feltárni, kauzális kapcsolatokat megállapítani feltételek és következmények között, strukturális kapcsolatokat találni a jelenségek között. A marxista társadalomtudományokkal szemben azonban Gramsci nemcsak azt a követelményt fogalmazza meg, hogy helyesen írják le és magyarázzák a társadalmi összefüggéseket: ezt a leírást és magyarázatot a tömegek politikai praxisának perspektívájából kell elvégezni. Gramsci éppen ezen perspektíva hiánya miatt utasítja el a pozitivista társadalomtudományokat. A pozitivista társadalomtudományok szerint csak az az igazán tudományos módszertan, amely segít elvontan előre látni a társadalom jövőjét — éppúgy, ahogyan a természettudományok lehetővé teszik a természeti folyamatok lejátszódásának előrejelzését. Felfogásuk szerint a probléma nem más, mint törvények, állandó összefüggések, szabályszerűségek keresése; a lényeges oknak, a „legfőbb oknak" a feltárása. (135.) Ez a felfogás azonban Gramsci számára elfogadhatatlan. Szerinte ugyanis az állandó szabályosságok léte, melyeket rendszerint statisztikai törvények formájában lehet kifejezni, a tömegek passzivitásáról árulkodik: a statisztikai törvény nem más, mint végtelen számú önkényes egyéni tett véletlenszerű összeütközéséből a nagy számok törvénye alapján kapott eredő. Így a pozitivista társadalomtudományok csak olyan „eredmények" előrelátására képesek, amelyek a tömegek aktív közreműködése nélkül jönnek létre, vagyis egyszerűen megesnek. Gramsci szerint viszont „Abban a mértékben ‚látunk előre', amilyen mértékben cselekszünk, önkéntes erőfeszítést fejtünk ki, tehát amilyen mértékben konkrétan hozzájárulunk az ‚előrelátott' eredmény létrehozásához. Tehát az előrelátás nem mint a megismerés tudományos aktusa jelentkezik, hanem az erőkifejtés elvont kifejezésének, egy kollektív akarat létrehozása gyakorlati módjának bizonyul." (135.)

A marxista társadalomtudományoknak is e kollektív akarat létrehozásában kell részt venniük. Ehhez egyrészt az kell, hogy vizsgálódásuk középpontjába a társadalmi konfliktusokat helyezzék; a tömegek politikai mozgósításának elengedhetetlen feltétele azoknak az ellentmondásoknak a feltárása, amelyeket egy adott társadalmi rendszer működése mindig szükségszerűen újratermel, s amelyek a rendszeren belül megoldhatatlanok. Így értendő Gramscinak az a megállapítása, hogy „valóban ‚tudományosan' csak a harcot lehet előrelátni". (135.) Másrészt a marxista

társadalomtudományoknak ki kell mutatniuk, hogy a társadalmi együttműködés adott rendszere megváltoztatható; hogy az adott rendszerrel szükségképpen együttjáró konfliktusok nem történelemfeletti, minden társadalomban fennálló jelenségek, hanem különös történeti feltételek termékei. Világosan megfogalmazza Gramsci ezeket a követelményeket a marxista ökonómiával kapcsolatban (amelyet egyébként gyakran kritikai ökonómiának nevez):

„A politikai gazdaságtan ‚kritikája' a ‚meghatározott piac' és ‚automatizmusa' történetiségének fogalmából indul ki, míg a tiszta ökonómia képviselői ezeket az elemeket ‚öröknek', ‚természetesnek' tekintik; a kritika realisztikusan elemzi a piacot meghatározó erőviszonyokat, ellentmondásainak mélyére hatol, vizsgálja megváltoztatásának lehetőségeit, amelyek az új erők megjelenésével és megerősödésével kapcsolatosak, és bemutatja a bírált tudomány ‚esendő voltát' és ‚helyettesíthetőségét'; egyszerre tanulmányozza mint életet és mint halált, és bensejében felleli azokat az elemeket, amelyek fel fogják oldani és megmásíthatatlanul megszüntetik." (99.)

*

Áttekintve Gramscinak az elmélet és gyakorlat viszonyára, valamint a filozófia társadalmi funkciójára vonatkozó nézeteit, már világosabban látható, hogyan is értendő az a — jelen írás bevezetésében található — megállapítás, hogy Gramsci filozófiafelfogása csak a szabad és ésszerű társadalmi praxis azon fogalmával összefüggésben érthető meg, amelyet szerinte a történelemben először a győztes orosz forradalom valósított meg. Ezt a praxist az jellemzi, hogy eredményét semmilyen értelemben nem határozzák meg előre az egyének számára ismeretlen erők. Az emberek nem puszta eszközök a Történelmi Szükségszerűség, a Predesztináció, a Világszellem stb. kezében; nem csupán végrehajtói egy idegen szándéknak, hanem saját racionális akaratukat valósítják meg. A filozófia feladata ennek a kollektív racionális akaratnak, az egységes közgondolkodásnak és kultúrának a megteremtése. Mert a kollektív, racionális praxis csak az egész proletariátus (ill. az osztályok megszűnése után csak az egész emberi nem) műve lehet. A filozófia tehát a történelmileg változó korproblémák tudatosításával, megoldási javaslatok, alternatívák kialakításával, valamint azzal, hogy önmagát „szocializálja", tömegfilozófiává teszi, az egységesen és racionálisan cselekvő történelmi szubjektum létrehozásához járul hozzá.

A gyakorlat filozófiájának forradalmi újdonsága minden korábbi filozófiai rendszerrel szemben éppen a filozófia és a praxis kapcsolatának ebben a felfogásában rejlik. Nemcsak arról van tehát szó, hogy a gyakorlat filozófiája a filozófia hagyományos problémáira (lét és tudat, szabadság és szükségszerűség, lényeg és lét stb.) a korábbi válaszoktól tartalmilag eltérő új feleleteket adott, hanem a gyakorlat filozófiája egyúttal a filozófiának mint a társadalmi praxis egy részének, a filozófiának mint tevékenységnek gyökeresen új felfogásmódja is. Gramsci ezt a gondolatot több helyen is kiemeli: „Annak a tévedésnek, hogy a gyakorlat filozófiája alapjaként egy *általános* filozófiát keresnek, kimondatlanul is tagadva ezáltal annak *tartalmi és módszerbeli* eredetiségét, úgy tűnik, egyik oka a következő: összekeverik a gyakorlat filozófiája megalapítójának személyes filozófiai műveltségét, vagyis azokat a filozófiai irányzatokat és nagy filozófusokat, akik iránt fiatal korában erősen érdeklődött, s akiknek nyelvezetét gyakran reprodukálja (de mindig az elkülönülés szellemében, és olykor megjegyezve, hogy így akarja jobban megértetni saját gondolatát) a gyakorlat filozófiája forrásaival és alkotórészeivel . . . Egy olyan ember filozófiai kultúrájának tanulmányozása, mint amilyen Marx volt, nemcsak érdekes, hanem szükséges is, mindamellett ne felejtsük el, hogy ez szellemi életrajzának csak egy részét képezi, és hogy a spinozizmus, feuerbachizmus, hegelianizmus, a francia materializmus stb. semmiképpen sem lényeges részei a gyakorlat filozófiájának, ez nem vezethető vissza azokra, s ami a legérdekesebb, az éppen a régi filozófiák túlhaladása, az új szintézis, vagy egy új szintézis elemei, a *filozófia új felfogásmódja*, melynek elemeit a gyakorlat filozófiája megalapítójának aforizmái vagy szétszórt írásai tartalmazzák." (158; az én kiemelésem, — E. Z.)

Azonban ugyanazoknak a világtörténelmi körülményeknek hatására, amelyek Gramscit a praxishoz kapcsolódó filozófiafelfogás kialakítására ösztönzik, koncepciója néhány ponton problematikussá válik.

1. Gramsci a gyakorlat filozófiája történetiségének hangsúlyozásánál nem veti fel azt a kérdést, hogy mi különbözteti meg a gyakorlat filozófiáját a mannheimi értelemben vett ideológiától. Gramsci helyesen határolja el a marxizmust a spekulatív filozófiától és helyesen hangsúlyozza, hogy a marxizmusnak az egyé-

nek történetileg meghatározott problémáihoz, szükségleteihez kell kapcsolódnia. De nem határozza meg ennek a kapcsolatnak egy fontos sajátosságát: nem emeli ki, hogy a gyakorlat filozófiája nem a proletárok empirikus szükségleteinek közvetlen meghosszabbítása, nem egyszerűen leírása, rendszerezése ezeknek. Hiszen ha a gyakorlat filozófiája csupán ez volna, vagyis egy partikuláris társadalmi csoport nézeteinek és vélekedéseinek leírása, amely nem tarthat igényt semmilyen objektív érvényességre, akkor például egy olyan történelmi szituációban, amikor a proletárok többsége a fasiszta ideológiát fogadja el, a marxizmusnak a fasizmus szószólójává kellene válnia . . .

2. Gramsci a fetisizált közgondolkodás elleni küzdelmében a természetképet is szubjektivizálja. Az objektív külvilág létének elismerését a közgondolkodás vallás eredetű dogmájának tartja. Szerinte a valóság „egy társadalmi csoport történelmi szubjektivitása".(191.) Így Gramsci nem veszi észre a természeti és a társadalmi objektivitás közti minőségi különbséget.

3. Gramsci a szabad és tudatos praxist úgy képzeli el, hogy a társadalmi élet valamennyi mozzanata alá lesz vetve az egyének ésszerű ellenőrzésének, s ezzel mintegy kiküszöböli a kommunista társadalom gyakorlatából a mindennapi életet. Világosan kiderül ez abból, ahogyan elutasítja az olyan — általa pozitivistának nevezett — társadalomtudományokat, amelyek feladatukat az ismétlődő szabályszerűségek, törvények keresésében látják, hogy ennek alapján előrejelzéseket tehessenek. Gramsci szerint ugyanis az ilyen szabályszerűségek, statisztikai törvények a tömegek passzivitását fejezik ki, a feladat viszont éppen ennek a passzivitásnak a megszüntetése.

