HA 255

TIZENNYOLCADIK ÉVFOLYAM 1974/4–5

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁR

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

SZERKESZTŐSÉGI MUNKATÁRSAK
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

1974/4—5

TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: A fiatal Hegel 409
KATONA PÉTER: A hatvanöt éves „Materializmus és empiriokriticizmus" tükröződési elmélete 428
VOLCZER ÁRPÁD: Az objektum és szubjektum kérdéséhez 445
SELMECZI JÓZSEF: A húszas évek egyik szovjet filozófiai vitájáról 462
BIZÁM LENKE: Lenin jelei 478
VERECZKEI LAJOS: Az „írástudók" felelősségéről. Heller Ágnes „Az ösztönökről" c. cikkének margójára 502
FUKÁSZ GYÖRGY: A szabad idő marxista fogalmának néhány általános elméleti-módszertani problémája 517
RADNÓTI SÁNDOR: Walter Benjamin esztétikája. II. 550
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat. II. 578
SZMIKUN EMANUIL: Extenzív mennyiségek, intenzív mennyiségek és a társadalmi prognózisok funkciója 611
KOVÁCS ANDRÁS: Kritikai társadalomtudomány és kriticista filozófia között. Max Horkheimer kritikai elméletéről 617

SZEMLE

HERMANN ISTVÁN: Mátrai László: „Élmény és mű" 643
ÁGH ATTILA: Lukács József: „Istenek útjai" 646
HÁRSING LÁSZLÓ: Mario Bunge tudományelméleti koncepciójának vázlata. (Reflexiók a „Scientific Research" c. könyvről.) 648
GONDI JÓZSEF: T. Ojzerman két könyvét olvasva. (A rendszeres marxista metafilozófia kidolgozásához) 659
SZABÓ MÁRTON: A marxi történelemfilozófiai rendszer kezdetéről 673
SOLT KORNÉL: G. Havas Katalin: „Formális logika" 676

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 FIATAL HEGEL*

LUKÁCS GYÖRGY

2

MIT JELENT A „POZITIVITÁS" A FIATAL HEGELNÉL?

A fiatal Hegel berni korszakának igazi középponti kérdése a vallásnak, különösen pedig a keresztény vallásnak a „pozitivitása". Ha egyetlen mondattal akarjuk megvilágítani a hegeli gondolat lényegét, azt kell mondanunk: a kereszténység pozitív vallása a despotizmusnak és az elnyomásnak a támasza, míg az ókor nem-pozitív vallásai a szabadságnak és az emberi méltóságnak a vallásai voltak. A fiatal Hegel elképzelése szerint ezeknek a vallásoknak a megújítása az a forradalmi cél, amelyet kora emberiségének meg kell valósítania.

Mindenekelőtt tehát azt kell tisztáznunk, hogy a fiatal Hegel mit értett valamely vallás pozitivitásán. A berni korszak írásaiban számos helyen kimondja ezt a gondolatot, úgyhogy a következőkben néhány idézetben — lehetőleg Hegel saját szavainak segítségével — próbáljuk megismertetni az olvasóval a fiatal Hegelnek ezt a középponti fogalmát: „A pozitív hit vallási tételek olyan rendszere, amely azért szükségképpen igaz számunkra, mert oly tekintély kényszeríti ránk, melynek hitünket alávetjük s alóla magunkat kivonni nem tudjuk. E rendszer mindenekelőtt olyan vallási tételek és igazságok rendszere, melyeket függetlenül attól, hogy mit tartunk igaznak, igaznak kell tekintenünk, amelyek akkor is igazságok maradnak, ha soha egyetlen ember nem ismerte, soha egyetlen ember nem tartotta igaznak őket, és amelyeket ennyiben gyakran objektív igazságnak neveznek — ezeknek az igazságoknak pedig számunkra-való igazságokká, szubjektív igazságokká is kell válniuk."

A hegeli meghatározásnak az a lényege, hogy a vallás pozitív tételei függetlenek a szubjektumtól, s egyben az a követelmény, hogy a szubjektum e tételeket, amelyeket nem maga alakított ki, kötelezőnek ismerje el önmagára nézve. A pozitivitás tehát mindenekelőtt a szubjektum morális függetlenségének megszüntetését jelenti. Ennyiben ez a felfogás igen közeli rokonságban állhatna a kanti morállal, s ennek a rokonságnak valóban számos elemét tartalmazza. Viszont fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy az a szubjektum, amelyre Hegel voltaképpen gondol, nem azonos a kanti morális szubjektummal; inkább mindig valami társadalmi-történelmi képződmény. A fiatal Hegel rendkívül homályosan és kétértelműen határozza meg ezt a szubjektumot. Koncepciójának az a tartalma ugyanis — amennyiben a nem-pozitív görögségről, azaz a történelmi-morális eszményről van szó —, hogy

* Az alábbiakban közlésre kerülő két részlet a közeljövőben magyar fordításban is megjelenő mű első fejezetének („A fiatal Hegel republikánus korszaka") 2. és 3. alpontja.— *Szerk.*

az egyes szubjektum morális függetlensége egybeesik az egész nép demokratikus közösségével. Az egyes ember szubjektivitása és a szociális egész társadalmi tevékenysége között — a fiatal Hegel felfogása szerint — csak a poliszdemokrácia felbomlásakor, és ezzel a bomlási folyamattal összefüggésben, a keresztény vallás révén keletkezik ellentmondás. A keresztény vallás ezekután úgy áll szemben az egyes szubjektummal, mint objektív, pozitív valami; parancsainak követése egyrészt a szabadság elveszítésének a következménye, másrészt pedig az elnyomás és a despotizmus állandó újratermelődése.

A fiatal Hegel véleménye szerint a despotizmusnak ez a kora egészen a jelenig tart, és áthatja a társadalmi élet, valamint az ideológia minden megnyilvánulását. Az emberek lealacsonyodását a fiatal Hegel főként aszerint ítéli meg, hogy milyen mértékben törődnek bele a szabadság elveszítésébe, és hogy a világnézeti kérdéseket mennyire a szabadság irányában, vagy a pozitivitásnak való alávetettség irányában oldják meg. Hegel útinaplójának egyik, a berni időből származó kitétele (1796. július—augusztus) igen pontosan jellemzi ezt a hangulatot, és még egyértelműbben megvilágítja a pozitivitásnak azt az általános meghatározását, amelyet fentebb idéztünk. Hegel ez idő tájt rövid utazást tett a berni hegyvidéken, és megfigyelte az ottani szűkös természeti adottságokat, a rendkívüli nehézségeket, amelyekkel az emberek küszködtek, hogy e feltételek között saját munkájukkal életalapot, egzisztenciát teremtsenek maguknak. Akkori érdeklődésének megfelelően felveti a kérdést: milyen vallásnak, milyen világnézetnek kellett kialakulnia ilyen életfeltételek között? A következő, igen jellemző megoldásra jut: „E kopár pusztaságokon a művelt emberek talán hamarabb kitaláltak volna minden egyéb elméletet és tudományt, de aligha fedezték volna fel a fizikoteológiának azt a részét, amely az ember büszkeségének hízelegve azt bizonyítja, hogy a természet készen tálalt elénk mindent, ami élvezetünket és jólétünket szolgálja; olyan büszkeség ez, mely egyszersmind korunkat is jellemzi, amennyiben korunkat inkább kielégíti az az elképzelés, hogy mi mindent tett érte egy idegen lény, mint az a tudat, hogy tulajdonképpen ő maga az, aki a természetre mindeme célokat rákényszerítette."

Az idézetben világosan megfigyelhetjük a fiatal Hegel radikális szubjektivizmusát. Kant is küzd a célszerűség nyers és dogmatikus felfogásának érvei ellen, amelyeket az úgynevezett fizikoteológia fogalmaz meg. De Kant küzdelme abban áll, hogy rámutat e felfogás belső ellentmondásaira, az ebből eredő antinómiákra. Mindez a fiatal Hegelt nem érdekli. Számára az a kérdés: miféle ember az, aki hisz a fizikoteológiában, és miféle ember az, aki elutasítja; büszke-e az ember arra, amit maga csinált, amit maga teremtett, vagy pedig abban talál kielégülést, hogy valamilyen idegen hatalom (isten) gondoskodik róla? Hegel tehát meg akarja tisztítani a morált minden teológiai — pozitív — elemtől, de nem azért, mert — mint Kant — megismerhetetlennek tarja a teológia tárgyait, hanem azért, mert magát a hitet összeegyeztethetetlennek tartja a szabadsággal és az emberi méltósággal. Tehát a fiatal Hegel igen határozottan visszautasítja azt a kanti felfogást, amely a „gyakorlati ész posztulátumainak" segítségével ismét be akarja vezetni a világnézetbe mindazt a teológiát, amelyet „A tiszta ész kritikája" ismeretelméletileg megszüntetett és megismerhetetlenné nyilvánított.

Amikor a fiatal Hegel harcol az ellen, hogy a kanti etika segítségével megújítsák a teológiát, akkor nem áll egyedül, együtt halad ifjúkori barátjával,

Schellinggel. Schelling egyik 1795-ben írott levelében arról panaszkodik Hegelnek, hogy „A gyakorlati ész kritikája" Tübingenben, ahol akkoriban tartózkodott, a reakciós, ortodox teológia újjáélesztésének támpontjává vált. „Immár minden elképzelhető dogmát a gyakorlati ész posztulátumainak kiáltanak ki, és ott, ahol az elméleti-történeti bizonyítékok sohasem elegendőek, a gyakorlati (tübingeni) ész vágja el a csomót. Öröm nézni a filozófia e hőseinek diadalát. Tovatűnt a filozófiai mélabúnak az a kora, amelyről írva vagyon." (Plitt: Schelling élete levelekben (Aus Schellings Leben in Briefen) I. Leipzig 1869, 72.) A fiatal Schelling ebben a harcban igen lényeges vonatkozásokban Fichte filozófiájára támaszkodik.

Hegel tökéletesen egyetért azzal a harccal, amelyet Schelling folytat emez újkeletű, Kantra fölesküdt teológia ellen. De válaszában van néhány igen jellemző vonás, amelyre fel kell figyelnünk. Mindenekelőtt Hegel meglehetősen közönyös a szűkebb értelemben vett filozófiai problémák iránt, de ugyanakkor már itt rendkívül kritikus Fichtével szemben. Miután ilymódon egyetértett Schellinggel, a következőket írja: „De annak a garázdálkodásnak, amelyről írsz, és amelynek a végét ezekután már el tudom képzelni, vitathatatlanul Fichte nyitott utat a Kinyilatkoztatás kritikájá-val. Ő maga mérsékelten élt ezzel, de ha alapelvei egyszer megszilárdultak, akkor a teológiai logikát többé nem lehet megfékezni. Megkonstruálja isten szentségéből azt, hogy morális természeténél fogva mit tegyen és mit kell tennie, s ezáltal ismét meghonosította a dogmatikai bizonyítás régi stílusát. Talán megérné a fáradságot, ha közelebbről meghatároznánk, hogy most, amikor a morális hit megszilárdult, menynyiben van szükségünk isten legitim eszméjére visszafelé is, például a célvonatkozás magyarázatában stb., mennyiben szabad most már ezt az eszmét az etikoteológiából átvinnünk egészen a fizikoteológiába, és ott mennyiben rendelkezhetünk vele." Ha visszagondolunk arra a részletre, amelyet korábban a fizikoteológiáról idéztünk, akkor világosan látjuk, hogy Hegel valamennyi kortársánál radikálisabban próbálja megtisztítani a kanti gyakorlati észt, az ember morális függetlenségét a teológiai elemektől; hogy Kantnak és Fichtének ezekben a törekvéseiben csupán a keresztény pozitivitásnak megváltozott formában való folytatását látta.

A Schellingnek írt válaszban van még egy kitétel, amely olyannyira jellemző a fiatal Hegelre, hogy feltétlenül említést kell tennünk róla. Míg ugyanis Hegel meglehetősen közömbös a vallás és a teológia pozitivitás-kérdésének ismeretelméleti oldalai iránt, a vita társadalmi alapjaival igen behatóan foglalkozik, s durván naturalista módon jellemzi ennek a teológiai reneszánsznak a valóságos alapjait: „Semmi csodálnivaló nincs azon, amit a tübingeni filozófia teológikus-kanti — si Diis placet — alakulásáról mondasz. Az ortodoxia rendíthetetlen, mindaddig, amíg gyakorlása — világi előnyökkel összekapcsolódván — beleszövődik az állam egészébe. Ez az érdek túlságosan erős, hogysem oly hamar feladhatnák, és anélkül hat, hogy egészében véve világosan tudatában volnának."

Ebből a levélrészletből világosan kiderül, hogy a fiatal Hegel mennyivel szélesebb és mennyivel inkább társadalmi értelemben használta a gyakorlat fogalmát, mint Kant, Fichte, vagy akár a fiatal Schelling. Amikor Hegel a szabadságot és az emberi méltóságot követeli, filozófiai kiindulópontja természetesen a kanti gyakorlati szabadságfogalom, de amikor e követelmények

megvalósulásáról beszél, koncepciója azonnal társadalmi jellegűvé válik. Azzal pedig ebben a korszakban a legkevésbé sem törődik, hogy ezt a szubjektív idealista kiindulópontot hogyan lehet ismeretelméletileg összeegyeztetni azokkal a valóságos társadalmi és történelmi következtetésekkel, amelyekkel összekapcsolja. Ismeretes, hogy Hegel, későbbi fejlődése során, igen éles bírálatnak vetette alá a kanti etika szubjektivizmusát, és megpróbálta az objektív idealizmusnak, a társadalmi fejlődés idealista módon értelmezett objektív dialektikájának az alapján megoldani az etikának a reális-társadalmi problémáit.

De a berni korszakban Hegel érdekes kísérletet tesz arra, hogy társadalmi-történelmi irányban továbbfejlessze a kanti—fichtei dualizmust, amely nála is szükségszerűen létrejön a morál lényegének szubjektív idealista felfogásából. Kantnál két világ van, melyek gyökeresen és minden átmenet nélkül el vannak választva egymástól: az etika, az intelligibilis Én (noumenon) világa, amelyben nem érvényesek a jelenségvilág (okság) kategóriái, valamint a megismerés, az empirikus Én (phaenomenon) világa, amelyben érvényesek ezek a kategóriák. Fichte elmélete az „Én" által tételezett „Nem-Én"-ről (azaz az egész külvilágról) általános filozófiai síkra helyezi ezt a problémát, az etika kanti megalapozását az ismeretelmélet alapjává és kiindulópontjává teszi. Ez a felfogás, mint rövidesen látni fogjuk, döntő hatást gyakorol a fiatal Schelling filozófiájára.

Egészen más az a mód, ahogyan a fiatal Hegel nézi a szabad morális tudat és az objektív valóság kapcsolatát. Ez az objektív valóság Hegel szemében is idegenül, mint objektív és „holt" külvilág, áll szemben a morális tudattal, e tudat eleven szubjektivitásával. De Hegelnél ez nem „örök", nem filozófiai, ismeretelméleti ellentét, miként Kantnál és követőinél, hanem *történelmi* ellentét. A középkort és az újkort történetileg jellemző mozzanat. Az antik demokratikus városállamokban viszont nem jellemezte ez, megszüntetésének perspektívája pedig a fiatal Hegel jövőt váró reményeinek magva.

Csupán ebben a megvilágításban láthatjuk meg teljes jelentőségében a berni korszak középponti kérdését, a keresztény vallás pozitivitásának problémáját. A fiatal Hegel felfogásában ez a pozitivitás az a reális társadalmi valóság, amely megfelel a kanti etika dualizmusának. Először ezt a kérdésfeltevést kell tisztán látnunk ahhoz, hogy megérthessük: a fiatal Hegel közömbössége a kanti filozófia fichtei reformja iránt nem filozófia-ellenes hangulatokból eredt. Nem szabad kialakulnia annak a látszatnak, mintha a fiatal Hegelnek semmiféle valóságos filozófiai problémája nem lett volna, mintha Hegel életrajza annak a *fejlődésnek* a története lenne, melynek során *filozófussá vált*. Ellenkezőleg, a későbbiek során látni fogjuk, hogy filozófiájának legtöbb lényeges kérdése szervesen nőtt ki a pozitivitás és a morális szubjektivitás ellentétének ebből a felfogásából. De a hegeli filozófia ismeretelméleti problémái csak akkor merülnek fel, csak akkor válnak tudatossá mint középponti filozófiai problémák, amikor Hegel számára eredeti koncepciójának ellentmondásossága már úgy jelenik meg, mint belső objektív ellentmondásosság magában a társadalmi valóságban, amikor az ismeretelmélet már magának a valóságnak a dialektikájává vált.

Ez az oka annak, hogy a fiatal Hegel szemében a morális törvényeknek ez az idegen, holt, „adott" természete a pozitivitás legfontosabb ismertetőjegye. Szerinte minden erkölcsi törvény lényegéhez tartozik, hogy maga a morális szubjektum a törvényhozó; „a keresztény vallás viszont a morális

törvényt mint rajtunk kívül álló, mint adott valamit hirdeti, tehát arra kell törekednie, hogy más módon teremtsen tiszteletet a számára. A pozitív vallás fogalmába már fel lehetne venni ezt az ismertetőjegyet, hogy tudniillik az erkölcsi törvényt, mint adott valamit állítja az emberek elé."

A keresztény vallás számára mindebből a morál bonyolult kazuisztikája adódik, ellentétben a nem-pozitív vallás társadalmi állapotával, amelyben a romlatlan erkölcsi érzés szabadon működik. A keresztény egyháznak megvan a maga kódexe, amely előírja „részben azt, amit az embernek tennie, részben azt, amit tudnia és hinnie, részben azt, amit éreznie kell. — Az egyház egész törvényhozó és bírói hatalma azon alapszik, hogy rendelkezik és él ezzel a kódexszel, és ha ellenkezik minden egyes ember észjogával, hogy alávesse magát egy ilyen idegen kódexnek, akkor az egyház egész hatalma jogszerűtlen; márpedig az ember nem mondhat le arról a jogról, hogy maga szabjon törvényt önmagának, hogy egyedül e törvénynek tartozzék számadással, hiszen e lemondás folytán nem is volna ember többé."

Ezekben a mondatokban világosan megfogalmazódik a pozitív vallás és az emberi szabadság feloldhatatlan ellentmondása. A berni időszak legfontosabb írásában, „A keresztény vallás pozitivitásá"-ban, amelyből a fentiekben idéztünk, és amelyből hamarosan még néhány részt idézünk majd, Hegel az ember morális életének összes területére és a társadalmi problémák lényeges részeire vonatkozóan is kidolgozza ezt az ellentétet. A vallás ilymódon jellemzett pozitivitása a fiatal Hegel szerint az a mozzanat, amely döntően meghatározza a középkor és az újkor egész életét. Ez a meghatározás magától értetődően kiterjed a megismerés, az értelem és az ész területére is. A morális szabadság elveszítése Hegel szerint szükségszerűen együtt jár az ész önálló használatának elvesztésével. A pozitív vallás idegen, holt, adott és mégis uralkodó tárgya szétszakítja az életnek azt az egységét és zártságát, amelyben az ember korábban, szabadságának idején élt, és az élet döntő kérdéseit transzcendens, megismerhetetlen, ésszel felérhetetlen problémákká változtatja.

Az ilyen problémakomplexusok létrejötte a fiatal Hegel számára szintén a pozitív vallás következménye. E vallás hatalma éppen azon alapszik, hogy az ember, létének és gondolkodásának teljes terjedelmében, elismer önmaga fölött valamilyen idegen hatalmat; ha egyszer lemondott morális szabadságáról, akkor többé nem vonhatja ki magát a pozitív vallás ránehezedő hatalma alól. A pozitív vallás most már az élet minden területére kiterjeszti hatalmát, és csírájában elnyom minden olyan kísérletet, amely az emberi ész szabad használatára irányul. „Az erre (a pozitív hitre — *L. Gy.*) való alkalmasságnak szükségképpen az az előfeltétele, hogy elvész az ész szabadsága és önállósága s ez az ész immár semmit sem képes szembehelyezni egy idegen hatalommal. Ez az első pont, ahonnan kiindul minden hit vagy hitetlenség a pozitív vallásban, s egyszersmind a körülötte folyó összes vita középpontja, amely ha nem is tudatosul világosan, mégis minden szolgalelkűség vagy engedetlenség alapja. Az ortodoxoknak ragaszkodniuk kell ehhez, ebből semmit sem szabad engedniük . . ."

Ez az uralom tehát a megismerés területére is vonatkozik. A vallások úgynevezett történelmi igazságait, a csodákról stb. nem is beszélve, az észnek úgy kell megítélnie, mint puszta képzelődéseket, „költeményeket" stb. A pozitív vallás ezt nem tűrheti el, „be kell tehát vonnia valamilyen magasabb képességet, mely előtt maga az értelem is szükségképpen elnémul, a hitet

pedig kötelesség dolgává teszik, és egy érzékfeletti területre utalják, ahol az értelemnek többé egyáltalán nem szabad megjelennie — ebben a tekintetben a hit azt jelenti, hogy kötelességből — vagyis itt a hatalmas parancsolótól való félelemből — fenntartjuk az események olyan összefüggését, amely a képzelőerő számára adott, és amelyben az értelem mindig valami mást keres, és azt, hogy eközben az értelmet arra kényszerítjük, hogy maga is segédkezet nyújtson ehhez az ügylethez, amely iszonyattal tölti el . . ."

Látjuk: a fiatal Hegelnek ezek az állítólag teológiai írásai egyetlen nagy vádirattá állnak össze a kereszténység ellen. Az ehhez hasonló fejtegetésekben a felvilágosodás irodalmának minden ismerője találhat olyasmit, ami e korszak általános, vallásellenes küzdelmét idézi fel. Amikor azonban megállapítjuk a kereszténységellenes tendenciák ilyen egyezését, akkor egyúttal határozottan rá kell mutatnunk azokra a módszertani különbségekre is, amelyek Hegelt elválasztják a felvilágosodástól. Említettük már, hogy Hegel sohasem általában a vallást támadja, mint Diderot, Holbach vagy Helvetius, mindössze azt teszi, hogy a pozitív kereszténységet — polemikus éllel — szembeállítja valamilyen nem-pozitív vallásossággal. (Ebből a szempontból még a leginkább Rousseau-val érintkezik.) Ehhez járul a kereszténység elleni küzdelem általános módszertanának a különbsége. A felvilágosodás jelentős gondolkodói, akárcsak Hegel, igen gyakran beszélnek a kereszténységnek azokról a hatásairól, amelyek az embert rabszolgává teszik, megfosztják szabadságától és emberi méltóságától. Polémiájuknak ez az eleme azonban sohasem áll annyira kizárólagosan a középpontban, mint Hegelnél. Számukra legalább ennyire fontos, hogy a kereszténységnek és általában a vallásoknak a tanításait szembesítsék a valóság tényeivel (ahogy ezeket a tudomány megállapította), s ilymódon leleplezzék a vallások belső ürességét és ellentmondásosságát.

A fiatal Hegel számára ez a tényező tökéletesen alárendelt szerepet játszik. Helyenként — mint láttuk — megemlíti, hogy a kereszténység dogmái összeegyeztethetetlenek a valósággal és az ésszel; de ez a megállapítás csupán epizódszerepet játszik nála. Ahol pedig nyomatékosan kitér erre a kérdésre, még ott sem a tudományos oldalt tartja döntőnek, tudniillik azt, hogy a vallási dogmák nem egyeznek meg a valósággal, hanem az egyháznak azt az erkölcstelen követelését az emberi ésszel szemben, hogy az ilyen dogmákat látatlanban, pozitív módon a hit és a vallásos érzület tárgyává tegye. Ez a módszertan egész világosan megmutatja, hogy a francia felvilágosodás nagyjai, a vallásellenes küzdelem elszántságát tekintve, hol és mennyiben álltak toronymagasan a fiatal Hegel felett. De egyúttal azt is megállapíthatjuk, hogy jóllehet a fiatal Hegel szubjektivizmusa, amely ehhez a kérdésfeltevéshez vezetett, társadalmilag és ideológiailag Németország, a német felvilágosodás elmaradottságából, a kanti filozófiából stb. indul ki, ám egyszersmind ez az alapja mind a „tevékeny oldal" kidolgozásának, mind pedig a Hegel szemléletmódjára jellemző historizmusnak.

E fejezetben később még behatóan foglalkoznunk kell a pozitivitás hegeli koncepciójának filozófiai alapjaival és következményeivel. Most csupán az volt a célunk, hogy a berni korszaknak ezt a középponti fogalmát fő körvonalaiban, alapvető irányában megvilágítsuk az olvasó előtt, hogy a továbbiakban megérthesse a fiatal Hegel történetfilozófiai koncepcióját.

A fiatal Hegel, miként erre rámutattunk, „a gyakorlati ész primátusának" híve. Az abszolútnak, az önállónak és a gyakorlatinak a fogalma számára

ekkor egyszerűen azonos. Hegel és Schelling ifjúkori filozófiájának közös vonása ez a kizárólagos hivatkozás a gyakorlati észre. A gyakorlati ész és a teológia kapcsolatának kérdésében már megfigyelhettük, hogy miben egyezik és miben különbözik egymástól a fiatal Hegel és a fiatal Schelling. Minthogy pedig filozófiai barátságuk és későbbi különválásuk jelentős szerepet játszik a dialektika keletkezésének történetében, ezért véleményünk szerint elkerülhetetlen, hogy röviden ismertessük az olvasó előtt azt az álláspontot, amelyet Schelling ebben az időben képviselt. Egyik első művében, „A természetjog újabb dedukciójá"-ban (Neue Deduktion des Naturrechts, 1796 tavasza) Schelling kifejti, hogy ami feltétlen, ami abszolút, az sohasem lehet valaminek a tárgya, s ebben megegyezik Fichtével és bizonyos rokonságot mutat Hegel pozitivitás-felfogásával. „Ha azt, ami feltétlen, mint tárgyat akarom rögzíteni, visszalép a feltételezettség korlátai közé. Ami számomra t á r g y, az csak m e g j e l e n h e t; mihelyt több mint jelenség a számomra, szabadságom megsemmisült . . . Ha meg akarom valósítani azt, ami feltétlen, akkor nem lehet többé számomra való tárgy." Az abszolutum azonos az Énnel. (Schellings Werke. M. Schrötter kiadása. Jéna 1926. I. 108.)

Schellingnek ezek a nézetei, valamennyi következményükkel együtt, még világosabban megjelennek egyik rövid tanulmányában, amelyet nem szánt nyilvánosságra, és amelynek töredékei Hegel egy 1796-ból származó másolatában maradtak ránk. Hegel másolata az etikai résszel kezdődik. Arról, ami e rész előtt volt, nem tudunk. Lehet, hogy egyszerűen elveszett, de lehet az is — ami a fiatal Hegeltől nem lenne meglepő —, hogy csupán ezt a részt írta le. Schelling itt azt fejtegeti, hogy az egész filozófia (az ő kifejezésével: metafizika) azonos a morállal; Kant megtette az első lépéseket ennek a fejlődésnek az irányában, de távolról sem merítette ezt ki. Ha ebből a koncepcióból indulunk ki, szükségképpen a természet, a természettudomány tökéletesen új fogalmaihoz jutunk el. A fiatal Schelling első természetfilozófiai álmai bukkannak itt fel. Kérdésünk szempontjából azonban társadalom- és államfelfogása a legfontosabb. Erre vonatkozólag Schelling a következőket mondja: „A természet után rátérek az e m b e r m ű v é r e. Előrebocsájtva az emberiség eszméjét, meg akarom mutatni, hogy az á l l a m n a k nincs eszméje, mert az állam m e c h a n i k u s valami, ahogyan nincs eszméje egy g é p n e k sem. Csak ami a s z a b a d s á g tárgya, annak a neve e s z m e. Túl kell hát jutnunk az államon! Hiszen minden állam szükségképpen mechanikus óraműként kezel szabad embereket; márpedig ezt ne tegye; tehát s z ű n j é k m e g." Ebből indul ki a fiatal Schelling, amikor le akarja fektetni az emberiség történetének elveit „és pőrére vetkőztetni az állam, az alkotmány, a kormányzat, a törvényhozás egész nyomorúságos — ember alkotta — művét". Ezt követi a morális világ és a vallás eszméinek a kifejtése. „Magának az észnek a segítségével ledönteni minden tévhitet, elkergetni a papságot, amely újabban észt színlel. — Az intellektuális világot magában hordozó minden szellem abszolút szabadsága, és ne kerestessék sem isten, sem halhatatlanság e s z e l l e m e k e n k í v ü l." A töredék végül az esztétikát jelöli meg, mint a szellem filozófiájának tetőpontját, és egy új, népi mitológia megteremtését követeli.

A fiatal Schellingnek ezekben az odavetett megjegyzéseiben nem nehéz felismernünk híressé vált jénai természetfilozófiai korszakának fontos alapgondolatait. Könnyen észrevehetjük azt is, hogy milyen közel áll a hegeli pozitivitás-koncepcióhoz az a mód, ahogyan Schelling a „gyakorlati észt" alkal-

mazza és kiterjeszti. Nagyon is érthető tehát, ha Schelling és Hegel fiatal korukban filozófiai szövetségeseknek tartották egymást. De legalább ennyire fontos világosan látnunk azt is, hogy már ebben a korszakban is mélyreható ellentétek működnek Schelling és Hegel között, még akkor is, ha ezeket nyíltan sohasem fogalmazzák meg. Schelling — mint láttuk — jóval tovább megy a „pozitivitás" minden formájának elutasításában, mint a fiatal Hegel. Számára az állam, és minden, ami az állammal összefügg, kezdettől fogva és elvileg „pozitív", a szó hegeli értelmében; felszabadítani az embert — ez Schelling szemében egyet jelent azzal: megszabadulni az államtól általában. Kiderül ebből, hogy Schelling ebben az időben sem osztja, vagy legalábbis már nem osztja a fiatal Hegel forradalmi illúzióit; Hegel szerint lehetséges ugyanis az állam és a társadalom gyökeres megújhodása, olyan megújhodás, amely az állam és társadalom „pozitív" tulajdonságainak megszűnéséhez vezet. De a fiatal Hegel konkrét forradalmi utópiája Schellingnél átalakul — egy későbbi fogalommal élve — az emberiség államnélküli felszabadításának anarchista utópiájává. Könnyen beláthatjuk azt is, hogy ez a felfogás — függetlenül attól, hogy ok vagy következmény — a legszorosabban összefügg a fiatal Schelling akkori határozott fichteanizmusával.

A fiatal Hegelt kezdettől fogva az különbözteti meg filozófiai szövetségesétől, hogy t ö r t é n e l m i b b módon teszi fel a kérdéseket. Számára semmi esetre sem maga az állam a pozitív, hanem csupán a despotikus állam a császári Rómától egészen a jelenig. Az antikvitás állama viszont — ezzel szöges ellentétben — az emberek szabad öntevékenységének, a demokratikus társadalomnak a terméke és kifejezője. A célkitűzés és a fejlődés perspektívája Hegel szemében ennek megfelelően nem általában az állam megsemmisítése, hanem a — nem-pozitív — antik városállamnak, a szabad és öntevékeny antik demokráciának a visszaállítása.

Látszólag, és a kor módszertani szokásaihoz mérve, a fiatal Hegel kérdésfeltevése kevésbé filozófiai természetű, mint Schellingé. Schelling a szabadság—szükségszerűség, a lényeg—jelenség kanti—fichtei ellentéteit (amelyek nála és Fichténél sokkal közvetlenebbül egybeesnek, mint magánál Kantnál) úgy használja, hogy az ismeretelmélet eközben tökéletesen beleolvad az etikába. Puszta objektum (Hegel szóhasználata szerint: pozitív) lesz minden, ami az etika számára csak tárgy, és nem a gyakorlat szubjektuma. A holt objektivitásnak ez a világa egyszersmind azonos a kanti „jelenségvilággal"; csupán a gyakorlat létesít kapcsolatot az ember és az igazi valóság, a lényeg között. Világosan megfigyelhetjük ebben a fiatal Schelling kanti ismeretelméletének és történelemellenes álláspontjának összefüggését. Ugyanakkor érthetővé válik az is, hogy a fiatal Hegel, aki a pozitivitásban mindenekelőtt történelmi problémát látott, miért méltányolta olyan kevéssé a kantianizmus fichtei—schellingi továbbfejlesztésének ismeretelméleti oldalát.

Hegel tehát közömbös ifjúkori barátjának ismeretelméleti-etikai konstrukciói iránt, de ez semmi esetre sem jelent valamilyen filozófia-ellenes beállítottságot a részéről. Valójában már itt is megfigyelhetjük a csíráit annak a későbbi nagyszabású koncepciónak, amelyben Hegel szoros összefüggésbe hozta a filozófia problémáit, a kategóriák problémáit az objektív valóság történelmi fejlődésével. Amikor a fiatal Hegel a középpontba állítja a pozitivitás fogalmát, amely a teológián és a jogtudományon belül történelmietlen általános fogalom volt, tudniillik a természetvallásnak, illetve a természetjognak az ellenpólusa, akkor ezzel megteszi az első, öntudatlan lépést a tör-

ténelem későbbi dialektikus felfogása felé. Természetesen megint le kell szögeznünk, hogy a fiatal Hegel ebben a korszakban nemhogy kérdésfeltevésének filozófiai horderejével nem volt tisztában, de a filozófiai megalapozással, a filozófiai követelményekkel is alig-alig törődött.

A fiatal Hegel centrális kérdésfeltevésének ez a történelmi jellege csak fokozatosan bontakozik ki. Persze bizonyos kezdeti nekirugaszkodások, már amennyire fejlődésének forrásait ismerjük, elejétől fogva megvannak; ilyen elsősorban az antikvitás és a kereszténység szembeállítása. De a kérdésfeltevés történetisége csak lépésről lépésre fejlődik ki; a következő fejezetben, amikor frankfurti korszakát elemezzük majd, látni fogjuk, hogy a pozitivitás fogalmát, amelyet már Bernben is történetileg értelmezett, milyen nagy mértékben és mennyire rugalmasan fejleszti tovább a történetiség irányában.

A tübingeni tanulóévek idején Hegelnek ezek a kérdésfeltevései még erősen antropológiai-pszichológiai jellegűek voltak. Említettük már, hogy ebből az időből viszonylag bőségesen állnak rendelkezésünkre Hegel feljegyzései és kivonatai, amelyekben antropológiai szempontból tárgyalja az ember szellemi képességeit, különböző testi és szellemi tulajdonságait, és amelyek a német felvilágosodásnak csaknem a teljes idevonatkozó irodalmát tartalmazzák, s egyúttal a francia és az angol felvilágosodás fontos írásait is figyelembe veszik. Ezeket a kivonatokat, amelyeket csak a legutóbbi időben adtak közre (először a „Logos" c. folyóiratban, majd pedig Hoffmeister könyvében), a Hegel-kutatás még egyáltalán nem aknázta ki. Különösképpen felderítetlen az a kérdés, vajon mennyi került át ezekből a „Fenomenológia" és az „Enciklopédia" antropológiai részeibe.

E kérdés vizsgálata nem fér tanulmányunk keretei közé. Itt mindössze azt az általános módszertani megjegyzést kívánjuk tenni, hogy az antropológia historizálása Hegel összfejlődésének egyik általános ismertetőjegye. Nemcsak abban az értelemben, hogy a „Fenomenológiá"-ban az antropológia problémáit megpróbálja besorolni valamiféle történelmi-dialektikus folyamatba, hanem a rendszer egész későbbi felépítésének értelmében is. Így a szemlélet, a képzet, a fogalom, amelyeket az eredeti kivonatokban kivétel nélkül antropológiai problémák gyanánt tárgyal, a későbbi Hegel számára egyrészt a rendszerezés alapjai (szemlélet: esztétika; képzet: vallás; fogalom: filozófia), másrészt pedig és ezzel egyidejűleg a periodizáció alapjai is (esztétika: antikvitás; vallás: középkor; filozófia: újkor).

Jelen problémánk szempontjából az emlékezet és a képzelőerő eredeti antropológiai szembeállítása fontos. Hegel ebben az időben objektív és szubjektív vallást különböztet meg. Az objektív vallásban „az értelem és a képzelet . . . erői működnek . . . Az objektív vallásba gyakorlati ismeretek is beletartozhatnak, de ennyiben csupán holt tőkét alkotnak — az objektív vallás fejben elrendezhető, rendszerbe foglalható, könyvben leírható és másoknak szóval elbeszélhető; a szubjektív vallás csak érzetekben és tettekben nyilvánul meg . . . A szubjektív vallás eleven, mozgalmasság a lény bensejében és tevékenység kifelé." A továbbiakban a szubjektív vallást magának a természetnek az élőlényeihez hasonlítja, az objektív vallást pedig a természettudományos gyűjtemények kitömött állataihoz. Ez a szembeállítás az egész berni korszakra jellemző, és aki olvasta eddigi fejtegetéseinket, világosan látja, hogy a tübingeni feljegyzések objektív vallása a kereszténység berni pozitivitásának gondolati előképe. Mindössze egyetlen mondatot idézek

a berni történeti tanulmányokból, hogy megvilágítsam e gondolatmenetek továbbélését: „az emlékezet az a bitó, amelyen a görög istenek fölakasztva lógtak . . . Az emlékezet a sír, a holtak őrzője. A halott halottként pihen benne. Úgy mutogatják, mint kövek gyűjteményét." Majd éles támadás következik a keresztény szertartások ellen, amelyekről a következőt mondja: „Ez a halottnak a cselekvése. Az ember megpróbál tökéletesen tárggyá válni, mindenestül egy idegen által irányíttatni magát. E szolgálatot nevezik ájtatosságnak."

A fiatal Hegel a tübingeni korszakban igen éles, felvilágosult szellemű polémiát folytat az objektív vallás ellen. Hegel szemében csak a szubjektív vallásnak van értéke. Persze ez magában hordja még a „természetvallás" vagy „észvallás" történelmietlen mozzanatát; látnivaló, hogy a fiatal Hegelre e tekintetben leginkább Lessing hatott. „A szubjektív vallás a jó embereké, az objektív vallás szinte csaknem tetszőleges, s ezért meglehetősen közömbös — ‚amért keresztény vagyok én magának, / Ugyanazért zsidó nekem maga' — mondja Náthán („Bölcs Náthán", IV. felv. 7. jelenet — ford. Lator László) —, hiszen a vallás a szív ügye, amely gyakran következetlenül jár el azokhoz a dogmákhoz képest, amelyeket értelme vagy emlékezete elfogad . . ." De a tübingeni korszakban Hegelnél keresztezi egymást a szubjektív és az objektív vallás, valamint a köz- és magánvallás ellentéte; megjegyzendő, hogy a két ellentétpár módszertani-történeti egyesítése csak a berni időben következik be. De Hegel felfogása már Tübingenben szoros összefüggésbe hozza egymással az egyik oldalon a szubjektív és a közvallást, a másikon az objektív és a magánvallást.

Itt kézzelfoghatóan megragadható a fiatal Hegel tősgyökeres dialektikája, jóval azelőtt, mielőtt a dialektika problémája gondolkodásában tudatosan felmerült volna. Hiszen a formális, metafizikus felfogásnak sokkal inkább a magánvallást kellett volna összehoznia a szubjektívvel, semmint a közvallást. Amikor Hegel itt spontán módon áttöri a metafizikus gondolkodás korlátait, akkor ez egyrészt fokozatosan kibontakozó történelmi koncepciójának az eredménye, másrészt annak az ellenállhatatlan szabadságvágynak a következménye, amelyet a francia forradalom hatása váltott ki belőle. A szubjektív vallás — szerinte — valóságos „népvallás". Azokat a követelményeket pedig, amelyeket az ilyen vallásnak ki kell elégítenie, a következőképpen foglalja össze: „I. Tanításainak az általános észen kell alapulniuk. II. A képzelőerőnek, a szívnek és az érzékiségnek nem szabad benne elhamvadnia. III. Olyannak kell lennie, hogy magába foglalja az élet valamennyi szükségletét, beleértve a nyilvános állami cselekvéseket is." Az ezután következő negatív-polemikus részben pedig elutasít mindennemű fétishitet, miközben ilyennek tekinti a kereszténység álfelvilágosító apologétáinak hitét is.

Ez világos beszéd. Mindössze egyetlen megjegyzést kell hozzátennünk, tudniillik azt, hogy Hegel kifejezetten a szubjektív, a közvallás *ésszerűségéből* indul ki. Ezáltal hamisításnak és rágalomnak bizonyul az imperialista korszak minden reakciós interpretációja, amely a képzelőerő és az emlékezet szembeállításában a fiatal Hegel „irracionalizmusának" jelét látja. Ami pedig e követelmények társadalmi tartalmát illeti, Hegel erről is félreérthetetlen egyértelműséggel nyilatkozott ebben a korszakban. Hangsúlyozza, hogy a közvallásnak nemcsak közvetlen parancsokat és tilalmakat kell tartalmaznia, például azt, hogy nem szabad lopni, hanem „különösen a távolabb eső dolgokat kell számításba vennie, és sokszor ezeket kell a legtöbbre

becsülnie. Ilyen mindenekelőtt a nemzet szellemének felemelése, nemesbítése — hogy felébredjen lelkében méltóságának oly gyakran szunnyadó érzése, hogy a nép ne alázkodjék meg és ne engedje megalázni magát." A szubjektív, a közvallás tehát már a tübingeni diák szemében is a nép önfelszabadításának a vallása.

3

TÖRTÉNELEMFELFOGÁS ÉS JELENKOR

A fiatal Hegel tehát a szubjektív, a közvallásban keresi a német szabadságmozgalom alapját és támaszát. Az előbbiekben nyomon követtük, hogy a berni korszakban ebből a törekvésből hogyan alakult ki a történelmi objektivitás és a radikális filozófiai szubjektivizmus sajátos keveréke. A fiatal Hegel történelmi problémája: az antikvitásban konkrétan megrajzolni a társadalom demokratikus szubjektivizmusának legmagasabb és legfejlettebb formáját, majd a legsötétebb színekkel lefesteni e világ pusztulását és a pozitív vallás holt, embertől idegen, despotikus korszakának kialakulását, hogy azután ebből a szembeállításból leszűrje a jövendő felszabadulás perspektíváját. A berni korszakban tehát az antikvitás és a kereszténység, a szubjektív és a pozitív vallás szembeállítása a fiatal Hegel politikai filozófiájának az alapja.

Filozófiájának ezt a gyakorlati jellegét természetesen észre kellett venniük azoknak is, akik reakciós módon értelmezték. Haering éppenséggel ezt a problémát állítja középpontba, amikor a fiatal Hegel filozófiai fejlődésében a „népnevelői" tendenciákat tekinti a leginkább jellemzőnek. Idáig a dolog rendben is lenne. De Haering és a többi reakciós apologéta a fiatal Hegel nézeteit magyarázván, Hegel későbbi politikai állásfoglalásainak reakciós vonásaiból indul ki, és ezeket tekinti a hegeli filozófiában mindig meglevő „lényeg"-nek, s azokat az elkerülhetetlen zavarosságokat, amelyek — különösen a vallási kérdés területén — a fiatal Hegel filozófiájában bőségesen előfordulnak, arra próbálja felhasználni, hogy eleve reakciós tendenciákat állítson a hegeli gondolkodás középpontjába.

Persze a fiatal Hegel republikánus tendenciáit nem lehet tökéletesen elhallgatni. Lehetőleg elmossák, vagy agyonhallgatják ugyan ezeket a tendenciákat, de teljesen mégsem hagyhatják őket figyelmen kívül. Az imperialista apologéták az ilyen esetekben úgy segítenek magukon, hogy a fiatal Hegel republikanizmusában valamilyen „gyermekbetegséget" látnak. Franz Rosenzweig például a bismarcki politika egyik ideológiai előfutárának tartja Hegelt. Tökéletesen történelmietlenül jár el, elkendőzi a történelmi tényeket, amikor elhallgatja, hogy egyrészt az idős Hegel sem volt soha Bismarck előfutára, hogy még legreakciósabb nézetei sem érintkeznek Bismarck felfogásával; másrészt elleplezi azokat a nagy történelmi válságokat, amelyek meghatározták Hegel politikai fejlődését (thermidor, Napóleon bukása), és amelyek a későbbi Hegelből kiváltották azt a mélyen rezignált hangulatot, amely olyannyira jellemző azokra a nagy németekre, akik a napóleoni kortól annak idején Németország megújhodását várták. (Gondoljunk a késői Goethére.) Ha tehát a Bismarckkal való hasonlatosságot, „preformálva", már a fiatal Hegel lelkében felfedezik, akkor egész republikanizmusát, egész kapcsolatát, amely a francia forradalomhoz fűzte, igen könnyű úgy beállítani, mint felszínes valamit, amitől Hegel annál jobban megszabadul, minél „érettebbé" válik.

Ezeknek az apologétáknak egyáltalán nem számít, hogy még az idős Hegel írásaiból is félreérthetetlenül kiderül, hogy elismerte a francia forradalom történelmi szükségszerűségét, hogy a francia forradalmat úgy tekintette, mint a jelenkor kultúrájának alapját. Mindössze egyetlen példát említünk az idézésnek és az elhallgatásnak erre az agyafúrt keverékére. Rosenzweig egy helyütt a fiatal Hegel egyik politikai írásáról beszél, és kiemel minden lehetséges utalást, amelyből Hegel antirepublikanizmusára, a felvilágosodással való ellentétére következtethet, majd pedig — látszólag tárgyilagosan, valójában a tényeket elkendőzve — megvetően hozzáteszi: „De persze Hegel akkoriban még nem ismerte el olyan egyértelműen a monarchiát." (Rosenzweig: Hegel és az állam (Hegel und der Staat.), München—Berlin 1920. I. 51.)

Már tudjuk, hogy a fiatal Hegelnél milyen szorosan összekapcsolódott a filozófia gyakorlati jellege a politikai álmokkal. Most néhány idézet segítségével röviden rá kell mutatnunk arra, hogy Hegel szemében Németország korabeli állapota egyértelműen annak a fejlődésnek a terméke, amelyet — szerinte — a vallás pozitivitása jellemez. Ebből ugyanis egészen világosan kiderül, hogy az antik szabadság és demokrácia hangsúlyozása a fiatal Hegel számára forradalmi kontrasztot jelentett a korabeli német állapotokkal szemben.

Eddigi vizsgálódásaink után nem meglepő, hogy Hegel fejtegetései itt is a vallási nézetekből, a vallási hagyományokból indulnak ki. Ezért mondja Németországról: „A mi hagyományunk — népi énekek és így tovább. A mi népünk szájhagyományában, énekeiben nem él semmilyen Harmodiosz, semmilyen Arisztogeiton, akiket örök dicsőség övezne, mert legyőzték a zsarnokot s polgáraiknak egyenlő jogokat és törvényeket adtak, akik élnének népünk ajkán, énekeiben. Miféle történelmi ismeretei vannak a mi népünknek? hiányzik a sajátos, hazafias hagyomány, az emlékezetet és a képzelőerőt az emberiség őstörténete, egy idegen nép története tölti be, királyok tettei és gaztettei, amelyekhez semmi közünk." Majd ebben az összefüggésben a görög építészettel hasonlítja össze a németet, de a fiatal Hegelnél ez nem elsősorban esztétikai összehasonlítás. Sokkal fontosabb a számára, hogy összevesse a különböző szokásokat, a görögök szabad és szép életét a németek szűkös, kicsinyes, nyárspolgári életével, amelyet csupán a hangos és ostoba ivászatok szakítanak időnként félbe. Az építészeti formák különbsége a fiatal Hegel szemében csupán a két nép társadalmi élettartalmának különböző voltát fejezi ki. (Már ebben is megmutatkozik az a szemléletmód, amellyel majd Hegel későbbi Esztétikájában találkozunk, jóllehet a dialektikának és az elemzés történelmi konkrétságának egészen más szintjén.)

De a legfontosabb fejtegetéseket, amelyek a jelen Németországáról szólnak, ismét csak berni főművében, „A keresztény vallás pozitivitásá"-ban találjuk. Itt arról beszél, hogy a római hódítások, majd később a kereszténység, lerombolták az ősi nemzeti vallásokat, így a németekét is. A német fejlődésnek pedig az volt a sajátossága, hogy nem volt képes nemzeti, vallási képzelőerőt táplálni. „Talán csak Luther kivételével a protestánsoknál, ugyan kik lehettek volna hőseink, nekünk, akik sohasem voltunk nemzet? Ki lett volna a mi Thészeuszunk, aki államot alapított és államának törvényt adott; hol vannak a mi Harmodioszaink és Arisztogeitonjaink, akiknek, mint országunk felszabadítóinak, skólion-dalokat énekelhetnénk? A háborúk, amelyek németek millióit zabálták föl, a becsvágynak vagy a fejedelmek füg-

getlenségének háborúi voltak, a nemzet pedig puszta eszköz, amely, ha elkeseredetten s dühödten küzdött is, a végén mégsem tudta: miért? vagy: mit nyertünk?" A továbbiakban Hegel, igen szkeptikus módon, leírja a protestáns történelmi hagyományok eleven továbbélését, és azzal a csattanóval fejezi be, hogy a német hatalmasoknak egyáltalán nem szívügye elevenen tartani a népben a protestáns mozgalmak felszabadító oldalát.

