HA 255

TIZENNYOLCADIK ÉVFOLYAM

1974/2–3

IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZET KÖNYVTÁRA

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:
BALOGH ISTVÁN
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTUR, KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FERENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA, RUZSA IMRE, TŐKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM, ZOLTAI DÉNES

1974/2–3

TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: A reprodukció. II. 177
ZDENĚK JAVŮREK: A Frankfurti Iskola filozófiai koncepcióinak ideológiai funkciójáról 228
RADNÓTI SÁNDOR: Walter Benjamin esztétikája 241
REZSŐ MARGIT: Gassendi „Disquisitio Metaphysicá"-ja — Descartes elmélkedéseinek bírálata 283
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat. I. 329

SZEMLE

MIHAIL BÂCSVAROV: A filozófiai gondolkodás fejlődése Bulgáriában a szocialista forradalom után 372
BORISZ CENKOV: A mai marxista—leninista esztétika Bulgáriában 383
BEKE ALBERT: A pártosság fogalma Gyulai Pál esztétikájában 396
NYÍRI JÁNOS KRISTÓF: Lukács „Die Seele und die Formen" c. esszékötetének fordítástörténetéhez 401

A szerkesztőség címe:
1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

A REPRODUKCIÓ. II.*

LUKÁCS GYÖRGY

4

AZ EMBER REPRODUKCIÓJA A TÁRSADALOMBAN

Csak az ilyen kérdések tisztázása folytán érthetjük meg a maga igazi meghatározásaiban a társadalmi reprodukciót mint összfolyamatot. Vissza kell itt térnünk ahhoz a kiindulópontunkhoz, hogy a társadalmi lét komplexusokból áll, komplexus, amelynek reprodukciója sokrétű és sokoldalú kölcsönhatásban áll a viszonylag önálló részkomplexusok reprodukciós folyamatával, de a kölcsönhatásokon belül mindig a totalitás befolyása jut túlsúlyra. De a most kifejtendő fölöttébb bonyolult folyamatot ezzel a megállapítással még távolról sem jellemeztük kielégítően. Szemügyre kell még vennünk az összkomplexus végső soron döntő poláris mivoltát, anélkül, hogy az eddig mondottakat érvénytelennek tekintenénk. A két pólus, mely reprodukciós mozgásait határolja, és ezeket pozitív és negatív, régi korlátokat szétromboló és új korlátokat felállító értelemben meghatározza, egyrészt a reprodukciós folyamat a maga extenzív és intenzív totalitásában, másrészt az egyes emberek, akiknek mint egyedeknek a reprodukciója alkotja az összreprodukció létalapját. Itt is félre kell tolnunk Marx követőinek vulgáris-mechanikus előítéleteit. Többségük a gazdaság objektív törvényszerűségeiből valamiféle speciális természettudományt csinált, és a gazdasági törvényeket olyannyira eldologiasította és fetisizálta, hogy az egyes ember szükségképpen e törvények hatékonyságának minden befolyást nélkülöző tárgyaként jelent meg. A marxizmus természetesen bírálja azokat a polgári-liberális világnézeteket, amelyek mértéktelenül túlbecsülik az egyéni kezdeményezéseket. De itt ez a helyes vita karikatúrává torzult, és ahol ezt — mondjuk kantiánus módon — helyesbíteni próbálták, ott a tiszta és a gyakorlati ész „világainak" dualitása született meg, állítólagosan marxista, gyenge másolatban. Utolsó éveiben Engels ezt a vulgarizációt is megpróbálta feltartóztatni. Korábban már idézett levelében ezt írja erről a kérdésről: „De abból, hogy az egyes akaratok — amelyek közül mindenki azt akarja, amire testalkata és külső, végső soron gazdasági körülményei (vagy saját személyes, vagy általános-társadalmi körülményei) késztetik — nem azt érik el, amit akarnak, hanem össz-átlaggá, közös eredővé olvadnak össze, ebből még nem szabad arra következtetni, hogy nullával egyenlők. Ellenkezőleg, mindenki hozzájárul az eredőhöz, és ennyiben beleértendő ebbe."[1]

* A „Reprodukció" c. fejezet befejező részével lezárjuk Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról" c. könyve részleteinek közlését.—Rövidítések: MEGA = K. Marx/Fr. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von D. Rjazanov (1931 után: W. V. Adoratskij). Marx—Engels Verlag, Frankfurt—Berlin (1933 után: Moskau). 1927—1935.—MEM = Marx/Engels/Művei. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1957—. Szögletes zárójelek jelzik a szerkesztőség kiegészítéseit a szerző hátrahagyott eredeti munkajegyzeteihez.

[1] Engels an Bloch, 21. September 1890. Marx/Engels: [Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau—

Ebben a kérdésben pontosan meg kell különböztetnünk egymástól a részkutatásoknak és az összfolyamat ontológiai vizsgálatának módszertanát. Magától értetődik, hogy a társadalmi léten belül is szükségképpen adódnak olyan statisztikai vizsgálatok, amelyekben az egyes ember csak elvont egyedként fordul elő, és ezért az itt szerezhető ismeretek szempontjából is csak ennyiben veszik figyelembe. De durva félreértés volna, ha azt hinnénk, hogy az ilyen vizsgálatokból egyszerűen összegezhető a valódi társadalom igazi megismerése. Bármilyen hasznosak lehetnek is ezek bizonyos részletkérdések feltárása szempontjából, magáról a társadalomról csak akkor alakulhat ki megfelelő tudásunk, ha ez a társadalom igazi, létező összefüggéseire irányul, igazi, létező lényegét deríti fel. Ehhez azonban hozzátartozik az ember is a maga lényegiségében, amely más és több, mint az egyedi példány puszta egyedisége. Sőt — hogy már most elébe vágjunk a később kifejtendőknek — a történelem egyik középponti tartalma az, hogy az ember a puszta egyediségből (a nem egyedi példányából) miként fejlődött valódi emberré, személyiséggé, egyéniséggé. Sőt, e fejlődésre az is jellemző, hogy minél társadalmibb jelleget öltenek az emberi közösségek, és minél inkább kibontakozik ez a jellegük, annál több esetben szerepelhet az ember ilyen elvont egyediségekben is. Persze nemcsak ilyenekben. Az ontológiailag helyes emberkép a történelmi fejlődés folyamán szintén tertium datur két absztraháló-hamis véglettel szemben: az ember mint a gazdasági törvényszerűségnek (a fizika modellje szerint elképzelt) egyszerű tárgya éppúgy meghamisítja az ontológiai tényállást, mint az a feltételezés, amely szerint emberlétének lényeges meghatározásai végső gyökérzetüket tekintve ontológiailag függetlenek a társadalom létezésétől, és így adott esetekben két önálló ontológiai entitásnak (az egyéniségnek és a társadalomnak) a kölcsönös vonatkozását kell vizsgálni.

Az antik filozófia, felbomlásának utolsó korszakától eltekintve, egyáltalán nem ismerte még ezt a problémát. A polisz-fejlődésben magától értetődő volt, hogy az ember és a társadalom ontológiailag egyidejűleg és egymástól elválaszthatatlanul van adva. Az ember és a polisz-polgár ontológiai elválaszthatatlanságát még az a sokféle ellentmondás sem rendítette meg, amely a polisz problematikussá válásából következett. Ezért fogalmazhatta meg Arisztotelész ontológiailag az egyik középponti problémát illetően még ma is érvényes módon az ember és a társadalom e viszonyának lényegét. Megfogalmazása persze csak az általános lényeget fejezi ki érvényes módon, mert a jelenlegi objektív helyzet, összes szubjektív következményeivel együtt, minőségileg megváltozott. Itt még jelzésszerűen sem vázolhatjuk azokat a változásokat, amelyek a jelenkorig vezettek, már csak azért sem, mert nemsokára rátérünk az ezzel összefüggő problémákra, a gazdasági fejlődésben végbement struktúraváltozások szemszögéből. Csupán azt kell hangsúlyoznunk, hogy csak az új társadalmilag objektív helyzet (az ebből spontánul fakadó gondolati illúziókkal és tévedésekkel egyetemben) alakítja ki az ember és a társadalom tisztán társadalmi viszonyát, és hogy ezért ez a helyzet a kapitalizmus keletkezésének és eluralkodásának szükségszerű következménye, és ugyanezért ezt először a nagy francia forradalom valósította meg. Az új viszony leegyszerűsíti a bonyolultabban „természetbe" ágyazott korábbi formációkat, egyszersmind azonban az emberek új tudati struktúrájában kettős módon jelenik meg: mint a citoyennek és az

---

Leningrad, 1934, p. 375. — [Engels J. Blochhoz. 1890. szeptember 21—22-én. Marx—Engels: Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. 493. o.]

homme-nak (bourgeois-nak) az új társadalom minden tagjában kialakuló dualitása.

Ezt a tényállást már a fiatal Marx is felismerte; ezt írja „A zsidókérdéshez" című, Bruno Bauer idealizmusát támadó cikkében: „A politikai emancipáció egyúttal *felbomlása* annak a régi társadalomnak, amelyen a néptől elidegenült államiság, az uralkodói hatalom nyugszik. A politikai forradalom a polgári társadalom forradalma. Milyen volt a régi társadalom jellege? Egy szó jellemzi. A *hűbériség*. A régi polgári társadalomnak *közvetlenül* volt *politikai* jellege, azaz a polgári élet elemeit, mint például a birtokot vagy a családot, vagy a munka módját a földesúrság, a rend és a korporáció formájában az állami élet elemeivé emelték. Ezek ebben a formában meghatározzák az egyes egyénnek az *államegészhez* való viszonyát, azaz *politikai* viszonyát, azaz azt a viszonyt, amelyben az egyén el van választva a társadalom többi alkotórészétől és ki van zárva belőlük. Mert a népéletnek ez az organizációja a birtokot vagy a munkát nem társadalmi elemekké emelte, hanem ellenkezőleg, kiteljesítette az államegésztől való *elválasztásukat*, és *különös* társadalmakká konstituálta őket a társadalomban. Ilymódon a polgári társadalom életfunkciói és életfeltételei mégis még mindig politikaiak voltak — bár a hűbériség értelmében politikaiak —, azaz elzárták az egyént az államegésztől, korporációjának az államegészhez való *különös* viszonyát az egyénnek a népélethez való általános viszonyává, az egyén meghatározott polgári tevékenységét és helyzetét pedig az egyén általános tevékenységévé és helyzetévé változtatták. Ennek az organizációnak a következményeképpen az államegység, valamint az államegység tudata, akarata és tevékenysége, az általános államhatalom szükségképpen szintén a néptől levált uralkodónak és szolgáinak *különös* ügyeként jelenik meg."[2] Ebben az értelemben nevezte Marx a hegeli jogfilozófia korábbi bírálatában a feudális társadalmat a „szabadságnélküliség demokráciájá"-nak.[3]

Mármost azáltal, hogy a francia forradalom felszabadítja mindazokat az erőket, amelyekre a kapitalista gazdaságnak szüksége van, kinyilvánítja az embernek az — elméletileg és gyakorlatilag már meglevő — „homo oeconomicus"-szal való egységét. Marx szerint „Az úgynevezett emberi jogok egyike sem megy tehát túl az önző emberen", ami a kapitalista társadalom törvényes-jogi megalapozása szempontjából csak következetesnek mondható. És Marx ironikusan beszél Bauer idealizmusáról, mivel ez „rejtélyes"-nek nevezi e politikai tételezés gondolati-szellemi, társadalmi-erkölcsi kísérőjelenségeit. „Még rejtélyesebbé válik ez a tény, amikor azt látjuk, hogy a politikai emancipátorok az állampolgárságot, a *politikai közösséget* éppenséggel ezen úgynevezett emberi jogok fenntartásának puszta *eszközévé* fokozzák le, azaz hogy a citoyent az önző homme szolgájává nyilvánítják, azt a szférát, amelyben az ember közösségi lényként lép fel, ama szféra alá degradálják, amelyben részlényként lép fel, végül nem az embert mint citoyent, hanem az embert mint bourgeois-t tekintik a *tulajdonképpeni* és *igazi* embernek."[4] Ez a „rejtély" könnyen oldódik meg a társadalmi gyakorlat átlagában. Minden társadalom olyan ellentétek, sőt gyakran olyan antinómiák formájában áll szemben a cselekvő egyénnel, amelyek cselekvése számára alapként, életének, gyakorlatának alternatív döntései számára mozgástérként vannak adva és feladva. Valamely korszak legjellem-

[2] MEGA I. 1. 1., p. 596. ff. — [MEM 1. k., 368—369. o.]
[3] Ebd., p. 437. — [Uo., 233. o.]
[4] Ebd., p. 595. — [Uo., 367—368. old. alapján]

zőbb oldalai közé tartozik, hogy e konfliktusok közül milyenek bukkannak fel benne, és mik a tipikus válaszok ezekre a konfliktusokra.

Mivel még nem érkeztünk el a társadalmilag létrejövő értékelések levezetéséhez és megítéléséhez, hanem csupán a struktúrák, folyamatok stb. puszta ontológiai megállapításának szintjén vagyunk, számunkra a negatív értékek vagy az értékszerű negativitások esetei éppolyan jellemző anyaggal szolgálnak, mint ezek ellentétei. Marx a „Német ideológiá"-ban érdekes példát hoz fel arra, hogy miként hat az átlagpolgár magatartására az a dualizmus, amely mindazt, ami egoisztikus, joggal a burzsoá létszférájában rögzíti le, és minden erre vonatkozó morális értékítéletet átutal a citoyenség légbirodalmába: „A burzsoá úgy viszonyul rendszerének intézményeihez, mint a zsidó a törvényhez; kijátssza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más betartsa . . . A burzsoának ez a viszonya a maga létezési feltételeihez a polgári moralitásban kapja meg egyik legáltalánosabb formáját."[5] De egyáltalán nem volna nagy túlzás azt állítani, hogy itt van előttünk Kant kategorikus imperatívusza, ahogyan az átlagburzsoá gyakorlatában megvalósul. Mert itt az a fontos — és ez korántsem csupán pszichológiai képmutatás —, hogy a saját törvények egyéni áthágásával egyidejűleg elevenen és gyakorlatilag gondoskodnak e törvények korlátlan reprodukciójáról is.

Az életnek ugyanez a reális alapja azonban kitermel specifikus elméleteket is az emberről, a társadalomról és vonatkozásaikról, és itt nem ezek elméleti helytelensége lényeges a számunkra, hanem hogy csak ilyen talajból nőhetett ki ilyen elmélet. A „Szent család"-ban Marx vitázik[6] Bruno Bauernak azzal az elméletével, amely szerint az egyént a társadalom atomjának kell felfogni, és az államnak az a feladata, hogy összetartsa ezeket az atomokat. Vitájában az a legfontosabb, hogy nem az állam tartja össze ezeket az állítólagos emberatomokat, hanem a társadalom, és ebben már benne rejlik az egész atomelmélet cáfolata is. Mert az ember, aki a társadalmon belül aktívan tevékeny, és önmagát reprodukálja, szükségképpen olyan komplex-egységes lény, aki a konkrétra saját konkrétságával reagál, és csak képzeletében ruházhatja fel magát atom-tulajdonságokkal, és konkrét komplexitása reprodukciójának, konkrét környezetével fenntartott konkrét kölcsönhatásának előfeltétele és egyben eredménye is, míg az államhoz való viszonyában teljességgel lehetségesek, sőt egyes specifikus jogi fogalom-képződményeknek és a gyakorlat specifikus formáinak megítélésében még hasznosak is lehetnek olyan gondolati konstrukciók, amelyek a „magányos" (atomi) tudatot, lelkiismeretet stb. közvetlenül állítják szembe és hozzák kapcsolatba az általános államisággal. De ezek sohasem találnak rá arra a valódi, konkrét kölcsönhatásokban érvényesülő viszonyra, amely az egyes embert ahhoz a társadalmi léthez fűzi, amellyel valóban érintkezésbe kerül. Az ezzel összefüggő kérdéskomplexusokat szintén csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően. Itt csak azt kell megjegyeznünk, hogy a társadalmi lét befolyási köre sok esetben jóval nagyobb lehet, mint az a társadalmi valóság, amellyel az egyes ember közvetlenül érintkezésbe kerül; csupán a kihaló létmódok, tendenciák stb. — gyakran nagyon legyengült, de bizonyos esetekben mégis igen befolyásos — utóhatásaira, a még csak csíráikban felbukkanó jövőbeli perspektívákra stb. utalunk.

De már itt is megállapítható, és persze kötelességünk is megállapítani, hogy a társadalmi lét feltétlenül és éppen a legkonkrétabb módon hatékonyan be-

[5] MEGA I. 5., p. 162. — [MEM 3. k., 167. old. alapján]
[6] MEGA I. 3., p. 296. —[MEM 2. k., 119. o.]

folyásolja minden egyes ember legbensőségesebb, legszemélyesebb gondolkodás-, érzület-, tevékenység- és reagálás-formáit. Az általánosan uralkodó hamis antinómiák ezt a kérdést is gondolati zsákutcákba vezetik. Mert éppolyan hamis azt gondolni, hogy van az emberi individualitásnak olyan tér- és időnélküli szubsztanciája, amelyet az élet körülményei csak felszínesen módosíthatnak, mint ahogy valótlanságra vezet az is, ha az egyént környezete egyszerű termékének fogjuk fel. Ezek a nézetek ma természetesen nem mindig jelentkeznek abban az éles formában, ahogyan annak idején például a George-iskola (Gundolf: „Ősélmény") vagy a másik póluson például Taine fogalmazta meg őket. De már egy enyhébb megfogalmazás is elegendő ahhoz, hogy eltorzítsa az itt lappangó ontológiai problémát, és hogy az emberi szubsztanciát a világtól, az ember saját tevékenységétől mechanikusan elválasztott, elvontmerev entitássá fetisizálják (amire sok példát találunk az egzisztencializmusban), vagy pedig tetszés szerinti manipulációk ellenállásra nagymértékben képtelen tárgyává változtassák át (ami a neopozitivizmus végső konzekvenciája). Ha viszont ezzel szembeállítjuk a mi ontológiai tertium daturunkat, akkor új oldalról mutatkozik meg általános és egyszersmind történelmi szubsztanciafogalmunk. Hiszen láttuk, hogy a társadalmi-történelmi események közvetlen „eleme", amely annak ellenére, hogy mint a társadalmi komplexusok alkotórésze, bensőleg komplex, éppen létszerűen mégsem bontható tovább, hanem ahogyan megvalósul, éppígylétében „elemnek" kell felfogni, tehát ez a közvetlen „elem" nem lehet más, mint valamely konkrét ember alternatív döntése. Ahogy a társadalmi lét az ilyen alternatív döntések egymást gyakran keresztező láncolataiból épül fel, úgy az egyes emberek élete is ezek egymásutánjából és egymásból való következéséből áll. Az első munkától mint az ember emberré-válásának genezisétől a legfinomabb lelki-szellemi döntésekig az ember megformálja a környezetét, segít e környezet felépítésében és kiépítésében, és ugyanezekkel az akcióival pusztán természeti egyediségből egyéniséggé formálja magát valamely társadalmon belül.

Ha ontológiailag vizsgáljuk az ilyen aktusokat, akkor ezek mindig valamely konkrét ember konkrét aktusai, amelyek valamely konkrét társadalom konkrét részén belül mennek végbe. Már a fiatal Marx is ezt mondja: „A cél, amely nem *különös* cél, nem cél"[7]. Mindezeket a mozzanatokat lehet és kell is általánosítani, hogy a társadalmi teljesség hatékony részeivé válhassanak, de ez nem szüntetheti meg eredetileg adott voltuk konkrétságát. Sőt korántsem túlzás azt állítani, hogy ontológiailag csak azért és éppen azért általánosíthatók, mégpedig elsődlegesen a társadalmi gyakorlat áramának a segítségével, mert konkrét tételezettségük eredeti és ontológiailag megszüntethetetlen mivolta egy ilyen konkrét éppígylét. Mivel minden valódi alternatíva konkrét, még akkor is, ha ismeretek, elvek és más általánosítások döntő szerepet játszanak a konkrét döntésben, ez szubjektíve és objektíve megőrzi konkrét éppígylétét, és mint ilyen befolyásolja az objektív valóságot, és főként innen kiindulva van jelentősége, befolyása a szubjektum fejlődésére is. Valamely ember alternatív döntéseinek éppígylétét nevezzük személyiségének. Amikor Hebbel egy „Genovevá"-jából kihagyott verssorában így beszélteti Golóját: „Was einer werden kann, das ist er schon" („Már az is lettél, amivé lehetsz"), akkor éppen azért tekintett el elvonatkoztató módon ettől a tényállástól, mert egészen mélyen akarta megokolni hőse tragikumának szükségszerűségét.

[7] MEGA I. 1. 1., p. 440. — [MEM 1. k., 236. o.]

Ugyanis minden emberben — a már többször elemzett arisztotelészi értelemben — nagyszámú lehetőség hat lappangva. De valódi jelleme a maga éppígylétében éppen abban és azáltal valósul meg, hogy mely lehetősége válik tetté. Természetesen a lehetőség is hozzátartozik az összképhez, mert legyőzése szintén alternatív döntés tárgya; de a döntő mégis ez marad: igent vagy nemet mond-e rá az ember, és válasza tetté válik-e, vagy végső soron tehetetlenségre kárhoztatott puszta lehetőség marad. Valamely ember szubsztanciája tehát az, ami élete során összeáll, mint e döntések szakadatlan láncolatának kontinuitása, iránya, minősége. Hiszen, éppen ha ontológiailag helyesen akarjuk megérteni az embert, sohasem feledhetjük el, hogy ezek a döntések szakadatlanul befolyásolják, fölfelé vagy lefelé vezetik lényét. Egy festő számára nemcsak az alternatíva, hogy ezt vagy amazt a képet fesse-e meg; minden ecsetvonás alternatíva, és amit eközben kritikailag megszerez és a következő ecsetvonás számára hasznosít, az mutatja meg a legvilágosabban, hogy mit képvisel személye mint művész. Ez általános ontológiai nyelven kifejezve minden emberi tevékenységre, minden emberek közti viszonylatra érvényes.

Ebben az értelemben elmondhatjuk, amit már kifejtettünk, amikor arról beszéltünk, hogy milyen szerepet tölt be a munka az ember emberréválásában: az ember saját gyakorlatának eredménye. De itt az egyes ember ontológiai reprodukciójában igazolódik be, amit Marx a történelemben végbemenő filogenetikai reprodukcióról állapított meg: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között."[8] A nem önállóan választott körülmények (születési hely és idő, család stb.) ténye olyan magától értetődő, hogy egyetlen szót sem kellene vesztegetni rá, ha nem takarnák és torzítanák el szakadatlanul a félreismerhetetlenségig ontológiai mítoszok és legendák. A körülmények hamis megvilágítása és értékelése ismét onnan adódik, hogy vagy tisztán bensőnek gondolt aktivitások puszta indítékainak fogják fel őket, vagy éppenséggel döntő, oksági törvények erejével ható meghatározóknak, noha e körülmények — ha ontológiailag helyes szempontból nézzük őket — minden egyes individuum számára megszüntethetetlen objektivitásukban vannak adva, és mint társadalmi tárgyiasságok alá vannak vetve az objektív okozatiságnak, de az emberek szempontjából, akik ezekbe a körülményekbe beleszülettek, az anyagot adják a konkrét alternatív döntésekhez. Ennek egyrészt az a következménye, hogy e körülmények jellege elháríthatatlan szükségszerűséggel határozza meg azoknak az élet által felvetett kérdéseknek a jellegét, minőségét stb., amelyekre minden egyes ember alternatív döntései gyakorlati válaszokkal (és az ezekből kinövő általánosításokkal) reagálnak. Az ilyen helyzetek megítélésekor nem feledhetjük el, hogy még ha azt hiszi is az ember: tisztán benső szükségszerűségének indítékai késztetik cselekvésre, tetteiben és az ezeket előkészítő, kísérő, felismerő és bíráló gondolataiban, érzéseiben stb. mindig az életnek azokra a cselekvésbeli dilemmáira válaszol gyakorlatilag, amelyeket mindenkor egy bizonyos társadalom (közvetlenül: osztály, réteg stb., le egészen a családig) vet fel a számára, aki ebben a társadalomban él. Ez a determináció — a kérdés által a válasz számára tételezett mozgástér — szakadatlanul hat, a bölcsőtől a sírig.

[8] Marx: Der achtzehnte Brumaire [des Louis Bonaparte. Hrsg.: D. Rjazanov. Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1927] p. 21. — [MEM 8. k., 105. o.]

Másrészt azt sem feledhetjük el, hogy az ember minden ilyen reakciója társadalmi környezetére (a társadalom természettel folytatott anyagcseréjét is beleértve) mindig alternatív jellegű, mindig feltétlenül magában foglal egy igent vagy egy nemet (vagy egy „szavazástól" való tartózkodást) azokkal a kérdésekkel kapcsolatban, amelyeket a társadalom vet fel. Emlékeztetünk itt azokra a korábbi fejtegetéseinkre, amelyekben kimutattuk, hogy teljesen tévútra visz, ha a negációt általános ontológiai tényezőnek fogjuk fel. A szervetlen természet csak mássá válást ismer, ahol még a legvégletesebben kontrasztáló tényezőket, tárgyakat, folyamatokat is csak teljesen önkényesen mondhatjuk pozitívnak vagy negatívnak. Tisztán objektíven, tisztán természeti folyamatnak tekintve a szerves természetben jelen van az élet és a halál, ahol is az utóbbi már értelmezhető ontológiailag az élet negációjának, persze csak akkor, ha ezzel annak a természeti folyamatnak a „néma" és tiszta objektivitását, amely mindkettőt azonos szükségszerűséggel hozza létre, nem próbálják itt meg-nem-levő kategóriák becsempészésével elhomályosítani. Megmutattuk azt is, hogy csak a munkával válik az igenlés és a tagadás olyan ontológiai létezésmeghatározássá, amelynek szakadatlan megjelenése nélkül nem lehetséges emberi cselekvés, társadalmi folyamat, társadalmi reprodukció. Azt is megmutattuk, hogy a munka ontológiai alapstruktúrája: teleológiai tételezés a valóság egy szeletének ismerete alapján, azzal a céllal, hogy a valóságot megváltoztassa (a megőrzés a megváltoztatás kategóriájának puszta mozzanata), a megvalósított tételezés által mozgásba hozott lét oksági, szubjektumtól függetlenné vált továbbhatása, az ezekből a folyamatokból nyert tapasztalatok visszahatása a szubjektumra, ezeknek a tapasztalatoknak a hatásai a következő teleológiai tételezésekre — ez bizonyos mértékig minden emberi aktivitás modellje. Mármost sem maga a munkafolyamat, sem termékének alkalmazása nem lehetséges, ha mindkettőt nem befolyásolja döntően az igenlés vagy a tagadás; egyetlen munkamozdulat sem jöhet létre anélkül, hogy végrehajtásának egyéb lehetőségeit mint célszerűtleneket vagy kevésbé célszerűket ne tagadnák stb.

De ez a tagadás konkrét: mindig konkrétan meghatározott lehetőségekre vonatkozik, valamely konkrétan meglevő, konkrétan meghatározott mozgástéren belül. Normálisan azonban a negáció nem vonatkozhat a mozgástérre mint egészre, ellenkezőleg, minden konkrét helyeslés vagy elutasítás kimondatlanul, de sziklaszilárdan azon az alapon áll, hogy a mozgástér mint egész objektíve létezik és független attól, hogy igent vagy nemet mondanak-e rá. Ezt az objektivitást még a mozgástérre gyakorolt, esetleg azt radikálisan átalakító hatások sem semmisítik meg; tartalmát, formáit, specifikus minőségét tekintve még a legforradalmibb tettet is számtalan fonál fűzi az objektív történelmi folyamatossághoz, és ennek objektív lehetőségeiből indul ki. Magától értetődik — ezt is bebizonyítottuk már korábban —, hogy a munka modelljellegét nem szabad mechanikusan általánosítani és ilymódon fetisizálni; a maga helyén utaltunk arra, milyen fontos különbség van aközött, hogy vajon a teleológiai tételezés a természetet vagy más emberek tudatát, teleológiai tételezését akarja-e megváltoztatni. Ebből a munkamodellhez képest fontos különbözőségek támadnak, de azok az ontológiai alapjellegzetességek, amelyeket az imént jeleztünk, semmilyen döntő változáson nem mennek keresztül, továbbra is érvényben marad minden teleológiai tételezés konkrétsága, és az a tény, hogy a döntések mozgástere társadalmi-történelmi, és ezért bizonyos körülmények között nagyobb és gyorsabb változásoknak lehet alávetve (noha ez nem szük-

ségszerű), és hogy ez a mozgástér közvetlenül rugalmasabbnak mutatkozik, még nem okoz minőségi változást sem magában a tárgyban, sem az objektív szubjektum—objektum viszonyban. Még az a tény sem elegendő egy teljesen új magatartás-típus megállapításához, hogy sok ilyen tételezés (távolról sem mind) erősebben hat vissza az ember össz-személyiségére. A különbségek ugyanis részint csupán mennyiségi jellegűek, részint olyan közvetlen és közvetett hatásokban mutatkoznak meg, amelyek valóban döntő módon nem változtatják meg a tényállásnak és az össz-magatartás folyamatának struktúráját és dinamikáját. Nemcsak a mindenkori alternatív döntés őrzi meg mindenkor egyszeri konkrét jellegét, e döntés mozgástere is, amely itt többnyire közvetlenül csak a társadalmi lét egy rész-szeletét fogja be, még ha objektíve, sok közvetítés révén, kapcsolatban marad is totalitásával, olyan objektivitást őriz meg az egyes döntésekkel szemben, mint a természet és a társadalom vele folytatott anyagcseréje a munkában.

Nem a marxizmus felfedezése, hanem minden valóságközeli filozófia szükségszerű kiindulópontja, hogy az ember a tetteiben valósítja meg lényegét, önmagával való azonosságát, és hogy gondolatai, érzései, élményei stb. csak annyiban fejezik ki valóságosan lényegét, énjét, amennyiben valamilyen formában megnyilatkozhatnak a tetteiben. A marxi tanításra csak az jellemző, hogy a gyakorlatnak ezt az emberi életben betöltött ontológiai elsőbbségét valódi ontológiai alapjára, a társadalmi létre vezeti vissza, ezen a léten és ebben a létben alapozza meg. Arisztotelész etikája főként azért olyan elevenen időszerű még ma is, mert a Marx előtti gondolkodók közül ő fogalmazta meg a legtudatosabban és legvilágosabban ezt az összefüggést. Ontológiailag szólva az a fontos, hogy az emberi személyiség végső felépítő, megőrző és reprodukáló elve magában a személyiségben rejlik, tehát radikálisan evilági. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha döntő mozgatóerői elválaszthatatlanok attól a valóságtól, amelyben az ember megvalósítja, személyiséggé formálja magát, ha ezek az erők a valósággal szakadatlan kölcsönhatásban csakugyan érvényt szerezhetnek maguknak. Mivel a munka az ember emberré válásának geneziseként jelenik meg, az ember léte szempontjából is szükségképpen döntően fontossá válik lényege, az, hogy a természeti lét és a társadalmi lét szakadatlan kölcsönhatásban áll, és ezt valójában a teleológiai tételezés mozgatja, és ezzel együtt a tudat irányító szerepet tölt be az ilyen dinamikus összefüggéseket megvalósító aktusokban. Persze számolni kell itt azzal a fontos módosítással, hogy a munkafolyamatban szubjektum—objektum viszony alakul ki, míg most ezt a folyamatot a cselekvő szubjektum szemszögéből tárgyaljuk. A nézőpontnak ez a változása lehetővé teszi, hogy magában a folyamatban új mozzanatokat ismerjünk meg; de nem felejthetjük el itt, hogy végső soron mindig — objektíve, ontológiailag nézve — ugyanarról a folyamatról van szó, csak éppen érdeklődésünk most a folyamatnak a cselekvő szubjektumban végbemenő következményeire irányul, és magát ezt a folyamatot eszköznek tekintjük, mely arra szolgál, hogy a szubjektumban bizonyos meghatározásokat idézzen elő, míg korábban a szubjektumot főként mint a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének közvetlen megvalósító szervét vettük szemügyre. A most jelentkező új meghatározások tehát csak annyiban változtathatják meg az összképet, amennyiben konkretizálják és gazdagítják azt.

Hadd emlékeztessünk rögtön arra, amit a szubjektum munkafolyamathoz való viszonyáról mondtunk: arra az illúzióra gondolunk, amely szerint az emberben szétválasztható a „szellemi" és az „anyagi" elem; ez az illúzió a tele-

ológiai tételezés közvetlenségének az abszolutizálásából jött létre, abból, hogy a tételezés során a tudatban végrehajtott célkitűzés szükségképpen megelőzi az anyagi megvalósítást. A „közvetlenség abszolutizálása" kifejezéssel arra szeretnénk irányítani a figyelmet, hogy magában az aktusban, ha dinamikus totalitásában szemléljük, nyoma sincs a „szellemi" és az „anyagi" elem ontológiai szétválásának, még kevésbé ellentétének. A teleológiai tételezést végrehajtó tudat olyan valódi társadalmi lény tudata, aki mint ilyen egyúttal és ettől elválaszthatatlanul szükségképpen biológiai értelemben vett élőlény is; olyan tudat ez, amelynek tartalmai, s az a képessége, hogy helyesen ragadja meg a tárgyakat és ezek összefüggéseit, általánosítsa s a gyakorlatra alkalmazza tapasztalatait, szükségképpen elválaszthatatlanok attól a biológiai-társadalmi embertől, akinek a tudata. Már az is a tudatnak az embertől mint élőlénytől való elválaszthatatlanságát mutatja, hogy potenciálisan a születéssel jön létre, a növekedés, a nevelés, az élettapasztalat stb. valósítja meg, és a halál oltja ki. De már az a tény, hogy a születés puszta potencialitásából való kilépése olyan specifikusan társadalmi kategóriákhoz kapcsolódik, mint amilyen a nevelés, azt mutatja, hogy az ember, amióta munkája emberré tette, a természeti és a társadalmi kategóriák elválaszthatatlan együttesét egyesíti magában. Csak a következő fejezetben beszélhetünk az emberi tudat ontológiájának specifikus problémáiról, itt csak meg kellett állapítani azt a tényt, hogy az emberi tudat kettősen-széttéphetetlenül kapcsolódik az ember szerves és társadalmi létéhez. Ez a kettős kapcsolódás azonban nem statikus, és a dinamikának, a fejlődés lehetőségének mozzanatát éppen a társadalmi lét képviseli benne. Teljesen hamis eljárás volna ugyanis, ha elvitatnánk a magasabbrendű állatoktól a tudatot. De éppen mert náluk csak a szerves élethez való kapcsolódás válhat hatékonnyá, a tudat tevékenysége azokra a hosszú időkön át rendszerint változatlan reagálásokra vonatkozik, amelyeket a szerves élet reprodukciója előír; ezért nevezhettük ontológiai értelemben az állati tudatot epifenomenonnak. Ezzel szemben az emberi tudatot olyan célkitűzések mozgatják, amelyek túlhaladnak valamely élőlény meghatározott biológiai létezésén, noha közvetlenül mindenekelőtt szükségképpen az élet reprodukcióját szolgálják, amennyiben ennek érdekében olyan közvetítési rendszereket hoznak létre, amelyek formailag és tartalmilag egyre erőteljesebben hatnak vissza magukra a tételezésekre, hogy a mind távolabbi közvetítéseknek ezen a kerülőútján aztán ismét a szerves élet reprodukciójának szolgálatába álljanak.

Ezt a folyamatot a munka elemzésekor — magának a munkának a szemszögéből — vázoltuk már. Most az a fő problémánk, hogy miként befolyásolja ez a fejlődés a társadalomban tevékeny embereket. Kettős hatásról van szó, amelynek azonban a következményei konvergálnak, sőt egybeesnek a szubjektumban. Egyrészt a munka (és minden végső soron belőle kiinduló és belé torkolló társadalmi tevékenység) minden emberre új feladatokat ró, amelyek végrehajtása új képességeket fejleszt ki benne, másrészt a munkatermékek az emberi szükségleteket új módon elégítik ki, s ez mind jobban eltávolodik a szükségletek biológiai kielégítésétől, anélkül persze, hogy bármikor is teljesen elválna tőle; sőt a munka és a munkatermékek új és új, addig ismeretlen szükségleteket hoznak létre, és ezekkel együtt kialakítják kielégítésük új módjait is. Egyszóval: miközben mind sokoldalúbbá, mind bonyolultabbá teszik az élet reprodukcióját, és mind távolabb vezetik ezt a pusztán biológiai léttől, egyúttal átalakítják a gyakorlatot végrehajtó embert is, és mindinkább eltávolítják életének pusztán biológiai reprodukciójától. Más összefüggésekben meg-

mutattuk már, miként hat ez a munka-okozta életmódváltoztatás az olyan elsőrendű biológiai életmegnyilvánulásokra, amilyen a táplálkozás, a szexualitás stb. Mindenesetre nem hangsúlyozhatjuk elég határozottan, hogy eközben sohasem szűnik meg, hanem csupán társadalmasul a biológiai alap, és így az emberben emberi létének minőségileg, szerkezetileg új tulajdonságai, képességei alakulnak ki.

A legfontosabb itt az, hogy a teleológiai tételezések egyre inkább eluralkodnak a külvilágra való reagáláson; ezen a tényálláson mit sem változtat, hogy, mint kimutattuk, e reagálások jelentős része fokozatosan a rögzített feltételes reflexek formáját ölti, mivel a feltételes reflexek rögződése és eltűnése éppannyira a teleológiai tételezéseken alapul, mint az ilymódon meg nem szilárdult cselekvés. A feltételes reflexek nemcsak azt feltételezik eleve, hogy a tudat tételezi őket, hanem, mivel olyan társadalmi környezetet segítenek teremteni, amelyben a régi és az új, a várt és a meglepő stb. szakadatlanul változik, feltételezik a tudat kontinuitását, a tapasztalatok kritikai felhalmozódását, az igenlésre és a tagadásra való potenciális beállítottságot is, azt, hogy bizonyos új jelenségeket befogad, másokat eleve elutasít az ember stb. Mivel azonban a teleológiai tételezést, az alternatív döntést csak az emberi szubjektum hajthatja végre — még egy parancs végrehajtásakor is, legalábbis ontológiailag, adva van az az absztrakt lehetőség, hogy ne engedelmeskedjenek és vállalják ennek következményeit —, az így kialakuló tudatkontinuitás szükségképpen minden egyes ember énjében összpontosul. Ez azonban az ember szempontjából minőségi fordulatot jelent az élet és a tudat viszonyában. Magától értetődően minden élőlény azzal egyidőben, hogy saját nemének egy példánya, valamely nem konkrét egyede, konkrét-egyedi példánya is. Ez a viszony azonban, mint ezt Marx hangsúlyozza Feuerbach-bírálatában, szükségképpen néma; csak magában véve van jelen. Annak a fent jelzett szükségszerűségnek, hogy az emberi tudat a társadalmi gyakorlatban, e gyakorlat által nemcsak magasabbrendű, tudatosan rögzített kontinuitást fejleszt ki magában, hanem ezt szakadatlanul összpontosítja is e tudat anyagi, pszichológiai hordozóiban, az az ontológiai következménye, hogy az egyediség természeti magábanvalósága a nem példányaiban a magáértvalóság irányában fejlődik, és az embereket, tendenciálisan, egyéniségekké változtatja át.

Már e magáértvalóság eredete is arra vall, hogy a társadalomból, nem pedig a természetből, nem az emberek „természetéből" fakad. Itt is le kell győzni azokat az előítéleteket, amelyek egy hamisan értelmezett közvetlenségben gyökereznek. E helyzet közvetlen átélése ugyanis kétségkívül a legtöbb emberben azt a képet alakítja ki, mintha az ember olyan társadalmi környezetben élne, amely a legkülönbözőbb követelményeket állítja elé, s ezekre az ember fölöttébb különbözően reagál, tudomásul veszi őket, meghajlik előttük, igenli vagy tagadja őket stb.; de mindig csak a saját „természetének" megfelelően teszi ezt. E közvetlenség mögött feltétlenül az igazi tényállás mozzanatai rejlenek, csak az a kérdés, hogy mennyire szabad szó szerint érteni a „természet" kifejezést, s mennyiben rejlenek ebben valamely szekularizált „halhatatlan lélek" nem jelentéktelen maradványai, amelyek persze nemcsak az ember társadalmi létével, hanem anyagi-testi létezésével is szakadatlan ellentétben állnak. Igaz: a — szerintünk — jogtalanul általánosított „természet" megszünteti a szerves-testi léttel való ellentétet, sőt ez értékhangsúlyosan időfölötti jelleget ölt a tovaszálló és mulandó „napi követelményekkel" szemben, amelyeket a társadalmi lét az emberek számára válaszadásra újra és újra fel-

vet, s amelyek helyes vagy hamis voltát éppen azzal akarják lemérni, hogy mennyiben felelnek meg ennek a „természetnek". Ez az elmélet — noha csírájában már a klasszikus ókorban is felbukkan — a reneszánsz óta eltelt időszakban terjedt el a legszélesebb körökben és gyakorolta a legjelentősebb befolyást, amikor az evilági-tudományos gondolkodás kezdődő fellendülése mélyen megrendítette az anyag- és érzékfölötti „halhatatlan lélekbe" vetett hitet, s amikor ennek az irányzatnak sok előharcosa az istenített természettel helyettesítette be istent. A fejlődés azóta elméletileg a panteizmussal együtt meghaladta ezt a felfogást is, Goethénél már utóvédharcokat látunk, és korunkban már csak az utolsó hullámcsapások érezhetők.

Az itt megmutatkozó ellentmondások nyilvánvalóak: ha az ember „természetének" kell átvennie ezt a funkciót, akkor öntudatlanul stilizálni kell; a legegyszerűbb a test valamiféle „istenítése", amely a George-iskolában terjedt el, ahol egyrészt mindazt, ami emberré teszi az embert, belevetítették a test természeti adottságába, s így a teljes kulturális folyamat valamely rejtélyes adottságú szerves anyag olyan spontán következményének látszott, amely pusztán másodlagos ehhez az élethez képest; másrészt ez szükségképpen vezetett valamiféle arisztokratikus világnézetre, mivel csak nagyon kevesen lehetnek olyanok, akiknek a teste igényt tarthat ezekre a magasrendű tulajdonságokra. De minden arisztokratizmus társadalmi. Az az elképzelés, amely szerint a természet nem-teleológiai törvényei létrehozhatták a „kiválasztottaknak" a „tömegtől" minőségileg különböző rétegét, félreérthetetlenül az ilyen felfogások vallásos, dualisztikusan transzcendens eredetére vall. Ez a szemlélet olykor Goethénél is megtalálható, akárcsak a reneszánsz filozófiájának földi utóvédharcában, érdekes módon éppen mint a „nagy entelecheiák" halhatatlanságának arisztokratikus felfogása, amelyeket a természet „nem nélkülözhet", mint annak az emberi tevékenységnek a következménye, amelynek a számára, ha elég jelentős, a természetnek „kötelessége ... a meghatározott lét más formáját kijelölni".[9] Ennek az emberszemléletnek a költői visszhangja megtalálható azokban a dialógusokban is, amelyeket Heléna kísérői mondanak, miután Heléna eltűnt a Hádész országában; ez sok szempontból ellentmond ugyan a goethei emberszemlélet döntő vonásainak, de mint a reneszánsz kozmológia kiirthatatlan maradványa valamiképpen újból és újból életre kap benne. Ezért az ellentmondásosság egészen durván ütközik ki ezekben a fejtegetésekben. A társadalmi élet sajátossága és öntörvényűsége csaknem teljesen eltűnik; a tevékenységhez hasonló kategóriák, amelyek tipikusan társadalmiak és a természetben egyáltalán nem fordulhatnak elő, döntő kozmikus-természeti jelentést kapnak, minőségi-hierarchikus szerepet alapoznak meg az „entelecheiák" meghatározott létében, szintén kozmikus-természeti módon, noha ilyesmi egyáltalán nem működhet a természet oksági-törvényszerű világában, és legfeljebb vallásosan képzelhető el (mint kiválasztottság stb).

Goethének ezek a gondolatai, egy világnézeti átmenet korának termékei, mégis gyakran utalnak valódi ontológiai tényállásokra. Az ilyen panteista koncepciók, minden benső ellentmondásosságuk ellenére, félretolják a test és a lélek hamis ellentétét, és az emberi életet e két tényező szétválaszthatatlan

[9] Goethe: Gespräche mit Eckermann, 1. September, 1829 und 4. Februar, 1829. [Gesamtausgabe, Band IV. F. W. Biedermann, Leipzig, 1910. p. 163, 62—63. — J. P. Eckermann: Beszélgetések Goethével. Ford.: Győrffy Miklós. Magyar Helikon, Budapest, 1973. 428—429, 376. o.]

egységének tekintik. Csak az a fontos, hogy helyesen értsük meg ennek az egységnek a valódi sajátosságát. Amikor Goethe ezt mondja: „Das Gesetz, wonach du angetreten . . ." („A törvény, amely szerint útrakeltél . . ."), nagy igazságot mond ki. Csak az a kérdés: az „útrakelés" egyszerűen és kifejezetten a születést jelenti-e? És a „törvény", amely valójában minden egyes ember minden cselekvésében kimutatható, már a születéssel változtathatatlan módon adva van-e minden ember számára? Azt hiszem, egyetlen ilyen kérdésre sem lehet fenntartás nélkül igent mondani. Éppen a modern biológia hangsúlyozza erőteljesen az embernek a természetben egyébként ismeretlen lassú biológiai fejlődését. Ez a megállapítás önmagában véve helytálló, csak azt felejti el ismét a legtöbb biológus, hogy ez a tempó az ember emberréválásának, a társadalom keletkezésének a következménye, még a társadalom legkezdetibb formáiban is. De a fejlettebb társadalomról szólva hozzá kell fűzni ehhez, hogy az ember társadalmivá-emberivé való felnövekedésének időszaka sokkal hosszabb, mint a biológiai növekedésé; például az ember szexuálisan már régen érett, de emberileg-társadalmilag még éretlen gyereknek számít. Így, mint már korábban kifejtettük, a nevelés tisztán társadalmi folyamat, tisztán társadalmi átalakítás és átalakulás. Goethe e szavainak — „A törvény, amely szerint útrakeltél" — mély kettős értelme abban rejlik, hogy kiindulópontja elvileg nem állapítható meg: egyrészt egyetlen nevelés sem ruházhatja fel az embert teljesen új tulajdonságokkal, másrészt, mint szintén láttuk, maguk a tulajdonságok sem szilárd, egyszer s mindenkorra rögzített meghatározások, hanem olyan lehetőségek, amelyek specifikus jellegzetessége, nevezetesen az, hogy valósággá válhatnak, nem képzelhető el fejlődési folyamatuktól, az egyes ember társadalmi úton végbemenő emberréválásától függetlenül.

Ez társadalmi folyamat, nem pedig egyszerű biológiai növekedés, ami már abból is leolvasható, hogy szintén alternatív döntések láncolatából, dinamikus kontinuitásából áll. Éspedig kettős értelemben: egyrészt az ember nevelésének az a célja, hogy készségeket alakítson ki benne bizonyos fajtájú alternatív döntésekre; itt nem a szűkebb értelemben vett nevelésről van szó, amelyet tudatosan művelnek, hanem minden olyan befolyás totalitásáról, amely a kialakuló új embert éri. Másrészt már a legkisebb gyerek is alternatív döntésekkel reagál erre az egészen tág értelemben vett neveltetésére, és nevelődése, jellemének kialakulása a kölcsönhatások olyan folyamata, amely e két komplexus között kontinuitásként játszódik le. Az ilyen folyamatok megítélésében az a legnagyobb hiba, hogy csak a pozitív behatásokat szoktuk a nevelés eredményének tekinteni; de ha az arisztokrata fiából forradalmár, tisztek sarjadékából antimilitarista lesz, vagy ha az „erényre" való nevelés ringyóhajlamokat kelt életre stb., ez ontológiai értelemben éppannyira a nevelés eredménye, mint amikor a nevelő megvalósította célkitűzéseit. Ugyanis mindkét esetben a kifejlő embernek azok a tulajdonságai bontakoznak ki, amelyek a gyakorlatban, a gyakorlat számára erősebbeknek bizonyultak, s amelyek a kölcsönhatásokban mindenkor a túlsúlyos mozzanat szerepét játsszák. De itt olyan kölcsönhatásokról van szó, amelyeknél elvileg lehetetlen elméletileg előre meghatározni, hogy a konkrét esetben melyik tényezőnek jut ez a funkció. Mindebből bizonyára kiviláglik, hogy a goethei „törvény, amely szerint útrakeltél" nem az ember biológiai adottsága, hanem olyan kölcsönhatások bonyolult folyamatának eredménye, amelyekben, amelyek által kialakul az egyes emberekben a testi-lelki és társadalmi meghatározá-

soknak az az elválaszthatatlan, noha gyakran ellentmondásos egysége, amely a legmélyebben jellemzi emberi létét.

De ha ezzel semmisnek bizonyult is az a dualitás, amelyet a vallások és panteista szekularizációjuk akart bevezetni a társadalmi lét ontológiájába, ebből még korántsem következik e szféra monolitikus felfogása, ahogyan ez a régi természettudományos materializmusban és a vulgármarxizmusban általános szokás volt. Azt kell most megérteni, hogy ez az új létközeg hogyan hozza létre azt az új szintézist az emberi létben, amelyet korábban az egyediség magáértvalóságának neveztünk. Ez nem szünteti meg az ontológiai értelemben vett éppígylétet, de más tartalmakat, más struktúraformákat ad neki, és ha eközben az ellentmondásos többrétűség új fajtája alakul ki az éppígylétben, akkor ennek nincs már köze a régi, fiktív, dualisztikus formákhoz. Magától értetődik, hogy a biológiai éppígylét nemcsak megszüntethetetlen alapja marad a magasabbrendű, társadalmi formateremtéseknek, hanem még ahogyan van, társadalmi összefüggésekben is tekintélyes gyakorlati jelentőségre juthat. Gondoljunk például az egyes emberek ujjlenyomataira: a jogszolgáltatásban, az adminisztrációban stb. számottevő szerepet játszik, hogy az emberi nem minden egyedi példánya biológiailag egyedülálló. Önmagában véve ez a tény egyáltalán nem különbözik attól a leibnizi megállapítástól, amely szerint lehetetlen két teljesen egyforma levelet találni. Ez az egyedülállóság közvetlen biológiai tény marad. Az ilyen részletekből azonban nagyon sokrétű, bonyolult kölcsönhatások indulnak ki, amelyek már a közvetlen egyedülállóság társadalmi jelenségformáihoz vezethetnek. Gondoljunk csak az egyes emberek kézírására. Amilyen problematikus, sőt értelmetlen a grafológia, ha az emberi személyiség „mélypszichológiai" kérdéseit akarja megoldani, olyan világosan jelenik meg a már társadalmi, de egyúttal fizikai tevékenységhez kötött kézírásban minden egyes ember hasonlóan közvetlen egyedülálló mivolta, ahogyan ez, teljességgel biológiailag determinálva, az ujjlenyomatoknál is megmutatkozott.

Ez a vonal megfigyelhető az emberi tevékenység legmagasabbrendű megnyilvánulásaiban is. Senki sem vitathatja az olyan művészetek biológiai alapját, amilyen a festészet vagy a zene; a vizualitás és az auditivitás kétségkívül az embernek mint szerves élőlénynek a biológiai létéhez, biológiai reprodukciójához tartozik, mint ezek eszköze. De az is vitathatatlan, hogy természetes fejlődésvonalának lehető legnagyobb mérvű meghosszabbítása sem vezethetett volna soha festői látáshoz, zenei halláshoz, hogy az alkotói kérdéseket még csak meg se említsük. Az az ugrás, amely itt a tisztán biológiai és a társadalmivá átváltoztatott látást — a közös biológiai alap ellenére — elválasztja egymástól, természetesen jóval a vizuális művészetek kialakulása előtt következett be. Amikor Engels ezt mondja: „A sas sokkal messzebbre ellát, mint az ember, de az embernek a szeme sokkal többet lát meg a dolgokon, mint a sasé",[10] akkor ez a megállapítás az emberiség kezdeti állapotaira is vonatkozik. Még behatóbban tárgyalja a fiatal Marx a zene és a zeneiség kérdését a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban, és erre a fölöttébb fontos végkövetkeztetésre jut: „Az öt érzék *kiképződése* az egész eddigi világtörténe-

[10] Engels: Dialektik der Natur.[MEGA Sonderausgabe zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR. Moskau—Leningrad, 1935] p. 697. — [A munka része a majom emberré válásában. MEM 20. k., 453. o.]

lem munkája."[11] Minden bizonnyal nem kell közelebbről megokolni azt a mindebből levezethető megállapítást, hogy az érzékek társadalmasodása nem szünteti meg minden egyes embernél az érzékek éppígylétét, hanem ellenkezőleg, kifinomítja és elmélyíti ezt. Bevezetésképpen beszéltünk arról, hogy az ember éppígyléte átvonul egész fejlődésén, és most látjuk, hogy mind a biológiai kezdetnél, mind pedig a társadalmasult végnél az ember valamiféle éppígyléte áll, és ahogy az emberi nem esetében filogenetikailag, úgy az egyes embernél ontogenetikailag vezet az út a közvetlenül adott éppígyléttől az emberi egyediség magáértvalóságának éppígylétéig: olyan folyamatos fejlődés ez, persze tele egyenlőtlenségekkel és ellentmondásokkal, amelynek eredménye tovább folytatja és kifejleszti a kiindulópontot, de egyúttal éles ellentétben is állhat vele — ez ismét a valóság olyan összefüggése, amelyre az azonosság és nem-azonosság azonosságának struktúrája jellemző.

Mindezek után most már nem túl nehéz az éppen megadott formális meghatározás tartalmát körülírni. Kimutattuk már, hogy az itt létrejövő nem-azonosságnak semmi köze sincs az anyagi és az eszmei szférák közti ellentéthez, bármilyen formában fogalmazzák is ezt meg, ellenkezőleg, ontológiai alapja az, hogy az emberben mint komplexusban szakadatlanul növekszik a társadalmi összetevő; és éppen a fejlődés kontinuitásában megvalósuló azonosságmozzanatoknak ez a meghatározó tényezője az a közvetítő eszköz, amely a nem-azonosságot az azonosságon belül életre hívja. Gondoljunk csak, hogy ezt a helyzetet tisztán lássuk, korábbi fejtegetéseinkre, amelyekben kimutattuk, miként függ össze az ember nembelisége valamely társadalom tagjaként való meghatározott létével, s hogyan győzi le az ember — ismét nagyon egyenlőtlen és ellentmondásos módon — társadalmilag-történelmileg a nem némaságát, és hogyan kezd kialakulni egy hosszú és mindmáig még távolról sem befejezett fejlődés folyamán az emberi nem a maga tulajdonképpeni és megfelelő formájában. Az, amit mostanáig inkább kritikai oldalról fejtettünk ki, elutasítva az ember egyediségének magáértvalóságáról szóló hamis elképzeléseket, konkrét formát csak egy így felfogott nembeliséggel összefüggésben ölthet. Ez először is spontán-elementáris, társadalmilag meghatározott folyamat. Ugyanis a teleológiai tételezés eredeti intenciója a munkában közvetlenül a szükségletek puszta kielégítésére irányul. Csak objektív társadalmi összefüggésben jut a munkafolyamat és a munkatermék olyan általánossághoz, amely túlhalad az egyes embereken, és mégis a gyakorlathoz és a gyakorlat által az ember létéhez kötődik: éppen ez az általánosság a nembeliség. Mert a nem természeti némasága csak az olyan közösségekben kezd megszűnni, amelyeket a közös munka, a munkamegosztás és következményei tartanak össze: az egyedet gyakorlatának tudata is a nem tagjává (nem pedig puszta példányává) teszi, de ezt a nemet persze kezdetben közvetlenül és teljességgel azonosnak tételezi fel a mindenkor meglevő közösséggel. Döntően az új itt, hogy a nemhez való tartozást, még ha rendszerint természetileg — születés útján — jön is létre, mégis tudatos társadalmi gyakorlattal, már a (szó legtágabb értelmében vett) neveléssel is kifejlesztik és tudatosítják, és hogy ez az összetartozás a közös nyelvben kialakítja saját társadalmilag megalkotott szervét stb. A közösséghez való hozzátartozás létrejöttének ténye már idegenek befogadásával is veszít valamit természeti

[11] MEGA I. 3., p. 120. — [K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. 73. o.]

jellegéből. Részletes magyarázat nélkül is belátható, hogy minél fejlettebb valamely társadalom, annál kevésbé alapul a hozzá való tartozás pusztán természeti kötelékeken, de itt azt sem felejthetjük el, hogy viszonylag stabil, lassan változó társadalmakban a begyökeredzett szokáserkölcsök, végső társadalmi eredetük és jellegük ellenére, közvetlen érvényességüket tekintve látszólag természeti jelenségformákat öltenek. Ilyen például az öregek tekintélye a primitív társadalmakban, amely — a tapasztalatok lényegileg empirikus összegyűjtése és hagyományos rögzítésük, továbbadásuk folytán — objektíve társadalmi eredetű, de a közvetlen tudatban „természetből" fakadó formát vesz fel. Bizonyos, hogy fejlettebb fokon valamely fiatal és tehetséges specialista tekintélye már közvetlenül tisztán társadalmi eredetű. Ez a különbség azonban nem homályosíthatja el a — társadalmiságon belül végbemenő — fejlődést.

Másodszor is, a társadalmiság fejlődése az emberek együttműködésében a társadalmi ösztönzéseket és ellenösztönzéseket mindinkább a gyakorlat meghatározott fajtáira, teleológiai tételezésekre összpontosítja, és ezekkel együtt azokra az alapjukul szolgáló alternatívákra, amelyek a cselekvésre kényszerülő egyes emberek éntudatára vonatkoznak. Azt mondhatjuk: minél fejlettebb, minél társadalmibb valamely társadalom, minél erőteljesebben érvényesül benne gyakorlatilag a természeti korlátok visszaszorulása, annál kifejezettebben, sokoldalúbban és határozottabban összpontosul a döntés abban az énben, amelyiknek a mindenkori tettet végre kell hajtania. Ma általánosan elismerik a fejlődésnek ezt a menetét és végbemenését. Csak azt szokták figyelmen kívül hagyni, hogy a döntések egyedi személyekben való összpontosulásának valódi gyökerei és hajtóerői nem az egyedi személy immanens fejlődésében rejlenek, hanem abban, hogy a társadalom egyre társadalmibbá válik. Minél több döntést kell az egyes embernek meghoznia, minél sokrétűbbek ezek a döntések, minél inkább eltávolodnak az egyes emberek közvetlen céljaitól, a közvetítések minél bonyolultabb összefüggései kötik össze a döntést ezekkel a célokkal, annál inkább ki kell magában alakítania az egyes embernek a készségek rendszerét e sokrétű és gyakran egymáshoz képest különnemű reagálási lehetőségek számára, ha fenn akar maradni a mind számosabb és sokrétűbb kötelezettségeknek ebben a komplexusában. E fejlődés mozgástere tehát társadalmilag meghatározott, noha persze, ezen a mozgástéren belül, a különböző emberek „hasonló" szituációkban nagyon különféle alternatív döntéseket hozhatnak. Mivel azonban e döntések következményei többé már nem tőlük maguktól függnek, mind intenzívebben jelentkezik számukra az az összefüggés, hogy különböző magatartásmódjaikat egymáshoz, saját szükségleteikhez, előrelátható társadalmi következményeikhez stb. hangolják. Ez éppúgy érvényes a mindig visszatérő hétköznapi cselekedetekre, mint a bonyolultan közvetítettekre. Marx ezt mondja az így kialakuló magatartásmódok egyik végletes esetére: „Az ember a szó legszorosabb értelmében ‚ζῷον πολιτικόν', nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban szigetelődhet el."[12]

Harmadszor is, mint elemzésünkből kiviláglik, minden egyes önmagában vett gyakorlati döntés egyúttal tartalmazza a puszta partikularitásnak, az

[12] Rohentwurf [K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857—1858. Verlag für Fremdsprachige Literatur. Moskau, 1939—1941., illetve Dietz Verlag, Berlin, 1953] p. 6. — [MEM 46/I. k., 12. old. alapján]

egyszerű, pusztán önmagában levő egyediségnek és a nembeliségnek elemeit és tendenciáit is. Az ember például azért dolgozik, hogy egészen közvetlenül kielégítse egészen partikuláris szükségleteit (éhség stb.), de munkája, mint láttuk, mind végrehajtásában, mind eredményeiben a nembeliség elemeit és tendenciáit foglalja magában. E kettő objektíve mindig szétválik, és mindegy, hogy ez adott esetben miként tükröződik az egyedi tudatban, mert mindkét esetben a társadalmi környezet váltja ki a döntéseket, és vonatkoztatja egyidejűleg a döntést hozó énre. Szétválásuk, sőt ellentétességük csak azért jelentkezhet a tudatban, mert konfliktusba kerülnek egymással, és az egyes ember arra kényszerül, hogy válasszon köztük. A társadalmi fejlődés szakadatlanul felvet ilyen konfliktusokat, persze mindig új formákban, és mindig új tartalmakból kiindulva. Az ember pusztán önmagában létező egyediségétől a magáértvalóságáig terjedő mozgás, amelyről beszéltünk már, elválaszthatatlanul kapcsolódik ehhez a fejlődéshez. Abból a történelmi tényből, hogy az ember nembelisége sokkal korábban ölt szemléletes formát, mint egyéniségének kibontakozása, nem szabad elhamarkodott és leegyszerűsítő következtetéseket levonni a nem és az egyén viszonyára vonatkozóan. Az itt kialakuló problémakomplexusokat csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően, már csak azért is, mert eközben elkerülhetetlenül és szakadatlanul értékproblémák bukkannak fel, de itt, ahol a társadalmi léten belül megvalósuló ontológiai összefüggések megállapítására kell szorítkoznunk, az értékek konkrét dialektikája kívül esik a tárgyalható témákon. Ontológiailag csak arra kell utalnunk, hogy mindkét mozgás, nevezetesen az egyediség magábanvalóságától az önmagáért létező egyéniségig vezető, és az ember partikularitásától a nembeliségéig ívelő mozgás egymással mélyen összefonódott, noha egyenlőtlen és ellentmondásos folyamat, amelynek lényegét menthetetlenül meghamisítjuk, ha a végső túlsúlyos mozzanatoknak, a magáértvalóságnak és a nembeliségnek mechanikus-általános felsőbbrendűséget (vagy alacsonyabbrendűséget) tulajdonítunk, vagy azt képzeljük, hogy megérthetjük őket, mint a fejlődés teljesen önálló potenciáit; és főként akkor, ha a bennük hatékony értékszerűséget elvonatkoztatva elszigeteljük és ezzel a társadalmi-történelmi fejlődéstől független létet (vagy érvényességet) tulajdonítunk nekik, és így az érték és az értékmegvalósítás szféráját önálló szférává fetisizáljuk.

Az emberiségnek nem lehetne történelme, ha az ember magáértvalósága és nembelisége között nem lennének újból és újból felbukkanó és történelmi aktualitásuk idején gyakran elvileg megoldhatatlan konfliktusok. De nem vennénk észre azt, ami ebben a problémában a leglényegesebb, ha nem ismernénk fel mindezekben a konfliktusokban, még ha történelmi időszerűségükben megoldhatatlanok is, a magáértvalóság és a nembeliség mély, végső soron történelmi konvergenciáját. Ez a konvergencia lényeges összefüggésüket fejezi ki. De ezt csak akkor érthetjük meg, ha egyikükben sem látunk történelemfeletti entitást, ellenkezőleg, mindkettőt — éppen legigazibb szubsztancialitásukban — a történelem termékeinek és együttes termelőinek fogjuk fel. Igaz ugyan, hogy a nembeliség némaságának már a társadalom legősibb kezdetei is véget vetnek. De a nembeliség csak nagyon lassan, egyenlőtlenül és ellentmondásosan artikulálódik, és — mint korábban kimutattuk — az itt a fontos, hogy csak a társadalom integrálódásának folyamán bontakoztathatja ki objektíve és szubjektíve igazi meghatározásait mind nagyobb, fejlettebb (társadalmibb) egységformákká. Ennek az útnak a folyamán a

társadalomban gyakran a nembeliség különböző fokai vannak egyidejűleg jelen: a nembeliség uralkodó típusa a maga létében az éppen elért fokot képviseli, egyúttal azonban megvannak benne a meghaladott nembeliség nyomai, amelyekhez sok ember gyakorlata igazodik sokféle módon, és nem ritka az sem, hogy a jövőbeli formák már a nembeliség teljes megvalósulását is megmutatják mint perspektívát. (Gondoljunk csak a késői antik filozófiára.) Világos, hogy ilyen esetekben ezek a lehetőségek is az alternatív döntések mozgásterének részeivé válnak.

Nem foglalkozhatunk itt az ezzel összefüggő társadalmi értékproblémákkal, csak arra utalunk, hogy a nembeliségre irányuló szándék egyaránt kiindulhat az emberek partikularitásának és magáértvalóságának oldaláról is. Különösképpen valamely már meghaladott fok iránti vágyban játszhat fontos szerepet a partikularitás. Általánosságban rögtön megmondhatjuk, hogy a partikularitás legyőzése az egyes emberben és az ember társadalmi szubsztanciájának dinamikájában rejlő törekvés a nembeliség magasabbrendű formájára világtörténelmileg konvergál egymással; de meghamisítanánk e folyamat igazi, ontológiai lényegét, ha ebből a világtörténelmi irányvonalból elvont-általános vezérfonalat akarnánk csinálni minden egyes eset számára. Ez a szükségszerű fenntartás azonban nem semmisítheti meg az imént jelzett világtörténelmi irányvonalat: az egyes emberekben a pusztán önmagában létező egyediségtől a tudatos és tudatosan az emberi gyakorlatot irányító magáértvalóság felé vezető társadalmilag kiváltott mozgás, és az emberi nem némaságának objektív és szubjektív, létszerű és tudatossá vált legyőzése konvergál és kölcsönösen támogatja egymást. Bármennyire befolyásolják is jelentős egyenlőtlenségek és mély ellentmondások az összfolyamat útját és szakaszait, az is megállapítható, hogy az emberi nem sohasem valósíthatná meg teljesen önmagát, sohasem hagyhatná maga mögött természettől örökölt némaságát, ha az egyes embereket nem vinné társadalmi szükségszerűséggel egy párhuzamos tendencia magáértvaló létük irányában: csak az önmaguknak mint egyéneknek tudatára ébredt emberek (akik már nem pusztán partikularitásukban, önmagukban véve különböző egyedek) képesek arra, hogy tudatuk és tudatuk által irányított tetteik segítségével a valódi nembeliséget társadalmi-emberi gyakorlatba, vagyis társadalmi létbe fordítsák át. Minden egyenlőtlenség és ellentmondásosság ellenére a társadalmi fejlődés világtörténelmi mértékkel nézve egyaránt ösztönzi az egyes emberekben az önmagáért létező egyéniség kialakulását és az olyan emberiség megszerveződését, amely gyakorlatában önmagának mint emberi nemnek a tudatára ébred.

5

A TÁRSADALOMNAK MINT TOTALITÁSNAK A REPRODUKCIÓJA

Ezzel láthatóvá vált a társadalmi fejlődés egyik pólusa, maga az ember, amint saját magáértvalósága és tudatos nembelisége felé fejlődik. E fejlődés ontológiailag meghatározó erőinek elemzése azt mutatja, hogy ezek mindig a mindenkori társadalmi formációknak és az emberek cselekvési lehetőségeinek és szükségszerűségeinek a kölcsönhatásaiból fakadnak, és a formáció által kínált mozgástérben valósítják meg konkrétan azokat a lehetőségeket

és feladatokat, amelyeket e mozgástér eléjük tár. Azt is láttuk, hogy e fejlődés megértéséhez semmit sem szükséges apriorisztikusan feltételezni az „emberi természet" lényegéről. Maga a történelem mutatja meg azt a fölöttébb egyszerű, ontológiailag alapvető tényt, hogy a munka az emberben új képességeket és szükségleteket tud kialakítani, és hogy a munka következményei túlvezetnek azon, amit benne közvetlenül és tudatosan tételeznek, új szükségleteket és ezek kielégítéséhez új képességeket szülnek, és hogy — minden egyes meghatározott formáció objektív lehetőségein belül — az „emberi természetben" nincsenek előre megrajzolva e fejlődés apriorisztikus határai. (Ikarosz esete nem az általában vett „emberi természet" korlátaira utal, hanem az antik rabszolgatársadalom termelőerőinek korlátaira.)

Éppen itt válik a maga konkrét dialektikájában és dinamikájában láthatóvá az embernek mint társadalmi lénynek az ontológiája szempontjából döntő kérdés, a természeti korlátok visszaszorulása, amelyről oly gyakran tettünk már említést. Mint minden élőlény, az ember is természettől fogva válaszoló lény: a környezet feltételek, feladatok stb. elé állítja létezését, reprodukcióját, és az élőlény önfenntartó és fajfenntartó tevékenysége arra összpontosul, hogy ezekre megfelelően (saját életszükségleteinek a szó legtágabb értelmében megfelelően) reagáljon. A munkát végző ember annyiban válik el minden eddigi élőlénytől, hogy környezetére nemcsak reagál, mint ezt minden élőlénynek meg kell tennie, hanem ezeket a reakciókat gyakorlatában válaszokká artikulálja. A szerves természetben a fejlődés a tisztán spontán, fizikai-kémiai reakcióktól az olyanokig terjed, amelyeket a tudat bizonyos foka kísér, sőt vált ki. Az artikuláció a teleológiai tételezésen alapul, amelyet mindig a tudat irányít, és főként azon az elvi újdonságon, amelyet minden ilyen tételezés implicite tartalmaz. Így artikulálódik a puszta reagálás válasszá, sőt azt is mondhatjuk, hogy csak így ölt a környezet behatása kérdés-jelleget.

A kérdés és a válasz e dialektikus játékának korlátlan fejlődési lehetősége azon alapul, hogy az emberek tevékenysége nemcsak a természeti környezetre adott válaszokból áll, hanem minthogy valami újat teremt, a maga részéről is szükségképpen új kérdéseket kell felvetnie, amelyek már nem a közvetlen környezetből, a természetből fakadnak közvetlenül, hanem egy önállóan megalkotott környezetnek, a társadalmi létnek az építőkövei. Ezzel azonban nem szűnik meg a kérdés és a válasz struktúrája, hanem csak bonyolultabb, mind társadalmibbá váló formát vesz fel. Ez az első lépés, amely már a kezdetleges munkában is megkezdi a természeti korlátok visszaszorítását, saját szükségszerű dinamikájából kifolyólag további fejlődésre vezet: mindenekelőtt a munka fokozatosan a közvetítések önálló területeként az ember és szükségletének kielégítése, a munkát végző ember és természeti környezete közé kerül. Az emberek most is olyan kérdésekkel kerülnek szembe, amelyek arra késztetik őket, hogy a gyakorlat formájában válaszoljanak rájuk, de a kérdező mind kevésbé az önmagában vett közvetlen természet, s egyre inkább a társadalomnak a természettel folytatott, mind kiterjedtebb és elmélyültebb anyagcseréje. Az önállóan megalkotott közvetítéseknek ez az újonnan kialakult összekötő láncszeme azonban megváltoztatja a válaszok közvetlen struktúráját és dinamikáját is: a válaszok mind kevésbé jönnek létre közvetlen módon, sokkal inkább bizonyos mértékig önállósuló kérdések készítik elő, váltják ki, teszik hatékonyabbá őket. A válaszolás tendenciájából kinövő kérdéseknek ez az önállósulása idővel a tudományok konstituálódásához vezet,

ahol már a kérdések közvetlen önálló dinamikája mögött nagyon gyakran közvetlenül észre sem vehető távoli közvetítésű kiindulópontjuk, azoknak a válaszoknak az előkészítése, amelyek az emberek társadalmi létéhez létezésük és reprodukciójuk érdekében szükségesek. De itt éppolyan tisztán kell látnunk az eredetektől való minőségi eltávolodást, mint azt, hogy — végső soron — most is létének reprodukciója állít az ember elé olyan követelményeket, amelyekre saját munkájával és ennek most már fölöttébb bonyolult, távoli közvetítésű előkészületeivel ad megfelelő (saját reprodukcióját lehetővé tevő) válaszokat.

Hogy az emberi nem reprodukciójának másik pólusát, a társadalom totalitását megfelelően ragadhassuk meg, ahhoz először feltétlenül az emberi aktivitásnak és az objektív gazdasági fejlődésnek erre az összefüggésére kellett utalnunk. Az igazi ontológiai tényállás itt is csak két hamis véglettel szemben, mint tertium datur fejthető ki helyesen. Egyáltalán nem akarunk az erre a problémakomplexusra vonatkozó különféle idealista nézetekkel vitázni, a teológiai történelemfilozófiáktól a szellemtudományos vagy fenomenológiai konstrukciókig, amelyek az embert végül is saját kultúrájának mitikus demiurgoszává változtatják át. Éppígy fölösleges volna részletesen foglalkozni a vulgármarxizmussal, amely szerint az ember és tevékenysége egy szintén mitizált objektív gazdasági „természeti törvényszerűség" mechanikus terméke; s ha eközben még a termelőerőt és a technikát is azonosítják, akkor ez a fetisizáló misztifikálás eléri csúcspontját. (A következő fejezetben kissé részletesebben taglaljuk majd a vulgármarxista mechanisztikus felfogás módszertani tévedéseit.) Most csak arra utalunk, hogy az imént jelzett dinamikus struktúra: az, hogy az ember válaszol azokra a kérdésekre, amelyeket a társadalom és ennek a természettel folytatott anyagcseréje tesz fel neki, csak parafrázisa, konkretizálása annak a korábban már idézett marxi mondásnak, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem saját maguk által választott, hanem számukra objektíve adott körülmények között. A gazdasági fejlődés fővonalát csak akkor érthetjük meg megfelelően, az alapjukul szolgáló ontológiai tényállások és tendenciák szerint, ha tisztában vagyunk ezzel az összefüggéssel.

Mielőtt foglalkozhatnánk az itt konkrétan felmerülő kérdésekkel, legalábbis általánosságban tisztáznunk kell, hogy milyen strukturális és dinamikus feltételek között megy végbe ez a bipoláris mozgás. Éppen az imént ismertük meg az egyik pólust, az embert mint mozgó és fejlődő komplexust. Éppilyen világos, hogy a másik pólus szükségképpen a társadalom mint totalitás. Marx „A filozófia nyomorúságá"-ban Proudhonnal szemben ezt mondja: „Minden társadalom termelési viszonyai egy egészet alkotnak . . . Mihelyt a politikai gazdaságtan kategóriáival egy ideológiai rendszer épületét konstruáljuk, kificamítjuk a társadalmi rendszer tagjait. A társadalom különböző részdarabjait megannyi különálló társadalommá változtatjuk, amelyek egymást követően lépnek fel."[13] Feltétlenül ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az egésznek elsőbbsége van a részekkel, az összkomplexusnak az ezt alkotó részkomplexusokkal szemben, mert egyébként — akarva-akaratlanul — extrapoláló módon önállósítjuk azokat az erőket, amelyek a valóságban csupán

[13] Marx: Das Elend der Philosophie [Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von Fr. Engels, J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919.] p. 91 — 92. [V. ö.: MEGA I. 6., p. 180.] — [MEM 4. k., 125. old. alapján]

valamely részkomplexus különösségét határozzák meg a totalitáson belül; így ezek gáttalan önálló erőkké lesznek, és érthetetlenné válnak a fejlődésnek azok az ellentmondásai és egyenlőtlenségei, amelyek az egyes komplexusok dinamikus kölcsönhatásaiból és főként a részkomplexusoknak a totalitáson belül elfoglalt helyéből fakadnak. Éppen az ilyen kérdésekben mutatkozik meg, mennyire veszélyeztetheti a valóság megfelelő megértését valamely részkomplexus következetes ismeretelméleti vagy logikai-gondolati felépítésének módszertani elsőbbsége. Természetesen mindegyiknek, mint itt ismételten kimutattuk, megvan a maga sajátossága, amely nélkül lehetetlen volna megérteni lényegét. De ezt a sajátosságot ontológiailag nemcsak a részkomplexus öntörvényűsége határozza meg, hanem mindenekelőtt az a hely és funkció, amelyet a társadalmi totalitásban betölt.

Ez a meghatározás nem pusztán formális, nem olyan, amely önállóan — gondolatilag — végigvihető, és csak azután tehető más erőkkel kölcsönhatásban vizsgálat tárgyává, hanem mélyen és döntően befolyásolja minden egyes részkomplexus kategoriális felépítését, dinamikus kibontakozását, és sok esetben éppen legközéppontibb kategóriáit módosítja. Vegyünk szemügyre néhány olyan esetet, amelyet megvizsgáltunk már. A hadvezetés komplexusa, mint az összes többi, annak a társadalomnak a gazdasági-társadalmi lehetőségein alapul, amelyben megjelenik. Ezen az alapon alakul ki a taktika, ez a központi fontosságú kategória, amely e komplexus helyzetét, különösségét mindenkor specifikus módon fejezi ki. De hamis extrapoláció volna, az imént bírált értelemben, ha ennek katonai főfogalmát, a stratégiát szintén ugyanilyen módon akarnánk meghatározni. Clausewitz már akkor is bebizonyította, hogy igazi filozófiai érzékkel közeledik e kérdéshez, amikor világosan felismerte, hogy a stratégia túlnyomórészt politikai jellegű, és túlhalad a puszta katonatechnika körén. És e területnek mind elmélete, mind pedig gyakorlata azt mutatja, hogy milyen végzetes lehet — gyakorlatilag is —, ha a stratégiát ismeretelméleti vagy logikai formában immanensen a taktikából bontakoztatják ki és fejlesztik tovább gondolatilag; a helyzet persze semmivel sem lesz jobb, ha a taktikát a stratégia így konstruált fogalmából mechanikusan vezetik le. E két kategória ontológiai különneműsége, amely a résznek és az egésznek a viszonyából fakad, az egyetlen valóságos alap arra, hogy ezt a viszonyt elméletileg és gyakorlatilag helyesen ragadjuk meg. Hasonló — de csak hasonló, nem pedig azonos — a tartalom és a forma viszonya a jogi szférában; itt mindig immanens jogi szempontból megoldhatatlan problémák jönnek létre, amelyek a történelem folyamán mint a jog-keletkezés, a természeti jog stb. problémái különböző alakokban, különböző megoldási irányokkal szintén ilyen ontológiai különneműségeket tártak fel. Ez a kérdéskomplexus az etikában majd fontos szerepet játszik.

Nem hangsúlyozhatjuk elég gyakran, hogy ontológiai problémáknál mindig a tárgyak és vonatkozások éppígylétét kell létalapnak vennünk, és hogy ezért a módszertani egyformásítási tendenciák nagy veszélyt jelentenek a valódi tárgyak megfelelő megismerése számára. Már Hegelnél is láthattuk, hogy oly gyakran zseniális felismeréseit milyen gyakran hamisítja meg és torzítja el az, hogy logizálja az ontológiát. Ez nagyon világosan mutatkozik meg abban is, hogy azt, amit abszolút szellemnek nevezett (művészet, vallás és filozófia) tisztánlátó szemmel élesen elhatárolja az objektív léttől (társadalom, jog, állam). De már az is rögtön elhomályosítja és eltorzítja saját intuícióját, hogy félreismeri a vallás specifikus éppígylétét, és a művészet-

tel és a filozófiával egynemű fejlődési sorba illeszti be, s így nem veszi figyelembe ezt az éppígylétet, és — a dolog lényegét tekintve — valójában puszta vallásfilozófiává degradálja a vallást. Még fontosabb és még súlyosabb következményekkel jár az az összpozíció, amelyet a — világtörténelmileg tekintett — abszolút szellemnek juttat rendszerében. Ez már a „Fenomenológiá"-ban is emlékező bensővé válásként (Er-Innerung), a külsővé válás (Ver-Äusserung) (elidegenedés) utólagos visszavételeként, valódi folyamatként, a szubsztancia és a szubjektum azonossá válásaként jelentkezik. Ez azonban nemcsak az összfolyamat tetőpontjává és csúcsává teszi az abszolút szellemet, hanem egyidejűleg ki is küszöböli ezt a valódi folyamatból: ez a világtörténelemben játszódik le, és valódi beteljesedése az állam kialakulása, amely az eszmét magában a valóságban testesíti meg. Eközben Hegel nagyon éleselméjűen látja annak kettős arculatát, amit abszolút szellemnek nevez: nevezetesen egyrészt a legmagasabbrendű szellemi szintézist, amely a történelemben valóságosan megy végbe, másrészt azonban egy olyan objektivációt, amely a valóság folyamatában nem vesz részt, és ezt közvetlenül nem tudja befolyásolni. Bármennyi helyes és mély felismerést tartalmaz is végső lényegét tekintve ez az önállóság, ez a közvetlen valódi hatástól való elvonatkoztatás, Hegel rendszerfelépítésében ez az egész szféra a mindenhatóság és a tehetetlenség szervetlen, egymással összeegyeztethetetlen (nem pedig termékenyen, dialektikusan ellentmondásos) dualitását mutatja.

Marx a „Szent család"-ban éleselméjűen bírálta ezt a „felemásságot": „Már *Hegelnél* a történelem *abszolút szellemének* a *tömeg* az anyaga, megfelelő kifejezése pedig csak a *filozófia*. A filozófus azonban csak mint az a szerv jelenik meg, amelyben a történelmet csináló abszolút szellem a mozgás lezajlása után *utólag* tudatára ébred önmagának. Erre az utólagos tudatra redukálódik a filozófus része a történelemben, hiszen a valóságos mozgást az abszolút szellem *öntudatlanul* viszi végbe. A filozófus tehát post festum érkezik." Ennek az a következménye, hogy Hegel „az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak *látszatra* csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak *post festum* a filozófusban ébred *tudatra* mint teremtő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik".[14] Hegel „felemássága" azon alapul, hogy az ontológiai tényeket hamisan logizálva merev és hamis antinómiába manőverezi bele magát: a mindenhatóság és a tehetetlenség antinómiájába, amelynek semmi köze sincs a valódi ontológiai tényálláshoz. A valóság tudatszerű (egyebek közt filozófiai) visszatükrözése, mint ezt már megmutattuk és a következő fejezetben még részletesebben mutatjuk majd meg, nem az anyagi történelem tehetetlen kísérőjelensége, és e történelem filozófiai végiggondolásának, mint ezt már Marx példája mutatja, szintén nem csupán post festum jellege van. Amikor Scheler és őt követve Hartmann az ontológiában olyan hierarchiát létesít, amelynek legmagasabbrendű formáit az jellemzi, hogy nem képesek a valódi világba beavatkozni, akkor megváltozott történelmi feltételek között, immár az ész hatóerejébe vetett hit nélkül, bizonyos értelemben azt a kétértelműséget újítják meg, amely Hegelnek az abszolút szellemről szóló tanításában nyilatkozott meg. E tehetetlenség megállapítása nemcsak azt fejezi ki, hogy nem hisznek az olyan immanens történelmi fejlődésben, amely a saját — persze

[14] MEGA I. 3., p. 257—258. — [MEM 2. k., 84—85. old. alapján]

tisztán ontológiai — értelmét önmagába rejtené és történelmileg kibontakoztatná, hanem ez módszertanilag és tartalmilag egyaránt hamis, megengedhetetlen értékítélet tisztán ontológiai tényállásokkal kapcsolatban. Marx koncepciója már csak azért is hamisítatlanabbul ontológiai, mint Hegelé — hogy utódairól ne is beszéljünk —, mert tisztán elválasztja egymástól a lét- és az érték-kérdéseket, elfogulatlanul és ontológiai szempontból vizsgálja valódi kölcsönhatásaikat, és az értékeket csakugyan a valóságból növeszti ki és a valóságban engedi hatni, anélkül, hogy ezzel megsértené a tiszta lét igazi mivoltát. Ezért nála a lét és az érték nem megy át kétértelműen egymásba, hogy aztán végül — lelkesülten vagy kiábrándultan — sommásan fogja fel az egész létet. Marx arra törekedett, hogy a maguk ontológiai objektivitásában fejtse ki és fogja fel azokat a nagy fejlődési tendenciákat, amelyeket a társadalmi lét mint olyan saját létének dinamikájából kifolyólag önmagában és önmagából kifejleszt. A fejlődőben levő társadalmi lét ontológiájának mindenkor megoldandó, fontos konkrét problémája, hogy ezen az összfolyamaton belül milyen jelentőségre tesznek szert az értékek, értékelések, értékrendszerek. De ha az összfolyamat logikailag általánosított értékelésévé válik, akkor az abszolút objektív szándékú értékelés tiszta szubjektivitásba csap át, amely csak az értékelőt jellemzi, nem pedig az értékeltet.

Egy ízben érintettük már azt az alapproblémát, amellyel most foglalkozunk. A társadalmiság mind tisztább, önállóbb formákban való kialakulásának folyamatáról van szó, arról az ontológiai jellegű folyamatról, amely mindig megindul, amikor valamely egyszerűbb fajtájú létmódból, a létkörülmények valamiféle konstellációja következtében, bonyolultabb létmód alakul ki. Ez az eset következik be, amikor a szervetlen anyagból élet keletkezik, vagy — sokkal bonyolultabb módon — amikor az emberek puszta élőlényekből valamely társadalom tagjaivá válnak. Azt kell tehát nyomon követnünk, hogy miként sokasodnak, válnak mind közvetettebbé, miként tevődnek össze önálló és sajátos komplexusokká a társadalmiságnak azok a kezdetben elszigetelt és szétszórt kategoriális szerkezeti elemei, amelyek, mint láttuk, már a legkezdetlegesebb munkában is hatékonyak, hogy mindezeknek az erőknek a kölcsönhatásából bizonyos fokokon társadalmakat hozzanak létre. Azt is megmutattuk, hogy a lét bonyolultabb formái mindig az egyszerűbbekre épülnek fel: az élőlényben lejátszódó, létezését és reprodukcióját alkotó folyamatok a szerves természet, a fizikai és a kémiai lét világából valók, és az élőlény biológiai léte átrendezi őket saját létezési feltételei számára. Nem akarunk az itt felmerülő problémákkal foglalkozni (ez a biológia tudományának és az élet ebből kialakuló ontológiájának a feladata), csak azt állapítjuk meg itt, hogy a társadalmi lét mindig a szerves és szervetlen lét kategóriáinak átrendezését jelenti, és hogy sohasem képes leválni erről az alapról. Ez természetesen nem zárja ki olyan specifikus társadalmi kategóriák kialakulását, amelyeknek nincs, sőt nem is lehet analógiájuk a természetben. A munkaeszköz és a munkatárgy csak az immanensen alapjukul szolgáló természeti törvények következtében tudják ezeket átrendezni; nem fordulhat elő a munkafolyamatban olyan mozgás, amely mint mozgás ne biológiailag volna meghatározva. A munkában mégis olyan dinamikus komplexus jön létre, amelynek döntő kategóriái — elég, ha a teleológiai tételezésre emlékeztetünk — a természethez képest valami gyökeresen és minőségileg újat jelentenek. Mint már szintén megmutattuk, magának a munkának és főként a társadalmi gyakorlat belőle kinövő más fajtáinak a lényegéhez tartozik, hogy mindig új,

mindig bonyolultabb, mindig tisztábban társadalmilag közvetített formákat hívnak életre, így hát az ember élete mindinkább olyan környezetben játszódik le, amelyet ő maga mint társadalmi lény alkotott meg, és ebben a környezetben a természet főként mint a természettel folytatott anyagcsere tárgya fordul elő.

Ha most a következőkben rátérünk e fejlődés ontológiai elveinek a kifejtésére, akkor a problémát kettős és mégis egységes nézőpontról kell megközelítenünk. Egyrészt utunknak mindig a társadalom totalitása felé kell vezetnie, mert csak ebben tárják fel a kategóriák igazi ontológiai lényegüket; igaz ugyan, hogy minden részkomplexus tárgyiasságának, mint már ismételten kifejtettük, megvan a maga specifikus tárgyiasság-módja, amelyet a társadalom átfogó megértése érdekében feltétlenül meg kell ismerni; de ha ezeket elszigetelten vizsgálják vagy a középpontba állítják, akkor könnyen eltorzulhatnak az összfejlődés igazi és nagy vonalai. Másrészt e fejtegetések középpontjában a gazdasági kategóriák kialakulásának és változásának kell állniuk. Ebben a tekintetben, mint az élet tényleges reprodukciója, a gazdaság ontológiailag különbözik minden más komplexustól. Eddig az összreprodukciót az ember szemszögéből néztük, mivel az ő biológiai-társadalmi reprodukciója alkotja a totalitás megszüntethetetlen alapját. Magában a munkában is felfedeztük társadalmi lényegét (nembeliségét). A gazdaság mint minden közvetítés dinamikus rendszere adja meg az anyagi alapot az emberi nemnek és egyedi példányainak reprodukciójához. Ez egyúttal azt is kifejezi, hogy miként bontakozik ki azzá a folyamattá, amellyel most foglalkozunk: nevezetesen, hogy miként válik a maga elementáris, hamisítatlan ontológiai sajátosságában mind társadalmibbá a társadalom, és ezzel együtt az emberek is, akik valóságosan a társadalmat alkotják. Mert, mint ismételten megmutattuk, az emberek összes bonyolult életmegnyilvánulásának érzéki előfeltétele ez az egyéni és nembeli reprodukció. De ha a létnek megfelelően akarjuk megérteni a társadalom és benne az ember fejlődésének viszonylatait, akkor feltétlenül szemügyre kell vennünk azt is, amit korábban e folyamatban a jelenség és a lényeg ellentmondásos dialektikájának neveztünk. Mivel a következőkben gyakran és konkrétan foglalkozunk majd az itt kialakuló ellentmondásokkal, elég, ha arra a puszta tényre emlékeztetünk, hogy például a termelőerők fejlődése — önmagában véve, lényegének megfelelően — azonos az emberi képességek fokozódásával, de megjelenési módja — szintén mindenkori társadalmi szükségszerűséggel — az ember lealacsonyodásához, eltorzulásához, önmagától való elidegenedéséhez vezethet. És hadd hangsúlyozzuk most is, mint korábban, hogy a jelenségek világa Marxnál a realitás szférája, a társadalmi lét igazi alkotóeleme, és szó sincs arról, mintha ennek pusztán látszatszerű szubjektív jellege volna. Ezért itt, ahol a társadalmi lét fejlődésének fővonaláról beszélünk, figyelmünket arra kell irányítanunk, hogy a társadalmi létnek ez a valódi lényege a maga társadalmilag-történelmileg meghatározott változásai során milyen utakon és milyen irányokban halad. Eközben természetesen sohasem hagyhatjuk figyelmen kívül a létező lényeg és a szintén létező jelenség közti szükségszerű ellentmondásokat; e fejtegetés főhangsúlyát azonban a lényeg mozgásának kidolgozására kell helyeznünk.

Általános ontológiai megfontolásaink során már szóltunk e fejlődés döntő irányvonaláról is; ez a specifikus társadalmi kategóriák eluralkodása a társadalmi lét felépítésében és reprodukciós dinamikájában, vagyis a természeti

korlátok visszaszorulása, amiről már szintén gyakran szóltunk. Ha most ezt a vonalat az eddigieknél kissé behatóbban akarjuk szemügyre venni, akkor előbb néhány megjegyzésben pontosan el kell választanunk magát a dolgot tudati tükröződéseitől. Ez az elhatárolás, mint már hangsúlyoztuk, a mindenkori magábanvaló objektivitását választja el az emberek tudatában megjelenő szubjektív (noha gyakran társadalmilag általánosan szubjektív) tükörképétől. Ennek a szembeállításnak semmi köze sincs a jelenség és a lényeg korábbi szembeállításához, ahol is mindkét tényező objektíve létezik. A szubjektív mozzanatra azért kell itt különösképpen utalnunk, mert a történelem folyamán lassan az embereknek még legtermészetibb életfunkcióik is társadalmiasodnak. Ha most valami, ami eredetileg természeti volt, az emberi átélés szempontjából hosszú idő alatt változik ilymódon át, akkor ez a változás az emberek tudatában olyasminek jelenik meg, ami létét tekintve maga is természetinek fogható fel. De az ontológiai vizsgálat során az ilyen tudati megnyilvánulásokat nem szabad figyelembe venni. Csak az objektív folyamatot, önmagában véve, kell tekintetbe vennünk, és ebben a tiszta természetiséggel való szakítás már a munka tényével megkezdődik. Az ideológiai kontrasztok tehát többnyire azt jelzik, hogy a természeti korlátok visszaszorulásának alacsonyabb foka egy magasabbrendűvel ütközött össze. Az, amit ideológiailag mint „természetet" védelmeznek a pusztán „társadalmival" szemben, ezt a nevet csak történelmileg viszonylagos értelemben érdemli ki; képletesen tehát beszélhetnénk valamiféle kvázitermészetről, ahogy gyakran, persze más összefüggésekben, a társadalmat a maga objektív törvényszerűségében „második természet"-nek nevezik. Ez a kvázitermészet, amely számottevő szerepet játszott az érzés és gondolkodás történetében, a szexuális viszonylatoktól az olyan tisztán ideológiai koncepciókig terjed, mint amilyen a természeti jog. A félreértések elkerülése érdekében tehát egy pillantást kellett vetnünk erre a kérdésre is.

Mindazok után, amit eddig a fejlődésről és a haladásról kifejtettünk már, magától értetődő ugyan, hogy számunkra itt döntően a mind-társadalmibbá-válás ténye a fontos, és hogy magának a társadalmi létnek ide vonatkozó tényeit megállapítva feltétlenül tartózkodnunk kell az ezekkel kapcsolatos értékítéletek minden fajtájától. És mégis — ismét: a félreértések elkerülése végett — nem csupán saját értékeléseinktől kell tartózkodnunk, hanem figyelmen kívül kell hagynunk az egyes kultúráknak azokat a történelmileg fölöttébb fontos filozófiai és vallásos, tudományos és művészi reagálásait is, amelyek a most vizsgálandó társadalmi fejlődésre vonatkoznak. Ugyanis az ismételten kifejtett egyenlőtlen fejlődésből következik, hogy szükségképpen létre jöhetnek társadalmilag primitív talajon is később felülmúlhatatlan, tökéletes korai teljesítmények; részletesen idéztük erről annak idején Marx Homéroszra vonatkozó ítéletét. Ez sokkal több, mint találó részítélet, ez módszertanilag rendkívüli következményekkel járó általános kijelentés, de messzeható igazsága ellenére sem jelenti későbbi korok magasabbrendű társadalmi-ontológiai fejlettségének tagadását. Marx itt azáltal, hogy megállapítja az egyenlőtlen fejlődést, nem mond ellent az ilyen tényállás-meghatározásoknak, ellenkezőleg, éppen a gazdaságilag fejletlen alapnak és a felülmúlhatatlan epikai megformálásnak ez az ellentéte vezeti el az egyenlőtlen fejlődés elvi megállapításához. Noha ez különösen pregnánsan mutatkozik meg a művészetben, ebből még távolról sem következik, hogy az egyenlőtlen fejlődésnek erre a területre kellene korlátozódnia. Az elméleti és a gyakorlati

kultúra minden területén akadnak korai tökéletes teljesítmények, amelyeknek egyszeri társadalmi előfeltételeit szükségképpen megzavarja és megsemmisíti a társadalmi fejlődés. A haladásnak ilyen esetekben megnyilatkozó objektív ontológiai jellegét nem érinti az ilyen ellentmondásosság, sőt az ilyen ellentmondások még inkább aláhúzzák a társadalmi lét tisztán objektív mozgásának ellenállhatatlan mivoltát.

Ha most a társadalmiságnak ezt a kibontakozását az önálló önbeteljesedés szempontjából akarjuk megvizsgálni, akkor abból kell kiindulni, hogy miként hat a termelőerőknek gyakran még természeti meghatározásoktól átitatott növekedése (például a népesség egyszerű növekedése, amely persze szintén nem egyszerűen „természeti") az össztársadalom struktúrájára. Más szóval milyen következményekkel jár a termelőerők fejlődése a társadalmiság felépítésére és dinamikájára. A történelem folyamán itt az eredeti emberi közösségek állapotához viszonyítva két döntően divergáló típust figyelhetünk meg. A kiindulási helyzetet, amelyet Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete" című művében részletesen tárgyalt, Marx így jellemzi a „Nyersfogalmazvány"-ban: „A természetadta törzsi közösség, vagy ha úgy tetszik, a horda — a vér, a nyelv, a szokások stb. közössége — első feltétele annak, hogy életük *objektív feltételeit* és magát reprodukáló és tárgyiasító tevékenységét (a pásztori, vadászi, földművelői stb. tevékenységet) *elsajátítsák*. A föld a nagy laboratórium, az arzenál, amely egyaránt szolgáltatja a munkaeszközt, a munkaanyagot, és a közösség székhelyét, *bázisát*. . . A munka folyamata által történő valóságos elsajátításnak ezek az *előfeltételei*, amelyek maguk nem a munka *termékei*, hanem természeti vagy *isteni* előfeltételeiként jelennek meg."[15] Itt egészen világosan látható, hogy miben rejlik az ilyen közösségekben a „természetiség" lényege. Főként abban, hogy az így működő komplexusok szervező és összetartó ereje a munka, de az olyan munka, amelynek előfeltételei még nem magának a munkának a termékei. Marx e fogalom meghatározásakor joggal hangsúlyozza a kifejtendő ellentétet a későbbi formációkhoz képest. Ezért a természeti előfeltételek itt még túlsúlyos mozzanatát állítja a középpontba, de már itt céloz arra, hogy ezeket az emberek nemcsak természetinek, hanem isteni eredetűnek is látják, hogy objektíve többé már nem lehetnek tiszta természet, hogy már emberi munkát fordítottak rájuk, anélkül persze, hogy az emberek helyesen megérthették volna adottságuk miértjét. Gondoljunk például a Prométheusz-mítoszra, amely tipikusan fejezi ki azt a tényállást, hogy az ember és a természet viszonyát (objektíve: a munka útján) szabályozó mozzanatok isteni adományoknak látszanak mindaddig, amíg elszigetelten lépnek fel és ezért még nem tudják áthatni a reprodukció egész birodalmát. De függetlenül attól, hogy objektíve mennyire társadalmi megalapozottságúak már a természetileg ható életmozzanatok (egy csorda például objektíve akkor sem tiszta természeti tárgy már, ha a tenyésztést nem tudatosan irányítják), a világtörténelem szempontjából döntő alternatíva abból alakul ki, hogy ez az állapot — persze egy relativizáló mozgástéren belül — mennyiben képes stabilizálódni, vagyis egyszerűen reprodukálódni, mennyiben és milyen irányokban keletkeznek felbomlásából új formációk növekedési tendenciái.

A valódi történelem kezdetben igenlő és tagadó választ ad erre az alternatívára. Az, amit Marx ázsiai termelési módnak nevez, konkrétan, sokoldalúan

[15] Rohentwurf [id. kiadás] p. 376. — [MEM 46/I. k., 356—357. old. alapján]

változatos formákban mutatja azokat a lehetőségeket, amelyek ezek változatlan reprodukálódásából adódnak.[16] Marx „A tőké"-ben részletesen elemzi e termelési mód szerkezetét és fejlődési lehetőségét, és itt konkrétan indiai formájából indul ki. Kifejti, hogy az ilyen közösségek „a föld közösségi birtoklásán, a földművelés és a kézművesség közvetlen egyesülésén és a munka szilárd megosztásán nyugszanak, amely utóbbi új közösségek létesítése esetén adott tervül és sémául szolgál . . . A termékek fő tömegét a község közvetlen saját szükségletére termelik, nem mint árut; maga a termelés ezért független a munkának az indiai társadalom egészében árucsere által közvetített megosztásától. Csupán a termékek többlete változik át áruvá, részben megint először az állam kezében, amelyhez egy meghatározott mennyiség emberemlékezet óta odaáramlik mint természetbeni járadék." Az ilyen falvakon belül nagyon határozott munkamegosztás alakul ki, megtalálhatók a különböző kézművesek, a fölérendelt államnak (vízgazdálkodás), a vallásnak stb. a képviselői stb. „Ha a népesség megnő, akkor szűzföldön új közösséget telepítenek a régi mintájára. A község mechanizmusa a munka tervszerű megosztását mutatja, de a manufaktúraszerű megosztás lehetetlen, mert a piac a kovács, az ács stb. számára változatlan marad, legfeljebb, a falvak nagyságkülönbsége szerint, egy kovács, fazekas stb. helyett kettő vagy három van. A községi munka megosztását szabályozó törvény itt a természeti törvény rendíthetetlen tekintélyével hat, míg minden különös kézműves, például a kovács stb. hagyományos módon, de önállóan és anélkül, hogy műhelyében bármilyen tekintélyt elismerne, végzi a szakmájához tartozó valamennyi műveletet."

De különösképpen hangsúlyozni kell, hogy az ázsiai közösségeknek erre a gazdasági alapjára különös állami felépítmény épül rá, amely fölöttébb laza kölcsönös vonatkozásokban áll velük, főként a földjáradék (itt egyszersmind az adó) előteremtésének formájában, az öntözés szabályozásának, a külső ellenséggel szembeni katonai védelemnek az útján. Ebből következik, mint Marx bebizonyítja, e társadalomnak mint egésznek a sajátossága: az alap állandó helyreállítása, tehát az alap dinamikus stabilitása, melyhez az összállami felépítmény gyakran katasztrofális formákban megnyilvánuló labilitása járul: „Ezeknek az önmagukkal beérő közösségeknek — amelyek magukat állandóan ugyanabban a formában termelik újra, és amelyek, ha véletlenül szétrombolják őket, ugyanazon a helyen, ugyanazon a néven megint felépülnek — az egyszerű termelő organizmusa szolgáltatja a kulcsot az ázsiai társadalmak ama változhatatlanságának titkához, amellyel oly feltűnő ellentétben áll az ázsiai államok folytonos felbomlása, újjáalakulása és az uralkodók szüntelen váltakozása. A társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezetét nem érintik a politikai felhőrégió viharai."[17] Tőkei kutatásai megmutatják, hogy ez az alapszerkezet a kínai fejlődésben is kimutatható. Ebben a jelenségben az a leg-

[16] Az ázsiai termelési módról, amelyet a sztálini korszak el akart távolítani a marxizmusból és egy üres és kiagyalt, állítólagos „ázsiai feudalizmus"-sal próbált helyettesíteni, az utóbbi időben, sajnos mindmáig csak magyar nyelven, kitűnő marxista monográfia jelent meg, Tőkei Ferenc sinológus tollából: „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez" [Kossuth Könyvkiadó] Budapest 1965. [Időközben megjelent francia nyelven: „Sur la mode de production asiatique" (Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae, 58., 1966) és német nyelven is: „Zur Frage der asiatischen Produktionsweise" címmel. Ford.: Bródy Ferenc és Vértesné Meller Ágnes. H. Luchterhand, Neuwied—Berlin, 1969.]

[17] Kapital I. [7. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1914] p. 322—323. — [MEM 23. k., 335—336. o.]

feltűnőbb, ami egyúttal a legtermészetibbnek is hat, hogy a faluközösségek újból és újból helyreállnak, és rendkívül szilárdnak bizonyulnak önmaguk helyreállításában, s mindez a mélyreható szerkezeti változásokkal szembeni immunitással kapcsolódik össze. Így hát vitathatatlan, hogy az ilyen folyamatok bizonyos analógiákat mutatnak a fajok ontogenetikai fenntartásával, és ezzel valamiféle természetiség benyomását keltik. De Marx elemzése megmutatja, hogy az ilyen analógiák mindenképpen csak látszólagosak. Nem veszik figyelembe, hogy például az indiai falvak létezése már viszonylag előrehaladott társadalmi munkamegosztáson alapul (mezőgazdaság és kézműipar), amelyből persze hiányzanak még azok a specifikus kategóriák és erők, amelyek ezt a társadalmi fejlődés áramába rántják, és ezek közül is elsősorban a társadalom minden pórusát átható, intenzív árucserének az emberi sorsokat meghatározó hatalma. A munkamegosztást túlnyomórészt még a fogyasztás közvetlen szükségletei határozzák meg, a munkamegosztás nem hoz még létre új szükségleteket, amelyek azután a maguk részéről visszahatnának rá. A gazdasági alap és az állami felépítmény viszonya is a földjáradék (egyszersmind adó) formájában statikusan szabályozódik, azok nélkül a bonyolult kölcsönhatások nélkül, amelyek segítségével más formációkban ezek kölcsönösen mozgatják egymást, mindkét területen bomlásokat és előrehaladásokat idéznek elő, noha itt is minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy mind a földjáradék, mind az adó, mind pedig kettőjük egybeesése a társadalmi lét meghatározásai közé tartozik, és nem természeti kategória. Az ázsiai termelési mód problémája tehát nem a társadalom még természeti állapotára utal vissza, hanem inkább a társadalmi kategóriák és az objektív gazdasági haladás benső viszonyának különös — negativitásában különösen tanulságos — esete.

Teljesen ellentétes sorsot tár fel az őskommunisztikus szerkezet átalakulása Görögországban és Rómában. Ez a forma már a város és a falu szétválásának alapján alakult ki, itt azonban a város, a Kelettől eltérően, nem válik el a közvetlen gazdasági reprodukciótól, és nem csupán a földjáradék elsajátításának útján vesz részt benne, hanem az egyes parcellatulajdonosok létezése elválaszthatatlanul kapcsolódik állampolgárságukhoz. „A szántóföld a város területiumaként jelenik meg; és nem a falu a föld puszta tartozéka" — mondja Marx. Ehhez járul, hogy az egyed számára földhöz való viszonya a törzshöz való tartozásából következik ugyan, de ez a föld mégsem közvetlenül közös törzsi tulajdon, hanem személyes birtoka; „mint a község tagja az egyes ember magántulajdonos". Itt szóba sem jöhet az, ami Keleten döntő volt, hogy „az egyednek a tulajdona ténylegesen csak közös munkával hasznosítható — tehát például a vízvezetékek segítségével a Keleten". A törzs régi formáit a vándorlások, a hódítások stb. többé-kevésbé fellazították és széttörték, s ezáltal a hódítás, a területelfoglalás, az ezzel szembeni védelem kerül az élet problémáinak középpontjába. „Ezért a háború az a nagy összfeladat, az a nagy közösségi munka, amelyre szükség van akár ahhoz, hogy az eleven meghatározott lét objektív feltételeit elfoglalják, akár ahhoz, hogy ezek elfoglalását megvédelmezzék és megörökítsék." Így alakul ki a társadalom sajátságos formája: „A városban való koncentrálódás a vidékkel mint területiummal; a közvetlen fogyasztásra dolgozó kicsinybeni mezőgazdaság; az ipar mint az asszonyok és lányok házi mellékfoglalatossága (fonás és szövés), vagy csak egyes ágakban önállósulva (faberek stb.). E közösség fennmaradásának előfeltétele a közösség szabad önfenntartó parasztjai közötti egyenlőség fenntartása és a saját munka mint tulajdonuk fennmaradásának feltétele. Mint tulajdonosok viszonyulnak

a munka természeti feltételeihez; de ezeket a feltételeket még folyvást személyes munka kell hogy tételezze valóban mint az egyén személyiségének, személyes munkájának feltételeit és objektív elemeit."[18] Minden további magyarázat nélkül világos, hogy ilymódon a társadalom sokkal társadalmibb formája alakul ki, mint a Keleten. Mindenekelőtt olyan, amelynek semmiképp sem kell az egyszer már létrejött állapot egyszerű reprodukciójára, helyreállítására szorítkoznia, hanem amely saját létezése reprodukciójának dinamikájában eleve tartalmazza a terjeszkedést, az előremozgást, a továbbhaladást. Csak az a kérdés, hogy ebben az esetben a felépítés szerkezete és a mozgás dinamikája miként viszonyul egymáshoz?

Röviden összefoglalva és elébevágva annak, amit mindjárt kifejtünk, ezt mondhatjuk: e formáció lényegéhez tartozik, hogy kibővítve reprodukálódjék, hatalmas mértékben túllépjen saját kezdeti adottságán, de az ilymódon felébresztett erők csak egy bizonyos szakaszon át tudják társadalmi alapjaikat és kiindulópontjaikat továbbvezetni, és lassanként szükségképpen azt a struktúrát rombolják szét, amelyet ők hoztak létre. Marx így írja le, Róma viszonylatában, ezt a helyzetet: „Nevezetesen a hadügy és a hódítás befolyása, amely pl. Rómában lényegesen hozzátartozik magának a közösségnek a gazdasági feltételeihez, szünteti meg azt a reális köteléket, amelyen a közösség nyugszik. Mindezekben a formákban a fejlődés alapzata az egyes ember és közössége közti *előfeltételezett* — többé-kevésbé természetadta vagy akár történelmileg kialakult, de hagyományosan kialakult — viszonyok *újratermelése* és egy *meghatározott*, az egyes ember számára *előre-meghatározott objektív* lét, mind a munka feltételeihez, mind a munkatársaihoz, törzsbeli társaihoz stb. való viszonyulásban, — a fejlődés ezért eleve *korlátozott*, de a korlát megszüntetésével hanyatlást és pusztulást jelent."[19] A gazdaságilag-társadalmilag döntő mozzanatot „A tőké"-ben Marx így határozza meg: „Az önállóan gazdálkodó parasztok szabad parcellatulajdonának ez a formája mint uralkodó, normális forma alkotja . . . a társadalom gazdasági alapját a klasszikus ókor virágkorában . . ."[20] Mindazok a gazdasági erők, amelyek eközben felszabadulnak, végső soron e társadalom elkerülhetetlen, kilátástalan szétbomlását idézik elő. Más összefüggésekben hivatkoztunk már Marxnak arra a megállapítására, amely szerint a parasztság felbomlásának negatív jelenségmódjaiban hasonló folyamata, a parasztság elválasztása a földbirtoktól, amely Angliában mint eredeti felhalmozás, hatalmas kapitalista fellendülésre vezetett, a klasszikus ókorban csak parazita, városi lumpenproletariátust tudott életre hívni. Ennek az alapvető ellentétnek egész sereg oka van, amelyek azonban mind mélyen összefüggnek az antik polisz éppen ábrázolt társadalmi fejlődésfokával. A kezdeti gazdasági virágzás szélesen kiterjedt árucserét, nagy vagyonok koncentrációját hozza létre. De mindez egyrészt pusztán a kereskedelmi tőkének és a pénztőkének, másrészt a rabszolgagazdaság nagymérvű kiterjeszkedésének formájában megy végbe. Marx a kereskedelmi tőkéről mint önálló gazdasági hatalomról ezt állapítja meg: „A kereskedelmi tőke eleinte csupán közvetítő mozgás két olyan végpont között, amelyen nem uralkodik és olyan előfeltételek között, amelyeket nem ő teremt . . ." „A kereskedelem ezért mindenütt többé vagy kevésbé

[18] Rohentwurf [id. kiadás] p. 378—379. — [MEM 46/I. k., 358—360. old. alapján]
[19] Ebd., p. 386. — [Uo., 366. o.]
[20] Kapital, III. 2. [4. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1919] p. 340—341. — [A tőke III. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. 773. old. alapján]

bomlasztóan hat a termelés meglevő szervezeteire, amelyek különféle formáikban mind főleg a használati értékre irányulnak."[21] Immár nem tőle függ, hogy hová vezet ez az út. Éppígy hat a pénztőke gyarapodása, amely a munkaviszonyoknak ezen a fokán még túlnyomórészt csak az uzsora formáját veheti fel: „Az uzsorás tehát egyrészt aláássa és szétrombolja az ókori és feudális gazdagságot, valamint az ókori és feudális tulajdont. Másrészt aláássa és elpusztítja a kisparaszti és kispolgári termelést, egyszóval mindazokat a formákat, amelyekben a termelő még termelőeszközeinek tulajdonosa." Különösen súlyos és felbomlasztó hatása volt ennek az antik poliszban, „ahol a termelőknek a termelési feltételeik feletti tulajdona egyben a politikai viszonyoknak, az állampolgár önállóságának alapját is alkotta".[22]

Megmutatkozik tehát, hogy az árucsere, noha ilyen alapokon a kapitalista társadalmiasodás első, legkülsődlegesebb és legkezdetlegesebb formáiig emelkedhetett, a társadalmi struktúrára végső soron szükségképpen rombolóan hatott. Az így támadó társadalmi zsákutcának az a döntő oka, hogy minden igazi átalakulás társadalmi középpontja, maga a munka és a belőle közvetlenül fakadó társadalmi — emberek közti — viszonylatok még túl kevéssé társadalmiasodtak, túlzottan a „természeti" kategóriák uralma alatt voltak ahhoz, hogy lehetővé váljon igazi társadalmi megszerveződésük. Marx ezt a helyzetet is behatóan elemzi. Az „élő és tevékeny embereknek és a természettel való anyagcseréjük természeti, szervetlen feltételeinek az *egységét* és ezért a természetnek emberek által való elsajátítását" magától értetődő kiindulópontnak tekinti, és itt az ontológiai probléma, a társadalmi lét igazi társadalmivá válása ennek az eredeti egységnek a „szétválásában" rejlik, ami adekvát formáját csak a „bérmunka és a tőke viszonyában" éri el. A korai, kezdeti formációkban az immanensen ható társadalmi erők még nem hajthatják végre ezt a szétválasztást. Marx ezt mondja: „. . . a társadalom egyik részét maga a másik saját reprodukciójának pusztán *szervetlen és természeti* feltételeként kezeli. A rabszolga nem áll semmiféle viszonyban munkája objektív feltételeihez, hanem magát a *munkát*, mind a rabszolga, mind a jobbágy formájában, a termelés *szervetlen feltételeként* a többi természeti lény közé sorolják, a barom mellé, vagy pedig a föld függelékeként. Másszóval: a termelés őseredeti feltételei természeti előfeltételekként, a *termelő természeti létezési feltételeiként* jelennek meg, ugyanúgy, ahogyan eleven teste — amelyet, bár ő termeli újra és fejleszti, eredetileg nem ő tételezett — önmaga *előfeltételeként* jelenik meg; saját meghatározott (testi) léte természeti előfeltétel, amelyet nem ő tételezett."[23] Túlontúl ismeretes, és ezért nem szorul részletes kifejtésre, hogy a munkának ezek a szubjektív és objektív — „természetileg" készen talált, nem önállóan alkotott — létfeltételei csak fölöttébb korlátozott kibontakozási lehetőségeket nyitnak meg. Itt csak arra utalunk, hogy a rabszolgaságon alapuló munka lényegileg csak extenzív fokozódásra ad lehetőséget, főként a rabszolgák tömegének növekedése útján, de ennek egyrészt az emberanyag megszerzése szempontjából sikeres háborúk az előfeltételei, másrészt és ezzel egyidőben azonban szakadatlanul felbomlasztja az antik városállamok specifikus katonai alapját, a szabad parcellás parasztok rétegét. A gazdasági-politikai expanzió tehát szétrombolja a saját alapjait, és ezzel mindinkább kiúttalan zsákutcába kerül. A pénz- és a kereskedelmi

[21] Kapital III. 1. [id. kiadás] p. 314., 316. — [Uo., 330., 332. old. alapján]
[22] Kapital III. 2. [id. kiadás] p. 135. — [Uo., 581. old. alapján]
[23] Rohentwurf [id. kiadás] p. 389. — [MEM 46/I. k., 368—369. old. alapján]

tőke már vázolt hatásai fokozzák ezt a bomlasztást, de a túlsúlyos mozzanat az az áthághatatlan korlát, amelyet a rabszolgagazdaság állít az összfejlődés elé.

Ezzel az ázsiai termelési módhoz képest a társadalmi lét minőségileg és radikálisan különböző fejlődési módja alakult ki. Mindenekelőtt a társadalom energikusan hangsúlyozott — extenzív és intenzív — továbbfejlődésével van dolgunk, amelynek azonban, éppen mert minden tekintetben látszólag a tetőpontját éri el, problematikus volta minden területen válságokban kezd megnyilvánulni. Ez a válság azonban fölöttébb hosszadalmas, és nemcsak a régi ragyogást nem halványítja el azonnal, hanem, úgy látszik, mintha folytonfolyvást új fellendülésekre, az alapvető válsághelyzet legyőzésére vezetne; csak viszonylag késői stádiumokban mutatkozik ez a gazdasági szétesés félreérthetetlen pusztulásnak az élet minden területén. Mégpedig éppen azon a fokon, amelyen — gazdasági szempontból — a rabszolgagazdaság már elkezdi szétbomlásából szükségszerű spontaneitással kiépíteni az új munkarendnek és munkamódnak azokat az első elemeit, amelyek később, sok, katasztrofális átmenet után, a kiút, az új fokozat, a feudalizmus alapját fogják alkotni. Arra az átmenetre gondolunk, amelyet Max Weber így jellemzett: „Miközben a rabszolga ilymódon nem-szabad jobbággyá emelkedik fel, ezzel egyidőben a kolónus röghöz kötött paraszttá süllyed."[24] A korábban teljességgel különnemű társadalmi rétegek tendenciaszerű nivellálódásának ez az új módja a felbomlási tendenciákból fakad, de csak post festum fogható fel olyan tendenciának, amely kivezet a válságból. Konkrét és reális történelmi összefüggésben olyan átmenetnek látszik, amely az akut válságból egy lassú rothadási folyamatba vezet, mivel annyira ellentmond az antik társadalom összfelépítésének, hogy semmiképp sem szolgálhat alapul a társadalom és az állam új fejlődési impulzusaihoz. Ez a tendencia csak akkor bizonyulhat a jövő csírájának, amikor a népvándorlások során teljesen szétesik és felbomlik a római birodalom, és ezt a nivellálódást olyan új impulzusok érik, amelyeket a német törzsi sajátosságok adnak a most kialakuló új társadalmaknak. (Csak a következő fejezetekben térhetünk rá azokra a fölöttébb jelentős problémákra, hogy mit jelent az antik rabszolgagazdaság felépítménye mind a megismerés, mind pedig az elidegenedés és ennek legyőzése szempontjából az emberiség fejlődése számára.)