Mindezek az ellentmondások Gramscinál abból az illúzióból fakadnak, hogy az októberi forradalom hatására Gramsci saját korának európai proletariátusát a világtörténelem közvetlen szubjektumának tekintette: ezért hitte azt, hogy a proletariátus empirikus tudata közvetlenül azonos lehet a filozófiával, s a természet objektivitását és a mindennapi életet is ennek a világtörténelmi szubjektumnak az abszolutizált praxisában oldotta fel.

ENDREFFY ZOLTÁN

A „HIÁNYZÓ STRUKTÚRA" ÉS A SZEMIOLÓGIAI KUTATÁS

Közismert, hogy a mai strukturalista áramlat a nyelvészetből indult ki s a különböző társadalomtudományok területén jelentős mértékben nyelvi analógiákat alkalmaz. E tény önmagában mutatja, hogy a társadalomtudományok újabb fejlődése mennyire összefügg az általános szemiológiai, illetve szemiotikai problémák előtérbekerülésével.

A nyelvből való kiindulás a strukturalizmus legnagyobb tekintélyeinél a nyelv hiposztazálását, „ontológizálását" hozta magával. Lévi-Strauss a társadalom különböző szféráit — a gazdasági életet, a rokonsági kapcsolatok rendszerét stb. — kommunikációs rendszernek fogja fel, s ezek közös alapját a nyelvben látja. A társadalom különböző szférái természetesen tekinthetők kommunikációs vagy szemiotikai rendszereknek, de ebből nem következik a nyelvre való visszavezethetőségük. Lévi-Strauss felfogása sajátosan összefügg azzal a törekvésével, hogy a különböző részterületek mögött meghúzódó mélyebb valóság feltárásával a „struktúrák struktúráját", a „kódok kódját", az ontológiai státusszal bíró végső magyarázó elvet rekonstruálja.

Ennek az „ontológiai strukturalizmusnak" a nézőpontjából — mint sokan figyelmeztettek már erre — megoldhatatlan a „szinkrónia" és „diakrónia" kapcsolatának kérdése, de paradox módon a szemiológia (illetve a szemiotika) is a nyelvtudomány foglya marad. E felismerés Umberto Eco, a strukturalista hullámmal egyébként rokonszenvező, kiváló olasz esztéta és filozófus „La struttura assente" („A hiányzó struktúra") című könyvének[1] alapja. A könyv a „Bevezetés a szemiológiai kutatásba" alcímet viseli. Ennek megfelelően elsődleges célja az „ontológiai strukturalizmussal", főleg Lévi-Strauss-szal folytatott polémián túl a szemiológia rendszerének és elméletének kifejtése.

Miután az Előszóban azt olvashattuk, hogy ugyanolyan joggal lehet strukturalistának és antistrukturalistának is nevezni a szerző álláspontját, a IV. fejezetben találjuk meg magának a strukturalizmusnak részletes elemzését és Lévi-Strauss bírálatát. A Lévi-Strauss-kritika alapgondolata az, hogy az ontológiainak tekintett Struktúra önmagát rombolja szét. Ha a „kódok kódja" egy végső terminus, melyhez különböző felületi jegyein áthatolva egyszer el kell jutnia a kutatásnak, akkor a Struktúra elsősorban mint távollét vagy hiány határozza meg magát (innen egyébként a könyv címe), Az tehát a Struktúra, ami még nincs. Ha ugyanis van, ha megragadjuk, csak a lánc egyik közvetítő mozzanatát tartjuk a kezünkben, amely mögött egy még elemibb, mindent meghatározó struktúra rejtőzik. Nincs egy Utolsó Lépcsőfok, nincs egy Ős-kód, illetve csak távollétében nyilvánul meg. Ahogy ezt felismertük, be kell látnunk, hogy „az összes struktúra konstitutív struktúrája nem strukturált". „Ily módon minden ontológiailag következetes strukturális vállalkozás természetes vége a struktúra eszméjének halála lenne." (324.)

Lévi-Strauss ontológiai felfogásával egy metodológiai strukturalizmust állít szembe a szerző. Az ugyanis, hogy strukturális hálókat dolgozzunk ki, akkor válik szerinte szükségessé, amikor különböző jelenségeket homogén eszközökkel akarunk leírni (vagyis message-ok, kódok, kulturális kontextusok közötti formális homológiákat állítunk fel). Ennek megfelelően határozza meg a struktúra fogalmát is: „Egy struktúra nem más, mint olyan egyszerűsítő eljárások alapján konstruált modell, mely megengedi, hogy különböző jelenségeket egyetlen szempontból uniformizáljunk." (46.) Ehhez másutt hozzáteszi, hogy az ily módon definiált struktúra természetesen nem

[1] Umberto Eco: „La struttura assente (Introduzione alla ricerca semiologica)", Bompiani, Milano 1968, 431 oldal.

létezhet önmagában, hisz egy bizonyos irányú művelet terméke. „A struktúra egy módozat, melyet azért dolgozok ki, hogy különböző dolgokat homogén módon nevezhessek meg." (48.)

Nem nehéz észrevenni, hogy Ecónak az ontológiai strukturalizmussal szembeni polémiája elsősorban az Ős-kód, a változatlan végső összetevők és univerzálék metafizikája ellen irányul. Kritikájának ezzel az alapgondolatával csak egyetérteni lehet. Az viszont problematikus, hogy nemcsak a Struktúrák Struktúrájától tagadja meg az ontológiai realitást, hanem bármiféle struktúrától. Természetesen mindig megadhatók olyan egyszerűsítő eljárások, melyek eredményeképp különböző dolgokat egy bizonyos szempontból hasonlónak tekinthetünk. Ennek viszont megvan az ontológiai megalapozottsága, nem pusztán a kutató önkényéről van szó. Egy dolog több kölcsönhatási rendszer része, s mindegyikben másképp nyilvánul meg. Az egyes kölcsönhatási rendszerekben rögzíthető megnyilvánulások strukturáltak, ami azt jelenti, hogy ugyanaz a dolog több vonatkozási rendszerben mutathat fel valamilyen struktúrát, következésképp több struktúrából tevődik össze (míg — mellékesen megjegyezve — egy totalitásnak tekinthető). A struktúrák ezért mindenképpen a valóságból olvashatók le — ez az, amire a végső és örök konstansok elleni jogos harcában Eco nem fordít figyelmet. Épp a mondottakból következik pedig az, amit helyesen állít: az tehát, hogy a struktúrák közötti homológiák megállapítása a különböző dolgok egy szempontból történő uniformizálását jelenti, s nem azonosíthatóságukat vagy egymásra való visszavezethetőségüket. A homológiák rögzítése, s ezzel összefüggésben a modellek megalkotása, valóban módszertani, s nem feltétlenül ontológiai érvényt feltételező eljárás (ilyen értelemben lehet a genetikai kód és a nyelv homológiájáról beszélni, anélkül, hogy feltételeznénk az egyiknek a másikkal szembeni meghatározó vagy konstitutív szerepét).

Magának a szemiológiának, mint tudományos diszciplínának a meghatározásában Eco szintén elveti a nyelv középpontba állítását. Míg az „ontológiai strukturalizmus" a nyelv hiposztazálásának talaján a jelrendszereket is a nyelv törvényeire vonatkoztatva vizsgálja, addig az általa követelt metodológiai strukturalizmus csupán a jelrendszerek egyik tartományának tartja a nyelvet. Ez terminológiájából nem tűnik ki azonnal, hisz „szemiológiáról" a francia strukturalisták (pl. R. Barthes)[2] beszélnek, akiknél a nyelvből való kiindulás a szembetűnő, míg akik azon a véleményen vannak, hogy a jelrendszerek tanulmányozása nem függ szükségképpen a nyelvészettől, Peirce és Morris nyomán a „szemiotika" kifejezést használják (a szovjet és az amerikai iskolák, s általában a marxista szerzők többsége). Eco mégis a saussure-i kifejezéshez való visszatérést javasolja, hisz annak eredeti értelme szerint „a nyelvtudomány csupán egy része ennek az általános tudománynak".[3] A terminológiai megfontolások után a következő definíciót olvashatjuk: „szemiológiának nevezzük a kommunikációs jelenségek kutatásának általános elméletét, melyet közlések kidolgozásának tekintünk konvencionalizált kódok mint jelrendszerek alapján; míg ... az egyes jelrendszereket, mint olyanokat, szemiotikáknak hívjuk". (384.)

A könyv öt fejezete („A szignál és az értelem"; „A diszkrét tekintet"; „A funkció és a jel"; „A hiányzó struktúra"; „A szemiológiai front") igen gazdag problematikát ölel fel, s legalábbis az extenzív teljesség igényével lép fel. Az első fejezetben kapjuk meg a szükséges alapfogalmak értelmezését (signifiant, signifié, információ, message, referens, referencia, denotáció, konnotáció, struktúra, kód stb.). E fogalmak értelmezésének kiindulópontja egy olyan kommunikációs modell, melyben a feladó és a címzett is gép. Az *információ* teljes egészében értelmezhető e modellen belül, hisz nem más, mint bizonyos eseménysorozat és a hozzákapcsolódó valószínűségek sorozata közti viszony. Másszóval: „a választási lehetőség mértéke egy közlés szelekciójában". (25.) Semmiképpen sem azonosítható azzal a fogalommal, melyet egyik ember közöl a másikkal, hisz az információelméletben „csak az esemény egyértelmű meghatározásához szükséges alternatívák száma számít" (uo.), s nem a közlemények jelentése. A gépek alkotta kommunikációs modell szintjén a kibernetika birodalmában voltunk, mely a jelzés (szignál) iránt érdeklődik. Ha bevezetjük az embert, a *jel* és az *értelem* univerzumába lépünk be, ahol a *jelentésnek* van döntő szerepe. Itt a jelzés (szignál) többé nem az információ *bitjeiben* komputálható diszkrét egységek sorozata, hanem *jelentő forma*, melyet a címzettnek kell jelentéssel megtöltenie.