A német helyzetnek ebből az elemzéséből Hegel azt a következtetést vonja le, hogy a német népnek, amelynek nincs saját talajából fakadó, saját történelmével összefüggő vallásos képzelőereje, „egyáltalán nincs politikai képzelőereje" sem. És a nemzeti, önálló kedélyélet hiánya visszatükröződik az egész német kultúrában. Ismét igen jellemző, hogy a fiatal Hegelt ezzel kapcsolatban elsősorban nem a német kultúra teljesítményeinek abszolút színvonala érdekli, noha e teljesítményeket — mint láttuk — nagyon bensőségesen ismerte, hanem az, hogy a német kultúra híjával van a népiségnek, nem gyökerezik a népben. Ez a legnagyobb szemrehányás, amellyel a jelenkor német kultúráját illeti: „Hölty, Bürger, Musäus és a többiek bájos játékai népünk számára csaknem teljesen veszendőbe mennek, mert túlságosan elmaradott egyéb kultúrájában, semhogy élvezetükre fogékony lenne — miként a nemzet műveltjeinek képzelőereje is egész más területeken mozog, mint a közrendűeké, és azokat az írókat és művészeket, akik az előbbiek számára alkotnak, ez utóbbiak még a színhely és a szereplők vonatkozásában sem értik meg." Hegel ezt a fejtegetést is kiegészíti Németország és az antik világ szembeállításával, és kiemeli, hogy éppen a klasszikus ókor legnagyobb művészete, Szophoklészé és Pheidiászé, népi művészet volt, mely az egész nemzetet megmozgatta.

Ebben az összefüggésben küzdött a fiatal Hegel azért, hogy a jövendő német kultúrája klasszikus hagyományokra épüljön. A klasszikus kultúra befogadásában látja az egyedüli igazi haladást, és különösen Klopstock nézetei ellen hadakozik, aki költészetében részben a német nép őstörténetéhez (Hermannsschlacht), részben a keresztény-zsidó hagyományokhoz nyúl vissza (ez utóbbi az angol forradalom ideológiai tradícióinak elkésett és német módra legyengített utóhangja, amelyet Milton hatása közvetített). Klopstock klasszika-ellenes kérdésfeltevésére — „Vajon Achaia hazája-e Tuisko leszármazottainak?" — először is azzal válaszol, hogy részletesen kifejti: az ónémet hagyományok mesterséges felújítása ma éppolyan reménytelen, mint annak idején Julianus római császár próbálkozása az antik vallás megújítására. „Ama bizonyos ónémet képzelőerő semmi olyat nem talál a mi korunkban, amihez hozzáláncolhatná, hozzákapcsolhatná magát, elképzeléseink, véleményeink és hitünk egész körében oly elszigetelten áll, oly idegen nekünk, miként az oszsziáni vagy az indián . . ." Majd a keresztény-zsidó hagyomány megújításával szembeszegezi a kérdést: „Amit pedig ama bizonyos költő a görög mitológia vonatkozásában népének odakiált, azt éppolyan joggal odakiálthatnák neki és népének a zsidó mitológia vonatkozásában, és kérdezhetnék: Vajon Judea hazája-e Tuisko leszármazottainak?"

Itt is olyan állásfoglalással van dolgunk, különösen az ónémet tendenciákat illetően, amelyet Hegel élete végéig fenntartott. Mint látni fogjuk: nemcsak politikailag tanúsít elutasító magatartást a felszabadító háborúkkal szemben, hanem éppígy szembenáll a romantika minden németeskedő törekvésével is. Imperialista meghamisítói, akik Hegelt romantikusnak akarják kikiáltani, ezt a tényt is elhallgatják vagy megfelelően „átértelmezik".

A kép, amelyet Hegel a német jelen rabságáról, kicsinyességéről, az igazi népi kultúra hiányáról fest, a legszorosabban kapcsolódik a fiatal Hegel egész demokratikus politikai beállítottságához. Berni tartózkodása idején, ahol akkoriban a patrícius oligarchia uralkodott, Hegel erről a svájci városról is ugyanúgy ítélt, mint Németországról. Ítéletének politikai természete különösen világos, minthogy magánlevélben fogalmazza meg, nem pedig olyan írásban, amelynek a megjelenéséről a német cenzúra viszonyai között kellett gondolkodnia. 1785. április 16-án írja Schellingnek: „A conseil souverain-t minden tíz évben kiegészítik kb. annyi taggal, ahányan eközben leköszönnek. Leírhatatlan, hogy emberileg mi minden fordul elő; a fejedelmi udvarok unokatestvéreinek és nagynénijeinek minden intrikája eltörpül az itt folyó kombinációkhoz képest. Az apa kinevezi a fiát vagy azt a vejét, aki a legnagyobb hozományt hozza stb. Ha valaki meg akar ismerkedni egy arisztokratikus alkotmánnyal, annak itt kell töltenie egy ilyen telet, mely megelőzi a húsvéti kiegészítést." Ehhez a levélhez minden kommentár felesleges. Mindössze azt kell még megjegyeznünk, mert ez Hegel további fejlődése szempontjából fontos, hogy berni tapasztalatai kiapadhatatlan gyűlöletet oltottak bele éppen az arisztokratikus-oligarchikus kormányzatokkal szemben. Ezen az elutasító magatartásán akkor sem változtat, amikor egyéb irányú berni meggyőződéseit a politika területén alaposan módosítja.

Hegel ezt a politikai és kulturális állapotot annak a fejlődésnek a termékeként fogja fel, melynek központi mozgatóereje a pozitív keresztény vallás uralma volt. Ha pedig Hegel a francia forradalmat még öregkorában is „fenséges hajnalhasadásnak" nevezte, akkor nem nehéz elképzelni, hogy milyen türelmetlenül várta akkoriban a francia forradalomtól a világ megújhodását. Ennek a megújhodásnak polemikus előfeltétele a kereszténység bírálata volt, pozitív tartalma pedig az antikvitás megújítása. Ebben az összefüggésben tehát az antik demokrácia elemzésének és dicsőítésének Hegel számára fontos időszerű politikai jelentősége volt.

A hegeli felfogásnak ebben a vonatkozásban is számos elődje van. A feudális társadalom felszámolásáért folytatott nagy osztályharcokban a reneszánsz óta döntő szerepet játszik — e küzdelmek ideológiai előőrsének írásaiban — az antik demokrácia példája. Az ideológiai szférák történeti feldolgozásának egyebek között az az egyik legnagyobb hiányossága, hogy nincs feltárva az antikvitás reneszánszának és a polgárság felszabadító harcának ez az összefüggése. Sőt, a polgári történetírás mind jobban el akarta mosni ezeket a nyomokat, hogy ezáltal úgy állítsa be az antikvitás megújítását, mint a művészet és a filozófia belső ügyét. Ha viszont a képzőművészetektől egészen az államtudományig és a történetírásig fel lenne tárva ezeknek az ideológiai küzdelmeknek a valóságos története, kiderülne, milyen szorosak voltak ezek az összefüggések, és — hogy ellenpéldán is szemléltessük az összefüggést — az is, hogy az antikvitás magasztalása miként veszítette el haladó jelentőségét, miként fajult üres akademizmussá, mihelyt a XIX. század folyamán ez a politikai-társadalmi tartalom elveszett belőle. Természetesen itt még csak vázlatosan sem rajzolhatjuk fel ezt a fejlődést, amely Machiavellitől, Montesquieu-n, Gibbonon stb. kersztül egészen Rousseau-ig tart; ez utóbbi — miként erre Engels világosan rámutatott — már megteszi ebben az összefüggésben az első lépéseket a társadalmi fejlődés dialektikája felé.

Az eddig elmondottakból egyértelműen kitűnik, hogy Hegel jól ismerte ennek az irodalomnak a jelentős részét. (Machiavelli az egyetlen, akivel fel-

tehetően csak később ismerkedett meg, valószínűleg a frankfurti korszak végén.) De az ilyen irodalmi hatásoktól függetlenül is kétségbevonhatatlan, hogy az antikvitás tisztelete a fiatal Hegelnél lényegileg összefügg ezzel a fejlődéssel. Hiszen ezen a fejlődésen alapul a francia forradalomnak a politikai filozófiája, a forradalom heroikus illúzióinak rendszerezése. A vezető jakobinusok közvetlenül Rousseau tanítványai.

Bármennyire a plebejus forradalmárok heroikus illúziója volt is az antik demokrácia megújításának jakobinus ideológiája, semmi esetre sem volt tökéletesen légből kapott valami. E társadalmi megújhodás ideológusai bizonyos — nagyon is reális — gazdasági-társadalmi előfeltételekből indultak ki. Ami megkülönbözteti őket a demokratikus forradalom kevésbé határozott képviselőitől, az éppenséggel gazdasági különbség: a jakobinusok nézetei szerint a vagyonok viszonylagos egyenlősége alkotja a valóságos demokrácia gazdasági alapját, az állampolgárok vagyoni viszonyainak fokozódó egyenlőtlensége pedig szükségképpen a demokrácia megsemmisítésére, újabb despotizmus kialakulására vezet. Az antikvitás megújítását követelő — korábban említett — irodalom radikális része tartalmazza ezt a tanítást; az a fejlődés pedig, amely elvezetett ahhoz, hogy ebben a kérdésben a tulajdon viszonylagos egyenlőségét tekintsék a demokrácia alapjának, épp Rousseau „Contrat social"-jában éri el tetőpontját.

Az pedig a kor minden lelkiismeretes történeti feldolgozásából kiderül, hogy magában a francia forradalomban milyen jelentős szerepet játszottak azok a viták, amelyeket erről a problémáról folytattak. Mindössze néhány jellemző példát idézünk. Rabaut St. Etiennes például 1793-ban a „Chronique de Paris" egyik gyakran idézett cikkében a következő követelményeket támasztja: „1. Lehetőleg egyenlően elosztani a tulajdont. 2. Törvényeket alkotni ennek megőrzése és a jövendő egyenlőtlenség megakadályozása érdekében." Ugyanabban az évben írja a „Révolution de Paris": „Hogy elkerüljük a republikánusok tulajdonának kirívó egyenlőtlenségét, meg kell állapítani a tulajdon felső határát, amely fölött semmilyen jövedelem nincs engedélyezve, még megfelelő adófizetés mellett sem." (Az idézetet Aulard: „A francia forradalom politikai története" (Politische Geschichte der französischen Revolution) c. művéből vettem át. München—Leipzig, 1924. I. 364. Rabaut többnyire a girondistákkal tart. Ez a javaslata persze a girondistáknál nem talál visszhangra. Uo. 365—366.) Hasonlóképpen hangzik a castres-i népgyűlés egyik határozata: „Sohasem szabad engedni az igaz alapelvekből, sohasem szabad felvenni olyan embert, akinek óriási a vagyona, hacsak nem úgy ismerik mint tiszta és izzó lelkű hazafit, aki minden hatalmában álló eszközzel ennek az egyenlőtlenségnek az eltüntetésére törekszik." (Uo. II. 723.) Hasonlóképpen nyilatkozik Cambon is a progresszív adóról és a kényszerkölcsönről folytatott vitában (1793.): „Ez a legésszerűbb rendszer, amely leginkább megfelel alapelveinknek, mert az ilyen intézkedések révén megvalósítjátok az egyenlőséget, amelyet némelyek a mesék birodalmába akarnak száműzni." (Uo. I. 367—369.) Az ilyen példákat tetszés szerint szaporíthatnánk.

Amikor Marx mélyenszántó elemzésnek vetette alá a két fejlődés gazdasági különbözőségét, könyörtelenül leleplezte, hogy a jakobinus forradalmárok törekvése, az antikvitás megújítása, illuzórikus alapokon nyugszik. „A szent család"-ban a következőket írja erről: „Robespierre, Saint-Just és pártjuk azért pusztult el, mert az antik, realista-demokratikus közösséget, amely a valóságos rabszolgaság alapján nyugodott,

összetévesztették a modern spiritualista-demokratikus képviseleti állammal, amely az emancipált rabszolgaságon, a polgári társadalmon nyugszik. Micsoda roppant csalatkozás: az emberi jogokban el kell ismerniök és szentesíteniök kell a modern polgári társadalmat, az ipar, az általános konkurrencia, a céljaikat szabadon követő magánérdekek, az anarchia, az önmagától elidegenedett természeti és szellemi egyéniség társadalmát, és egyúttal e társadalom életmegnyilvánulásait utólag egyes egyénekben akarják megsemmisíteni, és egyúttal a társadalom politikai fejét antik módon akarják kialakítani!" (Marx—Engels: A szent család, MEM 2. 121.)

De magában Franciaországban ezek az illúziók mégiscsak plebejus-forradalmi politikusok heroikus illúziói voltak. Azaz — bár illuzórikus természetüket ez érintetlenül hagyta — mégis szorosan összekapcsolódtak a plebejus párt reális politikai cselekvésmódjának egyes mozzanataival az 1793—94-es évek konkrét körülményei között. Ami tehát Franciaországot illeti, még ezeknek az illuzórikus megokolásoknak a segítségével is olyan politikai intézkedéseket foganatosíthattak, amelyek a valóságos fejlődés szempontjából nélkülözhetetlenek voltak. Most csupán két ilyent emelünk ki. Egyrészt a hadviselés Franciaország számára, minthogy egész Európa szövetsége fenyegette, számos kényszerintézkedést tett szükségessé, mind politikai vonatkozásban, az ellenforradalmi áramlatok fékentartására (a burzsoázián belül is), mind pedig annak érdekében, hogy biztosítsák a hadsereg ellátását, és legalább minimális mértékben gondoskodjanak az alsóbb városi rétegekről, a radikális jakobinizmus társadalmi bázisáról. Másrészt a demokratikus forradalom gyökeres keresztülvitele azzal a következménnyel járt, hogy elkobozták és felosztották a feudális földbirtokok jelentős részét, azaz szándékuk szerint, — a a valóságban pedig egy meghatározott időre, legalábbis részben — egyenlővé tették a földtulajdont a paraszti parcellatulajdon alapján.

A jakobinusok tetteinek illuzórikus eleme tehát Marx idézett bírálatának megfelelően arra vonatkozik, hogy nem értették meg forradalmi intézkedéseik valóságos politikai-társadalmi alapjait, és hamis elképzeléseik voltak annak a fejlődésnek a perspektívájáról, amely előtt — e forradalmi intézkedéseikkel — megnyitották az utat. Cselekvésmódjuk demokratikus lényegét és forradalmiságát tehát ez az illuzórikus jelleg semmi esetre sem szünteti meg. Ellenkezőleg, a forradalomnak ezt a korszakát éppen az az eleven dialektikus ellentmondás jellemzi, hogy kibogozhatatlanul összefonódott benne a helyes, plebejus, demokratikus-forradalmi reálpolitika azokkal a fantasztikus illúziókkal, amelyek arra vonatkoztak, hogy mi a fejlődési perspektívája a polgári társadalom erőinek, miután a demokratikus forradalom felszabadította őket.

Ebből a szemszögből kell vizsgálni a demokratikus forradalom ideológiai előkészítőinek és maguknak a jakobinusoknak a viszonyát az antikvitáshoz. Marx igen helyesen rámutat arra, hogy ez az illuzórikus felfogás éppolyan tökéletesen elhanyagolja az antik gazdaság reális alapját, a rabszolgaságot, mint ahogy nem képes arra sem, hogy a polgári társadalomról kialakított képében gondolatilag megértse a proletariátus helyét és szerepét. De az alapszemléletnek ez a hamis volta nem szünteti meg azt a megérzést, mely bizonyos konkrét történelmi határok között helyes volt, hogy tudniillik a viszonylag egyenlő parcellatulajdon és az antik demokrácia összefüggött egymással. Éppen Marx az, aki igen határozottan kimondja ezt az összefüggést:

„A maguk gazdálkodó parasztok szabad parcellatulajdonának ez a formája egyrészt mint uralkodó, normális forma a társadalom gazdasági alapzatát alkotja a klasszikus ókor virágkorában, másrészt megtaláljuk a modern népeknél is mint a feudális földtulajdon felbomlásából eredő formák egyikét. Ilyen a yeomanry Angliában, a parasztrend Svédországban, ilyenek a francia és nyugatnémet parasztok . . . A föld tulajdona éppoly szükséges e termelési mód teljes kifejlődéséhez, mint a szerszám tulajdona a kézművesüzem szabad kifejlődéséhez. A szabad tulajdon itt a személyi önállóság kifejlődésének bázisa." (Marx: A tőke III. MEM 25, Budapest, 1974. 760.) Marxnak ezek a megjegyzései több szempontból is rendkívül fontosak problémánkra nézve. Marx itt mindenekelőtt kereken kimondja az antik demokráciák virágkorának, valamint a paraszti parcellatulajdon viszonylagos egyenlőségének gazdasági összefüggését. Emellett rendkívül jelentős a yeomanry kiemelése. Hiszen a francia köztársaság és Napóleon háborúiban azok a telkes parasztok alkották a hadsereg magvát, akiket a forradalom szabadított fel, miként az angol forradalomban is a yeomanry volt annak a seregnek magva, amely a népet felszabadította a Stuartok igája alól.

A jakobinus illúzióknak ennyiben reális gazdasági alapja volt. E nézetek illuzórikus volta abban mutatkozik meg, hogy a kibontakozott kapitalizmus felé vezető átmeneti gazdasági állapotban a szabad emberiség maradandó állapotát látták, és ezt mint valami végérvényeset próbálták rögzíteni. Marx és Engels történelmi munkái sokszorosan bizonyították, mennyire alaptalanok és hamisak voltak ezek az illúziók. Engels megállapítja például, hogy ugyanaz a yeomanry, amely Cromwell csatáit vívta, száz évvel Cromwell után, az eredeti felhalmozás viharában, csaknem maradéktalanul áldozatul esett a földbirtokok bekerítésének. Marx pedig az 1848-as francia forradalomról írt történelmi munkáiban rámutat arra, hogy a feudális iga alól felszabadított francia telkes parasztot az uzsoratőke később még súlyosabb járomba fogta. A jakobinus forradalmárok illúziója tehát „mindössze" annyi volt, hogy nem vették észre azt a csekélységet, hogy forradalmi intézkedéseik valójában a tőkés fejlődés felszabadítására hozott intézkedések voltak.

Ez a valóság és ez az eszme rendkívül mély és döntő hatást gyakorol a korabeli német filozófia fejlődésére. Amikor most közelebbről szemügyre vesszük ezeket az utóhatásokat, akkor ismételten emlékeztetnünk kell arra, hogy a kor német filozófiája sok tekintetben a francia forradalom eseményeinek visszhangja volt ugyan, de a gazdaságilag és politikailag egyaránt elmaradott Németország feltételei között. Utaltunk már arra is, hogy ebből az elmaradottságból fakadt a korabeli német filozófia idealista jellege. És ennek az idealizmusnak tudható be, hogy a gondolati visszatükrözés és a filozófiai feldolgozás pontosan ott kapcsolódik a francia forradalom eseményeihez, ahol a valóságosan cselekvő forradalom ideológiája a leginkább illuzórikus. A XVIII. század kilencvenes éveinek német filozófiája tehát éppen ezekhez az illúziókhoz kötődik, amikor pedig filozófiailag rendszerezi és elmélyíti őket, akkor pontosan illuzórikus jellegüket erősíti föl. Ha ezek az illúziók már önmagukban is az objektív valóság idealisztikusan eltorzított tükörképei, akkor a német feldolgozás csak még tovább fokozza ezt a tulajdonságukat. Illúziók, méghozzá hatványozott illúziók.

Németország valamennyi filozófusa közül Fichte az, aki a leghatározottabban síkraszáll a francia forradalom eszméiért. Első — névtelenül megjelent — könyvei nyílt, pamfletszerű állásfoglalások a francia forradalom mellett,

a forradalom ellenségeivel, Európa feudális-abszolutista királyságaival szemben. Még 1796-ban is, amikor megpróbálja rendszerezni nézeteit a szűkebb értelemben vett gyakorlati filozófia vonatkozásában, „A természetjog alapja" (Grundlage des Naturrechts) c. művében a legmesszebbmenő következtetéseket vonja le a francia forradalom jakobinus illuzórikus elképzeléseiből. A fichtei természetjog, akárcsak a XVII. és XVIII. század jogfilozófiai írásai, a „társadalmi szerződés" elméletére épült, de olymódon, hogy egyfelől a kanti filozófia szubjektivizmusa, másfelől pedig a jakobinusok társadalmi elgondolásai határozzák meg. Ennek megfelelően Fichténél a társadalmi szerződésbe beletartozik a társadalomnak az a kötelezettsége, hogy — a tulajdon viszonylagos egyenlőségének keretei között — gondoskodjék tagjainak egzisztenciájáról. Azt írja: „Minden tulajdonjog olyan szerződésen alapszik, amelyet mindenki mindenkivel kötött. Így hangzik: mindannyian megtartjuk ezt, azzal a feltétellel, hogy meghagyjuk neked, ami a tiéd. Mihelyt tehát valaki többé nem tud megélni a munkájából, nincs meghagyva neki, ami teljességgel az övé, tehát reá nézve teljesen megszűnt a szerződés, és ő ettől a pillanattól fogva nincs többé jogilag kötelezve, hogy bárkinek a tulajdonát elismerje." (Fichtes Werke. Leipzig 1908. II. 217.)

Fichtének ezek a nézetei már a jakobinusok legszélsőségesebb balszárnyának elképzeléseit súrolják. És érdekes módon a jelentős német filozófusok közül Fichte az, aki a legtovább kitart e nézetek mellett. Benjamin Constant egy alkalommal azon gúnyolódik, hogy Fichte még 1800-ban is olyan utópiát ír („A zárt kereskedelmi állam", Der geschlossene Handelsstaat), amelynek elvei messzemenően egybeesnek annak a szociális és gazdasági politikának az elveivel, amelyet utolsó szakaszában a Robespierre-féle rendszer folytatott. Természetesen ehhez hozzá kell tennünk, hogy e nézetek filozófiai rendszerezése Fichténél ismét csak olyan irányban történik, amely idealisztikusan a végletekig eltúlozza az illúziókat. (Fichte későbbi fejlődése, azok a belső konfliktusok, amelyeket filozófiai nézeteiben a nemzeti felszabadító mozgalmakhoz való csatlakozása váltott ki, kívül esnek vizsgálódásaink körén. E rövid utalásra azonban szükség volt, minthogy a polgári történetírás Fichtével kapcsolatban is agyonhallgatja vagy meghamisítja azokat a valóságos problémákat és konfliktusokat, amelyek ebből erednek.)

A fiatal Hegel még berni korszakában sem ment el olyan messzire, mint Fichte. Schellinghez írott leveléből már korábban is láthattuk, hogy a jakobinizmus radikális-plebejus szárnyával ellenségesen állt szemben. Ennek ellenére le kell szögeznünk, hogy a forradalomról kialakított filozófiai elméletének gazdasági alapvetése a tulajdon viszonylagos egyenlőségének rousseau-i-jakobinus gondolata volt. De már most fel kell hívnunk a figyelmet ennek az elméletnek egy olyan sajátos tulajdonságára, amelynek valóságos horderejét csak akkor mérhetjük fel, ha majd részletesen taglaljuk Hegelnek az antikvitásról és a kereszténységről alkotott nézeteit. Röviden: a fiatal Hegel szemében az ókor csaknem „gazdaság nélküli" korszak. A fiatal Hegel abból a dogmatikus módon elfogadott nézetből indul ki, hogy az antik városállamokban megvalósult a tulajdon viszonylagos egyenlősége, és ezt követően csupán azokat a politikai, kulturális és vallási jelenségeket elemzi, amelyekben ezeknek az államoknak a sajátos jellege megnyilvánul. A kereszténységre vonatkozó megfigyelései viszont — bármilyen naivak is egyelőre — tele vannak gazdasági nézetekkel. Ezt a korszakot ugyanis úgy tekinti, mint a tulajdonával törődő, és kizárólag ezzel törődő magánembernek a korszakát.

Az antikvitás közéletének elsorvadása, a despotizmus korszaka a fiatal Hegel szemében egyet jelent a gazdasági életnek ezzel a korszakával, ahogy a gazdaságot ez idő tájt értelmezi. A mélyebben megalapozott gazdasági szemlélet szükséglete csak akkor alakul ki Hegelben, amikor jakobinus illúziói összeütközésbe kerülnek a valósággal. Nagyon jellemző tehát, hogy az ókori rabszolgaság szerepének megállapítása csak viszonylag későn, a jénai időben merül fel benne.

De ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy a fiatal Hegel vak volt a társadalmi problémákkal szemben. Ellenkezőleg. A munkamegosztás problémája igen jelentős szerepet játszik abban, ahogyan az antikvitás és a kereszténység különbségét értelmezte. Történetfilozófiájának illuzórikus volta abból is kiderül, hogy idealizálja az antikvitás munkamegosztásának kezdetlegességét, és a demokratikus forradalomtól azt reméli, hogy ez is visszatér.

Persze a kapitalista munkamegosztásnak a kritikája önmagában véve igen haladó mozzanata volt a kor humanista filozófiájának. Elsősorban Schiller érdeme, hogy az érdeklődés középpontjába állította ezt a kérdést. Azt pedig már tudjuk, hogy a fiatal Hegel lelkesedéssel olvasta Schillernek a „Levelek az esztétikai nevelésről" c. művét, amely ebből a szempontból a legfontosabb volt. Egyik tanulmányomban, amely Schiller esztétikájáról szól, kimerítően bizonyítottam, hogy a tőkés munkamegosztásnak ez a bírálata nem valamilyen romantikus antikapitalizmus terméke, hanem a felvilágosodás legjobb hagyományainak, különösképpen pedig Fergusonnak a továbbvitele. (Lásd a „Schiller elmélete a modern irodalomról" c. tanulmányt a „Goethe és kora" c. könyvemben.) Nehezen lehet megállapítani, hogy a fiatal Hegel nézeteire mennyiben hatott Schiller, illetve Hegel mennyiben nyúlt vissza magára Fergusonra, akit bizonyára ismert. A fontos az a Hegel és Schiller között fennálló módszertani megegyezés (amely mindkettőjüket szembeállítja Fergusonnal), hogy a tőkés munkamegosztás gazdasági alapja rendkívül elmosódottan jelenik meg náluk, és mindketten elsősorban a munkamegosztás ideológiai és kulturális következményeivel foglalkoznak. Persze Hegelnél ez különös árnyalatot kap, amennyiben nála nem a művészet, hanem a politikai cselekvés útja vezet a munkamegosztás által szét nem szabdalt ember humanista eszménye felé. Az ókori művészet nagysága Schiller számára középponti probléma, tudniillik ez a mindenoldalú, még megcsonkítatlan embernek a megjelenési formája. Ugyanez az eszmény Hegelnél az antik demokrácia teljesen emberi, mindenoldalú politikai cselekvési formájában ölt testet; a fiatal Hegel csak alkalomszerűen, ennek a — számára középponti — problémának a szemléltetéséül említi az ókori művészetet.

De ennél is fontosabb Schiller és Hegel történetfilozófiai felfogásának a különbsége. Schiller fejlődésének abban a szakaszában írta ezt a művét, amelyben már elfordult a francia forradalom cselekvésmódjától. Művét ezért erős pesszimizmus hatja át a jelennel szemben, az antikvitás pedig az ő szemében az emberiségnek olyan nagyszerű, örök példát jelentő korszaka, amely azonban teljesen és végérvényesen a múlté. Berni korszakában a fiatal Hegel ebben a kérdésben ellentétes álláspontot foglal el; számára az antikvitás eleven és időszerű példakép; elmúlt ugyan, de nagyságát meg kell újítani, és éppen ez a jelenkor legfontosabb politikai, kulturális és vallási feladata.

(*Fordította* Révai Gábor)

A HATVANÖT ÉVES „MATERIALIZMUS ÉS EMPIRIOKRITICIZMUS" TÜKRÖZŐDÉSI ELMÉLETE

(Részlet egy készülő tanulmányból)

KATONA PÉTER

A tükröződési elmélet mint az anyagi és az eszmei alapvető viszonyának teóriája a dialektikus materializmus válasza a filozófia legfőbb kérdésére.

A tükröződési elmélettel kapcsolatban elsősorban a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban alkalmazott tükröződési elméletre gondolunk. Művében Lenin következetesen érvényesítette azt a gondolatot, hogy „a dialektikus materializmus ismeretelméletének alapja a külső világnak és az emberi fejben való visszatükröződésének elismerése". (1;5)*

A „Materializmus és empiriokriticizmus" tükröződési elmélete, ill. ennek lenini alkalmazása kiemelkedő szerepet töltött be a modern, a *dialektikus* materializmus fejlődésében, jelentősen hozzájárult sok szaktudományos probléma megoldásához, és hatásosnak bizonyult a filozófiai pártok harcában.

A tükröződési elmélet mindmáig filozófiai viták tárgya. E viták egy része a tükröződési elmélet eltérő értelmezéseivel és ezek filozófiai következményeivel, másik része pedig nyílt bírálatával, ill. feladásával kapcsolatos.

A marxista filozófusok fontos feladata, hogy megőrizzék a tükröződési elmélet tisztaságát és gondoskodjanak továbbfejlesztéséről. E feladat teljesítésében komoly érdemeket szereztek a szovjet szerzők és a szocialista országok marxista filozófusai. Magyarországon a Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus—Leninizmus Oktatási Főosztálya mellett müködő Filozófiai Szakbizottság 1969. december 12-i ülésén rendezett vitát a tükröződési elméletről és az ezzel összefüggő burzsoá és revizionista álláspontok kritikájáról. A vitához Szigeti József készített téziseket „Megjegyzések a lenini visszatükrözés-elmélet, dialektika és praxis összefüggéséről" címmel. A „Megjegyzések"... célja az volt, „hogy a visszatükrözés-elmélettel szemben felhozott ellenvetéseket, ezek természetét fő vonalaiban megvilágítsák, rámutatva a marxi—lenini koncepció valódi tartalmára, valamint továbbfejlesztésének, formaváltozásának szükséges és kívánatos irányára". (2)

A „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban foglalt filozófiai problematikát — különös tekintettel a tükröződési elméletre — nem szabad múló filozófiatörténeti epizódként felfogni. Századunk tudományos-technikai forradalmában és társadalmi átalakulásaiban állandóan és szükségszerűen vetődnek fel régi és új filozófiai problémák, olyanok, amelyek megol-

* A zárójelben közölt számok az irodalomjegyzékben megadott forrásmunkákra vonatkoznak. Az első szám a munka irodalomjegyzékbeli sorszáma, a pontosvessző utániak az oldalszámok. Amennyiben csak egy szám szerepel, az az irodalomjegyzékben megadott munka sorszáma.

dásában döntő szerepe van a tükröződési elméletnek és a tükröződési elmélet helyes értelmezésének.

E tanulmány *célja* a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban foglalt és alkalmazott tükröződési elmélet helyes értelmezésének elősegítése; *tartalma*: 1. ez az elmélet hét alapvető tétel és három alapvető fogalom szerves egysége, és ezt az *elméletet* nem szabad felcserélni a tükröződés *fogalmával*, 2. a tükröződés *fogalma* filozófiai fogalom és nem cserélhető fel a „tükröződés" *kifejezés* egyéb jelentéseivel.

*

A „Materializmus és empiriokriticizmus" tükröződési elméletének *alapvető tételei* a következőkben foglalhatók össze:

I. *A világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tudatunkon és megismerésükön kívül, tudatunktól és megismerésüktől függetlenül léteznek*: „A materializmus sarkalatos kiinduló tétele a külső világ elismerése, annak elismerése, hogy a *dolgok* tudatukon kívül s tőle függetlenül léteznek ..." „A visszatükrözőktől független visszatükrözött (a tudattól független külső világ) létezése (a teljesebb szöveg alapján: *létezésének állítása — K. P.*) a materializmus alaptétele." „A materializmusnak az a legfőbb megkülönböztető ismérve, hogy a természetet tekinti elsődlegesnek, nem pedig a szellemet..." „A fizikai világ ... az ember megjelenése *előtt*, minden ‚emberi tapasztalat' *előtt* létezett." „Az anyag, a természet, a lét, a fizikai az elsődleges, — a szellem, a tudat, az érzet, a pszichikai pedig a másodlagos." (1; 70, 109, 147, 211, 133)

II. *Tudatunk, gondolkodásunk, érzékelésünk az agy funkciója*: „A pszichikai, a tudat stb. az anyagnak (azaz a fizikainak) a legmagasabb rendű terméke, annak a különösen bonyolult anyag-darabnak a funkciója, melyet emberi agynak nevezünk." „A gondolkodás az agy funkciója ... az érzékelés az ember központi idegrendszerének a funkciója... " „Az érzet, a gondolat, a tudat a különleges módon szervezett anyag legmagasabb rendű terméke." „A szellem nem létezik a testtől függetlenül... a szellem másodlagos, az agy funkciója..." (1; 211, 76, 43, 77)

III. *Az agy eme funkciójának lényege a valóság tükröződése, leképezése; a világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben; ismereteinkben a valóság tárul fel*: „Az emberi tudat (amikor már van emberi tudat) a tőle függetlenül létező és fejlődő külső világot tükrözi vissza." „A materialista mindenekelőtt abban különbözik az idealista filozófia híveitől, hogy az érzetet, az észleletet, a képzetet és általában az emberi tudatot az objektiv valóság képmásának tekinti. A világ ennek a tudatunkban visszatükröződő objektív valóságnak a mozgása. A képzetek, az észleletek stb. mozgása mögött a rajtam kívül létező anyag mozgása van." „Az érzékek a dolgok hű képmását nyújtják, mi *magukat a dolgokat* ismerjük..." „Aki azt tekinti a tudomány céljának, hogy hű... képet adjon a világról, az egy materialista tételt ismétel. Aki így beszél, az elismeri a világ objektív valóságát megismerésünkkel szemben, a modell objektív valóságát a képpel szemben." (1; 245, 249—250, 94, 156)

IV. *A tudati tükröződés a legmagasabb fokon biztosítja az ember és a környezet kapcsolatát, szabályozza az embernek a környezetéhez való viszonyát*: „Ha az idő- és térérzetek biológiailag célszerű tájékoztatást tudnak nyújtani az embernek, akkor ezt kizárólag azzal a feltétellel tehetik, hogy az emberen kívül létező *objektív valóságot* tükrözzék vissza: az ember ugyanis nem tudna biológiailag

alkalmazkodni a környezethez, ha érzetei útján nem kapna *objektívan hű* képet róla." „Amíg nem ismerjük a természet törvényét, addig ez a törvény, mely tudatunkon, megismerésünkön kívül létezik és hat, a ‚vak szükségszerűség' rabjává tesz bennünket. De ha felismertük ezt a törvényt, mely (mint Marx ezerszer ismételte) akaratunktól és tudatunktól *függetlenül* hat — akkor urai vagyunk a természetnek. A természet feletti uralom, mely az emberiség gyakorlatában nyilvánul meg, annak az eredménye, hogy a természeti jelenségek és folyamatok objektívan és híven tükröződnek vissza az ember fejében . . ." (1; 164, 175)

V. *A tudati tükröződés a gyakorlatban, mindenekelőtt az anyagi tevékenységben történik; a gyakorlat választja el a hű tudati képmásokat a hamisaktól*: „A gondolat a tárgyakat tükrözi vissza . . . Észleleteink a dolgok képmásai. E képmásokat a gyakorlat ellenőrzi, a gyakorlat választja el a hű képmásokat a hamisaktól." „Az ismeretelmélet első és fő szempontjának az élet, a gyakorlat szempontjának kell lennie. És ez a szempont elkerülhetetlenül a materializmushoz vezet, s félrelöki a professzori skolasztika vég nélküli kieszeléseit. Emellett persze nem szabad elfelednünk, hogy a gyakorlat kritériuma a dolog lényegénél fogva sohasem igazolhat vagy cáfolhat meg *teljesen* semmiféle emberi képzetet. Ez a kritérium is annyira ‚határozatlan', hogy az emberi tudást ne engedje ‚abszolútummá' válni, de azért annyira határozott, hogy könyörtelen harcot folytathassunk az idealizmus és az agnoszticizmus minden válfaja ellen. Ha az, amit gyakorlatunk igazol, az egyetlen, végső, objektív igazság, akkor ebből az következik, hogy a materialista álláspontra helyezkedő tudomány útját kell tartanunk az egyetlen útnak, amely ehhez az igazsághoz vezet." (1; 96, 128)

VI. *A valóság emberi leképezése, megismerése — folyamat, társadalmi-történelmi folyamat.* „Az ismeretelméletben — mint a tudomány minden más ágában is — dialektikusan kell gondolkodnunk, vagyis ismereteinket nem szabad késznek és változatlannak feltételeznünk, hanem meg kell vizsgálnunk, hogyan lesz a *nemtudásból tudás*, hogyan lesz a nem teljes, nem pontos tudás teljesebbé és pontosabbá." „A mai materializmus, vagyis a marxizmus szempontjából történelmileg feltételesek azok a *határok*, amelyeket ismereteink az objektív, abszolút igazság megközelítésében elérnek, de *feltétlen* az objektív, abszolút igazság létezése, s feltétlen az, hogy közeledünk hozzá. Történelmileg feltételesek a kép körvonalai, de feltétlen az, hogy ez a kép az objektívan létező modellt ábrázolja. Történelmileg feltételes az, hogy a dolgok lényegének megismerésében mikor és milyen feltételek mellett jutottunk el odáig, hogy a kőszénkátrányban felfedeztük az alizarint, illetve az atomban az elektronokat, de feltétlen az, hogy minden egyes ilyen felfedezés a ‚feltétlenül objektív megismerés' előrehaladását jelenti." (1; 90, 122)

VII. *A valóság emberi tükrözése, leképezése fejlődés eredményeként alakult ki és előzményei megtalálhatók az ember előtti világban*: „A természettudomány határozottan állítja, hogy a Föld valamikor olyan állapotban volt, hogy nem létezett és nem is létezhetett rajta sem ember, sem más élőlény. A szerves anyag későbbi jelenség, hosszas fejlődés eredménye . . . Az anyag az elsődleges; a gondolat, a tudat, az érzet a fejlődés igen magas fokának a terméke." „Az érzet világosan kifejezett formában csak az anyag magasabb formáival (a szerves anyaggal) függ össze, s ‚az anyag építményének alapköveiben' csak feltételezhető az érzékeléshez hasonló képesség." „Logikus az a feltételezés, hogy az egész anyagnak lényegében az érzékeléssel rokon tulajdonsága van: a visszatükrözés tulajdonsága." (1; 62, 34, 79)

Ezeket a tételeket közös eszme fűzi össze: A dolgok nem érzetkomplexumok és tudatunk nem konstruálja a valóságot, ellenkezőleg: érzeteinkben a dolgok tulajdonságai tükröződnek és megismerő tevékenységünkben az anyag törvényszerűségeit tükrözzük vissza. „Az az eszme, hogy a megismerés képes egyetemes formákat ‚teremteni', az eredendő káoszt renddel helyettesíteni stb. — az idealista filozófia eszméje. A világ az anyag törvényszerű mozgása, és megismerésünk mint a természet legmagasabb rendű terméke csak arra képes, hogy *visszatükrözze* ezt a törvényszerűséget." (1; 154)

A „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban alkalmazott tükröződési elmélet *alapvető fogalmai* a következők:

I. Az *anyag fogalma:* „Az anyag filozófiai kategória, amely az érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező objektív valóság megjelölésére szolgál." Ugyanezt a tartalmat fejezik ki a következők is: „Annak a filozófiai irányvonalnak az elismerését, melyet az idealisták és az agnosztikusok tagadnak, a következő meghatározások fejezik ki: az anyag az, ami érzékszerveinkre hatva érzetet kelt; az anyag objektiv valóság, melyet érzeteink tárnak fel előttünk és így tovább." „Az anyag *egyetlen* ‚tulajdonsága', melynek elismerésével a filozófiai materializmus összefügg, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik." „Az anyag fogalma, mint már mondottuk, ismeretelméletileg *csakis és kizárólag* az emberi tudattól függetlenül létező és a tudatban tükröződő objektív valóságot jelenti." „Az anyag (matéria) fogalma az érzetünkben feltáruló objektív valóságot fejezi ki, semmi egyebet." (1; 116, 131, 243, 244, 250)

A fentebb idézett meghatározás, ill. ennek változatai az I. és a III. tétel egybekapcsolását fejezik ki; annak elismerését, hogy a világ, a *természet, a dolgok, a tárgyak tudatunkon és megismerésükön kívül, tudatunktól és megismerésüktől függetlenül léteznek és tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben.* Az *anyag* fogalmának idézett meghatározásában, ill. ennek változataiban Lenin *az empiriokritikusokkal folytatott viták során* az I. és a III. tétel egységét emelte ki. A „hangsúly" itt az I. tételen van. Az I. és III. tétel egységének az *anyag* fogalmában történő kiemelésével kapcsolatban írta Lenin, hogy e fogalom meghatározása nem más, „mint annak a megismétlése, hogy az anyag, a természet, a lét, a fizikai az elsődleges, — a szellem, a tudat, az érzet, a pszichikai pedig a másodlagos". (1; 132—133) Ugyanitt azt is bebizonyította, hogy a probléma lényegéből következően nem lehet másként meghatározni az anyag fogalmát.

II. A *tükröződés* a tükröződési elmélet centrális fogalma. A „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban használt „fénykép" („lefényképezni"), „kép", „képmás", „lenyomat", „másolat" („lemásolni") „tükörkép", „tükröződés" vagy „visszatükröződés" („tükrözni", vagy „visszatükrözni", „visszatükröződni") stb. szavak egymás *mellett* vagy egymás *helyett* fordulnak elő. Így pl.: „Az eszmék és az érzetek másolatai vagy visszatükröződései a tárgyaknak." „A materialista Friedrich Engels . . . dolgokról és azok gondolati képeiről vagy képmásairól beszél . . ." „A következetes materializmusnak itt ‚szimbólum' helyett ‚képmást', képet vagy visszatükröződést kell mondania . . ." „Az anyag filozófiai kategória, amely az érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező objektív valóság megjelölésére szolgál." „Engels nem beszél sem szimbólumokról, sem hieroglifákról, hanem a dolgok másolatairól, lenyomatairól, képmásairól, tükörképeiről." (1; 16, 30, 31, 116, 216) Azaz: a „fény-

kép" („lefényképezni"), „kép", „képmás", „lenyomat", „másolat" („lemásolni"), „tükörkép", „tükröződés" vagy „visszatükröződés" („tükrözni", „tükröződni" vagy „visszatükrözni", „visszatükröződni") stb. szavak a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban *azonos jelentésű szavak.* Továbbá: Ezek *a szavak az eredetinek és másolatának* — egyébként közismert — *alapvető viszonyait fejezik ki.* Az eredeti az elsődleges és mint ilyen határozza meg másolatát. A másolat hasonlíthat eredetijére, megfelelhet annak, de nem határozza meg azt és nem azonos azzal (abban az értelemben, hogy a másolat nem maga az eredeti) stb. Az *eredeti* itt a tudaton, a megismerésén kívüli világ, a természet, a dolgok, a tárgyak, a testek, a folyadékok, a gázok, a kőszénkátrány, az alizarin, az elektron, a tér és az idő, a természeti törvények (1; 5—6, 29—31, 52, 70, 89, 92, 163, 243) stb., *mindaz, amit anyagnak vagy anyaginak neveznek; a másolat* pedig az érzet, az észlelet, a képzet, a gondolkodás, a tudat, a megismerés, a tudomány, az elmélet (1; 30, 43, 57, 77, 112, 239, 244, 249), ill. ami ezekben *az eredetihez való viszonyukat tekintve* közös és *amit általában eszmének vagy eszmeinek neveznek.* Tehát: a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban a „fénykép" („lefényképezni"), „kép", „képmás", „lenyomat", „másolat" („lemásolni"), „tükörkép", „tükröződés" vagy „visszatükröződés" („tükrözni", „tükröződni" vagy „visszatükrözni", „visszatükröződni") stb. szavak használatával Lenin az anyagi és az eszmei egyik *alapvető* viszonyát *illusztrálta,* azt hogy *az anyagi az eredeti, az elsődleges, az eszmei* pedig „csak" *másolat,* a legjobb esetben is *csak megközelítően hű* másolat. (1; 304—306) Ezeknek a szavaknak önmagukban véve nincs olyan mélyebb értelmük, amely eredeti köznyelvi jelentésüknek megfelelne. (Néha maga Lenin is idézőjelben használta ezeket a szavakat.) (1; 31, 219) Sőt! A dialektikus materializmus tükröződési elméletével kapcsolatban nem szabad a „tükröződés" *szó* jelentésének elsődleges és adekvát példájaként a fizikai-optikai tükörben megjelenő tükörképre, vagy a „fénykép" *szó* esetében fényképezőgéppel készített fényképre stb. gondolnunk, de még a szó szoros értelmében vett másolatra sem! Nem ezek a tükröződési elmélet *tükröződés fogalmának* a kiváltképpeni *példái,* hanem a következők: *idő- és térfogalmunk,* amely „az objektív, valóságos időt és teret *tükrözi vissza*"; *a tudomány,* amelynek célja, hogy „hű képet adjon a világról"; *a fizika tudománya,* amely „az anyagi világ valóságos megismerésének", *vagyis* „az objektív valóság tükröződésének" tekinti elméleteit; *a mechanikai,* amely „a lassú valóságos mozgások képmása volt" és *az új fizika,* amely „a roppant sebességű valóságos mozgások képmása"; *az elmélet* általában, amely „az objektív valóság képmása, megközelítő másolata" stb. (1; 162, 156, 239, 248)

A tükröződés fogalmának tartalmát a III. és az I. tétel egybekapcsolása képezi: *A világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben; ismereteinkben a valóság tárul fel és ez a valóság tudatunktól és a megismeréstől függetlenül létezik. A tükröződés fogalmában* a „hangsúly" a III. tételen van. A III. és az I. tétel egységének a *tükröződés* fogalmában történő kiemelése sem más, mint annak „megismétlése", hogy a szellem, a tudat, az érzet, a pszichikai — mint a fenti értelemben vett *másolat* — az anyaghoz, a természethez, a léthez, a fizikaihoz viszonyítva másodlagos.

III. Az *igazság* fogalma. Ez a fogalom a következő kérdésekre adott válaszokat tartalmazza: „1) Van-e objektív igazság, vagyis lehet-e az emberi képzeteknek olyan tartalmuk, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ sem az embertől, sem az emberiségtől? 2) Ha igen, akkor kifejezhetik-e ezt az objektív igaz-

ságot kifejező emberi képzetek egyszerre, teljes egészében, feltétlenül, abszolút módon, vagy pedig csak megközelítően, viszonylagosan? Ez az utóbbi kérdés az abszolút és a viszonylagos igazság viszonyának a kérdése." E kérdésekre Lenin az I., a III. és a VI. tétel egysége alapján válaszolt. Az igazság-probléma lenini elemzésének eredménye a következőkben foglalhatók össze: 1. *Van* „az emberi képzeteknek olyan tartalmuk, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ sem az embertől, sem az emberiségtől". Ezt a tartalmat a „visszatükrözőktől független visszatükrözött (a tudattól független külső világ)" határozza meg és ez a tartalom megismerésünk eredményeiben mint az objektív valóság hű képmásaiban jelentkezik. Az igazság *viszony*, a hű képmás viszonya objektumához (pl. az atomról és az elektronról való tudásunk viszonya az objektíve létező atomhoz és elektronhoz). E viszonyt végső fokon az objektum határozza meg. Az igazság *objektív*. 2. A megismerés társadalmi-történelmi folyamat és ennek megfelelően az igazság is *folyamat*. Az igazság folyamatjellege *abszolút* és *relatív* mozzanatainak egységében fejeződik ki. „Az emberi gondolkodás tehát természeténél fogva fel tudja tárni és fel is tárja előttünk az abszolút igazságot, mely viszonylagos igazságok összegéből tevődik össze. Az abszolút igazságnak ezt az összegét a tudomány minden újabb fejlődési foka újabb szemecskékkel gyarapítja, de minden tudományos tétel igazságának viszonylagosak a határai, mert a tudás további fejlődése hol kitágítja, hol pedig szűkebbre vonja őket." Természetesen vannak „örök igazságok" — pl. „Párizs Franciaországban van" — de „oktalanság nagy szavakat használni, amikor egyszerű dolgokról van szó". „Ahhoz, hogy továbbfejlesszük a materializmust, abba kell hagynunk az ‚örök igazság' szóval űzött ízetlen játékot, értenünk kell ahhoz, hogy dialektikusan vessük fel és oldjuk meg az abszolút és a relatív igazság viszonyának kérdését." (1; 104—129)

Az *igazság* fogalmának tartalmát tehát az I., a III. és a VI. tétel egybekapcsolása képezi: *a világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tudatunkon és megismerésükön kívül, tudatunktól és megismerésüktől függetlenül léteznek és tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben; ismereteinkben a valóság tárul fel és a valóság emberi leképezése, megismerése — folyamat, társadalmi-történelmi folyamat.*

A tükröződési elmélet alapvető tételeivel kapcsolatban figyelembe kell vennünk a következőket:

A) *A tükröződési elmélet alapvető tételei külön-külön, egymagukban nem tekinthetők dialektikus materialista filozófiai tételeknek.*

Vizsgáljuk meg ebből a szempontból az I. tételt: *A világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tudatunkon és megismerésükön kívül, tudatunktól és megismerésüktől függetlenül léteznek.* Ezt az állítást az idealista filozófia is elfogadhatja! Kövessük nyomon az empiriomonista Bogdanov itt következő elmélkedésének lenini elemzését és értékelését: „Én magam — írja Bogdanov önmagáról — egyelőre csak egy empiriomonistát ismerek az irodalomban: bizonyos A. Bogdanovot; őt viszont nagyon jól ismerem, és kezeskedhetek, hogy az ő nézetei teljesen kielégítik azt a szent formulát, mely a szellemmel szemben a természet elsődlegességét hirdeti. Ő ugyanis minden létezőt a fejlődés olyan szakadatlan láncolatának tekint, melynek legalsó láncszemei elvesznek az elemek káoszában, míg a legfelső láncszemek, amelyeket ismerünk, *az emberi tapasztalatot* (Bogdanov kiemelése), a pszichikai s — még feljebb — a fizikai tapasztalatot alkotják, s ez a tapasztalat, valamint a belőle eredő megismerés megfelel annak, amit közönségesen szellemnek neveznek." Bogdanov *emberi tapasztalatnak*

nevezte a fizikai világot és kijelentette, hogy a fizikai tapasztalat „*feljebb*" van a fejlődés láncolatában, mint a pszichikai tapasztalat. A fejlődési lánc vagy lépcsőzet szerinte a következő: 1. Az „elemek" káosza (elemek = érzetek). 2. Az emberek pszichikai tapasztalata. 3. Az emberek fizikai tapasztalata. 4. „Az ebből eredő megismerés". „Valósággal komikus — írta Lenin —, amikor Bogdanov egy ilyen ‚rendszert'" materialistának igyekszik feltüntetni azon az alapon, hogy a természet nála is elsődleges, a szellem pedig másodlagos. Ha így alkalmazzuk a materializmus engelsi meghatározását, akkor Hegel szintén materialista, mert nála is a pszichikai tapasztalat (az abszolút eszme) áll elől, „feljebb" következik a fizikai világ, a természet és végül az emberi megismerés, amely a természeten keresztül megismeri az abszolút eszmét. Ilyen értelemben egyetlen idealista sem fogja tagadni a természet elsődlegességét, mert ez valójában nem elsődlegesség. „Az idealizmusnak az a lényege, hogy elsődleges kiindulópontja a pszichikai; ebből vezeti le a természetet, *és csak azután* a természetből a közönséges emberi tudatot. Ezért ez az elsődleges kiindulópontul szolgáló ‚pszichikai' mindig *holt absztrakció*, mely csak a felhígított teológiát leplezi. Mindenki tudja például, hogy mi az emberi *eszme*, de az ember nélküli és az ember előtti eszme, az absztrakt eszme, az abszolút eszme az idealista Hegel teológiai kitalálása. Mindenki tudja, hogy mi az emberi érzet, de az ember nélküli, az ember előtti érzet badarság, holt absztrakció, idealista csodabogár." Bogdanov konstrukciójából az első lépcsőfokot félre kell dobni, mert érzetek (emberi érzetek) ember nélkül nincsenek. (Az elemnek nevezett érzet itt holt idealista absztrakció, az embertől és az emberi agytól elszakított érzet.) A második lépcsőfokot is félre kell tenni, mert a *pszichikai* nem létezik a *fizikai előtt*. „Ha tehát félredobjuk az első két lépcsőfokot, akkor és csakis akkor megkapjuk azt a világképet, amely valóban összhangban van a természettudománnyal és a materializmussal. Mégpedig: 1. a fizikai világ az ember tudatától *függetlenül* létezik, és réges-régen az ember megjelenése *előtt*, minden ‚emberi tapasztalat' *előtt* létezett; 2. a pszichikai, a tudat stb. az anyagnak (azaz a fizikainak) a legmagasabb rendű terméke, annak a különösen bonyolult anyag-darabnak a funkciója, melyet emberi agynak nevezünk." (1; 209—211)

Azaz: a II., a III. és a VII. tétel szorosan kapcsolódik a dialektikus materializmus tükröződési elméletének I. tételéhez.