Az európai fejlődés abban is különbözik az ázsiaitól, hogy különböző formációk egymásutánja és egymásból való kifejlődése található meg benne, s hogy abban a módban, ahogyan ezek felváltják egymást, történelmi folyamatosság, előrehaladás valósul meg. Ha ontológiailag helyesen akarjuk megérteni ezt, akkor radikálisan ki kell küszöbölnünk minden olyan elképzelést, amely, még ha rejtetten is, teleológiai elemeket tartalmaz. Ez már azért is fontos, mert ilyen tendenciák még bizonyos marxistáknál is kísérthetnek, például az az elképzelés, hogy az őskommunizmus felbomlásától a rabszolgaságon, a feudalizmuson és a kapitalizmuson át a szocializmusig vezető út a maga szükségszerűségében valamiképpen előre ki volna alakítva (és így legalábbis valamiféle kriptoteleológiai elemet is tartalmazna). Ennek módszertani alapja világosan látható Hegelnél. Az ő történelemfelfogása szükségképpen teleológiai jellegű volt, mivel a kategóriák egymásból való következését logikailag és nem primér módon ontológiailag próbálta felfogni, és mivel ezt a logikai fejlődési sort vigyázatlanul történelmivé-ontológiaivá változtatta át. Ezért emlékeztet-

[24] Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. [J. C. B. Mohr] Tübingen, 1924. p. 301.

tünk korábban arra, milyen aggasztó, hogy még Engels is logikainak látta a gazdasági kategóriák egymásutánját, és az elméletileg felfogott, véletlenektől megtisztított történelmet azonosnak tételezte ezzel. Óvakodnunk kell itt attól, hogy pusztán logicisztikus absztrakciók létszerű tételezésével akár csak a legcsekélyebb mértékben is közeledjünk a teleológiához. Ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy a kategóriák a „meghatározott lét formái, létezésmeghatározások", és hogy ezért egymás mellett megvalósuló kölcsönös vonatkozásaik, a társadalmi-történelmi egymásutánban végbemenő átalakulásaik, funkcióváltozásaik szigorúan oksági és nem elsődlegesen logikai meghatározottságúak, és a mindenkori társadalmi lét éppígylététől, dinamikus kihatásainak éppígylététől függnek. Eközben mindenütt törvényszerűségekre bukkanunk a konkrét összefüggésekben; de ezeknek mindig csak „ha ... akkor" szükségszerűségük van, és hogy vajon ez a „ha" mindenkor jelen van-e és ha jelen van, akkor milyen összefüggésben, milyen intenzitással stb., az sohasem vezethető le (logikai vagy akár csak logikailag megragadott) gazdasági szükségszerűségek konstruált rendszeréből, hanem csak ama társadalmi lét totalitásának éppígylétéből, amelyben ezek a konkrét törvényszerűségek mindenkor hatékonyak. Másrészt ide tartozik az is, hogy maga az éppígylét a különböző létkomplexusok és kölcsönhatásaik különböző „ha ... akkor" szükségszerűségeinek olyan szintézise, amelyet magában a valóságban a valóság hajt végre.

Ha most, áttérve a feudális formáció problémájára, a széthulló polisznak és rabszolgagazdaságának késő római fejlődését a feudalizmus valamiféle előkészületének tekintjük, akkor sem logikai, sem történelemfilozófiai összefüggést nem akarunk közöttük konstruálni. A római agrárhelyzet bomlási jelenség volt, a germán szervezet vándorló törzsek önálló fejlődésének következményeit mutatta. Tisztán fogalmilag nézve ezek ketten a véletlenszerűség megszüntethetetlen viszonyában állnak egymással. Persze mindketten olyan fejlődések termékei, amelyek évszázadok óta valóságos kölcsönös vonatkozásokban álltak egymással; ne feledjük el egyrészt a kelták és később a germánok gyakori betöréseit Itáliába, másrészt például a rómaiak gyarmatosítási kísérleteit, amelyek Galliában sikerültek, Germániában lényegileg csődöt mondtak. Mind Róma, mind pedig a germán népek éppígylétének szempontjából ezért némelyest csökken a gyakorlatban e mozgás puszta véletlenszerűsége, és történelmileg szükségszerűvé vált kölcsönös vonatkozásnak mutatkozik, amelyben az antik rabszolgagazdaságon túlmutató tendenciák mint valóságok egymásra találnak és összefolynak a valóságban. Emellett kétségbevonhatatlan, hogy a rabszolgaságnak és a jobbágyságnak, Marx idézett fejtegetéseinek értelmében, van néhány közös „természeti" jellemvonása. Bizonyára nem véletlen, hogy a jobbágyság, különösképpen kezdeti időszakaiban és főként felbomlásának, restaurációs válságainak idején, gyakran érintkezik a rabszolgasággal.

Az összfeudális formáció megegyezik az ókorival abban, hogy csak részlegesen képes a fejlődésre, és nem tudja a magatermelte haladó mozgalmakat a saját rendszerébe bekebelezni, ellenkezőleg, ezek szükségképpen bomlasztják és szétrobbantják ezt a rendszert. Mindenesetre a feudalizmusban többé már nem alakul ki az a teljes zsákutca, amely a klasszikus ókor felbomlását jellemezte. A feudalizmusra az jellemző, hogy egyrészt a várost megpróbálta alárendelni a falunak, de másrészt az általa kiváltott valódi gazdasági továbbfejlődés főként a városokban jelentkezett. Ez a közvetlen alapja annak, hogy a feudális formáció számára is létezik olyan csúcspont, amely jelzi, milyen mértékben egyesíthető a gazdasági fejlődés a jobbágyságon alapuló termeléssel; itt

nem egy szó szoros értelmében vett pontról van szó, hanem valamiféle társadalmi mozgástérről, amely nem szükségképpen jelentkezik a különböző országokban egyidőben és egyformán, de ez mit sem változtat e tény ontológiai jelentőségén. Engels ezt az időpontot a XIII. századra teszi. Elismerve, hogy a közvetlen kiváltó okok igen sokfélék lehettek, így foglalja össze ennek az állapotnak a gazdasági-társadalmi lényegét: a feudális urak szempontjából „a parasztok szolgáltatásai fölötti uralom sokkal fontosabbá vált, mint a személyük fölötti".[25] Nyilvánvaló az a gazdasági különbség a rabszolgagazdasághoz képest, amely ezt a specifikus jelenséget lehetővé teszi: a rabszolga urának a szerszámaival dolgozik, a munka összterméke ezt illeti, s a rabszolgát magát csak az a — minimumra lecsökkentett — lehetőség, hogy fizikai létét valamiképpen újratermelje. Innen e kizsákmányolási mód kezdetlegessége, gazdasági korlátozottsága, és hogy a saját körén belül maradva képtelen a termelékenység fokozására. De a feudalizmusban a dolgozó mind a munkajáradék, mind pedig a termékjáradék esetében — annak ellenére, hogy a rabszolgasághoz hasonlóan itt is a gazdaságon kívüli kényszer a gazdasági lehetőségek valóra válásának végső biztosítéka[26] — kedvező feltételek között lehetőséget kap arra, hogy munkamódjának megjavításával saját életének reprodukcióját is magasabb szintre emelje. Hiszen a saját földjén, saját munkaeszközeivel dolgozik, így hát — ha rögzítve van, milyen szolgáltatásokra köteles a feudális urakkal szemben — a termelékenység növekedése megemelheti az ő életszínvonalát is.

Ez a fejlődési irány, amelyben kifejeződik a feudális formáció fölénye a rabszolgasággal szemben, annak következménye, hogy az emberek munkaviszonyaiban, igaz, nagyon részlegesen, de mégiscsak csökkent a puszta „természetszerűség", és alapstruktúrájukba lassan, ellentmondásosan, egyenlőtlenül, társadalmi kategóriák nyomultak be. De ennek a fejlődésnek megvannak a maga világosan meghúzott határai, éspedig éppen magának ennek a formációnak az összstruktúrájában, éppen ott, ahol a társadalmivá válás más mozzanatai keresztezik az itt megállapított tendenciákat.

A városnak és a falunak minden egyes formáció struktúrája szempontjából kiemelkedően fontos viszonyára gondolunk. Hangsúlyoztuk már, hogy a feudális formációra a falunak a várossal szembeni szupremáciája volt a jellemző. A polisz virágkora azon alapult, hogy az emberek össztársadalmi tevékenysége benne összpontosult; gazdaságilag és politikailag, katonailag és kulturálisan az életnek és reprodukciójának minden fonala a városállamban fut össze. A hanyatlást éppen az okozta, hogy kibontakozása megsemmisítette saját gazdasági alapjait, és lassanként parazita társadalmi képződménnyé alakította át, amelynek végső következménye totális széthullása volt és az, hogy ténylegesen elvesztette szupremáciáját a falu fölött. (Az ázsiai termelési mód városai gazdasági értelemben lényegüket tekintve mindig paraziták voltak.) Azáltal, hogy a várost a feudális formáció kezdődő felépítésekor alárendelték a falunak, belső létezését eleve a gazdasági szférára összpontosították: ez természetesen úgy történt meg, hogy alárendelték a feudális struktúrának; a céh például a munkamegosztás tipikusan feudális formája. Ennek ellenére a feudális gazdaság imént kifejtett előrehaladó mozgása a falu központi területén az árupiac kiterjedését jelenti a klasszikus ókorhoz képest, ahol ez egész kevés kivételtől elte-

[25] Engels: Die Mark. In: „Der deutsche Bauernkrieg". [Internationaler Arbeiter-Verlag], Berlin, 1930. p. 148. — [Vö.: Fr. Engels: A német parasztháború. Ford.: Farkas Sándor, III. Melléklet: A Mark. Szikra, Budapest, 1949. 166. o. — MEM 20. k., 620. o.]

[26] Kapital III. 2. [id. kiadás] p. 323—324. — [A tőke III. k., id. kiadás. 757—759. o.]

kintve csak az uralkodó felső réteg luxusigényeit volt hivatva szolgálni. A termelés, a kereskedés, a közlekedés stb. fejlődése visszahatott a feudális gazdaság középponti területére: a jobbágyság „aranykora" véget ért a XV—XVI. században, a földjáradék pénzjáradékra való átváltoztatása a parasztok mind korlátlanabb kizsákmányolására vezetett, így próbálták a feudális urak felülmúlni a városi vagyonok konkurrenciáját, s így objektíve maguk is jelentősen hozzájárultak a feudális rendszer aláásásához. Ugyanis így, különböző országokban különbözőképpen, kialakult a feudalizmus nagy válságdilemmája: vagy még jobban elmélyítette, állandósította válságát a második jobbágyság bevezetésével, vagy az eredeti felhalmozás segítségével likvidálta egész rendszerét.

Mondani sem kell, hogy a város és a falu közti harc nem ekkor kezdődött, csak tetőpontját érte el itt. Korábban bizonyos, ideiglenesnek szánt általánosítással azt mondtuk, hogy a feudális vidék alakította ki a városok társadalmi formáit. Ez, mint mindjárt látni fogjuk a céhekkel kapcsolatban, nagymértékben megegyezik a tényekkel, de távolról sem jelenti azt, hogy a városok harc nélkül alkalmazkodtak volna a feudalizmus rendszeréhez. Ellenkezőleg. A középkorban mindvégig harc folyik a városok társadalmi helyzetének problémája körül. Még csak nem is jelezhetjük ennek a nagyon változatos küzdelemnek a különböző korszakait és eredményeit. Elég, ha azt állapítjuk meg, hogy ez bizonyos vidékeken (Itália, Hanza-városok stb.) a városok önállóságának kivívásával végződött, ami mint a feudális struktúra felbomlása nagyon jelentős volt a kapitalizmus előkészítése szempontjából, de az új társadalom egyetlen tartós formáját sem alapozhatta meg. Ebből a szempontból döntő jelentősége van a magukat felszabadító városok szövetségének az abszolút monarchia tendenciáival, amely utóbbi a feudalizmus és a kapitalizmus közti időnkénti viszonylagos hatalmi egyensúly alapján a kapitalizmusnak mint az egész társadalmat átható rendszernek a végső megszervezéséhez a tipikus átmeneti és előkészítő formát szolgáltatja. Csak ilymódon bontakoztathatja ki a város, mint a politika és a kultúra központja, valóságokká azokat a lehetőségeit, amelyek dinamikus alapját alkotják.

A céh a munkamegosztásnak és a munkamódnak olyan formája, amelyet a feudális formáció képes volt ráerőltetni az ipari termelésre. Jelenlegi célkitűzésünk szempontjából itt főként egyetlen mozzanatot kell hangsúlyoznunk: a céh megakadályozta azt, hogy a munkaerő áruvá váljon, vagyis ideiglenesen feltartóztatta azt a folyamatot, amely tisztán társadalmilag megszabott pályára próbálta vezetni a munka megszervezését és annak a mindinkább értéktöbbletté fejlődő többletmunkának a fokozását és elsajátítását, amely meghaladta a dolgozó reprodukcióját. Marx ezt mondja a feudális munkának erről a formájáról: „A céhtörvények ... az egyes mester által foglalkoztatható legények számának igen szigorú korlátozásával tervszerűen megakadályozták a céhmester tőkéssé változását. Továbbá legényeket csak abban a kizárólagos kézművességben foglalkoztathatott, amelyben ő maga mester volt. A céh féltékenyen elhárította a kereskedőtőkének, a tőke egyetlen vele szemben álló szabad formájának minden beavatkozását. A kereskedő minden árut megvásárolhatott, csak a munkát mint árut nem."[27] Ez az idézet egyúttal azt is jelzi, hogy a kereskedelmi tőkés (és a pénztőke) a feudális formációban is nagymértékben hasonló szerepet játszik, mint a korábbi fokokon; persze azzal a nem jelentéktelen különbséggel, hogy ez a bomlasztó szerep itt nem olyan kizáróla-

[27] Kapital I. [id. kiadás] p. 323—324. — [MEM 23. k., 336. old. alapján]

gos, mint a klasszikus ókorban. Most van egy olyan átmeneti időszak, amelyben a kereskedő tőke a munkaszervezés kapitalista formáinak kialakulási folyamatában legalábbis részlegesen bizonyos kezdeti ösztönzéseket ad. Gondoljunk például a háziipar formájára, ahol is olykor igen nagy a kereskedelmi tőke részesedése. De nem szabad ezt lebecsülni a manufaktúra keletkezésével kapcsolatban sem. E fejlődés részleteit nem vizsgálhatjuk meg behatóbban, de annyit megállapíthatunk, hogy a kereskedelmi tőkének (és főként a pénztőkének) ez a szerepe a kapitalizmusnak, mint annak a formációnak a létrejöttében, amelyben a társadalmi lét tulajdonképpeni kategóriái jutnak uralomra a társadalom felépítésében és dinamikájában, csak átmeneti és epizodikus. Amikor a tulajdonképpeni társadalmi kategóriák döntő mértékben behatolnak magába a termelésbe, kialakul — természetesen heves harcokban, hosszú és bonyolult átmenetek során — az ipari tőke végérvényes hegemóniája. A kereskedelmi tőke és a pénztőke az ipari tőke reprodukciós folyamatának puszta mozzanatává válik. Az össztőke reprodukciós folyamatának ezt az alapstruktúráját többé már nem változtathatják meg mindazok a későbbi történelmi eltolódások sem, amelyek sok közgazdászt bizonyos joggal arra késztettek, hogy a XX. század elején a finánctőke külön korszakáról beszéljenek.

Ha most rátérünk a döntő kérdésre, az értéktöbblet kapitalista elsajátítására, akkor nyilvánvalóan az határozza meg a társadalmi lét e központi kategóriájának társadalmivá válását, hogy miként rendelkeznek mindenkor társadalmilag a többletmunka felett. A rabszolgaságban a pucér erőszak dönt, és a jobbágyságban is ez marad a többletmunkával kapcsolatos kötelezettségek teljesítésének biztosítéka. Változás, a munkaviszony társadalmi (gazdasági) meghatározottsága irányában történő fejlődés csak a kapitalizmusban következik be, ahol a munkás munkaereje áruvá válik, amelyet elad a tőkésnek, és ezzel átengedi neki a rendelkezést a többletmunka fölött. Tudjuk, hogy ezt az állapotot az eredeti felhalmozás előzte meg, amelyet a mértéktelen erőszak jellemzett. Csak ebből alakult ki a kapitalizmus mindennapi gazdasági élete, amelyet Marx így jellemzett: „Amikor a dolgok a szokásos mederben folynak, a munkást rá lehet bízni ‚a termelés természeti törvényeire'."[28] Az ilyen állapot'társadalmi kialakítása az ember összes társadalmi helyzetének, vonatkozásának stb. nagyon messzemenő társadalmasításával jár. A természetközeli viszonylatok között már csak azért is kikerülhetetlen, hogy az erőszak túlnyomó jelentőségre jusson, mert ilyen viszonylatokban az emberek számára, akik munkaerejükön kívül kevéssel vagy semmivel sem rendelkeznek, még különböző lehetőségek maradnak arra, hogy valamiképpen tovább tengessék életüket. (Ebben és nem a technikai felszerelés hiányában rejlik a gazdaságilag elmaradott országok nagy nehézsége, amikor fejlettebb anyagi kultúrába mennek át.) Az erőszakról — persze mindig csak viszonylagosan — elsősorban azért lehet lemondani a tőkés mindennapokban, mert e mindennapi élet rendszerint elvesztett minden természetszerűséget, és ezért mindazt, ami az élethez szükséges, csak az árucsere útjain lehet megszerezni. Ebből adódik a munkaerő értékesítésének gazdasági jellege, az, hogy az erőszak háttérbe szorul a normális munkaviszonyban. Ha a társadalmi lét ontológiájának erről az álláspontjáról vizsgáljuk ezt a folyamatot, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a rabszolgaságtól a bérmunkáig a fejlődésvonalat a mind tisztább társadalmivá válás, a természeti korlátok fokozatos legyőzése jellemzi.

[28] Kapital I. [id. kiadás] p. 703. — [MEM 23. k., 690. o.]

De ezt a tényt egy ilyen egészen általános vázlat nem merítheti ki. Egyrészt a munkaviszony még a kapitalizmuson belül is olyan fejlődésen megy keresztül, amely mind erőteljesebben és tisztábban társadalmasítja alapjait, másrészt a kapitalizmus éppen a bérmunka alapján forradalmasítja a legtágabb értelemben vett termelési folyamatot, vagyis ezt is mind társadalmibbá teszi. Ugyanis kétségtelen, hogy a már objektivált munkának magában a munkafolyamatban való egyre növekvő részesedése, és a munkafolyamat és az össztársadalom közti, szintén egyre növekvő és bonyolultabbá váló közvetítések egyaránt mind határozottabban mutatnak egy olyan fejlődési vonal felé, amely az összgazdasági reprodukciót, tehát a termelést, a fogyasztást, az elosztást stb. extenzíven és intenzíven szakadatlanul társadalmasítja. Célkitűzésünkből szükségképpen következik, hogy e folyamat néhány legtipikusabb mozzanatára kell szorítkoznunk; e folyamat történelmi-rendszeres kifejtése szétfeszítené e munka módszertani kereteit. Ha most a munka kapitalizálásának első jelentős formáját, a manufaktúrát vesszük szemügyre, akkor azt találjuk, hogy a munkamódot ez még nem forradalmasította, de már elég radikális munkamegosztást vezetett be. A céhmunka még csak csekély mértékben ismerte a munkamegosztást. Alapjában véve, legalábbis virágkorában, minden dolgozót arra neveltek, hogy minden oldalról és tökéletesen ura legyen annak a termelésnek, amely céhének jutott. Marx így írja le, miként reagált a céhszervezet a termelés és a fogyasztás fejlődésére: „Ha külső körülmények a munka további megosztását idézték elő, akkor a fennálló céhek alfajokra hasadtak vagy új céhek rakódtak le a régiek mellé, de különböző céhművességeknek egy műhelyben való összefogása nélkül." Ebben még világosan kifejeződik, hogy a céhekben a munkamegosztás még „szerves", „természeti" jellegű: „Nagyjában és egészében a munkás és termelési eszközei továbbra is össze voltak kötve egymással, mint a csiga a csigaházzal . . ."[29]

Az üzemen belüli első igazán kapitalista munkamegosztás, a manufaktúra radikálisan szakít a kooperációnak ezzel a módjával. Elvontan vizsgálva a kooperáció egy formája ez, de teljesen hibásan fognánk fel új lényegét, ha megmaradnánk ennél az elvont hasonlóságnál. A kooperáció azért ősrégi és még „természetinek" megmaradó forma, mert többnyire egyszerűen csak mennyiségileg fogja össze, mennyiségileg fokozza az egyes munkaerőket. A manufaktúramunka viszont az egységes munkafolyamatot, amelyet korábban egyes munkások végeztek el, egymástól minőségileg különböző részműveletekre bontja fel. Most már minden munkásnak ilyen részműveletet osztanak ki állandó és egyedüli feladatul, s így egyrészt rendkívüli mértékben lecsökkenthetik az egész előállításához társadalmilag szükséges munkát, másrészt a céhben még sokrétű tevékenységekre képes munkást egyetlen, folyvást ismétlődő műfogás bornírt virtuózává redukálják. Marx ezt mondja erről: „A kézműszerű tevékenység elemzése, a munkaszerszámok specializálása, a részmunkások kialakítása, továbbá e részmunkásoknak egy összmechanizmussá való csoportosítása és kombinálása révén a munka manufaktúraszerű megosztása megteremti a társadalmi-termelési folyamatok minőségi tagozódását és mennyiségi arányosságát, tehát a társadalmi munka meghatározott szervezetét, és ezzel egyúttal kifejleszti a munka új, társadalmi termelőerejét."[30] Ez, noha a manufaktúra technikailag nem vagy alig haladja meg a kézművességet, mégis a

[29] Ebd., p. 324. — [Uo., 336. o.]
[30] Ebd., p. 329—330. — [Uo., 341—342. o.]

munkafolyamat valamiféle forradalmasítását jelenti. Természetesen minden egyes munka lényegéhez tartozik, hogy teleológiai tételezéseken és ennek megfelelően a dolgozó alternatív döntésein alapul. Ez a kapcsolat olyan erős, olyan alapvető, hogy a munka egyetlen formájából sem tűnhet el teljesen. Mindazonáltal a manufaktúra munkamegosztásában minőségileg jelentős fordulat következett be: mivel a végtermék most már a felbontott résztennivalók kombinációjának eredményeképpen jöhet létre, és minden munkás csak egy-egy részmunkát végez el, ezt mindig ismételgetve, a tulajdonképpeni teleológiai tételezés a termelés irányítására tolódik át; az egyes munkások által végrehajtott tételezések puszta szokássá, puszta rutinná (feltételes reflexekké) változnak át, tehát csak feldaraboltan, elnyomorítva léteznek. Marx ezt a folyamatot, a korábbi időszakokkal szembeállítva, így írja le: „Az ismeretek, az értelem, az akarat, amelyet az önálló paraszt vagy kézműves, ha csak kis mértékben is, de kifejleszt — ahogy a vadember a háború egész művészetét mint személyes fortélyt gyakorolja —, most már csak a műhely egésze számára szükséges. A termelés szellemi potenciái az egyik oldalon kibővítik mértéküket, mert sok oldalon eltűnnek. Amit a részmunkások elvesztenek, az koncentrálódik velük szemben a tőkében."[31]

Nem a mi feladatunk, hogy kifejtsük, milyen gazdasági erők idézték elő a manufaktúra továbbfejlődését gépi munkává. Nekünk a technika mai fetisizálásával szemben csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy ehhez az ösztönzést főként a manufaktúratermelés gazdasági korlátai adták meg. Ezzel szoros összefüggésben azt is meg kell érteni, hogy a gépek feltalálása és bevezetése az emberi munkaerő és munkaképesség korlátainak áttörésére volt hivatott. Marx a gépek elemzésekor arra helyezte a hangsúlyt, hogy itt elsősorban nem csupán egy nem-emberi hajtóerőről, hanem a szerszám újfajta kezeléséről van szó: „A tulajdonképpeni szerszámnak az emberről egy mechanizmusra való átvitele után gép foglalja el a puszta szerszám helyét. A különbség azonnal szembeötlik akkor is, ha még mindig maga az ember a munka elsődleges motorja. A munkaszerszámok számát, amelyekkel az ember egyidejűleg hatni tud, természetes termelési szerszámainak, saját testi szerveinek száma korlátozza . . . A szerszámok száma, amelyekkel egyazon szerszámgép egyidejűleg játszik, eleve megszabadult attól a szerves korláttól, amely korlátozza a munkás kézművesszerszámát."[32] Így hát kiviláglik, hogy a gép a manufaktúramunka folytatása ugyan, amennyiben még tovább „denaturálja" a munkát, de ezzel szemben mégis minőségi ugrást jelent, mivel egyben „dezantropomorfizálva" szervezi is meg a munkát, és radikálisan áttöri azokat a fizikai-pszichikai korlátokat, amelyek az embernek mint konkrétan meghatározott (és ezzel együtt korlátozott) élőlénynek a létével adva vannak.

A félreértések elkerülése végett: a dezantropomorfizálásnak önmagában véve semmi köze sincs az elidegenedés problémájához. Mint Marx bebizonyította, az elidegenedés a társadalom és különösképpen a kapitalista társadalom meghatározott fejlődési módjai között az emberi lét lényeges és elkerülhetetlen jelenségformája. Az utolsó fejezetben részletesen foglalkozunk majd ezzel a problémakomplexussal. A dezantropomorfizálás viszont, mint ezt esztétikámban kifejtettem, egyszerűen a valóság visszatükrözésének (és e visszatükröződés gyakorlati alkalmazásának) azt a módját jelenti, amelyet az emberiség azért

[31] Ebd., p. 326. — [Uo., 338. old. alapján]
[32] Ebd., p. 337. — [Uo., 348—349. old. alapján]

alakított ki, hogy az önmagában létező valóságot a lehető legtökéletesebb megközelítésben ismerje meg.[33] Az elidegenedés tehát magához a társadalmi léthez tartozik, a dezantropomorfizálás viszont mindenfajta valóság visszatükröződésének egyik formája. Ezért alakulnak ki nagyon korán, például a matematikában és a geometriában, a megismerés dezantropomorfizáló tendenciái, amelyek a klasszikus ókorban igen fejlett formákat öltenek. De a rabszolgagazdaság még kevéssé társadalmiasult lényegéből következik, hogy a megismerésben elért eredmények csak nagyon korlátozottan befolyásolhatják a termelést. (Korábban kimutattuk, hogy a hadieszközök miért vannak ebből a szempontból előnyös helyzetben.) A feudális formáció a társadalmivá válás fejlettebb formáját képviseli, amit már az is jelez, hogy a dezantropomorfizáló tudománnyal való kölcsönhatás itt az ókorhoz képest nagymértékben előrehaladt. Engels, hogy az ideológiai történelemfelfogással ellentétben hangsúlyozza ezt a különbséget, összeállította azokat a legfontosabb új eredményeket, amelyekkel a tudomány befolyásolta a termelést.[34] A döntő áttörést a reneszánsz hajtja végre; csak ekkor keletkezik olyan tulajdonképpeni természettudomány, amely kezdettől fogva erőteljesen befolyásolja a gazdasági életet. De a gép alkalmazásával, amely az embertől és lehetőségeitől eloldja és tisztán önmagában létező erőrendszerré változtatja át a szerszámokat és kezelésüket, hogy végrehajtson egy optimális kibontakozása szintjén álló tételezést, eltűnik a munkafolyamatból mint a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjéből a mindenkori dolgozó egyén konkrét és döntő funkciója, és az ember egy tisztán társadalmi teleológiai tételezés kivitelező eszközévé válik. Az egyes dolgozó embert már a manufaktúra munkamegosztása is alárendeli egy általános, tisztán gazdasági, tehát társadalmi-teleológiai tételezésnek. Miközben a gép dezantropomorfizálja a munkafolyamatot, ennek társadalmisága minőségileg fokozódik: az emberek feladata mindinkább arra szorítkozik, „hogy szemmel tartsa a gépet és tévedéseit kezével kijavítsa".[35] Az egyes emberek által végrehajtott teleológiai tételezések tehát egy társadalmilag már mozgásba hozott teleológiai összfolyamat puszta alkotóelemeivé lesznek. E fejlődés általános következményeképpen a társadalmasodás abban is megmutatkozik, hogy mind mennyiségileg, mind pedig jelentőségük szerint folyton növekszenek azok az eleve tiszta társadalmi tételezések, amelyek nem közvetlenül az ember természettel folytatott anyagcseréjére irányulnak, hanem más emberek befolyásolását tűzik ki célul, hogy ezek a maguk részéről végrehajtsák a kívánt teleológiai tételezéseket.

A társadalmi lét társadalmivá válásában ilyen döntő fordulat nem léphet fel elszigetelt jelenségként. Ezek között a keretek között még csak nem is vázolhatjuk az egész folyamatot a maga sokrétű összefonódottságában, mégis jeleznünk kell néhány olyan mozzanatát, amely némi fényt vet bizonyos jellegzetességeire, még akkor is, ha a teljes összefüggést a maga dinamikus totalitásában nem világíthatja meg. Kezdjük egy látszólag külsődleges mozzanattal. Az ember első birtoka vagy első tulajdona többé-kevésbé „természetien" a személyéhez kapcsolódik; az öröklés már tiszta társadalmi kategória ugyan, de

[33] G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen. [H. Luchterhand. Neuwied-Berlin, 1963]. Band I. p. 139. ff. — [Az esztétikum sajátossága. Ford.: Eörsi István, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. I. k., 127. skk. o.]

[34] Engels: Dialektik der Natur [MEGA Sonderausgabe] p. 647—648. — [MEM 20. k., 470—471. o.]

[35] Kapital I. [id. kiadás] p. 338. — [MEM 23. k., 349. old. alapján]

mivel többnyire a családhoz kötődik, hosszú ideig megőriz valamit eredetének ebből a sajátosságából. Nem fejthetjük ki itt, hogy mik voltak ezen a területen a társadalmasodás különböző szakaszai, de azt meg kell jegyeznünk, hogy a reneszánsz óta az egyes ember vagyona, anélkül, hogy megszűnne tulajdona lenni, a könyvvitel formájában tőle független, önálló, társadalmi alakot ölt. Létrejön az üzlet, a cég, olyan különvagyonnal, „amely különbözik az üzlettársak magánvagyonától".[36] Itt nem kell tovább vázolnunk, hogy miként megy innen tovább a fejlődés a részvénytársaságokig stb. Csak az a fontos, hogy a birtok és a tulajdon mind jellegzetesebben tisztán társadalmi alakot ölt.

Amióta az áruforgalom egyetemessé válása lehetővé tette a legkülönbözőbb termelési ágak átalakulását, feltartóztathatatlanul halad előre a társadalmi lét társadalmibbá válásának ez a folyamata. Csak két egymással szorosan összefüggő folyamatra utalunk. Az egyszerű árucsere már kétségtelenül társadalmibb forma, mint a szükségleteknek a használati értékeket termelő munka útján történő közvetlen kielégítése. Amikor az árucsere eléri az általánosság bizonyos szintjét, létrehozza saját társadalmi közvetítési tagját, a pénzt, amelynek fejlődése a marhától stb. az aranyon keresztül a papírpénzig a maga különböző, mindig új közvetítési formáiban általánosan ismeretes. De a kapitalizmus társadalmi létének növekvő társadalmisága az árucserében egy új, társadalmilag még közvetettebb formát is kialakít: az átlagprofitrátát. Természetesen minden csereaktus lényegileg társadalmi, hiszen az értéknek, amely körül az ár mozog, végső meghatározása a társadalmilag szükséges munkaidő. De mivel a kapitalizmus kibontakozásával az árucsere valóságosan funkcionáló középpontjává a termelési költség plusz átlagprofitráta válik,[37] minden aktust, egyedi aktusként is, az összfejlődés, az összgazdaság általános szintje határoz meg, s mindegyik egy tisztán társadalmi mozgás záró aktusaként illeszkedik be a maga átfogó összefüggésébe. Még konkrétabbá válik és a társadalmiság növekvő hatalmának további vonásairól tanúskodik ez a kép, ha elgondolkodunk az átlagprofitráta eme uralmának gazdasági előfeltételein: annak lehetőségén, hogy a tőke szabadon vándorolhat a gazdaság egyik részlegéből a másikba. Ennek az a következménye, hogy a tőke összmozgásának átfogó és bonyolult törvényei mint végső elvek határozzák meg a gazdasági életben megvalósuló valamennyi egyedi aktus éppígylétét, minden egyes ember gazdasági egzisztenciáját. Más összefüggésekben kifejtettük már, hogy a világgazdaság felé vezető tendenciaszerű út a maga extenzív módján hogyan fonja ilymódon egybe az egyedi egzisztenciát a magát megvalósító emberiség anyagi fejlődésfokával. Intenzíven jelzi ezt az a mód, ahogyan a tőke mozgása az egyik területről a másikra, továbbá az átlagprofitrátának e mozgások által kiváltott meghatározó hatalma determinálja a területek közti csere egyes aktusait.

Mindez már arra a társadalmi termelésre is érvényes, amelyet Marx átélt és tudományosan leírt. Azóta csaknem egy évszázad telt el, és nagyon feltűnő struktúraváltozások következtek be, olyan szembeszökőek, hogy a polgári gazdaságtan befolyásos irányzatai a mai kapitalizmus kapitalista jellegét is tagadják, és még azok is, akik nem mennek el egészen idáig, gyakran

[36] Max Weber: Wirtschaftsgeschichte. [Hrsg.: S. Hellmann und M. Pályi. Duncker und Humblot] München—Leipzig, 1924. p. 202.

[37] Kapital III. 1. [id. kiadás] p. 156. ff. — [A tőke III. k., id. kiadás, 190. skk. o.]

vonják kétségbe annak lehetőségét, hogy a jelenleg uralkodó gazdasági rendszer felfogható Marx módszerével, kategóriáival. Az ilyen tendenciák támaszt találtak a sztálini korszak hivatalos gazdaságtudományában, amely Leninnek az imperialista korszak gazdaságáról szóló sok szempontból kiemelkedő, de némely tekintetben problematikus fejtegetéseire (1916) alapozta dogmatikus módon a jelen és a jövő összes jelenségeinek magyarázatát, és mivel ezeket ilymódon nem lehetett helyesen megérteni, ellenfelei örömmel ragadták meg azt az alkalmat arra, hogy a marxizmus illetékességét e ténykomplexussal kapcsolatban kétségbe vonják.[38] A hivatalos marxizmus Leninnek még leghelytállóbb állításait is, amelyeket ő maga mindig konkrétan történelmileg fogott fel, dogmákká merevítette, és ez folyton-folyvást hibás elemzésekhez és hamis prognózisokhoz vezetett, ami érthető módon — abba a kényelmes helyzetbe hozta ellenfeleit, hogy ezeket a felfogásokat azonosítsák a marxizmus lényegével, és azután ezt elavultnak, tudományosan meghaladottnak nyilvánítsák.

Ezzel szemben mi úgy látjuk, hogy a kapitalizmus új fejlődési tendenciáit nem nehéz megérteni a marxi módszer segítségével. Úgy hisszük, a Marx korabeli és a mai kapitalizmus közti minőségi különbséget a legegyszerűbben így jellemezhetjük: Marx működésének idején a kapitalista nagyipar főként a termelési eszközök termelésére terjedt ki; ide tartoznak természetesen a bányák, a villamosság stb. A fogyasztási cikkek iparából a nagykapitalista gépipar foglalkozott ugyan fontos nyersanyagok előállításával (textíliák, malom- és cukoripar stb.), de a további, direkt módon a közvetlen fogyasztással kapcsolatos feldolgozást még messzemenőkig átengedte a kézműiparnak, a kisiparnak; ugyanez vonatkozik a legtöbb úgynevezett szolgáltatásra is. A XIX. század végétől máig mindezek a területek hatalmas mértékben és gyorsan kapitalizálódnak, nagyiparivá válnak; a ruházkodástól, a cipőktől stb. az élelmiszerekig mindenütt megfigyelhető ez a mozgás. A különbség például szemléletesen kiviláglik, ha a szekeret mint közlekedési eszközt az autóval, a motorkerékpárral stb. hasonlítjuk össze. Egyrészt megszűnik a kézműipari kisüzem lehetősége, másrészt a motorizálással megsokszorozódik a fogyasztók köre. Ehhez járul a fogyasztók mindennapi berendezéseinek gépesítése; hűtőgépek, mosógépek stb. hatolnak be a háztartások többségébe, hogy a rádióhoz, televízióhoz stb. hasonló jelenségekről ne is beszéljünk. A vegyipar gyors fejlődése — elég a műanyagokra gondolnunk — széles területekről szorítja ki a régi, félig vagy egészen kézműipari kistermelést. És az is általánosan ismert tény, hogy például a szállodaipar is a nagykapitalizmus fontos ágazatává vált, mégpedig nemcsak a városi utasforgalom számára,

[38] Itt csak egyetlen, persze nagyon fontos pontra utalhatunk. Lenin a gazdasági monopolszervezetekben, amelyeknek ebben a korszakban kétségkívül egészen döntő jelentőségük volt, olyan tendenciát lát, amely „elkerülhetetlenül stagnálásra és szétbomlásra" vezet. Továbbá megállapítja, hogy a folyvást növekedő járadék-parazitizmus kora kapitalizmusának egyik fő irányzata. (Lenin: Sämtliche Werke. Band XIX. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1930] p. 180. ff. [Összes Művek, 27. k., 376. skk. o.]). Nem vagyok szakközgazdász, de úgy látom, mindkét megállapítás a kor jelenségeinek fontos megfigyelésein alapul. De kérdéses mindenekelőtt az, hogy vajon ezek az ideiglenes stagnálások a monopóliumoknak valóban állandó és szükségszerű következményei voltak-e. A fejlődés mindenesetre, főként a második világháború után, nem stagnált, és az is közismert, hogy a járadék-élvezés, amely az első világháború előtti évtizedekben csakugyan jelentős gazdasági-társadalmi szerepet játszott, az utolsó évtizedekben sokat vesztett általános gazdasági jelentőségéből.

hanem úgy is, hogy egy messzemenőkig kapitalizált fürdőszolgálatot alakít ki fokozatosan. A nemkapitalista szolgáltatás legtipikusabb formája, a háztartási alkalmazottak munkaköre általában eltűnőfélben van. A kultúra területére is kiterjed ez a mozgás. Természetesen ennek kezdetei már a XIX. században megvoltak. De az újságok, az újságírás, a kiadóvállalatok, a műkereskedelem stb. olyan mértékben vált nagykapitalistává, hogy ez már az össz-struktúra minőségi változására utal.

Ezekben a megállapításokban kizárólag tények elismerése fejeződik ki, nem szándékozunk velük pozitív vagy negatív értékítéleteket mondani, „kultúrkritikát" gyakorolni. Csak azt akartuk megmutatni, hogy miként hatják át extenzíven és intenzíven mind erőteljesebben a társadalmi létet a kapitalizmusnak, annak az első formációnak a gazdasági kategóriái, amely belső tendenciáját tekintve tiszta társadalmiságra tör. Ha most valamelyest túlmegyünk ezen a leíráson, akkor ezt szintén nem azért tesszük, hogy értékelően foglaljunk állást a tényekkel kapcsolatban, hanem pusztán azért, hogy az objektív gazdasági fejlődés néhány olyan tendenciájára utaljunk, amelyben általánosabb szinten ugyanez a növekvő társadalmiság nyilvánul meg. Tisztán gazdaságilag kifejezve megmutatkozik, hogy a többletmunka elsajátítási módjában a relatív értéktöbblet elsajátítása az abszolutéhoz képest mind nagyobb helyet foglal el. Mármost a relatív értéktöbblet kezdettől fogva az értéktöbblet elsajátításának specifikus kapitalista eleme. Lehetősége már a manufaktúrában felbukkan,[39] de ott általában az abszolút értéktöbblet uralkodik, amelyet a munkaidő meghosszabbításával vagy a munkabér csökkentésével fokoznak. A gépipar első korszakában még inkább eluralkodik ez a módszer; gondoljunk csak a gyermekmunka ekkori jelentőségére. Csak a lassanként kifejlődő szakszervezeti ellenállás szab bizonyos határokat az abszolút értéktöbblet kizárólagos uralmának, és kényszeríti olykor a tőkéseket arra, hogy ez elől az ellennyomás elől a relatív értéktöbblet irányában térjenek ki. Ez azonban nem válhat uralkodó kategóriává, mielőtt a tőkések a maguk összességében nem válnak objektíve érdekeltté a munkásosztály fogyasztásában. De az általunk vázolt fejlődés éppen ezt hozza magával: azoknak az áruknak a tőkés módon megszervezett tömegtermelését, amelyeket a legszélesebb tömegek mindennap használnak. A kapitalista termelésnek ez az egyetemessége nem valósítható meg, ha a munkás nem vásárlóképes fogyasztó. Maga ez a tény ma annyira nyilvánvaló, hogy senki sem tagadhatja, de magyarázatakor gyakran olyan üres frázisok ködképeibe menekülnek, mint amilyen a népi kapitalizmus stb., ahelyett, hogy józan gazdasági szemlélettel — Marx régi megállapításának szellemében — elismernék, hogy a relatív értéktöbblet a munkabér emelkedése és a munkaidő csökkenése ellenére lehetővé teszi a tőke értéktöbbletben való részesedésének növekedését. (Világos, hogy a szolgáltatások kapitalizálódása a munkaidő csökkentését egy új piac kiterjesztésére használja fel.) Az abszolútról a relatív értéktöbblet eluralkodására való átmenet tehát mindinkább maguknak a tőkéseknek az életbevágó érdekévé válik, és ezzel a kapitalizmus spontán, történelmileg kialakult gazdasági szükségszerűséggel megy át a termelésnek és az értéktöbblet elsajátításának tisztábban társadalmi módjára. Marx a fejlődésnek ezt a mozzanatát egy „A tőké"-ből kihagyott, csak halála után közzétett fejezetben foglalta össze. Így jellemzi az abszolút értéktöbbletet a

[39] Kapital I. [id. kiadás] p. 330. — [MEM 23. k., 342. o.]

relatívval ellentétben: „Ez a *munka tőke alá történő formális besorolása.* Ez minden kapitalista termelési folyamat *általános* formája; de egyúttal a fejlett *specifikus-kapitalista termelési mód különös* formája is, mert az utóbbi involválja az előbbit, de az előbbi korántsem involválja szükségképpen az utóbbit." Ehhez kapcsolódva az értéktöbbletnek a munkaidő meghosszabbítása révén történő növelését „kényszerviszonynak" nevezte.[40] Csak a relatív értéktöbblet uralma változtatja Marx szerint a munkának a tőke alá történő formális besorolását reális besorolássá.[41]

Ez a minőségi változás magától értetődően nem változtatja meg magát a formációt, bármilyen döntő legyen is a formáción belül. Ez továbbá abban is megmutatkozik, hogy az abszolút értéktöbblet elsajátítási módszere korántsem tűnt el, csak uralkodó pozícióját vesztette el; olykor igen drasztikus módon bukkan fel újra meg újra, anélkül persze, hogy radikálisan megrázkódtathatná az új állapot alapjait. Itt, mint más fontos területeken is, a fejlődés tiszta spontaneitása bizonyos mértékig szabályozódik, és ez azzal függ össze, hogy a kapitalizmus általunk vázolt egyetemessé válása bizonyos módon konkretizálta az össztőke jellegét. Közismert, hogy a tőke összfejlődése gazdasági értelemben azoknak az oksági következményeknek a spontántörvényszerű terméke, amelyek az egyes tőkések egyedi teleológiai tételezéseiből fakadnak, és, immár függetlenné válva kiindulópontjuktól, meghatározott objektív tendenciákká sűrűsödnek. Ennek az összfolyamatnak az egysége tehát egy önmagában való létet ér el, amelynek azonban eleinte nincs lehetősége arra, hogy önmagából kibontakoztasson egy magáértvaló létet és ennek tudatát. Ezért Marx úgy fejezte ki az itt kialakuló sajátos helyzetet, hogy éppen a válság az, amiben kifejeződik a kapitalista termelés egymással szemben önállósult mozzanatainak egysége.[42] Ezt az összefüggést Marx a saját korára vonatkozóan helyesen fogalmazta meg. De az imént vázolt fejlődés, amelynek során a relatív értéktöbblet a szükségletek kielégítésének minden területén uralomra jutott, bizonyos mértékig megváltoztatja a helyzetet. A kapitalizmusnak ebben az egyetemlegességében ugyanis az össztőke érdeke közvetlenebbül fejeződik ki, mint korábban, és ezért könnyebben objektiválódhat és — éppen az egyes tőkések és tőkéscsoportok érdekeivel való ellentétében — könnyebben ragadható meg és ültethető át a gyakorlatba. Világosan mutat erre az új helyzetre az a tény, hogy ma a konjunktúrakutatás során meg lehet figyelni a kezdeti válságjelenségeket és gazdasági ellenrendszabályokat lehet velük szemben foganatosítani. Az a nagy hatás, amelyet Roosevelt és Kennedy váltott ki, nem utolsósorban azzal az ösztönös törekvésükkel függ össze, hogy a tőke összérdekeit érvényesítsék az olyan csoportok különérdekeivel szemben, amelyek bizonyos körülmények között akár egy válság kitörésében is érdekeltek lehettek. Az itt elérhető ismeretek természetesen viszonylagosak és korlátozottak, és gyakorlati megvalósíthatóságuk még problematikusabb. De a tőkés fejlődés mai állásának megítélése szempontjából elengedhetetlen, hogy ezt az újonnan kialakult jelenséget is szemügyre vegyük.

Az elméleti tisztánlátás érdekében persze azt is meg kell értenünk, hogy az

[40] Arhiv Marksza i Engelsza. [Tom II. (VII.). Partyijnoje Izdatyelsztvo] Moszkva, 1933. p. 90., 92.
[41] Uo., p. 100.
[42] Marx: Theorien über den Mehrwert II. 2. [Hrsg.: K. Kautsky. 4. Auflage. J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1921.] p. 274. — [Értéktöbblet-elméletek. Második rész. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. 467. o.]

itt megismert igazi tárgy nem magának a társadalmi-gazdasági összfolyamatnak a magábanvaló léte, hanem pusztán az össztőke érdeke minden egyes konkrét szituációban. Így tehát az objektív összfolyamatot nem lehet az adekvát megismerés útján eljuttatni magáértvaló létéhez, csak spontán lefolyását lehet így a korábbinál hatékonyabban észlelni és gyakorlatilag értékesíteni. Az itt objektíve meglevő korlátot ma nehéz konkrétan érzékeltetni, mert az ontológiailag igazi ellenkép, a szocialista tervgazdaság mindmáig még sohasem valósult meg adekvát formában. Ezt csak a társadalmivá vált gazdaságban végbemenő reprodukciós folyamat olyan megismerése alapján lehetne megszervezni, amelyhez először Marx jutott el. Ehhez azonban elengedhetetlen volna, hogy a Marx által felvázolt sémát ellenőrizzék az azóta végbement fejlődésen, hogy megállapítsák, nem szükséges-e esetleg kiegészíteni, helyesbíteni stb. ezt a sémát. Továbbá meg kellene vizsgálni, mivel Marx mint társadalmi gazdaságot csak a kapitalizmust ismerhette, hogy vajon a szocializmusban a kategoriális felépítés, összefüggés, dinamika stb. nem változik-e meg. Mindmáig még csak meg sem kezdődtek az ilyen vizsgálatok. A Rosa Luxemburg felhalmozási elméletéről szóló viták ebből a szempontból kevés eredménnyel jártak. A Szovjetunió gazdasági gyakorlata is kevés elvi tanulsággal szolgálhat ezen a téren. Teljességgel érthető, hogy a NEP helyreállítási munkája közvetlenül a világháború és polgárháború pusztításai után szilárd elvi megalapozottság nélkül egyszerűen arra törekedett, hogy a „napi követelményeknek" megfelelően mindenáron mozgásba hozza a termelést. A későbbi tervgazdaság is elméleti marxista alapvetés nélkül alakult ki, mint kísérlet arra, hogy — ismét mindenáron — teljesítsenek bizonyos gyakorlati feladatokat. (A Szovjetunió előkészítése és védelmezése Hitler fenyegető támadó háborújával szemben stb.) Ha elismerjük is az így kitűzött feladatok történelmi szükségszerűségét, mégis meg kell állapítanunk, hogy ezekből a kezdeményezésekből bürokratikus voluntarizmus és szubjektivizmus, dogmatikus prakticizmus jött létre, amely újból és újból különböző napi tartalmakat merevített dogmákká.

Sztálin 1952-ből származó fejtegetései mutatják, hogy milyen kevéssé ment vissza Marxra az elméleti alapvetés. Sztálin állást akart foglalni némely közgazdászok szubjektivizmusa ellen, és eközben Marx értéktörvényére hivatkozott. Mivel azonban feltételezte, hogy ez csak a közvetlen értelemben vett árucseréhez kötődik, érvényességét a szocializmusban „a fogyasztásra szánt termékekre"[43] korlátozza. Ezért a termelés döntő részét a szocializmusban az értéktörvénytől függetlenül kell megszervezni. A termelési eszközöknél, mivel ezek nem áruk, Sztálin szerint objektíve érték sem létezik. Csak a kalkuláció és a külkereskedelem érdekében beszélnek erről.[44] Így „győzi le" Sztálin a szubjektivizmust a közgazdaságban.[45] Ma természetesen gyakran bírálják, sőt elavultnak minősítik Sztálinnak ezt a művét, de a reformjavaslatokról szóló vitákban egyelőre egyáltalán nem játszik szerepet az összgaz-

[43] J. Stalin: Die ökonomischen Probleme des Sozialismus in der Sowjetunion. [Verlag für Fremdsprachige Literatur] Moskau, 1952. p. 24. — [Sztálin: A szocializmus gazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra, Budapest, 1953. 21. o.]

[44] Ebd., p. 62—64. — [Uo., 52—54. o.]

[45] Nem vállalkozhatunk itt arra a feladatra, hogy Sztálinnak ezt a „marxizmusát" behatóan bíráljuk. Láttuk, hogy az értéktöbbletben magát az értéket egyszerűen eltünteti a csereérték mögött, hogy így tisztán történelmi kategóriává tegye. Amikor kifejti a kapitalizmus úgynevezett alaptörvényét, amelynek már önmagában véve sincs semmi köze Marxhoz, elárulja, hogy fogalma sincs az átlagprofitráta marxi dialektikájáról.

daság reprodukciós folyamata, amelyet Marx kutatásának középpontjába állított. Az úgynevezett mechanizmus szervezeti formáinak kijavítását célul tűzik ki, de egyelőre sehol sincs szó arról, hogy elvileg megalapozottan vissza kell térni a marxi reprodukciós elmélethez. Ezért aztán hiányzik a valóságból a kapitalizmus jelenlegi fejlődésének valódi elméleti ellenképe, de mivel ezek a fejtegetések nem tartanak igényt arra, hogy a gazdasági elméletben konkrét ismereteket dolgozzanak ki, és még arra sem, hogy a jelenlegi helyzetből jövőbeli perspektívákat rajzoljanak meg, ezen a ponton meg kell állnunk. Utolsó rövid kitérőnkkel csak az ellen akartunk védekezni, hogy a jelenlegi kapitalizmus és szocializmus összehasonlításából elsietett elméleti következtetéseket vonjanak le. Még csak a jövő ügye egy olyan, a marxi koncepciónak megfelelő tervgazdaság, amelyben a terv, elméletileg megalapozott kitűzése útján, elérhetné objektív magáértvalóságát. Itt csak egészen általánosan akartunk utalni arra az elméleti-módszertani útra, amellyel ez a terv kitűzhető.

De ha, e fejtegetések ontológiai jellegének megfelelően, meg is kell állnunk a jelenkori létnél, mégis feltétlenül utalnunk kell röviden a mai kapitalizmus egyik mozzanatára, a manipuláció problémájára. Ez abból a szükségszerűségből alakult ki, hogy a fogyasztás tömegcikkei eljussanak az egyes vásárlók millióihoz, és ebből olyan hatalommá vált, amely aláássa minden egyes ember magánéletét. Itt sem tekintjük feladatunknak, hogy az így kialakult helyzetet „kultúrkritikailag" értékeljük. Csak arra utalunk, amit más összefüggésekben kifejtettünk már: a lényegnek és a jelenségnek a gazdasági létben megnyilvánuló különbözőségére, amely igen gyakran merev ellentétességgé fejlődhet, mint a már vizsgált esetben, amikor is a termelőerők fejlődése kibontakoztatta az emberi képességeket (lényeg), és ezzel egyidőben a kapitalizmusban olymódon jelent meg, amely az emberek lealacsonyodására és elidegenedésére vezetett. Vulgarizáló, állítólagos tanítványaival ellentétben Marx a lényegnek és a jelenségnek ebben az ellentmondásosságában annak az általában vett objektív fejlődésnek egyik ismérvét látja, amely különböző korszakokban, különböző területeken különbözőképpen, de újból és újból jelentkezni szokott. Hogy világosan láthassuk, miként foglalt állást Marx ezzel a problémakomplexussal kapcsolatban, elég idéznünk híres elemzését a gépekről, amelyben az apologétákkal szemben éppen a jelenség realitását hangsúlyozza erélyesen: „A gépi berendezés tőkés alkalmazásától elválaszthatatlan ellentmondások és antagonizmusok nem léteznek, mert nem magából a gépi berendezésből, hanem annak tőkés alkalmazásából nőnek ki! Minthogy tehát a gépi berendezés önmagában tekintve megrövidíti a munkaidőt, tőkés módon alkalmazva viszont a munkanapot meghosszabbítja, önmagában a munkát megkönnyíti, tőkés módon alkalmazva intenzitását fokozza, önmagában az ember győzelme a természet erői felett, tőkés módon alkalmazva az embert a természet erői révén leigázza, önmagában a termelő gazdagságát gyarapítja, tőkés módon alkalmazva a termelőt pauperré teszi stb. — a polgári közgazdász egyszerűen kijelenti: ha a gépi berendezést önmagában tekintjük, ez hajszálpontosan bizonyítja, hogy mindezek az ellentmondások nem egyebek a közönséges valóság látszatánál, de önmagukban, tehát ezzel együtt az elméletben, egyáltalán nincsenek meg."[46] A ma uralkodó manipulációt is e gondolati modell alapján kell megítélni, amely valójában szükség-

[46] Kapital I. [id. kiadás] p. 406—407. — [MEM 23. k., 412. old. alapján]

képpen kialakuló ontológiai struktúrák képmása. E manipuláció magábanvaló léte szerint közvetítés a fogyasztási eszközök (és szolgáltatások) tömegtermelése és az egyes fogyasztókból álló tömeg között. A termelésnek ezen a fokán gazdaságilag nélkülözhetetlen egy ilyen közvetítési rendszer, amely megadja az itt szükséges tájékoztatást az áruk minőségéről stb. A mai kapitalizmus feltételei között az ilyen tájékoztatás szükségképpen vezet a ma uralkodó manipulációra, amely fokonként kiterjed az élet minden területére, mindenekelőtt a politikai szférára is. Ha röviden össze akarjuk foglalni e folyamat ontológiai lényegét, akkor egy bensőleg egységes kettős mozgást találunk: egyrészt a manipuláció és az ezzel legszorosabban összefüggő presztízsfogyasztás lehetőleg kikapcsolja az emberek mindennapi életéből a nembeliségre való törekvést, és főként azt a tendenciát, hogy legyőzzék saját partikularitásukat; objektív főtörekvése éppen az, hogy rögzítse és végérvényessé tegye tevékenységük minden egyes emberi tárgyának partikularitását. Másrészt és ettől elválaszthatatlanul az így elszigetelt partikularitás elvont, — végső soron — szabványosított jelleget ölt, a mindennapi élet közvetlenül érzékileg megalapozott partikularitása mindinkább zsákmányául esik egy felszínes-közvetlen, lényegileg megmerevedett-mozdulatlan absztrakciónak, amely persze a jelenségvilágban szakadatlanul változik. A mindennapok ilyen gyakorlati megformálódási módja ontológiailag olyan szembeszökően rokon a neopozitivizmus módszerével, hogy ez nem szorul különös bizonyításra.

De következik-e ebből, hogy most már a manipuláció az emberi élet végzetévé vált? Ha objektíve ontológiailag akarjuk elemezni ezt a helyzetet, akkor mindenekelőtt „gondolati modellünknek" a helyes kérdésfeltevés módszertanára kell szorítkoznia, és nem szolgálhat mintául a mindenkori egyedi eset konkrét megértéséhez. Az itt lényeges különbség abban rejlik, hogy a gép magában a termelésben szerepel, átalakítva ezt, a manipuláció viszont gazdaságilag a forgalom meghatározó kategóriája, vagyis, mint Marx mondja, a cseréé, „a maga totalitásában tekintve". Mármost világos, hogy maga a termelés, noha az egyes emberek teleológiai tételezéseiből fakad, és bennük, általuk reprodukálódik, az emberekkel szemben vitathatatlan, objektíve létszerű önállósághoz jut. Az emberek egyes akcióival szemben a termelés változtathatatlan valóság, amely, hogy ismét Marxszal szóljunk, leginkább testesíti meg azokat a körülményeket, amelyek között az emberek maguk csinálják történelmüket. Ezért csak össztársadalmi szinten változhat meg lényegesen, és csak akkor, ha magának a gazdaságnak az immanens fejlődése objektíve lehetővé tesz ilyen változásokat. Láttuk persze annak idején, hogy a csere és a forgalom kölcsönhatásban van a termeléssel, és hogy ez utóbbi alkotja a túlsúlyos mozzanatot. A termeléstől való függőség a csere és a forgalom formáinak bizonyos fokú társadalmi objektivitást ad. Objektíve tehát velük kapcsolatban is eleve reménytelen minden „géprombolás", ők is csak össztársadalmilag változtathatók meg, a termelés, a társadalmi struktúra átalakulásával. Marx azonban a hasonlóságnak ezzel a mozzanatával együtt látja a különbözőséget is: „A csere a termelés mellett függetlenül és azzal szemben közömbösen csak abban az utolsó stádiumban jelenik meg, amikor a terméket közvetlenül a fogyasztás számára cserélik."[47] Ha az életnek már azok a gazdasági formái is, amelyek Marx szerint nem tartoznak az emberek által

[47] Rohentwurf [id. kiadás] p. 20. — [MEM 46/I. k., 25. o.]

csinált történelem általuk választott körülményei közé, jellegüket tekintve szükségszerűek ugyan, de korántsem fatalisztikusak, mivel az össztársadalom, de persze csakis ez, megváltoztathatja őket, akkor itt, a csere gazdasági sajátossága következtében, a tevékenység új, kibővült mozgástere jelenik meg az egyes emberek számára is. A manipuláció a maga durvább vagy finomabb eszközeivel állandó nyomást gyakorol ugyan az egyénre, de nem általános gazdasági, nem össztársadalmi, hanem csak emberek közti szankciókon alapul. Tehát az egyes ember is védekezhet ellene, feltéve, ha hajlandó vállalni cselekvésének bizonyos következményeit, bizonyos kockázatát. Már eddig is kimutattuk, hogy a marxizmus, noha az emberi tevékenység társadalmiságát erőteljesebben hangsúlyozza, mint minden korábbi világnézet, mégis újból és újból utal arra, hogy még társadalmi szempontból sem szabad semmisnek tekinteni az egyes emberek cselekvésének jelentőségét. Annál is kevésbé engedhető ez meg, mivel az ilyen egyedi cselekvések részben spontánul összegeződnek társadalmilag és így még reális erőtényezőkké is válhatnak, másrészt, különösen az egyéni élet területén, nem szabad a példaadás társadalmi funkcióját lebecsülni. Az itt kialakuló konkrét problémákat csak későbbi összefüggésekben tárgyalhatjuk konkrétan. Itt pusztán azokra az általános létalapokra utalhattunk, amelyek ellentmondanak a manipuláció széles körökben elterjedt fatalisztikus felfogásának. A manipulációval összefüggő egyes ténykomplexusoknak, például a divatnak az elfogulatlan vizsgálatából hamar kiviláglik, hogy ennek a „végzetnek" az emberek akarása vagy nemakarása nagyon világos határokat szab.

Ha követjük a társadalmi létnek ezt a fejlődését egy mind tisztább, de persze egyben mind bonyolultabb, közvetítésekben gazdagabb társadalmiság felé, akkor megállapíthatjuk, hogy e mozgás irányának döntő kritériuma a gazdasági erők növekedésére való reagálás. Az ázsiai termelési viszonyok, a szó szigorú értelmében véve, nem ismernek ilyen tekintetben haladást, de, persze ezzel összefüggésben, korlátlannak látszó regenerációs képességgel rendelkeznek (ez, nem véletlenül, a kapitalizmus behatolásával szűnik meg). A klasszikus ókornak és a feudalizmusnak, mint már kimutattuk, különféle lehetőségeik vannak arra, hogy bizonyos szintig kibontakoztassák immanens gazdasági lehetőségeiket. Ettől a foktól kezdve azonban a gazdagság növekedése a saját formáció alapjai ellen fordul, szétrombolja ezt, és a felfelé irányuló mozgás gazdasági-társadalmi zsákutcába jut. A mindkét formációban konkrétan különböző, csak erről a nézőpontról hasonló okok közös alapja az, hogy reprodukciós feltételeiknek, amelyek annyiban még jellemezhetők „természetieknek", amennyiben társadalmi szempontból „kívülről" adottak, „készen" talált előfeltételeik vannak, és reprodukciós folyamatuk ezért szükségképpen nem tudja reprodukálni, ellenkezőleg, szükségképpen szétrombolja saját előfeltételeit. A kapitalizmus az az első formáció, amelyben, ráadásul fokozódó mértékben, szakadatlanul bekövetkezik a saját előfeltételek ilyen reprodukciója. Marx ezt mondja a kapitalista rendszerről: „A tőke a maga újratermelésében megtermeli a saját feltételeit."[48] Marxnál természetesen ez a megállapítás nem marad pusztán deklaratív; „A tőké"-ben részletesen leírja, miként termeli újra magában a termelési folyamatban ez az újratermelési folyamat a kapitalista termelés feltételeit. Ez a leírás persze a kapitalista termelés két döntő mozzanatára, a tőkére és az úgynevezett „szabad"

[48] Ebd., p. 567. — [MEM 46/II. k., 145. o.]

munkaerőre szorítkozik; ezzel azonban kielégítően jellemzi azt, ami ebben a formációban gazdaságilag lényeges, amiben ez döntően különbözik az összes korábbi formációtól: specifikus társadalmiságát. E marxi bizonyítás elméleti értékét tovább növeli, hogy az egyszerű újratermelés feltételei között is végre lehetett hajtani. Magától értetődik ugyanis, hogy a bővített újratermelés csak még erőteljesebben rögzíti, még dinamikusabban fejezi ki a tőkeviszonyt. (Hadd emlékeztessünk itt még arra a korábbi elemzésünkre is, amely szerint a kapitalizmusban az egyszerű újratermelés elméletileg fontos határeset.) Marx ezt mondja erről a reprodukciós problémáról: „Ami azonban kezdetben csak kiindulópont volt, az a folyamat puszta folytonossága, az egyszerű újratermelés révén állandóan újratermelődik és örökössé válik mint a tőkés termelés saját eredménye. Egyrészt a termelési folyamat az anyagi gazdagságot folytonosan átváltoztatja tőkévé, értékesítési és élvezeti eszközökké a tőkés számára. Másrészt a munkás állandóan úgy kerül ki a folyamatból, mint ahogy belépett — mint a gazdagság személyi forrása, de megfosztva minden eszköztől, amellyel ezt a gazdagságot a maga számára megvalósíthatná. Minthogy saját munkája tőle magától a folyamatba való belépése előtt elidegenült, minthogy a tőkés azt elsajátította és a tőkébe bekebelezte, ez a munka a folyamat alatt állandóan idegen termékekben tárgyiasul. Minthogy a termelési folyamat egyszersmind a munkaerő tőkés által történő elfogyasztásának folyamata, a munkás terméke nemcsak áruvá változik át folytonosan, hanem tőkévé is, olyan értékké, amely az értékteremtő erőt kiszipolyozza, olyan létfenntartási eszközökké, amelyek személyeket vásárolnak, olyan termelési eszközökké, amelyek a termelőt alkalmazzák. Ezért maga a munkás az objektív gazdagságot állandóan mint tőkét, mint tőle idegen, rajta uralkodó és őt kizsákmányoló hatalmat termeli, és a tőkés éppoly állandóan termeli a munkaerőt mint szubjektív, saját tárgyiasulási és megvalósulási eszközeitől elválasztott, elvont, pusztán a munkás testi mivoltában létező gazdagságforrást, egyszóval a munkást mint bérmunkást."[49]

Marx fejtegetéséből kiviláglik az a gazdasági struktúra és dinamika, amely megszabja a termelésben részt vevő emberek társadalmi helyét. Ez a folyamat, persze fontos változatokkal, kimutatható a legkülönfélébb formációk reprodukciós folyamataiban; mindenesetre azzal a nagyon jelentős fenntartással, hogy teljességgel társadalmi jellege csak a kapitalizmusban valósul meg a maga tiszta formájában; és itt is direktebb módon, kevesebb közvetítéssel a két gazdaságilag döntő osztálynál, mint a többieknél. Ez a megállapítás persze nem zárja ki, hogy a többi formációkban — végső soron — szintén a reprodukciós folyamat jelöli ki az egyes emberek helyét a társadalmi rendszerben, és mivel az ember, mint korábban kimutattuk, válaszoló lény, ez meghatározza számára minden esetben gyakorlatának, mindig konkrét teleológiai tételezéseinek konkrét mozgásterét; minden egyes korszak kimeríthetetlen történelmi gazdagságát az adja meg, hogy e tételezések szükségképpen alternatív jellegűek, de ez nem változtathat azon, hogy éppígylétüket végső soron a gazdaság határozza meg. A kapitalizmus specifikusan társadalmi jellege abban nyilvánul meg, hogy ez túlnyomórészt tisztán gazdaságilag (persze: közvetlenül vagy közvetve gazdaságilag) történik, és az egyént nem „természeti" közvetítési rendszer köti a társadalmi reprodukciós folyamathoz. Most is, mint korábban, idézőjelbe tesszük a természetiséget, mert a

[49] Kapital I. [id. kiadás] p. 533—534. — [MEM 23. k., 532—533. old. alapján]

társadalmi életről alkotott, egykor oly befolyásos, de érzelmileg még ma is megtalálható „szerves" elképzelések gyakran látnak valami (idézőjel nélkül) természetit a kasztok, a polisz-polgárság, a nemesség stb. és az egyedi emberek kapcsolatában. Mi kiiktatjuk az ilyen illúziókat, de egyúttal látnunk kell, hogy a kasztok, rendek stb. és az egyén kapcsolata lényegileg némiképpen más, mint valamely osztályhoz fűződő viszony. A „természetiség" abban rejlik, hogy valamely önmagában véve társadalmi képződmény a szokás, a hagyomány stb. következtében az emberek szemében, mégpedig nemcsak az egyes emberek, hanem tömegeik, sőt ideiglenesen az egész társadalom szemében olyan megszüntethetetlen szükségszerűségnek mutatkozik, mint a szerves élet magának az egyénnek a szempontjából. Ahogy az ember egyszer s mindenkorra adottnak fogadja el születése idejét, nemét, testalkatát stb., úgy viszonyul olyan társadalmi formákhoz, mint a kaszt, a rend stb., és ha születése révén hozzátartozik valamelyikhez, ezt természetileg éppolyan változtathatatlannak érzi, mint saját születése által létrejött énjét. Ez természetesen mindenekelőtt hamis tudat; merev — társadalmilag gyakran szükségszerű — megszilárdulásának, ugyanilyen feltételektől függő hosszú ideig tartó általánosságának azonban messzire ható reális következményei vannak, minthogy megerősíti és alátámasztja az érdekelt emberek oldaláról bizonyos, társadalmi munkamegosztásból fakadó életformák „természeti" stabilitását. Ez tovább élezi a gazdasági növekedésnek és az ebben a tekintetben ugyanilyen módon reprodukálódó társadalmi struktúrának az ellentétes viszonyát, mivel az ilyen (hamis) tudatformák még társadalmi alapjuk szétbomlása után is tovább élhetnek, persze szintén eltorzultan.

Mindezen problémák mögött közvetlenül az emberek biológiai-természeti létének és társadalmi létének viszonya rejlik. Tisztán ontológiai szempontból ennek alapja az, hogy két teljességgel különnemű létszféra megszüntethetetlen véletlenszerűséggel metszi egymást egy pontban: a szerves élet nézőpontjáról minden egyes ember társadalmi helyzete éppúgy tartalmaz egy megszüntethetetlen véletlent, mint ahogy társadalmi létéből kiindulva biológiai sajátossága szükségképpen megszüntethetetlenül véletlenszerű marad. Ezzel nem tagadjuk, és nem is csökkentjük annak jelentőségét, amiről már gyakran beszéltünk: hogy a társadalmi lét valóságosan hat az egyénre, a neveléstől a társadalmi környezetig és életmódig, befolyásolja testi fejlődését, betegségek iránti fogékonyságát stb., stb. De a társadalom hatásainak ez az egész rendszere, amellyel az emberek biológiai létét befolyásolja, nem szüntetheti meg azt a tényt, hogy az ember fizikai adottságainak és társadalmi mozgásterének éppígyléte társadalmi egyénisége szempontjából véletlenszerű viszonyban van egymással. Ezt a viszonyt azonban semmiképp sem szabad különnemű létmódok egymástól elválasztott egymásmellettiségének felfogni. Hiszen minden egyes ember élete éppen abból áll, amit mint társadalmi lény elő tud bányászni pszichofizikai adottságaiból. És minél bensőségesebbnek fogjuk fel ezt a kölcsönhatást, annál világosabbá válik, hogy benne, általa egy különben nem létező, még csak nem is elképzelhető szintézis jön létre, amely a különnemű összetevőket feloldhatatlanul egységes komplexusba olvasztja, amelyen belül az összetevők, éppen az alapjukul szolgáló létmódoknak ilyen megszüntethetetlen különneműsége következtében, sohasem küszöbölhetik ki alapvető ontológiai véletlenszerűségüket. A társadalmi lét egy alapvető ontológiai tényállásáról van itt szó, amely a totalitás szemszögéből az emberek újszerű, többé már nem néma nembeliségének már ismételten érintett proble-

máját fejezi ki, az ember szempontjából pedig azt a társadalmi-ontológiai fejlődést, amely a puszta egyediségből (nemének egyedi példányától) a tudatos és folyamatosan létező, egyszerre önmagában létező és tételezett egyéniségéig vezet. A társadalmi lét korábban kifejtett „természeti" formáinak jelentős részük van abban, hogy ideológiailag elhomályosul ez az ontológiai ellentét. Így egy ilyen korszak csaknem minden érdekelt emberének tudatából eltűnik annak a pozíciónak a tételezett jellege, amelyet közvetlenül születésük következtében foglalnak el a társadalomban. Itt nem is beszélünk a kasztokban folyó létről, amelyet mint magábanvalót elméletileg és emocionálisan megokol a vallás, a filozófia, az etika stb., de ezt a „természeti" felfogást még a klasszikus ókorban is megtalálhatjuk, ahol is az ember létét hosszú ideig teljes mértékben azonosították polisz-polgári létével, és ugyanez a helyzet a rendi társadalmakban stb.

Marx megállapítja a „Német ideológiá"-ban: „ . . . A nemes mindig nemes marad, a roturier mindig roturier, tekintet nélkül egyéb viszonylataira: ez egyéniségétől elválaszthatatlan minőség."[50] A kapitalizmus előtti társadalmak felépítésében rejlő „természetiség" ilymódon eltakarja, hogy a két létszféra minden egyes emberben véletlenszerűen kapcsolódik össze, amennyiben valamely meghatározott réteghez stb. való tisztán társadalmi hozzátartozása valódi természeti léte egyenes vonalú továbbfolytatásának látszatformáját veszi fel. Marx az imént idézett reflexiókat folytatva hangsúlyozza, hogy csak a kapitalizmusban oszlik el ez a látszat, mivel itt lelepleződik, hogy az egyes ember tisztán véletlenszerű viszonyban van azzal a hellyel, amelyet a társadalomban elfoglal. Külsődleges szempontból Marxnak ez a meghatározása azt a vonalat folytatja, amely a reneszánsztól a felvilágosodásig ível, a francia forradalomban tetőzik, és amely az embert megpróbálta megtisztítani az ilyen „természeti"-társadalmi kötöttségektől, hogy kidolgozza az önmaga sorsát intéző szabad ember koncepcióját. Marx azonban e gondolatmenet végén megfogalmazza az ebben rejlő öncsalást, az így kialakult szabadság illúzióját: „Ezért a burzsoá uralom alatt az egyének az elképzelésben szabadabbak, mint régebben, mert életfeltételeik véletlenek számukra; a valóságban természetesen kevésbé szabadok, mert inkább vannak besorolva dologi hatalom alá."[51] Marx ezzel arra hívja fel a figyelmet, hogy a „természeti"-társadalmi formák széthullása, tisztán társadalmiakkal való helyettesítésük még korántsem azonos a szabadság kivívásával. Ezért egy tisztán társadalmivá vált társadalmon belül külön harcot kell folytatni. Ezzel Marx gondolatmenete visszamutat a mi ontológiai problémánkra. Egy tisztán társadalmi formációban a biológiai és a társadalmi lét viszonyában rejlő véletlenszerűség zavartalanul bukkan napvilágra: az élő egyedi ember szempontjából merőben véletlen, hogy milyen társadalmi helyzetbe plántálta születése. Természetesen rögtön ezután egyre inkább fokozódik a kölcsönhatás közte és társadalmi környezete között. A kölcsönhatást a szó szoros értelmében kell venni itt, mert minden befolyás, ami az embert (már a gyereket is) éri, alternatív döntéseket vált ki belőle, így hát a hatás nagyon könnyen a szándék visszájára fordulhat, és ez nagyon gyakran meg is történik. Tehát az így reagáló szubjektum, már a gyerek is, egymástól elválaszthatatlan módon egyszerre létezik biológiailag és társadalmilag. A társadalmi képződményeknek, az emberek egymással

[50] MEGA I. 5., p. 65. — [MEM 3. k., 63—64. o.]
[51] Ebd., p. 66. — [Uo., 64. o.]

kapcsolatos viszonylatainak tisztán társadalmi jellege tehát nem fejlesztheti ki az emberi lét tiszta társadalmiságát, ellenkezőleg, minden egyes ember biológiai és társadalmi létének ontológiailag véletlenszerű és mégis megszüntethetetlen kapcsolatát testesíti meg, immár leplezetlenül.

E létkomponensek ontológiai véletlenszerűsége tehát korántsem tépi szét az ember egységét, csupán az elé a sajátos feladat elé állítja, hogy miként válhat egyéniséggé, miként találhatja és valósíthatja meg ezt. Általánosságban szólva látszólag itt a társadalmi tendenciák játsszák a megformálás szerepét, míg a biológiaiaknak jut a formaadáshoz szükséges anyag szerepe. De ha következetesen ragaszkodnánk ehhez az általánossághoz, eltorzítanánk e helyzet specifikusan ontológiai, ellentmondásos jellegét. Egyrészt, mert a konkrét egyéniségben a tisztán ontológiailag kétségkívül meglevő dualizmus felismerhetetlenné, megragadhatatlanná válna. Még ha a „tiszta szellemiség" nevében a legrigorózusabb módon azt követelik is, hogy a megváltásra szomjas lélek uralkodjék zsarnoki módon a „gyönge", a „bűnös" stb. testen, a konkrét lemondás nem ölthet igazi alakot, csak társadalmiasult talajon; akár Jézusra és a gazdag ifjúra, akár Kant kategorikus imperatívuszára gondolunk itt, az eredmény ugyanaz lesz: már a „legvonakodóbb test" is társadalmi. Másrészt a tiszta magábanvalóságukban tekintett összetevők különnemű véletlenszerűségéből, abból a fönt jelzett általános viszonyukból, amely szerint egyikük a formáló, a másikuk a megformált, korántsem következik, hogy az igazi egyéniségnek feltétlenül az ember biológiailag adott lehetőségeivel ellentétben lehetne és kellene maradnia. (A lehetőség fogalmát ismét az arisztotelészi dünamisz értelmében használjuk.) Ellenkezőleg. Már abban az ellenállásban is, amelyet olykor egészen kis gyerekek is tanúsíthatnak spontánul nevelőikkel szemben, megmutatkozhat, hogy valamely ember egyéniségének meghatározott döntő mozzanatai elválaszthatatlanul kapcsolódnak biológiai léte bizonyos vonásaihoz. Az emberi élet létből fakadó szükségszerűséggel tele van ilyen jellegű konfliktusokkal. Már az a tény is, hogy a társadalom lényeges rendező hatásformái (már a szokás, a hagyomány is, de még tisztább formában a jog és az erkölcs) kivétel nélkül az összes emberhez fordulnak a társadalmi követelményekkel — elég a tízparancsolatra utalni —, azt mutatja, hogy ahhoz az ontológiai fejlődéshez, amely a kezdetben pusztán egyedi nembeli példányt egyéniséggé alakítja, társadalmi szerv szükséges, mert az egyed a társadalmi törvényeket csak így tudja gyakorlatilag és valóságosan önmagára vonatkoztatni, és csak egy ilyen közvetítés révén válhat a társadalmi élet erkölcsi szabályozása az egyéniség előmozdítójává. Világos, hogy ezzel az etikára gondolunk.

De éppilyen világos, hogy tulajdonképpeni konkrét tartalmát itt nem fejthetjük ki. Itt meg kell maradnunk a tiszta, általános ontológia talaján és ezért azt a viszonyt, amely az etikában alakul ki, csak egyszerű, elemien ontológiai mivoltában jelezhetjük röviden. A társadalom összes korábban felsorolt rendezési elvének az a funkciója, hogy az egyes emberek partikuláris törekvéseivel szemben társadalmiságukat, a társadalmi fejlődés során létrejövő emberi nemhez való tartozásukat érvényesítse. Csak az etikában szűnik meg az ilymódon társadalmilag szükségszerűen tételezett dualitás: benne az egyes ember partikularitásának legyőzése egységes tendenciát ölt: az etikai követelmény itt rátalál a cselekvő ember egyéniségének középpontjára, az ember választ a társadalomban szükségképpen antinómikussá-ellentétessé váló követelmények között, s ezt a választásban kifejeződő döntést az a benső

parancs diktálja, hogy saját kötelességének ismerje el azt, ami személyiségéhez illik — és mindez összefűzi az emberi nemet és a saját partikularitását legyőző egyéniséget. A valóságosan végbemenő társadalmi fejlődés teremti meg az emberi nem társadalmi létének objektív lehetőségét. Az idevezető út belső ellentmondásai, amelyek a társadalmi rend antinómikus formáiként objektiválódnak, alkotják a maguk részéről annak alapját, hogy a pusztán egyedinek egyéniséggé való fejlődése egyúttal az emberi nem tudatszerű hordozójává lehessen. Az emberi nem magáértvalósága tehát olyan folyamat eredménye, amely mind az objektív-gazdasági összprodukcióban, mind pedig az egyedi emberek reprodukciójában lejátszódik.

Ha mármost, mint láttuk, a biológiai és a társadalmi lét dualitása alkotja az ember mint ember létének alapját, és ha másrészt a társadalmi fejlődés az emberben egy új dualitásnak, a partikularitásnak és a nembeliségnek a harcát avatja döntő tényezővé, akkor mindenekelőtt attól kell óvakodnunk, hogy e két ontológiailag bensőségesen összekapcsolódó dualitást formailag és tartalmilag túlontúl közel hozzuk egymáshoz, sőt netán teleológiai viszonylatokat tételezzünk közöttük. Az ilyen hamis következtetésekre részint a kezdeti — persze folyton-folyvást újból reprodukálódó — egység véletlenszerű jellege csábít, másrészt az az analógnak látszó tény, hogy az ember partikularitása totálisan éppoly kevéssé szüntethető meg, mint biológiai léte: e két tényező alkotja, éppen azáltal, hogy folytatólagosan, legyőzésük folyamatával összefüggésben újratermelődik, minden egyes ember komplex egységét. De sohase feledjük el, hogy mind a partikularitásban, mind pedig a nembeliségben az ember folyton a biológiai és a társadalmi lét egységeként szerepel, noha persze formailag és tartalmilag fölöttébb különböző értékdöntések mozgatják, amelyek meghatározzák választását a megőrzés, a reprodukció és a legyőzés között. De éppen mert az embernek ebben a fejlődésében létszerűen nagy az értékek jelentősége, a biológiai és a társadalmi lét viszonyában rejlő kezdeti véletlenszerűségnek mindvégig meg kell maradnia. A vallások újból és újból kísérletet tesznek arra, hogy ebbe a véletlenszerűségbe transzcendens értelmet vetítsenek bele; ezzel éppúgy meghamisítják a fejlődést, mint az ember létét a test és a lélek metafizikus szétválasztásával. Ebből szükségképpen következik, hogy ilyenkor e dualitás megszűnése is csak egy transzcendens-teleológiai folyamat eredményeképpen képzelhető el. Csak ha feltétel nélkül elismerjük ezt a véletlenszerűséget, akkor nyílik lehetőségünk arra, hogy az embernek puszta egyediségétől az egyéniségig ívelő fejlődését, amely a társadalom összreprodukciós folyamatán belül megy végbe, úgy értelmezzük, hogy ez az emberi nem keletkezésének döntően fontos mozzanata. Ugyanis csak így érthetjük meg, hogy az értékalternatívák és értékdöntések is az összfolyamatnak az objektív fejlődés által szükségképpen létrehozott aktív alkotóelemei, s így az emberiség fejlődésének két végletes pólusa a maga létszerű összetartozásában világosan rajzolódik ki előttünk.

Nem hangsúlyozhatjuk elégszer, hogy olyan történelmi folyamatról van itt szó, amely mint egész soha, semmilyen tekintetben sem teleológiai jellegű. Ezért az egyes szakaszokat is mindig csak történelmileg foghatjuk fel, és így is kell felfognunk. Így kell értelmeznünk azt a korábban idézett marxi megállapítást is, amely szerint a biológiai és a társadalmi lét viszonyában tisztán megmutatkozó véletlenszerűség a kapitalizmusban csak a szabadság látszatát hozhatja létre, magát a szabadságot azonban nem. Hiszen az emberi élet kiindulópontjainak, kibontakozási lehetőségeinek stb. gazdaságilag

meghatározott anyagi különbözősége elvesztette ugyan „természetiségét", de ez magában véve, tisztán társadalmi formákban tovább létezik. Éppígy csak innen kiindulva érthető meg helyesen Marx teljességgel szentimentalizmusmentes magatartása az emberi nembeliség korai „természeti" beteljesüléseivel kapcsolatban.[52] Amikor Marx itt bornírt beteljesülésről beszél, akkor nemcsak a gazdasági élet fejletlenségére, tökéletlen társadalmiságára gondol, hanem egyúttal arra az ezzel szorosan összefüggő tényre is, hogy az ember szubjektíve magasrendűen, példamutatóan megformált nembelisége még nagyon messze van az igazi nembeliségtől. (Ez a legkevésbé sem csökkenti objektivációinak esztétikai értékét, mint ezt Marx korábban idézett Homérosz-elemzése is világosan tanúsítja.) Másrészt Marx ugyanabban az összefüggésben, amelyben bornírt beteljesülésekről beszél, közönségesnek nevez minden megelégedettséget a kapitalizmuson belül, mert ez kibékül azokkal a korlátokkal, amelyek közé a tiszta társadalmiságot a kapitalizmus szorítja. A jelenség és a lényeg dialektikus ellentmondásosságába bepillantva ugyanis egy olyan társadalmi lét perspektívája tárul elénk, amelyben a biológiai és a társadalmi lét véletlenszerűsége csak egyéni életfeladatként, csak az egyedek életproblémájaként fog társadalmilag létezni: egyediségéből igazi személyiséget, partikulárisan adott voltából az immár nem néma nembeliség képviselőjét, szervét kell kialakítani. És ez nem az egyedi emberek perspektívája: ezek a személyek társadalmi méretekben csak azért valósíthatják meg a szóban forgó fejlődési tendenciákat, mert az objektív gazdasági fejlődés létszerűen kifejlesztette az önmagáért létező emberi nem lehetőségét.

A „perspektíva" kifejezés mégis kettős tisztázásra szorul. Egyrészt a gazdaság objektív mozgásában tapasztalható valódi fejlődési irányok megismeréséről van szó. A perspektíva tehát nem olyasfajta szubjektív indulat, mint amilyen a remény, hanem magának az objektív gazdasági fejlődésnek tudatszerű visszatükröződése és továbbvezető kiegészítése. Másrészt viszont igaz ugyan, hogy tendenciája gazdaságilag és történelmileg megismerhető, és éppen e tendencia visszatükröződése és kifejezése a perspektíva, de ennek megvalósítása nem végzetszerűen és nem is teleológiailag szükségszerű, ellenkezőleg, maguknak az embereknek a cselekvéseitől, azoktól az alternatív döntésektől függ, amelyeket mint válaszoló lények ezekkel a tendenciákkal kapcsolatban meg akarnak és meg tudnak hozni. Éppígy ez a tendencia, éppen mert számtalan teleológiai tételezés terméke, a maga objektív lefolyásában nem irányul valamiféle állapotra, mint korábban meghatározott célra. Ez a perspektíva csak egyedi emberek vagy embercsoportok teleológiai tételezései számára lehet tételezett cél, ahol is az általuk kiváltott oksági sorok megvalósításának objektív tényezőivé válhatnak. Ezt a perspektívát Marx a kommunizmusban, mint a szocializmus második szakaszában jelölte meg. Olyan ontológiai vizsgálódás, mint amilyen a mienk, ezért csak mint perspektívát ragadhatja meg ezt, annyiban persze konkrétan, amennyiben kizárólag az ilyen társadalmi struktúra teszi lehetővé a társadalmi lét mindkét pólusán az emberiségnek mint immár nem néma nemnek valódi létrejöttét.

(*Fordította* Eörsi István)

[52] Rohentwurf [id. kiadás] p. 387—388. — [MEM 46/I. k., 367—368. o.]

A FRANKFURTI ISKOLA FILOZÓFIAI KONCEPCIÓINAK IDEOLÓGIAI FUNKCIÓJÁRÓL*

ZDENĚK JAVŮREK

Osztályellentétektől elválasztott világunkban 1968-ban két helyen is az érdeklődés előterébe kerültek a Frankfurti Iskola képviselői. A Frankfurti Iskola „kritikai elmélete" mind a két, látszólag ellentétes összefüggésben az álradikális csoportok szellemi-ideológiai forrása és támasza volt.

A „Literární listy", a hatvanas évek csehszlovák jobboldalának jellegzetes sajtóorgánuma úgy nyilatkozott, hogy „Marcuse a modern, szabadelvű marxizmus képviselője, munkássága e marxizmus egyik filozófiai csúcsteljesítményét jelenti".[1]

S éppen ugyanebben az időben vált Marcuse neve a radikalizálódott nyugat-európai diákság harci jelszavává, különösen Franciaországban és a Német Szövetségi Köztársaságban.

Itt is, ott is abból a feltételezésből indultak ki, hogy a „kritikai társadalomelmélet", amely M. Horkheimer, T. W. Adorno, E. Fromm, H. Marcuse és J. Habermas nevéhez kapcsolódik, kellő eszmei alapot teremt a társadalmi tudat és a társadalmi mozgás radikalizálásához. Ám míg Csehszlovákiában a „kritikai elmélet" radikalizmusa a revizionizmus egyik szellemi forrásává vált, a másik oldalon, Nyugat-Európában a fiatal radikálisok közül is egyre többen értették meg, hogy a Frankfurti Iskola „kritikai" radikalizmusa zsákutcába vezet.

Különösen a hatvanas évek csehszlovákiai tapasztalatai teszik szükségessé, hogy megkíséreljünk választ adni a kérdésre: Mi az ideológiai funkciója a Frankfurti Iskola filozófiai koncepcióinak?

I. A „KRITIKAI TÁRSADALOMELMÉLET" FELADATÁNAK MEGHATÁROZÁSA

A Frankfurti Iskola kifejezés — jóllehet már legalább tizenöt éve egy meghatározott, konkrét eszmei jellemzést értünk rajta — közvetlenül az iskola kialakulásának helyére és tevékenységének háború utáni központjára utal. Az iskola elmélete egyébként gyakorlatilag fejlődésének első periódusában alakult ki, amikor képviselői éppen emigrációban éltek; néhányan közülük nem is tértek vissza többé, így Marcuse és Fromm, akik végleg az óceán túlsó partján telepedtek le.

* A *Frankfurti Iskoláról* Budapesten, 1972 szeptemberében tartott konferencia referátuma.

[1] „Literární listy", 1, 1968/13, 11.

Elméletileg rendszerint a „kritikai társadalomelmélet" vagy, rövidebben, a „kritikai elmélet" fogalmaival szokás jellemezni az iskolát. Ez egyrészt a fennálló társadalmi viszonyokkal szembeni éles állásfoglalásukat jelzi, másrészt pedig arra vonatkozik, hogy elutasítják a „hagyományos" elméletet (filozófiát, szociológiát, elutasítják az egész hagyományos tudományt).

A „kritikai társadalomelmélet" fogalma tudatosan a polgári társadalom marxi elemzéséhez kapcsolódik — elég csak a „Tőke" alcímére utalnunk: „A politikai gazdaságtan bírálata". E megfogalmazással tehát a marxista hagyomány folytatásának igényét jelenti be az iskola. Horkheimer a „Hagyományos és kritikai elmélet" című tanulmányában fejti ki ezt az álláspontot, de mások, az iskolán kívül is osztják ezt a nézetét. Így pl. Karl Korsch, aki szintén mindenekelőtt társadalomkritikának tekinti a marxizmust. A „kritikai társadalomelmélet" ilyen felfogását azonban egy lényegbevágó redukció különbözteti meg az elmélet feladatának marxi értelmezéséhez képest, s ez a redukció vezette végül Korschot is arra, hogy revízió alá vegye Marx forradalmi tartalmú elméletének lényeges elemeit.

Amikor kísérletet teszünk arra, hogy meghatározzuk a Frankfurti Iskola „kritikai társadalomelméletének" tartalmát — e meghatározást kifejezetten hegeli értelemben vett előzetes meghatározásnak tekintjük[2] —, el kell szakadnunk a tudományágak filozófiára, szociológiára stb. történő hagyományos felosztásától. A „kritikai társadalomelmélet" a politikai gazdaságtan kritikájaként lép fel, de nem politikai gazdaságtan; a „kritikai társadalomelmélet" szociológiai vizsgálatokat irányít és visz véghez, de nem szociológia; megvan a maga filozófiája, de nem filozófia. A „kritikai társadalomelmélet" a „hagyományos" filozófia, szociológia, közgazdaságtan kritikája.

Ha meg akarjuk érteni a „kritikai elmélet" eredeti intencióit, legalább Horkheimer székfoglaló beszédéhez kell visszanyúlnunk, amelyet 1931-ben tartott a *Institut der Sozialforschung*ban.[3]

Székfoglalójában Horkheimer mindenekelőtt a „társadalomfilozófia" fogalmát igyekszik megvilágítani. A társadalomfilozófia Horkheimer szerint az emberiség kollektív sorsának megértésére irányuló kísérlet. Megvalósításához arra van szükség, hogy megértsük az ember társadalmi életét, vagyis az államot, a jogot, a gazdaságot, a vallást, az emberiség egész anyagi és szellemi kultúráját. Horkheimer szerint ebben az értelemben volt „társadalomfilozófus" Hegel, aki — bár idealista módon — kimutatta, hogy szükségszerű a történelem munkájának tartalmait a maguk konkrétságában tanulmányozni. Hegel olyan történetfilozófiai koncepciót alakított ki, amelyben a szabadság az ész céljának keresztülvitelét jelenti, s mint ilyen az egyén akaratának alárendelését követeli. Ezt a történetfilozófiát Horkheimer a liberális polgári társadalom modelljének fogja föl: a liberális polgári társadalomban az egyének és csoportok érdekeinek konfliktusa az állam keretei között oldódik meg. Hegel felfogásában a véges szubjektum csak a spekuláció útján juthat el az államban rejlő szabadságfogalom tudatához. — De a hegeli rendszer felbomlásával szétfoszlott a hit, hogy az állam keretei között harmóniát lehet teremteni az ellen-

[2] Hegel „Enciklopédiá"-jának első részében hangsúlyozza, hogy a logika első meghatározása csak a fogalom előzetes meghatározása lehet, mert csak az egészből következik a valóságos fogalom.

[3] Vö. M. Horkheimer: „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", Verlag Englert und Schlosser, Frankfurt am Main 1931, 16.

tétes egyéni érdekek között; a XIX. század második felének társadalma nem hitt már többé ebben. A marburgi újkantiánusoktól Othmar Spannig minden társadalomteoretikus azt igyekszik bizonyítani, hogy az emberi egzisztencia értelme az egyénfeletti egységekben teljesedik be; azt akarják kimutatni, hogy van még egy birodalma a létnek a valóságos adottságok fölött, s a múlandó ember részt vehet ebben az örök létben. A pozitivizmus viszont a tudomány, technika és ipar szakadatlan fejlődésében látja a kiutat vagy inkább találja meg a reményt. A pozitivizmus csak az egyes individuumokat és a közöttük fennálló viszonyokat veszi tekintetbe: minden feloldódik a puszta tényszerűségben. Így tehát két alaptendencia bontakozik ki a társadalom szemléletében, ami a társadalomkutatás koncepcióinak dualizmusát eredményezi. Az egyik oldalon a pozitivista orientáció, amely a speciális szaktudományok és részkutatások kifejlesztésére irányul, a másikon pedig a spekulatív társadalomelméletek. Ez a dualizmus hozza a felszínre a filozófia és az egyes szaktudományok viszonyának a problémáját. Horkheimer szerint ezt a viszonyt nem szabad úgy felfognunk, hogy a filozófia külön problémákat vizsgál és olyan fogalmakat alakít ki, amelyek a társadalmi szaktudományok számára felfoghatatlan egészeket írnak le, míg az egyes tudományok területén végbemenő kutatása szükségképpen a specialisták kaotikus tevékenységébe torkollik.[4]

Horkheimer a filozófia és az egyes tudományok dialektikus viszonyát hangsúlyozza. A filozófia nem kívülről jut hozzá a tapasztalati eredményekhez. A filozófia nem lehet valamiféle leltára a kategóriáknak, amelyek a megismerési és történelmi folyamat problematikájának egészére vonatkoznak. Egyszerűen szólva: a filozófia nem kategóriák rendszere. — Horkheimer ezután az *Institut für Sozialforschung* fő feladatát rögzíti székfoglaló előadásában, ami természetszerűleg azonos a „kritikai társadalomelmélet" fő feladatával. Olyan kutatásokat kell szervezni, amelyek filozófiai kérdésfeltevéseken alapulnak, s amelyekben együtt vehetnek részt a filozófusok, szociológusok, közgazdászok, történészek, pszichológusok stb. A kutatás folyamán a kérdéseket természetesen mindig át kell fogalmazni; pontosabbá kell tenni őket, de az általános szempontot nem szabad elveszíteni. „Ily módon nem egyértelműen igenlő vagy tagadó válaszokat kapunk a filozófiai kérdésekre, hanem dialektikus módon magukat a kérdéseket is bevonjuk a tapasztalati tudományos folyamatba . . ."[5] Az ilyen kutatások célja a gazdasági-társadalmi élet, az egyének pszichikai fejlődése és a kulturális területeken végbemenő változások között fennálló viszony megvilágítása.[6]

Megállapíthatjuk tehát, hogy a „kritikai társadalomelmélet" eredeti szándéka az volt, hogy gyakorlatilag megvalósítsa a tudományos kutatómunkában az elmélet és a tapasztalat egységét. Az eredmény a társadalomkutatás praxisának olyan új megközelítése volt, amelyet a kollektív és interdiszciplináris összetettség eladdig szokatlanul magas szintje jellemzett.

Ez a szándék, amelyet az *Institut für Sozialforschung*nak már az emigráció idején szervezett átfogó, komplex vizsgálataiban és a *Zeitschrift für Sozialforschung*ban igyekeztek megvalósítani, olyan előfeltevésekre támaszkodott, amelyek eleve meghatározták a „kritikai társadalomelmélet" és az egész iskola további fejlődését. Jóllehet Horkheimer a monopolista államkapitalizmus aktu-

[4] Horkheimer, i. m. 10.
[5] Horkheimer, i. m. 11.
[6] Horkheimer, i. m. 13.

ális problémáira irányította a társadalomkutatást, s a radikális kritikát sem korlátozta a polgári tudatra, tudományra és kultúrára, hanem kiterjesztette magukra a polgári viszonyokra is, ez a kritika mégsem lépett túl a pártpolitikailag független elmélet intellektuális határain, mindig elméleti kritika maradt csupán. Igaz ugyan, hogy Horkheimer legelső korszakában csatlakozni kívánt a proletariátus harcához és magáévá tette a szocialista forradalom perspektíváját; igaz ugyan, hogy ebben az időszakban elfogadta a valóságos társadalmi szubjektum eszméjét és segíteni akarta a haladó társadalmi erők gyakorlati érvényesülését, ennek ellenére már ekkor sem képes túllépni a kritikai projektum általános eszmei formáján, ami egy mozzanata csupán a történelmileg változó praxisnak. S ez a mozzanat későbbi elméleti tevékenysége során mindinkább önállóvá válik, s végül Horkheimer eljut arra a fokra, amelyen teljesen elveszti a hitét a néptömegek történelmi küldetésében. Ez a kiábrándulás már 1937-ben írott, „Hagyományos és kritikai elmélet" című tanulmányából is világosan kivehető. Nyilvánvaló, hogy Horkheimer ebben az időben már csak a szűk értelmiségi rétegeket tekinti a „kritikai elmélet" hordozójának, sőt, arról beszél, hogy kialakulhat a proletariátus rabszolgaszerű függése a fennállótól. Nincs társadalmi osztály, amelynek egyetértésére a „kritikai elmélet" fenntartás nélkül támaszkodhatna. Ezért az egyetlen instancia vagy autoritás, amelyet a „kritikai elmélet" elismer, a társadalmi uralom megszüntetésének vele magával belsőleg összekapcsolódó érdeke. Az adott társadalmi korszakban az igazi elmélet nem lehet affirmatív, mindenekelőtt kritikainak kell lennie. S éppígy nem lehet az elméletnek megfelelő társadalmi viselkedés sem „produktív". Igen jellemző, hogy Horkheimer a rezignáció hangján fejezi be tanulmányát, azon sajnálkozik, hogy „a tudomány önmeghatározása mind absztraktabbá válik".[7]

A forradalmi pártok a német fasizmus 1933 utáni előretörését olyan átmeneti visszalépésnek tekintették, amely a forradalmi erők új struktúráját, új orientációját kényszeríti ki. Horkheimer, Adorno és Marcuse számára viszont a „kritikai elmélet" megvalósulási lehetőségeinek végleges bezárulását jelentette a fasiszta hatalomátvétel. Ebből azonban nem vontak le semmiféle olyan következtetést, hogy közelebb kell kerülniük a marxista forradalmi mozgalom vonalához és álláspontjához. Éppen ellenkezőleg, egyre inkább a mai ember, a mai kor helyzetének elvont diagnózisára összpontosították a figyelmüket. A „kritikai elmélet" ily módon hátat fordított a valóság gyakorlati átalakításának, a gyakorlati átalakulás programjának, s egyre nyomatékosabban hangsúlyozta, hogy mindenekelőtt az értelmiség kritikai tudatát kell radikalizálni. A „kritikai társadalomelmélet" ezzel elzárta maga előtt a jövőbe vezető utat a kapitalizmus és a szocializmus közötti átmenet korszakában, felégette a hidakat, nem juthat el többé azokhoz az erőkhöz, amelyek valóban képesek kiharcolni ezt a jövőt. Az iskola további szellemi fejlődése megreked az államkapitalista monopolkapitalizmus horizontján belül, fogva marad a monopolkapitalizmus viszonyai között és szellemi kultúrájában, jóllehet a „kritikai társadalomelmélet" ezeknek a viszonyoknak és ennek a szellemi kultúrának a negatív öntudatát, s ebben az értelemben valóban a kritikáját képviseli.

[7] Vö. M. Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie; „Kritische Theorie", II, Frankfurt am Main 1968, 191.

II. AZ ISKOLA ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSÉHEZ

Jelentős különbségek vannak az iskola egyes képviselői között, s mind maga az egész iskola, mind egyes képviselői ellentmondásos, szinte paradox fejlődésen mentek keresztül, mégis vannak olyan állandó vonások a Frankfurti Iskola egész történetében, amelyek lehetővé teszik, hogy valóban egy meghatározott iskoláról beszéljünk.

Az alábbi áttekintés természetesen csak erősen kicsinyített, s ezért szükségképpen leegyszerűsített metszetet adhat a „kritikai társadalomelméletről". El kell tekintenünk az iskola útkereső tapogatódzásaitól és belső szellemi küzdelmeitől, el kell vonatkoztatnunk sajátos elméleti kiindulópontjainak és eredményeinek összetettségétől. Fejtegetéseink a tipikus vonalak fölvázolására korlátozódnak, amelyek ennek a nem mindig egyszerű negyvenéves fejlődésnek a folyamán kialakultak.

A Frankfurti Iskola érdeklődése az emberi emancipációra irányul, az olyan emancipációra, amely az ész, szabadság, megismerés és boldogság megvalósulása. A kritika éle a polgári „racionalitás" ellen irányul, az ellen a társadalom ellen, amely a polgári racionalitás (a felvilágosodás) tényleges megvalósulását, kibontakozását jelenti. A kritika ezt a polgári racionalitást egyébként a nyugati ember sajátos antropológiai és intellektuális struktúrájával azonosítja.[8] A polgári racionalitás, a természet fölötti tudományos, technikai és instrumentális uralomra irányuló racionalitás az ember fölött gyakorolt uralom kialakulásához vezet, s ezt az uralmat az autoritás, az intézmények és a technológia közvetíti. A természeten gyakorolt uralom az emberen gyakorolt uralomba megy át, s ennek az uralomnak a tudományos-technikai racionalitás a szervező elve. A „kritikai elmélet" tehát társadalmi formációt meghatározó elvként fogja föl a modern tudomány és technika racionalitását. A „technikai" rációnak politikai tartalma van — a technika szállítja az eszközöket a rabság racionalizálásához. Ez a jellemzés pedig a Frankfurti Iskola gondolkodói szerint nemcsak a „kései kapitalizmusra", hanem a létező szocializmusra is érvényes: A tudományos-technikai racionalitás egy olyan totalitárius társadalmat alakít ki, amelyben végzetes módon bezárul a lehetőség az emancipáció belső erők segítségével történő megvalósítására. Ez a proletariátusra is vonatkozik, állítólag a proletariátus is elveszti forradalmi jellegét. Az emancipáció problémáját ily módon osztályok fölött álló problémának tekintik a „kritikai társadalomelmélet" hívei. Mindinkább úgy fogják föl a jelen viszonyok fenntartására irányuló érdeket, mint amit nem lehet osztálykategóriák alapján jellemezni. Mint Habermas írja, „a történetileg meghatározott osztályérdeknél mélyebbre kell ásni, fel kell tárni, hogy az érdekek összefüggése egy önmagát konstituáló egész".[9]

A Frankfurti Iskola „kritikai társadalomelmélete" eredetileg azon fáradozott, hogy elméleti alapfogalmait összekapcsolja a tapasztalati társadalomkutatás eszközeivel, új elméleti-módszertani irányt akart adni a társadalomkutatásnak. Horkheimer szerint az egyes tudományok csak elemeket szolgáltatnak a történelmi folyamat elméleti konstrukciójához, s ezek az elemek a magyará-

[8] Vö. G. E. Rusconi „La teoria critica della società" (1968), a „Kritikai elmélet" c. rész, 7—43.

[9] J. Habermas: „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie' ", Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, 91.

zat összefüggésében nem maradnak ugyanazok, mint amik az egyes tudományokban voltak, olyan új jelentésfunkciókat kapnak, melyekről eredetileg szó sem volt.[10]

Milyen elméleti és világnézeti elvekre támaszkodik a „kritikai elmélet" „a történelmi folyamat konstituálása" során?

A Frankfurti Iskola képviselői a hegeli—marxi hagyományhoz akarnak kapcsolódni. A „kritikai társadalomelméletet" ellentétbe állítják az egész hagyományos tudománnyal és filozófiával. Nem fogadják el, hogy a filozófia ontológia, törvények és kategóriák rendszere volna. De miközben elutasítják az olyan absztrakt történelmi posztulátumokat, mint amilyenekkel az objektív idealista történetfilozófia dolgozott, egyben elutasítják bármiféle világnézeti kötődés vállalását is: nem fogadják el, hogy rendszeres formában, filozófiai kifejezést lehetne adni az objektív törvényszerűségeknek. Ezzel függ össze az is, hogy tagadják az objektív dialektikát a természetben, beleértve a biológiai és a kozmikus fejlődést is. A dialektikát a „történelem dialektikájára" korlátozzák, ami csak a társadalomnak és a társadalom történetének a fejlődésére érvényes, és legfeljebb még az individuumnak, ill. az individuális pszichikumnak a társadalmi környezethez való viszonyára, vagy — szélső esetben — az ember és a természet viszonyára is, de csak annyiban, amennyiben a természet az emberi praxis objektuma. Az iskola a történelem materialista felfogásához, a történelmi materializmushoz akar csatlakozni, ám elutasítja a materializmus és az idealizmus filozófiai ellentétét, a lét és tudat ismeretelméleti ellentétét. A dialektikus ismeretelmélet hívének vallják magukat, de elutasítják a marxista—leninista visszatükrözéselméletet, amely szerintük a valóság mechanikus tükrözésére egyszerűsíti a megismerési folyamatot. Abból indulnak ki, hogy a tudományos megismerés, az ész (és általában az egész kultúra) társadalmi feltételekhez kötött, de abszolutizálják ezt a mozzanatot, és elutasítják az egész „hagyományos" tudományt és racionalitást, amelyet teljes egészében az uralom eszközének tekintenek. Következésképpen nem képesek megérteni a megismerési folyamatot, a tudomány és az „ész" dialektikáját, amelyben megvalósul a nem-tudás és a tudás közötti átmenet. Az egész „hagyományos" tudományt, beleértve a természettudományt, a „tudományos-technikai racionalitást" is, az uralmat igazoló ideológiának fogják föl.

Ami a valóság megértésének módját illeti, a Frankfurti Iskola gondolkodói szívesen hivatkoznak a konkrétság eszméjére Hegel és Marx módszerében, s a marxi „dialektikus magyarázat" módszerét is szívesen idézik.[11] Ám kategóriáikban fokozatosan elvész mind a hegeli konkrét meghatározottság, mind a marxi osztálymeghatározottság. Elméletükben eltűnnek a különbségek a hatalom és az erőszak különböző történelmi formái között, s egyre gyakrabban használják az olyan absztrakt kategóriákat, mint az „uralom", a „represszió" stb. Az osztálytartalmat a „nembeliség érdekének" elmosódott fogalmával helyettesítik. Történelmietlen módon üressé tett fogalmaik alapján azonosítják a „kései kapitalizmust" és a létező szocializmust, s így jutnak egészen odáig, hogy egyszerre utasítják el a monopolista államkapitalizmust és a szocialista társadalom valóságos fejlődését.

[10] Vö. M. Horkheimer: Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie; „Kritische Theorie", I, 141.

[11] Vö. pl. A. Schmidt: Nachwort des Herausgebers: Zur Idee der kritischen Theorie; „Kritische Theorie", II, 355.

Mindennek az a logikus következménye, hogy a dialektikát egy „negatív dialektikára" redukálják. A „negatív dialektika" annak a kísérletnek a misztifikált kifejezése, amit a fennálló egészével szembeni „nagy megtagadás" jelent, nevezetesen arra tesznek kísérletet, hogy a kor minden valóságos történelmi tendenciájától független álláspontot alakítsanak ki. Ebben az abszolutizált, absztrakt tagadásban a negatív teljesen elszakad a pozitívtól. A pozitív meghaladás csak kívülről jöhet. A „negatív dialektika" így lehetetlenné teszi, hogy a „kritikai teoretikusok" utat találjanak az adott társadalom valóságos erőihez, s egyben apológiája is a gyakorlati passzivitásnak.

A „kritikai elmélet" Marx és Engels „Német ideológiá"-jából indul ki: az egyének az egész történelem valóságos feltételei. De képviselői megállnak ennél a kiindulópontnál, sőt, inkább visszafordulnak és — mint W. Jopke írja — megrekednek a felvilágosodás szintjén, az egyén és a társadalom konfrontációjánál. A polgári termelési viszonyok alapján kialakuló konfliktusokat egyéni pszichológiai konfliktusokként magyarázzák, amelyeket az egyén önmagára irányuló reflexiójával ki lehet küszöbölni.[12] A „kritikai teoretikusok" számára megoldhatatlan probléma, hogy az egyén alá van rendelve az objektív történelmi törvényeknek, az objektív történelmi tendenciáknak. Egyetérthetünk A. Schmidttel, aki úgy értelmezi Horkheimer első korszakát, hogy Horkheimer szakít az ökonómiai elvével, hogy a „kritikai elmélet" számára nem világnézeti felismerés a tudat társadalmi lét általi meghatározottsága, hanem csak egy olyan állapot diagnózisa, amelyet meg kell szüntetni.[13] Horkheimer korai műveiben a jövő szabad társadalmával kapcsolta össze az egyén emancipációját az „ökonómiai elv" uralma alól; de későbbi korszakában egyre inkább már csak a „kritikus egyénnek" (vagyis a „kritikai elmélet" képviselőinek) tartja fenn ezt az emancipációt, annak az egyénnek, aki az önmagára irányuló reflexió segítségével mintegy felülemelkedik az osztálymeghatározottságokon, s ilyen álláspontról alapozza meg a maga „igazságát" és társadalmi funkcióját.[14] Egy „periferikus individuum" (vagyis „nem-kritikai individuum") számára lehetetlen az ilyen emancipáció; a „kritikai elmélet" fejlődésének ezen a fokán a társadalmi viszonyok tehetetlen, passzív, magányos produktumának fogja föl az embert. Ebben az egyoldalú koncepcióban összefonódik az iskola gondolkodóinak korábban már említett kiábrándulása a néptömegek történelmi hivatásából és az iskola sajátos, filozófiailag megalapozott „elitarizmusa".

Köztudott, hogy milyen nagy hatást gyakorolt az iskolára Sigmund Freud elmélete, s hogy a freudizmus fontos szerepet játszik a „kritikai elmélet" pszichológiai koncepcióiban. De csak akkor értjük meg a freudi pszichoanalízis valódi jelentőségét a „kritikai elmélet" szempontjából, ha figyelembe vesszük

[12] Vö. Walter Jopke: Základy Adornovy a Horkheimerovy teorie poznání a teorie společnosti; „‚Frankfurtská škola' ve světle marxismu", Praha 1972, 82–83.

[13] Vö. Schmidt, i. m. 358.

[14] Ennek az önmagunkra irányuló reflexiónak mint kritikai beállítottságnak az a célja, hogy túljussunk a „szokásos társadalmi praxison" (M. Horkheimer: Traditionelle . . .", 158.; erre G. Thernborn hívja fel a figyelmet; vö. The Frankfurt School; „New Left Review", 1970/63., 68.). Már ez is elárulja, hogy a „kritikai elmélet" nem ezzel vagy azzal a társadalmi praxissal elégedetlen, hanem a társadalmi praxissal általában. Ennek kétségkívül az az alapja, hogy a „kritikai elmélet" meg szeretné menteni az individuumot attól a szenvedéstől, ami minden történelmi folyamat elkerülhetetlen velejárója. Ily módon azonban a „kritikai elmélet" magának a történelmi folyamatnak a szükségszerűségét is tagadja, ha persze kimondatlanul is, mivel megköti saját individualizmusa.

azt az összefüggést, hogy a Frankfurti Iskola képviselőinek elméletében az emancipáció az önmagára reflektáló individuum privilégiumává válik. A. Schmidt szerint a kritikai elmélet a saját létünk feltételezettségére irányuló reflexiót jelenti;[15] mások viszont — pl. Rusconi — a szociológia önmagára irányuló reflexióját értik kritikai elméleten. Habermas szerint a társadalomelméletet a tudomány önmagára irányuló reflexióján keresztül kell megközelíteni.[16] Ugyancsak ő mondja, hogy a pszichoanalízis azért olyan fontos a „kritikai elmélet" számára, mert az egyetlen megfogható példája az olyan „tudománynak, amely módszeresen támaszkodik az önmagunkra irányuló reflexióra".[17]

Horkheimernek az az elképzelése, hogy az emancipáció az ökonómia hatalmának megtörését jelenti, eleve magában foglalja a termelőerők és termelési viszonyok objektív történelmi dialektikájának elutasítását. Habermasnál pedig arról van szó, hogy a termelőerők és termelési viszonyok dialektikája nem képes elérni az emberi nem tényleges emancipációját. Sőt, éppen ellenkezőleg, a termelőerők fejlődése — amit az iskola hagyományai szerint az instrumentális tudományos-technikai racionalitás produktumának tekint — az adott uralmi viszonyok igazolásának alapjává válik.[18] A „kritikai elmélet" tehát tagadja a társadalmi (szocialista) forradalom emancipatorikus szerepét, azt a szerepét, hogy feloldja a termelőerők és termelési viszonyok történelmi ellentmondását.

S ugyanígy tagadja a „kritikai elmélet" a „hagyományos" tudomány emancipatorikus szerepét is. A tudomány (a technikával együtt) a hatalom racionalitásának konstituáló és igazoló elemévé válik — s annál inkább betölti ezt a feladatot, minél inkább termelőerővé válik.

Emancipatorikus szerepet tehát csak a „kritikai elmélet" játszhat, mégpedig azáltal, hogy reflektál a tudomány — az ész — társadalmi szerepére, vagyis az önmagára irányuló reflexió által. A „kritikai elmélet" önmagára irányuló reflexiója, ha valaki végiggondolja a következményeit, elzárja az utat a valóságos történelmi praxis felé. Legfeljebb a tudomány praxisáról lehet szó. Míg Horkheimer kezdetben legalább a társadalomkutatás új praxisának kialakítását tűzte ki feladatul, addig Habermas már csak arra törekszik, hogy elvezesse saját társadalmi szerepük önreflexiójához a tudomány művelőit.

Az emancipáció elvileg csak az önmagára irányuló reflexió kiváltsága lehet — ennek a tézisnek a fényében kap konkrét értelmet Horkheimernek az a „világos felismerése", hogy a „kritikai elmélet" céljainak megvalósítása során nem hagyatkozhat „sem a fennálló, sem a jövőbeli hatalomra".[19] Horkheimer ezzel öntudatlanul a „kritikai társadalomelmélet" kispolgári jellegét juttatta kifejezésre, s annak a marxista értékelésnek az igazságát dokumentálta, amely az értelmiség kispolgári orientációjú csoportjainak kiúttalan és kétértelmű helyzetét állapítja meg. Ezeket a csoportokat egyrészt a polgári társadalom elleni tiltakozás radikalizálódása jellemzi, ami különösen megerősödik a monopolista államkapitalizmus korszakában (a személyes szabadságjogok, a polgári demokrácia felszámolásának korszaka); másrészt ezek a csoportok képtelenek egyesülni a forradalmi munkásmozgalommal. A Frankfurti Iskola gondolkodói

[15] Vö. A. Schmidt, i. m. 357.
[16] J. Hab ermas: „Erkenntnis und Interesse", Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.
[17] J. Habermas, i. m. 262.
[18] Vö. J. Habermas: Bedingungen für eine Revolutionier ung spätkapitalistischer Wirtschaftssysteme; „Marx und die Revolution", Frankfurt am Main 1970, 37.
[19] M. Horkheimer: „Autoritärer Staat" (1942); idézi Jopke, i. m. 66—67.

állandóan — bár belső történelmi változásokon keresztül — egy olyan elmélet megfogalmazásával kísérleteznek, amely azoknak a radikalizálódott kispolgári rétegeknek az érdekeit fejezi ki, amelyek elutasítják a kapcsolatot a forradalmi munkásmozgalommal és az imperializmus elleni tiltakozásukban következetesen megmaradnak a legalitás keretei között.

Ennek az álláspontnak a hagyományos polgári individualizmus védelmezése az alapja. Ezt az individualizmust két oldalról is veszély fenyegeti: egyrészt a monopolista államkapitalizmus egyre erősödő represszív tendenciáinak az oldaláról, másrészt pedig az újonnan fellépő szocialista társadalomszervezet és kollektivitás oldaláról, melynek szerveződési elveit a kommunista párt képviseli a kapitalista viszonyok között. Ebből nemcsak e pozíció jól ismert kétértelműsége következik, hanem az is, hogy a Frankfurti Iskola pozíciója lényegében a mai polgári világ szellemi termelésének körén belül helyezkedik el.

A Frankfurti Iskola felhívta a figyelmet a marxizmusra, nemcsak tudományos körökben, de a szélesebb nyilvánosság előtt is; képviselői felhasználták a marxizmus eszméit a polgári viszonyok elleni harcban, de egyidejűleg sajátos revízió alá is vették a marxizmust. Ez a reflexió elszakította Marx tanítását sajátos társadalmi alapjaitól, közömbösítette a marxi tanításban a materialista történetfelfogást és a materialista dialektikát. Az iskola egyidejűleg két irányban harcolt: a fasizmus ellen és a kommunizmus ellen is. Fényt derítettek a polgári társadalom, ideológia, kultúra és művészet válságának sok vonatkozására, de egyidejűleg ultrabaloldali kritikát is gyakoroltak a létező szocializmus fölött. Kritika alá vették a polgári racionalitást és a tudománnyal való polgári visszaélést, de egyidejűleg elutasították a forradalmi marxista—leninista elméletet is. A „független" szocialisták és kritikusok pozícióját foglalták el, de nem találták meg a valóságos társadalmi perspektívát. Végül a „kritikai elmélet" a tudományos értelmiség bizonyos köreiben találta meg a maga „címzettjét". S ebben a tekintetben — ezt el kell ismernünk — valóban helyesen reflektáltak saját helyzetükre a „kritikai elmélet" művelői.

De bármennyire hangsúlyozzák is „függetlenségüket", a „kritikai elmélet" sajátos azonosságot mutat a mai polgári világgal. Határozottan felismerhető, hogy az állítólag osztályok felett álló értelmezés, mely szerint korunk társadalma a tudományos-technikai racionalitás megvalósulása, az ipari társadalom elméletének egy sajátos, filozofikus formája, amely rokon vonásokat mutat a konzervatív, technokratikus koncepciókkal. Az iskola a monopolista államkapitalizmusban és a létező szocializmusban csak az uralom egyazon racionalitásának különböző változatait látja, s ily módon a kapitalizmus és a szocializmus konvergenciájáról szóló reakciós elmélet sajátos, „frankfurti" változatát hozza létre.

A Frankfurti Iskola a marxizmus—leninizmus kritikáját összekapcsolja a nyílt polgári apológiával és a munkásmozgalomban fellépő revizionizmussal. A revizionizmusnak jelentős szerepet tulajdonítanak az ún. „nyugat-európai marxizmusban", amelynek természetesen semmi köze sincs a marxizmus—leninizmushoz. A „nyugat-európai marxizmus" fogalmát, amely széles körben elterjedt a polgári és revizionista irodalomban, a „legális marxizmushoz" hasonló értelemben használják, amelyet az orosz forradalmi mozgalom történetéből ismerünk. Olyan kísérletről van itt szó, hogy Marx tanítását a polgári ideológia szellemében „szabályozzák"; a „nyugat-európai marxizmus" fő alkotórészei az antileninizmus, az antikommunizmus, a szovjetellenesség, a marxi tanítás forradalmi tartalmának hamis értelmezése. S ehhez hozzátehetjük

hogy a Frankfurti Iskola, jóllehet kifejezetten szembe akar fordulni a polgári filozófiával (pozitivizmus, egzisztencializmus, Husserl fenomenológiája), és sok vonatkozásban valóban mélyreható kritikát gyakorol is fölötte, mindazonáltal sajátos megegyezéseket mutat a pozitivizmussal, ill. Heideggerrel és Husserllel.