A *jelentés* sokat vitatott fogalmának

[2] R. Barthes: Le degré zéro de l'écriture; „Éléments de sémiologie", Éditions Gonthier, Párizs 1964.
[3] F. de Saussure: „Bevezetés az általános nyelvészetbe", Gondolat, Bp. 1967, 33.

meghatározásához Eco az Ogden—Richards-háromszöget (szimbólum—referencia—referens) veszi szemügyre. Leszögezi, hogy a szemiológia csupán a háromszög baloldalával, vagyis a szimbólum és a referencia közti viszonnyal foglalkozik, egyáltalán nem érdekli a referens léte vagy nem-léte. Meg kell jegyezni, hogy a referens *önmagában* valóban nem érdekli a szemiológiát (hisz a referensek összessége az ember által elérhető világ egészével azonos, s ennek tanulmányozása a legkülönbözőbb természet- és társadalomtudományok feladata). Eco ugyanakkor azt állítja, hogy nincs is minden szimbólumnak referense, hisz az „egyszarvú" szó pl. egy fantasztikus állatra vonatkozik. Ez az érv aligha helytálló, mert ebben az esetben épp a képzeletbeli állat lesz a szóban forgó szimbólum referense. „A (megjelölt) tárgy — írja pl. L. O. Reznyikov — lehet dolog, tulajdonság vagy reláció, materiális vagy ideális, reális vagy valóságos megfelelő nélküli."[4] Már Morris is utalt arra, hogy minden jelnek van deszignátuma, amely az ő terminológiája szerint nem más, mint az a valami, amire a jel vonatkozik (amit a jel megjelöl), vagyis a referens. („Kell, hogy egy jelnek legyen deszignátuma; bár magától értetődően nem minden jel vonatkozik ... egy aktuálisan létező tárgyra."[5]) Az említetteken túl Eco amellett kardoskodik, hogy „Bloomfielden kívül a materialisztikus beállítottságú szerzők ... helyezik a hangsúlyt a referensre (nem ‚marxistát' mondok, mert pozíciójuk Lenin ‚Materializmus és empiriokriticizmus'-ától függ)." (33.) E zárójelbe tett mondata elárulja, hogy „marxista" és „materialista", illetve a marxizmus és Lenin közé éket igyekszik verni, ami témánk szempontjából másodlagos, mégis veszélyes nézet.

Témánk szempontjából súlyosabb az, hogy a szemiológia tárgyának az Ogden—Richards-háromszög baloldalára való korlátozása révén önmagával kerül ellentmondásba Eco, hisz másutt — helyesen — tágabb tárgymegjelölést ad. A *szemiológia* kifejezést — mint korábban láttuk — olyan értelemben szándékozik használni, mint a szovjet és amerikai iskolák a *szemiotika* elnevezést. Márpedig a szovjet és amerikai iskolák általában tágabban értelmezik a szemiotikát. Részének tekintik a szintaktikát, mely a jelek közötti formális viszonyokkal foglalkozik; a pragmatikát, mely a jel és a jel-használó viszonyáról szóló tudomány; s végül a szemantikát, mely vizsgálja mind a jel és a jelentés (referencia), mind a jel és a megjelölt tárgy (referens) közötti viszonyt. Ha a referensek önmagukban nem is tartoznak a szemiológia illetékességi körébe, a jel és a referens viszonya annál inkább! Az Ogden—Richards-háromszög baloldala egyáltalán nem tartalmazza a szintaktika és a pragmatika által tárgyalt relációkat, s a szemiológia tárgyának ilyen korlátozásából következőleg a szemantika területe is összeszorul. Nem a jel és a jelentés közti viszonyt érti rajta Eco, hanem a jelentés-szféra, a szemantikai mező immanens strukturálódásának tanát, mint Greimas vagy Barthes.[6]

A referencia és a szimbólum közötti viszonyt sokrétűnek tartja: elkülöníti az onomasziológiai és a szemasziológiai kapcsolatokat (az előbbiek esetében bizonyos neveket tulajdonítunk bizonyos jelentéseknek, az utóbbiak esetében adott szimbólumok meghatározott jelentéseket deszignálnak). Ennek rögzítése után a következő meghatározást olvashatjuk: „a jelentés az, amit a kód a signifiant-nal szemasziológiai kapcsolatba helyez". (35.) Eco kiemeli, hogy ez formális meghatározás, de a szemiológia számára elegendő. Az ugyanis, hogy a jelentés a beszélők elméjében hogyan realizálódik (fogalom, képzet stb.), más tudományokra tartozik. „Abban a percben — mondja —, amelyben a jelentés meghatározására kerül a sor, paradox módon azt kockáztatja a szemiológia, hogy megszűnik annak lenni, ami; s logikává, pszichológiává vagy metafizikává válik." (Uo.) Ezzel egyet lehet érteni: a szemiológiának vagy a szemiotikának valóban nem feladata a jelentés *természetének* eldöntése, csak *helyét* kell megjelölnie, s szerepét, formális vonatkozásait vizsgálnia. A jelentés *természetének* feltárása a szemiotika mellett egy sor tudomány (logika, pszichológia, nyelvészet stb.), s végső soron a filozófia (ismeretelmélet) feladata.

A *denotáció* és *konnotáció* fogalmát Eco a francia strukturalista iskola szellemében használja, tehát nem a megjelölt tárgyat érti rajtuk (erre kötötte le a *referens* kifejezést), s nem is a jelentés extenzionális, illetve intenzionális oldalát. A signifiant adott kód alapján *denotálja* a signifiét, míg a *konnotáció* esetében a signifiant és a denotált signifié együttesen válnak egy új jelentés siginifiant-jává.

[4] Resnikow: „Erkenntnistheoretische Fragen der Semiotik", Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1968, 98.
[5] „International Encyclopedia of Unified Science", Vol. 1, Third printing, Chicago 1955, 83.
[6] Lásd Greimas: „La sémantique structurale", Larousse, Párizs 1967; Barthes: „Système de la mode", Seuil, Párizs 1967.

A *kód* fogalmát a saussure-i értelemben vett langue és a struktúra fogalmával azonosítja. „A kód egy modell formájában kidolgozott struktúra, melyet a konkrét és individuális közlések alapjául szolgáló szabályként posztulálunk." (50.) A kód és a közlés szerinte úgy aránylik egymáshoz, mint a langue és a parole. Mindez egybevág a Lévi-Strauss elleni polémiával, azzal, hogy a struktúrát egyáltalán nem tartja ontológiai kategóriának.

A továbbiakban az esztétikai és a „meggyőző" közlések problémája kerül előtérbe. A *„meggyőző" közlés* elemzése címén a retorika és az ideológia viszonyáról olvashatunk, többek közt a reklám és a propaganda szemszögéből, míg az *esztétikai közlés* tárgyalásával az „Opera aperta"[7] című művében kifejtett elméletét foglalja össze a szerző, aki — egyes (többek közt magyar) értelmezőinek véleménye ellenére — nem a művészet jelentéstől való megfosztását követeli, hanem épp a művészi jelentés mechanizmusának sok tekintetben megszívlelendő magyarázatát adja. Az esztétikai közlést többértelműnek és autoreflexívnek tartja, amiben Jakobson meghatározását ismerhetjük fel. E probléma vizsgálatának alapja a *jelentő formának* és a *signifiék* rendszerének tekintett közlés, illetve a feladótól vagy a forrásból származó, kvantitatíve komputálható információ és a szemiológiainak nevezett információ megkülönböztetése. A jelentő formának felfogott közlés a grafikai vagy akusztikai konfiguráció, míg a signifiék rendszerének értelmezhető közlés nem más, mint az előbbinek jelentéssel való kitöltése. Az előző rögzített, üres forma, az utóbbi az értelmező kódjától függően változik.

„A diszkrét tekintet" cím alatt terjedelmes fejezet foglalkozik a látható kódokkal, az ikon-jelekkel, s ezek törvényszerűségeinek fényében a képzőművészet és film alkotásaival, mint szemiotikai rendszerekkel (szemiotikákkal). „A funkció és a jel" címmel Eco külön fejezetet szentelt az építészeti kommunikációnak.

Az utolsó fejezet („A szemiológiai front") a föntiekben definiált, egyes szemiotikák bemutatása. „Természetes" kódok címszó alatt beszél Eco a zooszemiotikáról, a szaglás és a tapintás szemiotikáiról. Meghatározza a *paralingvisztika* fogalmát („a fakultatív variánsok és a szupraszegmentális jegyek [hangtónusok] tanulmányozása, melyek alátámasztják a nyelvi kommunikációt, s konvencionalizálhatóknak és szisztematizálhatóknak minősülnek"), majd rátér az orvosi szemiotikára. Bemutatja a zene és a mozgás kódjait is.

A szemiológiai kutatások bevezetőjének szánt könyvét jellemző módon „a szemiológia korlátainak és a praxis horizontjának" bemutatásával zárja. Ez önmagában sokatmondó. Mint mondja, könyvében két gondolatmenet érvényesül párhuzamosan: egyrészt az egyes szemiotikáknak mint szigorúan strukturált, szinkronikus metszetben szemlélt, „zárt" rendszereknek a leírására hív fel; másrészt a kommunikatív modellt „nyílt" folyamatnak láttatja, melyben „a közlés a kódok szerint változik, a kódok az ideológiák és körülmények révén jönnek létre, s az egész jelrendszer állandóan újrastrukturálódik a dekodifikálás tapasztalata alapján". (413.) E két aspektus egymást kölcsönösen feltételezi: a zárt univerzumoknak megfelel a folyamat nyitottsága. A szemiológia „rendszerekből" épül fel, de maga nem merevedhetik Rendszerré. A zártság és nyitottság e dialektikája alapján helyet lehet adni a teljes tudományos szigor követelményének, anélkül, hogy „egy-dimenziójúvá", a „fennálló" szolgálójává válna a kutatás, amivel Marcuse vádolja meg a nyelvi analízist.

Zártság és nyitottság ellentmondásának megmutatásával sikerült Ecónak a praxis, a történelem horizontját felvillantania. Ennek alapján — összes fenntartásaink ellenére is — azt mondhatjuk, hogy olyan mű született, mely a strukturalizmus erjedésének, a strukturalista dogmatizmus bomlásának biztató jele, s egy tudományág fejlődésének szolid állomása.

KELEMEN JÁNOS

[7] Umberto Eco: „Opera aperta", 2ª edizione, Bompiani, Milano 1967.