Vegyük a II. tételt: *Tudatunk, gondolkodásunk, érzékelésünk az agy funkciója.* Egymagában ez sem tekinthető *dialektikus materialista filozófiai* tételnek, de még *materialista* tételnek sem!

A „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban Lenin említést tett a „fiziológiai" idealizmusról, arról, hogy L. Feuerbach rátámadt Johannes Müllerre, a híres fiziológusra és „fiziológiai" idealistának nevezte. „A fiziológus idealizmusa abban állt, hogy amikor érzékszerveink mechanizmusának jelentőségét érzeteinkhez való viszonyuk szempontjából tanulmányozta, és rámutatott például arra, hogy a fényérzetet a szemre gyakorolt különféle hatások idézik elő, ebből hajlandó volt arra következtetni, hogy érzeteink nem az objektív valóság képmásai." (1; 285)

A Müller-féle „fiziológiai" idealizmus tényleges fiziológiai probléma idealista filozófiai interpretációjaként jelentkezett. E probléma lényege a következő: Inadekvát ingerek is kiváltanak specifikus érzeteket. A fényinger pl. a látás szervének adekvát ingere és hatása fényérzetet vagy színérzetet, azaz a látás szervével kapcsolatos specifikus érzetet vált ki. De a látás szervére hatva inadekvát, pl. mechanikai (ütés, nyomás) vagy elektromos ingerhatások is

kiváltják ezeket az érzeteket! Másrészt, egy és ugyanazon inger különböző érzékszervekre hatva különböző érzeteket vált ki: a mechanikai pl. a látás szervére hatva fényérzetet vagy színérzetet, a hallás szervét érve hallási érzetet, bőrünkre hatva pedig tapintási érzetet vagy fájdalomérzetet idéz elő. Eme jelenségek alapján állította Müller, hogy az érzékelés és ennek eredménye, rezultatív kifejeződése, az érzet nem az inger természetétől függ, hanem attól a szervtől vagy idegtől, amelyben az ingerlés folyamata végbemegy; szerinte az érzet az érzékszerv specifikus energiájának a megnyilvánulása. Az „érzékszervek specifikus energiájának törvénye" vagy „elve" szerint 1. az érzeteket külső okok idézik elő; 2. az érzetek nemcsak az érzékszervek állapotáról, hanem a külső világban végbemenő változásokról, a dolgok tulajdonságairól is nyújtanak tájékoztatást; 3. de ez a tájékoztatás az egyes érzékszervek sajátosságainak megfelelően változik; 4. ily módon az érzetek sohasem biztosíthatják a tárgyak természetének közvetlen észlelését. Végeredményben tehát „az érzékszervek specifikus energiájának törvénye" vagy „elve" szerint az érzékelés nem összeköti, hanem elválasztja a szubjektumot az objektumtól, az érzet nem az objektív valóság szubjektív *képmása*, hanem csupán a tudat szubjektív állapota. Ebben a felfogásban *az érzékelés szubjektív idealista koncepciója* fejeződik ki. A Müller-féle „fiziológiai" idealizmus bírálatának *főbb* szempontjai: a) Az a tény, hogy inadekvát inger specifikus érzetet vált ki — nem általános jelenség. A hangingerek a látás szervére hatva nem idéznek elő látási érzeteket, ugyanígy a hallás szervét ért fényingerek sem váltanak ki hallási érzeteket stb. b) Az inadekvál ingerek által előidézett specifikus érzetek „tárgynélküliek": ha pl. szemünket ütés éri, akkor fényérzetünk van, de tárgyat nem látunk. c) „A biológiai evolúció folyamatában maguk az érzékszervek a szervezetnek a környezettel való reális kölcsönviszonyaiban, a külvilág hatására alakultak ki. Maguknak az érzékszerveknek a specializálódása a külső ingerek hatására ment végbe; a külvilág hatása alakította ki magukat a receptorokat. A receptorok mintegy az ingerfolyamatok effektusainak anatómiailag rögzített lenyomatai. Tulajdonképpen nem annyira az érzékszervek specifikus energiájáról beszélhetünk, mint inkább a specifikus energia érzékszerveiről. Az érzékszervek vagy idegek ‚specifikus energiája' tehát genetikus síkon véve az idegnek a külső inger specifikusságához viszonyított plaszticitását fejezi ki. A specifikusság forrásait elsődlegesen nem belül, hanem kívül kell keresni. Ez pedig nem az érzékelés szubjektivitásáról, hanem objektivitásáról tanúskodik." (3; 51 – 58) (4; 301 – 303)

J. Müller követője volt H. Helmholtz is, a „szimbólumelmélet" egyik kiemelkedő képviselője, aki „a természettudományok terén a legnagyobbak közé tartozik", de „a filozófiában következetlen volt, mint a természettudósok igen nagy többsége". Szimbólumelméletének lényegét így adta elő: „„Érzeteink csak hatások, melyeket külső okok idéztek elő szerveinkben, s az a körülmény, hogy miképpen nyilvánul meg ez a hatás, természetesen igen lényegesen függ annak az apparátusnak a jellegétől, amelyre hatnak. Minthogy érzetünk minősége az érzetet keltő külső hatás sajátosságáról értesít minket, ezért az érzet e hatás *jelének* tekinthető, de nem *képmásának*. Mert hiszen a kép és az ábrázolt tárgy közt valamilyen egyenlőségnek kell lennie . . . A jelnek viszont egyáltalán nem kell hasonlítania ahhoz, aminek a jele."' A szimbólumelmélethez csatlakozott Plehanov hieroglifa-elmélete is, amely szerint az ember érzetei és képzetei nem a valóságos dolgok és természeti folyamatok másolatai, ábrázolatai, hanem egyezményes jelek, szimbólumok, hieroglifák stb. Lenin a

következő szempontból bírálta a szóban levő elméletet: Ha az érzetek nem képmásai a dolgoknak, hanem csak jelek, szimbólumok vagy hieroglifák, akkor a külső tárgyak létezése kétségessé válik, mert képzeletbeli tárgyaknak is lehetnek jelei vagy szimbólumai. A szimbólumelmélet nem fér össze a materialistai felfogással, mert bizalmatlanságot kelt érzékelőképességünkkel, érzékszerveink tanúságával szemben. „Kétségtelen, hogy a kép sohasem lehet egészen olyan, mint a modell, de más a kép és megint más a szimbólum, az *egyezményes jel*. A képnek szükségszerű és elkerülhetetlen előfeltétele, hogy az, amit ‚visszatükröz', objektív valóság. Az ‚egyezményes jel', a szimbólum, a hieroglifa olyan fogalom, amely teljesen fölösleges agnosztikus elemet vezet be." A helyes, a dialektikus materialista álláspont az, hogy az érzetek, melyeket a dolgok keltenek bennünk, a dolgok képmásai. (1; 216—222)

A fentiek arra figyelmeztetnek, hogy a II. tétel alkalmazásánál az I., a III., a IV., az V. és a VII. tételt is alkalmazni kell.

Lássuk a III. tételt: *Az agy* (szóban levő) *funkciójának lényege a valóság tükrözése, leképezése; a világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben; ismereteinkben a valóság tárul fel.*

Dialektikus materialista filozófiai tétel-e *egymagában* a III.? Nem! Legfeljebb materialista, de olyan, amely a VI. nélkül idealizmushoz vezethet.

A „fizikai" idealizmus okait és körülményeit elemezve Lenin rámutatott arra, hogy „az új fizika főleg azért került az idealizmus lejtőjére, mert a fizikusok nem ismerték a dialektikát". A „fizikai" idealizmus egyik szülőoka „a *relativizmus* elve, tudásunk viszonylagosságának elve, amely a régi elméletek hirtelen összeomlása idején különösen csábítja a fizikusokat, s amely — *ha nem ismerik a dialektikát* — elkerülhetetlenül idealizmusra vezet". A régi fizika ösztönösen is a materializmus talaján állt. A fizikusok a természet másolatainak tekintették elméleteiket és változatlanoknak, megingathatatlanoknak, véglegeseknek tartották ezeket. Azaz: a *régi*, a mechanikus, a metafizikus materializmust képviselték a tudományban. Amikor az új felfedezések alapjaiban rengették meg a kialakult fizikai világképet, bekövetkezett a „kétségek kora". Felvetődött, hogy van-e a tudományos elméleteknek objektív értékük, az objektív fizikai világ tükröződik-e a fizikai elméletekben? A *régi* materializmus — fogyatékosságaiból következően — nem oldhatta meg a felmerült problémákat. Mindinkább bebizonyosodott *e* materializmus korlátozottsága, és szükségessé vált a meghaladása. Erre két lehetőség is kínálkozott. *Az egyik*: a materializmus továbbfejlesztése. Ezt választotta pl. Engels, aki „elvetette a régi, metafizikus materializmust, és a *dialektikus* materializmust állította a helyébe". „Engels szerint csak egyvalami változatlan: az, hogy az emberi tudat (amikor már van emberi rudat) a tőle függetlenül létező és fejlődő külső világot tükrözi vissza. Marx és Engels számára nem létezik semmiféle más ‚változatlanság' semmiféle más ‚lényeg', semmiféle ‚abszolút szubsztancia' olyan értelemben, ahogyan a meddő professzori filozófia festette ezeket a fogalmakat. A dolgok ‚lényege' vagy a ‚szubsztancia' *szintén* viszonylagos; csak azt fejezi ki, hogy az ember egyre mélyebben ismeri meg a tárgyakat — tegnap még csak az atomig hatolt a megismerés, ma pedig már az elektronokig és az éterig hatol, s a dialektikus materializmus hangsúlyozza, hogy a fejlődő emberi tudománynak mindezek a *mérföldkövei* a természet megismerése útján időleges, viszonylagos, megközelítő jellegűek." *A másik* lehetőség: a materializmus felcserélése idealizmussal, agnoszticizmussal. Ezt választották azok a fizikusok, akiket Lenin „fizikai" idealistáknak nevezett. (1; 244, 285, 289, 291, 293)

Továbbá: a III. tételt *az I. nélkül* az objektív idealimus is elfogadhatja. Ezzel kapcsolatban Lenin a filozófia alapkérdésének, ill. e kérdés „másik" oldalának engelsi elemzésére utalt: „. . . ‚Képes-e gondolkodásunk a valóságos világot megismerni, képesek vagyunk-e arra, hogy a valóságos világról alkotott képzeteinkben és fogalmainkban hű képét adjuk a valóságnak?' Erre a kérdésre ‚a filozófusok túlnyomó többsége igennel felel' — mondja Engels, nemcsak az összes materialistákat számítva ehhez a többséghez, hanem a legkövetkezetesebb idealistákat is, például az abszolút idealista Hegelt, aki a valóságos világot valamilyen öröktől fogva létező ‚abszolút eszme' megvalósulásának tekintette, s azt tanította, hogy az emberi szellem, miközben helyesen ismeri meg a valóságos világot, benne és általa megismeri az ‚abszolút eszmét'." (1; 86—87)

Tehát: a III. tétel egymagában legfeljebb materialista tétel, amely azonban a VI. nélkül szubjektív idealizmushoz vezethet, az I. nélkül pedig az objektív idealizmus számára is elfogadható.

Az első háromhoz hasonlóan elemezhetjük a többi tételt is. Egymagukban ezek sem tekinthetők dialektikus materialista tételeknek.

Mindez nem jelenti azt, hogy ezeket a tételeket nem szabad egymagukban *alkalmazni* a konkrét filozófiai problémák elemzésében. Ellenkezőleg. Néha elengedhetetlen, hogy közülük egyet vagy többet előtérbe állítsunk. Ugyanakkor azonban *el kell ismernünk a többit is.* Ezt találjuk a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban is. Néhány példa: Az „elvi koordinációt" bírálva Lenin kiemelte, hogy „a materializmus sarkalatos kiinduló tétele a külső világ elismerése, annak elismerése, hogy a *dolgok* tudatunkon kívül s tőle függetlenül léteznek". A gyakorlat szerepét elemezve hangsúlyozta: „Az ismeretelmélet első és fő szempontjának az élet, a gyakorlat szempontjának kell lennie." Bogdanov „lépcsőzetét" bírálva pedig — amint már láttuk — az I., a II. és a VII. tételt emelte ki. (1; 70, 128, 211)

B) *A tükröződési elmélet alapvető tételei* — összefüggéseik mellett — *lényegesen különböznek egymástól.* Minden egyes tételnek megvan a maga önálló jelentése és tartalma. Éppen ezért nem szabad ezeket a tételeket felcserélni! Éppen ezért kell gondosan összeválogatni a konkrét filozófiai problémák elemzéséhez szükséges tételeket!

Erre intette Lenin pl. Bazarovot is, aki a „ténylegesen adott", a „közvetlenül adott" machista kifejezés kritikátlan elfogadásával összekeverte a materializmus, a machista idealizmus és a hume-ista agnoszticizmus közti különbségeket. E különbségek tisztázásában az I. és a III. tétel alkalmazásának van döntő jelentősége. „A materialista szerint — írta Lenin — a ‚ténylegesen adott' a külső világ, s érzeteink annak képmásai. Az idealista szerint az érzet a ‚ténylegesen adott', a külső világ pedig ‚érzetkomplexum'. Az agnosztikus szerint szintén az érzet a ‚közvetlenül adott', de az agnosztikus *nem megy tovább*: nem ismeri el sem azt a materialista tételt, hogy a külső világ valóságos, sem azt az idealista tételt, hogy a világ a mi érzetünk." Azaz: a materialista elismeri az objektív külső világot és azt, hogy érzeteink ennek képmásait nyújtják; a machista idealizmus szerint a külső világ „érzetkomplexum"; a hume-ista agnosztikus pedig azt állítja, hogy nem lehet túllépni az érzetek határát, nem tudhatjuk, hogy mi van az érzetek „mögött". Bazarov az I. és a III. tétel egyértelmű alkalmazása helyett az érzetek és észleletek hűségének kritériumát ráncigálta elő, míg végül „éppen az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság" machista tételénél kötött ki. „Azt a kérdést, hogy a dolgok érzeteinktől, észleleteinktől, képzeleteinktől függetlenül léteznek-e, felcserélte azzal a kérdés-

sel, hogy mi a kritériuma a ‚magukról e' dolgokról nyert képzeteink helyességének, vagy még pontosabban: ön *elfedi* az első kérdést a másodikkal" — írta Lenin. A döntő kérdés itt az, hogy „a dolgok tudatunkon kívül léteznek és érzékszerveinkre gyakorolt hatásukkal érzeteket váltanak ki". „Nem lehet materialista az, aki erre a kérdésre nem igennel felel, de a materialisták vélekedhetnek különbözőképpen az érzékek útján nyert képmások helyességének ismérvéről." (1; 98—100)

Bogdanov a dialektikus materialista igazság-koncepció alapvető kérdéseiben sem tudott eligazodni. Kijelentette: „véleményem szerint a marxizmus tagadja mindenféle igazság feltétlen objektivitását, tagad mindennemű örök igazságot". „Itt nyilván összekevernek két kérdést — írta Lenin. 1) van-e objektív igazság, vagyis lehet-e az emberi képzeteknek olyan tartalmuk, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ az embertől, sem az emberiségtől? 2) Ha igen, akkor kifejezhetik-e ezt az objektív igazságot kifejező emberi képzetek egyszerre, teljes egészében, feltétlenül, abszolút módon, vagy pedig csak megközelítően, viszonylagosan? Ez utóbbi kérdés az abszolút és a viszonylagos igazság viszonyának a kérdése." A szóban levő probléma elemzése során Lenin először is az I. és a III. tételre hivatkozott: „érzeteinket a külső világ képmásainak tekinteni, elismerni az objektív igazságot, a materialista ismeretelmélet álláspontjára helyezkedni — ez egy és ugyanaz". Először tehát az 1) kérdésben kell dönteni és majd csak ezután lehet áttérni a 2)-re. Ezzel kapcsolatban pedig Lenin a VI. tétel alapján állította, hogy „aki elismeri az objektív, vagyis az embertől és az emberiségtől független igazságot, az így vagy úgy elismeri az abszolút igazságot". Bogdanov — összekeverve a két kérdést — tulajdonképpen a másodikkal kezdte és ráadásul a relativizmusból indult ki, vagyis az igazság abszolút és relatív mozzanatainak egységéből a relatívet ragadta ki. Ettől azonban „logikus út" vezet az objektív igazság, illetve az I. és a III. tétel tagadásához. „Mert aki a relativizmusra építi az ismeretelméletet, az elkerülhetetlenül vagy abszolút szkepticizmusra, agnoszticizmusra és szofisztikára, vagy pedig szubjektivizmusra ítéli önmagát. A relativizmus mint az ismeretelmélet alapja nemcsak azt állítja, hogy ismereteink viszonylagosak, hanem tagad minden objektív, az emberiségtől függetlenül létező mértéket vagy modellt is, amelyhez viszonylagos megismerésünk közeledik." Érvelése során Bogdanov azt állította, hogy az objektív igazságnak nincs kritériuma. Ezzel azonban az 1) és a 2) kérdést egy harmadikkal cserélte fel. „Nem ide tartozik az igazság kritériuma . . . amiről külön kell beszélnünk, nem keverve össze ezt azzal a kérdéssel, hogy van-e objektív igazság" — állapította meg Lenin. (1; 108, 109, 118—119, 122)

C) *A tükröződési elmélet az anyagi és az eszmei alapvető viszonyának teóriája.* Ezt így is mondhatjuk: *A tükröződési elmélet a dialektikus materializmus válasza a filozófia alapvető kérdésére.*

A filozófia alapkérdése engelsi híres megfogalmazásában igen általános, minden filozófián áthúzódó kérdés: „mi az eredendő, a szellem vagy a természet?" E kérdésre két következetes válasz adható: „Azok, akik azt állították, hogy a szellem az eredendő a természettel szemben . . . az idealizmus táborát alkották. A többiek, akik a természetet tekintették eredendőnek, a materializmus különböző iskoláihoz tartoznak." A materializmus itt „az anyag és a szellem viszonyának egy meghatározott felfogásán nyugvó általános világszemlélet" és nem azonosítható azzal a különös formájával, amelyben bizonyos történelmi korban kifejezésre jut. (5; 264, 266)

Korunk materializmusa a *dialektikus materializmus*, amely nem elégedhet meg „az anyag az elsődleges, a tudat, az eszme pedig másodlagos" tétel puszta ismételgetésével. A dialektikus materializmus tükröződési elmélete az a teória, amely elhatárolja a marxizmus filozófiáját, azaz a dialektikus materializmust (1; 5) a filozófiai idealizmus minden válfajától és a materializmus minden egyéb történelmi formájától vagy megnyilvánulásától.

A „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban kifejtett tükröződési elmélet kereteit a fent kiemelt hét tétel együttese adja és ez az elmélet nem korlátozható tételeinek valamelyikére vagy néhány tételére. Ha a tükröződési elméletre hivatkozunk, akkor alapvető tételeinek együttesére kell hivatkoznunk. Amint erről már szó volt, kiemelhetjük és előtérbe állíthatjuk e tételek valamelyikét vagy néhányukat, de az ilyen esetekben tudnunk kell, hogy nem *a* tükröződési elméletre hivatkozunk.

Magától értetődik, hogy a dialektikus materializmus tükröződési elmélete mint a hét tétel együttese nem ellentmond, hanem megfelel *a* materializmus, ill. „minden materializmus" alapjának, amely „a külső világnak és az emberi fejben való visszatükröződésének elismerése". (1; 5) Ez utóbbi mindenekelőtt az I. és a III. tétel egybekapcsolását jelenti.

A tükröződési elmélet mint az anyagi és az eszmei alapvető viszonyának teóriája a dialektikus materializmus ismeretelméletének, tágabb értelemben a dialektikus materializmusnak az alapvető elmélete. Módszertani funkcióját tekintve *mérce, vezérfonal* az ismeretelméleti, ill. a filozófiai problémák elemzésében. Alkalmazásának határait a hét tétel együttese, valamint az A)-ban és a B)-ben tárgyalt körülmények szabják meg.

A tükröződési elmélet *mint az anyagi és az eszmei alapvető viszonyának teóriája* határolja el a marxizmus filozófiáját, a *dialektikus* materializmust a filozófiai idealizmus minden válfajától és a materializmus minden egyéb történelmi formájától vagy megnyilvánulásától.

A marxista filozófiai irodalomban igen elterjedt az a nézet, hogy a fentebb említett szerepet, az „elhatároló" szerepét az anyag fogalmának a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban olvasható meghatározása vagy meghatározásai töltik be. Vannak, akik „a tudat másodlagos" vagy „a tudat az objektív valóság visszatükröződése" tételeket tekintik ilyeneknek.

Vegyük először az anyag fogalmát.

Láttuk már, hogy az anyag fogalmának meghatározásában, ill. ennek változataiban Lenin az empiriokritikusokkal folytatott viták során az I. és a III. tétel egységét emelte ki.

E viták alapját a „testek és dolgok képmásai-e érzeteink, vagy a testek érzeteink komplexumai?" (1; 164) kérdés megválaszolása képezte; *mindenekelőtt a filozófiai materializmust kellett elhatárolni a filozófiai idealizmust képviselő machista idealizmustól* és az agnoszticizmustól. Ezekben a vitákban elengedhetetlen volt az I. és a III. tételnek az anyag fogalmában történő kiemelése és előtérbe állítása.

Így történt-e valójában? Forduljunk a „Materializmus és empiriokriticizmus" vonatkozó szövegrészeihez.

Azt mondják — írta Lenin —, hogy „Mach ‚felfedezte a világelemeket': a vöröset, a zöldet, a keményet, a lágyat, a hangosat, a hosszút stb. Mi azt kérdezzük: az objektív valóság tárul-e fel az ember előtt, mikor vöröset lát, keményet tapint stb., vagy sem. Mach összezavarta ezt a réges-régi filozófiai kérdést.

Ha nemmel felelnek rá, akkor önök Machhal egyetemben elkerülhetetlenül a szubjektivizmusnál és az agnoszticizmusnál . . . kötnek ki. Ha pedig igennel felelnek rá, akkor kell egy filozófiai fogalom ennek az objektív valóságnak a megjelölésére, s ezt a fogalmat már réges-régen kidolgozták, ez a fogalom az *anyag*." Ezután következik az anyag fogalmának már idézett meghatározása: Az anyag filozófiai kategória, amely. . . stb. stb. Majd Lenin így folytatta: „Ezért gyerekes gügyögés, a divatos reakciós filozófia érveinek értelmetlen szajkózása az az állítás, hogy ez a fogalom ‚elavulhat'. Vajon elavulhatott-e a filozófia fejlődésének kétezer esztendeje alatt az idealizmus és a materializmus harca?" Figyeljük meg: ha elismerjük a tudatunktól független valóságot (az I. tételt) és azt, hogy ez a valóság feltárul érzeteinkben (a III. tételt), akkor *kell* az anyag fogalma, és ezt a fogalmat már réges-régen kidolgozták. Ez a fogalom nem avult el, mint ahogy a materializmus és az idealizmus kétezer esztendeje folyó harca sem szűnt meg.

Nézzünk meg egy másik szövegrészt. Az anyag fogalma itt az empiriokritikusok következő állításával kapcsolatban került elő: „Amiként az elvi koordinációban, vagy ami ugyanaz, a ‚teljes tapasztalatban' az ellentag elképzelhetetlen központi tag nélkül, ugyanúgy teljes képtelenség az ‚anyag' is a metafizikai abszolut fogalomban." (Avenarius) „Amit anyagnak nevezünk, az az *elemek* (‚érzetek') bizonyos törvényszerű összefüggése." (Mach) „Tudományos szempontból nem kifogásolható, hogy az érzéki észleletek bizonyos, többékevésbé állandó csoportjait együtt osztályozzuk és anyagnak nevezzük . . ." (Pearson) „Az olvasó láthatja — írta Lenin —, hogy az empiriokriticizmus megalapítóinak idézett fejtegetései kizárólag a gondolkodás és a lét, az érzet és a fizikai viszonyának réges-régi ismeretelméleti kérdése körül forognak . . . Valamennyi idézett filozófus — ki nyíltan, ki köntörfalazva — a materializmus fő filozófiai irányvonalát (a léttől a gondolkodáshoz, az anyagtól az érzethez) az ellentétes irányvonallal, az idealizmus irányvonalával cseréli föl. Tagadják az anyagot, ami az ismeretelméleti kérdéseknek réges-régóta ismert megoldása abban az értelemben, hogy tagadják érzeteink külső, objektív forrását, az érzeteinknek megfelelő objektív valóságot. És megfordítva, annak a filozófiai irányvonalnak az elismerését, melyet az idealisták és az agnosztikusok tagadnak, a következő meghatározások fejezik ki: az anyag az, ami érzékszerveinkre hatva érzetet kelt; az anyag objektív valóság, melyet érzeteink tárnak fel előttünk és így tovább." (1; 130—131) Az anyag fogalmának „meghatározásaiban" Lenin itt is az I. és a III. tétel egységét emelte ki és állította előtérbe.

A fentiekhez hasonló eredményhez jutunk a többi vonatkozó szövegrész áttekintésénél is.

A „Materializmus és empiriokriticizmus" számos olyan filozófiai problémát tartalmaz, amelyek elemzésében és megoldásában Lenin nem elégedhetett meg az I. és a III. tételnek az anyag fogalmában történő kiemelésével; szüksége volt más tétel vagy tételek alkalmazására is, pl. a II. vagy a VI. tételre. *A „világelemek" felfedezésének vizsgálatában*, ill. e „felfedezés" cáfolásában az I. és a III. tétel mellett szüksége volt a II. tételre is: bizonyítania kellett, hogy az elemeknek nevezett érzetek az agytól, az idegrendszertől függenek, és Mach önmagával került ellentmondásba, amikor azt állította, hogy a dolgok, a testek „a közönségesen érzeteknek nevezett elemek komplexumai" és ugyanakkor elismerte az érzetektől függetlenül létező fizikai tárgyakat is. Lenin bebizonyította, hogy Machnak a világelemekről szóló tanítását „az ellentétes filozófiai álláspontok teljesen összefüggés-

telen összezavarása" jellemzi. E tan szemben áll a materializmussal, amely szerint „az érzékszerveinkre ható anyag érzetet idéz elő". „Az érzet az agytól, az idegektől, az ideghártyától stb., vagyis a meghatározott módon szervezett anyagtól függ. Az anyag létezése nem függ az érzettől. Az anyag elsődleges. Az érzet, a gondolat, a tudat a különleges módon szervezett anyag legmagasabb rendű terméke. Ez általában a materializmus felfogása, ez Marx és Engels nézete." (1; 42—43) *„Az anyag eltűnt" probléma megoldásában* az I. és a III. tétel, illetve az anyag fogalma mellett Lenin a VI. tételt emelte ki, amely szerint a *valóság emberi leképezése, megismerése — folyamat, társadalmi-történelmi folyamat.* E tételt figyelembe véve teljesen világos, hogy az anyag nem tűnt el és az anyag fogalmát sem kell eltüntetni a filozófiából. „,Az anyag eltűnik' — ez azt jelenti, hogy eltűnik az a határ, ameddig az anyag megismerésében ez ideig eljutottunk, hogy tudásunk mélyebbre hatol; eltünnek az anyagnak olyan tulajdonságai, amelyek korábban abszolútaknak, változatlanoknak, eredendőknek látszottak . . . s amelyekről most kiderül, hogy viszonylagosak, hogy az anyagnak csupán bizonyos állapotaira jellemzők. Mert az anyag *egyetlen* ‚tulajdonsága', melynek elismerésével a filozófiai materializmus összefügg, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik." (1; 243—244)

Nyilvánvaló, hogy az anyag fogalma egymagában még ahhoz sem elégséges, hogy segítségével valamennyi fontosabb filozófiai probléma megoldásában a dialektikus materialista koncepciót elhatároljuk a machista koncepciótól.

Továbbá: Az I. és a III. tételnek az anyag fogalmában történő kiemelése *egymagában* a hegeli típusú objektív idealizmustól sem határolja el a dialektikus materializmust. Ezt már láttuk, amikor azt vizsgáltuk, hogyan kapcsolódik a II., a III. és a VII. tétel az I.-höz.

Továbbá: Az anyag fogalma egymagában a mechanikus, metafizikus materialistától sem különbözteti meg a dialektikus materialistát. Erről „az anyag eltűnt" probléma lenini elemzése tanúskodik.

Az anyag fogalma ténylegesen *a két fő irányvonalat, a materialistát és az idealistát határolja el* egymástól. Lenin így írt erről: „Kivétel nélkül mindig *két* fő irányvonallal, két fő irányzattal találkoztunk a filozófiai kérdések megoldásában. A természetet, az anyagot, a fizikait, a külső világot tekintsük-e elsődlegesnek, a tudatot, a szellemet, az érzetet . . . a pszichikait stb. pedig másodlagosnak — ez az a sarkalatos kérdés, amely *valójában* ma is *két nagy táborra* osztja a filozófusokat. Éppen abból fakad e téren ezernyi hiba és annyi zűrzavar, hogy a szakkifejezések, a definíciók, a skolasztikus szócsavarás, a csalafinta szavak mögött *nem veszik észre* ezt a két fő tendenciát. . ." (1; 315)

Állíthatjuk tehát, hogy nem az anyag fogalma határolja el egymagában a *dialektikus* materializmust a filozófiai idealizmus különböző válfajaitól és a materializmus minden egyéb történelmi formájától vagy megnyilvánulásától.

Ugyanezt találjuk „a tudat másodlagos" vagy „a tudat a valóságot tükrözi" tétel esetében is.

Először is: „A tudat másodlagos" tételnek több értelme, több jelentése van. Általános jelentése az, hogy a tudat *származék*, a természetből, az anyagból származik (1; 77); különös jelentései pedig a következők: 1. *az agy funkciója*, nem létezhet agy nélkül (1; 77), 2. *a külső világ tükröződése* (1; 77) és 3. *a Föld történetének „későbbi jelensége"*. (1; 62) 1., 2. és 3. a tükröződési elmélet II., III. és

VII. tételének felelnek meg (a megadott sorrendben), „a tudat *származék*, a természetből, az anyagból származik" pedig nem egyéb, mint 1., 2. és 3. összefoglalása és bármelyikük jelentését felveheti. Tudjuk már, hogy a tükröződési elmélet alapvető tételei külön-külön, egymagukban nem tekinthetők dialektikus materialista tételeknek. (Más probléma az, hogy a dialektikus materializmusban *összefüggenek*. Itt sem szabad azonban e tételeket egymással felcserélni.) Ennélfogva „a tudat másodlagos" vagy „a tudat a valóságot tükrözi" tétel sem határolja el egymagában a dialektikus materializmust a filozófiai idealizmus különböző válfajaitól és a materializmus egyéb történelmi formájától vagy megnyilvánulásától.

Tehát: A szóban levő szerepet csakis a tükröződési elmélet *mint a hét tétel együttese* töltheti be.

Az elmondottak nem kisebbítik az anyag fogalmának, ill. „a tudat másodlagos" vagy „a tudat a valóságot tükrözi" tételnek a jelentőségét. Ez a fogalom, ill. ezek a tételek alapvető jelentőségűek. Elismerésük nélkül nem lehetünk *materialisták*. De azt is látnunk kell, hogy elismerésük nem jelentik azt, hogy „már" *dialektikus materialisták* vagyunk.

D) A tükröződési elmélet alkalmazása során *Lenin Marxra és Engelsre hivatkozott*, gondolatai sehol sem térnek el Marx és Engels gondolataitól.

Lenin kiemelte, hogy éppen Marx „a materializmus minden előző formájánál mérhetetlenül gazdagabb tartalmú és hasonlíthatatlanul következetesebb *modern materializmus* megalapítója", hogy Engels „teljesen Marx szellemében és Marxszal szorosan együttműködve valamennyi filozófiai munkájában *minden* kérdésben röviden és világosan szembeállítja a materialista és az idealista vonalat", hogy „Marx és Engels zsenialitása éppen abban van, hogy igen hosszú időn, *majdnem fél évszázadon át* továbbfejlesztették a materializmust, az egyik fő filozófiai irányzatot". (1; 316—317)

Lenin a tükröződési elmélettel kapcsolatban is Marx és Engels munkásságára hivatkozott. „A társadalmi tudat a társadalmi létet *tükrözi* vissza — ez Marx tanítása. A tükörkép lehet megközelítő másolata annak, amit visszatükröz, de itt azonosságról beszélni képtelenség. A tudat általában *visszatükrözi* a létet — ez az *egész* materializmus általános tétele." Majd így folytatta: „Minden materializmus elismeri az emberiség tudatától, érzetétől, tapasztalatától stb. független, objektív, valóságos létet (anyagot). A történelmi materializmus a társadalmi létet az emberiség társadalmi tudatától függetlennek tekinti. A tudat ott is, itt is csak visszatükröződése a létnek, a legjobb esetben megközelítően hű (adekvát, eszményi pontosságú) visszatükröződése." Marx második Feuerbach-tézisét elemezve Lenin kiemelte, hogy a tézis legelső mondata „nem jelent egyebet, mint, hogy a tárgyak (= ‚magánvaló dolgok') *léteznek*, s a gondolkodás *híven* tükrözi őket". Stb. stb. Engels „A történelmi materializmus" c. cikkének egyik fontos részével kapcsolatban állapította meg a következőket: „Ez a napnál is világosabb kifejtése a materialista elméletnek, mely azt tanítja, hogy a gondolat a tárgyakat tükrözi vissza, hogy a dolgok rajtunk kívül léteznek. Észleleteink és képzeteink a dolgok képmásai. E képmásokat a gyakorlat ellenőrzi, a gyakorlat választja el a hű képmásokat a hamisaktól." (1; 304, 306, 91, 96) Az itt utolsóként idézett szövegrész orosz eredetijében Lenin kimondottan *a tükröződési elméletre* utalt, arra, hogy Engels a napnál is világosabban fejtette ki cikkében a tükröződési elméletet. Az orosz eredetiben ugyanis ez a rész így kezdődik: „итак, материалистическая теория, теория отражения предметов мыслью..." (6; 97) Az idézett szöveg-

részek és a többi ezekhez hasonló rész annak bizonyítéka, hogy a tükröződési elmélet alkalmazásaiban Lenin Marx és Engels gondolataihoz kapcsolódott, és sehol sem tért el ezektől a gondolatoktól.

Ahhoz, hogy igazán megértsük a „Materializmus és empiriokriticizmus" szerepét a tükröződési elmélet kimunkálásában, feltétlenül figyelembe kell vennünk és át kell gondolnunk „a materializmus minden előző formájánál gazdagabb tartalmú és hasonlíthatatlanul következetesebb *modern materializmus*" fejlődésének lenini áttekintését és értékelését. Ime a *vázlat*: (Ismét idézet következik. Tudom, hogy a sok idézetet vagy a hosszadalmas idézgetés unalmat kelt. Ugyanakkor azonban — ezekben az esetekben — feleslegesnek és haszontalannak tartom Lenin világos és tömör gondolatainak átfogalmazását.) „A jelenlegi oroszországi machizmusnak (helyesebben a szociáldemokraták bizonyos körében elterjedt machista járványnak) a következő történelmi sajátossága van. Feuerbach ‚lent materialista, fent idealista' volt; — ugyanez áll bizonyos mértékben Büchnerre, Vogtra, Moleschottra és Dühringre is, azzal a lényeges különbséggel, hogy ezek a filozófusok törpék és szánalmas kontárok voltak Feuerbachhoz képest. Marx és Engels filozófiája Feuerbachéból sarjadt ki, s a kontárok ellen folytatott harcban érett meg, természetes tehát, hogy mindketten a materializmus filozófiájának betetőzésére, vagyis nem a materialista ismeretelméletre, hanem a materialista történelemfelfogásra fordították legfőbb figyelmüket. Ezért Marx és Engels műveikben inkább hangsúlyozták a *dialektikus* materializmust, mint a dialektikus *materializmust*, inkább küzdöttek a *történelmi* materializmusért, mint a történelmi *materializmusért*. A mi machistáink, akik marxisták szeretnének lenni, egészen más történelmi időszakban érkeztek el a marxizmushoz, olyan időben, mikor a burzsoá filozófia különösen az ismeretelméletre specializálódott, a dialektikának csak némely alkotórészét vette át (például a relativizmust), de azt is egyoldalú, eltorzított formában, és főképp arra fordította figyelmét, hogy lent védelmezze meg, illetve állítsa helyre az idealizmust, nem pedig fent. Mindenesetre tény, hogy a pozitivizmus és különösen a machizmus sokkal többet foglalkozott az ismeretelmélet körmönfont meghamisításával: materialista jelmezt öltött, állítólagos materialista terminológiába burkolta az idealizmust — és aránylag kevés figyelmet fordított a történelemfilozófiára. A mi machistáink nem értették meg a marxizmust, mert — hogy úgy mondjuk — *a másik oldalról* érkeztek el hozzá, megtanulták ugyan — sőt olykor inkább csak bemagolták — Marx közgazdasági és történelmi elméletét, de nem értették meg annak alapját, vagyis a filozófiai materializmust. Az eredmény az lett, hogy Bogdanovot és társait visszájára fordított orosz Büchnereknek és Dühringeknek kell neveznünk. Fent materialisták szeretnének lenni, de lent nem képesek megszabadulni a zavaros idealizmustól! ‚Fent' Bogdanov történelmi materialista — igaz, hogy vulgáris és erősen idealizmussal fertőzött történelmi materialista —, ‚lent' pedig idealista, aki marxista műszavakba burkolja, marxista szócskákkal sallangozza fel idealizmusát. ‚Társadalmilag szervezett tapasztalat', ‚kollektív munkafolyamat' — ezek marxista szavak, de *csak szavak*, mert mögöttük idealista filozófia rejlik, mely a dolgokat érzetek — ‚elemek' — komplexumainak, a külső világot az emberiség ‚tapasztalatának' vagy ‚empirioszimbólumának', a fizikai természetet a ‚pszichikaiból' ‚származtatottnak' stb. stb. nyilvánítja." (1; 309–310)

A feladat tehát így jelentkezett: meg kell védelmezni a *modern* materializmust „fent", helyére kell állítani és meg kell erősíteni „lent". A „M a t e-

rializmus és empiriokriticizmus" döntő szerepet játszott e feladat teljesítésében, mondhatjuk úgy is, hogy *„túlteljesítésében"*. Jogosan beszélünk általában a marxista filozófia, a dialektikus materializmus, különösen pedig a tükröződési elmélet fejlődésének lenini szakaszáról.

E) Emlékezetünkben kell tartanunk, hogy a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban alkalmazott tükröződési elméleten Lenin a „Filozófiai füzetek" „után" sem változtatott. 1920-ban, a „Materializmus és empiriokriticizmus" második kiadásának előszavában Lenin hangsúlyozta, „hogy ez a kiadás, néhány szövegjavítástól eltekintve, nem különbözik az előzőtől". (1; 11)

*

Hangsúlyoznunk kell a tükröződési elmélet helyes értelmezésének szükségességét. A marxista filozófia néhány „belső" problémájának megoldása a tükröződési elmélet ilyen vagy olyan értelmezésétől is függ; eltérő értelmezései eltérő megoldásokat sugalmaznak. A tükröződési elmélet helyes értelmezése a marxista filozófia „belső" problémáinak határain túl is elengedhetetlen; az idealista vagy mechanikus materialista filozófiákkal folytatott vitáink csak akkor lehetnek eredményesek, ha a „Materializmus és empiriokriticizmus" tükröződési elméletét tartjuk szem előtt.

IRODALOMJEGYZÉK

1. Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus.* Összes művei, 18. köt. Kossuth Kiadó, Bpest, 1964.
2. Szigeti József: *Megjegyzések a lenini visszatükrözés-elmélet, dialektika és praxis összefüggéséről.* Tájékoztató, 1970. 4. sz.
3. Г. К. Гутовой и А. Г. Спиркин: *Вопросы психофизиологии и ленинская теория отражения.* Философские записки, Том. 5. Изд. АН СССР 1950.
4. Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai.* Akadémiai Kiadó, Bpest, 1964.
5. Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége.* MEM, 21. köt. Bpest, 1970.
6. В. И. Ленин: Сочинения, Том 14., 1947.

AZ OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM KÉRDÉSÉHEZ*

VOLCZER ÁRPÁD

Az objektum és szubjektum fogalma a marxista filozófia két alapvető jelentőségű kategóriája. Az utóbbi években szakirodalmunkban megnövekedett az érdeklődés irántuk, s használatuk is egyre szélesebb körű, különösen amióta fokozottabb mértékben fordult a figyelem az ember problematikájának vizsgálatára. Az objektum és szubjektum kérdésének szentelt speciális feldolgozások jelennek meg, és számuk ez idő szerint kétségtelenül növekvő tendenciát mutat. A két kategória használata nemcsak mind szélesebb körű, hanem egyre árnyaltabbá és differenciáltabbá is válik. Mindemellett léptennyomon azt kell tapasztalnunk, hogy értelmezésük és jellemzésük filozófiánkban még korántsem egységes. És nem csupán szerzőnként találunk kisebb-nagyobb eltéréseket, hanem olykor ugyanazon szerző egy adott munkájában is több-kevesebb következetlenségre bukkanunk.

Miben jelölhető meg az objektum és szubjektum fogalmának a tartalma és terjedelme, s milyen jellegű kategóriáknak kell tekintenünk őket? E kérdések állnak alábbi vizsgálódásunk középpontjában.[1]

1. AZ OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM FOGALMÁNAK TARTALMA, VISZONYUK SAJÁTOSSÁGA ÉS FUNKCIÓJUK A MARXISTA FILOZÓFIÁBAN

Az újabb keletű vonatkozó marxista filozófiai irodalomban domináló az a felfogás, amely — ha nem is mindig expressis verbis formában, közvetve mégis — az objektum és szubjektum fogalmát korrelatív kategóriáknak tekinti. Korrelatívaknak, amelyek egymást kölcsönösen feltételezik, egymástól elválaszthatatlanok. Ezt az összetartozásukat a két kategória, de különösen az objektum fogalmának számos meghatározása is kifejezi.

„... az objektum az a tárgy, amelyre a szubjektum hat" — írja pl. V. I. Csernov.[2] „Objektum ... az, ami szembenáll a szubjektummal, amire a szubjektum tárgyi-gyakorlati és megismerő tevékenysége irányul" — olvashatjuk V. A. Lektorszkijnál.[3] „... az a valóság válik objektummá, amely tükröződik a szubjektum tudatában és amelyre aktusai irányulnak" — mondja

* Részlet a szerző készülő munkájából. — A tanulmány II. része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1975/1—2. számában jelenik meg. — *Szerk.*

[1] Vizsgálódásunk természetszerűen eltekint a két fogalom specifikus jelentkezési formáinak, így pl. a formális logika predikátum-relációjú szubjektumfogalmának taglalásától.

[2] V. I. Csernov: „Analiz filoszofszkih ponyatyij", Moszkva 1966, 175.

[3] V. A. Lektorszkij: Objekt; „Filoszofszkaja enciklopegyija", 4, Moszkva 1967, 123.

A. P. Septulin.[4] Hasonlóképpen vélekedik Gondi József is: „Az objektum a szubjektum tükrözésének és tevékenységének tárgya."[5]

A szubjektum fogalommeghatározásaiban elsősorban és közvetlenül rendszerint az „emberi" mozzanatot, az embert, tudatosságát és aktivitását emelik ki. A szubjektum — az előbbi szerzőknél maradva — Csernovnál: „a célszerű tevékenység, a tudatos cselekvés hordozója", „az önmagát tudatosító és önmagát a külvilágtól megkülönböztető cselekvő"[6]; Septulinnál: „a tudattal rendelkező", „aktívan tevékenykedő lény — az ember"[7]; Gondi Józsefnél: „az ember mint viszonylag önálló lény, testével és belső pszichikus állapotával együtt"[8]; csupán Lektorszkij utal közülük direkt módon is a szubjektum aktivitásának objektumra irányultságára: „Szubjektum . . . a tárgyi-gyakorlati tevékenység és a megismerés hordozója (egyén vagy szociális csoport), az objektumra irányuló aktivitás forrása"[9]. Miután azonban az előbbiek szintén a két kategóriát együtt, egymáshoz kapcsoltan definiálják — az objektum, úgymond, a szubjektum tevékenységének a tárgya, a szubjektum pedig a tudatosan tevékenykedő ember — implicit módon náluk is megvan a szubjektum objektumra vonatkoztatottsága.

Az objektum és szubjektum fogalmának idézett meghatározásaiban, amelyek — noha különböző formában, nem mindig azonos hangsúlyokkal és részletességgel — összegzik és rögzítik — a leginkább kiérlelt alakban, úgy tűnik, Lektorszkijnál — azt, ami véleményünk szerint a két kategória kimunkálásának legfőbb pozitív eredményeként általánosítható, feltárul az objektum és szubjektum fogalmának alapvető tartalma:

a) Az *objektum* — egyfelől nem a tárgy, dolog, jelenség általában, hanem ennél szűkebben, csupán az, ami a szubjektum aktivitásának, tevékenységének tárgya, másfelől viszont korántsem csak a szubjektum tükröző, megismerő aktivitásának a tárgyai, hanem éppúgy az is, amire a szubjektum tárgyi-gyakorlati tevékenysége irányul.

b) A *szubjektum* — nem egyszerűen az aktivitás hordozója, de nem is az ember általában, még kevésbé az ember mint pusztán appercipiáló, befogadó és szemlélődő lény, hanem az ember mint sajátos létforma a maga sokrétű tudatos tárgyi-gyakorlati és megismerő — eo ipso mindig meghatározott tárgyra irányuló — aktivitásának minőségében.

A két kategória tehát korrelatív. Objektum nincs szubjektum nélkül, és fordítva, szubjektum sem lehetséges objektum nélkül; az objektum mindenkor valamely szubjektum objektuma, a szubjektum léte pedig objektumok létét feltételezi.[10] Az objektum és szubjektum fogalmának körvonalazott tar-

[4] A. P. Septulin: „Szisztyema katyegorij dialektiki", Moszkva 1967, 158.

[5] Gondi József: A tudat lényege és szerepe; „A dialektikus materializmus válogatott kérdései", Kossuth, Budapest 1969, 135.

[6] V. J. Csernov, i. m.

[7] A. P. Septulin, i. m.

[8] Gondi József, i. m.

[9] V. A. Lektorszkij: Szubjekt; „Filoszofszkaja enciklopegyija", 5, Moszkva 1970, 154.