III. A „KRITIKAI ELMÉLET" ÉS A HATVANAS ÉVEK CSEHSZLOVÁKIAI REVIZIONIZMUSA

A csehszlovákiai tapasztalatok bebizonyították annak a felfogásnak az igazát, hogy a kapitalista országok értelmiségi köreiben fellépő kispolgári radikalizmus olyan világnézeti és politikai vonásokat mutat, amelyek néhány szocialista ország bizonyos értelmiségi csoportjaira is jellemzőek. R. Steigerwald a Német Szövetségi Köztársaságban tapasztalható és a szocialista Csehszlovákiában megfigyelt jelenségek alapján a következő tanulságot vonja le: „Az értelmiségiek ‚humanista', ‚demokratikus' vagy ‚liberális', szocializmusa bizonyos szocialista országokban nagyon is rokon a ‚mi' kispolgári radikalizmusunkkal, amelyet a nyugati országokból ismerünk; itt is, ott is ugyanazokból a forrásokból merítenek."[20]

A két világrendszer léte által meghatározott feltételek között folyó osztályharc logikájából következik a kispolgári orientációjú értelmiségiek világnézeti, politikai és taktikai elképzeléseinek ellentmondásos hatása. Bár az ilyen kispolgári értelmiségiek befolyása alapvetően a kapitalista országokban is azt a tendenciát gyengíti, amelyik arra irányul, hogy az értelmiség bizonyos meghatározott rétegei egyesüljenek a forradalmi munkásmozgalommal, végül is tehát rendszerint objektíve a viszonyokkal való megbékélés tendenciáját erősíti ez a hatás, ennek ellenére, bizonyos meghatározott, konkrét feltételek között pozitív, antiimperialista befolyása is lehet.

Ám a szocialista társadalom fejlődésének területén, ahol a marxista—leninista ideológia által irányított munkásosztály ténylegesen megvalósítja a forradalmi praxist, a Frankfurti Iskola hatása a maga egészében objektíve csak forradalomellenes befolyást gyakorolhat. A Frankfurti Iskola hagyományai szerint a mai polgári társadalom kritikája az „uralom racionalitásának" különbségtétel nélküli kritikája általában. E kritika szubjektíve kétségtelenül hiteles, de korlátozott és absztrakt; objektíve csak a szocializmus valóságos felépítésének marxista—leninista ideológiáját gyengítheti, amíg nem megy végbe világos differenciálódás az „uralom racionalitásának" a fogalmában.

A Frankfurti Iskola eszméinek és koncepcióinak negatív, forradalomellenes hatása Csehszlovákiában, a társadalmi válság idején, mely a hatvanas évek végén érte el tetőpontját, azzal magyarázható, hogy ezek az eszmék és koncepciók itt is megtalálták „címzettjüket", a kispolgári orientációjú tudományos értelmiséget.

A Frankfurti Iskola hagyománya azonban csak az egyik, bár igen jelentős forrása volt az opportunista és revizionista tendenciáknak, s az iskola hatása a kapitalizmus és a szocializmus között folyó világméretű harc igen bonyolult feltételei és összefüggései között érvényesült nálunk. Az általános és különös összefüggések és feltételek e bonyolult komplexumát a „Tanulságok a párt és

[20] R. Steigerwald: Intelektuálský radikalismus v NSR a jeho škodlivý charakter; „Nová Mysl", XXV. évf., 1971/2, 234.

a társadalom fejlődési válságából, amely a CSKP XIII. kongresszusa után alakult ki" című dokumentum magyarázza meg, amely — mint a CSKP elméleti-megismerő szerepének kifejeződése — általánosítja a párt harcának ebből a különlegesen nehéz periódusából származó tapasztalatokat. „A politikai és ideológiai munka gyengülése azt eredményezte, hogy lanyhult a polgári ideológiák, a kispolgári tendenciák és az ideológiai fellazítás elleni harc" — írja a dokumentum. A dokumentum egyben meghatározza a polgári ideológia térnyerésének, ill. az opportunista és revizionista tendenciák elterjedésének fő feltételeit is. Különösen azt emeli ki, hogy milyen nagy jelentősége van e tekintetben a társadalmi struktúránkban számottevő helyet elfoglaló kispolgári rétegeknek.

A Csehszlovákiában fennmaradt kispolgári hagyományokban termékeny talajra talált annak a kispolgári értelmiségi radikalizmusnak a hatása, amely a polgári társadalom szellemi világában a Frankfurti Iskola koncepcióiban találja meg a maga egyik legjellegzetesebb kifejeződését. A Frankfurti Iskola az értelmiség azon részében találta meg a maga „címzettjeit", amelynek a fennálló szocializmushoz való belső viszonyát mindenekelőtt különféle illúziók határozták meg. Az SZKP XX. kongresszusa ezekben a körökben kételyt ébresztett a szocialista építés gyakorlatának egészével szemben, s ebből a szkepszisből táplálkozott az az egyre radikálisabbá váló kritika, amely a szocialista társadalom feltételei között a párt és a marxista—leninista elmélet pártos jellege ellen fordult. A radikális „kritika" elégtelennek tartotta a társadalomtudományok dogmatikus vonásainak felszámolását, ezt a nemzetközileg kitűzött feladatot, amelyet a CSKP is magáévá tett, s ehelyett magát a marxista—leninista elmélet ideologikus, pártos mivoltát támadta meg.

A tendencia először abban a vitában jutott kifejezésre, amelyet Ivan Sviták és Karel Kosík indított 1956-ban a „Literární noviny" hasábjain a tudományos és az ideologikus elem viszonyáról a filozófiában és a marxista elméletben általában. A két szerző az adott körülmények között természetesen a dogmatizmus elleni harc örvén, a „könyörtelenül kritikai gondolkodás", „az elmélet függetlenségének" a jelszavával indította meg a támadást, de támadásuk valójában magát a marxista—leninista gondolkodás szubsztanciáját érintette és nagy zavart okozott, mégpedig a társadalomtudományi értelmiség köreiben.

A két kritikus radikalizmusa valójában a marxista—leninista filozófia egész korábbi fejlődését tagadta, a két kritikus ezt a fejlődést az „ideológia uralma" által meghatározottnak, „hamis tudati" jellegűnek tartotta.

A marxizmus szerintük csak akkor fejlődhet „tiszta", „szubjektivizmustól mentes", „kritikai" elméletként, ha nem kell „egyéni és osztályérdekektől" függnie — vagyis csak a „kritikus", a párttól és a munkásosztály érdekeitől független gondolkodók műveiben.

Ez az álláspont határozott megfelelést mutat a Frankfurti Iskola képviselőinek a nézeteivel, bár igen kevéssé valószínű, hogy közvetlen befolyásról lenne szó. Inkább a Frankfurti Iskolát is magában foglaló „nyugatnémet marxizmus" általános hatása érezhető Sviták és Kosík nézetein. Nem szabad elfelejteni, hogy ezek a Mannheimhez és Korschhoz kapcsolódó gondolatok Franciaországban (pl. H. Lefèbvre) és egyes szocialista országokban már az ötvenes években hangot kaptak. Ám ez a megfelelés mindenesetre előkészíti a „nyugatnémet marxizmus" később megfigyelhető nyílt elfogadását, s számunkra itt ez a fontos. Ebben az átalakulásban pedig a Frankfurti Iskola eszméinek is megvolt a maguk sajátos szerepe.

Igen fontos e helyütt hangsúlyoznunk a „független kritikai gondolkodók" első fellépésének tipikus jellemzőit, a párttal való meghasonlásuk kezdeteinek tüneteit, a marxista – leninista pozícióból való visszavonulásuk jeleit. A pártospolitikai álláspont elutasítása, a fő veszélynek tekintett „sztálinizmus" kritikája nemcsak a Frankfurti Iskola eszméi számára nyitotta meg az utat a „kritikai gondolkodóknál", hanem általában a polgári ideológia és antikommunizmus előtt is.

Kosík „A konkrét dialektikája" című könyve 1963-ban jelent meg. J. Habermas és A. Schmidt minden tétovázás nélkül Marcuse „Heidegger-marxizmusának" típusába sorolták a művet. De a beavatott itthoni kritikusok is rögtön felismerték a kísérlet értelmét, hogy Kosík a heideggeri kategóriákkal akarja „újjáéleszteni" a marxizmust. Az eredmény világosan mutatja annak a vonalnak a következetes folytatását, amelynek kezdetét a marxista elmélet pártossága elleni támadás jelentette. A következő lépések oda vezetnek, hogy Kosík a „filozofizálás" nevében egyre jobban kiüresíti a felhasznált kategóriákat, egyre jobban megfosztja őket osztálymeghatározottságuktól. — Nézzünk meg egy példát! Kosík így válaszol arra a kérdésre, hogy „mi a praxis?": „*A praxis az emberi lét egy szférája.* Ebben az értelemben a praxis fogalma az *újkori* filozófia kicsúcsosodása, amely a platóni és arisztotelészi hagyománnyal szemben ontológiai tényként emelte ki az emberi alkotás autentikus jellegét."[21] Az ilyen és ehhez hasonló megfogalmazások Kosíknál teljesen elhomályosítják a munkásosztály történelmileg meghatározott, konkrét forradalmi praxisát. A „praxis fogalmának" akadémikus-elméleti módon felállított kérdése ily módon kerül a figyelem középpontjába.

Kosík útja 1968-ban, publicisztikai tevékenységében érte el tetőpontját. „Jelenlegi válságunk" című cikksorozatában minden eddiginél absztraktabban fogja föl a filozófiai kategóriákat. Még a politika kategóriája is elveszti nála osztálymeghatározottságát. A kategória osztályszubsztanciája feloldódik az ilyen megfogalmazásokban: „a politika érzelmeket nem ismerő játék", „a politika a modern emberiség sorsa" stb. Kosík számára „a népi egzisztencia értelmének" kérdésévé válik a „cseh kérdés": „Palacký ‚istenkeresése', Havlíček ‚becsületessége', Masaryk ‚humanitása', mind az emberi egzisztencia értelmében vett történelmi válasz . . . A ‚cseh kérdés' elsődlegesen az ember . . . létének a kérdése, Husnál, Komenskýnél, Havlíčeknél és Masaryknál mindenekelőtt az emberi egzisztencia igazságáról, az emberi alkotás valódiságáról van szó."

Kosík „kritikai gondolkodása" abban egyezik meg a „kritikai társadalomelmélettel", hogy mindkettőnek a kiüresített, absztrakt kategóriák világa a tevékenységi területe. Mik voltak Kosík szerint az alapkérdések Csehszlovákiában 1968 májusában: „*Ki* az ember és mi az igazság, mi a lét és mi az idő; mi a technika és a tudomány szubsztanciája, mi a forradalom értelme?"

Kosík „kritikai gondolkodásának" az a magva — s ez határozza meg válaszait is —, hogy szerinte a XX. század társadalma az általános manipuláltság rendszere. „A konkrét dialektikája" című művében ezt a manipuláltságot még csak a XX. század *külsődlegesen általános valóságszintjére* tartotta érvényesnek. 1968-ban azonban már „előrelépett" ehhez képest: „Az általános manipuláltság rendszere" az a *közös forrás és alap*, amely meghatározza, hogy

[21] K. Kosík: „A konkrét dialektikája", Budapest 1968. (eredetiben 154.)

a „rendőri-bürokratikus rendszer" Csehszlovákiában „belső rokonságot mutat a nyugati kapitalista világ *lényegi tényeivel*".[22]

Kosík abban a tekintetben közeledik a legjobban a Frankfurti Iskola pozícióihoz, hogy a kapitalizmust és a szocializmust az „általános manipuláltság" közös nevezőjére hozza. Kosík itt gyakran már a marxista terminológia — korábban álcázó célzatú — használatáról is lemond. Különösen észrevehető írásain Marcuse hatása.

A kispolgári radikalizmus az elmélet területén mint „keleti marxizmust" utasította el a forradalmi marxizmus–leninizmust, s a „nyugati marxizmus" felé fordult. Ez a fordulat az „intézményesített marxizmus", a „bürokratikus, eltorzult szocializmus" elleni harccal járt együtt, s a „független marxizmus" és a „humanista szocializmus" proklamálásához vezetett. A marxista–leninista elmélet és a létező szocializmus jövőjével szembeni kispolgári szkepszis a maga „radikalizáló" hatásában azt eredményezte, hogy képviselői általában elfordultak a jövőtől, s a múltból, a polgári humanizmus individualizmusából, a polgári demokratizmusból igyekeztek inspirációt meríteni. A létező szocializmus talaján, az ellentétes társadalmi rendszerek osztályharcának feltételei között ez a fordulat szükségképpen forradalomellenes jellegű.

Csehszlovákiában ez a fordulat abban fejeződött ki, hogy antropológiai, egzisztencialista irányzatú revíziónak vetették alá az ember és a társadalom marxista felfogását, tagadták az olyan fogalmak osztálymeghatározottságát, mint az „ember", az „individuum". Azok a csehszlovák filozófusok, akik végül is ilyen pozíciót foglaltak el, különböző körülmények és ideológiai befolyások hatása alatt vitték véghez ezt a fordulatot.

A hatvanas évek csehszlovák filozófiájának ez az egész antropológiai, egzisztencialista, revizionista tendenciája figyelmen kívül hagyja vagy háttérbe szorítja a szocialista társadalom alakulásának konkrét történelmi feltételeit, tagadja a szocializmusért vívott harc általános törvényszerűségeit, s olyan osztályok fölött álló posztulátumokat és elveket hirdet, amelyek mindenütt és minden időben érvényesek, s amelyek — a szubjektív szándék szerint — a szocializmussal kapcsolatos illúziókat fejezik ki. Ezt az „ideált" azután szembeállítják a valóban létező szocializmussal, s ez képezi az „emberi" szocializmus antimarxista elméletének tartalmát.

Ha nem akarjuk túlbecsülni az eszmék fejlődésének viszonylagos önállóságát, akkor a történelmi mozgás összefüggésében kell tekintenünk az ideológiai harcokat. S éppen ilyen áttekintést nyújt a CSKP korábban már idézett, „Tanulságok" című dokumentuma.

(*Fordította* Bencze György)

[22] K. Kosík: Krize moderního člověka a socialismus; „*Plamen*", 1968/10, 23.

WALTER BENJAMIN ESZTÉTIKÁJA*

RADNÓTI SÁNDOR

A. I. Alaprajz

1. Alaprajz — azon problémaköré, amely Benjamint pályája kezdetekor foglalkoztatja. Rövid s nagyon jellemző írása van kezünkben: „Az elkövetkező filozófia programjáról."[1] Bizonyos tekintetben nemcsak az első, hanem az utolsó is, ebben ugyanis — utoljára — még filozófiai *rendszer* felépítéséről álmodik. Később, „A német szomorújáték eredete" filozófiai bevezetőjében elutasítja a rendszer fogalmát. Amíg a rendszerfogalom határozza meg a filozófiát — írja —, addig „ismeretek pókhálójába igyekszik befogni a valóságot, mintha az kívülről repülne bele . . . Ha a filozófia nem a megismerés közvetítő útmutatója akar lenni, hanem formája törvényeit mint a valóság ábrázolását akarja megvalósítani, akkor formája gyakorlására s nem rendszerbe való anticipálására kell a súlyt helyeznie."[2] A fiatal Benjamin azonban 1918-as írásában még a polgári gondolkodás antinómikus racionalizmusával való leszámolást a racionalizmus formájában, a rendszerben képzeli. Még akkor is, ha két jel, az árulkodóan rigorózus ragaszkodás a kanti rendszer formális elemeihez és egy árulkodó mondat — „. . .a bizonyosság kritériuma a szisztematikus egység *vagy* a valóság"[3] — az elképzelés gyors összeomlását ígéri.

Benjamin vázlata az elkövetkező filozófia fő feladatává teszi, hogy „megteremtse a kapcsolatot a korból és egy nagy jövő előérzetéből teremtett legmélyebb sejtések és Kant az ismeretről alkotott rendszere között".[4] Olyan ismeretfogalomra van szükség, amely kijelöli a metafizikai kutatás logikai

*A tanulmány „Krédó és rezignáció" című, Walter Benjaminnal foglalkozó könyvem részlete. Az elsősorban esztétikával foglalkozó részeket bocsátom közre, ebben a számban a könyv I. és II. fejezetét, majd az V. fejezetet.
A felhasznált Benjamin-kiadások jegyzéke és rövidítése:

Sch. I—II. = Schriften I—II. Suhrkamp, 1955.
Ill. = Illuminationen. Suhrkamp, 1961.
AN = Angelus Novus, Suhrkamp, 1966.
B. I—II. = Briefe I—II. Suhrkamp, 1966.
V. B. = Versuche über Brecht. Suhrkamp, 1966.
KP = Kommentár és prófécia. Gondolat, 1968.
BCh = Berliner Chronik. Suhrkamp, 1970.
Ü. L. = Über Literatur. Suhrkamp, 1970.
Lz = Lesezeichen. Reclam, 1970.
ChB = Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. Suhrkamp, 1969.
PB = Das Paris des Second Empire bei Baudelaire, Aufbau, 1971.
Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Suhrkamp, 1971.

[1] Über das Programm der kommenden Philosophie; AN, 27—42.
[2] Ursprung des deutschen Trauerspiels; Sch. I. 142.
[3] Über das Program . . .; AN, 28. (Kiemelés — *R. S.*)
[4] I. m. 27.

helyét. Az ismeretelmélet metafizikai eleme a megismerő tudat szubjektum-természete. Benjamin fölteszi a kérdést: mi különbözteti meg a közönséges emberi elképzeléseket a természeti népek és elmebetegek hiedelmeitől? A jövő filozófiájának egyik legfontosabb feladata, hogy feltárja a tudatfajták értékkülönbségének valódi kritériumait. Benjamin megjegyzései e ponton egy irányba futnak a fiatal Marx Kant-kritikájával. „Nem volt-e delphoibeli Apollón valóságos hatalom a görögök életében? Itt Kant kritikája sem jelent semmit" — írja Marx.[5] Csakhogy ő, miközben elutasít minden spekulatív istenbizonyítékot és ellenbizonyítékot, praktikus választ ad a metafizikus problémára: Isten létezik, ugyanúgy mint az elképzelt tallérok, ha az ember adósságot csinál rá. És megfordítva: „Ha valaki egy vend istent vitt volna a régi görögöknek, megtalálta volna ezen isten nem-létezésének a bizonyítékát. Mert a görögök számára nem létezett."[6]

Benjamin egy mélyebb tapasztalat nevében elutasítja Kant korának tapasztalatát, a felvilágosodást, amelyet metafizikai súly nélkülinek tekint, vallási és történelmi válságnak, de elutasítja saját korának tapasztalatát is. „Az empirikus tudat és a tapasztalat objektív fogalma között lehetetlen objektív viszony. Minden igazi tapasztalat tiszta ismeretelméleti (transzcendentális) tudaton nyugszik, ha ez a terminus még egyáltalán alkalmazható azzal a kikötéssel, hogy minden szubjektívet levet magától."[7] A mindennapi tudat s tapasztalat tehát filozófiailag, „lényegileg" teljességgel értéktelen. Csakhogy a valóságtól mint a bizonyosság kritériumától egyre inkább ellebegő gondolat Benjamin számára is veszélyes. Látszólag csak a rendszert veszélyezteti, de igazából a valóságot érintő kérdésről van szó. Félő, hogy a kizárólag a transzcendentális tudattal összefüggésben álló ismeretfogalom megteremtése nem megszünteti, hanem összemossa a természet és szabadság antinómiáját. A rendszerbeli megoldásra, valamifajta azonos szubjektum-objektumra, csak céloz a vázlat. De a megoldás, amire az egész elképzelés kezdettől törekszik, a megoldás, ami túllépi a polgári világ és gondolkodás korlátoltságát, nyilvánvaló: a vallásos tapasztalat. A vallás teremti meg a tapasztalatok konkrét totalitását. „Egy ilyen filozófiát ... általános részében teológiának lehetne nevezni . . ."[8]

A fiatal Benjamin szellemi égboltjának három legfényesebb csillaga: Kant, Kierkegaard és Platón. Az előbb említett kettő: a fennálló, végleges és megváltoztathatatlan polgári világ legmélyebb végiggondolói. Hogy a polgári világ megváltoztat*ható*-megvált*ható*-e, az Benjamin számára soha nem vált — ha radikálisan módosult értelemben is — eldöntött kérdéssé. Hogy el kell utasítani, nagyon korai posztulátuma. S e posztulátum világa határát a rendszer Kantján túl jelöli ki, de önmagában még semmiképpen sem túl Kierkegaard kérlelhetetlen, rezignált magánemberi kritikáján. Filozófiai tervezetében posztulátumát az empirikus tapasztalatok elutasítása valósítja meg. Egy másik korabeli ismeretelméleti-„nyelvteológiai" írásában a nyelvi szellem bűnbeesésének nevezi,

[5] „A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége", Kossuth 1969, 91. k. Ernst Bloch Kant kritikája teljesen megegyezik e kérdésben Benjaminéval. „Geist der Utopie", Cassirer, 1923, 211. k. Bloch és Benjamin ez összefüggését Rolf Tiedemann is kimutatja, v. ö. „Studien zur Philosophie Walter Benjamins", Europäische Verlagsanstalt, 1965, 12.

[6] I. m. 92.

[7] Über das Programm . . .; AN, 33.

[8] I. m. 39.

hogy empirikus eszközzé vált, hogy szolgaságra vettetett a „fecsegésben" — abban az értelemben, amit Kierkegaard tulajdonít e szónak („Geschwätz").[9] Az empirikus szférát ki akarja kapcsolni a valóságos megismerésből, ezért van szüksége Platón filozófiai segítségére. Természetes ár, hogy aktív megismerés helyett az adott — teremtett — szellemi lényeg világába kerül, s még a platóni emlékezés is új életre kel a bűnbeesés előtti állapot, a név, mint a dolgok, a nyelv, mint az ember szellemi lényege koncepciójában. A valahai egység felidézett világának funkciója az adott — bűnös — világ elutasítása. Az elutasítás alapja nem szociális-politikai természetű, hanem a jelenkori polgári életstílus, kultúra, gondolkodásmód megvetése. Kemény szavai vannak a felvilágosodásra, s a történelmet és a vallást trónjára visszahelyező romantikáról írja doktori disszertációját. Kultúrkritikus, ami nála a kultúra objektivációinak szinte vallásos tiszteletét jelenti.

Milyen etika kíséri ezt az indulást? Érdemes hosszabban idézni egy 1913-as leveléből, amelyben egy barátja nézeteit vitatja abban a tárgykörben, hogy „milyen erkölcsi értelme van a ringyó életének?" „Valami szép dolog számodra a ringyó . . . De nem gondolsz arra, hogy nők százait lélekteleníted el és tolod így át a műalkotások galériájába . . . Becsületesek vagyunk, ha a prostitúciót ‚poétikusnak' nevezzük. Tiltakozom a Poézis nevében . . . Ha a ringyó élete erkölcsi, nem lehet más, mint a mi saját életünk . . . ‚Vagy minden nő prostituált, vagy egy se?' Nem: ‚Vagy minden ember prostituált, vagy egy sem.' Nos, úgy válaszolsz, ahogy akarsz. Én azonban azt mondom: mindannyian azok vagyunk. Vagy azoknak kell lennünk. Dolgoknak a kultúra előtt. Ha egyfajta privát személyes méltóságot akarunk megőrizni, soha nem értjük meg a ringyót. De ha mi magunk minden emberségünket a szellem előtti áldozatnak érezzük, ha nem tűrünk semmi privát érzelmet, semmi privát akaratot vagy szellemet — akkor tisztelni fogjuk a ringyót . . . A szellemi elnemiesítése (Vergeschlechtigung): ez a ringyó erkölcsössége. Az Eroszban a kultúrát mutatja meg s Erosz, a leghatalmasabb individualista, a kultúra ellensége, maga is pervertálódhat, s szolgálhatja a kultúrát."[10] Látjuk, az etikának is az empíria megsemmisítése az alapja, az empirikus én feláldozása a szellem előtt. Könnyen fölismerhetők a gondolatmenet kierkegaard-i gyökerei. Benjamin elutasítja az élet esztétizálásának, vagyis a ringyó poetizálásának a „stádiumát". A kultúra szolgálatában hozott áldozat morális gesztusa, aszkézise abszolút magányba visz — a fentivel majdnem egyidős másik levélben Benjamin kimondja, hogy még az ideális ember is még az ideális közösségben is teljesen egyedül áll az eszmével szemben.[11] Ami a két stádium között van — a társadalmi, emberek közötti élet. S a fenti levélrészlet olvasója, legyen bármennyire is tisztában azzal, hogy a ringyó szimbólum, óhatatlanul egyszerre brutálisnak és frivolnak tartja, hogy miközben azt vitatják, esztétikai módon, vagy a kultúra „lovagjaként" kell-e felfogni, föl sem merül a ringyó nyomorúságos társadalmi valósága. Az, amelyet például Marx így fejezett ki: „A prostitúció csak különös kifejeződése a munkás általános prostitúciójának . . . olyan viszony, amelybe nemcsak a prostituált, hanem a prostituáló is beletartozik . . ." S amit költői módon később maga Benjamin is variált: „Az áru iparkodik saját arcába pil-

[9] Über Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen; AN, 22.
[10] Levél Herbert Belmore-nek, 1913. június 23-án; B. I., 66. kk.
[11] Levél Karla Seligsonnak, 1913. augusztus 4-én; B. I., 87.

lantani. Emberré válását a ringyóban ünnepli meg."[12] Benjamin fenti gondolatmenete párhuzamos egy majdnem egykorú írással, Lukács György „A lelki szegénységről" című dialógusával.[13] A levél és a dialógus közös elméleti hátországa, Kierkegaard műve, nem csökkenti a hasonlóság meglepő voltát, mert éppen ott döntő a hasonlóság, ahol megváltoztatják, átalakítják Kierkegaard-t. Közös bennük, hogy személyiségüket, személyiségük önélvezetét s az etikai teleológiát nem elsősorban, vagy nem egyedül a hit, hanem a mű érdekében függesztik fel. „. . . .csupán azért vagyunk emberek, mert csak műveket tudunk alkotni, mert csak boldog szigeteket bírunk varázsolni a boldogtalan meg nem nyughatás és az élet piszkos árja közepébe" — írja Lukács.[14] S közös bennük, hogy éppen ezt a — Lukács szóhasználatában: közönséges, emberközi — életre nem tekintő, de saját — Benjamin szóhasználatában: privát — életüktől is eltekintő magatartást tekintik a tulajdonképpeni etikainak. Ezzel jelzik mélységes bizalmatlanságukat az emberközi etika funkcionálásában.

A fenti összefüggés nem puszta adalék gondolkodók találkozásához. Az eddigi rövid leírás célja az ilyen érintkezési pontok kimutatása volt — a fiatal Lukács és Benjamin, a fiatal *Ernst Bloch* és Benjamin között. Az „empirikus" élet elutasításának filozófiai végiggondolását Lukácsnál, a vallásos szükséglet problematikájának mély átgondolását Blochnál találjuk — s mint láttuk, éppen e kettő Benjamin filozófiai tervezetének két bázisa. Valóban szellemtestvérei ők Benjaminnak, s mi sem mutatja ezt jobban, mint hogy a legmélyebben kortársi filozófiai művek közül Bloch könyve, „Az utópia szelleme" hat rá, majd Lukácsnak az a kötete, amely megoldásra lelve válaszkísérlet összes fiatalkori kérdésfeltevésére — a „Történelem és osztálytudat".[15] Igen hasonló problémák foglalkoztatják Benjamint s megoldásai — filológiai összefüggések nélkül is — gyakran torkollnak ugyanoda, mint Blochéi, vagy Lukácséi. Eredeti helyén kell fölkeresnünk a mélyreható ellentétet Bloch és Lukács ifjúkori filozófiája között — két világnézet, magatartás ellentéte, ez — hogy Benjamin választásait, eredeti és maradandó elgondolásait megmutathassuk.

2. A kontroverziát először így fogalmazhatjuk meg: etika vagy vallás? De mihelyt kimondtuk ezt a vagy-ot, azonnal hosszadalmas megszorításokba kell bocsátkoznunk. Mert míg Bloch forradalmár vallásfilozófiája morális elvárások és döntések sorát előfeltételezi, addig Lukács nem tudja — és nem is akarja — eltüntetni a hitet és istent gondolkodásának horizontjáról. A vallás abban az értelemben nem is szakadhat el az etikától, hogy nem-konvencionális módon csak valamilyen etika (vagy misztikus „meta-etika") *közvetítheti*. Ha a vallást és az etikát mégis szembeállítjuk, akkor az utóbbin természetesen *immanens* etikát értünk. De hát Bloch sem tolja az üdvözülést a földi életen túlra: „. . . .a léleknek bűnössé kell válnia, hogy az ostoba fennálló viszonyokat megsemmisítse, nehogy még bűnösebbé váljék azáltal, hogy idillikus módon visszavonul

[12] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", Kossuth 1962, 67. Benjamin: Zentralpark; KP, 284.

[13] Lukács ma újrafelfedezett írása 1912-ben jelent meg németül, de valószínűtlen, hogy Walter Benjamin ismerte volna. Újra megjelent Lukács: „Utam Marxhoz", I., Magvető 1971, 71—88. Elemzéséhez v. ö. Fehér Ferenc: Balázs Béla és Lukács György szövetsége a forradalomig; „Irodalomtörténet", 1969/3, 532. kk. Heller Ágnes: A lelki szegénységről; „Új Írás", 1972. január, 103—108.

[14] I. h. 75.

[15] Bloch könyvével Benjamin 1919 szeptemberében, Lukácséval 1924 szeptemberében ismerkedik meg. A hatáshoz v. ö. B. I., 217., 219., 232. k., 234. k., 355.

s az igazságtalanságot csak látszatra jó türelemmel elviseli . . ."[16] A „revolveres kategorikus imperatívusz": ez ennek az etikának a mai világhelyzetre szabott álláspontja, — vagy ahogy még élesebben teszi hozzá a már átdolgozott műben — „taktikusan a korbácsos Jézus és csak teleologikusan az emberszeretet Jézusa . . ."[17] Ez az 1919-es Lukács álláspontjával rokon, a forradalmár morálfilozófuséval. Hebbel Juditjának szavai — „És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna — ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?" — éppoly érvényesek Bloch számára, mint amilyen joggal foglalják össze Lukács „Taktika és etika" című tanulmányának etikai mondanivalóját.[18] Lukács egész *korai* korszakára érvényes „A regény elméleté"-ben kimondott ítélet a világról, hogy az — Fichte szavaival — belépett a „teljessé vált bűnösség korszakába".[19] Az ebből következő egyik lehetséges válasz, amit Lukács — többek között — megfogalmaz, az, hogy útja csak az egyes embernek van, annak, aki kiválik a közönséges életből, nem él, hanem végigél, lényegével — és csak azzal — azonosul, túllépve minden individuálison, akinek „etikája minden elkezdettnek halálig hajszolását kategorikus impreratívuszként állítja fel".[20] Így látja „A tragédia metafizikájá"-ban, tragédiaelméletében, amely egyben a tragikus etika elmélete. „Az emberi egzisztencia legmélyebb vágya a tragédia metafizikai alapja: az ember vágya önnönvalóságára. Az a vágy, hogy létezése csúcsát síkságos életúttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa."[21] A tragikus etika paradoxona: követhetetlensége. Lényege szerint magányos út s törekedni sem lehet rá, a „véletlen csodája" röpíti fel az embert, s ott kezdődik, amikor „titokzatos erők felfakasztják az emberben lényegét".[22] Lukács egyszerre alapozza meg a tragédia-forma és a tragikus etika immanenciáját — ezen a teljes hatókörön valóban kívülreked, nézővé degradálódik isten. De az ember maga istenül — egyedülléte és kiválasztottsága, átkelése száraz lábbal az élet hullámain, visszahozza a vallásos tudat számos elemét. Visszahozza, mert evilági etikát teremt, de megvalósíthatatlant. Evilági etikát teremt, ami az első pillanattól sorsként hordozza magában minden evilági megszüntetését, a halált. Ezért, hogy a néhány évvel későbbi nagy mű, „A regény elmélete", amely már nem egy élet önnönvalóságát, érvényességét hanem *az* „élet pozitív hordozó értelmét: a totalitást"[23] állítja középpontjába, az élet szempontjából egyetlen határozott mondattal foglalja össze „A tragédia metafizikája" mondandóját: „A Legyen megöli az életet".[24] „A regény elmé-

[16] „Geist der Utopie", Cassirer, 1923, 324. V. ö. „Geist der Utopie" (Erste Fassung), 1918—1971. Faksimile-kiadás, 403. k. (Ahol lényegében azonos a könyv első, 1915—1917-es megfogalmazásának gondolatmenete az 1923-ban megjelent átdolgozással, ott általában az utóbbit idézem s az előbbire hivatkozom.)

[17] I. m. 325., 324. V. ö. Erste Fassung, uo.

[18] Taktika és etika; „Utam Marxhoz", I., 197.

[19] „A regény elmélete", i. h. 175.

[20] „A tragédia metafizikája", i. h. 67. Amennyire valószínűtlen, hogy Benjamin ismerte volna „A lelki szegénységről"-t, annyira elképzelhető — de csak elképzelhető —, hogy ezt a művet megjelenésekor olvasta. Levelezéséből ugyanis kiderül, hogy a „Logos"-nak, amelyben a Lukács-mű I. része 1911—1912-ben megjelent, olvasója volt. V. ö. pl. B. I., 77. Ugyanígy olvashatta a tanulmányt „A lélek és a formák" német kiadásában is. Mindenesetre „A német szomorújáték eredete" c. könyve írásakor már jól ismeri, kimerítően idézi (v. ö. Sch. I. 237., 239., 254., 259.) és, mint a maga helyén kimutatom, tragédiaelméletére nagy hatással van.

[21] „A tragédia metafizikája", i. h. 69.

[22] I. m. 59.

[23] „A regény elmélete", i. h. 107. k.

[24] I. m. 121.

lete" az egész élet átalakításának, új totalitás felépítésének perspektíváját keresi, s a könyv utolsó mondata eldöntetlenül hagyja az eldönthetetlen kérdést: „valóban kilépőben vagyunk-e a teljes bűnösség állapotából, vagy még csak puszta remények hirdetik az új eljövetelét: egy Eljövendő jelei, mely olyan gyönge még ma, hogy a pusztán létező terméketlen hatalma, amikor csak akarja, játszva összetiporhatja."[25] Ha az ember történelmi erő helyett reményt regisztrál, óhatatlanul visszatér a megváltás gondolata. Ezért Lukács most már az élethez közelebb kerülő etikája immanenciáját a következőképpen védi meg: „A normatív ember kivívta a szabadságot istennel szemben, mert a művek és a szubsztanciális etika magas normái a mindent beteljesítő isten létében, a megváltás eszméjében gyökereznek: mert legmélyebb lényegüket érintetlenül hagyja a jelenkor ura, legyen az isten vagy démon. De a normáknak a lélekben vagy a műben történő megvalósulása nem válhat el alapjától, a (történetfilozófiai értelemben vett) jelenléttől, ha nem akarja veszélyeztetni legsajátabb erejét, azt, hogy alkotó módon rátalál tárgyára."[26] Az ember szabadsága tehát végső soron a megváltásban, a beteljesítő istenben van, de mert a valóságos életben cselekszik, ez kimondhatatlan marad. Minden tett és minden mű mögött ott kell állnia, mert mű és tett máskülönben szétesik, de kimondhatatlanul, mert feltárása az istentől elhagyott világtól való reménytelen elrugaszkodás lenne. Mű és tett fatalista kiszikkadása az egyik oldalon, mű és tett utópisztikus buborékká válása a másikon.

Isten-mitológia és vallásos tudat tehát korántsem áll oly távol a fiatal Lukács gondolatkörétől, mint az első pillanatban gondolnánk. Mégis, ő a másik pólust keresi s a mély gondolkodás kényszere, hogy az adott feltételek között szükségképp belopakodó vallásos-transzcendens elemeket a démon *vagy* a megváltó isten mitológiájában fogja össze. (A világ mai ura Blochnál is a bizonytalan demiurgosz, a meg nem világosodott Jehova.[27]) A vallás közelségét s ugyanakkor a keresés ellenkező irányát mutatja, hogy Lukács mindkét említett írásában a hőssel szemben a misztikus áll. Ez a másik releváns életút. Önnönvalósággal szemben önkívületiség, a Mindenség megteremtésével szemben elszenvedése annak, harc helyett odaadás. „Az életlehetőségek pólusai ők . . . egymásnak egyetlen igazi legyőzhetői."[28] Így „A tragédia metafizikája". „A misztikus szabad, ha lemondott magáról, és teljesen felolvadt az Istenben; a hős szabad, ha luciferi daccal önmagában és önmagából építkezve beteljesítette önmagát, ha — lelke tettének érdekében — minden felemásságot száműzött a pusztulás kormányozta világból."[29] Így „A regény elmélete". Az előbb elemzett változás a két mű szemlélete között persze a misztikust is átformálta. Míg az elsőben időtlen, formátlan s mindent egybemosó, a másodikban élménye művé válhat, s ha igen, ez még nála is „olyan kategóriákban történik meg, amelyeket a világóra történetfilozófiai állása ír elő".[30] De a misztikus átfogóbb lukácsi ábrázolásához hátrább kell menni az időben. Egy 1909-es cikkében megkülönbözteti a kontemplatív miszticizmust — Balázs Béláét — a küzdőtől — Adyétól.[31] Ady miszticizmusát a szocializmussal hozza összefüggésbe, s a vallásos-

[25] I. m. 176.
[26] I. m. 163.
[27] „Geist der Utopie", i. h. 324. Erste Fassung, 405.
[28] „A tragédia metafizikája", i. h. 66.
[29] „A regény elmélete", i. h. 162. k.
[30] I. m. 163.
[31] „Új magyar líra. Magyar irodalom — magyar kultúra", Gondolat 1970, 53.

ság szociológiai-lelki alapját — egész eddigi fejtegetésünket megvilágító módon — a „forradalomtól megfosztott forradalmiságban"[32] látja. „Ady Endre szocializmusa: vallás (kisebbeknél narkotikum): kiáltó szó a pusztában, segélyért ordítása egy megfulladónak, görcsös belekapaszkodás az egyetlen lehetőségbe ami még van, csak imádva (vagy néha káromolva) azt; ismeretlennek, titokzatosnak és mégis közelinek, mégis az egyetlen igazán reálisnak érezvén azt."[33]

Vallás és etika viszálya ezzel immár mélyebb régióba száll. Nyilvánvaló — az eddigiekből kiderült —, a vallás-, az istenprobléma sem Blochnál, sem Lukácsnál — s tegyük hozzá: éppúgy Benjaminnál sem — isten létének, vagy nem-létének meddő kérdése. Mindig az emberről és az ember sorsáról van szó, s ha istenről, nem annak elrendeléséről, hanem az ember szükségletéről. Hogy változtatható meg radikálisan az adott világ? Erre a kérdésre talán csak gyakorlati-rámutató választ lehet adni — rámutatva arra a szubjektumra, arra a reális közösségre, amely megváltoztatja. De ha ilyen közösség empirikusan nem található fel? Mert az elvont, üres szükségszerűség nem válasz. A válasz csak gyakorlati lehet, de akkor is választ *kell* adni, ha erre az egyetlen válaszra nincs mód. Így lép színre a Legyen, amely — tudjuk — megöli az életet. A — radikális — vallásos szükséglet és a — radikális — vallásos tudat e fenyegetésre válaszol — közösséget hiposztazál, ahol nincs reális közösség. Igazságot keres — mint Bloch mondja — *az empíria ellen*. De emberek empirikusan meglevő tömegeiben *feltételezi* ezt a keresést, bizonyság nélkül bizonyos abban, hogy emberek tömegeiben *egyenlően* él — Brecht szép kifejezésével — a rettenetes kísértés a jóra. Bloch könyve egy helyén mély pátosszal mondja ki a vallás kényszerének alapját: „Ami itt van — kontár és bosszúálló módon, gátlón, üldözően, elvakítón, a pók, a falás és a felfalatás, a méregskorpió, az öldöklő angyal, a véletlen, a szerencsétlenség, a halál démona, minden értelmes otthontalansága, a minden gondviseléstől elválasztó, alig áttörhető kövér, banális lágyság, a ‚jámbor' pánlogizmus varázslója — ez mind nem *lehet* ugyanaz a princípium, amely egykor ítéletet akar tartani . . ."[34] Szükségszerű, hogy az ellentétből *kettősségre* következtessen, „kettőségre istenben, a mi mélyünkben".[35] Nem lehet kétséges, hogy itt valóban rólunk van szó. A földi alapot a XX. század istenkeresői közül Ady kivételével senki sem mondta ki hasonló élesen, mint Bloch. „. . .Isten — mint a radikálisan új és abszolút megoldó problémája, mint szabadságunk, valódi tartalmunk jelensége — csak az árnyékszerűen történőt, objektíve meg nem történőt, a megélt pillanat sötétjének és az abszolút kérdés lezáratlan önszimbólumának együttlétét tartalmazza bennünk. Ez azt jelenti: a végső, igazi, ismeretlen, istenfeletti istenünk, a mi teljes lelepleződésünk ma is ‚él', ha nincs is ‚megkoronázva', ‚objektiválva' . . ." „A szubjektumok az egyedüliek, amelyeket nem olthat ki a külső és felső sötét és hogy az üdvözítő él és újból jönni *akar*, az megfoghatatlanul bizonyos, de ő és maga az isten, mint minden objektív dolog, elvesztette saját erejét ahhoz, hogy eljöjjön és hatni lássék . . . Ezért egyetlen menekvés van, és ez a lázadó, minden idegenen túl kereső összeköttetés a külső és felső éjszakájában még egyedül világítani tudó morális én és a hallgató, minket elhagyó, szentlélekké való átalakulása elől húzódozó isten között — amilyen magának a heroikus-

[32] „Ady Endre", i. h. 46.
[33] Uo. és k.
[34] V. ö. „Geist der Utopie", i. h. 251.
[35] I. m. 360. Erste Fassung, 441.

misztikus ‚ateizmusnak' hívása, imája és mély megnevező ereje."[36] A hosszú idézetek után előttünk áll a gyakorlati ész kritikájának ez az érdekes metamorfózisa, éppen az, amelyet Bloch a szerinte a tiszta ész egy kritikájához közelítő nagy marxi mű mellett hiányol.[37] A metamorfózis a Kantnál tudvalevően meghatározhatatlanul maradt magánvaló dolog meghatározása a még meg nem levőben, a még csak szellemi vágyódásban és a zenében létező perspektívában. Nem lehet feladatom Bloch részletes bírálata, mert két — véleményem szerint reprezentatív — teoretikus és magatartás-alternatíva egymásra vonatkozását vizsgálom. Ezért csak két megjegyzést. Blochnak semmi köze a marxizmus szokványos helyesbítőihez, kipótlóihoz. Még Lukács is igazságtalan és értetlen Bloch problémájával szemben, amikor a „Történelem és osztálytudat" nagy tanulmányában efféle vádat emel.[38] Azok ugyanis mindig a fennálló védelmében degradálják Marxot szaktudóssá, részigazságok kimondójává, míg Bloch minden gondolata és indulata a fennálló ellen irányul. A *mai* nap követelménye szempontjából ezért szinte ortodox marxista s könyvének politikai morálja — mint ez a fejtegetéseink elején idézett szavakból egyértelműen kiderül — a korszak radikális baloldali pártjai és frakciói nagy alakjainak politikai morálja azonos. De a forradalom előtti nap forradalomnélkülisége kezet nyújt a forradalmi romeltakarítás másnapjának, az első inspirálja a másodikat, s a forradalmi tett lázában talán gyáva és a cselekvésre káros kérdés — Mi lesz holnap? Hogyan változik meg az ember, viszonyai megváltoztatása után? — a kényszerű tétlenségben, az áhított, de sehol készülődni nem látott forradalom hiányában a legfőbb kérdéssé válik. Marx „kipótlása" — szemben a „Marxban minden benne van" jelszóval — itt ezt jelenti. Kétségtelen, hogy Bloch kantizálásában megbúvik a korszak Marxhoz forduló teóriáinak egy alapvető problémája. Az ugyanis, hogy „ami gazdaságilag jön, az meghatározott".[39] Ebből azonban a dualizmusnak egy fölöttébb praktikus következménye adódik a mai napra: „hogy tisztán gazdaságilag gondolkozzunk a kereskedővel a kereskedő ellen, mint ahogy a detektív homogén a bűnözővel".[40] A „Taktika és etika" olvasóit nem kell újra figyelmeztetni a nyilvánvaló rokonságra — csak annyit kell megjegyeznünk, hogy Bloch nyíltabb, mert nem az erkölcsi határhelyzetekre kiélezett fogalmazása az álláspont belső problematikáját is nyíltabbá teszi. Természetes, hiszen Blochnál ez csak előfeltevés: egész filozófiai mondanivalója e fölött, ez után kezdődik. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy nem azonosságról, hanem rokonságról van szó Lukács és Bloch e gondolata között, hiszen a taktika és etika útvesztőiben való eligazodáshoz szükséges a végső áldozatkészség. Lukács gondolatának a forradalmi pátosztól fűtött *arisztokratizmusa*, végül is választóvonalat jelent.[41] A második megjegyzés:

[36] I. m. 246. és 189. k. V. ö. Erste Fassung, 372. és v. ö. 341. k.

[37] V.ö. i. m. 322. kk. Erste Fassung, 408. Ha ez a megállapítás még a Bloch által akkoriban ismerhetett Marx-művekre is kétséges, tökéletesen helytálló Bloch kortársainak marxizmusára, az utópiából objektív tudománnyá váló szociáldemokrata teóriára.

[38] Az eldologiasodás és a proletariátus tudata; „Történelem és osztálytudat", Magvető 1971, 484. k.

[39] „Geist der Utopie", Erste Fassung, 406. V.ö. „Geist der Utopie", 1923, 325. k.

[40] Uo.

[41] Lehetetlen ebben a rövid összehasonlításban Bloch és Lukács — filológiailag amúgy is számos ponton még homályos — kapcsolatának minden vonatkozását feldolgozni. Ugyanígy lehetetlen a „Geist der Utopie" két változata közötti különbségek részletes analízise. Mindenesetre jellemző, hogy ugyanarra a sorsfordulóra, amelyre Lukács egész korai korszakával való radikális szakítással reagál, Bloch csak könyve átdolgozásával.

Bloch könyvének termékenysége, szépsége és maradandósága éppen abban van, hogy vallásfilozófiai mű. Bloch — reális — kérdésföltevésére a forradalomtól megfosztott forradalmiság körülményei között ez a forradalmi teológia konzekvens választ ad.

A kérdés ugyanis, hogy megismételjem, benne van a forradalom nélküli forradalmiság paradoxonában. S ha Bloch — az átdolgozott műben, amikor explikálja polémiáját Lukáccsal — nem alaptalanul, de mégis túlfeszítve és igazságtalanul azzal vádolja „A tragédia metafizikájá"-t, hogy „a tragédia immanenciája éppen látszólagos önkiteljesítő formája miatt valamiképpen a létezés nyájasságának és istenteljének egészen inadekvát transzcendentálfilozófiájába torkollik",[42] akkor a vád alapja — s egyben az utak elválásának alapja is — az, hogy Lukács e művében valóban csak a tragikus etika ormain, csak kiválasztottak számára lát lehetőséget arra, hogy egyáltalán felismerjék az adott empirikus létezés elviselhetetlenségét. Ezért beszél „kasztokról" „A lelki szegénységről"-ben és ezért mondja ki „A tragédia metafizikája" 2. részében: „Valamely ember felett és a sorsa felett kimondatott a döntő ítélet meghatározásával annak, hogy életnyilvánulásai milyen formát tudnak elviselni, és azok csúcspontjai milyen formát követelnek . . . Hiába akart a mi demokratikus időnk valami egyenjogúságot a tragikumra, és hiábavaló volt minden kísérlet, hogy a lelki szegényeknek e mennyország megnyittassék. És azok a demokraták, akik az egyenjogúság követelését világosan végiggondolták, mindig is vitatták a tragédia létjogosultságát."[43] Ezen az alapon azonban megváltás nem képzelhető el. Éppen az különbözteti meg e *szellemi* arisztokratizmust az alantas, bornírt, dekadens arisztokratizmustól, hogy a lényeglátással szenvedést, halált s nem egy külön jövőt, külön megoldást privilegizál. A perspektíva egyedüli humánus értelme ma már az összemberi perspektíva. „Még a kövek is üdvözülni fognak" — válaszol Lukács — már „A regény elmélete" után — Lesznai Anna egy naiv-szép kérdésére.[44] De bármennyire is kényszeríti a perspektívakeresés Lukácsot is a vallásos irányba, ő nem hajlandó a blochi útra lépni. Keresése többirányú. Részben — mint *Wilhelm Meister* kapcsán „A regény elméleté"-ben — keresi a létező vagy legalábbis posztulatíve lehetséges ideális közösséget, amely *nem* naiv társadalomba gyökerezettség és *nem* misztikus élmény.[45] Részben — Fichte nyomán — a politikát maga alá rendelő — de ezzel magába is foglaló! — és most már minden emberre vonatkozó progresszív etikai idealizmusról beszél.[46] Ezek azonban epizodikus megoldások, s a tulajdonképpeni megoldatlanságot a sebes 1918 végi döntés igazolja vissza.

Az átdolgozás még inkább kidomborította az eredeti koncepció szekularizáló tendenciáját s tovább mélyítette a Marx-recepciót. Szempontunkból fontos, hogy az újonnan írt részek között ismételten nyílt polémiára bukkanunk Lukács fiatalkori gondolataival. Véleményem szerint ez az első változat koncepciójának nem mond ellent. Lukács és Bloch 1915—1916-ban azt hitték, hogy filozófiai álláspontjuk oly közeli, hogy az egyes ellentéteket külön kell gyűjteni. Valójában az — elsősorban esztétikai — „részletkérdések" mögött megbúvó mély ellentétet a második változat csak tudatosította.

[42] „Geist der Utopie", i. h. 282.

[43] A tragédia metafizikája; „Művészet és társadalom", Gondolat 1969, 70. A „lelki szegények" értelme az idézetben homlokegyenest ellentétes „A lelki szegénységről" c. tanulmány interpretációjával.

[44] Beszélgetés Lesznai Annával. Irodalmi Múzeum I. Emlékezések, 1967, 13.

[45] „Die Theorie des Romans", Luchterhand, 1963, 136.

[46] V.ö. A konzervatív és progresszív idealizmus vitája; „Utam Marxhoz", I, 177—186.

A perspektíva-probléma egy történelmi pillanatra megtalálta gyakorlati megoldását, a társadalomátalakítás reális lehetőségét, mihelyt ínségből és összeomlásból kikelni látszott szubjektuma, mihelyt mozgásba lendült a forradalmi proletariátus. Lukács fejlődése — most már mindig a reális közösség, mozgalom meglétét feltételezve: először a hivatásos forradalmár antinomikus morálproblémájának végiggondolása, majd egy nagy fordulattal az egész morálprobléma dialektikus megszüntetése. A „Történelem és osztálytudat"-ban már „az osztálytudat a proletariátus „etikája".[47]

A fejlődés jelzése kedvéért túlfutottunk jelenlegi problémánkon, Bloch és Lukács korai elméleti ellentétén. A tanulmány más helyén vissza kell még térnünk a „Történelem és osztálytudat"-hoz, mert Benjamin későbbi fejlődése szempontjából is nagy jelentőségű kérdés, fenntartható-e ez a filozófia, előfeltevésének megsemmisülése *után*. De most visszafordulunk a Bloch—Lukács kontroverziához, amelyet a fentiek alapján újra lehet fogalmazni.

Második nekifutásra a kérdés így hangzik: szellemi arisztokratizmus vagy demokratizmus — de vallásos alapon? Bloch könyvében polemizál „A tragédia metafizikájá"-val és „A regény elméleté"-vel. S mint azt egy idézett megjegyzésből láttuk és még látni fogjuk, ez a vita magja. Ahol kibontakozik, az a mű és a művészet megítélése. Az objektivációk a döntőek a fiatal Lukács számára és — ha módosult értelemben is — Lukács egész életművében. Két okból s mindkettő — megint módosításokkal — egész életére érvényes: a tető alá hozott mű önmagában harcot jelent az élet alacsonyságával szemben, s a nagy objektivációk s azok sorsa leírja az ember történetfilozófiai útját, lehetőségeit. Idézeteink megmutatták, hogy Bloch centrális kategóriája a szubjektum. Az objektivációk — isten és művészet — szerepe gondolkodásában az, hogy az elszigetelt szubjektumok lelki közösségét, a radikális remények s vágyak meglétét, azonosságát és ezzel a perspektívát megalapozza. Nincs terünk annak latolgatására, hogy Bloch istene, sőt, művészet-fogalma milyen megszorításokkal tekinthető objektivációnak, sem arra a nagyon érdekes összevetésre, amely abból adódik, hogy Lukács történetfilozófiája médiumává a nagyepika formaváltozását tette, míg Bloch a zene történelmét. (Mindenesetre ez utóbbiról ki lehetne mutatni, hogy Bloch Kierkegaard, Schopenhauer és Nietzsche zenefilozófiai örökségét veszi át és fordítja meg.) Arról viszont beszélnünk kell, hogy miért épp a művészet ez a médium. Lukácsnál a művészetnek hasonló funkciója van, mint a német klasszikus filozófiában.[48] „A számunkra kiméretett világ vizionárius valósága, a művészet . . . önállósult: nem valami-

[47] Rosa Luxemburg, a marxista; „Történelem és osztálytudat", 266. A fordulat döntő jelentőségét s azt, hogy Fichte befolyását hogyan szorítja ki Hegel, Vajda Mihály mutatta ki. Fehér Ferenc esszéje („Balázs Béla és Lukács György szövetsége a forradalomig", i. h.) kimutatja a szocializmus gondolatával való kísérletezést a korai művekben. Lukács Paul Ernsthez írott levelei újabb bizonyítékokat szolgáltatnak e tárgyban. (MTA. II. Oszt. Közl. 1972, 284. k.) Lukács fejlődésének leendő történetíróját e kutatási eredmények arra figyelmeztetik, hogy a filozófus elfordulását nagyszerű fiatalkori művétől — s ezt a gesztust lényegében egész életében fenntartotta — inkább szimptomatikusnak fogja fel, mint valóban abszolút cezúrának.

[48] A művészet e filozófiai szerepét éppen Lukács mutatta ki „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata" c. tanulmányában. Elemzésének lényegét később idézem. V.ö. 67. jegyzettel.

nek a képe többé, nem is lehet az, hiszen minden képmás elmerült; teremtett totalitás immár csupán a művészet, mert a metafizikus szférák természetadta egysége mindörökre megbomlott, szétszakadt."[49] A teremtett totalitás elképzelése azonos, de helye az elméletben más. A művészet elvének ugyanis nem lehet többé analogikus értelme s a filozófus körülnézve a világban, amely megszűnt totalitás lenni, rezignáltan tapasztalja az egyetlen totalitás jelentéktelen szerepét az adott életben. Tudja, a művészet a világ megváltoztatásában sem lehet tevékeny. „Ezt a változást azonban a művészet soha nem lesz képes megteremteni: . . .minden olyan kísérlet, mely az utópiát létezőként akarja ábrázolni, szükségképpen formarombolással végződik, nem pedig valóságteremtéssel."[50] Bloch a művészet e korlátozottságából éppenséggel ellentétes következtetésekre jut: „. . .az expresszionista művészet színesen elhomályosított világosságérzését radikális tartalmi és tárgyi orientációjával, mint az elkövetkező paruzia házához legközelebb eső területet kell tisztelni. Csakhogy — végül is ki kell mondani — az, aki művészileg legkitörőbb módon prédikáló, megismerő, tartalmi akar lenni, az is a látszatnál marad. A szigetszerű esztétikai képek felizgató, de csak virtuálisan fellángoló üvegfestmények, amelyet az emberek értelmeznek, jeleznek, továbbértelmeznek, majd végül megint elvetnek. Ezért, végső kategóriáiból levezetve az esztétikai megvilágosulás kritériuma: hogyan lehetnének a dolgok befejezettek, anélkül, hogy apokaliptikus módon megszűnnének . . .?"[51] Bloch könyvének ez a nagyon érdekes része, amely egyébként ugyanúgy, mint „A regény elmélete", a „boldog korok" istenközeliségével kezdődik s ugyanúgy Dosztojevszkijhez, mint fölbukkanó perspektívához ér el, mint amaz, épp a megdöbbentő egyezések — minden bizonnyal hatások — miatt mutatja meg az ellentét nagyságát. Dosztojevszkij Lukácsnál a regényformát lépi túl, Blochnál a művészet határát. „. . .már nem művészet, nem még mindig a világon belüli, virtuális beteljesülés, hanem én vagyok, belső, kép nélküli, egészen sajátos mű nélküli istenkeresés, amelyben az objektív olyannyira nem segédkonstrukció, hogy már csak én magam, az újjászületés, a szív beállítottsága jelenek meg mint mű . . ."[52] Bloch számára a művészet annyiban fontos, amennyiben nem e világ polgára, amennyiben a művekben, azok jóstehetségében fölfedezi a transzcenzus első jeleit. Lukácsnál az ember műve az ember fölé nő, Bloch az embert, a szubjektumot, kettősségéből kibontva a valódit koronázza meg. Ezért a Lukácsnál döntő formaprobléma Blochnál nem játszik szerepet. S ha most, ez elemzés e pontjáról visszatekintünk az eddig elmondottakra, az etika vagy vallás kérdésföltevés jogossága új megerősítést kap. „Az etika — vagy mert művészetről beszélünk itt — a forma, minden pillanathoz és hangulathoz képest az énen kívül való ideál" — írja Lukács egy egész korai esszéjében.[53] A mércét Lukács az énen kívül kereste mindig, Bloch az énben. Csak énen kívüli mérce alapozhat meg etikát, de ezzel a megállapítással még nem mondtunk semmit arról, hogy hozzámért-e az emberek mai nemzedékéhez ez az etika. Bloch ezekre az emberekre

[49] „A regény elmélete", i. h. 110. k.
[50] I. m. 175.
[51] „Geist der Utopie", i. h. 141. Meggyőződésem, hogy „Az utópia szelleme" és „A regény elmélete" művészetszemléleti ellentétének bekapcsolása új megvilágításba helyezné a 30-as évek Bloch és Lukács közötti expresszionizmus-vitáját is.
[52] I. m. 142.
[53] Beszélgetés Laurence Sterne-ről; „Világirodalom", II, Gondolat 1969, 417.

kérdez s társadalmat forradalmasító jövőjüket csak énjük vallásos megkettőzésével, jó és gonosz teológiai konstrukciójával biztosíthatja.

Az ellentét művészetelméleti oldala: Bloch az elsők közé tartozik, akik filozófiailag megalapozzák az avantgardizmust. Annál az általános megállapításnál, hogy éppen egy ilyen típusú teória talált helyet az elméletben az avantgardnak, nem kell tovább mennünk. A vizsgálódásnak, amelyet mindig Benjaminra függesztett tekintettel végzek, nem kell belebonyolódni például Bloch és az expresszionizmus viszonyába. S még egy: Bloch kritériumai — ekkor még — *végső soron* nem különböznek lényegesen a tökéletes műalkotás tekintetében Lukácstól. Csak — és ezen fordul meg minden — a műalkotás *funkciója* tekintetében állnak egymással szemben. Éppen a művészet blochi funkcionális alárendeltsége teremti meg az avantgarde helyét, de Habermas alkalmilag helyesen állítja szembe Blochot Benjaminnal azért, mert az elsőnél a szimbolikus maradt az esztétika központi kategóriája.[54] A vízió és a forma előre elrendezett harmóniája a művészi alkotás specifikus jellegzetessége marad, csak éppen a specifikálás válik jelentéktelenné és ezzel az egész kérdés technikai problémává süllyed. A művészet mint művészet Blochot „Az utópia szelleme" filozófiai kontextusában kevéssé érdekli. „Fontosabb az, hogy egy ember a pharsaliai bika forró gyomrában ordít, mint az, hogy a kívül állók dalt hallanak, s fontosabb maga a kiáltás, eltéríthetetlen valódisága és mélysége, annál a mechanizmusnál, amely azt dallá alakítja át."[55] Így foglalja össze Bloch álláspontját a művészetről.

S nemcsak a művészetről. Mert ha értetlenül tiltakozik „A regény elmélete" formacentrikus koncepciója ellen, akkor nem a forma vagy tartalom elsődlegességének akadémikus vitája bukkan elő, s az értetlenség sem a meg nem értésből fakad. Utolsó bizonyítékunk — egy bíráló megjegyzés „A tragédia metafizikájá"-ról — paradigmatikusan összegezi az ellentét alapját: „Elismerhetjük, hogy a nagy tragédia az istentől való távolság és az ott hatékony heroikus ateizmus korszakában tud a legigazabban felnőni; de ez nem jelenti egyszersmind azt — mint Lukácsnál —, hogy a külső élet ürességének erőtlennek kell lennie, hogy tehát a külső kauzális viszony emberellenességén, vagy legalábbis iszapos, kocsonyás, kiszámíthatatlan, tetszés szerint megrekedő, hamisan bonyolult, szeszélyes, a szerencse változásainak rosszindulatúan kitett, időszakos jellegén, éppenséggel mint egyszerűen és vaktában illogikusan nézhetnénk keresztül."[56] Nyugodtan eltekinthetünk az empirikus élettel szembeni közöny vádjának kissé túlzott akcentusától, hiszen a fiatal Lukácsról alkotott képünket post festum befolyásolja forradalmi fordulata. A vita, amelyet a forradalmak előtti korszak intonált, s amelyet a forradalmak utáni korszak bontakoztatott ki, s majd ezerféleképp reprodukált, előttünk áll.

A két filozófia végső alapja — az adott világ elutasítása, méghozzá *nem* indirekt apologetikus módon, s e világ transzcendálásának szükséges volta — közös. „Vajon a remény, amely a jelenünktől lényegileg és radikálisan különböző, emberi cselekedetek által létrehozandó jövőben magát megalapozottnak tekinti, s filozófiai szempontból — ha nem is pozitivisztikus, empirikusan verifikálható értelemben — talán az is, az ideológia és a hamis tudat negatív, vagy inkább a történelmileg termékeny utópia pozitív jellegével rendelkezik-e?" —

[54] Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik. Jürgen Habermas: Habermas: „Theorie und Praxis", Luchterhand, 1967, 205.
[55] „Geist der Utopie", i. h. 133.
[56] I. m. 284.

formulázza meg az ellentétet Lucien Goldmann.[57] Ennek a termékeny utópiának a bázisa a vallásos szükséglet. Ezért a közös alapon kibontakozik transzcendencia és immanencia ellentéte, történetfilozófiában, etikában, esztétikában. Lukács egy kései interpretációjában Bloch, majd a 20-as években Benjamin és Adorno álláspontjának közösségéről beszél „A regény elméleté"-vel. Leírása azonban — a jobboldali ismeretelmélet, baloldali etika, mint e közösség alapja — problematikus.[58] Véleményem szerint a jobboldali-baloldali terminológiapár *csak* egy elmélet gyakorlati — etikai és politikai — következményeire vonatkozhat. Lehetséges, hogy valaki elméleti beállítottsága gyakorlati következményei ellenére gyakorlatában mégis baloldali. De „A regény elméleté"-ben és „Az utópia szellemé"-ben megfogalmazott elméletnek *magának* baloldaliak a praktikus konzekvenciái. S mégis antinomikusak, mégis „egymásnak egyetlen igazi legyőzhetői".

II. A VALÓSÁG MENEDÉKE

1. Gyakorlati-*politikai* konzekvenciáról Benjamin esetében még nem beszélhetünk. „A tiszta teoretikus szféra elhagyása" — ahogy egy 1926-os levelében kifejezi magát,[59] később kerül napirendre. Csak az ezután következő fejezetekben világíthatjuk meg elkötelezetté válásának jellegzetességeit, azt, hogy miért aludta politikai csipkerózsika-álmát az egész forradalmi periódusban, miért és hogyan lett baloldali éppen a forradalmi „apály" kezdetekor, s miért őrizhette meg ezután előbbi gondolkodásának számos tartalmi eredményét. De mert azzá vált s ezeket az eredményeket megőrizte, s végül mert a jelen tanulmány fontos szempontja a baloldali alternatívák s azok előtörténetének kutatása, ezért gondolom, hogy jogos Benjamin szellemi helyének a Bloch és Lukács közötti ellentét mozgásterében való kijelölése. Ha megnézzük két nagy tanulmányát, az 1922-ben született „Goethe Vonzások és választások"-ját és az 1923 és 1925 között írt „A német szomorújáték eredeté"-t, akkor azt látjuk, hogy *ugyanazokkal* az elméleti problémákkal küszködik és ugyanazokra ad eredeti válaszokat, mint Bloch és Lukács. De bármennyire is megdöbbentőek legyenek a problémalátás — nem a megoldás — azonosságai, a teoretikus szféra *tisztaságából* adódik egy lényeges különbség. Természetesen az ilyen tisztaság illúzió. Benjamin gyakorlati konzekvenciája a művön kívülire: a rezignáció. S ha tudjuk is Bloch konstrukciójának kétségbeesett tautologikus értelméből, abból, hogy így kell lennie, mert nem lehet, hogy ne így legyen, s ha tudjuk is Lukács egy-egy elkeseredett felkiáltásából — idézeteink közül nem egy ilyen —, hogy közel áll mindkettőjük művéhez ez a fenyegető atmoszféra, azt is tudjuk viszont, hogy Bloch gyakorlati konzekvenciája a szocializmus, Lukács pedig egész korai korszakában — a tragikus hős vagy a lelki szegény etikájának arisztokratizmusától a szocializmus mint lehetőség ezzel párhuzamos állandó, kétkedő mérlegeléséig — minden keresésével küzd a rezignáció ellen. Hozzátehetjük: magában Benjamin fejlődésében is változás ez filozófiai programjához képest, amely a kor problémáit, ha bármily homályosan is, de mégis-

[57] Lucien Goldmann: Das Denken Herbert Marcuses. „Kritik und Interpretation der kritischen Theorie", T. W. A. Reprint Edition, 1970.
[58] V.ö. „Die Theorie des Romans", „Vorwort", i. h. 16. k.
[59] Levél Gerhard Scholemnek, 1926. május 29-én; B. I., 425.

csak egy nagy jövő előérzetével akarja párosítani. Ebben a két tanulmányban a mű reziduummá vált. A mű megalkotásának, a kultúrának, az objektivációnak, a művészetnek, mint világnak és a formaproblémának éppoly súlya és jelentősége van, mint Lukácsnál, de mindez, bár ugyanúgy az empirikus élet elutasítását jelenti, mégsem ellene szerveződik, hanem menedéknek. Ebből a rezignációból azonban a Lukács—Bloch ellentét *egyszeri* — nem megoldása — áthidalása nő ki, a „Szomorújáték"-tanulmány, amely a formából kiindulva az empirikus élet fenomenológiáját, az ember *természettörténetének* leírását adja. Olyan premisszákból tehát, amelyeknek Lukács kezében *nincs* érintkezési pontjuk az empirikus élettel, amelyek ott önmagukban, létükkel „a pusztán létező terméketlen hatalmának" elvetését jelentik, Benjamin a természetté fetisizálódott társadalom emberéhez jut el s anélkül, hogy — mint Bloch — belevarázsolná ennek az embernek a lelkébe a jövőt, „természettörténetének" végét. Csak azért „korrigálhatja" Lukácsot és azért Blochot, mert egyáltalán nem tételez perspektívát s csak azért teheti ezt büntetlenül, anélkül, hogy egy végleg elcsüggedt, dezorientált útra lépne, mert mondanivalóját ezoterikus, történelmi témán fejti ki. Benjamin szellemi karakterének fontos mozzanatához érkeztünk ezzel. Az ezoterikus téma funkciója itt és egész életében a rezignált álláspont megőrzése és megszüntetése. S aligha tévedek, ha az életmű töredékes jellegét is ezzel, s nem véletlen életrajzi tényekkel magyarázom.[60]

A két tanulmány, amelyet elemezni fogok, ellentétes módon jelöli ki a művészet helyét. Pontosabban: abban ellentétesek, hogy mit kell lényegesnek tartani a műalkotás és a művészet világában. A „Vonzások és választások"-ról szóló írás a művészetet immanens jelenségnek, zárt világnak tartja, de ez a zárt világ egy hierarchia része. Világát *csak* úgy rendezheti el, hogy a szépség annak központi kategóriája maradjon s ezért a világ befogadásának, értelmezésének, átélésének csak egy meghatározott — harmonikus — módját testesítheti meg. A „Szomorújáték"-tanulmányban a mű igazságát és jogosultságát nem rész, hanem a világfolyamat egésze határozza meg. De ami így túlmutat a művészeten, nem vihető vissza oda és a világ egészének ára a művészet egész-világának, zártságának és kerekségének megszűnte, Benjamin mégsem jut Blochhoz hasonlóan a formátlanság elvére, hanem egy mély gondolattal hidalja át az ellentmondást, a szomorújáték és az allegória *formaelvével*, egy formaelvvel, amely a művészeten *belül* jelent művészetellenes tendenciát.[61] Benjaminnál ez nem kritika alapja s mivel nem az, maga a művészet elve válik nála — legalábbis bizonyos korszakokban — problematikussá. „. . .ahogy az expresszionizmus, a barokk is kevésbé az eredeti művészet, mint az eltéríthetetlen művészetakarás korszaka. Így áll a helyzet mindig az úgynevezett hanyatló korszakokkal. A művészet legvalóságosabbja az elszigetelt, lezárt mű. Időnként azonban a kerek mű csak az epigonok számára válik elérhetővé. Ez a művészetek ‚hanyatlásának', ‚akarásuknak' kora."[62] Ahogy a műalkotás problematikussá válása vezet ki a világba s el annak mélységeihez, a művészet problematikussá válása történetfilozófiai s nem esztétikai ítélethez vezet. Valóban, a „Szomorújáték" történetfilozófiai tanulmány, de nyílt színvallásával csak

[60] Adorno részletesen foglalkozik a töredékesség problémájával. Joggal hozza összefüggésbe a német romantika Benjaminra tett hatásával. Adorno: Einleitung; Sch. I. XII.k.

[61] Lukács György öregkori esztétikájában homlokegyenest ellenkező értékhangsúllyal átveszi ezt a gondolatot. V.ö. „Az esztétikum sajátossága", II. Akadémiai Kiadó, 1965, 675. kk.

[62] Ursprung des deutschen Trauerspiels; Sch. I. 172.

kimondja minden jelentős modern esztétikai írás titkát. Az alkotóművészek írásait leszámítva, akiknél néha — mintegy melléktermékként — az alkotás technikai problémáiból nőnek ki esztétikai gondolatok, minden eddig maradandó általános esztétikában az esztétikai *értékítélet* a történetfilozófiai értékválasztással adekvát. Ezzel oldja fel — helyesebben: ezzel tolja félre — a filozófiai esztétika művészettörténelem és művészetértékelés ellentmondását. A műelemzések, a rangsorolt művek katalógusa az esztétika organonját adják, s egy ellentétes értékítéletre jutó elemzésen minden megfordulhat. Hegel és Lukács György valósítják meg a legmagasabb színvonalon ezt az esztétikát. Ha a fiatal Lukács nagy filozófusokra jellemző naivitással jelentette ki: az, hogy kilépőben vagyunk-e a teljessé vált bűnösség korszakából, Dosztojevszkij műveinek formaanalízisével eldönthető, s ha az öreg Lukács esztétikai fordulatát egy alkalommal Flaubert megváltozott értékelésével illusztrálta, akkor megmutatta azt az i betűt az esztétikában, amelyért *valóban* világok épülhetnek és omolhatnak.[63] Mű és történelem áll az ilyen művészetfilozófia előterében s más fontos kérdések — így elsősorban a műalkotás funkciója és specifikus szükséglete az emberi életben — háttérbe szorulnak. Ezeket gyakran alacsony színvonalú, történetietlen divat-elméletek helyezték a középpontba. Egy nagy kivétel van — éppen az esztétikai gondolkodás kezdetén: Kant, s jellemző módon egy olyan rendszerben, amely kizárja a történetfilozófiát. Kant vetette fel a legmélyebben és legradikálisabban az esztétikai problémákat az ítélet és nem a mű szempontjából. Alighanem *ebben az irányban* Benjamin a kanti esztétikai gondolat mindeddig egyedüli jelentős továbbvivője. Először a „Vonzások és választások"-tanulmánnyal, majd azzal a nagy és termékeny, de nem véghezvitt és nem megoldott kísérletével, hogy a műalkotás funkcióját és történelmi tanulságát egy most már történelmivé tett befogadáselméletből kiindulva határozza meg.

2. A „Vonzások és választások"-tanulmánynak csak a horizontján csillan meg a történetfilozófia. Benjamin dolgát megkönnyíti a választott tárgyalásmód: egy mű, a Goethe-regény kommentárja és kritikája kapcsán fejti ki művészetfilozófiáját. Az esztétikai elvek más műalkotásokra való szisztematikus alkalmazásának követelménye így elesik. Természetesen a tárgyválasztás nem szerencse dolga, hanem éppen annak következménye, hogy Benjamin nem lát lehetőséget filozófiai — s így művészetfilozófiai — rendszerre. Beszéltünk már Benjamin szakításáról a rendszergondolattal. Ez a szakítás független és egyidős Lukács — egy már a „Történelem és osztálytudat"-ban megjelent — elemzésével, amely részletesen kimutatja, hogy a polgári filozófia racionális formarendszere, amelyben minden összefüggésnek szükségszerű helye van, az *adott* világot mint irracionális tartalmi kiindulópontot nagyszabásúan elleplező módszertani elv.[64] A probléma alapját, a tudat „eldologiasodott struktúráját", Benjamin ekkor még nem fedi fel, de az világos számára, hogy a valóság többé nem ragadható meg rendszerben. „Ha egy filozófiában minden probléma megoldásának egységére rá lehetne kérdezni, úgy erre a kérdésre tekintettel újat lehetne föltenni, azt, hogy min nyugszik megválaszolásának egysége minden többi válasszal" — írja.[65] De a filozófia egységének követelményét mégsem

[63] Lukács: A regény elmélete; „Utam Marxhoz", I. 176.; „Die Theorie des Romans", „Vorwort", i. h. 8.
[64] V.ö. Az eldologiasodás és a proletariátus tudata; „Történelem és osztálytudat", 368. k.
[65] Goethes Wahlverwandschaften; Sch. I. 108.

lehet feladni. Benjamin ezt a nem föltehető, de nem is föladható kérdést nevezi a probléma ideáljának s talál egy képződményt, amely a kérdés megfogalmazása nélkül mélyen rokon ezzel az ideállal, a műalkotást. Említettük, hogy a klasszikus német filozófiában, ahol a rendszerelv már nem volt magától értetődő s problémátlan, az egyik kivezető utat a művészet elve jelentette. Gondoljunk csak arra, hogy milyen váratlanul nyomul fel a tiszta ész és a gyakorlati ész közötti szakadékot az eredeti gondolati terv szerint áthidaló természetteleológia mellé egy újabb áthidaló elv „Az ítélőerő kritikájá"-ban – a művészeté. Windelband egyenesen így jellemzi a helyzetet: „A szabadság és természet, telelológia és szükségszerűség, a gyakorlati és elméleti funkció között keresett szintézist a zseni reprezentálja."[66] Valójában ez a szintézis nem valósul meg, s Kant csak a helyét jelölte ki. Hogy mi ez a hely, azt Lukács György előbb idézett művében mélyen elemezte: „Ez az elv nem egyéb, mint a konkrét totalitás megteremtése egy olyan formakoncepció alapján, amely éppen anyagi szubsztrátumának konkrét történelmiségére irányul, amely ezért tehát képes arra, hogy elemek ‚véletlenszerű' viszonyát egésszé oldja fel, véletlent és szükségszerűséget mint csupán látszólagos ellentétet megszüntessen", „olyan formaelv ... amelyre többé nem áll a tartalommal szembeni közönyösség ..."[67] Egy reálisan létező totalitás kimutatása, ha lehet, még fontosabb a XX. század eleji gondolkodónak. Emlékszünk, éppoly lényeges ez „A regény elmélete" szerzője számára, mint a „Vonzások és választások"-tanulmány írójának. A hangsúly azonban, úgy tűnik, más. Lukácsnál — éppen történetfilozófiai koncepciója alapján — az, hogy a művészet *maradt* az egyetlen totalitás, történelmi hanyatlás eredménye. Benjamin közelebb áll a klasszikus koncepcióhoz, amikor az életben nagyobb jelentőséget tulajdonít e totalitásnak, mint Lukács, de ugyanakkor távolabb, amikor egy nagyon fontos disztinkcióval a művészetet nem *teremtett*, hanem *képződött* totalitásnak nevezi. Következő idézetünk — Lukács és Bloch után a harmadik, amelyik a művészet korlátozottságával foglalkozik — bevilágít e kettősség következményeibe: „A művészi alkotás nem ‚csinál' semmit a káoszból, nem járja át ... A forma mégis egy pillanatra világgá varázsolja a káoszt. Ezért egyetlen műalkotás sem tűnhet teljesen varázs nélkül élőnek, anélkül, hogy puszta látszattá ne váljék és megszűnjék műalkotás lenni. A benne hullámzó életnek meg kell merevednie és mint egy pillanatban elvarázsoltnak kell tűnnie. A benne lényegesen létező (Wesende) csupán szépség, csupán harmónia, amely a káoszt — és a valóságban csak azt, nem a világot — áthatja, de ebben az áthatásban nem tűnik úgy, hogy életre kel."[68] Furcsa istenítélet teljesül be e totalitás-koncepción. Művészet és filozófia testvériségét szép és igaz klasszikus összetartozása alapozza meg. Az igaz a művészetben mint kifejezésnélküli (Ausdrucklose) jelenik meg. Összefogja a harmóniát és megsemmisíti a káosz örökségét, a hamis totalitást, az abszolútat. Benjamin így erőteljesen védelmezi a művészet immanenciáját, de a művészetnek mindenképpen meg kell valósítania szép és igaz, azaz szép és kifejezésnélküli egységét. Az arányok egyik vagy másik irányban eltolódhatnak — Benjamin szerint Hölderlin vitte el a művészetet a kifejezésnélküli, Goethe pedig a szép irányába a lehetséges határig —, de nem bomolhatnak fel,

[66] „Geschichte der Philosophie", Tübingen, 1907, 473. Megjegyezzük, hogy a zseni Kant számára a művész.
[67] Az eldologiasodás; „Történelem és osztálytudat", 401. k.
[68] Goethes Wahlverwandschaften; Sch. I. 117.

mert fenyegetőn áll az egyik oldalon az őrület, a másikon a jelenség naturalisztikus felidézése, a puszta és művészietlen látszat.[69] Minden bizonnyal szép és igaz megfigyelés ez Goethére és Hölderlinre, mert kettejüknél és az egész klaszszikus korszakban ez az egység valóban létezett. De Benjamin nem oszthatja a korszak illúzióit egy ilyen egység örök voltáról és lehetőségéről. Csakhogy mindaz, ami kivisz a szép és igaz harmóniájából, kivisz szerinte egyben a művészet területéről. Ezért mondja Benjamin, hogy a művészet csak a káoszt és nem a világot hatja át. Az alig megragadott totalitás ezzel újból elvész és új totalitás után kell nézni, amely nem lehet más, mint a teremtő. A szép és a fenséges kanti megkülönböztetése így tér vissza s ugyanúgy, mint Kantnál, az utóbbi az isteni művel kapcsolatos és fölötte áll a szépségnek.[70] („Az ítélőerő kritikájá"-nak itt nem az esztétikai, hanem a természetteleológiai kísérlete hat Benjaminra.) A teremtett és a képzett megkülönböztetése most válik érthetővé, méghozzá kettős értelemben. A teremtést — semmiből valamit — Benjamin transzcendens hatalomnak engedi át, a képződést — káoszból harmóniát — a művésznek. Az első az egész világra vonatkozik, a második az emberek világára. Ezért különbözik el szent és költő: az első egy ember viszonya istenhez, a második az individuumé egy népközösséghez.[71] A teremtés *aktusát* Benjamin megvonja az embertől. Ennyiben elveszíti azt a mozzanatot, ami „A regény elmélete" totalitás-koncepciójának nagy előrelendítő ereje, s amely nem engedte szerzőjét, hogy megálljon az ember által teremtett totalitás ez egyetlen formájánál. Viszont megnyert valamit, ami végül is koncepcióját éppúgy a Lukácséval ellentétes irányba lökte, mint ahogy ellenkező irányba indult Ernst Bloch is. Mert ha Benjamin azt mondja, hogy *egy* élet véletlenével szemben a mű adja az élet tartalmát és lényegét, akkor ezt éppúgy mondhatta volna a fiatal Lukács is. De a magyarázatot, amivel Benjamin megokolja állítását, már semmiképpen sem. Eszerint a mű „*közös létezésből*" képződik — *ezért* nem teremtés. Most először látunk felvillanni egy motívumot, ami Benjamint egész életében foglalkoztatta. Lukács „boldog korok" gondolata mögött a közösség egy valaha megvolt szerves totalitása áll, ami ma elveszett, mű és ember teljes magányává változott. Bloch a kiindulópontot igen, a végkövetkeztetést nem tudja elfogadni s ezért hiposztazál közösséget vallásos alapon. Benjamin — s most már életprogramjáról beszélünk — állandóan történelmileg számotvetve a közösségek elpusztulásával mégis szüntelenül azt vizsgálja, ami és ahogy megmarad, s ezért alakítja ki végül a jelenre vonatkozó múlt történelmi koncepcióját, amelyet azonban neki is bizonyos vallásos elemekkel kell kipótolnia, hogy megragadja a jövőt és a szociológiai nézőpontot filozófiaivá emelje.

A közös létezésből nő ki a mű és oda tér vissza. Ez a visszatérés, a mű *befogadása* Benjamin esztétikájának alapvető kérdése. Látni fogjuk, hogyan s miért. Előre csak azt kell jeleznünk, hogy a funkcionális esztétikai probléma mögött — egyelőre kitöltetlenül — megvan a helye a történetfilozófiai problémának. Az, hogy hogyan fogadják be a kultúrát, a műalkotásokat, az a legszorosabban összefügg a történelem átformálására képes vagy képtelen empirikusan létező történelmi szubjektum kérdésével. De ez ebben a formában csak Benjamin marxista fordulata után merülhet föl. A „Vonzások és választások"-

[69] V.ö. i. m. 118. k.
[70] V.ö. i. m. 134.
[71] V.ö. i. m. 93.

tanulmányban Benjamin a befogadás egyetlen oldalát dolgozza ki, de ott fölöttébb termékeny eredményekre jut. A mű *tárgyi tartalmát* megkülönbözteti *valóságtartalmától*. A megkülönböztetés a befogadás két különböző fokát jelöli. A forma világra varázsolódik ugyan, de e világ teljes valósága fokozatosan tárul föl az ember előtt. „A műben levő valóságnak nem a léte, de jelentése legtöbbször elrejtőzik a költő és kora közönsége előtt. De mert csak ennek alapjáról domborodik ki a műben levő örök dolog, ezért a kortársi kritika inkább a mozgó, mint a nyugvó valóságot fogja át, inkább a korbéli hatást, mint az örök létet."[72] Míg az egykorú hatás főképp a tárgyi tartalomra épül, addig a későbbi kritikának előbb fel kell tárnia a mű veszendőbe ment tárgyi tartalmát, hogy valóságtartalmát kibonthassa. Ezt a feladatot a *kommentár* látja el. Csak így ítélhető meg a mű, az, „hogy a tárgyi tartalomnak köszönhető-e a valóságtartalom látszata, vagy a tárgyi tartalom élete köszönhető a valóságtartalomnak". A kommentár és a kritika viszonyát Benjamin a következő szép hasonlattal világítja meg. A mű máglya, a kommentátor kémikus, a kritikus alkimista. Az egyik számára a fa és a hamu az elemzés tárgya, a másik számára maga az égő láng a rejtély. „ Így kérdez a kritikus a valóságra, melynek égő lángja tovaég a valahai nehéz hasábjain és a megélt könnyű hamuján."[73] Végül a kettős tartalom az alkotófolyamatban és magában a műben így jelentkezik: „A költői technika területe a határ a mű egy fenti, szabadon fekvő, és egy mélyebb, elrejtett rétege között. Amit a költő technikájának tud, és amit már a kortárs kritika, mint olyat, alapvetően felismert, bár érinti a valóságot a tárgyi tartalomban, de mégis határt jelent valóságtartalmával szemben, amelyet sem a költő, sem kortárs kritikája nem tudatosíthat maradéktalanul. A technikában, amelyet — ellentétben a formával — döntően nem a valóságtartalommal, hanem csak a tárgyi tartalmakkal lehet meghatározni, ezek szükségképp jelentősek, mert a költőnek a tárgyi tartalom ábrázolása a feladat, s megoldását a technikában kell keresnie."[74] Az ismertetett elképzelés értelmezésre szorul. Benjamin szerint az emberközi élet káoszából kiemelkedik a műalkotás. Magábanvalóan már totalitás, de művész és műértő előtt egyaránt bizonyos fokig elleplezik ezt a műalkotás *tényei*, tartalmának és technikájának *fakticitása*. Saját korában túl közel van minden mű a mindennapok káoszához, semhogy elemei, amelyeket csak onnan vehetett, ne heterogén módon és közvetlenül hassanak vissza oda. Amikor a konkrétumok elévülnek, akkor növekszik meg a közvetett hatás, akkor veszi át az aktualitás helyét az öröklét s akkor homogenizálódik a mű s fejeződik be képződésének folyamata. A Lukács György marxista interpretációja alapján alkalmazott kategória, a fakticitás,[75] azt hiszem helyesen világítja meg a tárgyi tartalom lényegét. De — cum grano salis. Benjaminnak ugyanis van még egy kategóriája, *a tárgyi tényállás*. Azt mondja: Kant meghatározása a házasságról bevilágít a tárgyi tényállásba, de a házasság tárgyi tartalma zárva marad előtte. Valaminek sem a természetéből, sem a rendeltetéséből nem ragadható meg a tartalma. Ha viszont *teljesen* beleláttunk a tárgyi tartalomba, akkor már a valóságtartalomnál vagyunk, mert a valóság a tárgyakban, a tárgyiságban lelhető fel.[76]

[72] I. m. 56.
[73] Mindkét idézet uo.
[74] I. m. 78.
[75] Újból „Az eldologiasodás . . ." c. tanulmányban. Meg kell azonban jegyezni, hogy művészetelméletére sem itt, sem másutt nem alkalmazta ezt a kategóriát.
[76] V.ö. Goethes Wahlverwandschaften; Sch. I. 57. k.

De hogyan lehet *teljesen* belelátni a tárgyi tartalomba? Ez olyan elméleti deklaráció, amelyet Benjamin meg sem próbál elméletileg realizálni — mondjuk a kontemplatív számbavétel rossz végtelenjével. A legteljesebb kommentár sem változhat soha kritikává. Az emberi társadalomban a valóságtartalomba való belátás egyedüli lehetősége az eredeti koncepció szerint a műalkotás varázslata s méghozzá akkor, amikor már közvetlen tárgyi tartalma elhalványodott. Ezért a tárgyi tartalmak maguk is „tények", ha tartalmasabbak is a külsődleges, és gyakorlati tapasztalatokkal nem telített „tárgyi tényállásnál".

Három pontban foglalnám össze a benjamini koncepció jelentőségét: 1. a technika és a forma különbségére mély magyarázatot ad; 2. a művészetfilozófia problémájává teszi a saját kor műalkotásai és a művek hatásösszefüggései „szociológiai" tarkaságának ellentmondását a múlt műveinek legalábbis tendenciájában normatív kiválasztódásával (hogy a művészettörténelem visszavetíti a szociológiai szempontot a múltba, azért nem érdekes számunkra, mert ez a tudomány — most nem a később szóba kerülő korai lukácsi értelmezésben — nem a múltból valóban megmaradt és ható művekkel, hanem lehetőség szerint „minden" művel foglalkozik); 3. végül elméleti alapot ad annak az itt csak fölvethető, de bővebben ki nem fejthető gondolatnak, hogy minden esztétika szükségszerűen hordoz magában konzervatív elemeket. Újabb három pontban összegezem a koncepció problematikus oldalait: 1. majdnem áthatolhatatlan gátat emel egy mű saját korában való mély megértése s befogadása elé; 2. a múlt műveinek befogadása elé viszont ugyanilyen gátat emel a legtöbb ember számára azzal, hogy valóságtartalmának megfejtését *tudományos* előmunkálat, a kommentár előfeltételéhez köti; 3. végül felfogása nem hagy helyet annak a lehetőségnek, hogy a múlt műveihez újabb korokban új tárgyi tartalmak kapcsolódjanak, s ezzel a műalkotások halhatatlanságát mereven egyetlen lehetséges módon rögzíti a valóságtartalom kategóriájában. A tanulmány elemzésének bevezetőjében említettük a gondolatmenet e kétséges oldalainak közös alapját, a történetfilozófia hiányát. Pedig ha Benjamin kiemeli, hogy a mű megszületésekor még nincsen kész, akkor ebben már benne rejlik a történelmi gondolat. Mégsem fejti ki s ezért a befogadás központi szerepének történetfilozófiai értelme visszájára fordul. A befogadás módja itt szigorúan meghatározott s ezért a befogadástípusok változatainak és változásainak mélyreható utalásai a történelmi aktivitás más lehetőségeire egyelőre föl sem merülnek. Nem mehetünk tovább e kritikai jelzéseknél, mint ahogy az érvelés erényeinek jelzésénél sem — két okból. Az első az ezoterikus kifejezésmód. Korlátozott értelemben az egész gondolatmenetet felfoghatjuk úgy, hogy a szerző leszögezi az adott mű elemzésének módszertani elveit. S mint ilyenek, ez elvek teljes sikerre visznek, kommentár és kritika egységéből Goethe regényének mély és érdekes megvilágítása születik meg. A második és fontosabb ok az, hogy az elemzett helyen Benjamin esztétikai és művészetszociológiai gondolkodásának csírái jelentek meg. Részletesen ott kell e gondolkodást tárgyalni, ahol már az egész fejlődést átláttuk. Mindenesetre Benjamin már következő nagy írásában, a „Szomorújáték"-ban, mindhárom megoldatlan problémájára konzekvens — bár problematikus — választ ad.

Benjamin az esztétika szféráját — immanenciája védelmében — elhatárolja minden transzcendenciától, elhatárolja a művészt a szenttől. De ugyanígy elhatárolja s önállósítja az élet káoszától „lefelé" is a művészetet. A konstrukció kierkegaard-i eredete újból szembetűnő, de mégis lényeges pontokon elüt attól. A művészet és a vallás — egyik sem mint objektiváció — mély, titkos rokon-

ságban áll Kierkegaard-nál s már előtte is a német romantikában — például Schleiermachernél. S e rokonságból a romantikában is, s a romantikával rokon Kierkegaard-nál is, más-más értékhangsúllyal, részben a vallás esztétizálása, részben pedig az élet esztétizálása nő ki. S ezzel — legyenek az ember szempontjai akár Ábrahámhoz hasonlóan a valláshoz elkötelezettek, akár Don Juanhoz hasonlóan önélvezők, a hétköznapi élet elleni harc szükségképp — az egyikben rejtetten, a másikban nyíltan — esztétikai formát vesz föl, az élet mint mű jelenik meg. A vallásos tudat esztétikai karaktert kap és az esztétikai életvitel is a vallásos tudat egy stádiuma lesz.[77] Mármost Benjamin — idézett fiatalkori levelének szellemében és teljes párhuzamban a fiatal Lukáccsal — a művet mint objektivációt szembeállítja az élettel mint művel. (S mint láttuk, *itt* annyiban lép túl saját ifjúkorán és bizonyos fokig Lukácsén is, hogy nem egy nagy magányos objektivációjáról beszél többé, hanem arról, hogy a művet egy *népközösség* „képezi".)[78] Lukács korai tanulmánykötete, „A lélek és a formák" magatartástípusokat mutat be egy-egy költői életmű elemzése kapcsán, s az elemzés tengelyében az élet és a mű, a „lélek" és a „formák" közötti viszony áll. Éppen itt elemezte Lukács Kierkegaard életét és művét is ebből a szempontból.[79] Csak a kötet Stefan Georgéról szóló tanulmánya az, ahol Lukács alig beszél a mű mögött álló gesztusról.[80] De ez az ellentét valóban csak látszólagos, mert éppen Georgéról, a „prófétáról" szólván hallgatni a küldetéstudat, a kiválasztottság, az istentől kapott feladat George számára oly fontos motívumairól, önmagáért beszél. A költő életbeli szerepét George és köre mitizálta — ennek kritikáját Benjamin végezte el. Az életnek ez a mitizálása Benjaminnál is harmonizál a teremtésmítosszal, a vallásos transzcendenciával, de *szembenáll* a műalkotással. Amikor Benjamin itt mítoszról beszél, akkor ez nála a mindennapi életből *közvetlenül* kinövő ideológia, magatartás-elv. Azt mondja: ez az élet közvetlen szemlélete — valóságtartalom *nélküli* tárgyi tartalma — s mint ilyen mitikus. Ebből a megállapításból következik, hogy elutasítja az esztétikai életvitelt, az „élet mint mű" gondolatát s azt is, hogy a műalkotás a művész életéből levezethető volna. A biografikus pszichologizáló módszer által fölfedhető *élettények* csak a tárgyi tartalmat adhatják s nem a totalitást. Így jön létre a mitikus felstilizálás, Gundolf kezében a Goethe-mítosz. Így válik a művész demiurgosszá élete és műve fölött. *Közvetlenül* Benjamin fejtegetései a műalkotás interpretációját szolgálják, de három szférája — éppúgy mint Kierkegaard-nál — három magatartás és három ideológia. Az első — mondjuk így — a mítosz-emberé. A mindennapi élet közvetlen relációi itt ideológiává növekednek s a morális kategóriák szükségképp eltűnnek. E szféra alapkategóriája a *fölidézés:* a jelenség, a közvetlen lét felidézése. A másik két magatartást — az individuum egy viszonyát egy népközösséghez és a szentet — és alapkategóriáit — a képződést és a teremtést — előbb már ismertettük. A felidézés a teremtés negatív ellenpárja. Összetartoznak, mert mindkettő a semmiből teremti meg világát. A

[77] V.ö. ezzel kapcsolatban Heller Ágnes Kierkegaard-elemzését. A szerencsétlen tudat fenomenológiája; „Magyar Filozófiai Szemle", 1971/3—4, 379., 373.

[78] A „túllépés" szónak ezúttal nincs értékhangsúlya, hiszen Lukács már nagyon korai, Stormról szóló tanulmányában számot vet azzal, hogy *volt* egy közösségi talajon nőtt, szervesen fejlődő művészet, de már nincs. Stormot tekinti egyik utolsó képviselőjének. Vö. Theodor Storm: „Világirodalom II", 367—392.

[79] V.ö. Sören Kierkegaard és Regine Olsen; „Utam Marxhoz", I. 33—53.

[80] Stefan George: „A lélek és a formák", Franklin 1910, 151—168.

megváltás pedig csak a teremtettnek lehet osztályrésze, a képzettnek nem.[81] A műalkotás és a művész csillaga: a remény. A műalkotásban egy ponton előlép az elbeszélő magatartása. „Ő egyedül tudja a történet értelmét a remény érzésével kitölteni."[82] A remény: a világon belüli kibékülés látszata. A szépség és a remény ingatag fénye világítja be a műalkotást, s ez a kettő őrzi meg immanensnek. Az olvasó tudja, hogy nemcsak műről és művészről, hanem minden immanens módon felfogott életről van szó. A mitikus és a misztikus élet között, az individuumnak népe közösségében egyedül a remény marad. Ez Benjamin rezignált végkövetkeztetése.

Hogy nem volt ez mindig így, arra a „Vonzások és választások"-tanulmányban kevés utalás van. Lényegében Benjamin egy helyen érinti azt a kérdést, hogy a világ mai berendezkedése történelmileg kialakult. S ott olyannyira „A regény elmélete" szellemében céloz erre, hogy föl kell tételeznünk a közvetlen hatást. A mítosz-ideológia valahai létjogosultságára már maga a mítosz kategóriája is utal. Benjamin szerint sehol nem áll az élet tartalma és lényege mélyebb ellentétben, mint a műben. Ezért nem lehet az élet tartalmait műként felfogni. Ha az élet teremtése önmagában lezárt legitimitást, autonóm értelmet nyer, akkor megjelenik a mitikus hős, amely élesen ellentétes a modern *individuummal*. „Mert a mítosz területén jön létre valóban lényeg, mű és élet olyan egysége, amely ezenkívül csak a lanyha literátorok fejében. Ott a lényeg démon, az élet sors és a mű, amelyet csak ez a kettő vés ki, élő alak, s ott egyszerre hordja magában alapját a lényeg és tartalmát az élet."[83] Ez azonban egyetlen futó leírás. Benjamin következő művével lép a történelem világába, az itt fölvetett konkrét gondolathoz pedig — s ott már Lukács könyvére hivatkozva — csak 1936-os szép Leszkov-tanulmányában tér vissza.[84]

3. „Valamifajta egész." Ez az a nagy érdek, ami Benjamin kutatásait irányítja. „A német szomorújáték eredete" „ismeretkritikai előbeszédének" programatikus Goethe-mottója így hangzik: „Mivel sem a tudásban, sem a reflexióban semmi egészet nem lehet összehozni, mert az egyikből a belső, a másikból a külső hiányzik, ezért a tudományt szükségképp művészetként kell elgondolnunk, ha valamifajta egészet várunk tőle. És nem az általánosban, a túláradóban kell keresnünk ezt, hanem, ahogy a művészet minden egyedi műalkotásban teljesen megmutatkozik — így kellene a tudománynak mindenkor teljességgel bebizonyosodnia minden egyes tárgyon, amivel foglalkozik."[85] A rendszer-racionalizmus összeomlása után ennek az *egésznek* a filozófiában virtuális helye volt, a művészet. A „Szomorújáték"-tanulmányban Benjamin arra tesz kísérletet, hogy visszavigye a filozófiába a totalitást, s méghozzá úgy, hogy burkok mögött se bukkanjon elő valahol egy racionális „tény", a

[81] Vö. Goethes Wahlverwandschaften; Sch. I. 117. 93. stb. A fenti leírás rekonstrukció. Benjamin elméletét nem fejtette ki összefüggően, hanem egyes elemeit a Gundolffal való polémiában, másokat a tanulmány más helyén mondja el. Ezért néhány — az elképzelésen belüli — kérdésre nincs válasz. Így elsősorban sehol sem találjuk a káosz és a mítosz — interpretációm szerint a benjamini közönséges élet két oldala — nyílt összekapcsolását. De hogy valójában csak ez az összekapcsolás hiányzik, azt a mindkét helyen alkalmazott kategóriák, így a közvetlenség, a tárgyi tartalom stb. világosan mutatják.

[82] I. m. 138.

[83] I. m. 90. k.

[84] A mesemondó. Benjamin KP, 94—127.

[85] Goethe: „Materialien zu einer Geschichte der Farbenlehre", idézi Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels; Sch. I. 141. Hogy Benjamin milyen súlyosnak tekintette az idézet mondanivalóját, arra nézve v.ö. levelét Gerhard Scholemhez, 1925. február 19-éről; B. I. 372.

megismerést megalapozó adottság, mint a filozófia megváltoztathatatlan alapeleme. Ehhez — a tiszta teoretikus szférában — az ismeretelmélet trónfosztására, vagyis a filozófia ismeretelméleti kiindulópontjának megsemmisítésére van szükség s ezzel összhangban arra, hogy a totalitás a filozófián belül is megőrizze virtuális karakterét. Benjamin *eszme*-kategóriája éppen ezt a célt szolgálja. (Látni fogjuk, hogy miközben Benjamin ismeret*kritikájával* hősies harcot folytat a polgári világ és gondolkodás feloldhatatlan antinómiáinak, fakticitásának minden ismeretelméleti elleplezése ellen, az elmélet mégis szükségképp a megváltoztathatatlanra csúcsosodik ki: az emberi phüszisz veszendőségére és az ennek analógiájára felfogott emberi történelemre, mint a hanyatlás természettörténetére.) A „Vonzások és választások"-tanulmánnyal szemben tehát a művészet elmozdul fontos, középponti helyéről, de hogy a művészetnek ez a helye nem volt önkényes, azt a szomorújáték sokféle módon bizonyítja. Először a filozófia tárgya, bizonyító anyaga a művészet marad, másodszor maga a filozófia is eltolódik — az ezoterikus esszé formájában — a művészet felé. Ezért van a tanulmány *stílusprogramjának* nagyobb jelentősége annál, mint hogy Benjamin, a század egyik legnagyobb német stílművésze az elméleti írásokkal szemben is formakövetelményeket állít fel. A filozófiát középnek tartja a tudomány és művészet között. Míg az elsővel az empíria kioltásának érdeke fűzi össze, addig a másodikkal az *ábrázolás* feladata.[86] Az ábrázolás követelményével s az ezzel összefüggő formaproblémákkal, a „kerülőút" módszerével, a traktátus diszparát elemekből összeálló mozaik-jellegével az esszé bizonyos fokig műalkotássá válik, a prózai formák egyikévé. A filozófiai kutatás tárgyát Benjamin ugyanis radikálisan megkülönbözteti az ismeretek összegyűjtésétől, a világ fogalmakra való felbontásától. A filozófia tárgya nem az egyedi, hanem a totalitás s azért módszere — gondolja Benjamin — *saját maga* ábrázolása. Ezzel *mint forma, adva van.* Integrális egysége közvetlen, de nem kikutatható. „Ha az integrális egység a valóság lényegében kikutatható volna, akkor úgy kellene a kérdésnek hangzani: mennyiben adtunk bármely válasszal máris oly választ, amellyel a valóság a kérdéseknek megfelel. Az erre adandó válasz előtt újból ugyanannak a válasznak kellene megismétlődnie olyanformán, hogy általa a valóság egysége bárminemű kérdésföltevéstől mentesüljön. A valóság mint létben való egység és nem mint fogalmi egység, kívül áll minden kérdésen."[87] Emlékszünk, hogy Benjamin nagyon hasonló megfontolások alapján tette „Vonzások és választások"-tanulmányában a művészetet az egység letéteményesévé. Az egység *teremtett* volta ott is visszaszorult. Itt világossá válik, hogy a totalitás csak úgy menthető meg, ha nem feladatnak, hanem adottnak tekintjük. Innen ered tudat és lét merev szembeállítása. Ne feledjük, hogy a tiszta gondolati szférában a tudat az aktivitás egyetlen hordozója, s e tiszta tudás már szükségképp töredékes vagy üresen generalizáló eredményeivel szemben Benjamin némi joggal fordul a „valóság önábrázolásának" művészi-filozófiai felidézéséhez. Ez — az eszme. A világ csak annyiban feladat, amennyiben az eszmék ábrázolásával s minden egyes eszmében objektív interpretációját, teljes képét kell adnunk. „A filozófiai ábrázolás ezzel magának a valóság megtalálásának folyamatává válik" — jellemzi a helyzetet Hans Heinz Holz.[88]

[86] V.ö. Ursprung . . .; Sch. I. 147.
[87] I. m. 144.
[88] Hans Heinz Holz: Prismatisches Denken; „Über Walter Benjamin", Suhrkamp, 1968, 64.

Benjamin elgondolását egyetlen — meglehet mesterkélt — hasonlattal lehet érzékeltetni. Olyan ez, mintha Lukács György a polgári gondolkodás racionalizmus-problémáját, amellyel a „Történelem és osztálytudat" „Eldologiasodás"-tanulmányában vetett számot, fiatalkori forma-kategóriájával akarná megoldani. Ismételten rámutattunk arra, hogy mennyire párhuzamosan fut Lukács és Benjamin *rendszer*-kritikája. Mindkettőjük végkövetkeztetése az a paradoxon, hogy a totalitás, mint teljesen megismert totalitás szükségképp túl akar lépni és szükségképp visszatorpan a tudat által konstruált világ határain. Lukácsnál tudvalevőleg ez a kritika a kontempláció kritikájává nő. Benjamin a kontempláción belül keresi a valóság megmentésének lehetőségét, a tudat korlátozó, beszűkítő intenciójától való felszabadulást, az empíria kötelékeinek feloldozását. „Művészi" megoldása annyiban nem egyedülálló, hogy számos, a rendszerrel szakító filozófus tartalmilag gyakran nagyon különböző műve öltött művészi formát — a német romantikusoké, Kierkegaaard-é, Nietzschéé, Bloché s Lukács „A lélek és a formák"-ja. De abban valóban csak az utolsóhoz hasonlítható, hogy *objektív* totalitás-kategóriát keres és állít a középpontba.

A valóság eszme-monászokból áll — mondja Benjamin —, a valóság eszmékből képzett intenciómentes lét. Intenciómentességét az embertől független, adott volta magyarázza. Az eszmét ábrázolni csak az empíria eszközével lehet, de az eszme viszonya az empíriához nem a vélekedésé, amely éppen az empíriából veszi bizonyítékait, meghatározását, hanem fordított: az eszme menti meg az empíriát. „. . . az eszme a fenomén objektíve virtuális elrendezése, a fenomén objektív interpretációja".[89] Valami tehát, ami nem létezik a fenomének világában, ami nem fogalma, nem törvénye, nem absztrakciója a fenoménnek, hanem lényege, reprezentációja, megörökítése. Ilyen művészi sokértelműséget, ilyen művészi *szimbolikát*, ilyen, éppen a művészetre jellemző fogalmi megragadhatatlanságot tartalmaz az eszme Benjaminnál. Eszmék sokaságáról beszél, de magától értetődőnek tartja, hogy minden egyes eszme önmagában teljesség, az egész valóságot magába foglalja. Ha egy pillantást akarunk vetni Benjamin elképzelésének forrásaira, akkor három helyet kell megjelölni. Platón ideatanát, amelyben az ismeret szintén nem azonos a valósággal, Leibniz monadológiáját, amely módszertani példát adott az eszme-világ berendezésére, s végül Benjamin saját korai nyelvfilozófiai koncepcióját.[90] Mint ott a név, itt az eszme, mint név, a megnevezésben adja lényegét, szubsztancialitását. Az eszme tehát — sajátos korrelációban Benjamin művészi allegória-elméletével — szimbólum. A filozófia nem beszélhet nyíltan — mondja Benjamin —, ezért önmegértésre kell hagyatkoznia. Ez a megértés bontakozik ki az eszme megnevezésével és ábrázolásával.[91] S hogy a helycsere teljes legyen, a titkokat leleplező allegorikus művészettel szemben a valóság e *megnyilatkozása*

[89] Ursprung . . .; Sch. I. 149.

[90] Rolf Tiedemann felhívja a figyelmet Goethe valóban jelentős hatására és Benjamin Ursprung-kategóriáját a goethei Urphänomen historizált változatának fogja fel. Ezzel azonban Benjamin antinómiái feloldódnak egy mindent átfogó dialektikában. Nem véletlen, hogy Tiedemann éppen a benjamini esztétika elemzésébe illeszti a fenti interpretációt, mert a műalkotás — saját határain belül — megszünteti az antinómiákat. Benjaminnál azonban a mű a Szomorújáték-tanulmányban háttérbe szorul és a formatendenciák nyomulnak előtérbe. Benjamin kategóriáinak dialektikus elemei, mindenekfelett totalizáló intenciója nem moshatja el a koncepció antinomikus jellegét. (V.ö. Tiedemann: „Studien zur Philosophie Walter Benjamin", Europäische Verlagsanstalt, 1965, 60. kk.)

[91] V.ö. Ursprung . . .; Sch. I. 152.

a *szép*, az allegória töredékességével[92] szemben az eszme — mint láttuk — a totális.

Benjamin tanulmányát nem szabad tehát allegóriának felfognunk, amelynek jelrendszerében a barokk a XX. századot jelenti. Sőt, a „beleérzés" kritikájában a legélesebben utasítja el azt a „patológikus szuggesztibilitást", amelyben *minden* kortársi érzéseket fejez ki.[93] Mégis: az ezoterikus téma és a szomorújáték eszméje beváltotta a hozzáfűzött reményeket, a monász a polgári élet egy átfogó koncepcióját foglalja magába s nem hieroglifa-merevséggel, hanem mozgalmas történelmi menetében csillan föl a hanyatlás teljes képe. Ennek kettős oka a történelmi tárgy és a történelmi módszer. A német szomorújáték eredete egyben olyan beállítottság, magatartás és világnézet egyik eredetvidéke, amely fontos változásokkal ugyan, konvencionális mezét levetve, teljesen profanizálódva, de megőrizte lényegét. Persze ez a lényeg — éppen mert ilyen állandónak bizonyult — kellőképp absztrakt, de az absztraktság ezúttal nem a tárgyalásmódban, hanem magában a kialakuló és megrögződő életté nyben, a polgári társadalom atomizálódott, Marx szavaival „absztrakt individuumának" a világra való reflexióiban keresendő. (Kétségtelen, hogy a barokk periódusában is jelen van a tipikus polgári válság legtöbb eleme. Azok az elemek viszont, melyek másutt 100—150 évvel késleltették a válságok kirobbanását, nincsenek jelen a pusztuló Németországban. Nincs ugyanis lehetőség osztállyá szervező társadalmi harcokra, gazdasági föllendülésre.) Benjamin a tanulmányban a barokk, a romantika és az expresszionizmus kapcsolatára utal. A tanulmányon kívül Hofmannstahl, majd később Baudelaire és Brecht vonatkozásában tár fel összefüggést, utat, vagy — ahogy mondja — találóbban: „csempészösvényt".[94] De ilyen összefüggések a szerző által kutatott témakörökön túl is föllelhetők. Így Adorno fiatalkori Kierkegaard-könyvében Benjamin alapján „a barokk és a kierkegaard-i filozófia mély korrespondenciáját" fedezi fel és bizonyítja meggyőzően.[95] Lukács pedig öregkori esztétikájában — szintén Benjamin nyomán — az allegóriában látja az avantgardizmus alapvető forma-karakterisztikumát.[96] A történelmi *módszer* lényegét Benjamin eredet-teóriája foglalja magában. Az eredet nem azonos a tényszerű keletkezéssel, sőt a tények világa gyakran nem is juttatja kifejezésre. A kutatónak kell kiválasztani a faktumok közül azokat, amelyek belső struktúrája lényegi. Mivel feladata, hogy az eszmében az egyedit — ellentétben a fogalom egyedijével — mint totalitást ismerje föl, nem a tények átlagát, a fogalmi általánosságot keresi, hanem az eszméhez tartozó tények szélsőségeinek körét kívánja megvonni. Az eredetkutatás ezek restaurációja, de olyan, amely szük-

[92] V.ö. i. m. 146. és 311.

[93] V.ö. i. m. 170. k.

[94] V.ö. Levél Hugo von Hofmannsthalnak, 1925. június 11-én; B. I. 384. kk; Pb, 135. kk. (ua. ChB, 106. kk.) Zentralpark; KP, 276. kk.; Mi az epikus színház?; KP, 182.

[95] V.ö. Th. W. Adorno: „Kierkegaard — Konstruktion des Ästhetischen", Suhrkamp 1962, 114. kk.

[96] V.ö. Lukács György: Az avantgardizmus világnézeti alapjai; „Művészet és társadalom", 450. kk.; „Az esztétikum sajátossága", 705. kk. Megjegyezzük, hogy a két fejtegetés Benjamin-interpretációja ellentétes abból a szempontból, hogy míg az elsőben Lukács a tanulmány tulajdonképpeni tárgyát pusztán „esztétikai ürügynek" tekinti egy avantgardista elmélet kidolgozására, s a két korszak, a barokk és az avantgarde között „magában véve sápadt, az akkori divat által mérhetetlenül eltúlzott analógiákat" lát (i. m. 450.), addig az „Esztétiká"-ban elismeri a barokk és a XX. századi válságperiódus közötti analógiák történelmi megalapozottságát. (V.ö. i. m. 705.)

ségképp bevégzetlen, lezáratlan. „Minden eredetfenoménben olyan alak határozódik meg, amelyben az eszme mindig a történelmi világgal áll vitában, mindaddig, amíg történelmi totalitásában ki nem teljesedik. Tehát az eredet nem emelkedik ki a tényállásból, hanem elő- és utótörténetére vonatkozik."[97] Az eszme-világba az elő- és utótörténet lehel életet, az pedig az eszme-világ „védett területére" jutva menekül meg. Az eredet *történelmi* kategóriája egészíti így ki Benjamin eszmemonadológiáját. S ezzel újabb fény vetül az eszmék virtuális jellegére. Az eszme csak *történelmi* távlatban, múltjának és jövőjének feltárásával válhat totálissá. A történelemnek viszont azért van szüksége az eszmék közvetítésére, mert Benjamin nem lát olyan felszabadító és reális jövő-alternatívát, amely elrendezné és értelmezné a történelem tényeit. Mivel a történelem folyamatos pusztulás és hanyatlás, tengerében az eszme-szigeteknek, e történelmi monumentumoknak kell őrizni a totalitást, összefogni azt, ami szétoldódik amott. (A filozófia e szigetekkel megint valami a műalkotásra jellemzőt vállal át.) Viszonylag stabil képződményeket akar szembeállítani a hanyatlásfolyamattal. Stabilokat formájuk szerint. De a történelmi folyamatba ezek csak úgy illeszkedhetnek be, ha tartalmuk a bukást fejezi ki. „Az eredet mint örvény áll a levés (Werden) folyamatában és ritmusába sodorja a keletkező anyagot."[98] A kérlelhetetlenül rezignált koncepciónak minden bizonnyal hátulütője az, hogy egyetlen ellentendencia nem illeszkedik bele. Benjamin nem értelmezi a reneszánszt, a klasszicizmust, a tragédia műfaját *csak* a görög antikvitásban tekinti értelmezhetőnek, Shakespeare-t pedig robusztus szomorújátékszerzővé stilizálja át.[99] A mű témája — elsősorban a reneszánsz megkerülésében — itt is segít, hiszen elég Dürerre, a német „reneszánsz" legnagyobb alakjára gondolnunk, elegendő egy pillantást vetnünk az épségben maradt régi német piacterek háborítatlan egységbe illeszkedő XIV., XV., XVI., XVII. századi épületeire, hogy belássuk, mennyire kétséges e kategóriát a német fejlődésre alkalmazni, s hogy mennyire cezúra nélkül áramlottak át a középkori forma- s gondolatvilág szétdarabolódott elemei Németország újkorába. S a német barokk szomorújátékban ez az átáramlás valóban a veszteséget mutatja. Ami előzőleg zárt közösségek funkcionáló hitvilága, itt téveteg hősök — magánemberek — melankolikus-heroikus képzelgése, ami előzőleg tartalommal telített forma, amelyben minden mozzanat hat és visszhangra talál a befogadó közösségben, az itt kiüresedik, de ezt leplezendő görcsösen őrzi a konvenciót, rejtvénnyé, titkos jelrendszerré válik, a megértés és átélés egyedüli s bizonytalan alapja a magányos szubjektum — a műben és befogadóban egyaránt. A téma tehát valóban védi a koncepciót. De az alig halványan körvonalazott alakok éles felismerőjének, aki zseniális pillantással fedezte föl Euripidész művében és Szókratész életében a szomorújáték születését, nagyobb oka van az ellentendenciák bravúros kikerülésére, vagy szükség esetén finom átértelmezésére. Ez az ok e tendenciák utótörténetében, helyesebben utótörténetük *hiányában* keresendő. S így kiviláglik, hogy minden allegorizálás nélkül

[97] Ursprung . . .; Sch. I. 162.
[98] I. m. 161. k.
[99] Egy korábbi — máig kiadatlan — kézirat, a „Szomorújáték és tragédia", még kifejezetten tragikus művésznek tartja Shakespeare-t. V.ö. Rolf Tiedemann: „Studien zur Philosophie Walter Benjamins", i. h. 73. Marxista periódusában azonban fenntartja, hogy „A tragédia a görögökkel keletkezik, hogy velük együtt hunyjon ki, és évszázadok múltán csak az ő ‚szabályaik' szerint éledjen fel." A műalkotás technikai reprodukálhatóságának korszakában; KP, 330.