ARNOLD HAUSER: A MŰVÉSZET ÉS AZ IRODALOM TÁRSADALOMTÖRTÉNETE[1]

Hauser kétkötetes műve események, adatok, gondolatok érdekfeszítően gazdag sodrása, az őskortól napjainkig tartó néhány száz oldalas száguldás a művészet és az irodalom történetén keresztül — igazi vade mecum: mindazoknak nélkülözhetetlen, akik összefoglalóan akarják látni a társadalomtörténet egy-egy korszakát. Külön erénye, hogy — egyesítve azokat az eredményeket, melyeket a művészettörténet a múlt század végétől századunk elejéig létrehozott — a társadalmi megalapozása szempontjából széleskörűen bizonyítja: a művészet fejlődése kontinuus, elszakíthatatlan folyamat. Míg azelőtt csak az antikvitást és a reneszánszot (sőt ebből is csak a Raffaellótól Tizianig terjedő szakaszt) tekintették a művészeti fejlődés komolyan számba vehető eredményének, vagy, esetleg, mint a romantika, a középkort és művészetét emelték ki, addig pl. az a felfogás, hogy a Giottótól Peruginóig terjedő fejlődésnek vagy az úgynevezett manierista korszaknak megvan a maga jelentősége a művészet összfejlődése szempontjából, valóban újabb vívmány — és Hauser ezt a kontinuitást hangsúlyozza.

A hatalmas anyag, illetve az ehhez képest rövid nyolcszáz-valahány oldal természetesen már önmagában is lehetetlenné teszi, hogy Hauser elemzése minden tekintetben mélyreható legyen, vagy hogy kiegészíthesse a történeti és gazdaságtörténeti kutatások hiányosságait, így tehát az olvasónak szükségképpen meg kell elégedni azzal, amit ebben az abreviatúrában nyújtani lehet. (Hauser, érzésünk szerint, helyenként „túlrövidít" is, így pl. Firenze politikai mozgását olyannyira hézagosan mutatja be, hogy Savonarola fellépésének társadalmi hátterét sem látjuk, holott éppen Savonarola nagy mértékben hatott nemcsak — mint Hauser beszámol róla — Michelangelóra, hanem Botticellire is.) A hiányosságoknak azonban, mint majd visszatérünk rá, nemcsak terjedelmi okai vannak.

Hauser azon kevés művészettörténész közé tartozik, akik valóban értenek a filozófiához. S így nem csupán úgynevezett társadalmi hátteret rajzol, hanem gazdag szellemi hátteret is, amikor éppen szükség van rá, filozófiai mozgalmakról is beszél, és ezeken méri le gondolatilag azt a társadalmi változást, amelyet be kíván mutatni. Csupán két ilyen találó elemzését emelném ki. Hauser a szofisták „szabad gondolkodásából" érti meg Praxitelészt és Lüszipposzt: „A művészetre az V. század második felében ugyanazok a tapasztalatok hatnak, mint a szofisták gondolatvilágára; de a szofisztika ösztönző humanizmusa a költők és a művészek világnézetét közvetlenül is befolyásolta. A IV. században nincs már olyan ága a művészetnek, amelyen ezt a befolyást ne észlelhetnénk. Egyiken sem mutatkozik azonban az új szellem hatása világosabban, mint az új atlétatípuson, amellyel Praxitelész és Lüszipposz Polükleitosz férfieszményét helyettesíti. Hermészükben és Apokszümenoszukban nincs már semmi heroikus, sem arisztokratikusan szigorú és elutasító, s mindkettő inkább táncos, mint atléta benyomását kelti. Szellemiségük egész habitusukban kifejezésre jut, egész testüket áthatja a lélek, idegeik az epidermiszen vibrálnak." (I, 74.) Vagy: a nominalizmus—realizmus-vitából vezeti le a művészet középkori fellendülésének lehetőségét. Megmutatja ugyanis, hogyha az univerzáliákat nem a dolgok elé, hanem a dolgokba helyezzük, akkor ez már komoly lépés a panteizmus irányában — a panteizmus pedig lehetőséget ad a művészi ábrázolás számára. Ez a filozófiai átgondoltság igen sok ponton előtűnik; korántsem véletlen, hogy Hausernál az

[1] Gondolat, Bp. 1968, 2 kötet, 404 + 423 oldal.

egész modern fejlődés magyarázatában oly nagy szerepe van Balzac Ismeretlen remekmű című novellájának, melyből, helyesen, azt a következtetést vonja le, hogy Balzac volt az első, aki érzékelte a művészet bomlási tendenciáit, a művészetet fenyegető túlmotivációs irányzat önmaga ellentétébe fordulását. (A zene vonatkozásában hasonlót igazolhatott volna a Gambara című novella segítségével.)

A tárgyalt anyag terjedelméből következik (bár részben a szerző érdeklődési köréből is), hogy a zene társadalomtörténetének ismertetése nagyon is háttérbe szorul. Egy-egy ponton, ahol elkerülhetetlen, felvet ugyan zenei problémákat, de ahhoz képest, amilyen behatóan ismerteti pl. a XVIII. század francia szalonjait, igen kevéssé foglalkozik a kor zenéjével. Lényegileg kimarad a művészet e társadalomtörténetéből még Händel, Purcell és Monteverdi is. Helyenként az irodalom nagy alakjai is háttérbe szorulnak, így pl. alig kap szerepet az elemzésben Goldoni, sőt a képzőművészek közül is viszonylag elhanyagolja pl. a velencei festészet néhány nagy alakját, köztük olyanokat, mint Crivellit, Carpacciót, és nagyon mostohán bánik Giorgionéval is.

Mindez azonban nemcsak az óriási feladat és a viszonylag szűk terjedelem diszkrepanciájának szükségszerű következménye. Hauser módszertanilag és elméletileg egyaránt olyan talajon mozog, mely elemzéseinek jó részét problematikussá teszi. Németh Lajos egyébként igen okos és szellemes utószava arra utal, hogy Hauser elsősorban Lukács módszerét követi. Ez azonban nem állja meg a helyét. Lukács metodikája és Hauseré között — egyes fontos értintkezési pontok ellenére — sokkal több és nagyobb az ellentmondás, mint az azonosság. Hauser egész módszerének esztétikai és szociológiai alapja két — néhány évtizeddel ezelőtt divatos és akkor valóban nagyon sokat jelentő — elméleti iskola gondolatvilága. Az egyik Mannheimé, innen származik az, hogy Hauser elismeri a művészet társadalmi alapjai kutatásának fontosságát — de az is, hogy ezzel párosítja az ugyancsak közvetlenül Mannheimtől származó utopisztikus entellektüel elképzelést a végső soron szabadon lebegő értelmiségről (freischwebende Intelligenz). Hauser könyvének sorai között tulajdonképpen ennek a független értelmiségnek keresése bújik meg. Az esztétikai indítás nyilván Riegltől származik, aki, számos jó megfigyelése mellett, végső soron belekerül egy olyan alternatíva-rendszerbe, mely egyrészt minden természetelvűséget — vagyis a valóság ábrázolására való törekvést — naturalistának tart, másrészt minden ezzel ellenkező törekvést a modern művészet irányzat- és kategóriarendszere alapján kíván megérteni. Így a XX. századi állapot visszatevődik a múltba — és most már nyugodtan lehet beszélni a művészet egy-egy kezdeti stádiumának „expresszionizmusáról" vagy „szürrealizmusáról", a görög korszakok vagy Le Nain naturalizmusáról stb. Ez a visszavetítés, mely a szellemtörténet jellegzetes módszere, s melytől még az oly okos Riegl sem tudott szabadulni, lépten-nyomon kísért a könyv lapjain. Németh Lajos utószava is helyesen figyelmeztet a könyv e jellegzetességére.

Mindent egybevetve: Hauser ad ugyan szociológiai elemzéseket, a gazdaságtörténeti háttér felrajzolásával is megpróbálkozik néha, mégpedig igen elmésen, sőt analíziseiben nagyon sok olyan motívum is feltűnik, amelyeket a marxizmusból kölcsönzött, végső soron azonban sem ontológiailag, sem ismeretelméletileg nem a dialektikus materializmus alapján gondolja végig a problémákat, levezetései így csupán részigazságok maradnak, kénytelen tehát a formális kategóriák mankójához nyúlni. A művészetet nem lehet pusztán történelmileg—társadalmilag levezetni — megértéséhez az emberi látásmód, emóciós világ stb. immanens és történelmileg feltételezett rajzára is szükség van. Csak így lehetne elkerülni az olyan szellemi robinzonádákat, mint amilyenekkel a könyv lapjain találkozhatunk, csak így kerülhetnének a modern fejlődés visszavetítése helyébe immanens elemzések. S ezek azután már nem azt domborítanák ki, mint lényegest, hogy naturalista vagy ilyen-olyan-ista megközelítések születnek-e a művészetben, hanem a művészet fejlődésének egész totalitását ábrázolhatnák. Lukács módszere tulajdonképpen ezt közelíti meg, míg Hauser megreked a kitűnő megfigyelések, ötletek és egy-egy mélyenszántó gondolat szintjén. Ami hiányzik: a különböző korok és tendenciák belső összefüggésének, vagyis maguknak az esztétikai kategóriák fejlődési folyamatának mélyreható rajza.

Így azután, bármennyire jelentős, hogy Hauser leszámol pl. a középkor egységes képével, megkülönböztetve a tulajdonképpeni feudalisztikus művészetet, a lovagi művészetet és a gótikus művészetet, ilyen megkülönböztetéseinek értékét is lerontja más kategóriák (impresszionizmus, expresszionizmus stb.) differenciáció nélküli használata. S ugyanez a helyzet a könyv olyan fontos részeivel, mint a barokkról és a manierizmusról szóló feje-

zetek, ahol Hauser — részben Walter Benjamin nyomán — egyébként finom megkülönböztetésekkel elemzi az egységes és sommás stílustörténeti kategóriákat. Amíg egy korszakról beszél, addig analízise finom és pontos, amíg a történelemről szól, mélyenszántó gondolatmenetei vannak — abban a pillanatban azonban, ahogy esztétikai problémákhoz közelít, illetve átlalánosítani akar, visszaesik a szellemtörténet — legfeljebb modernizált formájú — kategóriarendszerébe.