[10] Az objektum és szubjektum tehát valóságosan is mindenkor korrelatív viszonyban áll egymással, és éppen ezért tekinthetjük őket objektív tartalmuk alapján korrelatív kategóriáknak. Korrelatív kategóriákként történő felfogásukban ily módon objektív tartalmuknak, ill. viszonyuknak ez az általánosan érvényes objektív sajátossága — valóságos korrelativitásuk — tükröződik vissza, és fogalommeghatározásuk korrelatív módja szintén ennek az objektív korrelativitásnak a lenyomata. A korrelatív kategóriákat — ha helyesen járunk el — szükségképpen közvetve vagy közvetlenül korrelatív módon kell definiálnunk.

talmából azonban még valami egyéb is kiviláglik: *a két kategória korrelációjának alapja* — bármennyire is kölcsönösen összefüggnek egymással és elválaszthatatlanok egymástól — sajátos módon az egyik, éspedig a szubjektum oldalán található, s nem más, mint *a szubjektum aktivitása.*[11] Az objektum—szubjektum viszonyt valóságosan is — mind történelmileg, mind aktuálisan — a szubjektum aktivitása konstituálja.[12] A két kategória korrelatív, de *korrelációjuk* — s ez rendkívül lényeges momentum — *szubjektumcentrikus*! Egzisztenciálisan egyik sem elsődleges a másikhoz képest, de szimbiotikus, *együttlétezési viszonyuk forrása*, s ennélfogva vonatkozási tengelye is *a szubjektum oldalán van*, mindenekelőtt és végső soron az emberi érzékitárgyi tevékenységben, *az emberi gyakorlatban rejlik.* Mint A. Kosing írja: „Az objektum nem elsődleges a szubjektummal szemben, és a szubjektum sem elsődleges az objektummal szemben. A köztük levő kapcsolat más természetű. Kapcsolatuk a gyakorlatból bontakozik ki, minthogy a szubjektum és objektum minden tevékenységnek két egymással elválaszthatatlanul összefonódott oldala. Marx megállapítása: „A termelés tehát nemcsak tárgyat termel a szubjektum számára, hanem szubjektumot is a tárgy számára",[13] — nemcsak a termelő munkára érvényes, hanem az emberi tevékenység minden formájára, mind a gyakorlati-tárgyi, mind az elméleti tevékenységre, jóllehet a szubjektum és objektum viszonya az elméleti tevékenységben, különösen a megismerésben egészen specifikus vonásokra tesz szert."[14]

Az objektum és szubjektum korrelációjában a szubjektum-centrikusság meglátása lehetővé teszi, hogy helyesen ismerjük fel és értelmezzük azt a *funkciót, amelyet ez a két kategória tartalmukból eredően a marxista filozófiában ténylegesen betölt, illetve betölteni hivatott*, s amelynek megvilágításával szakirodalmunk ismereteink szerint tulajdonképpen mindmáig adós maradt. Nem arról van szó, hogy egyáltalán nem történtek volna kísérletek az objektum—szubjektum fogalompár szerepének a tisztázására, habár ezekben sem bővelkedünk, sokkal inkább a kísérletek nem kielégítő voltáról. Azon kevesek

---

Fordítva azonban ez már nem áll! Két kategória adott esetben korrelatív módon történő definiálása ugyanis nem jelenti feltétlenül objektív tartalmuk korrelatív voltát is. Az anyag és a tudat fogalmának meghatározása pl. a filozófia alapvető kérdésének az összefüggésében — amely egyben definiálásuk legfontosabb síkja — korrelatív, azaz egymáshoz való vonatkozásuk útján történik filozófiánkban, noha valóságos tartalmuk szerint nem korrelatívak, hiszen az anyag létezik a tudat nélkül is. Korrelatív definiálásuk a filozófia alapvető kérdésének összefüggésében azért lehetséges mégis, sőt elengedhetetlenül szükséges is, mert a világnézeti gondolkodás középpontjában a kettő egymáshoz való viszonya áll, és éppen korrelatív fogalommeghatározásuk útján mutathatjuk ki a legélesebben valóságos viszonyuk nem-korrelatív voltát! — Tehát: habár a korrelatív kategóriákat általában — közvetve vagy közvetlenül-korrelatív módon definiáljuk, nem volna helyes ebből azt a következtetést levonni, hogy a korrelatív módon definiált kategóriák egyúttal minden esetben objektív tartalmukban is korrelatív kategóriák. Ha semmi másért, már csupán az anyag és tudat filozófiai fogalmának speciális esetére tekintettel is *indokolt különbséget tenni valamely fogalom korrelatív definiálása és objektív tartalma korrelativitása között.*

[11] Ezt a körülményt V. I. Csernov is kiemeli. Vö. i. m. uo.

[12] „...olyan eleminek tűnő korreláció is — hangsúlyozza Lukács György —, mint amilyen a szubjektum—objektum viszony, a munka fejlődésének ebben (mármint: a munka történelmi kialakulásának — *V. Á.*) a folyamatában jött létre." — „Az esztétikum sajátossága", I, Budapest 1965, 77.

[13] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, Budapest 1972, 19.

[14] A. Kosing: Die Erkenntnis der objektiven Welt durch die Menschen; „Marxistische Philosophie", Dietz Verlag, Berlin 1967, 541.

közé, akik — ha futólag is — vállalkoztak rá, tartozik V. I. Csernov. Nézete szerint a két kategória „a létet az emberi tevékenység jellege és jelentősége szempontjából tagolja".[15] Ez az interpretáció funkciójuk félreismerése és nagyfokú következetlenség, hiszen — mint láttuk — a két fogalom tartalmát, sőt korrelációjuk alapját is lényegében helyesen határozza meg. Következetlenség, mert ha — miként *fogalommeghatározásai szerint* ő is vallja — nem fogják át együttesen a létet, nem is tagolhatják azt. Egy ilyen feladat teljesítése túlmutat a két kategória immanens lehetőségeinek határain. Az objektum és szubjektum fogalma a létet — ami az eddigiekből is kiderült, és amire a későbbiekben még részletesen visszatérünk — gondolatilag csupán egy meghatározott — tegyük hozzá — igen szűk metszetében, fragmentumában, töredékében reprodukálja. Tagolásra, bármilyen szempontból történjék is, a dolog természetéből következően eleve csak olyan kategóriapárok vagy kategóriasorok alkalmasak, amelyek együttesen, összességükben maradéktalanul felölelik az adott, a tagolandó totalitást. Ilyen kategóriákkal való operálás logikailag szükségszerű feltétele minden klasszifikáló eljárásnak. Hogyan jut Csernov mégis az idézett következtetésre? Egy logikai ugrással, amennyiben az objektum fogalma, amit a szubjektum tevékenysége tárgyaként definiál, utóbb felcserélődik nála „a szubjektumon kívüli" fogalmával![16]

Miben áll hát az objektum és szubjektum fogalmának *funkciója* filozófiánkban? *Az ember és világ viszonyát ragadják meg egy sajátos összefüggésben, nevezetesen a sokoldalú, történelmileg kibontakozó és egyre növekvő tudatos emberi aktivitás oldaláról, aspektusából a legáltalánosabb gondolati szinten.* Az ember és világ viszonyát csupán egy bizonyos, ugyanakkor rendkívül jelentős összefüggésében! Olyan összefüggésben, amely *önmagában ugyan nem ad teljes képet* ember és világ viszonyáról, de amelynek mellőzése éppúgy súlyos torzuláshoz vezet, mint kizárólagossá tétele, abszolutizálása. Nélküle homályban marad az ember forradalmi valóságátalakító szerepe, nem értékelhetők reálisan lehetőségei, de korlátai sem. Csak ennek a tudatos emberi aktivitásnak az aspektusában válik lehetővé *ember és világ viszonyát történetien, az emberi tevékenység fejlődésének függvényében* — nem mint egyszer s mindenkorra egyformán adott, befejezett, lezárt, hanem — mint változó, extenzíve és intenzíve egyaránt fejlődő viszonyt értelmezni. Ember és világ viszonylatában ez az az összefüggés, amelyet — mint ismeretes — a filozófia történetének két nagy vonulata közül az egyik, a régi materializmus nem értett meg, a másik, az idealizmus pedig misztifikált.

Az objektum—szubjektum fogalompár ezzel a sajátos önálló funkcióval rendelkezik filozófiánkban. Világosan kell látnunk azonban, hogy éppen mert csupán egy meghatározott összefüggést fejeznek ki, s azt is csak a legáltalánosabb szinten, *ember és világ viszonyának teljesebb jellemzéséhez, leírásához további kategóriák*, általános és speciális fogalmak *egész sorára van szükség.*

Ha mármost a két kategória funkciójának fényében újra átgondoljuk alapvető tartalmuknak az idézett definíciók alapján a fentiekben adott összefoglalását, még inkább úgy tűnik — amire az eddigiekben nem tértünk ki, azonban már előzőleg is látszott —, hogy egyetlen, de nem jelentéktelen ponton feltétlenül indokolt továbbfinomítani tartalmuk körülírását. A tudatos emberi aktivitás mindenekelőtt — amint az minden konzekvens mate-

[15] I. m. 176.
[16] Vö. uo. 175—176.

rialista számára evidens — érzéki-tárgyi, gyakorlati. Ezt az adott összefoglalások is egyértelműen kifejezik. De vajon a nem érzéki-tárgyi tudatos emberi aktivitás leszűkíthető-e a megismerő, tükröző tevékenységre? Nyilvánvaló, hogy a tudatos emberi szellemi aktivitást — jóllehet kiemelkedően fontos komponense — nem meríti ki a megismerés, gazdagabb, sokrétűbb ennél. Ezt a körülményt a megfogalmazásokban is indokolt kifejezésre juttatni. Ezért az emberi tudatos aktivitásról szólva, akár az objektum, akár a szubjektum fogalmának tartalmát jellemezzük, *az érzéki-tárgyi, gyakorlati tevékenység mellett, szélesebb megjelöléssel élve, pszichikus vagy szellemi tevékenységről helyesebb beszélnünk.* Ennek figyelembevételével kibontottabb forma esetén azt kell tehát mondanunk, egyfelől, hogy az objektum — a szubjektum érzéki-tárgyi, gyakorlati *és pszichikus, szellemi* aktivitásának, tevékenységének a tárgya, másfelől, hogy a szubjektum — az emberi tudatos érzéki-tárgyi, gyakorlati *és pszichikus, szellemi* aktivitás, tevékenység hordozója ezen aktivitásnak, tevékenységének tárgyai, objektumai relációjában.

Filozófiai irodalmunkban azonban köztudottan — így különösebben dokumentálnunk szükségtelen — objektumon és szubjektumon még napjainkban is igen gyakran ettől eltérő tartalmakat értenek. A fogalmak és a szavak viszonya nem mindig egyértelmű.[17] Ez áll fenn a mi esetünkben is. Az objektum és a szubjektum vázolt *fogalmát* ezért meg kell különböztetnünk az objektum és szubjektum *terminusától.* S minthogy e két terminus filozófiánkon belül sem jelöli mindig ugyanazokat a fogalmakat, nemcsak keretein kívül, hanem keretei között is *poliszemantikus* kifejezéseknek kell tekintenünk őket. Külön tanulmány feladata lehetne kikutatni ennek a *poliszémiának* elméleti és történeti gyökereit, s felderíteni fennmaradásának és továbbélésének okait filozófiánkban. E tekintetben mi csupán meglétének ténymegállapítására szorítkozhatunk.

A két terminus leggyakoribb más jelentésű előfordulása az, amikor az objektum az anyag, a szubjektum pedig a tudat szinonimájaként szerepel. Feltehetően nem utolsósorban éppen ennek az előfordulásnak a gyakorisága készteti J. Mužikot, arra, hogy ne csak konstatálja a többféle jelentéshasználat fennforgását és koegzisztenciáját, hanem annak két formáját különböztetve meg — egyrészt lényegében az általunk részletesen jellemzett objektum—szubjektum fogalompárnak megfelelőt, másrészt az imént említett változatot —, mindkettőt (igaz, az utóbbit csak az ismeretelmélet meghatározott keretei között, s nem ezt, hanem az előbbit minősítve alapvetőnek) egyaránt szükségesnek és jogosultnak nyilvánítsa.[18] Magától értetődően nem vitatjuk a többféle jelentéshasználat egymásmellettiségét, vitatjuk azonban szüksé-

[17] „A szó hangalakja (zvucsanyije) és jelentése közötti összefüggés minden nyelvben belső, organikus. De egyáltalán nem olyan közvetlen, mint amilyennek az első pillantásra látszik. Összefüggésük bonyolult és ellentmondásos. Ez jut kifejezésre egyebek között a szinonimia és a homonimia jelenségeiben" — írja L. O. Reznyikov („Ponjatyie i szlovo", Leningrád 1958, 34.), a későbbiekben pedig megállapítja: „...egy szó több jelentéssel rendelkezhet, és ennek folytán több különböző fogalom kifejezésének eszközéül szolgálhat." (I. m. 87.) — „A szó csak jelzi a fogalmat, de nem azonos vele. Ez nyilvánvaló abból is, hogy többféle fogalomnak esetleg csak egy neve van, viszont ugyanaz a fogalom több szóval is kifejezhető" — mondja Fodor István („Mire jó a nyelvtudomány?" Bp. 1968, 118.). — „...a nyelv lexikai készlete nem ekvivalens a gondolkodás fogalmi készletével..." — szögezi le B. A. Lobovik (Priroda szlova i szootnosenyie jevo znacsenyia sz ponjatyiem; „Problemü müslenyia v szovremennoj nauke", Moszkva 1964, 71.).

[18] Vö. J. Mužik: „Subjekt a objekt", Praha 1964, 82—85.

gességét és jogosultságát, akárcsak a két terminus egyértelmű használatát ugyan, de más kategóriák szinonimáinak formájában. Az egyértelmű terminushasználat mellett vagyunk, azonban nem az előforduló változatok bármelyikének választhatóságával. Hogy miért tartjuk mindkét variációt — a többféle párhuzamos, valamint az egyértelmű, de más kategóriák szinonimájaként történő jelentéshasználatot — problematikusnak, sőt negatív hatásúnak, közelebbről további fejtegetéseink kapcsán fogjuk megvilágítani és megindokolni.

2. AZ OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM FOGALMÁNAK TERJEDELME

2. 1. *Terjedelmük általánosabb megközelítésben*

2. 1. 1. *Az objektum terjedelméről*

Valamely fogalom tartalmával közismerten a legszorosabban összefügg az adott fogalom terjedelmének a problémája.

Az objektum fogalmát illetően e tekintetben az első dolog, amit a korrelációt kiemelő következetesebb szerzők rendszerint hangsúlyoznak, hogy *az objektum terjedelme nem esik egybe az anyaggal, az objektív valósággal,* hanem szűkebb ennél. Szűkebb, mert az objektumhoz tartozás kritériuma — amint ezt láttuk — a szubjektum tudatos tevékenysége általi reflektáltság. „... nem szabad azonosítani az objektum fogalmát az anyag fogalmával — írja Septulin —, mert nem objektum minden, ami az anyaghoz tartozik. Objektum szerepét csupán az az objektív realitás ölti, amely meghatározott viszonyban áll az emberrel, amelyet az ember tevékenysége felölel."[19] Ugyanilyen félreérthetetlenül nyilatkozik Lektorszkij is: „Az objektum nem azonos az objektív realitással, az anyaggal; csupán azok az embertől függetlenül létező dolgok válnak objektummá, amelyeket a szubjektum bevon az emberi tevékenységbe, tárgyilag-gyakorlatilag és megismerése útján kezd elsajátítani."[20]

A tipikusat tartva szem előtt, mindez helytálló, fontos és jogos megállapítás. Márcsak ezért is — azaz az objektum és az anyag eltérő terjedelme folytán, de nemcsak ezért, mint később látni fogjuk — az objektum—szubjektum viszony sem eshet egybe az anyag—tudat viszonyával,[21] és ennélfogva ez utóbbi, az anyag—tudat viszonya semmiképpen sem helyettesíthető az előbbivel, az objektum—szubjektum viszonyával. Lényeges ezt hangsúlyozni azért is, hogy világosan és egyértelműen elhatároljuk magunkat a szubjektív idealizmustól, az ún. „elvi koordináció" koncepciójától. Az objektum és szubjektum között — ahogyan ez az előzőekből kitűnt — természetesen van „koordináció", de ez nem az anyag, az objektív valóság, a lét és a szubjektum „koordináltsága". Igen figyelemre méltó Sz. L. Rubinstein ezzel kapcsolatos okfejtése: „A szubjektív idealizmus tagadja a létnek a szubjektumtól független létezését azon az alapon, hogy a lét *mint objektum* csak a szubjektum számára létezik. Ez hamis érv: az objektum *ebben a minőségében* csak a szubjektum számára létezik, de az élet nemcsak úgy létezik,

[19] I. m. 161.
[20] V. A. Lektorszkij: Objekt; „Filoszofszkaja enciklopegyija", 4, 123.
[21] Vö. A. Kosing, i.m. 540.

mint objektum a szubjektum számára. Ahhoz, hogy valami objektum legyen valaki számára, léteznie kell, de ahhoz, hogy valami létezzék, nem feltétlenül kell objektumnak lennie a szubjektum számára. Nem az a hamis, hogy valami csak a szubjektum számára létezik mint objektum, hanem az nem igaz, hogy a lét csak úgy létezik, mint objektum a szubjektum számára. A lét a szubjektumtól függetlenül is létezik, de *mint objektum* vonatkozásban van a szubjektummal. A szubjektumtól függetlenül létező dolgok azzal párhuzamosan válnak objektumokká, hogy a szubjektum kapcsolatba lép a dologgal, s a dolog a megismerés és a cselekvés folyamán nekünkvaló dologgá lesz. Az anyagi világ a szubjektum számára objektumot alkotó lét értelmében vett *objektív* valósággá az evolúció folyamán válik, amikor a világ fejlődési folyamatában kialakulnak a világot tudatosan felismerni, megismerni[22] képes egyének. Ekkor a lét ebben a szerepben, ebben a minőségben jelenik meg. (Az objektív valóság a szubjektumtól függetlenül is létező lét, magánvaló dolog, amely nekünkvaló dologgá lesz.)"[23] Itt tehát arról van szó, hogy a természet, az anyagi világ a szubjektum számára ugyan csupán annyiban objektum, tárgy, amennyiben általa gondolatilag, ill. pszichikusan és gyakorlatilag (tudatosan) reflektált, de a természet, az anyagi világ, amely csak e reflexió által válik objektummá a szubjektum számára, e reflexió nélkül, attól függetlenül is létezik.

A *tipikusat* tartva szem előtt tehát, az anyag terjedelme és az objektum terjedelme nem esik egybe egymással. De miért élünk itt egy bizonyos megszorítással, miért korlátozzuk az egybe nem esést a tipikusra, ahelyett, hogy ezt általános, abszolút érvénnyel állapítanánk meg? Éppen mert *az objektum terjedelme a szubjektum tudatos aktivitásának a függvénye!* Nézzük meg azonban ezt a problémát kissé közelebbről is.

A szubjektum tudatos aktivitása mindenekelőtt érzéki-tárgyi, gyakorlati. Gyakorlati tevékenységének objektumai — lévén a szubjektum térben és időben véges — vitathatatlanul mindig körülhatároltak, az objektív valóságnak csak meghatározott jelenségeit ölelik fel. Tudatos aktivitása másik nagy szférájának, a szellemi és ezen belül megismerő tevékenységének objektumai, a szellemi tevékenység sajátosságaiból adódóan, noha az a gyakorlatból nő ki és fejlettségét alapvetően és végső soron a gyakorlat meg is határozza, nem mindig esnek egybe a gyakorlati tevékenység objektumaival. A *megismerés objektumainak köre túlmegy a gyakorlat objektumainak körén*, és ez a transzcendálás alaptendenciájában annál szélesebb, minél fejlettebb maga a gyakorlat. Mindemellett a megismerés objektumai is a történelmi fejlődés adott fokán, egyetlen kivételtől eltekintve, szintén mindig körülhatároltak. De kivétel van, mégpedig a megismerésnek egy igen szűk, speciális területével — *a világnézeti megismerés*sel összefüggésben. A megismerés e formájának nemcsak az anyag, az objektív valóság, a lét egy-egy meghatározott szegmentuma, oldala, vonása válik objektumává, hanem maga az anyag, az anyagi világ mint végtelen totalitás is. A világnézeti megismerés ugyanis nem csupán arra keres választ, hogy milyen az ember és világ — ezen belül az anyag és a tudat — viszonya, hanem azt a kérdést is felteszi, hogy milyen *maga a világ, a világ egészében.*

[22] Tegyük hozzá: „és megváltoztatni, érzékileg-tárgyilag elsajátítani..." — E mozzanat mellőzése Rubinsteinnél következetlenség, amely összefügg az objektum- és szubjektumfogalom *jellegének* általa képviselt értelmezésével. Erre a továbbiakban külön is kitérünk.

[23] Sz. L. Rubinstein: „Lét és tudat", Budapest 1962, 65—66.

Így hát, habár tipikusan és alapvetően az anyag és objektum nem esik egybe egymással, az objektum terjedelme szűkebb az anyagénál, egyetlen összefüggésben relatív egybeesésük — relatív, mert az anyag a világnézeti megismerésnek is csak legáltalánosabb összefüggéseiben s nem teljes konkrétságában lehet tárgya — mégis megvalósul, amit az objektum jellemzésénél nem hagyhatunk figyelmen kívül, ami azonban egyszersmind nem is jogosíthat fel arra, hogy a speciális helyzetből általános jellemzőt hipertrofáljunk, a megismerés egyik relációjának következményét abszolutizáljuk.

Egyes esetekben — amiről az előző pont végén említést tettünk — objektumon *az anyagot, az objektív valóságot, a természetet* értik. Ilyenkor az objektum terminusa ténylegesen ab ovo más fogalmat jelöl, mint amelyről mi beszélünk. (A terminus ugyanaz, a denotatum, designatum azonban más!) Olyan fogalmat, amelynek jelölésére megvan a megfelelő és elterjedt terminusunk, következésképpen ennek *szinonimájaként* szerepel. A szinonimák a nyelvben redundanciát jelentenek. Ez persze önmagában még nem teszi feltétlenül szükségessé kiküszöbölésüket, még a tudományban sem. Sőt, olykor lehet kimondottan pozitív szerepük is, különösen a szépirodalmi nyelvben. Az objektum terminusa azonban, ha csupán ebben az egy jelétésében tekintjük — akár nyíltan,[24] akár hallgatólagosan[25] — jogosultnak filozófiánkban, vagy ami ebből a szempontból semmivel sem jobb, a kifejezés leginkább elterjedt köznapi-nyelvi jelentése alapján, egyszerűen *a* tárgyat értjük rajta, egyrészt egyszerű szinonima lévén, lényegében nem rendelkezik önálló jelentésfunkcióval, s ennyiben e használatának fenntartása mellett legalábbis különösebben nem szól semmi,[26] másrészt és ez már kifejezetten ellene szól, akarva-akaratlan *eliminálja*, mintegy „veszni hagyja" az objektum jellemzett sajátos fogalmát, amelyben a vele korrelatív viszonyban álló szubjektum-fogalommal együtt a marxi materializmus egy korszakos felismerése koncentrálódik. Szemléletünk történetiségéből is következik, hogy az objektumot ne azonosítsuk minden további nélkül az anyaggal, az objektív valósággal, a természettel, különben az objektum minden szubjektum számára és mindenkor egy és ugyanaz, amivel az objektum—szubjektum viszonyának felfogását elkerülhetetlenül ahisztorikussá változtatjuk.

Első pillantásra úgy tetszhet, hogy a kivezető utat ebből a helyzetből — ahogyan tulajdonképpen J. Mužik is feltételezi — mindkét jelentéshasználat egyidejű jogosultságának az elismerése jelenti.[27] Látszólag megadjuk

[24] Vö. pl. I. Je. Zujev: Leninizm o szootnosenyii objektivnovo i szubjektivnovo v poznanyii i prakticseszkoj gyejatyelnosztyi; „Ücsenüe zapiszki Szmolenszkovo insztituta fizkulturü", 4, 8—9. — L. N. Szuvorov: V. I. Lenin o szubjektivnom faktore obscsesztvennovo razvityija; „Dialektika objektivnovo i szubjektivnovo v razvityii szocialisztics eszkovo obscsesztva", Moszkva 1970, 8.

[25] Mint pl. B. M. Kedrov teszi „Jegyinsztvo dialektiki, logiki i teorii poznanyija" c. munkájában, Moszkva 1963, 45—47., 56. stb.

[26] Egy esetleges Marxra történő hivatkozás ennek a terminushasználatnak a védelmében megalapozatlan lenne. „A politikai gazdaságtan bírálatához" „Bevezetés"-ének egyik mondatában valóban az áll, hogy „...az objektum, a természet..." (MEM 13, 153.), de egyfelől Marxnak szemlátomást nincs szándékában itt az objektum fogalmának valaminő meghatározását adni, másfelől a megfelelő szövegösszefüggésből világosan kitűnik, hogy az objektumról mint a természetről szólva Marx nem a természetre gondol általában, hanem értelemszerűen a szubjektum által a termelés folyamatában gyakorlatilag reflektált természetre.

[27] A kettős jelentéshasználat mellett áll ki lényegében a „Filozófiai kislexikon" is: „A materializmus az objektumot a szubjektumtól függetlenül létezőnek tekinti és az ob-

ezzel az istennek is, ami az istené, és a császárnak is, ami a császáré. Valójában azonban ez nem ad igazi megoldást, hanem egy új nehézséget idéz elő: *terminológiai ekvivokációt* hoz létre! A kettős jelentéshasználat elismerésével ily módon — azon túl, hogy kiállunk egy olyan jelentéshasználat mellett is, amelynek nincs önálló funkciója — egyrészt szembekerülünk az egységes, egyértelmű terminológia követelményével a tudományos nyelvben, másrészt éppen ezáltal a fogalmak egyfajta felcserélésének lehetőségét alapozzuk meg filozófiánkban. Minthogy a poliszémiák, akárcsak a *homonimiák*, logikai hibák forrásává válhatnak, minden tudomány a denotáció egyértelműsége s a lehetséges *amfibóliák* és *paralogizmusok* elkerülése érdekében a maga nyelvéből fejlődése során igyekszik kiküszöbölni őket, s kialakítani terminusainak monoszemantikus jellegét. Tekintsük ez alól kivételnek filozófiánkat?!

Hasonló problémák merülnek fel, ha az objektumon — kizárólagos vagy csak járulékos, kiegészítő jelentésfunkcióval, a lényeget tekintve egyre megy — nem az anyagot, hanem ennél szűkebben, *a szubjektumon kívüli* valóságot, a külvilágot értjük.[28] Amennyiben járulékos jelentéssel — a legfőbb ellenvetésünk, hogy szintén poliszémia áll elő. Amennyiben kizárólagos jelentéssel — a helyzet csak annyiban változik, hogy így az objektum terminusa esetleg rendelkezne egy önállóbb jelentésfunkcióval, de „eliminálő" hatása nem szűnne meg, tekintve, hogy terjedelme ebben az esetben is, az anyag szinonimájaként történő jelentéshasználat esetével teljesen megegyezően, messze szélesebb marad a szubjektum tudatos aktivitásának tárgyánál, hiszen a külvilág, akárcsak az anyag, a maga egészében a szubjektum tevékenységének, kivéve a világnézeti megismerést, csupán absztrakt értelemben „lehetséges", „potenciális" tárgya, amely ugyan egyre szélesedő mértékben közvetlen tényleges tárgyává alakul át, anélkül azonban, hogy reálisan valaha is teljes mértékben azzá válhatna. — S minthogy terjedelmében messze átfogóbb a szubjektum tudatos aktivitásának tárgyánál, tárgyainál, szintén nem alkalmas a szubjektum valóságos viszonyainak aktivitása oldaláról történő feltárására és jellemzésére. Ezért többet vesztenénk, mint nyernénk vele, tehát ez sem előre-, hanem inkább visszalépést jelentene.

A szakirodalomban fellelhető egyes megfogalmazások szükségessé teszik, hogy az objektum terjedelmével kapcsolatban az általánosabb megközelítésben még néhány további problémát érintsünk.

Először is: Tordai Zádor egyik munkájában például így ír: „A tárgy — más szóval az objektum — azt jelöli, amire az egyén cselekvése irányul, ami tehát a cselekvés következtében megváltozik."[29] — Mindenekelőtt állapítsuk meg, hogy az idézett mondat önmagában — jóllehet Tordainál, kontextusába ágyazva a mondatot, a legcsekélyebb kétértelműség sincs![30] — nem teljesen egyértelmű, mivel kétféle interpretáció lehetőségét rejti magában. A cselekvés ugyanis megfelelő jelző nélkül értelmezhető egyrészt szélesebb, mindenféle emberi aktivitásként, belefoglalva a szellemi tevékenység valamennyi formáját is,

---

jektív világként, szűkebb értelemben pedig a megismerő és a gyakorlati tevékenység tárgyaként fogja fel." (Második, módosított kiad., Budapest 1972, 348.)

[28] A *„külvilág"*-ban értelemszerűen nincs benne a referens szubjektum, az tehát, akihez képest külső a „külvilág".

[29] Tordai Zádor: „Az elidegenedés mítosza és valósága", Budapest. 1970, 43.

[30] Tordai ugyanis az előző oldalon félreérthetetlenül leszögezi, hogy „...minden cselekvés magva, lényege megváltoztatás". (I. m. 42.)

másrészt szűkebben, csupán érzéki-tárgyi, gyakorlati tevékenységként. Ha mármost a cselekvés első, szélesebb jelentése alapján interpretáljuk a mondatot, tehát a cselekvést szellemi tevékenységként is felfogjuk, a mondat logikailag következetlen, pontosabban a „non sequitur" hibájában szenved, minthogy a benne foglalt első kijelentésből nem következik a második, azaz a tárgy, amelyre a szubjektum cselekvése irányul, valójában nem feltétlenül változik meg a cselekvés következtében; nem változik meg, valahányszor a cselekvés tisztán szellemi tevékenység; a megismerés tárgyán egymagában pl. a megismerés aktusa nem idéz elő semmilyen átalakulást. Ha viszont a cselekvés második, szűkebb jelentéséből indulunk ki — ahogyan ez Tordainál ténylegesen történik! —, tehát csak mint érzéki-tárgyi, gyakorlati tevékenységet vesszük, logikailag korrekt mondatot kapunk, de a szellemi tevékenység tárgyait eleve kívül rekesztjük az objektum körén, így ezek szerint pl. a megismerés tárgyait már nem tekinthetjük objektumnak. Indokolható-e azonban bármivel is egy ilyen rendkívül erősen leszűkítő, az objektumot kizárólagosan a gyakorlati tevékenység tárgyára, azaz csakis *a szubjektum aktivitása következtében megváltozó tárgyra* korlátozó felfogás?!

Másodszor: Ugyancsak Tordai Zádornál — nem sokkal az előbbi után — olvashatjuk: „Tárgy tehát minden, amire átalakító tevékenység irányul(hat)."[31] — Mit tartalmaz ez a megfogalmazás? Egyfelől az előbbi kétféle interpretáció lehetősége itt már nem áll fenn, tekintve, hogy az objektumhoz tartozást félreérthetetlenül az átalakító, tehát a gyakorlati tevékenységgel kapcsolja össze, s ennyiben az előbbi második változatban észlelhető leszűkítést fedezhetjük fel benne, másfelől viszont *a zárójelbe tett ragocskával* módfelett kiszélesíti az objektum terjedelmét, amely így a gyakorlati tevékenység valamennyi lehetséges, „potenciális" tárgyát is felöleli. Mindkét mozzanat külön-külön is elfogadhatatlanná teszi a megfogalmazást. Mellesleg szólva, ezzel az objektum terjedelmét egyik irányban módfelett kiszélesítő megfogalmazással határozottan ellentétben áll Tordai Zádor egy későbbi — egyébként a másik, a leszűkítő mozzanatot továbbra is megőrző — kijelentése: „A szubjektum és objektum közötti viszony nem tetszőleges tárgyhoz, hanem — mint írja — per definitionem az átalakítandó tárgyhoz való viszony. A tárgy az átalakító tevékenységgel összefüggésben e tevékenységben magában válik tárggyá..."[32]

Végül harmadszor: Szintén Tordai Zádornál találhatjuk a következő megállapítást: „Objektumon pedig az ember tevékenységének tárgyát érthetjük, azt, amire tevékenysége irányul —, azt, aminek *megváltoztatását-átalakítását* az ember tevékenységével célozza. Ám az átalakító cselekedet nem önmagában létezik, hanem más emberek hasonló tevékenységével összefüggésben. A körülhatárolt tárgyra irányuló tevékenység egy másodlagos objektumra is kihat: azokra a viszonyokra, amelyekbe megvalósulása során a tevékenység bekapcsolódik. E viszonyok összessége a társadalom. Így minden tevékenység másodlagos objektuma a társadalom mint egész — mégpedig a társadalmi struktúra által ‚közvetített formában'."[33] A szerző itt olyan, az előzőtől teljesen eltérő elemet visz be az objektum fogalmába, amely azonban megintcsak rendkívül erőteljesen kiszélesíti terjedelmét, gyakorlatilag körülhatárolhatatlanná

[31] Uo.
[32] I. m. 96.
[33] I. m. 13—14.

teszi. — „*Másodlagos objektumnak*" kellene tekintenünk ugyanis nemcsak, ahogyan mondja, a társadalmat mint egészet, hanem ezen túlmenően a természetet is a szubjektum adott aktivitásának tényleges tárgyát jóval meghaladó mértékben. Ily módon ahelyett, hogy világosan és határozottan megkülönböztetné a tevékenység tárgyát és a tevékenység eredményét egymástól, inkább fogalmi összemosásukat mozdítja elő. Nem önmagában az objektumnak elsődlegesre és másodlagosra történő felosztását kifogásoljuk — amivel különben más értelemben mi is élni fogunk —, hanem a másiktól jellegében eltérő és kibővítő kritérium bevitelét az objektum fogalmába. Tordai Zádor szemlátomást azért folyamodik ehhez a megoldáshoz, mert egyébként nem tudná az objektum és szubjektum kategóriáival jellemezni és leírni e munkája alapproblémáját, az elidegenedés jelenségét. Verifikálhatja-e azonban ez a követett eljárást?!

2. 1. 2. *A szubjektum terjedelméről*

Áttérve a szubjektum terjedelmének a problémájára, megállapíthatjuk, hogy a filozófiai irodalmunkban képviselt nézetek ebben a tekintetben is meglehetősen megoszlanak. A kérdés itt mindenekelőtt az, hogy mi alkotja, mi reprezentálja a szubjektumot — a tudat, az egyes ember, valamilyen társadalmi csoport vagy a társadalom?

Gyakran a szubjektumon *differenciálatlanul a tudatot és az embert egyaránt* értik,[34] olyan felfogással azonban, amely a szubjektumot minden további nélkül és kizárólagos érvénnyel azonosítaná a tudattal, a marxizmuson belül aránylag ritkán találkozunk. Speciális összefüggésben inkább előfordul ilyen azonosítás. Ismeretelméleti vonatkozásban a szubjektum nem más, mint a megismerő tudat — vélekedik pl. Fogarasi Béla.[35] Amennyiben következetesek vagyunk, e nézettel sem lehet egyetérteni. Ismét Rubinsteinre hivatkozhatunk: „A dialektikus materialista visszatükrözési elmélet szempontjából a kiinduló mozzanat az ember — a szubjektum — és a világ közti kölcsönhatás; e két realitás egymáshoz való viszonya az alapvető, kiinduló mozzanat. A képmás, az eszme csak az objektív világgal kölcsönhatásban álló szubjektum megismerő tevékenységében létezik. A pszichikumnak és a világnak a maga konkrétságában vett viszonya a megismerési folyamat egységében úgy nyilvánul meg, mint a szubjektum és az objektum viszonya. Az eszmének vagy képmásnak mint az eszmei oldalnak a tárgyhoz mint anyagi dologhoz való viszonya e kiindulópontul szolgáló viszonynak csupán absztrakt módon kiemelt oldala, mozzanata, aspektusa."[36] Majd valamivel később a következőket írja: „. . .minden összezavarodik, ha megfeledkezünk arról, hogy a szubjektum maga objektív létező anyagi valóság, nem pedig a ‚tiszta' tudatnak vagy az anyagtalan szellemnek különálló szubjektivitása".[37] Ha a szubjektumot úgy definiáljuk, mint a tudatos aktivitás, tevékenység hordozóját, már eleve még ismeretelméleti vonatkozásban sem redukálhatjuk a tudatra. Különben is valójában nem a tudat, hanem a hús-vér ember az, aki megismer. „A szubjektum — nem a gondolkodás, a tudat, hanem anyagi képződmény, amely rendelkezik a tudat, a gondolkodás tulajdonságával. A tudat csupán a szubjektum egyik elenged-

[34] Pl. B. M. Kedrov, vö. i. m. 45—46., 56., 153., 156., 235., 244. stb.
[35] Vö. Fogarasi Béla: „Logika", 3. kiad. Budapest 1955, 392.
[36] I. m. 46—47.
[37] I. m. 69.

hetetlen oldala" — emeli ki helyesen Septulin.[38] Az objektum és a szubjektum viszonya ezért sem esik egybe az anyag és a tudat viszonyával.[39]

Az ember, valamely társadalmi csoport vagy a társadalom alkotja a szubjektumot? A szerzők nagy része az emberrel azonosítja a szubjektumot, anélkül, hogy részletesebben megvizsgálná, közelebbi elemzés tárgyává tenné e kategória tartalmát és terjedelmét.[40] Valamelyest tovább megy ennél Tordai Zádor, aki szubjektumnak teljes határozottsággal *az egyes embert, az egyént* mondja, de álláspontját mélyebben ő sem indokolja meg. „A valóságban — mint írja — egyetlen szubjektum létezéséről beszélhetünk, és ez maga az ember, vagyis az egyén, mégpedig minden egyén."[41] Konzekvensen ez a gondolat tér vissza nála a későbbiekben is: „Az alany — más szóval szubjektum — a konkrét ember, vagyis az egyén."[42] Sőt, hogy a legcsekélyebb kétség se maradjon, utóbb még hozzáteszi: „. . . a csoportot magát nem tekinthetjük szubjektumnak. Szubjektum jellege csak látszólagos, s ez a látszólagosság a totalizáció tényéből fakad,"[43] illetve: „. . . a valóságban nincs más szubjektum, mint a konkrét ember — vagyis a társadalom tagját képező egyén. A történelem és a társadalom e szerint nem lehet ténylegesen szubjektum. Mögötte sem húzódhat meg más szubjektum, mint a konkrét emberek. A társadalom és a történelem ennek ellenére a szubjektum látszatát ölti, és éppen ez tükröződik abban a (mitologikus) felfogásban, hogy a történelem mögött egyetemes individuum — isten — áll."[44]

Ha nem is jelentős számban, akadnak szerzők, akik a másik szélsőséget képviselik, a szubjektumot kifejezetten *a társadalommal* azonosítják. „. . . a megismerés és a gyakorlati tevékenység igazi (isztyinnüm) szubjektumaként nem az ember mint individuum, hanem az emberiség jelenik meg társadalmi fejlődésének ezen vagy azon a fokán" — írja pl. P. V. Kopnyin.[45] Alapjában véve ugyanezt a nézetét hangoztatja egy későbbi munkájában is. „A marxizmus, miként minden materializmus — kezdi idevágó eszmefuttatását —, abból indul ki, hogy a megismerés és a gyakorlati cselekvés szubjektuma az ember."[46] Minthogy azonban a marxizmus szerint az ember lényege „a társadalmasodott emberiség, az emberi társadalom",[47] egy radikális fordulattal arra a következtetésre jut — mintha éppen ez volna az, ami e tekintetben elválasztja a marxizmust mind az objektív idealizmustól, mind pedig a szemlélődő materializmustól —, hogy „. . . a megismerés és a cselekvés valódi (podlinnüm) szubjektuma a társadalom és nem az egyes individuum".[48] Végül

[38] I. m. 159. — Septulin különben az idézett sorokat éppen egy olyan nézettel polemizálva veti papírra, amely a szubjektumot általában azonosítja a tudattal. „A szubjektumon általában (obücsno)... a tudatot, a gondolkodást értjük" — mondja Septulin citátuma szerint P. Visinszkij a „Pod znamenyem markszizma" 1940/3—4. számában. (Vö. i. m.)

[39] Vö. az objektum terjedelmével kapcsolatban mondottakkal.

[40] Vö. pl. V. I. Csernov, i. m. 175—177.; V. P. Tugarinov: „Licsnoszty i obscsesztvo", Moszkva 1965, 24—26.; Todor Pavlov: „Teorija otrazsenyija", Moszkva 1949, 113—115. stb.; de ezt tapasztaljuk Sz. L. Rubinsteinnál is, lásd i. m., valamint „Principü i putyi razvityija pszichologii", Moszkva 1959, 26. és 155.

[41] I. m. 13.

[42] I. m. 43.

[43] I. m. 66—67.

[44] I. m. 101.

[45] P. V. Kopnyin: Ponjatyije müslenyija i kibernetika; „Voproszi Filoszofii", 1961/2, 104.

[46] P. V. Kopnyin: „Vvegyenyije v markszisztszkuju gnoszeológiju", Kiev 1966, 62.

[47] Uo.

[48] Uo. 63.

— nézetünk szerint szintén indokolatlanul és egyoldalúan — megkülönbözteti és élesen szembeállítja egymással a szubjektum „pszichológiai" és „gnoszeológiai" fogalmát: „A pszichológia a gnoszeológiától eltérően a szubjektumon a konkrét történeti személyiséget érti. . ."[49] — Részletes kritikai elemzés helyett talán elegendő lesz egyetlen megjegyzésre, ill. néhány kérdésre szorítkoznunk: Nehéz belátni, hogy abból a marxista tételből, miszerint az ember lényege a társadalmi viszonyok összessége, hogyan következik, hogy az egyes individuum nem „valódi" szubjektum!? Milyen elvi akadálya van annak, hogy az embert és az egyes individuumot, akinek lényegét szintén társadalmi viszonyainak összessége alkotja, „valódi" szubjektumnak tekintsük?! Ha az ember, az egyes individuum lényegének társadalmisága nem jelenti „valódiságuk" — reálisan és tudatosan cselekvő, tevékenykedő mivoltuk — kizárását, miért és hogyan implikálja ugyanez szubjektum-voltuk „valódiságának" kizárását?!

A Kopnyinéhoz hasonló véleménynek, de még végletesebb formában adott hangot hazai irodalmunkban Vajda Mihály, aki szerint a „valóságos szubjektum" nem más, mint *az emberi nem*.[50] Vajda szubjektumfelfogásának absztrakt, spekulatív voltára helyesen mutat rá Szabó András György, ugyanakkor maga is egy bizonyos egyoldalúságba esik, mondván, hogy Marx „. . . *az empirikus történelmi társadalmi egyént* tekintette valóságos szubjektumnak".[51]

A szerzők egy további csoportja mentes az előbbi szélsőségektől, szubjektumnak tekinti mind az egyes embert, mind a társadalmat, felfogásuk azonban olykor zavaró mozzanatot is tartalmaz. Ez jellemzi bizonyos fokig ebben a vonatkozásban pl. Septulin állásfoglalását. Miután kijelenti, hogy „. . . a szubjektum e szó valódi (podlinnüm) értelmében a társadalom",[52] néhány sorral lejjebb hozzáteszi: „Amikor arról beszélünk, hogy a valódi szubjektum a társadalom, egyáltalán nem akarjuk azt mondani, hogy az egyes ember nem teljesértékű (polnocennim) szubjektum."[53] Majd a társadalom és az egyén kölcsönhatására utalva, a következőkkel zárja fejtegetését: „Mint a társadalom képviselője, mint lényegének hordozója minden egyes ember vizsgálható teljesértékű, a társadalom és az objektum közti kapcsolat törvényszerűségeinek teljes gazdagságát kifejező szubjektum minőségében."[54] A „valódi" és a „teljesértékű" ilyen megkülönböztetése inkább bizonytalanságot és homályosságot visz a felfogásba.

Mindemellett kétségtelenül igaz, hogy a szubjektum fogalma *nem szűkíthető le sem az emberre, sem a társadalomra*. Az ember is és a társadalom is egyaránt lehet szubjektum, hiszen a vele szembenálló tárgyra tudatosan és aktív módon hatni képes az egyes ember is és megfelelő esetben a társadalom, valamely emberi kollektiva is.[55] Alá kell azonban húznunk azt, hogy „*lehet*", ill. „*megfelelő esetben*", mert nem feltétlenül és mindig, minden vonatkozásban az! A

[49] Uo. 64.

[50] Vö. Vajda Mihály: Objektív természetkép és társadalmi praxis; „Magyar Filozófiai Szemle", 1967/2, 318.

[51] Szabó András György: Mit jelent a filozófia a „gyakorlati materialista" számára; „Társadalmi Szemle", 1969/3, 98.

[52] I. m. 158.

[53] Uo.

[54] I. m. 159.

[55] „A szubjektum fogalma értelmezhető terjedelmileg szélesebben és szűkebben. Szubjektum — valamely objektumra ható tárgyi-gyakorlati cselekvés hordozója — lehet az egész emberiség, az emberek szűkebb csoportjai, egészen az egyénig" — írja Lick József „Személyiség és filozófia" c. munkájában (Budapest 1969, 36—37.).

szubjektumhoz tartozás kritériuma szerint ugyanis akár egy embercsoport, akár a társadalom csak akkor és annyiban szubjektum, amikor és amennyiben valamely tárgyat, tárgyakat tudatosan reflektál. Egy társadalmi csoport, társadalom vagy az emberi nem csak nagyon feltételesen és nagyon elvont értelemben mondható szubjektumnak általában. Az elszigetelten, atomizáltan tevékenykedő emberekből vagy embercsoportokból álló társadalom, társadalmi képződmény még nem reális szubjektum. Noha az állam és a különböző társadalmi szervezetek aktusaik során rendszerint reális szubjektumként funkcionálnak, az államilag szervezett társadalom is *mint társadalom* — mindenekelőtt a benne feszülő szociális antagonizmusok folytán — a szocializmust megelőzően inkább csak kivételesen, és akkor is elsősorban más államok, ill. társadalmak vonatkozásában lép fel valóságosan szubjektumként. Az egyes társadalmi osztályok, így a proletariátus is, történelmileg azáltal és abban a mértékben válnak szubjektummá, ahogyan és amilyen mértékben *„magukbanvaló"* osztályból *„magukértvaló"* osztállyá alakulnak át.

Mindezen mit sem változtat az a körülmény, hogy pl. az emberi megismerés hordozója, letéteményese elsődlegesen valóban mindenkor a társadalom és nem az egyes egyén. Tulajdonságok vagy aktivitás hordozása, a *„szubsztrátumi pozíció"*, magában véve ugyanis még nem avat egy társadalmat, társadalmi képződményt szubjektummá. A szubjektum-mivoltnak — mint láttuk — conditio sine qua nonja az aktivitás tudatossága. A társadalmi ösztönösség, spontaneitás a szubjektumi minőséget kizáró sajátosság, meghatározottság! Közelebbről, a „társadalmi szubjektum" létrejöttének feltétele: a) bizonyos érdekek objektive adott egysége, b) ezek felismerése és c) ezeknek megfelelő tudatos gyakorlati tevékenység. Valamely társadalmi képződmény tehát azáltal válik szubjektummá, hogy *„. . . a tagjait alkotó emberek* — mint J. Mužik írja igen találóan a már más összefüggésben idézett munkájában — *fokozatosan tudatosítják specifikus érdekeiket, megszerveződnek azok védelmére és kielégítésüknek megfelelően cselekszenek . . ."*[56] Következésképpen: *„A nem tudatos társadalmi képződmény átalakulása társadalmi szubjektummá történelmi folyamat."*[57] Tegyük ehhez hozzá, az egyes ember sem szubjektumként jön a világra, hanem egyéni életútja, ontogenetikus fejlődése során válik fokozatosan azzá!

A szubjektumnak tehát két *alaptípusát* különböztethetjük meg. Ennek felismerése Septulinon, Lick Józsefen és Mužikon kívül jó néhány más szerzőnél is megtalálható. Többek között Lektorszkijnál, akinél — amint láthattuk — már a szubjektum fogalmának a meghatározása is tartalmazza. A két alaptípus létezése indokolttá teszi terminológiai megkülönböztetésüket. Az egyiket eléggé egységesen általában *„individuális szubjektumnak"* nevezik, míg a másik jelölése több variációban fordul elő. Egyaránt használatos pl. a „társadalmi szubjektum", a „szociális szubjektum" és a „kollektív szubjektum" megjelölés. Közülük az adott tartalmat a legadekvátabb módon kifejezőnek az utóbbi, a *„kollektív szubjektum"* látszik, mivelhogy az individuális szubjektum is végeredményben társadalmi, ill. szociális.[58]

[56] I.m. 126.
[57] I.m. 129.
[58] A „kollektív szubjektum" megjelölést használja W. P. Eichhorn; vö. Subjekt-Objekt-Dialektik; „Philosophisches Wörterbuch", Band 2. Leipzig 1969, 1051. — Farkas Endre „a szabadság három típusú alanyáról" szólva „1. nembeli (genetikus), 2. közösségi és 3. individuális" szubjektumot különböztet meg; vö. „Szabadság és egyéniség", Budapest 1968, 18.