Benjamin történelem-kutatásának nyílt *intenciója* a jelen megértése. A valóság intenciómentes — mondja Benjamin —, s ezzel elhatárolja magát a valóság fogalmi megkonstruálásától és elhatárolja magát egy lehetséges pragmatikus történelemfelfogástól. A valóság történelmi konstelláció — mondja Benjamin —, s ezzel visszahozza az intenciót. A múlt minden eleme a jelen felé fordítja arcát, a múltnak is csak az válik részévé, aminek vonásai ma is fölismerhetők. „A történelmi perspektíva elmélyítése . . . adja a totális eszméjét."[100]

4. Ha Benjamin eszme-koncepcióját a művészetfilozófia szempontjából vizsgáljuk, akkor derül fény legfontosabb értelmére. Az eszmék történelmi stabilitása az esztétika egyik alapvető problémájával harmonizál, a művészet „történelmietlenségével". A problémát Marx fogalmazta meg legjelentősebb esztétikai megjegyzésében, a „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához" ama híres, töredékes passzusában, amelyben Homérosz mai átélhetőségéről, befogadásáról gondolkodik. „. . . a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak."[101] A művészet történelem meghatározta keletkezésének és a történelem által el nem pusztítható értékének, a műalkotás szociológiai és értékkarakterének ellentmondása mind a mai napig teljesen megoldatlan. A jelentős műelemzések persze elkerülhetik, vagy egy-egy mű maradandóságát vagy elavulását vizsgálva megoldhatják a maguk körében a dilemmát, de ha a századelő legnagyobb — Benjaminra is ható — műelemzőit, jellemző módon csupa művészettörténészt, Rieglt, Wölfflint, Dvořakot nézzük, azt látjuk, hogy a lehetséges vagy megvalósult fogalmi általánosítás széttörné vagy széttöri az elemzés egységét, önkéntelenül elkülönítvén és egymás ellen fordítván a történelmi-társadalmi és értékelő szempontokat. Lukács György és Walter Benjamin magát e dilemmát emelte a fogalmi általánosság szintjére. Lukács György 1910-es „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez" című tanulmányában mondja ki nyíltan a művészet művészet voltából és társadalmi voltából, állandó és változó elemeiből, formájából és hatásából adódó ellentmondásokat.[102] Ez a nagyszabású vázlat véleményem szerint az esztétikai problémák egyre sürgetőbbé váló újragondolásának egyik legfontosabb forrása lesz. Mert az ebben az írásban fölvetett kérdések legnagyobb része nem vagy nem csupán az irodalomtörténeté, hanem elsősorban az esztétikáé. Az egyáltalán nem véletlen kategoriális tévedés itt nem részletezhető oka, hogy Lukács az *esztétika* területéről ebben a periódusában kiűzi a történelmet. „Ez az itt felállított ‚forma'-fogalom az esztétikának lehet fogalma csak, mely az egyes embert és azt a munkát, aminek rávaló hatását tanulmányozni akarja, kiveszi a históriai és társadalmi élet szövevényéből és a munkát állítja szembe az emberrel."[103] Elképzelése szerint az értékelő s nem történelmi esztétika, s a történelmi, de értékmentes szociológia szempontjait az irodalomtörténetnek s nyilván más művészetek történettudományának kell szintetizálnia. Valójában már azzal, hogy kimutatta, hogy

[100] Ursprung . . . .; Sch. I. 164.
[101] Marx—Engels Művei, 13. köt. 1965, 176.
[102] „Művészet és társadalom", 34—65. Ez a tanulmány csak magyarul jelent meg, s Lukács e problémához számos adalékot nyújtó korai könyve, „A modern dráma fejlődésének története" is. Így a hasonló problémák minden hatásösszefüggés nélkül merülnek fel a két gondolkodónál.
[103] I. m. 38.

a forma nemcsak esztétikai, hanem társadalmi kategória, mert anyaga az élet és alapja valamilyen világnézet, valamint, hogy a hatás nemcsak társadalmi, hanem esztétikai kategória is, mert a hatásra törekvés formáló elv, az egész probléma benyomult egy történelmi-társadalmi megalapozású esztétika területére. „A mi szempontunk tehát a forma és a hatás kölcsönös egymást befolyásoló viszonylatainak vizsgálata. És ez a vizsgálat megszünteti a két fogalom, illetve az általuk összefoglalt ténykomplexumok izoláltságát, egymásba ömleszti őket, új egységet hoz létre belőlük, azáltal, hogy mindegyiket minden vonatkozásban, mint egy folyamat megértési lehetőségének csak egyik oldalát tünteti fel, mely igazán valóságos és igaz csak a másikkal való egybeolvadása révén lehet."[104] Azok a megoldatlan kérdések, amelyeket Lukács fölvet s amelyek különböző súllyal az ilyen szintézis lehetőségének, a valóságos egység létrejöttének korlátait mutatják, egyben az *objektív* esztétika egyáltalában való lehetőségének kérdését is feszegetik. A figyelmes olvasó a kérdések alább következő, némileg interpretált ismertetésében észreveheti, hogy egy-egy kérdés megoldása vagy feloldása közé akkoriban s azóta is egész iskolák szerveződtek. 1. A véletlen, amely a művészet történeti-társadalmi megalapozását — hogy Adorno egy jóval későbbi, e problémával is foglalkozó tanulmányának kifejezésével éljek[105] — csak *post factum* teszi lehetővé. Egy a halál miatt félbemaradt mű, egy a megfelelő tehetség meg nem születése miatt hallgató korszak újra s újra megoldhatatlan problémák elé állítja az ugyanakkor elengedhetetlen történelmi megvilágítást, nem beszélve arról, hogy a történelmi karakterhez tartozó *folyamatosságot* ismételten megsemmisíti. 2. „A létezés ereje" — a forma, a stílus önereje, amely gyakran túllendít stílust, műnemet történelmi alapjain s egyenlőtlen fejlődése életben tartja annak látható pusztulása után is. Hadd jegyezzük meg, hogy ha ezt és az első problémát összekapcsoljuk, akkor előttünk állnak a történelmi esztétika nagy kérdései: hogyan lehetségesek hasonló körülmények között teljesen elütő irányzatok, miért fejlődnek különböző helyeken alig felfogható egyenlőtlenséggel különböző művészeti ágak, miért enyésznek el látszólag örökre nagy műfajok és miért örökéletűek látszólag mások. S ha a zene vagy a szobrászat, a regény és a vázarajz, a dráma és az ornamentika, a gobelin és a film létező vagy lehetséges történetfilozófiái a történelem és a műalkotás ismeretlen mélységeit mutathatják, s történelem és műalkotás egymás tükrében élesebbé válik, mégis, bármily szélesre nyitott világuk határain túl özönlenek az ily módon interpretálhatatlan művek — s persze a történelmi jelenségek is. Csakhogy míg az utóbbinál bizonyos keretek közt tekinthet a filozófus némely tényt történeti perspektívájából jelentéktelennek, addig esztétikai ítéletét nem befolyásolhatja ily módon erőszaktétel nélkül. Ezért a történelmi esztétikák történetfilozófiai mondanivalója egy fokkal mindig fontosabb és általánosabb, mint az esztétikai. 3. A művészet személyessége. Minden műben egy hasonlíthatatlan, egyszeri egyéniség mutatkozik meg. Ez is „megbontja" a történelmi folyamatosságot s vagy kiemeli a mű monadikus jellegét, vagy egy másik — a nehézségeket tovább növelő — oksági láncba igyekszik belehelyezkedni, a művész élettörténetébe. 4. A forma nemcsak társadalmi, hanem ki is válik a társadalomból, hiszen — remekmű esetén — nem enyészik el életalapjai elmúlásával. Sőt, az

[104] I. m. 46.

[105] Adorno: Zene és társadalom közvetítettsége; „Zene, filozófia, társadalom", Gondolat 1970, 438.

a mű, amelyben — Benjamin szóhasználatával — túlontúl nagy szerepe van a tárgyi tartalomnak, „amely nagyon is erős közösségben van a korhangulattal (tehát költő és közönség közös élményeivel), mely nagyon is erősen épít ezeknek közvetítő erejére, és így nem változtat át mindent tiszta formává, elavul, hatástalan, sőt érthetetlen lesz időknek múltával".[106] Míg az előző három pont mindenki számára problémát jelent, aki a történelmi kérdéseket relevánsaknak tartja az esztétikában, addig a negyedik már a művészet funkciójának egy meghatározott elképzelésével függ össze. Benjamin e kérdésben a „Vonzások és választások"-tanulmányban rokon módra, a „Szomorújáték"-ban már gyökeresen ellentétesen gondolkodik. Ahol a nézetkülönbség a legvilágosabban megmutatkozik, az a művészi alkotások *elavulásának* kérdése. Erre nemsokára rátérünk. 5. Végül minden objektív esztétika dilemmája: az esztétikai ítélet elengedhetetlenül *szubjektív* jellege. Az, hogy az esztétika nem kapcsolhatja ki személyes benyomásait, tetszését, élményét, hiszen a szubjektív befogadás az esztétikum objektív sajátossága. Kant, aki az esztétikai jelenségek e vonását elemzése súlypontjába helyezte, ezért, s nem művészi érzék vagy érdeklődés híján nem beszél sem egyes művekről, sem egyes művészekről, amikor a művészet helyéről beszél az emberi életben. Lukács pedig — pályafutása során utoljára s nyilvánvalóan Kant hatására — nyíltan kimondja: „. . . .olyan ember számára, akinek egészen ellentétes élményei vannak, teljesen hiábavaló minden finom és mély tárgyalása a dolognak: ezen a szubjektivizmuson sohasem fog túlemelkedni az irodalommal foglalkozó tudomány . . . ha valakinek ‚nem tetszik' Shakespeare, üres beszéd lesz számára a legmélyebb *Hamlet*-magyarázat is, mert az feltételez egy bizonyos élményt a *Hamlet*tel szemben, ami itt nincsen meg."[107] Ebből a tényállásból azonban nem a kanti hallgatásnak kell következnie, hanem a művészetről szóló írások „művészi" karakterének. Nem szabad művészetté válniuk, nem adhatják föl az objektív elemzés fegyvertárát, de végső alapjukat tekintve be kell vallaniuk értékítéletük szubjektivitását. Benjamin soha nem beszél e kérdésről, de mégis művészi ábrázolásmódjának újabb oka mutatkozik meg itt. Különösen akkor, ha meggondoljuk, hogy műveinek megformálása, stílustörekvése egész életében, baloldali fordulata után éppúgy, mint azelőtt, döntő számára.

A következőkben hosszan idézzük Benjamin egy 1923 végéről származó levelét, amelyben a „Szomorújáték"-tanulmányra készülve ő is a művészet és a történelem viszonyának végiggondolására kényszerül. „Az a gondolat foglalkoztat, hogy hogyan viszonyulnak a műalkotások a történelmi élethez. Számomra végérvényesnek tűnik, hogy nincs művészettörténet. Amíg például az emberi élet időbeli történésének összekapcsolása nemcsak a kauzálisan lényegit hozza magával, hanem anélkül a fejlődés, az érettség, a halál és az emberi élet egyéb kategóriái lényegében nem léteznének, addig egész másképp áll a helyzet a műalkotással. Ez lényege szerint történelem nélküli. Az a kísérlet, hogy a műalkotást beállítsák a történelmi életbe, nem nyit olyan perspektívákat, amelyek legmélyére vezetnek, ahogy például ugyanez a kísérlet a népeknél generációk perspektívájához és más lényeges rétegekhez vezet. A kurrens művészettörténet mindig csak anyag-történethez vagy forma-történethez lyukad ki, amelyhez a műalkotások csak példákat, mintegy modelleket kölcsönöznek. Maguknak a műalkotásoknak a története egyáltalán nem kerül szóba. Nincsen

[106] Lukács: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez", i. h. 57.
[107] I. m. 62.

semmi, ami egyszerre extenzíven és lényegi módon összekapcsolná azokat, mint ahogy a népek történetében a generációk leszármazási viszonya ilyen extenzív és lényegi kapcsolat. A lényegi kapcsolat a műalkotások között intenzív marad. A műalkotások ebből a szempontból a filozófiai rendszerekhez hasonlítanak. Az úgynevezett filozófia-történetek vagy dogmák — esetleg filozófusok — érdektelen története, vagy problématörténet, amely mindenkor azzal fenyeget, hogy elveszíti érintkezését az időbeli kiterjedéssel, és időtlen intenzív *interpretációba* megy át. A műalkotások specifikus történetisége éppen olyan, amely nem a ‚művészettörténetben', hanem csak az interpretációban tárul föl. Az interpretációban a műalkotások olyan egymás közötti összefüggései lépnek fel, amelyek időtlenek, és mégis történelmi jelentőségük van. Ugyanazok a hatalmak ugyanis, amelyek a kinyilatkoztatás világában (és ez a történelem) explozív és intenzív módon időbeliek lesznek, a zártság világában (és ez a természet és a műalkotások világa) intenzíven lépnek föl."[108] Látjuk: *ugyanazokból* a felismerésekből, amelyekből Lukács a különböző szférák érvényességét és az érvényesség korlátozottságát dolgozza ki, Benjamin éppen a negativitást hangsúlyozza. Nemcsak az *eszme* idomul a műalkotások világához, hanem a műalkotás ideális, zárt típusa is hasonul az eszméhez. Ugyanaz a történelmi történelmietlenség mindkettő fogalmában. S valóban, a levélben néhány sorral lejjebb már a „Szomorújáték" eszme-tanának első kifejtését találjuk. Az *interpretáció* köti össze a két szálat: „a műalkotások interpretációjának feladata a kreatúra-életet az eszmében összegyűjteni".[109] Ha visszagondolunk a kommentár és kritika jelentőségére a „Vonzások és választások"-tanulmányban, vagy előre, Benjamin egész művészetkritikusi és esztétikusi pályájára, az interpretációnak mindenütt kitüntetett szerepe van, kitüntetettebb annál, amit az az egyszerű tény magyarázna, hogy a szóban forgó művek — interpretációk. Benjamin nemcsak elvégzi ezt a munkát, hanem mintegy kiteljesíti ezzel a műalkotást. Nem arról a magától értetődő dologról van szó, hogy minden műalkotás befogadása interpretáció s a kritikus, esztéta a lehetséges interpretációk egyikét kidolgozza, tudatosítja s elfogadásra ajánlja, de nem is arról a szokásos helyzetről, hogy interpretációját, mint „objektívet", mint egyedül lehetségeset sugalmazza. Benjaminnál itt — (és a másik oldalon Gehlennél, akinél már az interpretáció problematikus volta kerül a művészetelmélet centrumába) — az *önálló* esztétika kialakulásának és fejlődésének egy lényeges, a művészet történelmében rejlő oka bukkan elő. A természetadta — szerves — közösségek folyamatos felbomlásával ugyanis — amelyek a befogadás közösségei is voltak — a műalkotás interpretációja növekvő mértékben problémává válik. Hegel vette észre azt a változást, hogy „a közvetlen élvezeten kívül most egyben ítéletünket is fölkeltik a műalkotások"[110] s ezt a művészet hanyatlásával hozta összefüggésbe. Benjaminnál hovatovább az interpretációnak megmentő szerepe van, akkor is, ha a közösség és a befogadás viszonyának tisztázását csak később — marxista alapokon — teszi feladatává. Csakhogy az interpretáció egyszerre menti meg és teszi problematikussá a művészetet. Ha elvileg lehetetlen, hogy minden egyes műélvező *közvetlenül* jusson el a mű formatartalmának mély — mindegy, hogy mennyire tudatosított — befogadásáig, az önálló interpretációig, akkor a művészet megmarad az emberi tör-

[108] Levél Florens Cristian Rangnak, 1923. december 9-én; B. I. 321. k.
[109] I. m. 323.
[110] Hegel: „Esztétika", I. Akadémiai 1952. 12. k.

ténet egyik legfontosabb tanúságtétele, de mint esztétikai képződmény, megsemmisül. S ha felteszem is a kortársi művek közvetlen befogadásának lehetőségét egy adott korszakban — ha ezt nem tenném, akkor a művészet szociológiai-történelmi értelmét is kétségbevonnám —, ezzel még nem mondtam semmit arról, hogy ez a befogadás sajátosan esztétikai jellegű-e, hiszen a művészetnek lehet vallási, politikai, reprezentációs, teljesen partikuláris és számos egyéb funkciója s kérdés, hogy ezek történelmi vagy szociológiai kiválogatása után még megtalálható-e egy olyan funkció, amely akár ezek szintézisére épül, akár elvonatkoztat ezektől, de mindenképpen autonóm, *esztétikai*. S a művészet funkciójának egy speciális, de alapvető jelentőségű kérdése, a régi műalkotások befogadhatósága ugyanúgy megoldatlan marad. A „Szomorújáték"-tanulmány az utóbbinak adja sajátos megoldását. A funkcionális dilemma más oldalai később kerülnek a középpontba. Benjamin tudja, hogy mindkét esetben a művészet maga válik problematikussá. Idéztünk már és fogunk is még idézni ilyen jellegű megjegyzéseket a „Szomorújáték"-ból. Most utalásképpen egy másik, *1936*-ban megjelent s a művészet funkciójával foglalkozó tanulmányából idézünk: „Ahogy ugyanis az őskorban a műalkotás kultikus értékében rejlő abszolút súly által elsősorban a mágia eszközévé lett, amelyet mint műalkotást bizonyos mértékben csak később ismertek fel, ugyanúgy válik ma a műalkotás a kiállítási értékben rejlő abszolút súly által egészen új funkciókkal rendelkező képződménnyé, amely funkciók közül a számunkra tudatosult, a művészi, emelkedik ki olyanként, amelyet később talán mellékesnek tekintenek majd."[111]

Az elmúlt korok művészetéhez való viszonyunk problémáját Marx kérdése veti föl: miért nyújt ma is műélvezetet a görög művészet? Válasza: „Miért ne volna az emberiség történelmi gyermekkorának, ott ahol legszebben kibontakozott, mint soha vissza nem térő foknak örök varázsa? Vannak neveletlen gyermekek és koravén gyermekek. Az ókori népek közül sokan tartoznak ebbe a kategóriába. Normális gyermekek a görögök voltak."[112] De feloldatlan válságokkal küzdő felnőtt elrontott, elpackázott gyermekkorra emlékezik. Ugyanúgy, ahogy mély kapcsolat állhat fenn a görög antikvitás, a reneszánsz, a felvilágosodás, klasszika stb. között, ugyanúgy kapcsolatot lehet fölfedezni a kései római művészet, a késő középkor, a barokk, a romantika és az avantgarde között. Mindkét kapcsolat-típus tudatos — de gyökeresen ellentétes. Míg az előbbieknél a *nembeli* fejlődés tudatosításáról van szó, addig az utóbbiaknál a rokonság felismerésének alapja a vigasztalan állandóság. A történelmi ember, a sorsát irányító ember helyett itt a természeti ember lép előtérbe. Az emlékezés módja is egész más. A *megoldatlan* válság teremt olyan helyzetet, amely mély pszichológiai, hangulati, gondolati s egyéb rokonságokat hagyhat meg, de eltűntek a tárgyi tartalmak, amelyekkel ezek az adott formában appercipiálhatók voltak. Ezért gyakran nem az eredeti mű marad meg, hanem életét részben az őrzi meg, hogy az analóg elemeket az új válságkor művésze saját művébe építi, részben pedig az interpretáció. Benjamin interpretációja a német barokk szomorújáték „koravén gyermekségét" mutatta meg. A két kontinuus „sor" joggal válthatna ki bírálatot, hiszen a művészet tudományának alapjaként a műalkotást újra csak példává, modellé, illusztrációvá degradálja. De itt nem is a művészettörténet egy lehetséges új rendező-

[111] Benjamin: A műalkotás technikai reprodukálhatóságának korszakában; KP, 312.
[112] Marx: Bevezetés „A politikai gazdaságtan bírálatához"; MEM 13, 176.

elvéről, hanem *történetfilozófiai* tendenciákról beszélünk, amelyek, ha messzemenően nem is kizárólagos érvénnyel, de a közvetlen műalkotás területére is behatolhatnak. A perspektíva, amelyben az ember saját magát történelmi mozgatóerőnek érezheti, s egy másik, amelyben a történelem puszta tárgyának, a rokon beállítottságok, érzelmek, hangulatok, gondolatok más-más körét jelöli ki. Ami itt az élet mély összefoglalása, ott talán nyavalygás, ami ott az életnek értelmet adó tett, itt néhány pózoló taglejtés csupán. Mégsem „következhet" történetfilozófiai álláspontból értékítélet a műre. Nemcsak azért nem, mert az esztétikai befogadásnak ez mindig csak egy mozzanata lehet, hanem azért is, mert a frontok a történelmi jövőhöz való viszonyon belül is bonyolultabbak: azt, ami lesz — az ember akarata és reménye szerint —, minduntalan korrigálja, ami van. Egyedül annyit lehet általánosságban mondani, hogy a jövőhöz való viszony nélkül a múlthoz sincs viszonyunk. Benjamint rezignált jövőképe hajtja a barokk szomorújáték interpretálásához. Az interpretáció eredménye: a polgári élet — *ami van* — nagy víziója. Később, amikor baloldali fordulatával a *van* mellé egy *legyen* is párosul, csökken a szerencsétlenség kierkegaard-i pátosza, de megmarad a program: a polgári világot kell kutatni, a ma megértéséhez a ma előtörténetét, s legyen az bármilyen, csak ebből lesz jövő. E ragaszkodás eredményeképp kutatása filozófiai előfeltevései, a megmaradó rezignáció és a krédó — van és legyen dualizmusa — némileg külön életet élnek a kutatástól magától, amelynek persze irányt csak ezek az előfeltevések szabhatnak. Benjamin magyar kötetének találó címére utalva, a kommentárt a prófécia menti meg.

A csak interpretációval feltámasztható műalkotás elavult. Művészileg eleve is problematikus volt, vagy problematikussá vált. Benjamin számára, aki a barokk „művészetellenes szubjektivitásáról" beszél, aki a barokkot és a romantikát „nem is annyira a klasszika, mint inkább a művészet korrektívumának" tartja, aki az allegória lényegével hozza összefüggésbe elavulását,[113] nagyon kétségesek a német barokk szomorújáték művészi értékei. Az következne-e hát ebből, hogy a történelmi tanulmány valamilyen okból a művészi alkotásokat tartaná egy korszak legbiztosabb dokumentumainak, s elvonatkoztatva azok művészi szándékától, pusztán mint ilyeneket használná fel? Benjamint a művészet mint művészet érdekli s a fenti lehetőségnél történelmileg is mélyebb formára bukkan, amikor e műalkotások művészileg problematikus voltában fedezi fel a történelmi adekvációt. Idéztük már azt a megjegyzését, amely szerint vannak olyan korszakok, amelyekben a legvalóságosabb művészet, a lezárt, izolált mű csak epigonizmus lehet. Ebben az összefüggésben eleveníti fel Riegl „művészetakarás" (Kunstwollen) kategóriáját. A spanyol és a német szomorújáték összevetésekor meggyőzően bizonyítja, hogy a spanyol magasabb művészi színvonala, lekerekítettsége, éppen a konfliktusok játékos-virtuóz lekicsinyítésén és legtöbbször egy hierarchikus fejedelmi világban való feloldásán nyugszik. Ott, ahol a kreatúra kreatúravoltát a német szomorújáték brutálisan és művészietlenül kimondja, a spanyol csak elleplezi azt a becsület, „az egyedi szubjektum absztrakt sérthetetlenségének" (Hegel) motívumával.[114] A kerek mű *szükségszerű* epigonizmusa vagy felszínessége Benjamin gondolkodói stílusának megfelelő romantikus és túlzó gondolat. Ára: Benjamin, a század legnagyobb német kritikusa egész életében jóformán figyelemre sem méltatta Thomas Mannt. Hosszan lehetne sorolni az ellenvetéseket, ame-

[113] Ursprung . . .; Sch. I. 358., 299., 308. Az utóbbi kettő magyarul, KP, 147., 156.
[114] I. m. 205.

lyek azonban mind csak szükségszerűségét vonnák kétségbe s nem a tendencia létét. Ha Lukács kimondta fiatalkori vázlatában a művészet esztétikai és történelmi megítélésének antinómiáját, akkor Benjamin ugyanazt a konkrét elemzés módszertani alapjává teszi. Mert a történelmi adekváció nála nem alapoz meg művészi értéket s a művészi érték — történelmileg adekvát — fogyatékossága vagy hiánya nem űzi ki a művet a művészet területéről. Míg Lukácsnál esztétika és művészetszociológia külön szféra — az egyiknek a forma, a másiknak a hatás az alapkategóriája — s a kettő szintézisét új szférában, a művészettörténelemben kell megkísérelni, addig Benjaminnál most már nyíltan esztétikai problémaként *is* megjelenik a kettősség azzal, hogy a formát a műtől függetlenül is értelmezi. Lukácsnál a mű lényege a forma, de a formát a *remekmű* konstituálja. Ezért olyan döntő számára egész esztétikai gondolkodásában az *elavulás*. Szerinte az elavulás a történelem esztétikai ítélete. Megítéli, hogy teljesen formává vált-e a mű, mert ha nem, legyen tartalma révén saját korában bármily fontos, semmivé válik.[115] Lukácsnál e művében a történelmi folyamat esztétikai jelentősége a döntő, hiszen az idő itt csak kirostálja mindazt, ami nem „a végső emberi vonatkozások sémáit"[116] és így nem a mindig átélhetőt adja. Marxista esztétikai gondolkodásában a maradandóság és elavulás folyamatának történelmi vonatkozása kerül előtérbe. Ezért az általunk is idézett zseniális Marx-gondolatot Homéroszról nemcsak arra használta, hogy az avantgardizmussal vívott csatákban — Révaitól Ottwaltig — a feje fölött forgassa, hanem valóban kulcs volt a számára. Az objektiváció, a mű kitüntetett szerepe a korai esztétikai írásban az, hogy az élet végső vonatkozásait állítsa szembe az élettel, kései esztétikájában pedig az, hogy a partikularitásból kinőve az ember nembeli fejlődését örökítse meg. (Nincs helyünk annak elemzésére, hogy a történelmi és esztétikai szempontok megoldatlanul válnak külön e nagy összefoglalásban is. Azt azonban le kell szögeznünk, hogy magának az alapgondolatnak, annak, hogy a művészet tanúságtétel az ember nembeli lényegéről, meghatározó jelentősége van a jelen tanulmány esztétikai álláspontjára.) A forma a remekműben mindenképpen az élet legmélyebb tartalmait őrzi meg. Benjamin ezzel szemben három dolgot állít: 1. ha a forma nem személyes tehetségtelenség miatt nem jut sikerre a műben, akkor e sikertelenség is mélyrehatóan világít meg életényeket; 2. a forma, amelyet a korban meglevő eszmék konstituálnak, létezik, függetlenül attól, hogy teljességgel kitöltik-e az egyes művek vagy sem; 3. végül vannak olyan formák is, amelyekben eleve csak problematikus mű jöhet létre. A forma meghatározza tehát a műveket, de élete nem azonos azok életével. Benjamin gondosan dolgozza ki az összefüggéseket. Így megkülönbözteti a forma megtestesítését, ami a választott költők dolga, a forma kifejezésétől, ami gyakran markánsabb a gyengébb műveknél.[117] „A forma eszméje ... nem kevésbé élő, mint a konkrét költészet ... Úgy, ahogy minden nyelvi forma — a szokatlan, az elszigetelt is — nemcsak annak bizonyítékaként fogható fel, aki őt megalkotta, hanem mint a nyelvi életnek és mindenkori lehetőségének dokumentuma, úgy mindenfajta művészeti forma tartalmazza — sokkal lényegesebben, mint minden egyes egyéni mű — a művészet egy bizonyos objektív szükségszerű megformálásának mutatóját. Ez a szemlélet a régebbi kutatás előtt már csak

[115] Vö. Lukács: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez", i. h. 52.
[116] I. m. 58.
[117] Ursprung ...; Sch. I. 175.

azért is el volt zárva, mert a formaelemzést és a formatörténetet elkerülték."[118] E formakoncepció viszonya a remekműhöz: „. . .a lényeges művek, ha nem jelenik meg bennük először és mindjárt a nem (Gattung), mint ideál, akkor kívül állnak a nem határain. Jelentős mű vagy megalapozza, vagy megszünteti a nemet és a tökéletes mű egyesíti a kettőt." De: a tragikus vagy a komikus a művel egyenértékű képződmény, amely nem összemérhető. Nem igénylik, hogy maguk alá rendeljék e műveket. Ezek az eszmék akkor is fennállnának, ha egyetlen tiszta tragédia vagy komikus dráma nem létezne.[119]

A műalkotás és forma e kettősségének bevezetése megszünteti az esztétikának azt a jellegzetességét, hogy a remekművek formatana legyen. Mozgó esztétika ez s mindaz mozgásterületéhez tartozik, ami az emberi életben valaha is művészetként funkcionált. Az esztétika ezzel a *kritikához* közelít — Benjamin sohasem különböztet meg a kritikától független esztétikát. Az esszéforma, az egyes művek kommentárja, interpretációja, az immanens műelemzésből kinövő teória az esztétikai rendszer lehetőségét is tagadja, s a művészetfilozófia adekvát formájává az elmélyült kritikát teszi. „Németországban 100 év óta minden mosdatlan tárca kritikának adhatja ki magát s ezért kétszeresen szükséges, hogy a kritikai szó visszanyerje hatalmát. A kijelentést és az ítéletet meg kell újítani. Csak a terror lehet úrrá az irodalmi expresszionizmuson, a nagy festői alkotás ezen majmolásán. Ha az ilyen megsemmisítő kritikában adva van a nagy összefüggések ábrázolása — másképp nem juthatna a végére —, akkor a pozitív kritika feladata, inkább mint eddig, inkább, mint ahogy az a romantikusoknak sikerült, hogy az egyedi műalkotásra korlátozódjék. Mert a nagy kritika feladata nem az, ahogy általában gondolják, hogy a történelmi ábrázolás segítségével oktasson, s összehasonlítások segítségével műveljen, hanem az, hogy elmélyedve megismerjen. Számot kell adnia a művek igazságáról. Ezt a művészet nem kevésbé követeli meg, mint a filozófia" — olvassuk a tervezett folyóirat, az „Angelus Novus" 1922-es beköszöntőjében.[120] Műalkotás és forma kettős elve a kritikát megmenti a kettősségtől, attól a kényszerű és máig általános kritikai módszertől, amely külön méri fel a mű tartalmát és a formát. (E pillanatban mindegy, hogy a kettéválasztást a kritikus szemérmesen elleplezi, vagy durván, hol a „tartalom", hol a „forma" prioritása nevében kimondja, vagy hogy végül egzakt tudományossággal darabolja szét és rakja össze újra a művet.) Nyilvánvaló, hogy e kritikusi módszer célja, hogy akkor kiáltsa el éljenét, ha a forma és a tartalom *fedi* egymást. Benjamin koncepciója teoretikus hátteret ad annak, ami ezzel szemben minden nagy művészetkritikus mindenkori gyakorlata volt, hogy bírálatukat a mű formanyelvébe s formaproblémáiba gyökereztessék. A művészet — forma. Láttuk, e végső elv tekintetében teljes az egyezés Lukács többször idézett vázlatával. Azért lehet a formafogalomba szubszumálni az összes tartalmi kérdéseket — mondja Lukács —, mert „minden forma az élet értékelése, ítéletmondás az élet felett, és ezt az erejét és hatalmát onnan meríti, hogy legmélyebb alapjaiban mindig világnézet. Ha bármelyik formát végső lelki gyökeréig analizáljuk, a világnézethez kell megérkeznünk. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az irodalom egy világnézet kifejezésére jött létre, mégkevésbé azt, hogy minden forma csak egy világnézetet képes kifejezni, hanem csak annyit, hogy minden

[118] I. m. 166.
[119] I. m. 160.
[120] Az „Angelus Novus" c. folyóirat bejelentése; Sch. II. 275.

forma eredeti és egységes világot elrendező erejét az alapját képező világnézettől kapja."[121] Lukács mint megoldandó problémát veti fel, „nem gyakorlat megkövesülése-e az, amit formának szoktunk nevezni, ami a prioriként áll szemben az élet jelenségeivel, a megformálandóval?"[122] Ezt a gyakorlatot azonban elsősorban a maradandóság által igazolt kristályosodási pontokon vizsgálta. Ezért jelentett mindig nehézséget az Adyról, Thomas Mannról, Szolzsenyicinről írott nagy kritikák ellenére még saját magának is esztétikai elmélete kritikai konzekvenciáit levonni.[123] Benjamin a világnézetre alapuló formát teljes joggal terjeszti ki a problematikus formára, legyen az problematikusan megvalósuló, vagy alapjában problematikus. Azt mondhatnánk az előbbi Lukács idézetet variálva, hogy — szimptomatikus esetben — egy forma képtelenségét a világ elrendezésére is a világnézettől kapja. A gondolatjelek közé zárt feltétellel újra fölbukkantak az esztétikai-kritikai gondolkodás „egzaktságának" végső határai. Mert, hogy mit nevezek esztétikai értelemben szimptomatikusnak, ahhoz az egyéni élménytől a korbéli hatáson keresztül a történetfilozófiai intencióig számos előfeltétel szükségeltetik. Benjamin kritikai-esztétikai elméletének újdonsága, hogy előfeltételeibe — és így kategóriái felépítésébe is — beszámítja azt, hogy a polgári társadalom túlnyomórészt problematikus művészetet hoz létre. Egyszerre hangsúlyozza a létrehozás történelmileg adekvát és a létrehozott problematikus voltát.

5. Benjamin a barokk világnézeti válságot két egymással összefüggő nagy formaproblémában ragadja meg. E kettő a szomorújáték és az allegória. Eredetük és formává fejlődésük egy feloldatlan ellentétre épül, arra, hogy a barokk — miközben teljesen átalakultak az élettartalmak — ortodox módon ragaszkodik az egyházi formák megvalósításához. A vallásos formán *belüli* megújulás nagy középkori lehetőségei, az eretnekmozgalmak, lázadások megszűntek, mert a vallási tartalmak fokozatosan eltávolodtak az ember életvezetésétől.[124] De megmaradt a szükségszerűség tudata, és ezzel megmaradt a vallás tekintélye. Csakhogy ez a szükségszerűség maga is alapjaiban változott meg. „Ahol a középkor a világtörténet ingatagságában és a kreatúra mulandóságában az üdvösség útját látja, ott a német szomorújáték eltemetkezik a földi élet vigasztalanságában."[125] A szükségszerűség kegyelme helyett a puszta teremtettség állapota. Az allegorikus szomorújáték formaproblémája — mondja Benjamin — a *kontemplatív* szükségszerűség kibontakozásával függ össze.[126] A német szomorújáték morális komolysága soha nem engedte meg az e szükségszerűségből eredő morális konfliktusok játékos összezsugorítását, vagy reflexív végtelenné tágítását. Ezért kapcsolja össze a problematikus forma a napi élet immanenciáját a hitélet transzcendenciájával. De az eszkatológia üdvtörténetét egy természetanalógiákkal alátámasztott hanyatlástörténet váltja föl. Ezzel a mítosz helyébe a történelem lép, de olyan történelem, melyet a természet allegorizál. „A természet arculatára a ‚történelem' a mulandóság

[121] Lukács: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez", i. h. 44.
[122] I. m. 55.
[123] Egy ritka személyes vallomásában 1918-ban így vall erről: „. . . nem vagyok kritikus, mert engem csak a forma végső kérdései, a szimptomatikus sikerek és hibák érdekelnek; azt mondhatnám: a művészet axiológiája és történetfilozófiája, nem maguk a művek". Kiknek nem kell és miért Balázs Béla költészete? „Magyar irodalom — magyar kultúra", 136.
[124] V.ö. Ursprung . . .; Sch. I. 196. kk.
[125] I. m. 198. k.
[126] V.ö. uo.

jelírásával van felírva. A természet-történelem allegorikus fiziognómiája, melyet a szomorújáték alkalmaz a színpadra, valójában csak rom. Érzékileg ezzel vonult be a történelem a színtérre. Éspedig ilyen alakjában a történelem nem az örök élet processzusaként, hanem inkább a feltartóztathatatlan bomlás folyamataként jelentkezik."[127] Az elpusztuló phüszisz ezért válik az allegóriában a természet legfontosabb tényévé, s *ez* a természet a történelem analogonjává. A klasszicista szimbolikában a természet más oldala kerül előtérbe, a szervesség, a növekedés, a kibontakozás, a fejlődés — s mindezzel együtt az egyszer elkövetkező pusztulás. Ha a történelem valóban folyamatos hanyatlás, akkor Görres joggal mondja: itt hegy- és növénytermészet, ott eleven emberi történelem. Benjamin így ír: „Míg a szimbólumban a hanyatlás felmagasztalásával a természet transzfigurált arculata a megváltás fényében nyilatkozik meg egy pillanatra, az allegóriában a történelem facies hippocraticája megdermedt őstájként tárul a szemlélő elé. A történelem csírájában meglevő időtlenségével, szenvedésével, elhibázottságával egy arcban — nem, egy haláfejben ölt alakot. S amennyire igaz, hogy ebből hiányzik a kifejezési mód minden ‚szimbolikus' szabadsága, a megformálás minden klasszikus harmóniája, s ugyanakkor minden emberi — úgy ebből a természetbe visszahanyatlott alakból nem csupán az emberi létezés természete szól általában, hanem rejtélyes kérdésként az egyes ember életrajzi történetisége is. Ez a magva az allegorikus szemléletnek, ez a lényege a történelmet a világ szenvedéstörténeteként bemutató barokk világi expozíciónak; *s ez csupán a világ hanyatlásának állomásain bír jelentőséggel.*"[128] (Kiemelés — *R. S.)* A színre lépő történelem mindjárt lényegtelenné válik, a szenvedés dekorációjává. Ideje benne csak a végórához közeledésnek van. A történelem: rekvizitum — mondja Benjamin. E teremtett történelem a kreatúra története, a szomorújáték hőse a kreatúra. A történelem összeszorul, színhelye az udvar, reprezentánsa a fejedelem — a zsarnok vagy a mártír — s egyedül az cselekszik, aki cselt sző. A történelmi aktivitás: az intrikus racionális manipulációja, amely a kreatúra kiszámítható érzelmein alapul. A bukás magából a világból s nem az ember tetteiből következik, oka a kreatúra állapota és nem cselekedete. Ebből következik, hogy a morál kilendül a darab súlypontjából s allegorikus keretté válik.[129] Valóban semmi sem hasonlít e formában a tragédia formájához, s Benjamin nagyon élesen megkülönbözteti a két műfajt. Már Lukács többször idézett tragédiaelméletében is megjelenik egy másik lehetőség: „De a valóság, a történelem istenei hirtelenek és önfejűek. Becsvágyukat nem elégíti ki a tiszta megnyilatkozás szépsége és ereje. Nem csupán nézői, irányadói s befejezői akarnak lenni teljesedésüknek. Belenyúlnak önkényesen a sors fonalának rejtélyesen világos szövevényébe, s értelmetlenül áttekinthetővé és tervszerűvé bogozzák. A színpadra lépnek s megjelenésük az embert bábbá, s a sorsot gondviseléssé alacsonyítja — a tragédia súlyos tettéből a megváltás tétlenül elért ajándéka lesz."[130] Nos, a szomorújátékban vigasztalanul, a gondviselés megnyugtatása nélkül, az üres világba tér vissza isten. De ezzel a tragikus hős erkölcsi világrendjét a misztikus erkölcsön túli, szent erényekkel teljes világrendje váltja fel. A szomorú-

[127] I. m. 301. Magyarul KP, 149.
[128] I. m. 289. k. Magyarul i. m. 135.
[129] V.ö. i. m. 182., 207. kk., 214. kk.
[130] Lukács: A tragédia metafizikája; „Utam Marxhoz", I. 57. Könyvem lezárása után került elő Lukács György kéziratos hagyatékából a *nem-tragikus* drámai formával foglalkozó tanulmánya, amely alapvető ellentmondásban áll tragédia-elméletével és ugyanakkor megdöbbentő egyezéseket mutat Benjamin szomorújáték-koncepciójával.

játék egyik legfontosabb figurája a szent, a vértanú, csakhogy a misztériumjátékokhoz képest szekularizálva, a pátosz mellett a hiábavalóság érzésével. Említettük, hogy Benjamin szerint valójában csak a görögség mítoszokból épülő tragédiája valódi tragédia. Világos, hogy ez az extrém álláspont a legszorosabban összefügg azzal, hogy Benjamin a halálba hanyatló történelem világnézetét nemcsak elemzi, hanem vallja is. *Ez* a történelem valóban nem csihol ki magából tragédiákat, ennek a történelemnek az alakjait nem a szenvedély, hanem a melankólia lelki baja hajtja. Ezen a szemüvegen át Hamlet melankolikus hős. „Melancolia illa heroica" — mondja Melanchthon. A heroizmus az állapothoz nem illő érzelemben, a jelentőségteljes szomorúság hangulatában van. Heroikus egy vigasztalan állapotot minden következményével együtt vállalni és kimondani, s ha már megoldást nem, akkor mankót sem keresni. A jelentőségteljes és vigasztalan szomorúság nem keres semmi más jelentőségteljeset — innen az allegória bizonytalan tárgyi sokértelműsége. „Itt bármely személy, bármely dolog, bármely viszony tetszőlegesen jelenthet bármi mást. Ez a lehetőség megsemmisítő, mégis igazságos ítéletet mond a profán világról: olyannak jellemzi, ahol a részletek alapjában véve nem is olyan fontosak. De — s főleg annak számára, akinek jelent valamit az allegorikus írásexegézis — teljesen világos, hogy a jelentés kellékei épp valami másra utalásuknál fogva olyan hatalmat nyernek, amely révén e kellékek nem mérhetők össze a profán dolgokkal, hanem magasabb síkra emelkednek, s akár szentté is avatódhatnak. Az allegorikus szemléletben a profán világ rangja emelkedhet vagy el is értéktelenedhet."[131]

A „Vonzások és választások"-tanulmány szemléletével ellentétben a művészet a barokk allegóriában túllép a szépen s túllép a befejezettségen. „Az allegorikus intuíciói mezején a kép töredék, runa. Szimbolikus szépsége elillan, minthogy a hittudomány fénye éri. A totalitás hamis látszata véget ér, mivel az eidosz kialszik, a hasonlat jobblétre szenderül, s benne a kozmosz kiszárad. A megmaradó hervadt rébuszokban van a felismerés, ami még a megzavarodott töprengő számára megfogható. A klasszicizmusnak *lényege* szerint nem adatott meg, hogy észrevegye az érzéki, szép phüszisz rabságát, befejezetlenségét és torzó voltát. Ám a barokk allegória éppen ezt szórja elénk elrejtve tobzódó pompájában, korábban nem sejtett hangsúllyal. A művészet problematikájának mélyreható megsejtése — s ez korántsem csak rendi kényeskedés volt, hanem vallásos skrupulus is, amely a művészettel való foglalkozást, a ‚szabad órákra' korlátozta — a művészet reneszánsz öntörvényűségének visszahatásaként lépett fel."[132] Látjuk tehát, hogy a művészet oda tart, ahol előző nagy tanulmányában még a művészet „fölötti" szféra helyezkedik el. Csakhogy e korban a transzcendencia még nagyobb részt kér az életből, mint később. Ne felejtsük, elsősorban protestáns irodalomról van szó, s Max Weber joggal figyelmeztet arra, hogy a reformáció nem felszabadította az életet az egyház uralmától, hanem másfajta egyházi uralommal helyettesítette — éppen egy sok tekintetben már formálisat pótolt az életmódot kisajátítani igyekvő egyház uralmával.[133] S ha Weber a kapitalista szellem egyik legfontosabb eredeteként elemzi a protestantizmust, amelyben az élet ugyan a transzcendenciára irá-

[131] Ursprung . . .; Sch. I. 298. Magyarul KP, 145. k.
[132] I. m. 300. Magyarul i. m. 147. k.
[133] Vö. Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Siebenstern Taschenbuch, 1965, 30.

nyul, de *éppen ezért* a világon belüli feladat az emberek mindennapjait *racionális, hivatásszerű* részcselekvéssé szervezni, akkor ebből a szempontból Benjamin könyve Weber művének ellendarabja, mert ő a protestantizmust s azon belül annak egy másik irányát a polgári élet és gondolkodás egy más típusának eredeteként ábrázolta. A reformáció egyszerre szigorította meg az egyház követelését az emberrel szemben és robbantotta fel az egyház közösség-jellegét. Weber úgy jellemzi a predesztináció tudatának következményét, mint „az *egyedi individuum* hallatlan belső *elszigetelődését*".[134] Finom és mély megkülönböztetése szerint a kegyelmi állapotról csak kétféleképpen bizonyosodhat meg az ember, „*vagy* az isteni hatalom edényének *vagy* eszközének tartja magát. Az első esetben vallási élete a misztikus érzelmi kultúrához hajlik, a másodikban az aszkétikus *cselekvéshez*. Az első típushoz Luther állt közelebb, a másodikhoz tartozott a kálvinizmus."[135] Az első bizonyossága a bensőség, a második bizonyossága objektív. Weber, céljainak megfelelően az utóbbival foglalkozott. Németország XVIII. századának lutheránus szomorújáték-szerzőiben viszont az előbbi szekularizálódott. Szekularizálódott, mert a hittudomány fénye nemcsak a világon belüli feladat útját nem világítja be, hanem a világon túli megoldást is csak pislákolva. A művész, hősei és az a közönség, amit a mű feltételez, elbizonytalanodott csodavárók. De legyen a vallás bármily reszketeg lámpás, mégis egyedül ez világítja meg a sötétet.

Mindez a barokk világa. A teológiai konvenció, az udvar nem drapéria, „Melancoley" a misztériumjátékokból átszármazott és átalakult ábrázata nem maszk, amelyet leszaggatva örök arc néz velünk farkasszemet. De a német barokk is a polgári világ genezise s kimutatható benne egy jellegzetes polgári fiziognómia, méghozzá a történelmi csőd miatt már e korai pillanatban is minden illúzió nélkül. Hadd csoportosítsuk most ebből a szempontból a fent leírtakat: 1. A kreatúra magányos. Elszakadt minden természetes közösségétől s ellentétben a normális korai polgári fejlődéssel s ezzel előlegezve a kései polgárság szituációját, virtuális közösségeket sem nem teremt, sem nem álmodik maga köré. A politikai cselekvés közössége föl sem merül számára, hiszen e nemben csupán intrikát s manipulációt lát. Egyedül a negativitás közössége „létezik", az egymástól elszigeteltek közös hangulata és élménye, az, ami miatt az allegória értő s tudó közösségre találhat. 2. A kontemplatív szükségszerűség világképe. A szükségszerűséget két dolog alapozza meg (de nyilvánvalóan a kettő közül a második dominál): az isteni elrendelés és a természettörvény. Nyoma sincs itt a korai polgári filozófiák természettörvény-felfogásában mutatkozó nagy terveknek — a társadalmi aktivitásnak, amely elhárítja az akadályokat e törvény funkcionálása elől s annak a szellemi aktivitásnak, amely előítéletektől, babonáktól menten ismeri fel a törvényt tiszta formájában. A komtepláció kevésbé aktivitás itt, mint analógiákból felépülő tudás, a végső értelmetlenség megértése. A vallási aktivitás megváltást garantáló értelme nem létezik már, de 3. megmarad a transzcendencia. A merev ragaszkodás a vallási konvencióhoz csak különösen éles formában veti föl a fennálló antinómiát. Láttuk: korántsem a mindennapokban gondtalanul belesimuló üres kon-

[134] I. m. 122. Itt nem vehetjük figyelembe, hogy ez a belső elszigetelődés átmenetileg a külső közösség legnagyobb mérvű megerősödésével járhatott együtt — akár Kálvin krisztokráciájában, akár a protestáns szektáknál.

[135] I. m. 130. V.ö. még Ernst Bloch: „Thomas Münzer als Theologe der Revolution", Aufbau-Verlag, Berlin 1960, 104. kk.

venció ez. Benjamin joggal hangsúlyozza, hogy a barokk allegória nem a kifejezés konvenciója, hanem a konvenció kifejezése.[136] S a jellegzetesen barokk éppen az, hogy magát e konvenciót még nem kezdte ki a kétely. Ami túlmutat ezen, az a kontemplatív szükségszerűségbe belevetett elszigetelt teremtmény *vallásos szükséglete*. Végül 4. az emberi élet halálba hanyatlásának megoldhatatlan s örök dilemmája. Itt nem a tény maga, hanem súlya, az életben játszott szerepe az, ami történelmileg meghatározott, s ami a maga részéről újra megalapozhatja a vallásos szükségletet. „Az örökkévalóság gondolata a legerősebben mindig is a halál forrásából táplálkozott" — mondja Benjamin egy későbbi írásában.[137]

6. A transzcendencia és az allegória összefüggésére Benjamin előtt és után sokan hívták fel a figyelmet.[138] A legnyomatékosabban és legáltalánosabban Lukács György, kései tanulmányaiban és esztétikájában. Tőle származik a vallásos szükséglet termékeny kategóriája s elméletében az allegorizálás a művészet talajáról sarjadt hatalmas és a művészet egész történetén végighúzódó tendencia, amely a művészet defetisizáló küldetése, „szabadságharca" ellen irányul. Benjamin allegória-elmélete ezzel szemben szigorúan ragaszkodik a német barokk allegóriához, még szigorúbban, mint ezzel párhuzamos drámaelmélete a XVII. századi szomorújátékhoz. Méltánytalan volna tehát „összemérni" a két — különnemű — elemzés eredményét. Mégis, meg kell vizsgálnunk, hogy mennyiben lehetnek Benjamin fejtegetései egy általános allegóriaelmélet részei, s mivel éppen Lukács illesztette be ezeket egy ilyen teóriába, érintenünk kell az ő gondolatmenetét is. Az alább következő kritikai megjegyzések azonban abba a nehézségbe ütköznek, hogy nem született még meg Lukács öregkori esztétikájának az az analízise, amely egyszerre mutatná meg felszabadító hatását és megoldatlan problémáit — heterogén rétegeit. Ilyenformán egy kiragadott részlet problémáinak jelzése szükségképp megalapozatlan marad. Ami Lukács allegória-elméletében kérdéses, az főképp arra vezethető vissza, hogy könyve e részében egy tisztán esztétikai-filozófiai szemszögből világítja meg a kérdéseket s a történelmi nézőpontot áthárítja az esztétika e mű határain kívül nehezen elképzelhető „történelmi materialista" részére.[139] Ha igaz az, amiben az allegória minden teoretikusa megegyezik, hogy az allegória elavul, akkor itt a történelmi szempontnak dominálnia kellene. Valóban, az allegóriát Lukács jórészt negatív meghatározásokkal írja körül s legfőbb érdeke, hogy minden meghatározás a szimbolikus megformálásmód pozitív jellegét domborítsa ki. Goethe allegória-felfogása van rá a legnagyobb hatással s bizonyos mértékig benne marad abban a körben, amelyet Benjamin így jellemez: „A klasszicizmus profán szimbólum-fogalmával egyidejűleg alakul ki spekulatív ellendarabja, az allegória fogalma . . . Az allegória új fogalmának spekulatívként jellemzése már csak azért is jogosult, mert ténylegesen ama sötét háttér gyanánt szolgált, amelyből a szimbólum világa fényesen kiemelkedhet."[140] Ezzel az allegória a vallás irányában éppoly határterületévé válik

[136] V.ö. Ursprung . . .; Sch. I. 298. k. Magyarul KP, 146.

[137] Benjamin: A mesemondó. KP, 106.

[138] Az allegória és az allegóriaelméletek történetének rövid összefoglalását lásd Hans-Georg Gadamer: „Wahrheit und Methode", J. C. &. B. Mohr, 1965, 66. kk.

[139] Azokból az egész műben rendszeresen ismétlődő megjegyzésekből, amelyek az esztétika dialektikus materialista és történelmi materialista részének dialektikus szétválaszthatóságára utalnak, v.ö. ehhez pl. „Az esztétikum sajátossága", II, I. h. 627.

[140] Ursprung . . .; Sch. I. 283. k. Magyarul KP, 128. k.

az esztétikai mimézisnek, mint amilyen a partikularitás irányában a kellemesség. Az allegória pozitív meghatározása arra az igaz, általános megállapításra szorítkozik, hogy mindig transzcendencia, vallásos szükséglet kifejeződése. Ezzel nem tudtunk meg semmit arról, hogy miért funkcionált művészetként. S ugyanígy a művészet történetét semmiképpen sem alapozhatja meg, hiszen minden néhány alaptendencia sémájába rendezett művészettörténelemre igaz Benjamin bírálata, hogy a művészet történetírása illusztrációs anyagává süllyed. Végül a műkritikát sem alapozhatja meg — maga Lukács sem oldotta meg azzal a Kafka-rejtélyt, hogy kimutatta az allegorizáló megformálást.[141]

Két olyan kérdéskör van véleményem szerint, amely az allegória elmélete számára döntő jelentőségű. A *közösség* történetfilozófiai és a *befogadás* művészet- és történetfilozófiai kérdéséről van szó. Az allegória és az allegorizált között nincs meg az a belső egység, mint a szimbólum és a szimbolizált között. De ez — mint a műalkotások esetében minden — nem ítélhető meg tisztán objektív kritériumok alapján, s csak funkciójával, befogadásával együtt vizsgálható. Ezzel azonban máris relativizáltuk e kategóriákat. Minden allegória megértése nehézségekbe ütközik azoknak, akik nem ismerik az adott allegorikus jelrendszert. Ez a jelrendszer általánosságban tartalmilag meghatározhatatlan. Hogy hamarjában a legkülönbözőbb példákat soroljuk fel, lehet az szokásrendszer, valamilyen tan, például szekta-tételek, mítoszok, a Biblia ismerete, s lehetnek egészen speciális ismeretek. A példák, amelyek vég nélkül tágíthatók — így a keleti művészetek irányába —, még az allegóriának csak egyik típusát jellemzik, azt, amelyben elvileg feltételezhető a műbe rejtett ismeretanyag teljes megértése. Ez azonban csak zárt közösségekben képzelhető el, ahol az allegorikus ábrázolás nem is válik *problémává*, s ha tudatosul, akkor mint a művészet (vagy az attól még sokáig el nem különített retorika) technikája. Ezért gondolom, hogy hatalmas történelmi cezúra választja el a funkcionáló közösségek *allegóriáit* a polgári világ „közösségmentes társadalmának" *allegorizálásától*.[142] De ezzel a zárt allegória is fokozatosan megszűnik s az allegorizálás mint formateremtő *tendencia* — soha be nem végzett tendencia — marad meg. Ez a fokozatosság is minden bizonnyal részben a szerves és zárt közösségek tényleges megszűnésének fokozataival és megszűntük tudatosodásával, részben pedig virtuális közösségek épülésével és omlásával függ össze. (A fokozatos megszűnésnek az sem mond ellent, hogy az átmeneti időben az allegóriával belső lényegük szerint affinis művészetek vagy műfajok születnek, mint a balett vagy éppen a szomorújáték.) Az allegória számára a közösség léte nem kérdés. Ez a közösség a primitívtől az arisztokratikusig a legkülönbözőbb lehet, de kétségtelen, hogy a mű befogadása meghatározott, egyértelmű benne. Itt még számtalanszor előfordul, hogy az allegória—szimbólum ellentét tulajdonképpen úgy jelentkezik, mint — Benjamin kategóriájával élve — a tárgyi tartalom és a valóságtartalom ellentéte. Saját korában a mű allegóriaként funkcionál és később óriási tudományos erőfeszítések kellenek hozzá, hogy eredeti értelmüket feltárják. De — miközben a befogadó számára mindaz az ismeret eltűnt, ami egykor a mű mögött állt — előtűnik szimbolikus jelentése és jelentősége. A természetadta közösségek transzcendens kozmosz alatt működnek.

[141] V.ö. Franz Kafka vagy Thomas Mann?; Lukács: „Világirodalom", II, 224. kk.

[142] Egy marxista történelmi közösségelmélet nagyszabású vázlatát — részben Marx nézeteinek összefoglalását és meggyőző interpretációját, részben továbbfejlesztését — lásd Fehér Ferenc „Az antinómiák költője (Dosztojevszkij és az individuum válsága)" c. könyvének „Az individuum válsága" c. fejezetében, Magvető 1972, 5. kk.

Ha már különválasztható ideológiai közösségek épülnek rájuk, akkor azok legtöbbször részben vagy egészben szintén a transzcendenciára irányulnak – gondoljunk csak a katolikus egyház hatalmas középkori közösségére. Ezek a jólismert tények jelzik, hogy magának a transzcendencia kategóriájának is olyan történelmi értékelésére van szükség, amely annak mindenkori immanens feladatából, világon belüli küldetéséből indul ki. Ezen az alapon *nem* lehet egységes sémát kialakítani a transzcendencia funkciójáról az emberi életben.

A közösség problémája az *allegorizálásban* is meghatározó jellegű, de éppenséggel mint probléma. Az allegória kiindulópontja a *létező* közösség, az allegorizáló tendenciák vagy keresik ezt a közösséget, de keresésükről nem véve tudomást, létezővé stilizálják, vagy elvesztéséből, nem-létéből konstruálják meg e felismerés – szintén létezővé stilizált – negatív közösségét, a „családtalanok óriás családját", mint Kosztolányi mondta. A befogadók számára most jelentkeznek nagy erővel azok a nehézségek, amelyek tudatosítják az allegorizálás művészi problematikáját. De jelentkezik egyszersmind a „beavatottak", az ugyanazt érzők vagy beleérzők, az ugyanazt gondolók vagy belegondolók nagyerejű ellentámadása. A közösségnélküliség és a közösségkeresés antinómiája hozza felszínre az allegorizálás antinómiáját, amely lappanghatott a régi allegóriákban, csak éppen soha nem került napfényre, mert ezek saját korukban – és ez a saját kor Európán kívül itt-ott csökevényesen akár a mai napig is eltarthat – egyértelműek voltak, allegória és allegorizált belső egységét a zárt közösség belső egysége helyettesítette, utóéletük pedig vagy nem volt, vagy nem-allegorikus utóéletük volt. Ez az ellentét – mint sokan elmondták már – a meghatározatlan sokértelműség és a szigorú, közvetlen egyértelműség között van. Ellentét – mondjuk –, de hozzá kell tennünk: a zárt allegóriák *nem* ellentétként funkcionálnak. Dante számára a „betű szerinti és allegorikus" nem antinómia.[143] Az ellentét csak a német klasszikában és romantikában tudatosodott. Kétségtelen, hogy minden allegorizálásban transzcendencia működik. (Mondani sem kell, hogy van transzcendens jellegű szimbolikus megformálás is, csakhogy ott nem szükségszerű ez a viszony.) De ez nem jelenthet rendezőelvet, mert azzal, hogy a transzcendencia a polgári életben lassan megszűnik a mindennapok szerves része lenni, egymással homlokegyenest ellentétes transzcendencia-fogalmak jönnek létre. Funkciójuk *vagy* a transzcendálhatatlannak felismert polgári világon belül van, *vagy* éppen a világ meghaladhatóságát hiposztazálja. Lehet hagyományos istenhit vagy magánvallás, jelentheti isten – mint Blochnál láttuk – éppen a világon belüli megoldást, elszakadhat teljesen az istenképzettől és megalapozhatja a legkülönbözőbb ideologikus közösségfogalmakat. Maga a proletariátus is – mozgalom nélkül – számos történelmi korszakban a történelmi jövő szempontjából így funkcionál. Ha csak Benjamin két kedves művészére, Gide-re és Brechtre gondolunk – s mindkettejüknél kétségtelenül kimutathatók allegorizáló törekvések –, elmegy a kedvünk attól, hogy az allegorizálás alapján fogjunk össze műveket s művészi szándékokat. Másodszor az allegorizálás önmagában nem jelenthet értékítéletet, bár – a régi allegóriával szemben – már nem lehet stílusteremtő. (Baudelaire-rel kapcsolatban ezt éppen Benjamin mutatta ki.[144]) Mindig előfordulhat – de igazi művészi sikerrel csak a legnagyobbaknál, így Baudelaire-nél vagy Kafkánál –, hogy éppen az allegorizáló ábrázolás

[143] Dante: A vendégség; „Dante Alighieri Összes Művei", Magyar Helikon, 1965, 185.
[144] V.ö. Zentralpark; KP, 290. k.

és tárgya közötti belső feszültség válik titkos tárgyává, s ezen a fantasztikus kerülőúton születik meg a mű belső egysége. Kétségtelen, hogy mind a romantika, mind az avantgarde művészi produktumainak mély hajlama van az allegorizálásra. A jelen pillanatban — marxista romantikaelmélet és avantgardeelmélet híján — csak azt a benyomásomat mondhatom ki, hogy az allegorizálás mégsem lehet e művészi és ideológiai komplexumok megértésének kiindulópontja. Már csak azért sem, mert úgy tűnik, hogy e komplexumokon *belül* is antinomikus irányzatok állnak egymással szemben. Az allegorizálás pedig nem *egy* totális formaelv, hanem egymástól teljes mértékben elütő formakoncepciók eleme lehet. Mindezek a megjegyzések nem intonálhatnak allegóriaelméletet.[145] Feladatunk csak az volt, hogy az allegória és az allegorizálás helyét kijelöljük. Ha helyes a kettő közötti éles cezúra feltételezése, akkor a barokk allegória a fordulóponton áll. Elemei még jórészt a zárt allegóriák világából valók, s technikailag maga is ilyen allegória marad, de formastruktúrája gyökeresen új. A struktúra ugyanis számot vet az allegória bizonytalan-sokértelművé válásával, a befogadás jellegének fordulatával és növekvő nehézségeivel. Ez a fordulat egyértelműen kiderült Benjamin elemzésében, még akkor is, ha mérhetetlenül gondos, de sohasem unalmas filologizálása itt-ott eltakarja azt. Ezt fejezi ki a *rom* funkciója a barokk művészetben, amit joggal hangsúlyoz: a rom, miközben allegorikusan előrevetíti az ember és a történelem sorsát, ítéletet mond saját magáról, a művészetről is. Az allegória a barokkban válik töredékessé. A dologi a személyessel, a töredék a totálissal egyenlő hatalommal áll szemben, ha az allegória áll szemben a szimbólummal — mondja Benjamin.[146] Először most válik az allegória *tudatos* válságtermékké, amely, mint befogadókra, a válság felismerőire s átélőire számít. A tipikus barokk allegorikus műfaj, a szomorújáték, nem játék, ami szomorúvá tesz, hanem szomorúak játéka — definiál Benjamin. Elutasítja tehát az arisztotelészi poétika Lessingnél is kísértő modern félreértelmezését, amely a drámai műfajokat a pszichológiai hatásból próbálja levezetni. Mégis, ellentétben a tragédiával, amelyben a néző egy tett végrehajtásának befogadója és bírája, a szomorújáték a nézők szomorúságára apellál. *A szomorújátékot a nézőből kiindulva lehet megérteni.*[147] Ebben van ennek az allegorizálásnak a rejtett előfeltétele, a közönség a szomorúság világnézeti állapotában jelentkező tudása, beavatottsága. „A szomorúság úgy érzi, hogy teljesen a megismerhetetlen által ismerszik meg."[148] Ebben a szomorúságban egy elszigetelt *individuum* viszonya mutatkozik meg a világhoz. Ha Benjamin a görög polisz bomlásában véli felismerni a szomorújáték kezdeményeit, akkor éppen ebből a korszakból, az elszigetelt individuum, a magánember kialakulásának nagy és félbemaradt történelmi születés-pillanatából[149] említhetünk példát e metafizikus szomorúság megjelenésére is. Euri-

[145] Ehhez a megfelelő terjedelmen kívül az előmunkálatok is hiányoznak. Megoldását hoz részletes közösségtipológiára, egy ehhez kapcsolódó befogadáselméletre, valamin műfajelméletre volna szükség és mindezeknek az allegóriák s allegorizáló művek beható formaanalízisében kellene helyükre találniuk. Fel kellene tárni az egyes művészeti ágak (például a festészet, vagy a líra) nagyfokú allegorizáló hajlandóságának okát, a kifejezetten allegorizáló művészetek vagy műfajok mibenlétét s azt, hogy más művészetek (mint a szobrászat) miért kevésbé affinisek az allegóriára.

[146] V.ö. Ursprung . . .; Sch. I. 311. Magyarul KP, 161.

[147] V.ö. i. m. 241.

[148] I. m. 349.

[149] Az athéni polisz bomlását, mint ilyen folyamatot, Heller Ágnes elemezte „Az arisztotelészi etika és az antik etosz" c. könyvében, Akadémiai, 1966, 25. kk.

pidész Oresztészére gondolok az azonos című drámában. S mint ott a megzavarodott népgyűlés jelenete világosan bizonyítja, a közösség felbomlása áll e jelenség mögött. Benjamin tanulmányának minden kérdése mögött is a közösség áll. Történetfilozófiai szempontból ennek vetülete az esztétika szférájában a befogadás. Két korai fő művében hol nyíltan, hol rejtetten minduntalan felbukkan ez a két kategória. Benjamin későbbi munkásságában, ahol a közösségek felbomlása a közösségek újrafelépítésének reményével együtt merül fel, ez a kettő rendezőelvvé válik.

GASSENDI „DISQUISITIO METAPHYSICÁ"-JA — DESCARTES ELMÉLKEDÉSEINEK BÍRÁLATA

REZSŐ MARGIT

A XVII. század filozófiatörténetének egyik legjelentősebb eseménye volt Descartes „Elmélkedései" körül lezajlott vita. Ennek a vitának egyik legjelentősebb résztvevője Gassendi volt. A polémia tanulmányozása azért tanulságos számunkra, mert megvilágítja, hogy helytelen Descartes-ot a XVII. századi filozófiatörténet alapvető reprezentánsának tekinteni. Descartes ismeretelméleti gondolatai ugyanis nagyrészt igen értékesek, de filozófiája egészét nem lehet a korszak legjellemzőbb kifejezésének tekinteni. A filozófiatörténetnek ez a Descartes-centrikus felfogása könnyen odavezet, hogy a korszak irodalmával, ideológiatörténetével stb. foglalkozó művek és a filozófiatörténet között nagy szakadék keletkezik. A korszak ideológiai történetét tanulmányozva, világossá válik, hogy távolról sem Descartes-nak volt a legnagyobb hatása a kor gondolkodóira, és még inkább az, hogy más gondolkodók számos kérdést mélyebben és haladóbb szellemben tárgyaltak nála.

Az, hogy Descartes filozófiájának a korlátai nem voltak ugyanakkor kora ideológiájának korlátai is — kitűnik az „Elmélkedések" körüli vitából is, és a legkiváltképpen Hobbes és Gassendi Descartes-nak tett ellenvetéseiből. Míg azonban Hobbes ellenvetéseit igen sommásan fogalmazta meg, és nem elemezte részlegesen a descartes-i gondolatrendszert, Gassendi igen komolyan vette a Descartes-tal folytatott polémiát. Előbb (Mersenne felszólítására) röviden összefoglalta ellenvetéseit, majd miután Descartes ezekre válaszolt, ezeket „Instanciáiban" elmélyítette, alaposan elemezve Descartes „Elmélkedéseit". Így a „Disquisitio Metaphysica"[1] (Gassendi Descartes-kritikájának összefoglalása) terjedelmes kötetet tett ki, és az arisztoteliánusok ellen írt befejezetlen vitairat után Gassendi életművének igen jellemző és a kor filozófiatörténetének kiemelkedő alkotása lett.

Gassendi a XVII. század filozófiatörténetének jelentős és ideológiailag nagyhatású alakja volt. Filozófiai jelentősége — ellentétben a filozófiatörténeti köztudatban e tárgyban uralkodó felfogással — nem pusztán abban állott, hogy előfutára volt a locke-i szenzualizmusnak, hanem Epikurosz, Bacon, továbbá a kortárs Hobbes és Grotius hatására megalapozott egy lényegében materialista ontológiai koncepciót, amelyben a későbbi materialista filozófia számos gondolatát anticipálta. Ez a koncepció azért hámozható ki műveiből nehezen, mert Gassendi latinul írt, és minden állítását igyek-

[1] Disquisitio Metaphysica seu dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa. Gassendi: „Opera Omnia", Lyon 1658, III. köt. A továbbiakban e kötetnek csak az oldalszámát jelezzük, arab számmal, pl. (291.). Egyéb kötetből származó idézeteket a kötet római számával és arab oldalszámmal jelöljük, pl. (II, 281.).

szik az egyházatyákból és a skolasztika mestereiből vett idézetekkel körülbástyázni, egyrészt óvatosságból, másrészt pedig azért, mert mint Marx írja: „Gassendi Epikuroszt kiszabadította az alól az interdiktum alól, amelyet rá az egyházatyák és a középkor . . . kimondtak. Katolikus lelkiismeretét összeegyeztetni igyekezett pogány tudásával . . .” (Marx: „A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége”, 7.) A Descartes-tal folytatott vitában azonban „katolikus lelkülete” kevéssé tűnik ki. Ez a vitairat a mai olvasó számára a leghozzáférhetőbb a filozófus írásai közül és érdemes arra, hogy foglalkozzunk vele.

1. A POLÉMIA ÉRTÉKELÉSÉRŐL

Descartes és Gassendi polémiájának értékelése tekintetében szembetűnő számos tanulmány álláspontja: Gassendi vagy nem értette Descartes-ot, vagy ha megértette, ellenvetéseiben csak dogmatizmus-ellenessége és szkepticizmusa a figyelemreméltó, álláspontjának egyedüli pozitív mondanivalója egy empirista tudományfelfogás és szenzualista ismeretelméleti álláspont volt. A Gassendival foglalkozó tanulmányok szinte kivétel nélkül e két álláspontot vallják. Vannak azonban olyan vélemények is, amelyek szerint Gassendi és Descartes között lényegében csak félreértés volt. François Meyer szerint Descartes és Gassendi egészen közel volt egymáshoz, mert mindketten istenre gondoltak. („Actes du Congrès du Tricentaire de P. Gassendi”, Digne 1957, 225.) Rochot például, aki Gassendit alapvetően vallásos filozófusnak tartja, a vitáról a következőket írja: „Descartes és Gassendi pörlekedése mindig két ellenséges fivér pörlekedésének tűnt előttünk . . . Mindenesetre mindegyikük biztos volt a maga igazában, és innen eredt a polémia hevessége.” (Rochot: „Les traveaux de Gassendi sur l'Épicure et sur l'atomisme”, Paris 1944, 122.)

Még a legszínvonalasabb tanulmányok is csak Gassendi ismeretelméleti és tudományelméleti álláspontját állítják szembe a descartes-i metafizikával. Rochot pl. Gassendi ellenvetéseiről írott cikkében (Gassendi et la logique de Descartes; „Revue philosophique”, 1955, 300—308.) azt írja, hogy Gassendi mint a tapasztalat filozófusa, fellépett Descartes-nak azzal a kísérletével szemben, hogy a világot önmaga tudatába mélyedve akarta megismerni. Gassendi, Rochot szerint, nem értett egyet Descartes fogalomfelfogásával. Mert — mint írja — „a fogalom a ténybeli adottságok felfogásának egy módja (egy empirista számára), de végső soron mindezeket az érzékelés szolgáltatja”. Mindketten egyetértettek abban, hogy a megismerést meg kell reformálni, de míg Descartes az érzékelést vádolta, Gassendi csak az értelem gyengeségét okolta minden tévedésért és elhanyagolta azt a belső evidenciát, amelyet az alany magában talál. Ám — mondja Rochot — a „Syntagma” végleges fogalmazványában, Descartes halála után már egészen más hangot ütött meg Gassendi.

Tullio Gregory[2] is a vita számos ismeretelméleti problémájának színvonalas elemzését adja könyvében, de a Gassendi-féle álláspontnak csak a kritikai jellegét tartja lényegesnek. Gassendi — írja a szerző — arra törekedett, hogy Descartes-nak a skolasztikus és arisztoteliánus filozófiával való rokonságát kimutassa. (116.) Hangsúlyozza az antimetafizikus vitairatok és a „Syntagma” különbségét (213.), egyébként arra hivatkozva, hogy Gassendi a descartes-i

[2] Tullio Gregory: „Scetticismo ed empirismo, Studio su Gassendi”, Bari 1961.

istenbizonyítékokkal szemben a maga istenbizonyítékait vonultatja fel, nem tartja Gassendit sem mentesnek a teológiai törekvésektől. Gassendi polémiájának a korlátját az képezte — írja Gregory —, hogy a deduktív fizika és a metafizika Descartes által igényelt kapcsolatát a skolasztika felfogásával azonos struktúrájú koncepciónak tartotta. (116.)

A vita értékelésének egész irodalmában alig fordul elő olyan álláspont, amely ezektől lényegesen eltérne. Ezért figyelemreméltó kivételt képez O. R. Bloch cikke. („Revue philosophique", 1966, 217—236.) Bloch megállapítja, hogy Gassendi ellenvetései és az „Instanciák", amelyek ezeket elmélyítik, különleges helyet foglalnak el az „Elmélkedések"-ről folytatott vitában.

Descartes többi ellenfele vagy a skolasztikus hagyomány többé-kevésbé eredeti szószólója volt (Caterus és Bourdin), vagy kartéziánus, mint Arnauld, ezért lényegében mindkét esetben egy közösen elfogadott metafizikán belül maradt a vita. Hobbes esetében nem jött létre dialógus a két filozófus között. Gassendi ellenvetéseivel azonban a vita más síkra helyeződött — írja Bloch. (220.) Bár az ellenfelek néha úgy tesznek, mintha nem értenék meg egymást, a dialógus mégis mélyebbre hatol. Gassendi, amikor szembekerül egy olyan rendszerrel, amelyet elvet, de amelynek egységét és koherenciáját el kell hogy ismerje, arra kényszerül, hogy a rendszerhez mint egészhez viszonyuljon. Gassendi tehát az „Elmélkedések"-ben a descartes-i filozófia alapeszméit kritizálja. Bloch Gassendi Descartes-kritikájában a descartes-i gondolatrendszer struktúrájának a bírálatát méltányolja. Rámutat arra, hogy amikor Gassendi a descartes-i gondolatmenetet számos esetben szillogizmus formájába öltözteti és úgy kritizálja, ezt nem azért teszi, mert számára a szillogisztikus formának bizonyítóereje volna, hanem azért, hogy a Descartes által követett sémát feltárja. Ilyen szillogizmust használ Gassendi a „Második Elmélkedéssel" kapcsolatban is. Ennek lényege az, hogy Descartes okoskodása szerint a fő tétel: azok a dolgok, amelyeket külön fogalomban fogok fel, valóságban is különböznek. Altétel: mivel én két dolgot (a kiterjedést és a gondolkodást) külön fogalomban fogok fel, e fogalmak bennem külön találhatók. Zárótétel: ezért a kiterjedés és a gondolkodás külön létezik. Descartes tehát a fogalmak felosztását átviszi a valóság felosztására, a megismerés törvényeiről átmegy a lét törvényeire. Bloch ennek a valóban lényeges problémának a felvetését tartja Gassendi érdemének. Szerinte Gassendi a descartes-i módszert és a descartes-i metafizikát együttesen veti el. Ugyanakkor azonban Bloch Gassendi metafizika-kritikáját sem tartja következetesnek, mert bár Gassendi — mint írja — egy sor ismeretelméleti tételt kimondott a vita során, célja mégis az volt, hogy megvédje azokat a hagyományos metafizikai tételeket, amelyeket a descartes-i eljárás nem tudott megvédeni. (234.) Eszerint tehát még Bloch álláspontján is következetlenség érződik. Gassendi ellenvetéseinek pozitív értékelése ellenére sem veszi észre, hogy Gassendi ismeretelméleti megállapításai tulajdonképpen egy ontológiai rendszer következményei.[3]

[3] Tanulmányom elkészítése után jutott el hozzám O. R. Bloch könyve: La philosophie de Gassendi (nominalisme, matérialisme et métaphysique, La Haye 1971). Bloch kiváló könyve elemzi a Descartes-tal folytatott vitát is, de végeredményben azt tartja róla, hogy a Gassendi által képviselt álláspont nem szegezett szembe a descartes-i ontológiával egy rendszerezett, végiggondolt materializmust, s a nominalizmus szolgált Gassendi fő fegyveréül a descartes-i idealizmus ellen. Bloch tehát könyvében is a Descartes-tal való vitának csak az ismeretelméleti, módszertani jelentőségét hangsúlyozza és Gassendi ontológiai koncepciójának érvényesülését nem értékeli kellően.

A Gassendi-féle ellenvetések értékelése esetében a legtöbb szerző azt hangsúlyozza, hogy Descartes hatott Gassendira, és ez a hatás a „Syntagmá"-ban érzékelhető. Ám azt egyetlen szerző sem tárgyalja, hogy Gassendi ellenvetéseinek milyen hatásuk volt más filozófusokra, így pl. Leibnizre. Leibniz pl. a descartes-i filozófia számos problémáját Gassendival azonos módon ítélte meg. (A reflexió kérdését és cogito-problémát, a hiperbolikus kételkedést stb. Descartes bizonyításait az elméleti kérdésekben álbizonyítékoknak tartotta.[4]) Gassendi Descartes-tal való polémiájának legtöbb tétele egy önálló rendszert tár fel, méghozzá olyan rendszert, amely — bár kevésbé látványosan, mint a descartes-i — mégis hatással volt százada és a következő század filozófiájára és ideológiájára.

2. A DESCARTES-I METAFIZIKA EREDETE ÉS ÉRTÉKELÉSE

A descartes-i metafizika eredete és értékelése körül sok vita folyt és folyik. E metafizika eredetét tulajdonképpen a legtöbb kutató igyekszik összeegyeztetni és szerves kapcsolatba hozni a descartes-i természetfelfogás és a descartes-i ismeretelmélet, elsősorban a „Szabályok"-ban kifejtett ismeretelmélet tartalmával. Gyakran azok a filozófiatörténészek is, akik e két terület között törést látnak, túlbecsülik a descartes-i metafizikában rejlő előremutató tartalmat. Ennek egyik alapvető oka a descartes-i gondolatmenetek valóban megragadó szépsége, de főleg az a tévhit, mintha a descartes-i filozófiának egyenes folytatása lenne mindaz, ami a későbbiekben, a XVII—XVIII. században a filozófiában végbemegy. A marxista filozófiatörténészek is túlbecsülik Descartes hatását a felvilágosodás szellemében, és nem látják meg Gassendi, Fontenelle, Cyrano de Bergerac örökségét. A felvilágosodás Franciaországban nemcsak a descartes-i és locke-i tőhagyományokra támaszkodott, hanem azt írók és gondolkodók hosszú sora készítette elő.

Lefèbvre Descartes-könyve[5] jellegzetes példája a descartes-i metafizika túlértékelésének. Lefèbvre álláspontja tulajdonképpen az, hogy a descartes-i metafizika a megismerés kinövése. (278.) Az eltúlzott kételkedés az, amely Lefèbvre szerint a tudomány területéről a metafizikához vezet. Ez felelős a kartezianizmus minden zavaráért. Amikor a módszeres kételkedést felváltja a hiperbolikus kételkedés, az ember hirtelen alábecsült állapotba kerül, a tévedés és a rossz színvonalára (287.) — írja.

A hiperbolikus kételkedést illetően Lefèbvre lényegében ugyanazt mondja, mint Gassendi, csakhogy míg Gassendi a descartes-i metafizikát a maga egészében feleslegesnek és a skolasztika visszacsempészési kísérletének minősítette, addig Lefèbvre indokolatlanul nagy szerepet tulajdonít a filozófia fejlődésében a descartes-i metafizikának. Lefèbvre tévedésének azonban mintegy az a tétel a summája, amely szerint a descartes-i ontológiai istenbizonyítékhoz kapcsolódik a modern materializmus. Az ontológiai istenbizonyíték — mondja Lefèbvre — a gondolkodás és a természet egységének gondolatához vezet, s ez a Spinoza-féle természetfelfogáson keresztül vezet át a materializmushoz. Lefèbvre szerint a descartes-i fizika *csak* a belőle kifejlődő természettudományokhoz visz. (Ebben a vonatkozásban a „Szent család"-ot idézi.) A filozófia fejlődésében ezzel szemben indokolatlanul nagy szerepet tulajdonít a metafi-

[4] Leibniz levele Rémond-hoz, 1714. júl. Leibniz, Gerhard kiadás, III, 621.
[5] Lefèbvre: „Descartes", Szikra 1949.

zikának. Eszerint pl. Bayle is a descartes-i metafizikából kovácsolta azt a szkepszist, amellyel a metafizikát megdöntötte. Így tehát — mondja Lefèbvre — Bayle kritikai műve nem a descartes-i fizikát, hanem a metafizikát tekintheti alapjának.

Lefèbvre álláspontját az indokolja, hogy a descartes-i fizika egymagában valóban nem vezetett el szervesen emberi-társadalmi filozófiai problémákhoz. A descartes-i metafizikában kifejtett problémák azonban nem a Bayle által és a felvilágosodás által megjelölt irányba mutattak, hanem mondhatjuk, hogy éppen az ellenkező irányba. Lefèbvre az alapproblémát fogalmazza meg rosszul. Igaz, hogy a fizika *egymagában* nem vezet el az emberi társadalmi problémákhoz, de az alapkérdés Descartes és kora esetében az, hogy Descartes miért kapcsolta össze fizikáját metafizikával, miért nem profanizálta jobban alapvető filozófiai elveit, miért nem valósította meg következetesebben a teológia és a filozófia elválasztását. Descartes beszél arról, hogy egyes kérdéseket (pl. a szentháromságét) nem lehet ésszel vizsgálni. De a saját metafizikáját olyan kérdések vizsgálatának tekintette, amelyek — szoros kapcsolatban tudományos-elméleti-módszertani kérdésekkel — a teológiát is érintik, teológiaiak és filozófiaiak egyszerre. (Isten léte, a test és a lélek különbözősége stb.) Az ilyen kérdésekkel kapcsolatban a teológusok arra ösztönzik a filozófusokat, hogy az ész világosságával próbálják ezeket bizonyítani. („Notae in programma", A. T. VIII, 353.)[6] Erről ír az „Elmélkedések"-et bevezető levelében is a Sorbonne teológusainak. „*Mindig azon a véleményen voltam, hogy az istenre és a lélekre vonatkozó kérdések a legfontosabbak azok közül, amelyeket inkább a filozófia, mint a teológia segítségével kell megoldani. Mert bár nekünk, hivőknek, elegendő, hogy a hit révén van bizonyosságunk arról, hogy van egy isten és hogy az emberi lélek nem pusztul el a testtel együtt, de nyilvánvalóan a hitetleneket nem lehet egy vallás, vagy akár egyáltalán valamely erkölcsi erény szükségességéről meggyőzni, ha előbb e kettőt nekik természetes érveléssel (raison) nem bizonyítják.*" (A. T. IX, 4.) Éppen ez a Descartes-probléma kulcskérdése, hogy Descartes a metafizikától miért nem jutott el egy nem-metafizikai jellegű ontológiáig, bár ennek elemei filozófiájában megvannak.[7]

Gassendi Descartes-tal való polémiájának az a lényege, hogy Gassendi a metafizikával ontológiát állít szembe.

A descartes-i metafizika ideológiai tartalma lényegében ugyanaz, mint a janzenizmusé: egy még erőtlen polgárság ideológiai felszabadulási kísérlete a feudalizmus alól.

A descartes-i metafizika a francia társadalom válságos korszakában, társadalmi és ideológiai válság kifejezéseként született meg. Alapvető tartalma az ember önállótlanságának hirdetése, s e lényegében pesszimisztikus metafizika alapvető oka az emberi cselekvés értelmébe vetett hit hiánya.

A descartes-i metafizika alapvetően nem a kor fizikájából, hanem a kor morális problémáiból magyarázható. A kor morális problémája pedig alapvetően az emberi cselekedetek hatásköreinek, az emberi cselekedetek értékelésének kérdése volt. A descartes-i filozófián kettősség vonul át: egyrészt annak a hite, hogy az emberi élet tudományosan, racionálisan megszervezhető és az ember a természet ura lesz, másrészt egy alapvető függőség istentől —

[6] „Oeuvres de Descartes", Adam et Tannery kiadásában, a továbbiakban: A. T.

[7] A teológia — metafizika — ontológia fejlődési vonalra vonatkozólag lásd Munkácsy Gyula „Suarez és az ontológia előtörténete" c. cikkét, „Világosság", 1971/4.

az ember és a világ létantinómiája gondolatától való visszarettenés.[8] Ez utóbbi adja a descartes-i metafizika magyarázatát, s ez az utóbbi gondolat jellemzi a janzenizmus irányzatát is. A janzenizmus Arnauld által megfogalmazott alapelve az volt, hogy az embernek cselekednie kell anélkül, hogy tudná, hogyan illeszkednek be tettei isten szándékába. Corneille és Racine tragédiáiban egyaránt „az elrejtőzött isten" uralkodik az emberi világon. Ez az elrejtőzött isten — amint ezt Lucien Goldman kifejti — tragikus világképet eredményez. (Lucien Goldman: „Le dieu caché", Paris 1955.)

A descartes-i filozófia rokonságát a janzenizmussal a tudomány és az erkölcs kapcsolatának a felfogása is jellemzi. Arnauld véleménye az volt, hogy a racionális megismerés az erkölcs területén nem szuverén. Egyetlen terület van a racionális megismerés számára, ahol az embernek nincs szüksége sem a szív, sem a hit segítségére, s ez a tudomány területe. A janzenizmus álláspontja is az volt, ami Descartes-é, a tudás kritériumai, a tiszta és világos belátás igénye nem érvényesülhet az emberi cselekvésnek, az erkölcsinek a világában, a janzenizmus szerint azért, mert az isteni kiválasztottság beláthatatlan. A janzenizmus szerint az ember istenhez mint egy távoli lényhez fordulhat, anélkül, hogy igényelhetné a gondviselés befolyásolását. Descartes pedig, amikor elválasztotta egymástól az ember tudományos tevékenységét, ahol a tiszta és világos belátás uralkodik — a mindennapi életviteltől és moráltól, ahol ez nem lehetséges —, tulajdonképpen ugyanezt mondta.

Ez a morális felfogás az evilági cselekvés értelmének, jelentőségének a tagadása, az, ami Descartes-ot és a janzenistákat összefogja. Ez képezi az alapját a hétköznapi életben és a morális cselekvésben érvényesülő „józan ész" és az elméleti tudás éles elválasztásának is.

Arnauld és Descartes szabadságfelfogása lényegében azonos. Arnauld és Descartes közös példája a szabadságra vonatkozólag megmutatja felfogásukat. Arnauld ugyanis így ír: Ha egy királyt az alattvalói szeretnek és sohasem hanyagolják el a kötelességeiket, ha számukra lehetetlen az, hogy kötelességeiket elmulasszák teljesíteni — lehet-e mondani, hogy az alattvalók nem szabadok?[9] — Descartes hasonlóan ír: ha az isteni kegyelem megvilágít valamit az értelem fényével, ez növeli szabadságomat. (Levél Mesland-hoz, A. T. IV, 116. és 4. Elmélkedés.) A szabadság és a szükségszerűség sajátos egysége, azaz isten általi determináltság mint szabadság a janzenizmus alapeszméje volt. Ezt a gondolatot vallja magáénak Descartes is.

Aszmusz Descartes-könyve véleményem szerint a descartes-i szabadságfelfogást indokolatlanul azonosítja a mechanikus materializmus szabadságfelfogásával. „Descartes-nak a negyedik ‚Elmélkedés'-ben kifejtett tanítása — írja Aszmusz — azt a zseniális gondolatot tartalmazza, hogy az emberi tettek emberileg elérhető szabadsága egyáltalán nem zárja ki sem a tettek szükségszerűségét, sem feltételezettségét, hanem egységet alkot ezzel a szükségszerűséggel. Ebben a tanításban, amely szerint a szabadság egybeesik a szükségszerűséggel, Descartes közvetlen elődje Spinozának. Eltekintve az idealista, sőt részben vallásos köntöstől, gondolatának lényege mélységesen realista, s a későbbi materializmus egyik legfontosabb tanításának előfutára." (Aszmusz: „Descartes", Gondolat 1958, 175.)

[8] Ez nyilvánul meg Descartes metafizikájának híres circulus vitiosusában is, ahol nem dől el, hogy a világos belátás egymagában bizonyítja-e az igazságot, vagy isteni garancia is kell hozzá.

[9] Idézi Strowski: „Pascal et son temps", 160.

Aszmusz érvelésének gyengéje abban áll, hogy nem elemzi, miben tér el Descartes szükségszerűség-felfogása a materialista felfogástól, és indirekt módon azt látszik bizonyítani, hogy ez a korszak leghaladóbb felfogása. Holott ez nem igaz. Descartes-nál a szükségszerűség alapvetően istentől függ, tehát a világ végső soron nem autonóm. Megfogalmazását tekintve, a gondolat hasonlít a spinozai szabad szükségszerűséghez, vagy a mechanikus materializmusnak ahhoz az elvéhez, hogy az emberi szabadság alárendelt eleme a természet determináltságának, tartalmilag azonban Descartes-nál a világ folyamatainak determináltsága nem belső, alapvetően istentől ered. A természet törvényeit isten teremtette és állandóságuk isten tökéletességét fejezi ki.

A descartes-i szabadságfelfogás a descartes-i filozófiának éppen a gyenge pontjai közé tartozik. Descartes ugyanis a szabadságot azonosítja a szabad akarattal. „... Szabadnak nevezem általában azt, ami önkéntes" — írja. (Levél Mesland-hoz, 1644. A. T. IV, 116.) Descartes nem elemzi a spontaneitás és a szabadság különbségét. Ami nem *kényszerű*, hanem akarattal történik, az *szabadon* megy végbe.

Gassendi szabadságkoncepciója a vitában nem szerepel részletes kifejtésben. A kérdés jelentősége miatt azonban megér egy kitérést, hogy e koncepciót a „Syntagma Philosophicum" alapján összefoglalva, szembeállítsuk Descartes felfogásával.

Abban a szabadsággondolatban, amelyet a polgári filozófiában legelőször Gassendi képviselt (Epikurosz nézeteit felújítva és különösen a társadalmi cselekvés kérdésében korrigálva), egy citoyen-szabadságtörekvés jelenik meg. A janzenizmus és a korai polgári gondolkodás predesztinációs tanítása általában az ember felett uralomra jutó árutermelés végzetszerűségének ideológiai kifejezése volt. Gassendi szabadsággondolata ezzel szemben a burzsoá-citoyen kettősség egyik első megnyilvánulása. E kettősség csak a francia forradalom után bontakozott ki, és kifejezésre juttatta azt, hogy a polgár mint burzsoá az árutermelés rabszolgája, mint citoyen pedig önmaga képességeinek kibontakoztatására törekszik. A kettősség azonban csírájában már a francia forradalom előtt is megvolt, és Gassendi szabadságelméletét e citoyen-törekvés egyik első megnyilvánulásának tekinthetjük. Ebben a kérdésben Borkenau értékelését nem lehet helytállónak tekinteni. Borkenau ugyanis Gassendi epikureizmusát nemesi élvhajhászásnak tekinti, Gassendi „Frondelelkületéről" beszél, és nem elemzi Gassendi szabadságfelfogásának a tartalmát. (Borkenau: „Der Übergang von feudalen zum bürgerlichen Weltbild", Paris 1934, 438.)

Gassendi szabadságfelfogása szorosan összefügg a józan ész jelentőségére vonatkozó nézeteivel, amelyekről a következő szakaszban lesz szó. Szabadságfelfogása megértéséhez mindenekelőtt tudnunk kell, hogy ő a kontemplációt, az elmélkedést nem tartja méltóbbnak az emberhez, mint a tevékeny életet. A tevékeny élet dicséretében odáig megy, hogy Epikuroszt is átértelmezi. Az Epikurosz által hirdetett boldogság — írta — a tevékeny ember boldogsága. „Nem kell az epikuroszi gyönyört egy alvó ember állapotának tekinteni, mert Epikurosz nem azt akarta, hogy a nyugalmat ... a kábultság egy nemének tekintsük, de sokkal inkább egy olyan állapotnak, amelyben az élet minden tevékenysége kellemesen és kényelmesen megy végbe ..." (II, 717.)

Gassendi szabadságfelfogása átgondolt koncepció. Két oldalról közelíti meg a problémát: a determinizmus oldaláról általában, és specifikusan az emberi

tevékenység oldaláról. A determinizmus általános problémáját illetően elválasztja a fatalizmust és a determinizmust. Amit fátumnak neveznek — írja —, az nem más, mint természetes diszpozíció, az ember embertől származik, a ló pedig lótól. (II, 836.) De ez a szükségszerűség sem abszolút változhatatlan, mert cselekvésünk során egyes természeti alapelveket érvényesítünk, másokat pedig visszaszorítunk. A véletlen sem az oksági összefüggés hiánya. A szerencse vagy véletlen „több ok összekapcsolódása és ezek kölcsönös egymásrahatása". (II, 828.)

Ami a specifikusan emberi szabadság problémáját illeti, Gassendi a problémát nemcsak az általános determinizmus oldaláról akarja megközelíteni. Bár Epikurosz nyomán beszél a lélekatomok spontán mozgásáról, elhajlásáról, de nem ebből származtatja az ember szabadságát.

Az akarat az emberi szabadság *előfeltétele*. Az akarat az ember speciális természetes vágya, ám mivel emberi, *racionális vágy*. (II, 821.) A természetes törekvések emberi specifikuma az, hogy ezeket a tudat közvetíti. Az ember természetes mozgatóerői, vágyai, a képzelőerő és az ítélőképesség közbejöttével irányítja magatartását, tetteit. (II, 483.) Gassendi e kérdést tárgyalva, érdekes módon bizonyítja, hogy külön testről és lélekről nem lehet beszélni. Az emberek temperamentumát, természetes törekvéseiket véleményeik és képzelőerejük működése irányítja, képzelőerőnk, értelmünk pedig testünk jó működése érdekében tevékenykedik. Ebből magyarázható, hogy Gassendi az ember természetes törekvéseit, akaratát — ellentétben Aquinói Tamással — nem tekinti önálló képességnek. Az akarat az értelmet és annak ítéleteit követi. *A szabadság az értelem sajátja*. A józan ész mérlegelése, a döntés és cselekvés sokféle lehetőségének átlátását hozza létre — ezt nevezi indifferenciának —, és ez az emberi szabadság alapja. „*Az értelem indifferenciája abban nyilvánul meg, hogy nem tapad túlságosan . . . egyetlen ítélethez, és feladva korábbi nézeteit, más ítéletet is tud alkotni . . . Az értelemnek ugyanis nem olyanok a képességei, hogy azok csak egyfelé irányítanák, mint az élettelen tárgyakat a súlyuk, hanem . . . az igazat szem előtt tartva bármely dologról hol egyet, hol mást tud ítélni.*" (II, 824.) Ez az indifferencia a szabadság alapja. „*A szabadságot a választás lehetősége nélkül nem lehet megérteni.* És nyilvánvaló, hogy csak ott van választás, ahol különbség van, mert . . . *ha csak egyvalaminek a cselekvésére van képességünk, ott nem lehet választás.*" (II, 822.) Itt Gassendi kifejezetten vitatkozik Descartes-tal és a janzenistákkal, mert, mint írja, még ha a legfőbb jóra irányulnak is cselekedeteink, ha nem a magunk választásából cselekedtünk, cselekvésünk nem szabad. A legakaratlagosabb dolgok nem a legszabadabbak. Gassendi megkülönbözteti a spontán és a szabad cselekvést, mindkettő lehet akaratlagos, de nem mindkettő szabad. „. . . ez az akarat (a spontaneitás esetében) nem jelent szabadságot, hanem gyönyörűséget, élvezetet . . . és az erőltetettség kizárását . . . Ez azonban nem nevezhető szabadnak, a gyönyör ugyanis még nem szabadság." (II, 823.)

Visszatérve Descartes metafizikájának alapjaihoz, érdemes szemügyre vennünk a neotomista Gilson felfogását. Descartes-nak — mondja Gilson —, miután fizikájában kiküszöbölte a skolasztika szubsztanciális formáit és rejtett tulajdonságait, ezt a mechanisztikus fizikát azért kellett megfejelnie a metafizikával, mert e fizikai tételek valóságos voltát kellett igazolnia. Gilson szerint tehát a descartes-i fizika a valósággal való kapcsolatot a metafizika segítésével tartja fenn. Gilson („Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien", Paris 1951) így ír: „Amikor azt kér-

dezzük magunktól, hogy mi volt a kapcsolata a descartes-i fizikának és metafizikának, súlyos tévedést kockáztatunk, és ugyanakkor azt is, hogy egy megoldhatatlan problémát tételezünk, ha elfelejtjük, hogy Descartes gondolatmenetének kezdete éppen annak az elutasítása volt, hogy e kettőt külön lehetne tekinteni. A fő kérdés . . . hogyan voltak ezek összhangban . . . Nem lehet elfogadni, hogy a fizikai matematika tartalmazná a metafizika elégséges alapját, de ellenkezőleg, azt kell mondani, hogy egyedül a metafizika volt képes valóságosan lehetővé tenni Descartes számára, hogy ezt a fizikai matematikát fizikává, vagy ahogy ő mondta filozófiává alakítsa." (I.m. 176.)

Gilson szerint Descartes drámája abban állott, hogy fenntartotta a középkori filozófia két fontos tételét — isten létét és a lélek spiritualitását, de ezek hagyományos magyarázatát elvetette. Ezért Descartes-nak mintegy újítóként kellett fellépnie a teológiai problémák magyarázatában.

Valóban a XVII. század elején a tomizmus hagyományos formája egyre inkább elveszti hatékonyságát. Bármennyire vallásos gondolkodó volt pl. Mersenne, nem tekinthető tomistának. Descartes-ra éppen az a kettősség volt a jellemző, hogy a filozófiai és a teológiai kérdéseknek sem a következetes szétválasztására, sem a teljesen következetes összekapcsolására nem vállalkozott.

Gilsonhoz hasonlóan, az egzisztencialista Alquié sem lát ellentmondást a descartes-i fizika és metafizika között. (Alquié: „La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes", Paris 1966.)

Alquié a descartes-i metafizika kulcsának az örök igazságok teremtett voltát tekinti. Helyesen ismeri fel, hogy a descartes-i metafizikában az ember és a világ léte istennel szemben esetleges, de ezt egyrészt a mechanisztikus világkép szükségszerű eredményének tekinti, másrészt ennek feltárását a descartes-i metafizikában pozitív jelenségnek tartja.

Alquié arra vonatkozó gondolatmenete, hogy miért van szüksége Descartes-nak metafizikára, igen figyelemreméltó. A descartes-i metafizika keletkezését összekapcsolja az ember új helyének problémájával, amelyet a technika XVII. századi eredményei és az új világkép kialakulása hozott létre. A tomizmus szerint — mondja Alquié — az ember együttműködik istennel. Ezzel szemben „a világ fizikai felfedezése, amely végtelenül meghaladja az embert, istenből olyan teremtőt csinál, akivel kapcsolatban nem lehet látni, mi módon lehetne vele együttműködni". Alquié szerint tehát az új fizikai világkép alapján az ember egy olyan világegyetemmel találja magát szemben, ahol az ember semmi. Alquié szerint Mersenne és Descartes álláspontja az volt, hogy a tudomány, amely megszabadít az antropocentrizmustól, feltár egy olyan világot, amely kinyilatkoztatja isten végtelen hatalmát, és szabad utat hagy az akaratnak az istennel való egyesülésre. (33.) Így Alquié szerint a kontemplatív misztika és a világ technikai meghódításának az eszméje szorosan összetartozik. A technika sikere, a technikát alkalmazó ember sikere — mondja Alquié — Descartes számára a szellem és a dolgok közti megegyezés jele volt. (Ez a mély megegyezés az „Elmélkedések"-ben az isteni igazmondás tételében fejeződik ki.) Az örök igazságok teremtett voltának tétele viszont azt fejezi ki, hogy az ember és az egész teremtett valóság alapvetően esetleges isten számára. Isten számára — mondja Descartes — közömbös, hogy a háromszög szögeinek összege 180°-e, vagy sem. Az emberi szellem — írja Descartes — nem mértéke sem a dolgoknak, sem az igazságnak, csak annak a mértéke, amit helyesel vagy tagad.

Alquié tehát az örök igazságok teremtett voltában látja a descartes-i meta-

fizika kulcsát.[10] Ebben fejeződik ki az, hogy a descartes-i ember és világ mérhetetlenül távol van istentől, és hogy az ember és a világ sorsa alapvetően istentől függ. Alquié tehát Descartes valóságos gyengeségeit jelzi — de számára e gyengeségek pozitívumok.

Alquié ugyanis az örök igazságok teremtett voltának tanítását és az egész descartes-i metafizikát alapvetően pozitív jelenségnek tekinti. Tehát az ember és a világ istennel szemben való esetlegessége Alquié szerint pozitív jelenség, mert Descartes — amint írja: „*megértvén, hogy a világ nem a Lét, felfogta . . ., hogy mi viszi a világot a Léthez. Ezzel az alapvető felfedezéssel megalapozta a modern metafizikát.*" (102.)

Alquié szerint az új technika és az új tudomány, amely megfosztotta a világot a középpontjától, s megteremtette a homogén és végtelen teret, a világ új egységét csak a cselekvő szubjektum oldaláról teszi lehetővé.

Amit a tomista Gilson és az egzisztencialista Alquié szükségszerű lépésnek tart — a mechanisztikus tudomány kiegészítését a metafizikával —, a valóságban a XVII. században sem az egyedül lehetséges útja az új filozófiai kérdések megoldásának.

Kb. 1631-ig Descartes maga sem törekedett világképét egységes kozmogónia formájában felfogni. 1631 után azonban valójában ontológiát akart alkotni, de Galilei elítélése miatt e kéziratait nem hagyta napvilágra kerülni. Galilei elítélése után ezt az ontológiát váltotta fel a metafizika megalkotásának a törekvése. Erről Alquié jellemző módon így ír: „Hisszük, hogy ez a hír (Galilei elítélése) a legszerencsésebb hatást tette Descartes-ra, és alkalmat szolgáltatott arra, hogy még világosabban öntudatosítsa a tudományok és a Lét kapcsolatait." (117.) Alquié szerint sehol sem tapasztalható az a „szörnyű nyugtalanság" Galilei elítélése után, amiről Koyré és sok filozófiatörténet beszél. „Világos tehát — írja Alquié —, hogy Descartes számára a fizika ontológiai interpretációi és a bibliai elbeszélések csak egyugyanazon tévedés két különböző aspektusa." (123.) Tehát sem az ontológia, sem a Biblia nem tudja feltárni a létet, s ezért van szükség metafizikára. „A mechanizmus szükségszerű kiegészítője többé nem egy történeti ontológia, hanem a Lét, amely lehetővé teszi, hogy a két nyelv (a fizika és a Szentírás nyelve) ellentmondását meghaladjuk." (123.)

Alquié tehát jól látja a descartes-i metafizikának azt az „Elmélkedések"-re jellemző koncepcióját, amely a természettől elvitatja egész önállóságát.[11] A világnak ez az önállótlansága istennel szemben tehát világosan kifejezi az emberi cselekvés értelmébe vetett hit megingását, de nem volt szükségszerű következménye sem a mechanisztikus világfelfogásnak, sem annak, hogy ez a felfogás valóban igényelte a világgal szemben álló és a világot megszervező embert. Az, hogy az ontológia, amelyre Descartes készült, végül metafizikává torzult, a társadalmi és a szellemi élet körülményeiből magyarázható.

Gassendi a descartes-i metafizikával ontológiát állított szembe, a filozófiai kérdések evilági megoldására törekedve. A Gassendi-féle ontológia sem volt

[10] Az örök igazságok teremtett voltáról: Descartes levele Mersenne-hez, 1630. ápr. 15.; A. T. III, 145. és máj. 27. A. T. III, 152.

[11] Ez fejeződik ki a folyamatos teremtés elméletében. A descartes-i metafizikában a folyamatos teremtés gondolatában valami hasonló alapelv rejtőzik, mint amit a janzenistáknak az isteni kegyelemről való felfogása rejt magában.

tisztán valami természetontológia, bár kijelentette, hogy a természet magyarázata a filozófia alapvető célja. Mégis Gassendinál az etikának más a szerepe és helye a tudománnyal és a filozófiával való kapcsolatban, mint Descartes-nál.

Gassendi szerint a morál és a fizika *egy* tudomány két része. A fizika az általános tudomány, s a fizika és a morál együtt alkotja a tudományt. A morál tehát evilági, nem kapcsolódik metafizikához, így érthető, hogy Gassendi magát a metafizikát is értelmetlennek tartotta. Gassendi véleménye a metafizikáról az volt, hogy nem valóságos, hanem álproblémákat tárgyal, az igazi problémákat a fizika tárgyalja. S azt, hogy a morál ehhez az evilági tudományhoz kapcsolódik, kifejezi, hogy Gassendi alapvetően optimista volt, és lehetségesnek tartotta a világban az erkölcsös cselekvést. Ha Descartes hatását, vagy még inkább a szellemi rokonságát Corneille és Racine tragédiáiban lehetett felfedezni, Gassendi valóságos ideológiai hatása Cyrano de Bergerac, Molière és Fontenelle írásain észlelhető.

3. A KÉTELKEDÉS ÉS A JÓZAN ÉSZ

Gassendi Descartes-kritikája tulajdonképpen felölelte csaknem mindazokat a problémákat, amelyeket a descartes-i metafizikával szemben korunk kritikusai is elmondhatnak.

A legelső probléma, ami Gassendi Descartes-kritikájában szembetűnik, a módszernek, a kételkedésnek és a józan észnek a viszonya. Az, hogy a filozófiai és a tudományos vizsgálódásban el kell szakadni a tekintélyektől és előítéletektől, Descartes és kora legtöbb filozófusa számára — így Gassendi számára is — nyilvánvaló volt. A filozófiatörténet számos értékelése azonban hajlamos arra, hogy a Descartes-féle hiperbolikus kételkedést az újrakezdés legradikálisabb formájának tekintse. Röviden összefoglalva: a felületes szemlélő számára meglepőnek tűnik, hogy Gassendi a Descartes-féle úgynevezett hiperbolikus kételyt hibáztatja a józan ész nevében, holott — mint ismeretes — Gassendi az, aki a szkeptikusok kételkedéséhez pozitívan viszonyult.

Ez a hiperbolikus kételkedés, tehát az a kételkedés, amely nem egyszerűen valamely tudományos állítás vagy hétköznapi tapasztalat egy-egy tételére vonatkozik, hanem megismerőképességünk egészére, tehát tudatunknak és a valóságnak a kapcsolatára, ez a kételkedés a descartes-i metafizika sarkalatos pontja. Ha ilyen kételkedésre nincs szükség, akkor az egész metafizika értelmetlen. (Egyébként a hiperbolikus kételkedés Descartes-nál viszonylag későn jelenik meg. A „Szabályok"-ban, sőt az „Értekezés a módszerről"-ben sem vonatkozik a kételkedés megismerőképességünk egészére, egy csaló isten lehetőségét feltételezve.)

A hiperbolikus kételkedés Gassendi szerint dogmatikus eljárás, nem a szkepszis előrevivő felhasználása. Érthető, mondja Gassendi Descartes-nak, hogy megállapítod, — az érzékszervek időnként csalódást okoznak. De arra kényszerít ez téged, hogy azt gondold, isten megcsal téged és más ilyesféléket, kell-e, hogy azt ismételgesd, hogy semmi abszolút biztos és igaz ismeret nincs a birtokodban, vagy azt, hogy egyszer s mindenkorra tévedésben vagy, — vagy azt, hogy megkérdezd, vajon nem vagy-e örökre tévedésre ítélve? (2958.) A valóságban a saját árnyékod ellen harcolsz, mondja Gassendi Descartes-nak.

Gassendi a metafizikai problémákkal szemben a józan észre hivatkozik.

„Amit te olyan nagy apparátussal állítasz (nevezetesen saját léted és a tárgyi világ léte), azt az ember a józan ész alapján is tudja."

Gassendi kritikája mindenekelőtt a descartes-i módszerre vonatkozik, s a descartes-i mesterkélt, a józan észnek meg nem felelő bizonyító eljárással szemben hivatkozik a józan ész eljárásaira.

Descartes ezzel szemben a józan észt csak meghaladandó alapnak tekinti. Amikor kijelenti, hogy a világon semmi sincs olyan jól elosztva, mint a józan ész, ezt gúnyosan érti, mert a józan észt Descartes elégtelennek tartotta a tudományos gondolkodáshoz. Metafizikájában, amint ezt több helyen is kifejti, éppen a józan észnek a meghaladására való eszközt látott. Ezért írja Mersennenek, hogy „Elmélkedéseinek" az volt a célja, hogy megmutassa, miként lehet az embernek az érzékek adataitól és a hétköznapi „józan észtől" eltávolodni, és ezáltal megalapozott ismeretek birtokába jutni.[12]

Valójában Descartes törekvése arra, hogy a józan ész álláspontját meghaladja, helyes volt, és az általa választott kerülőutak, amelyekkel az igazságot bizonyítani kívánta, alapelveiket illetően a tudományos gondolkodás jó módszerei voltak. Azok a közvetítések, amelyek segítségével egy-egy problémát megoldani igyekezett, a tudományos gondolkodás sok dialektikus elemét tartalmazták. A descartes-i metafizika és módszer mégsem alkot problémamentes egységet. E metafizika és módszer ellentmondásának rendkívül találó bírálatát adja Serrus. A „Szabályok"-ban Descartes relációk megállapítására törekedett, míg a metafizikában „Arra a lehetetlen feladatra vállalkozott, hogy deduktív módon létrehozzon egy gondolati rendszert, olyan relációk alapján, amelyeket a létezni ige tesz propozíciókká".[13] A deduktív matematikai módszer azonban csak relációkra vonatkozhat, és ilyen módon nem lehet a *létezésre* vonatkozó állításokat nyerni.

A józan ész meghaladására való törekvés tehát a XVII. századi természettudomány törekvéseihez és eredményeihez kapcsolódott. De mi volt az értelme a Gassendi-féle józan észnek? Milyen ideológiai kontextusban kell megértenünk Gassendinak a józan észre való hivatkozását? Egy empirista korlátozottságáról van szó, vagy többről és másról? A probléma természetesen csak látszólag ismeretelméleti. Tehát nem arról van szó, hogy Gassendi nem helyesli a Descartes-féle matematizálási törekvést, az érzékektől való elszakadást, és tagadja annak a lehetőségét, hogy a fizika a matematikára volna redukálható. A józan ész problémája túlmegy ezen az ismeretelméleti kérdésfeltevésen.

A XVII. században és később is, a polgári gondolkodásban a józan észt az ember politikai és morális magatartása irányítójának tekintették. A humanizmus szerint a sensus communis nem egyszerűen az érzékszervek adatainak összegezése, mint Arisztotelésznél vagy Aquinói Tamásnál. A humanizmusban társadalmi értelmet nyert ez a kifejezés, a közjó iránti érzék értelmét. A XVII. században jött létre a szakadás a sensus communis értelmezésében. Ebben a században ugyanis kiderült, hogy a sensus communis a természettudományokban nem használható, ám a társadalom vonatkozásában a jelentősége megmaradt, és egyre inkább a természetjoggal fonódott össze. A „józan észnek" az a tartalma, hogy az embert ez a képessége irányítja az élet dolgaiban,

[12] Levél Mersenne-hez, 1641. július; A. T. III, 392—393.

[13] Serrus: „La méthode de Descartes et son application à la métaphysique", Paris 1933. 118.

megvan Gassendinál és követőinél is, innen kerül át a felvilágosodás gondolkodóihoz, akik a józan észt ugyancsak a társadalom és az ember igazságos megítélése szervének tekintették. Ez a józan ész hellyel-közzel olyan mértékben került szembe a teoretikus ésszel, hogy ez a XVII—XVIII. század számos gondolkodójánál ahhoz az állításhoz vezetett, hogy a morális törvények nem az észből, hanem az emberi szívből fakadnak.

A józan ész és a ráció, az elméleti ész viszonyának megoldatlansága már a XVII. században előre vetíti az elméleti és a gyakorlati ész (a tudományokban követett eljárás és a társadalmi-morális cselekvés irányítása) kettősségének a problémáját, amelyet a polgári ideológia tulajdonképpen sohasem tudott megoldani.[14]

Gassendi mindenekelőtt tagadja, hogy az ember képes arra, hogy — amint Descartes szerette volna — elméjéből mintegy üres lapot csináljon. Előítéleteinktől — mondja Gassendi — nem lehet teljesen megszabadulni. Emlékezetünket nem vagyunk képesek kedvünk szerint alakítani. S legfőképpen azt tagadja, hogy a puszta emberi értelem fogalmakat vagy alapelveket tartalmaz. Descartes azt állítja, hogy ha értelmünkből sikerül tökéletesen üres lapot csinálni, akkor bizonyos alapelveket vagy egyszerű fogalmakat találhatunk elménkben. Csakhogy — mondja Gassendi — egy minden előítélettől, azaz mindenféle előbb szerzett ismerettől megtisztított elme nem tartalmaz alapelveket sem, mert alapelveink előzetes ítéleteken alapulnak, s ha nincs ítélet, nincs alapelv sem. Descartes feltételezi, hogy minden meglevő ítélet felbontása után megmaradnak elméjében azok az egyszerű fogalmak, amelyek kétségbevonhatatlanok. De milyen alapon lehet új relációkat megállapítani a fogalmak között? (279.) Descartes azt állítja, hogy elmékben világos és evidens alapelvek vannak. Gassendi szerint az ember elméjében a legtöbb *alapelv* homályos és bizonytalan, s ezt az is mutatja, hogy az ember az alapelvek alkalmazásában ingadozik, olyan benyomások felé fordul, amelyek a legnagyobb hatást teszik rá, és aszerint ítél valamit helyesnek vagy helytelennek, létezőnek vagy nemlétezőnek.

Gassendi tehát észreveszi, hogy az emberi értelem nem fordulhat tiszta lapként a külvilág felé. Gassendi végeredményben helyesen látta, hogy az előítéletektől való megszabadulás Descartes által javasolt módja csak látszólagos. Descartes azt állította, hogy megszabadult bizonyos előítéletektől, és ugyanakkor új előítéletek rabságába esett, mondja. Gassendit azonban nem valamiféle hagyománytisztelet vezette, amikor azt hangsúlyozta, hogy Descartes-nak nem minden ismeretet kell elutasítania, hanem meg kell próbálnia módot találni arra, hogy az igaz és hamis ismereteket megkülönböztesse.

Gassendi a descartes-i eljárással a saját törekvéseit állítja szembe. Elmondja,

[14] Érdekes módon a józan ész problémáját és azt, hogy Descartes szerint a mindennapi életben, a cselekvés szférájában nem irányíthatja az embert a tiszta és világos tudás — tehát ez a szféra alacsonyabbrendű, mint az elméleté —, Descartes egy másik ellenfele talán még Gassendinál is határozottabban vetette fel. 1641-ben egy levélíró, aki magát Hyperaspistesnek nevezte, levelet intézett Descartes-hoz. Ez a levél lényegében Gassendi ellenvetéseit foglalja össze. A levélíró első kérdése: miért nem kell Descartes szerint az élet dolgainak a vitelében olyan tiszta és világos belátásra törekedni, mint a tudományos igazság belátásában? Hogyan lehet jámbor módon élni, ha a cselekvéseidet nem az igazság szabályai szerint irányítod? „Miért tételezel fel kevesebb igazságot az erkölcsökben, mint a tudományokban?" — kérdi a levélíró. És ez már csak azért is jogos — mondja —, mert egy kereszténynek sokkal kevésbé kell törődnie azzal, hogy téved a geometria vagy a metafizika tudományában, mint az erkölcsökben. (A. T. III, 397—412.)

hogy ő is arra törekedett, hogy megszabaduljon minden előítélettől, anélkül, hogy újakat szerezzen. Ennek érdekében az volt a szokása, hogy mindenfajta véleményt vizsgálat tárgyává tett, és ezekből próbálta kiválasztani azokat, amelyek legközelebb vannak az igazsághoz. „*Életem és szellemem szokása arra ösztönzött* — írja —, *hogy megengedjem, hogy legalábbis a valószínű elérésére lehet törekedni.*" „*De* — folytatja tovább — *magáról az igazságról soha nem nyilatkozom, mert képtelennek érzem magam, hogy annak feltalálásához eljussak.*" (389.)

Ami azt a descartes-i eljárást illeti, hogy a kétségbevonhatót hamisnak minősíti, ez nem más, mint az előítéletek beborítása a fikciók fátylával, amellyel csak más szavakkal helyettesítjük az előítéleteket, de nem szüntetjük meg őket. Tehát a Descartes-féle fiktív kételkedés önmaga létében vagy a világ létében nem teszi az emberi elmét alkalmasabbá arra, hogy helyesen fogja fel a világot. Descartes eljárása — mondja Gassendi — puszta játék, olyan, mint azé az emberé, aki, hogy fehér legyen, előbb négerré akarna változni.

Gassendi tagadja, hogy Descartes egyáltalán ad használható módszert, olyat, „amely irányít bennünket és megtanítja nekünk, hogy milyen esetben csalódunk vagy nem csalódunk, amikor úgy ítélünk, hogy egy dolgot tisztán és világosan fogunk fel . . ." (316.) Gassendi Descartes olvasóihoz fordul: megtanulták-e ezt a módszert? „És hogy el lehessen mondani — mondja Gassendi —, hogy (a tévedés elkerülésére) . . . nagyobb gondossággal kell vizsgálódnunk . . . . nagyon nyilvánvaló, hogy éppen itt van, amit keresünk; annak a tudását, hogy milyen módon lehetséges felismerni azt a pillanatot, amikor mindent kellően megvizsgáltunk és milyen esetben nem tesszük ezt." (317.) A probléma éppen az, hogy Descartes nem mondja meg, mikor vizsgáltam meg valamit megfelelően és mikor nem.

Gassendi szerint az ember fejéből nem lehet kiűzni a véleményeket, mint ahogyan az összes testnedveket sem lehet eltávolítani a testből, s meg kell elégednünk azzal, hogy elválasztjuk az ártalmasakat az ártalmatlanoktól. A helytelen nézetek kigyomlálását — mondja Gassendi — nem lehet egyszerre elvégezni, hanem az egész élet folyamán kell erre törekedni. (281.) A kétségbevonható ítélet azonban nem egyenlő a hamissal, mert a kétségesben — mint mondja — van valószínűség. (280.) Tehát nem kell a kiirtandó előítéletek közé sorolni őket.

Gassendinak is fő törekvése volt az előítéletek leküzdése, az igazság kutatása, de annak legfontosabb területét a *tudomány konkrét művelésében* látta.

Egyébként Gassendi távolról sem akarta a tudást a *közvetlenül* megszerezhető ismeretekre korlátozni. A Descartes-féle hipotézisek azonban nem olyanok, mint a geométerek, vagy az asztronómusok hipotézisei. „*Az asztronómusok ugyanis* — mondja Gassendi — *bizonyos dolgokat biztosnak tartanak, pl. a bolygók megfigyelt helyét és ekkor képzelnek a mozgások megmagyarázására köröket, amelyeket nem tartanak fiktíveknek, hanem valóságosnak, vagy legalábbis valószínűeknek . . . Descartes azonban semmit sem tart olyan valóságnak, ami feltevéseinek irányt szabna, és hipotéziseinek, mintegy anyaga lehetne . . . Ez az eljárás olyan, mintha az asztronómusok anélkül, hogy előzetes megfigyeléseket tettek volna, hipotéziseket állítanának fel, és ebből akarnának valamiféle igaz megfigyelést levezetni.*" (283.) Ha az asztronómusok úgy gondolják, hogy egyes hipotézisek valószínűek, akkor nem utasítják el azokat, míg Descartes visszautasítja azt, hogy az általa fölvetett kérdésekre az övéitől eltérő válaszokat is lehet adni. (279.)

Gassendi a szkeptikusok kételkedését összeveti a Descartes-féle kételkedéssel; mindketten különbséget tesznek a hétköznapi életben való cselekvés és az igazság kutatása között. Descartes is azt állítja, hogy a hétköznapi életben bízik érzékszerveiben, mert másként nem tudna élni. Descartes azonban, a szkeptikusokkal ellentétben, a dolgok *rejtett természetére* vonatkozó ismereteket tekinti biztosnak, és a jelenségeket mind csalódásoknak tartja, és azt állítja, hogy egyedül a gondolkodás eredményez abszolút „metafizikai" bizonyosságot. (285.) Gassendi erre a következőket feleli: A szkeptikusok jobban megmutatták, hogy miként kell az élet vezetését és az igazság kutatását elválasztani. Ami a hétköznapi életet illeti, a szkeptikusoknak az volt a véleménye, hogy erre nem alkalmazható az ítélet felfüggesztése, és mindazt meg kell tenni, amit a becsületes emberek és jó polgárok a közéletben és magánéletben tettek. „De ami az igazság kutatását illeti, itt egy felosztást alkalmaztak. Megkülönböztették a ‚jelenségeket', azokat a dolgokat, amelyek érzékszerveink előtt megjelennek, mint amilyen a tűz melege, a méz édessége . . . és a noumenákat, azokat a dolgokat, amelyeket a szellem fog fel, mint amilyenek a természetek és azok az okok, amelyeket belsőknek és végsőknek mondanak . . . Végül is mindazt, ami ez utóbbi nemhez tartozik, bizonytalannak tekintették, és ezzel szemben mindazt, ami az előző nembe tartozik, feltételezték, — kivéve, amikor úgy tetszett nekik, hogy szellemük örömére a dogmatikusok pöffeszkedését megzavarják." (286.) Ami pedig a „metafizikai" bizonyosságot illeti, a cogito-problémával kapcsolatban látni fogjuk, hogy Gassendi számára nincs kétféle — tudományos és metafizikai — bizonyosság.

Gassendi a szkeptikusok eljárását tartja alkalmasnak arra, hogy világos határvonalat húzzon a tudományos és nem tudományos (metafizikai, teológiai) tárgyak között. Ezért a szkeptikus alapelvek szerint kritizálja a Descartes által tárgyalt metafizikai problémákat. „Azt mondom . . . hogy abban a pillanatban, amikor az emberek isten létéről és a lélek elválaszthatóságáról elmélkednek . . . olyan dolgokról ítélnek, amely meghaladja érzékszerveiket, és gondolatuk csak metafizikai lehet." (277.) Gassendi hangsúlyozza, ő is arra törekszik, hogy túllépjen azon, amit az érzékszervek az ember elé tárnak, s az érzékek által nyújtott tárgyakat az értelem eszközeinek tekinti. (Ám isten létét és a lélek testtől való elválaszthatóságát, azaz a metafizikai problémákat olyan problémáknak tartja, amelyeket eleve nem lehet világosan felfogni.) Ha azt mondjuk — mondja Gassendi —, hogy egy dolog ilyennek tűnik, ez általában kapcsolatban van valamilyen érzékszervünkkel, vagy valamiféle körülménnyel. A szkeptikusoknak tehát igazuk volt, hogy a dolgok *abban a mértékben és azon módon, ahogyan látszanak*, valóban igazak, de nem lehet semmit mondani a dolgok *belső természetéről*.