Lássunk az ilyen ellentmondások közül egyet, ahol egészen nyilvánvalóan megmutatkoznak azok a jellegzetes objektív nehézségek, melyek Hauser módszertanából következnek. Hosszan beszél pl. arról a korszakról, melyet, a szellemtörténet módszeréhez hasonlóan, ő maga is preromantikának nevez. Ide sorolja az egész szentimentális mozgalmat, Youngot, Macphersont, Richardsont, Fieldinget és Sterne-t, Rousseaut és Schillert, sőt a Werther Goethéjét is. S miután hosszan tárgyalta ezt a korszakot, melyet egyszerűen mint a klasszicizmusra való visszahatást jellemez, és amelyről eleinte azt írja, hogy közötte és a romantika között valóságos különbség nincs, később egyetlen mondattal visszavonja egész fejtegetését. „A klasszicizmus intellektuális kultúráját a romantika érzelmi kultúrája követte, és ezt az ízlésváltozást gyakran azzal magyarázták, hogy az előkelő körök a kor rafinált és dekadens művészetét már megunták." (II, 46.) Majd ismét: „A preromantika költőinek szemében közvetlen eszmei kapcsolat áll fenn egyfelől a derék, egyszerű, szerény polgár között, aki az irodalomban most — például Goldsmithnél — első ízben jelenik meg eszményképként, másfelől a ‚természet romlatlansága' között . . . A természet a költészetben most sokkal fontosabb helyet foglal el, mint eddig, s a romantika ezzel is új fejlődést jelent a klasszicizmussal szemben, amely a tisztán emberire szorítkozik. Mindamellett a romantika még nem szakít a régebbi költészet erkölcsi világnézetével, pusztán átmenetet jelent a felvilágosodás humanizmusától a jelen naturalizmusához." (II, 54.) A tulajdonképpeni romantika tárgyalása kapcsán viszont megint csak kijelenti: „A forradalom által előkészített romantika is egy régebbi rokon jellegű mozgalmon alapszik, de a preromantikának és a voltaképpeni romantikának annyi közös vonásuk sincs egymással, mint az újabb klasszicizmus két formájának. Semmiképpen sem alkotnak egységes romantikus mozgalmat, amelynek fejlődésében csak szakadás állt be." (II, 120.)

Az ellentmondás egészen nyilvánvaló. De ha jól utánagondolunk, nyilvánvalók az okok is, melyek ehhez az ellentmondáshoz vezetnek. A szociológus Hauser, aki konkrét történelmi tényekre épít, világosan látja, hogy preromantika egyszerűen nem is létezik, hiszen a szentimentalizmus sem ideológiájában, sem alkotó módszerében nem hasonlít a romantikához, és Saint Preux-t nagyobb távolság választja el Jean Valjeantól, mint Racine művészetét, pl. a Berenice-t, Rousseau érzelmi és erkölcsi problémáitól. Másrészt a kitűnő művészettörténész foglya marad a szellemtörténeti kategóriáknak, és így nem csupán a preromantika és romantika szóképeinek egymás iránti szükségszerű affinitása, hanem a szóban forgó kategóriák alapján kifejtettek is túl közel hozzák egymáshoz a szentimentális mozgalmat és a romantikát.

Az ilyen ellentmondások nagyon sok tekintetben izgalmassá, élénkké teszik a könyvet — a velük járó komoly buktatók azonban lényegesebbek. Ez az oka az analízisek sokszor ötletszerű voltának is. Ezt illusztrálja a szentimentalizmus hauseri jellemzésének problematikus voltát is még inkább kidomborító következő fejtegetés: „Shakespeare és Corneille tragédiái közt egyfelől, Lessing és Schiller tragédiái közt másfelől az a különbség, hogy a hős bukása az egyik esetben magasabbrendű, a másikban csupán történeti szükségszerűség. Elképzelhetetlen olyan társadalmi rend, amelyben egy Hamletnek vagy egy Antoniusnak nem kellene elbuknia, Lessing és Schiller hősei: Sara Sampson és Emilia Galotti, Ferdinánd és Lujza, Carlos és Posa viszont minden más társadalomban és minden más korban boldogok és megelégedettek lehetnének, csak saját korukban, illetve a költőében nem." (II, 78.) Másszóval: a lessingi és a schilleri tragédiát történelminek kellene tekintenünk, a shakespeare-i és corneille-i tragédiát viszont történelem felettinek. S Hauser éppen Hamlettel példálózik, aki — „Kimozdult az idő, oh kárhozat, hogy én születtem helyretolni azt" — saját maga árulja el: tragédiájának éppen az a lényege, hogy az idő kimozdulása idején élt, méghozzá olyan szituációban, amikor az ebből eredő feladat konkrétan az ő vállaira nehezedik. Aligha van tehát igaza Shakespeare-rel kapcsolatosan Hausernek, sokkal inkább az örök emberiről szóló neoromantikus előítéleteket ismételgeti, mintsem hogy valóban a dolog lényegére tapintana.

Ezek a problémák mind Hauser gondolatmenetének alapvető ellentmondására mennek vissza. Egy olyan területen,

mint a művészet, Mannheim módszerét még akkor sem lehet ellentmondásmentesen alkalmazni, ha időnként „korrigáljuk" a valóságos tények feltárásaival, valamint a marxi elmélet néhány gondolatával. Szükségképpen következik ebből az is, hogy ugyanaz a Hauser, aki a XX. századot a kategóriák egy részében évszázadokkal, sőt évezredekkel visszavetíti a történeti fejlődésre, egyáltalán nem vetíti rá magára a XX. századra. A XX. század tárgyalása a legelnagyoltabb. A filmből szeretné megérteni a század egész művészetét — a könyv utolsó fejezetének ezért ez is a címe: *A film jegyében*. A XIX. század művészeti irányzataiból — ez előtt a fejezet előtt közvetlenül — csupán az impresszionizmust tárgyalta. Amit a filmről ír, általában nagyon okos és találó; megállapítja pl., hogy egyezés van a film technikai eszközei és az új időfogalom között, azt is megkockáztatja, hogy a modern művészet időkategóriáit a film szelleméből származtassa. Itt azonban nem értékel. Nem tudjuk, hogy ez szerinte jó-e vagy rossz, hogy mit jelent ez a legkülönbözőbb műfajok és műnemek számára stb. Önmagában szintén kitűnő a film és a közönség kapcsolatának rajza, továbbá Ejzenstejn montázselméletének értékelése, de már föl sem vetődik az a kérdés, hogy vajon a hasonló technikáknak és elméleteknek milyen szerepük lehet az esztétikai látásmód egészében.

Ennek az elnagyoltságnak persze számos oka is van, mindenekelőtt az, hogy Hauser elsősorban művészettörténész, és, úgy tűnik, néhány konkrét XX. századi probléma egyszerűen idegen tőle. Továbbá az is bizonyos, hogy a XX. századi művészet, főként a képzőművészet, olyan új kategóriákat produkál, melyeknek elemzése hihetetlenül elnyújtotta volna a könyvet, mert sok szempontból gyökerében új gondolatkört kellett volna kifejteni. Mindez igaz. Ennek ellenére a fő ok mégis csak az, hogy ebben az utolsó fejezetben most már a benne elemzett anyag szempontjából bosszulja meg magát a kategóriák robinzonádjának — történetietlen visszavetítésének — módszere.

Nagyon tanulságos könyv tehát Hauser alkotása. Írásmódjának technikájából és egyes gondolataiból valószínűleg nagyon sokat fog tanulni mindenki, aki esztétikával, művészet- vagy irodalomtörténettel, illetve szociológiával foglalkozik. — Itt kell megemlíteni, hogy Nyilas Vera — mint az idézetekből is kitűnik — bravúrosan eltalálta ennek a húszas évek gondolatvilágát a mai kor gondolataival összekötő intellektuális elemzésmódnak nyelvi ízét. — De legalább olyan tanulságosak Hauser könyvének ellentmondásai is, mint amilyen fontosak számunkra az értékei. Hauser esete is megerősíti azt a széleskörű tapasztalatot, hogy a marxizmussal periferikusan érintkező — de a lényegéhez csak alkalmilag közeledő — polgári értelmiség teljesítménye általában igen ambivalens. A részleteket illetően lehet nagyon találó, de egészében minden tekintetben tudományos elméletté és módszerré nem alakulhat. S ha a könyvnek ezt a kettős tanulságát gondoljuk át, akkor válik igazán értékessé számunkra az, amit olvastunk.

HERMANN ISTVÁN

VAJDA MIHÁLY: A MÍTOSZ ÉS A RÁCIÓ HATÁRÁN[1]

Vajda Mihály új könyvében a husserli életmű ismertetésének kereteit túllépő feladatra vállalkozik: olyan filozófiai problémákra ad marxista megoldást (vagy jelöli ki a megoldás irányát), melyek egy leegyszerűsített álláspontról fel sem merülnek mint problémák (pl. az emberi tevékenység, ezen belül a megismerő tevékenység konstitutivitása, a „készen adott" valóság dogmájának világnézeti következményei stb.), vagy amelyeknek ez az álláspont oly mértékben leegyszerűsített, egyoldalú megoldását adta, hogy az vagy puszta trivialitás, vagy a Marx által már meghaladott álláspontok egyikének feleelevenítése (pl. a „gyakorlat-kritérium" az igazságelméletben). Vajda már korábbi könyvében, a „Zárójelbe tett tudomány"-ban is a filozófiatörténet-írásnak ezt a válfaját követte: a könyv nem egyszerűen a husserli fenomenológia tudományfelfogásának rekonstrukciója (s bírálata), a szerző a husserli gondolatokat interpretálva a ma is aktuális filozófiai problémákhoz „szól hozzá". Itt a marxista teszi fel az égető „filozófiai kérdéseket", hogy azután a husserli válaszokat (sőt, sokszor már a kérdésfeltevéseket) elemezve rámutasson a polgári álláspont korlátaira.

Husserl életművének értő ismertetése önmagában is óriási feladat. S ezt a feladatot Vajda úgy oldja meg, hogy nemcsak a filozófia problémáiban jártas szakember számára rendezi összefüggő egésszé azt a bonyolult, s minduntalan újrakezdett utat, mely a „Logikai vizsgálódások"-tól a „Válság"-ig[2] vezet, hanem úgy ad szisztematikus és egyben történeti képet a fenomenológia problémáiról, hogy az minden művelt, a filozófia iránt érdeklődő olvasó számára érthető. Vajda itt a marxista filozófiáról való felfogását is teljesebben tükröző s átfogóbb Husserl-képet ad, mint a „Zárójelbe tett tudomány"-ban, és e Husserl-képet a kor német filozófiájának hátterébe helyezi el. Mindennek részletekbe menő ismertetése túlméretezett feladat lenne a recenzió számára. Meg kell elégednünk annak az — egész könyvön végighúzódó — kritikai gondolatmenetnek rekonstrukciójával, melynek mentén a fenomenológiának a mindennapi gondolkodással szembeni tényleges kritikai attitűdjét kibontakoztatván, Vajda megmutatja, hogy végső soron Husserl is foglya marad a polgári társadalom elidegenedett mindennapjainak.