A két alaptípus megkülönböztetése, ennek terminológiai rögzítése és a kettő klasszifikációs egymás mellé helyezése mindazonáltal nem feledtetheti azt a lényeges tényt, hogy ezek korántsem jelentenek azonos rendű szubjektumokat. A kollektiv szubjektum, jóllehet nem az individuális szubjektumok mellett és azokon kívül, hanem általuk, rajtuk keresztül létezik,[59] mint sajátos egész a szubjektumnak fejlettebb, magasabbrendű minőségét — ahogyan Mužik mondja —, „magasabb osztályát"[60] képviseli, mint az individuális szubjektum. És habár kapcsolatukat a kölcsönhatás jellemzi, ezen belül különböző történetileg adott áttételeken keresztül a kollektív szubjektum az alapvetően meghatározó.

Ami pedig Marxot illeti, ha nem pusztán egyes ad hoc megfogalmazásaiból indulunk ki, és ezeket nem abszolutizáljuk, felismerhető, hogy az objektum—szubjektum relációban valóságos szubjektumnak valamely meghatározott társadalmi-történelmi tudatos aktivitás tényleges hordozóját, és nemcsak „az empirikus történelmi-társadalmi egyént" — miként azt Szabó András György a „Német ideológia" alapján véli — tekintette. Ebből a szempontból különösképpen tanulságos a „Politikai gazdaságtan bírálatához" „Bevezetés"-e, ahol Marx a szubjektum kategóriájával néhány oldalon szokatlanul sokféleképpen, igen változatosan operál, az egyes termelőn, egyénen, egyebek között „egy bizonyos társadalmi testet", sőt — a legelvontabb módon a társadalmi termelés során objektumként reflektált természet vonatkozásában — az emberiséget is értve rajta.[61]

A szubjektumnak tehát — lévén mindenkor valamely tudatos emberi aktivitás megvalósítója — szükségképpen van individuális és kollektív „formája". Ha akár az egyes emberre, akár a társadalomra szűkítjük le, olyan egyoldalú redukciót követünk el, amely megnehezíti valóságos összefüggések, kapcsolatrendszerek egzakt tudományos elemzését, kérdésessé teheti ezek sokoldalú feltárását és adekvát megértését. És végül: amennyiben a szubjektumot mint terminust párhuzamosan kettős jelentéssel engedjük meg, egyrészt a tudatot, másrészt a tudatos emberi aktivitás hordozóját jelölve vele — mint Mužik teszi, amire az előző pont végén utaltunk, és ami végeredményben Fogarasi Bélánál is történik —, ismét a poliszémia esetével, annak egyfajta konfirmálásával állunk szemben, amely — ahogyan az objektum problematikájával kapcsolatban is láttuk — a tudomány fejlődésében nemkívánatos, negatív jelenség.

2. 2. *Terjedelmük konkrétabb megközelítésben*

Az előzőekben az objektum és a szubjektum fogalmának a terjedelmét általánosabb oldalról vizsgáltuk, szemügyre kell vennünk azonban konkrétabb összefüggésben, megközelítésben is.

Itt két dolgot szükséges hangsúlyoznunk, egyrészt terjedelmük mindenkori *relativitását*, másrészt — ami ezzel szorosan összefügg — az objektumi és a szubjektumi minőséget öltő jelenségek *sokféleségét*, *változatosságát*.

Tulajdonképpen a relativitás mozzanatának gondolata rejtőzik Rubinstein azon megállapítása mögött, amely szerint az objektum és szubjektum fogalmát nem szabad misztifikálni és „szubsztancializálni", mivel ezek — mint

[59] Vö. W. A. Lektorszki: „Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie", Berlin 1968, 132.
[60] Vö. i. m. 126.
[61] Vö. MEM 13, 151—176.

mondja — „funkcionális" fogalmak.[62] Funkcionálisak abban az értelemben, hogy valamely tárgy a szubjektum tudatos reflexiója által válik objektummá, az adott szubjektum objektumává, az emberi tudatos aktivitás valamely hordozója pedig az általa tudatosan reflektált tárgy, tárgyak vonatkozásában jelenik meg szubjektumként. Éppen ezért nem szubsztancializálhatók, tekintve, hogy az objektumi pozíció nem a szubjektumtól függetlenül meglevő, egyvalamely tárgy, dolog belső lényegében, természetében rejlő meghatározottság, és a szubjektumi pozíció szintén nem kizárólagosan egyetlen meghatározott jelenségben adott és manifesztálódó sajátosság. Egyebek között ezzel nem számol pl. Vajda Mihály. Az ő előbbiekben említett szubjektumfogalmát — a valóságos szubjektum az emberi nem — a szubjektumfogalom végigvitt szubsztancializálása jellemzi, amelyből ennélfogva ab ovo ki van rekesztve a mozgékonyság, a relativitás eleme.

Az objektum—szubjektum viszony mindig konkrét reláció, mindig meghatározott szubjektum és objektum viszonyát feltételezi, következésképpen terjedelmük is konkrétan adott, a különböző objektum—szubjektum relációknak megfelelően változó, ennyiben egyben tehát viszonylagos is.

Objektumok a szubjektum tudatos aktivitásától függően a legkülönfélébb dolgok, jelenségek lehetnek, nemcsak köznapi értelemben vett tárgyak, viszonyok, hanem *szellemi jelenségek* is. „... az objektum szerepében nem csupán az anyagi viszonyok jelenhetnek meg, nem csupán az, ami az emberi tudaton kívül és tőle függetlenül létezik, hanem maga a tudat is..." — mondja Septulin.[63] Sőt, objektumok lehetnek *az egyes szubjektumok* is, amit — habár általában leszűkített, a megismerés összefüggéseire redukált érvénnyel — számos szerző hangsúlyoz: „... minden szubjektum egyidejűleg objektum mások számára" — írja pl. N. V. Medvegyev.[64] Természetesen egyetlen szubjektum sem szűnik meg szubjektumnak lenni pusztán azáltal, hogy mások számára objektummá válik. Szubjektumi mivoltát megőrzi, amennyiben mint ember vagy emberi közösség továbbra is tudatos aktivitás, tevékenység hordozója. Mások számára ugyan objektumként, egyszersmind sajátos objektumként, szubjektumi mivoltában létezik objektumként.

Abból azonban, hogy szubjektumok is lehetnek objektumok, következik, hogy nemcsak az objektum és a szubjektum mindenkori terjedelme, hanem meghatározott keretek között kettőjük különbsége is relatív. Meghatározott keretek között, mert míg egyfelől, bármely szubjektum adott összefüggésben lehet objektum, másfelől viszont, nem minden objektum válhat szubjektummá. Erre többek között Rubinstein is kitér, igaz, szintén csupán ismeretelméleti vonatkozásban, amivel indokolatlanul korlátozza e helyes gondolat érvényességét.[65] Az objektum és a szubjektum dialektikus viszonya, különbségük, ellentétük viszonylagossága és egymásba való átmenetük bizonyos határok között, azt is magában foglalja, hogy valamely szubjektum nemcsak mások, hanem önmaga számára is lehet objektum meghatározott összefüggésben.

Ha mármost az objektumok sokféleségét tartva szem előtt, kísérletet teszünk *átfogó osztályozásukra*, kétféle csoportosításuk látszik kézenfekvőnek: egyrészt

[62] Vö. Sz. L. Rubinstein: „Principii i putyi...", 156—157.
[63] I. m. 161.
[64] N. V. Medvegyev: „Teorija otrazsenyija i jejo jesztyesztvenno-naucsnoje obosznovanyije", Moszkva 1963, 224.
[65] V.ö. Uo.

a megfelelő jelenségek létstátusza, létformája, másrészt ezeknek a szubjektum szempontjából betöltött szerepük, tehát a szubjektumra vonatkoztatott ún. „funkcionális" státuszuk szerinti csoportosítás.

A *létstátusz* alapján megkülönböztethetünk: 1. „elsődleges" objektumokat, az anyag különböző megjelenési formáit, ezen belül a) természeti objektumokat, mind az „an sich" természet, mind a „történeti" azaz „humanizált" természet megfelelő jelenségeit, és b) társadalmi objektumokat, mind a nem szubjektum jellegű reális társadalmi jelenségeket, mind a különböző szubjektumokat, valamint 2. „másodlagos" objektumokat, a legkülönfélébb pszichikus, szellemi, tudati, azaz a csupán ideális léttel bíró jelenségeket. *A szubjektumra vonatkoztatott funkcionális státuszuk* alapján pedig 1. a tudatos tárgyi-gyakorlati cselekvés objektumait és 2. a tudatos pszichikus folyamatok, ezen belül a megismerési folyamatok objektumait (amelyek természetesen a szubjektum tevékenységi formái szerint tovább bonthatók). Magától értetődően a határok egyik osztályozási formán belül sem merevek, hiszen amikor pl. egy szubjektum jelenik meg objektumként, lehet a maga egészében, anyagi és pszichikus, szellemi adottságainak egységében és egyszersmind egyidejűleg gyakorlati és pszichikus tudatos aktivitás tárgya.

Ami a szubjektumot illeti, először is — amint már szó esett róla — individuális és kollektív szubjektumként egzisztálhat. Ezen túlmenően azonban azt is megállapíthatjuk, hogy mindkét minőségében igen változatos formában és ennek megfelelően különböző terjedelemben jelenhet meg. Individuális szubjektum lehet az ember általában, egy adott korszak, társadalom embere, valamely társadalmi osztály, réteg, csoport stb. tagja vagy egy konkrét individuum, kollektiv szubjektum pedig a társadalom egészében, valamely társadalmi-gazdasági alakulat, egy konkrét társadalom, ill. valamely társadalmi osztály, réteg, csoport stb., azaz emberi közösség, szervezet általában vett, avagy konkrét alakjában. Azt, hogy adott esetben milyen a szubjektum terjedelme, ki a szubjektum, értelemszerűen az dönti el, hogy ki a vonatkozó tudatos tevékenység tényleges hordozója.

Az objektum és a szubjektum osztályozásának a problémája egyébként a szakirodalomban meglehetősen mostohán kezelt kérdés, de talán nincs is e tekintetben nagyobb jelentősége sem elméleti, sem gyakorlati szempontból egy aprólékos, minden részletre és árnyalatra kiterjedő tagolásnak. Mi sem a teljesség igényével vetettük fel, hanem csak alárendelten, mindenekelőtt annak jobb érzékeltetése, illusztrálása céljából, hogy az objektum is és a szubjektum is sokrétűen differenciált s terjedelmük változatos formáiknak megfelelően mindenkor viszonylagos.

A HÚSZAS ÉVEK EGYIK SZOVJET FILOZÓFIAI VITÁJÁRÓL

SELMECZI JÓZSEF

Azt a célt tűztük magunk elé, hogy megkísérlünk kiigazodni a 20-as évek szovjet filozófiai életének egyik vitájában az igazság-elmélet területén. Anélkül, hogy kísérletet tennénk a maga egészében jellemezni a 20-as évek szovjet filozófiai életét s így különösen a marxista filozófia akkori helyzetét, belső vitáit és problémáit, csak szűkebb témánk keretein belül maradva, ki kell térnünk arra a vitára, amely V. Szarabjanov, a mechanicista csoport tagja és A. Sztoljarov, a deborini iskola képviselője között folyt az objektív igazság tagadása vagy elismerése kérdésében.

A vita tulajdonképpeni fő kérdése így fogalmazható meg: hogyan egyeztethető össze az eszmék társadalomtól, társadalmi osztályoktól való függésének és az objektív igazságnak az elismerése?

Ebben a vitában közelebbről megismerkedhetünk egy konkrét példa formájában a két szemben álló táborral, a közöttük levő viszony bonyolultságával, egyes személyektől is függő sajátosságaival.

V. Szarabjanov egyértelműen tagadta az objektív igazság létezését, vagy más szóval az igazság objektivitását.

Szükséges mindjárt megjegyezni, hogy ezt — bár kétségtelenül eklektikus pozícióból — ugyanakkor őszinte „marxista" meggyőződéssel tette. Sőt szöveg szerint Leninnek „Materializmus és empiriokriticizmus" c. műve egyik megfogalmazásából indult ki, amely az objektív igazság és az objektív valóság azonosítását sejteti. Ebben az esetben viszont a tulajdonképpeni, az emberi igazság — vagyis tudatunk e jelensége — csak szubjektív lehet, és semmiképpen sem illetheti meg az objektív jelző.

A probléma bonyolultságával magyarázható (ha nem is igazolható) ilyen vagy olyan gondolati „félresiklás", és nem volna helyes feltétlenül valamiféle tudatos revíziót, a marxista leninista filozófia elleni támadás szándékát feltételezni, ha egyes marxistáknál hasonló hibák előfordulnak. Ezt mutatják és bizonyítják a 20 évvel később újra felmerült viták e kérdésben a Szovjetunióban. Egy moszkvai filozófiaprofesszor volt az, aki V. Szarabjanov esetéből „nem tanult és nem felejtett". M. Szelektor bírálatában, amely a „Voproszi Filoszofii" 1948-as évfolyama első számában jelent meg, újra kifejtette, hogy miért helytelen az a nézet, amely szerint az objektív igazság maga az anyagi világ, maga a természet. Ez a nézet felületes szemlélet számára „szigorúan" materialista pozíciónak tűnhet. Megvan azonban ennek a tételnek a másik oldala, amellyel az idealizmusnak és az agnoszticizmusnak nyújt kezet. Ha azt állítjuk, hogy az eszmei (ti. az igazság) anyagi, akkor teljes joggal lehet az ellenkezőjét is mondani — az anyagi pedig eszmei. Ezzel összefüggésben M. Szelektor az angol–amerikai neorealisták filozófiáját bírálta, amely szerint nincs különbség szubjektum és objektum között, és a tárgy közvetlenül beha-

tol az észbe. Az objektív igazság és az anyagi valóság vulgármaterialista (vagy idealista) azonosítása természetesen egyáltalán nem új, nem eredeti. Lenin pl. „Materializmus és empiriokriticizmus" c. munkájában ugyanezért bírálja egyrészt Joseph Dietzgent, másrészt Hegelt.

Továbbá: ha azt hirdetik, hogy az objektív igazság maga az anyagi valóság, akkor ezzel csak maguknak a dolgoknak a létezését ismerik el és kétségbe vonják vagy egyenesen tagadják azok ember általi megismerésének a lehetőségét. Arra a következtetésre jutunk, hogy a tudatunkban nincs objektív tartalom, hogy az anyagi világ az ember fejében — méghozzá többé-kevésbé helyesen is — nem tükröződik, hogy az állítólag elérhetetlen megismerésünk számára.

De még csak a szomszédba sem kell mennünk ilyen hibáért. Ebben a periódusban analogikusan hibás pozíciót találhatunk nálunk is.

Visszaidézzük most és egy sorba állítjuk ezeket a jellegük és keletkezésük történelmi korszakai szerint teljesen különböző vitákat, de egyáltalán nem azzal a céllal, hogy megfeledkezzünk sajátosságaikról. Kétségtelen, hogy az alapjukat képező társadalmi viszonyokat tekintve a szovjet (és korabeli magyar) társadalmon belül, valamint a lehetséges külső befolyásokat illetően (például divatos burzsoá irányzatok) mindkét esetben különböző megnyilvánulásokkal van dolgunk. Nyilvánvaló ugyanakkor az is, hogy magában az emberi ismeret és megismerés struktúrájában megtalálhatók azok a vonások és elemek, amelyeknek izolált kiemelése és kidomborítása, idealista vagy vulgármaterialista tendenciájú, azonos és hamis következtetésekre vezet. Más szóval nem feledkezhetünk meg az ilyen vagy olyan típusú hibák úgynevezett ismeretelméleti forrásairól sem.

A mechanicistáknál megtalálható szubjektivizmus és a deborini iskolára jellemző álobjektivizmus hamis tendenciái keletkezésének és létezésének társadalmi okait a szociológiai elemzés tárja fel. A társadalmi fejlődés szubjektív tényezője és az emberi megismerés szubjektív mozzanatai mértéktelen felnagyításának társadalmi alapja a szovjet társadalomnak az az általános fellendülése, amelyet a népgazdaság rekonstrukciója idején és után, valamint az iparosítás és a kollektivizálás elején tapasztalhattunk, az a viharos ütemű fejlődés, amely akkor a Szovjetek országa lakosságának túlnyomó többségét magával ragadta. Ugyanakkor a termelőerők adott fejlődési fokán még igen szegényes anyagi eszközök és tartalékok, a termelőerők fejlődésének az elmaradottsága, az imperialista és a polgárháború, valamint az intervenció éveiben elszenvedett nagy kár és veszteség társadalmi hátterül és „bázisul" szolgálhattak a neutralizmus számára, a „ki kit győz le" harc kimenetelét kiváró passzív szemlélődés és álobjektivista magatartás számára. Ami a mechanicista csoport és a deborini iskola hamis és téves koncepcióit illeti, azok osztályalapja a kispolgári ösztönösség volt. L. N. Szuvorov írja: „. . . a pártonbelüli ellentmondások egyik forrása a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet periódusában a kispolgári ösztönösség nyomása . . . az elhajlások keletkezésének másik forrása a proletariátus heterogén összetétele ebben az időszakban. — Ezek a források azonban csak táptalajt jelentettek az elhajlások számára, csak lehetőséget adtak létezésükhöz. Maguk az elhajlások nemcsak a kispolgári ösztönösség nyomását és a munkásosztály heterogén összetételét tükrözték. Azok egyenes kifejezései voltak a nemzetközi imperializmus munkásmozgalomra gyakorolt befolyásának, amely tudatosan ellenséges volt a párttal, a munkásosztállyal és az egész szovjet néppel szemben."[1]

[1] Л. Н. Суворов: Борьба марксистско—ленинской философии в СССР против буржуаз-

V. Szarabjanov tétele a marxizmus proletár osztályjellegéről, kommunista pártosságáról, illetve az eszmék szociológiai, történelmi materialista síkú kérdésfeltevése önmagában helyeselhető, jogosnak mondható. Érvelését és e kérdésekre adott válaszát azonban eltorzította szubjektivista filozófiai alappozíciója: „Mindenekelőtt leszögezem — írta —, hogy általában semmiféle objektív igazság nem létezik. Minden igazság szubjektív, mivel az nem más, mint meghatározott objektív folyamatnak a szubjektum fejében való visszatükröződése. Az abszolút és a relatív igazság egyaránt szubjektív igazságok, azaz az objektum ‚visszatükrözései' fejünkben, azaz a nem-térbeli alma megfelel (és nem hasonlít — teszi hozzá V. Szarabjanov, de ez utóbbi kérdésre csak később térhetünk ki — *S. J.*) a térbeli almának."[2]

A megismerési folyamat rendszerében vagy struktúrájában az objektum és a szubjektum a fő elemek vagy alkotórészek, kölcsönviszonyuk pedig e terület alapvető viszonya. V. Szarabjanov szubjektivizmusának és általában a szubjektív idealizmusnak ereje és gyöngesége az ismeretelméleti forrás szempontjából rendkívül világos kifejezést nyer a fenti idézetben — ti. az a törekvés, hogy nem elszakítani az ismeretet és a megismerést, valamint annak tulajdonságait a szubjektumtól, vagyis attól a „demiurgosz"-tól, amely létrehozza és megteremti az ismeretet és a tudatot, de — másrészt — a szubjektív alkotóelem mértéktelen felnagyítása is, méghozzá az objektív alkotórész egyidejű lebecsülése vagy éppen tagadása mellett.

Mint ismeretes, az igazság fogalmával a marxizmus bizonyos fajta ismeretet jellemez tárgyához való vonatkozásában, vagyis bizonyos fajta tudati tükörképet, az objektív valóság bizonyos fajta tudati képmását.

Szubjektív igazság létezéséről még akkor sem beszélhetünk, ha közvetlenül nem anyagi valóságra vonatkozó adekvát ismerettel állunk szemben, hanem az ismeretről szóló ilyenfajta ismerettel, például az eszmék társadalmi helyére és szerepére vonatkozó marxista—leninista tanítással. Ebben az esetben ugyanis — bár a tárgy szubjektív — a róla szóló igaz ismeret ennek a tárgynak ugyancsak megfelel, s így ebben az értelemben objektív ismeret.[3]

V. Szarabjanov állításának (a szubjektív igazságról) pontosan szólva nem is ez az utóbbi az értelme. „Az objektív és a szubjektív igazság szembeállítása csak a következetlen szubjektív idealisták szájában törvényszerű, akik tagadják az objektumot, de elismernek elvileg hasonló megfigyelőket (Petzold, Bogdanov és mások). Számukra az én igazságom objektív, ha az általános érvényű, azaz ha az igazság mások számára is az, akkor viszont szubjektív, ha az egyedileg érvényes. A marxizmus természetesen nem fogadhat el ilyen pozíciót."[4]

Kétségtelen, hogy előttünk egy őszinte — bár sikeresnek nem mondható — kísérlet a machizmus antileminista pozíciójának elkerülésére. Ezenkívül V.

ной идеологии и ревизионизма в переходный период от капитализма к социализму, Издательство Московского Университета, 1961. стр. 70.

[2] Вл. Сарабьянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 190—191.

[3] Érdekes vitát kezdeményezett ezzel kapcsolatban Dieter Wittich, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1966, 3. szám, 339—342 old.

[4] Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 190—191.

Szarabjanov itt — egyébként jogosan — elutasítja az objektív és a szubjektív igazság szembeállítását mint eklektikus pozíciót. A dialektikus materializmus nem ismerhet el szubjektív igazságot és *ezen az alapon* elutasítja az említett szembeállítást. A dialektikus materializmus szerint, amely az objektív igazság elismeréséből indul ki, ez a szembeállítás az (objektív) igazság és a hamisság ellentétének a formáját kell öltse.

Világos, hogy a marxizmus nem következetlen idealizmus és nem ezen az alapon ismeri el az objektív igazság létezését. A. Sztoljarovnál sem erről van szó, sőt, nagyon különös volna éppen neki tulajdonítani ilyen pozíciót, hiszen ő volt az, aki a vita során rámutatott az A. Bogdanov és V. Szarabjanov nézetei közötti hasonlóságra (az objektív igazság felcserélése Bogdanovnál az „általánosan elismert igazsággal" és Szarabjanov „szubjektív igazsága" közötti analógia).

Most még nem vetve össze és nem elemezve részletesebben nézeteiket, azt lehetne gondolni, hogy V. Szarabjanov elhatárolódása A. Bogdanovtól önmagában üdvözlendő lépés. A sajnálatos csak az, hogy adott esetben V. Szarabjanov a következetlen szubjektív idealizmustól a következetes szubjektív idealizmus irányába távolodik, s így nem közeledik, hanem még messzebbre kerül a dialektikus materializmustól (amivel nem azt mondjuk, hogy más vonatkozásban nincs nála „következetlenség", vagyis egyes objektív, a dialektikus materializmus szellemében tett megállapítások). Nem is értékelhetjük másként V. Szarabjanov következő szavait: „Van a folyamat, de ugyanakkor megvan annak az átfordítása emberi nyelvre, vagyis ‚visszatükrözése' az emberi fejben, amely visszatükrözés mindig szubjektív, de ugyanakkor *mindig meg is felel az objektív folyamatoknak* (kiemelés — *S. J.*). Hogy milyen mértékben felel meg, ez már az abszolút és relatív igazság kérdése, melyet nem tudok megoldani a ‚minőség' problémája megválaszolása nélkül . . ."[5] Félreérthetetlenül kirajzolódik ezekből a szavakból, hogy V. Szarabjonov pozíciója — zsákutca. Eszerint ugyanis nincsen másfajta ismeret, mint igaz ismeret. Ez csak — mélyértelmű külsejű — tréfának jó, s nem fogható fel az igazság marxista—leninista elmélete egyik értelmezésének.

V. Szarabjanov félrecsúszásának oka az ismeretelméleti kérdésfeltevés azonosítása a szociológiaival. Ha ugyanis a szociológiai kérdésfeltevés keretében egyaránt ki kell mutatnunk, és ki is mutatjuk mind az igaz, mind a hamis tudati képmások kialakulásának és létezésének társadalmi alapját, ez még nem jelenti azt, hogy az illető eszme stb. kérdésével már általában is végeztünk, azt mindenoldalúan elemeztük. Még hátra van a tárgy szerinti elemzés, amely megköveteli, hogy a tudati képmás tárgyához viszonyított adekvátsága, igazsága kérdésében is kidolgozzuk a választ. A szociológiai problémát megoldva és ott „mindent megmagyarázva" még nem igazoljuk, nem igazolhatjuk a hamis tükörképet. Más szóval, a tárgy szerinti elemzés síkján nem tehetünk egyenlőségjelet igaz és hamis között. Gnoszeológiailag semmiképp sem indokolt olyan következtetést levonni, hogy minden tudat és eszme — szubjektív és igaz.

V. Szarabjanov „félreértésen" alapuló szubjektivizmusának további oka, hogy fölöttébb „eredetien" érti Engels és Lenin álláspontját az objektív igazság kérdésében. „Amikor Engels vagy Lenin az ‚objektív igazság' terminusát

[5] Вл. Сарабьянов: Как иные товарищи творят ревизионизм? — Вынужденный ответ тов. Столярову, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 6, стр. 68.

használják — írja —, akkor ez alatt nem a ‚visszatükrözést', nem az ‚érzetet', nem a gondolatot, nem azt értik, amit elfogadottan ez alatt értenek, hanem magát a létet. Az alma, amely objektívan létezik, ez az objektív igazság, a mi képzetünk róla viszont csak megközelítő és viszonylagos igazság."[6] A. Sztoljarov ezzel az értelmezéssel természetesen nem ért egyet: „Szarabjanov elvtárs gondolja így — állapítja meg. — Ő itt ‚megsemmisíti' az objektív igazságot azzal, hogy kiküszöböli annak meghatározásából a gondolkodás és a lét viszonyának kérdését. Pedig az objektív igazság létezésének a kérdése gnoszeológiai, ismeretelméleti kérdés, megismerésünk tartalmának a ‚magánvaló' dolgok világához való viszonyának kérdése."[7] A. Sztoljarov helyreállítja Lenin valódi pozícióját. Idézi is az objektív igazságra vonatkozó „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban adott ismeretes meghatározását, illetve kérdésfeltevését: „Van-e objektív igazság, azaz lehet-e az emberi képzetekben olyan tartalom, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ sem az embertől, sem az emberiségtől?" A. Sztoljarov helyesen állapítja meg, hogy Lenin erre a kérdésre határozott igennel válaszol. V. Szarabjanov „eredeti" értelmezésével csak saját szubjektivista és vulgármaterialista nézetéhez akarja — természetesen sikertelenül — Lenin valójában materialista-dialektikus felfogását hozzáidomítani.

V. Szarabjanov a vita e kérdésében sem nyugodott bele A. Sztoljarov kijavításába, hanem igyekezett Leninről saját értelmezését megvédeni, amely szerint az objektív igazság „az objektív jelenség, amelyet fejünk visszatükröz". Saját magyarázata alátámasztására Lenin munkájából azt a helyet idézi, ahol Feuerbach fejtegetései szerepelnek. „Micsoda ízetlenség — írta L. Feuerbach — tagadni, hogy az érzet evangélium, egy objektív üdvözítő kinyilatkoztatása." Erről mondja Lenin: „Ez, mint látják, furcsa, szörnyű terminológia, de egészen világos filozófiai vonal: az érzet feltárja az ember előtt az objektív igazságot." Majd újra Feuerbachot idézi: „Érzetem szubjektív, de alapja vagy oka (Grund) objektív" (195. old.) — és végül arra a helyre hivatkozik, „ahol Feuerbach azt mondja, hogy a materializmus az érzéki világból mint végső (ausgemacht), objektív igazságból indul ki".[8]

Mindössze ennyiben áll V. Szarabjanov kiegészítő, újabb bizonyítása. Ez nem a legmeggyőzőbb, de mégis alkalmasnak véli, hogy ezután megismételje tézisét: „Az érzéki, azaz anyagi, azaz objektív, az emberen és emberiségen kívül létező világ — ez az objektív igazság."[9]

Azt kell mondani, hogy V. Szarabjanov bizonyításának van ugyan még egy mozzanata, de ez nem kevésbé tarthatatlan. Ugyanerről a helyről idézi a Bogdanovval vitatkozó Lenint: „Ha az igazság *csupán* (Lenin aláhúzása, amelyet Szarabjanov is átvesz — *S. J.*) ideológiai forma, akkor nem létezhet a szubjektumtól, az emberiségtől független igazság, mert sem mi, sem Bogdanov nem ismerünk más ideológiát, mint emberi ideológiát."[10] Nagyon fontosnak tartjuk, hogy Szarabjanov — Lenint hűen idézve — aláhúzta ezt a

[6] Вл. Сарабьянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Маркс изма, 1925, № 12, стр. 191.

[7] А. Столяров: Субъективизм и марксизм, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 1—2. стр. 126.

[8] Lenin Összes Művei, 18, Kossuth, Budapest 1964, 116.

[9] Вл. Сарабьянов: Как иные товарищи творят ревизионизм? — Вынужденный ответ тов. Столярову, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 6, стр. 68.

[10] Lenin Összes Művei, 18, 109.

„csupán"-t amit Lenin tagadott (ti. hogy az igazság csupán ideológiai forma), mert ezzel tulajdonképpen saját félreértésére vagy éppen a nála meglevő félremagyarázásra hívta fel a figyelmet. Ezután ugyanis V. Szarabjanov így ír: „Megértette most már, Sztoljarov elvtárs, hogy objektív igazság alatt Lenin nem (? Valójában: nemcsak — *S. J.*) ideológiai formát ért, amely mindig szubjektív, hanem magát az objektív világot? Én is éppen erről írtam, amikor tagadtam az objektív igazságot, mivel az alatt mi ideológiai formát értünk, nem pedig magát az anyagi testet vagy az anyagi folyamatot."[11]

Amikor Lenin ezt mondja: az igazság nemcsak ideológiai forma, — ezzel elismeri, hogy az is. Számunkra teljesen világos, hogy ez az elismerés az igazság-probléma szociológiai vonatkozásának a mélységes felismerését jelenti. V. Szarabjanov maga csak ezt a problémát látja s méghozzá ezt is rosszul, mert az ideológia — és általában az igazság — probléma szociológiai kérdését a szubjektivizmus szellemében válaszolja meg. Ez a félreértés vagy nyelvi-logikai hiba (hogy V. Szarabjanov itt Lenin fejtegetéséből elsikkasztotta a szociológiai problémát) hamis filozófiai álláspontjából következett, amennyiben vulgármaterialista módra azonosította az objektív igazságot és objektív valóságot (és ezen a filozófiai alapon a részleges állító ítéletből, a „nemcsak"-ból, általános tagadó ítéletet, „nem"-et varázsolt elő). Ezzel V. Szarabjanov másik fő hibáját is elkövette — erre A. Sztoljarov is rámutatott —, hogy ti. kikapcsolta az alapvető gnoszeológiai problémát: a gondolkodásnak a léthez való viszonya kérdését. Ide vezetett tehát annak az „eredeti" értelmezésnek az alátámasztása, hogy Lenin objektív igazságon az objektív valóságot értette.

Már azt is, amit idéz Lenintől, félreérti, félremagyarázza. Ebből elgondolhatjuk, hogy mit és miért hallgat el V. Szarabjanov.

Így például Leninnél ugyanebben a paragrafusban szerepel egy konkrét tétel az objektív igazság létezésének és elismerése tudományos szükségszerűségének bizonyítására. „A természettudomány nem hagy kétséget aziránt, hogy állítása — írja Lenin —, mely szerint a Föld az emberiség előtt létezett, objektív igazság."[12] Ez olyan világosan és szabatosan kifejtett példa, hogy sem a logika, sem a gnoszeológia szempontjából nem tehetünk ellene semmiféle kifogást. Lenin nem magát a tényt, a valóságot (a Föld létezését az emberiség előtt), hanem a róla alkotott ítéletet, ezt az „állítást" — általánosságban: az objektív valóságnak megfelelő, azt adekvátan visszatükröző s ezért nem a szubjektumtól, nem az embertől és az emberiségtől, hanem a tárgytól függő tudattartalmat — mondja objektív igazságnak.

Mindenesetre furcsa (és az akkori viták élességét is mutatja), hogy egy marxista filozófus, aki nagy hangosan (vitacikke címében) revizionizmussal vádolja meg vitapartnerét, egyszerűen, minden további közvetlen indoklás és magyarázkodás nélkül, tudomásul veszi, hogy az adott kérdésben Leninnek más a felfogása, teljesen más értelmezést ad az objektív igazságnak, mint ő (még ha el is fogadnánk — pedig nem fogadhatjuk el —, hogy Lenin azonosítja az objektív igazságot és az objektív valóságot). És főleg: a revizionizmus címkéjét V. Szarabjanov ráragasztja vitapartnerére, de különösebb tisztázás nélkül elhalad amellett, hogy Lenin elismeri, míg ő tagadja az objektív igazságot.

[11] Вл. Сарабьянов: Как иные товарищи творят ревизионизм? — Вынужденный ответ тов. Столярову, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 6, стр. 68.

[12] Lenin Összes Művei, 18. 109

V. Szarabjanov pozícióját azonban nem ez a hiba teszi filozófiatörténetileg érdekessé és jellemzővé, hanem egész argumentációja, az egyoldalú szociologizmusba hajló gondolatmenete. Nagyon fontos V. Szarabjanovnál (az 1926-os vitában) saját szubjektivizmusának indoklása: „a minőség kérdésének a megoldása lehetetlen annak ‚antropológiai' kérdésfeltevésén kívül".[13] A minőséget, vagyis végeredményben a lét minden meghatározottságát és az egész létet a maga meghatározottságában az emberiség hozza létre szerinte a „megegyezés" és a „feltételezettség" („uszlovlenyije" és „obuszlovlenyije") folyamatában.

Mi hát ez a „megegyezési" folyamat? Mi ez a „feltételezettség", amelynek folyamatában keletkeznek az osztályokra, nemekre, fajokra, holtakra és élő emberekre, tehenekre és lovakra, szóval a különböző minőségekre való osztások? A kérdező, A. Sztoljarov a következőképpen válaszol és ezzel kimondja az értékelő és elmarasztaló ítéletet V. Szarabjanov szubjektivizmusa felett: „Ez a ‚feltételezett igazság', Szarabjanov elvtárs, nem más, mint Bogdanov, ‚általános érvényű igazsága'. Semmi más . . ."[14]

Vizsgáljuk ezt meg közelebbről. Felmerül az a kérdés, hogy igazolódik-e hipotézisünk, mely szerint V. Szarabjanov az eszmék forrása szociológiai vagy történelmi materialista kérdésfeltevése síkján csúszott félre, került a szubjektivizmus „talajára". És valóban: V. Szarabjanov ilyen gondolatmenete a legteljesebben kirajzolódik előttünk. Az eszmék szociológiai kérdésfeltevéséből indul ki, s így magyarázza szubjektivista bizonyítványát: „az objektív dolgot (ennek a tételezése a „következetlensége" — *S. J.*) a konkrét szubjektum nézőpontjából szükséges tanulmányozni" és természetesen „szubjektivizálni" (említett ontológiai következetlenségétől eltérően a gnoszeológiában tagadja az objektív igazságot és csak úgynevezett „szubjektív igazságról" beszél). V. Szarabjanov gondolatmenete szerint tehát azért nincsen objektív igazság, mert a megismerő — szubjektum; szerinte ennélfogva más nézőpont, mint szubjektív, nem lehetséges.

Ismét hangsúlyozni szeretnénk, hogy hiba volna V. Szarabjanovot tudatos revízióval vádolni. Szöveg szerint éppen Marxnak (és Leninnek) az egyik gondolatát érti félre és magyarázza helytelenül. Lenin „Még egyszer a szakszervezetekről" c. munkájában a gyakorlat — objektív — szerepét hangsúlyozza a megismerésben. A szakszervezetnek a szocialista társadalom építésében betöltött szerepét vizsgálja, illetve felvet egy illusztrációt a gyakorlat — objektív — szerepéről a pohár meghatározásában és ezzel kapcsolatban négy pontban összefoglalja a dialektikus logika legfőbb jellemvonásait. Lenin írja 1921 januárjában: „Ahhoz, hogy valóban ismerjük a tárgyat, először is meg kell ragadni, tanulmányozni kell minden oldalát, minden kapcsolatát és ‚közvetítését'. Sohasem fogjuk ezt teljesen elérni, de a sokoldalúság követelménye megóv bennünket a hibáktól és a megmerevedéstől. Másodszor a dialektikus logika azt követeli, hogy a tárgyat fejlődésében, ‚önmozgásában' (mint olykor Hegel mondja), változásában szemléljük. Harmadszor a tárgy teljes ‚meghatározásában' része kell hogy legyen az egész emberi gyakorlatnak, mind az igazság ismérveként, mind pedig olyan tényezőként, amely gyakorlati meghatározója a tárgy kapcsolatának azzal, amire az embernek szüksége van.

[13] Вл. Сарабьянов: Основное в едином, стр. 103, цитирует А. Столяров: Субъективизм и марксизм, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 1—2, стр. 126.
[14] Там же, стр. 127.

Negyedszer, a dialektikus logika azt tanítja, hogy absztrakt igazság nincs, az igazság konkrét . . ."[15]

V. Szarabjanov is ebből (a 3. pontból) indul ki. „Aktív osztály, aktív szubjektum az emberiség acquisitio-jára támaszkodva, amely a dolgot különböző viszonylatokban tanulmányozta, azt mindig meghatározott összefüggésben, meghatározott viszonylatokban szemléli és így jut a minőség meghatározásának lehetőségéhez. A természettudósok nagyon szeretnek a dolgok tanulmányozásáról az emberi gyakorlat ‚piszkos-zsidó' megjelenési formájától függetlenül beszélni. A munkásosztály nem szereti az illúziókat és letépi a valóságról a kizsákmányoló osztály által rárakott ‚osztályon-kívüli', ‚szubjektumonkívüli', ‚szubjektum-feletti' lepleket. Lenin szavaival arról beszél, ‚ami nekem kell' (Lenin az előbbi, hivatkozott helyen arról beszél, „amire az embernek szüksége van" — *S. J.*), a folyamatokat meghatározott viszonylatokban tanulmányozza, amelynek tanulmányozása szükségszerűségét osztályérdekei mint konkrét adott szubjektumnak az érdekei diktálják. Hogy milyen viszonylatban kell szemlélni a dolgot, az nem az elméletnek, nem általában az elvnek a kérdése, hanem a konkrét gyakorlat elméletének, a konkrét szubjektum gyakorlatának kérdése. Marx első tézise Feuerbachról éppen arról beszél . . ."[16]

Valójában mit írt Marx és Lenin, illetve milyen szubjektivista értelmezést találhatunk erről V. Szarabjanovnál?

Marx első tézise Feuerbachról így szól: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot* nem szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach érzéki — a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek. Ennélfogva a ‚Wesen des Christentums'-ban csak az elméleti viszonyulást tekinti az igazán emberinek, míg a gyakorlatot csak piszkos-zsidó megjelenési formájában fogja fel és rögzíti. Ennélfogva nem érti meg a ‚forradalmi', a ‚gyakorlati-kritikai' tevékenység jelenntőségét." Marx tizenegyedik tézise így hangzik: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték;* a feladat az, hogy *megváltoztassuk.*"[17]

Hogyan értelmezi V. Szarabjanov Marx téziseit? „Marx a tizenegyedik tézisben a világnak megváltoztatása érdekében való tanulmányozásáról beszél, az elsőben pedig arról, hogy miként tanulmányozzuk a világot, hogy a tanulmányozás eredményeit felhasználjuk a szubjektum érdekében. Az első tézis a megismerés módszerét tartja szem előtt, amely még Bacon és Feuerbach munkáiban is túlságos objektivizmusban szenved. Nevetséges azt gondolni, hogy az éleseszű Marx nem vette volna észre mindkét filozófus munkáiban az aktív elemet, nem figyelt volna fel arra, hogy az egész Novum Organon-t egy eszme hatja át: ‚tanulmányozd a világot, hogy azt megváltoztasd'. Azonban sem Bacon, sem Feuerbach nem húzták alá, hogy az objektív dolgot a

[15] Lenin Művei 32, Szikra, Budapest 1953, 87.

[16] Вл. Сарабьянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 186.

[17] Marx—Engels Művei 3, 1960, 7., 10.

konkrét szubjektum nézőpontjából szükséges tanulmányozni. Ők, mint a mai természettudósok is, feltételezték, hogy lehetséges csak objektív tanulmányozás. Marx éppen azt feleli: a tárgyat szubjektíven is, a gyakorlat formájában is kell venni, a konkrét szubjektum érdekeinek szempontjából (a gyakorlat ‚piszkos-zsidó' megjelenése szempontjából)."[18]

Egyet lehet-e érteni Marx (és Lenin) ilyen értelmezésével? Nem vitatható V. Szarabjanov érdeme, hogy az idézett helyeken is egyenesen és élesen felveti az eszmék szociológiai vagy történelmi materialista síkú kérdését! Ez még akkor is pozitívum, ha válasza gyökerében helytelen, s a vitapartnere (A. Sztoljarov) inkább megközelíti az igazságot.

V. Szarabjanov a jogosan felvetett kérdésre adott válaszában téved. Azt állítja, hogy Marx a régi materializmust „túlzott objektivizmusáért" bírálja (a Feuerbachról írott tézisek közül az elsőben). Valójában Marx éppen ellenkezőleg azt húzza alá, hogy a szemlélődő álláspont, amely a megismerő szubjektum társadalomban elfoglalt helyét és szerepét az eszmék elsődlegessége pozíciójából fogja fel — hiszen a társadalom vizsgálatában a régi materializmus is idealista maradt —, nem képes adekvátan értékelni az anyagi-érzéki-tárgyi viszonyokat és tevékenységet, annak az eszmei viszonyokhoz és tevékenységhez képest elsődlegességét megállapítani. Marx korszakalkotó felismerésének a magva éppen az, hogy a régi materializmus „elégtelen (és nem „túlságos") objektivizmusát", amelyet csak a természetre vonatkozóan dolgoztak ki, a társadalomra is alkalmazta. A régi materializmus valójában „elégtelen objektivizmusát" Marx nem utolsósorban éppen azáltal haladta túl, hogy az eszmék társadalomban elfoglalt helye és betöltött szerepe szociológiai kérdésére is az igazi objektivizmus, vagyis a dialektikus materialista filozófia elvei alapján dolgozta ki válaszát.

Szakítva az eszmék mindenhatóságát, elsődlegességét állító idealista princípiummal, Marx szembeállította vele a társadalom anyagi élete elsődlegességének tudományos materialista elvét. Ezzel a dialektikus materialista jellegű, mondhatni „ontológiai" elvvel összhangban az ismeretelmélet materialista-tudományos megalapozása szolgálatába állította a szociológiai kérdés megoldását: a megismerő szubjektum és az eszmék társadalomban elfoglalt helye és szerepe józan, illúzióktól, idealista fantáziától, bármifajta szubjektivizmustól mentes megvilágítását. Marx tényleg látta, hogy az „objektív dolgot (a természetet és a társadalmat) a konkrét szubjektum (és annak érdekei) nézőpontjából szükséges (sőt egyedül csak így lehetséges) tanulmányozni". Ennek a nézőpontnak azonban a konkrét történelmi helyzetbe való beilleszkedése, a megismerő szubjektum osztályhelyzetének, a megismerés szempontjából pozitív és negatív lehetőségeinek felismerése, általában a megismerő társadalmi szubjektum gazdasági, politikai és kulturális helyzetének pontos, minden kiagyalástól mentes felmérése — vagyis a megismerés szociológiai problémájának materialista-dialektikus megválaszolása — az objektív önismeretnek nagy eszmei fegyverét adta, s így a „szubjektív nézőpont" vizsgálata kérdésében is kikapcsolta a szubjektivizmust, az idealizmust. Ez az önismeret adott esetben a megismerés szempontjából kedvezőtlen társadalmi helyzetnek — a reális lehetőség nyújtotta — a megismerés szempontjából kedvezőbb társadalmi helyzettel való gyakorlati felváltását írja elő. Gondol-

[18] Вл. Сарабьянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 187—188.

junk magának Marxnak vagy Engelsnek polgári álláspontról proletár álláspontra való áttérésére.

Az eszmék szociológiai kérdésének a megoldása V. Szarabjanovnál nem annyira következetes, mint inkább egyoldalú. A továbbiakban részletesen, példákkal illusztrálva kifejti, hogy mit is ért tulajdonképpen szubjektum alatt. Ennek ismertetése annál is inkább szükséges, mert így még világosabbá válik szubjektivizmusának már jelzett motívuma. „A szociológiai irodalom éppen az osztályszempontot húzza alá, én a kérdést — mondja V. Szarabjanov — szélesebben, gnoszeológiailag vetettem fel, és ezért beszéltem a szubjektív szempontról, mivel szubjektum nemcsak az osztály, hanem az osztályok szövetsége és az egész társadalom, a kommunizmusban az egész emberiség. A ‚szubjektum' szó csak azokat rémíti meg, akik szubjektum alatt csak egy embert értenek. Az ilyen értelmezés azonban teljesen elégtelen és önkényes. A szubjektum sajátosan szervezett objektum, azaz érzékelő objektum. Mind az egyedek, mind az osztály és társadalom, valamint az emberiség — szubjektumok."[19]

Nem kevésbé érdekes V. Szarabjanov gondolatmenetének folytatása, amennyiben e különböző szubjektumoknak a tételezése és az elemzésbe való bevonása minden esetben szubjektív szempontokhoz vezet. A kérdésfeltevés módja újra és újra mutatja, hogy az eszméknek szociológiai vagy történelmi materialista síkú kérdésére gondol. „A dolgot meghatározott viszonylatban kell szemlélni, és nem általában, hogy pedig éppen milyenben, ezt a konkrét szubjektum (osztály, párt, társadalom stb.) érdeke diktálja. A minőséget meghatározva, mi a konkrét viszonyt határozzuk meg, a tulajdonságok adott összességét a tulajdonságoknak éppen eme összességéhez való viszonylatában. Objektív viszonylattal van dolgunk és ezért a minőség objektív kategória. Mivel azonban valamilyen viszonylatoktól elvonatkoztatunk (absztrahálunk) és mivel a választás általunk történik, saját érdekünkben, a minőséget úgy is meghatározzuk, mint szubjektív kategóriát Alá szeretném húzni — írja V. Szarabjanov —, hogy meghatározásom a minőségről mint objektív-szubjektív kategóriáról összehasonlíthatatlanul közelebb áll Akszelrod elvtárs ‚szubjektivizmusához', mint Deborin elvtárs ‚összetársító objektivizmusához', és ez a szubjektivizmus a minőség kategóriája kérdésében nem annyira talajtalan, hogy azt ‚tehenekkel és lovakkal' meg lehet dönteni."[20] Megengedve, hogy V. Szarabjanov szubjektivizmusa valóban ismeretelméletileg sem teljesen talajtalan — talaját a szociológiai vagy történelmi materialista síkú kérdésfeltevés jogossága, sőt elkerülhetetlensége képezi —, de ezen a talajon létrejött nézete (hogy Leninnek az idealizmus ismeretelméleti alapjáról mondott hasonlatát alkalmazzuk) meddő virág, amelynek tévességét, hamisságát éppen pl. a „tehenekkel és lovakkal" kapcsolatos példái és fejtegetései a legvilágosabban mutatják.

„Linné osztályozása (klasszifikációja) szubjektum-fölötti? Meghatározott korszakban kötelező minden osztály számára?" — kérdezi V. Szarabjanov és felel: — „Igen, az kötelező lehet mind a proletariátus, mind a burzsoázia számára, ami viszont nem azt jelenti, hogy szubjektum fölötti. A szubjektum

[19] Вл. Сарабьянов: Как иные товарищи творят ревизионизм? — Под Знаменем Марксизма, 1926, № 6, стр. 75.

[20] Вл. Сарабьянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 189—190.

kategóriája ugyancsak viszonylagos. A proletariátus — szubjektum a burzsoáziával szembeni fellépésében, ez utóbbi számára viszont — objektum. Ugyanakkor azonban az ellenkezője is áll. Szubjektum: ez — én, Ön, Sztoljarov elvtárs, szubjektum a társadalom, például a szovjet társadalom, szubjektum — az egész emberiség. Linné klasszifikációja kötelező lehet az egész emberiség mint szubjektum számára."[21] Engelsnek és Leninnek az igazságról szóló fejtegetései után egyáltalán nem kétséges, hogy a marxisták valamely elméletet, legyen az természettudományi — mint pl. Linné klasszifikációja — vagy akár társadalomtudományi, nem azon az alapon fogadnak vagy vetnek el, mert az a szubjektum bizonyos általánosságú fogalmának megfelel vagy éppen nem felel meg, hanem — ellenkezőleg — egyedül azt mérlegelve, hogy adekvátan tükrözi-e tárgyát vagy pedig nem. Vagyis a marxizmus az igazság-elmélet kérdésében nem a Bogdanov-féle „általános érvényesség", hanem az objektív igazság elismerése pozícióját vallja.