Gassendi a szkeptikusok eljárását az előítélettől való megszabadulás és a szellem felszabadulása egyedül járható útjának tartja.

Gassendi H. Cherbury „De Veritate"-járól írott levelében is (III, 411—414.) a fenti szkeptikusokra hivatkozik. „A méz nekem édesnek tűnik." Ez ismeret, s ha nincs is semmiféle ismeretünk a méz belső természetéről, ez elegendő is nekünk. Cherbury, Descartes-hoz hasonlóan, azt tartja, hogy nyomorúságos lénynek kellene tekinteni az embert, ha nem volna képes tévedés nélkül örök igazságok megismerésére. Gassendi ezzel szemben így érvel: van lábunk, amellyel képesek vagyunk a helyváltoztatásra — nevetséges dolog lenne, ha panaszkodnánk azért, mert szárnyunk nincs. A természet által lehetővé tett ismereteink elegendőek életünk fenntartására.

A természet dolgainak belső természetét tökéletesen sohasem ismerhetjük meg — mondja Gassendi — ellentétben az általunk *alkotott* dolgokkal. Gassendi szerint, ahogyan az ember a maga eszközeivel nem tud létrehozni egy állatot vagy egy követ, ezek természetét sem ismerheti meg tökéletesen, ahogyan egy okos kutya sem ismerheti meg egy óra vagy más emberi alkotás lényegét, mert ilyet nem képes létrehozni. *Gassendi tehát a természetet nem tartja gépnek,* — ebben a reneszánsz örököse. *Mivel viszont a természet nem gép, nem emberi alkotás, tökéletesen nem ismerhető meg az ember által.* Az emberi megismerőképesség ilyen korlátozása Gassendi filozófiájának talán leggyengébb pontját jelenti. Ennek ellenére Gassendi Descartes-ot is, Cherburyt is éppen ismeretelméleti szempontból találóan bírálta. Cherbury is, Descartes is az emberi megismerőképesség tökéletességét egy testtől független lélek tökéletességéből származtatta, s Gassendi mindkettőjükkel szemben hangsúlyozta, hogy a testtől elválasztott lélek nem volna képes a valóság megismerésére; a megismerőképesség testhez kötött. Descartes-tal szemben az érzékelőképesség és az értelem egységét hangsúlyozza a megismerés folyamatában, és arról ír, hogy az értelem egymagában csak igen homályos ismereteket volna képes alkotni. — Bár Gassendi a természetet nem tartja tökéletesen megismerhetőnek, nem ítélhető fenomenalistának vagy pozitivistának, a szó XIX—XX. századi értelmében. Gassendi ugyanis nem a jelenségek belső relációinak megismerhetetlenségét állítja — Descartes-tól éppen a „lélek" lényegét illetően a belső relációk kutatását, valamiféle „kémiát" kér számon —, *csak valamiféle végleges, abszolút ismeretet tart elérhetetlennek és ezt azonosítja a skolasztika „rejtett természeteire" való hivatkozással.* A dogmatikus ismeret Gassendi szerint éppen olyan bizonyíthatatlan „végső lényegeket" szeretne feltárni, mint a skolasztika. Lényeges azonban az, hogy Gassendi helyteleníti, ha valaki „isten titokzatos elhatározásaira" történő hivatkozással lemond a természet tanulmányozásáról. Cherbury szerint a szimpátiákat és antipátiákat (a természet egyes tárgyai közötti vonzást és taszítást) isten titokzatos elhatározása magyarázza, és nem is lehet erre más magyarázatot találni. Gassendi erre így felel: *„Ha kiváló honfitársa, Gilbert azt hitte volna, amit Ön állít, elmélkedett volna-e annyira szerencsés módon a vas és a mágnes szimpátiájáról vagy antipátiájáról?"* (III, 412.)

4. A „COGITO" PROBLÉMÁJA

Descartes tétele, *„gondolkodom, tehát vagyok"*, rendkívül érdekesen megmutatja, hogyan válnak alapjában jó ismeretelméleti szempontok eltorzultan metafizikai szempontokká. *A descartes-i cogitónak ugyanis megvannak az ismeretelméleti alapjai, méghozzá olyanok, amelyek ismeretelméletének legpozitívabb vonásaihoz kapcsolódnak.* Descartes ugyanis tisztában volt azzal, hogy a gondolkodásnak új irányt adott, fordulatot hozott létre a megismerésben azáltal, hogy a gondolkodást nem közvetlenül a tárgyra, hanem az ismeretet létrehozó gondolkodási folyamatra, tevékenységre irányította. A descartes-i módszer egyik alapgondolata ugyanis az volt, hogy ahhoz, hogy az ember megfelelő eredményeket tudjon elérni a tudományban, el kell gondolkodnia a saját eljárásán, tudatosítania kell az ismeretszerzés eljárásait. „S valóban csodálatosnak tetszik nekem, hogy igen sokan serényen kutatják az emberek szokásait, a növények erejét, a csillagok mozgását, a fémek átváltozásait és hasonló diszciplínák tárgyait, s ezalatt szinte senki sem fog-

lalkozik magával az elmével, vagyis ezzel az egyetemes tudománnyal." (Descartes: Szabályok . . . .; „Válogatott Művek", Budapest 1961, 87—88.)

S mivel Descartes több helyen is megállapítja, egyetértve a humanistákkal és Gassendival is, hogy „a következtetés . . . . művészete egyáltalán semmivel sem járul hozzá az igazság megismeréséhez . . . a dialektikusok minden művészete nem képes olyan szillogizmust formálni, amely következtetéssel találja meg az igazat, ha előbb nem rendelkeznek ennek anyagával, azaz ha már előbb nem ismerték azt az igazságot, amelyet ez a szillogizmus levezet" („Szabályok . . .", 115.), — ezért meg kell találni a bizonyítástól független biztos tudás alapját. Descartes szerint a tudományos megismerés kiindulópontját képező igazsághoz intuíció útján juthatunk el. Ez a gondolat azon alapszik, hogy Descartes a kísérletezéstől és az érzéki szemlélettől elvonatkoztató matematikát tekintette mindenféle tudomány prototípusának. Márpedig Descartes és sok más kortársa úgy látta, hogy a matematikai tételek alapelvei, az axiómák kísérlettel nem igazolhatók és induktíve nem bizonyíthatók, ám általános és szükségszerű jellegüket az ész közvetlenül belátja. *Az intuíció Descartes ismeretelméletében elsősorban relációkra vonatkozó intuíció.* Descartes szerint *az intuitív tudásnak az a célja, hogy relációkat tárjon fel és nem a skolasztika „abszolút természeteit" akarja megkeresni.* Erről beszél Descartes a „Szabályok"-ban, az V. és VI. szabályban. Descartes maga is kiemeli, hogy „a megismerendő dolgok sorát, nem pedig minden egyes dolog természetét tekintjük". (VI. szabály, 101.) Itt azt mondja: „Az egész módszer azoknak a tárgyaknak rendjében és elrendezésében van, amelyekre az elme erejének irányulnia kell." A VI. szabályban azt írja, hogy ahhoz, hogy a legegyszerűbb dolgokat felismerjük, a dolgokat aszerint kell rendeznünk, hogy melyiket lehet a másikból megismerni. Descartes tehát a módszerre vonatkozó írásaiban az intuíciót elsősorban a relációk feltárása eszközének tekinti.

Egészen más szerepet játszik az intuitív tudás Descartes metafizikájában. Az „Elmélkedések"-ben ugyanis nem relációkat akar intuitív úton feltárni, hanem metafizikailag biztos, kétségbevonhatatlan fogalmakat, sőt ilyen létezőket is. A cogito-tételt is ilyen úton nyeri, amelynek szerinte archimédeszi pontként tudományunk bázisát kellene alkotnia.

Maga a cogito-tétel is érdekes változáson megy keresztül Descartes különböző műveiben. A „Szabályok"-ban ez a tétel csak az intuitív úton megtalált igazságok egyike, az „Értekezés a módszerről"-ben az igazság prototípusa, példája annak, hogy az embernek lehet biztos ismerete, és a többit is ennek a modelljére kell megalkotni. Az „Elmélkedések"-ben ez a tétel már nem egyszerűen az igazság prototípusa, hanem metafizikailag biztos ismeret, amely alapját kellene hogy képezze a többi biztos ismeretnek. „Én vagyok, én létezem, szükségképpen igaz, valahányszor kiejtem . . ." (Descartes: Második Elmélkedés, Descartes: Értekezés . . . Elmélkedések. Filozófia elvei, Franklin Társulat, Bp. 1906, 73.)

A cogito-tételt tárgyalva Gassendi ezzel kapcsolatos ellenvetéseinek egyik sarkalatos pontja az, hogy *nincs metafizikai bizonyosság. Minden bizonyosság egyforma*, a biztos tételek között nincs olyan kitüntetett első tétel, amelynek a bizonyossága másféle bizonyosság lenne, mint a többieké. „*A bizonyosság feloszthatatlan* — írja Gassendi — *és ha hozzá lehet tenni valamit, ami még szilárdabbá teszi, ezzel azt bizonyítjuk, hogy nem elég erős. Ezért ez a bizonyosság* (a cogito-tételé) . . . *nem ad nekünk semmit*" — amiben eddig biztosak voltunk, abban továbbra is biztosak leszünk. (289.) Gassendi a Descartes-féle meta-

fizikai bizonyosságban annak a példáját látta, hogy a metafizika semmit nem ad hozzá a tudományhoz. Gassendi számára csak egyféle bizonyosság van: a cogito nem más, mint szimpla ténymegállapítás, amelynek a bizonyosságtartalma semmiben sem különbözik más ténymegállapításokétól. (289.)

Azt, hogy a cogito-tétel nem más, mint közönséges pszichológiai ténymegállapítás, nemcsak Gassendi ismerte fel. Malebranche szerint önmagam létét nem *tudom* biztosan, csak *érzem*. *Leibniz* — Gassendihoz hasonlóan — *a tételt tényigazságnak tartja*. „Ami az őseredeti igazságokat illeti — írja Leibniz —, ezek a megérzés közvetlenségéből eredő közvetlen belső tapasztalatok. Ezek közé tartozik a karteziánusok vagy Szt. Ágoston kiindulópontjául szolgáló igazsága . . ." („Újabb vizsgálódások . . .", 398.)

Leibniz azt hangsúlyozza, hogy vannak egyrészt őseredeti észigazságok, „amelyek csak ugyanazt a dolgot ismétlik, anélkül, hogy valamire tanítanának" (uo. 392.), — és alapvető tényigazságok, amelyek az előzőkkel megegyeznek abban, hogy nem lehet őket valami biztosabb dologgal bebizonyítani. A cogito ilyen tényigazság.

Descartes azonban a tétel racionalitását, észigazságjellegét hangsúlyozza, mert csak ezt tartja kétségtelennek. Descartes maga a cogito-tételnek azt a jellegzetességét hangsúlyozta, hogy ez a tétel olyan alapigazság, amelyhez nem lehet semmiféle szillogizmus segítségével eljutni. Tételét már csak azért sem lehet szillogizmusnak felfogni, mert tétele azt fejezi ki, hogy „a szellem belátásából nyeri a gondolkodás és a létezés alapvető összefüggésének átlátását". (Válasz Mersenne-nek. 3. pont.) Descartes tehát a maga tételét racionális intuíciónak tekinti, amely a gondolkodás és a létezés alapvető egységét mutatja meg, ezért ez megingathatatlan metafizikai igazság.

Descartes mindig tiltakozott azellen, hogy az ő tétele Ágoston hasonló tételéből ered, amint erre pl. Arnauld is utalt. (A. T. IX, 154.)

Descartes több helyen, így Clerselier-hez írott levelében is (A. T. IX, 206.) megfogalmazza, hogy mi a különbség az ő tétele és Ágostoné között. Descartes szerint a gondolkodom, tehát vagyok tétel Ágostonnál rejtett szillogizmus és azon az általános tételen alapul, hogy aki nem létezik, nem is csalódhat. Tehát a fő tételben a *létezés* terminusa benne van. Descartes azonban mind a Clerselier-hez írott levélben, mind a Mersenne-nek adott válaszában azt hangsúlyozza, hogy tétele már csak azért sem szillogizmus, mert nem egy általános tételből indul ki, hanem a különös tételezéséből jut az általánoshoz.

Descartes mindig hangsúlyozta, hogy a cogito-tétel egyszerű intuitív felismerésen alapul, tehát nem diszkurzív gondolkodás eredménye. Bár a cogito-tétel általános premisszán alapul — mondja Burmann-nal folytatott beszélgetésében —, ezt nem gondoljuk el explicit módon, hanem az általánost a különösben gondoljuk el. (A. T. V, 147.)

Ennél lényegesebb azonban Descartes alapgondolata, hogy ami gondolatban alapvetően egybetartozik, mint a cogito-tételben a gondolkodás és a létezés, — azt valóban összetartozónak kell tekintenünk. Tétele egészen más tendenciájú volt, mint Ágoston hasonló tétele, jelezve azt, hogy ő, Ágostonnal szemben, egy racionális metafizikát akart megalkotni, míg Ágoston a cogito-tételt nem is óhajtotta racionális tételnek feltüntetni. Ágoston ugyanis azt írta: bármennyire is megcsaljanak az érzékszerveink, „ha megcsalatom, akkor vagyok". („De civitate Dei", Lib. XI. Cap. XXVI.) Tudatunkban ugyanis egy *csodálatos képesség* rejlik, amelynek segítségével reprezentálni tudja a tárgyakat, bár azok lényegében idegenek tőle. Ágoston tehát nem úgy érvel,

mint Descartes: az érzékszervek adataitól tudatosan elszakítjuk magunkat, befogjuk a szemünket, fülünket stb., ám akkor is tudjuk, hogy létezünk, mert gondolkodunk. Ágoston azt mondja: felismerjük, hogy a *külvilág létezik.* Másrészt azt is hangsúlyozza, hogy létünk megismeréséhez nincs szükségünk tanítóra („De anima et eius origine", ib. IV. Cap. VI.) és mindenfajta tudomány nélkül is biztosak vagyunk a saját létünkben.

Gassendi és Hobbes ellenvetésének az egyik pontja, hogy — mint mindketten írják — bármely cselekvésből lehet következtetni a létezésre. Gassendi szerint azért, mert nyilvánvaló a „természetes világosság" által, hogy mindaz, ami cselekszik, létezik. (287.)

A „gondolkodom, tehát vagyok" tétel nem más, mintha azt mondanánk; gondolkodó vagyok. Descartes a funkciót megtette alanynak és a gondolatot az alany alapvető tulajdonságának fogta fel — mondja Gassendi. Hobbes is hasonlóan érvelt.

Gassendi szerint tehát egyik cselekvés sem kitüntetett cselekvés, mindegyiknek egyformán előfeltétele az ember létezése. Descartes azonban erre úgy válaszol, hogy a cselekvésből magából, pl. a lélegzésből, nem lehet a létre biztosan következtetni. Ámde — írja — az helyes, ha létezésemre abból a gondolatból vagy érzésből következtetek, mivel a pl. lélegzés tudata szellemünkben jelen van, — létezésünk tudata előtt, ebben az esetben tehát a „lélegzem, tehát vagyok", ugyanazt jelenti, mint a „gondolkodom, tehát vagyok!" (Descartes levele . . . -hez, A. T. II, 37—38.) A „Filozófia elvei"-ben is hasonlóan érvel a cogito-tétel biztos, racionális volta mellett. (I/9.)

Descartes tehát a cogito-tétel bizonyosságát arra alapozza, hogy ezt a tételt értelme teljes mértékben önmagából vette, mindenféle külső tapasztalat kizárásával, tehát ez a reflexió tiszta eredménye. Gassendi azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a cogito-tétel nagymértékben különbözik valamiféle matematikai alaptételtől, amelynek hasznosságát és tudományosságát ő is elismeri. Gassendi egyik legfontosabb ellenvetése az, hogy a cogito-tételből nem következik semmiféle ismeret, mert ha valamit létezőnek ismerünk, azzal még nem tudunk róla semmit. (290.) „Ezenkívül — írja Gassendi —, ha egy dolgot létezőnek ismerünk el, ezt valamilyen cselekvése révén tesszük, akár a kvalitásából következik ez, akár más, hozzá csatlakozó elemből, és egy ilyen cselekvést . . . nem tekinthetünk természete egészének." (290.) Így ha a gondolkodás olyan cselekvés is, amelynek révén tudomásul vetted, hogy létezel, ez mégsem teszi ki az egész természetedet.

Ezenkívül Gassendi felhívja a figyelmet arra is, hogy Descartes önmagával is ellentétbe jut, ha azt hiszi, hogy minden előítélettől megtisztulva eljuthat a cogito-tételhez. Először is kimutatja, hogy az elméből lehetetlen tiszta lapot alkotni, majd a cogito-tétellel kapcsolatban konkréten is megállapítja, hogy Descartes itt sem előfeltevésmentes, mert hallgatólagosan a létezés előfeltevéséből indul ki. „Ismered-e azt a tényt, hogy létezel vagy nem? Ha igen, akkor van egy előítéleted, s ez feltevéseddel szembenáll, ha nem, akkor azt sem tudod, hogy cselekszel, mert a cselekvés feltételezi a létet. Ennek következtében nem tudod előbb, hogy gondolkozol, mert gondolkozni annyi, mint cselekedni, tehát ha azt mondod, hogy gondolkozol, nem tudod, hogy mit mondasz. Ezért mindaz, amit ebből kiindulva megtudsz és levezetsz, teljesen ismeretlen alapelveken nyugszik." (289.)

Gassendi, mint később Leibniz is, rámutat, hogy nem a gondolkodás aktusa jelenti az ember számára az első kiinduló ismeretet, hanem az, *amit az ember*

gondol. A gondolkodás aktusát nem lehet elválasztani a gondolkodás tartalmától. (289.) Leibniz hasonlóképpen azt írta: ha megfosztjuk a cogito-tételt intencionalitásától, akkor csak annyi marad: én — én. A „vagyok" már egy előítéleten alapul. Leibnizcel egybehangzóan Gassendi is azt mondja, hogy az ember nem saját elméjében találja az ismeretek forrását, a reflexió nem forrása a megismerésnek.

Gassendi a descartes-i gondolatmenetet bírálva a cogito-tétellel kapcsolatban leszögezi: ha ez a tétel valamit állít, akkor az állítás tartalma nem a reflexió eredménye, mert *a reflexió nem képes önállóan ismereteket létrehozni*. Ha megállapítod, hogy gondolkodó dolog vagy — írja —, a gondolkodó jelző a dolog szó terjedelmét limitálja és kijelentésed értelme az, hogy nem akármilyen dolog vagy, hanem olyan, amelyik gondolkodik. Tehát el kell ismerned, hogy ismersz olyan dolgokat is, amelyek nem gondolkodnak. Ebből az következik, hogy „*ha semmit sem tanultál volna és mégis feltételeznéd, hogy minden érzékszerved sötétségében önmagadat elgondolnád, igen valószínű, hogy nem gondolnál semmit, csak azt: én, én, én . . . mert nem ismernél semmiféle attributumot és így nem ismernéd a ‚vagyok' szó tartalmát sem és nem tudnád, hogy mi az létezni, sem azt, hogy mi a különbség a létezés és a nemlétezés között*". (320.)

Gassendi tehát azt állítja, hogy a puszta reflexió nem képezi semmiféle önálló forrását az ismereteknek és még kevésbé a biztos ismereteknek. *Ha nincs külső tapasztalat, nincs reflexió sem.*

Descartes a reflexióra való hivatkozással azt próbálta igazolni, hogy a tudat teljesen autonóm, az értelem független az érzékeléstől. (Majd ebből próbálja levezetni azt is, hogy a szellem független a testtől.) Gassendi ezzel szemben azt állítja, hogy semmiféle eszme nem jön létre az emberben külső hatás nélkül. Descartes azt állítja, hogy önmagából meríti önmaga eszméit és még más eszméket is. Gassendi a 3. „Elmélkedéssel" kapcsolatban a következőket írja erre: „Igen meglepődtem, amikor azt hallottam tőled, hogy eszméd van önmagadról (és méghozzá olyan termékeny, hogy abból olyan nagyszámú más eszmét is ki tudsz emelni) . . . A valóságban vagy semmiféle eszméd nincs önmagadról, vagy ez az eszme igen zavaros és tökéletlen . . . Mégis . . . arra következtetsz, hogy semmit sem ismerhetsz meg könnyebben és evidensebb módon, mint önmagadat. De . . . feltéve, hogy nem lenne önmagadról eszméd, nem volna-e más ismereted könnyebb és evidensebb, mint az önmagadról való? És valóban, tekintetbe véve azt az elvet, hogy sem a látás nem látja önmagát, sem az intellektus nem fogja fel önmagát, az jutott eszembe, hogy semmi sem cselekszik önmagán: mert sem a kéz . . . nem üti meg önmagát, sem a láb nem jár önmagán. Egyébként, ahhoz, hogy ismeretünk legyen egy dologról, az szükséges, hogy ez a dolog hasson a megismerőképességre . . . és így evidensnek tűnik, hogy maga a képesség . . . nem tud önmagáról ismeretet létrehozni, vagy ami ugyanaz, önmagát felfogni." (332 – 333.)

Miért láthatja önmagát a szem csak a tükör segítségével? — kérdi Gassendi. Azért, mert a szem hat a tükörre és a tükör visszahat rá. Gassendi itt egy nagyon lényeges problémát vet fel, egy olyan elvet, amelyet a filozófia későbbi fejlődésében tulajdonképpen nem a szenzualizmus tartott szem előtt, hanem a racionalizmus. A megismerés lényeges vonása szerinte nem a közvetlenség, hanem a közvetettség és a közvetítés. Nála ez persze együtt jár azzal, hogy a szem és a tükör között valami anyagi hatás meglétét is feltételezi, a lényeges mondanivalója azonban az, hogy az öntudat a maga közvetlenségében semmiféle reflexió segítségével nem lesz az ismeretek forrása.

Amikor Descartes Gassendival szemben meg akarja védeni a szellem függetlenségét, azt feleli: nem kell, hogy egy külső tárgy hasson mindig a cselekvő dologra, mert amikor egy búgócsiga önmaga körül forog, akkor is önmaga felett gyakorol cselekvést. Nagy isten! — kiált fel Gassendi Descartes primitív érvére. Hát a búgócsiga nem a kéztől vagy az ostortól nyerte mozgását? (334.) (Descartes érvelése egyébként szemben áll a mozgás megmaradásának éppen általa kimondott törvényével.)

Mindezekből érthető, hogy Gassendi azt is tagadja, hogy — miként Descartes állítja — a lélek ismertebb, mint a test. (314.) Descartes ugyanis úgy érvel, hogy az ember előtt a szellem — hála a reflexiónak — teljes tisztaságában jelen van, szellemünk, tudatunk közvetlenül feltárul előttünk, ezért a lélek megismerése könnyebb, mint a testé. Ez a tétel talán még jobban mutatja Descartes gondolatainak rokonságát Ágostonnal, mint a cogito-tétel. Descartes is úgy gondolja, mint Ágoston: lelkünk megismerése nem igényel külső tanítót. Gassendi szerint azonban a reflexió nem ad tényleges ismeretet, mert *minden valóságos ismeret a tulajdonságok, a működés ismerete, és ezt érzeteink útján szerezzük meg.*

Gassendi úgy teszi fel a kérdést: A külvilág létét vagy az ember szubjektumát kell-e a megismerés biztosabb alapjának tekinteni? Descartes számára minden tudás alapvető és evidens bázisa saját tudattartalma. Gassendi ennek az alapnak a bizonytalanságára hívja fel a figyelmet.

Mi bizonyítja — kérdi Gassendi —, hogy a szellemet könnyebb megismerni, mint a testet? A testről sokat tudunk, míg a lélekről csak negációkat ismerünk. A testről vall az anatómia, kémia stb., a lélekre vonatkozólag is valamilyen kémiára, megalapozott konkrét tudományra lenne szükség és nem metafizikai feltevésekre. (311.)

A világ ismerete — Gassendi szellemében szólva — a tudományos ismeretek alapja, az érzékelésre épülő értelem megismerő tevékenységének a területe. A reflexión alapuló lélekmegismerés metafizikai spekuláció.

5. A VELÜNK SZÜLETETT ESZMÉK KÉRDÉSE

A reflexió problémája átvezet bennünket a descartes-i ismeretelmélet egyik alapvető kérdéséhez, a velünk született eszmék problémájához. *A velünk született eszmék ugyanis általában reflexió segítségével ismerhetők fel,* noha Descartes arról is beszél, hogy az érzékelés is segít a velünk született eszmék felismerésében. Az „Elmélkedések"-ben a velünk született eszmék problémája először a 3. „Elmélkedésben" fordul elő. Descartes felsorolja a különböző képzeteit, amelyeket három csoportra oszt. Vannak közülük — írja —, „melyek velem születetteknek, mások, melyek idegeneknek és kívülről jötteknek, megint mások, melyek általam csináltaknak látszanak. Az ilyenek: dolog, igazság, gondolat, úgy látszik, saját mivoltomból erednek." (I. m. 83.) A 3. „Elmélkedésben" azt állítja, hogy isten eszméje is velem született eszme, mert megtalálom magamban, noha nem alkothattam meg magam: csak olyan ok kelthette bennem, amely maga tökéletesebb nálam. „. . . habár a szubsztancia fogalma megvan bennem, amennyiben magam is szubsztancia vagyok, azért egy végtelen szubsztancia fogalma, ha egy igazán végtelen szubsztancia nem helyezte volna belém, mégsem lehetne bennem, mert hiszen én véges lény vagyok". (I. m. 89.)

Gassendi a velünk született eszmék problémájának tárgyalásakor igen világosan leírja az általános fogalmak kialakulásának a folyamatát. Egyik leglényegesebb érve a velünk született eszmék ellen az, hogy ezek az eszmék Descartes-nál *kész eszmék, s a velünk született eszmék elmélete nem magyarázza meg az ilyen fogalmak fejlődését, változását.* Erre az istenfogalom problémájánál is rámutat. Általában Gassendi nemcsak azt hangoztatja, hogy minden eszménk a külvilágból származik, hanem megpróbálja leírni, milyen módon tökéletesedhetnek eszméink.

Mindenekelőtt kétségbevonja, hogy a Descartes által felsorolt eszmék három fajtája, a kívülről kapott, az általunk alkotott és a velünk született eszmék között valamiféle különbség volna. Először is arra mutat rá, hogy a szirének stb. eszméi nem különböznek az érzékelésből származó eszméktől, mert ezek is érzéki adatokból tevődnek össze. Ami pedig a velünk született eszméket illeti, „úgy tűnik nekem, hogy olyan egyáltalán nincs és mindazok, amelyeket így hívnak, eredetüket kívülről veszik". (318.) „Igen — idézi Descartes-ot —, azon képességem folytán alkotom az eszméket, hogy megértem, mi a dolog. Azonban azt gondolom, hogy nem a megértés képességéről akarsz beszélni, ami felől nem lehet kétség és ami nem is kérdéses; hanem inkább a dolog eszméjéről beszélsz. Nem beszélsz egy különös dolog eszméjéről: mert a Nap és a kő és az összes egyedi dolgok eszméiről nem állítod, hogy velünk születettek. Tehát az általában vett dolog eszméjéről beszélsz és annyiban, amennyiben ez a lényeggel szinonim . . . De kérdem tőled, hogyan volna ez az eszme az elmédben, ha nem volna ott ugyanakkor oly sok egyedi dolog eszméje is és ezeknek a fajai, amelyekből a szellem absztrakció útján kiindul és megalkot egy fogalmat, amely — bár nem sajátja egyetlen egyedi dolognak sem — mégis mindegyikhez illik? Biztos, hogy ha a dolog eszméje velünk született, az állat eszméje is és a növényé és kőé és minden univerziáliáé. És most nincs helyünk arra, hogy azon fáradozzunk, hogy megkülönböztetést tegyünk az egyedi dolgok között azért, hogy a partikularitások változatosságából kiválasszuk azt, ami minden esetben közös, vagy azt, ami a fajfogalomhoz tartozik. Azt is mondod, hogy természetedhez tartozik, hogy megértsd, hogy mi az igazság, vagy az én interpretációm szerint, mi az eszméje az igazságnak. Csakhogy, ha az igazság nem más, mint az ítélet konformitása azzal a tárggyal, amelyre vonatkozik, az igazság egy bizonyos reláció és ennek folytán semmiben sem különbözik a dologtól és attól az eszmétől, amelyet a kettő viszonyáról alkotunk . . . Egybeesik a dolog eszméjével, mert ez, amennyiben ilyen (igaz), egyszerre képviseli önmagát és a dolgot. Ezért az igazság eszméje nem különbözik a dolog eszméjétől, amennyiben egybevág egy dologgal, vagy amennyiben a dolgot ábrázolja, úgy, ahogyan az van. Ezért ha azt mondjuk, hogy a dolog eszméje nem született velünk . . . az igazság eszméje is kívülről jön és nem velünk született." (318.)

A hosszú idézetből mindenekelőtt az tűnik ki, hogy Gassendi rámutat a velünk született eszmék és a platóni ideák rokonságára. A velünk született eszmék olyan általánosak, amelyeknek nincs kapcsolatuk az egyedi tényezőkkel. De rámutat arra is, hogy minden eszme sajátos relációt fejez ki, vagy az egyes – általános relációját, vagy — mint az igazság eszméje — a dolog és a képmás relációját.

A továbbiakban így folytatja: „Azt mondod, hogy természetedből veszed annak megértését, hogy mi a gondolat. (Én úgy magyarázom: mi a gondolkodás eszméje.) De ahogyan az értelem egy város eszméjéből megalkotja egy

másik város eszméjét, ugyanúgy egyik cselekvés eszméjéből, mint a látás vagy az ízlelés eszméjéből más cselekvés eszméjét is meg tudja alkotni, pl. a gondolkodás cselekvéséét." (318.)

Descartes válasza erre a következő: ha Gassendi azt állítja, hogy mindezen eszmék nem tőle származnak, ugyanilyen módon azt is bizonyíthatja, hogy Praxitelész nem maga alkotta a szobrait, mert nem önmagából vette a márványt, amelyet kifaragott.

Gassendi visszavág: Praxitelész példája éppen az ő igazát bizonyítja, mert Praxitelész is azt alakítja, amit kívülről vett, mint ahogyan az emberi elme az érzékelés útján nyert eszméken munkálkodik, ezeket alakítja.

Ismételten rámutat: Descartes a platóni ideák mintájára fogja fel a velünk született eszméket. Az 5. „Elmélkedésben" Descartes azt állítja: a mennyiség, a kiterjedés, alak, mozgás stb. eszméi, mivel ezeket világosan gondoljuk el, nem a tapasztalatból erednek, hanem önmagunkban találjuk őket. Ezt az állítást a háromszög eszméjének a példáján mutatja be: ha sehol a világon nem volna ilyen alak az én tudatomon kívül, akkor is létezne ennek az alaknak egy meghatározott formája, természete és lényege, amely változhatatlan és örökkévaló. Ez azért nyilvánvaló, mert különböző tulajdonságait bizonyíthatom be a háromszögnek, amelyek akár akarom, akár nem, világosak lesznek számomra abban a pillanatban, amelyben rájuk gondolok, még akkor is, ha sohasem képzeltem el a háromszöget.

Descartes tehát a háromszög eszméjét platonizáló módon képzeli el és a háromszög örök lényegéről beszél. Gassendi azonban megkérdezi: vajon lehet-e beszélni az egyedi dolgok örök lényegéről? Egy általános eszme nem „örök lényeg", az általános nem más, mint egy fogalom, amely az egyedi dolgokhoz járul. *A háromszög sem valamiféle örök lényeg, hanem „a szabálynak egy fajtája, amelynek segítségével megvizsgáljuk, hogy valamely dolog megérdemli-e a háromszög nevet?" „De nem szabad azt mondani ezért, hogy ez a háromszögnek valami valóságos vagy igazi természete, ami az értelmen kívül van:* az értelem az, amely megformálta ezt a természetet — miután látta az anyagi háromszögeket" ... (375.)

Descartes persze tagadja, hogy a geometriai alakzatokból létező dolgokat, vagy istentől független valóságot alkotott volna. Ám azt állítja: egy papírra rajzolt háromszög nem tanít meg arra, hogyan kell felfogni az igazi háromszöget. Bár a háromszöget a papírra rajzolt háromszög segítségével ismerjük meg, de ha értelmünk ezt az eszmét nem nyerte volna máshonnan, nem ismerhetnénk meg a háromszöget. A geometriai fogalmak — írja az 5. „Elmélkedésben" — azért nem származhatnak az érzékelésből, mert „végtelen sok alakot képzelhetek, amelyekről nem mondhatja senki, hogy valaha láttam s ezekre vonatkozólag is ... mindenféle ... tulajdonságot bizonyíthatok be". (I. m. 105.) Gassendi erre válaszul azt feleli, hogy minden geometriai alak eszméje az érzékelésből származik, az érzékelés tárgya pedig mindig fizikai valóság. A vonal is fizikai valóság és nem egyszerűen geometriai eszme, mert még az igen finom vonal is szabálytalannak mutatkozik a mikroszkóp alatt. (378.)

Mi a viszony a lerajzolt háromszög és a háromszög eszméje között? Descartes úgy érvel, hogy midőn gyermekkorában háromszöget látott a papíron, őt ez az alakzat nem arra tanította, amit később a geometria által megértett. Descartes ezt úgy magyarázza, hogy a háromszög eszméje már gyermekkorunkban is megvolt bennünk, ezt az eszmét könnyebben felfoghatta elménk,

mint a rajzolt háromszög bonyolultabb alakját, ezért ennek a bonyolultabb alaknak a láttán nem is ezt, hanem az *igazi* háromszöget fogja fel elménk. Gassendi erre azt feleli, hogy a gyermek azért nem fogja fel a háromszög, az igazi háromszög eszméjét (azaz törvényeit), mert még nem tanulta meg a geometriát. Egyetlen háromszög látása nem hozza létre bennünk a háromszög geometriai ismeretét, ám okoskodás útján egyre pontosabban ismerjük meg a háromszög szabályait. A kép vagy a papírra rajzolt háromszög sem arra szolgál, hogy felébresszen egy lelkünkben rejtőző eszmét, hanem hogy az eszmét ennek segítségével kialakítsuk. (378.)

Gassendi a velünk született eszmék elméletének legproblematikusabb pontját abban látja, hogy *ezek az eszmék nem változhatnak, nem tökéletesedhetnek.* A háromszög eszméjét mi alakítjuk ki, és ezt az is bizonyítja, hogy ez az eszme tökéletesedik azáltal, hogy jobban megismerjük a tárgyakat, *„míg ha velünk született lenne, vagy legalábbis egyetlen individuum látása felkeltené bennünk, akkor abszolút tökéletesnek mutatkozna és nem volna szükség arra, hogy mindig újra felkeltődjék"*. (379.)

(Az isteneszme velünk született voltának egyik legjobb ellenbizonyítéka, hogy az is változott az idők folyamán — mondja Gassendi.)

Egyébként is, mire jó a velünk született eszme? Mindig kell ugyanis keresni egy tudatunkon kívüli tárgyat ahhoz, hogy az állítólag velünk született eszme valamire szolgáljon. „Például ismerek (vagy ismerhetek)-e valamely állatfajt, amelyet sohasem láttam? Mire szolgál ez a velünk született eszme, amelyet szerinted birtokolunk? Gondolkozz ezen, amennyit akarsz, biztos vagyok benne, hogy mindaddig nem nyersz ebből ismeretet, amíg ezt a fajt valaki meg nem mutatja vagy le nem írja neked." (379.) És annak, hogy az állatfaj eszméje nem velünk született, egyebek között az a bizonyítéka, hogy egyre tökéletesedik és annál általánosabb lesz, minél több tárgyat ismerünk. Ezért nem lehet ez az eszme velünk született, — de tudatunk formálja az érzékelés adataiból.

A velünk született eszmék tanát Descartes idejében is, később is számos bírálat érte. Gassendi bírálata a későbbiekben mintaképül szolgál Locke-nak és rajta keresztül a szenzualizmus alapvető tanításává lett. Gassendi Descartes-kritikájának azonban nem volt fő célja a velünk született eszmék problémájának és általában a megismerés problémáinak az elemzése. Számára az volt a fontos, hogy Descartes fő mondanivalóját, a metafizika megalapozását cáfolja. Ennek eszköze volt az ismeretelmélet kritikája. A velünk született eszmék tana — amint ez pl. a descartes-i istenbizonyítékok tárgyalásánál kiderül — az egész descartes-i metafizika sarkalatos pontjaihoz vezetett.

6. AZ ÉRZÉKELÉS ÉS AZ ÉRTELEM VISZONYA

A cogito problémája egy további ismeretelméleti problémát is érint, az érzékelés és az értelem problémáját. Descartes ugyanis az értelem problémáját az „Elmélkedések"-ben azonosítja a reflexió, a belső tapasztalat problémájával, és a reflexióból, azaz a belső tapasztalatból való kiindulás jelenti számára az értelem autonómiájának bizonyítékát. Az „Elmélkedések" előtt egyébként az értelem munkája még nála sem volt azonos a reflexióval, az önmagunkban talált eszmék vizsgálatával. Descartes kiindulópontja ugyan mindig az volt, hogy az érzetek szubjektívek és nem tükrözik a valóságot. (A fájdalmat a

lábunkban érezzük, de akinek levágták a lábát, az továbbra is érzi a lábfájást.) Az érzetek objektív tartalmát megismerhetetlennek és a megismerés érzéki fokának az eredményét mindig szubjektívnek tartotta. Álláspontja azonban az érzékelés kérdésében is változott.

A „Szabályok"-ban (a XII. szabályban) a következőket mondja: „. . . négy képességünk van a dolgok megismeréséhez: az értelem, a képzelet, az érzékek és az emlékezet. Egyedül az értelem képes az igazság felfogására, de kell hogy segítségére legyen a képzelet, az érzelem és az emlékezet." (Descartes: „Válogatott filozófiai művek", 118.) A XII. szabály szerint az értelem, ha a testi dolgokkal foglalkozik, a képzelettől és az emlékezettől kap segítséget. *Ha az értelem olyasmit szándékozik vizsgálni, ami testre vonatkoztatható, akkor annak képzetét a lehető leghatározottabban kell a képzeletben megformálni. Descartes tehát itt elismeri, hogy a testek esetében a képzetnek és az érzéki megismerésnek nagy a szerepe.* Sőt leírja azt is, hogy az ilyen tárgyakkal kapcsolatos absztrakciós eljárás során — amikor el kell vetni mindent, ami nem érdemel közvetlen figyelmet — az emlékezetnek is szerepe van. Más azonban a viszony az értelem és az érzékelés között az „Elmélkedések"-ben és a „Filozófia elvei"-ben. A „Filozófia elvei"-ben pl. ezt mondja: A gondolkodásnak minden módja, amelyet magunkban találunk, két általános módra vezethető vissza, melyeknek egyike a felfogás, percepció, vagyis az értelem működése, a másik pedig az akarás, vagyis az akarat működése. Mert érzet, képzelet és tiszta ész csak különböző módjai a felfogásnak. Kívánni, utálni, állítani, tagadni, kételkedni pedig az akarás különböző módjai. (I. 32.) A „Filozófia elvei"-ben világosan megfogalmazza azt is, hogy a reflexió tényét tekinti az értelem működése legjellegzetesebb sajátosságának. Megfogalmazza ugyanazt a problémát, amelyet a „gondolkodom, tehát vagyok" tétellel kapcsolatban már kifejtett. „A gondolkodás szón mindazt értem, ami olyképpen megy végbe bennünk, hogy közvetlen tudomásunk van róla. Így tehát nemcsak érteni, akarni, képzelni, hanem érezni is ugyanaz, mint gondolkodni. Mert ha azt mondom, látok vagy sétálok, tehát vagyok és ezt a látásról vagy sétálásról annyiban értem, amennyiben a testem végzi, akkor ez a következtetés nem feltétlenül biztos, mert hiszen megeshetik, mint álmomban is előfordul gyakran, hogy hiszem, hogy látok vagy sétálok, ámbár szememet ki nem nyitom . . . De ha ezt az érzésre értem, azaz annak a tudatára, hogy látok vagy sétálok, akkor — minthogy ebben az esetben az elmére vonatkoztatom —, amely egyedül érzi, vagy gondolja, hogy lát vagy sétál, a következtetés teljesen biztos." („A filozófia elvei", I, 9. Franklin Társulat, Budapest 1906, 137.) *Míg tehát a „Szabályok"-ban már az érzéki fokon is létrejön megismerés, a későbbiekben az „Elmélkedések"-ben és a „Filozófia elvei"-ben csak a reflexiós tevékenység hoz létre biztos ismeretet.* Ez a reflexió (a látás vagy sétálás *tudata)* biztosítja az ismeretet és ez azonosul az intuícióval is. A „Filozófia elvei"-ben és az „Elmélkedések"-ben a külső tapasztalat, érzékelés, képzelet elveszti az önállóságát. Az „Elmélkedések"-ben az „imaginációt" és az „intellekciót" Descartes élesen elválasztja egymástól. Gassendinak a 6. Elmélkedéssel kapcsolatos ellenvetéseire válaszolva leszögezi: „A megértés és az elképzelés képessége nemcsak úgy különböznek egymástól, mint a több és a kevesebb, hanem mint két egymástól teljesen különböző cselekvési mód." (A. T. IX. T. 206.) Gassendi viszont arra az álláspontra helyezkedik, hogy sem a reflexió, sem az értelem nem képez önálló ismeretforrást az érzékeléstől függetlenül.

Gassendi a továbbiakban azt bizonyítja, hogy az érzékelés és az értelem egymásra épül. Descartes ugyanis — mint láttuk — az érzékelést nem tartja valóságos ismeretforrásnak. Amikor Descartes különbséget tesz az érzékelés és az értelem segítségével nyert ismeret, „kép" között, megállapítja, hogy a Napról más képük van a tudósoknak és más képet ad a közvetlen érzékelés és a kettő közül csak az egyik lehet igaz. (3. Elmélkedés.) Descartes szerint az érzékszerveinkkel kialakított kép a Napot kicsinek mutatja. Az asztronómia tekintetbevételével alkotott képünk alapján azonban megértjük, hogy a Nap igen nagy. És ez utóbbi az igaz, amit nem az érzékszerveink adataiból, hanem amit elménk fogalmaival alkottunk meg. (3. Elmélkedés.) Gassendi válasza: „A valóságban ez a két eszme a Napról egymáshoz hasonló és igaz, vagyis megfelel a Napnak, de az egyik jobban és a másik kevésbé . . . Azonban, noha a Napnak ezt a hatalmas képét pusztán a szellemünkkel fogjuk fel, mégsem lehet azt mondani, hogy ezt valamiféle velünk született fogalomból nyerjük, hanem annak a tapasztalatnak az alapján alakítjuk ki, hogy a távolabb levő tárgyak kisebbeknek látszanak, mint a közelebbiek." (320.) „És akarod látni — folytatja —, hogy a természet semmi hasonló eszmét nem helyezett beléd? Próbáld ezt egy vakon születettnél feltárni! Először meglátod, hogy elméjében nincs meg semmiféle színesnek vagy fényesnek az eszméje!" . . . És bár megértjük, hogy a Nap olyan hatalmas, még sincs róla valóságos eszménk! „Nagyítsuk meg tehát, amennyire csak képesek vagyunk azt a képet, amelyet az érzékekből nyerünk . . . de mindazonáltal csak önmagunkban növeljük a sötétséget: és minden alkalommal, amikor a Napról határozott képet akarunk kapni, elménknek vissza kell térnie ahhoz a spécieshez, amelyet a látásának köszönhetően nyert róla." (321.) Gassendi tehát azt mondja, hogy igazi eszménk, valóságos képünk csak az érzékelés segítségével alakul ki. Ezért Descartes jogosan veti Gassendi szemére, hogy Gassendi az eszmét csak képnek tekinti. Gassendi azonban a következőket feleli: „. . . nem ugyanaz a dolog számunkra valamit egy valóságos eszme vagy igaz kép által felfogni, vagy megérteni valamit egy előre elfogadott hipotézisből levont szükségszerű következtetésből. Az első esetben valóban megértjük, hogy a dolog tökéletesen olyan; a második esetben azt, hogy valami olyannak kell lennie; és ahogyan az első esetben a dolgot határozottan ismerjük meg, mégpedig úgy, ahogyan az magában van, a második esetben csak zavaros módon és analógia segítségével ismerjük azt meg." (322.)

Gassendi tehát azt állítja, hogy az értelem nem mondja meg, hogy *milyen* a dolog, legfeljebb csak azt, hogy milyennek kell lennie. Gassendi ezt a kelleténél kevesebbre értékeli. Gassendinak a Nap képével kapcsolatban nem is sikerült teljes mértékben megcáfolnia Descartes álláspontját. Más a helyzet azonban akkor, amikor Descartes-tal szemben kimondja, hogy *az értelem és az érzékelés műveleteit, eljárásait nem lehet élesen elválasztani egymástól, az egyik ráépül a másikra.* Ha a Napot nyitott szemmel szemlélem — mondja —, akkor ez nyilvánvalóan észlelet. Ha behunyom a szemem és a Napot úgy gondolom el, akkor ez nyilvánvalóan belső megismerés. Ámde nem tudom megkülönböztetni e kettőt. Nem tehetem meg kedvem szerint, hogy hol a képzelőerőmmel, hol a képzelőerő kizárásával, csak az ész segítségével fogjam fel a Napot. Ha az agyműködés egy zavara esetében a képzelőerő megsérülne, az értelem azonban a maga különleges funkcióival megmaradna, akkor mondhatnám, hogy az ész a képzelőerőtől, vagy a képzelet az érzékeléstől megkülönböztethető. Mindaddig azonban, amíg ezek épségben működnek, ezt a különbségtételt

nem lehet megtenni. „*Hogyan különbözteted meg egy testnek az értelemben jelenlevő képét és ugyanannak a testnek a képzelőerőben levő képét? A józan eszedre apellálok és megkérdem, képes vagy-e azt állítani, hogy két kép van ugyanarról a testről bennünk és képes vagy-e megkülönböztetni, hogy a testet mikor fogod fel az egyikkel és mikor a másikkal?*" (325.)

Gassendi a 6. Elmélkedéssel kapcsolatos ellenvetésben mutat rá talán a legvilágosabban arra, hogy az érzékelés és az értelem közötti határvonalat nem lehet mereven meghúzni, mert a megismerés folyamatában a kettő szerves egységet alkot. Descartes ugyanis a 6. Elmélkedésében kijelenti, hogy a képzelőerő, amellyel a testek vizsgálata alkalmával él, meggyőzi őt a testek létezéséről, „mert ha figyelemmel vizsgálom, hogy mi a képzelőerő, azt találom, hogy nem egyéb, mint a megismerés tehetségének oly testre való alkalmazása, mely belsőleg jelen van előtte, mely tehát létezik". (6. Elmélkedés, id. kiad. 110.) Ezután rátér a képzelet és a tiszta megértés közti különbségre. Ha pl. elképzelek egy háromszöget, nemcsak azt tudom, hogy három vonalból álló alak, hanem ezt szemlélem is, elmém erejénél fogva, s úgy látom, mintha a három vonal előttem volna; ez az, amit képzeletnek nevezek. Ha ezerszögre akarok gondolni, akkor gondolni éppoly könnyen gondolom, hogy az ezerszögnek ezer oldala van, mint ahogy azt gondoltam, hogy a háromszögnek csak három van, de elképzelni úgy, ahogy a háromszöget elképzeltem, nem tudom. Meglehet, hogy zavarosan valami alakot képzelek el, mert ha a testekre gondolunk, mindig valahogy elképzeljük a testeket. De „elmém szemével" nem látom. Amit látok, az nem ezerszög, nem tudom megkülönböztetni pl. a tízezerszögtől vagy más, sokszögű alaktól. Descartes azonban elég meglepő módon folytatja: „Ha ötszögről van szó — írja —, alakját megérthetem, csakúgy, mint az ezerszögét, a képzelőerő segítsége nélkül. De azonfelül képzelni is tudom . . . s így világosan látom, hogy a képzelésre elmém különös megerőltetése kell, és ezen különös elmebeli megerőltetés világosan mutatja, mi a különbség a képzelet és a tiszta megértés között." (6. Elmélkedés, id. kiad., 111.)

Eszerint tehát a figyelem megfeszítése, az elme megerőltetése az ötszög *képzetének* a kialakításához szükséges. Ez ellentétben van azzal, hogy a 2. Elmékedésben arról beszél, hogy a fogalomalkotáshoz kell a figyelemnek a megfeszítése. („. . . a viasz fogalma — írja a 2. Elmélkedésben — nem látvány, nem is tapintat vagy képzelet . . . hanem egyedül elmebeli belátás (eredménye), amely lehet tökéletlen és zavaros, lehet világos és határozott, aszerint, amint figyelmem nagyobb vagy kisebb mértékben irányul azokra a részekre, amelyekből áll".) (2. Elmélkedés, id. kiad. 78.)

Descartes tulajdonképpen azt mondja, hogy az ember számára az ezerszög vagy az ötszög belső összefüggéseinek, törvényeinek ismerete a közvetlenül adott és nem a képszerű megismerés. Ha a reflexió a megismerés elsődleges forrása és nem az érzékelés, akkor elménk valóban könnyebben hozzáfér mindahhoz, ami absztrakt és nem érzékelhető, mint ahhoz, ami testi valóság. Gassendi azonban az ezerszög példájával kapcsolatban a következőket mondja: Mindenekelőtt nyilvánvaló, hogy az érzékelés és az értelem között nincs éles határ. Descartes szerint a háromszöget el tudjuk képzelni, az ezerszöget már csak elgondolni lehet. *De a valóságban hol válik el az, amit még el tudunk képzelni, attól, amit már csak elgondolni vagyunk képesek? Sokkal inkább az egyenlő megismerési módok szakadatlan láncolatával van dolgunk* — írja —, *amelynek során fokozatosan és észrevétlenül megszűnik a világosság és növekszik*

a zavarosság. Gassendi tehát helyesen úgy látja, hogy a gondolat ráépül az érzékelésre, világosnak azt az ismeretet tekinti, amelyik nem szakad el az érzékeléstől s az üres spekulációval együtt a matematikai absztrakciókat is zavarosnak minősíti. Az „Elmélkedések"-ben azonban Descartes a metafizikai spekulációkat akarta matematikai absztrakcióként kezelni.

7. A TÉVEDÉS PROBLÉMÁJA

A tévedés problémája s nemkülönben az akarat és a tévedés viszonya a descartes-i ismeretelmélethez tartozik ugyan, mégis nyilvánvaló kapcsolata van Descartes emberfelfogásával, így Gassendi sem csak ismeretelméleti álláspontot állít vele szembe.

Descartes álláspontja mindenekelőtt az, hogy a tévedés nem igényel pozitív magyarázatot, az igazság a létezésben áll és a hamisság csak a nemlétezésben. A világmindenség tökéletes. A tévedés így csak hiány, hiba, amelyet nem az értelem követ el. Descartes ugyanis a tévedést az értelem és az akarat szembenállásából magyarázza. A tévedés nem az eszmében van, hanem az ítéletben, az állításban vagy tagadásban. Descartes álláspontja az volt, hogy a lélek (értelem) az egyszerű fogalmakat tartalmazza — ezért ezekben nem lehet tévedés —, a fogalmakat összekötő terminusokat azonban nem, tehát csak az ítéletben lehet tévedés, s az akarat az, ami állít vagy tagad. A 4. Elmélkedésben leírja, hogy a tévedések két ok közreműködésétől függnek: a megismerés képességétől és a választás képességétől, vagyis a szabad akarattól. „Az értelemmel egymagával — írja — nem állítok és nem tagadok semmit. Az értelemmel csak azokat a fogalmakat gondolom el, amelyekről aztán állíthatok vagy tagadhatok valamit. A tévedésnek tehát a szó szoros értelmében magában az értelemben . . . nincsen helye. És ámbár végtelen sok dolog lehet a világon, amiről semmi fogalmam sincs, mégsem mondhatom, hogy e fogalmaktól, mint valamitől, amire jogot tarthatnék, meg vagyok fosztva. Ezek egyszerűen nincsenek meg bennem." (4. Elmélkedés, id. kiad. 99.) Nála a hamis eszmék problémája csak annyiban merül fel, amennyiben olyan „materiálisan hamis" eszmékről beszél, amelyek nemlétező dolgokat ábrázolnak. Ezek az eszmék olyan értelemben hamisak, hogy jelenlétük állandó ösztönzést ad arra, hogy egy nem létező dolgot igeneljünk és ezáltal tévedjünk. (Descartes itt a skolasztika „rejtett tulajdonságaira" gondol.)

Az értelemmel szemben, amely tehát *nem téved*, az akarat vagy a szabad választás tehetsége az, ami a tévedést okozza. Az értelemmel szemben ugyanis, amelyet az ember nagyobbnak is el tud képzelni, „csak az akarat vagy a szabad választás tehetsége az, amelyet magamban is akkorának tapasztalok, hogy szélesebbnek és kiterjedtebbnek nem képzelhetem". (4. Elmélkedés, id. kiad. 99.) A tévedések oka már most az, hogy „az akaratnak nagyobb a köre, mint az értelemnek, én pedig — írja Descartes — nem szorítom az akaratot határok közé, hanem kiterjesztem olyan dolgokra is, amelyeket nem értek. E dolgok irányában az akarat . . . könnyen eltévelyedik és az igaz helyébe a nem igazat, a jónak helyébe a rosszat választja." (4. Elmélkedés, id. kiad. 100.) Végül is „noha természetes eszünk arra tanít bennünket, hogy az értelem belátása előzze meg mindig az akarat elhatározását", ez azonban nincs mindig így s a szabad akarat helytelen használata a tévedések oka. A tévedések

elkerülésének egyedüli módja az, hogy az ember szilárdan elhatározza, nem ítél arról, aminek igazságát világosan nem ismerte fel.

Bár az akaratot Descartes a gondolkodás egy módjának tartja, az értelem működésével mégsem tudja szervesen összekapcsolni. Descartes szerint az akarat és az értelem területe jól elválik egymástól, ennek jele az, hogy a hétköznapi élet dolgaiban — amint ezt pl. az ideiglenes morállal kapcsolatban kifejti — az akarat evidencia nélkül is határoz. Ugyanígy elválasztja Descartes az akarat és az értelem működését akkor is, amikor megkülönbözteti egymástól az értelem kételkedését, az intellektuális kételkedést, amely nem áll szemben a vallással és az akarat kételkedését, amelyet a vallás nem engedhet meg. (Levél Bouitendijkhez. 1643. A. T. IV, 63.)

Descartes a tévedés problémáját tehát nem egyszerűen ismeretelméleti, hanem metafizikai problémaként kezeli. Descartes szerint ugyanis az ember, mint véges lény, alapvetően tökéletlen, és e tökéletlenség nyilvánul meg a tévedésben. Akaratunk szabadsága tehát, ami Descartes szerint a tévedés alapja — az embernek nem pozitív, értékes tulajdonsága, hanem a bűn és a tévedés forrása. Descartes-nak ez a gondolata világosan összefügg metafizikája alapgondolatával, az ember istennel szembeni függőségének a tudatával.

Descartes tehát a tévedés okát metafizikai szférákban keresi. A véges lény tökéletlenségét Descartes úgy akarja a világegyetem tökéletességével összhangba hozni, hogy azt állítja: nem isten az oka az ember tévedéseinek, mert egy igen ügyes mesterember sem köteles összes alkotását minden olyan tökéletességgel ellátni, amelynek birtokában van. Az ember ítélőképessége azonban tökéletes. Ha ugyanis nem volna tökéletes az ember ítélőképessége, nem lenne isten műve — mondja Descartes.

Gassendi véleménye a kérdésről egészen más. Ő is beszél arról, hogy más dolog egyszerűen felfogni valamit, mint állítani vagy tagadni, s azt állítja, hogy a tévedés az ítéletek helytelen megformálásában áll. Rámutat, hogy Descartes a tudattól elvitatja annak egy lényeges funkcióját, az ítéletet, ám a tévedés problémáját nem oldja meg.

A 4. Elmélkedéssel kapcsolatban felveti azt a döntő fontosságú gondolatot, hogy Descartes azáltal, hogy a csalódás magyarázatát az értelmen kívül helyezte, nem oldotta meg a problémát. Az akaratnak ugyanis — Descartes szerint — csak az értelem által világosan és határozottan átlátott dolgokról szabad ítéletet mondania, hogy ne tévedjen. Gassendi azonban rámutat arra, hogy a nehézség éppen abban áll, hogy Descartes nem magyarázza meg, milyen módon ismerjük fel, hogy miről van tiszta és világos ismeretünk. „Mert gyakran csalódunk — mondja —, noha azt hisszük, hogy valamit olyan világosan és tisztán átlátunk, hogy világosabban és tisztábban már nem is lehetne." (Egyébként rámutat arra is, hogy az emberek hamis eszmékért is a halálba mennek, tehát a tiszta és világos belátás nem lehet kritériuma az eszme igaz vagy hamis voltának.)

Gassendi semmiképpen sem ért egyet sem azzal, hogy a tévedés problémáját metafizikai problémának kezeli Descartes, sem azzal a magyarázattal, amit Descartes a tévedésre adott. Nem volna-e tökéletesebb a világegyetem — kérdi —, ha az alkotórészei is tökéletesebbek lennének? (363.)

Ami engem illet — mondja Gassendi —, mindig az volt az álláspontom, hogy nem az a kérdés, isten miért nem adott az embernek abszolút tökéletes ítélőképességet, hanem az, hogy miért nem adott a maga nemében tökéletesebbet?

Descartes az emberről istenre hárítja a felelősséget a tévedés dolgában. Ha ugyanis az igazság és a tévedés olyan élesen szembenáll egymással, hogy köztük a valószínű nem közvetít — amint ezt Descartes állítja —, akkor a tévedés az emberben nem egyszerűen a tökéletesség hiánya, hanem kifejezett hiba. Gassendi azonban kifejti, hogy a végesség nem feltétlenül jelent hibát, egy véges értelem is lehet tévedéstől mentes. Az ember tévedései — írja — nemcsak egy tökéletes tudáshoz viszonyítva tévedések, hanem egy véges emberi tudás tévedései. Isten — mondja Gassendi — annyiban részese a tévedés létrejöttének, amennyiben ő az alkotója annak a képességnek, amely csalódik, tehát e „tehetetlen tehetségnek". (364.) Az emberi értelem a maga korlátozottsága mellett is hatékonyabb lehetne, isten hatékonyabbá tehette volna. „Mert senki sem hibáztat egy lakatost, aki egy ládikó kinyitásához nem nagy, hanem kicsi kulcsot készít, de hibáztatjuk, ha rosszat készít. Isten esetében nem lehet felróni hibául, hogy egy olyan esendő teremtménynek, mint az ember, nem adott olyan ítélőképességet, amely minden dolog, vagy a legtöbb, vagy a legfontosabb dolgok megítélésére alkalmas — mint Descartes szeretné —, de itt a helye annak, hogy elcsodálkozzunk, hogy isten abban a kevés dologban is, ami az ember ítélőképessége alá tartozik, annyira nem kielégítő, zavaros és bizonytalan ítéletet adott az embernek." (364.)

Gassendi mindazonáltal hangsúlyozza, hogy az ember, bár korlátozott, de nem hibás lény. (358.) A tévedések nem az ember metafizikai korlátozottságát mutatják, hanem olyan hibát, ami az ész megfelelő használatával csökkenthető.

Gassendi ezután megállapítja, Descartes-nak nincs igaza, amikor a tévedés okát abban látja, hogy az akarat tovább terjed, mint az értelem képessége. Gassendi szerint az értelem legalább olyan messzire terjed, mint az akarat, „sőt — mondja — úgy tűnik nekem, hogy az értelem kiterjedtebb, mint az akarat: mert az akarat vagy a szabad akarat, vagy az ítélet és ennek következtében a választás, a vágy vagy az averzió nem vonatkozik másra, csak amit már felfogtunk . . . de homályosan sok olyan dolgot is felfogunk, amivel kapcsolatban nincs sem ítélet, sem vágy, sem averzió". . . . (365.) Gassendi tehát azt állítja, hogy az értelem irányítja az embert cselekvéseiben.

Mindez szoros kapcsolatban áll Gassendi szabadságfelfogásával. Ennek lényege, mint már láttuk, abban áll, hogy a szabadság nem az akaratban, hanem az értelemben rejlik. Az akarat mindig követi az értelmet. Ugyanezt az elméletet fejti ki itt is. „A szellemben vagy az emberi lélekben — írja — a kifejezett mozgatóképességen kívül két lényeges képességet különböztetünk meg: a megismerést és a vágyat, amelyet értelemnek és akaratnak neveznek. Az értelemnek kell tulajdonítanunk minden ismeretet, ami szellemünkben van, és az akaratnak mindazt, ahol a vágy található. Így az értelemhez nemcsak a puszta felfogás tartozik, amellyel igenlés vagy tagadás nélkül felfogunk valamit, hanem az ítélet is, amellyel állítunk vagy tagadunk valamit, és az az okoskodás is, amellyel egyik dologból a másikra következtetünk. Az akarathoz pedig a választás, a visszautasítás, egy következmény keresése vagy kikerülése, a szeretet, a gyűlölet és más szenvedélyek tartoznak, olyan szenvedélyek, amelyek az erkölccsel vannak kapcsolatban, míg a gondolatok másik csoportja az intellektushoz kapcsolódik." (367.)

Gassendi a szabadságról írva, összefoglaló művében, a „Syntagma Philosophicum"-ban megállapítja, hogy a gyakorlati kérdésekben az ítéletet mindig cselekvés követi. Itt rejlik a szabadságprobléma gyökere. A szabadság

lényege az indifferencia, amelynek révén választhatunk. De — mint írja — „egy ilyen indifferenciának a gyökere mindazonáltal az értelemben van, mert az akarat hajlékonysága arányban van az értelem hajlékonyságával". (370.) Tehát a választás az értelem feladata.

Gassendi tehát, amikor azt vallja, hogy az értelem ítélete téved és az akarat az értelmet követi, emberfelfogását tekintve optimistább álláspontot képvisel, mint Descartes. Az ember szabadsága ugyanis a descartes-i felfogással ellentétben, Gassendinál nem a fogyatékosság forrása, a tévedés oka. Ellenkezőleg, az értelem által vezetett vágy az, ami szabaddá teszi az embert. Így, bár az ember értelme Gassendi szerint is korlátozott, az ember mégis tökéletes lehet a maga módján, a maga mértéke szerint, és az értelem által vezérelve tökéletesebb is lesz.

8. A KÉT SZUBSZTANCIA KÉRDÉSE

Gassendi Descartes-tal való vitájában sikeresen leplezi le Descartes gondolkodásmódjában a skolasztika maradványait. A szubsztancia problémája olyan kérdés, amely Gassendi ontológiai koncepciója szempontjából rendkívül nagy jelentőségű, és amellett igen jól jelzi, hogy milyen mértékben sikerült megszabadulnia a skolasztika gondolkodási sémájától. Gassendi ugyanis az arisztoteleszi szubsztanciát *az atom fogalmával helyettesítette*, tehát egy olyan fogalommal, amely *nemcsak szubsztrátuma, hordozója a tulajdonságnak, hanem alapelve, princípiuma is minden jelenségnek*. Gassendi már az arisztoteliánusok ellen írt vitairatban is felhívta a figyelmet a szubsztanciafogalom terméketlenségére és üresség ére. A Descartes-tal való polémiának e tekintetben legelső alapvető tétele az az állítás, hogy *a létező nem azonos a szubsztanciával, a létező szinonímája a dolog*. Bár a lélek gondolkodó dolog — mondja —, ebből nem következik, hogy gondolkodó szubsztancia. (Hasonlóan a test sem kiterjedt szubsztancia.) Amikor Descartes előbb azt állítja, hogy ő gondolkodó dolog, majd kijelenti, hogy gondolkodó szubsztancia, indokolatlanul megváltoztatta a terminusokat. Tisztázandó, hogy vajon a dolog és szubsztancia szinonímák-e? Gassendi szerint nem, mert nemcsak szubsztanciális létezők vannak, hanem modálisak is — azaz a létezők mint egyedi létezők a maguk múlékonyságában is létezők. Ezért — írja — a „*dolog* és a *semmi* az ellentétes terminusok, a moduszok nem semmik, tehát vannak olyan valóságos dolgok, amelyek nem szubsztanciálisak, hanem modálisak, s ezért a dolog-kifejezés nem a szubsztancia szinonímája, hanem közös vele és a modusszal és ennek következtében a *létezőnek* a szinonímája". (296.) *Gassendi tehát a létezőket nem szubsztanciáknak tekinti, hanem dolgoknak.*[15]

Descartes — mutat rá Gassendi — azért szubsztancializálja a gondolkodást, mert tagadja, hogy a gondolkodás valami modális lehet, keletkezhet, megszűnhet olymódon, ahogyan a létező bármelyik tulajdonsága.

[15] A polémia egész szelleméből és Gassendi filozófiájának egész tartalmából csak az derülhet ki, hogy ez a dolog (Res) a Hobbes-féle testtel azonos. Ezért teljesen indokolatlannak tűnik, illetőleg csak Rochot azon szándékával magyarázható, hogy Gassendit a skolasztika képviselőjének tüntesse fel, — az a megjegyzés, amelyet ő tesz erről a kérdésről: „A Res-terminus egyike a skolasztika transzcendenciáinak." („Disquisitio metaphysica", Paris 1962, 117, 107. lábj.)

A test és a lélek descartes-i szubsztanciális különbségével kapcsolatban Regius is Gassendiéhoz hasonló ellenvetéseket tett. Ugyanis Regius szerint a lélek nemcsak szubsztanciának, hanem modusznak is elképzelhető. Regius erről így írt: „*Mindaz, ami elképzelhető, létezhet.* Mivel elképzelhető akár az, hogy a lélek szubsztancia, akár az, hogy a testi szubsztancia egy modusza, ezért ... a lélek bármi lehet e kettő közül." Regius azt is kifejtette, hogy a lélek egy attributum, amely hozzájárulhat ugyanahhoz a szubjektumhoz is, mint a kiterjedés. (A.T. VIII, 2. partie, 342–346.)

Descartes és Gassendi álláspontja a szubsztancia-problémát illetően gyökeresen különböző. Gassendi számára a szubsztancia csak egy fogalom, a megismerés kategóriája, s még ennek sem elég jó – Descartes számára ez *a létező szinonímája*. Ennek megfelelően Gassendi azt írja: a szubsztancia-fogalom olymódon jön létre a tudatunkban, mint a fehérség fogalma. (296.) Sőt, ez a fogalom még csak nem is világos. Másutt így ír: „Azt mondom tehát, hogy a szubsztanciát csak értelmes következtetések útján kapjuk meg és ennek folytán pusztán egy absztrakt idea formájában ... Mivel az akcidenciák valóban olyanok, mint a ruhák, amelyek a szubsztanciát borítják, az akcidenciákban bekövetkező változásokból egy közös szubjektumra következtetünk ... És ahogyan, bár megértjük, hogy a ruhák alatt valamilyen test rejtőzik, erről még sincs igazi eszménk, nem tudjuk például, hogy fehér-e vagy fekete ... hanem csak zavaros módon és általánosságban fogjuk fel, ugyanígy, bár megértjük, hogy a kiterjedés alatt, a szín, íz stb. mögött kell valamilyen szubjektumnak rejtőznie, amelyet szubsztanciának nevezünk, még sincs erről igazi eszménk ..." (325.)

Descartes viszont — híven ahhoz a törekvéséhez, hogy az ismeretelméleti fogalmakat metafizikaiakká változtassa – azt hangsúlyozza, hogy a szubsztanciák nem absztrakciók. A szubsztanciák nem fogalmak, hanem entitások és bennük, mint írja, „nemcsak az univerzalitásnak, hanem a realitásnak" a maximuma is megvan.

A szubsztancia és a lényeg különbsége éppen abban van Descartes szerint, hogy a lényegeket fel lehet fogni a létezésük nélkül is, a szubsztanciákat azonban csak mint *létezőket* lehet felfogni. A „Filozófia elvei"-ben is hangsúlyozza, hogy a kiterjedés és a gondolkodás *sajátos módon konkrétak*, nem absztrakció eredményei, – az anyag összes tulajdonságát meg lehet magyarázni a kiterjedésből és a lélek összes tevékenységét kifejezi a gondolkodás. A kiterjedés és a gondolkodás tehát konkrét alapját alkotja több tulajdonságnak. „Szubsztancián semmi mást nem érthetünk, mint olyan dolgot, amely úgy létezik, hogy létezéséhez semmi más dologra rá nem szorul." (Id. kiad., 153.) (Ennek megfelelően isten az igazi, tulajdonképpeni szubsztancia.) A továbbiakban ezt írja: „A szubsztanciát pedig bármely attributumból megismerhetjük, de minden szubsztanciának van egy fő sajátossága, amely természetét és lényegét alkotja és amelyre a többi mind visszavezethető." (Uo. 154.)

Descartes a nominalizmus hagyományát követte abban, hogy a szubsztanciát egy fő attributummal azonosította: a kiterjedéssel, illetve a gondolkodással. A hagyományos tomizmus alapján megkülönböztette a lényegeket és a létezőket. A szubsztanciák létezők, nem puszta lényegek. Végeredményben a szubsztanciák azonban nála sem mások, mint hiposztazált fogalmak. Gassendi éppen azt emeli ki, hogy a szubsztancia kategóriái Descartes-nál éppen olyan elhibázottak, mint a skolasztikában: nincs ugyanis olyan test, amely *csak kiterjedt* lenne, és nincs olyan létező, amelynek egyedüli sajátossága a gondolkodás

lenne. Descartes a kiterjedés és a gondolkodás megkülönböztetésénél szokása szerint úgy járt el, hogy kijelentette, ha valamit egy másik dologtól elkülönítve fel tudok fogni, akkor ebből arra következtethetek, hogy a két dolog egymástól is különböző. Ha a valóságot dolognak fogjuk fel és tulajdonságait nem szubsztancializáljuk, akkor nem zárjuk ki azt, hogy *egy-egy létezőnek többféle tulajdonsága lehet, köztük olyanok is, amelyeket mi ellentétesnek tartunk.*

Descartes felfogása a kiterjedt és a gondolkodó szubsztancia problémájáról rendkívül érdekes módon megmutatja gondolkodásmódjának kettős arculatát. Az a tény ugyanis, hogy Descartes az anyagi világot kiterjedt szubsztanciának tekintette, kifejezésre juttatta azt, hogy az anyag önálló, nem tartalmaz semmiféle szellemhez hasonló formát. S bár az anyag önállóságának a gondolatát nem vitte el odáig, hogy a gondolkodást az anyag tevékenységének tartotta volna, — mégis eltért a skolasztika álláspontjától abban is, hogy az embert gondolkodó szubsztanciának tekintette. Így, Descartes koncepciója szerint, az ember sem áll anyagból és formából. E tekintetben tehát a descartes-i két szubsztancia is szembenállott a skolasztikus szubsztancia-felfogással, ha nem is olyan következetesen, mint Gassendié. Ám gondolkodásmódja kettőssége megmutatkozik abban, hogy azt tartotta az „Elmélkedések" egyik legfontosabb mondanivalójának, hogy bebizonyítja: a lélek önálló szubsztancia. A cogito-tételhez kapcsolódva, a gondolkodás bizonyosságából a testtől független lélek létezését akarta bizonyítani.

Descartes maga a gondolkodás szubsztancialitását azzal magyarázta, hogy — mint írja — a gondolat szó (pensée) kétértelmű. Egyrészt jelöli azt a dolgot, amelyik gondolkodik, másrészt jelöli magát a cselekvést. A leglényegesebb azonban az, hogy Descartes megállapítja: „tagadom, hogy a gondolkodó dolognak önmagán kívül más tárgyra is szüksége van ahhoz, hogy tevékenységét kifejtse, noha ezt kiterjesztheti a materiális dolgokra is, amikor ezeket vizsgálja". (Levél Clerselier-hez. A.T. IX, 206.) Descartes többször is kifejti, hogy metafizikájának egyik alapja az immateriális tárgyak (fogalmak) megismerése. Azért kell az embernek elszakadnia az érzékszervek által szolgáltatott benyomásoktól, hogy így megtisztítsa elméjét az immateriális tárgyak előtt. Az immateriális fogalom azonban létezővé változik. A tiszta gondolkodás szubsztancializálódásával eljut a gondolkodó szubsztanciáig, és így érthető, hogy Gassendival vitatkozva is kijelenti, hogy a lélek egész tevékenysége a gondolkodásból áll.

Descartes a tiszta gondolkodás léte mellett úgy érvel, hogy feltételezhetjük — mondja —, sem szél, sem bármi más test nincs a világon, de a cogito-tétel segítségével mégis megállapítjuk önmagunkról, hogy gondolkodunk. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az ember gondolkodó dolog, majd a gondolkodó dolgot azonosítja a gondolkodó szubsztanciával, a tiszta gondolkodással.

Gassendi és Hobbes Descartes-tal szemben nem is azt tagadják, hogy az ember gondolkodó dolog, hanem csak azt, hogy az ember egész lényegét a gondolkodás alkotja, és létezik egy „tiszta gondolkodás". Gassendi többször rámutat arra, hogy Descartes feltételezései nem demonstrációk, bizonyítások. A kérdés nem is az — mondja —, hogy mit lehet feltételezni, hanem az, hogy megvizsgáljuk: a lélek valami finom anyag-e vagy valamiféle „tiszta gondolkodás".

„Be kellene bizonyítanod — mondja Gassendi Descartes-nak —, hogy a gondolkodás képessége oly mértékben felette áll a testi természetnek, hogy sem a szellemek (itt Gassendi a véráramban mozgó „állati szellemecskékre" gondol),

sem más test, amely önmozgásra képes és tiszta és finom, nem képes olyan helyzetet felvenni, hogy képes legyen a gondolkodásra. Ugyanakkor — folytatja Gassendi — azt is be kellene bizonyítani, hogy az állatok lelke nem testi, mert azok sincsenek megfosztva a gondolkodástól, vagy még inkább a külső érzékelés funkcióján kívül valamit belsőleg is megismernek, nemcsak ébren, hanem álmukban is. Be kellene bizonyítani ezenkívül, hogy ez a durva test nem járul hozzá semmivel a te gondolkodásodhoz (bár mivel soha nem voltál enélkül, semmit sem gondolnál, ha el volnál választva tőle) és hogy ennek következtében tőle függetlenül gondolkodol . . ." (294.)

„*Ki vonja kétségbe* — írja —, *hogy gondolkodol? Ami rejtve marad előttünk . . . az a te belső lényeged, amelynek az a sajátja, hogy gondolkodik. Ezért azt, amit meg szeretnék tudni tőled, így lehetne összefoglalni: nemhogy gondolkodó dolog vagy-e, hanem hogy milyen dolog vagy te, aki gondolkodol? Vagy, ha azt kérdik tőled, hogy add meg a bornak az általánosnál pontosabb ismertetését, nemde nem volna-e elég azt mondani: a bor folyékony dolog, szőlőfürtökből préselik ki . . . stb., hanem megkísérelnéd felderíteni és megmagyarázni annak mintegy a belső szubsztanciáját . . . hogy ilyen vagy olyan elegyítésben egymással összekeverendő szeszből, cukorból . . . van összetéve. Tehát hasonlóképpen, amikor tőled a közönségesen, azaz az eddig meglevőn túlmenő önismertetésedet várjuk . . . kétségkívül nem elég, hogy kijelented nekünk azt, hogy gondolkodó, kételkedő, értelmes . . . dolog vagy, hanem az a nehéz feladat vár rád, hogy mintegy kémiai elemzéssel . . . vizsgáld meg önmagadat . . .*" (290.)

Gassendi mindenekelőtt rámutat arra, hogy Descartes a két szubsztancia megkülönböztetésében úgy járt el, hogy a különböző fogalmakat különböző entitásokká alakította át.

Gassendinak arra a követelésére ugyanis, hogy bizonyítsa be, az anyag nem járul hozzá a gondolkodáshoz, Descartes azt feleli, hogy ő csak a gondolkodó szubsztancia *fogalmát* alkotta meg úgy, hogy ebben semmi sincs a testi szubsztancia fogalmából. „ Így — mondja Descartes —, amikor elismerem, hogy gondolkodó szubsztancia vagyok és erről világos és tiszta fogalmat alkotok, amelyben semmi sincs, ami a testi szubsztancia fogalmához tartozna, ez teljesen kielégít ahhoz, hogy azt állítsam, nem vagyok semmi más, amennyire magamat ismerem, mint gondolkodó dolog." (A. T. IX. 1 partie 210.)

Gassendi ebben a kérdésben is kritizálja a Descartes által alkalmazott eljárást. Azért, mert valamit külön fogalomban fogok fel, ebből még nem következik, hogy két dolog egymástól valóságban is különbözzék. Hogyan bizonyíthatnád — kérdi Descartes-ot, hogy te csak gondolkodó dolog vagy? A test és a gondolat közti fogalmi különbségből nem következik reális különbségük. Valóban, a gondolkodás fogalmába nem értjük bele a testiség fogalmát, ebből azonban nem következik, hogy a kettő nem alkothat egy egységet. Descartes úgy jár el, mintha azt mondaná, mivel ő az apja fia, ezért nem lehet a fiának az apja. (297.)

Hobbes is hasonló problémára hívta fel a figyelmet. Absztrakt módon, gondolatban el tudjuk egymástól választani az anyagot és a gondolkodást — mondja —, ám a valóságban a kettő úgy összetartozik, mint a cselekvés és a cselekvő alany. Descartes azonban a cselekvésből alanyt képzett, s így, amikor Descartes arról beszél, hogy nem az anyag gondolkodik, hanem a gondolkodó szubsztancia gondolkodik, „visszaesik abba a skolasztikus beszédmódba, amely szerint az értelem megért, a látás lát, az akarat akar, a sétálás, vagyis a sétálóképesség sétál". (A.T. IX, 1. partie, 138.) Hobbes tehát rámuta-

tott arra, hogy Descartes a gondolkodás szubsztancializálásával sajátos módon visszacsempészett egy szubsztanciális formát.[16]

Gassendi természetesen nem fogadja el, hogy a problémának egyáltalán lehetséges ilyen metafizikai tárgyalása, — mindvégig a tudomány síkján akarja vizsgálni a kérdést, és összes ellenvetése arra irányul, hogy Descartes is ezen a síkon maradjon.

Nézzük meg, mi történik a gondolkodással, a test nélkül, — veti fel a kérdést. Mi történik pl. a gondolkodással az ember eszméletlen állapotában? „*Mivel a szellem az agyat nem használja eszméletlen állapotban és mégis (mint Descartes állítja) gondolkodik, nem kétséges, hogy a letargia állapotában alkotott gondolatok a legtökéletesebbek, legvilágosabbak, legtisztábbak, legkielégítőbbek (kellene hogy legyenek) és hogy a szellem maga is úgy viselkedik, mintha a testtől való elválasztottság állapotában lenne és élvezné a boldogságot és jogosan részesítene előnyben egy ilyen állapotot, bármely mással szemben az életben.*" (299.) A dolog azonban másképp van — mondja Gassendi —, *mivel a szellemben nincs meg pl. az a képesség, hogy emlékezzék a test segítsége nélkül és ha hiányzik az emlékezet, a gondolkodás e nélkül nem sokat ér, — ezért „mennyire kell hát kívánnia, hogy egyesüljön a testtel! Mennyire kell sajnálnia az elválasztottságot!*" (299.)

Miért mondana ellent a gondolkodás képessége a test természetének? A testetlen tárgyak megismerése bizonyítja-e vajon, mint Descartes állítja, a lélek immaterialitását? A testetlen tárgyak megismerése következtetésen alapul, vagyis azon — mondja Gassendi —, hogy egy látott dolognak valamely közvetlenül nem látható kvalitására következtetünk. De mindazonáltal abból, amit tapasztalunk, vezetjük le ezt az ismeretet is. A testetlen tárgyak ismerete nem világos és tiszta ismeret. „Egy ilyen megismerés — mondhatnám — sem nem tiszta, sem nem világos, sem, ahogyan mondják, nem intuitív; hanem zavaros, homályos és a szokásos kifejezéssel élve, absztrakt, amennyiben olyan tárgyra vonatkozik, amely a megismerés egy korlátozását tételezi fel, egy zavaros, nem megkülönböztetett, absztrakt jelenség által." (302.) Gassendi nagyon jól látja, hogy egy absztrakció szubsztancializálásával el lehet jutni a tiszta kiterjedés vagy a tiszta gondolkodás feltételezéséig, ám, mint mondja, Descartes ezeket mindig csak feltételezi, és nem arról beszél, ami a valóságban van. Descartes a tiszta gondolkodás valósága mellett úgy érvel, hogy feltételezhetjük, hogy semmiféle test nincs a világon, — s a cogito-tétel mégis bizonyítja a gondolkozó szubsztancia létét. Gassendi szerint mindent fel lehet tételezni, a feltételezések azonban nem demonstrációk, bizonyítások, nem az a kérdés, hogy *feltételezhető-e* egy tiszta gondolkodás, hanem az, hogy tényleg van-e ilyesmi. (292.)

Gassendi felveti azt a XVIII. században általánossá váló gondolatot, hogy *a kiterjedéssel azonosított anyag nem azonos a valóságos anyaggal, és így nem csoda, ha gondolkodásra is képtelennek tűnik.* A konkrét, valóságos anyag nem azonos a puszta kiterjedéssel. A kiterjedéssel azonosított anyagnak mindenfajta aktivitást kívülről kellett kapnia.

[16] Descartes-nál nagy különbség van a test—lélek probléma metafizikai és pszichológiai tárgyalása között. (Ahogyan a tudós Descartes és a metafizikus Descartes között is nagy különbség van.) „A lélek szenvedélyei"-ben az emberi pszichikum és a test valóságos egységéről írt. A metafizikai tárgyalás során azonban a kiterjedés és a gondolkodás absztrakcióiból különálló létezőket alkot.

Gassendi azt a tételt, hogy a test egyetlen tulajdonsága a kiterjedés, eleve olyan állításnak tartja, amely a testtől elveszi az önmozgás képességét. „*Ami a testet illeti ... ha egész természete abban áll, hogy kiterjedt dolog, tehát minden aktivitás és a cselekvés minden képessége a testi természeten kívül van, mert a kiterjedés teljesen passzív valami, és azt mondani, hogy egy dolog csak kiterjedt, ez egyebek között azt jelenti, hogy nem aktív.* Nincs tehát semmiféle aktivitás, semmilyen cselekvőképesség a testben: mert akkor honnan jön az? Ez valamiféle testetlen princípium lenne? De az, ami testetlen, egyedül a gondolkodó princípium és nem tud létrehozni testi cselekvéseket. Tehát egy testi princípiumból jön létre a cselekvés? De ami testi, az csak kiterjedt és nem képes tenni valamit. *Így be lehet bizonyítani, hogy a szellem nem tesz mást, csak gondolkodik és sem nem nemz, sem nem táplál stb., mert egész természete abban áll, hogy gondolkodó dolog; s ugyanígy, hogy a test nem nyújt mást, csak kiterjedést ...*" (305.)

„És mivel ezután felteszed, hogy semmi közös nincs a gondolkodás és a kiterjedés között, hozzáteszem 1. hogy a vita éppen ezen folyik ... és neked ezt be kell bizonyítanod, ti. azt, hogy a gondolkodás képessége a testi természet fölött áll ... annyira, hogy mindaz, ami gondolkodik, szükségszerűen testetlen és nem kiterjedt; 2. hogy, vagy az állatok nem gondolkodnak, azaz nem éreznek, nem képzelnek stb., vagy a lelkük, belső formájuk, vagy princípiumuk valami nem kiterjedt és ennélfogva egy nem kiterjedt szellem. Vagy ha kiterjedt dolog, akkor van valami közös a kiterjedés és a gondolkodás között; 3. a növények formái, vagy belső princípiumai, bármilyen nevet adunk is nekik, kétségkívül bírnak kiterjedéssel és mivel ezek nem véletlenszerűen működnek ... olyannyira, hogy az a benyomás támad, hogy van tudatuk arról, amit csinálnak ... ez olyan dolog, ha nem is igaz, mégis egy hipotézis tárgya lehet, ti. az, hogy a növényeknél nem lehetne valami közös dolog a gondolattal." (306.)

Gassendi tehát filozófiai elveihez híven a lelket általános életelvnek tekinti (az anyag virága, finom anyag a durva test pórusai között), s a gondolkodás képességét nem választja el a működés általános képességétől. Ezért tagadja, hogy az ember egész természete a gondolkodásból áll.

Gassendi feltételezi a kérdést: ha belátjuk, hogy a szellem gondolkodik, állíthatjuk-e, hogy egész természete a gondolkodás? Mit jelent az — kérdi —, hogy a természete valaminek? Ez minden tulajdonság, képesség és működés alapelvét jelenti. Azonban a mágnesről szólva sem elég, ha azt mondjuk: egész természete abban áll, hogy a pólus felé mutat és vonzza a vasat. „*Minden dologról el lehetne hasonló dolgokat mondani: a kő egész természete abban áll, hogy lefelé esik, a tűzé, hogy éget.*" (306.) Ugyanígy nem elég azt mondani, hogy a szellem egész természete a gondolkodás. Nem inkább a gondolkodáson kívül kellene keresni ennek a gondolkodásnak az alapelvét, azért, hogy amennyire csak lehetséges, megtudjuk, mitől függ ez és milyen módon, hogyan ismer meg, hogyan működik stb. A valóságban azonban a descartes-i eljárás ugyanolyan, mint amikor egyes filozófusok kijelentik: a szellem lát, a szellem megért.

Gassendi megkérdezi Descartes-tól, miért nem végezhet a test a látott durva mozgásokon kívül más mozgásokat is? Miért nem tételezhetjük fel, hogy a durva test pórusaiban egy finom test (lélek) részecskéi is vannak? (291.)

Descartes a lelket kézműveshez hasonlítja, a testet pedig szerszámhoz, és ezzel próbálja bizonyítani, hogy nem a test állapota a legdöntőbb a lélek

működésénél. Csakhogy — feleli Gassendi — a lélek nem kézműves, a test pedig nem szerszám. A lélek vajon olyan járatos-e mindenben a testbe való beköltözésekor, mint egy írnok, amikor új tollat vesz a kezébe? (295.)

Gassendi nagyon jól látja, hogy a *test—lélek probléma nem általános természeti probléma, hanem az ember problémája.* A kiterjedés és a gondolkodás elválaszthatatlanságát sok minden bizonyítja az emberben. A fájdalom érzése, az, hogy a test képességeinek, erőinek hanyatlásával vagy növekedésével az ember gondolkodóképessége is lépést tart stb. Emellett Gassendi megkérdezi: hogyan jöhet létre egy kiterjedés nélküli szubjektumban egy kiterjedt dolognak a képe? Ha ugyanis ennek képe létrejön, akkor ez is részekből áll, és az, aminek nincsenek részei, hogyan ábrázolhat valami részekből állót? Gassendi megkérdezi, vajon ez a kettő különböző és teljes szubsztancia-e, vagy nem inkább egyetlen szubsztancia két különböző tulajdonsággal? (397.) „Hozzáteszem — mondja —, hogy a nehézség sem nem a gondolkodással, sem a kiterjedéssel nem általában kapcsolatos. Mert isten és az angyal gondolkodó dolgok, a vas és a kő kiterjedt dolgok és mégsem vitatják, hogy isten és az angyal kiterjedt dolgoknak is tekinthetők-e, sem azt, hogy a vas és a kő tekinthető-e gondolkodó dolognak. A nehézség ennek folytán az emberi szellem vonatkozásában van, tehát a gondolkodásnak és a kiterjedésnek egy sajátos formájára vonatkozik . . ." (397.) Ezért itt a gondolkodást és a kiterjedést nem általános módon kell tekintetbe venni . . . de mint speciális esetet és ugyanarra a szubsztanciára, pl. a lélekre vonatkoztatva, amelyben, mint ahogy mondják, a gondolkodásnak egy különleges típusa van, ahogyan az ember is a kiterjedésnek egy speciális neme, mint ahogyan egy igen finom test is az. (397.) Gassendi tehát nem úgy veti fel a kérdést, mint az ő álláspontjához közelálló levélíró, Hyperaspistes — aki megkérdezte: nem lehetséges-e, hogy a világlélek gondolkodik bennünk —, hanem az emberi gondolkodás speciális vizsgálatát igényeli.

Mindent összevéve, elmondhatjuk, hogy Gassendi rendkívül határozottan képviselte azt az álláspontot, hogy az anyag gondolkodik. E kérdésben következetessége kortársai közül csak Hobbeséval mérhető össze. Álláspontja átvezet a XVIII. századi francia gondolkodók tételeihez, méghozzá sok francia irodalmi közvetítéssel. Gassendi ugyanis, számos kortársával együtt, Montaigne-ből kiindulva, a descartes-i gondolkodó szubsztancia egyik legjobb ellenbizonyítékának azt tartotta, hogy az állatok is képesek a gondolkodásra. Gassendi erről a vitában is tesz említést és filozófiai fő művében sokat foglalkozik a kérdéssel, Gassendi *lélekfelfogása tehát korának leghaladóbb törekvéseit fejezte ki.* Ám ez nemcsak a lélekfelfogásra áll. Gassendi a vitában annak is hangot adott, hogy a *pusztán geometriai-matematikai tárgyalás az anyagra vonatkozóan sem elegendő,* s ez a gondolata is a XVIII. századi filozófusok sokféle, inhomogén anyagfogalma felé mutat. Ezért az anyagi tárgyakkal kapcsolatban nem tartotta elegendőnek csak a kiterjedés tárgyalását. Remélte — írja —, hogy Descartes megmagyarázza azokat az erőket és okokat, amelyekkel a fizikusok foglalkoznak. És ezért csalódást okozott neki, hogy Descartes ehhez semmivel sem járult hozzá. Megkérdezhetjük az olvasót — írja —, hogy vajon „Elmélkedéseidet" olvasva, többet tud-e az anyagi dolgok lényegéről, mint megelőzően. „Végül — mondja Gassendi — *azoknak kell odaítélni a díjat, akik arra törekedtek, hogy kifejezzék az anyagi dolgok természetét, ezek erőit, vagy tulajdonságait és egész aktivitásukat* a nagyság, az alak, a mozgás, a helyzet és egy bizonyos számú kis kvalitás segítségével, amelyek hozzájárulnak a korpuszkulákhoz, vagy alapelvekhez amelyekből minden anyagi dolog össze van téve,

bármi legyen is az." (377.) S Gassendi egy Lucretius-idézettel fejezi be érvelését:

„Így ha a dolgok anyagának felbomlik a rendje,
És mássá lesz bennük a mozgás s összeverődés,
Akkor a dolgoknak meg kell változni ugyancsak."
(Lucretius: „A természetről", II. könyv 1016—1018. sor.)

9. A DESCARTES-I ISTENBIZONYÍTÉKOK KRITIKÁJA

A descartes-i istenbizonyítékok Gassendi által adott kritikája azért érdemel különleges figyelmet, mert Gassendi isten létének elismerésében (egy deisztikus istenhit elfogadásában) egyetért ugyan Descartes-tal és csak Descartes *bizonyítási eljárásait* veti el, ám ellenvetéseiben tulajdonképpen azt mutatja meg, hogy semmiféle racionális istenbizonyíték nem lehetséges. Igaz, Descartes maga sem a hagyományos tomizmus szellemében bizonyítja isten létét. Kettőjük vitájában tulajdonképpen már Kantot megelőzően felmerül minden lehetséges istenbizonyíték.

Descartes más korabeli bírálói (Caterus, Bourdin stb.) főleg Descartes újításait vetették el. Gassendi magát Descartesnak azt a törekvését tagadta, hogy lehetséges isten léte „tudományos" úton történő bizonyítása. A Sorbonne tudósai — mondja Gassendi — a Szentírásra támaszkodnak, mert tudják, hogy az emberi értelem milyen gyarló. „A Fakultás ezeket a szép érveléseket (Descartes érveléseit) olyanfajta bizonyításoknak tekinti, amelyek idegenek tőle és úgy ítéli, hogy a természetfeletti hit kell hogy legyen önmaga legbiztosabb alapja." (276.) Gassendi Cicero „De natura deorum"-jából idézi: Minél inkább elmélyedünk isten megismerésében, annál homályosabb lesz a róla való tudás. (353.)

A velünk született isteneszme feltételezése Descartes istenbizonyítékainak egyik alaptétele. Descartes ugyanis vitathatatlan ténynek tekinti, hogy az emberrel vele születik isten eszméje. Erről több helyen is ír, így az 5. Elmélkedésben: isten fogalmát — írja — „elmém kincsestárából" veszem elő. (Ugyaninnen származnak legvilágosabb fogalmaink is.) Így az isteneszme is racionális eszme. „Isten fogalmát, azaz egy legtökéletesebb lény fogalmát — írja az 5. Elmélkedésben — éppúgy megtalálom magamban, mint bármely alakét, vagy számét." „. . . isten létét legalább olyan biztosnak kell tartanom, mint a matematikai igazságokat". (5. Elmélkedés, id. kiad. 105.)

A velünk született isteneszme, mint Descartes több más istenbizonyítéka, eltért a hagyományos és elfogadott istenbizonyítékoktól. Aquinói Tamás tagadta, hogy isten eszméje vele születik az emberrel. Az emberrel — mondja — csak az istenbizonyítékok megalkotásához szükséges eszközök, képességek születnek vele. Lelkünkben csak egy lehetséges tudás van istenről, és istenről való ismereteinket a világ dolgainak a látványából kiindulva alkotjuk meg. Isten tulajdonképpen az emberi megismerőképességet meghaladó tárgy és ezért megismeréséről, racionális megértéséről nem lehet beszélni. Istent az ember csak a megismerőképességéhez mért tárgyból, a világból ismerheti meg, isten hatásából és analógiák segítségével alkothat bizonyos fogalmat istenről. Descartes teológus ellenfelei, Aquinói Tamásból kiindulva, bírálták a velünk született isteneszmét. Az egyik teológus bíráló — Caterus, a következőket írta, Aquinói Tamást idézve: „Felismerni általánosságban, hogy isten van, nem ugyanaz,

mint istent megismerni. Az sem ugyanaz, ha felismerjük, hogy valaki jön, vagy felismerjük, hogy az, aki jön, Petrus." (A.T. IX, 1. partie, 72.) A skolasztikus teológusok szerint tehát a velünk született isteneszme túlságosan keveset árul el istenről, túlságosan általános, nem mutatja be isten hatalmát a világ felett. Descartes tulajdonképpen a velünk született isteneszme tekintetében, sok más kortársával egybehangzóan Ágoston tanításaira támaszkodott. Ágoston ugyanis azt írta: Az emberi elme először istent ismeri el. Istent ismerjük meg minden dologban, bármit gondolunk is el, istent gondoljuk el először, ahogyan a fényt érzékeli a szem. (Gouhier: „La pensée religieuse de Descartes", Paris 1924, 127.)

Gassendi azonban — bár Descartes-nál lényegesen jobban ismerte a skolasztikát — sem az ágostoni, sem a tamási álláspontot nem fogadja el, amikor a velünk született isteneszme problémáját és Descartes ebből levont következtetéseit vitatja. Gassendi egyik érve a velünk született isteneszme ellen az, hogy ez a gondolat ellentmond a kinyilatkoztatásba vetett hitnek. „Mert ha mi isten eszméjét a kinyilatkoztatásból nyerjük, akár közvetlenül, akár az őt hirdetők útján, akik ezt kinyilvánították, akkor ez azt bizonyítja, hogy isten létezik, de azt is, hogy az eszméje nem velünk született, ahogyan te állítod . . ." (326.)

Gassendi egyébként be is bizonyítja, hogy az isteneszme nem velünk született: leírja, hogy miként alakult történelmileg ez az eszme. Az emberek előbb az égitesteket tekintették isteneknek, főleg a Napot. Majd, mivel az istennek tekintett Nap jótékony hatást gyakorolt a földre, — az isten nevet olyan emberekre és olyan tárgyakra ruházták át, akiket hasonlóan hasznosnak tartottak. Így lettek istennel azonosak források, folyók és más, az életben hasznos dolgok. Majd az uralkodók lettek az istenek, mivel ők hatalmasak, és módjukban van használni az embereknek. „És mivel minden uralkodónak, még a legrosszabbnak is helyet kellett kapnia az istenek között, imádták a kártékony isteneket." (326.) Gassendi szerint tehát *az istenfogalom konkrét története tanúsítja, hogy nincs velünk született isteneszme.*

Gassendi szerint az isteneszménének az ilyen történelmi jellege — az, hogy jámbor emberek kidolgozták az eszmét és átadták másoknak — létrehozza az emberekben az anticipációt istenről. Le tudnád-e írni istent, ha mostanáig nem hallottál volna róla? — kérdi. (323.) Az embernek anticipált ismerete van istenről és így, ha isten nevét hallja, bizonyos tulajdonságokat társít hozzá, de erre csak azért képes, mert ilyennek írták le istent. (323.)

Descartes-nak az volt a szándéka, hogy bebizonyítsa, isten eszméje racionálisan átlátható, ugyanolyan eszme, mint az ideális tárgyak, geometriai alakzatok eszméje. Isten eszméjét — mondja Descartes — éppúgy megtalálja az ember önmagában, ahogyan a háromszög eszméjét. *Azonban* — mondja Gassendi — *nagy különbség van isten eszméje és a háromszög eszméje között. A különbség egyebek között abban áll, hogy a háromszög fogalmán mindenki ugyanazt érti, még akkor is, ha a háromszög egyes geometriai tulajdonságait az emberek egy része nem ismeri. Míg azok, akiknek van istenfogalmuk, a legkülönbözőbb tartalommal töltik ezt meg.* „Ha isten személyesen helyezte volna bele a pecsétjét minden emberbe, ez a pecsét egyforma volna . . . ahogyan ugyanazon pecséttől száz, ezer vagy végtelen számú viaszdarabon is ugyanazt a lenyomatot kapjuk . . . Ugyanígy az isteni lényeg lenyomata minden szellemben ugyanazt az eszmét vagy képet kellene hogy létrehozza . . ." (358.)

Descartes a velünk született isteneszme feltételezéséből kiindulva azt bi-

zonyítja, hogy egy tökéletlen lény, az ember, nem képes kialakítani egy tökéletes lény fogalmát, ezért a tökéletes lény fogalma, isten eszméje, velünk született, nem származhat tőlünk. Lényegében ugyanezt a problémát fogalmazza meg Descartes akkor is, amikor az isteneszme okát keresi. „Ha fogalmaink között van olyan — írja —, amelynek objektív valósága, vagyis tökéletessége akkora, hogy biztosan tudom, hogy bennem ekkora (valóság) sem formálisan, sem eminensen nincs meg, hogy tehát én nem lehetek ennek az oka, akkor szükségképpen igaz, hogy nem magam vagyok a világon, hanem, hogy rajtam kívül még valami létezik, ami e fogalom oka." „Fogalmaim között pedig ... van egy, mely istent tünteti fel ..." (3. Elmélkedés, id. kiad. 87.) Míg a testek, a szubsztancia stb. fogalmát önmagamból meríthetem, mert én is szubsztancia vagyok, isten fogalma azonban olyan, hogy nem származhatott tőlem. „Isten neve alatt végtelen, örökkévaló, változatlan, független ... szubsztanciát értek, mely engem és minden egyéb létező dolgot ... teremtett. E tulajdonságok oly kiválóak, hogy minél figyelmesebben tekintem őket, annál kevésbé hihetem, hogy az az eszme egyedül énbelőlem származott." (3. Elmélkedés, id. kiad. 89.) Descartes az isteneszme okát keresve azt mondja: Egészen nyilvánvaló, hogy legalább annyi realitásnak kell lennie a ható okban, mint a hatásban. Az isteneszme okának — mint írja — legalább annyi formális realitása kell hogy legyen, mint amennyi objektív realitást az eszme tartalmaz.

(Ha a képzeteket aszerint nézem, hogy mi a tárgyuk — a skolasztika kifejezése szerint —, az eszme objektív realitásáról beszélek. Tehát az objektív realitás kifejezést Descartes éppen az ellenkező értelemben használta, mint ahogyan az ma használatos. A skolasztika formális valóságnak, azaz formával bíró valóságnak azt nevezte, amit mi objektív valóságnak tekintünk. Így értette Descartes azt, hogy a fogalmaknak mivoltukhoz tartozik az objektív létezés, a fogalmak okaihoz pedig a formális létezés, formális valóság.)

Gassendi mindezzel szemben leszögezi, hogy az *eszmékben nincsen semmiféle kettős realitás. Realitás mindig csak dolog lehet, az eszméket pedig egészen más szempontból kell vizsgálni, mint a dolgokat.* Példája a következő: Az eszme olyan, mint egy tükörkép vagy egy festő által festett képmás. Ebben az esetben én magam vagyok az oka a tükörképemnek, vagy a festő az oka a képnek, amelyet ábrázol. Ugyanúgy meg lehet kérdezni, hogy én vagyok-e a képmás oka? Más okot nem kell a képmáshoz keresni. Mert bár az intellektus kibővítheti vagy csökkentheti a rólam kapott eszmét, mégis ezen eszme egész realitásának én vagyok az oka. De — folytatja — „az eszmének ezt a realitását te két részre osztod. A formális realitás nem lehet más, mint az a finom szubsztancia, amely kiárad belőlem és amelyet az intellektus felfog és eszmévé alakít." (329.) Ha nem fogadod el ezt az elméletet, akkor még kevesebb lesz az eszme realitása. „Ami az eszme objektív realitását illeti, ez nem lehet más, mint az én ábrázolásom, vagy az a hasonlóság, amelyet az eszme irányomban mutat." (329.) Ilyenformán egy eszme tartalma nem más, mint a hasonlóság. Descartes azonban rosszul teszi, hogy ugyanolyan realitásoknak tekinti az eszméket is, mint a tárgyakat. A te helyedben — írja Gassendi — hasonlóságról, ábrázolásról, vagy ábrázoló létezésről beszélhetnénk, vagy más ilyesmiről és nem kellene az eszmék formális és objektív realitásáról beszélni.

Gassendi az isteneszme okát kutató Descartes-nak rendkívül találóan magyarázza, hogy *az oksági kapcsolat a dolgok között nem jelent hierarchikus kapcsolatot. Az ok és a hatás kapcsolata nem a lényegek magasabb- vagy alacsonyabb-*

rendűségéből következik. Hiszen „bár a ház egész realitását az építőmestertől veszi, ő azonban ezt nem önmagából adja, hanem miután máshonnan kapta, úgy adja át a háznak". (328.) Tehát a ház realitása és az építőmester realitása között nincs hierarchikus kapcsolat, noha az építőmester építi a házat. Ezért nincs értelme annak az állításnak, hogy a ható okban legalább annyi realitásnak kell lennie, mint a hatásban. „És bár a hatást lehet úgy tekinteni, mint olyat, amely a realitását a ható októl veszi, mindazonáltal a realitása nem szükségszerűen az, amit a ható ok birtokol . . ." (328.)

Ami a dolog lényegét illeti, a probléma az, hogy vajon isten eszméje valóban olyan eszme-e, amely nem származhat az embertől. Véges lény felfoghat-e egy végtelen szubsztanciát? Descartes ugyanis azt állítja, hogy az ember, noha véges létező, mégis igazi eszméje van a végtelenről. „S nem szabad azt hinnem, hogy a végtelen fogalma nem igazi fogalom, hanem csak a véges fogalmának a tagadása . . . Ellenkezőleg, világosan látom, hogy a végtelen szubsztanciában több a valóság, mint a végesben, hogy tehát bizonyos tekintetben a végtelennek a fogalma inkább van meg bennem, mint a végesé, azaz istené inkább, mint a magamé, mert miképpen tudhatnám különben, hogy kételkedem . . . s nem vagyok tökéletes . . ." (3. Elmélkedés, id. kiad. 89.)

Descartes úgy érvel, hogy egy véges létező nem foghat fel önmagától egy végtelen szubsztanciát. Descartes ugyanis ezt írja: A szubsztancia eszméjét vehetem önmagamból, mert én is szubsztancia vagyok, de nem vehetem magamból ennek a végtelen szubsztanciának az eszméjét, mert én magam nem vagyok végtelen. Gassendi szerint azonban az embernek nincsen semmiféle eszméje a végtelen szubsztanciáról, legfeljebb a neve, „és amennyire az emberek felfogják a végtelen szubsztanciát (amelyet valójában nem értenek meg): annyira nem szükséges az, hogy ez az eszme egy végtelen szubsztanciától eredjen, mert ezt összetétellel és kibővítéssel meg lehet alkotni . . . amikor a régi filozófusok az általunk látott térből kiindulva, amelyet felfogunk ezen az egyedül jelenlevő világon, abból a kevés alapelvből kiindulva, amelyet ismerünk, mindebből kialakították magukban azokat az eszméket, amelyeket kibővítve felfogták egy végtelen világegyetem, a világok végtelensége és az alapelvek végtelensége eszméjét, mégsem kell azt gondolni, hogy ezeket az eszméket nem az elméjük erejével alakították ki, hanem valami végtelen világegyetem, végtelen számú világok, vagy végtelen számú alapelv küldte ezeket az eszméket az elméjükbe." (336.)

Gassendi szerint azonban elménk csak zavarosabb képzeteket tud alkotni, amikor a dolgokat kiveszi a maguk természetes dimenziójából. Descartes azt állítja, hogy bár az ember nem érti meg a végtelen természetét, mégis világosan fogja fel azt a keveset, amit ebből felfog. Gassendi erre azt feleli, hogy bár kétségtelen, hogy egy bizonyos részét a végtelennek vagy istennek megismerhetjük, de ez a rész rendkívül kicsi, egyszóval „*ezek az istenbizonyítékok nem bizonyítanak semmit, ahogyan nem lehet bizonyítani a világok végtelenségét sem, bár a végtelen számú világot világosabban el lehet képzelni, a mi egyetlen világunk szemléletéből kiindulva, mint ahogy istent a te szubsztanciádból kiindulva . . .*" (336.)

Descartes azáltal, hogy azt állítja: a végtelenről valóságos fogalmunk van és nem pusztán a véges negációja, olyan gondolatot vetett fel, amely megmutatta filozófiája erősségét. Descartes ugyanis azt állítja: minden véges dolog megismerése magában foglalja a végtelen megismerését. Valójában — mondja — sohasem csak a véges dolgokat ismerjük meg, mert minden határolt

a végtelen negációját tartalmazza. Ezért a végtelenről nemcsak úgy tudunk, mint a véges tagadásáról, hanem a végest kell a végtelen tagadásának felfogni. Descartes-nak ez a gondolata, ha metafizikai tartalmát nézzük, kétségkívül az ember—isten viszonyra utal és benne van az a gondolat, amit Ágoston is megfogalmazott: istent ismerjük meg minden dologban. Ám Descartes-nál nemcsak és nem egyszerűen erről van szó. Amikor azt állítja, hogy a végtelen istenről valóságos eszménk van, akkor a matematikus is beszél belőle, aki geometriailag és matematikailag nagyon jól megértette a véges és a végtelen dialektikáját. Gassendinak ez esetben nincs igaza, amikor gúnyolódik Descartes fölött: úgy beszélsz — mondja —, mintha azt állítanád: a látó egy vakságtól megfosztott ember. Gassendi ismeretelmélete itt ellentmondásba került ontológiájával. A teret és időt ugyanis Gassendi végtelennek tekintette, de mivel a matematika és a geometria korabeli eredményei által felvetett filozófiai problémákat nem gondolta át elég következetesen, ezért a végtelen fogalmának értelmezése és tér—idő felfogása ellentétbe került egymással. Gassendi tehát a végtelen problémájának a dialektikáját nem látja olyan jól, mint Descartes, de amit isten végtelenségének eszméjéről mond, az találó.

Amikor viszont Descartes arról beszél, hogy a végtelen szubsztanciában több a realitás, mint a véges szubsztanciában, Gassendi igen helyesen visszautasítja a világnak ezt a hierarchikus felfogását. Amikor elképzelsz egy végtelen szubsztanciát — mondja —, „nem teszel mást, mint egy véges szubsztancia nagyságát növeled, aztán azt gondolod, hogy az, aminek így megnövekedett a kiterjedése, magasabb fokban bírja a realitást is". (336.)

Azt mondod — írja Descartes-nak —, hogy a végtelen isten eszméjében több objektív realitás van, mint a véges dolgok eszméjében. „De először is az emberi szellem, mivel nem tudja felfogni a végtelenséget, ezért nem tudja figyelmét egy végtelen dolog reprezentatív eszméjére sem kiterjeszteni. Ennek következtében az, aki egy dolgot végtelennek minősít, egy dolognak, amelyet nem ismer, olyan nevet ad, amelyet nem ért; mert ahogyan a dolog ennek a személynek mindenféle képességét meghaladja, úgy minden határnak az a negációja, amit ennek a dolognak tulajdonít, felfoghatatlan annak a számára, akinek az értelme mindig határolt. Ennek következtében, amikor istennek a legmagasabbrendű tökéletességeket tulajdonítjuk, úgy tűnik, hogy ezeket azokból a tárgyakból vesszük, amelyeket önmagukban általában csodálunk . . . de noha mindezeket a dolgokat isten eszméje jól ábrázolja, azért nincs több objektív realitása, mint mindezen véges dolgoknak együttvéve . . . mert az, aki az örökkévalóságról beszél, nem fogja fel elméjében ennek a tartamnak a totális kiterjedését, amely sohasem kezdődött és sohasem fejeződik be." (323.)

Descartes-nak egy másik istenbizonyítéka már jobban hasonlít a hagyományos tomista istenbizonyítékokhoz. „Vajon én . . . létezhetnék-e, ha isten nem volna? Kitől kaphattam volna létemet?" — kérdi Descartes. Ha magam volnék létem szerzője, tökéletes volnék. De „ha létemnek semmiféle szerzőjét nem is kellene keresnem, akkor is szükségem van istenre, aki fenntartja létemet." „Éltem egész idejét ugyanis végtelen sok részre oszthatom, e részek pedig egészen függetlenek egymástól; tehát abból, hogy az imént léteztem, még nem következik, hogy most is kell léteznem, ha csak e pillanatban is valamely ok nem teremt engem újjá." (3. Elmélkedés, id. kiad. 92.)

Az itt kifejtett gondolat, a folyamatos teremtés gondolata, tulajdonképpen nem más, mint az isteni gondviselés tanítása. Descartes ehhez hozzákapcsol-

ja a skolasztika első okának a problémáját is. Honnan nyerem létemet? — kérdi. Önmagamtól, szüleimtől, vagy más, istennél kevésbé tökéletes okból? — Descartes itt azt állítja, egybehangzóan a skolasztikával, hogy az okok sorában el kell jutni egy első okhoz, amely önmaga által létezik.

Gassendi az első ok elképzelését a következőképpen cáfolja: „Nem tudod bebizonyítani e végtelenbe való visszamenés lehetetlenségét, csak akkor, ha ugyanakkor bebizonyítod, hogy a világnak egy adott pillanatban volt kezdete és hogy ennek következtében létezett egy első atya . . . valóban a végtelenbe való visszamenés abszurdnak tűnik, de csak azoknak az okoknak az esetében, amelyek úgy vannak egymással kapcsolatban, hogy az alacsonyabbrendű nem képes semmit tenni a magasabbrendű nélkül, amely őt mozgatja: ahogyan egy követ, amely meglök valamit, egy pálca lök meg, amelyet egy kéz lök, vagy ahogyan egy lánc utolsó láncszemét, amely a súlyt húzza, a többi láncszem húzza . . . Így el kell érkeznünk egyetlen mozgatóig, aki az első mozgást adja. De az olymódon rendezett okok esetében, amelyeknél, ha az első megszűnik, fennmarad az, amely tőle függ és képes cselekedni, úgy tűnik, nem áll elő ugyanez az abszurditás . . . Léteznek bizonyos hatások, amelyek, hogy fennmaradjanak . . . az ok jelenlétét és szakadatlan hatását igénylik . . . mint pl. a napfény. De vannak mások, amelyek megmaradnak nemcsak akkor, amikor az őket létrehozó ok többé nem működik, hanem akkor is, amikor az már . . . úgyszólván teljesen megszűnt." (345.) Ami egyszer létrejött, annak csak a megszüntetéséhez kell külön ok és nem a fenntartásához — mondja Gassendi a mechanisztikus mozgásfelfogás koncepciójával egybevágóan.

A folyamatos teremtés gondolata magában rejti a teremtés gondolatát. Ha azt állítod — mondja Gassendi —, hogy minden pillanatban újjá kell hogy teremtsenek, akkor feltételezed, hogy *teremtettek*, egy teremtő, tehát létező isten teremtett. Csakhogy a folyamatos teremtés gondolatával Descartes éppen azt akarja bizonyítani, hogy isten létezik és teremt, tehát okoskodása hibás.

A folyamatos teremtés problémája alkalmat ad Gassendinak arra, hogy kifejtse időfelfogását. Descartes ugyanis arra alapozta a folyamatos teremtés gondolatát, hogy mivel az idő végtelenül osztható, ezért ahhoz, hogy az ember az egyik időpillanattól a másikra megőrizze a létét, szükséges, hogy isten fenntartsa, pontosabban: minden pillanatban újrateremtse. Gassendi szerint azonban az idő folyamatos és — mint mondja — akár vannak a dolgok, akár nincsenek, az idő változatlanul folyik. Descartes kérdésére, hogy van-e ezen kívül egy konkrét idő is, olyan idő, amely a dolgokhoz tartozik, Gassendi azt feleli, hogy csak egyetlen idő van és ez független a dolgok változásaitól. Descartes kérdéséből látható, hogy időfelfogása nem felelt meg a mechanika időfogalmának, mert ő nem tekintette az időt függetlennek a benne lezajló folyamatoktól. Gassendi szerint viszont az időnek semmi köze a dolgok változásához. Nem igaz — írja —, hogy „*tempus edax rerum*", a dolgok változása külső okot igényel, az idő nem hat a dolgokra és a folyamatokra. (374.)

Descartes a hagyományos istenbizonyítékok megváltoztatása során felvetett két értékes és előremutató gondolatot is. Az egyik az isteneszme okával kapcsolatos, amennyiben kimondja, hogy isten önmagának oka (válasz Arnauld ellenvetéseire). Ez a gondolat kétségkívül Spinoza ugyanezen tételének az előfutára, noha Spinoza a gondolatot részletesen kifejti és következetesen igyekszik végigvinni, míg Descartes-nál ez nem illeszkedik be szervesen filozófiája egészébe.

Descartes egy másik gondolata a mechanisztikus szemlélet irányába mutat. A célokságot ugyanis Descartes igen következetesen kirekesztette az istenbizonyítékok közül. Amikor Gassendi azt ajánlja neki, hogy a világ részeinek szép elrendezettségéből következtessen istenre, mint rendezőre (bár Gassendi ezt csak anticipációnak és nem tudományos következtetésnek tartotta), Descartes azt feleli: „. . . . a növények, állatok stb. részeinek elrendezettsége alapján helyes dolog istent imádni, aki ezeket megalkotta . . . de nem kell keresni annak a tudását, hogy miért teremtett minden dolgot. És bár az erkölcsök dolgaiban, ahol gyakran megengedett dolog feltételezéseket alkalmazni, néha jámbor dolog elmélkedni azon a célon, amelyet istennek a világ kormányzásában tulajdoníthatunk, azonban a fizikában, ahol mindennek sokkal biztosabb észérvekre kell támaszkodnia, ez hiábavaló dolog." (359.) A célokság elutasítása a fizikus Descartes győzelme a metafizikus Descartes felett.

Gassendi Descartes-nak azt feleli, hogy a célok keresése nem egyszerűen arra irányul, hogy természetfeletti célokságot keressünk. *A célok kutatása egy lépcsője lehet a ható ok kutatásának* (360–361.), — *mert tulajdonképpen a rész szerepét keressük az egészben.* Ezenkívül azonban Gassendi arra mutat rá, hogy *aki következetesen elveti a célokságot, annak a világon kívüli ható okot is el kell vetnie.* Mert feltételezhetjük — írja —, hogy a világ vagy mindig olyan volt, mint most és sohasem lesz más, vagy olyan alapelvekből alakult ki, amelyek szükségszerűen alakították így. (360–361.) Gassendi rámutat, hogy az atomisták, akik a világ változatlan alapelveiből indultak ki, következetesen elvetették a célokságot, de ezzel együtt istent mint ható okot is. Gassendi tehát megmutatja, hogy a Descartes által is meglelt úton hogyan, s merre lehetne továbbmenni.

*

Az ontológiai istenbizonyíték segítségével Descartes meg akarta erősíteni azt a gondolatot, hogy a velünk született isteneszme isten tényleges létét bizonyítja. Az ontológiai istenbizonyíték alapja az a skolasztikus tanítás, amely szerint a lét és a lényeg különbözik egymástól. A dolgok lényege örök, létüket azonban istentől nyerik. Descartes fejtegetéseiben abból indul ki, hogy azoknak a geometriai összefüggéseknek, fogalmaknak, amelyeket elméjében talál, a lényegük örök. Ha a világon egyetlen háromszög sem volna — mondja Descartes —, a háromszög lényege akkor is meglenne. E lényegeknek azonban nincs feltétlenül létük. Isten is mindenekelőtt egy örök lényeg, de míg minden más dologban a létet meg szoktuk különböztetni a lényegtől . . . „világosan átlátom, hogy isten lényegétől éppoly kevéssé választható el a lét, mint a háromszögétől a három szögének két derékszöggel való egyenlősége". (5. Elmélkedés, id. kiad. 106.)

Az ontológiai istenbizonyíték — mint ismeretes — nem Descartes találmánya. Descartes felhasználta Anselmus istenérvét. Anselmus — és Descartes is — abból indul ki, hogy ha valami létezik a valóságban, akkor az nagyobb, értékesebb, mintha csak gondolatilag létezne. Descartes-nak az 5. elmélkedésben kifejtett istenérve különbözik Anselmusétól, mert Anselmusszal ellentétben Descartes mindenekelőtt isten fogalmát akarja meghatározni. Mindaddig, amíg nem tudjuk, hogy mi egy dolog, addig azt sem tudhatjuk, hogy létezik-e vagy sem.[17]

[17] Az ontológiai istenérv problémájáról lásd Altrichter Ferenc: Fogalom és lét: logikai út istenhez; „Világosság", 1970/6.

Gassendi érvelésének logikai tartalma abban áll, hogy a kanti érvelést anticipálva, kimutatta, miszerint Descartes az isten és egzisztencia viszonyát hegy és völgy viszonyához hasonlítva, *egzisztenciát hasonlított össze tulajdonsággal* és úgy tüntette fel, mintha az egzisztencia is tulajdonság lenne. Ezzel szemben — mondja Gassendi — az egzisztencia nem tökéletesség, hanem az a feltétel, ami nélkül nincs tökéletesség. Szerinte tehát az egzisztencia nem tulajdonság és nem predikátum. Descartes — írja Altrichter hivatkozott cikkében —, miután Gassendi ellenvetésével szembetalálta magát, a predikátumnak nem a Gassendi által adott logikai fogalmát használta, hanem a predikátum grammatikai fogalmát: azt állította, hogy predikátum lehet bármi, ami egy dologról állítható. Mivel az egzisztenciát lehet állítani a dolgokról, ezért predikátumként használható.