A mindennapi gondolkodással szembeni kritikai attitűd Husserlnél a „természetes beállítottság" elvetésében jelentkezik. A „természetes beállítottság" (amely nála nemcsak a mindennapok emberét jellemzi, hanem a szaktudományt is) a „megismeréssel szemben *tanúsított kifejezetten nem-filozofikus* viszony", amely „olyannak tekinti a világot, amilyennek az számunkra közvetlenül adott" (98), soha nem vonja kétségbe a megismerés lehetőségét, sem azt, hogy ismereteink egy tőlünk független külvilágra vonatkoznak, mely világnak mi, a megismerő szubjektumok egyszerű részei vagyunk, ugyanúgy, mint a világban létező többi élőlények és dolgok. A megismerés tehát ténye a világnak, így a világ leírására törekvő tudománynak a megismerés tényét is le kell írnia. A megismerés tényének a természetes beállítottság talaján történő leírása azonban olyan problémákat vet fel, melyek kételyt ébresztenek a megismerés egészének érvényességét illetően. (Jogos-e bármire is következtetnem „immanens" tudattartalmaimból?) E problémák tudatosítása az *ismeretkritika* álláspontja. Husserl helyesen mutatja meg, hogy az ismeretkritika *nem több* ennél, „elfogadja a ‚természetes szellemi magatartásmód' kiindulópontját, elfogadja azt,

[1] Vajda Mihály: „A mítosz és a ráció határán", Gondolat, Budapest 1969.
[2] „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie".

hogy ‚immanens' tudattartalom és ‚transzcendens' objektum szembeállítandók egymással" (101), innen ered, hogy minden ismeretkritika szkepszishez vezet, hogy a következetes ismeretelméleti kétely eredménye mindig negatív. (Bár a „Logikai vizsgálódások"-ban még nincs szó a „természetes beállítottság" felfüggesztéséről, már ott is ugyanez a kritikai attitűd jelentkezik: Husserl az ismeretelmélet legalapvetőbb kérdésfeltevéseinek vonatkozásában kimutatja, hogy minden megoldás hibás.)

Az ismeretkritika álláspontja tehát — bár a mindennapi tudat *tartalmait* illetően rendelkezhet tényleges kritikai attitűddel — a megismerés *érvényességére* vonatkozó kérdés tekintetében hibás körben mozog, „kritikája" nem valóságos kritika, mivel kiindulópontként kritikátlanul elfogadja a mindennapi tudat implicit előfeltevését, a megismerés tárgyának transzcendens voltát. A husserli kiindulás voltaképpen ezt az előítéletet vizsgálja felül: „Ne azt magyarázzuk, hogyan lehetséges transzcendens megismerés, hanem azt, honnan ered ez az előítélet, amely transzcendens teljesítményt tulajdonít a megismerésnek". (102.) S így lesz a fenomenológia kiindulópontja egy tényleges kritikai mozzanatot tartalmazó fordulat: a „természetes beállítottság" felfüggesztése, hogy „a ráépülő ismeretkritika bűvköréből kijuthassunk". (115.)

Miben áll a husserli fordulat tényleges kritikai mozzanata? Vajda meggyőzően bizonyítja, hogy a „természetes beállítottság" felfüggesztése már a „Logos"-cikkben („Philosophie als strenge Wissenschaft") felvillantja a megismerés számára „készen adott" tényekből való kiindulás kritikáját. Husserl szerint „a filozófia ‚megvalósításának' egyik fő akadálya a megismerés kérdéseinek ‚természettudományos' szemlélete" (110), a „tényekből" való kiindulás igénye. Pontosan a filozófia „tudományossága" nevében lép fel a „tényekből" kiinduló irányzatok ellen. Azt mutatja meg, hogy a „tényekből való kiindulás", a „tapasztalati megalapozás" igénye „spekulatív a priori konstrukció, amely nem lesz jobb azáltal, hogy ezúttal empirista oldalról indul el".[3]

Husserl kritikája jogos, megoldása azonban felemás: végül is nem veti el az empirizmus tapasztalatfogalmát, hanem a lényegmegismerés (a dolgok „mi"-voltának megismerése) *mellett* tételezi. Ennek pedig *világnézeti* következményei vannak: jóllehet nem első lépésben, de végül is elfogadja azt, aminek bírálata a fordulatot jelentette. A megismerésnek a fenomenológiában adott sémája mögött egy — így nevezhetnénk — „kétlépcsős ontológia" húzódik meg. A megismerés számára két originálisan adó aktus van: a lényegszemlélet, melynek adottjaiból ismerhetjük meg a világ *lehetséges struktúráját* és a tapasztalati szemlélet, mely azt nyújtja, ami itt és most *van*. S a második lépcső már nem tartalmazza a kiinduló reális kritikai mozzanatot, a tapasztalat számára igenis „készen adottak" a tények. (A lényegszemlélet esetében ez a kritikai mozzanat reális, adottjai éppen hogy nem „kész természeti" adottságok; más szempontból azonban jogos Vajdának az a kritikája, hogy „a lényegszemlélet tételezése a valóság tényleges modalitásstruktúrájának felborítását okozza". (128.) A lényegszemlélet oldalán tehát ugyanaz látható, amit a tapasztalat oldalán már megmutattunk: Husserl kritikája jogos, megoldása azonban elhibázott.)

Ezek az elhibázott, felemás megoldások nem véletlenül kísérik végig a husserli életművet. Abból adódnak — s erre utalt korábban a „világnézeti következmények" megjelölése —, hogy a fenomenológia olyan feladatok megoldására vállalkozik (végső soron a szubjektum—objektum viszony megoldására, ami azonban a különböző korszakokban különbözőképpen tudatosul Husserl számára, pl. a „Logikai vizsgálódások"-ban fundamentumproblémaként), melyeknek polgári álláspontról nem lehetséges megnyugtató megoldását adni. *Világnézeti* következmények ezek, mert a megismerő *individuumból* való kiindulás — bármilyen határozottan tételezze is az individuum világot konstituáló tevékenységét — *végső soron* egy készen adott világgal találja szembe magát, „a valóság az elszigetelt egyén számára mindig puszta adottság" (173—174) — s ekkor csupán egyetlen attitűd lehetséges: a „csak leírni" pozitivizmusa. (Marx Hegel „nem kritikai pozitivizmusáról", „hamis pozitivizmusáról", illetve „csak látszólagos kriticizmusáról" beszélvén pontosan azt mutatja meg, hogy polgári álláspontról nem lehetséges „valóságos kriticizmus", nem lehet kilépni e „pozitivizmus" bűvköréből, hogy az elidegenedésen *belül* az elidegenedésnek csak „látszólagos kriticizmusa", azaz valójában igazolása lehetséges, ahogyan végső soron — a *valóságos* szubjektum számára — a hegeli megoldás is a fennálló valóságot mint kész adottságot igazolja.)

A husserli álláspontot bírálva Vajda

[3] „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" — idézi Vajda, 127.

világosan bizonyítja: hiába veti el Husserl kiindulásként a „természetes beállítottságot", hiába hoz jó érveket a „természetes beállítottság" talaján maradó naiv materializmus ellen, a „fenomenológiai beállítottság" talaján nem sikerül megvalósítania az „előjelváltozást", a tárgyiság transzcendentális konstitúcióját. Nem sikerül, mert kiindulópontja az elszigetelt egyén, márpedig „az individuumnak nem áll módjában *önkényesen konstituálnia . . . a maga világát*" (176), az *individuum* számára valósága ténylegesen *adott*, s az objektivációk (elsősorban a nyelv) által rögzített, melynek „elsajátításával együtt sajátítja el az emberiség történelmileg alakuló képét a világról". (176.) S ezzel már adva is vannak azok a körvonalak, melyeken belül egy marxista megoldás kibontakoztatható: „Ha a megismerést a valóság társadalmi-történeti emberi konstitúciójának tekintjük, akkor módunk van arra, hogy ezt a konstitúciót az emberi praxis részeként fogjuk fel". (177.)

*

Husserl megoldásainak azonban nemcsak „végső soron" nem sikerült meghaladniok a bírált előfeltevéseket, megoldásai nemcsak mint az „elszigetelt egyén álláspontjának kifejeződései" maradnak foglyai a „polgári társadalom elidegenedett hétköznapjainak", a bírált előfeltevések, a „felfüggesztett" álláspontok részletmegoldásaiban is állandóan visszajönnek. (Ilyenek pl. az „optimálisnak" tételezett észlelési feltételek — 214—217.; vagy a „dolog" mint az anorganikus szféra ontológiájának alapfogalma — 212.) Mindezek a nehézségek arra késztetik Husserlt, hogy kísérletet tegyen az individuumból való kiindulás okozta nehézségek (vagy szolipszizmushoz, vagy a szubjektum megsemmisítéséhez vezet) meghaladására, a szubjektum—objektum probléma új megközelítésére. Az új megközelítés, a „perszonalisztikus beállítottság" bevezetése látszólag megoldja a nehézségeket: az ember világát mint a szubjektum környezetét fogja fel (tehát „megmenti" a szubjektumot), s a szubjektum az emberiséget, az egymással kommunikációban álló szubjektumok összességét jelenti (tehát „kivédi" a szolipszizmust). Valójában azonban ez nem megoldás (bár Husserl a „perszonalisztikus beállítottság" felvetette problémák egész sorának elfogadható megoldását, vagy legalábbis jó megfogalmazását adja), hanem a probléma megkerülése. *Nem* ad magyarázatot arra, hogy ha az ember az adott világ része, akkor hogyan lehetséges, hogy mégsem puszta objektum, hanem egyszerűen *abból indul ki*, hogy *adottnak* tekinti a szubjektumot. „Ahhoz azonban, hogy az ember *szubjektummá váljék*, nemcsak adva van, hanem adva is kell lennie az objektív természetnek; az ember szubjektummá válásának éppen az a feltétele, hogy az ember és a természet között lejátszódó anyagcserefolyamat *közvetítetté*, társadalmilag közvetítetté váljék, hogy az ember önmagát *objektiválja* a természetben — mindenekelőtt a munkafolyamat során —, hogy önmagának a természeti tárgyak célszerű átalakítása formájában megvalósuló objektivációja segítségével saját képességeit történelmileg ‚felhalmozhassa', s ebben a történelmi folyamatban saját világát ki- és átalakíthassa." S a gondolatmenet következő mondata már arra utal, hogy Husserl a második nehézséget is csak látszólag kerüli el: „Az ember szubjektum-volta és társadalmisága elválaszthatatlanul összetartozik, mert az ember csak mint a társadalmi össztevékenység részese lehet alkotója a maga világának." (226.) (Egy nagyon fontos mozzanatról azonban nem szabad megfeledkeznünk: bármennyire sikertelen is Husserl megoldása, megoldási kísérletei mindvégig megmaradnak a „ráció határán". De Vajda megmutatja, hogy a fenomenológiát nem sok köti a rációhoz, megmutatja, hogyan lesz a fenomenológiából Max Schelernél irracionalista mítosz.)