Maga V. Szarabjanov érzi álláspontjának problematikusságát: „Nem kerülünk-e azonban az eklekticizmus útjára, ha jogosnak jelentjük ki a kérdések felvetését mind az egyik osztálynak, mind a másiknak a szempontjából, a proletariátus szempontjából is, és a burzsoázia szempontjából is?" „Nem, semmiképp. Képzeljük el — írja —, hogy a burzsoázia a társadalmi fejlődés törvényeit tudományosan elemezve, megismerve az objektív szükségszerűséget, ezzel a szükségszerűséggel összhangban lép fel a munkásosztállyal szemben. A proletariátus pedig fellép a burzsoáziával szemben. Az egyik is, a másik is helyes, tudományos módszerrel dolgozik. A burzsoáziának is igaza van, a proletariátusnak is. Eklekticizmus? Megalkuvás? Igen, ha csak szemléljük a világot, ha azt csak az objektum formájában vesszük. Mi azonban nemcsak szemlélünk, hanem harcolunk is. A burzsoázia felléphet ellenünk teljesen tudományos módszerekkel, a velünk való harcában tudományosan megalapozott célokat tűzhet ki (pl. nem örök időkre megerősíteni a kapitalizmust, hanem bomlása folyamatát hátráltatni), ahogy a proletariátus is a burzsoáziával való harcában az objektív törvényszerűséggel összhangban állítja fel céljait (nem egyenesen, közvetlenül a kommunizmusba, hanem átmeneti korszakon keresztül). A burzsoáziának is igaza van, a proletariátusnak is. A szemlélődő, az objektivista (itt Lenin szabatos terminológiája szerint álobjektivizmusról van szó — *S. J.*) vállát vonja: miért harcolni? Hiszen mindkettőnek igaza van. Mi azonban — aktivisták vagyunk. Mi azt mondjuk: éppen azért, mert a burzsoázia tudományos módszerekkel dolgozik, mivel az ő céljaik nem utopikusak, hanem tudományosan megalapozottak, mi még határozottabban kell harcoljunk a burzsoáziával. A világ nem egy igazságot ismer, hanem azok sokaságát. A monarchia ésszerű, de ésszerű a vele való harc is — mondta Herzen. Tessék választani! Még Feuerbach is bizonyosan közel volt ehhez, amikor azt írta, hogy ‚ahol nincs szenvedés és erőkifejtés, ott nincs is minőség'.[22] Amikor Marxot elítélték, ő nem azt mondta, hogy a burzsoáziának nincsen igaza. Ő kitűnően megértette, hogy a két igazság (dve pravdi, dve isztyini) gyakran falhoz kell állítsa egymást, mivel azok két harcoló szubjektumnak (osztálynak) az igazságai . . ."[23]

[21] Там же, стр. 188

[22] Előzetes tézisek a filozófia reformjához, 43. §., Budapest, Akadémiai Kiadó, 1951, 193. old.

[23] Вл. Сарабьянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 188—189.

Elérkeztünk tehát a „kettős igazság" elméletéhez.

Ez a „kettős igazság" elmélet fel-felbukkanó jellegzetes jelenség az egyik társadalmi-gazdasági alakulatból a másikba való átmenet idején. „A kettős igazságról szóló tanítás az átmeneti korszak jellegzetes vonása— írja Deborin még a század elején. — Ez kísérlet két társadalmi forma és azoknak megfelelően két egymást kizáró világnézet kibékítésére. Az engedmények ezekben az esetekben azoktól is származtak, akiktől ezt legkevésbé lehetne várni — a papságtól. Nincs semmi különös tehát abban, hogy Descartes és Bacon filozófiájába is behatolt bizonyos dualizmus. Idővel, a tudományos gondolat megerősödésével azonban a dualizmus felszámolásának kellett eljönnie. Angliában ezt megtette Hobbes, Bacon filozófiájának továbbfejlesztője és rendszerezője."[24]

Mátrai László ugyancsak áttekintést ad a „kettős igazság" történeti formáiról: „Tételes gyökerei az averroizmusig nyúlnak vissza, problematikai gyökerei azonban már sokkal korábbról erednek, — benne rejlenek voltaképpen minden olyan filozófiai vagy teológiai állásfoglalásban, mely a hit és tudás kérdésével egyáltalán foglalkozik. Vagyis első jelentkezését már a krisztusi hit és a görög filozófia találkozásában észre kell vennünk, a patrisztikában pedig már a probléma különféle variánsai is felbukkannak (pl. Augustinusnál vagy Tertullianusnál stb.)."[25] Mátrai véleménye egyezik a „duplex veritas" történelmi-társadalmi körülményei magyarázata kérdésében a Deborinéval. Ezt „Pietro Pompanazzi és a ‚duplex veritas'" c. tanulmányában fejtegeti: „. . . a ‚duplex veritas' kérdése egymástól idegen, szervesen össze nem tartozó ideológiai és társadalmi formák torlódásakor válik aktuálissá, és e torlódás mindenkori mértéke szerint lesz hirdetése egyszer csupán elméleti vitakérdés, máskor meg büntetendő cselekmény. A ‚duplex veritas' kérdése valóban aktuálissá az averroizmus térhódítása idején lesz először, a XIII. század második felében Párizsban, a skolasztika fellegvárában."[26] Ez az az idő, amikor bizonyos változás áll be az állam és egyház viszonyában, a szellemi élet irányítása fokozatosan áttevődik a rendházakból az egyetemekre.

A legnagyobb tévedés volna azonban mechanikusan átvinni a „kettős igazság" elméletének újkor eleji kialakulását, történeti szükségszerűségét, a mai korra, abból az absztrakt megfontolásból kiindulóan, hogy a mi korunk is átmeneti korszak. Korunknak valóban alapvető tartalma a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet. A marxizmus a polgári előítéletek és hazugságok elleni harcában viszont sohasem hirdetett és ma sem hirdet valamiféle kompromisszumot a tudomány és a vallás, az igazság és a hamisság között. Az ideológiai harcban nem ismert és ma sem ismer el semmiféle „harmadik utat". Egyértelműen a tudomány, a tudományos igazság pártján állt és áll. Ennek legfőbb szociológiai magyarázata az, hogy a marxizmus egy olyan osztálynak, a munkásosztálynak az ideológiája, amely társadalmi létéből adódóan nem a kizsákmányolás és elnyomás régi formáit akarja helyettesíteni, felváltani egy új formával, hanem véget vet mindenfajta kizsákmányolásnak és mindenfajta (fizikai és szellemi) elnyomásnak.

V. Szarabjanov „kettős igazsága" a marxista—leninista filozófia tisztaságáért küzdő A. Sztoljarov ellenvetéseit, bírálatát váltotta ki. A dialektikus mate-

[24] А. Деборин: Введение в философию диалектического материализма, с предисловием Г. В. Плеханова, третье изд., Госиздат, Москва—Петроград, 1923, стр. 60.
[25] Mátrai László: Gondolat és szabadság, Budapest, 1961, 42. old.
[26] Uo., 43. old.

rialista lételmélet területén mindenekelőtt a minőség objektivitását védelmezi, általánosságban az objektív világ létezését, illetve a materialista-dialektikus ismeretelméletet.

V. Szarabjanov pozíciójának kijavítását megkísérelve, A. Sztoljarov nemcsak nem hagyhatta figyelmen kívül a szociológiai vagy történelmi materialista kérdésfeltevést, de egyenesen arra kellett koncentrálnia, mivel félrecsúszásának éppen itt van az egyik forrása. „Nincs igaza, Szarabjanov elvtárs! — mondja A. Sztoljarov. — Nem lehet objektív történelmi értelemben egyidőben ‚ésszerű' pl. a monarchia is, meg a vele való harc is. A monarchiával való harc éppen akkor válik ‚ésszerűvé', amikor a monarchia maga ‚nem-ésszerűvé'. Nem igaz, hogy két igazság van, amelyek közül teljesen szubjektív önkény szerint lehet választani. Van osztályszempont, amely kifejezi a történelmi fejlődés objektív szükségszerűségét, valamint más osztályok szempontja, amely nem ezen az objektív-történelmi szükségszerűség vonalán halad. A történelmi materializmus megadja minden adott osztálypozíció objektív-történelmi jelentőségének alapvető kritériumát: az a pozíció képviseli a történelmi ‚igazság' kifejezését, amely az emberiség termelőerőinek növekedését és fejlődését elősegíti."[27]

Mint látjuk, a kérdés itt a szociológia, a történelmi materializmus síkján merül fel. Ez helyes és jogos. Értelme az ellenkezőjébe csak akkor csap át, ha ezt a választ a gnoszeológiai vagy dialektikus materialista kérdésfeltevésre is mechanikusan átvisszük és nem válaszoljuk meg önállóan annak — a tárgy és a tudati képmás viszonyára vonatkozó — szabatos kérdését, illetve esetleg magát a kérdést sem tesszük fel. V. Szarabjanov fő hibái közé tartozik az, hogy — ha nem is szabatosan — felteszi a gnoszeológiai elemzés kérdését, azonban arra a szociológiai választ adja és ezért eltorzítja, szubjektivizálja. A. Sztoljarov a polémia szükséglete szerint ugyancsak a szociológiai vagy történelmi materialista síkú kérdést élezi ki és megkísérli annak — ellentétben V. Szarabjanovval — nem szubjektivista, hanem materialista-dialektikus megoldását kidolgozni. A. Sztoljarov tehát ezzel, közvetve, a tárgy szerinti gnoszeológiai elemzés objektivitásának elvét is védelmezi.

A „kettős igazság" elméletének hamisságát megerősítik a morál és államelmélet területéről vett illusztrációk is. „A fentiekhez hasonlóan Engels a morál kérdésében nem áll meg annál, hogy az osztálytársadalomban minden morális rendszer osztályjellegű rendszer és ezért mindegyik önmaga számára igaz. Nem, Engels a marxista nézetek osztályjellegéhez ragaszkodva, szükségesnek tartja a kiegészítést: ‚annak az erkölcsnek van legtöbb olyan eleme, amely tartós szilárdságot igér, amelyik az adott korban a jövő szempontját fejezi ki, vagyis az adott időszakban — a proletariátus erkölcse'. Ilyenformán — vonja le következtetését A. Sztoljarov Engels példájából — a különböző erkölcsi rendszereknek nemcsak az osztályjellegére lehet rámutatni, hanem azoknak meghatározott objektív-történelmi értékelését is adhatjuk."[28]

A továbbiakban egy aktuális társadalmi-politikai kérdést vet fel s idézi egy kolhozparaszt válaszát: „Én azt gondolom és úgy érzem, hogy Lenin szerint a következőképpen áll a dolog: ugyan nagyon-nagy a mi akaratunk és elszántságunk, hogy átugorjunk a kommunizmus birodalmába, de ennek a lehetősége nem a mi kívánságunkból következik, hanem az élő és nem

[27] А. Столяров: Субъективизм и марксизм, Под Знаменем Марксизма, 1926, №1—2, стр. 129.
[28] Там же

kiagyalt valóságból."[29] Ez alkalmasint azt jelenti, hogy a kolhozparaszt megértette a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet történelmi korszakának, a kommunizmus alsó fokának, a szocializmusnak mint átmenetnek az objektív szükségszerűségét. Mindenesetre gondolkodásmódjának realizmusáról, materializmusáról tanúskodik. A. Sztoljarov megjegyzi: „Állítom, hogy ez az eldugott faluból való paraszt jobban megértette a marxizmust, mint Szarabjanov elvtárs, aki pedig könyveket írt a történelmi materializmusról . . . Aktivitás, harc — és kész. Erre a szubjektivista ‚narodnyik' álláspontra helyezkedik Szarabjanov elvtárs. A tudományos szocializmus minden specifikus különbsége éppen mint tudományos, azaz a történelmi fejlődés objektív értelmét kifejező szocializmusnak ez a különbsége a szocializmus valamennyi nem-tudományos formájától, elhomályosodik, eltűnik. A V. Szarabjanov hirdette nézetet szofista, szubjektív ‚dialektikának' kell tartani, amelyet nevetségessé tesz az úgynevezett ‚hottentotta erkölcs' formulájával való analógiája. Eszerint: ‚jó, ha én loptam el tőled a feleségedet; rossz, ha te loptad el tőlem'? Ez, természetesen, nem a materialista dialektika nézőpontja . . . A ‚kettős igazság' tanítása — káros és elméletileg hamis kitalálás."[30]

V. Szarabjanov válasza: „Ő (Sztoljarov), úgy látszik, nem is sejti, hogy a hottentotta morál az minden osztály morálja, csak különböző ‚móduszok'-ban, így a proletariátusé is. A nyárspolgári moralizálónak és képmutatónak mintha ellenszenves lenne a hottentotta morál, mi azonban nem moralizálással foglalkozunk, hanem határozottan állítjuk, hogy amikor a fehér generálisok bennünket lőnek az — rossz, amikor pedig mi lőjük ezeket a generálisokat ez — jó. Amikor a burzsoázia elnyomja a proletariátust ez — rossz, amikor viszont mi magunk alá rendeljük a burzsoáziát ez — nagyszerű. Sztoljarov elvtárs magát forradalmi marxistának tartja és közben kényes kisasszonyokhoz hasonlóan elájul a hottentotta moráltól, amely a ‚sok igazság' visszatükrözése."[31] A szubjektivista „kettős (sőt: sok)" igazságelmélettel vitatkozva, A. Sztoljarov az eszmék marxista—leninista szociológiai elemzésének objektivizmusát (ezt a terminust használja Lenin 1894-től kezdve) hangsúlyozza, de nem kerülheti meg a gnoszeológiai elemzés problémáját és annak hasonló jellegét sem. Az objektív szemlélet bemutatására A. Sztoljarov Hegelt idézi: „A gondolkodás, tartalom tekintetében, csak annyiban igaz, amennyiben elmerült a dologban, forma tekintetében pedig nem különös léte vagy ténykedése az alanynak, hanem épp az, hogy a tudat mint elvont és úgy viselkedik, mint amely egyéb tulajdonságok, állapotok stb. minden részlegességétől megszabadult és csak az általánost műveli, amelyben valamennyi egyénnel azonos."[32] Egy másik helyen: „Bebizonyítani a filozófiában annyit tesz, mint kimutatni, hogy a tárgy önmaga által és önmagából lesz azzá, ami."[33] A. Sztoljarov szerint Marx a „Tőké"-ben ugyancsak ebben a szellemben írja: „Szabad mozgás az anyagban — ez nem más, mint a dialektikus módszer parafrázisa."

A. Sztoljarov a vita során megfogalmazza a dialektika és materializmus összefüggését mind pozitíve, mind negatíve — polemikus formában. „A követ-

[29] С. Захаров: Мысли крестьянина из захолустья, Правда, 21. XI. 1926.
[30] А. Столяров: Субъективизм и марксизм, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 1—2, стр. 129—130.
[31] Вл. Сарабьянов: Как иные товарищи творят ревизионизм? — Вынужденный ответ тов. Столярову, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 6, стр. 73.
[32] Hegel: Enciklopédia, Akadémiai Kiadó, Budapest 1950, 60. old.
[33] Uo., 142. old.

kezetesen dialektikus nézőpont szükségszerűen materializmushoz vezet, Hegel Feuerbachhoz és Marxhoz visz el. A következetes materializmus elgondolhatatlan dialektika nélkül. Ellenkezőleg: a valóság nem-dialektikus mechanisztikus felfogása teljesen törvényszerűen visz el a minőségnek mennyiségre való redukálásán, a minőség szubjektív kategóriaként való tételezésen, mindezeken a közbeeső láncszemeken keresztül, a fenomenalizmushoz, szubjektivizmushoz, a szubjektív idealizmus ilyen vagy olyan válfajához."[34]

„A dialektika összeférhetetlen a spekulációval — írja A. Sztoljarov. — Az objektivizmuson keresztül az elvezet a materializmushoz. Hegel nem lépte át ezt a határt, de dialektikája objektív módszert követel . . ."[35]

Úgy tűnik, hogy A. Sztoljarov bírálatában van bizonyos félreértés és némi túlzás. V. Szarabjanov pl. egyáltalán nem áll értetlenül a szocializmus mint átmeneti időszak szükségszerűsége előtt (mint konkrét jelenség előtt). Másrészt V. Szarabjanov hiába utasítja vissza A. Sztoljarov bírálatát általában, mert filozófiai pozíciójából következően végső soron tényleg csak „teljes szubjektív önkény" alapján történhet meg a „választás". Ez valóban így van V. Szarabjanovnál a kétféle (szociológiai és gnoszeológiai) kérdésfeltevés azonosítása miatt, pontosabban azért, mert a gnoszeológiai kérdésfeltevést szubjektivizálja (tagadja az objektív igazságot) és ezáltal eltorzítja a szociológiai problémát is. Ezt a bírálatot tehát csak helyeselhetjük A. Sztoljarov részéről, mivel az élesen feltett szociológiai kérdésre V. Szarabjanov a szubjektivizmus szellemében válaszol. Természetesen V. Szarabjanov álláspontja még itt sem „egyszerű és teljes dőreség". Újra csak kiemelhetjük szociológiai, történelmi materialista síkú kérdésfeltevésének hangsúlyosságát, valamint a „kettős igazság" nézet mögött is az eszmék, köztük a filozófiai eszmék harcát felismerő és megalapozó megállapításait, amelynek tényleg megvan a gazdasági, osztályalapja. Hogy bármilyen kérdésben, mozogjanak azok akár a szociológiai, akár az ismeretelméleti kérdésfeltevés síkján, különböző válaszok lehetségesek és vannak, s hogy pl. a filozófiai kérdésekben két alapvető irányzat, a materializmus és az idealizmus harcol egymással s a felmerülő kérdésekre ennek megfelelően kétféle, ellentétes válaszokat adnak — ez tény, amit V. Szarabjanov is tud, sőt kiélez. Mindehhez azonban helytelen következtetéseket is kapcsol: a „kettős igazság" következtetéseit. Pedig akármilyen területen, így a filozófiában is, közelebbről még az igazság kérdésében is — egy igazság van, korunkban a dialektikus materialista filozófia igazsága. Ez az „egy igazság" természetesen nem merev, változatlan, hanem fejlődik, de semmiképpen sem azonosítható a hamisággal, mivel éppen a vele való harc útján tökéletesedik.

V. Szarabjanov a vita során írott válaszcikkében, amelyből fentebb idéztünk, enyhíti a szociológiai kérdésfeltevésből kiinduló szubjektivizmusát, amennyiben azokról az objektív okokról, körülményekről stb. ír, amelyek ilyen vagy olyan (osztály-) tudathoz vezetnek. Ez fontos felismerés, de csak önmaga bizonyos kiigazítása, szubjektivista koncepciója egészében pedig — idegen test. Itt azonban semmiképp sem állhatunk meg, hanem fel kell vetni és meg kell oldani a gnoszeológiai problémát. Fel kell vetni és meg kell válaszolni, hogy az ilyen vagy olyan osztálytudatban meglevő ilyen vagy olyan

[34] А. Столяров: Субъективизм и марксизм, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 1—2, стр. 119.
[35] Там же.

konkrét nézet megfelel-e a tárgyának, azt adekvátan tükrözi-e, egyszóval igaz-e? És azután ezen a síkon is az igaz és hamis nézetek között kell választanunk. Hogy valamely válasz miért igaz vagy hamis, azt a szociológiai elemzés a maga módján ugyan megmagyarázza, de ez még nem ment fel az alól a kötelezettség alól, hogy a gnoszeológiai elemzés síkján is „értékelő" ítéleteket alkossunk az illető tudati képmásról (igaz-e vagy pedig hamis).

Az elmondottakat összegezve arra a következtetésre jutunk, hogy e vitában szemben álló felek közül V. Szarabjanov a marxista filozófia aktivitást hangsúlyozó mozzanatát, míg A. Sztoljarov az objektív igazság elismerését, a marxista filozófia objektivitás princípiumát emeli ki. Valóban meglevő oldalakat szerepeltetnek tehát, csak nem teljes és ezért nem helyes megvilágításban, s elsősorban azért nem, mert hiányzik náluk mind a szociológiai és gnoszeológiai aspektusok szabatos megkülönböztetése, mind pedig az említett mozzanatok megfelelő egyesítése. Ha V. Szarabjanov nem tudja összekapcsolni az aktivitás elvét a gnoszeológiai objektivitás princípiumával, akkor A. Sztoljarov viszont inkább csak szembeállítja, mint egyesíti az objektív igazság elismerését az aktivitás mozzanatával. Az elmondottakból is kitűnik, hogy szükséges volt a mechanicista V. Szarabjanov nézeteit bírálni, illetve elhatárolódni a deborini iskola álobjektivizmusától. Időszerű és helyes volt tehát a „kétfrontos harc" kezdeményezése a filozófiában (sematikusan szólva egyrészt a leegyszerűsítő, nem-dialektikus, mechanikus materializmussal, másrészt az idealizmussal, szubjektivizmussal szemben). A probléma megoldását csak a lenini filozófiai örökség feltárása és alkotó szellemű felhasználása adhatta.

LENIN JELEI

BIZÁM LENKE

1. A TIPOGRÁFIAI SÍK TISZTA JELBESZÉDE

Igazságtalanság elfelejteni, hogy e kategóriák „ ,mezeje a megismerésben van, ahol érvényeseknek kell lenniök' ". (20) De mint ⟨közönyös⟩ „semleges formák" a „tévedés és a szofisztika eszközei" lehetnek (20), s nem az igazságéi.

„ ,A gondolkodó vizsgálódásba' " be kell vonni nemcsak a „külső formát", hanem „ ,a tartalmat' " is. (20)

NB „ ,,Azzal, hogy a tartalmat így bevezetjük a logikai vizsgálódásba'", nem a ‚tárgyak', hanem ‚a dolog', ‚a tárgyaknak a fogalma' válik tárggyá. NB

nem a tárgyak, hanem mozgásuk törvényei, materialisztikusan

(Lenin, MŰVEI, 38, 76.)

Ezért hát,
hadd dalolom ma,
nyomda,
tiszta típusaidnak
metszett profilját

(Pablo Neruda, „ÓDA A NYOMDÁHOZ",
Somlyó György fordítása.)

A mottónkul idézett, néhány lenini mondat és nerudai verssor a szemiotika nézőpontjából mindenekelőtt „jelmatéria" — amelynek különböző „síkjai" közül itt a *tipográfiai* — a nyomtatott szedéstükör — az, ami „már ránézésre" feltűnő. „Metszett profilja" — a szabályos idomú papírsíkhoz képest — szabálytalan, nyugtalanítja a szemet, és az embert elgondolkoztatja. Hasonló elgondolkozni valót ennél kevésbé „nyugtalan" szedéstükrök is kínálnak, és e „síkot" általában mégis szívesen elhanyagolja az írott szövegekben búvárkodó jeltudomány. Sajnálattal, sőt, némiképp csodálkozva kell ezt megállapítanunk, hiszen a nyomtatott írás, mint a technizált közlés legfontosabb és ma már legegyetemesebb jelrendszere, épp a jeltudomány számára látszik kivált-

képp hálás kutatási területnek. Olyannak, ahol e diszciplína — társadalomtudományi igénnyel fellépve is — elméleti illetékességet, valóságos felismerésekhez vezető hatékonyságot igazolhat: valóban „saját hazára" lelhet a modern társadalomtudományok világtérképén.

Nemcsak, illetve nem elsősorban azért, mert a nyomdailag reprodukált, különböző jelrendszerek tipográfiailag pontosított alakzatai a közléstartalmat kiemelő, míves keretül szolgálhatnak például egy plakáton vagy hirdetésben, hanem főként azért, mert *éppenséggel „tiszta jel"-elemei érzékeltethetnek minden szövegben fontos szerkezeti összefüggéseket.* Ennek belátásához elég akár csak általánosságban is elgondolkoznunk az írás, illetve tipografizált változata különösségén, s a jelek „természetén".

Az írás révén a hallható szót szemünkkel érzékeljük. Ennyiben maradt meg — a fogalmak objektív eredetijére mimetikusan utaló ábrákból a hangok elvont betűképeinek meghatározott csoportjává lett — szótükörkép is: vizuális tükrözési formának. A leírt szöveget olvasva, szemünk közvetlenül geometriai absztrakciókat *néz*, de szavakat *lát*, és tudatunk valóságos tárgyias tartalmakat *fog fel*. Közvetlenül azáltal lehetséges ez, hogy a beszéd és így az írástechnika sem csak a tárgyak fogalmi tükörképeit, a szavakat érzékelteti vizuálisan, hanem vonatkozásaikat is, konkrét logikai rendbe sorolva, s ez utóbbit még „különjelmatériával" nyomatékosítja is. *A fogalmak betűképeitől eltérő geometriai alakzatokkal* ti.: *írásjelekkel* és a szöveget sajátos „tömbökké" tagoló *sémákkal*. E *jel*matéria a tipográfiai síkon található többivel szemben fogalmilag üres, „tartalmatlan": *a tiszta láthatóság egynemű közege.*

Nevük e tipográfiai síkról nem olvasható le közvetlenül, itt látható alakjuk objektív természetükre fogalmilag nem utal — és ez itt épp így van rendjén, mivel eredeti — geometriai — minőségük e jelfunkcióval szemben lényegileg közönyös. Éppoly közönyös, mint bármely más, akár természeti tárgy is ugyane funkcióban: mint például a tűz vagy egy kézben tartott újságpéldány, amelyet az ember szintén felhasználhat mint valami másra utaló (ez esetben vész-, illetve ismertető-) *jelet.*

Mindez másfelől felveti azt az összefüggést is, hogy az ember számára a gyakorlati észlelés szintjén *minden* válhat jellé: közvetlen-kauzális összefüggésre utalóvá. Az emberi világ azonban mégsem „jelvilág", hanem számára való tárgyak világa: humanizált tárgyias természet. *Tükrözésére* az ember jeleket *és* fogalmakat alkotott magának annak érdekében, hogy egymással való érintkezése során a valóságot mind pontosabban felidézhesse. Az ember azonban „előtörténete" során többé vagy kevésbé mindig fetisizálja saját vívmányait, így a jelet is — de sohasem a konkrét munkafolyamatban. Itt a jel csakis egy közvetlen oksági összefüggés vizuális indexe és sohasem allegorikus: gyakorlatilag nem valamely tőle független lényeg „megjelenésmódjaként" alkalmazott. Praktikus feladata — szemben azzal, amit a szemiotikai követelés (Piercetől Eco-ig és Saussure-től Lévi-Straussig) tulajdonít neki — *nem* a „helyettesítés". A konkrét tárgyak egymást nem helyettesíthetik, hiszen adott hiányukat, nemlétüket nyilvánítja még „pótlásuk" is. Még kevésbé helyettesíthetik őket mimetikus vagy fogalmi képeik, legfeljebb tükrözhetik. Ahogyan a tüzet vagy az újságpéldányt, úgy a tipográfiai jelalakzatot — önmagában — annak érzékeljük, ami a valóságban: tűznek, lappéldánynak, illetve geometriai elvonatkoztatásnak.

„Jelfunkcióban" azonban egyiknél sem valóságos természetükre figyelünk. Úgy vesszük őket tudomásul, mint sajátos figyelemfelhívást: *mint jelet* tehát,

mely itt nem önmaga, de nem tükröz és természetesen nem is „helyettesít" semmiféle konkrét tárgyat, hanem ezeknek *valaminő összefüggésére utal.* Következésképp: ha a jelet valóban meg akarjuk különböztetni az objektív valóság, illetve tükrözésének más formáitól, akkor alighanem *a vonatkoztatás sajátos eszközeként* kell felismernünk, olyan vívmányként tehát, amely a *közvetlen viszonyítás sajátos szerszámaként* szolgál az embernek.

A természettel való anyagcseréje meghatározott fejlődési fokán az effajta, formállogikai vonatkoztatás önálló „jeltárgyait" is megalkotta az emberi közösség: a munkamegosztás valamennyi ágazatában létrejött a *csakis viszonyításra* kialakított eszköz: a *mérce.* Ennek révén pontosabban felderíthetővé vált a legkülönfélébb dolgok és összefüggéseik *mértéke, aránya,* és pontosabban érzékelhetőbbé — az érzékelés számára megbízhatóbban kivetíthetővé — szerkezetük, mely konkrét minőségük meghatározó mozzanata. Ilyen, szerkezeti összefüggésekre utaló funkcióban alkalmazza őket az ember a tárgyak tükrözésének bizonyos vizualizált formáiban — így az írásban — is: a tartalmas szövegétől eltérő, „tiszta jel" alakzatokként. Sajátos mérceként, melynek segítségével ugyane tartalmak egy-egy oksági összefüggését szemével „mérheti le" az ember.

A tipográfia — a betűké mellett — e képződmények „tiszta típusait" is létrehozza. Élesíti, felfokozza a betű-jelmatériától való eltérésük, megkülönböztetett voltuk vizuális érzékelhetőségét, itt is módot nyújt a disztinkcióra, minősítésre. A fogalmaktól való, minőségi különbségüket vizuálisan kiélezve, szemünk elé tárja e „tiszta jelek" meghatározott funkcióját — és így itt is lehetővé teszi, hogy *a jelet mint a vonatkoztatás emberi képességének önálló objektivációját* — ha tetszik, különös tanú-jelét — különböztessük meg minőségileg az összes többi emberi képződménytől. Éppígy, *a vonatkoztatás sajátos eszközeként* meghatározva, tárul fel a jel azon lényegi vonása, hogy bárminő tartalmi önállósítása értelmetlen.

A tipográfiai „síkon" a jelalakzat ezen, tőle független tartalmak struktúráját szemléltető funkciója a cím, címlap, fejezet-, illetve bekezdés-tagolás formájában érzékelhető mindenekelőtt. Így bizonyára nem véletlen, hogy a társadalomtudományi igényű szemiotika egyik kedvelt tárgyvizsgálata — a „címelemzés" — e szövegrészletek szembetűnő elkülönítettsége alapján született. Pontosabban: egyszerű tudomásulvétele alapján, miután ezek az analízisek a szóban forgó tipográfiai vívmány jelértékével nemigen foglalkoznak. Ehelyett — *a* „recepció-struktúra" feltárásának címén — előbb rendszerint elvont jelalakzattá redukálják, majd önkényesen „átpszichologizálják" cím és szöveg (*a* „közlemény") valóságos tartalmait. A tartalmilag kétes végeredmény mellett, sajátos módszertani „fáziseltolódás" is megnyilvánul ebben az eljárásban: az a paradox vonás ti., hogy — jeltudományként — épp azt a többletet hagyja figyelmen kívül, amit az elvont jel „közöl".

Holott már neve sokat kutatott s vitatott „jelentését" is világosabbá tehetné a *strukturális szemiotika,* ha egyértelműen kiderülne, hogy a fogalmaknál elvontabb, diszkrétebb képződmények *(szémák)* valóságos összefüggésekre utaló szerepét kutatja, még akkor is, ha e szerep a tartalmas fogalmak „szövegtömbjeit" tagoló, merő folytonossági hiányként érzékelhető csupán. Úgy véljük, hogy a jelkutatásnak a — sokoldalúan ellentmondásos összefüggések meghatározta — társadalmi minőségekre kiterjedő érvénye ilymódon mindenképp meggyőzőbben volna igazolható, mint mennyiségi vonatkozások közvetlen „átlelkesítésével".

Tartalmas formák matematikai-logikai talánnyá szegényítése és szubjektivisztikus „megfejtése" helyett (mely eljárás bizonyos példáit később közelebbről is szemügyre vesszük) a jeltudomány a tipográfia e látszólag teljességgel „üres" jelstruktúráit magyarázhatná meg tartalmasan. Rámutathatna például mindjárt arra, hogy miként szolgál a *bekezdés* — ez a gondolatsorokat nyitó és záró, írástechnikai „szünetlelemény" — sajátos, vizuális segédeszközül a kivetített gondolatsor logikai csomópontjainak mindenkori érzékeltetéséhez. Szép szemiotikai feladat volna továbbá azon történelmi folyamat feltárása is, amelynek során a szöveg e merő folytonossági hiányát a *hallható cezúra látható tükörképeivé*, tartalmas formaelemmé változtatta az írásos költészet minden műfaja.

E folyamatnak itt csupán egy-két eredményére utalhatunk röviden. A versformában például e szövegfolytonossági hiányt az írólapnak nemcsak függőleges, hanem vízszintes irányában is érzékeljük (mint csonka sort), s e tagolás révén a logikainak olyan, érzelemmel telitett ritmikáját, amely a zenéére emlékeztet. Megszoktuk már, s ezért nem tudatosítottuk, hogy a mottónkul szolgáló nerudai versrészlet „nyugtalan" szedéstükre is vizuálisan („már ránézésre") épp ezt érzékeltette velünk.

Ugyancsak modern példával bizonyítható továbbá, hogy e tipográfiai cezúra nemcsak hogy a zenei tagolásra emlékeztető szünetjellé, hanem még olyan, bonyolult zenei hatások költői felidézésének vizuális segédeszközévé is lehet, mint amilyen ész és értelem összeütközésének *disszonáns glisszandója*, és ezúttal még csak nem is a *líra*, hanem az *epika* szerves, tartalmi-formai elemeként.

„Doktor Faustus" című regényében Thomas Mann olymódon viszi végbe a puszta jel e művészi átfunkcionálását, hogy a szedéstükrön való jelenlétét költött narrátor-figurájával — közvetve vagy közvetlenül — szóvá tételi, és elemzéssel *konkretizál*tatja az elbeszélés adott pontján betöltött, vonatkoztató-tagoló szerepét. „Itt elakadok" — figyelmeztet Serenus Zeitblom, a klasszikus filológia tudós professzora az előző bekezdés (tipográfiailag három ponttal jelzett) befejezetlenségére, az első fejezet harmadik bekezdésének elején. E részletet tovább idézve, most már azt is megfigyelhetjük, hogy a vizuális megszakítás e verbális hangsúlya mennyire szervesen illeszkedik itt a zenei hatás epikai felidézésének művészi szándékához:

> „Itt elakadok, a művészi kudarc és önuralomhiány megszégyenítő érzésével. Adrian maga aligha engedett volna ilyen témát — teszem, egy szimfóniában — ennyire idő előtt előbukkanni, legfeljebb távolról sejttette volna, finoman, rejtetten, alig érzékelhetően. Meglehet persze, hogy az olvasó is csupán homályos, kétes célzásnak érzékeli azt, ami itt most tollam alól kicsusszant, és csak nekem tűnik fel úgy, mint titokszegés és ajtóstul-a-házba-rohanás. A magamfajta ember számára nehéz és szinte frivolnak tetsző, hogy egy számára ennyire drága és már-már körmére égő feladathoz a komponista művészi nézőpontjából lásson hozzá, és a muzsikus józan játékosságával dolgozza ki." (I. m. 9.)

Aligha kétséges, hogy Mann itt a *zenei intonáció* hangulati-előkészítő hatását kívánja íróilag felidézni, miközben formált figurájának a szörnyű témától — az elembertelenedett meghitt barát, a fasizálódott Németország kárhozatától — való vonakodását érzékelteti. A megszakítással az embertelenségnek objek-

tíve szörnyű, a tudós gondolat szép rendjét megzavaró mértékét, a logika folytonosságát is meg-megszakító, fájdalmasan toluló érzelmek intenzitását teszi láthatóvá. És ha a tipográfia említett, előző bekezdésbeli „ . . ."-ját ilyenformán valóban a „fülsértő csúsztatás" partitúrajelének tekinthetjük, úgy ezt az utána következő, ironikusan átszínezett magyarázkodást minden bizonnyal a „zenei" intonációba beiktatott, groteszk *parlandó*nak. S ez tartalmilag teljességgel indokolt, mivel a szörnyűvel szembeni puszta vonakodás objektíve tehetetlen, és ezért groteszk.

E „parlandók" vissza-visszatérnek e „szimfonikus" regény során többször is, és tartalmi-érzelmi átszínezettségük egyre gazdagodik közben. A célzás a szörnyű néven nevezésévé nő, a tehetetlenség dühhé, a szorongó vonakodás az embertelenség iránti, izzó gyűlöletté. És ennek megfelelően vált át, s lesz a korábbi meghaladásává a zeneileg felidézett emóció is: ami korábban groteszk volt, most pátosszá lett. És az érzelmi telítődés e dialektikus, „sokszólamú" fokozódását, intenzitása magas, „zenei" szintjét az író megint csak úgy érzékelteti, hogy narrátor-hősével ismét sajátos partitúrajelként elemezteti a szövegtömböket tagoló, tipográfiai jelalakzatot:

„Gyűlölöm az értelem vétkes megvetését, a bűnös lázadást az igazsággal szemben, silány mítoszok kéjelgő, alantas kultuszát, a tegnapnak a mával való, csalárd összecserélését, a nyomorultúl végkiárusító, mocskos visszaélést a régivel és az eredetivel, a meghitt hűségessel, az ősnémettel, amiből szélhámos-hazugok kotyvasztottak számunkra észvesztő méreglöttyöt. Az óriásmámorért, amelyet kikortyoltunk belőle mi, örökké mámorra szomjazók, és amelynek bódulatában véghezvittük a gyalázat mértéktelenségét a részeg ujjongás évei alatt — e mámorért fizetni kell. Mivel? Már kimondtam a szót, a ‚kétségbeeséssel' párosítva mondtam ki. Nem fogom megismételni. Kétszer nem győzi le az ember az iszonyatot, amellyel ott, jóval fentebb, sajnálatosan megcsuszamló tollal, leírtam már.

* * *

A csillagocskák is pihentetik az olvasó szemét, értelmét; nem kell mindig a római számjegy erőteljesebben tagoló újrakezdése, és semmiképp sem ruházhattam fel önálló fejezet-jelleggel a fenti kirándulást az Adrian Leverkühn által már meg nem ért jelenbe. A tagolást a szedéstükrön e kedves alakzattal világossá téve tehát, e részletet Adrian lipcsei éveiről beszámolva fogom teljessé tenni . . . . . ezért jogosan kérdem önmagamtól, hogy vajon ily kusza elemekből egységes fejezet egyáltalában összeállhat-e? Dehát nem kell-e itt arra emlékeznem, hogy a fegyelmezett és szabályos felépítés hiányáért már kezdettől szemrehányást kellett tennem magamnak? És ugyanez mentségem is. Tárgyam túlságosan is közelál hozzám. Főként az ellentét hibádzik, a puszta különbség anyag és formálója közt. A legközelebbi, legizgalmasabb és legsajátabb nem ‚anyag'; a *személy* az, és nem arra szabatott, hogy valamely művészi tagolás céljára szolgáljon. Távol legyen tőlem, hogy a művészet komolyságát tagadjam, de ha a dolgok komolyra fordulnak, akkor félretoljuk a művészetet, és nem vagyunk rá képesek. Csak azt ismételhetem, hogy ebben a könyvben a bekezdések és csillagocskák csupán engedmények az olvasó szemének, és ha rajtam múlnék, az egészet egyfolytában és egy-

lélegzetre, minden tagolás nélkül, igen, bekezdések és megszakítások nélkül vetném papírra. De nem vagyok oly merész, hogy az olvasó világ elé ilyen kíméletlen nyomtatott művel odaálljak." (I. m. 240—241.)

A nyelv anyagát nagyon tudatosan formáló, anyanyelve több történelmitáji rétegét is felhasználó Thomas Mann itt mind korábbi, mind későbbi jelentésében alkalmazza a német *Kunst (művesség, művészet)* szót, s az emberi egyén vonatkozásában a puszta művire utalót veti el. Tudós narrátorával az „anyag" és „formálója" konkrét viszonyát azért boncoltatja, hogy világossá tegye: a művészi szerkesztés elvei nem előre megszabottak, hogy a műalkotásban az emberért pártos művészi állásfoglalás szerint tagolódik az adott valóságanyag. Az író tehát figurájával az alaktalan kitörés vágyát leíratva voltaképp kontrasztot teremt. Annak észrevétetésére ti., hogy az áradó érzelmeket — zenei intenzitásukat felidéző, költői eszközökkel — hogyan zabolázza meg. Ha korábban a három pontért azért mentegetőzött Serenus Zeitblom, hogy az olvasó még a tipográfiai „szünetjelet" is az emberi, szép arány eltorzulásának, a szörnyű valóságos mértéktelenségének, az emberileg képtelen viszonyok objektív alogikájának csomópontjeleként érzékelje, itt a valóságos művészi arány összefüggésében elemezteti a nyomdai jelet az író. A „parlando" e helyütt a gyűlölet ésszerű magyarázatául szolgál, s egyúttal feltárja, hogy a valóságos művészi forma még „legtechnikaibb" mozzanataiban is az adott társadalmi viszonyokat érzelmileg-értelmileg humánusan mérlegelő művészi céltételezésnek, a tartalomnak, alávetett. A „csillagocskák" itt ezek szerint a humánusan pártos érzelem „zenéjének" partitúrajelei.

Mindezzel egyben félreérthetetlenül hozza tudomásunkra az író azt is, hogy az alaktalanság erőivel szemben művében mindvégig a humánusan formáltat védelmezi. A „ha rajtam múlnék" olvasóra kacsintó iróniája, az „olvasó világ" számbavételének komolysága és — nem utolsósorban — megintcsak a „nyomtatott mű" nagyszerű vívmányaira való, folytonosan fel-felcsendülő hivatkozás nem hagy kétséget efelől. Ha „kontrasztosan" is, de voltaképp éppoly büszkeséggel szól róluk, mint Neruda, aki — idézett és később még bővebben is tárgyalandó, csodálatos ÓDÁjában — a tipográfiát dicsérve, szintén az ember „gyönyörű képességéről" énekel.

E kitérő után — amelyet akár „intonatívnak" is nevezhetünk annyiban, amennyiben emberalkotta vizsgálati tárgyunk embert szolgáló minőségét, bevezetésképp, konkrétan „egyénített", s a „recepcióstruktúrát" nyíltan befolyásoló módon is világosabbá tette a művészeti példa — bízunk benne, hogy tisztábban körvonalazódnak a „tipográfiai sík" jelkutatásának humántudományos lehetőségei. A logikai viszonyítás nyomtatott jeleszközeinek további szemügyrevételére bátorítanak: immáron nemcsak „makro-", hanem „mikrostrukturális" elemeinek rövid vizsgálatára. Hiszen — az eddig felsoroltakhoz hasonlóan — „tiszta típusú", „tiszta jel" a nyomdatechnikailag precizírozott *írásjel, központozás* is. Hálás és specifikusan a társadalomtudományi aspirációjú *jel*tudomány körébe vágó feladatnak látszik most már azt kimutatni, hogy miként lehet ez a — szintén végletesen szimplifikált, elvont — jelrendszer is olyan technikai leleménnyé, mely éppilyen voltában működtethető nagy hatósugárral, konkrétan és hasznosan.

Kimutatható például, miként válik a — hangokat vizualizáló betűnél szerényebb, teljességgel „néma" — központozás épp egyszerűségénél fogva „többnyelven beszélővé": a sokszorosítható írás egyetemes elterjedtsége révén

maga is univerzálisan *jelentős* vívmánnyá: a *tagolás jelévé* az írni-olvasni tudók számára mindenütt. A vonatkoztatás azon különös indexévé, amely a mondattani mögött lüktető mindenkori gondolati ritmus irányába jelez: a szövegszerűtől élesen megkülönböztethető alakzatként, felhívja a figyelmet a mondat adott rendjét meghatározó gondolati összefüggésre, a szintaktikait rendező „szemantikai" elsődlegességére.

E „különjelmatériát" mint az adott szöveg *logikai „kódrácsát"* bemutatva, a jeltudomány a közlést közvetítő közeg összetett voltát, különböző jelrendszerek „rácsozatából" összeálló jellegét bizonyíthatja — és ezzel a sokdimenzionalitás értelmében vett többsíkúságot igazolhat a vetíthető gondolat síktükörképén. E síkdimenziókon túl, a valóság irányába utaló, konkrét funkciójukat vizsgálva bizonyíthatja pontokról, vesszőkről, valóban „puszta" jelekről, hogy elvont „közönyük" mindig csak látszólagos. Hogy éppenséggel a konkréttól megkülönböztetve nem „semleges formák", hogy csakis azzal azonosítva, és „csalárdul összecserélve" lehetnek „a tévedés és a szofisztika eszközei", de rájuk vonatkoztató funkcióban „az igazságéi", mert így *van* „érvényük és mezejük a megismerésben".

A szedéstükör e „mikrostrukturális" jeleit tanulmányozva, a jeltudomány nemcsak kitüntetett kategóriája, az „elvont formaelem" jelentőségét, hanem egyik kitüntetett tárgya, a már említett „recepció-struktúra" sajátosságát is anélkül tárhatja fel, hogy a szubjektivisztikus tételezések ingatag talajára szükségszerűen rá kelljen tévednie. Létezik ti. olyan „recepció-struktúra" is, amely erre nem szorul rá, mivel a maga szubjektív közvetlenségében érzékelhető. Ilyen például bármely széljegyzetelt vagy kijegyzetelt könyv is, ahol a maga számára rögzíti a logikai befogadás szerkezetét a befogadó, mégpedig vizuálisan érzékelhető „különjelmatériával". Nemcsak az olvasott mű keltette gondolatainak látható szöveggé változtatásával, hanem az adott szövegrészlethez való látható „hozzákapcsolásával" is, gyakorlatilag tehát a szedéstükörhöz „viszonyuló", új „szövegtömb"-alakzatok formájában. A jegyzet ennek fordított változata: a „befogadás" tárgyát képező eredetit teszi a saját szöveghez „viszonyuló" részletté. A lapokra vagy füzetbe írt jegyzet, persze, lehet kuszább vagy rendezettebb és említett szerkezeti áttekinthetősége ehhez képest könnyebb vagy nehezebb. Ezt az esetlegességet természetesen szintén kiküszöbölheti a tipográfia: tagoló jeleinek „metszett profilja" révén tehát a legszubjektívabb „recepció-struktúrákat" is pontosan elénk rajzolja.

E tényt kiváltképp szerencsésen példázzák a lenini „Filozófiai füzetek" könyvpéldányai, melyekben Lenin olvasójegyzeteit tette minden részletében szemlélhetővé az okosan tipografizáló nyomdatechnika. A könyv mottónkul választott részletét azért nevezhettük bevezető mondatunkban feltűnőnek, mert az egyéni „jelmatéria" tipografizált változata itt már nem is nyugalmas struktúrát, hanem valóságos *dinamizmust, mozgalmas-aktív folyamatot* érzékeltet — éspedig ezúttal mint csupán saját használatra készült *olvasati* jellegzetességet, tehát minden szerzői, publicitásra irányuló szándékosság nélkülit.

Hogy mindezt bizonyíthassuk, mindenekelőtt azt kell tudomásul vennünk, amit a lenini gondolatot vizualizáló közlésközeg a maga egészében közöl. *Tartalmát* tehát, mely a fogalmak szofisztikus önállósításától óv és valóságtükörkép jellegükre figyelmeztet — Hegelt helyesbítve. Ez utóbb említett többletet azonban, azt a tényt tehát, hogy a lenini megállapítás gondolati formáját tekintve *parafrázis*, már nem a fogalmak betűképei és még csak nem is

a logikai „jelrács", hanem egy újabb, ezektől megintcsak eltérő „jelmatéria" révén érzékeljük: az idézőjelek révén.

Az idézőjel — e két-két (esetenként csak egy-egy), egymással szemben mindig szimmetrikusan elhelyezett, aprócska párhuzamos — mintegy közrefog, elkülönít bizonyos szövegrészleteket a többitől. Valaminő, köztük levő távolságra utal — melyet azonban nem mint ritmikai cezúrát érzékelünk. Ez az a „tiszta" jel, amely valóban „szegmentálja", ténylegesen „felszeleteli" az adott szöveget (közlésközeg-szövetet), és a maga módján valóban „ekvivalens", egyenértékű szeleteit (ha tetszik: az adott „szöveghalmaz ekvivalens részhalmazait") hozza létre, de szövegösszefüggésre *nem* utal. Ellenkezőleg: az általa „közrefogottaknak" az adott szöveg „szintaktikai", illetve „szemantikai síkjától" való eltérését, tehát a vizualizált gondolat *saját* logikájától független létét szemlélteti.

Az idézőjel különös — egyébként köztudott és alighanem a szerzői jog sajátos visszfényeként kialakult — jelértéke tehát abban áll, hogy egy *más* személytől eredő gondolat (esetleg egy adott szerzői attitűd más árnyalata) irányába mutat — bármely szerző szövegében elkülöníti a nem tőle származó, nem vállalt vagy csak fenntartásosan sajátnak (esetleg költött figura beszédének) tekintett részleteket. Kevésbé köztudott most már, hogy milyen sokoldalúan *értékes* jel e két-két, egymással mindig „szimmetrikus oppozícióba" állított párhuzamos — mégpedig korántsem ezen mimetikus-dekoratív vagy éppen geometriai-logikai „szépsége" miatt, hanem mert sokfajta összefüggés vonatkoztató indexe.

Mindenekelőtt: könnyű észrevenni, hogy voltaképp sajátos, szövegen belüli széljegyzetet jelöl: egy idegen gondolathoz való, *saját* viszonyulásmódra utal, ha tetszik: „közlőalanyok" adott viszonyára. És ezért már nem pusztán gondolati-logikai összefüggésekre, hanem különböző egyének adott viszonyára irányuló vonatkozásjel: *egyéni viszonyjel* a maga hűvös, absztrakt mivoltában is.

Másodszor: e jel az olvasat-textúrát is végső soron aszerint tagolja, hogy mi abban a *saját*, illetve *nemsaját*. Így azután voltaképp *az elsajátítás ritmusjelévé*, összességében egy adott *elsajátítási* logika *jelrácsává* alakul, és az ún. „befogadói struktúrát" mint *egy elsajátítási folyamat* lépésről lépésre változó szerkezetét, *dinamizmusát* szemlélteti.

Elég rápillantanunk a lenini olvasatrészletre, és azonnal érzékeljük, hogy az „idézőjelrács" nem ad ritmusábrát, a mondattanival ellentétben, önálló logikai szerkezetként nem elvonatkoztatható. Ugyanakkor azonban az is jól látható, hogy ez idézetek nem *zavarják* a központozás-jelezte rendet, hanem — „metszet"-voltukban is — abba beleillesztettek. Egykori független létüket jelezve is, az adott sajátlogika függésében jelennek meg a szövegben, a központozás logikai „jelrácsán" belül. E kettős „jelrács", ha tetszik, „*kódrácsfüggvény*" tagjaként azonban az idézőjel újabb fontos összefüggésre utal. Arra ti., hogy a *nemsaját* csakis a *saját* (gondolatmenet) alávetettségében kerülhet be bármely szövegbe, tehát egy *válogatási folyamat* eredményeként. Így az elsajátítási folyamat most már mint *mérlegelő-értékelő folyamat* válik láthatóvá, és az idézőjel mint *értékjel, értékelő tevékenységre utaló* jel, mint ezen aktivitás sajátos „tükör"-*mérce*je.