Gassendi egyik fontos érve kifejezésre juttatja saját ontológiai álláspontját is. Azt mondja ugyanis, hogy *isten fogalma nem kitüntetett fogalom. „Úgy látszik, azt kell mondani* — írja Gassendi —, *hogy nem lehet inkább elválasztani a mindenhatóságot isten lényegétől, mint a háromszög lényegétől a szögeinek ezt a változatlan értékét, vagy isten létét nem lehet jobban elválasztani a lényegétől, mint a háromszög lényegét a lététől.*" (379.) „. . . és mégsem adtál így isten létéről mint szükségszerű létezőről meggyőző bizonyítékot. Mivel ahogyan a háromszög nem létezik szükségszerűen, annak ellenére, hogy képtelenek vagyunk felfogni, hogy lényege és léte valóságosan elválasztható, bár ezt szellemünk valamilyen módon elválasztja, azaz elválasztva fogja fel, ahogyan az isteni lényeget és létet is fel lehet fogni elválasztva egymástól." „*Másrészt* — folytatja Gassendi — *ügyelni kell arra, hogy Te a létezést isten tökéletességei közé sorolod, de nem sorolod a háromszög vagy a hegy tökéletességei közé, míg a tökéletesség mindenütt ugyanilyen módon tulajdonítható a dolgoknak, mindegyiknek a maga módján.*" (379.)

Hobbes hasonló módon érvelt. El lehet-e választani — kérdi Hobbes — a háromszög lényegét lététől? „Ha a háromszög sehol, semmiféle népnél nem léteznék, nem tudom hogyan lehetne bármiféle természete. Ami ugyanis sehol sincs, az nem létezik, tehát nincs léte . . . Eszünkben a háromszög eszméje látott vagy látottakból képzett háromszögekből keletkezik. Mikor aztán a dolgot, amelyből szerintünk a háromszög ideája származik, egyszer már háromszögnek neveztük el, ez a név megmarad, bár maga a háromszög elpusztul . . . Hasonlóképpen örökké igaz lenne az az ítélet, hogy az ember élőlény, mivel a név örök. De az emberiség elpusztulása után nem léteznék többé az emberi természet sem." (A. T. IX, 1. partie, 150.) A létezés nélküli lényeg — vonja le a következtetést Hobbes — csak fikció.

Gassendi is, Hobbes is elhatárolták a fogalmak, képzetek létezését a dolgok létezésétől. Hobbes számára — mint ismeretes — a fogalmak és képzetek csak nevek voltak, és szerinte a filozófia tévedéseinek nagy része abból származik, hogy a neveket és a dolgokat nem megfelelően választják el egymástól. Gassendi pedig, Descartes-tal vitatkozva, több ízben rámutat arra, hogy a fogalmakat Descartes létezőkként kezeli, — ez történik isten fogalmával is. Így Gassendi a Descartes-tal való polémiában — bár Descartes istenbizonyítékaival szemben — maga is istenbizonyítékokat ajánl, amelyeket azonban nem tekint tudományos igényű bizonyítékoknak, azt hangsúlyozza, hogy *isten létét bizonyítani nem lehet, s isten fogalma vagy eszméje csak egy eszme, amely elvileg semmiben sem különbözik bármely más eszmétől.* Sőt ez az eszme nem is tudományos eszme, hiszen — mint láttuk — azt írta, hogy isten eszméje és a há-

romszög eszméje abban különbözik, hogy a háromszög fogalmán mindenki ugyanazt érti, míg isten fogalmán mindenki mást ért.

*

A mai olvasó szemében a Descartes „Elmélkedései"-ről folytatott vita jelentős része nem más, mint olyan kérdések öncélú vizsgálata, amelyeknek a valósághoz semmi közük. A maga idejében azonban ez a vita és Descartes „Elmélkedései"-nek megjelenése jelentős ideológiai esemény volt. A vitában tudományszemléletek, alapvető filozófiai nézetek csaptak össze és a francia szellemi élet minden jelentős irányzata hangot kapott benne. A vita jelentős problémákat érintett: milyen mértékben függ az ember istentől? Meddig terjed az ember szabadsága? Lehetséges-e abszolút biztos tudás az ember számára? A vita gyakran skolasztikus fogalmai mögött ilyen kérdések rejtőznek.

Gassendi (és Hobbes) a legtöbb kérdésben olyan álláspontot foglalt el, amelynek helyességét a későbbi filozófiai fejlődés igazolta, és ellenvetéseik a XVII. század leghatékonyabb metafizikájával, a descartes-i metafizikával szemben erőteljesen hozzájárultak ahhoz a folyamathoz, amely a metafizikától a mechanikus materializmus ontológiájához vezetett. Hobbes és Gassendi ellenvetései ezáltal közvetve hozzájárultak ahhoz is, hogy a descartes-i racionalizmus helyes gondolatai, a tudat aktivitásának és az emberi értelem erejébe vetett hitnek a gondolata, a metafizika eltorzító burkát levetve, igazi tartalmában nyilvánuljon meg a későbbi fejlődés során.

TÖRTÉNELEM ÉS FONÁK TUDAT I.*

ROZSNYAI ERVIN

I. A TRANSZCENDENCIA FOGALMÁRÓL

Tárgyi értelemben a transzcendencia a valóságnak az a része, amely az emberiség előtörténete idején, a termelési folyamat „természetadta" meghatározottságai miatt, nem vonható tudatos ellenőrzés alá, „túl van" az emberi képességeken, és ezt a sajátosságát — a tevékenység történelmi formáihoz való *objektív* és *átmeneti* viszonyát — örök, időtlen adottságnak tünteti fel a létező termelési mód változhatatlanságának látszata. Ez a nem-társadalmasítható természeti és társadalmi környezet *valóban transzcendens* a gyakorlat *adott történelmi formájához* képest, és anyagi mivoltában megismerhetetlen lévén, hamis ideológiai formákban jelenik meg. Szubjektív jelenségformái aszerint változnak, ahogy a társadalmi képességek módosulásával maga a „tárgyi transzcendencia", a képességeken túli valóságrész változik, méreteiben, jellegében és a társadalmi szubjektumhoz való viszonyában egyaránt.

Az ideológiai transzcendencia a természettel folytatott anyagcsere területén jelentkezik először, s létrejöttét elsősorban a munkafolyamat ellentmondásai magyarázzák. A rendszeres eszközhasználat és a társadalmi szervezettség révén az ember felszabadul a szükségleteknek és kielégítésük módjának biológiai korlátozottsága alól, s az állattól eltérően nem azt fogyasztja el többé, amit készen talál, hanem használati értékekké alakítja a dolgokat, alkalmazkodva a gyakorlatban megismert tulajdonságaikhoz. Az alkalmazkodva-alakítás csele — amelyet a termelés jóval hamarabb az ösztönökbe vés, semhogy az elmélet fogalmilag tisztázná — elvileg határtalanul tágíthatja saját működési terepét, mert magát a természetet fordítja eszközként a természet ellen, s ezt az eljárást a munka társadalmi szervezetével kombinálva, leküzdi a velünk született adottságok és az egyéni lét minőségi és mennyiségi, tér- és időbeli korlátait. A munka ennélfogva *kettős jellegű*, nemcsak annyiban, hogy egyesíti a technikai tartalmat a társadalmi formameghatározottsággal, hanem *technikai vonatkozásban, a természethez való viszonyában is.* Minden fajtája konkrét használati értékeket előállító *különös* tevékenység, *általános formája* azonban, *az alany—tárgy viszony*, távlatait illetően teljesen nyitott, hiszen eszközeinek köre és terjedelme nincs rögzítve. Az alany—tárgy viszony csak a körülhatárolt, konkrét munkákban létezik, de mint a különös tartalom általános formája, lezáratlan és határolatlan. Ez a *potenciális egyetemesség* a társadalmi szubjektum tulajdonsága, és így az objektumé, a tárgyi valóságé is, amely minden ízében az alakítás, a szabályozás, az uralom *lehetséges anyagává* lesz. Ennek az objektív *lehetőségnek* a talajából nő ki az elsajátítás reálistartalmi egyetemességének objektív *szükséglete.* A termelő fogyasztás és a

* Részletek a szerző készülő könyvéből. A II. részt a „Magyar Filozófiai Szemle" 1974/4—5. számában közöljük. — *Szerk.*

társadalmi szervezet szükségletei, valamint a társadalmasuló személyes szükségletek a természet biológiailag közvetlenül fel nem használható elemeit is potenciális használati értékké változtatják, a létet pusztulással fenyegető elemi erők pedig már nemcsak a félelem és a menekülés reakcióját váltják ki, hanem az ellenállását is. Mindez együttvéve kikényszeríti azt az igényt, hogy az alkalmazkodva-alakítás csele az egész természeti környezetre kiterjeszkedjék. Az állatnak nincs ilyen szükséglete, mert nincs rá lehetősége: nem szubjektumként oldja meg ellentmondását a környezettel. Az ember esetében viszont ez az ellentmondás az alany—tárgy kapcsolat útján oldódik meg, amely formai-potenciális egyetemességével felébreszti saját tartalmi-aktuális egyetemességének szükségletét, s az elsajátítás eszközeinek, eljárásainak tökéletesítésére és a legáltalánosabb megismerésre, világmagyarázatra ösztönöz.[1]

A potenciális egyetemességnek a rendszeres eszközhasználatból és a munka társadalmi szervezettségéből adódó, tehát az emberiség történelme során mindvégig változatlanul fennálló tényét meg kell különböztetnünk változó történelmi megnyilvánulásaitól és tudati tükröződéseitől. A mezőgazdasági társadalmak törpe szerszámokkal űzött, széttagolt naturális gazdálkodása nem ad módot sem a természet dolgai feletti széles körű uralomra, sem a dolgok természetének mély és átfogó megismerésére, s az újratermelési ciklusok hosszú korszakokon át azonos, egyszintű ismétlődése gyakorlatilag a burzsoázia fellépéséig, látszólag pedig egyszer s mindenkorra tartósítja ezt az állapotot. A természet feletti egyetemes uralom mint objektív lehetőség csupán elvont alakban létezik, s a munkafolyamatban való realizálása mindörökre lehetetlennek tűnik. Ám ez az uralom a gyakorlati tapasztalatok ellenére is reálisnak *gondolható*, helyesebben, maga *a termelés gyakorlata* alakítja ki róla azt az egyidejű elképzelést, hogy egyfelől lehetséges, másfelől lehetetlen, illetve nem lehetséges, de nem is lehetetlen.

Állításunk minden bizonnyal megvilágításra szorul.

A szerszámok készítése és használata, amely felerősíti vagy újakkal egészíti ki a testi szervezettel „egybenőtt" képességeket, szemléletileg bizonyítja, hogy a dolgokkal együtt a képességek is a tevékenység tárgyai: számuk és hatékonyságuk *mesterségesen növelhető*, a megtermelt képesség pedig, amely a szerszámokban és a kezelésükhöz szükséges ismeretekben tárgyiasul, *elidegeníthető és átruházható*, mert a testi adottságokkal ellentétben különvált alanyától, és mintegy kívülről csatlakozik hozzá. A nemzetségi társadalmak sokrétűen differenciált tevékenységében már elegendő anyag halmozódott fel ehhez a kettős tapasztalathoz, sőt, ahhoz a felismeréshez is, hogy a természet feletti uralom mértéke a rendelkezésre álló eszközökön múlik, és *bármi* a célszerű tevékenység tárgyává lehet, *ha* van hozzá megfelelő eszköz.[2] Egyelőre ugyan nincs esély a természet erőfölényét kiegyenlítő munkaeszközök előállítására, az alkalmazkodva-alakítás csele mégis kifoghat a kicselezhetetlen ellenfélen. Mint minden munkafolyamatban, a szerszámkészítésben is előbbi a terv a kivitelezésnél, a tevékenység gondolati formája eloldódik saját anyagi tartalmától. Ezzel lehetővé válik, hogy a fogalmi-nyelvi kifejezésre támaszkodó absztrakció ne vegye figyelembe a képességek felfokozásának reális

[1] A világnézet és a potenciális egyetemesség összefüggéséről lásd Rozsnyai Ervin: „Filozófiai arcképek", Magvető 1971, 218—224.

[2] A feltételes mód nyelvi alakjának létrejöttében alighanem döntő szerepet játszottak az eszközhasználatban rejlő alternatív lehetőségek.

korlátait, és olyan képzeletbeli képességeket alkosson, amelyek uralkodnak a gyakorlatilag megzabolázhatatlan, de a tapasztalatok alapján a célszerű tevékenység potenciális tárgyának feltételezett természeten. Miután ezek a képességek meghaladják az *emberi* lehetőségeket, *fantasztikus szubjektumokat* ajándékoznak meg velük, gondolatilag reprodukálva a valóságos képességek kimunkálásának és valóságos személyekre történő átruházásának gyakorlatát.

A képességek fantasztikus felfokozása és elidegenítése az alany—tárgy viszony potenciális egyetemességét tükrözi abban az ellentmondásos helyzetben, amikor a gyakorlat egyrészt maga „vonatkoztatja el" a képességeket a testi adottságoktól, bebizonyítva róluk, hogy a célszerű tevékenység „külsőleges", kiművelhető és átruházható tárgyai, másrészt lezárja a „külsőlegességükkel" kapcsolatos korlátlan fejlődési távlatokat a valóságban, noha a gondolati forma viszonylagos önállósága révén meg is őrzi ezeket a távlatokat az anyagtól elszabadult és tehetetlenségében teljes mozgásszabadságot élvező képzeletvilág számára. Az alany—tárgy viszonynak, a munka általános formájának potenciális egyetemessége elszakad a tevékenység anyagi tartalmától, a konkrét munkáktól, mert nem valósulhat meg bennük, és elvontsága miatt a képzeletbeli lehetőség hamis formájában jelentkezik. Ez a *lehetőség* alapozza meg az alany—tárgy viszony fantasztikus általánosításának, a képességek gondolati felfokozásának és átruházásának *szükségletét*, amely nagyon is sürgető, hiszen a gyakorlat kezdetlegessége miatt az elemi létfeltételek forognak veszélyben.

A fantasztikus absztrakció kiindulópontja az a tapasztalat, hogy a természeten csak a célszerű tevékenység uralkodhat. Mivel ez az uralom a gyakorlatban anyagi közvetítés híján nem válhat egyetemessé, a képzelet elvonatkoztatja a célszerű tevékenységet valódi szubjektumától és eszközeitől, összes anyagi kötöttségeitől, és irreálissá fokozott formáját irreális szubjektumoknak tulajdonítja. A természet mozgása antropomorf-teleologikus jelleget ölt, a célkitűző tudat önálló erőként, közvetlenül látszik irányítani a rábízott jelenségeket. Az irányítás kétféleképpen történhet, aminthogy az empirikus céltevékenység is a dolgok alakításának és a test, a mozdulatok, a cselekvések tudati vezérlésének kettős alakjában nyilatkozik meg, az egyik esetben kívülről, a másikban belülről hatva tárgyára. A külső tárgyformálás analógiájára keletkeznek a transzcendens istenek, a test vezérlésének mintájára a természeti jelenségek belső szellemi mozgatói, akár olyan kifinomult filozófiai kategóriák képében, mint az arisztotelészi szubsztanciális formák. De bármiképpen jelenjék is meg a hiposztazált céltevékenység, képzete kifejezi és szentesíti, hogy az elsajátítás korlátlan szükségletének és korlátozott valóságának a termelőerők fejlődésében megoldódó és mindegyre kiújuló dialektikus ellentmondását metafizikus ellentéteknek tünteti fel a termelés gyakorlata. Ha ugyanis ezt a határtalan fejlődési folyamatot látszólag átléphetetlen határok közé szorítja a naturális gazdálkodás, akkor azokat a hiányzó képességeket, amelyek a természet feletti egyetemes uralomhoz szükségesek volnának, nem saját tevékenységükkel kívánják az emberek *történelmileg* kiművelni, hanem meglevő transzcendens *adottságoknak* képzelik őket, s magát az uralmat, amelyet a bővített újratermelés szakadatlan *folyamatában* kellene kibontakoztatniok, megvalósult túlvilági *állapotnak* vélik. Az alany—tárgy viszony egyetemessége a valóságban lehetetlennek, a „transzcendenciában" befejezett ténynek mutatkozik, s a végérvényes tökéletlenség látszata az egyik oldalon a végérvényes tökéletesség látszatává lesz a másikon.

A célszerűség egyetemes érvényesülésének elvont lehetősége, konkrét szükséglete és gyakorlati lehetetlensége nyomán születő mágikus képzetek úgy ábrázolják a természeti jelenségeket, mintha külső formai megnyilvánulásai volnának egy mögöttes tartalomnak, a természettel munkaeszközként szembefordítandó természet fantasztikus pótlására szánt, hiposztazált, eszköz nélküli céltevékenységnek. Ez a szakadár szellemi erő nem természeti, hiszen szubjektum módjára teszi tárgyává a természetet és uralkodik rajta, minthogy azonban nem is emberi, szükségképpen természetfelettinek látszik, még panteisztikus alakjában is. Mindamellett emberfeletti mivoltában sem idegen tőlem, hanem velem egyívású, az én kivetített és felnagyított másodpéldányom, meghosszabbított szubjektivitásom: tehát szót érthetek vele, megszólíthatom a magam nyelvén, megvesztegethetem ajándékaimmal, szükség esetén ráijeszthetek. A természettel nem tudok szót érteni a gyakorlatban, de a természetfelettivel tárgyalóképes vagyok a képzeletben, mert hozzám hasonló; nem is lehet más, az lévén a megbízatása, hogy nemlétező hatalmam helyett saját hatalmával igazítsa a természetet az *én* szükségleteimhez, és ha nem tudnék vele alkut kötni, merőben fölösleges volna. Képességeimnek ez a felfokozott mása — vagy képtelenségem pozitív fonákja — szubjektumként viszonyul a természethez az alany—tárgy viszony analógiájára, így aztán magamat is az ő objektumának észlelem; csakhogy különlegesen ravasz objektum vagyok, aki azért képzelek transzcendens szubjektumot magam fölé, hogy az alkalmazkodva-alakítás mágikussá átdolgozott cselével objektumommá tegyem és magamhoz hajlítsam, a reális szubjektivitásomhoz hiányzó anyagi eszközök helyett eszközként használjam fel a természet megnyerésére. Ez a képezeletbeli elemberiesítés az egyetlen lehetséges válaszom a természet egyetemes meghódításának létfontosságú, a biológiai alapszükségleteket is érintő, de gyakorlatilag teljesíthetetlen követelményére, amely az adott helyzetben elkerülhetetlenül az anyagi bázisától és eszközeitől elvonatkoztatott céltevékenység hiposztazálásához, fantasztikus természetfeletti szubjektumok képzetéhez, az embertelen valóság emberszabású, teleologikus értelmezéséhez vezet.

A naturális gazdálkodás korszakában az emberek — Marx kifejezésével szólva — egymáshoz is éppoly „elfogódottan" viszonyulnak, mint a természethez. Amíg a termelés az önmaga forradalmasítására alkalmatlan mezőgazdaságon alapul, addig a termelékenység alacsony szinten marad, és a létfenntartási eszközöket helyi jellegű, egymással alig vagy egyáltalán nem érintkező, önellátó gazdasági egységek állítják elő. A történelemnek ezen a fokán a *használati értékek* termelése uralkodik, eltérően a következő foktól, ahol a csereérték lesz az uralkodó, és bizonyos mértékig hasonlóan a harmadik nagy történelmi korszakhoz, a kommunizmushoz, amelyet azonban már a javak bősége fog jellemezni, mert a használati értékek csere nélküli termelése a mezőgazdaság helyett az iparra, elkülönült gazdasági egységek helyett a technikai termelőegységek szabad társulására támaszkodik. A csere nélküli termelés *közvetlen személyi kapcsolatokat* feltételez az emberek között, és ezek a kapcsolatok a maguk „átlátszó egyszerűségében" jelennek meg (Marx), ellentétben a személyi viszonyokat dologi mezbe bújtató árukapcsolatokkal. Nem arról van szó, mintha a közvetlen személyi kapcsolatok nem öltenének dologi formát vagy a csereértéktermelés dologi kapcsolatai személyes formát, hanem arról, hogy az első esetben a dologi viszonyok a személyiek következményei, a másodikban a személyiek *látszanak* a dologiak következményei-

nek. Ebben a vonatkozásban a csereérték társadalma különleges helyet foglal el mind a naturális gazdálkodás, mind a kommunizmus korszakával szemben, s a két utóbbi azonos egymással. De a kommunizmus egyetemesen fejlett, szabadon társult egyénei tudatosan és tervszerűen ellenőrzik saját viszonyaikat, nem úgy, mint a két előző korszak emberei. Ezek, nem lévén urai társadalmi életfolyamatuknak, a sors parancsának vélik a fennálló vagy a kívánt viszonyokat, s még ha nem fogadják is el a meglevőt, istenre vagy legfeljebb az elvont ésszerűségre hivatkozva igyekeznek változtatni rajta. A naturális gazdálkodás és a csereérték viszonyait egyaránt az eleve elrendeltség látszata övezi, azzal a különbséggel, hogy ezt a *külső szükségszerűséget* a csereérték világában az egyénektől elidegenült és *dologinak* álcázott összefüggések képviselik, a korlátolt használati érték világában pedig az emberekhez úgyszólván bensőleg hozzátartozó *személyes viszonyok.*

A régi társadalmak — írja Marx — „vagy az egyéni ember éretlenségén alapulnak, aki még nem tudott elszakadni a másokkal való természetes faji összefüggés köldökzsinórjától, vagy közvetlen uralmi és elnyomatási viszonyokon".[3] A korlátolt használati érték társadalma ebben a két történelmi fő formában létezik, és az első akkor sem tűnik el, amikor a második kerekedik felül. Ami az egyéneket összefűző közösségi „köldökzsinórt" illeti, ez annál erősebb — mondja Marx —, minél kevesebb társadalmi ereje van a csereértéknek, „minél inkább összefügg még a közvetlen munkatermék természetével és a cserélők közvetlen szükségleteivel"; következésképpen, ahogy a vizsgálódás a történelem kezdetei felé halad, az egyén egyre inkább „önállótlannak, egy nagyobb egészhez tartozónak" jelenik meg, „nembeli lénynek" vagy „csordaállatnak", mivel „természeti termelési feltétele", hogy „egy *természetadta társadalomhoz,* törzshöz stb." tartozzék.[4] Egyénekről nem is beszélhetünk még: sem a „nembeli lényt" vagy „csordaállatot" nem illeti meg ez az elnevezés, sem azoknak a történelmileg módosult közösségeknek a tagjait, amelyekben a vérségi kapcsolatokat a lakosság növekedése nyomán kiszorítják a szomszédságiak. Az egyes ember számára a pusztulással volna egyenlő, ha kiűznék a közösségből, ha nem tapadhatna ehhez a titokzatos eredetű, nemzedékről nemzedékre öröklődő szervezethez. *A közösség tehát maga vonatkoztatja el magát termelési módjával saját önállótlan tagjaitól, mint fölébük rendelt egész,* amely az ő mindennapos reprodukciós tevékenységük eredménye ugyan, de semmiképpen sem a *tudatosan ellenőrzött* társadalmi életfolyamaté, s ezért a lét érinthetetlen, történelmietlen feltételeként, *a transzcendens szükségszerűség álarcában lép szembe a gyakorlattal.* Amikor a közösségben — akár a föld köztulajdonára épül, akár a kisparaszti magántulajdonosok egyenlőségére — nem alakultak még ki az uralom és szolgaság viszonyai, a társadalmi életnek a termelési és katonai szükségletek által megkövetelt szabályozása nem politikai kényszer műve; még kevésbé a piac gazdasági automatizmusáé vagy a felismert társadalmi törvények tudatos alkalmazásáé. A szabályozás egyetlen módja a hagyományokban kikristályosodott és hagyományos intézmények útján érvényesített normarendszer, a parancsok és tilalmak összességét magába foglaló objektív társadalmi *tudat* beavatkozása, amely tudati mivoltában is személytelen, hiszen a személyek csak közvetítik, de személytelenségében is személyesnek mutatkozik, mert az egésznek — a

[3] Marx: A tőke, I.; MEM 23, Kossuth 1967, 81.
[4] MEM 46/1, Kossuth 1972, 74—75., 12., 375., 371.

közösségnek — részeivel szembeni transzcendenciája következtében úgy jelenik meg, mintha *az önállósult egész tudati tevékenysége* volna. A közösség hatalma tagjai felett a közösség *szellemének* hatalmává lesz, egy emberszabású, autonóm, transzcendens szubjektum hatalmává az emberi objektumok felett, jelezve, hogy az ellenőrizetlen viszonyok „természetadta" *eszmék* alakjában kormányozzák a társadalmilag egyenlő, de az ősi közösségtől még el nem oldozott embereket. A társadalom szabályozásának szükségletéből tehát ugyanolyan antropomorf képzetek születnek, mint a természet szabályozásáéból, kiterjesztve a mágikus alany—tárgy viszonyt a külső szükségszerűségnek erre a területére is, hogy a közösség a saját szellemével létesített bizalmas kapcsolatok révén egységbe kovácsolódjék, és felsőbb támogatást remélhessen *társadalmi* környezetének kifürkészhetetlen viszontagságai ellen.

A naturális gazdálkodás termelési viszonyainak következő nagy történelmi típusát a *személyi függőségi viszonyok* alkotják, a rabszolgaság, a hűbériség és az átmeneti alakzatok számtalan változatával, amelyeket az előző időszak formációjával szemben a közvetlen termelők többletmunkájának — tendenciája szerint a szükséges munkát sem kímélő — kisajátítása jellemez, a következő korszak formációjával szemben pedig az, hogy a kisajátítás nem az egyenértékek látszólagos cseréjén alapul, az egyének nem dologi formában rendelkeznek a társadalmi hatalommal, s így ezt a hatalmat csak személyek gyakorolhatják a gazdaságon kívüli kényszer eszközeivel más személyek felett. A személyi függőségi viszonyok közepette az osztályok és rétegek nemcsak valóságos helyzetüket tekintve egyenlőtlenek, hanem formailag is, társadalmuk a rendek vagy kasztok építménye. Ez a rendszer megintcsak nem a tudatos társadalmi gyakorlat tárgya: bárhogy változzanak is az alá- és fölérendeltség személyi „hordozói", történetük csupán krónika, mert *maga a viszony változatlan, a sors „természetadta" vastörvénye.* A társadalmi hatalom *akarati* tevékenység gyanánt, más akaratok céltudatos korlátozása révén érvényesül, de nem a közösség személytelen akarata többé, hanem eleven, húsvér embereké, akik *személyükben* képviselik a túlvilági törvényt, az uralom megszentelt funkcióját. Az irányíthatatlan társadalmi életfolyamat ennélfogva *a személyekben megtestesülő transzcendens akarat antropomorf-teleologikus alakját veszi fel,* és *személyi hatalomként* uralkodik az embereken. Élő személyekben való „inkarnációja" többféleképpen történhet. Azokban a társadalmakban — főleg az ókori Keleten —, ahol a föld jelentős része az államé, ahol erős a központosítás, és az uralkodó osztály többsége a központi kormányzattól vagy közvetlenül a monarchától függ, tulajdonképpeni önálló akarat csak a hierarchia csúcsáról sugárzik, s mint egyedüli független szubjektum, amely fölötte áll az objektumként kezelt társadalomnak, és jogilag olykor a mezőgazdasági többlettermék egyetlen vagy legfőbb birtokosa, könnyen azonosítható a természetfelettivel, az istenséggel. Az „inkarnációnak" ez a módja a császárkori Rómában is divatozott, célszerű politikai megfontolásból, de annak a valóságos helyzetnek az alapján, hogy — mint Engels írja — a császárral szemben a vagyontalan szabadok osztályán kívül a nagybirtokosoké és uzsorásoké is „csaknem ugyanolyan jogtalan volt, mint urával szemben a rabszolga".[5] Később, amikor az uralkodó osztály tagjainak nagyobb az önállóságuk, és általában a vallási hagyományok is tiltják az élő személyek iste-

[5] MEM 19, Kossuth 1969, 445.

nítését, a hierarchia csúcsán elhelyezkedő empirikus személyi hatalom rendszerint elválik a transzcendenstől, és ennek *megbízottjaként* tevékenykedik. De akárhogy menjen is végbe az „inkarnáció", a transzcendens lény most már nemcsak az alkalmazkodva-alakítás cselének naiv elméleti és gyakorlati eszköze, hanem a kizsákmányolás tudatosan bevetett eszmei fegyvere is.

A csereérték előretörése gyökeres változásokat hoz. A termelőerők fejlődésével a tevékenységek differenciálódnak, fokozatosan megszűnik a helyi elzárkózás, és a termelők kölcsönös függésbe kerülnek egymástól. Ez a társadalmasulási folyamat több szakaszban zajlik le, s a törpe szerszámokkal dolgozó munkaerő manufakturális egyesítésén, majd az ipari forradalmak során át jut el arra a szintre, ahol végképp elhal a termelőegységek gazdasági elkülönültsége, és vele a csereérték is. E hosszú folyamat alatt jó ideig fennmarad a termelési eszközök magántulajdona, és sem a munka, sem a termék nem válik közvetlenül általánossá, csupán a pénz dologi közvetítésével lesz azzá. Maga a pénz „fogalma szerint ... minden használati érték foglalata; de mindig csak meghatározott mennyiségű pénz", s mert „mennyiségi korlátja ellentmondásban van minőségével", „természetében van, hogy állandóan túlhajt saját korlátján".[6] Mihelyt a pénz bérmunkát vásárol és tőkévé alakul, a mennyisége és minősége közötti ellentmondás arra ösztönöz, hogy a terméktöbbletet ne fogyasszák el teljes egészében, egy részét felhalmozásra, a termelés bővítésére, a tőke gyarapítására fordítsák. A bővített újratermelés a tőke „korlátlan és mértéktelen törekvése", olyan belső szükséglete, amelynek kielégítése nélkül „már nem lenne tőke", és „csereértékből használati értékké, a gazdagság általános formájából annak egy meghatározott szubsztanciális formájává süllyedne".[7] A tőkének ez a sajátossága megváltoztatja az emberek viszonyát a természethez. „A természet először válik tisztán tárggyá az ember számára, tisztán hasznosság dolgává; nem ismerik el többé magáért-való hatalomnak; és önálló törvényeinek elméleti megismerése maga is csak úgy jelenik meg, mint fortély arra, hogy alávessék az emberi szükségleteknek, akár a fogyasztás tárgyaként, akár a termelés eszközeként."[8] A természet „transzcendenciájának" véget vet az ipar, antropomorf-teleologikus szemléletét kiszorítja a tudományos szemlélet.

Az emberi viszonyok szintén átrendeződnek. Az egyének leszakadnak a „köldökzsinórról", mert tevékenységük és szükségleteik differenciálódása egyre erősebben hangsúlyozza különbségeiket, s a különbözők egységét a csere valósítja meg, gazdasági kapcsolatokká oldva a hagyományos közösségi kapcsolatokat. Ugyanez történik a személyi függőségi viszonyokkal is. A csere az árutulajdonosok egyenlőségét feltételezi, és már a tőkés termelés kezdetein megfosztja a személyi hatalmat az érinthetetlenség látszatától, aláásva a társadalom vonatkozásában is a „transzcendencia" antropomorf-teleologikus formáját.

A munka társadalmasulása és a tulajdonosi elkülönültség közötti ellentmondás két ellentétes pólusra taszítja az egyéneket és viszonyaikat. Az egymással egyenlő, személyileg független egyének a társadalmi összefüggéseiket közvetítő csereaktusokban „öncélként, uralkodóként" tételezik önmagukat,

[6] MEM 46/1, id. k. 173.
[7] Uo. 227—228.
[8] Uo. 298.

mindegyikük úgy lép fel, mint az aktus „meghatározó szubjektuma".[9] Minthogy azonban nem szabadon társult egyénekről van szó, hanem egyenértékek egymással szemben közömbös birtokosairól, egységük rajtuk kívül, „mintegy természeti viszonyként" létezik, s ha a csere minden egyes mozzanatát a cserélők tudatos akarata szabja is meg, „a folyamat totalitása . . . természetadta módon keletkezik", és nem áll tudatos irányítás alatt.[10] A csereértékben tárgyiasuló egyén, aki „természeti meghatározottsága" helyett egy külsőleges viszonyban, a pénzben tárgyiasul, nem tudhatja előre, hogy tevékenysége igazolódni fog-e mint a társadalmi összmunka szerves része; igazolódás esetén pedig „a pénz egyéniesüléseként" gyakorolja társadalmi hatalmát, vagyis egy olyan *dolog* révén, amely nincs semmiféle vonatkozásban birtokosának egyéniségével, örökös válaszfal közte és a csere véletlen dologi mozgásaira redukált társadalmi összefüggés között.[11] Ez az elidegenült összefüggés az egyén számára „elszigetelt egyénként való kielégülésének", mások céljaival ütköző magáncéljainak puszta eszköze[12], és a munka társadalmasulásának előrehaladásával *mindenkit végzetszerűen magába ránt.* Az egyik póluson tehát a személyileg nem korlátozott egyént találjuk, aki látszólag szabadon dönt csereaktusai felől, és *az általánost, a társadalmi kapcsolatokat saját eszközeivé degradálva,* feltétlen kiindulópontnak, egyedüli öncélnak, abszolút „magáértvalóságnak" észleli önmagát, méghozzá éppen azért, mert minden gyakorlati ténykedésével belemerül a külső szükségszerűségbe, ahol *személyes cselekvéseivel személytelenné, tárgyiasulásaival tárgynélkülivé válik;* a másik póluson viszont szembelép vele a tárgyiasulás aktusaiból összeszövődő fétisszerű viszonyrendszer, a társadalmi életfolyamat újjászervezett „transzcendenciája", amely *nem mágikus szubjektumként uralkodik már az embereken és a természeti dolgokon, hanem természeti dologként az empirikus szubjektumokon,* így *természetfelettiségével együtt elveszti antropomorf-teleologikus jellegét is,* és a vak szükségszerűség vagy a vak véletlen *immanens automatizmusának* formájában működik. Ez az új, „ateista" transzcendencia legyűri ugyan a régit, de minduntalan talpra is segíti, mert azzal, hogy nem lehet a tudatos gyakorlat tárgyává, szükségképpen életben tartja az alany—tárgy viszony mágikus kiterjesztésének óhaját, a kizsákmányolás eszmei alátámasztásához egyébként is nélkülözhetetlen ideologikus képzeteket és gyakorlatot. A régi, természetfeletti transzcendencia a dologi automatizmus függelékévé lesz, és nem szerezheti vissza többé a mezőgazdasági társadalmakban élvezett kiváltságait; ez azonban nem annyira a természettudományos szellem diadala, mint inkább a csereértéké, amely egyszerre mozdítja elő és torzítja el a tudományos világképet. Amikor létrejön a monopóliumok új hierarchiája, a régi típusú transzcendencia ismét erőre kap, bebizonyítva, hogy a természettudományok egymagukban nem képesek megbirkózni vele, és éppen a következetes burzsoá ideológia *immanens transzcendenciája* biztosítja számára az életteret. Aki tehát ma a vallási antropomorfizmus elleni — természetesen soha el nem hanyagolható — küzdelemben jeļöli meg az eszmei harcok *fő* frontját, s nem az *evilági* fétiseknek, helyesebben a tőkés viszonyoknak forradalmi felszámolására helyezi a hangsúlyt, az — Marxszal szólva — a zsákot üti, nem a szamarat.

[9] Uo. 150.
[10] Uo. 148., 75., 109.
[11] Uo. 134., 152., 130.
[12] Uo. 12., 134., 150.

A természeti és természetfeletti világ dualizmusa nem ingatta meg a valóság objektivitását, az egyéni szubjektum és az immanens transzcendencia kettőssége ellenben törvényszerűen a tárgyiság elvesztéséhez vezet, noha éppúgy az objektív külső szükségszerűség diktatúráját fejezi ki, mint régen az istenek hatalma az embereken. A tárgyvesztés nem magyarázható pusztán azzal, hogy az igazság alapvető ismérvéül szolgáló társadalmi-tárgyi tevékenység elidegenült állapotban alkalmatlan ismeretelméleti funkcióinak ellátására. Ezeket a funkcióit nem az árutermelés homályosítja el, hanem az osztálytársadalmak munkamegosztása, amely régebbi keletű a csereérték uralmánál. Ami új, az a szubjektum helyzete és a vele szembenálló „transzcendencia" jellege. Amíg az egyes ember nem is volt egyénnek és szubjektumnak nevezhető, mert megkötötte a „köldökzsinór" vagy a személyi függőség, addig természetfeletti lények objektumának képzelte magát, vagyis nemcsak hogy nem kételkedett a tudatától független létben, hanem ezt tekintette a legfőbb bizonyosságnak, és meghitt — bár mágikus — viszonyban élt „természetadta" módon objektívnek elismert környezetével. Most azonban az embereket egymástól való függetlenségük függetleníti a természetfeletti személyi hatalmaktól, és a csereérték alárendeli őket a társadalom természeti erőként fellépő dologi hatalmának. Egyszerűen lehetetlen kivonniok magukat a munkamegosztás egyre szorosabb és szövevényesebb összefüggései alól. Ez a tudattalan erő akár aktívnak és a tudattal szemben elsődlegesnek is elgondolható, annál is inkább, mert külső szükségszerűségként hat, és meghatározza a szubjektumot; ám a *rejtett kiindulópont* ebben az esetben sem más, mint a közvetlen személyi kapcsolataiból kiszakadt *egyénnek* az ellenőrizhetetlen tárgyi tevékenységtől különvált, önmagára utalt *tudata*, hiszen *csak az elszigetelt egyéni tudat nézőpontjából öltheti a társadalmi szükségszerűség a természeti-dologi folyamat látszatát*. Ha ezt a látszatot elfogadjuk, első pillantásra úgy tűnik, mintha egy kísérteties és kérlelhetetlen *objektív automatizmus* uralkodnék mind a dolgokon, mind az embereken; a szubjektum mozgása passzív történéssé lesz, kiszámíthatatlan eredőjévé az ütköző objektív mozgások tömegének. A teljes dologi függőség gondolata kizárja a személyi függetlenséget, holott azon alapul, hogy a szubjektum a csereaktusokban elszigeteltségénél fogva szabadnak és függetlennek észleli önmagát; a szabadság és a szükségszerűség tehát antinomikus viszonyba kerülnek egymással, felállítva *a személyiség voluntarizmusának és az objektív törvény természeti automatizmusának hamis alternatíváját*. Ennek ismeretelméleti vetületeképpen az egyéni tudat, amely a természetfeletti objektivitásra nem számíthat többé, a tárgyi cselekvéstől pedig elidegenült, kénytelen önmagában, saját csendjében és ürességében keresni az objektivitás föllelhetetlen biztosítékait. Ha kitart amellett, hogy maga is az oksági történések passzív részese, a megismerés mechanikus-természeti folyamatában nem marad egyéb lehetősége, mint befogadni a kívülről érkező hatásokat, ami azzal a következménnyel jár, hogy nem győződhet meg képzeteinek objektivitásáról, és semmiféle bizonyítéka nincs többé az objektivitásra általában; ha viszont önmagának tulajdonít olyan aktivitást, amelynek segítségével a gyakorlat közreműködése nélkül, közvetlenül rendezheti el a dolgokat, szubjektivizmusa megintcsak eltávolítja a tárgy valódi, „magában való" lényegétől. Az immanens transzcendencia első történelmi formája, az *objektív evilági automatizmus*, átcsap *a szubjektív tudattartalom és az objektivitás azonosságába*, szemléltetve az alany és a tárgy közötti szakadékot, amely isten nélkül nem hidalható át: gyakorlati közvetítés

hiányában ugyanis a tárgyiság egyedül istenre támaszkodhat, és *a burzsoá immanencia a vesztét okozza.*

Az új ideológiai helyzetben háttérbe szorulnak a régi metafizikai ontológiák, és elsősorban a tárgyi megismerés eljárásainak, illetve a szabadság és szükségszerűség viszonyának kérdései kötik le a filozófia figyelmét. Mindkét kérdéscsoport a *„rossz végtelen"* körül forog, amelyről túlzás nélkül elmondhatjuk, hogy *a polgári filozófia döntő problémájává lesz.* A régi világképet lezáró természetfeletti transzcendencia, mint a legáltalánosabb összefüggések antropomorf megtestesítője, minden jelenség végső alapjául és magyarázatául szolgált. Most ez a megszemélyesült általánosság eltűnik, vagy legalábbis nem nyújtja a hiteles tudás illúzióját, a *valódi* általános összefüggések ellenben — a dialektika egyetemes törvényei és kategóriái — éppoly hozzáférhetetlenek a zárt egyéni tudat számára, mint a társadalmi viszonyok a monadikus egyén gyakorlata számára. A bővített újratermelés a gyakorlatban áttöri a naturális gazdálkodás zártságát, és a tőke szüntelen növelését követeli, az elméletben pedig áttöri a régi ontológiák zártságát, és a természetismeret állandó bővítésére sarkall; ahogy azonban a tőke mennyiségi növekedése egyetlen lépéssel sem visz közelebb a társadalmi viszonyok megfékezéséhez vagy az egyéni képességek szabad kibontakozásához, sőt, újratermeli és rögzíti az egyént monadikus állapotában, éppoly kevéssé viszi közelebb a monásztudatot az ismeretek felhalmozódása az egyetemes szerkezeti összefüggésekhez, sőt, újratermeli és felfokozza az általános összevisszaság látszatát, a véletlenek anarchiáját, bezárva a tudatot saját képzeteinek labirintusába, ahonnan semmilyen Ariadné nem vezetheti ki a tárgyisághoz. Így áll elő az általánosság és a tárgyiság felé tartó végtelen progresszus, amely inkább megvastagítja a szolipszista burkot, semhogy rést nyitna rajta, és ha az egyén, citoyen-hajlamánál fogva, mégsem tud meglenni „rend" nélkül, az általános összefüggéseket a bizonyosság egyedüli lelőhelyén, az ellenőrzése alá tartozó — pontosabban, *látszólag* odatartozó — egyetlen területen: saját tudatában kell megkonstruálnia. A progresszust ebben az esetben nem egy természetfeletti lény zárja le a világ ontológiai *végpontján,* hanem az a priori eszmék a megismerési folyamat *kezdetén,* mindent lezáratlanul hagyva az ellenkező oldalon, és adottság-jellegükkel tanúsítva, hogy az egyetemes összefüggések kisiklanak a tudatos társadalmi gyakorlat hatásköréből, hogy nem a tudatos gyakorlat tárgyiasul a viszonyokban, hanem a viszonyok vetik alá eleve meglevő és a jelenségeket eleve meghatározó, szuverén természeti automatizmusuknak a gyakorlatot és a megismerés menetét.

II. A MARX ELŐTTI GONDOLKODÁS ANTINÓMIÁIRÓL

1

Az elemek és a szerkezeti viszonyok dialektikája kétféleképpen torzítható metafizikává, aszerint, hogy az ellentétpár melyik tagja kerekedik felül és kárhoztatja önállótlanságra a másikat.

Az elemek fölénye azokban a filozófiákban domborodik ki, amelyek vagy minden összefüggést tagadnak, mint az empirizmus legkövetkezetesebb változatai és az imperializmus korabeli életfilozófiák egzisztencialista irányzatai, vagy csak külső viszonyokat ismernek, mint a mezőgazdasági társadalmak objektív idealista rendszerei.

A közvetlen természetszemléleten nyugvó objektív idealizmus klasszikus mintapéldánya a platóni filozófia, amelyet így vagy úgy, kisebb-nagyobb módosításokkal, több-kevesebb őszinteséggel és nemegyszer a fonákjáról, lényegében minden idealizmus elismétel. Ebben a filozófiában nincs helyük a belső szerkezeti viszonyoknak: a platóni ideák általánosságuk ellenére is egyedi létezők módjára, elemek gyanánt viselkednek, s mint örök és változatlan adottságok, nem létesíthetnek belső kapcsolatokat egymással. Ha a valóságos dolgok mindegyikének megvan a saját ideája, az ideavilág egyszerűen a dolgok eszmei másolata, az egyediségek összefüggéstelen halmaza; ha pedig a tulajdonságoknak és összefüggéseknek külön ideájuk van, akkor egy-egy létező végtelenül sok ideából „részesedik", és ezeknek az eszmei *elemeknek* az összetételévé lesz.

Az elemek egyeduralmát illetően még tanulságosabb példával szolgál Arisztotelész, aki közel jár a belső viszonyok konstitutív szerepének felismeréséhez. „Metafiziká"-jában foglalkozik a szerkezet fogalmával, és a teleologikus felhangot leszámítva, helytálló meghatározást ad róla. A szerkezet „annak elrendezése, aminek részei vannak . . . Mert a szerkezetnek valami szerkesztésmódnak, elrendezésnek kell lennie, mint már a neve is mutatja".[13] A Stagirita azonban nem tud mit kezdeni ezzel a fogalommal, és láthatólag nem is tulajdonít neki különösebb jelentőséget. A „viszonyt", helyesebben, a „viszonyban állót" (*πρὸς τί*) külön tárgyalja, és nem hozza összefüggésbe a szerkezettel. Felfogása szerint ugyanis csak azok a dolgok állnak viszonyban egymással, amelyek „először is olyan kapcsolatban vannak, amilyenben a kétszeres van a felével és a háromszoros a harmadával, általában a sokszoros a részeivel, és az, ami felülmúl valamit, azzal, amit felülmúl; másodszor, amilyen kapcsolatban van a meleget árasztó a meleget befogadóval és a szakadást okozó a szakadást szenvedővel; harmadszor pedig, amilyenben a megmért dolog van a mértékkel, a megismerés tárgya a megismerővel és az érzéklet tárgya az érzékelővel".[14] A felsorolásból azonnal szembeötlik, hogy mindhárom viszonycsoport a *külső* kapcsolatokra korlátozódik, és ezeknek valóban nincs sok közük a szerkezethez, amely Arisztotelész idézett meghatározása szerint is a szerves egész *belső* kapcsolatait öleli fel. Erre a korlátozottságra utal egyébként Aquinói Tamásnak az a definíciója, hogy viszonyulni annyi, mint „se habere ad aliquid", azaz kapcsolatban lenni egy *külső* valamivel.

Ez a fogalmi korlátozottság annál feltűnőbb, mert Arisztotelész tudott a belső viszonyokról és arról a különleges többletről, amelyet az egésznek kölcsönöznek részeihez képest. „Ami . . . úgy van valamiből összetéve, hogy *egy* egész, csakhogy nem úgy, ahogyan egy a rakás, hanem ahogyan egy a szótag — annak mint egésznek sajátos léte van, ami több, mint elemeinek léte. A szótag ugyanis nem elemeinek összege, a *ba* nem a *b* és az *a* összegeződése, s a hús sem a tűz és a föld összege. Ha szétszedjük őket, akkor már nem lesznek meg, tudniillik: a hús és a szótag, hanem megmaradnak az elemeik: a hangok, a tűz és a föld. A szótag tehát sajátos valami: nemcsak elemeinek, a magánhangzónak és a mássalhangzónak összege, hanem másvalami is, és a hús sem csak tűz és föld vagy meleg és hideg, hanem másvalami is. Ha ez a valami megintcsak elem . . . , akkor megismétlődik az előbbi eset: belőle, továbbá

[13] Arisztotelész: „Metafizika", Ötödik könyv, tizenkilencedik fejezet. Felsőoktatási Jegyzetellátó V. 1957, 119.
[14] Uo. tizenötödik fej. 114.

tűzből, földből és még valamiből fog állni a hús — és ennek a sornak sohasem lesz vége . . . Így hát az a bizonyos valami, az a többlet, olyasminek látszik, ami nem elem, hanem oka annak, hogy ez meg ez itt hús, az meg az ott szótag . . . Ez a sajátszerű valami lesz tehát minden egyedi dolog szubsztanciája, s a tárgyi létezés első oka."[15]

Arisztotelész a megoldás tőszomszédságába jut, de mielőtt rátalálna, már el is kanyarodik tőle, mert a szerkezet lényegét eltakarja előle a hibás anyagfogalom. Az arisztotelészi anyag a létezés üres szubsztrátuma, puszta lehetőség, amely minden meghatározottságát és valóságát egy idegen tényezőtől, a formától kapja. Az anyag tehetetlensége folytán a forma — a dolgok „mibenléte" — „anyagtalan szubsztanciává" misztifikálódik, s bár nincs a reális létezőkön kívüli, önálló léte, mint a platóni ideáknak, eszmei természetével megtöri az elemek és a szerkezet egységét. A *konkrétum* (*σίνολον*), mint „anyagból és formából alakult létező", „későbbi és másodlagos" mindkét összetevőjéhez képest. A forma szemlátomást a szerkezetnek, az anyagi elemek belső viszonyainak feladatát látja el, de szellemivé hamisítva, szöges ellentétbe kerül az anyaggal, s mint egyedüli aktív tényező, maga határozza meg, hogy az anyag mivé lesz, amikor konkrétummá egyesül vele. A forma alkotja a konkrétum lényegét, és anyagtalansága következtében azonosul a fogalommal, „fogalmi lényeggé" válik. Mivel a fogalom általános, a konkrétum viszont egyedi — „ez itt" —, Arisztotelész kénytelen az anyagra bízni, hogy az általánost az egyediség megkülönböztető jegyeivel lássa el, jóllehet érthetetlen, hogy miképpen működhet *principium individuationis*-ként egy meghatározottság nélküli semmi. Végül, a konkrétumokhoz „hozzátartozik a pusztulás és persze a keletkezés is, a fogalom ellenben nem pusztul el, aminthogy nem is keletkezik, hiszen nem a ház mint fogalom, hanem ez meg ez a ház keletkezik, mint valóság"; s a fogalmakat „senki sem nemzi vagy csinálja". Ez az eleve adott, örök általánosság *egy és oszthatatlan* (*ἄτομον εἰδος*), mivel közös fogalmi lényege az anyaguk által megkülönböztetett egyedeknek.[16]

A konkrét tárgy tehát nem az elemek belső kapcsolatai útján kialakuló szerves egész, hanem az anyag egyesülése egy tőle idegen elvvel, a formával, amely azért veszi át a szerkezeti kapcsolatok szerepét, mert ilyeneket az anyag, mint üres és tehetetlen szubsztrátum, a maga erejéből nem létesíthet. A forma ennélfogva oszthatatlan fogalmi adottságként csatlakozik az anyaghoz, és a konkrétumban valójában atom módjára viselkedik, hiszen ugyanolyan *eleme* az összetételnek, mint az anyag, csak éppen szellemi természetű. Ez a sajátossága elegendő ahhoz, hogy elvágja az anyaggal való belső kapcsolatának és a formák egymás közötti összefüggésének lehetőségét. Így a szerkezet nem juthat szóhoz Arisztotelész filozófiájában. Fogalmi jellegű *elemek* veszik át a helyét, és a viszonyok a külső vonatkozásokra szűkülnek. Nicolai Hartmann helyesen állapítja meg, hogy az arisztotelészi *πρός τί* merőben járulékos tulajdonság, amely előzetesen meglevő, viszony nélküli szubsztanciákat feltételez, s csak az újkori természettudományok megszületésével, a szubsztanciális formák tanának megdöntésével derül fény a viszonyok lényegi, konstitutív szerepére.[17] A közvetlen természetszemlélet idealista rendsze-

[15] Uo. Hetedik könyv, tizenhetedik fej. 177.

[16] Uo. hetedik, hatodik, nyolcadik, tizenötödik fej., 151., 149., 142., 155., 172., 156.

[17] Vö. Nicolai Hartmann: „Der Aufbau der realen Welt. Grundrisse der allgemeinen Kategorienlehre," Walter de Gruyter et Co., Berlin 1940, 278.; „Kleinere Schriften", Band I. Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berlin 1955, 98.

rei szinte valamennyien a szubsztanciális formák heterogén halmazának ábrázolták a világot, s egy célszerűen tevékenykedő külső hatalomra kellett bízniok a létezők egységbe foglalását, mivel a formák vagy „minőségek" sokféleségéből hiányzott a belső azonosság. Az európai idealizmus történetének ebben az időszakában Parmenidész iskolája az egyetlen kivétel, amely a közkeletű felfogást visszájára fordítva, minden sokféleséget semmissé nyilvánít a lét belső egysége kedvéért, s ezzel mind az elemeket, mind a viszonyokat belelöki az „Egy" mozdulatlan, abszolút azonosságának kozmikus tömegsírjába.

*

A fiatal burzsoázia, mint a pénz gyarapodási ösztönének megszemélyesítője, korlátlan terjeszkedésre törekszik. Legjobb ideológusai, a valóság feletti egyetemes gyakorlati uralom és a hűbéri rend alóli világnézeti felszabadulás kettős célja érdekében, kitűzik a természet saját elvei szerinti magyarázatának forradalmi programját — szakítva azzal a mezőgazdasági társadalmakban fogant hiedelemmel, hogy a világ egy transzcendens hatalom gyámságára szorul —, majd merészen *a világegyetem anyagi egységének és végtelenségének* gondolatává általánosítják Kopernikusz tilalmas felfedezését. E kor rendkívüli filozófiai teljesítményei a társadalom átmeneti állapotának köszönhetik létrejöttüket. A kapitalizmus korai szakaszában a tőke főleg a kereskedelem és az uzsora területén működik, önálló ipari bázisa nincsen, és amellett, hogy konzerválja a falusi háziipart, gyakran maga is földbirtokossá lesz, beilleszkedik a mezőgazdaság hagyományos termelési viszonyaiba. A pénz a természet meghódítására sarkall, de a technika a nehézkes mezőgazdasági termeléshez láncolódik, nem zárkózik fel a nagyratörő expanziós tervekhez, és a keletkező ellentmondás a mágikus képzeletet táplálja, amely az emberi szükségletek kielégítésének reményében emberszabásúvá varázsolja a gyakorlatilag még csak kevéssé elsajátítható dologi környezetet. Ez az antropomorf szemlélet az érzékelés feldolgozatlan adataiból szerkeszt naiv természeti képet, vállalva a dolgok *minőségi sokféleségének* hagyományos, ősidők óta meggyökeresedett eszméjét.

Az emberi kapcsolatok szintén ennek a szemléletnek kedveznek. A cseréérték nem vált még uralkodóvá: a társadalmi munkamegosztás adott szintjén a termelés zöme közvetlenül a használati értékek előállítására irányul, nemcsak a mezőgazdaságban, hanem bizonyos fokig az iparban is — ahol a kézművesek egyedi darabokon dolgoznak, s lényegében ismeretlen a munka felparcellázása és a sorozatgyártás —, a személyi viszonyok tehát „áttetszően egyszerűek" maradnak, és nem oltják ki az eldologiasulásukat kísérő mechanikus-matematikai racionalitással a valóság „érzéki ragyogását". A cseréérték messze van még az érettségtől, egyenlősítő tendenciái azonban elég erősek már ahhoz, hogy lerombolják a társadalmi hierarchia ideológiai mását, az ég és a föld kozmikus hierarchiáját; és éppen ezzel adják fel a leckét: hogyan lehetséges a minőségi sokféleség *immanens egysége*, olyan egység, amelyet a „formák" *belső szerkezeti összefüggése* biztosít, nem pedig az, hogy valamennyien egy külső, transzcendens központra vonatkoznak, miközben egymástól ugyanúgy elszigetelődnek, mint a naturális gazdálkodást folytató mezőgazdasági üzemek.

A reneszánsz filozófia legnagyobb mesterei rátalálnak az egyetlen lehetséges megoldásra: a természetnek története van, a mozgó anyag szerves egészként, önmagából bontja ki változatos alakzatait. Bármily kezdetleges is ez a

fejlődést alig-alig pedző, inkább csak az időbeli egymásutánra szorítkozó történelem, végre fellazítja a régi szubsztanciális formák merevségét, és immanens folyamata, a szellemi transzcendenciát felváltó *anyagi önmozgás*, minden létezőt az egységes természet lüktető áramába kapcsol. Nem véletlen, hogy a szerkezeti összefüggések első megsejtése mindjárt a dialektikához kötődik, hiszen az immanencia és a minőségi sokféleség nem egyeztethető össze önmozgás nélkül, a „formák" — Arisztotelészt megkérdőjelező — *időbeli keletkezése* nélkül. A reneszánsz dialektikája azonban szükségszerűen összefonódik a teleológiával, mert az emberek sem a természethez, sem egymáshoz való viszonyuk tekintetében nem urai saját életfolyamatuknak, nincsenek tisztában dologi és személyi környezetük törvényeivel. A magántulajdonos osztályok számára vitathatatlan a szellemi munka elsőbbsége a közvetlen termelőtevékenységgel szemben, és így nemcsak az emberi történelem jelenik meg előttük szellemi folyamatként, hanem minden történelem és minden önmozgás: az anyag, amelyet eleve, az osztálytársadalmak kezdetétől passzívnak és tehetetlennek tüntet fel a munkamegosztás, akkor sem szabadulhat a mozgások puszta *tárgyának* másodrendű szerepétől, ha az önmozgás alanyaként maga teszi tárgyává önmagát, mert ezt az aktív ténykedést csak mint célszerű *szellemi* tevékenységet végezheti. A tudományos dialektika hiányának fő oka nem a természettudományok hiánya: amíg Marx fel nem fedezi a történelemnek egyedül a nagyipari proletariátus szemszögéből megpillantható anyagi meghatározottságát, *a történetiség vagy a relativizmussal, vagy a teleológiával párosul*, s még a materialista dialektikák sem boldogulnak a szellem — a „núsz", a „világlélek" — segítsége nélkül, életfogytiglani dualizmussal bűnhődve az anyaggal szemben tanúsított öntudatlan bizalmatlanságukért, amely akaratuk ellenére rokonságba hozza anyagfogalmukat az idealistákéval. A természetnek, amint láttuk, egyébként is emberszabásúvá kell lennie ahhoz, hogy az emberek isten mellőzésével, önerejükből, de reális anyagi eszközök híján a mágia képzelt eszközeivel kíséreljék meg az elsajátítását; nem szólva arról, hogy az önmozgásnak — az immanencia és a minőségi sokféleség egyedül lehetséges közvetítőjének — nincs más mintája a reneszánsz kori ember számára, mint az élővilág, a *formateremtő* önmozgás tapasztalatát pedig csak a művészi alkotás vagy a kézművesmunka szolgáltatja, amely anyagi tevékenységként sem vesztette még el szellemi tartalmát. Ez a naiv, antropomorf dialektika érthető okokból a történelemnek egy futó pillanatában, az árutermelő társadalom kezdetén virágzik, s *a fizikai és a szellemi munka ellentétéből adódó rejtett dualizmusával* előre jelzi a polgári filozófia később kiteljesedő, elkerülhetetlen antinómiáit.[18]

A manufaktúra korszak izmosodó burzsoáziájának gondolatrendszerei, a csereérték előretörésének megfelelően, szívós harccal szorítják ki a teleológiát a természetmagyarázat területéről. A filozófia addigi pályafutásának legjelentősebb eredménye ez, a munkamegosztás erős differenciálódása miatt azonban óhatatlanul együtt jár a dialektika — az önmozgás és a csírázó történetiség — feladásával. A természetnek nincs története, nem hoz létre új meg új minőségeket, mert ehhez szellemre volna szüksége, és a mechanika tudománya leszámol a világlélekkel. A társadalmi tapasztalatok szintén a történelem ellen szólnak. Az árucsere formális egyenlősége természeti lénnyé nyilvánítja az embert, egyneműsítve a társadalmat a természettel; ha tehát a társadalmi

[18] A reneszánsz dialektikájáról és a manufaktúra korszak mechanikus rendszereiről lásd Rozsnyai Ervin: „Filozófiai arcképek", Magvető 1971, 13—55.

viszonyokat elszemélyteleníti, a társadalmi mozgást véletlenekre tördeli vagy a fatális szükségszerűség terepévé „racionalizálja" az árutermelés, akkor a természet ugyanilyennek látszik, és antropomorf célszerűség hiányában nem lehet története. Maga a történelem sem történeti, puszta része lévén az egyetemes természetnek, amely éppen a társadalmi mozgás mechanikus jellege folytán lett történelmietlenné. Ebből a hibás metafizikus körből kevesen tudnak kitörni és eljutni a dialektikához: a siralmas nápolyi kispolgárság képviseletében Vico, aki többek közt azért ismerheti fel a történelmi fejlődést, mert a természettudományokkal szemben a teleológia pártjára áll; a nyomorúságos német burzsoázia képviseletében Hegel, aki azzal menti meg a természettudományokat, hogy a formális egyenlőség elutasítása révén kiküszöböli az ember és a természet egyneműsítését, s a természetet kivonja a célszerű folyamatnak felfogott dialektika hatóköréből; vagy a forradalmi francia kispolgárság képviseletében Rousseau, aki a civilizációs egyenlőtlenséget átmeneti időszaknak látja az eredeti és a magasabb fokon újra megvalósítandó társadalmi — nem formális — egyenlőség korszakai között. A fellendülő termelőerők és az árufétis mögé rejtőző termelési viszonyok ellentmondása már az árutermelés manufakturális szakaszában olyan alternatívát kényszerít a polgári filozófiára, hogy *vagy dolog módjára integrálja az „embert" — a társadalmat — a dezantropomorfizált természetbe, vagy feltétlen ellentétet konstruál közöttük.*

A csereérték természettudományos követelményei és egyenlősítő tendenciái azt a feladatot támasztják a filozófiával szemben, hogy teleológia nélkül, egységes, öntörvényű egésznek ábrázolja tárgyát. Az egység és öntörvényűség nem tűri sem az egymástól független minőségeket, sem azt, hogy az elemek sokféleségét egy transzcendens erő fogja össze. A minőségek immanens összefüggését egyedül az önmozgás és a történetiség szavatolhatná, s mert erről nem lehet szó többé, az egység csak a természet *egyneműsége* alapján képzelhető el. Az új filozófiák tehát, amelyektől éppoly idegen az anyag önmozgása, mint a mezőgazdasági társadalmak idealista rendszereitől, sok tekintetben *csak visszájáról reprodukálják a platóni–arisztotelészi vonalat,* felcserélve a különnemű formák tarka színekben villózó, de belső egység nélküli világképét az egységes természet minden különneműséget nélkülöző, egyszínű világképével; mégpedig annál inkább, minél következetesebben ragaszkodnak az új, forradalmi vívmányhoz, a teleologikus rendezettség helyébe lépő *természettörvény* fogalmához. A minőségeket az érzéki látszatok körébe utalja a közvetlen szemléletnél mélyebbre hatoló racionalitás, és a belső ellentmondásaitól megrabolt, egynemű természeti szubsztancia, képtelen lévén az önmozgásra, a *tehetetlenség* állapotába jut. Ezt a látszatot támogatja a mechanika mint egyetlen kidolgozott természettudomány, maga a látszat pedig arra buzdítja a filozófiát, hogy a mechanikai szemléletnek egyetemes érvényt tulajdonítson, és ennek jegyében fogalmazza meg a természet örök törvényeit. E törvények szerint az anyag vagy atomok sokaságából áll, vagy olyan testekből, amelyekre az eredetileg osztatlan szubsztancia — a kiterjedés — tagolódik. A testek mindenesetre összefüggnek egymással a világegyetem egységes rendszerében: kapcsolataikat szubsztanciális-anyagi egyneműségük teszi lehetővé, s a tehetetlenségen alapuló mechanikai mozgásuk valósítja meg. Ez a gépezet gyanánt működő világ új antinómiák forrása. Tehetetlenségénél fogva először is külső lökést igényel, s a visszacsempészett transzcendencia, bár szerepe a mozgás megindítására korlátozódik, világosan jelzi, hogy *a természeti jelenségek öntörvényű magyarázatára irányuló tudományos törekvést keresztezi az*

önmozgás hiánya, illetve a hiányért felelős társadalmi munkamegosztás. Másodszor, az elemek között csupán külső viszonyok szövődhetnek, s az összetett egész valamennyi tulajdonsága visszavezethető egyszerű részeinek tulajdonságaira. Minden egész elemeire bontható és belőlük rakható össze, minden esemény az elemek egyesülése és szétválása, a megismerés pedig kimerül az összeadás és kivonás műveleteiben. Ennek az az oka, hogy az új felfogás szerint a dolgok tulajdonságai és különbségei egytől egyig mennyiségiek, az események mennyiségi változások; ami mennyiségileg nem fejthető ki, az kívül esik a tudomány területén. Az árucsere formális egyenlőségére épülő polgári filozófiák eltüntetik a rendbontó feudális hierarchiát, de nem tudják pótolni a szerves egység rendező hierarchiájával; a szervesség eszméje csak ott tér majd vissza, és mindig misztifikált alakban, ahol a burzsoázia hátat fordít a formális egyenlőségnek. Az egynemű egység sohasem szerves, elemei nem rangsorolhatók, mindegyikük egyformán fontos vagy nem fontos, lényeges vagy lényegtelen. Ebből kétféle ontológiai következtetésre juthatok. Elképzelhetem, hogy a világegyetem dolgai és eseményei szigorú oksági láncot alkotnak, amelynek minden szeme egyformán jelentős, és ha képes volnék tudatommal felölelni a világban lejátszódó mozgások összességét, az idő bármely pillanatában pontosan ismerhetném a múlt vagy a jövő bármely pillanatának eseményeit. Minthogy azonban ez a teljesség meghaladja elmém befogadóképességét, nélküle pedig semmi biztosat nem tudhatok, ugyanezt a gondolatot úgy is megfogalmazhatom, hogy a világban minden véletlen és kiszámíthatatlan. Az immanens természetmagyarázat szükséglete ismét összeütközik *a vak szükségszerűség és a vak véletlen alternatívájának képében visszalopakodó — illetve már előfeltevésként az egész gondolatmenetet meghatározó — transzcendenciával.*

Vizsgáljuk meg az alternatíva ismeretelméleti oldalát.

A XVII—XVIII. század polgári filozófiái nem arra kíváncsiak többé, hogy a dolgok önmagukban micsodák, hanem a természet *összefüggéseire* és *folyamataira*, valamint a módra, ahogyan ezek megismerhetők és felhasználhatók. Szemben a mezőgazdasági társadalmak filozófiáinak túlnyomóan ontológiai érdeklődésével, a kutatások most az ismeretelméletre, a módszerre összpontosulnak. Az új ismeretelméletnek azonban, bármennyire gyakorlatiak is a célkitűzései, nem a gyakorlat áll a tengelyében. Amíg az emberi testhez mért törpe szerszámok használatát fel nem váltja a természettudományos alapzaton nyugvó, korlátlan fejlődőképességű nagyipar, és a forradalmi munkásmozgalom meg nem kezdi harcát a magántulajdon ellen, addig az elmélet nem mutathat rá az anyagi termelés történelemformáló szerepére, és vagy egy transzcendens hatalomban, vagy a „természetben" véli megtalálni a társadalmi mozgás rugóját, a társadalom szerkezetének magyarázatát. A transzcendens hatalom leplezetlenül szellemi lény; a „természet" fogalma hol az „emberi természetet" jelöli, hol az ember külső, anyagi környezetét. Az „emberi természet" — mint Vico példáján látható — dialektikus kifejtésre is alkalmas, változásai a történelmi *fejlődés* indokául szolgálhatnak. Ám ezek a változások kimerülnek a gondolkodásmód átalakulásaiban, amelyeknek nincs anyagi alapjuk, ellenkezőleg, maguk alapozzák meg a gazdasági változásokat, és a szellemhez kötik a történelmet. Ha ebből okulva, inkább a külső természet törvényeire vezetjük vissza a társadalom mozgását, akkor válaszra vár az a kérdés, hogy miképpen idézhetik elő változatlan dologi törvények a társadalmi változásokat; és a felelet megintcsak az lesz, hogy a társadalom sorsa az emberi elmétől függ, de most már nem az elme törvényszerűnek mondott

önfejlődésétől, hanem a természeti törvények felismerésének véletlen szellemi aktusától. *A magántulajdonos osztályok gondolkodásában szükségszerűen a tudat jelenik meg a társadalmi mozgás hajtóerejeként, s ha az anyaggal szemben nem is, a gyakorlattal szemben mindenképpen magához ragadja az elsőbbséget, saját ellenőrizetlen eszméihez mérve a gyakorlatot, ahelyett, hogy ennek segítségével ellenőrizné az eszmék valóságtartalmát.* Ilyen körülmények között az ismeretelmélet önkényes előfeltevésekre épül, amelyeket „természetadta" örök igazságoknak hisz — akár nyíltan mondja ezt ki, akár kerülőúton és önellentmondásosan, a relativizmust és agnoszticizmust ruházva fel az örök igazság értékével —, s vagy közvetlen kapcsolatba hozza a tudatot a megismerés tárgyával, vagy egy hiposztazált szellemet csúsztat közvetítő gyanánt az emberi tudat és a tárgy közé. Ez a két eljárás *egymás feltételeiből egymást kizáró ellentétekké hamisítja az érzéki tapasztalatot és az általános összefüggések fogalmi megragadását.*

A tapasztalati megismerés materialista vonala, Démokritosznak és a kései, pénzjáradékos hűbériség nominalizmusának nyomába szegődve, mind a platóni „ante rem", mind az arisztotelészi „in re" értelmében megtagadja a fogalmaktól a tárgyi létet, s nem szubsztanciális formáknak tekinti őket, hanem annak, amik valójában: az elme termékeinek. A megismerés lehetősége a tudatnak és tárgyának egységében rejlik, s mert a tárgy — a természet — anyagi, a megismerés is anyagi folyamat, a tárgyhoz igazodó tapasztalás. Ez a folyamat, az uralkodó szemlélethez híven, mechanikai mozgásként játszódik le: a külső tárgyak nyomással hatnak az érzékszervekre, és létrehozzák saját tudatbeli lenyomatukat. Képzeteink tehát anyagi produktumok és a valóság tükörképei. A materializmus mélyén azonban kezdettől fogva ott lappang a titkos idealizmus, és éppen abban az elgondolásban, amely a tudatot alárendeli a természeti anyagnak, azonosítja működését a természeti folyamatokkal. Erre a lépésre ugyanis azért kerül sor, mert a gyakorlati közvetítés homálya miatt a tudat közvetlen kapcsolatot tételez önmaga és tárgya között, s most már csak úgy maradhat meg a materializmus talaján, ha a tisztán természetinek felfogott tárgyi világhoz hasonulva, maga is természeti folyamattá válik; azaz végső fokon azért válik természeti folyamattá, mert a termelőerők kimunkálásában közreműködő materializmus összebékül a szellemi tevékenység elsőbbségének a munkamegosztásos termelési viszonyokban gyökerező előítéletével. Így lesz a megismerés természeti képződmények közötti érintkezéssé, melynek során a külső testek fizikailag hatnak az emberi testnek a hatás befogadására alkalmas szerveire, az érzékszervekre. Ez a feltevés megokolja ugyan ismereteink tapasztalati eredetét, minthogy azonban az érzékszervek csak befogadják a külső hatásokat, de aktív válaszra, az ingerforrás gyakorlati módosítására nem képesek, a tapasztalás a befogadás passzív aktusára szűkül. A fogalomalkotással még inkább ez a helyzet. A világnézeti és logikai következetesség megkívánja, hogy a fogalomalkotás ugyanolyan természeti folyamat legyen, mint az érzékelés; csakhogy ennek a folyamatnak a testi szubsztrátuma már nem a külső tárgyakkal van közvetlen érintkezésben, hanem az érzékszervekkel, s a valóságos tárgyak helyett csupán érzéki lenyomataikról készíthet újabb, halványabb lenyomatot. Ilyenformán a megismerés egész menetét a passzivitás jellemzi, puszta szemlélődésre kárhoztatva a materializmust. Ám a szemlélődés nem tartalmazza az objektív igazság ismérvét, s ezért a képzetek megegyezése tárgyukkal nem bizonyítható, legfeljebb hinni lehet benne; a fogalmak objektivitásában pe-

dig még hinni sem lehet. A fogalmak nem az anyagi világra, hanem a képzetekre vonatkoznak, s miután megszabadultak az önálló tárgyi lét fiktív tulajdonságától, nevekké degradáltan tárgyukat is elvesztik: az általánosnak nincs objektivitása. A szemlélődő materializmus osztozik az idealizmussal abban a meggyőződésben, hogy az általános nem lehet más, mint fogalom; s mert a fogalmat a tudat szubjektív termékének ismeri fel, de tartalmát csak a lenyomat lenyomatának véli, a tárgyi valóságból kiszűr minden általánosságot. Így fejeződik ki a mechanikai szemlélet terminusaiban az az ismeretelméleti törvény, hogy ha a tudat és a tárgy viszonyát nem a társadalmi gyakorlat közvetíti, eltűnnek az általános összefüggések bizonyítékai, majd ennek nyomán leküzdhetetlen ellentét támad a megismerés érzéki és logikai mozzanata között. Ez az ellentét formailag önmaga fordítottjaként, a két mozzanat egyneműsítésében nyilvánul meg.

Az érzéki oldal mértéktelen túlbecsülésével az indukció lesz a megismerés egyedüli módszerévé, és az általános objektivitásával együtt minden tárgyiságot felbomlaszt. Fogadjuk el ideiglenesen az empirizmus materialista vonalának azt a hipotézisét, hogy a világban uralkodó objektív rend és törvényszerűség az érzéki tapasztalásra támaszkodó induktív következtetések útján ismerhető meg, amelyek zárótételükben valamely osztály tagjainak közös jegyeit, az esetek sokaságára érvényes törvényeket fejezik ki. Mivel az érzékelés csak az egyedi jelenségekről és az egymásmellettiségben vagy az idő egymásutánjában létesülő külső kapcsolatokról tájékoztat, az osztály *összes* tagjait, az *összes* eseteket ismernem kellene ahhoz, hogy logikai szükségszerűséggel bíró általános ítéletet fogalmazhassak meg róluk. A teljes indukció azonban ritkán lehetséges, és tudományos értéke csekély. Többnyire végtelen számú esetet, gyakran a múltat, a jövőt vagy mindkettőt tapasztalnom kellene, és *az ítélet megalapozására irányuló próbálkozásaimat kudarcra ítéli a „rossz végtelen":* akárhány új tapasztalatot teszek is hozzá az előzőkhöz, a mennyiségi növekedés arasznyival sem visz közelebb az általánoshoz, amelyről csak többé-kevésbé valószínű feltevésem lehet, hiteles tudásom soha. Ugyanígy járok akkor is, ha nem egy általános ítélet alapját keresem a különösben, hanem a különösét egy tágabb szerkezeti összefüggésben: ez szintén megalapozásra szoruló különös egy még általánosabb összefüggéshez képest, és így tovább a végtelenségig. *A szemlélődő gondolkodás sohasem juthat el az anyag egyetemes dialektikus kategóriáihoz és törvényeihez, s az induktív módszerrel óhatatlanul belegabalyodik a „rossz végtelenbe"*, az úgynevezett újabb szkeptikus tropusok között szereplő *végtelen progresszusba*, akár az egyesben, akár az általánosban rejlenek állításainak alapjai. Az objektív összefüggések ontológiai és logikai támpontja a transzcendenciába húzódik vissza, a metafizikai spekulációkat elutasító szenzualizmus pedig nem ismer el semmiféle transzcendenciát. Ha tehát az érzékelhető és a valóságos ugyanaz, akkor a tárgyi világ, amelyről eredetileg feltételezték, hogy kérlelhetetlen törvények szerint mozog, végül is *szerkezeti összefüggések nélküli elemekre bomlik, és a véletlenek halmazának bizonyul.* Ebben a káoszban nem állapítható meg, hogy az egyik esemény oka-e a másiknak, s ezért az sem, hogy van-e képzeteinknek tárgyi forrásuk és az egymásrakövetkezésen kívül más kapcsolatuk. *Minden tudás viszonylagossá, a valóság az atomszerű képzetek együttesévé lesz,* s a mechanikus materialistáknak a világ rendezettségébe vetett *hitét* megfojtja az agnoszticizmus.

*

A *racionalista* filozófiák a szenzualista logika megfordításával igyekeznek bizonyítani ennek a hitnek a jogosságát. Az induktív módszer helyett a dedukcióhoz, az érzéki tapasztalás helyett a velünk született eszmékhez, lét és tudat közvetlen egysége helyett isteni közvetítéshez folyamodnak. Ebben a fordított előjelű egyoldalúságban nincs semmi meglepő, hiszen a filozófia szemlélődő jellege elkerülhetetlenül metafizikus ellentétekre hasítja a különös és az általános dialektikáját, az ontológiában és az ismeretelméletben egyaránt. A mechanikus gondolkodásmód végképp elmélyíti a szakadékot az ellentétpár két tagja között, s ha figyelembe vesszük, hogy az újkori filozófiák elsősorban a tudományos *módszer* kidolgozására törekszenek, látszólag kielégítő magyarázatot kapunk arra, hogy a különös és az általános ellentéte miért válik központi kérdéssé és két ellentétes *irányzat* alapjává. A módszer szempontjából ugyanis maguk a tudományok oszlanak két csoportra. A megfigyelő és kísérletező természettudományoknak életelemük a tapasztalati módszer, ez azonban a mechanikus gondolkodás eszközeként nem képes továbbhaladni az egyedi tényektől a törvények igazolt általánosságához; a logika és a matematika viszont a tapasztalás igénybevétele nélkül állapít meg a tapasztalati világ egyedi jelenségeire is érvényes szükségszerű összefüggéseket, ami a valóság és a megismerés mechanikus értelmezése esetén a szükségszerűség a priori eredetének eszméjét sugallja. Kézenfekvőnek tűnik, hogy ha a módszer problémája a filozófia gyújtópontjában áll, de olyan követelményeket támaszt, amelyeket a mechanikus szemlélet nem tud összeegyeztetni, akkor a széthasadt ellentétpár mindkét tagja körül önálló irányzatok kristályosodnak ki.

A két irányzat megszületése és harca mégsem okolható meg ilyen egyszerűen. A polgári filozófia idővel véget vet ennek a harcnak, noha a mechanikus szemlélettől — vagy legalábbis a maradványaitól — sohasem szabadulhat, még kevésbé szüntetheti meg a tudományoknak saját lényegükből fakadó viszonylagos módszertani ellentétét. Az empirizmus és a racionalizmus küzdelme csupán addig folyik, amíg a polgári filozófia *egyáltalán számot vet az általánosság követelményével;* ám egy adott pillanatban — mégpedig éppen az ipari forradalmak idején, amikor a tudományok a közvetlen termelőerők sorába lépnek — megtagadja a valóság rendezettségének hitét, és a nyers empíria pártjára állva, a szükségszerűséget tautológiává vagy álfogalommá nyilvánítja, mit sem törődve azzal, hogy *minden* tudomány általános és szükségszerű összefüggések megismerésére törekszik. Vannak azután egyéb meggondolkoztató kérdések is. Mi az oka annak, hogy az empirizmus eleinte — amíg materialista — maga is *hisz* az általános összefüggésekben, fesztelenül egyesítve a tapasztalatit a törvényszerűvel, holott saját nominalista logikája szerint ez teljességgel megengedhetetlen? Miért döbben rá később erre az önellentmondásra, és miért egy meghatározott időpontban? Mi készteti arra, hogy a materializmust szubjektív idealizmussal cserélje fel? S ha a polgári filozófia végül a racionalizmus feladásával fejezi be a két irányzat harcát, miért robbantotta ki a hitelét veszélyeztető testvérháborút?

A válasz olyan társadalmi tényezőkben keresendő, mint a csereérték természetének kibontakozása, a „polgári" és a „politikai" társadalom közötti törés, a burzsoá-citoyen ellentét létrejötte és történelmi formaváltozásai. Az egyenértékek cseréje áttöri a személyi függőség viszonyait, és a társadalom tagjai közötti kapcsolatokat a gazdaság immanens törvényei szerint szervezi újjá. Felbomlanak a régi vérségi és rendi kötelékek, s az egyén, leszakad-

va „a közösség köldökzsinórjáról", személyileg független lényként kerül szembe viszonyainak átláthatatlan külső szükségszerűségével, mint az egyetemes méreteket öltő munkamegosztás gazdasági automatizmusának függvénye. A dologi függőségen alapuló személyi függetlenség helyzetében a polgári gondolkodás kiindulópontja nem lehet más, mint a társadalmi kapcsolataiból kimetszett, elvont egyén, pontosabban — az eszméknek a gyakorlattal szembeni látszólagos elsőbbsége folytán — az elvont egyéni tudat. Nem számítva olyan régebbi és szintén az árutermeléshez fűződő kezdeményezéseket, amilyen a szofistáké vagy Démokritoszé volt, új mozzanat ez a filozófia történetében, és ebből a pontból ágazik kétfelé a polgári gondolkodás. A bővített újratermelést állandósító ipari tőke feltétlenül igényt tart a tapasztalati megismerés módozatainak és távlatainak vizsgálatára, a magába záruló egyéni tudat azonban elakad a közvetlen tapasztalatoknál, a magánhaszonra hangolt „józan észnek" a tágabb összefüggésekkel szemben érzéketlen és tehetetlen prakticizmusánál, s logikailag tulajdonképpen még ahhoz sincs joga, hogy saját tapasztalatának másokéval való megegyezésére vagy akár más emberek létére következtessen. Ám a magánember zárt világán túl és vele párhuzamosan fennáll az „általános ügy" világa, a közös polgári osztályérdeké, amelynek hordozója, a citoyen, az ütköző egyéni érdekek tartós összehangolásán fáradozik, miközben ezeket az érdekeket maga is *feltétlen kiindulópontnak, változhatatlan természeti adottságoknak* képzeli, akárcsak ellenlábasa, az empirikus burzsoá. A citoyen csak fordított mása a burzsoának, és elvontságban sem marad mögötte, azt akarván „közérdekké" egyesíteni, ami a valóságban nem egyesíthető. Elvonatkoztat a történelemtől, és *a burzsoá magánérdeket az egyetemesség szintjére emelve,* utópikus rendszabályok útján kívánja elérni, hogy osztályának tagjai önzésük korlátozásával szavatolják egymás számára a természetüknek megfelelő elsajátítás egyenlő feltételeit; a „közjó", a „közakarat" szószólójaként hirdeti meg az „ésszerűség" parancsát, amely kötelezően írja elő az általános iránti tiszteletet, és megóv a relativizmus anarchiájától. *Amíg ez a parancs a tőkés termelés viszonylagos fejletlensége vagy a feudalizmus elleni harc kedvező esélyei következtében társadalmilag érvényesíthetőnek, az emberi kapcsolatok gyakorlati formálására alkalmasnak látszik, addig ontológiai igazolás gyanánt egyenesen megköveteli, hogy a természet objektív rendjéből származtassák; más szóval, az a szilárd hit, hogy a társadalom „ésszerűen" rendezett vagy rendezhető, feltételezi a természeti törvények objektivitását, az „ésszerűség" jelenlétét a tudat számára nyitva álló „magánvaló" világban, s az eszményi társadalmi rend kialakításának módját az egyetemes természeti rend felismerésében és az állam szervezetére történő kiterjesztésében jelöli meg.*

A citoyen-gondolat, amely társadalmi tartalmát illetően antifeudális, de gyakran népellenes is, különböző formákban jelentkezhet, s az elméleti indokát szolgáltató egyetemes „ésszerűség" különbözőképpen viszonyulhat a tapasztalatok világához. Az angol és a francia materializmus közvetlenül a tapasztalati valóságban mutat rá a kívánatos és gyakorlatilag megszervezendő társadalmi harmónia természeti-ontológiai hátterére. E harmónia Bacon ábrázolásában a termelőerők fejlesztésének automatikus eredménye: a tudományos haladás és a műszaki találmányok meghozzák az áhított aranykort. Hobbes — akinek kortársa, Petty, a következő évszázad közgazdászaival ellentétben, még a gazdasági életbe való állami beavatkozás *mellett* foglal állást — a korlátlan államhatalom szükségességét hangsúlyozza mind a „bellum omnium", mind a „puer robustus" megfékezése céljából, az ipar és a

kereskedelem fellendítése, „a létfontosságú javak mennyiségének növelése" érdekében, azzal a meggyőződéssel, hogy a politikai kényszer képes lesz alávetni a magánakaratokat az abszolút uralkodóban megtestesülő általános akaratnak, az „ész" törvényeinek. A XVIII. század francia materialistái szintén politikai cselekvéstől — a jó törvényhozástól — remélik az „ésszerű" társadalmi berendezkedést, és ebből a szempontból közömbös, hogy az ő „ésszerűségük" nem az abszolutizmus, hanem az ellenkezője. Mindezek a gondolkodók, mint materialisták, állhatatosan ragaszkodnak a világ anyagi egységéhez és a determinizmushoz, jóllehet az anyagi egységtől elválaszthatatlan a képzetek és fogalmak tapasztalati eredete, amely *a szemlélődés talaján* menthetetlenül az empirizmusnak mindenfajta általánossággal és szükségszerűséggel ellentétes nominalista-agnosztikus végkövetkeztetéseihez vezet. Ezen a talajon, ahol logikailag egyedül a szolipszizmusnak van létjogosultsága, és semmilyen objektív összefüggésnek vagy általános érvényű kijelentésnek nincsen, a világ anyagi egysége önmagát cáfolja. Ugyanez áll a determinizmusra is, amely többszörös önellentmondássá lesz: először azért, mert objektivitást és egyetemes érvényt tulajdonít a megalapozatlan szükségszerűségnek, másodszor pedig azért, mert a nominalizmus eltörli a határt lényeges és lényegtelen között, s e megkülönböztetés hiányában a szükségszerűség abszolúttá, a mechanikusan értelmezett okság szinonímájává torzul, vagyis tartalmilag azonosul az abszolút véletlennel — ahogy a forradalmi burzsoázia citoyen-szellemű alkotmányai sem egyebek, mint az „önző homme" burzsoá előjogainak ünnepélyes deklarációi. A termelési módjának felszabadításán munkálkodó burzsoázia, társadalmi és történelmi helyzeténél fogva, egyszerre hajlik a „józan ész" prakticizmusára és a természeti törvények — az általános — objektivitásának mint a „közjó" ontológiai alapjának elismerésére. Így történik, hogy a szemlélődő materializmus hívei, miután gyanútlanul levonták ismeretelméleti premisszáikból az általános objektivitását cáfoló nominalista konklúziót, teljes jóhiszeműséggel vonatkoztatják az objektív valóságra azt az általános érvényű kijelentést, hogy minden esemény az okság egyetemes törvényének jegyében zajlik le, s a filozófiát mint az okok és hatásaik kapcsolatának ismeretét határozzák meg. Ez a logikai vakság egyszerre jelzi a burzsoá-citoyen ellentét kibékíthetetlenségét és kibékíthetőségének hitét; jellemző, hogy az angol mintaképet kereső francia felvilágosítók a halott Locke-hoz fordulnak inspirációért, nem a kortárs Hume-hoz, aki kigyógyult már ebből a vakságból.

Az empirizmus azokban az országokban virágzott, ahol a tapasztalati megismerés vizsgálatát halaszthatatlanul megkövetelték az ipari és természettudományos haladás szükségletei, mint Angliában, vagy a gazdasági és politikai korszerűsítés szükségletei, mint a forradalom küszöbére érkező Franciaországban. Ezek a módszertani és ideológiai szükségletek egy tőről fakadtak a konkurrenciaharcban termett „józan ész" utilitarizmusával, érthető tehát, hogy miért az empirizmus szűk és korlátolt világnézetét táplálták, amelyhez idegen elemként csatlakozott az oksági törvény objektivitásának és egyetemességének hite, majd átmeneti együttélés után le is szakadt róla. Az empirizmus adekvát alakja a szubjektivista agnoszticizmus, legvilágosabb logikájú képviselője sokkal inkább Hume, mint Hobbes. Filozófiatörténeti paradoxon, hogy Hume csak jóval később és fejlettebb társadalmi viszonyok között ismeri fel az empirizmus lényegében rejlő relativista logikát, mint a racionalisták, akik ezt a logikát kezdettől fogva tisztán látták, éppen azért, mert tár-

sadalmi közegük valamilyen szempontból elmaradottabb volt az empiristákénál.

A racionalizmus különböző okokból tett hitet az „általános ügy" elsőbbsége mellett. Descartes Franciaországában az *abszolút monarchia* jelentette a társadalmi haladás legreálisabb politikai formáját, ideiglenesen egyesítve a feudális anarchia felszámolásához fűződő nemesi és polgári érdekeket; Leibniz Németországában a harmincéves háborút követő gazdasági politikai és kulturális széttagoltság, valamint az általános hanyatlás ellenére is lassan meginduló polgári fejlődés adott ösztönzést a *nemzeti egységet* szolgáló — bár csak kompromisszumos és szellemi — eszközök kutatására. A feudalizmus ereje, ha országonként más mértékben is, az ipar és a kereskedelem gyengeségének tükre volt, s fenntartotta a vallás ideológiai és intézményes hatalmát, ami a tudományok terén többek közt azzal a következménnyel járt, hogy a matematikáé lett a vezető szerep, mert ideológiailag veszélytelenebbnek mutatkozott a tapasztalati tudományoknál; az utóbbiak mögött amúgy sem állt ösztönző ipari háttér, mint Angliában. Ilyen viszonyok közepette erős fékek gátolták a burzsoá személyiség önállósulását, és a polgári törekvések elvontsága miatt meglehetősen tág tere nyílt az Angliából jobbára már kiszorított metafizikai spekulációnak, amelyet a vallással kötendő kompromisszum kényszere miatt is nehéz lett volna elkerülni.

Spinoza Hollandiájában mások a racionalizmus okai. A holland ipar, kereskedelem és hajózás a XVII. század első felében még lényegesen felülmúlja a gyorsan fejlődő Angliáét, de a tőke java részét már a XVI. századtól a közvetítő kereskedelem vonzza magához; s bár a gyarmatok természeti kincseinek kirablása átmenetileg az iparban is biztosítja az ország fölényét, „a XVII. század tőkés mintanemzetének" virágzó gazdasága ingatag alapokon nyugszik. Az uzsoratőkével szövetkező kereskedelmi tőke uralma alá vonja a gazdaság minden ágazatát, majd később, külföldi árukkal telítve a belső piacot, elsorvasztja a hazai ipart. Az 1650-es években megkezdődik Hollandia hátrálása Anglia elől, az a történelmi folyamat, amely — Marxszal szólva — nem egyéb, mint a kereskedelmi tőke alárendelése az ipari tőkének. Spinoza évszázadában a holland ipar még előnyben van ugyan, de perspektíváit tekintve az ország elmarad Anglia mögött, mert *a társadalmi távlatokat nem a termelőerők pillanatnyi állapota, hanem a gazdasági szerkezet egésze és működésének fő iránya szabja meg.* A holland ipar és agrotechnika, bármilyen látványos sikereket arat is, gazdasági súlyát tekintve háttérbe szorul a közvetítő kereskedelem mögött, s Hollandia gazdagsága az utóbbin alapul, nem az iparon. Ez a tény a filozófiai gondolkodást is sajátos irányba tereli, nem tűzi elébe alapvető célként a technikai haladás tudományos feltételeinek kutatását. A kereskedőt — mondja Kautsky — a munka csak mint elvont munka érdekli: nem mintha ismerné az elvont munka fogalmát, de ez kézzelfoghatóan testet ölt előtte a pénzben. A kereskedelem a matematikai gondolkodás hajtóereje, és általában az absztrakt gondolkodásé, szemben az iparral, amely a konkrétum iránti érzéket fejleszti ki.[19]

Ami Hollandia politikai állapotait illeti, 1648-ban ér véget a spanyolok elleni függetlenségi háború (Spinoza ekkor tizenhat éves). A forradalmi idők materialista eszméket érleltek, s a felvilágosult gondolatoknak kedvez Európa szellemileg legszabadabb országának légköre, továbbá az a körülmény is,

[19] Vö. Karl Kautsky: „A kereszténység eredete", Szikra 1950, 189 – 192.

hogy a nemzeti függetlenség kivívásával nem zárult le a nemesség elleni küzdelem. A nagyburzsoá oligarchia éles osztályharcban ütközik meg ellenségével, és ennek során 1667-ben — Spinoza rövid életének derekán — megfosztja az Orániai-házat a hadsereg és a hadiflotta főparancsnokságától, burzsoá tisztikart állítva a nemesi tisztek helyébe. A harc nem egy új gazdasági és politikai rend megteremtéséért folyik, mint egy évszázad múlva Franciaországban, hanem a már kialakult burzsoá hatalom megszilárdításáért. Az osztály hatalmát egyfelől a nemesség veszélyezteti, másfelől a népi felkelések sorozata; Spinoza mindkettő ellen a *rend* nevében lép fel, Hobbes politikai elméletének hatása alatt *erős államot* követelve, amely megzabolázza „a szenvedély vezérelte sokaságot". A legsürgetőbb politikai szükséglet az *egység* — ez a citoyen-feladat azonban a *birtokon belül levő* holland burzsoázia számára, amelynek társadalmát immár szétfeszítik a láncaikról leoldott gazdasági törvények, csupán elvont és spekulatív alakban jelentkezhet, nem úgy, mint majd a forradalom *előtt* álló érett francia burzsoázia számára.

Az okok változatossága ellenére az eredmény ugyanaz: nincs fontosabb és magasztosabb az „általános ügynél", s a mindenkire nézve kötelező, szükségszerű igazságnak el *kell* kergetnie a szkepszis, a relativizmus kísértetét. A racionalista filozófia ennyiben párhuzamosan halad az empirizmus materialista vonalával. Ám sem a konkurrenciaharc nem taszítja, sem a természettudomány nem vonzza érdeklődését az egyediség felé — legalábbis annyira nem, hogy eltántorítaná a deduktív logikától —, és a tapasztalati megismerés másodrendűvé válik az „általános ügy" mögött, nem torlaszolja el a metafizikai spekulációk útját, mint Angliában vagy a felvilágosodás korabeli Franciaországban. Ezért bírálhatja a racionalizmus kezdettől fogva konok következetességgel az empirista ellenfél logikailag szükségszerű relativizmusát és agnoszticizmusát, éppoly jogosan, ahogy az ellenfél gúnyolja a „velünk született eszméket" és a híg racionalista spekulációkat.

A racionalizmus nyitánya, a descartes-i módszeres kétely, úgyszólván magába sűríti a polgári filozófia későbbi történetét. Gondolati magva az újakadémikus Karneadész óta többször felbukkant a filozófiában, s lényegében azt a tautológiát fejezi ki, hogy minden, ami a fejemben van, egyéni tudattartalom, amelynek önmagában véve nincs bizonyítható objektivitása. Hume és a pozitivizmus megáll itt, belátva, hogy ha az ismeretelmélet az egyéni tudattal kezdődik, akkor ezzel logikailag már be is fejeződött, hiszen a megismerőképesség és a tárgy közötti közvetítés hiánya esetén csak saját tudatunk közvetlen adottságaiban lehetünk bizonyosak. Az empirizmus materialista hívei még nem vonják le ezt a következtetést: koruk legfelvilágosultabb emberei lévén, éppoly bizalommal viseltetnek az objektív szerkezeti összefüggések iránt, mint amilyen bizalmatlanok a metafizikával szemben, s e kettős meggyőződésük fénye elhomályosítja előttük nominalista logikájuknak — a számukra egyedül lehetséges metafizika-ellenes logikának — összeférhetetlenségét a lét objektivitásával és törvényszerűségével. Hume azért bírálhatja őket, mert nem hisz többé az objektív szerkezeti összefüggésekben, Descartes pedig azért, mert hisz még a metafizikában. A módszeres kétely, amely évszázados előrelátással jósolja meg Hume eljövetelét, kertelés nélkül az egyéni tudatot teszi a burzsoá gondolkodás kiindulópontjává, rákényszerítve a citoyen Descartes-ot, hogy a természetes gondolatmenet spekulatív megfordításával az én szubjektív bizonyosságából vezesse le az ismeretek viszonylagosságán túllépő objektív igazság ismérvét, majd ebből a törvényszerűen

rendezett tárgyi világot. Ezt a fából vaskarika programot ki sem tűzné olyan gondolkodó, aki idegenkedik a metafizikai spekulációktól.

Az igazság másféle objektivitással rendelkezik, mint a dolgok: nem „magánvaló" módon létezik, ahogyan egy szék, hanem az ítéletek és tárgyuk közti megfelelés *viszonyaként*, s objektivitása annyit jelent, hogy a tudati tükörképnek reális tárgyi tartalma van. De nemcsak ezt jelenti. Ami igaz, az akkor is az, ha nem tud róla senki, *ha nem alakul ki megfelelési viszony a tudat és a tárgy között.* Az igazság így is viszony, nevezetesen a tárgyé a tudathoz, csakhogy objektivitásának fogalma ekkor nem a tudattartalom tárgyhűségét, a tükrözött és a tükörkép megfelelését jelöli, hanem azt, hogy *ami van, az tárgyisága folytán minden tudatra egyetemesen érvényes és kötelező, akár felismerik, akár nem.*

Az általános érvény ebben az értelemben nem egyéb, mint a tárgy kisugárzása a tudatra, az objektumnak a tudattal szemben megnyilvánuló lényegi sajátossága, a dolgoknak, mozgásaiknak és viszonyaiknak egyetemes, *minden* tudat vonatkozásában egyenlő, kötelező ereje. Ez az erő egyfelől a lét objektivitásában gyökerezik, másfelől abban, hogy a környezethez való aktív társadalmi alkalmazkodás folyamán kifejlődött az emberi *nemnek* a tárgyi tükrözésre alkalmas, egységes tudatszerkezete. Tehát *az igazság objektivitását és egyetemes érvényét a lét objektivitása, valamint a tudat társadalmi jellege, gyakorlati funkciója és történelmi fejlődése magyarázza.* Ha viszont az *egyéni* tudat a kiindulópontunk, fel sem ötlik a megismerés társadalmi-történelmi természete, és szembetaláljuk magunkat azzal a régebbi szkeptikus tropussal, amely az egyéni tudatok tapasztalati különbözőségeire hivatkozva tagadja az igazság objektivitását. A relativizmus ellen most már csak azzal védekezhetünk, hogy a logikát a feje tetejére állítva, az *egyéni tudatot* valamiképpen *általánossággal* ruházzuk fel, és az általános érvényből bontjuk ki az objektivitást.

A formális egyenlőséghez csatlakozó polgári filozófiák szerint mindenki birtokában van a megismerés természetes eszközeinek, és képes az igazság megragadására. Ez a képességbeli egyenlőség az empirizmus szemszögéből egyszerűen az egyéni tudatok szerkezeti azonossága. De milyen jogon nyilatkozik az empirista más egyénekről, a zárt én más tudatokról? A metafizikai hajlandóságú Descartes a módszeres kétely tanulságaképpen „clare et distincte" átlátja, hogy a relativizmus ellen „nembeli" tudatra van szükség, hiszen az egyéni tudat álláspontján azt sem dönthetjük el, hogy van-e valami rajtunk kívül, és egyáltalán léteznek-e más tudatok is. Így hát egyetlen gondolati aktussal *általános* és *objektív* tudattá változtatja a szubjektum túlságosan szerény teljesítőképességű magántudatát, feloldva az eszmék egyénhez kötöttségét, s megteremtve az igazság általános érvényének — objektivitása korrelátumának — szubjektív feltételét. Ezt az általános tudatot, amely misztifikált formában, a társadalmi gyakorlattól és a történelmi fejlődéstől elvonatkoztatva, a megismerés társadalmi jellegére utal, immanens mivolta szembehelyezi a szellemi transzcendenciával, egyöntetűsége az emberi tudatok rendi különbségeinek elavult előítéletével, egyénfelettisége a szolipszizmussal.

Az általános tudat hipotézise mindamellett nem cáfolja, hanem félretolja a régi szkeptikus tropust. Descartes minden logikai átmenet nélkül ugrik át a gondolkodó *énről* a gondolkodó *szubsztanciára*, az egyszer s mindenkorra adott, elvont, önmagába burkolt egyénről az ugyanilyen elvont és „nembeli-

vé" torzított társadalmiságra, mintha csak példázni akarná, hogy *az empirikus burzsoá önmagát azonosítja az „egyetemes emberivel"*, és általánossága nem több a különösre aggatott cimkénél, amely a közvetítés nélkül egyesített ellentétek egymással szembeni teljes idegenségét álcázza. A gondolkodó szubsztancia logikai megalapozatlansága azonnal elárulja, hogy az általános érvény, tehát az igazság objektivitása, tehát a dolgok objektív szerkezeti rendje csupán *ideológiai posztulátum*, tapasztalatilag igazolhatatlan „legyen", a „rendet" — és nem feudális anarchiát — óhajtó citoyen gyökértelen elméleti imperatívusza. Ráadásul az általános „nembeli" tudat még csak *szubjektív* és *formai* kelléke az objektív rendnek, s ha megszünteti is ítéleteink feltétlen függését az egyéni tudattól, tartalmi kiegészítések nélkül nem emel gátat a relativizmus „tárgyias" változatai ellen.

A „tárgyias" relativizmus nem azzal érvel, hogy ítéleteinkről letörölhetetlen a tudat — az egyéni vagy az „általános emberi" tudat — szubjektív bélyege, hanem magukban a dolgokban véli föllelni az abszolút viszonylagosságot. Egyik fajtája, amelyet *kratiloszinak* nevezhetnénk, tagadja az objektív szerkezeti összefüggéseket, az azonosságot a különbözőkben, az állandóságot a változóban, általában minden viszonyt a különbözőség kivételével — egyszer sem léphetünk ugyanabba a folyóba —, és az elemek véletlen együttesére szabdalja a világot, illetve végeredményben magukat az elemeket is a „rossz végtelenbe", a szerkezetnélküliség semmijébe hajigálja, önmagát cáfolva már azzal is, ha egyáltalán megszólal. Formailag ellentétes vele a „tárgyias" relativizmus *strukturalista* válfaja, amely a viszonyokat, a szerkezeti összefüggéseket hangsúlyozza az elemek rovására. Ősi formulája a régi szkeptikus tropusok közül a nyolcadik: mivel minden viszonyban van valamivel, semmiről sem tudhatjuk, hogy micsoda önmagában. De ha ez igaz, ha a különös összefüggések nem támaszkodhatnak sem elemeikre, mert ezek maguk is viszonyokká oldódnak, sem az egyetemes összefüggésekre, mert a kölcsönös függésben nincs semmi, ami egyetemes és független volna, akkor minden minőségi meghatározottság elillan, a lét szertefoszlik, tehát viszony sem létezik, s amit annak mondanak, annyira valótlan, hogy meg sem lehet nevezni. A „strukturalista" relativizmus is a „rossz végtelenben" végzi, ugyanott, ahol a „kratiloszi": a létezés puszta fikció, a valóságról tett kijelentések értelmetlenek.

A „rend" emberének a relativizmus összes változataival szemben be kell bizonyítania, hogy a végtelen progresszus nem szükségszerű, hogy igenis vannak egyetemes, mindent megalapozó, objektív és fogalmilag megragadható szerkezeti összefüggések. De magából a tárgyi világból nem indulhat ki, különben az érzéki tapasztalás útvesztőjébe kerülne, és a legforróbb imádság sem óvná meg a „rossz végtelentől". A szemlélődő tudat nem keresheti másutt a tárgyi világ egyetemes szerkezetét, mint önmagában; ezért megfordítja az indukciót, és nem a tapasztalatok felhalmozásával próbál a végső elvekhez férkőzni, hanem az elveket teszi meg a gondolkodás kezdetének. Ideológiai parancsszavára felvonulnak a „velünk született eszmék", ezek a történelmen kívüli, eleve adott „örök igazságok", amelyek a platóni ideáktól főleg abban különböznek, hogy immanensek, minden ember egyenlő adottságai, és a fogalmak összessége helyett csupán a legáltalánosabb összefüggéseket ölelik fel.

A „rossz végtelent" valójában az aktív tárgyformálás, a társadalmi gyakorlat zárja le, nem a magányos logika; de ha a gyakorlat áttekinthetetlen és

támasz nélkül hagyja az elméletet, az *adottságként* fellépő a priori eszmék kínálják az egyedüli megoldást. Ennek nyomán a relativizmus újabb veszélye fenyeget. Ha a „rossz végtelen" csak úgy zárható le, hogy az egyetemes tárgyi összefüggések fogalmi mása megtagadja saját anyagi eredetét, és az a priori adottság jelmezébe bújva, minden összeköttetést megszakít a tárgyi világgal, mi szavatolhatja az eszmék és tárgyuk megegyezését? Maguk az eszmék nem: mert a „nembeli" tudat tartalmaiként állítólag szükségszerűek és egyénfelettiek ugyan, de mégiscsak tudattartalmak, s ha objektivitásukért nem áll jót egy rajtuk kívüli tényező, a relativizmus „szubjektív-strukturális" fajtáját fogják képviselni, amely a dolgokat egy „általános tudattól" teszi függővé. A relativizmusnak ez a fajtája csak formailag különbözik az egyéni tudathoz kötött „szubjektív-atomisztikus" vagy „elemszerű" formától, és Husserl terminusával „antropológiainak" is nevezhető.

Descartes, noha nyitva hagyja az eszmék és a dolgok összekapcsolásának kérdését, kijelöli a spekulatív-metafizikus megoldási kísérletek stratégiai vonalát. Tudatom tartalmai tárgyi érvényességűek, ha tisztán és határozottan átlátom őket, mert isten, aki nem lehet csaló, nem teheti, hogy amit tisztán és határozottan átlátok, ne legyen igaz. Isten valósággal az égből potytyan ebbe a logikai körforgásba, és jövetelével a következőkre világít rá: Descartes-nak eszébe sem jut kételkedni abban, hogy igazságnak lennie *kell;* hogy az igazság nemcsak általános érvényű — minden szubjektumra kötelező —, hanem *a tárgyi létre vonatkozik;* tehát „magánvaló" világnak is lennie *kell*, mi több, megismerhetőnek *kell* lennie, mégpedig kinyilatkoztatás nélkül, elménk természetes eszközeivel; végül, ebben a világban az emberi tudattól független rendnek *kell* uralkodnia. Ha a kinyilatkoztatástól eltekintő polgári filozófus nem hinne az objektív rend lehetőségében, ha beérné az észleletek káoszával, nem szorulna istenre; vagy megfordítva a tételt, úgy is mondhatjuk, hogy isten nélkül szubjektivista és relativista volna. Mivel *nem akar* az lenni, és *bízik az imént felsorolt imperatívuszok realitásában,* bizalma és bizonyossága azonban nélkülözi a bizonyítékokat, egyetlen mentsvára a Deus ex machina. Isten becsöppenése az adott történelmi helyzetben a „rend" elméletileg skolasztika-ellenes, gyakorlatilag antifeudális típusának többszörös ideológiai posztulátuma, és visszautal arra, hogy a lét és az igazság objektivitása, a valóság rendezettsége és megismerhetősége a polgári tudat számára a legjobb esetben sem több logikailag megalapozatlan hitnél.

A racionalista isten, bár magán viseli az ódivatú transzcendencia jegyeit, a mezőgazdasági társadalmak isteneivel ellentétben már csak kisegítő funkciót végez, mint a lét objektivitásának, rendjének és fogalmi megragadásának ismeretelméleti pillére. Ebben a feladatkörben ontológiai megbízatást is kap Descartes utódaitól: mert ha lét és tudat úgy egyeznek meg egymással, hogy egyikük sem idomul a másikhoz, akkor csakis eleve megszabott *ontológiai* összhang lehet közöttük, amely a két eseménysor *párhuzamával* helyettesíti a tükrözést, és kerüli el a szubjektivizmust. Isten hol alkalmanként, hol egyetlen, örök időkre szóló aktussal igazítja össze a két sort, vagy egyidejűleg működteti őket mint saját attributumait. De bármilyen technológiával teremtse is meg párhuzamukat, a lényeg ugyanaz: az egyetemes összefüggések egyfelől tárgyiak és valóságosak, másfelől kezdettől fogva jelen vannak az emberi elmében olyan eszmék gyanánt, amelyeknek az érzéki tapasztalás nem okuk, csupán esélyük arra, hogy tudatossá váljanak; és hála az isteni közvetítésnek, az eszmei rend pontosan megegyezik a dolgokéval, anélkül, hogy az egyik

hatna a másikra. Ontológiai vonatkozásban isten — a kétféle rend megtestesült egysége, közös tartalma és párhuzamának biztosítéka — a szükségszerű összefüggések objektivitását alapozza meg a *természettörvény* támaszaként, ismeretelméleti vonatkozásban pedig az objektív összefüggések hiteles megismerését a *társadalmi gyakorlat* pótszereként. Ennek a racionalista konstrukciónak, bármily mesterkélt is, vannak tagadhatatlan előnyei. Az empirizmussal karöltve, csapást mér a régi szubsztanciális formákra, de óvakodik attól, hogy a világot ugyanezzel a csapással összefüggéstelen elemekre zúzza, majd érzetkomplexummá változtassa. Ellenkezőleg: a racionalizmus *elsőnek fedezi fel a filozófia történetében a viszonyok konstitutív szerepét.* A racionalista általánosság nem elszigetelt és elemként viselkedő „lényegiség", nem a létezők — *az* ember, *a* tehén — hiposztazált fogalma, mint a platóni idea vagy az arisztotelészi forma, hanem *a dolgok és folyamatok szükségszerű, belső, szerkezeti összefüggése,* illetve ennek az objektív kapcsolatnak fogalmi mása. *A magántulajdonos osztályok filozófiái számára elvileg elháríthatatlan az ontológia síkján lét és tudat, az ismeretelméletben érzékelés és gondolkodás abszolút azonosságának vagy abszolút különbségének hamis alternatívája,* és a racionalizmus éppen azért áll ki a második lehetőség mellett, hogy elméletileg kimutathassa a tudományok törvényeinek objektivitását, a gondolkodás feltétlen egységét a valósággal.

E jogos törekvésnek nagy ára van. Az empirizmus materialista ága felfedezte, hogy a megismerés a valóság tudati tükrözése, de a tárgyra kifejtett aktív gyakorlati hatás elhanyagolása miatt a tükrözést az érzéki befogadás passzív folyamatára korlátozta, amely ebben a mechanikus értelmezésben megfosztja az általánost tárgyi értékétől, és nemcsak a törvények objektivitását nem igazolja, hanem általában a valóságét sem. A racionalizmus a velünk született eszmék irracionális elméletével igyekszik megkerülni ezt a buktatót, elvágva az egyetemes és szükségszerű összefüggések fogalmi mását természetes forrásától, a tapasztalati valóságtól, és a gondolkodási folyamat kezdetének tüntetve fel azt, ami valójában ennek eredménye. A tudatbeli szükségszerűségek aprioritása a különössel szembeni prioritásukat jelenti: olyan általános eszmei formákról van szó, amelyekbe *utólag* illeszkedik a különös tartalom. Ezek a formák azonban objektív érvényűek — hiszen éppen az objektív törvényszerűség megragadása céljából láttak napvilágot —, tehát meg kell egyezniök a tőlük mesterségesen elválasztott tárgyi összefüggésekkel, működésüknek pedig, amely a különös tartalom rendezéséből, az általánosnak való logikai alárendeléséből áll, párhuzamosnak kell lennie a tárgyi világban lejátszódó folyamatokkal. Így *a valóságos mozgás is a tudat deduktív logikai mozgásához hasonul,* s lényegében nem lesz egyéb, mint *a tárgyi különös alárendelése az immár ontológiai elsőbbséggel rendelkező tárgyi általánosnak.* Az általános *forma* a valóságban is önállósul a különös *tartalomtól,* az *egész* a *résztől,* egyirányú mozgással határozva meg a részek minden rezdülését: bármi keletkezzék és történjék is a világban, mindenképpen *az adott, végleges rendbe simul,* s a dolgok nem maguk lépnek belső kapcsolatokba egymással, hanem rendeltetésszerűen belesodródnak az őket megelőző örök és egyetemes szerkezeti viszonyokba, amelyeknek az a hivatásuk, hogy a dialektikus törvények és kategóriák pótlékaiként *ontológiailag zárják le a végtelen progresszust,* megdöntve a „tárgyias" relativizmus mindkét változatát, és velük az „antropológiai" relativizmust is. A viszonyok konstitutív szerepének ez a felfogása teljes jelentéktelenségre ítéli az elemeket, és az egység, az egyetemes összefüg-

gés nevében a vak szükségszerűség abszolút monarchiájával cseréli fel a relativizmus anarchiáját. Kiderül tehát, hogy a véletlenek izgága empirista irracionalitásával szemben a racionalizmus nem tud mást, mint helyreállítani a mozdulatlan parmenidészi szubsztanciát, az eleve elrendeltség minden különöst felemésztő irracionalitását; és a magántulajdonos osztályok filozófiáinak nincs is ebben a kérdésben több válaszútjuk.

A mechanikus filozófiák *atomista* vagy „elemszerű" formáiban az egész a részek szervetlen együttese, és az összmozgás az egymást kölcsönösen módosító részmozgások eredője. A *racionalista-strukturális* formában az eredő előbbi annál, amiből ered. A Spinoza-féle szubsztancia — a reneszánsz természet-istenének mechanizált utódja — saját időtlen rendjét juttatja érvényre minden jelenségben, s a különös ennek az egyedüli létezőnek a módusza, amely „belehullik a megsemmisülés mélységébe".[20] Ugyanez történik Leibniz monászaival is, holott bennük, Spinoza természet-istenével ellentétben, nem az általános, hanem az egyedi lesz szubsztanciává, és a sokaság minden egyes tagja, mint önálló „entelecheia", a reneszánsz kori természet-isten öntevékenységével rendelkezik. Ez az öntevékenység tökéletesen kizárja az alkalmazkodást, bármiféle külső hatás befogadását, különben nem volna mellőzhető a tapasztalati módszer, amely az adott körülmények között az indukció „rossz végtelenjébe" torkollik. Minthogy az öntevékeny monászok nem fogadnak be kívülről semmit, nem is fejthetnek ki semmilyen hatást, nem lévén mire; mindegyikük közömbös a többivel szemben, és mozgása a belső változásokban merül ki. Ebben a széthulló, szubjektivista hajlamú sokféleségben az egység puszta ideológiai posztulátum, és nem állhat meg a lábán isten nélkül, aki az előre megállapított harmóniával végképp felszámolja a monászok amúgy is képtelen, tárgyiatlan öntevékenységét, leleplezve, hogy nem többek az abszolút isteni szükségszerűség járulékos, sőt valótlan mozzanatainál.

Nincs-e ellentétben az általánosnak ez a korlátlan parancsuralma azzal, hogy a burzsoá filozófiák kiindulópontja nem az általános, hanem az elvont egyes, nem az anyag objektív szerkezeti összefüggése, hanem az önmagába záruló szubjektivitás? Nincs: mert *csak a zárt én elől húzódik vissza az általános a „rossz végtelenbe"*, csak a monadikus egyéni tudat álláspontján keletkezik az a látszat, hogy a szerkezeti összefüggések megragadásához a priori eszmék szükségesek; ezek aztán, mihelyt rákényszerítik magukat a gondolkodásra, kérlelhetetlenül legyűrik a tapasztalati valóságot, megtagadva az egyedi jelenségektől minden viszonylagos önállóságot, minden mozgásteret. A monász-tudat, ha megmarad prakticista egyéni tudatnak, megáll a köznapi tapasztalatok rendezhetetlen képzet-halmazánál; de ha *rendet* kíván a tárgyi világban — ami nem a szubjektumból kiinduló gondolatmenet *logikus* következménye, hanem a citoyen-vágyak *ideologikus* tünete —, akkor egyedül a természeti-dologi erőként ható vak szükségszerűség mentheti ki a véletlenek zűrzavarából: az a *külső* szükségszerűség, amely az empirizmusban önellentmondás, a racionalizmusban pedig jellemző módon *belsőként*, a *tudat* a priori eszméinek alakjában jelenik meg, elárulva, hogy nem egyéb, mint az abszolutummá duzzadó elvont individualitás visszája, fordított, „nembeli" tükör-

[20] Hegel: „Előadások a filozófia történetéből", Harmadik kötet, Akadémiai Kiadó 1960, 271. — „Bayle ezt nevetségessé teszi — folytatja Hegel —; azt következteti belőle, hogy Isten törökökké és osztrákokká módosul, s ezek háborúznak egymással." Uo. 282.

képe. Mindez pontosan megegyezik azzal, hogy tőkés árutermelés esetén „az általános érdek az önző érdekek általánossága", és „úgyszólván csak a hátuk mögött halad az önmagukba reflektált különérdekeknek",[21]; hogy a burzsoá citoyenként sem bújhat ki a bőréből, és társadalmi gyakorlatának elidegenültsége következtében saját tudatában kell keresnie a „rend" biztosítékait.

2

A polgári filozófia *klasszikus* korszakában — amely történelmi előzménye a XIX. századbeli *apologetikus* és a monopoltőke uralmát jellemző *dekadens* korszaknak — új szakaszt nyit az első ipari forradalom és az áttérés a manufaktúrákról a gépi termelésre. A gazdasági változásokat és a társadalmi ellentmondások kiéleződését Marx tüzetesen elemezte a „Tőké"-ben; az ideológiai változások közül elég lesz egynéhányat kiemelni, különös tekintettel a polgári filozófia antinómiáinak továbbfejlődésére.

A kor filozófiai sajátosságait mintegy negatív módon foglalja össze a racionalizmus — főleg Leibniz és Wolff nevével fémjelzett — hagyományos formájának bukása. E filozófiának megrögzött előfeltevése volt, hogy a logikai-matematikai szükségszerűségnek és általában a világ törvényszerű rendjének elméleti megalapozását szolgáló velünk született eszmék *feltétlenül érvényesek a tudatunktól független valóságra*, amellyel nincsenek kapcsolatban; vagy ontológiai terminusokban kifejezve, a „gondolkodás" és a „kiterjedés" nem érintkeznek egymással, de az isteni közvetítés jóvoltából összhang és párhuzam van közöttük. Ez a konstrukció lényegében nem tud mit kezdeni a tapasztalattal, és szigorúan deduktív, *analitikus* logikája szerint az eleve adott általános eszmékből gondolati úton, a következtetés *formális* szabályainak alkalmazásával, megismerhető a lét szerkezete, a fogalmakból a valóság, a logikai szükségszerűségből a tárgyi szükségszerűség. „Minden sokaság az egységbe van bezárva" — mondja Leibniz —; minden monász a világegyetem tükre, és egyetlen homokszemből meg lehetne érteni a világegyetemet, ha tökéletesen ismernők ezt a homokszemet.[22]

A kezdődő ipari forradalom lejáratja a terméketlen racionalista spekuláció-

[21] MEM 46/1. id. k. 150.