A probléma új megközelítése nem eredményezi tehát a nehézségek *megoldását* — s mégis fordulatot hoz. Átvezet Husserl utolsó alkotói korszakához (a „Válság"-hoz), amelyben a filozófus eljut addig a pontig, ameddig polgári kiindulásról egyáltalán lehetséges eljutni: felismeri „saját rendszerének ideológikus funkcióit". (374.) S ebben a fordulatban új értelmet nyernek korábbi teoretikus diszkussziói: álláspontjának *világnézeti* következményeit tudatosítja. „A pozitivisztikus szemléletmóddal folytatott évtizedes küzdelem új értelmet nyer . . . legyen ez a szemléletmód logikai értelemben akár abszurd, akár megalapozható, elfogadása embervoltunk megtagadását jelenti." (304.) Ember-voltunk megtagadását jelenti, mert az embert a tények, a „készen adott" világ függvényévé teszi, s az ember szerepét a világban a tények feltárására, s a hozzájuk való alkalmazkodásra szűkíti. Ezzel Husserl egyértelműen levonja a „Logos"-cikkben már felvillantott kritika, a „készen adott" tényekből való kiindulás kritikájának világnézeti következményeit: a pozitivizmus *nem filozófia*, hanem a filozófia igazi feladatainak tagadása. S „a filozófus — az emberiség funkcionáriusa"

álláspontjáról jogosan mondhatja ezt Husserl, hiszen a filozófia feladatául tudatosan vállalta az emberi cselekvés lehetőségeinek, mozgásterének kutatását.

Eddig juthatott el a *filozófus*. Amikor a *teória* a folytonos újrakezdések, az egyre szélesebb körben felvetett, s mind mélyebben átgondolt problémák után mindig ugyanabba a falba ütközött — hogy *nincs végső megoldás* —, akkor a filozófus, anélkül hogy a „rejtélyt" megoldotta volna, *kiállt* ember-voltunk mellett, amellett, hogy az ember világának valóságos szubjektuma. Azt a „rejtélyt" azonban, „hogy az objektivitás létezése ellenére, annak ellenére, hogy van ami adott, megváltoztathatatlanul adott, az emberiség mégis valóságos szubjektuma a maga történelmének" csak akkor érthetjük meg, ha azt is megértjük, „hogy az ember nem elszigetelt egyén, *nem tudat*, hogy az emberi lényeg társadalmi viszonyok összessége. Ennek megértése azonban nemcsak az elidegenedett világ radikális tagadását követeli meg — ez távolról sem elég. Megköveteli, hogy az elidegenedést a maga történelmi genezisében tudjuk szemlélni, s így megértsük: a tudat ... már eleve társadalmi termék." (392.)

S Husserl filozófusi kiállását becsülnünk kell akkor is, ha a teória nem tud megküzdeni a „pozitivizmussal". A pozitivizmussal az emberi aktivitást szegezi szembe, az elidegenedés fenomenológián belüli kritikája mégsem „több, mint az elidegenedés kritikai tudomásulvétele" (361), s végül is nem vezet „máshová, mint az adott elfogadásához ... Az elszigetelt, elidegenedett szubjektum álláspontján állva leírja és elfogadja a világot." (393.)

ERDÉLYI ÁGNES

MEGJEGYZÉSEK EGY VITAMÓDSZERRŐL

A „Filozófiai Szemle" 1969. évi 6. számában jelent meg Hegedüs András cikke: „Adalékok a tulajdonviszonyok szociológiai elemzéséhez". A cikk sok fontos és izgalmas kérdést érint, s azt hiszem, nem túlságosan merész jóslás azt mondani, hogy sok kérdésben heves vitát fog kiváltani. Nem azért, mert a „hivatalos álláspontot" a büntető törvénykönyv legszigorúbb paragrafusai védelmezik a „konfrontációra irányuló minden kísérlettel szemben", nem is azért, mert a cikk olyan „botránykövet" tálal fel, amely egyaránt elfogadhatatlan mindenféle apologéták számára. A cikk szerzője éppúgy tudja, mint bárki más, hogy a büntető törvénykönyv legszigorúbb paragrafusai ma már az elméleti vitákra nem vonatkoznak, és az igazi „botránykő" sem az, ami a sztálini államelmélet vagy a jugoszláv önigazgatási rendszer apológiája számára elfogadhatatlan. Egy elméleti álláspont és egy koncepció lehet a „paragrafusoktól" és az „apológiától" függetlenül is vitatható, anélkül, hogy „botránykő" lenne. Ilyen értelemben sokminden vitatható és vitatandó Hegedüs András cikkében is. Az lenne a meglepő, ha nem lenne az, hiszen a szerző maga deklarálja, hogy véleménye sok mindenben eltér a marxizmusban eddig általánosan elterjedt és elfogadott felfogástól, s egyéni álláspontját igen merész szárnyalással, a felvetett problémák súlyához és bonyolultságához képest szerény anyagelemzéssel és tárgyszerű argumentációval fejti ki. Az adott kérdésben az övétől eltérő álláspontok képviselői minden bizonnyal megpróbálják védeni a maguk felfogását és rá fognak mutatni Hegedüs András fejtegetéseinek gyenge pontjaira. Ez mindenféle vita rendje és logikája — „botránykő" és „paragrafusok" nélkül.

Ezzel a rövid közbeszólással nem kívánok a vita elébe vágni és a Hegedüs András cikkében érintett kérdések érdemi tárgyalásába belemenni. Ami közbeszólásra késztet, az elsősorban a cikknek az a sajátossága, ahogyan a szerző a vitát maga hangulatilag előkészíti, az az intoleráns hangnem, amellyel az általa megbírált felfogásokat és a potenciális vitapartnereket kezeli, minősíti, megbélyegzi. A viszonylag nem túl terjedelmes cikk csak úgy hemzseg az ilyen kifejezésektől: „a marxista elméletben eluralkodott sematizálás", „a marxizmus leegyszerűsített felfogása", „apológia", „voluntarizmus", „ideologikus absztrakció" stb. A legtöbbször a minősített felfogás minden részletesebb elemzése, a források megjelölése nélkül — csak úgy általában és ellentmondást nem tűrő hangnemben. Természetesen előfordult és előfordul a „marxizmus leegyszerűsített felfogása", volt és van sematizmus is, de jó lenne pontosabban megjelölni: hol, mikor és milyen kérdésekben uralkodott el a sematizmus a marxista elméletben. Ezeknek a megbélyegző jelzőknek minden konkrétságot nélkülöző bőkezű osztogatása a cikkben a címzett megjelölése nélkül, kísérletet sem téve a konkrét és argumentált kritikai elemzésre, valóságos ködfelhőbe burkol minden olyan nézetet, amely eltér a cikk szerzőjének felfogásától. Ezek a nézetek már nem is érdemelnek több figyelmet, hiszen eleve „sematikusak", „leegyszerűsítettek", „ideologikusak", „apologetikusak", mint ahogyan apologetikus az is, aki nem fogadja el a szerző egyedüli helyes és megváltó megközelítését.

Hegedüs András kirohanásainak visszatérő célpontja az úgynevezett „tört-matos" szemlélet, ami szerinte Sztálin nyomán terjedt el és máig is uralkodó a marxista irodalomban, legalábbis az oktatásban. Tagadhatatlan, hogy Sztálin a történelmi materializmus értelmezésébe sok sematikus és vulgáris elemet vitt be és egészében leegyszerűsítette a történelmi materializmust. Az is történelmi tény, hogy a történelmi materializmus sztálini értelmezése hosszú ideig hatott a marxista irodalomra és különösen az oktatásban — ahol a sematizálás veszélye mindig nagyobb — vezetett sok leegyszerűsítéshez, vulgarizáláshoz. Az is történelmi tény azonban, hogy a marxista irodalom (és az oktatás is) az elmúlt másfél évtizedben nemcsak a sztálini sematizmussal szakított, hanem jelentős erőfeszítéseket tett, hogy a történelmi materializmust Marx, Engels és Lenin művei alapján a maga

gazdagságában és összetettségében fejtse ki. Ennek során talán nem szabadultunk meg teljesen minden sematizmustól és vulgarizálástól. Ez azért is valószínű, hiszen a sematizmusnak és a vulgarizálásnak a sztálini értelmezés nem egyedüli forrása. De ezeket az erőfeszítéseket és a nyomukban végbement változásokat egyszerűen figyelmen kívül hagyni, a történelmi materializmus mai kifejtését a sztálini értelmezéssel azonosítani — enyhén szólva történelmietlen és igazságtalan. Előfordul ma is a történelmi materializmus frázissá süllyesztése? Minden bizonnyal! Még Engels mondotta, hogy „*mindent* le lehet süllyeszteni frázissá". A történelmi materializmus frázissá süllyesztése ellen azonban legkevésbé lehet egy másik frázissal harcolni. Márpedig a történelmi materializmus mai torzításai ellen azzal harcolni, hogy a történelmi materializmus kifejezést rövidítve idézőjelbe teszem — kinevezem „tört-matos" szemléletnek — és ráhúzom minden nekem nem tetsző felfogásra: ez üres és ködösítő frázis. Címke, amit bizonyítás nélkül mindenkire rá lehet akasztani, ami ellen védekezni sem lehet, ami besorol és eltávolíthatatlan foltot hagy akkor is, ha tiltakoznak ellene. A besorolás kritériuma pedig teljességgel szubjektív. Hiszen hol van a határvonal a történelmi materializmus és az ún. „tört-matos" szemlélet között? Kinek a történelmi materializmusát kell pejoratív idézőjelekkel ellátni és rövidítve írni, és kiét lehet minden pejoratív megbélyegzés nélkül igazi történelmi materializmusnak nevezni? Hegedüs András számára ez természetesen nem probléma, ő ezt a kérdést nagyon egyszerűen eldönti: ő képviseli az igazi történelmi materializmust, s mindazok, akik tőle eltérő álláspontón vannak, azok az ún. „tört-matos" szemlélet hívei. (Próbálják bebizonyítani az ellenkezőjét, ha tudják.)