És ebben az értelemben valóban minden citatologikus önkény, a közlés objektív tartalmán való minden erőszaktétel nélkül beszélhetünk egymástól logikailag független szövegrészletek *minőségi ekvivalenciájáról*, és az idézőjelről is, mint *egyenértékjel*ről, mert mindenütt egyaránt egyének tárgyias viszonyára utal a szöveg síktükrén. Kétségtelenül „jelölő" funkcióban „működik" a szövegekben, s így kétségtelenül ugyanott *vannak* „jelöltjei" is. E funkció

azonban nem pusztán „sík-", hanem valódi „mélydimenzióiban" feltárva — a többi alakzathoz hasonlóan — azt érteti meg velünk *tiszta jelbeszéddel*, hogy nem a „jelölő" jel „jelöl", hanem az ember értékel.

2. AZ ELSAJÁTÍTÁS JELZETT CÉLIRÁNYA

Miféle rendbe sorolhatók most már szóban forgó szedéstükör-részletünknek éppenséggel legfeltűnőbb jelei? Vajon bizonyítható-e valamiféle mérce-jellege ezeknek a szedéstükörből élesen kirívó geometriai alakzatoknak, tördelési rendellenességeknek is? Bizonyítható. És éppen azzal, hogy mindjárt megállapítjuk róluk, hogy ezek a szó legszigorúbb értelmében *egyéni* mércék. Olvasatunkban természetesen egyéni jelek tipográfiailag rendezett tükörképét látjuk, ami itt rendhagyó voltuk felismerhetőségét növeli. Másfajta rendet szemléltető voltukét — ezt kellett volna mondanunk, hiszen valójában egy olyan írástechnika eszközei, amellyel az elsajátítás alanya a közvetlenül általa és számára lényegesnek ítélt passzusokat — mindenféle elvont formákat, vonalat, karikát, téglalapot stb. stb.-t alkalmazva — kiemeli.

Mindannyian ismerjük a jegyzetelés, „ceruzával a kézben olvasás" e sajátos „op-artját", melynek ábrái azért oly szeszélyesen szabálytalanok, mert felrajzolásuk mindig a pillanatnyi szituációhoz tapadó. Ahhoz tehát, hogy éppen miféle helyzetben olvasunk és éppen mi van kéznél: miféle ülő- vagy fekvőalkalmatosság, milyen írószerszám, mennyi hely a papíron vagy a könyvben stb. stb. Minden feloldhatatlanul véletlen jellegű e jelek alakját, színét, nagyságát és az írólap síkjához viszonyított helyzetét illetően, csak épp az adott szövegrészlethez való viszonyuk nem véletlen. Minden esetleges bennük, csak éppen az törvényszerű, hogy közvetlenül saját magunk számára való lényegi kiemelések, saját elsajátítási logikánk *lényegi jelrácsai*.

Ezek az egyéni jelrácsok a széljegyzettel történő „szövegtömb-viszonyítás" vizuális érzékelhetőségét annyiban fokozzák, amennyiben egyfajta zárt formát kölcsönöznek nekik geometriailag, s éppígy az elsajátítási folyamat más mozzanatainak is. Dinamizmusuk eredeti dialektikájának egy-egy közvetlen összefüggését mintegy egyéni ábrák formájában is vizualizálják, és finomabb, „mikrostrukturális" elemeit ezáltal gazdagabban, konkrétabban engedik felszínre bukkanni, mint a viszonyítás általánosabb jelei. Nagyban hozzájárulnak tehát ahhoz is, hogy az egyéni olvasat alapján a jeltudomány — megint csak nem önkényes tételezések, hanem tárgyias-gyakorlati bizonyítékok alapján — egyszerre mutathassa ki bármely „recepció-struktúra" legegyénibb és legáltalánosíthatóbb jegyeit.

Idézett olvasatrészletünk marginálisan elhelyezett, párhuzamos függőlegesei, valamint egyik megállapításának keretben való középre-vetítettsége az egyéni technika szemléletességének tipográfiai felfokozását, az eredetit értő, okos tipográfiai rendezőelvet kivételes plaszticitással teszi láthatóvá. Választott példánk fő előnye azonban mégsem ebből, hanem abból a körülményből származik, hogy a lenini olvasat nem is akárhogyan, hanem a lehető legoptimálisabb módon *bizonyítja* a szubjektív jel objektív összefüggésekre utaló jellegét.

Mindezt természetesen nem holmi vallásos felsőbbrendűség-tisztelet mondatja velünk, hanem a tények tisztelete. Az olvasatból ugyanis tényszerűen megállapítható, hogy az elsajátítás válogató-értékelő jellege Leninnél tudatosított módszer és elmélet, hogy *az elhatárolást meghatározássá alakítja*, és —

amint láthattuk is — épp ezt foglalja keretbe az olvasata egyéni csomópontjait jelző kiemelésekben.

Az elmondottak tükrében azonban most már végképp elégtelennek tűnik a „befogadás" terminus, hiszen a voltaképpeni folyamat szemmel láthatóan nem pusztán elfogadó, hanem egyúttal adó is; nemcsak szemlélet, hanem cselekvés is egyben: „adás" és „vétel" („output-input") folytonos és ellentmondásos egysége. Csomópontjait illetően pedig még egyebet is észre kell vennünk. Olyasmit, aminek jelenlétét voltaképp kezdettől természetesnek vettük, amely azonban e helyütt szinte már hangosan követeli középponti jelentőségének kiemelését.

Továbbra is jeleink hasznosságának bizonyításához ragaszkodva, előbb arra utalunk, hogy az idézett olvasatrészletben a geometrikus különjelek — szedéstükörbeli helyzetükből láthatóan — *konklúziókat*, az idézőjeles értékelésekből leszűrt *vég*következtetéseket foglalnak keretbe: *irányt* szemléltetnek az elsajátító-értékelő folyamatban. Ezzel azonban, épp az olvasat legegyénibb csomópontjaira, legsajátabb logikai mozzanataira utaló jelrácsozat mögül, minden emberi elsajátítás — tevékenység, formálás — „előttje" bukkan látótérbe: *a cél*.

Mondhatnánk úgy is, hogy „a tipográfiai sík ezen újabb jelmatériája a közlés egy újabb jelentéssíkját" szemlélteti. Mondhatnánk, ha a jel geometriai *síkdimenzióit* kívánnánk hangsúlyozni e síkon túlmutató *funkciója helyett*, ha a közlés *közegét* akarnánk előtérbe tolni *szubjektuma* helyett, és valaminő szubjektivisztikus *jelentését* elfogadtatni objektivált *tartalma* helyett.

Mondhatnánk, sőt éppen így kellene mondanunk, ha a „jelmatériákat" mint a valóság matériájától függetlenített, „triadikus jelviszonyok" különvilágát kívánnánk tárgyalni, és — humántudományos igénnyel — nem azt bizonyítani róluk, hogy valamennyi alakzatukban és szerkezetükben a háromdimenziós emberi viszony jelei. Mondhatnánk tehát, ha e ponton most már végképp nem riadnánk vissza attól a felmerülhető látszattól, hogy a cselekvő szubjektumot, akiről végre is kezdettől szó van, pusztán kétdimenziósnak, mélységnélkülinek, laposnak, tehát vagy e síklapon „levezethetőnek", vagy — társadalomtudományi aspirációkkal — „jelelméletileg" elhanyagolhatónak tekintjük.

Előtérbe állítását azért halogattuk idáig, mivel komoly szándékunk volt, hogy e kísérlet jellegű bevezetővel a szemiotikai-formállogikai felismerések dialektikus materialista felhasználhatóságát védelmezzük, és mert ilyen alapon éppenséggel eddigi elemzéseink közvetítése révén mutathatunk most rá arra, miként vezetnek el a jelek *szükségszerűen* a célirányosan tevékenykedő emberi egyénhez azon egyszerű oknál fogva, hogy az ő jelei.

Csak most, hogy a nyomdai jelből mint az ember egy sajátos technikai leleményéből talán nem egészen sikertelenül következtethettünk vissza a célosan tevékenykedő egyénre magára, határolhatjuk el magunkat bizonyos, univerzálisan „szemiotizáló" világfelfogásoktól — egyelőre csak általánosságban, de most már feltehetően ama látszat kockázata nélkül, hogy a fürdővízzel együtt ki akarjuk önteni a gyereket is. A jeltudomány oly sok művelője — tudja, nem tudja, de — éppen ezt kockáztatja akkor, amikor a formállogika valóságos illetékességi területeiről közvetlenül átcsapva, romantikus társadalomtudományi kalandozásokba bocsátkozik. Olyasmit követel ilyenkor, ami már semmiképpen sem tudomány, hanem merő képzelgés, és aminek ideológiává fejlesztése a lehető legegyértelműbben emberellenes.

Összefoglalva tehát: *a konkrét viszonylatai meghatározottságában célosan tevékenykedő egyén világból való kitagadásának és egy fiktív, „öntörvényű" jelvilág puszta, árnyékszerű „mögöttesévé" redukálásának logikai irracionalizmusától* határoljuk el magunkat éppen most és itt. Most, amikor egy olvasatban szemlélhettük, hogy az egyén már elvont ábráival is képes jelezni alkalmazásuk letagadhatatlanul konkrét célirányát, és itt, ahol a szóban forgó olvasóegyén: Lenin. Lenin, aki — előre megfontolt szándékkal — *csakis* az emberi célosság vonatkozásában hajlandó „kimetszeni" a „teleologikus szubsztanciát" elemző Hegeltől elsajátíthatót:

> „Az ösztönszerű ténykedés" (Instinktartiges Tun) „végtelenül sokrétű anyaggá forgácsolódik szét". Ezzel szemben „az intelligens és tudatos ténykedés" a „hajtóindíték tartalmát" (den Inhalt des Treibenden) „a szubjektummal való közvetlen egységből kiemelve, tárgyiasságként viszi ez elé" (a szubjektum elé).
> (I. m. 75.)

Ismételt hivatkozásunkat Leninre tehát ismét nem merő tekintélytisztelet sugallta, hanem e különleges olvasat ama bizonyítható sajátossága, hogy minden szubjektív értékelése objektíve lényegre törő, és ezért a gyakorlat minden előzetes megszorítás és kísérletező kontroll nélkül, közvetlenül igazolja. Ellenőrzéséhez elegendő bárkinek csupán saját munka-, vagy, ha tetszik, alkotótevékenységére gondolnia, és azonnal felfedezheti az alakító folyamat szerkezetének e sajátos háromdimenzionalitását. Rábukkan: (1) önmagára, mint az alakítás aktív „tényezőjére", alanyára, (2) többé-kevésbé világosan körvonalazott, de feltétlenül maga elé tartott-tűzött céljára, és (3) valamilyen, tőle független objektivitásra (tárgyra), melyet a cél elérése érdekében — így vagy úgy — „meg kell dolgoznia".

A jegyzetelő olvasat sajátos pillanatfelvétel, mely mindezt a történés szakaszában rögzíti, és az elvont jel benne — a központozástól a különkiemelő keretig — voltaképp folyvást azt jelzi, hogy ez a történés cselekvés, mely egy konkrét cél irányában feszült. A szóalakzatok betűképeitől eltérő, illetve közülük kirívó voltával e ténylegesen elvont formaelem nemcsak a tiszta láthatóság szempontjából *egynemű közeg* itt, hanem annyiban is, amennyiben képes érzékeltetni egy egyéni logikát, egy konkrét céltételezés valóságos „honnan-hovájá"t. Valóban egyfajta „termékeny pillanatot" vizualizál: ahhoz hasonló feszültséget teremt a „tipográfiai síkon", mint aminőt egy olyan fotón vagy festményen érzékelhetünk, amely — a gondosan kiválasztott és sorbarakott, hibátlan tégláktól kezdve, a „kézhez álló", szükséges szerszámokon át, egészen az elkezdett házfalig — mimetikusan minden fontosat elénk tár, amit egy meghatározott munkatevékenységhez odakészíthetett *valaki*. *Célirányos rendbe sorolt tárgyak* tükörképe látható itt, s éppilyen rendjük *hiányt* érzékeltet: rendezője után „kiált". Éppígy utal tehát ama *valakire*, aki e képsíkon látható „jelek" szerint feltétlenül tevékenykedett és tevékenykedni fog valahol, ha nem is látható, hanem kívül van e síkon.

Elvont jelmatériája által és a maga — tipográfiai — síktükörképén ilyesféleképp utal valóságos alanyára a rendezett gondolat. A Lenin-olvasatban szintén ott áll minden, amit *valaki* — ezúttal egy célos önépítéshez — gondosan

kiválasztott. Az elsajátítás *célját és eszközét a maga felismert elvi különneműségében* tükröző és itt betűképekké lett fogalmak — „pontosan, szépen, ahogy a csillag megy az égen", a megfelelő célirányos rendbe sorolva. S rendjük e szép logikáját a tagoló jel-, illetve „szövegtömb"-alakzat vizualizálja közvetlenül: érzékelhetően utalva e rend innen „hiányzó", „e tükörsíkon kívül tartózkodó", valóságos alanyára.

Optimális típusú olvasatunk optimálisan igazolja az ilyen, síkon túli dimenziókba is elhatoló jelelméleti vizsgálódásokat, amennyiben cél és eszköz elvi megkülönböztetését mint az emberi elsajátítás felismert specifikumát most már — módszertani következtetésként is sorba-rendezve — „különjelmatériával" szemlélteti. *Szöveg* és *geometriai rendezőelv* imént említett tartalmas, tartalomra utaló feszültségét mint elméletet és közvetlen gyakorlatot, a szó szoros értelmében mint elmélet és gyakorlat szemlélhető, komplex egységét mutatja be:

„A cselekvés következtetése" . . . Hegel szemében a *cselekvés*, a gyakorlat *logikai „következtetés"*, logikai alakzat. Ez igaz is! Természetesen nem abban az értelemben, hogy a logikai alakzatnak az ember gyakorlata a más-léte (= abszolút idealizmus), hanem vice versa: az ember gyakorlata, milliárd és milliárd esetben ismétlődve, logikai alakzatokként rögzítődik az ember tudatában. Ezek az alakzatok éppen (és csakis) e milliárdnyi ismétlődés következtében bírnak az előítélet szilárdságával és axiomatikus jelleggel.	NB
1. premissza: *a jó cél* (szubjektív cél) versus *valóság* („külsőleges valóság")	NB
2. premissza: a külsőleges *eszköz* (szerszám), (az objektív)	
3. premissza, azaz a következtetés: a szubjektív és az objektív egybeesése, a szubjektív eszmék próbája, az objektív igazság kritériuma.	

(I.m. 201.)

A most idézett kiemelésnek a rögzítődés történelmi mechanizmusát érintő részlete közismert. Kevésbé kiemelt azonban az a vonatkozása, hogy — a gyakorlatról szólva — Lenin az elsajátítási folyamat mechanikussá lett és bizonyos fokig mechanizálható (tehát mind a társadalmi szokásmechanizmusok, mind az egyénileg kialakított feltételes reflexek, valamint felismert módszertanuk) forrásául *is* a konkrét és *célos egyéni* gyakorlatot jelöli

meg. Mostani vizsgálódásunk szempontjából azonban ennél is fontosabb azt észrevennünk, ahogyan itt a szubjektív olvasat „különjelmatériája" az emberi elsajátítás objektív dialektikáját geometriai rendbe sorolja, „a tisztán logikaival egybeesőn" szemlélteti. A passzus tartalmának számunkra leszűrhető, legfőbb tanulságát, azt tehát, hogy a dialektikus oksági láncolat egy-egy kauzális sorának egyoldalú abszolutizálása értelmetlen, a tagoló jelstruktúra már-már mimetikusan érzékelteti itt. *Nemcsak a tiszta láthatóság szempontjából bizonyul egynemű közegnek, hanem tárgy és cél lényegileg egybeeső mozzanatait szemléltető voltában is.* Önaktivitásuk mítoszait a közlésjelek — mind az „üresek", mind a fogalmak betűképeivé szedettek — így szinte „maguktól" cáfolják. Egyszerre közlik *és* jelzik, hogy csakis célos összeszerkesztettségük révén nyerték el konkrét tárgyi (ez esetben: filozófiai szöveg-) „méltóságukat".

A tárgyak e méltóságára az idézetben a *„jó cél* (versus *valóság"*) kurziválása utal külön is, és egy másik olvasatrészletben újabb, kettőskeretű egyéni-lényegi jelrács:

> Nagyon jó az **Enciklopédia** 225. §-a, ahol az („elméleti") *„megismerés"* és „akarás", a „gyakorlati tevékenység" úgy van ábrázolva, mint két oldal, két módszer, két eszköz mind a szubjektivitás, mind az objektivitás „egyoldalúságának" megszüntetésére.

(I.m. 192.)

Ha észrevesszük, hogy a „megismerés" a tárgy magánvaló tulajdonságainak felderítésével és az „akarás" számunkra valóvá alakításának konkrét célkitűzésével egyenlő e megállapításban, akkor megértjük azt is, hogy az adott olvasat alanya „egyéni tanulásában is" milyen eltökélten koncentrált mindarra, ami *a* szubjektivitás vagy *az* objektivitás társadalmilag veszélyes — mert mindkét formájában bénító — abszolutizálása ellen szólt az adott „tananyagban". Leszűrt konkluziója azonban éppígy irányul a gyakorlat (*a* „praxis") elvont magánvalóvá légiesítése ellen is. Hiszen tudjuk, Hegelt tanulva, Hegelt korrigálja Lenin ebben a jegyzetben: éles tollal „metszve ki" mindenütt Hegel „istenkéit". Nem jogtalan tehát arra következtetnünk, hogy megállapításában a „gyakorlati tevékenység" a tárgynak a cél eszközévé és a célnak a tárgyalakítás módszerévé változtatásával egyenlő, az „egyoldalúság kiküszöbölése" pedig azzal, hogy az előbbi nélkül tárgy *és* alany *és* cselekvés egyaránt *dimenziótlanná* lesz, és ezáltal „nemjóvá": *minősíthetetlenné*, árnyszerűvé, *misztifikálhatóvá.*

Szabadjon itt egyelőre szövegszerű bizonyítás nélkül leszögeznünk, hogy a hegeli egyoldalúság leküzdése, mint konkrét és *tudományosan jó cél*, a misztifikáció említett, társadalmi veszélyessége miatt jelenik meg olvasatunk alanyának legsajátabban egyéni céljaként. Ez utóbbi újabb „olvasati" példáját szemügyre véve térhetünk vissza jeleinkhez, és szólhatunk arról, ami már eddig is minduntalan elénk bukkant, de eddig említetlenül hagytuk, mivel épp a konkrét munkafeladat — itt: a *tudományosan jó cél* — összefüggésében pillantható meg a legközvetlenebbül.

Voltaképp arról van szó, amit „jelelméletileg" akár az általunk említett *kódrács-függvény* „értelmezési tartományának" is nevezhetnénk, s amit szabatosan *átértékelésnek* nevezünk. Egészen metaforikusnak mindazonáltal az „értelmezési tartomány" kifejezés sem tekinthető itt. Az alább következő szedéstükör-részlet „különjelmatériája" ti. ténylegesen az *értelmezés* előzetes, az idézőjelekkel értékelt „metszeteket" létrehozó „tartományát" szemlélteti: az átértékelés folyamatát mint *átértelmezést*, mint az adott „anyag" adott célnak megfelelő, s fentebb leírt „áthangolását":

Ez az eszme **magasabb, mint a tekintett megismerés eszméje,** mert nemcsak az általánosnak, hanem a **teljességgel valóságosnak** méltóságával is bír . . . (320—321)

. . . A cél tevékenysége ezért nem maga felé irányul, hogy felvegyen magába és sajátjává tegyen egy adott meghatározást, hanem éppenséggel arra, hogy a saját meghatározását tételezze, és a külsőleges világ meghatározásainak megszüntetése révén magának megadja a realitást külsőleges valóság formájában . . . (321) . . .

A gyakorlat magasabb, mint az (elméleti) megismerés, mert nemcsak az általánosság, hanem a ⟨puszta⟩ közvetlen valóság méltóságával is bír.

„A cél tevékenysége nem önmagára irányul . . .

hanem arra, hogy a *külsőleges* világ meghatározott (oldalainak, vonásainak, jelenségeinek) megszüntetése révén, *magának megadja a realitást a külsőleges valóság formájában*". . .

(I. m. 198.)

A szedés hasábszerkezete és az elválasztó tengelyként alkalmazott két-két függőleges a hegeli és a lenini szöveget szótárszerűen állítja szembe egymással: az olvasat egyéni lényegi jelrácsa itt a parafrázis létrejöttének *„lefordítás-travesztia"*-jellegét rögzíti. És ezzel voltaképp „mind a szubjektivitás, mind az objektivitás egyoldalúságának megszűntét", a *nemsaját saját*ba való átcsapásának pillanatát szemlélteti: a két-két függőleges itt ezen átcsapás vizuálisan érzékelhető „csomópont-tengelyeként" funkcionál.

E csomópontok jelentőségére szintén lényegi jelrácsok figyelmeztetnek ebben az olvasatban — a célosan tervezett változásfolyamat szerkezeti mozzanatait is úgy tárva fel számunkra, mint az anyagi mozgás objektív törvényszerűségeivel egybeesőt:

Ezek a ‚csomópontok' ellentmondások egységét jelenítik meg, mikor a lét és a nem-lét, mint eltűnő mozzanatok, egybeesnek egy pillanatra, a mozgás (= a technika, a történelem stb.) adott mozzanatában.

(I. m. 264.)

A változásfolyamat ugrásszerű, „csomópont"-mozzanatainak objektív egyetemességét hangsúlyozva, a marxi—engelsi törekvéseket folytató Lenin nemcsak a hegeli, hanem mindenféle idealisztikus, elvont „kreativitás"-elvet defetisizál. Valóságos potenciáljukban felismert és tudatosan mozgásba hozott anyagi erők ellentmondásos egységének láttatja az ember által létrehozottat is: tehát nem merő „történésnek", de nem is „teremtésnek".

Az imént látott átértékelést követő konklúzió már ilyen egységként emelődik ki, és kontrasztjában még világosabban érzékelhető, hogy az emberi elsajátításban az átértékelés a meglevőnek a még meg nem levőhöz, a *cél és eszköz egyneműsítéséhez*, tehát *az új minőség* létrejöttéhez átvezető, közvetítő mozzanata:

NB	Az ember tevékenysége, aki objektív képet alkotott magának a világról, **megváltoztatja** a külső valóságot, megszünteti annak meghatározottságát (= megváltoztatja egyik vagy másik oldalát, minőségét) és ily módon megfosztja a látszat, a külsőlegesség és semmisség vonásaitól, magán- és magáért-valóvá (= objektíve igazzá) teszi.	NB

(I. m. 202—203.)

És hogy *mi* ez az új objektív igazság, azt ismét tanulságosan szemlélteti itt a lényegkiemelő egyéni jelmatéria. A ritkítás és a marginálisan elhelyezett „jól megjegyezd", valamint a függőlegesek kétszeres nyomatéka jelzi a humánusan *jó cél* megvalósítását: (1) a Hegel által dialektikusan feltárt, de mindjárt a világszellemnek adományozott emberi képesség tudományos szintű visszaperelését, és (2) a tárgyak „semmijének" az emberi gyakorlat valóságos „valamijévé", eszközévé tételét, természeti vagy ideológiai haszontalanságuknak hasznossággá alakítását, humanizálásukat. (S hogy mennyire *jó* ez a cél, azt nemcsak a lenini következtetés időtállóságán, de napjainkig tartó időszerűségén is lemérhetjük akár a modern irracionalista filozófiai és művészeti irányzatok fordított előjelű gyakorlatán, mely nem egyéb, mint tevékenység és „anyag", azaz: munka és tulajdon — ma már objektíve irracionális, a termelőerők adott fejlettségének ellentmondó, szubjektivisztikus — szétválasztásának közvetlen visszfénye. Egészen nyilvánvaló, hogy Lenin itt nemcsak az EMPIRIOKRITICIZMUS módszertani bázisát szilárdította, hanem, hogy Hegel miszticizmusának következetes elvetésével voltaképp már a modern miszticizmus deklarált semmijét és látszatigazságait is humánus mérlegére tette és elvetette.)

3. AZ EMBERI, SZÉP ARÁNY OBJEKTÍV MÉRCÉJE

Sajnos, e helyütt nincs terünk rá, hogy akár csak legdöntőbb felismeréseiben is nyomon kövessük e jegyzetfüzetek gazdag gondolati anyagát — amihez azért érdemes, a legkülönbözőbb társadalomtudományi témákat kutatva, ma is újra

meg újra és „friss szemmel" fordulnunk, mert valóságos módszertani, illetve „finomszerkezeti" kincsesbányája a materialista dialektikának. E dolgozat keretében azonban meg kell elégednünk azzal, hogy az olvasat lényegi jelrácsozata mögé még egy-két további helyen is bepillantsunk, és segítségükkel igyekezzünk meglátni a rossz egyoldalúságok leküzdésének még két, döntő előfeltételét: *az inherens mértéket és mércét* — mind a tárgy, mind a cél vonatkozásában. Vizsgáljunk meg tehát először is egy sajátos alakzatú, kettős kiemelést:

If I'm not mistaken, there is much mysticism & ‚üres' pedantéria Hegel e következtetéseiben, de zseniális az alapeszme: mindennek mindennel való világméretű, mindenoldalú, **eleven** összefüggése és ennek az összefüggésnek tükröződése — ‚materialisztikusan feje tetejére állított Hegel' — az ember fogalmaiban, amelyeknek szintén csiszoltaknak, kerekdedeknek, rugalmasaknak, mozgékonyaknak, relatívaknak, kölcsönösen összefüggőknek, az ellentétekben egységeseknek kell lenniök, hogy átfogják a világot. Hegel és Marx művét folytatni annyit jelent, hogy *dialektikusan* fel kell dolgozni az emberi gondolat, a tudomány és a technika történetét.

És a „tisztán logikai" feldolgozás? ‚Az egybeesik.' Az egybe *kell* hogy essék, mint a „Tőké"-ben az indukció és a dedukció.

(I. m. 129—130.)

Az adott elsajátítási folyamat e sokszorosan „lényegjelzett" pontján tartalmilag láthatóan nem az az új, hogy alanya az anyagi valóság objektív dialektikájának szubjektív-gondolati tükörképét misztikus önállósításától elhatárolva nevezi zseniálisnak és ítéli elsajátítandónak, hanem, hogy mindezt mint *átfogó és egyértelműen elkötelezett tudományos programot* fogalmazza meg. Eljárásának metodikai oldala, hogy „mindennek mindennel való világméretű, mindenoldalú, eleven összefüggését", az objektivitásnak e legegyetemesebb (és *induktíve* megállapított) *inherens mértékét* „materialisztikusan fejtetőre állított" voltában gondolatilag kiemeli, és átfogóan érvényes *tudományos mércévé* (*dedukciós* alappá) teszi. Lényegkiemelő különjelmatériájával pedig most épp e metodikai-logikai összefüggést érzékelteti vizuálisan.

A dialektikus a „tisztán logikaival . . . egybeesik . . . , mint a ‚Tőké'-ben az indukció és a dedukció": a „k e l l" tipográfiailag kihívó volta tehát éppúgy nem egy szubjektív kellés betűtükörképe itt, mint ahogyan a marginálisan elhelyezett kisebb keret sem pusztán alakzatként, hanem tartalmilag is igazoltan *mérce* jellegű.

A mérce — újra hangsúlyozzuk —: viszonyítási alap, és a kettős konklúziót, illetve kettős követelést magába ölelő két keret egymás mellé helyezése: geometrikus viszonyítás, melyben a mérce szerepét láthatóan a szedéstükrön kívüli, s a marxi műre történő utalást magába foglaló keret tölti be. Nyilván-

való, hogy Lenin itt a saját követelését méri meg A TŐKE mércéjével, és az is nyilvánvaló, hogy e viszonyításnak a marxi metodika irányába utaló *kellése* nem a dogma mércéje, hanem az objektíve helyes módszer *mértéke*, és az adott olvasó igazi teoretikus fogékonyságának „tanújele" egyben. Szemlélteti azt a közvetlen logikai összefüggést is, amely a „korelméletekben" jártas, és saját, kialakult állásponttal rendelkező kutató elsajátításmódjára jellemző, s amely nem egyéb, mint a valóban korszerű biztos kiválasztása és a pusztán divatos, illetve a vulgarizált félretolása.

A rendhagyó szedéstükör ilyenformán azt segít észrevennünk, hogy Lenin a különféle „modern" és „mégmodernebb", irracionalista és pozitivista filozófiák századfordulói dömpingjében is képes tévedhetetlenül kiválasztani az (esetleg nemdivatos, de) objektíve tudományosat, vagy — ami ezzel „egybeesik . . . egybe k e l l hogy essék" — az objektíve leghaladóbbat.

Egy másik — „belső" (a legsajátabbra utaló, mégbeljebbtördeléssel kiemelt) — konklúzió szó szerint is bizonyítja, hogy a marxi gondolati vívmányokkal való egybeesés követelménye éppenséggel a dogmatikus szűklátókörűség leküzdésére, ismét: az egyoldalúság kiküszöbölésére irányul Leninnél:

> (. . . egyáltalában egy filozófiai rendszert cáfolni nem azt jelenti, hogy elvetjük, hanem hogy továbbfejlesztjük, nem azt, hogy helyettesítjük egy másik — egyoldalú — ellentett rendszerrel, hanem hogy belefoglaljuk valami magasabba) . . .
>
> (I. m. 151.)

S hogy e követelés mennyire közvetlenül a dogmatikus anatémák ellen irányul, azt ismét „sajátlényegi" jelrács emeli ki ebben az olvasatban:

A LOGIKA KATEGÓRIÁI ÉS AZ EMBERI GYAKORLAT

> Amikor Hegel arra törekszik — sőt olykor: erőlködik és kínlódik —, hogy az ember célszerű tevékenységét a logika kategóriái alá sorolja, mondván, hogy ez a tevékenység „következtetés" (Schluss), hogy a szubjektum (az ember) a „következtetés" logikai „alakzata" valamelyik „tagjának" szerepét játssza s. í. t. — **EZ NEMCSAK ERŐSZAKOLTSÁG, NEMCSAK JÁTÉK, EBBEN IGEN MÉLY, TISZTÁN MATERIALISZTIKUS TARTALOM VAN.** Meg kell fordítani: az ember gyakorlati tevékenységének milliárd és milliárd esetben kellett az emberi tudatot a különböző logikai alakzatok ismétlésére késztetnie, *hogy* ezeknek *axióma* jelentőségük *lehessen*. Ezt nota bene.
>
> (I. m. 174.)

NB

NB

Könnyű megállapítanunk, hogy a kereten belüli legfeltűnőbb „jelmatéria" éppenséggel „fettverzál" volta véletlen jellegű, de a közléstartalomra odafigyelve azt sem nehéz észrevennünk, hogy az adott részlet jelszerű kiemelése megintcsak nem véletlen, hiszen a tartalmat logikailag mintegy kettéosztja: egy *nemsaját* és egy *saját* gondolatsor tükörképére különíti el. E kettéosztás tehát már ismerős annyiban is, amennyiben a „fettverzál" itt mintha ugyanúgy „szótártengelyként" működne, mint korábban az átértékelés „csomópontjeleiként" funkcionáló függőlegesek. Az elválasztó „tengely" ezúttal vízszintes, és nem is lehet más, mert *szövegrészlet.* Nem „üres", hanem *tartalmas*; *fogalmi*, nem pusztán jelszerű: az elsajátítás adott, „csomóponti" mozzanatára nem csupán utal, hanem azt fogalmilag *tükrözi.* Antidogmatikus követelést foglal magába: *az elsajátíthatóra figyelmeztet a torzult felismerés vonatkozásában is.* Itt tapasztalható, új mozzanatát tehát az adott elsajátítási folyamat lényegkiemelése ismét egyszerre közli és szemlélteti: azt az objektív összefüggést ti., hogy az inherens mérték szerinti elemzés, az ennek megfelelő tudományos mérce alkalmazása esetén az *átértékelés* az *objektív értékek átmentésé*vel egyenlő.

És ha most már ennek szem előtt tartásával, újra elolvassuk a szöveget, teljesen világosan látjuk, hogy a széljegyzetben Lenin a már másutt is megfogalmazott jegyzetbeli tartalmat itt nem elismétli, hanem (1) Hegel önismétléseinek okát (az *aherens* mértéket, a logikai Prokrusztész-ágyat) tárja fel; (2) felmutatja az ésszerűtlenül „tótágast álló" felismerés racionális magját, és (3) ennek folytatásaképp vonja le ama következtetést, mely által „megszüntetve őrződik meg" a specifikusan hegeli — átmentődik és folytonosságot nyer az emberi megismeréshez való, tényleges hozzájárulása.

A hangsúlyt érzékeltető, sokszoros különjelmatéria ilyenformán szemlélteti itt konkrétan *a racionális mag felfedezésének az irracionális sallangok éles elutasításától való, közvetlen függését* is. A marginálisan elhelyezett, címszerű „emlékeztető" pedig a *gyakorlat* kategóriáját szemlélteti új összefüggésben: az egyéni céltételezéseket mintegy „korrigáló", a logikai-elvonatkoztató tevékenységet „kikényszerítő", objektív anyagi szükségszerűségként, és ezért — tipográfiailag is — *alapmérceként.* Húsz oldallal később, a gondolatsort továbbfolytató különkiemelés a fogalmi megismerés e legfőbb viszonyítási alapját már nemcsak az eredet, hanem kifejezetten a cél összefüggésében szemlélteti. Éspedig kifejezetten úgy, mint *minden elsajátítási folyamat alapvető jó céljának legfőbb kritériumát* — és egyúttal mint a lenini elsajátítási folyamat *következetes emberközpontúságát*:

Hegel a gyakorlatról és a megismerés objektivitásáról

> Az elméleti megismerésnek az objektumot szükségszerűségében, mindenoldalú vonatkozásaiban, ellentmondásos mozgásában, ‚magán- és magáért-valóan' kell adnia. De az emberi fogalom a megismerésnek ezt az objektív igazságát „végleg" csak akkor fogja fel, ragadja meg, teszi magáévá, amikor a fogalom „magáért-való-létté" lesz a gyakorlat értelmében. Vagyis az ember és az emberiség gyakorlata a megismerés objektivitásának próbája, kritériuma. Ezt gondolja-e Hegel? Erre vissza kell térni.

(I.m. 195—196.)

A kiemelés viszonyító jelalakzata is — láthatóan — olymódon utal itt az adott olvasó által tanulságul leszűrtre, szemünket olyan szövegrészlet újraolvasására készteti, melynek tartalma *minden emberi kutatás-keresés legfőbb objektív ösztönzőjét* érteti meg velünk. A geometriai alakzatként is érzékelhető „mércereláció" ilyenformán egyszerre mutatja itt az adott egyéni és az általában vett emberi elsajátítás megvalósulásának objektív mércéjét: *gyakorlatba visszavezető voltának alapvető kritériumát.*

Formálás és mérték összefüggése csakis így felismerve valóságos, és nem „pusztán" logikai. Az *inherens mérték* marxi kategóriája éppen ebben az értelemben valóságos minősítése a nembelinek: a tárgy objektív tulajdonságait (magán- és magáértvalóságát) célja alávetettségében megismerni és alakítani tudó ember képességének, a *szabadság* specifikusan humántermészeti előfeltételének. Bármely felismerés gyakorlati megvalósíthatósága (az emberért való létté alakíthatósága) ezért *inherens mértéke az ember szabadságának is.*

Hogy Lenin alkalmazásában e gyakorlati mérce a legátfogóbban — tehát objektív történelmi-társadalmi *és* természeti vonatkozásban — az emberi szabadság mindenkori konkrét fokának mérőeszköze, az egész munkásságából, világtörténelmi szerepéből közismert. Dolgozatunkban vizsgált írása azonban olvasat, mely eredetileg és közvetlenül csakis „számára valóvá" alakított — néhány döntő szerkezeti elemére ezért próbálhattunk itt visszakövetkeztetni csakis „számára való" jelek vizuális útmutatása alapján. Kérdésünk most az, hogy ugyanezen, „jelzett" nyomon haladva, visszakövetkeztethetünk-e vajon az említett, átfogóan humánus mérce személyes forrására is, rábukkanhatunk-e egy olvasói jegyzet puszta logikai jelutasításait követve egy világtörténelmi személyiség legsajátabb karaktervonásaira?

Eddig — szemiotikai terminológiával megfogalmazva — egyszerre „denotatív" és „konnotatív" voltukról vallottak, azaz objektív és szubjektív irányba egyszerre mutatónak bizonyultak e jelek — mégpedig azáltal, hogy egy szelektív logika aktivitására utaltak. Geometrikusan érzékeltették éppilyen eszköz voltukat egy elsajátítási folyamatban, amelynek válogató-értékelő jellege abból adódik, hogy alanya tárgyát folyamatosan céljához és célját tárgyához viszonyítva alakít.

Most, néhány további olvasatrészlet szemügyrevétele alapján, fény derülhet a jel egyszerre „emotív" és „kognitív" irányba utaló voltára is. Úgy véljük, kideríthető, hogy a tipográfiai jelalakzat nemcsak költőileg nyomatékosítva, hanem közvetlen elvontságában is szolgálhat az intellektuális *és* emocionális vonatkozások sajátos mérőeszközéül. Hiszen már eddigi vizsgálódásaink során is azt tapasztaltuk, hogy minél sajátabban egyéni különkiemeléseket reflektált az okosan tördelő nyomdatechnika, a tárgy annál egyénibb megragadását, annál személyesebben „belső" kezelését közvetítette az adott olvasatszöveg. Nos, e könyvoldalak szedéstükrén bőven akadnak olyan, „mégbelsőbb" különkiemelések is, amelyek együttesét akár „érzelmi jelrácsozatnak" is nevezhetjük. Olyannyira azt a látszatot keltik ti., hogy az olvasó Leninnek az adott *szerzőhöz való, közvetlen-személyi viszonyulásmódjára* utalnak. A hűvösen dezantropomorf tudományos megállapítások helyett inkább az itt-ott már felbukkant és személyhez adresszált, ironikus félmondatok rokonainak látszanak.

Nyomatékosított formájukban e megjegyzések mindenekelőtt mint marginálisan és keretben is kiemelt, kurta dicséretek és szidalmak találhatók meg: „finom és mély!"; „Pompás formula"; „Très bien!"; „Az első sor badarság. A második zseniális."; „Hülyeség az abszolútról"; „nagyon jó"; „Bien dit";

„Zavaros vizeken"; „Ez elmés és mély"; „elárulta magát az idealista!"; „gyáva kitérés a materializmus elől"; „Arisztotelész meghamisítása" és így tovább. Vég nélkül sorolhatnánk őket, ha nem lenne már ennyiből is teljesen világos, hogy e „kiszólásokat" övező különjelmatéria a tudományos igazság iránt szenvedélyesen elkötelezett intellektus objektíve jogos és ugyanakkor a legszemélyesebben átérzett örömét, illetve felháborodását nyomatékosítja itt. Pontosabban: az érzelmeknek egy ilyen logikáját, éppilyen okozatiságát. Az alábbi olvasatrészlethez fűzött, „legbelsőkeretes" és mindössze hét szóba sűrített „kiszólás", helyesebben *megszólás* éle azonban már korántsem a „pusztán" tudománytalan ellen irányul:

NB || A ‚fogalom' „ ‚adekvát fogalommá' " fejlődve eszmévé lesz. (33) „ ‚A fogalom a maga objektivitásában maga a magán- és magáért-való dolog' ". (33) || NB

= objektivizmus + misztika, és a fejlődés elárulása

(I. m. 159.)

A „legbelső" megállapítás aforisztikusan tömör és csattanós jellegét az intellektuális és emocionális közötti, rövidrezárt kapcsolat, az elméleti igényű és szintű következtetés érzelmi telítettsége adja. Matematikai jelmatériája az elsőre utal: nem annyira sietősséget, mint inkább éppen rövidségében hajszálpontos logikai elemzést érzékeltet. Arra a lényegi összefüggésre utal, hogy minden transzcendensen tételezett objektív rációnak objektív vonzata a misztika. A matematikailag „jeltelen" *ítélet*ről pillanatnyilag nem szólunk, mert érdemesebb előbb felfigyelnünk egy másik „legbelső" megjegyzés tipografizált hangsúly-jeleire:

NB

A materializmus *rágalmazása!!* „A fogalom szükségszerűsége" egy cseppet sem „szűnik meg" a megismerés és a fogalom *forrásának* tanával!! A „józan értelemmel" való nemegyezés az idealista rohadt hóbortja!

(I. m. 276.)

Jól látható, hogy a kurziválás és a ritkítás, a tipográfiailag kirívó, ismét a tartalmilag legfontosabbra, a fogalom valóságtükörkép jellegére és emberi megalkotására utal, és érzelmileg e gondolati igazsággal teljesen egybecsendülőn: tűrhetetlennek, rohadtnak minősíti az emberi egyénnek tevékenysége eredményétől való, idealisztikus megfosztatását. Az alábbi „belsőkiemelésben" viszont az a feltűnő és szokatlan, hogy az olvasat alanya itt mindenféle elemzéstől eltekint:

Gyakran szerepel itt Hegelnél az istenke, a vallás, egyáltalában az erkölcsösség — legesleglaposabb idealista badarság.
97: „jobb a rabszolgaság fokozatos mint hirtelen eltörlése" . . .

(I. m. 295.)

A most bemutatott keretben először vesszük észre a már ismert, tömörteketóriátlan elutasítás elsődlegességét az idézőjelbe foglalt, vizsgált eredetivel szemben, s ez utóbbi — szedéstükörbeli helyzettel is érzékeltetett — merőben illusztratív, az indulatos kifakadás tartalmához közvetlenül nemigen kapcsolódó jellegét. Az idézőjel már a most ismertetett típusú kiemelések egyikében sem a korábban tapasztalt, szétválasztó *és* összekapcsoló funkcióban működött, hanem — a közlés *tartalmára* mintegy ezzel is nyomatékosan utalva — *csakis az elhatárolás jeleként.* Nem pusztán egy *nemsajátat,* hanem egy *eleve el nem sajátíthatót* különít el jelszerűen is: olyasmit, amit mint kommentárra nem szoruló, kritikán alulit,mint sajátlogikájába be nem illeszthetőt, az adott jegyzetelő elsajátítási folyamatából egyértelműen kilök, és e tényt hangsúlyozni is kívánja.

Árulás, rohadt hóbort, istenke laposság — a tevékenykedve fejlődő, és épp e gyakorlat révén „az értelemig és tovább" törő emberi szellem melletti szenvedélyes állásfoglalás, a társadalmi elnyomás iránti törpe türelmesség mély megvetése diktálja itt a harag szavait. Semmi kicsinyesen személyeskedőre nem lehetünk tehát ezen olvasat szubjektív „érzelmi jelrácsozata" mögé pillantva sem. Kizárólag ama tény „jeldokumentációjára" lelhetünk, hogy Lenin *érzelmi mércéje* voltaképp sajátos, *etikai* „Geiger-számláló": bármely teljesítménynek az emberi felszabadulás ügyére gyakorolt, objektív hatósugarát méri — *forradalmi-humánus mérce.*

Mindössze egy rövid részletet kell még szemügyre vennünk — éspedig a „szótárszerűen" szedettek közül —, hogy a már említett, „legbelsőbb" forrásra, a lenini Hegel-olvasat legszemélyesebb célkitűzésére ráleljünk, és ezzel együtt az adott személyiség legsajátabb karaktervonására is:

. . . . . Önmagának az a bizonyossága, amellyel a szubjektum itt egyszerre „fogalom" helyett magán- és magáért-való-létében mint meghatározott szubjektum bír, bizonyossága a maga valóságának és a világ *valótlanságának.*

azaz hogy a világ nem elégíti ki az embert és az ember elhatározza, hogy cselekvésével megváltoztatja a világot.

(I. m. 197.)

A most idézett szedéstükör-részlet tördelése voltaképpen az „érzelmi jelrács" sajátos, „belsőszótár" jellegére utal, melyhez képest *eszközként* a megismerés egésze jelenik meg az egyik oldalon — és a másik oldalon ennek legszemélyesebben „benső" értelmezése, legegyénibb indítékú „lefordítása": *a világ átalakítására irányuló cél.* A csakis az adott jegyzetelő „számára való" jelszerű elkülönítése itt logikailag teljesen igazolt, hiszen az adott olvasmányanyagtól valóban független, szubjektív konklúziókat különít el: e konceptusban *egy egész életmű alapvető, tartalmi rendezőelveit rögzíti.*

A műalkotásban — mint bevezető példánkból láthattuk is — az ilyen, személyes állásfoglalás szerves mozzanata az adott mű formálási elveinek. A tartalmi rendezőelv tehát itt nem egyéb, mint a valóságos viszonylatok lényegi csomópontjainak a mindenkori szerző nézőpontjából való megpillantása, és ugyanennek a mű szerkezeti csomópontjaivá tétele. A valóság korrektív kontrollja itt úgy működik, hogy hibás nézőpont esetén, a tartalmival együtt, az adott mű esztétikai érvényét, esztétikailag formált voltát is megkérdőjelezi.

Formált mű a munkafolyamat és a tudományos tevékenység terméke is, és az olvasat nemkülönben, ha nem is „késztermék". Az előző kettőben a helyes „állásfoglalás" szigorúan a tárgy objektivitására való koncentrálást jelenti, és a személyes „motivációk" háttérbe szorítását. Az olvasatnál azonban más a helyzet, noha — mint láthattuk is, és nem győzzük hangsúlyozni — szintén alakító, *fogalomalkotó* tevékenységet rögzít: egy elsajátítási folyamat objektivált tükörképe. „Intim" jellegénél fogva azonban, amennyiben a vizsgált objektivitástól kellőképp *elválasztja,* az adott olvasó személyes „motivációit" is e fogalomalkotó folyamat objektív érvényességének megsértése nélkül teheti jegyzete részeivé. Ebben az esetben tehát megintcsak fontos *viszonyjel* az adott „különjelrács", hiszen itt egy egyedi szubjektum—objektum viszonyt tagol, szemléltet számunkra vizuálisan.

Mindennek előnye konkrét vizsgálati tárgyunkat illetően nyilvánvaló: az elvont jelalakzat kirajzolja számunkra egy egyéni „recepció-struktúra" legszubjektívabb elemeinek kontúrjait. A lenini olvasat pedig ebből a szempontból is különlegesen szerencsés „modell". Látnivaló most már, hogy nem azért, mert holmi „szuperolvasat", hanem mert a tudományos korrektség és a személyes állásfoglalás hibátlan szinkronját tükröző olvasat, illetve ennek is „végletes", kiemelkedő példája. Annyiban ti., amennyiben világosan kiolvasható belőle, hogy a személyes viszony, amelyet az adott olvasó az olvasott szerzővel szemben kialakít, „egyéni tanulása" közben is mindvégig az *objektíve emberi* ügyhöz való, pártosan „elfogult" viszonyán alapul.

A „végletesség" forrása tehát ez esetben nemcsak az, hogy Lenin kivételes egyéniség. Kivételes egyéniség viszonylag sok van, olyan azonban igen kevés, aki az egész „előtörténet" meghaladásának vonatkozásában nőhet *az ember szimbólumává,* akinek legszemélyesebb „motivációi" szinte közvetlenül esnek egybe az emberi nem objektív fejlődésirányával, akinek kivetített gondolataiban intellektus és érzelem ennyire közvetlenül *a tényleges emberi lényeget „látszatja át"*, és tiszta jelbeszéde ennek logikáját.

Mindennek következményeként rajzolódnak ki ebben az olvasatban az adott olvasó személyiségével együtt a *nem* (a humánum) körvonalai is olyan élességgel, hogy akár közvetlenül is felhasználhatók egy, *az emberi szép arány lényegét átlátszató, művészi portré* készítéséhez. Hiszen e kivételes „olvasónaplónak" még itt megvizsgált, néhány részletéből is egyértelműen kitetszik,

hogy szerzőjének valóban „gyönyörű képessége a rend, mellyel az elme tudomásul veszi a véges-végtelent", s hogy az olvasmányanyagában rejtőző, valóságos törvényeknek is azért oly „hű meghallója", mert szenvedélyes harag él benne azok ellen, akiknek „Eszét külön, szívét külön szárnyalja be az egyröptű szó", akiknek „a fogalmak hideg vasak, miket csak messziről szemlélni jó". És eléggé érzékelhető mély megvetése azon írástudókkal szemben, akik „koholt képekkel mocskolják magukat szegyig". Kitetszik ezen olvasatból, hogy még „kiszólásai" is olyan olvasótól származnak, akinek „igazi volta küzdő emberi szeretet", aki az elnyomott emberre irányítva tekintetét ül le íróasztalához és „az arany öntudatból" minden elnyomás ellen „fegyvert veret". Olyan „befogadó", akinek még „tisztán logikai" megjegyzéseiben is forradalmi pátosz lüktet, a humánum valódi logikája diktálja még indulatait is, és legegyénibb jelei „közös dolgaink rendezésének" objektív irányába utalnak — a társadalmi egyén fejlődésének valóságos „honnanhováját" szemléltetik — folytonosan. Röviden tehát: olyan „személyiségmodell" rajzolódik elénk a lenini olvasatból, amelyre *közvetlenül* ráillik az ember szimbólumát felidéző, kommunista költői szó — noha az olvasat a maga egészében *nem formává rendezett.*

Miért hangsúlyozzuk e tényt másodszor is? Mit értünk ezen? Semmiképp sem olyasmit, ami a benne található megállapításokat művészileg formáltakkal kívánná összevetni, hiszen a jegyzet, még a kivételes, a művészi portré közvetlen modelljéül szolgálható jegyzet sem műalkotás. De olyasmire sem gondolunk, ami az itt található lenini felismerések valóságos fogalmi szintjét, kifogástalanul *tudományos formáját* kérdőjelezi meg. A tudományos forma specifikuma ugyanis éppen az, hogy *objektíve nyitott,* mivel tartalma igazolásáért egy-egy részletében is folytonosan „kifelé", igazságérvénye gyakorlati ellenőrzése irányába mutat. Mégpedig azért, mert célkitűzése, ha nem is közvetlenül, de lényegét tekintve mindig gyakorlati. (Lukács György kimutatta — egyébként messzemenően és bebizonyíthatóan Lenin é konceptusára támaszkodva —, hogy a tudomány valóságmegközelítése ilyen szempontból a munkáéval rokon.)