[22] Wolff, a tanítvány, az epigonok következetességével igyekszik a deduktív módszert az empíriára vonatkoztatni. „A matematikában . . . az építészetet és a hadtudományt is tárgyalja. Például az építészetben az egyik tétel így hangzik: az ablakoknak két személy számára valóknak kell lenniök. Előadja egy árnyékszék elkészítését mint feladatot és megoldást. — Egy találomra kiragadott példa a hadtudományból: . . . ‚Az erődítmény felé való előnyomulást mindig annál keservesebbé kell tenni az ellenség számára, minél inkább közeledik hozzá'. Ahelyett, hogy azt mondaná: mert a veszedelem annál nagyobb, ami szintén triviális, így folytatja: ‚Bizonyítás. Minél közelebb jön az ellenség az erődítményhez, annál nagyobb a veszedelem. De minél nagyobb a veszedelem, annál nagyobb ellenállást kell kifejteni, hogy az ellenség terveit meghiúsítsuk, és megszabaduljunk a veszedelemtől, amennyire csak lehet. Ezért minél közelebb jön az ellenség az erődítményhez, annál keservesebbé kell tenni előnyomulását. Ezt kellett bebizonyítani'. — A megokolás a veszedelem növekedésére hivatkozik, s ezért teljesen hamis, akár az ellenkezőjét is mondhatnánk. Mert ha kezdetben a lehető legnagyobb ellenállást fejtjük ki, akkor az ellenség nem is juthat közelebb az erődítményhez, tehát a veszedelem nem nőhet. A nagyobb ellenállásnak van oka, de nem ez az együgyű érv; tudniillik mivel a védőrség most közelebb van, szűk területen operál, s így nagyobb ellenállást tud kifejteni." (Hegel, id. mű, 341—342.)

kat, s a hasznosítható ismeretek gyakorlati kérdését előtérbe helyezi az ismeretek szükségszerűségének elméleti kérdésével szemben. Az empirizmus számára mindamellett kemény dió a logikai és matematikai törvények általános érvénye. A polgári filozófia történetének egy későbbi időpontjában J. St. Mill, a logika és a matematika tapasztalati eredetére hivatkozva, a törvényeknek ezt a típusát is tagadja, a puszta megszokással indokolva látszólagosnak vélt általános érvényüket. A másik megoldás, Hume-é, a modern neopozitivizmusban éled újjá: a logikai és matematikai kijelentések *analitikus*, tehát *a priori* jellegűek, vagy Wittgensteinnel szólva *tautológiák*, amelyek csak formailag igazak és szükségszerűek, de a tárgyakról nem mondanak semmit, s a tudás tulajdonképpeni bővítése nélkül csupán az ismeretekkel végzendő műveleteket szabályozzák, a premisszák többé-kevésbé rejtett tartalmának kifejtése céljából. Ez a magyarázat nem oldja fel a logikai és matematikai törvényeket a tapasztalati módszer relativizmusában, inkább élesen elhatárolja őket a tapasztalattól, megokolatlanul hagyva összefüggésüket az érzéki világgal, s a tudást valóban bővítő *szintetikus* ítéleteket — a *bővített újratermelés* immár mellőzhetetlen követelményeit — a szubjektív idealizmus szellemében értelmezett tapasztalati tények megfigyelésére vezeti vissza.

Az angol ipari forradalom kezdeteivel egyidőben Franciaország felkészül az addigi történelem legnagyobb politikai fordulatára. A francia felvilágosodás átveszi a racionalizmustól az „ésszerűségbe" vetett hitet, de a metafizikával végeznie kell ahhoz, hogy felszámolhassa az abszolutizmus ideológiáját. A hagyományos racionalizmus kétségkívül citoyen-törekvéseket fejezett ki, deduktív-matematikai módszerével *másféle „rendet" és „ésszerűséget" hirdetett, mint az előző korok filozófiái;* a „rend" egész problémakörét polgári módra, az egyéni tudat szemszögéből vizsgálta, istent logikai segédeszközzé fokozta le, a gondolkodás erőfeszítéseit a természeti törvények megismerésének módszerére irányította. A racionalista citoyen azonban vagy önállótlan burzsoá volt, aki az egységesítő abszolutizmus védőszárnyai alatt keresett menedéket, vagy — mint Hollandiában — hatalmon levő, de fenyegetett burzsoá, aki a forradalom *után*, a gazdaság felszabadult centrifugális erőinek működése közepette óhajtott rendet és egységet. A „rendről" alkotott filozófiai elképzelése szükségképpen elvont maradt, és ebben a formában — az általános elsődlegességével és a velünk született eszmékkel a tengelyében — már csak azért sem lehetett alkalmas a konkrét társadalmi változásokat követelő új citoyen számára, mert a metafizika a teológia természetes szövetségese.

A racionalizmus „rendje" olyan társadalmi magatartást takar, amely történelmileg Descartes sztoikus passzivitásával kezdődött — államügyekben tartózkodjunk az újítástól; ne foglalkozzunk semmivel, ami nincs hatalmunkban —, *és* „a lehetséges világok legjobbikának" kincstári optimizmusával végződött. A dolgok és az eszmék elválasztottsága és kettős rendjük párhuzama *a politikai megbékélés filozófiai formulája volt:* mert *ha a valóság eleve és automatikusan az elvek tökéletes mása, akkor nincs szükség az átalakítására*, sőt, lehetőség sincs rá, hiszen sem a tárgyi, sem az eszmei rend, sem a kettő összehangolása *nem függ az emberi tettektől*, és ezeknek nincs is jelentőségük az egyedüli aktív erőhöz, a minden aktivitást kizáró isteni szubsztanciához képest. A szabad cselekvés Spinoza felfogásában a véges dolgok semmisségét megmutató „sub specie aeterni" *szemlélet*, a kozmikus szükségszerűség *felismerése*, amellyel úrrá lehetünk *saját* indulatainkon és halálfélelmünkön, sőt, általában a roszszon, mivel a rossz nem szubsztanciális, nem istentől ered, azaz voltaképpen

nincs is realitása.[23] Ezt a sztoikus szemlélődést elég a teleológia nyelvére fordítani ahhoz, hogy Spinozának, a polgári rend megalkuvást nem ismerő harcosának és mártírjának szándékaival ellentétben, eljussunk az úgynevezett felvilágosult abszolutizmus leibnizi apológiájához.

Ha összevetjük a racionalisták személyes magatartására és elméleti munkásságára nem mindig jellemző, de metafizikai rendszereikben feltétlenül kifejeződő politikai passzivitást a francia materializmus holbachi összegezésének hangsúlyozott *ideológiai-politikai* funkciójával, könnyen megértjük, miért múlt el az idő a deduktív-analitikus módszer felett. A régebbi materialistáktól eltérően, akik ideológiájukkal elsősorban a természettudomány előtt kívánták az utat megtisztítani, Holbach a természettudományt is az ideológiai harcok fegyveréül szánja, és a vallás nem annyira a tudományos, mint inkább a *politikai* haladás akadályaként lesz támadásainak fő célpontjává. Íme néhány részlet „A természet rendszeré"-ből:

„Az egészséges természettudomány fejlődése mindig gyászos hatású lesz a babonára, melyet a természet folytonosan meghazudtol. Az asztronómia eltüntette az önkényes asztrológiát; a kísérleti fizika, a természetrajz és a kémia tanulmányozása lehetetlenné teszi, hogy szemfényvesztők, papok és varázslók csodákat művelhessenek. Az elmélyülten tanulmányozott természet szükségképpen el fogja söpörni azt a fantomot, amit a tudatlanság tett a helyébe."[24]

Miért kell elsöpörni „a szemfényvesztők, papok és varázslók csodáit"? Mert a vallást „az uralkodó arra használja, hogy isteni fénykörrel övezze személyét, jogai számára megszerezze az égi szentesítést", a babonákkal elbutított népek pedig eltűrik maguk felett a „megistenült eszelősöket", akik „hozzászoktak, hogy csak istentől féljenek, s ezért úgy viselkednek, mintha semmi félnivalójuk nem volna". Valóban: ha mindenről isten akarata dönt, lehetetlen bármin is változtatnunk; ha viszont igazi gyógyszereket keresünk a fizikai és erkölcsi bajokra, akkor *a dolgok természetét* kell tanulmányoznunk, mivel „a természetes bajok természetes orvosságokat kívánnak".[25] E sorokból és Holbach egyéb szövegeiből világosan kitűnik, hogy a gyakorlati tájékozódáshoz szükséges, tehát a cél – okságot, a velünk született eszméket és mindennemű metafizikát elutasító *tapasztalati* módszer szoros kapcsolatban van az abszolutizmus-ellenes *politikai* törekvésekkel.

Ezek a törekvések egyúttal, citoyen-jellegüknél fogva, elrejtik a tapasztalati módszer nominalista logikáját, és arra késztetik a filozófust, hogy társadalmi eszményeit a természeti *törvényekre* vezesse vissza. A törvények objektivitásában nem kételkedik, hiszen éppen arra valók, hogy *ontológiailag bizonyítsák az eszmények gyakorlati kivitelezésének lehetőségét és szükségességét.* Az objektív természeti törvényszerűség ábrázolásakor a materialista tapasztalati módszer fordítva jár el, mint a racionalista dedukció: nem az elsőbbséget élvező általános szubsztanciából bontja ki *analitikusan* a *logikai* meghatározottságú különös mozgásokat, hanem a különös mozgások *szintéziséből* szer-

[23] „Állítom, hogy Isten feltétlenül és valósággal oka mindennek, aminek lényege van, bármi is az. Ha mármost Ön be tudja bizonyítani, hogy a rossz, a tévedés, a gaztett stb. olyasmi, ami lényeget fejez ki, akkor teljességgel megengedem Önnek, hogy Isten az oka a gaztettnek, a rossznak, a tévedésnek stb." Spinoza: „Politikai tanulmány és levelek", I, 23. levél. Akadémiai Kiadó 1957, 262.

[24] Holbach: „A természet rendszere", Akadémiai Kiadó 1954, 507.

[25] Uo. 477., 410—411., 381., 438., 439.

keszti meg az általános *okozati* meghatározottságot. Ez a meghatározottság azonban éppoly mechanikus, mint deduktív ellenpárja. A materialista filozófia ugyanis — ahogy már szó volt róla — csak a mozgásformák minőségi különbségeinek eltüntetése árán szabadulhat meg a teleológiától, az egynemű világban pedig, ahol a dolgok egyetemes kölcsönhatása miatt minden eseménynek végtelen számú okot tulajdonít, képtelen elhatárolni a lényeges okokat a lényegtelenektől. Ha tehát el akarja kerülni az abszolút véletlenszerűséget, meg kell engednie, hogy „nincsenek kis dolgok a világmindenségben. A természetben, ahol minden hat és visszahat, ahol minden mozog és változik, vegyül és szétbomlik, alakul és elpusztul, nincs egyetlen atom, amely ne játszana fontos szerepet, ne váltana ki csodálatos hatásokat."[26] Ez a felfogás a tér bármely pontján és az idő bármely pillanatában lezajló események teljességgel *egyértelmű* meghatározottságára utal, az abszolút szükségszerűség nevében tagadva a véletlenek objektivitását és az alternatív lehetőségeket.

Általános filozófiatörténeti törvényként fogalmazhatjuk meg, hogy *amíg létre nem jön a materialista dialektika, a determináció nem lehet más, mint egyfajta predeterminációi:* vagy vallási-teleologikus, vagy racionalista-logikai (mert a gondolkodást ki kell emelni a természetből és velünk született eszmékkel ellátni ahhoz, hogy a „rossz végtelen" lezárható legyen), vagy empirikus-fatalista (mert az egynemű természetben a dolgok összességének bármely állapota egyértelműen megszabja az összes következő állapotokat). Ezek a változatok az emberi cselekvés egyirányú külső meghatározottságát állítják, és ennyiben csak formailag különböznek egymástól, de társadalmi funkciójukat illetően tartalmilag sem azonosak, sőt, gyakran a materializmus és idealizmus világnézeti ellentétét is kifejezik. Az empirista materializmus nemcsak a vallási és a logikai idealizmust zárja ki, hanem Spinoza materializmusának az általános elsőbbsége folytán elkerülhetetlen teológiai kísérőjelenségeit is, amelyek alkalmat adnak a holland filozófus ateista rendszerének teisztikus értelmezésére.[27] Holbach következetes materializmusa szerint „egyáltalán nincs jogunk valamely dolognak a létére abból következtetni, hogy fogalma megvan bennünk";[28] ha pedig a dolgok létéről csak a tapasztalat győzhet meg, akkor vége a „gondolkodás" és a „kiterjedés" szétválasztottságának, az isteni közvetítés és az egyénfeletti általános tudat misztikumának. Ez a metafizika-ellenes filozófia arra serkent, hogy agyrémek hajszolása helyett inkább „húzzunk hasznot az elérhető javakból, és dolgozzunk számuk megsokszorozásán"[29]; másrészt azzal, hogy a különösből indul ki, a jelenségek egyértelmű meghatározottsága ellenére is leküzdi a mechanikus determinizmus racionalista alakzatainak bizonyos politikai és világnézeti korlátait.

A racionalizmusban a különös egyetlen teendője *beilleszkedni* az eleve adott szubsztanciális rendbe — Hegel találóan jegyzi meg a spinozai szubsztanciáról, hogy „minden csak bemegy, de nem jön ki"[30] —; az ember nem játszik

[26] Uo. 171.

[27] A spinozizmus „a természetet teszi meg a valóságos Istenné, vagy Istent a természetté, úgyhogy Isten eltűnik, és csak a természetet tételezi. Ámde Spinoza nem Istent és a természetet helyezi szembe egymással, hanem a gondolkodást és a kiterjedést; és Isten az egység, az abszolút szubsztancia, amelyben inkább a világ, a természet semmisült meg, tűnt el." (Hegel, id. mű, 268.)

[28] Holbach, id. mű, 342.

[29] Uo. 442.

[30] Hegel, id. mű, 271.

közre ennek a rendnek a létrejöttében, s ha felismeri mint meglevőt, csupán saját belső világát igazíthatja hozzá. Holbachnál viszont nincs olyan rend, amely a különös mozgásokat megelőzné és megszabná, nincsenek olyan elvek, amelyekkel a valóság megbonthatatlan a priori összhangban volna. *Az összmozgás kialakításában minden különösnek egyformán fontos szerepe van*, és bármelyikük hiánya kozmikus méretekben változtatna az események menetén. Amit ezekben az eseményekben emberi szemmel rendnek észlelünk, az voltaképpen „az egymásból következő mozgások reánk gyakorolt hatása"; „ha tehát a szabályos és jól rendezett mozgások láttára értelmet, bölcsességet és jóságot tulajdonítunk azok ismeretlen okának, kénytelenek vagyunk ugyanígy különcséget és rosszindulatot észlelni, valahányszor ezek a mozgások rendezetlenné válnak, helyesebben számunkra megszűnik a rendjük, és megzavarnak bennünket létezésünk módjában".[31] Holbach a teleológiát üti: a világegyetem se nem „jó", se nem „rossz", hacsak nem a mi szubjektív megítélésünk szerint. Ebből a szemszögből viszont éppúgy „rossz" is, mint „jó"; más szóval, annak eredményeképpen, hogy az egyetemes szükségszerűség nem a hiányosságoktól mentes isteni szubsztancia működésének szinonímája, hanem *a különös mozgások eredője*, a fennálló világ megszűnik a lehetséges világok legjobbikának lenni, és fogyatékosságait *nekünk magunknak kell cselekvőleg kiküszöbölnünk*, ahelyett, hogy az örökkévalóságra függesztett szemmel elsiklanánk fölöttük.

A polgári filozófia fejlődésének egyik legpontosabb útjelzője az általános és a különös viszonya. A racionalizmus erővel elfojtotta a különöst és a két pólusnak a magántulajdonos osztályok számára feloldhatatlan ellentétét, a velünk született eszmék általánossága mögé bújtatva vele született individualizmusát. Holbach — akárcsak annak idején Hobbes — felszínre hozza a lappangó ellentmondást, amikor a burzsoá formameghatározottsága miatt menthetetlenül relativista kicsengésű tapasztalati módszert összepárosítja a világ egységének és objektív törvényszerűségének citoyen-gondolatával. Ha ennek alapján vetjük egybe a racionalizmust és az empirizmus materialista ágát, az alábbi képet kapjuk: mindkét irányzat szembeszáll a relativista tendenciákkal, mert — ha lényegesen eltérő okokból is — megköveteli *a magáncélok tudatos alárendelését az „általános ügynek"*; mindkettő természetesnek találja *a valóságnak és törvényeinek objektivitását*, mert *az „általános ügy" gyakorlatilag reálisnak tűnik, s ezért feltétlenül összhangban kell lennie a valóság egyetemes szerkezetével mint saját ontológiai bázisával;* és végül az objektív determinációt mindkettő *vak külső szükségszerűségnek*, azaz — kimondva vagy kimondatlanul — *predeterminációnak* észleli. Az egyezéseken túl azonban számottevő különbségeket találunk, éppen a különös szerepével kapcsolatban. Spinoza is materialista, Holbach is, de az egyik a metafizikus materializmus „szerkezetes" változatát képviseli, a másik az „atomos" változatot (ez az a két lehetséges forma, amelynek az objektív idealizmusban Hegel és Leibniz, a szubjektívben Kant és Berkeley a szóvivői). Holbach, illetve az empirista materializmus általában, a burzsoá elkülönültségnek megfelelő „atomos" jelleget próbálja összekapcsolni az elvont szerkezetiséggel, a világ egyetemes törvényszerűségével, s a racionalizmusban mesterségesen eltüntetett ellentét fenntartása és akaratlan kiélezése révén logikailag közbülső láncszemmé válik egyfelől a descartes-i vonal, másfelől Hume pozitivizmusa között.

[31] Holbach, id. mű, 351.

Az objektív törvényszerűség puszta előfeltevés a polgári filozófiában: az egyéni tudat, amelynek tárgyát nem közvetíti a társadalmi gyakorlat, alkalmatlan az általánosság és a tárgyiság megragadására. Erről tanúskodik a racionalizmusban a különöst megelőző, közvetítés nélküli általánosság fikciója, a materialista empirizmusban pedig az általánosnak a különösök összegeként való ábrázolása. A holbachi általános törvényszerűség a jelenségek egyértelmű, mechanikus oksági meghatározottsága, amelyben minden különös ok egyformán fontos. De ha így van, akkor Engels ismert elemzésének megfelelően az összes egyedi és véletlen jelenségek szükségszerűvé lesznek, és az abszolút szükségszerűség csupán álneve az abszolút véletlennek, a teljes törvénynélküliségnek. Ismeretelméleti szempontból ez azt jelenti, hogy egyetlen jelenséget sem érthetek meg és nem láthatok előre, amíg át nem tekintem okainak *végtelen sorát:* az abszolút szükségszerűség gyakorlatilag abszolút meghatározatlanság. És nemcsak az oksági viszony terén kerít hatalmába a „rossz végtelen". Az egynemű világban, ahol minden összefügg mindennel, de nincs objektív különbség lényeges és lényegtelen között, mindent ismernem kellene ahhoz, hogy bármit is ismerjek és besorolhassak egy általános fogalom alá: csak az abszolút igazság létezik, azaz semmilyen igazság nem létezik. Az a képtelen feltételezés, hogy egy-egy jelenség hiteles, objektív ismeretéhez végtelen számú jelenség megismerése szükséges, keresztezi a végtelen *valóságos* megismerését; holott „alapjában véve *csak a végtelent* ismerhetjük meg", mert „minden valóságos, kimerítő megismerés csak abban áll, hogy az egyedit gondolatban az egyediségből a különösségbe és ebből az általánosságba emeljük, fölleljük és megállapítjuk a végtelent a végesben, az örökkévalót a mulandóban" – ha például „tudjuk, hogy a klór és a hidrogén bizonyos nyomási és hőmérsékleti határokon belül és a fény hatására klórhidrogéngázzá vegyül", akkor „azt is tudjuk, hogy ez *mindenütt* és *mindig* megtörténik, ahol a fenti feltételek megvannak, és közömbös lehet, hogy ez egyszer vagy milliószor történik-e meg, és hány égitesten".[32]

*

Amikor nincs megbízható ismérve sem az általános objektivitásának, sem az objektivitásnak általában, az a látszat keletkezik, hogy az érzékelés elválaszt a tárgyi világtól, ahelyett, hogy összekötne vele; pontosabban szólva, ennek a látszatnak az alakjában jelenik meg az a tény, hogy a zárt egyéni tudatra támaszkodó, burzsoá formameghatározottságú tapasztalati módszer szükségképpen relativista, szubjektivista és agnosztikus. A descartes-i vonal filozófusai könnyűszerrel felismerték ezt, mert nem ragaszkodtak túlságosan a tapasztalathoz; az empirizmus materialista ága nem ismerte fel, mert mindenáron ragaszkodott a törvényszerűséghez. Ahogy azután a citoyen-törekvések halványulnak, úgy igazolódik a racionalisták régi meglátása, csak éppen a felismerés indítéka és eredménye csap át a racionalizmus szöges ellentétébe. A prakticista burzsoá nem adhatja fel az érzéki tapasztalást — annál inkább az általánost, a törvényszerűt, amely a cselekvésnek a szubjektumon kívüli, idegen szabályozója lévén, csak nyűg a derék üzletemberek nyakán, hátramozdítója a különösnek, az egyéni autonómiának, a magánkezdeményezésnek. A tapasztalati világ kifordul szerkezeti összefüggéseiből, és a relativizmus, a szubjektivizmus prédájává lesz, ez azonban nem a velünk

[32] Engels: A természet dialektikája; MEM 20, Kossuth 1963, 506.

született eszmék ürügye többé, hanem az emberi tudat önként vállalt, időtlennek hitt, abszolút korlátja.

A polgári gondolkodás ilyen irányú fejlődése Angliában, a tőke klasszikus hazájában megy végbe először. A liberális hajlandóságú Locke már a XVII. század második felében rést üt a tudat osztatlan külső-tárgyi meghatározottságán, s hogy miért, arra rávilágít gyakorlati és eszmei középutassága. Locke, mint az Orániai Vilmost trónra ültető „dicsőséges forradalom" híve, szükségesnek tartja ugyan szerződés-elméletében, hogy a nemzet akár erőszakkal is megdöntse a szabadságjogait sértő kormányt, de véleménye szerint az effajta beavatkozás Angliában az 1688-as események után lekerült a napirendről. Az osztály *tudatos politikai akciója* és *ösztönös gazdasági magántevékenysége*, az „általános ügynek" és a vállalkozói szabadság relativista tendenciáinak egyidejű igenlése olyan felemás materializmussá vegyül, amely szubjektív-idealista szennyeződéseivel nemcsak két osztály kompromisszumának ideológiai mása, hanem *a citoyen és a burzsoá kompromisszumáé is.*

A locke-i kompromisszum ellenforradalmi oldalát és elméleti tarthatatlanságát hamarosan leleplezi Berkeley naivul szókimondó rendszere. Az ír püspök velejéig burzsoá: az újkor első olyan idealistája, aki az utilitárius tapasztalati módszert gátlástalan logikával a szolipszista konklúzióig hajtja, nem torpan meg az első lépések után, mint az alapjában materialista Locke; de éppen ezt a szélsőséges relativizmust szánja a reakciós „rend" támaszául, a földbirtokos arisztokrácia és a konzervatív nagypolgárság közös vallásos ideológiájának bizonyítékául. „Ideáink" azért nem önkényesek, mert isten elméjében rendeződnek; isten létét és totális diktatúrájának szükségességét mi sem igazolja jobban, mint hogy nélküle anarchia volna képzeteinkben, tehát magában a valóságban. A szenzualista gondolatmenetnek nem kellene feltétlenül a szolipszizmusnál kikötnie, ha nem az anyagfogalom eltávolítását szolgálná, a szolipszizmus pedig korántsem vezetne istenhez, ha nem társulna a „rend" ellenforradalmi típusának követelményével. Mindenesetre még így is polgári „rendről" van szó, ami többek közt abból derül ki, hogy a gondolatsor a zárt egyéni tudatból mint egyedüli közvetlen bizonyosságból jut el istenhez, és nem istentől az egyéni tudathoz. Ám a szolipszizmus éppoly kevéssé fér össze egy transzcendens szellem objektivitásával, mint gazdasági bázisa, a felfejlődő szabad verseny, a politikai beavatkozással és általában a társadalom tudatos szervezésével; ebből a történelmi ellentmondásból adódik a rendszernek az a logikai ellentmondása, hogy ha létezni annyi, mint észrevétetni, akkor isten, akinek elméjében és függőségében létezem, vagy maga is az én észleleteimtől függ és nem isten, vagy nem veszi őt észre senki, és nem létezik.

Ahogy a szabad verseny kiterebélyesedik, úgy válik lapos eklektikává az utilitarista egyéni tudat alárendelése egy tervszerűen munkálkodó egyénfeletti tudatnak. A tőkés munkamegosztás külső szükségszerűségét az általa kitermelt zárt szubjektum a szükségszerűség hiányának, a véletlenek egyetemességének észleli, amelyhez istent ideológiai függelék gyanánt hozzábiggyeszteni merő képmutatás, a verseny minden külső beavatkozást elhárító valóságának meghamisítása. A modern kapitalizmus szülőföldjén Hume, az ipari tőke szócsöve és a merkantilizmus ellenfele, következetesen diadalra juttatja az ismeretelméletben a konkurrencia ösztönösségét, és több szál fűzi e tekintetben a racionalistákhoz, mint az empirizmus materialista ágához. Az újkori filozófia történetében a racionalizmus mondta ki először, hogy az érzékelés elválaszt a tárgyi világtól, hogy a tapasztalatban nincsen szükségszerűség, és

a bizonyosság lelőhelye az egyéni tudat. Ilyen értelemben a racionalizmus volt kora legburzsoább irányzata, és a lehető legpontosabban ábrázolta a tárgyával közvetítés nélkül szembelépő egyéni tudat természetét. A racionalistákat végeredményben isten mentette ki a szubjektivizmusból, bedobva az objektív érvényű a priori eszmék mentőövét, s így némi egyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy racionalizmus mínusz isten egyenlő Hume-mal.

A rendezettség elveként isten a predeterminációs külső szükségszerűségnek ugyanazt a funkcióját tölti be az idealizmus megbízásából, mint a jelenségeket teljes egyértelműséggel meghatározó természettörvény a metafizikus materializmus zászlaja alatt. Hume, aki egyaránt tagadja a szükségszerűség teleologikus és kauzális formáját, a polgári gondolkodás alternatívájának jegyében az abszolút véletlen pártjára áll, és ez nem esik túlságosan messze Holbach abszolút szükségszerűségétől. „Midőn az elme ki akarja találni az eredményt, mely a kocka vetéséből származhat — írja Hume —, nyilván minden oldal fölvetését egyformán valószínűnek tartja; s ez a véletlen tulajdonképpeni mivolta; *az egyes lehetséges eseteket egyenlővé teszi.*"[33] Ha egyetértünk Hume-nak azzal a nézetével, hogy a valószínűség fokainak megkülönböztetésére a megszokás az egyedüli kritériumunk, akkor a véletlen fenti definícióját a világ összes jelenségeire ki kell terjesztenünk; és gyakorlatilag teljesen közömbös, hogy a lehetséges esetek Hume-féle egyenlősége miatt vagyunk-e képtelenek a jövő előrejelzésére, vagy azért, mert elfogadjuk Holbachtól, hogy a lehetséges esetek száma egyetlenegyre korlátozódik, amelynek előrelátásához az okok végtelen sorát kellene ismerni.

Az abszolút véletlen a burzsoá formameghatározottságú tapasztalati módszerből hajt ki, ezért hasonlít oly végzetesen a holbachi végzetszerűséghez. Hume és Holbach ellentéte ebben a vonatkozásban csak fejlődési szintkülönbség, mind történelmileg, mind logikailag. De a különbség mégis lényeges, hiszen materializmus és idealizmus ellentétéről van szó. Holbach rendszerében a világ anyagisága és mozgásának törvényszerűsége egy olyan társadalmi eszmény ontológiai pillére, amelyet *tudatos cselekvéssel*, a természeti törvények *tudatos alkalmazásával* kell megteremteni. Az „általános ügy", mint sürgető gyakorlati feladat, tapasztalati módszert kíván, és egyúttal kiegyensúlyozza e módszer relativizmusát. Ha viszont létrejöttek a személytelen piaci mechanizmus szabad működésének politikai feltételei, és az ösztönös magáncselekvések véletlen ütközéseiből kialakuló társadalmi összmozgás nem tűr átfogó tudatos szabályozást, akkor *a társadalmi kép ontológiai hátterét nem alkothatja már egy törvényszerűen funkcionáló természet.* A törvényszerűség ellentmond a mindennapos tapasztalatnak, és a szabad versennyel együtt szabadon, minden ellensúly nélkül érvényesülhetnek a burzsoá szenzualizmus logikai következményei. A zárt egyéni tudat álláspontján, ahol a jelenségek belső kapcsolatai felismerhetetlenek, nemcsak az okság tűnik el a külsőleges egymásutánban, hanem a tapasztalat tartalmai sem határolhatók el tárgyuktól; tehát *mihelyt megszűnik a társadalom tudatos rendezésének lehetősége és szükséglete, a polgári tudat szabadjára engedi vele született szubjektivizmusát és relativizmusát, és sem a tárgyiságot, sem a szükségszerűséget nem tudja, sőt nem is akarja megragadni többé.* Hume *egyszerre pecsételi meg a hagyományos racionalizmus és a materialista empirizmus sorsát*, ezzel azonban *csak befejezi, amit azok el-*

[33] Hume: „Vizsgálódás az emberi értelemről", Franklin 1906, 50. Az én kiemelésem — *R. E.*

kezdtek, szembesíti őket önmagukkal, saját magáról pedig nem titkolhatja, hogy belső kapcsolat fűzi megtagadott elődeihez.

A burzsoá diadala a citoyen felett nem kevésbé szembeötlő a szenzualista ismeretelmélettel párhuzamos angol erkölcsfilozófiában.

A társadalmi kapcsolatok a polgár szemében *természeti-antropológiai* meghatározottságúak, és *erkölcsi* elveken alapulnak. Az erkölcsi elveket régebben a vallás parancsaiból származtatták; eredetük most új magyarázatra szorul. A racionalizmus elvont citoyen-szelleme az etikában sem segítené jobban a burzsoák gyakorlati tájékozódását, mint logikai megfelelője a természet megismerésében; az angolok inkább úgy vélekednek, hogy ha a megismerés folyamata nem a fogalmi gondolkodással kezdődik, és elsődleges eszközei az érzékszervek, akkor nyilván az erkölcsi ítélet és cselekvés forrását is valamilyen alogikus érzékben kell keresnünk. Ez a különleges érzék a testi szervekhez hasonlóan a természet adománya, de nem fizikai, hanem belső, pszichikai képződmény — Adam Smith fogalmazásában „közvetlen érzék és érzelem" —, amelyről Hutcheson egyenesen azt állítja, hogy úgy szemléli a jót és a rosszat, mint a szem a fényt és a homályt.

A *közvetlen szemlélet* antiintellektualista etikáját olykor *szentimentalizmusnak* nevezi a filozófiatörténeti irodalom, ami már csak azért is elfogadható, mert jelzi az irányzat rokonságát a hasonnevű irodalmi áramlattal, és különbségét saját szenzualista *ismeretelméleti* ikerpárjától. A burzsoá szenzualizmus az etikában nyíltabban közli osztálytartalmát, mint az ismeretelméletben, mert egyrészt kertelés nélkül egy *ösztönt* választ ki az erkölcsi cselekvés hajtóerejéül, másrészt kedve szerinti erkölcsi parancsokat adhat a néma természet szájába, és az eszményi burzsoáról mintázott „természeti" normák érthetőbben szólaltatják meg az osztályérdeket, mint a technikai elsajátításban érdekelt ismeretelmélet, amely ideologikus tartalma ellenére sem tévesztheti szem elől a természettudományok gyakorlatilag bevált módszereit és eredményeit. A külső érzék a dolgokat észleli, a belső az erkölcsi értékeket; az egyiket kötik a tárgyak, a másik egyedül az osztályérdekhez kötődik; az egyik egyszerűen tudomásul veszi a tényeket anélkül, hogy meghatározná őket, a másik az erkölcsi ítélet és cselekvés szuverén belső meghatározójának mutatkozik. *A belső szuverenitás az egyéni kezdeményezés szabadságát, az egyén teljes függetlenségét hivatott szentesíteni minden külső meghatározottsággal szemben;* ezzel azonban ismét előáll a racionalisták a priorija — méghozzá az ösztön alogikus formájában —, *törés keletkezik a fizikai és a pszichikaivá szűkült „erkölcsi" (értsd: társadalmi) világ között*, s az ideológiai burok, amely a külső és a belső érzék kettősségébe rejti *a természettel és a társadalmi viszonyokkal kapcsolatos burzsoá magatartás elkerülhetetlen kettősségét*, magába foglalja már *a jelenségek és a noumenon, a tények és az értékek, a „tudomány" és az „ideológia", a tárgyi érdekeltség és az „élet" majdani antinómiáinak csíráit.*

A „belső érzék" szubjektivizmusa a hűbéri ideológia elleni harc polgári osztálykorlátaiból következik, és ha végiggondolnák, szolipszista konklúziójával magát az etikát tenné kérdésessé. De egyelőre nem gondolják végig. Shaftesbury, az etikai szentimentalizmus kezdeményezője, az erkölcs saját szellemünkben gyökerező, intuitív evidenciájú, immanens elvével indokolja, hogy az erkölcsi tudat teológiai garanciák hiányában sem veszti el általános érvényét. Csak azt ne kérdezzük, hogy miért nem, hogy miképpen lehet egy szubjektív elvnek „interszubjektív" érvénye. Az efféle kérdés már a pozitivizmus előfutárai számára is haszontalan spekuláció, mint minden, ami mesz-

szebb merészkedik a „tényeknél". A becsület is „olyan dolog, amelynek nincs sok köze a filozófiához és a mély spekulációkhoz" — hangoztatja Shaftesbury —; ahelyett, hogy a lényegét firtatnánk, „jobb, ha a józan észre bízzuk magunkat, és nem megyünk tovább". A „józan ész" — a *credo quia absurdum* tetszőleges tartalmú alesete — mindig eligazít ott, ahol a logika nem boldogul.

A skót filozófia többnyire különösebb problémák nélkül talál rá az öntudatban az *általános* érvény forrására, a kötelesség *egyetemes* belső parancsára, annál is inkább, mert isten létezése „közvetlenül bizonyos az erkölcsi érzék számára" (Oswald). Még az agnosztikus Hume is tartózkodik az etikában a szolipszizmustól, holott egész filozófiája kétségeket támaszt a tudaton kívüli lét bármely formájával szemben. Ennek a logikai kétarcúságnak nem annyira az az oka, hogy az etika — az emberi kapcsolatok bizonyos fajtájának elmélete — önmagát számolná fel, ha vitatná más emberek létezését, mint inkább az, hogy a konkurrencia lesz az élet természetes formájává, és a tőkés munkamegosztás világában *az egyén elszigetelődése és társadalmasulása egymást feltételezik.*[34] Az embereknek kezdettől fogva sokféle szükségletük van — írja Hume —, de kevés eszközük a szükségletek kielégítésére. „A társadalommal mindezek a fogyatékosságok kiegyenlítődnek . . . Az erők egyesítésével növekszik a hatalmunk, a munka megosztásával megnő az ügyességünk, és hála a kölcsönös segítségnek, védettebbek vagyunk a szerencse és a véletlenek csapásaitól."[35] Smith, aki élesebben látott Hume-nál, kitűnő dialektikus érzékével azt is felismerte, hogy csak a tevékenységek összefonódásának és kölcsönös függésének társadalmában differenciálódhat az ember egyénné; ezért vélte az önzést egyfelől a történelem rugójának, másfelől korlátozandónak az „emberi tökéletesség" szellemében, melynek alapelve: *„to feel much for others and little for ourselves".*[36]

A munkamegosztás azonban nem magyarázza meg eléggé, hogy miért halad az elvont egyén robinzonádja a megnyugtató közösségi végkifejlet felé, hiszen az imperialista korszak jóval előrehaladottabb munkamegosztása ennek az eredménynek éppen a fordítottját, az egyén szolipszista elzáródását fogja előidézni. A legfőbb ok abban keresendő, hogy az adott történelmi szinten *a liberális polgár bízik az egyéni és a társadalmi érdek, az önzés és a közjó többékevésbé automatikus összhangjában.* A relativista Hume és a társadalmi ellentmondásokat megdöbbentő realizmussal festő Smith semmivel sem marad el derűlátás dolgában az antirelativista Shaftesbury mögött, aki fenntartás nélkül vallja egoizmus és altruizmus, boldogság és erény konvergenciáját. A természet folyása és képzeteink egymásutánja — az „interszubjektív" valóság és a zárt egyénben lezajló megismerési folyamat — „előre megállapított összhangjának" gondolatával[37] Hume gyakorlati megfontolásokból az ismeretelméletben is optimista záradékkal tompítja szkepszisét, és lényegében ugyanazt mondja ki, mint amit Smith gazdaságtana és etikája az egyénről, aki csak a saját nyereségére törekszik, de egy „láthatatlan kéz" olyan célok megvalósítására vezérli, amilyenek eredetileg nem álltak szándékában. Ez

[34] E kettős folyamatról és a polgári dekadenciára gyakorolt hatásáról Kierkegaard-tanulmányom foglalkozik a „Filozófiai arcképek" c. kötetben. — *R.E.*

[35] D. Hume: A Treatise of Human Nature; „Clarenden Press", Oxford 1960, 485.

[36] A. Smith: Theory of Moral Sentiments; „The Works of Adam Smith . . ." I, Otto Zoller, Aalen 1963, 32.

[37] Vö. Hume: „Vizsgálódás . . .", id. k. 48—49.

az „előre megállapított összhang" — a lét és a tudat között, illetve a társadalom tagjai között — korántsem azonos a Leibniz-félével: puszta metafora, semmiképpen sem metafizikai alapelv, és mélységesen különbözik a racionalisták a priori „rendjétől", amely közvetlenül, egyértelműen és *kívülről* határozza meg a különöst, elvitatva tőle a létjogosultságot. Smith gazdaságtanában és etikájában az összhang a *különösök* törvénye, és az egyéni cselekvéseket a közjó felé terelő „invisible Hand" nem egyéb, mint „az ész csele", maguknak az egyéneknek szándékolatlan eredményekhez vezető *belső* természete.

A szándék és az eredmény divergenciáját Smith az úgynevezett „csalás-elméletben" (deception theory) fejti ki. Az emberek a gazdagságot keresik, mert minden kívánság kielégíthető általa; és a gazdagság, bár önmagában megvetésre méltó, szépnek és nemesnek tűnik fel előttük, mert a természet rendeléséből összetévesztik „a renddel, a szabályos és harmonikus mozgással", amelyet létrehoz. „Ez a csalás serkenti és mozgatja szakadatlanul az emberek iparkodását. Ez ösztönöz bennünket eredetileg arra, hogy megműveljük a földet, házakat építsünk, városokat és kormányokat alapítsunk, megteremtsük és tökéletesítsük a tudományokat és a művészeteket, amelyek megnemesítik és megszépítik az emberi életet; ez változtatta meg teljesen a föld arculatát, ez alakította át termékeny síkságokká az őserdőket, ez alkotott a sivár és meddő óceánból új megélhetési forrást és nagy közlekedési utat a föld különböző népei között."[38] Így illeszkedik a gazdagság utáni hajsza az ön- és fajfenntartás természeti tervébe, és lesz a gazdasági tevékenységnek — az emberek alapvető tevékenységének — mozgatójaként minden mesterség, tudomány és művészet forrásává. Ugyanezzel a fortéllyal igazgatja a természet a tulajdon egyenletesebb megoszlását is. A gazdagok, saját szeszélyeik és luxusigényeik kielégítése érdekében, kénytelenek ellátni a szükséges létfenntartási eszközökkel mindazokat, akik a kívánatos javakat előállítják számukra, és ezen a módon „egy *láthatatlan kéz* arra ösztönzi őket, hogy a dolgoknak csaknem ugyanazt az elosztását valósítsák meg, amely akkor jött volna létre, ha a földet egyenlő részekre osztották volna fel összes lakói között. Ők tehát, anélkül, hogy szándékukban állna és tudnának róla, előmozdítják a társadalom érdekét és az emberi faj megsokszorozódását."[39]

A csalás-elmélet előzményei közül elsőnek említendő Mandeville formulája: magánbűnökből lesz a közjó *(private vices, public benefits)*. Maga Smith a sztoikusokra hivatkozik, akik úgy vélekedtek, hogy a világot a mindenható, bölcs és jóságos gondviselés kormányozza, minden eseményt belefoglalva a világegyetem rendjét és az emberiség boldogulását célzó tervébe. „Az emberek bűnei és őrültségei — akárcsak bölcsességük és erényük — e terv szükségszerű részét alkotják; és az örök művészet, mely a rosszból meríti a jót, azért hozta létre az emberek bűneit és őrültségeit, hogy ezek maguk is a természet nagy rendszerének virágzására és tökéletességére törekedjenek."[40] Smith veszedelmesen emlékeztet itt apologetikus hangvételével a lehetséges világok legjobbikának Leibnizére; de nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a csalás-elmélet a *liberális ösztönösség* elmélete, szinte azt mondhatnánk, az „utólag elrendelt harmóniáé", ha az elrendeltség fogalma nem a transzcendens cél – ok-

[38] A. Smith, id. mű, 317.
[39] Uo. 318—319.
[40] Uo. 54.

ságra utalna, amelynél Smith többre becsüli *a gazdaság dialektikus önmozgását*. A csalás-elmélet magasabb társadalmi szintet képvisel, mint a *harmonia praestabilita*, és az a körülmény, hogy dialektikája az ösztönösség alárendeltje, meghatározza minden előnyét és hátrányát „az ész cselének" egyéb történelmi alakjaihoz képest. „Az ész csele", bármilyen formában fogalmazzák is meg, mindig azt tükrözi, hogy a társadalmi mozgás nem vethető tudatos emberi irányítás alá: ezért cáfol rá az eredmény a szándékra. Nem mindegy azonban, hogy a társadalmi mozgás ösztönösségét milyen módon képzelik el: mint egy személytelen társadalomfeletti hatalom működésének következményét, vagy egyszerűen mint a tudatos egyéni cselekvések tudattalan eredőjét. Az első esetben a történelem lényegében aktív emberi közreműködés nélkül megy végbe, az emberi tettek a sztoikus logosz, a vicói gondviselés vagy a hegeli abszolút szellem puszta eszközei; a törvény a transzcendenciába vonul, és objektivitásával fölébe kerekedik a szubjektív tevékenységnek, aprioriszticus cél—okságával annak, *aminek* a törvénye. Az objektív törvény és a szubjektív cselekvés viszonya ebben a felfogásban a társadalmi passzivitás jele, amelyet a sztoa az apátia eszméjével fejez ki, Hegel pedig azzal a nézetével, hogy a világot gondolatilag elsajátító filozófiai szemlélődés berekeszti a szellem fejlődését. Egészen más hangsúlyt kap a szubjektív tevékenység Smith tanaiban, ahol nem átmeneti a szerepe, mint Hegelnél, hanem egyedüli és feltétlen, hiszen semmiféle társadalomfeletti erő nem gyámkodik rajta, és valóban maga alakítja a történelmet, nem a szemlélődés lévén a tartalma, hanem a *gazdaság* területén összpontosuló és onnan szerteágazó *gyakorlat*. Az így elgondolt tevékenységből olyan történelem szövődik, amely a bővített újratermelés távlatainak megfelelően határtalanul halad előre, nem körben forog, mint Vicóé, és nem ismer végpontot, mint Hegelé. De a liberális ösztönösség túlságosan optimista ahhoz, hogy el ne laposítsa a történelmet. Mivel a konfliktusok, bármily élesek is, előbb-utóbb elsimulnak, mégpedig végső fokon mindig a gazdasági *automatizmus* útján — a politikai beavatkozás csak másodlagos fontosságú —, a csalás-elmélet dialektikája ennek a jótékony automatizmusnak a szerkezeti elvévé zsugorodik, és a „láthatatlan kéz" a rosszat csak a jó eszközeként engedi szóhoz jutni. A happy end sohasem marad el, és ebben az egyirányú apologetikus mozgásban éppen azért nem bontakozhat ki „az ész csele" az ellentétek kölcsönös feltételezettségének, a mozgás ellentmondásosságának, a keletkezés és elmúlás egységének egyetemes formulájáig emelkedő dialektikává — mint Vico, majd Hegel rendszerében —, mert funkcióját arra az „örök művészetre" korlátozzák, „mely a rosszból meríti a jót".

Ha összevetjük Smith csalás-elméletét a magánérdek és a közösségi érdek viszonyának Holbach-féle értelmezésével, azt találjuk, hogy bár az utóbbiból hiányzik „az ész cselének" dialektikája, a végeredmény ugyanaz: az érdekek két csoportjának spontán összhangja. „Mi az ember célja abban a körben, amelyet elfoglal? — teszi fel a kérdést Holbach. — Az, hogy fenntartsa magát, és boldog legyen." Ehhez „szüksége van a vele egy társadalomban élő emberekre; ezek előmozdítják boldogságát, élvezetét, és segíthetik tehetsége kifejtésében . . . Ennélfogva erény mindaz, ami valóságosan és állandóan hasznos a társadalomban élő emberi nem egyedei számára; bűn pedig az, ami ártalmukra van", bűnös az, „akinek viselkedése embertársainak boldogtalanságára irányul, ami rendszerint *saját boldogtalanságát is maga után vonja*". Másutt a következőt olvassuk: „erényesnek lenni az ember legkomolyabb

önérdeke"; az embernek ugyanis „jólétéhez emberekre van a legnagyobb szüksége; hogy pedig érdekeit szolgálják, valóságos előnyökkel kell őket rávennie tervei támogatására; de valódi előnyöket biztosítani az emberiségnek annyi, mint erényesnek lenni; értelmes embernek tehát be kell látnia, hogy *érdekében áll erényesnek lenni*".[41]

Holbach szerint a „közjó" kezdettől fogva egybevág a helyesen felfogott személyes érdekkel, Smith szerint a „láthatatlan kéz" igazítja össze őket; ott közvetlen metafizikus azonossággal van dolgunk, itt az ellentétek egységével, amelyet az ösztönösség dialektikája közvetít. Bár a különbség csak formai — hiszen a „közjó" mindkét esetben *automatikusan* következik a magánérdekek megvalósításából —, mégis érdemes felfigyelni rá. A klasszikus liberalizmus a fejlett szabad verseny elmélete, és egyrészt nem hunyhat szemet afölött, hogy a burzsoá különérdek nincs tekintettel a közérdekre, másrészt arról az előfeltevésről sem mondhat le, hogy a közérdek mindig kivívja jogait, mégpedig a gazdaság önmozgásának megzavarása nélkül, jobbára a piaci automatizmus révén. Ez az alapja Smith dialektikájának: a közösség java saját ellentétéből, a magánszemélyek önzéséből születik. Holbach nem juthat el eddig a dialektikáig. Az ő hazájában hatalmon van még a feudális osztály, és a gazdasági kérdések is *politikaiakként* vetődnek fel. Holbach kívánsága: eltávolítani a „zsarnokságot", létrehozni a formális *jogi* egyenlőséget. Minden szellemi erőfeszítése arra a *politikai* területre irányul, ahol a burzsoá magánérdek és a „közjó" átmenetileg *valóban* egybeesik; ez az egyezés már csak azért sem kérdéses számára, mert a konkurrenciaharc viszonylag fejletlen, s mert a formális egyenlőség látószögéből természetes a vagyoni egyenlőtlenség, tehát a tulajdonviszonyok antagonizmusa helyett könnyen válik az *egység*, az embereknek a technikai munkamegosztással kapcsolatos kölcsönös *egymásrautaltsága* a társadalomkép legfőbb elemévé. Holbachot citoyen-törekvései vezetik — a formális egyenlőség talaján — a személyes és az általános érdek metafizikus azonosításához, Smith pedig annak köszönheti dialektikáját, hogy a kétfajta érdeket a konkurrencia társadalmában figyeli meg és ellentétesnek észleli, de szilárdan hisz a „közjó" nagyjából *citoyen-törekvések nélküli*, automatikus gazdasági diadalában.

Ez a körülmény szerepet játszik az erkölcsi cselekvés meghatározóira vonatkozó nézetkülönbségekben is. Ha a társadalmi harmónia biztosítéka a konkurrencia piaci mechanizmusában keresendő, akkor belső, szubjektiv indítékokra kell bízni az emberi kapcsolatok erkölcsi szabályozását, mert *minden külső-tárgyi szükségszerűség csak zavarná a magáncselekvések szabadságát.* Az etikai szentimentalizmus egyéb okokból is létrejöhet ugyan, de mindig az elvont egyénnek a „belső érzékre" támaszkodó autonómiája alapján, s mert innen isten nélkül nincs híd sem a tárgyisághoz, sem az általánossághoz, legkövetkezetesebb ismeretelméleti megfelelője Hume agnoszticizmusa.

Holbach más történelmi helyzetből közelíti meg a kérdést. A *politikai* feladat elsődlegessége folytán nemcsak elkerülheti a szubjektivizmust — ami a konkurrencia megvalósult és megszilárdult uralma esetén lehetetlen volna —, hanem egyszerűen nem is tehet mást, mint hogy teljes erőből védelmezi a mozgás objektív törvényszerűségét, *saját citoyen-törekvéseinek ontológiai hátterét.* E törekvések vallásellenes filozófiai tartalmát Holbach materializmussá fejleszti, anyaginak tekintve minden mozgást és törvényszerűséget. Maga az anyag

[41] Holbach, id. mű, 93—94. 216. Az én kiemelésem — *R. E.*

— szokás szerint — a természet, amelyben eltűnnek a társadalom megkülönböztető jegyei, és a szubjektív cselekvést elnyeli az objektív törvény vak determinizmusa. Így lesz az erkölcs is *külső-természeti meghatározottságúvá*, méghozzá egészen vulgárisan. „Ha . . . megvizsgálnánk az ember értelmi képességeit vagy erkölcsi tulajdonságait — állítja Holbach —, megerősödnénk abban a meggyőződésünkben, hogy ezek olyan anyagi okoknak tulajdoníthatók, amelyek többé-kevésbé tartós vagy jellegzetes hatást gyakorolnak az egyén szervezetére. De honnan kaptuk ezt a szervezetet, ha nem szüleinktől, akiktől az övékhez szükségszerűen hasonló gépezet elemeit örököltük? Honnan származik a több vagy kevesebb tüzes anyag vagy éltető hő, amely szellemi képességeinket meghatározza? Anyánktól, aki méhében hordott, aki átadta nekünk a tűz egy részét, mely őt átlelkesítette, és az ő vérével együtt keringett ereinkben. Az ételekből, amelyeket fogyasztottunk, az éghajlattól, amely alatt éltünk, a légkörtől, amely körülvett bennünket. Mindezek hatással vannak nedveinkre és szilárd részünkre, és meghatározzák természeti berendezésünket. Vizsgálódásaink ezt a berendezést, melytől képességeink függnek, mindig testinek és anyaginak fogják találni."[42]

Holbach materializmusa az antifeudális *politikai cselekvés* jegyében, a lét *objektivitása* és *törvényszerűsége* keretében állapít meg automatikus összhangot a különös érdek és az „általános ügy" között; Smith klasszikus liberalizmusa *az ösztönös gazdasági folyamatok szubjektivista szellemében* fogalmazza meg ugyanennek az összhangnak *citoyen-mentes* formáját. De ha jól meggondoljuk, Holbach a szubjektivista, mert az egyéni tudat aktusától, a személyes érdek helyes *felismerésétől* teszi függővé a közösségi érdek győzelmét, annál az egyszerű oknál fogva, hogy ha a két érdek objektív azonossága eleve adva van, gyakorlati disszonanciájuk csak szubjektív hiba lehet; a szubjektivista Smith viszont a társadalmi mozgásnak az egyéni tudattól független meghatározottságát hirdeti, mivel a „közjó" az önző egyének szándékai *ellenére* alakul ki.

Holbach és Smith, bárhogy különbözzenek is, a polgári optimizmusnak adnak hangot. Ám a XVIII. század nemcsak optimista ideológiákat ismer. Feltűnnek már a társadalmi és ontológiai „harmóniába" vetett hit megingásának jelei is, amiről többek közt a szentimentalizmus *irodalmi* változata tanúskodik.

Az irodalmi szentimentalizmus egy tőről fakad az etikaival, körülbelül egyidős vele, és mindkettőjük angol születésű. Témakörükben és tartalmukban sok az azonos vonás. Az irodalmi szentimentalizmus maga is etikai kérdésekkel foglalkozik, s az egyéniség jogaihoz, az érzelmek és szenvedélyek alogikus belső világához kapcsolja erkölcsi eszményeit. Ez az erkölcs a puritán középosztály életformája, amelynek nevében szigorú ítélet hangzik el az arisztokrácia romlottságáról, rendi gőgjéről, a hivatalos udvari kultúrába beépülő racionalizmusról, gyakran az istentelen felvilágosodásról is. A polgári és népi élet ábrázolása nem marad meg többé a komikum határai között, beáramlik a komoly műfajokba, szétveti a klasszicizmusnak — a filozófiai racionalizmus esztétikai párjának — szűk és merev szabályait.

Az irodalmi szentimentalizmus eleinte csupán az átlagos polgári élet intim oldalát eszményíti, főleg a családi erényeket. A „mindennapiság" kenetes dicsérete, amely a nemesi cinizmus elleni állásfoglalás történelmi jogosultsága miatt nem teljesen igazolatlan, megegyezik a legnyárspolgáribb „józan ész" utilitárius alkatával. Az irodalmi szentimentalizmus egy darabig ebben is

[42] Uo. 88—89.

hasonlít az etikaihoz. De idővel megkülönbözteti tőle egy új vonás, „az ész cselének" a régebbivel ellentétes mozgásiránya. A gazdaságtan és az etika terén a rosszat, az önző magáncselekvések összességét, közjóra váltja át a „láthatatlan kéz", az irodalomban viszont egyre inkább a jó az, ami rossz véget ér; s noha Richardson Pamelájának még sikerül szerencsésen férjhezmennie, később az erény már nem mindig nyeri el méltó jutalmát. Erkölcs és valóság automatikus összhangja megbomlik, hol azért, mert a plebejus kispolgár vagy az eldologiasulástól iszonyodó művész nem tapasztalja azt a harmóniát, amely az ipari tőke szószólója számára végső fokon csorbíthatatlan dogma, hol meg azért, mert a polgári ihletésű szentimentalizmus olyan feudális országokra is átterjed, ahol a burzsoáziának nincs ereje a politikai emancipációra. A belső fogantatású erkölcsi parancs tehetetlensége, igazságának bukása, az erény és a civilizáció antagonizmusának rousseau-i gondolata a Sturm und Drang közvetítésével lesz döntő fontosságúvá a polgári ideológia további fejlődésére nézve. A szentimentalizmus családias hősei mellé felsorakoznak a rendhagyók és a „titánok": a politikai harc szervezetlensége és kilátástalansága miatt a lázadó egyén Németországban hősi pátoszt kap, és rendkívüli tulajdonságokra tesz szert, tragikus kudarca ellenére erkölcsi győzelmet aratva nemcsak a nemeseken, hanem a velük egyívású és hozzájuk törleszkedő átlagpolgárokon is. A német burzsoázia objektív helyzete alapján kiütközik az ellentét a „józan ész" és a „szenvedély", az erkölcs konvencionális-külső és hiteles-belső meghatározottsága, *a „mindennapiság" és az „autentikus" lét*, egyszóval *az addig egységes burzsoá két lehetséges típusa* között, s az ifjú Goethe szentimentalizmusa már a *polgári* átlagerkölcsöt is kikezdi, előrevetítve Werther és Albert konfliktusával a Thomas Mann életművének tengelyében álló művész—polgár ellentétet, illetve — ha általánosabb formulát akarunk használni — a „tulajdonképpeniség" (Eigentlichkeit) és a „Bárki" (das Man) heideggeri problémakörét.

SZEMLE

A FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS FEJLŐDÉSE BULGÁRIÁBAN A SZOCIALISTA FORRADALOM UTÁN

MIHAIL BÂCSVAROV

A filozófiai gondolkodás Bulgáriában sok évszázados hagyományokra tekint vissza. Reális kezdete a IX. századra tehető, amikor a középkori Bulgáriában jelentős kulturális központok alakulnak ki. Konsztantin Filoszof–Cirill és Joan, bolgár exarcha filozófiai koncepciói képezik azt a tengelyt, amely körül a filozófiai ismeretek felfelé ívelő fejlődése néhány évszázadon keresztül kibontakozik.

A bolgár nemzeti megújhodás és felvilágosodás korát a XIX. században a filozófiai értekezések és természetfilozófiai rendszerek egész sorának létrejötte jellemzi (Petâr Beron, Ivan Szeliminszki és mások).

A bolgár kultúra egyik érdekes és specifikus jellemvonása az a tény, hogy az öt évszázados török rabság alóli felszabadulás (1878) után, a „hivatásos" polgári idealista filozófia elterjedése előtt és azzal párhuzamosan a marxista filozófia lelkes követőkre, propagálókra és teoretikusokra talál Bulgáriában. A XIX. század végén és a XX. század első negyedében a marxista filozófia fejlődése Dimitâr Blagoev — a Bolgár Kommunista Párt megalapítója — és munkatársainak nevéhez és munkásságához fűződik. Dimitâr Blagoev filozófiai-elméleti tevékenységét a század 30-as és 40-es éveiben a leninizmus alapján a BKP kiemelkedő teoretikusai és vezetői, Georgi Dimitrov és Vaszil Kolarov fejlesztik tovább.

A marxista–leninista filozófia a Nagy Októberi Szocialista Forradalom és az 1944. szeptember 9-i szocialista forradalom közötti időszakban Todor Pavlov és Szava Ganovszki akadémikusok gazdag filozófiai alkotótevékenysége és a polgári filozófia elleni harcuk következtében behatol a bolgár népi értelmiség nagyobb részének tudatába.

A dialektikus materialista filozófia D. Blagoev által létrehozott, Pavlov, Ganovszki és más marxista gondolkodók műveivel tovább gazdagított hagyományai sokoldalú fejlődésnek indultak a szocialista forradalom győzelme után.

1. A MARXISTA–LENINISTA FILOZÓFIA ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSE

A bolgár marxista–leninista filozófia sikeresen oldja meg azokat a feladatokat, amelyek magából a filozófia tárgyából, a természet- és társadalomtudományok fejlődéséből, a gyakorlat általánosításából, a filozófia metodológiai rendeltetéséből és történelmi hagyományaiból következnek.

A bulgáriai filozófiai gondolkodást, eredményeit és vívmányait a szocialista építés is meghatározza. A filozófiai gondolkodás hivatott arra, hogy elméleti választ adjon az ország társadalmi és szellemi életében lejátszódó folyamatokra.

A marxista–leninista filozófia fejlődése a szocialista forradalom győzelme után két alapvető szakaszt ölel fel. Az első szakasz a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet korszakához kapcsolódik. A második szakasz a fejlett szocialista társadalom építésének társadalmi folyamatával esik egybe.

A bolgár filozófia főbb feladatait Georgi Dimitrov a „Filoszofszka Miszâl" című folyóirat főszerkesztőjével, Todor Pavlov akadémikussal folytatott beszélgetésében[1] lényegileg a következőkben állapította meg: a fasiszta és a polgári idealista irányzatok felszámolása, a marxista filozófia metodológiai funkcióinak és az új világszemlélet kialakításában betöltött szerepének fejlesztése.

Az első szakaszban kezdődött el a társtudományok minden területének a dialektikus materialista módszertan alapján történő átszervezése. E folyamat sikerének fontos előfeltétele volt az a körülmény, hogy a marxizmusnak az értelmiségre gyakorolt befolyása eredményeként a humán és a természettudományok képviselőinek nagyobb része már 1944. szeptember 9. előtt elsajátította a materialista dialektika módszerét.

Közvetlenül a szocialista forradalom

[1] Lásd „Filoszofszka Miszâl", 1946/3, 6–9.

után a marxista filozófusok mindenekelőtt az idealista filozófia hatásának végleges felszámolásáért folytattak aktív harcot.

Nagy jelentőségre tett szert a remkeanizmusnak — országunk legbefolyásosabb idealista filozófiai irányzatának — eszmei és elméleti kritikája. A remkeanizmus teoretikusa, Dimitâr Mihalcsev akadémikus, a „Filozófia mint tudomány" című művének második kiadásában tovább folytatta a dialektikus materializmus és a dialektikus materialista ismeretelmélet tudománytalan kritikáját (1946). A Mihalcsev „A hagymányos logika és materialista megalapozása" című művének vitája során kialakult küzdelemben (1952—1953) a marxista filozófusok többsége részt vett Todor Pavlov[2] és Szava Ganovszki akadémikusok vezetésével. Ebben a vitában kritikának vetették alá D. Mihalcsev egész filozófiai felfogását, különös figyelmet fordítva logikai nézeteinek bírálatára. A vita eredményeként a remkeanizmust mint filozófiai iskolát lényegében felszámolták.

A bolgár marxista filozófusok a vizsgált időszakban műveik és cikkeik egész sorában argumentáltan bírálták a logikai pozitivizmust (A. Bânkov és D. Szpaszov), a pragmatizmust (A. Kiszelincsev), a filozófiai idealizmust (A. Polikarov), a neotomizmust, az egzisztencializmust (N. Iribadzsakov) és a modern polgári filozófia egyéb irányzatait.

Az idealista filozófia kritikájával párhuzamosan T. Pavlov, Sz. Ganovszki, A. Kiszelincsev, I. Hadzsijszki, A. Polikarov és mások olyan műveket is megjelentetnek, amelyekben a dialektikus materializmus, a dialektikus materialista ismeretelmélet és a történelmi materializmus problémáit dolgozzák ki. E korszak legnagyobb műve Todor Pavlov „Tükrözéselmélet" című munkájának új, kiegészített és átdolgozott kiadása (1945, 1947).

A marxista filozófia terjesztésében és fejlesztésében fontos szerepet töltenek be a „Filoszofszka Miszâl" és a „Novo Vreme" folyóiratok. Létrehozzák a Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetét, mint a filozófiai gondolkodás fejlesztésének központját. Minden felsőfokú oktatási intézményben megalakulnak a marxizmus—leninizmus tanszékek.

Erőteljesen folyik a résztudományok: a történelem, a biológia, a pszichológia, a fiziológia, az esztétika, a nyelvtudomány és a fizika metodológiai problémáinak kidolgozása. Ehhez a folyamathoz kapcsolódik a metafizika és az idealizmus felszámolása a Tudományos Akadémia és a felsőfokú oktatási intézmények tudományos konferenciáinak és vitáinak útján.

A marxista filozófia fejlődésének második szakaszát Bulgáriában a szocializmusnak a társadalmi-gazdasági szférában elért győzelme határozza meg. Ideológiai vonatkozásban ez a szakasz az SZKP XX. kongresszusának határozataival és a BKP Központi Bizottsága áprilisi plénumának (1956) nevezetes határozataival áll kapcsolatban. A dogmatizmus és a személyi kultusz maradványainak felszámolásához a Bolgár Kommunista Párt VII. és VIII. kongresszusának határozatai adtak újabb lendületet. Ezek a határozatok tág teret nyitottak a marxizmus—leninizmus és a marxista filozófia alkotó szellemű fejlesztése előtt.

A Bolgár Kommunista Párt Központi Bizottsága, élén Todor Zsivkov elvtárssal, komplex munkát végzett a lenini elveknek a pártéletben és az ideológiai front egészén történő helyreállítása érdekében. A BKP Központi Bizottsága történelmi jelentőségű áprilisi plénumának szelleme és értelme az élet minden területén elterjedt.

Eszmei életünk fejlődésében rendkívül fontos momentum volt a BKP X. kongresszusa (1971). A kongresszuson elfogadott új pártprogram a feladatok egész sorát állapítja meg a fejlett szocialista társadalom építésével, annak jellegével, legáltalánosabb törvényszerűségeivel és ellentmondásaival, valamint a társadalmi élet egyes területeinek fejlődésével kapcsolatos alapvető problémák kidolgozása vonatkozásában. A fejlett szocialista társadalom felépítése a bolgár tudományt és a bolgár filozófiát arra kötelezi, hogy alap- és alkalmazott kutatásokat végezzen a legnagyobb nemzeti jelentőségű problémák terén.

A Bolgár Kommunista Párt X. kongresszusa több filozófiai problémát is felvetett a társadalomirányítási rendszer tökéletesítésével, a fejlett szocialista társadalom immanens lényegével, a szocializmus építésének főbb szakaszaival stb. kapcsolatban.

*

A bolgár filozófia fejlődésének második szakaszát a marxista—leninista filozófia lényegi problematikájába való sokoldalú behatolás jellemzi.

Filozófiánkat főleg az ismeretelmélet, a metodológia és a történelmi materializmus problémáinak kidolgozása jellemzi. Ennek kezdetét Dimitâr Blagoev alkotótevékenységétől lehet számítani. A blagoevi hagyomány Todor Pavlov alapvető műve, a „Tükrözéselmélet", valamint a filozófia

[2] T. Pavlov: „Egy reakciós idealista filozófia számvetése", Szófia 1953 (bolgárul).

különböző ágaiban végzett tevékenysége következtében lett a bolgár filozófia vezető irányzata és jellemző vonása. Filozófiai gondolkodásunk problematikája közvetlenül vagy közvetve magán viseli a marxista filozófia területén kialakult tradíciók bélyegét.

Az ismeretelméleti problémák interpretációjában mutatkozó bizonyos eltérésektől függetlenül az ismeretelmélet elvei és bonyolult kérdései tág teret biztosítanak a bolgár filozófusok alkotótevékenysége számára. Ez „A lenini tükrözéselmélet és a modern tudomány" témáról rendezett nemzetközi szimpóziumon is kifejezésre jutott.

Az ismeretelméleti tematika a bolgár és a szovjet filozófusok közös vizsgálatainak tárgyát képezi. 1969-ben és 1970-ben Bulgáriában orosz, ill. bolgár nyelven tartalmát és jelentőségét tekintve fontos filozófiai mű jelent meg „A lenini tükrözéselmélet és korunk" témáról. A XV. filozófiai világkongresszus előestéjén jelent meg „A tükrözéselmélet és a modern tudomány" című háromkötetes mű. Ez a kollektív mű az első kísérlet a tudomány és a társadalomtörténelmi gyakorlat legújabb eredményeinek széles körű filozófiai-elméleti általánosítására és értelmezésére a tükrözéselmélet területén.

A bolgár filozófiának a szocialista forradalom győzelme utáni fejlődését elemezve megállapíthatjuk, hogy az a következő főbb irányokban halad: a dialektikus materializmus problémái; a történelmi materializmus problémái és a társadalomtudományok metodológiája; a természettudomány filozófiai problémái; a logika (dialektikus, hagyományos és matematikai logika) problémái; a filozófiatörténet és a modern nem-marxista filozófia problémái; az esztétika filozófiai problémái; az etika és a vallástudomány filozófiai problémái.

2. A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS A LOGIKA PROBLÉMÁI

A marxista filozófia egyik alapvető területe, ahol a bolgár filozófia számottevő eredményeket ért el, a materialista dialektika. Az ezen a téren végzett kutatások az ismeretelmélet (tükrözéselmélet) kérdéseit, az anyag és a tudat (megismerés) viszonyának problémáit, a dialektikus materializmus kategóriáinak kérdéseit stb. ölelik fel. Ezek a kérdések T. Pavlov akadémikus munkáiban találtak tartalmas interpretációra. „Tükrözéselmélet" című munkájának új kiadásaiban és „A tükrözéselmélet és korunk" című művében (1961) konkretizálja és továbbfejleszti a tükrözésre mint az anyag általános tulajdonságára vonatkozó koncepcióját; a megismerésre mint az objektív dolgok szubjektív képére, a pszichikum és a tudat természetére, a tükrözés és az információ viszonyára vonatkozó koncepcióit.

„A tükrözéselmélet és korunk" című művében Todor Pavlov a tükrözést mint az anyag immanens tulajdonságát, specifikus belső állapotát határozza meg. A tárgyakat és a jelenségeket mint a környező tárgyak és jelenségek múltbeli kölcsönhatása eredményeként létrejött *nyomok* hordozóit vizsgálja. Kifejti azt a gondolatot, hogy a tükrözés reálisan sem nem lehetséges, sem nem értelmezhető helyesen, ha azt abszolúte és metafizikusan a tárgyak és jelenségek közötti *külső* (mechanikai, fizikai, kémiai, biológiai és szociális) kölcsönhatásokkal azonosítjuk. Logikailag és kísérletileg a tükrözés csak mint a tárgyak és a jelenségek sajátos *belső* állapota fogható fel.

Ha a tükrözést mint *külső* lenyomatot vagy mint a testek közötti mechanikus kölcsönhatást (illetve mint fizikai, kémiai vagy egyéb hasonló reakciót) fogjuk fel, lehetetlen a tükrözést mint minden anyag tulajdonságát megérteni. Ha a tükrözést a kölcsönhatásokra történő külső reagálásként fogjuk fel, akkor a feltételes és a feltétlen reflexek fiziológiai oldalának, az objektíve reális dolgoknak és jelenségeknek az ember ideg- és agyrendszerében történő belső pszichikus, eszmei, tudati tükrözésével való azonosításához jutunk. Ily módon az ember pszichikus, szellemi, tudati életét megfosztjuk minőségi sajátosságától, specifikumától és viszonylagos önállóságától. Következésképpen attól a képességétől is, hogy visszahatást gyakoroljon az őt objektíve létrehozó anyagi, természeti, társadalmi és fiziológiai feltételekre.

A tükrözés problémája a bolgár filozófiai irodalomban különböző interpretációkra talált. Ezzel a problémával sok munka és tanulmány foglalkozik.

Aszen Kiszelincsev „A marxista—leninista tükrözéselmélet és I. P. Pavlov tanítása a magasabbrendű idegműködésről" című alapvető művében azt a tézist védelmezi, hogy a tükrözés minden formája különböző formájú válaszreakció a szó tág értelmében, az egyik anyagi jelenségnek egy olyan másik anyagi jelenségre való reagálása, amely a közeg szerepét tölti be. Az anyagi közeg a „tükrözött", a jelenség pedig, amely ennek a közegnek a hatására reagált, azt visszatükrözi, a „tükröző". Maga a válaszreakció a visszatükrözött jelenségben más jelenségek hatására bekövetkező változások feltételezett objektív kifejeződése.

Sz. Vaszilev „A tükrözés és az alkotás filozófiai-metodológiai problémái" című monográfiájában (1972) hangsúlyozza, hogy terjedelmi szempontból a tükrözést három síkon lehet vizsgálni: a történelmet és a fajt átfogó filogenetikai síkon, az egyes individuum történetét felölelő ontogenetikai síkon, továbbá dinamikusan, a tükrözés és a kölcsönhatás közvetlen megnyilvánulását és közvetlen eredményét a konkrét anyagi objektumban vizsgálva.

Filozófiai irodalmunkban A. Polikarov egyetemi tanár „Anyag és megismerés" című munkájában a tükrözésnek az élettelen anyagban fellelhető formáit prototükrözésnek jelöli meg. Igazi tükrözésről csak az élő anyagnál lehet beszélni. A tükrözésnek mint az anyag általános tulajdonságának kérdése a tulajdonságnak az érzékeléshez való genetikai viszonya vonalán nyer értelmet.

Polikarov Leninnek a tükrözésre mint az anyag általános tulajdonságára vonatkozó „feltételezését" megkísérli kiegészíteni a tükrözési tulajdonsággal *együtt* létező tükrözési folyamat „logikai feltételezésével".

A gnoszeológiai képmás lényegének, struktúrájának, eszmei jellegének és objektív forrásának problémája a dialektikus materialista ismeretelmélet rendkívül fontos kérdése. Todor Pavlov szerint minden eszmei képmás tartalmaz olyan elemeket, amelyek az objektum tükröződései, de léteznek olyan elemek is, amelyeket maga a szubjektum visz be e képbe. Amennyiben az eszmei képmás nem tartalmaz semmi szubjektívet, akkor megszűnik a tárgy eszméje lenni, és abszolút azonossá lesz a tárggyal. A szubjektív elemekhez tartozik az „emocionális színezet", az idegfiziológiai természetű elemek, a képzelet termékei, a múltbeli tapasztalatok stb.

A. Kiszelincsev úgy véli, hogy T. Pavlov szemlélete szerint ismeretünk sohasem lehet abszolút objektív, mert az egyén mindig „szubjektív, azaz önkényes momentumokat" visz bele. Kiszelincsev szerint, ha erre az álláspontra helyezkedünk, törvényszerűen az objektív igazság létezésének tagadásához jutunk.

Szubjektív képeink (képzeteink és fogalmaink), állítja Kiszelincsev, szubjektívek abban az értelemben, hogy tudatunkban találhatók és eszmei, nem pedig anyagi jellegűek. Szubjektívek azért is, mert nem tárják fel és nem tudják feltárni teljesen és egyszerre az objektív dolgokat és azok törvényeit. Kiszelincsev a megismerést csak mint aktust fogadja el szubjektívnek. Tartalmát és jelentőségét tekintve objektív jelentőséggel bír.

Todor Pavlov „A marxista—leninista tükrözéselmélet rövid kifejtése I. P. Pavlov tanítása kapcsán" című művében azt a nézetet védelmezi, hogy nem helyes az emberi eszméket mint formájukat tekintve pszichikusakat vagy szubjektíveket, tartalmukat tekintve objektíveket jellemezni Az eszméknek mint eszméknek megvan é meglehet a maguk ideális tartalma és s maguk ideális formája. Nem lehetnek for[a] májukra nézve szubjektívek, tartalmukranézve pedig objektívek. Az eszmék mind formájukat, mind tar.almukat tekintve szubjektívek. De mind tartalmukat, mind formájukat tekintve helyesen tükrözhetik és tükrözik az objektív-reális dolgokat és jelenségeket.

„Az objektív és a szubjektív fogalmáról" című művében Sz. Petrov azt a nézetet védelmezi, hogy a kép—tárgy viszonyt a képnek a tárggyal való összehasonlításának vagy a képnek a tárgyra való vetítésének a momentuma jellemzi. A „projektálás" nem magára az anyagi tárgyra történik, hanem az ember fejében. Az objektív és a szubjektív különböző aspektusait összegezve Petrov az objektív és a szubjektív következő osztályozását javasolja:

A függetlenség formái szerint az objektív lehet: létezését tekintve objektív — fizikailag és társadalmilag objektív; okát tekintve objektív —, okát és tartalmát tekintve objektív, okát tekintve objektív, de tartalmát tekintve szubjektív abban az értelemben, hogy nem képszerű, okát tekintve objektív, de tartalmát tekintve szubjektív a nem-adekvátság értelmében; tartalmát tekintve objektív, de okát tekintve önkéntelenül szubjektív, tartalmát tekintve objektív, de okát tekintve önkényesen szubjektív.

A függőség formái szerint a szubjektív lehet: létezését tekintve szubjektív; okát tekintve szubjektív — okát tekintve önkéntelenül szubjektív, okát tekintve önkényesen szubjektív; tartalmát tekintve szubjektív —, tartalmát tekintve szubjektív a képszerűtlen tükrözés értelmében, tartalmát tekintve szubjektív a nem adekvát tükrözés értelmében.

A tükrözés jellegének kérdése kapcsán azt a tézist támogatja, hogy a hatékonyság és az aktivitás azonos fogalmak. Ebben az értelemben A. Kiszelincsev azt állítja, hogy a gondolkodás belső hatékonysága azonos a gondolkodás aktivitásával. A gondolkodásnak a létre való visszahatása szintén a hatékonysággal azonos. „A gondolkodás hatékonysága" című művében a szerző mindenütt hangsúlyozza, hogy a gondolkodás hatékonyságának lényege a létre való visszahatása. A döntő és az alapvető a gondolkodás külső funkciója, mert az ember mindenekelőtt cselekvő lény. Azon-

ban a gondolkodás mint tükrözés, mint megismerés önmagában semmilyen visszahatást nem gyakorol a létre. Hathatós átalakító erővel mint a tudatos gyakorlati tevékenység irányító eleme rendelkezik.

Ennek a problémának egy másik aspektusát a szubjektum és a tudományos megismerés objektuma közötti kölcsönös kapcsolat jelenti. Ez a reláció G. Girginov[3] szerint csupán annyiban bír filozófiai ismeretelméleti jelentőséggel, amennyiben az anyag és a tudat viszonyának prizmáján keresztül vizsgáljuk. Ezt a két relációt nem szabad egymással azonosítani. Az összehasonlítható tényezők ezekben nem fedik egymást.

A szubjektum és az objektum kölcsönös kapcsolatának tisztázása elképzelhetetlen az objektum specifikumának feltárása nélkül. Girginov számára „a tudományos megismerés objektuma" fogalom alá minden reálisan létező besorolható. Hangsúlyozza, hogy a tudományos alkotás útján az ember az objektív világ legmélyebb lényegét tárja fel. Új tények és törvényszerűségek feltárása a tudományos alkotás legfontosabb vonása.

A gondolkodás alkotó jellege a tudományos, az elméleti tevékenységben nyilvánul meg a legvilágosabban. Ebben a vonatkozásban nagy szerepe van a tudományos módszernek és kísérletnek.

Intenzív kutatás tárgyát képezik a materialista dialektika kategóriáinak és törvényeinek problémái. A bolgár filozófusok egyik jelentős csoportja komoly kísérletet tett a dialektikus materializmus kategóriái tartalmának, koordinációjának, szubordinációjának és osztályozási elveinek tisztázására.[4]

A. Polikarov megalapozta a filozófiai kategóriák új rendszerének szükségességét.

Kiinduló álláspontja az, hogy az ismeretek belső kapcsolatait (a szubordináció és a koordináció belső kapcsolatait) és átmeneteit az őket összekötő törvények biztosítják. Ezért Polikarov arra az álláspontra jut, hogy a kategóriák osztályozásának alapját a dialektikus materializmus törvényei képezik. Ebből következően a kategóriák két alapvető osztályba: az ontológiai és a gnoszeológiai osztályba sorolhatók, amelyek mindegyikének megvan a maga belső osztályozása.

Polikarovtól eltérően Atanasz Marinov úgy véli, hogy a kategóriák osztályozásánál az anyag kategóriáját kell elfogadni kiindulópontul.[5] Ő a kategóriákat több csoportba osztja. Az első csoport azokat a kategóriákat tartalmazza, amelyek a dolgok legmélyebb lényegét és egységét tükrözik — anyag, mozgás, tér, idő, tükrözés, ellentmondás stb. A második csoportba azok a kategóriák tartoznak, amelyek kettéválasztott, kölcsönösen összefüggő oldalakat, kapcsolatokat és irányzatokat fejeznek ki — minőség és mennyiség, forma és tartalom stb. A harmadik csoportba azok a kategóriák tartoznak, amelyek ugyanannak a sornak a kapcsolatait tükrözik — törvények, lényeg stb. A szerző védelmezi azt az eszmét, hogy a filozófiai kategóriák szubordinációja mozgékony és nem fogható fel kizárólagosan egyenesvonalúnak, megfordíthatatlannak, mint a résztudományok kategóriáinál.

A lényeg és a jelenség, a szükségszerűség és a véletlen, a megismerés szubjektuma és objektuma, az okság, a szabadság és a szükségszerűség, az egyes, a különös és az általános, a rész és az egész stb. kategóriáit, valamint a lényegükkel, kölcsönös kapcsolataikkal és metodológiai funkcióikkal kapcsolatos kérdéseket különbözőképpen értelmezik. A legutóbbi évtized filozófiai irodalmában az egyes, különös és általános kategóriáinak több felfogásával találkozunk. Egyes szerzők (A. Bânkov, D. Szpaszov és mások) az egyest tárgyként kezelik, az általánoshoz pedig a tárgyak tulajdonságait és viszonyait sorolják. Ilija Taszev[6] ezekkel a kategóriákkal kapcsolatban azon az állásponton van, hogy az egyes nem azonos a különálló jelenséggel, az általános pedig az egyezés és a hasonlóság a természetben. Az általános az, ami a dolgokban megegyezik, ami felépítésükben, változásukban, tulajdonságaikban, mennyiségükben és minőségükben stb. ismétlődik. A különös nem a dolgok és jelenségek önálló ismertetőjegye, hanem egyes vagy általános, más egyestől vagy más általánostól való eltérése vonatkozásában véve.

A szükségszerűség és a véletlen kategóriáival N. Mihova foglalkozik rendszeresen. Azt a nézetet képviseli, hogy a szükségszerűség és a véletlen egymáshoz való viszonya a meghatározottság és meghatározatlanság közötti viszony specifikus megnyilvánulása. A szükségszerűség az okok és következmények egy végtelen szövevényén keresztül létezik és érvényesül, anélkül, hogy erre korlátozódna. Irányítja, „kanalizálja" az oksági kölcsönhatások változatosságát, anélkül, hogy egységesí-

[3] G. Girginov: „A tudomány ismeretelméleti problémái", Szófia N. I. 1966 (bolgárul).

[4] *a)* I. Taszev: „Egyes és általános", Szófia 1966 (bolgárul). *b)* Sz. Popov: „Az okságról", BKP kiadója 1962 (bolgárul). *c)* N. Mihova: „Szükségszerűség és véletlen", N. I. 1972 (bolgárul). *d)* A. Marinov: „A dialektika kategóriái és törvényei", BKP kiadója, 1970 (bolgárul).

[5] A. Marinov, i. m.

[6] I. Taszev i. m.

tené azt. A szükségszerűség itt felvázolt koncepciója a szükségszerűséget mint viszonylagos meghatározottságot, megállapodottságot jellemzi, feltárja szerepét az ok—okozati kapcsolatok sorrendbe rendezésében és stabilizálásában. A véletlent, állítja Mihova, ott kell keresni, ahol variációk, „eltérések", meghatározatlanság van. Szerinte az okság közvetlenebb kapcsolatban van a véletlenekkel, mint a szükségszerűséggel, a konkrét oksági kölcsönhatások eredményezik az egyes változatosságát, a véletlen események gazdagságát.

Az utóbbi esztendők folyamán aktuálissá vált logikai problematika három alapvető területet ölel fel: a formális logika kérdéseit, a dialektikus logika kérdéseit és a dialektikus logikának a matematikai logika hagyományos kérdéseihez való viszonyát.

Todor Pavlov a gnoszeológia problémáival együtt kidolgozta a formális és a dialektikus logika alapvető problémáit is.

Pavlov szerint a logika a filozófia magja. A logikát Lenin meghatározásának szellemében értelmezi (nemcsak a gondolkodás külső formáinak, hanem az összes anyagi és szellemi dolgok fejlődéstörvényeinek a tudománya is). A logikának, hangsúlyozza, tartalmi jellege van. A logika nemcsak a gondolkodás általános fejlődéstörvényeinek a tudománya, hanem az objektív valóság mint egész legáltalánosabb fejlődéstörvényeinek is; a gondolkodás formáinak története a gondolkodás objektumai történetének objektív tükrözése. Innen kiindulva a logikát mint a legáltalánosabb tartalmi gondolkodás tudományát határozza meg.

Egyes bolgár filozófusoktól eltérően Todor Pavlov a formális logikát filozófiai diszciplínának tekinti. Mind a dialektikus, mind a formális logika tárgyát az igazság, azaz az igazsághoz eljutó gondolkodás képezi. Éppen ezért a formális logika is, a dialektikus logika is filozófiai diszciplínák, mivel csak a filozófia foglalkozik az igazság problémájával.

Tartalmas T. Pavlovnak az a tézise, hogy a dialektikus logika a dolgokat változásukban és fejlődésükben veszi, de tükrözi viszonylagos állandóságukat is. A dialektikus logika igazolja a világ abszolút, örök és megsemmisíthetetlen anyagi voltát is. A formális logika korlátozott, mert csak a dolgok és jelenségek állandóságát veszi figyelembe, és elvonatkoztat azok változásától. Pavlov szerint a dialektikus logikát nem szabad a dialektikus módszerrel azonosítani.

A hagyományos logika problémáit, a logika és a dialektikus logika történetét kutatja A. Bânkov. „A logika története" című művében a logika történeti fejlődésének alapvető korszakait és főbb képviselőit tárgyalja. „Logika" című művében (1958) az ítélet kéttagú szerkezetének megalapozásával összefüggő kérdéseket elemez, és az ítéletek osztályozásának eredeti vázlatát adja. Javasolja a bizonyítás induktív és deduktív fajtája mellett egy új bizonyítási fajta, a traduktív bizonyítás bevezetését is.

Bânkov sikeres kísérletet tesz a dialektikus logika alapvető problémáinak rendszeres kifejtésére.[7] Általánosítja a dialektikus logika problémáinak jelenlegi helyzetét és történelmi fejlődését. Következetesen érvényesíti Leninnek a logika, az ismeretelmélet és a dialektika azonosságára mint a logikai kategória tartalmi voltának és dinamikusságának kifejeződésére vonatkozó eszméjét. Bânkov számos új kérdést is felvet: a logikusság aspektusának, a dialektika rendszerének, az ítéletek osztályozásának kérdését stb.

A matematikai és a szimbolikus logika problémáit D. Szpaszov kutatja. „Az új és a régi a logikában" című művében (1958) megalapozott kritikának veti alá a logikai pozitivizmus alapkoncepcióit. Szpaszov a logika, a dialektika és a gnoszeológia azonosságának tézisét védelmezi. A dialektikus logika, állítja, egyáltalán nem igényli az egyes dialektikus fogalmakat, ítéleteket és következtetéseket. A dialektika magukban az elemi logikai gondolkodásformákban létezik. A logika egybeesik a filozófiával, mert amikor materialista módon megoldja a gondolkozás helyességének kérdését, ugyanakkor pozitív választ ad a megismerhető létnek a gondolkodást megelőző és attól független létezésének problémájára is. Szpaszov szerint a logika filozófiának bizonyul, mivel a megismerésre vonatkozó törvényei az objektív valóság legáltalánosabb törvényeinek ismeretét jelentik, és azokat nem lehet ezektől függetlenül vizsgálni.

„A lingvisztika filozófiája a lingvisztikai filozófia ellen" című könyvében (1970) Szpaszov mélyrehatóan elemzi a modern polgári analitikus filozófia legnevesebb képviselői tanainak általános lényegét és egyedi sajátosságait. Rámutat, hogy a lingvisztikai filozófiának nincs tudományos létjogosultsága, mivel az általános filozófiai elveket nem lehet kielégítően megalapozni egyetlen tudományos terület adataival. Szpaszov szerint a lingvisztikai filozófiától eltérően a lingvisztika filozófiája lehetséges is, szükséges is. Hatással lehetnek rá a nyelv adatai, de nem lehet csupán ezek alapján felépíteni. A filozófiai-ling-

[7] Lásd A. Bânkov: „Dialektikus logika", N. I. 1971 (bolgárul).

visztikai tételek az elvek szerepét töltik be a lingvisztikai kutatásban.

Szpaszov „A logikairól és a nemlogikairól a szimbolikus logikában" (1959) és a „Filozófiai bevezetés a szimbolikus logikába" című műveiben (1962) elemzés alá veszi a hagyományos logika (jelesül az arisztotelészi logika) tartalmát, megvilágítja a formális és a dialektikus logika viszonyának kérdését. Kidolgozta az arányés a függvényszámítás objektív tartalmának problémáját. Szpaszov sikerrel elemezte a logikai szemantika és a feltételes, kategorikus szillogizmus kérdéseit is. Ezeket a problémákat más művek is vizsgálják.[8]

Sz. Petrov „Logikai paradoxonok a filozófiai interpretációban" című könyvében (1971) megfontolásokat sorakoztat fel az ún. „nem-népszerű dialektikus hipotézis" mellett. E szerint a nem-népszerű koncepció szerint az ellentmondásmentesség hagyományos-logikai törvénye alkalmazhatóságát tekintve nem univerzális sem ontológiailag — „minden lehetséges világra" —, sem gnoszeológiailag — minden lehetséges tudományos ismeretre — nézve, hanem egyedül a logikán belüli „univerzális" törvény, mint minden analitikus igazság — a hagyományos logika formális rendszerére és annak lehetséges modelljeire, valamint a nem hagyományos logikák és azok modelljeinek többségére nézve is.

A logikai kérdések tartalmas interpretációját adja „A logika problémái" című háromkötetes gyűjtemény (1967, 1969, 1971). Az első kötetben komoly kísérlet történik az induktív logika problémáinak értelmezésére a valószínűségelmélet és a modern formális logika, valamint a dialektikus logika eredményei kapcsán. A szerzők erőfeszítései a klasszikus induktív logika tanításának továbbfejlesztésére és különösen a Bacon—Mill-féle induktív módszerek (módszer és megegyezés, módszer és eltérés stb.) tökéletesítésére irányulnak, valamint a statisztikai ismeret és módszer logikai problémáinak kidolgozását célozzák.

A második kötetben foglalt kutatások a megismerés tartalmi és formális módszereinek egységét világítják meg különböző nézőpontokból, ill. támasztják alá különböző argumentumokkal.

A harmadik kötet tanulmányai a társadalomtudományok aktuális logikai problémáit, a formális logikai apparátus társadalomtudományi alkalmazásának lehetőségeit elemzik.

A dialektikus materializmus és a logika problémáival foglalkozó főbb művek kritikai elemzése azt az alapvető tendenciát tárja fel, hogy Bulgáriában a marxista filozófián belül dialektikai-gnoszeológiai iskola jön létre, amelyre az a jellemző, hogy a materialista dialektika problémáit a tükrözéselmélet elveinek következetes alkalmazása pozíciójából vizsgálja és oldja meg.

3. A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS PROBLÉMÁI

A történelmi folyamatok materialista magyarázata, a történetfilozófia és a társadalmi haladás metodológiai problémái képezik a bolgár társadalomtudósoknak a történelmi materializmus pozícióiból végzett kutatásainak magvát.

A történelmi materializmusnak mint a történelem filozófiája elméleti kérdéseinek és az összes társadalomtudományokban betöltött metodológiai funkcióinak kutatása mellett a szocialista társadalom fejlődésének reális alakulása is több olyan időszerű kérdést vetett fel, amelyet az elméletnek meg kellett válaszolnia. Ebben a vonatkozásban a társadalomtudományokkal foglalkozó filozófusok előtt felmerült a Bulgáriában 1944. szeptember 9-én véghezvitt népi demokratikus forradalom jellegének, lényegének és perspektíváinak kérdése. A kibontakozott vitában különböző felfogások jelentkeznek, de a tények sokoldalú elemzése és a népi demokratikus társadalmi fordulat valóságos következményeinek alapján az a tudományos álláspont alakult ki, hogy a bulgáriai forradalom kezdettől fogva, 1944. szeptember 9. óta szocialista jellegű.[9]

Korunk egyik legnagyobb kérdését, a háború, a békeharc és a békés egymás mellett élés kérdését vizsgálja Szava Ganovszki akadémikus a „Társadalmi-gazdasági alakulat és békés egymás mellett élés" című művében (Szófia 1962, orosz nyelvű kiadása 1964).[10] Ganovszki a társadalmi-gazdasági alakulatot mint a meghatározott termelési viszonyok, a meghatározott, csupán rá jellemző gazdasági struktúra alapján kialakuló társadalmi jelenségek és folyamatok rendszerét határozza meg; a társadalmi-gazdasági alakulat a társadalom fejlődésének történelmileg meghatározott szakasza.

Ganovszki konkretizálja Leninnek a társadalmi-gazdasági alakulat fejlődésének

[8] B. Bânkov: „Mi a matematikai logika?", Szófia 1968 (bolgárul); B. Csendov, Szoobrazsenyija o znacsenyiji matyematyiki dlja razvityiji logiki, a „Logika i metodologija nauki" c. gyűjteményben, Moszkva 1967.

[9] Lásd „A Bolgár Kommunista Párt hetedik kongresszusának határozata", gyorsírói jegyzőkönyv, Szófia 1958, 616—617 (bolgárul).

[10] „Obscsesztvenno-ekonomicseszkaja formacija i mirnoje szoszuscsesztvovanyije", Moszkva 1964.

két momentumára vonatkozó koncepcióját: 1. minőségi ugrás az egyik társadalmi-gazdasági alakulatból egy másik, magasabbrendű alakulatba történő átmenetnél; 2. ugyanannak a társadalmi-gazdasági alakulatnak a szakaszos fejlődési folyamata. Minden társadalmi-gazdasági alakulat az általános és specifikus törvényszerűségek rendszerét tartalmazza. Az általános és az egyes dialektikus kölcsönviszonyában a meghatározó, vezető tényező az általános, mivel ez tárja fel a dolgoknak, a folyamatoknak a lényegét — adott esetben az adott társadalmi-gazdasági alakulat fejlődését és általánosságban a társadalmi fejlődést.

Ganovszki szerint a kulturális forradalom szerves részét képezi a szocializmus építési folyamatának. A kulturális forradalom lényege az, állapítja meg, hogy a dolgozók elsajátítják mindazokat a szellemi értékeket, amelyeket az emberiség létrehozott.

A bolgár filozófusok nagy részének kutatásai azokra a rendkívül lényeges problémákra összpontosultak, amelyek a szocializmusban bekövetkező osztály- és társadalmi változásokhoz, a szellemi és a fizikai munka, a város és a falu közötti különbségek felszámolásához, valamint a mai bolgár társadalom szociális szerkezetéhez kapcsolódnak.[11]

A maradványok problémáit, mint a szocializmus körülményei között specifikus problémákat vizsgálja Sz. Mihajlov.[12] A maradványokat létrehozó és fenntartó tényezőket lényeges és nem lényeges (ideiglenes, véletlen, külső) tényezőkre osztva arra az álláspontra jut, hogy lényegesek azok a tényezők, amelyek a szocializmus specifikus lényegének szükségszerű vonásaihoz sorolhatók. A nem lényeges tényezők pedig mindenekelőtt a szocialista társadalmi rendszernek azok a vonásai, amelyek annak nem immanens logikáját fejezik ki. A második csoporthoz sorolja a szerző a gazdasági elmaradottságot, a magántulajdon maradványait, a társadalmi irányításban mutatkozó hibákat és hiányosságokat, a polgári befolyást, a természeti csapásokat, egyes pszichológiai-fiziológiai tényezőket.

N. Jahiel egyetemi tanár a város és a falu problémáit vizsgálja szociológiai aspektusból. A város és a falu mint társadalmi jelenségek szociológiai jellegének feltárásához a rendszertani-strukturális megközelítést alkalmazza. Jahiel szerint a város és a falu közötti lényeges különbségek megszüntetése a következő alapvető irányokban történik: *a)* a város és a falu egyes szerkezeti komponenseiben bekövetkező változások; *b)* külön-külön a város és a falu egész szerkezetében bekövetkező változások; *c)* a város és a falu mint szociológiai struktúrák kölcsönös kapcsolataiban bekövetkező változások.

Aktuális kérdések az állam jellegében bekövetkező változások, össznépi állammá való átalakulásának feltételei, valamint a demokratizálás kérdése a szocializmusban. Ezeket a problémákat széles körben és érdemben vizsgálja a mai bolgár filozófiai irodalom.[13]

P. Gindev professzor a szocialista állam kategóriájának logikai és elméleti szükségszerűségét elemzi. Ennek az elemzésnek az alapján feltárja a népi demokratikus állam lényegét. Kidolgozza a szocialista demokrácia továbbfejlesztése útjainak, eszközeinek és formáinak kérdéseit is. Gindev elemzi a szocialista demokrácia, a proletárdiktatúra és a szocialista állam kategóriái közötti kölcsönös kapcsolatokat.

Az egyik fontos elméleti probléma, amelynek a szocializmus építésénél minden egyes országban jelentősége van, a társadalom egyetemes, általános és részleges törvényei arányának a problémája. Sok munka vizsgálja az általános törvényeket és azok specifikus megnyilvánulását Bulgária mint szocialista állam fejlődésében.

A társadalmi fejlődés egyik lényeges kérdése a szubjektív tényező szerepe a szocializmus építésében. Ez a probléma szorosan kapcsolódik a társadalmi szabadság kérdéséhez is. Ezzel a problémával többek között T. Vâlov foglalkozott.[14] Azt a tézist védelmezi, hogy a szubjektív tényező két oldal egységét jelenti: a társadalmi csoportok és osztályok eszmei egységének és ugyanezen csoportok és osztályok — ezeknek az eszméknek megfelelő — szervezetének egységét. Ezek a kérdések a „szociális szubjektum" kategóriájával állnak kapcsolatban.

[11] Sz. Mihajlov: „A szellemi és a fizikai munka közötti ellentmondás felszámolása", BAN 1959 (bolgárul).; N. Jahiel: „A város és a falu (szociológiai aspektusok)", Szófia 1966.; M. Markov: „A Bolgár Népköztársaság osztálykapcsolatainak kérdéséhez", Szófia 1960.; „Társadalmi és osztályváltozások a Bolgár Népköztársaságban a fejlett szocialista társadalom építése során", Szófia 1965.; V. Ivanov: „A BNK társadalmi és osztályszerkezete", Szófia 1970 (bolgárul).

[12] Sz. Mihajlov: „Szocializmus és maradványok" Szófia 1962 (bolgárul).

[13] P. Gindev: „A szocialista demokrácia fejlődése Bulgáriában", BAN 1965.; P. Gindev: „Demokrácia, szabadság, felelősség", Nauka i izkusztvo 1969.; P. Szlavov: „A szocialista államiság kommunista önigazgatásba történő átnövése kérdéséhez", BKP kiadója 1964.; Sz. Angelov: „A népi demokratikus állam — a szocializmus felépítésének fő fegyvere Bulgáriában", Szófia 1958 (bolgárul).

[14] T. Valov: „A szubjektív tényező szerepéről a társadalmi fejlődésben", Szófia 1957; T. Valov: „A szociális szubjektum és funkciói", Szófia 1971 (bolgárul).

A filozófiai-szociológiai irodalom mélyrehatóan tanulmányozza az „elidegenedés" kategóriáját (T. Pavlov, Sz. Popov, N. Trendafilov, Sz. Szimeonova és mások). Ezek szerint a filozófusok szerint az elidegenedés az osztálytársadalmak szülötte, és az egyén szabadsága bizonyos fokú hiányának bizonyítéka; a szocializmusban az elidegenedés formái jelentős mértékben korlátozódnak, hogy a kommunista társadalomban teljesen megszűnjenek.

A társadalmi folyamatok tudományos irányításának problémái a szocializmusban igen nagy és aktuális jelentőségre tesznek szert. Az irányításra vonatkozó sok meghatározás és álláspont azt mutatja, hogy az irányítás mind terjedelmét és tartalmát, mind pedig lényegét tekintve komplex, sokoldalú probléma. Az irányításra vonatkozó minden meghatározás a rendszer fogalmához kapcsolódik. Ezekkel a problémákkal az utóbbi néhány évben a szakirodalom rendszeresen foglalkozik.[15]

Vizsgálat tárgyát képezik a kutatási folyamat sajátosságai és a társadalomirányításban betöltött szerepe. N. Sztefanov az irányítás absztrakt strukturális modelljét és a társadalomirányítás információslogikai struktúráját elemzi. A társadalmi információ rendszerében az információs rendszerek két típusát különbözteti meg — a deszkriptív és a preszkriptív típust. A kibernetikai-információs megközelítés lehetővé teszi három alapfogalom — *a)* a tudomány mint információs rendszer; *b)* a tudományos információ és *c)* a metainformáció — elkülönítését.

M. Markov a „Szocializmus és irányítás" című munkájában rámutat a szocialista társadalom tudományosan megalapozott irányításának szükségességére. Főleg három objektív indokra mutat rá: a társadalmi törvények statikus jellegére; a társadalmi-történelmi folyamat sokvariációs voltára és a szocialista társadalmi rendszer létrejöttének és fejlődésének nem ösztönös jellegére. A társadalomirányítás elméletének alapvető tárgya M. Markov szerint a társadalmi viszonyok irányítása.

Az irányítást kibernetikai aspektusban is vizsgálják, mint információs folyamatot (az információ beérkezésének, feldolgozásának és továbbításának folyamata), valamint funkcionális aspektusban, mint az irányított rendszerre gyakorolt meghatározott hatást.[16] Nagy jelentőséggel bírnak a szerzők által az irányításnak mint információs folyamatnak a lezajlási rendjére kidolgozott rendszerek és a rendszerek biztonságát fokozó módszerek is.

„A tudomány és a társadalom irányítása" című kollektív mű (1972) a vizsgált problémákat két fő csoportba sorolja: filozófiai-metodológiai és tulajdonosi-irányítási problémák. Ez a mű bizonyos értelemben a szocializmusbeli társadalmi folyamatok irányításának vonatkozásában végzett egyéni vizsgálatok eredményeinek általánosítása.

A történelmi materializmus kérdéseinek kidolgozása terén a bolgár filozófusok között bizonyos eltérések tapasztalhatók a történelmi materializmus mint tudomány tárgyát és jellegét illetően. Az egyik álláspont szerint a történelmi materializmus vizsgálja mind a társadalmi lét és a társadalmi tudat közötti viszonyt, mind pedig a társadalomirányítás legáltalánosabb törvényeit. Innen a különálló szociológiai tudomány kérdésének felvetése nem bizonyítható.

A másik álláspont védelmezői hangsúlyozzák, hogy a történelmi materializmust nem lehet azonosítani a szociológiával. A történelmi materializmus mellett létezik az önálló, általános szociológiai tudomány is, mint résztudomány. Ez a társadalom szerkezetét és fejlődésének specifikus törvényeit kutatja.[17]

A történelmi materializmus kérdéseit és a szociológiához való viszonyát vizsgálva Zs. Osavkov „Történelmi materializmus és szociológia" című munkájában (1957 és 1970) megkísérli feltárni a történelmi materializmus és a marxista szociológia tárgyát és struktúráját. Osavkov szerint a marxista szociológia tartalma a tudományos szocializmus (kommunizmus).

Az 1957-es vitával szoros kapcsolatban áll K. Vaszilev „Bevezetés a történetfilozófiába" című műve (1961). A szerző argumentáltan védelmezi azt a tézist, hogy a történelmi materializmus filozófia, de emellett létezik a társadalom általános résztudománya, a szociológia is.

A társadalmi tudatnak és a társadalmi létnek mint a történelmi materializmus

[15] N. Sztefanov: „Tudomány, norma és irányítás", BKP kiadója 1969.; M. Markov: „Szocializmus és irányítás", BKP kiadója 1971 (magyar kiadása: Kossuth Könyvkiadó 1973); N. Sztefanov–N. Jahiel–Sz. Kacsaunov: „Irányítás, modellezés, prognosztika", BKP kiadója 1970.; A. Kátov: „Irányítás és tudomány", AONSZU, Szófia 1971 (bolgárul).

[16] N. Sztefanov—N. Jahiel—Sz. Kacsaunov, i. m.

[17] Bulgáriában először T. Pavlov alapozta meg azt a tézist, hogy a történelmi materializmuson mint filozófiai tudományon kívül létezik a marxista—leninista szociológia is mint a társadalom legáltalánosabb, elméleti résztudománya, s hogy a szociológia foglalkozik a társadalom szerkezetének és fejlődésének, szerkezeti törvényszerűségeinek a vizsgálatával. (Lásd T. Pavlov: „Tükrözéselmélet", Szófia 1945. „Filozófia és társadalomtudomány" c. fejezet.) „A társadalom résztudományi fogalma, írja, éppen a társadalom struktúrájára és strukturális törvényszerűségére vonatkozik. A társadalom filozófiai fogalma a társadalmi-történelmi valóságra, mint olyan objektív realitásra vonatkozik, amely többé vagy kevésbé híven és teljesen az emberek társadalmi tudatában tükröződik vissza." Uo. 391.

központi kategóriáinak lényegét és sajátosságait vizsgálja T. Sztojcsev „Társadalmi lét és társadalmi tudat" című monográfiája (1972).

A történelmi materializmus elméleti problémáinak sokéves kutatását általánosítja „A történelmi materializmus kérdései" című kollektív mű (1969). A mű első része, „A történelmi materializmus — a marxista–leninista filozófia elválaszthatatlan alkotórésze", a megismerés objektumával és formáival, a marxista filozófia szerkezetével és alkotórészeivel, valamint a történelmi materializmus tárgyával kapcsolatos kérdéseket tárgyalja. A történelmi materializmust, mint a társadalmi megismerés legáltalánosabb módszerét fogják fel. „A társadalmi fejlődés objektív dialektikája" címet viselő második fejezet azt a nézetet támasztja alá, hogy a társadalom önirányító és önszabályozó rendszer.

A társadalomtudomány metodológiai problémái kidolgozásának három fő iránya: a jogtudomány metodológiai problémái; a történelemtudományok metodológiai kérdései; a társadalomtudomány metodológiájának általános problémái. Todor Pavlov akadémikus több művében különböző aspektusokból veti fel a társadalomtudomány metodológiájának kérdését és különösen az elmélet és a történelem problémáját.

A „Tükrözéselmélet" és a „Bulgária marxista történelme" (1954) című könyveiben Pavlov érdemben kidolgozza az elmélet és a történelem viszonyának problémáját, amelynek nagy metodológiai jelentősége van minden történeti tudomány számára. Arra a megállapításra jut, hogy az elmélet formáját tekintve nem történeti, de tartalmát tekintve történeti. A történelem pedig formailag történeti, de elméletileg-logikailag megalapozott.

N. Sztefanov „Társadalomtudományi elmélet és módszer" (1959) és „A történelemtudomány metodológiai kérdései" (1962) című könyveiben a történelem és az elmélet viszonyát, a tényeknek a történelmi ismeretben betöltött szerepét, a történelmi megismerés lényegét és jellegét, valamint a társadalomtudomány metodológiájának jelentőségét vizsgálja. Szerinte minden kutató olyan elvekkel dolgozik, amelyeknek két sajátosságuk van: *a)* döntő szerepük van a tudományos elemzés követelményeinek realizálásában, és *b)* elméleti megalapozásuk túlhaladja annak a tudománynak a határait, amelyek céljaira felhasználják őket. S éppen ezek az elvek jelentik a tudományos megismerés metodológiájának a tartalmát.

Sztefanov szerint a metodológia tanítása két fő területet ölel fel: *a)* szisztematológia, amely a metodológiai rendszerek felépítési elveit vizsgálja, és *b)* pragmatológia, amely a metodológia leghatékonyabb megváltoztatásának útját tárja fel. Maga a metodológia három területet foglal magában: általános metodológia (azok a problémák, amelyek az összes társadalomtudományokra vonatkoznak), különös metodológia (az egyes tudománycsoportok problémái) és saját metodológia (az adott tudomány specifikus problémái). Minden egyes területen a problémák négy faja létezik, amelyek *a)* a tudomány tárgyának tárgyi karakterisztikájával; *b)* tárgyi-elméleti karakterisztikájával; *c)* metateoretikus karakterisztikájával és *d)* metaszociális karakterisztikájával kapcsolatosak.

Az elmélet és a történelem problémáival sikeresen foglalkozik V. Dobrijanov. „Elmélet és történelem" (1965), „Az elméleti és történelmi megismerés metodológiai problémái" (1968) és „Az antihistorizmus nyomora" (Szófia 1969) című könyveiben a kutatás, a megismerés és a kifejtés történelmi és elméleti módszerei közti viszonnyal foglalkozik. Sikeres kísérletet tesz a „történelmi", „elméleti", „rendszer" stb. fogalmak tartalmának feltárására, ami elősegíti az elméleti és a történelmi megismerés objektuma és tárgya közötti különbség tisztázását.

P. Gindev egyetemi tanár a jogi normák ismereti tartalmát tisztázza a felépítmény rendszerében, a logikai ismeret szerepét a jogban. Ő különösen az igazság problémáját vizsgálja a büntetőjogban, a logikai és a történelmi, az érzéki és az absztrakt dialektikáját a büntetőeljárási ismeretekben stb.

A BKP X. kongresszusa után sikerrel folyik a fejlett szocialista társadalom jellegének és szakaszainak kutatása és vitája is. A BKP új programja által az érett szocialista társadalom felépítésével kapcsolatban felvetetett problémák N. Iribadzsakov és V. Dobrijanov egyetemi tanárok monográfiáiban találtak interpretációra és megoldásra.

A Bolgár Kommunista Párt programjának megjelenése (1971) után tovább folytatódik a vita a kommunista társadalmi-gazdasági alakulat periodizációjáról és különösen annak első fázisáról. N. Iribadzsakov szerint[18] a fejlett szocialista társadalom törvényszerű szakasz az emberiségnek a kapitalizmusból a kommunizmus felé tartó világtörténelmi fejlődésfolyamatában; a szocializmus legmagasabb és utolsó szakasza, amelyben a sokoldalúan fejlett szocialista termelési és társadalmi

[18] N. Iribadzsakov: „A fejlett szocialista társadalom", Nauka i izkusztvo 1972 (bolgárul).

viszonyok a sokoldalú és magas fejlettségű technikai-tudományos forradalomra, e forradalom korszakalkotó eredményeinek gyakorlati alkalmazására támaszkodnak a társadalmi élet és tevékenység minden szférájában, a társadalom valamennyi tagjának érdekében.

Fejlődésének ebben a szakaszában a szocializmus realizálja összes potenciális lehetőségeit a termelőerőknek, a társadalmi viszonyoknak és intézményeknek, a néptömegek életszínvonalának és kultúrájának, az emberi személyiségnek a fejlesztésére. Érettségének szakaszában a szocializmus realizálja végső célját, a társadalmi osztályoknak és az államnak mint osztályjellegű politikai intézménynek a megszüntetését. A szocialista állam össznépi állammá válik, eléri a szocialista állam fejlődésének legmagasabb fokát és végső határát, amikor az irányítási funkciók a társadalomban fokozatosan átmennek a társadalmi-állami szervek és személyek funkcióiból maguknak a néptömegeknek az öntevékenységébe, a kommunista önirányításba. Ezért a fejlett szocialista társadalom a szocialista társadalmi közösség legmagasabb formája, amely a legvilágosabban feltárja a szocializmus teljes és mindenirányú fölényét minden jelenlegi és jövőbeli kapitalista társadalommal szemben.

„A fejlett szocialista társadalom felépítése" című monográfiájában (Szófia 1973) V. Dobrijanov azt a tézist védelmezi, hogy az érett szocialista társadalom (fejlett szocializmus) kritériumának komplex kritériumnak kell lennie.

Dobrijanov a szocializmus főbb szakaszainak következő periodizációját javasolja: 1. átmenet a kapitalizmusból a szocializmusba; 2. a fejlett (érett) szocialista társadalom építésének szakasza; 3. magának a fejlett szocialista társadalomnak a szakasza.

4. A FILOZÓFIATÖRTÉNET ÉS A MODERN POLGÁRI FILOZÓFIA KRITIKÁJA; AZ ESZTÉTIKA, AZ ETIKA, AZ ATEIZMUS PROBLÉMÁI

A filozófiatörténet területén központi helyet foglal el a bolgár filozófiai örökség, a filozófiai gondolkodás világtörténetének számos ókori és klasszikus kérdése. Tanulmányozzuk a bulgáriai filozófiai gondolkodás fejlődésének legfontosabb szakaszait, az egyes iskolákat és a filozófia egyes művelőit, akik lényegesen hozzájárultak a nemzeti filozófiai kultúra fejlesztéséhez, és jelentőséggel bírnak az európai filozófia fejlődése szempontjából. Ebben a vonatkozásban a leglényegesebb eredményt az alábbi kollektív művek jelentik: „A bolgár filozófiai gondolkodás története" (I. kötet 1970, II. kötet 1973), „A bolgár filozófiai gondolkodás rövid története" (Szófia 1973), „A bolgár filozófiai gondolkodás 11 évszázada" (1973) orosz és angol nyelven, valamint a Bolgár Filozófiai Antológia (1973, két kötet).

A modern polgári filozófia kritikája területén a kapitalista országok olyan legbefolyásosabb filozófiai irányzatainak vizsgálatával foglalkozunk, mint az egzisztencializmus, az ortegaizmus, a lingvisztikus filozófia, a freudizmus stb.

Mélyrehatóan tanulmányoztuk a modern antikommunizmus ideológiáját, felvázoltuk főbb irányzatait, alapvető szakaszait és jellemző vonásait a XX. század második felében. Ezeken a területeken N. Iribadzsakov egyetemi tanár szerzett komoly érdemeket kutatásaival.[19]

Az esztétika területén a bolgár marxista—leninista elmélet jelentős előrehaladást ért el és nemzetközi jelentőségre tett szert. Az esztétikai gondolkodás szolid hagyományai D. Blagoev, G. Bakalov és T. Pavlov alkotótevékenységére nyúlnak vissza. Ezeket a hagyományokat a bolgár esztéták jelentős osztaga szélesítette ki és mélyítette el az esztétika érdemi és aktuális problémáinak kidolgozásával.

Az egyik legnagyobb vívmány ezen a területen az idealista koncepciók felszámolása a bolgár esztétikai gondolkodásban és a marxista—leninista felfogás végleges megszilárdítása. Ezt a folyamatot a formalista és revizionista elhajlások elleni állandó küzdelem kíséri az esztétikai kutatások területén.

Todor Pavlov számos művében az esztétikai tudomány több lényegbeli kérdését veti fel. Erőfeszítéseit mindenekelőtt a művészet tárgyának kérdésére, a világnézet és a művészi módszer problémájára irányítja, valamint olyan kérdésekre, mint a tipikus a művészetben, a művészet pártossága stb. Pavlov helyes válaszokat adott az irodalmi és esztétikai hagyomány bonyolult kérdéseire.

Az esztétika különböző kérdéseiben folytatott viták, K. Gordanov, I. Paszi, A. Natan és mások művei tovább mélyítették a nézetek argumentáltságát, jobban megvilágították a tükrözéselmélet fundamentális jelentőségét a művészet számára és feltárták az alkotói momentum nagy jelentőségét a művészeti alkotások létrehozásában, a valóság művészi ábrázolásában.

[19] N. Iribadzsakov: „A marxizmus modern kritikusai", Szófia 1961.; N. Iribadzsakov: „Az alkotó marxizmus védelmében", Szófia 1962.; N. Iribadzsakov: „A polgári filozófia a történelem ítélőszéke előtt", Szófia 1971.

Az etika és a tudományos ateizmus a filozófiai gondolkodás olyan területei, ahol filozófusaink az utóbbi években láttak hozzá a rendszeres kutatásokhoz.

Etikusaink erőfeszítései elsősorban az etika kategóriarendszerének pozitív kidolgozására, a múlt forradalmi erényeinek, az erkölcsi norma szerepének, a humanizmusnak a kutatására irányulnak.

A bolgár etika művelőinek kollektív erőfeszítései „A kommunista nevelés alapjai" című tankönyv megalkotásában realizálódtak. Jelentős eredményként könyvelhető el „Az etika problémái" című gyűjtemény és „Az etika tárgya és rendszere" című kollektív mű. Ez sikeres kísérletet tesz az etikának mint tudománynak a megalapozására, speciális struktúrát javasol az erkölcs vonatkozásában és vizsgálja az erkölcsi tudat kialakulásának folyamatát. Sz. Angelov, V. Momov, L. Dramaliev és mások egyéni munkái az etikai tudomány különböző aspektusait vizsgálják.

A tudományos ateizmus a tudományos kutatás viszonylag fiatal területe hazánkban. Itt a kutatások három fő iránya: az ateizmus elmélete; a kereszténység, az iszlám és a vallási szekták kritikája a szocializmus körülményei között; az antiklerikális és ateista nézetek története. Jelentős kutatási eredményeket publikáltak ezen a területen T. Sztojcsev, N. Mizov és mások.

A bulgáriai filozófiai gondolkodás szocialista forradalom utáni fejlődése alapvető irányzatainak és fontosabb műveinek elemzése egyértelműen azt mutatja, hogy a dialektikus és a történelmi materializmus jelentik azt az alapot, amelyen a bolgár filozófia fejlődik. A materialista dialektika az egyedüli tudományos metodológia, amely a tudományos kutatások vezérelve a társadalomtudományok és a természettudományok terén. A gnoszeológia területén a tükrözéselmélet alapján kialakult hagyományok jelentik a domináns tendenciát a bolgár filozófiai gondolkodás fejlődésében.

A marxista—leninista filozófia Bulgáriában az utóbbi évek során az esztétika, az etika, a tudományos ateizmus és a szociológia terén végzett komoly kutatásokkal gazdagodott. A marxista filozófusok egyre több probléma tudományos kidolgozásával járulnak hozzá a fejlett szocialista társadalom építéséhez. Az alkotó kutatások reális alapot biztosítanak a szocialista országok marxista filozófusaival fennálló kapcsolataink szüntelen fejlesztéséhez is.

(*Fordította* Lengyel Károly)

A MAI MARXISTA—LENINISTA ESZTÉTIKA BULGÁRIÁBAN

BORISZ CENKOV

A mai bolgár marxista—leninista esztétika helyzetét és feladatait nem érthetjük meg, ha nem szólunk néhány szót azokról a nagyszerű hagyományokról, amelyekre méltán büszke ez az esztétika.

A marxizmus bulgáriai megalapítója, Dimitâr Blagoev, egyszersmind a mi marxista esztétikánk megalapítója is volt. Blagoev mint ragyogó filozófiai elme elsősorban az esztétika módszertani elveit dolgozta ki. Az általa megkezdett munkát aztán Georgi Bakalov és Todor Pavlov folytatta. A Bolgár Írószövetség 50. évfordulója alkalmából Todor Zsivkov ezzel a kérdéssel kapcsolatban a következőket mondotta: „Dimitâr Blagoev, Georgi Bakalov és Todor Pavlov *a kulturális front óriásai*, haladó értelmiségünk, munkásosztályunk, a bolgár nép büszkeségei, kommunista pártunk büszkeségei. A marxizmus—leninizmushoz híven, páratlanul gazdag erudícióval és szenvedélyes pártossággal, állhatatosan és lelkesülten harcoltak a burzsoá ideológia ellen, a kommunizmus magasztos eszméinek meghonosításáért, megtisztították az utat a szocialista irodalom, művészet és kultúra fejlődése számára."[1]

Dimitâr Blagoev és Georgi Bakalov nem érte meg a fasizmus felett aratott győzelmet Bulgáriában, Todor Pavlov viszont nagymértékben hozzá is járult a teljes diadalhoz. Az ő neve főképpen azzal a harccal kapcsolódik össze, amelyet az egész bolgár marxista ideológiai front, s benne az esztétika „leninizálásáért" vívtunk. Todor Pavlov érdemei ebben olyan nagyok, hogy ő már csaknem fél évszázada központi alakja a bolgár kulturális életnek. Pavlov filozófiai-esztétikai iskolája megszabja a tudományos-kutató és agitációs-propagandatevékenység intonációját és irányát, a BKP Központi Bizottságának irányítása mellett.

Közvetlenül 1944. szeptember 9-e után az aktív tudományos-esztétikai tevékenységnek szentelte magát Pantelej Zarev, Georgi Canev, Sztojan Karolev, Pencso Dancsev, Alekszandâr Obretenov, Georgi Dimitrov-Goskin, Ivan Ruzs, az ötvenes

[1] „Novo Vreme", 1964/2, 5.

és hatvanas években pedig az esztéták új nemzedéke kapcsolódott be a munkába: Atanasz Sztojkov, Vaszil Kolevszki, Minko Nikolov, Zdravko Petrov, Kriszto Goranov, Atanasz Natev, Elit Nikolov, Natalija Jasztrebova, Iszak Paszi, Ana Bankovszka, Sztefan Vaszilev, Vaszil Koev, Sztanka Szimeonova, Ljudmila Kuncseva, Borisz Cenkov, Ivan Sztefanov, Nedelcso Milev, Vaszil Sztefanov, Georgi Szaev, Csavdar Dobrev, Dimitâr Avramov, Ljubomir Kavaldzsiev, Marija Dimitrova és mások.

A Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének Esztétikai Szekcióján kívül az esztétika művelői az Akadémia Irodalomtudományi Intézetében, Művészettudományi Intézetében, továbbá egyes felsőoktatási intézményekben, folyóirat- és lapszerkesztőségekben is dolgoznak. Nagy részük irodalmi, színházi, képzőművészeti és zenei kritikával is foglalkozik. Ez a körülmény, hogy ti. az esztétika művelését nemcsak a filozófiával mint az esztétika elméleti-módszertani alapjával kapcsolják össze, hanem az egyik vagy másik művészeti ággal is, biztosítja megfelelő kutatásaik konkrétságát és azt, hogy ők maguk aktívan bekapcsolódjanak általában az ország kulturális életébe, s közelebbről az irodalom és a művészet fejlődésébe. Működik hazánkban az Esztéták, Irodalom- és Művészettudósok Társasága. A BKP KB 1971. októberi plénumának határozata alapján jelenleg folyik a tudományos front integrálása. Küszöbönáll a szervezeti élet új formáinak bevezetése az esztétika területén dolgozók vonatkozásában is.

Jelen cikkünkben azt tekintjük feladatunknak, hogy néhány olyan aktuális problémával ismertessük meg a magyar olvasókat, melyeket a bolgár esztétika az utóbbi 10—15 év folyamán dolgozott ki.

1. TÜKRÖZÉS, INFORMÁCIÓ ÉS ALKOTÁS

A bolgár marxista—leninista esztétika főképpen azzal szerzett nemzetközi hírnevet, hogy folytatta a lenini tükrözéselmélet kidolgozását.

Vitathatatlan, hogy ebben a vonatkozásban Todor Pavlov akadémikusé a legfőbb érdem, akinek neve és tevékenysége már rég ismertté vált Bulgária határain túl is. „Tükrözéselmélet"-e, amely először orosz nyelven jelent meg 1936-ban, nemzetközileg is az egyik legmagasabb csúcsa a marxista—leninista filozófiai gondolat továbbfejlesztésének. Nem véletlen és nem lehet véletlennek tekinteni, hogy Pavlov már egy év múlva kiadta másik nagy művét, az „Általános művészetelmélet"-et, a marxista—leninista esztétika alaptételeinek első rendszeres kifejtését, vagy mai divatos kifejezéssel élve: a rendszeres marxista—leninista esztétika első modelljét. Az „Általános művészetelmélet"-et maga a szerző úgy értékelte, mint kísérletet a tükrözéselmélet alkalmazására az esztétika területén.

És immár négy évtizede Todor Pavlov általánosan elismert szaktekintélye a tükrözéselméletnek, a marxista—leninista filozófia, esztétika, ideológia eme fundamentumának.

A Bolgár Tudományos Akadémia Kiadója 1965-ben jelentette meg Todor Pavlov akadémikus „Információ, tükrözés és alkotás" című tanulmányát, amely a tükrözéselmélet továbbfejlesztésének tekintendő. Az ebben a tanulmányban kifejtett gondolatok alapján írt bevezetést Todor Pavlov „A lenini tükrözéselmélet és korunk" címmel 1969-ben megjelent kollektív szovjet—bolgár mű orosz és bolgár nyelvű kiadásához. Nem állhat a tükrözéselmélet mai, korszerű színvonalán, aki nem ismeri a Todor Pavlov által ebben a bevezetésben kifejtett gondolatokat.

Tekintettel a jelen cikk feladataira, ebből a bevezetésből csak egyes mozzanatokat emelünk ki, nevezetesen a tükrözés, az információ és az alkotás közti összefüggéseket.

A modern fiziológia, pszichológia, gnoszeológia, genetika, szociológia stb. fejlődését megfigyelve Todor Pavlov nyugtalanul állapítja meg, hogy az „információ" fogalma egyre inkább kiszorítja a „tükrözés" fogalmát. Egyes fiatal tudományos munkatársakban fel sem merül a kérdés, hogy van-e valami különbség az információ és a tükrözés fogalma között.

Hogy véget vessen ennek a minden tekintetben veszélyes fogalomzavarnak, Todor Pavlov ebben a bevezetésben azt tekinti feladatának, hogy megvilágítsa, mi a közös és mi az eltérő e két fogalomban. A tudomány avantgarde-hajtásainak egész jelenlegi fejlődése alapján arra a következtetésre jut, hogy az információs folyamatok: „új objektív-reális mozgásfajta".[2] De mivel a tükrözés is az anyag egyetemes sajátossága, felmerül a nagy kérdés: mi a viszony az információ és a tükrözés között. Mielőtt azonban tisztáznánk ezt az egységet, látnunk kell az információ lényegét. Todor Pavlov ezt abban látja, hogy „az információ mint információ nem tartalmazza a szubjektivitás semmiféle elemét vagy oldalát, míg viszont a pszichikus képmás vagy a tudat nem egyszerűen kép-

[2] T. Pavlov: „Izbrani proizvedenija", 10, 17.

más, hanem éppen az objektív-valóságos dolgok szubjektív képmása".[3]

Természetesen az adott esetben az emberi tudattal összefüggő, legmagasabb rendű tükrözésről van szó. Világos tehát, hogy a „tükrözés" fogalmának az „információ" fogalmával való bármely felcserélése nem jelent mást, mint a szubjektivitás, a tudatosság, a pszichikusság felcserélését olyan folyamatokkal, amelyek semmiféle szubjektivitással, tudatossággal, pszichikussággal nem rendelkeznek.

Ezzel azonban még nincs kimerítve a kérdés.

A dolog lényege az, hogy az emberi szervezet az információ és a tükrözés egysége, vagyis a tükrözés információs folyamatainak és pszichikus folyamatainak egysége, olyan egység, amelynek kísérleti vizsgálatára csak ezután kerül sor. Ez az egység dialektikus, s éppen mint ilyen különbséget is foglal magában — az információ és a tükrözés különbségét, amelyről fentebb szó volt. Az információnak és a tükrözésnek ez a dialektikus egysége — teszi hozzá Pavlov — az evolúció alacsonyabb fokain is megtalálható. Nagyon értékes Pavlovnak az a gondolata, hogy az információ mint „a természet, a társadalom és az emberi szervezet sajátos objektív-reális mozgásfajtája néhány más tényezővel és bizonyítékkal együtt felhasználható Lenin ama gondolatának alátámasztására, hogy a tükrözés bármely anyagnak a sajátossága, olyan sajátosság, amely lényegében rokon, de nem azonos az érzékeléssel, vagyis nincs szubjektív oldala".[4]

Az esztétika területén vannak szerzők, akik mindenképpen szeretnék szembeállítani az alkotást a tükrözéssel, és az alkotás olyan koncepcióját megalapozni, amelynek semmi köze sincs a tükrözéshez. Ilyen szerző például Roger Garaudy. Mielőtt még renegáttá vált volna, „Parttalan realizmus" című könyvében azt az álláspontot fejtette ki, hogy az alkotás nem az objektív valóságnak a szépség törvényei szerint való tükrözése, hanem merőben új valóság létrehozása. Elegendő azonban feltennünk a következő kérdést: miből jön létre ez a merőben új valóság, hogy világossá váljék, hogy a Semmiből keletkezik, vagyis hogy egyáltalán lehetetlen létrehozni.

Todor Pavlov kategorikusan leszögezi: „Az alkotás folyamata elképzelhetetlen *az objektív-reális valóságnak az emberi tudatban való szubjektív visszatükröződése nélkül.* Mindama kísérleteket, hogy például a realista esztétikát úgy alapozzák meg, hogy közben tagadják vagy lebecsüljék az objektív-reális valóságnak az alkotóművész tudatában való szubjektív tükröződését, azzal tetőzték be, hogy a művészi alkotást (s ez mindennemű alkotás szempontjából jelentőséggel bír) mint teljesen szubjektív önkényt és misztikumot fogták fel, ami egyértelmű az emberi megismerés és alkotás tagadásával."[5]

A tükrözéselmélet ellenfelei és kivált a revizionisták Leninnek abba a gondolatába kapaszkodnak, amely a „Filozófiai füzetek"-ben található, amely szerint az emberi tudat nemcsak tükrözi, hanem teremti is a világot. Pavlov ismételten rámutatott, hogy a „világ teremtését" itt a „világ megváltoztatásaként" kell értelmezni.[6] Ez azt jelenti, hogy nem a betűjének, hanem a szellemének megfelelően értelmezzük Leninnek ezt a gondolatát. Elvégre Lenint a legcsekélyebb mértékben sem tekinthetjük a tükrözéselmélet ellenfelének. Ellenkezőleg, tudatosan mindenféle megismerés és alkotás alapjává teszi meg ezt az elméletet.

A tükrözéselméletet ellenfelei karikaturisztikus formában interpretálják, hogy annál könnyebben „elbánjanak vele". Például úgy vélik, hogy itt mechanikus tükörszerű, holt tükrözésről van szó, amely teljesen kizárja a szubjektum alkotó szerepét. Todor Pavlov könnyűszerrel szétzúzza a szubjektivista esztétáknak ezt a szofizmáját. Ismételten hangsúlyozza, hogy a tükrözés alkotó tükrözés, aktív tükrözés. Ennek köszönhetően az ember nemcsak alkalmazkodik az objektív valósághoz, hanem aktívan meg is változtatja azt saját szükségleteinek és a valóság fejlődéstörvényeinek megfelelően. Ebben az értelemben a tükrözés óriási tényező az anyagnak alacsonyabbrendű formáitól magasabbrendű formái felé tartó evolúciójában. Ebből közvetlenül következik, hogy az alkotást nem szabad az információs folyamatokra redukálni, mivel az a szubjektivitás mellett individualitással is rendelkezik, ami nincs meg az információs folyamatokban.[7]

A tükrözéselmélet kérdéseivel és esztétikai alkalmazásával foglalkozik Sztefan Vaszilev is. „Tükrözéselmélet és a művészet specifikuma" című művét („Teorija na otrazsenieto i hudozsesztvena szpecifika", a Bolgár Tudományos Akadémia Kiadója, 1967) mint doktori disszertációt a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézetében védte meg. Ez a munka „Tükrözéselmélet és művészeti alkotás" címmel bővített és átdolgozott formában megjelent orosz nyelven (Progressz, 1970), Todor Pavlov előszavával, amely hangsú-

[3] Uo. 15.
[4] Uo. 24.
[5] Uo. 9, 824.
[6] Uo.
[7] Vö. uo. 825.

lyozza, hogy a szerző tovább finomítja a lenini tükrözéselméletet.

A tükrözés problémája olyan bonyolult és fontos, hogy korlátlan lehetőségek vannak újabb és újabb kutatásokra a már elért eredmények alapján és a legújabb tudományos adatok általánosítása alapján. Vaszilev munkája a jelen pillanatban az egyetlen kísérlet Bulgáriában arra, hogy sokoldalúan és szisztematikusan megvilágítsa a művészet specifikumát a tükrözéselmélet fényében. Ez szó szoros értelmében elméleti-módszertani tanulmány.

A könyv legfőbb értéke az, hogy a tükrözést az anyag sokoldalú tulajdonságaként vizsgálja: a szerzőt a „tükrözés — nyom", „tükrözés — változás", „tükrözés — válaszreakció" és „tükrözés — ráhatás" dialektikus kapcsolatukban és kölcsönös összefüggésükben megragadott problematikája foglalkoztatja. Vaszilev bizonyítja a tükrözés aktív jellegét és evolúciós tényezőként játszott szerepét, s már ezzel előkészíti a talajt ama általános következtetése számára is, hogy a művészeti tükrözés is aktív, alkotó jellegű.

A könyvnek mintegy a fele a művészeti specifikum problémájával foglalkozik, a „tükrözés — alkotás — művészet" hármas formulájának fényében. A szerző minden fronton felveszi a küzdelmet a tükrözés nélküli alkotás tézise ellen. De az adott esetben az a legfontosabb, hogy megvédi azt a tételt, mely szerint a művészet specifikuma kettősen, a művészet objektuma és szubjektuma által is meghatározott. „A művészeti tükrözés specifikuma — írja — eredménye mind a tükrözött tárgy sajátosságainak, lényegének és a valóságban való konkrét, érzékileg felfogható megjelenésének, mind pedig a tükröző vagy befogadó szubjektum sajátosságainak, lelki élete gazdagságának, gondolatai, érzelmei irányultságának, asszociációs képességének és fantáziájának, tudata sokoldalú aktivitásának." (254.)

Annak a tételnek, hogy az alkotás szempontjából nemcsak az objektumnak, hanem a szubjektumnak is meghatározó szerepe van, az a tudományos alapja, hogy az ember a társadalmi viszonyok összessége és a valóság része, hogy az alkotásfolyamatban döntő szerepet játszanak az emberi ideák. De a szubjektum uralma az objektum fölött — nem általában, csak a konkrét alkotásfolyamatban — viszonylagos, minthogy az ember bizonyos objektíve létező törvényszerűségek alapján alkot, nem pedig azoktól függetlenül, nem önkényesen.

A tükrözéselmélet fényében Vaszilev a kérdések egész komplexusát megvizsgálja, többek között a művészet ábrázoló és artisztikus elvét, a művészeti fiktivitást és kifejezést, az esztétikai és művészeti formalizmust stb.

Sztefan Vaszilev legutóbbi könyve, „A tükrözés és az alkotás filozófiai-metodológiai problémái" („Filoszofszko-metodologicseszki problemi na otrazsenieto i tvorcseszt-voto", a Bolgár Tudományos Akadémia Kiadója, 1972), lényegében korábbi munkáinak és elsősorban a „Tükrözéselmélet és művészeti alkotás"-nak a folytatása.

A tükrözéselmélet problémáival kapcsolatos sokéves elméleti kutatásainak eredményeképpen a szerző arra a következtetésre jut, hogy a tükrözés fogalmán a következőket kell érteni: a tükrözés „a különböző anyagi objektumok képessége a külvilág meghatározott hatásainak felfogására, ‚feldolgozására', ‚megőrzésére' és ‚felhasználására' a valósággal való kölcsönhatásuk folyamán". (5.) A tükrözés ilyen felfogását a szerző Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" című művének tükrözés-koncepciójára alapozza.

Új könyvében Vaszilev igyekszik megvilágítani a tükrözés és az alkotás szempontjából a tudományos-technikai forradalom egyes aktuális filozófiai-metodológiai problémáit: a modellezés és a tükrözés, az információ és a tükrözés, a jel és a tükrözés viszonyát, továbbá az objektum és a szubjektum dialektikáját a művészeti alkotásfolyamatban.

Sztefan Vaszilev felfogásának kvintesszenciája a következőképpen foglalható össze. A modellezés a tükrözésnek egyik oldala vagy formája, amely az emberi megismerő-alkotó tevékenységgel függ össze, s ennek folytán nem egyetemes jellegű, mint a tükrözés. Más a helyzet az információval. Ez mint az összes szervezett anyagi rendszerre jellemző egyetemes sajátosság közel áll a tükrözéshez, de nem azonos vele. Ami a jelet illeti, a szerző ezt a tükrözés és az alkotás segédkategóriájának tekinti. Ugyanakkor a jelet nem mindegyik, hanem csak a közvetett tükrözéssel kapcsolja össze. Eme tételek és következtetések kikristályosítása folyamán Vaszilev eredményesen csatázik azokkal a pozitivista ferdítésekkel, amelyek a tudományos-technikai forradalom problémáinak értelmezésében tapasztalhatók. Fejtegetéseinek vezérfonala a lenini tükrözéselmélet.

Az alkotásnak és a tükrözéssel való összefüggésének problémájára áttérve a szerző elhatárolja egymástól a „szubjektum" és a „tudat" fogalmát. Míg a tudat a valóság eszmei tükröződése az ember fejében, addig „a szubjektum anyagi, gyakorlatilag cselekvő lény". (111.) Következésképpen a szubjektum nem a tudattal, hanem

az emberrel azonos. Ugyanilyen értékes és termékeny a szerzőnél az „anyagi valóság" és az „objektum" fogalmának megkülönböztetése. Nem az egész objektív anyagi valóság az objektum, hanem annak csupán azok a tárgyai és jelenségei, amelyek beiktatódtak az ember gyakorlati átalakító tevékenységébe. Ezekre a pontosításokra a szerzőnek azért van szüksége, hogy eleve bebiztosítsa magát: nehogy valamiképpen lebecsülje vagy túlbecsülje a szubjektum szerepét a művészeti alkotásban. A dialektika itt az, hogy az ember egyidejűleg objektuma és szubjektuma is az alkotásnak: amikor tükrözi a valóságot, szubjektumként nyilvánul meg, de amikor önmagát tükrözi, egyidejűleg objektuma és szubjektuma is az alkotásnak. Ezzel kapcsolatban Vaszilev tisztázza az „álláspont" lényegét is, amelyet a „módszer konkretizálásaként" és egyszersmind meghosszabbításaként fog fel. (133.)

Sztefan Vaszilev szerint az alkotás a valóságban korábban nem létező valami tükrözésalapjának a létrehozása. Ez a koncepció lehetővé teszi számára, hogy támadja azt a tételt, mely szerint a tükrözés passzív jellegű, az alkotás viszont aktív jellegű, azt a tételt, amely voltaképpen szembeállítja ezt a két kategóriát és nem látja dialektikus egységüket.

Az alkotás problémája parancsolólag előírja az olyan kérdések vizsgálatát, mint a hagyomány és az újítás és dialektikus egységük kérdése. A szerző ennek külön fejezetet szentelt könyvében. Az újítások különféle típusaival és ezek értékelésének kritériumával kapcsolatos eszmefuttatásai és következtetései könyvének legjobb részei közé tartoznak.

A könyvnek talán legértékesebb része a tehetség lényegének és a művészi alkotásfolyamatban betöltött szerepének megvilágítása. A szerző itt is két fronton harcol: a probléma helyes marxista—leninista interpretálásáért és az esztétika e területén megnyilvánuló szubjektivizmus következetes kritikájáért. Bátran kijelenthetjük, hogy Vaszilev jelentősen gazdagítja az alkotásról és a tehetségről szóló marxista—leninista tanítást, amely még mindig nincs megfelelő szinten kidolgozva.

Vaszilev munkája sokkal meggyőzőbb lehetne, ha felhasználta és elemezte volna az irodalom és művészet konkrét tényanyagát. A szerző azonban tudatosan mellőzte ezt, így kívánván tisztán elméleti-metodológiai jellegűvé tenni kutatásait.

2. A SZOCIALISTA REALIZMUS LÉNYEGÉRŐL

Túlzás nélkül megállapítható, hogy valamennyi esztétánk, írónk és művészünk egyetért a szocialista realizmus elméletének fő tételeivel azóta, hogy a marxista—leninista esztétika és a szocialista realizmus a BKP történelmi jelentőségű V. kongresszusa (1948) után uralkodó helyzetbe került nálunk. A szocialista realizmus módszerének arról a meghatározásáról van szó, amelyet a Szovjet Írók Szövetségének az első szovjet írókongresszuson, 1934-ben elfogadott szervezeti szabályzata tartalmaz. A dolog lényege azonban az, hogy nem elegendő egyszerűen elfogadni a szocialista realizmust, hanem a marxista—leninista esztétikának szüntelenül gazdagítania és fejlesztenie kell ennek elméletét. Esztétikánknak nincs ennél fontosabb feladata, ha általában művészetelméletnek, s konkrétan a szocialista realista művészet elméletének tekintjük.

A szocialista realizmus a történelemben eddig ismert legmagasabb rendű művészeti módszer. Az a művészet, amelyet ennek a módszernek a segítségével hoznak létre, magában foglalja általában a művészet, vagyis a jelenkort megelőző művészet természetét is, ugyanakkor gyökeresen különbözik attól, éppen mint a legmagasabb rendű humánus művészet. E felfogás fényében Todor Pavlov hosszú évekig fejlesztette a szocialista realizmusra vonatkozó álláspontját, szerves összefüggésben általában a művészet specifikumára vonatkozó álláspontjával. „Általános művészetelmélet" című könyvében (1938) és még a könyv megjelenése után is hosszú ideig az esztétikai realitás, az eszmei-szellemi telítettség és a mérték dialektikus egységeként fogta fel a művészet specifikumát. Ugyanakkor szüntelenül hangsúlyozta, hogy a művészet eme alkotórészei közül egyik sem alkothatja önállóan a művészet specifikumát, hanem csak a három együtt, dialektikus egységben. Az ötvenes évek elején a Szovjetunióban és a többi szocialista országban a művészet specifikus tárgyával kapcsolatban kibontakozott viták után Pavlov már új művészetmeghatározást ad, amely mellett mind a mai napig kitart, nevezetesen a következőt: a művészet „a világ emberi birtokbavételének a szépség törvényeire épülő formája".[8] Pavlov elméleti munkáiban eddig a szépségnek főként három törvényét dolgozta ki: a művészeti képmások tipizálásának is individualizálásának törvényét, a művészeti képmások haladó eszmei tartalmának törvényét, és a művészeti képmások emocionális telítettségének törvényét.

A művészet specifikumára vonatkozó eme koncepcióinak fényében Pavlov meg-

[8] T. Pavlov: „Za markszicseszka esztetika, literaturna nauka i kritika", 2, Szófia 1955, 497.

felelő megállapításokat tett a szocialista realizmusról is. Hangsúlyozta és hangsúlyozza, hogy a szocialista realizmusnak merőben új az objektuma is, a szubjektuma is, s ez esetben újak a szépség törvényei is. Éppen ez határozza meg a szocialista realizmus újító jellegét és jelentőségét. A nagy művészetteoretikus jogos büszkeséggel írja: „Hatvan esztendőn át szerzett tapasztalataim meggyőznek engem arról, hogy a szocialista realizmusé volt és lesz a győzelem. Mert az *új* művészet objektuma (a társadalmi és a természeti valóság) szocialista; az *újnak* a szubjektuma a szocialista módon gondolkodó, érző, cselekvő és saját dialektikus fejlődésére törekvő ember; szocialista módon *újak* a művészet ritmusai, eszközei, stílusa, formái; *új* a művészet legmagasabb rendű szocialista-kommunista esztétikai ideálja."[9]

Az egyik legtartalmasabb írás, amely a szocialista realizmus lényegével foglalkozik, Vaszil Kolevszki tanulmánya „A szocialista realizmus esztétikai lényegéről". A szerző abból, a mi esztétikai irodalmunkban már meghonosodott álláspontból indul ki, hogy minden művészeti módszer magva az esztétikai ideál. Tehát éppen az adott esztétikai ideál jellegéből alkothatunk ítéletet a megfelelő művészet lényegéről. Mivel a kommunista esztétikai ideál az eddig ismeretes legmagasabb rendű esztétikai ideál, teljesen nyilvánvaló, hogy az a művészet, amely ennek az ideálnak a jegyében jön létre, nevezetesen a szocialista realizmus művészete, a művészet legtökéletesebb típusa.[10] Kolevszki tanulmánya jelenleg páratlan a maga nemében a bolgár esztétikai irodalomban. Maga Todor Pavlov is igen magasra értékelte ezt az írást. Pavlov helyesli Kolevszki kritikáját azzal a tétellel szemben, mely szerint a szocialista realizmus „realizmus plusz szocialista eszmeiség", és örömmel hangsúlyozza, hogy a cikk szerzője számára a szocialista realizmus lényegét nem meríti ki annak egyetlenegy vonása vagy törvénye sem, legyen az bármelyik is, hanem csak az összes együtt, dialektikus kapcsolatukban és összefüggésükben.[11]

A szocialista realizmus elméletének továbbfejlesztése szempontjából nagy szerepet játszott nálunk a „módszer", „stílus" és „irányzat" kategóriáinak megkülönböztetése is. Nagyon értékes Pantelej Zarev „Stílus és művészi ség" című könyve. Mint magából a címből látható, a legértékesebb Zarevnek az a törekvése, hogy szerves egységbe ötvözze a stílust és a művészi séget az irodalomban és a művészetben. Ennek érdekében mindenekelőtt azt tisztázza, mi a lényege a stílusnak, amely a művészetnek nemcsak a formáját, hanem a tartalmát is áthatja. Zarev véleménye szerint a stílus a következőket foglalja magában: a művész nyelvét, a művészi eszközöket, a tipizálás módját, a szerző világszemléletét, tehetségét, egyszóval az alkotó ember egész szellemi, érzelmi, etikai stb. alkatát. Zarev figyelembe veszi azt a régi maximát, hogy „a stílus maga az ember", de nem feledkezik meg arról a másik maximáról sem, hogy „a stílus maga a korszak". Amikor összekapcsolja ezeket, teljes joggal részesíti előnyben a korszakot, amely az alkotó objektív meghatározója.

Véleményünk szerint Zarev nem határolja el minden esetben a „stílus" és a „módszer" kategóriáját. Ezt írja: „a stílus, bár nem mindenben esik egybe az egyéni módszerrel, magában foglalja az alkotó individuális módszerét, annak alapján jön létre, egyes mozzanatokban összeolvad vele. A különbség köztük az, hogy a módszer inkább a művészeti kifejezés cselekvő oldalát, az alkotáshoz vezető utat fejezi ki, míg viszont a stílus az eredmények közé tartozik, a művész gondolkodásának és érzelmeinek objektivációjához; a valósághoz való viszonyt tárja fel számunkra . . ."[12]

Mi nemcsak a stílust, hanem a módszert is az eredményekhez soroljuk — oda kell sorolnunk —, „a művész gondolkodásának és érzelmeinek objektivációjához". Zarevnél a „stílus" és a „módszer" viszonyát nézetünk szerint erősen komplikálja az egyéni módszerről szóló tétele. Ezt a tételt más esztétáink is támogatják: Obretenov, Goskin, Karolev. Mindnyájan azt vallják, hogy az egyéni művészi módszer az általános módszer alapján jön létre. Nem válik-e azonossá itt a „módszer" és a „stílus" kategóriája? Véleményünk szerint igen! A szocialista realizmusnak nevezett egységes művészi módszer keretein belül léteznek és kell hogy létezzenek különböző stílusok és individuális jegyek. Merőben más dolog azonban általános és egyéni szocialista realista művészi módszerről beszélni. Ha logikusan végiggondoljuk, az efféle okfejtés olyan végkövetkeztetéshez vezet, amely a szocialista irodalom és művészet magvának széthullását jelenti.

A szocialista realizmus ama dogmatikus és sematikus felfogása ellen vívott harcban, amely semmibe vette az irodalmi és

[9] T. Pavlov: „Izbrani proizvedenija", 10, 456–457.
[10] V. Kolevszki: Za szocialiszticseszkija realizâm. Bâlgarszki Piszatel, 1957.
[11] T. Pavlov: Patoszât na zsivota – patosz na literaturata; „Literaturen Front", 34. sz. 1963. VIII. 22.
[12] P. Zarev: „Sztil i hudozsesztvenoszt", Szófia 1958, 85.

művészeti képmások pszichológiai karakterisztikumának kérdéseit, határozottan pozitív szerepet játszott Sztojan Karolev „Elgondolás és képmás" című gyűjteménye. „Maga a megismerés tárgya — írja Karolev — kötelességévé teszi az írónak, hogy kiváltképpen a hősök pszichológiai karakterisztikumára fordítson figyelmet."[13] És véleménye szerint a művészet tárgya az ember. Az embernek pedig pszichikus élete is van. Tehát az irodalmi és művészeti alkotások hőseit pszichológiai jellemzéssel is el kell látni.

A lefolytatott viták eredményeképpen nálunk Bulgáriában már véglegesen megoldottnak tekinthető a szocialista realizmus genezisének kérdése. Leküzdöttük azokat az álláspontokat, melyek szerint a szocialista realizmus messze a leninizmus megjelenése előtt veszi kezdetét, s egyetlen ismérve ennek vagy annak a műalkotásnak a szocialista eszmeisége. Ilyen módon nem lehet elhatárolni a proletár forradalmi művészetet a szocialista realizmus művészetétől. E tekintetben felbecsülhetetlen segítséget nyújtott számunkra a szovjet esztétika és irodalomtudomány, amelytől szüntelenül tanultunk. Nálunk jelenleg az az álláspont az uralkodó, hogy a szocialista realizmus megjelenése a szocialista-kommunista elvek alapján történő társadalomátalakítás történelmi szükségszerűségének kifejeződése, hogy semmilyen más művészet nem tartalmazza ennek az átalakításnak olyan konkrét programját, amilyet a szocialista realizmus művészete, melynek filozófiai-metodológiai alapja a leninizmus.

Véglegesen tisztázódott a szocialista realizmusnak a kritikai realizmushoz mint közvetlen elődjéhez való viszonya is. Mégpedig nemcsak történelmi, hanem mai megvilágításban is. Nagymértékben elmaradt viszont annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy mi a viszonya a szocialista realizmusnak a haladó romantikához, amelylyel szintén kapcsolatban van.

Ismeretes, hogy a szovjet irodalomtudományban az utóbbi években sok irodalmár és kivált Alekszandr Ovcsarenko professzor[14] nagy teret szentel annak az álláspontnak, mely szerint a szovjet irodalomban és a szocialista országok irodalmában létezik egy egész irányzat, amely önálló művészeti módszerrel dolgozik: a *romantika*. Az igaz, hogy némely szerzők írásaiban összekeveredik a „romantika" és a „romanticizmus", a „romantikus stílus" és a „romantikus módszer". De fontosabb az, hogy tapintatosan és türelmesen vitáznak ennek az álláspontnak a szószólóival.

Nálunk Bulgáriában sok éven át Kriszto Genov professzor volt szinte az egyetlen védelmezője ennek az álláspontnak. „A szocialista romantika problémája a szovjet irodalomtudományban" című cikkében („Problemât za szocialisticseszkija romantizâm v szâvetszkoto literaturoznanie", megjelent az „Ezik i Literatura" című folyóirat 1971/2. számában) Genov kategorikusan kijelenti, hogy az ez ideig legtökéletesebb művészeti módszer, a szocialista realizmus mellett a forradalmi proletariátus, a szocialista és a kommunista társadalom építője „egy másik nagy alkotó felfedezéssel is megajándékozta az emberiséget, nevezetesen a szocialista romantika módszerével, vagyis az egyetemes boldogságért vívott küzdelem ‚győzteseinek a romantikájával', miként mély megérzéssel még a nagy Gorkij nevezte". (26.) Genov a legkevésbé sem tartja a szocialista romantikát magasabb rendű művészeti módszernek a szocialista realizmusnál, nem is hív fel egyesítésükre. A következőképpen fogalmazza meg érvelését: „A mi elvi álláspontunk az, hogy általában az irodalmi folyamat két fő irányban fejlődik, az általánosítás (tükrözés) két legtágabb értelemben vett fogalmában, két fő típusában, a realisztikusban és a romantikusban fejeződik ki . . . A művészeti alkotás e két típusa között, melyeket a valóság esztétikai elsajátításában és megváltoztatásában megnyilvánuló két fő emberi hajlam — a valóság művészi ‚reprodukálása' vagy ‚újraalkotása' — határoz meg, nincs és nem is lehetséges áthatolhatatlan fal, annál az egyszerű oknál fogva, hogy az alkotás mindkét típusa ugyanazon az esztétikai talajon jelenik meg és fejlődik, az életigazság talaján . . ." (17.) A figyelmes olvasó bizonyára észreveszi, hogy itt nem a realizmusról és a romantikáról van szó, hanem a valóság visszatükrözésének realista és romantikus elvéről, amely jellemző minden igazi művészetre, míg viszont a realizmus és a romantika — konkrétan történelmileg létrejött és jelentős művészeti irányzatok.

Todor Pavlov akadémikus a realizmus és a romantika különbségét hosszú évekig abban látta, hogy különbözők az esztétikai ideáljaik, következésképpen különbözők a realizmus és a romantika segítségével ezeknek az ideáloknak megfelelően megalkotott művészeti képmások. 1972 elején azonban jelentős lépést tett ebben a kérdésben, újabb bizonyítékát adva alkotói bátorságának, s nagy érdeklődést váltva ki minden esztétából és művészből. A múlttól eltérően Pavlov most azt állítja, hogy az esz-

[13] Sz. Karolev: „Zamiszâl i obraz", Szófia 1958, 89.
[14] A. I. Ovcsarenko: „Szocialisztyicseszkij realizm i szovremennij litycraturnij processz", Moszkva 1968. Továbbá „Prodolzsenyije szpora" c. cikke a „Novij Mir" 1971/5. számában.

tétikai ideál a realistáknál, s közelebbről a szocialista realistáknál és a haladó romantikusoknál egy és ugyanaz. Analógiához folyamodva azt írja, hogy a kommunizmus és az anarchizmus egyaránt törekszik az osztálynélküli kommunista társadalomra, eltérőek azonban az e cél érdekében felhasznált eszközeik és módszereik. A kommunisták a proletárdiktatúra hívei, nézetük szerint ez vezet át a kapitalizmusból a szocializmusba, míg viszont az anarchisták nem ismerik el ezt a diktatúrát. Valami hasonlóról, de nem azonosról van szó az adott esetben is, amikor a szocialista realizmus és a haladó romantika hasonlatosságáról beszélünk. „Valóban — írja Pavlov — bizonyos szovjet romantikusok, mint Pausztovszkij, Szvetlov és mások szintén a kommunista társadalom és a szabad kommunista művészet megvalósítására törekednek. Ugyanezt az ideált találjuk azonban a szocialista realizmus legragyogóbb íróinak és művészeinek alkotásaiban is."[15]

Pavlov a szovjet irodalom romantikusait hol „haladó romantikusoknak", hol „forradalmi romantikusoknak" nevezi, de sose „szocialista romantikusoknak". Abból a körülményből azonban, hogy azonos ideált konstatál a szocialista realistáknál és a romantikusoknál a szocialista társadalom viszonyai között, logikus az a következtetés, hogy lényegében éppenséggel szocialista romantikusokról van szó, nem pedig egyszerűen haladó romantikusokról. Mert miféle haladó romantikusokról lehet szó egy olyan társadalomban, ahol már régen a szocialista ideológia mint az egyetlen végsőkig következetes tudományos ideológia az uralkodó, s ahol ez az ideológia megragadta a nép túlnyomó többségének eszét és szívét?! Nyilvánvaló, hogy ezek csak szocialista romantikusok lehetnek.

Ezzel azonban a kérdés még nincs lezárva. Ha az esztétikai ideál a szocialista realistáknál és a szocialista romantikusoknál azonos, nevezetesen a kommunista esztétikai ideál, az esztétikai ideál pedig minden művészeti módszer magva, akkor mi a különbség a kétféle művészeti módszer, a szocialista realista és a szocialista romantikus módszer között? Maga Pavlov a különbséget abban látja, hogy az előbbi az ideálnak magában a valóságban megtalálható reális gyökereit, előfeltételeit, tendenciáit stb. tükrözi, méghozzá „nemcsak a jövendő ideálét, a jövendő társadalomét, hanem a mostani valóságos társadalomét és a mostani valóságos emberét is". A romantikusoknál ez nem így van, és éppen ezzel magyarázható az az ábrándozásuk és az a szemlélődésük, amely kizárja a valóságos harcot a kommunista ideál győzelméért.

Magától értetődik, hogy csak a szocialista romantikusok alkotó tevékenységének konkrét elemzése adhat meggyőzőbb választ az irodalmi és művészeti romantika egész kérdésére a szocializmus-kommunizmus viszonyai között. Éppen ez nem történik meg vagy nem történik meg megfelelő mértékben, ami a romantikával és a szocialista realizmushoz való viszonyával kapcsolatos vitát olykor merőben skolasztikus jellegűvé teszi.

Mindenesetre Pavlovnak az a hipotézise, hogy az ideál a szocialista realistáknál és a szocialista romantikusoknál azonos, termékeny horizontokat tár fel az esztétikai gondolat előtt. Először is tárgytalanná teszi a romantikának adresszált teoretikus ráolvasásokat, amelyekkel sajnos olykor marxista esztétáknál is találkozunk. Másodszor, arról tanúskodik, hogy nem elegendő az esztétikai ideált elfogadni az adott művészeti módszer magvának, hanem látni kell a konkrét programot is, amelyet a módszer ajánl az irodalom és a művészet alkotóinak és befogadóinak, nemcsak a világ művészi magyarázatának, hanem művészi megváltoztatásának programját is. Egyáltalán nem kell félni, hogy a pluralizmust ültetjük el az esztétikában, irodalomban és művészetben a szocialista romantika létének elismerésével, minthogy itt a dolgok valóságos állásának elismeréséről van szó, nem pedig önkényes gondolati konstrukciókról. A személyi kultusz időszakának egyik drágán megfizetett tanulsága az, hogy csak a szocialista realizmus és a többi alkotói módszer versenye révén reménykedhet a szocialista realizmus abban a győzelemben, amelyért már régóta csatázik. Itt bármely olyan adminisztratív intézkedés, amely megtiltana bizonyos művészeti módszereket, csak rontaná a helyzetet, ahelyett, hogy elősegítené a kívánt cél elérését. A dolgok logikája mindig erősebb a gyakorlatban megnyilvánuló szubjektivizmus logikájánál.

3. A BOLGÁR ESZTÉTIKA ÖRÖKSÉGÉRŐL

E tekintetben joggal Dimitâr Blagoev esztétikai életművével foglalkoztak legtöbbet. Mint várható, itt is Todor Pavlov járt elöl jó példával. „Dimitâr Blagoev esztétikai és irodalomkritikai nézeteinek kérdéséhez" című írása („Kâm vâprosza za eszteticseszkite i literaturno-kriticseszkite vâzgledi na Dimitâr Blagoev") mindmáig a legjobb tanulmány, melynek következtetései az ezzel a témával kapcsola-

[15] T. Pavlov: Da prodâlzsim razgovora za realizma i romantizma; „Literaturen Front", 1972. IV. 13.

tos egész további kutatás alapjává váltak. Pavlov nemcsak megvizsgálta és értékelte Blagoev esztétikai nézeteit, hanem össze is hasonlította azt Lenin megfelelő nézeteivel. A Blagoevben és Leninben esztétikai téren közösnek a hangsúlyozása a legértékesebb Pavlov írásában. Pavlov bebizonyítja, hogy az összes többi tudományterülettől eltérően Blagoev éppen az esztétika terén áll legközelebb Leninhez, ami mélyen meghat és jogos büszkeséggel tölt el bennünket, hiszen Blagoev, az esztéta és irodalomkritikus sok évtizeden át vezető szerepet játszott nálunk.

Blagoev nagyszerűen alkalmazta a marxista—leninista tükrözéselméletet, s ezáltal biztosította azokat az alaptételeket esztétikai nézetei számára, amelyek lehetővé tették, hogy marxista esztétikánk élére kerüljön, s olyan irodalomkritikát és -politikát folytasson, amely a bolgár proletariátus nagy felszabadító ügyét és marxista élcsapatát szolgálta. A művészet igazságtartalmával, osztály- és pártállásponjtjával, a világnézet és a művészeti módszer összefüggésével stb. kapcsolatos problémákat Blagoev a szigorú materializmus és a szigorú dialektika szellemében oldotta meg, s ezáltal élesen elhatárolódott annak az esztétikai és irodalomkritikai vulgárszociologizmusnak a képviselőitől, amelyet Bulgáriában G. V. Plehanov befolyása alatt műveltek.

Ami Blagoev esztétikai nézeteinek fogyatékosságait illeti, ezeket Pavlov szervesen összekapcsolja a bulgáriai tesznyakok (szűkelvűek) szocializmusának fogyatékosságaival, amelyeket a lehető legvilágosabban kimutatott és megmagyarázott Georgi Dimitrov a BKP V. kongresszusán elmondott beszámolójában. Arról van szó, hangsúlyozza Pavlov, hogy Blagoev legjobb munkái is főként magyarázó, értékelő jellegűek voltak, s ennek folytán nem tölthették be azt a szerepet, amelyre hivatva lettek volna: nemcsak megmagyarázni, hanem meg is változtatni a valóságot. Blagoev nem harcolt eléggé azért, hogy az alkotó értelmiséget megnyerje a szocializmus ügyének. Ez különösen fontos a falu íróinak szempontjából. Blagoev nem értékelte kellőképpen a parasztságot mint a proletariátus természetes szövetségesét, s ezért lebecsülte az íróit is. Ámde nem a fogyatékosságok kritikája, hanem Blagoev történelmi érdemeinek megbecsülése a legfontosabb Pavlov írásában. „Dimitâr Blagoevnek, mint a marxizmus, közelebbről a marxista irodalomelmélet és -kritika bulgáriai megalapítójának nagysága elsősorban abban rejlik, hogy ő a maga korában, ama súlyos viszonyok közepette a leghűségesebb és legtehetségesebb ideológiai kifejezőjévé, tanítójává és vezetőjévé vált munkáspártunknak és egész dolgozó népünknek."[16]

Pavlov után és az ő írásának hatására írta meg Sztojan Karolev „Dimitâr Blagoev mint irodalomteoretikus és -kritikus" című művét. A szerző nemcsak irodalomkritikai állásfoglalásai alapján jellemzi és értékeli Blagoevet, hanem az általa szerkesztett „Novo Vreme" című folyóiratnak, a BKP elméleti orgánumának elemzése és értékelése alapján is. Ily módon tágabb lehetőség nyílt Karolev számára, hogy tanulmányozza és értékelje azt az irodalomkritikai és -politikai munkát, amelyet Blagoev mint szerkesztő végzett. Karolev éppen azt mutatja ki, hogy a kritikus Blagoev, mint ez más teoretikusoknál is gyakran megtörténik, túlszárnyalja a teoretikust, amennyiben kiigazítja vagy szabatosabbá teszi annak egyes gyenge vagy egyenesen hibás koncepcióit. Ez különösen abból a szempontból fontos, hogyan viszonyult a tesznyakok pártja Vazov költőhöz. „A tesznyakok kritikája értékeli Vazovnak a maga idejében leghelyesebb művészetét az Újjászületés korával kapcsolatban, Dimitâr Blagoevnek, a párt vezetőjének átmeneti hibái és vonzalmai ellenére."[17]

Persze Karolevnek is megvoltak a maga gyengeségei és fogyatékosságai, melyek közül néhány esztétikai gondolkodásunk akkori fejlődésének általános fogyatékosságaival függött össze: helytelenül kezelte a világnézet és a művészeti módszer viszonyát, a művészet specifikumát, s erősen túlértékelte Plehanov hatását Blagoevre az irodalomkritika szerepének kérdésében.

Nagyon sokáig nem törődtek nálunk Blagoev fegyvertársainak esztétikai és irodalomkritikai nézeteivel. Ezt a feladatot legjobban Groza Grozev oldotta meg. Todor Petrov esztétikai nézeteiről írt dolgozata mindmáig a legjobb. Grozev, jóllehet nem szakembere az irodalomelméletnek és -kritikának, de mint a marxista és filozófiai gondolat komoly történésze számos rendkívül fontos mozzanatot ragadott meg és interpretált helyesen Petrov tevékenységében, például a tükrözéselmélet jelentőségének, a művészet tárgyának, a tartalomnak és a formának, a világnézet és a művészeti módszer viszonyának kérdéseit.[18]

Zselo Avdzsiev „Georgi Bakalov irodalomkritikai tevékenysége" című könyve

[16] T. Pavlov: „Izbrani proizvedenija", 4, 446.
[17] Sz. Karolev: „Dimitâr Blagoev, literaturen teoretik i kritik", Szófia 1951, 127—128.
[18] G. Grozev: „Isztorija na bâlgarszkata filoszofija", II. rész, Szófia 1959, 171—179.

(„Georgi Bakalov, literaturno-kriticseszka dejnoszt") az egyetlen produkció, amely kimerítően tárgyalja ennek a nagy marxista kritikusnak a tevékenységét. Legértékesebb része az, amely az Avdzsiev által első ízben publikált dokumentumokra épül. Ezek lehetővé tették a szerzőnek, hogy új megvilágításba helyezze Bakalov fejlődésének legérdekesebb mozzanatát, marxista kritikánk és saját esztétikai és irodalomkritikai nézetei „leninizálásáért" folytatott harcát, amit eddig nem értékeltünk kellőképpen, mivel nem ismertük ezeket a levéltári anyagokat. Avdzsiev könyvének leggyöngébb mozzanata az, hogy lebecsüli azt az értékelést, amelyet Todor Pavlov még a második világháború előtt adott Georgi Bakalov fogyatékosságairól „Georgi Bakalov mint irodalomkritikus" című írásában (1940).[19]

Ami a bolgár polgári esztéták esztétikai nézeteit illeti, ezeket a következő művek világítják meg: „A bolgár irodalom története" („Isztorija na bâlgarszkata literatura"); Angel Binkov: „A filozófiai gondolat fejlődése Bulgáriában" („Razvitie na filoszofszkata miszâl v Bâlgarija"); Groza Grozev: „A bolgár filozófia története" („Isztorija na bâlgarszkata filoszofija", két kötet). Megjelentek önálló kötetek is erről a témáról: Georgi Dimov: „Ivan D. Sismanov irodalomtörténész és kritikus" („Ivan D. Sismanov, literaturen isztorik i kritik"); Atanasz Natev: „A művészet célja vagy öncélja" („Cel ili szamocelnoszt na izkusztvoto").

A Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete a bolgár filozófiai gondolat négykötetes történetén dolgozik. Az első kötet már 1971-ben megjelent; a második kötet nyomdában van. Mindegyik kötet vizsgálja a megfelelő időszakok polgári művészetteoretikusainak filozófiai és esztétikai nézeteit is.

E sorok szerzője 1964-ben adta ki „A bulgáriai esztétikai gondolat történetéből" című munkáját („Iz isztorijata na eszteticseszkata miszâl v Bâlgarija"), mely a legkiválóbb marxista és polgári művészetteoretikusok esztétikáját vizsgálja.

Vagyis minden szükséges feltétel megvan az egész bolgár esztétikatörténet megírásához, a kezdetektől napjainkig. És bízhatunk abban, hogy a közeli években ezt a kérdést végleg megoldjuk, akár kollektív, akár egyéni erőfeszítéssel.

[19] Zs. Avdzsiev: „Georgi Bakalov", Szófia 1959, 5–6.

4. A MARXISTA ESZTÉTIKA EGYES KATEGÓRIÁIRÓL

Be kell vallani, hogy a bolgár esztétikai irodalom mindmáig nem dolgozta ki teljes egészében a marxista esztétika kategóriáit és ezek osztályozását. Ennek számos és nagyon különböző oka van. Például az, hogy a bolgár esztéták zöme elsősorban mint irodalomkritikus dolgozik. Ezért tevékenységük jórészt a konkrét irodalmi műalkotások elemzésére és értékelésére korlátozódik, s kevesebbet foglalkoznak a különböző esztétikai problémák és kérdések elméleti kidolgozásával. Másrészt sok energiát fordítottunk az „esztétikum" kategóriájának természetével kapcsolatos sokéves és még mindig befejezetlen vi ára. Miként a szovjet esztétikában, a bolgárban is az úgynevezett „prirodnyikok" és „obscsesztvennyikok" vitatkoztak az „esztétikum" értelmezéséről: vajon az esztétikum objektíve létező sajátosság, minőség, viszony, törvényszerűség-e, avagy nem. Valójában pedig mindaddig, amíg nem dolgozzuk ki az esztétika egyes kategóriáit, az esztétikum természetéről folytatott vitát sem lehet kielégítően lezárni, jóllehet ez a vita nem fölösleges, minthogy az esztétikai tükrözéselmélet védelméről és annak a szubjektivizmusnak a leleplezéséről van szó, amely ilyen vagy olyan formában és mértékben tagadja az esztétikum objektív létezését, tagadva, noha nem teljesen, hogy az anyag esztétikai minőségekkel rendelkezhet.

Mindazonáltal születtek egyes könyvek és cikkek az esztétika különböző kategóriáiról. Az egyik legkorábbi ilyen tanulmány Todor Pavlové: „A művészeti tartalom és forma egységének kérdéséhez" („Kâm vâprosza za edinsztvoto mezsdu szâdârzsanieto i formata v izkusztvoto"). Ennek a terjedelmes tanulmánynak az alaptételeit bizonyos kiegészítésekkel már évtizedek óta vallja a szerző. Térjünk ki elsősorban arra, miben hoz újat álláspontja ezekről a kategóriákról. Mindenekelőtt arról van szó, hogy a művészetnek mind a tartalma, mind a formája szubjektív jellegű, minthogy éppen a művészet tartalmát és formáját képezik, amely a maga részéről az objektív dolgok szubjektív tükröződése. De mint szubjektív jelenségek, a művészeti tartalom és forma az illető valóságos dolgok és jelenségek tartalmának és formájának visszatükröződje. Pavlov kategorikusan szembeszáll azzal az egyes bolgár filozófusok által hirdetett tétellel, mely szerint a — akár tudományos, akár művészeti — megismerés tartalma objektív, formája viszont szubjektív. Ez a formula Pavlov

nézete szerint dualizmushoz vezet a filozófiában és az esztétikában.

A legnagyobb figyelmet érdemli Pavlov álláspontja azzal a formulával kapcsolatban, mely szerint a szovjet művészet tartalmában szocialista, formájában nemzeti. Felveti azt az elvi kérdést, hogy miért csak a tartalma szocialista ennek a művészetnek, s miért nem a formája is. És azt válaszolja, hogy azért, mert miközben a tartalom meghatározza a formát, a formára hat az az illető közeg is, amelyben a művészet kifejlődik. Ha a formát csak a tartalom határozná meg, a tartalomhoz hasonlóan maga is szocialista volna.[20] Ez az álláspont lehetővé teszi Pavlov számára, hogy helyesen értelmezze a művészet úgynevezett belső és külső formájának kérdését is. „Nem létezik két forma, belső és külső, hanem csak a művészeti forma létezik, amely belső, s egyszersmind külső jelentőségre tesz szert, minthogy saját tartalmának erre a kifejezésére a környező konkrét természeti, társadalmi és szellemi közeg is hat."[21] Vagy másképpen fogalmazva: nem lehet a művészet belső és külső formájáról beszélni, hanem csak „az azonos és formájára, gnoszeológiai és esztétikai természetére nézve egységes művészeti forma két oldaláról, két mozzanatáról vagy két eleméről".[22]

Ez a gondolat rendkívül termékeny: lehetővé teszi a kérdések egész komplexusának megértését, mint például a szubjektum által a művészetbe bevitt elemeknek, a művészeti fiktivitás helyének, szerepének és jelentőségének stb. megértését.

1958-ban jelent meg Kriszto Goranov „Tartalom és forma a művészetben" című könyve, amely ezeknek az esztétikai kategóriáknak első monografikus feldolgozása a bolgár esztétikai irodalomban. A szerző sok esetben Pavlov koncepcióiból indul ki. A könyv egyes lapjain azonban észrevehetően eltér a tükrözéselmélettől. Például kijelenti, hogy „a művész valószínűleg sokkal nagyobb mértékben teremt, semmint a valóságban meglevő esztétikumot tükrözi". (54.) Ezt a megállapítását kemény és teljesen megalapozottan bírálta Pavlov,[23] Georgi Dimitrov-Goskin[24] és Sztefan Vaszilev.[25]

A másik esztétikai kategória, amely felkeltette egyes esztétáink figyelmét, a tragikum kategóriája. Két könyv jelent meg erről a témáról: Natalija Jasztrebova: „A tragikum a művészetben" („Tragicsnoto v izkusztvoto", 1961) és Iszak Paszi: „A tragikum" („Tragicsnoto", 1963).

Paszi könyve kemény tudományos kritikát kapott Bulgáriában is[26] és a Szovjetunióban is,[27] annak ellenére, hogy értékes megállapítások és következtetések is találhatók benne. Arról van szó, hogy Paszi a tragikumot a szépség szenvedésének vagy pusztulásának fogja fel, s ily módon teljesen szubjektivizálja magát a szépséget, amely az ő szemében nem objektíve létező, hanem csupán emberi értékelés.

Szépségfelfogásában Paszi Kant ide vonatkozó nézeteit követi. Teljes ellentétben azzal az alaptételével, hogy a tragikum a szépség szenvedése vagy pusztulása, Paszi azzal az állásponttal is foglalkozik, mely szerint létezik a „történelmileg végzetesnek" a tragédiája is, ami mélységesen helytelen, és nem kívánatos politikai következtetésekhez vezet.

1964-ben jelent meg Valentin Angelov „A rút" („Groznoto") című könyve. Iszak Paszihoz, Pencso Dancsevhez és más esztétáinkhoz hasonlóan, Angelov tagadja a rút esztétikai jellegét és jelentőségét. „Objektíve a valóságban — írja a szerző — nem létezik a rút mint esztétikai érték. A rút vagy rútság fogalmával az esztétikailag közömbös tárgyakat jelöljük, amelyekhez negatív az esztétikai viszonyunk." (73.) Mint látható, Angelov a rútat hol mint esztétikailag közömbös tárgyat, hol mint olyan tárgyat fogja fel, amelyhez negatív az esztétikai viszonyunk. Ez pedig két merőben különböző dolog, amelyeknek az összekeverése azt mutatja, hogy a szerző tudatában még nem érett meg kellőképpen a rút problémája. Angelov könyvében azonban vannak jó dolgok is. Például az, amikor a rúttal kapcsolatos neokantiánus álláspontot bírálja, vagy amikor a modernizmusról beszél.

Szembeszökő a bolgár esztétáknak az a törekvése, hogy az esztétikai problémákat összekapcsolják ezzel vagy azzal a művészeti ággal. Például Ana Bankovszka „A zeneesztétika néhány problémájáról" című könyvében („Po njakoi problemi na muzikalnata esztetika", 1960) számos esztétikai kategóriát tárgyal a zene területén. Sztefan Vaszilev „Jordan Jovkov művészetének esztétikai problémái" című könyve („Eszteticseszki problemi v tvorcseszt-voto na Jordan Jovkov", 1961) szorosan kötődik a szépirodalomhoz, ami konkréttá

[20] „Szeptemvri", 1950/6, 110.
[21] Lásd Pavlov bevezetését K. Goranov könyvének orosz kiadásához: „Szogyerzsanyije i forma v iszkusztve", 1962, 22.
[22] Uo. 25.
[23] T. Pavlov: Na boen poszt. Bevezetés G. Dimitrov-Goskin „Vâproszi na filoszofijata, esztetikata, kritikata" című könyvéhez, 1962, 16.
[24] Uo. 370.
[25] Sz. Vaszilev cikke a „Filoszofszka Miszâl"-ben, 1959/2, 123.
[26] B. Cenkov: Za knigata na Iszak Paszi „Tragicsnoto"; „Filoszofszka Miszâl", 1964/3.
[27] V. Guszev cikke. „Voproszi Filoszofii", 1965/1.

és meggyőzővé teszi esztétikai ítéleteit és következtetéseit, s megvédi mind a teoretizálástól, mind az empirizmustól.

Szinte semmit sem írtak nálunk olyan kategóriákról, mint a „fenséges", „heroikus" stb. De esztétikánknak a tükrözéselmélethez való hűsége biztosíték arra, hogy sikerül megvilágítanunk ezeket a kategóriákat is.

5. A REAKCIÓS BURZSOÁ ESZTÉTIKA ÉS A REAKCIÓS BURZSOÁ MŰVÉSZET KRITIKÁJA

A bolgár marxista—leninista esztéták — akiket Blagoev arra nevelt, hogy legyenek kérlelhetetlenek mindenfajta esztétikai és művészeti „izmussal" szemben — hol az egyik, hol a másik reakciós esztétikai és művészeti irányzatra összpontosították a kritika tüzét, aszerint, hogy az adott irányzat milyen szerepet játszott a kor ideológiai harcában.

Mikor a hatvanas években az *absztrakcionizmus* néhány szocialista országban is híveket szerzett magának, különösen fontossá vált a kritika vele szemben. Ekkor számos cikk jelent meg nálunk, amelyek bebizonyították, hogy az absztrakcionizmus a művészeti formalizmus szélsőséges válfaja. Legjelentősebb megnyilatkozásunk ebben a kérdésben Atanasz Sztojkov könyve volt: „Az absztrakt művészetnek és elméleteinek kritikája" („Kritika na absztraktnoto izkusztvo i negovite teorii", 1963). A szerző a burzsoá reakciós művészetnek és elméleteinek egyik legjobb ismerője. Éppen ezért teljesen idegen tőle az absztrakcionizmus szimplifikáló felfogása, amely szerint az absztrakt művészet egyszerű pacsmagolás, melyet olykor csimpánzokkal végeztetnek. Az absztrakcionizmus bonyolult jelenség, amelyért okos és tehetséges művészek is lelkesednek. Sztojkov számára axióma az, hogy az absztrakcionizmus nem a modern technika viharos fejlődésével összefüggésben jött létre, ahogy teoretikusai állítják. Megjelenését a polgári kultúrának abból a válságából eredezteti, amely a fasizmus felett aratott győzelem és a szocialista világrendszer létrejötte után következett be.

Sztojkov megsemmisítő bírálatban részesíti az absztrakcionizmus szociális és művészeti forrásait. Bírálja kiemelkedő képviselőit, Kandinszkijt és Malevicset is. Feltárja és bírálja a neoplatonizmust, a kantianizmust, a pragmatizmust és az egzisztencializmust mint az absztrakcionizmus filozófiai alapjait.

Todor Pavlov „hályogtépő tudományos munkának"[28] nevezte Sztojkov könyvét. Maga Pavlov más cikkeiben „a művészet öngyilkosságának" nevezi az absztrakcionizmust, s felhívja a figyelmet arra, hogy a burzsoá teoretikusok meg akarnak fertőzni az absztrakcionizmussal egyes fiatal, világnézetileg még nem eléggé szilárd művészeket a szocialista országokban. Ugyanakkor ezt a járványt a szocializmus elleni „tiltakozás" vagy „lázadás" sajátságos formájának tekinti.[29]

1965-ben a „Nauka i Izkusztvo" kiadó megjelentette Elit Nikolov „Fenomenológia és esztétika" című könyvét („Fenomenologija i esztetika"). Ebben a szerző elsősorban Edmund Husserlt és esztétikáját bírálja. Leleplezi Husserlnek azt a kísérletét (amely nem az első a filozófiában és az esztétikában!), hogy megkerülje a filozófia és az esztétika alapkérdését, s meggyőzően bebizonyítja, hogy a husserlianizmus a szubjektív idealizmus egyik formája a filozófiában és az esztétikában. Ez elsősorban abból az univerzális módszerből látható, amelyet Husserl használ, s amelyet transzcendentális redukciónak nevez. Itt a mindenféle objektív tartalomtól megszabadított tiszta „Én"-ről van szó. Hogy ez csakugyan így van, az kiderül az „Én" bármely tárgyra irányuló ún. „intencionalitásának" husserli tanából. Ez az irányultság nem azt jelenti, hogy az ember tudata tükrözi, hanem hogy konstruálja az objektív valóságot. Ennek az álláspontnak a neve pedig szubjektív idealizmus.

A transzcendentális redukció tanának fényében old meg a fenomenológia olyan esztétikai kérdéseket is, mint az esztétikum természete, a művészeti alkotás és művészeti befogadás. Ezek azonban olyan megoldások, amelyek teljesen a szubjektivizmus szellemében fogantak.

Elit Nikolov könyvét nagyra értékelte a bolgár tudományos kritika, s elismerően méltatta a „Novije knyigi za rubezsom" című szovjet bulletin is. (1965/12.)

Bírálatban részesült a mai reakciós burzsoá esztétika egyik legelterjedtebb irányzata, a *freudizmus* is. Itt Sztoa G. Sztoevnek „A freudizmus marxista kritikája Bulgáriában" című könyvét kell megemlíteni („Markszicseszkata kritika na frojdizma v Bâlgarija"). Bár a könyvben a Bulgáriában a kapitalizmus és a fasizmus idején honos freudizmusról van szó, a szerző kritikája általában a freudizmusra vonatkozik, melynek mélyrehatóan feltárja filozófiai és esztétikai gyökereit. Sztoev igen alaposan bírálja a freudizmusnak az „Ödipusz-komplexus"-ról és a „libidó"-ról szóló tanítását. A könyv szerzője azonban súlyosan téved akkor, amikor egyetért a

[28] „Rabotnicseszko Delo", 223. sz. 1963. VII. 11.

[29] „Narodna Kultura", 23. sz. 1963. VI. 8.

freudizmusnak azzal az értékelésével, amelyet Mihail Dimitrov fogalmazott meg még 1925-ben, s amely szerint a freudizmus idealista tanítás. Valójában itt egy biomechanisztikus tanításról van szó, nem pedig idealizmusról, miként ezt Todor Pavlov már 1940-ben bebizonyította.

Sztoev egész könyve arra az álláspontra vezeti rá az olvasót, hogy a művészetben a szürrealizmus, amelynek a freudizmus az elméleti alapja, olyan irányzat, amely teljesen biologizálja az alkotást, s az egyéb biologista „izmusokkal" együtt arra hivatott, hogy a kapitalista világ „szexuális forradalmát" igazolja.

A reakciós burzsoá filozófiában és esztétikában az egyik legdivatosabb koncepció, amelyet a revizionista esztéták is alkalmaznak és buzgón propagálnak, az *elidegenedés* koncepciója. Ezt az egyén teljes elszemélytelenedéseként magyarázzák, ami szerintük jellemző valamennyi társadalomra, beleértve a szocialista társadalmat is. A művészet arra hivatott, hogy kifejezze ezt az elidegenedést, miáltal maga is elidegenedik a társadalmi életben betöltendő funkcióitól.

Az elidegenedés koncepciójának legkomolyabb marxista kritikáját Sztanka Szimeonova adta „Elidegenedés és művészet" című írásában („Otcsuzsdenie i izkusztvo"), amely „A művészeti alkotás problémái" című tanulmánygyűjteményben jelent meg („Problemi na hudozsesztvenoto tvorcsesztvo"). Ezt a Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének Esztétikai Szekciója adta ki 1968-ban, a Nagy Októberi Forradalom 50. évfordulója alkalmából.

A szerző mindenekelőtt helyreállítja a történelmi igazságot Marx elidegenedésfelfogásával kapcsolatban, mellyel a burzsoá teoretikusok és a revizionisták spekulálnak. Marxnál az elidegenedés a kizsákmányolás uralmából fakadó szociális rabság és elnyomás szinonímája. Ezért a kizsákmányolás felszámolása egyszersmind az elidegenedés felszámolása is.

Sztanka Szimeonova a burzsoá értelemben vett elidegenedést bonyolult folyamatnak tekinti, amely kihat a művészeti alkotás valamennyi láncszemére, a művészet lényegére, minthogy a művészet mint eszmei-esztétikai jelenség elidegenedik saját magától, saját alapvető funkcióitól. E felfogás fényében a szerző nyomon követi azt a folyamatot, hogyan idegenedik el a reakciós művészet mindenekelőtt az embertől, fő tárgyától. Ahelyett, hogy annak a harcnak a szépségét ábrázolná, amelyet az ember a társadalomnak és formáinak szüntelen tökéletesítéséért vív, a modernista művészet mint az elidegenedés művészete a normális emberi élet kereteiből kiszakadt emberek álmait, hallucinációit, agyrémeit reprodukálja. A szerző bebizonyítja, hogy Kafka, Joyce, Proust, Ionesco, Camus az elidegenedés ábrázolásával az embernek az állathoz való visszatérését, a szociális problémák előli menekülést hirdeti; ez a pesszimizmus, a halál, a Semmi apológiája. Igaz, például Kafkánál megtalálható „az őt körülvevő valóság keserű szatírája. Ez a kritika azonban időn és téren kívüli, és nem a konkrét rossz, az elidegenedést szülő kapitalista körülmények ellen irányul, hanem általában valaminő absztrakt emberiség ellen." (96.)

A szerző nem szimplifikálja az elidegenedés problémáját. Hangsúlyozza, hogy az elidegenedés az imperializmusban sem terjed ki az egész művészetre, hanem csupán annak egyik irányzatára, a modernista irányzatra, s hogy belső ellentmondások feszülnek benne.

Atanasz Natev 1965-ben „Modern nyugati dramaturgia" címmel jelentetett meg könyvet („Szâvremenna zapadna dramaturgija"). Ebben Jean Giraudoux, Henry de Montherlant, Jean Cocteau, Jean-Paul Sartre, Camus, Jean Anouilh, Thomas S. Eliot, Edward Albee, E. Ionesco stb. drámáiról írt tanulmányait gyűjtötte össze.

Natev könyve nem elméleti mű. Inkább a szerző benyomásait közli az illető drámák eszmei-esztétikai problematikájáról. Az a tény, hogy Natev nem csak egy bizonyos tőkésország drámairodalmáról ad tudósítást, hanem sok országot érint, gátolja az olvasót abban, hogy kerek képet alakítson ki a modernista drámairodalomról, fejlődésének törvényszerűségeiről, s a marxista kritika ellene vívott harcáról.

Ettől függetlenül azonban az olvasó megértheti a szerző fő következtetéseit. Ilyen mindenekelőtt az a konklúziója, hogy a modernista drámairodalom reakciós tendenciájú, mert azt sugallja az olvasónak, hogy „az élet mindenütt végzetesen kilátástalan", hogy a banalitásnak valaminő örök diktatúrája uralkodik, hogy az ember bármely szociális kezdeményezése értelmetlen, hogy a „doktrínák" csak rontottak a kor emberének helyzetén stb. (8.) Teljesen nyilvánvaló, hogy ez ama dehumanizálás, dezideologizálás és deheroizálás koncepciójának megnyilvánulása, melyekhez az imperialista reakció ideológiai kiszolgálói folyamodnak. Különösen értékes az a fejezet, amely Ionesco dramaturgiájával, a szó szoros értelmében vett „antidrámával" és „antiszínházzal" foglalkozik. Natev így jellemzi Ionesco darabjainak hatását: „a néző meghökkentése, lehető legerősebb sokkolása". (301.)

*

Valóban, a reakciós esztétika és a reakciós burzsoá művészet elleni harc nálunk együtt jár azzal a szüntelen harccal, melyet a marxista—leninista esztétika eszmei tisztaságáért, a szocialista realista módszertől való bármifajta eltérés ellen vívunk. Fontos szerepet játszott ebben Todor Zsivkov elvtársnak az a beszéde, amelyet 1963. április 15-én mondott el a BKP KB Politikai Irodája tagjainak a kulturális front személyiségeivel megtartott találkozóján. E beszéd pátosza az irodalmi és művészeti formalizmus ellen irányult. Ismét figyelmeztetett arra, hogy ideológiai téren nincs és nem is lehetséges békés egymás mellett élés, minthogy itt a bolygónkon élő emberek lelkének és szívének meghódításáról van szó.

Todor Zsivkov elvtárs beszédének jegyében számos tanulmány és cikk jelent meg, amelyek konkrétan bírálták az irodalmunkban és művészetünkben a formalizmusnak tett egyes engedményeket. Nagy energiát fejtett ki ebben a szellemben Todor Pavlov elvtárs is. Cikkei — „Az individuális és a kollektív elvről", „Sokkal nagyobb lendülettel és pátosszal", „Újítást, de ne zsákutcát", „Újítás és ‚újítás' " stb. — igazgyöngyök harcos marxista—leninista esztétikánk és kritikánk ékszerében.

A formalizmus elleni harcnak talán legragyogóbb megnyilvánulása volt Georgi Dimitrov-Goskin „Osztályideológia és irodalom" című könyve („Klaszovata ideologija i literaturata", 1963). Ez a könyv közvetlen reagálás volt Zsivkov elvtárs beszédére, s elméleti töltése biztosítja aktualitását és maradandó jelentőségét.

Az utóbbi években rendkívül időszerűvé vált a kritika osztály- és pártkritériumának kérdése. Ezzel a kérdéssel foglalkozott Todor Zsivkov elvtársnak a Szófiai Kommunista Ifjúsági Szövetség XVI. konferenciáján, 1969. március 15-én elmondott beszéde is. „A kritika az irodalom pártirányításának egyik formája." Ez volt ennek a beszédnek az alaptétele. Hogy mennyire időszerű volt ez a beszéd, az is mutatja, hogy hallatlan izgalomba hozta kulturálisalkotói életünk valamennyi szektorát. A beszéd elhangzása utáni évek arról tanúskodnak, hogy ismét fellendült és fejlődött hazai esztétikai, irodalmi és művészeti gondolkodásunk, amely újabb lökést kapott az SZKP Központi Bizottságának 1972. január 25-én „Az irodalom- és művészetkritikáról" hozott határozatától is.

Egyáltalában: a bolgár esztétika sikerei és győzelmei a helyes pártirányítás eredményei. És ez a biztosítéka a marxizmus—leninizmus útján való továbbfejlődésének is.

(Fordította Csibra István)

A PÁRTOSSÁG FOGALMA GYULAI PÁL ESZTÉTIKÁJÁBAN

BEKE ALBERT

Polgári irodalomtörténetírásunk Gyulai kritikusi magatartását évtizedeken keresztül úgy jellemezte, mint a megtestesült objektivitást és a kinyilatkoztatott tárgyilagosságot. Holott nagyon jól tudjuk, hogy Gyulai, mint kritikus, sem „hűvös objektivitással", sem tárgyilagossággal nem „vádolható". Meggyőződéses hatvanhetes és szenvedélyes pártember volt, aki esztétikai nézeteit legalább ugyanolyan mértékben alapozta az 1849, de még inkább a hatvanhetes kiegyezés utáni társadalmi és politikai állapotokra, mint a nagy klaszszikusok alkotásaira. Egyáltalán nem esünk tehát az anakronizmus hibájába akkor, ha esztétikájában és egész kritikusi magatartásában a pártosság követelményének meglétére rámutatunk, és gondolatrendszerének a középpontjába állítjuk. Természetesen — kell-e mondani? — nem a marxista értelemben vett kommunista pártosság előfutáraként akarjuk őt feltüntetni — nevetséges és abszurd is volna egy ilyen törekvés! —, hanem csupán azt akarjuk demonstrálni, hogy magát a pártosságot, mint *elvszerűséget*, Gyulai is megkövetelte az íróktól, saját kritikusi praxisában pedig egész élete folyamán ennek a *tudatos vállalásában* működött.

Gyulai Pál a hatvanhetes kiegyezés utáni magyar társadalom reprezentatív embere volt: számtalan hatalom birtokosa, és a dualista monarchia szellemi bástyája. Pártossága fogalmát is elsősorban azért kell megismernünk, mert munkássága nemcsak a múlt századra, de még a mi századunkra is mélyrehatóan rányomta bélyegét. Gondoljunk arra, hogy hivatalos irodalomtörténetírásunk elsősorban Gyulai Pál útmutatásaihoz igazodott, javarészt szívesen és engedelmesen, de még ott és akkor is, ahol és amikor szemben állt vele. Gyulai tehát az utókorra is jelentősen hatott. Eltekintve attól, hogy rajta nevelkedett a „Nyugat"-nemzedék egyik legélesebb szemű, legfinomabb fülű irodalomértője, Hatvany Lajos és a „Nyugat" vezető kritikusa, Schöpflin Aladár,

sőt okkal-móddal Osvát Ernő is; a maradi vagy hagyományőrző konzervativizmus legjobb képviselői egytől egyig tanítványai voltak: Beöthy és Riedl, Négyesy és Horváth János egyaránt. A Gyulai hatások tehát még ma is, harmadik-negyedik nemzedékben is, többé-kevésbé eleven tényezők irodalmunk áramlataiban. Lukács György 1968-ban állapította meg, mint „újabb tipikus jelenséget", hogy vannak akik „az irodalomtörténetben hanyatt-homlok mennek vissza Horváth Jánoson keresztül Császár Elemérig".

Mi mást jelent ez, ha nem a Gyulai hatások érvényesülését? Amikor tehát a pártosságról alkotott felfogását vizsgáljuk, ezt nem csupán irodalomtörténeti érdeklődésből tesszük, hanem — és főképpen! — a magunk helyes eszmei-ideológiai tájékozódása végett is.

*

Ismertes, hogy a valóság tükröztetésének módszere Gyulai esztétikájában az eszményítés. De az eszményítés, a „való feldolgozása", valamilyen érzelmi, s ezen túlmenően: politikai állásfoglalás talaján történik, tehát *pártosan*. Ez alól még azok a művészek sem kivételek, akik mélyen meg vannak győződve arról, hogy ők csupán lemásolják a valóságot, és ahhoz sem igenlőleg, sem tagadólag állást nem foglalnak. Nyilvánvaló, hogy ez csak elméleti fikció, s nem egyéb önáltatásnál. És még fokozottabb érvényességgel mondhatjuk ezt a kritikusokra vonatkoztatva. Már Gyulai is megrótt némely kritikusokat, mert — mint írja —: „Rendesen nem képviselnek irányt, nem tartoznak iskolához. Mindez előny könnyen válik hátránnyá, sőt éppen kártékony hatássá." Gyulai itt a pártatlanságra — illetőleg, mint látni fogjuk, a pártatlanság affektálására — dohog, és az eszmei állásfoglalás hiányát kifogásolja. Eszményítés-elmélete szervesen kapcsolódik a pártosság fogalmához, s éppen ezért — mint e fogalomrendszer végső elemét, amely azonban az egésznek a gerincét alkotja — meg kell vizsgálnunk ezt is.

Természetesen nem arról az általános, többé-kevésbé tudatos állásfoglalásról akarunk beszélni, amely valamilyen formában mindenkiben és az élet minden jelenségével szemben megnyilvánul, hanem szűkebb értelemben: éppen az eszmei-politikai hovátartozás következetes vállalásáról, a tudatos elvi állásfoglalásról. Már csak azért is, mert a kritika említett pártossága az általános, a tudomány és a művészetek pártosságán túlmenően egy speciális, csak magára a kritikára jellemző sajátossággal is bír. Ez a megkülönböztető vonása pedig abban rejlik, hogy amíg tudós, író, költő, szobrász vagy festő ösztönös pártossággal is lehet valaki, addig az igazi nagy kritikus a pártosság *tudatos vállalása* nélkül elképzelhetetlen. Persze nem szabad figyelmen kívül hagynunk — vagy éppen lényegtelennek minősítenünk — a pártosságnak a *tartalmát* sem. Hiszen a kritikus, állásfoglalásának milyenségével, mindig a maradiság vagy a haladás mellett tesz hitet, s nem lehet kérdéses, hogy a nagy kritikusok kiválósága nem utolsósorban éppen abban rejlik, illetve abból következik, hogy mindig az utóbbi, az előremutató jelenségek mellett foglal állást. A fejlődést szolgáló jelenségektől vagy az azt képviselő párttól való elzárkózás a kritikusnak sohasem válik előnyére. Aki egymagában áll, az könnyen válhatik rideggé, érzéketlenné, elbizakodottá, s ki van téve a mindennapi élettől való elszakadás veszélyének, a forrongó törekvésektől való elhidegülésnek. S ez a fajta magatartás nemcsak a kritikus szellemi öncsonkítását jelenti, hanem magának az irodalomnak a szellemi és világnézeti megfogyatkozását is. Sőt nyugodtan mondhatjuk, hogy a veszély nem is a kritikusra nézve nagyobb elsősorban, hanem az élő irodalomra, és az ehhez kapcsolódó irodalmi életre. Hiszen az irodalmi élet, éppen mert élet, maga is küzdelem, tehát a harc a létért az irodalom terén is szükségképpeni.

Az irodalomban és az irodalmi életben „a létért való küzdelem" persze nem a generációknak valamiféle korok feletti és időn kívüli örök harcát jelenti, hanem *eszmék küzdelmét*, életszemléletek összecsapását, továbbá konkrét társadalmi, politikai és gazdasági okokból következő *világnézeti* küzdelmet. Nem arról van tehát szó, hogy a jövőbe pillantó fiatal írók küzdenek az öregeknek múltra támaszkodó seregével, mert hiszen Móricz Zsigmond például csupán három évvel volt fiatalabb Tormay Cecilnél, Schöpflin Aladár viszont csak két évvel öregebb Császár Elemérnél, mégis egy egész világ választja el őket egymástól; viszont Ady és Tóth Árpád között kilenc év különbsége feszül, s ennek ellenére is egy táborba tartozónak tudják és vallják magukat. Az ellentétek kiéleződése, és az eszmei táborok kialakulása egyáltalán nincs generációkhoz kötve, legalábbis az irodalmak története ezt mutatja.

A harc, az eszmék, ízlések és műformák diadala, az olvasók megnyerése nem korhatároktól függ, hanem mélyebb és súlyosabb okoktól; ezek között is elsősorban gazdasági, politikai és világnézeti tényezőktől. S nagyon természetes, hogy az újért vívott küzdelemben a zászlóvivőknek elsősorban talán nem is maguknak a

művészeknek, hanem a kritikusoknak kell lenniük. Hitüket és meggyőződésüket megacélozza az a tudat, hogy mögöttük egy társadalmi bázis áll: s ez energiájuk és tehetségük teljes kifejtését nemcsak ösztönzi, de lehetővé is teszi. Ilyenformán a kritikusok nemcsak önmaguk szószólói, hanem egy pártnak, egy eszmei közösségnek is a hangadói, amely állásfoglalásuk súlyát még csak növeli. Már Sainte-Beuve vallotta: „A kritikusnak szüksége van arra, hogy ne legyen elszigetelve ... Szüksége van, hogy egy egységes és együttérző csoporthoz tartozzék, amely fedezi, amelyben mindig megtalálja a saját ítéleteinek a megerősítését és igazolását."

Hasonlóképpen vélekedett Gyulai is. Számtalanszor panaszkodik amiatt, hogy irodalmi életünkben: „Mindenütt csak különböző csoportozatokat, kotteriákat látunk, kiket személyes rokonszenv vagy érdek fűz össze, de semminemű határozott irodalmi elv és küzdelem." Ő maga tudatosan és önérzetesen vállalja az akkor még sokak részéről gúnyként hangzó „pártosság" vádját, s nemcsak hogy vállalja, de büszke is rá. És a párthoz tartozáson nem ilyen vagy olyan elvnek a szólamszerű hangoztatását érti, hanem az irodalmi művek olyan elemzését, amely „élénken rajzolja a társadalmi és politikai viszonyok hatását az irodalomra, és viszont: a mindenütt ott lebegő vezéreszme nyomain kimutatja a szellem útját, s mintegy láthatókká teszi a küzdelmek eredményeit". Persze olyan kritikusnál, akinél az elv csak bizonyos szavak és mondatok ismétlését jelenti, s nem pedig komoly, belülről is átélt irányító eszmét, annál a párthoz tartozás ilyen értelmezése nagyon súlyos veszélyeket rejthet. Könnyen megeshet, hogy mellőzi a műalkotások esztétikai értékének megbecsülését, s a művekben csak kézzelfogható politikai nyilatkozatokat keres. Gyulai, aki pedig igen erős pártember volt, művészetté emelte a kritikát, s a műalkotásokat nemcsak a pártember szemével nézte, hanem a művészével is, illetve bírálatai azt mutatják, hogy a kétféle szempontot nem is tudta, de talán nem is akarta magában különválasztani. Számára a politikai és esztétikai szempont együttes érvényesítése sohasem jelent ellentmondást, a kétféle megközelítési módot minden nehézség nélkül össze tudja egyeztetni. „S a politikai körülmények is — mondja az egyik cikkében — néha mily módosíthatólag folyhatnak be az esztétikai ítéletekre, mi ismét nem azt teszi, hogy az esztétikai szempontokat alárendeljük a politikaiaknak, hanem hogy bizonyos körülmények közt, amennyire lehet, kibékítsük." A mondottakból és az idézett nyilatkozatból logikusan következik, hogy Gyulai egyoldalúsága majdnem mindig produktív és lényegre tapintó. Feltétlen igaza van Bóka Lászlónak, hogy Gyulai kritikája „éles, de mindig színvonalas, mindig elvi magaslatokon járó".

Ismeretes, hogy a lenini tükröződési elmélet magában foglalja a pártosságot is, mert a művészet éppúgy osztály- és pártszerű, mint bármely más ideológiai felépítmény. Ez a követelmény lényegileg, mint láttuk, Gyulainál is megvan, csakhogy ő egészen *mást* ért a pártosság fogalmán, mint mi. A szó szoros értelmében vett pártosságon ő körülbelül azt érti, amit manapság pártoskodásnak mondunk, és ami az eszmei-politikai elkötelezettség értelmében vett pártosságot illeti: az nála *elvszerűséget* jelent. Azaz, hogy az írónak és a kritikusnak legyenek határozott elvei, és legyen világnézete. Mindenesetre a művészet valóságfeltáró, és sok egyéb más természetű funkciója kapcsán, Gyulai a pártosságot is emlegeti: „Miért gyűlölnők a párt eszméjét, midőn mindegyikünk, még azok is, kik tagadják, többé-kevésbé valamely párthoz tartoznak, politikában, tudományban, irodalomban egyaránt. A pártatlanság és pártosság balfogalmából származik minden baj."

Gyulai polgári pártosságigényében persze nincs benne a pártos állásfoglalásnak a mai kizárólagossága, mert Gyulai *nem egy bizonyos* elvet követel, hanem *általában* elvszerűséget az írótól és kritikustól. Tisztában van vele, hogy a szó igazi értelmében vett „pártatlanság" nem lehetséges: „Ki a párt eszméje ellen vív don quijotei harcot — mondja ellenfeleinek —, az emberiség fejlődését akarja megakadályozni." És a következőkben ugyanezt mondja még erőteljesebben: „Óh ti pártatlan írók és kritikusok, szeretnők már egyszer látni, hogyan írtok ti fogalmatok szerint pártatlanul? Mutassatok példát, mutassátok meg, ami *lehetetlen*, és mi követni fogunk."

Összefoglalóan tehát megállapíthatjuk, hogy Gyulai szóhasználatában a pártosság nem a mai értelemben vett pártszerűséget jelenti, hanem bizonyos fokú klikk-uralmat, egyéni és csoportérdeket; azaz: az igazságnak valamilyen személyes érdekű meghamisítását, viszont a pártatlanságot lehetetlennek tartja, s *minden esetben megköveteli a szigorú elvszerűséget*, s ez jelenti az ő terminológiájában a mai értelemben vett pártosságot.

Lukácsy Sándor helyesen ismerte fel, hogy „Gyulai fölfogása a párt és irodalom viszonyáról a mi felfogásunk felé mutat, de korántsem azonos vele". Való igaz, hogy Gyulai elvszerűség-fogalmában nem egy olyan vonás van, amit ma is vallunk,

amit a marxista kritika is elfogadhat, s mégsem akarjuk pártosságát a mai, marxista értelemben vett pártosság elődjeként feltüntetni. Mert az egyezések mellett mily nagyok és mily áthidalhatatlanok a szakadékok. Gondoljunk mindenekelőtt a marxista kritika világnézeti hátterére, melyet a modern természettudományos szemléleten alapuló dialektikus materializmus képez, míg Gyulai világnézetét viszont egy sajátos *féldualizmus* jellemzi. Transzcendens erőkbe vetett hite már nem szilárd, de elszakadni sem tud tőlük teljesen. Mint Barta János írja: „Gyulainak és nemzedéktársainak világnézete — amikor már túljutottak a küszködés stádiumán — a protestáns színezetű vallásosság szekularizált, laicizált változatát bontakoztatta ki; egy transzcendens vonatkozásaiban már elég halvány objektív idealizmust. Maga az őseredeti vallásos élmény már kiapadóban, de szilárd metafizikai támasz gyanánt megmaradt a hit az erkölcsi világrendben, az erkölcsi eszméknek, ideáloknak az emberi egyéniségbe is beleoltott uralmában. Egy ‚tapasztalatfeletti értékrend' foglalta el a kijelentett vallás helyét. De sarkpontjai közé tartozott ennek a meggyőződésnek az, hogy — Kant módjára — ezt az erkölcsi törvényt az emberi alkatban is hatékonynak érezte. ‚A csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem.'"

És legalább ekkora szakadék tátong a marxista kritika és a Gyulai pártosságának társadalmi bázisát illetően is. Amíg az előbbi forradalmi meggyőződésre épül, addig az utóbbi egy forradalomellenes, illetve forradalomból kiábrándult világnézetet tükröz. Ezzel azonban semmiképpen nem azt akarjuk mondani, hogy Gyulai pártossága ellenforradalmi jellegű, hiszen forradalomellenesség és ellenforradalmárság korántsem azonosítható fogalmak. Gyulai pártosságának *politikai és ideológiai tartalma* a Deák Ferenc nevével jelzett politika melletti feltétlen kiállás volt, illetve a kiegyezésnek egy olyan szemlélete, amely hatvanhetet a Világostól hatvanhétig vezető eseménysorozat nem végleges lezárásának, hanem csupán olyan kiindulópontjának tekintette, amelyről tovább haladhatunk. Politikailag tehát szilárd hatvanhetes, de nem azért, mintha a deáki paktummal a világot befejezettnek tekintette volna, hanem mert ezt látta az egyetlen olyan fix pontnak, amelyről továbblépnünk. Pártosságának politikai tartalma tehát egy olyan politika melletti szilárd elkötelezettség volt, amely az adott konkrét európai és magyar társadalmi körülmények között még akkor is maximumnak minősülhetett, ha utólag minimumnak látszott. Az ország kapitalizálódása, a vasúthálózat kiépülése, a gyáripar fellendülése mind-mind a kiegyezés után indult meg, és Gyulai szinte személyesen is büszke volt a fellendülő magyar ipar egy-egy újabb termékére. Hatvany Lajos beszéli el, hogy egyik látogatása alkalmával az íróasztal mindenféle limlomja közül Gyulai „kihalász egy nagy, ormótlan, vörös skatulyát, tele gyufával, hogy ezt Lévay küldte Miskolcról, odatartja elém: nézzem meg, bámuljam meg: — Ilyen magának nincs. Ugye?" Egy másik alkalommal pedig a Franklin Társulat „vadul színnyomott" Rákóczijával dicsekszik el, és mindenkinek büszkén ajánlgatja megvételre: „Vegyen magának ilyent, ez a legújabb dolog, hogy ilyet tudunk Magyarországon." Ne az esetleges humoros színezetre figyeljünk itt, hanem a mélyebb és lényegibb jelentésre: arra, hogy Gyulai nemcsak teoretikusan volt politikailag elkötelezett pártember, hanem a hétköznapi élet megnyilvánulásaiban is. Számára még nem létezett olyan dilemma, hogy összeegyeztethető-e a politika és a „tiszta művészet", politikai elkötelezettség és művészi szabadság, mert annyira természetesnek érezte az összefüggésüket, hogy ilyen alternatívákat még elméleti síkon is irreálisnak tartott.

Mindenesetre el kell ismernünk, hogy Gyulai célja: az igazság rendíthetetlen keresése volt. Más kérdés, mit értett ő igazságon? Könnyen meglehet, hogy az igazságot minden osztálytartalmától megfosztja, és pusztán elvont ideának tekinti. Tehát a meggyőződésért folytatott harc nála *nem okvetlenül* jelent egy osztály igazságáért vívott harcot. Az elv lehet hibás, azonban a *gyakorlatban* az író mégis mindig egy konkrét igazságért harcol: ha úgy tetszik, osztályigazságért, és így Gyulai követelménye feltétlenül hasznos volt a kortárs írók számára, sőt meggyőződésünk szerint hasznos lehet a mai íróknak is, különösen azok számára, akik abban a téves meggyőződésben élnek, hogy az el-nem-kötelezett írói magatartás is lehetséges . . .

De a maga korában — 1861-ben! — még ez a felismerés is nagy szó volt, hiszen a pártatlanságnak és az álobjektivitásnak a hangoztatása még jóval később, a „Nyugat" idejében sem volt teljesen ismeretlen. Ő ugyan azt vallja magáról egyik kritikájában, hogy nézeteit „nem politikai rokon- és ellenszenv vezette, hanem tisztán művészi szempont", amint azonban bírálataiból kitűnik: nagyon is pártos állásfoglalást tanúsít. Esztétikai elvei mögött lényegében politikai megfontolások és meggyőződések húzódnak meg, illetve esztétikai nézeteit nemcsak immanens művészi érzékére alapozza, hanem a deák ipolitika

koncepciózus felfogására is. Komlós Aladár joggal hangsúlyozza, hogy „Gyulai művészi eszményképéhez hozzátartozott az érzelmek józan mérséklete, a lélek s benne a képzelet fegyelmezettsége . . .” Az ellenzék, például Palágyi Menyhért, felrótta Gyulainak, hogy a politikában elfogadott megalkuvást átvitte a lelki élet és a költészet területére is. Nem feladatunk, hogy vitát kezdjünk a kiegyezés értékeléséről, elég itt csupán arra utalnunk, hogy perspektivikusan, történelmi távlatból nézve a deáki „megalkuvás” pozitívabb megítélést kapott a marxista történettudomány részéről, mint ahogyan azt annak idején a fiatal nemzedékhez tartozó ellenzéki írók minősítették. Amikor tehát a század végi irodalmi ellenzék Gyulai esztétikai elvrendszerét ugyanolyan megalkuvásnak tartja, mint a politikai meggyőződését, akkor ezzel — nolens-volens — semmi mást nem bizonyít, mint azt, hogy Gyulai százszázalékos következetességgel ötvözte egységbe politikai meggyőződését és esztétikai elvrendszerét. Ő, mint a hatvanhetes rendszer egyik szellemi gazdája, felelősnek érezte magát a fennálló állapotokért, és minden megnyilatkozását a rendszer érdekeinek vetette alá. Meggyőződése szerint nemcsak a kritikusnak, hanem az időtálló művészet létrejöttének is egyik elengedhetetlen feltétele a szigorú elvszerűség, a nép érdekei melletti érzelmi és értelmi elkötelezettség, egyszóval egy olyan magatartás kialakítása, amit ma elkötelezettségnek nevezünk. Nem győzi hangoztatni, hogy Petőfi és Arany a nép szószólói voltak: a nép nyelvét, gondolkodását, vágyait, törekvéseit és érdekeit juttatták diadalra, és irodalomtörténeti jelentőségüket is éppen ebben látja. Gyulai meggyőződése szerint az időtálló nagy művészet létrejöttének feltételei között az elvszerűség, tehát a „pártosság” is egyik döntő motívumként szerepel, mégpedig azért, mert a nagy művészi teljesítmények, a korokon áthúzódó „örök” emberi művek, létrejöttük idején olyan erősen, akkora felfokozott értelmi és érzelmi indulattal és intenzitással szolgálták valamely konkrét társadalmi réteg vagy csoport, vagy osztály érdekeit, hogy ez a szenvedélyes „pártosság”, ez az életre-halálra való elfogultság a későbbi korokban is átizzítja őket, s halhatatlanságukat nem utolsósorban éppen ennek köszönhetik. Gyulai esztétikai rendszerében tehát a pártosság, vagyis az ő terminológiájában az *elvszerűség*, nem a kritikustól, egy kívülállótól hangoztatott követelmény a művésszel szemben, hanem a műalkotásoknak olyan elidegeníthetetlen attributuma, amely a művészi teljesítmény belső *lényegszerűségből* ered, és mennél nagyobb a művész: annál szorosabban kötődik egy olyan elvhez, amely annak a társadalmi rétegnek vagy osztálynak az érdekeit juttatja kifejezésre, amelynek ő szószólójául szegődött.

S Gyulai itt nemcsak a szűkebb értelemben vett politikai, hanem a tágabb értelemben vett *érzelmi* állásfoglalásra is gondol. Herczeg Ferencet például a „Mutamur” című kötetéről írt bírálatában azért rója meg, mert „az előkelő hang néha egykedvűségbe látszik átcsapni, melyből éppen úgy hiányzik a rokon-, mint ellenszenv”. A gyakorlatban tehát az elvszerűség fogalma alapján Gyulai sem elvont igazságok objektivitását követelte az íróktól, hanem konkrét érzelmi állásfoglalást is. Itt tűnik ki, hogy Herczegnek azt az évtizedeken át oly sokat magasztalt „hűvösen előkelő” magatartását Gyulai egyáltalán nem tartja érdemnek vagy olyan tulajdonságnak, amely elismerést érdemelhetne.

Gyulai elvszerűség-fogalmának tehát bármilyen negatív vonásai vannak is, a szabadságharc után következő elvtelen és léha, pajtáskodó irodalmi életünkben ő mégiscsak egy Petőfiből és Aranyból leszűrt, erősen társadalmi megalapozottságú kritikai elvrendszert állított fel, s ez az elvrendszer akármilyen szűk és korlátozott volt is, önmagához való következetességében, az elvekhez — és nem akármilyen elvekhez! — való ragaszkodásában ma is igen tanulságos. Ő éppen úgy a nemzet felemelkedéséért, éppen úgy a konkrét társadalmi haladással karöltve járó magasabb eszmeiségű és művészibb irodalomért küzdött, mint a marxista esztétika, csak más úton-módon, más eszközökkel, más eszmei alappal, s ha esetenként gátló hatásúnak bizonyult is: öntudatlanul volt az. Éppen ezért úgy véljük, Hermann István megállapítása helytálló: „Gyulai elméleti harcainak bizonyos vonásait föl tudta használni a magyar forradalmi demokrácia, és hozzátehetjük, más körülmények között fel tudjuk használni mi is.”

LUKÁCS „DIE SEELE UND DIE FORMEN" C. ESSZÉKÖTETÉNEK FORDÍTÁSTÖRTÉNETÉHEZ*

NYÍRI JÁNOS KRISTÓF

Emlékeztetni szeretnék a fiatal Lukács írásainak egy ismert stílusproblémájára, azután szeretném egyes, a „Seele und die Formen" c. esszékötet fordítástörténetére vonatkozó, utalásokkal ezt a problémát a trivialitás látszatától megfosztani, végül e probléma értelmezéséhez néhány filozófiatörténeti szempontot vetnék fel.

Az 1911-ben Berlinben kiadott esszékötet tíz tanulmányt tartalmaz, melyek közül nyolc alkotta magyar fogalmazásban, a Budapesten 1910-ben megjelent „A lélek és a formák. Kísérletek" c. kötetet. E nyolc esszé közül *öt* azonban, külön-külön, már korábban megjelent: éspedig 1908 és 1910 között, a „Nyugat" c. budapesti folyóiratban. Ezek a Novalis-ról, Kassnerről, Stefan George-ról, Richard Beer-Hofmannról és Kierkegaard-ról írt tanulmányok. A stílusprobléma, mely kiindulópontunkként szolgál, mármost egyszerűen abban áll, hogy ezek a tanulmányok feltűnően rossz magyarsággal vannak megfogalmazva. Széles körben elterjedt vélemény persze, hogy Lukács tulajdonképpen nem is tudta magát magyarul kifejezni: a dolog azonban aligha ilyen egyszerű. Hiszen körülbelül abban az időben, amikor az esszék keletkeztek, írta Lukács az irodalomtörténet elméletéről szóló tanulmányát és a modern dráma fejlődéstörténetéről szóló könyvét — olyan műveket, melyek magyar stílusa bizonnyal nem ragyogó, ám nem is rosszabb, mint az akkoriban átlagos; és fennmaradtak ebből az időből Lukács olyan levelei és személyes természetű feljegyzései, melyek csaknem *szép* magyarsággal fogalmazódtak. Az eszszék ellenben egyenesen mint németből készült nyersfordítások hatnak; és ez azután kézenfekvővé teszi a hipotézist, hogy itt ténylegesen fordításokról van szó, azaz, jóllehet ezen írások először magyar nyelven jelentek meg, és csak utóbb németül, eredetileg mégis németül fogalmazódtak. Hiszen nincsen abban semmi különös, mondhatnánk, ha Lukács német szerzőkről, illetve szövegekről könnyebben írt németül, mint magyarul.

Bizonyítható, azonban, hogy mindazon esszék ősnyelve, melyek az 1910-es kiadásban szerepelnek, a magyar; hogy tehát nem a magyar, hanem a német változatok képeznek fordítást. Lehetőségem volt arra, hogy a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének Lukács-Archívumában releváns anyagokat tanulmányozzak, és most az ezenközben nyert eredményekről szeretnék röviden beszámolni. Lássuk először az eredményeket magukat. Egyértelműen megállapítható, hogy a Beer-Hofmann-esszét Popper Leó fordította németre — tehát az az ember, aki ebben az időben Lukácshoz a legközelebb állt, és akihez az a levél, mely az esszékötet bevezetőjét teszi, íródott; és nagy valószínűséggel feltételezhető, hogy a Novalis-fordítást is Popper végezte. Feltételezem, hogy a George-tanulmány fordítója ugyancsak Popper volt. — A Kierkegaard-esszét valószínűleg egy bizonyos *Mandl* Ottó fordította — róla, sajnos, semmi közelebbit nem tudok azon kívül, hogy ebben az időben Németországban élt és a jelek szerint magyar származású volt. Lehetséges, hogy a bevezetést és két további tanulmányt — a magyar kötet számára írt esszét Theodor Stormról és a magyar kiadásban még nem szereplő esszét Charles-Louis Philipperől — is Mandl fordította. A Kassner-fordítás talán magától Lukácstól származik, és Mandl csak átnézte. A Lawrence Sterne-ről szóló írást a budapesti újságíró Lórsy Ernő fordította. A Paul Ernstről szóló tanulmányát Lukács a jelek szerint eleve németül írta.

És most néhány szót azokról az anyagokról, melyek a fenti állításokat valószínűsítik. Elsősorban a Lukács és Popper közötti levélváltásra támaszkodom. A levelezés magyar nyelven folyt. Emlékeztetni szeretnék még arra, hogy a német esszékötetben az egyes tanulmányok *datálva* vannak. Mind a „Nyugat"-beli első megjelenések időpontjai, mind a levélváltás arról tanúskodnak, hogy ezek a dátumok — évszámok — az első megfogalmazás időpontját megbízhatóan adják meg. Úgy látszik, hogy a „Nyugat"-beli megjelenések a kéziratok elkészültét meglehetősen közvetlenül követték. Fennmaradt például a Kassner-esszé kézírásos ősfogalmazványa, Lukács következő széljegyzetével: „Felolvastam ebből Irmának. 1908. jún. 29-én a Svábhegyen". Az esszé július közepén jelent meg a „Nyugat"-ban. Irma Lukács barátnője, Irma Seidler. — Az első levelet, mely most érdekes számunkra, Popper intézte Lukácshoz, 1908. november 23-án.

* Az Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei által Goriziában 1974. szeptember 28. és október 1. között rendezett konferenciára készült előadás szövege.

„Fordítom a cikkedet minden szabad időmet rászánva" — írja Popper, és megjegyzi, hogy ennek a cikknek a „hang"-ja nagyon szép, hogy azonban voltaképpen nem lehet *egyetlen* hangról beszélni itt, hanem inkább *hangok*ról, mivel ennek a cikknek az árama nem szakadatlan — ellentétben a „Kassner"-írással. December 20-án azután Popper már arról számol be, hogy a fordítást két héttel azelőtt elküldte. Melyik cikkről lehet itt mármost szó? A Kassner-cikkel való összehasonlítás kézenfekvővé teszi a feltételezést, hogy az egyik esszéről, éspedig a George-esszéről van szó, amely a „Nyugat"-ban a Kassnerről szólót követően, 1908. október elején jelent meg. Lukács három esszét írt 1908-ban, ti. a Kassnerről, a George-ról és a Beer-Hofmannról szólót. A Novalis-írás 1907-ben fogalmazódott, itt azonban bizonyosan nem erről az írásról esik szó, mivel a Novalis-fordítás témája csak 1910 végén merül fel a levélváltásban. Sok minden szól mármost azellen is, hogy itt a Beer-Hofmann-esszére történik utalás. Utóbbi csak 1909. február elején, a George-esszé publikálása után négy hónappal jelent meg a „Nyugat"-ban. És egy levélben, melyet Popper 1909. március vége felé írt Lukácsnak, a következők állanak: „A B.H. cikkről még nem írok, de sokat fogok írni: emberileg és stilisztikailag zsákutcát látok benne . . ." — Feltételezem tehát, hogy Popper Leó volt az, aki a George-esszé fordítását végezte, és hogy a fordítás 1908. november végére készült el. Annak a szándékának, hogy az esszéket kötetben összegyűjtve is kiadja, Lukács ebben az időben még nem adott hangot. Erről a szándékáról egy olyan levélben tesz először Poppernek említést, melyet valószínűleg 1909 tavaszán írt. „. . . mi lenne — kérdezi itt Lukács —, ha én kiadnám az essayimet? Lenne: Novalis, Kassner, George, Beer-Hofmann . . . az egésznek címe lenne: A lélek és a formák. Kísérletek . . . És bevezetésül egy levél — pl. hozzád — a ‚Kísérlet' formájáról . . ." A Kierkegaard-esszét ez a level még egyáltalán nem említi, Lukács ugyanakkor kinyilvánítja azt a szándékát, hogy a tervezett kötetbe még egy-egy tanulmányt készít Sterne-ről és Stormról. A levél, melyről itt szó van, nincs datálva. 1909. szeptember 21-én Lukács azonban már arról számol be, hogy a Sterne-ről és Stormról szóló írások valószínűleg hamarosan Poppernél lesznek, és hogy most a Kierkegaard-esszén dolgozik: a kérdéses levélnek tehát ezen időpont *előtt*, éspedig, feltételezhetően, *néhány hónappal* ezen időpont előtt, kellett íródnia. Létezik másfelől egy Popperhez írt levél, ugyancsak datálatlan, amelyben Lukács arról ír, hogy „a George—B.-Hofmann periódusnak vége", és hogy nem tudja, mi lesz ezután. Világosnak látszik, hogy ez a levél ama levél *előtt* íródott, melyben az esszékötet ötlete először felmerült, ám a Beer-Hofmann-esszé megjelenése *után:* feltételezhető tehát, hogy az esszékötet megjelentetésének szándéka 1909 tavaszán keletkezett, és teljesen egyértelmű, hogy itt először egy *magyar nyelvű* gyűjteményről van szó. Az esszékötet német megjelentetésére vonatkozó első utalások, az általam áttekintett anyagban, csak 1910 májusában tűnnek fel: egy május 15-i naplóbejegyzésben, ahol Lukács azt írja, hogy „terveztem a német essaykötetnek egy dedicatiót", és egy Popperhez intézett, 1910. május 28-i keltezésű levélben, ahol arról számol be, hogy Fischer ki fogja adni az esszéket. Lukács ebben az időben Berlinben élt.

Beszéljünk most a Beer-Hofmann-fordításról. Popper egyik levelében, melyet 1909. március 3-án írt Lukácshoz, a következők állnak: „2 hétre Hollandiába megyek és ott megkezdem a fordítást. Minimum 4 hét időt kérek, mert nagyon nehéz és hosszú". Amikor Popper azután visszatér az utazásról, következő levélben még két hetet kér; a fordítás május végén mindazonáltal még mindig nincsen kész. Feltételezem, hogy itt a Beer-Hofmann-fordításról van szó, és hogy az a nyár folyamán mégis elkészült, mivel egy levél, melyet Lukács szeptember 21-én írt Poppernek Berlinbe, ezt a fordítást mint már meglevőt említi, és minden jel szerint csak *egyetlen* fordításról folyik a levélváltás 1909 márciusa és szeptembere között. „Sterne és Storm — írja Lukács az említett levélben — nemsokára nálad lesznek. Mondd: Pesten nehéz jól németet gépeltetni: nem gépeltetnéd le a B.H. fordításodat?" — Néhány más körülmény is amellett szól, hogy a kérdéses fordítás a Beer-Hofmann-esszé fordítása. Először is az utalás a szöveg hosszúságára. Valóban, a Beer-Hofmann-esszé jó 40 százalékkal hosszabb, mint a George-esszé, melynek fordításával Popper korábban foglalkozott. Azután az időpont. A Beer-Hofmann-esszé 1909. február elején jelent meg a „Nyugat"-ban, a fordítást Popper először március 3-án említi. Elgondolkoztató persze, hogy ugyanabban a levélben, ahol Popper arról ír, hogy a fordítással még nem készült el — ti. abban a levélben, melyet Hollandiából történt visszaérkezése után, március végén küldött Lukácsnak —, a Beer-Hofmann-cikkről mint valami másikról beszél: „A B.H. cikkről — hangzik az egyszer már idézett hely — még nem írok, de sokat fogok írni . . ." Nagyon is elképzelhetőnek tartom azonban, hogy Popper a fordítást és a kritikát egészen különböző

ügyeknek tekintette, és először a fordítást akarta maga mögött tudni. Akárhogy legyen is: úgy tűnik számomra, hogy az 1909. szeptember 21-én keltezett Lukács-levél egyértelművé teszi a Beer-Hofmann-esszé fordítójának személyét, és megjelöli az időpontot, amikor ez a fordítás már készen állt.

Egy levélben, melyet Lukács feltehetőleg 1910. január elején írt Popperhez, a következőket olvassuk: „Mandl Ottót Karli hozzád fogja küldeni a Kassner fordítással". Karli — ez Polányi Károly, Popper közeli barátja. Popper 1910. január 18-án válaszol, és azt írja, hogy „Várom a Kassner Mandlt" — ez a hely kétségkívül furcsa és tulajdonképpen értelmetlen, de semmi mást nem jelenthet, mint hogy Popper várja azt a Mandlt, akinek a Kassner-anyagot kell hoznia. Egy levelezőlapon azután, melyet Popper február 17-én ír, a következő mondat áll: „A te Kassnered igen jó". Ez az ítélet természetesen csak a fordításra vonatkozhat, hiszen Popper a Kassner-dolgozatot ekkor már régen ismerte. És a megfogalmazás azt a feltételezést engedi meg, hogy Lukács saját fordításáról van szó, melyet Mandlnak azután feltehetőleg stilizálnia kellett; lehetséges persze, hogy a megfogalmazás félrevezető, és hogy Mandl volt a fordító. Az a szerep, melyet Mandl a fordítások történetében játszott, bizonnyal nem egyértelmű. „Fischer kiadja az essayket — írja Lukács Poppernek 1910. május 28-án. — Otto (mellesleg: mindig jobban tetszik nekem!) most fordítja a Kierkegaard-t. Akkor Kassner, George, B.-Hofmann-nal elmegy . . . Fischer lektorához." A Kierkegaard-esszé 1910. március közepén jelent meg a „Nyugat"-ban, és hogy fordítása 1910. június 13-án már készen állt, kiviláglik Poppernek egy ezen a napon Lukácshoz írt leveléből. „. . . olvassuk a Kierkgaard-t. Nagyon szép; én magyarázom és újra látom, hogy milyen jó. Kis hiba a fordításban [itt néhány szó áll a hibákról] . . . Különben nagyon szép a fordítás." A jelek szerint tehát valóban Mandl fordította le a Kierkgaard-esszét. A továbbiakhoz fennmaradt egy fontos levél, melyet Mandl Lukácshoz írt. A levél keltezése 1910. július 31.; nyelve német, „Szerdán Hamburgba utazom — írja e helyütt Mandl —, itt azonban nem értem rá arra, hogy esszéinek fordításán dolgozzam . . . mivel tartok attól, hogy Hamburgban sem lesz, egyelőre, időm arra, hogy irodalmi dolgokkal foglalkozzam, már most arra kell Önt kérnem, hogy esszéinek fordítását ne egyedül rám bízza. Előfordulhat, hogy a tél előtt már egyáltalán nem jutok hozzá, ámbár igyekezni fogok, hogy legalább a bevezetéssel még elkészüljek . . ." Mivel a Novalis-ról szóló tanulmányt, mint azt mindjárt látni fogjuk, valószínűleg Popper fordította le, Mandlnak ez idő szerint — a bevezetésen túl, melyre a levélben utal — feltehetőleg a Storm-, Sterne- és Philippe-esszé fordításával kellett még foglalkoznia. Nem tudtam eldönteni, hogy mit fordított le ténylegesen. A Sterne-írás fordítását azonban végül is Lórsy Ernő végezte el, amint az Lukács atyjának egy leveléből kitűnik. „Lórsy Ernő úrnak — írja Lukács József fiának 1911. február 15-én — nevedben (a Sterne-fordításért) 200 Korona." A Storm- és Sterne-fordítás 1911. február 11-én mindenesetre már készen volt, hiszen Lukács megjegyzi egy levélben, melyet ezen a napon írt Popperhez, hogy neki, Lukácsnak, „egypár fordítást nagyon erősen kell átjavítani (Storm, Sterne)".

A Novalis-fordítás témáját kell most még röviden érintenünk. A jelek szerint Lukács 1910. szeptember végén Poppert levélben megkérdezte, hogy elvállalná-e a Novalis-esszé fordítását. Popper október 2-án válaszol, éspedig igenlően. Ez a levél mindazonáltal már Davosból kelteződik. Decemberben a fordítás még nincsen kész, 1911. január 10-én sem készült el még. Ebben az időben Lukács már felvette a kapcsolatot a Fleischel kiadóval, amelyik azután valóban kiadta az esszéket. Egy levélben azután, melyet Popper 1911. február 19-én ír Lukácsnak, a Novalis-fordításról már semmi sem olvasható: felteszem, hogy a fordítás ez idő szerint már elkészült és Lukácsnál volt. Popper 1911. október 21-én halt meg.

Arra az eredményre jutottunk tehát, hogy „A lélek és a formák" magyar kiadásának esszéi eredetileg magyar nyelven íródtak. Ezáltal válik ama stíluspróbléma, melyre kezdetben utaltam, voltaképpen érdekessé. Miért fogalmazódtak ezek az esszék lényegesen rosszabb magyarsággal, mint nevezetesen a modern dráma fejlődéstörténetéről írt könyv vagy az irodalomtörténet elméletéről írott tanulmány? Mert kétségtelen, hogy ez a nyelvi különbség fennáll. Babits Mihály a „Nyugat"-ban 1910 vége felé recenziót írt Lukács esszékötetéről, és panaszkodott annak stílusára, melyet szubtilisnak, homályosnak, elvontnak és *németnek* talált: az irodalomtörténet elméletéről írott műben azonban, írja Babits Lukácsnak 1910 végén, egyáltalán nincsen homályosság. — A stíluskülönbség egyik oka mármost bizonnyal kereshető volna abban, hogy Lukács az esszéket mint műalkotásokat, egyenesen mint lírai műveket akarta megformálni, úgyszólván mint Irmához írt esszéket — az ő emlékének ajánlotta az esszékötet német kiadását; és

ekkor tehát megelégedhetnők azzal a megállapítással, hogy Lukács *lírája* — jól láthatóan német volt. Úgy tűnik azonban, hogy a probléma mélyebb, és Babits, véleményem szerint, a lényegre tapint rá, amikor megemlíti, hogy az a műveltség, amely az esszékben megnyilvánul, német, még inkább azonban *bécsi* műveltség. Azt hiszem, 1910 táján két lélek lakott Lukácsban: egyrészt a bécsi impresszionizmus és platonizmus filozófusa volt, amennyiben az általános érvényű értékek széthullását az impresszionista irodalomban és filozófiában impresszionista és platonizáló eszközökkel — formateremtő esszékkel, filozófiai és irodalmi *gesztusokkal* — igyekezett legyőzni; és ez a filozófus németül gondolkozott, jóllehet magyarul írt. Lukács azonban, másrészt, magyar filozófus volt, és világtörténelmi nézőpontja, ebben az időben, ezek szerint egészen sajátos lehetett: Bécs válságkultúráját figyelte, azt a lelki életet, amelyben — ahogyan azt a Beer-Hofmann-esszében írja — minden kóválygog, minden lehet és semmi sem biztos, minden egymásba folyik: megfigyelte ezt a kultúrát, közvetlenül a közelében állt, ám mégis *kívül* azon. Ez a nézőpont volt az, melynek Lukács az ő erősen szociologikus művészetfelfogását köszönhette; Lukács, a művészetszociológus, magyarul gondolkodott; és az irodalomtörténet elméletéről írott tanulmány és a drámakönyv, ebben az időben, Lukács legkifejezettebben szociologizáló művei.

LADOVÉRI BÉLÁNÉ
(1924—1974)

Ladovéri Béláné dr., a filozófiai tudományok kandidátusa, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia Tanszékének docense 1974. július 1-én tragikus szerencsétlenség következtében elhunyt.

Alkotóerejének és munkakedvének teljében volt, messzetekintő terveket szőtt az oktató-nevelő tevékenység és a tudományos kutatás terén egyaránt.

Ladovéri Béláné munkásszülők gyermeke volt. Sorsa, életútja sok tekintetben tipikusan alakult. A felszabadulás előtt, bár kitűnően tanult, csak nyolc osztályt végezhetett. 14 éves korában munkába kellett állnia, segédmunkásként dolgozott. A felszabadulás a Weiss Manfréd Művekben találta, ahová hadimunkásnak hívták be. 1948-ban már aktívan részt vett a szakszervezeti nőmozgalomban. Tehetségével és szorgalmával kitűnt, tanfolyamokra, iskolákra küldték. 1953-tól a szakszervezeti mozgalomban dolgozott, itt már oktatási munkával foglalkozott. Közben párttag lett, majd beiratkozott a Tudományegyetem esti tagozatára, a filozófia szakra, amelyet 1957-ben végzett el. 1958 óta dolgozott a Budapesti Műszaki Egyetemen. Nagy szorgalommal és munkabírással második diplomát szerzett (a bölcsészkar történelem szakán), elsajátította az orosz és a német nyelvet.

A Műszaki Egyetem Filozófia Tanszékén pályája töretlenül ívelt felfelé. 1962-ben adjunktussá, majd 1970-ben docenssé nevezték ki. A filozófiai tudományok kandidátusa címet a Szovjetunióban szerezte meg. Értekezésében a technika és a termelés fontos világnézeti problémáival foglalkozott: a termelőerők objektív és szubjektív elemeivel és azok kölcsönhatásával. Számos cikke, publikációja jelent meg a szakfolyóiratokban, aktívan részt vett, felszólalt több hazai és külföldi tudományos konferencián. Széles körű kapcsolatokat teremtett és tartott fenn szovjet, NDK-beli és csehszlovák szakemberekkel.

Oktató-nevelő munkájában az igényesség jellemezte. Mindenekelőtt magával szemben volt igényes. Fogékony volt az új iránt, tudását szüntelenül gyarapította, fejlesztette. Hallgatóival nagy odaadással foglalkozott. A tudományos-technikai forradalom filozófiai kérdéseiről sikeres speciális kollégiumot tartott.

Ladovéri Béláné a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia Tanszékének tehetséges, kiváló oktatója volt. Halálával az egyetemet, az egész magyar filozófiai életet nagy veszteség érte, személyében az egyetemi hallgatóság kiváló oktatóját és nevelőjét, a mindig új tudásra törekvő tudományos kutató, az energikus és segítőkész munkatársat gyászoljuk

FODOR JUDIT
(1934—1974)

1974. július 1-én tragikus baleset következtében elhunyt dr. Fodor Judit, a filozófiai tudományok kandidátusa, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia Tanszékének vezetője, egyetemi docens.

Ígéretesen felfelé ívelő nevelői és tudományos pályát tört ketté a halál. Súlyos veszteség érte az egyetemet és az egész magyar filozófiai életet. Fodor Judit egyetemi tanulmányait esti, illetve levelezői tagozaton fejezte be 1958-ban. 1958 szeptemberében lett a Budapesti Műszaki Egyetem oktatója. Itt lett tagja az MSZMP-nek. 1969-ben nevezték ki egyetemi docenssé, miután 1968-ban megszerezte a filozófiai tudományok kandidátusa fokozatot. Kiváló munkájának elismeréseképpen 1972-ben a Munka Érdemrend ezüst fokozatával tüntették ki. 1974. február 1-én a Filozófia Tanszék vezetésével bízták meg.

Fodor Judit a marxista—leninista filozófia kiváló oktatója és művelője volt. Oktatómunkáját magas tartalmi színvonal és kiváló pedagógiai felkészültség jellemezte, ezzel kivívta hallgatói szeretetét és megbecsülését. Rendszeresen részt vett a tanszéki jegyzetek kidolgozásában. Speciális kollégiuma, amelyet a determinizmus problémáiról tartott nagy elismerést váltott ki a hallgatóság és az oktatók körében egyaránt. Tanszéki megbízatásait pontosan és lelkiismeretesen teljesítette. Vezetői munkáját, amelyet olyan fájdalmasan rövid ideig végezhetett, a konstruktivitás, körültekintés és hozzáértés jellemezte. Munkatársaihoz való viszonya mindig példamutatóan jó, közvetlen, nyílt és emberi volt.

Kandidátusi disszertációjának megírása előtt és utána is kiterjedt és elmélyült tudományos kutatómunkát végzett. Nagyszámú cikke, tanulmánya jelent meg nyomtatásban, egy részük a legtekintélyesebb elméleti folyóiratokban. Publikációs tevékenységének színvonala és rendszeressége példamutató nemcsak tanszéki, hanem országos szinten is. Tudományos munkásságával hírnevet és elismerést szerzett az egész szakmai közvéleményben, illetve más tudományos körökben is. 1972-ben az Akadémiai Kiadónál jelent meg „A determinizmus koncepció fejlődése és kapcsolatai a kvantummechanikával" c. közel 250 oldalas monográfiája, amelyet a kritika igen kedvezően fogadott.

Legújabban a jövőkutatás elméleti, világnézeti problémáival foglalkozott, jelentős kezdeményezések indultak ki tőle, tanszéki kutatócsoportot szervezett és vezetett, szerteágazó és gyümölcsöző kapcsolatokat épített ki hazai és külföldi kutatókkal és intézményekkel.

Terveit, elgondolásait már nem válthatja valóra. Nehéz, szinte lehetetlen beletörődni, hogy nincs többé közöttünk, emléke azonban soha nem halványulhat el tudatunkban.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sós Attila
A kézirat nyomdába érkezett: 1974. IV. 10 Terjedelem: 20,30 (A/5) ív
74.292 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

GYÖRGY LUKÁCS: The Reproduction II. 177
ZDENĚK JAVŮREK: On the Ideological Function of the Philosophical Conceptions of the Frankfurt School 228
SÁNDOR RADNÓTI: Walter Benjamin's Aesthetics 241
MARGIT REZSŐ: Gassendi's Disquisitio Metaphysica: A Critique of Descartes' Meditationes 283
ERVIN ROZSNYAI: History and False Consciousness I. 329

REVIEW

MIHAIL BÂCSVAROV: The Development of Philosophical Thought in Bulgaria after the Socialist Revolution 372
BORISZ CENKOV: Marxist—Leninist Aesthetics in Contemporary Bulgaria 383
ALBERT BEKE: The Concept of Partisanship in Pál Gyulai's Aesthetics 396
JÁNOS KRISTÓF NYÍRI: On the Translation of György Lukács's „Die Seele und die Formen" 401

СОДЕРЖАНИЕ

ДЬЁРДЬ ЛУКАЧ: Репродукция II 177
ЗДЕНЕК ЯВУРЕК: Об идеологических функциях философских концепций Франкфуртской школы 228
ШАНДОР РАДНОТИ: Эстетика Вальтера Бенямина 241
МАРГИТ РЕЖЁ: „Disquisitio Metaphysica" Гассенди — критика размышлений Декарта 283
ЭРВИН РОЖНЯИ: История и превратное сознание I 329

ОБЗОРЫ

МИХАИЛ БАЧВАРОВ: Развитие философской мысли в Болгарии после социалистической революции 372
БОРИС ЦЕНКОВ: Современная марксистско—ленинская эстетика в Болгарии 383
АЛЬБЕРТ БЕКЕ: Понятие партийности в эстетике Пала Дьюлаи 396
КРИШТОФ ЯНОШ НИРИ: К истории переводов книги Лукача „Die Seele und die Formen" 401

Ára: 36,— Ft
Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1. postacím: 1900 Budapest) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215—96162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Egyes példányok beszerezhetők a 1055 V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. sz. alatti hírlapboltban.

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓnál, 1363 Budapest V., Alkotmány u 21. Telefon: 111—010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215—11488., az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—612

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.