Az ún. „tört-matos" szemlélet elleni absztrakt hadjáratot el lehetne intézni egy kézlegyintéssel is, az „akinek nem inge, ne vegye magára" elv alapján. Csakhogy ez az absztrakt hadjárat nem ilyen ártatlan és veszélytelen. A „tört-matos" szemlélet címkéje ugyanis, miután bekerült a köztudatba, a maga elmosódott és megfoghatatlan tartalmával és pejoratív felhangjával kiválóan alkalmas arra, hogy a konkrét vitákban is helyettesítse az argumentációt és segítségével bárkit minden bizonyítás nélkül a „tört-matos" szemlélet szégyenpadjára ültessenek, mint a „tört-matos" szemlélet példáját. Ezt teszi Hegedüs András a „Filozófiai Szemlé"-ben legutóbb megjelent cikkében is. Az egyik példa — amelyre most már elég ujjal rámutatni: íme a „tört-matos" szemlélet — a Pártfőiskola (jelenleg: Politikai Főiskola) Filozófiai Tanszéke. A bizonyítóanyaggal — hála a „tört-matos" szemlélet előre gyártott címkéjének — nem kell sokat bíbelődni. Elég egyetlen mondatot idézni, amely megállapítja, hogy a szocialista állami tulajdon és a szövetkezeti tulajdon mint a szocialista tulajdon jelenleg nálunk létező két formája egytípusúak. Ennek a mondatnak az alapján nem kerül nagy fáradságba kimondani az ítéletet: a „tört-matos" felfogásban a szocialista tulajdonviszonyoknak „nagyon leegyszerűsített, tényleges tulajdonlástól és birtoklástól szublimált képe" jelenik meg, amelyben a tulajdonprobléma egyetlen feladatban összegeződik: a szövetkezeti tulajdon magasabb, vagyis állami színvonalra emelésében. A nagyobb nyomaték kedvéért Hegedüs András megjegyzi, hogy ez az idézet a szóban forgó oktatási intézmény *tankönyvéből* való, tehát nyilván ez az — és csak ez az —, amit ez az oktatási intézmény a szocialista tulajdonviszonyokról mondani és tanítani tud.

Csakhogy a tankönyv, amelyre Hegedüs András hivatkozik, a valóságban nem létezik. Az idézett mondat nem tankönyvből, hanem a filozófiai tanszék egy vitaanyagából származik, amely több egymással is polemizáló hozzászólást közöl. Ez az elméleti vita nem tekintette feladatának a szocialista tulajdonviszonyok problémájának részletes és mindenre kiterjedő tárgyalását, sem pedig az ezzel kapcsolatos marxista álláspont tankönyvszerű összefoglalását. Hegedüs András választhatott volna a bírálat tárgyául tankönyvet is, amely tárgyszerűen a szocialista tulajdonviszonyok bemutatásával és elemzésével foglalkozik. Csakhogy ebben az esetben végképp lehetetlen lett volna ezt a bírálatot egy kiragadott mondat alapján elvégezni, s kiderült volna, hogy a szocialista tulajdonviszonyoknak az a „nagyon leegyszerűsített, tényleges tulajdonlástól és birtoklástól szublimált képe", amelyet Hegedüs András egyetlen kiragadott mondat alapján a Politikai Főiskola tankönyveinek tulajdonít, a valóságban nem a Politikai Főiskola tankönyveiben, hanem Hegedüs András fejében létezik.

Az idézett és bírált mondat azonban csak elhangzott és benne van a Pártfőiskola Filozófiai Tanszékének vitaanyagában? Úgy van. Csakhogy nem a szocialista tulajdonviszonyok kimerítő jellemzéseként — ahogyan Hegedüs András feltünteti —, hanem a szocialista tulajdonviszonyok egyik oldalának jellemzéseként: azt hangsúlyozva, hogy a szocialista tulajdon nálunk kialakult két formája egyformán szocialista tulajdon. A két forma létezését és különbségeit a vitaanyag egyébként történelmi okokkal (a szocialista tulajdon megteremtésének sajátos történelmi útjaival, a termelés társadalmasításának eltérő fokával, a termelés eltérő gazdasági és műszaki feltételeivel) magyarázza, anélkül,

hogy a két forma létezéséből mindenütt és mindenkor kötelező dogmát csinálna. Az állami szocialista és a szövetkezeti szocialista tulajdon létezése nálunk jelenleg történelmi tény. Ezt a tényt nemcsak az idézett mondat konstatálja, hanem a szocialista tulajdonviszonyokkal foglalkozó egész hazai marxista irodalom, s ezen belül a párt különböző határozatai is. Ma már eléggé általánosan elfogadott ennek a ténynek az az értékelése is, hogy a szocialista tulajdonnak ez a két formája egyformán szocialista. Erre az eredményre jutott legutóbb az a vita a szövetkezetekről, amely a „Társadalmi Szemle"-ben folyt több hónapon keresztül. Ez az értékelés nemcsak hogy nem zárja ki, hanem egyenesen feltételezi, hogy a szocialista tulajdon mindkét formájának fejlesztése és gyakorlati realizálása igen sok ma még megoldatlan problémát vet fel. Lehet, hogy Hegedüs Andrásnak ezzel a történelmi ténnyel és ennek értékelésével van vitája, mivel a történelmi tények elismerése már önmagában is apológiától bűzlik? Ebben az esetben azonban magát ezt a történelmi tényt kellene kritikai elemzés alá venni: miért és hogyan alakult ki nálunk a szocialista tulajdon állami és szövetkezeti formája, mi a kettőnek a valóságos viszonya egymáshoz, helyesen tükröződik-e ez a történelmi tény az elméleti irodalomban. Nem pedig egy kiragadott mondatot kinevezni a „tört-matos" szemlélet példájának.

Az ún. „tört-matos" szemlélet megsemmisítésére a szocialista tulajdonviszonyok kérdésében a koronát Hegedüs András azzal teszi fel, hogy megállapítja — „a tulajdonprobléma ebben a felfogásban egyetlen feladatban összegeződik, a szövetkezeti (csoport) tulajdon magasabb, vagyis állami (össztársadalmi) színvonalra emelésében mint perspektivikus célban". Hogy ezt a következtetést Hegedüs András hogyan vonta le abból a mondatból, amely azt állítja, hogy a szocialista állami tulajdon és a szövetkezeti tulajdon egytípusúak, lényegük azonos, az az ő személyes titka. Mivel ezt a következtetési módot gondosan eltitkolta, így azt cáfolni sem áll módomban. Ezért csak kijelentem: sem a Hegedüs cikkében (egy mondat erejéig) idézett vitaanyag, sem a Politikai Főiskola más tankönyvei nem tesznek különbséget a szövetkezeti és az állami szocialista tulajdon mint alsóbbrendű és magasabb szocialista tulajdon között, ennek következtében nem tűznek ki olyan perspektivikus célt sem, hogy az alsóbbrendűt a magasabb színvonalára emeljék. Ilyen álláspont — amely szerint a szövetkezetek perspektivikusan állami gazdaságokká fejlődnek — valóban létezett. Régebben. Több mint tíz évvel ezelőtt. Erről Hegedüs András biztosan többet tudna mondani, ő közelebbről ismerte ezt az álláspontot. Ne akarja azonban ezt az elavult álláspontot madárijesztőként felélesztení és olyanok nyakába varrni, akiknek ehhez az állásponthoz semmi közük.

A vitának ez a módszere, amikor a vitapartnernek valami olyasmit tulajdonítanak, amelyet azok nem mondottak, ideológiai árnyékboxolásra emlékeztet, ahol a bokszoló saját árnyékával — esetleg régebbi énjének árnyékával hadakozik. Az ideológiai árnyékbokszolásnak azonban semmi köze a tudományos vitákhoz. Az igazi tudományos vita a szocialista tulajdon kérdésében már Hegedüs András cikke előtt elkezdődött. Társadalmunk egész gyakorlata bizonyítja, hogy a szocialista tulajdon jelenlegi formáit nem tekintjük véglegeseknek és befejezetteknek, a szocialista tulajdonviszonyok fejlesztése és tökéletesítése a szocialista társadalmi fejlődés egyik legfontosabb elméleti és gyakorlati kérdése. Ennek a problémának különböző oldalait érintették a gazdasági mechanizmus reformja, az üzemi demokrácia fejlesztése, az új szövetkezeti törvény előkészítése stb. Mindez gazdagon tükröződik a marxista közgazdasági, jogi, szociológiai és filozófiai irodalomban is, amelyben lényeges különbségek vannak mind az általános elméleti megközelítést, mind a konkrét javaslatokat illetően. Az ideológiai árnyékbokszolás helyett, úgy gondolom, hasznosabb lenne a szocialista tulajdonviszonyok fejlődésével kapcsolatos tények és az azokat tükröző elméleti viták valóságos felmérése és elemzése. A kiragadott idézetek alapján bizonyító eljárás nélküli címkézés nemcsak azért káros, mert tisztességtelen foltot hagy, hanem főként azért, mert elvonja a figyelmet a tények és a valóságos viták valóban tudományos elemzésétől. Nem „botránykő" keresése, hanem a lelkiismeretes tudományos elemzés és a minden szempontból korrekt vita segíti „a különböző típusú deklaratív álláspontok meghaladását".

WIRTH ÁDÁM

A Politikai Főiskola
Filozófiai Tanszékének vezetője