Az alkotói oldalról nézve azonban lényeges különbség, hogy a kutatás végeredménye közvetlenül publikus rendeltetésű, míg jegyzetelő fázisa csak közvetetten, hiszen a célkitűzés addig voltaképp „magánügy", amíg a gyakorlat nem ellenőrzi. Következésképp: míg jegyzetében a kutatónak elegendő azt rögzítenie, hogy hogyan látja a dolgokat maga, a kész műben már magukat a dolgokat kell olyan elrendezésben tükröznie, hogy a publikum is ugyanúgy lássa őket, mint ő.

A valóság pedig annyiban és csakis annyiban igazolja e célos rendezőelvet, amennyiben az nem bizonyul *pusztán retorikusnak,* azaz: a vizsgált objektivitás tényleges alakíthatóságával, adott mozgásirányával gyakorlatilag is egybeesik. E valóságkontroll az, ami az egyéni indítékok e szerkezeti rejtettségét előbb vagy utóbb mindig megszünteti — esetleg fordított előjellel. Lényegileg puszta (meg nem szüntetett) szubjektivitásnak mutathatja az objektív rendezőelv igényével fellépőt, és objektív igazságnak (megszüntetvemegőrzött egyéninek) a legsajátabbként elkülönített célt is, valamely jegyzetben például.

Úgy véljük most már, hogy a jelalakzatok logikai összefüggéseinek társadalomtudományi vizsgálata a konkrét szubjektum—objektum viszony figyelembevétele nélkül a gyakorlatilag igazolatlan és objektíve igazolhatatlan

célkitűzések kategóriájába sorolható. Úgy véljük, hogy a jel társadalmi „természetének" kutatása csakis a konkrét emberi tevékenység tárgya- és eszközeként tekintve valóságos jel*matéria* vizsgálat, az okság önálló „természeteként" tárgyalva viszont jel*mitológia*. Meggyőződésünk, hogy a jel vonatkozásában is jogosan parafrazálható az a lenini megállapítás, mely szerint „azzal, hogy a tartalmat így bevezetjük a logikai vizsgálódásba, nem a jeltárgyak, hanem a dolog, a jeltárgyaknak a fogalma válik tárggyá, nem a jeltárgyak, hanem mozgásuk törvényei, materialisztikusan".

Jelen bevezetőnket ebből a szempontból természetesen nem tekintjük többnek vázlatos kísérletnél. Mi itt a tipografizált jellel csak annyiban igyekeztünk — s épp a „recepció-struktúra" összefüggésében — foglalkozni, amennyiben vonatkozásaikból legalábbis felvillantható volt, hogy a jel vagy akár „jelrendszer" a valóságnak semmiféle „különsíkjait" nem tárja fel, hanem utal tényleges dimenzióira. „Tisztán logikai" voltában is e valóság objektív összetettségének érzéki „tanúja" tehát — kölcsönhatásoké, melyek okságí láncok és azok egymás általi, folytonos befolyásoltsága,konvergenciája és divergenciája, összefutása, szétválása, megszakítása és folytonossága, azaz — Leninnel szólva — „az ellentétek azonosságig menő egysége" formájában létezők. Röviden szólva, úgy hisszük, kísérletünkkel sikerült valamelyest rávilágítanunk arra, hogy még a legdiszkrétebb és legtechnizáltabb jelalakzat is dialektikus mozgások okságí összefüggéseire utal és hogy éppen így van „önmagánál", „funkciójában". Továbbá: hogy épp emiatt teljességgel értelmetlen és terméketlen a bonyolultabbat — s ezen belül a formálást s a formáltat — valamiféle önállósított, elvont jel-„logika kategóriái alá sorolni".

Mi úgy véljük, és a következőkben igyekszünk majd kritikailag bizonyítani is, hogy a jeltudományt éppen ilyesfajta határfelismerések határolhatják el a — nemcsak számára — veszélyes jelmisztikától.

A tartalmi vizsgálat viszont — véleményünk szerint — elvezetheti a jeltudományt az elvont struktúra-variánsoktól a konkrét formák tényleges felismeréséhez. (Mint ahogyan elvezette Lukács Györgyöt is, akinek az esztétikai formák lényegére, műfaji különösségeire vonatkozó tudományos felismerései — bevallottan — sohasem születhettek volna meg a csomópontok dialektikájának lenini továbbfejlesztése nélkül.)

A forma az, amelyet egynémely, társadalomtudományi igényű jelelméleti irányzat istenné avat, noha valójában az alakzatra mint szerkezeti absztrakcióra, illetve ennek is csak töredékeire összpontosít. A merő struktúra-fragmentumot dicsőíti, és olykor „önálló teremtő energiaként" misztifikálja, holott a forma nagyszerűbb minden istennél és mitikus hatalomnál, mert „a valóság méltóságával bír". A formált tárgy tartalmas: így vagy úgy, közvetlen vagy kikövetkeztethető módon, de feltétlenül benne tükröződik az emberi alakító tevékenység társadalmi meghatározottsága és egyéni iránya. A közlésközeg — *minden közlésközeg* — konkrét emberi formálás sajátos, közvetítő „anyaga". „Jelmatériái" e konkrétan célos aktivitás révén lesznek formává. A jelek eredetének, ha tetszik, „jelentésének" valóságos „kódkulcsa" ezért mindig a konkrét cél, és ennek „elfelejtése" esetében még „tisztán logikai" igazságuk is érthetetlen, Leninnel szólva: *igazságtalan*.

AZ „ÍRÁSTUDÓK" FELELŐSSÉGÉRŐL

Heller Ágnes „Az ösztönökről" c. cikkének margójára

VERECZKEI LAJOS

Őszinte örömmel vettem kézbe Heller Ágnes „Az ösztönökről" c., a „Magyar Filozófiai Szemle" 1974/1. számában megjelent cikkét, mivel ezzel a bonyolult és egyelőre sok részletében tisztázatlan kérdéssel a marxista filozófiai irodalomban, ismereteim szerint, részletesebben még nem foglalkoztak. A cikk olvasása közben azonban sajnálattal kellett észrevennem, hogy a benne képviselt álláspont nem egyeztethető össze modern szaktudományos ismereteinkkel. Ez a tény arra késztet, hogy Heller cikkével kapcsolatban kissé részletesebb kritikai észrevételeket tegyek. Ennek során nem kívánok a cikk minden egyes téves, tévesen interpretált vagy szerintem vitatható megállapításával foglalkozni. Célkitűzésem az, hogy összefoglaló jelleggel vázoljam az ösztönkutatás jelenlegi szaktudományos állásának legfontosabb tényeit és aspektusait. Úgy gondolom, hogy ezek alapján bizonyítani tudom, ill. önmagától nyilvánvalóvá válik a bírált cikk azon fő mondanivalójának téves volta, hogy „az embernek egyáltalán nincsenek ösztönei" (165).

A modern ösztön-koncepciót, az ösztönökkel kapcsolatos mai legfontosabb és szaktudományosan megalapozottnak tekinthető ismereteinket, ezek előrebocsátása után, a következőkben szeretném összefoglalni.

Az ösztönfogalom, melynek eredete a távoli múltba nyúlik vissza, hosszú időn keresztül biszonytalan, tudományos szempontból pontatlan terminus volt (Cofer és Appley, 1968.). Határozottan állítható azonban, hogy vele eredetileg az állati — és részben az emberi — magatartást irányító valamilyen misztikus, imaginárius, vitalista, teleologikus „erőt" jelöltek. Ennek a misztikus buroknak a lehántása Darwin (1859, 1955) munkásságával indult meg azzal, hogy ő e kérdést az evolúciós folyamat aspektusából tette vizsgálat tárgyává. Darwin elkezdte annak gyakorlati bizonyítását, hogy az ösztönök — amelyeket különben ő is rendkívül bonyolult jelenségnek tartott és meghatározásukat maga meg sem kísérelte (1955, 331) — kialakulása és fejlődése a természetes kiválasztás mechanizmusával történik. Darwin ezenkívül észrevette azt is, hogy a struktúra evolúciójával párhuzamosan halad a magatartás evolúciója, és ennek a tanulmányozását is már ő maga megkezdte (1872, 1963). Ezzel kapcsolatban az első megjegyzésem mindjárt az lenne, hogy furcsa, hogy az ösztönökkel tudományos igénnyel foglalkozni kívánó cikkben Darwin neve és munkássága *konceptuális* összefüggésben még csak említésre sem kerül, ilyen jelleggel viszont Kropotkin kétszer is szerepel.

Annak ellenére, hogy Darwin munkássága az ösztönjelenség tudományos felgöngyölítése előtt megnyitotta az utat, az ösztönfogalom még utána is sokáig nem szabadult meg a születésekor hozzátapadt misztikus burkától és konnotációitól. Az ösztönöknél „az élet, az értelem és az akarat centrális

misztériumával állunk szemben" — írta századunk elején McDougall (1908). Ezért érthető, hogy amikor ezen megállapítás keletkezésének időpontja körül az állati organizmusok változó környezethez való adaptálódását irányító és szervező magasabb idegtevékenység objektív kutatása megindult, mind Pavlov (1956, 1958) feltételes reflexológiai, mind az amerikai behaviorizmus irányzata az ösztönelméletet elvetették (Watson, 1930). Ezek az irányzatok az egyéni élet során szerzett adaptatív aktusok, vagyis a *tanulás* szerepét fedezték fel, és ennek mechanizmusát kezdték tanulmányozni. A tanulást, illetve a tanulás által szerzett viselkedési módokat ekkor még az öröklöttel, a születéskor magával hozottakkal mereven szemben állónak tartják. Az ösztön ebben az időszakban — legalábbis látszólag — véglegesen „tisztátalan", ill. tisztázatlan kifejezéssé vált, mert az általa jelölt megnyilvánulások magyarázata csak látszólag oldódott meg azzal, hogy azokat láncreflexeknek nyilvánították.

A magatartás és az idegrendszer kutatóinak a figyelmét azonban legfeljebb csak átmenetileg kerülhette el az a tény, hogy az adaptációban és a túlélésben szerepet játszó magatartási formák rendkívül széles kontinuumot képeznek. Ebben a kontinuumban az aktivitási formák több főbb csoportját különíthetjük el. A legegyszerűbb megnyilvánulások közé az olyan viszonylag egyszerű jelenségek tartoznak, mint pl. a csillómozgások, amelyek pl. a légzőrendszer csillószőrös hengerhámjának csillómozgásai esetében a legmagasabban fejlett gerinceseknél is megtalálhatók. A csillómozgás természetesen nem ösztön, mert az ösztön fogalma a komplexitás, a bonyolult összetettség meghatározott, elég magas fokát és a szervezet egészének részvételét involválja (Hebb, 1966; Eibl-Eibesfeldt, 1970). Nem ösztön a magatartási megnyilvánulások egy következő, az előbbieknél bonyolultabb, a par excellence reflexek által képviselt csoportja sem. Ezek jellegzetessége az — amellett, hogy ezek is eltérő komplexitású jelenségek szűkebb vagy tágabb kontinuumát képezik, pl. magasabbrendű gerinceseknél az ínreflexektől az ún. posturális reflexekig —, hogy definitív külső vagy belső ingerek hatására viszonylag rövid idő alatt lezajlanak, a szervezet egy meghatározott, körülírtabb részének aktivitása révén. Végül a legkomplexebb magatartási formák csoportjába sorolhatók azok a megnyilvánulások, amelyek spontán, vagyis definitív külső ingerek nélkül, de láthatóan erőteljes belső késztetés, energizáltság hatása alatt indulnak meg, és általában az egész szervezetet mozgósítják. Ezek az ösztönök.

A reflexkutatás első nagy lelkesedési rohamának elmúltával már most a kutatóknak azt kellett előbb-utóbb realizálniuk, hogy a legkomplexebb magatartási formák, vagyis az ösztönök determinálásának bonyolult összefüggései a reflexek tanulmányozása során nyert adatokkal mechanikusan nem magyarázhatók meg. A figyelem ezzel azonban ugyanahhoz a problémához tért vissza, amit korábban a láncreflex koncepcióval megoldottnak és lezártnak véltek,mert hiszen a nagyfokú spontaneitással és belső energizáltsággal, belső ösztönzés hatása alatt zajló magatartás a par excellence ösztön legalapvetőbb jellemzője (Lorenz, 1953; Cofer és Appley, 1968). Maga az ösztön fogalma is (instinct) eredeti jelentésében belülről való késztetést jelent (Thorpe, 1962, 1970). Ez a visszatérés azonban megváltozott tudományos helyzetben történt. Közben ugyanis az ösztönös viselkedés vélt antipólusát, a tanult magatartást tanulmányozó kutatók munkája során is felszínre került az a tény, hogy a szervezet homeosztázisát a változó környezeti feltételek

között biztosító változatos magatartási aktusok elsajátítása, vagyis a tanulás is a szervezet meghatározott belső aktivitási állapotát feltételezi. Ez a belső állapot az, ami az állatot cselekvésre, az adaptációhoz és a túléléshez nélkülözhetetlen, ill. azt veszélyeztető külső és belső ingerek megszerzésére, ill. elhárítására mozgósítja, a fogalom egzakt latin megfelelőjével: motiválja. Így született újjá és kezdte meg az objektív kutatások számára máig is gyümölcsöző karrierjét a kompromittált ösztön terminus helyett Woodworth (1918) által már korábban javasolt drive (hajtóerő) fogalma. A drive a tanulás motivációs elméleteinek központi kategóriája illetve e kettő egymásnak gyakran szinonímája (Hull, 1943, 1951, 1952; Mowrer, 1960; Hebb, 1966; Cofer és Appley, 1968; N. Miller, 1971; Stellar, 1954, 1960, 1972; Grastyán, 1967, 1968, 1972; Vereczkei, 1974).

A tárgyalt tények realizálásával az is kezdett világossá válni, hogy a belső késztetésre történő magatartás nyilvánvalóan nem lehet független a motiváció problémájától, függetlenül attól, hogy azt a drive és a tanulás vagy a régebbi ösztönkoncepció aspektusából nézzük. Ennek pregnáns bizonyítéka, hogy a neurofiziológus Lashley, akit a mai ösztönkutatás az etológiai megközelítés modern képviselőjeként is számontart (Thorpe, 1962), a motiváció első jelentős neurofiziológiai megközelítései egyikének számító dolgozatában a motiváció elemzését az ösztönös viselkedés kísérleti analízisére alapozza (1938, 1974). A legmodernebb felfogás szerint pedig az ösztön-teória nem más, mint a motivációs elmélet egyik formája, tehát az ösztön-teória is motivációs teória, a motiváció fogalmának minden értelmében (Cofer és Appley, 1968). A Lashley munkássága körüli időben a neurofiziológiára alapozó kutatók fogalomrendszeréből az ösztönfogalom ezért gyakorlatilag szintén — de most már más meggondolásból, mint a korai behaviorizmus esetében — eltűnik és azt a motiváció, illetve a drive fogalma váltja fel. És ezzel természetesen nemcsak az történt, hogy egy kompromittált fogalmat egy tiszta lappal induló másik szóval helyettesítettek, hanem az, hogy vele sikerült, ill. megkezdődött a minden magasabb fejlettségű speciesben jelenlevő, belső késztetésre meginduló és lezajló magatartásformák — evés, ivás, alvás stb. — mögötti olyan fiziológiai állapotot és faktorokat körülírni, amelyeket többfajta kísérletes méréssel kvantitatíve és operacionálisan meg lehet ragadni, ill. meg lehet határozni kontrollált laboratóriumi körülmények között is. A drive tehát egyáltalán nem „állítólagos motívum" (154), ahogy Heller állítja.

A szakkutatás számára ettől kezdve egyre inkább nyilvánvalóvá vált, hogy minél többet ragadunk meg az ilyen magatartási formák mögött álló faktorokból és minél többet tudunk ezek kölcsönös összefüggéseiről, vagyis a mechanizmus oldaláról, annál kevésbé lesz szükség arra, hogy ösztönökről beszéljünk, ill. fogalmazhatjuk ezt inkább úgy is, hogy: annál inkább *eltűnnek az ösztön régi, misztikus konnotációi és egzakt természettudományos fogalommá válik.*

Az ösztön problémáját ezzel a neurofiziológiára alapozó magatartáskutatók, ill. a fiziológiai pszichológia vagy pszichofiziológia képviselői le is zárják — legalábbis saját szempontjukból és egyelőre —, és megkezdik, ill. folytatják a homeosztázist biztosító magatartási aktusok és a mögöttük álló idegrendszeri mechanizmusok kutatását. Ez másképpen azt jelenti, hogy ezzel az ösztön, ill. annak egyik fontos aspektusa, egy természettudományos diszciplína, a pszichofiziológia tárgyává vált, és ennek figyelem-

bevétele nélkül tudományos igénnyel ezután már nem lehet az ösztönhöz közelíteni!

Igen ám, de ezek a vizsgálatok elsősorban a *tanulás folyamatának* az oldaláról elemzik az adaptációt, vagyis azt vizsgálják, ami a születés után, az önálló egyedi élet folyamán, sőt éppen a laboratóriumi kísérlet viszonylag rövid ideje alatt változik meg, tűnik el vagy alakul ki a magatartásban. Ezenkívül mindezt lehetőleg minél egyszerűbb, vagyis a természetes viszonyok bonyolult komplexitását könnyen áttekinthetővé tevő és kvantitatíve kézben tartható körülmények között. Ezek a kutatók nem gondolnak arra — de ha gondolnak is, ezen meggondolások e kutatási iránynak a logikáját most még egyáltalán nem befolyásolhatják —, hogy az adaptáció folyamatában *változó* magatartási aktusokon kívül minden fajt olyan jellegzetes és *állandó* jellegű magatartási készségek is jellemeznek, amelyeket nem egyéni életük folyamán tanulnak és ezért a tanulás ezeket — különösen, ha nem gondolunk a darwinizmus alapvető tényeire — nem magyarázhatja. Zoológusok, az állatokat természetes életkörülményeik között megfigyelni szerető természetkutatók ezért most változott légkörben, új gondolkodási mód új fogalmi eszközeivel, a neurofiziológiai és pszichofiziológiai kutatásokkal paralel kezdhetnek a legkülönbözőbb speciesek természetes körülmények közötti magatartás-repertoárjának szisztematikus, objektív és teljességre törekvő feltérképezéséhez.

Ez az új irányzat a modern etológiai iskola kibontakozását jelenti (Lorenz, 1950; Tinbergen, 1951; Frisch, 1959; Hess, 1962; Thorpe, 1963; Eibl-Eibesfeldt, 1970). Vizsgálataik során felfejtést nyert és ma általánosan akceptált az a tény, hogy az ún. ösztön rendkívül bonyolult és összetett magatartási megnyilvánulásai két határozottan differenciálható mozzanatra bonthatók. Az ösztönös viselkedésben mindig jelen van, ill. megelőzi egy rendkívül hajlékony, plasztikus, tanulás révén sokféleképpen módosuló, a változó külső szituációkhoz adaptálódni képes cselekvési sor, amelynek a végén egy viszonylag állandóbb, sztereotip, a beindult magatartást mintegy lezáró aktus jelenik meg. Az ilymódon *két fő összetevő*re bontott ún. ösztönös viselkedési komplexus bevezető, változó elemeit ma — az először Craig (1918) által használt terminológia alkalmazásával — *appetitív*, a sztereotip záróaktust pedig *consummatív* fázisnak nevezzük. Nem lényegtelen, hogy ugyanezen jelenségekre a neurofiziológiai kutatás már korábban is felfigyelt és Sherrington rájuk az „anticipatory or precurrent" és a „consummatory reactions" elnevezést javasolta (Sherrington, 1906, 329). Ezzel a felbontással azonban ismét és még nyilvánvalóbbá vált az, hogy igenis lehetséges kapcsolat, ill. vannak közös pontok a tanulási elméletek, a neurofiziológia és a fiziológiai pszichológia, ill. az etológia között.

Az ún. ösztönös magatartás a modern etológiai felfogás szerint most már tehát egy olyan bonyolult magatartási séma-komplexus, amelynek első fázisa egy előkészítő, appetitív szakasz. Ez tulajdonképpen nem más, mint az egyed cselekvésre való belső készségének első jele és egy meghatározott, speciális belső fiziológiai állapotnak a kifejeződése. Ez a belső fiziológiai állapot viszont nyilvánvalóan azonos vagy legalábbis igen szoros kapcsolatban áll a tanulási elméletek által tanulmányozott drive-állapottal. Az ösztönös magatartás cselekvési sorának ezen appetitív szakasza, a mögötte álló drive-állapot által energizáltan mindaddig tart, amíg az organizmus rá nem talál a drive-állapot megszüntetését — redukcióját — eredményező ingerobjektu-

mokra. Az appetitív fázist ekkor a megfelelő inger consummálását végrehajtó sztereotíp magatartási minta váltja fel, amelynek véghezvitelével pedig megszűnik a drive-állapot, ill. tulajdonképpen befejeződik az egész ún. ösztönös magatartási megnyilvánulás.

Az ösztönös magatartás tehát motivált magatartás, amelynek energizáló háttere, komponense van, vagyis fiziológiailag drive, ill. az ennek megfelelő neurális rendszer és annak izgalmi mintázata áll mögötte. Az ösztönös magatartás ezenkívül egyrészt változatos és változékony ún. appetitív viselkedéssel kezdődik, amit másrészt a megfelelő inger elérésekor egy állandóbb, merevebb, sztereotip viselkedési forma, consummatív magatartási séma kivitelezése zár le.

Az ösztönös magatartás jelenleg általánosan akceptált definíciójára utalva, amely szerint az: örökölt, specifikus, sztereotip viselkedési forma, — a definíció ezen mozzanatai egyébként Heller cikkében is, szaktudományos szempontból is helytállóak — magától értetődő és akceptálható Lorenznek és általában a mai etológiai iskolának az a nézete, hogy az ösztönös magatartásnak tulajdonképpen *csak az ún. consummatív fázisa az, amit per definicionem ösztönnek nevezhetünk.* Ezért a szakkutatók ma már egyre ritkábban beszélnek ösztönös magatartásról általában, vagy ösztönről az előbbi szűkebb értelemben, hanem a szereotip és magával hozott jelleg kifejezésére inkább „fixed action pattern"-ről (Hess, 1962), „innate motor pattern"-ről (Eibl-Eibesfeldt, 1970) vagy fajspecifikus magatartásról. Ha ezek után most újra felhívom a figyelmet arra, hogy a „fixed action pattern", vagyis régebbi fogalommal a tulajdonképpeni ösztön az ún. ösztönös magatartás leginkább mechanikus, reflex, illetve reflexlánc-szerű eleme — amire egyébként a modern terminus is utal —, akkor azt hiszem egyszeriben olyan kép tárul fel előttünk, amelyről teljesen jogosan mondhatom éppen azt is, hogy a bonyolult és legbonyolultabb élő organizmusok — beleértve az embert is — magatartásában előttünk álló igazi nehézségek — ha tetszik: az élet „misztériuma" — egyáltalán nem az ösztönök, hanem a tanulás törvényszerűségeinek és mechanizmusainak felderítésében állanak. Ez a megállapítás legfeljebb csak azért hangozhat túlságosan szónokinak vagy inkább aforisztikus egyoldalúsággal kiélezettnek, mert elveszik benne az a ma már teljesen világosan felismert tény, hogy a viselkedés ösztönös (vagyis magával hozott) és tanult elemei egyáltalán nem különíthetők el mereven egymástól.

Az utóbbi megállapításból az is következik, hogy „tiszta ösztön" megnyilvánulás semmilyen fajnál, *sem az állatoknál, sem az embernél nincs,* ill. ritka. (Talán csak a legprimitívebb élő organizmusok kivételek ez alól; Milner, 1970.) Nyilvánvaló ugyanis, hogy az ösztönök (fixált akciós minták) nem légüres térben és még csak nem is olyan közegben realizálódnak, amely a szükséges pillanatban készen adja az élőlénynek az adekvát, consummálandó és csakis a consummálandó ingert. Az állatok különböző és állandóan változó környezetben élnek és ebben a consummálandó ingert meg kell találniuk. Ezért a gerincesek — beleértve az embert is — kialakulása sem az „ösztönleépülés" története, mint Heller mondja (158, 165), hanem akkor inkább már azt mondhatom, hogy az „ösztönbeépülés"-é azon ingerek sokaságával, amelyek az ösztönöket aktualizáló szituációhoz, ill. magához a consummálandó ingerhez vezetnek. A consummatív *cél* ugyanis nincs rögzítve semmilyen speciesnél sem, annak a környező ingerek tömegéből való differenciálását minden egyednek meg kell tanulnia. (Pl. csirkénél a csipegető

mozgás motoros sémája rögzítve van, de az nincs, hogy mit csipegessen — kavicsot vagy gabonaszemet.)

A filogenezist e tény figyelembevételével azon ingerek mennyiségével és minőségével is jellemezhetjük, amelyek az állatot consummációhoz képesek vezetni. Azt mondhatjuk, hogy a különböző magasabbrendű fajoknál, az alapvető szerveződési elvekben egymáshoz hasonló fixált mechanizmusokra épült szuperstruktúrákban vannak jelentős eltérések. Hasonló a véleménye Lorenznek is: „Az emberi személyiség legmélyebb rétegei, dinamikájukat illetően, *lényegében véve nem különböznek az állatok ösztöneitől*, ezek alapjaira azonban az emberi kultúra a társadalmi normáknak és rítusoknak hatalmas szuperstruktúráját építette rá, melyek működése nagyon is analóg a filogenetikus ritualizáció szuperstruktúrájával." (1970, 240, kiemelés — *V. L.*)

Embernél, az emberi idegrendszer és cselekvés, következésképpen az emberi tanulás rendkívüli mértékben kitágult lehetőségei miatt, fokozatosan és állandóan tágul azon ingerek köre, amelyek a fixált mechanizmusok működéséhez vezetnek, amelyek a fixált mechanizmusokon „játszani" képesek. Az embert, az emberi ösztönök neurális szubsztrátumára épülve, ezért enormis mennyiségű inger, ill. inger-kombináció mozgathatja. Ez egyben persze azt is jelenti, hogy az alapvető emberi ösztönmechanizmusokon már olyan óriási és bonyolult szuperstruktúra nyugszik, amelynek az áttekintése és elemzése rendkívül nehéz. Ugyancsak Lorenz szerint: „az ösztönös drive-oknak, a törzsfejlődésileg és kulturálisan ritualizált magatartási mintáknak a dinamikája a felelősséget vállaló moralitás kontrolláló erejével együtt egy bonyolult rendszert képez, melyet nem könnyű analizálni" (1970, 246). De hogy ezen szuperstruktúra felépülésének és dinamikájának a megértéséhez a tanulás törvényszerűségeinek ismerete elengedhetetlenül szükséges, azt ma már világosan látjuk. Azt hiszem, hogy ezért joggal hivatkozhattam azokra a nehézségekre, amelyek az ösztönös magatartás elemzésekor a tanulás problémájával kapcsolatban állnak előttünk.

Az emberi képességek és teljesítmények objektív mechanizmusainak megértését ezen szuperstruktúra terjedelmének és bonyolultságának két igen fontos következménye különösen nehezíti: az egyik az, hogy mögötte látszólag elvesznek az alapvető ösztönmechanizmusok, a másik és az előző látszatot erősítő tény pedig az, hogy ez az óriási szuperstruktúra viszonylag önállóvá válik, azaz benne az embert viszonylagos önállósággal mozgató ingerek differenciálódnak el. Ezért alakulhat ki az a látszat, hogy az embernek nincs ösztöne, ill. hogy a megismerés szükséglete a biológiai ingerektől független szükséglet, amint azt Heller állítja (163). Vajon elveszthetni-e azonban a jelentőségét egy bármilyen komplikált építménynek is az *alapja*? Mert a helyzet az, hogy minden, még a legspecifikusabb emberi megnyilvánulás is az alapvető ösztönmechanizmusokra épül. Az ember tehát nem „*nem*-ösztönvezette lény" (165), hanem ösztöneiben megalapozott lehetőségei révén a legkülönbözőbb irányokban a legmesszebb eljutó lény.

A szűkebb — vagy igazi — értelemben vett ösztön (consummatív aktus) és a tanult viselkedési formák viszonyának modern és szaktudományosan megalapozott felfogása tehát az, hogy ezek szorosan, többszörös reciprocitás révén bonyolultan összefonódva vesznek részt a komplex állati magatartás irányításában. Ha fennáll az a veszély, hogy az ösztön és a tanulás, a magával hozott és a szerzett faktorok viszonya diagonális alternatívaként, egymástól mereven szétválasztva és egymással szembeállítva merül fel még mindig,

ahelyett, hogy az egymással való „kollaborációjukban" vizsgálnánk és próbálnánk megérteni őket, akkor az ösztön csak konfúziót kelt és ebben az esetben az ösztönfogalmat inkább ne használjuk — mondja Hebb (1953, 1966). De ebben az esetben és ebben az értelemben akkor természetesen az állatoknak sincs, náluk sem beszélhetünk ösztönökről! A modern etológiai felfogás azonban világosan látja és azt hangsúlyozza, hogy a magatartás a *vele született és tanult* elemek összefonódása révén realizálódik (Lorenz, 1960; Hess, 1962). Ugyanezt a felfogást képviseli a szovjet pszichológiában Rubinstein is (1967), aki a viselkedés minden formájában a fixáltság és a labilitás tendenciájának jelenlétét hangsúlyozza.

A modern és a kísérletes kutatás számára is hasznosítható elméleti előfeltevéseket nyújtó koncepció tehát végül is lehántotta a misztikus burkot az ösztönfogalomról és közös nevezőt talált az etológiai, valamint a pszichofiziológiai megközelítés számára, ill. eljutott odáig, hogy a vele — és velünk — született fixált akciós minták, mint az ösztönös cselekvés nélkülözhetetlen elemei, a filogenezis során kifejlődött idegrendszeri struktúrák és funkciók működésének eredményei. Ezek a neurális mechanizmusok adják azt a materiális szubsztrátumot, amelynek elemzése révén a szakkutatás a fixált magatartás anyagi szervezésének részleteit fokozotasan és precízen feltárhatja. Látnunk kell továbbá azt, hogy mivel az idegrendszernek nincs két izolált és egymástól élesen élkülönülő része a fixált és a tanult magatartási aktusok kivitelezésére, nyilvánvaló, hogy a fixált sémák anyagi mechanizmusainak részt kell venniük a tanulás folyamatának, ill. annak objektív és szubjektív eredményeinek realizálásában, vagy másképpen: a környezethez tanulás révén való legbonyolultabb alakalmazkodás — beleértve a környezet hozzánk való alkalmazása révén való alkalmazkodást is — szervezése szükségszerűen a „primitív" fixált magatartás filogenezisének is eredménye. Az etológiai irányzat egyik legnagyobb érdeme pedig éppen a magatartás filogenezisének rendszerezett kutatása (Tinbergen, 1951).

Ezek előrebocsátására volt szükség ahhoz, hogy világosan láthatóak legyenek Heller tévedései, amelyek közül a leglényegesebbekre szeretnék a továbbiakban röviden kitérni. Először is az ösztön-koncepciók általa adott csoportosításáról — abból a szempontból, hogy különböző felfogások létezőnek tekintik-e az ösztönöket (150) — kell megjegyeznem, hogy az az ösztönkutatásnak legfeljebb csak egy régi, de ma már túlhaladott állapotát tükrözi és semmiképpen sem a mai helyzetet, másképpen távol áll a modern szaktudományos felfogástól. (Mellesleg nem tartom szerencsésnek, hogy az általa elkülönített négy ösztöncsoporttal kapcsolatban csak egyetlenegy konkrét irodalmi hivatkozást tesz.)

Az ösztönök mibenlétének kérdésére adott két szélsőséges válasz közül az egyik az ösztönt „drive, motivum energiá"-nak tartja (153), a másik feltétlen reflexek láncolatának (uo.) — mondja Heller. Az ösztön mibenlétének ezeket a felfogásait az általam előzőleg elmondottakkal összevetve azt hiszem világos, hogy ez az állítás sem felel meg a *modern* szaktudományos felfogásnak. A drive-koncepcióval kapcsolatban Heller különben azt az ironikus megjegyzést teszi — („nem kerülhetek el egy ironikus megjegyzést", 153) —, hogy mindig csodálta, hogy az ún. alapösztönök között miért nem szerepelnek az ivás, alvás vagy az ürítés szükségletei. Ezzel kapcsolatban fel kell hívnom a figyelmet arra, hogy ha bárki bármely modern pszichofiziológiai, pszichológiai, motivációs és természetesen neurofiziológiai tankönyvet vagy

kézikönyvet kézbevesz, akkor azonnal látni fogja, hogy azokban ezekkel az alapösztönökkel hosszasan és óriási tényanyagon alapuló részletességgel foglalkoznak, a kutatásban ezek az ösztönök modell-folyamatai (Morgan, 1959; Field, 1960; Olds, 1962; Hilgard, 1962; Ruch et al., 1965; Hebb, 1966; Grossman, 1967; Cofer és Appley, 1968; Campbell and Misanin, 1969; Bindra, 1969; Milner, 1970; Deutsch, 1971). A drive-koncepció tárgyalása során a szakirodalomból idézett Tinbergennel és Lorenzcel kapcsolatban pedig azt kell megjegyeznem, hogy ők *e területen* egyáltalán nem tekinthetők autoritásnak. (A drive-ra vonatkozó nézeteiket magam sem osztom.) A drive-kutatásban ugyanis — ahogy erre már előzőleg is utaltam — a neurofiziológiai megközelítés bizonyult a legeredményesebbnek és ezért e vonatkozásban, legalábbis jelenleg, ezen kutatási terület adatai és teóriái a mérvadóak.

Az ösztön = feltétlen reflexek láncolata — ma tehát már túlhaladott és egyetlen szakmai autoritás által sem vallott — formula bírálatánál egy bekezdésben (156) Heller a külső és belső ingerek viszonyával foglalkozik. Itt nála is előkerül az appetitív magatartási forma, de amit és amennyit mond róla, abból véleményem szerint sajnos nem lehet kihámozni a modern ösztönfelfogás lényegét. Amit mond, az körülbelül úgy érthető, hogy az ösztöncselekvést *belső* ingerek váltják ki, de ehhez (az ösztöncselekvéshez) hozzátartozik az „appetencia-magatartás" is, amelynek során az állat aktívan megkeresi „a *külső* ingereket, melyek ösztöncselekvését kiváltják" (156, kiemelés — *V. L.*). Ez, legalábbis számomra, zavaros. Ösztöncselekvést egyébként valóban kiválthat az állat aktiválásához szükséges energiaszint alatt lévő belső drive-állapot esetén is külső inger, mégpedig a belső szükségállapot természetéhez nem közvetlenül adekvát inger is, mert a tanulás folyamán ezek a belső drive-állapotok externalizálódnak („Externalization of drive", Anderson, 1941; és a motiváció ún. incentive-teóriája, Spence, 1956). Heller azonban nem erről a jelenségről akar itt beszélni és ennek részletesebb tárgyalása a jelen megjegyzések keretein is túlvezet. Csak arra utalnék, hogy ez a tény is mutatja a magával hozott és a tanulás folyamán szerzett tényezők szoros összefonódását a bonyolult állati magatartásban és azt, hogy bármelyik tényező tanulmányozása — amennyiben ezek egyáltalán és akkor is csak viszonylagosan izolálhatók egymástól — nélkülözhetetlen a másik, és végső soron persze a magasabb idegtevékenység egészének a megértéséhez.

Az ugyanezen bekezdésben olvasható azon megállapítás, hogy ösztöncselekvés kiváltódhat pusztán belső ingerek hatására, „*tehát egyáltalán nem reflexképpen*" (156, kiemelés — *V. L.*), végeredményben azt állítja, hogy a reflexek csak külső ingerek hatására zajló reakciók. Ez viszont ténybeli tévedés. A vegetatív működések, a lokomóció, a testtartás stb. mind belső (a zsigerek falaiból, izomreceptorokból, labyrintusból stb. eredő) ingerek által működésben tartott sui generis reflex folyamatok.

A cikk fő mondanivalója azonban, aminek igazolására az érvelés egésze irányul, mindezek alapján és után az, hogy „az embernek egyáltalán nincsenek ösztönei, csak ‚ösztöncsonkjai' (ösztönmaradványai)" (165). A rendelkezésünkre álló tények, a modern neurofiziológiai, pszichofiziológiai és etológiai felfogás, ill. az általam előzőleg elmondottak alapján ismételten a leghatározottabban le kell szögeznem, hogy ez az állítás is téves (Rubinstein, 1967; Cofer és Appley, 1968). Tévedés továbbá az is, hogy ma már csak a drive-elmélet képviselői beszélnek emberi ösztönökről (Rubinstein, 1967). Az általunk eddig ismert legbonyolultabb magatartás, az emberi viselkedés moz-

zanatai is egy olyan, már említett, kontinuum mentén helyezkednek el, mint minden más élőlényé. Az embernek is vannak teljesen automatikus és autonóm funkciói (csillószőrök mozgása, szívműködés automáciája stb.). Bonyolultabbak azok a működések, amelyek a szervezet szükséglet — (drive) — állapotai által kiváltott homeosztatikus egyensúlyzavar helyreállítását, a homeosztázist biztosító ingerek consummálását realizálják. Ilyenek az evés és ivás fajspecifikus, fixált akciós mintái (szopás, rágás, nyelés) vagy az elimináció motoros sémái. Ebbe a csoportba tartoznak továbbá a felegyenesedés, testtartás, lokomóció, gesztusok vagy a vokalizációnak az előzőeknél is komplexebb fajspecifikus fixált mechanizmusai. Ezek már rendkívül bonyolultan szervezett centrális és perifériás neurális mechanizmusok bonyolult integrációját feltételezik. Olyannyira bonyolultat, hogy ha bárki utánanéz az erre vonatkozó mai ismereteinknek, úgy hiszem, nem engedi meg magának, hogy „az egyszerű feltétlen reflexek színvonalára" süllyedt ösztönmaradványokról beszéljen (156).

Mindez tehát azt jelenti — szemben Heller állításával (158) —, hogy biológiailag adott fajspecifikus motoros sémái az embernek is vannak, ezek nélkül nem is létezhet élő normális ember. Ezen a tényen elvileg semmit sem változtat az, hogy ez a koordináció tanulás révén jelentősen módosítható. A tanulás azt jelenti, ill. a filogenetikus előrehaladás ebből a szempontból úgy is fogalmazható, hogy a rögzült és szerzett tényezők viszonya és mértéke változik és ez a változás „a fejlődés egyes csomópontjain a viselkedés típusának minőségi változásaihoz vezet" (Rubinstein, 1967, 166). E két tényező relatív jelentőségét a fejlődés különböző szintjein, a szakkutatás ma még persze nem tisztázta kellő részletességgel. Ennek ellenére mai ismereteink alapján annyit nyugodtan állíthatunk, hogy a filogenezisben felfelé haladva a tanulás szerepe egyre inkább megnő és — ahogy erre már előzőleg is utaltam — legnagyobb jelentőségűvé természetesen az embernél válik. Másképpen ezt úgy is fogalmazhatom, hogy az ember ösztönös magatartását szövik át legbonyolultabban a tanult tényezők (Rubinstein, 1967; Grastyán, 1974). *De ez nem jelenti azt, hogy a fixált — vagy fixáltabb — akciós sémák, ill. ezek idegrendszeri anyagi szubsztrátuma eltűnik vagy leépül.* Ismétlem: nélkülük nincs emberi lét sem. Ezek a mechanizmusok szükséges — önmagukban persze nem elégséges — feltételei az ember biológiai létének és par excellence társadalmi teljesítményeinek is.

Nem tudom, hogy honnan veszi Heller az „ösztönleépülés", „ösztöncsonk" és „ösztönmaradvány" kategóriákat. („Egyesek szerint" — mondja, 165.) Mindenesetre le kell szögeznem, hogy a *szaktudományok* ezeket a fogalmakat nem ismerik, és ilyen jelenség nem létezik. „Ösztöncsonkjai" legfeljebb a központi idegrendszer vele született súlyos károsodásában szenvedő idiótának vannak. Heller arra hivatkozik, hogy „a szopásra például igen sok újszülöttet *meg kell tanítani*" (165). Ezzel kapcsolatban fel kell hívnom a figyelmét arra, hogy sok más egyéb funkcióhoz hasonlóan a szopásnak is van egy vele született, az idegrendszerben rögzült „fixed action pattern"-je, amely azonban a születés utáni első aktiválódásaikor, bár az ajkak érintésére automatikusan megindul, először még után funkcionál és effektív magatartási aktussá csak bizonyos gyakorlás, vagyis tanulás után lesz. Ez *minden* újszülöttnél így van, annak ellenére, hogy *minden* normális újszülött genetikusan hozza magával a consummatív sémát. Ezzel egyébként ugyanez a helyzet más specieseknél is. (Pl. a már említett csirke a csipegető viselkedését ugyan-

úgy tanulással tökéletesíti, „járatja be", mint a csecsemő a szopást.) Később, miután a szopás jelentősége csökkenni kezd, ill. megszűnik, a fejlődésnek csak későbbi fokán funkcionálni kezdő magasabb idegrendszeri területek ennek az ösztönnek az automatikus kiválthatóságát gátolják. A szopás mechanizmusa tehát gátlás alá kerül, de *nem épül le*! A tanult funkció nem veszi át a szerepét, nem helyettesíti az ösztönöset. Amikor egy felnőtt tudatosan szopómozgásokat végez, akkor nem történik más, mint az, hogy ezt a gátlást felfüggeszti és akaratlagosan megindítja *ugyanazt a mechanizmust*, amely a csecsemőnél még automatikusan aktiválódott. A szopás fixed action patternje tehát nem épült le, nem tűnt el, nem vált csonkává. Az idegrendszer fejlődési elve különben az, hogy egyszer már kialakult struktúrák és funkciók általában nem vesznek el, hanem új funkcionális egységbe olvadnak a hierarchikusan az alacsonyabbak fölé fejlődő struktúrákkal és funkciókkal (ún. progresszív encephalisatio; Horányi, 1962; Ruch et al., 1965), aminek következtében az alacsonyabb területek funkciója a magasabbak kontrollja alá kerül. Hogy ez mennyire így van, azt az is bizonyítja, hogy ha kórfolyamat vagy pl. öregkori degeneratív folyamatok miatt ezen magasabb idegrendszeri területek gátló funkciója csökken vagy kiesik, akkor felnőtt embernél is újra automatikussá válik az alacsonyabb funkció, pl. a szopóreflex. (Ún. felszabadulási, liberatios vagy release jelenség; Horányi, 1962; vagy bármely neurológiai, ill. idegélettani tankönyv és kézikönyv.) Ugyanez a helyzet az ún. fogóreflexszel, amely a filogenezis során a fákon élő állatoknál (majmoknál) alakult ki. Csecsemőknél van, felnőttnél eltűnik. De a par excellence emberi aktivitásnál, munka végzésekor ennek a fixed action pattern-nek a gátlását szüntetjük meg ahhoz, hogy a szerszámot meg tudjuk ragadni!

Az emberi magatartásformák kontinuumában a legmagasabb szinten végül az emberi intellektuális funkciók helyezkednek el. Ezekben válik a legnagyobb jelentőségűvé a speciális emberi környezet, a társadalom és a tanulás szerepe. Velük kapcsolatban is látni kell azonban, hogy ezek sem állíthatók szembe és választhatók el az alacsonyabb, több fixált (ösztönös) elemet tartalmazó magatartási sémáktól. Nemcsak azért nem, mert az utóbbiak biológiai szempontból nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy az ember mint élőlény egyáltalán létezhessék, hanem azért sem, mert az intellektuális funkciók anyagi-neurális mechanizmusaiban mint új funkcionális egységben, megszüntetve-megőrzött módon a fixált sémák mechanizmusai is részt vesznek. (Ezen legkomplexebb mechanizmusok működésbeli jellemzőiről is vannak ma már szaktudományos adataink és teóriáink, ennek részleteire itt azonban nem tudok kitérni. Összefoglaló irodalomként utalok: Grastyán, 1967, 1972; Vereczkei, 1974.) Téves tehát az az állítás is, hogy „ha valamely feladatot az adott faj tanulással meg tud oldani, annak szempontjából ösztönei mindig leépülnek" (165), továbbá az intelligenciának és az ösztönnek ebből következő szembeállítása (161, 164). A modern felfogás — ez a jelen cikkben adott rövid összefoglalásból is megítélhető — az ösztönt és az intellektust nem egymással szembeállítva, hanem „egységben és egymást kölcsönösen áthatva" (Rubinstein, 1967) értette meg és vizsgálja (Hebb, 1966; Rubinstein, 1967). Ez azt jelenti, hogy a fejlettebb intellektusnak éppen a fejlettebb ösztönteljesítmények teremtik meg az alapjait (erre vonatkozó kísérletes adatok l. Beach, 1955), és az ember többek között éppen azért az általunk eddig ismert legintellektuálisabb lény, mert legmagasabb idegrendszeri területei minden más gerin-

cesnél bonyolultabban és delikátabban organizált fixált akciós mintákat rögzítő idegrendszeri területekkel működnek együtt. Az etológiai iskola is a vele született és a szerzett magatartási elemek új funkcionális egységbe való olvadásának elvét hangsúlyozza ebben a vonatkozásban is. A komplexebb vele született fixált mechanizmusok komplexebb szerzett funkciók realizálását teszik lehetővé, az ezekből szerveződő új funkcionális egységek pedig a szukcesszíve szerzett adottságok progresszív fejlődését. Újra csak hangsúlyozom, hogy ezért az ún. ösztönös funkciók tanulmányozása éppolyan fontos az emberi legmagasabb idegrendszeri teljesítmények megértése szempontjából is, mint a tanulás mechanizmusának elemzése (ismét hozzátéve, hogy ezeket élesen elkülöníteni egymástól nem is lehet).

Az elmondottak Heller cikkének csak néhány, a modern szaktudományos adatokkal és koncepciókkal legkevésbé összeegyeztethető tévedését érintették. A cikk egésze engem egyébként olyan, egy szakkutató által néhány éve szerencsétlen törekvésnek jellemzett, filozófiai erőfeszítésre emlékeztet, hogy „megtartsák az emberről mint kivételes, szabad észlényről alkotott képet és élesen megkülönböztessék azt az állattól, olymódon, hogy az állatot a természet előre meghatározott ösztönös erői által irányított lénnyé degradálják" (Stellar, 1960, 1972). Az ilyen megközelítés azonban pontosan ellenkező irányban való „haladást" jelent, mint amit a modern természettudományok fejlődése mutat, és nem visz előre bennünket az emberrel kapcsolatos megoldatlan problémák tisztázásában. Ez persze nem meglepő akkor, ha a teoretikust forrásainak kiválasztásában filozófiai *előfeltevései* vezetik (Heller, 159). A valóság dialektikus materialista megközelítése azonban véleményem szerint mindenképpen azt kívánja, hogy *tények*ből és ezek alapján álló jól megalapozott szaktudományos elméletekből induljunk ki, és ezekre alapozzuk filozófiai elméleteinket. Tudatában vagyok persze annak, hogy az ösztönök kérdésének rendkívüli bonyolult volta, sok összefüggés szaktudományos tisztázatlansága, a kikristályosodott nézetek hiánya az elemzés nehézségeit komolyan fokozza, és ez a helyzet bizonyos fokig Heller hibáit is menti. Emellett azonban nem hallgathatom el azt sem, hogy cikke egyáltalán nem a kritikus szakmai problémák és viták körül forog. De hogy hasonlóan bonyolult problémához is eredményesen lehet a filozófia oldaláról is közelíteni, azt pl. egy a percepcióval foglalkozó szakmailag kifogástalan és modern, filozófiailag pedig stimuláló tanulmány éppen a magyar irodalomban is bizonyítja (Márkus, 1968).

Márkus György percepció tanulmánya azt példázza, hogy valamely szaktudományos terület részletes tanulmányozása után a filozófus szakkérdésekben is egyenrangú partnere lehet a szakkutatónak is. Márkus tényismerete és szakmai következtetései is mélyek és korrektek, ezen kívül a szakkutató számára is ösztönzőek. Ez a tény és a természettudományhoz való általános attitűdje a szakembert kényszerítő erővel győzik meg filozófia és szaktudomány együttműködésének szükségességéről. Mindezek együttes következménye, hogy jelentősége és hatása messze túlnő a szűken vett filozófia területén. Szaktudomány és filozófia határterületi művelését úgy, ahogy azt Márkus tette a magam számára is példamutatónak tartom. Ilyen teljesítmény természetesen hosszas és elmélyült előkészületet és komoly erőfeszítéseket igényel. Ugyanakkor azonban magában hordozza azt, a kutató számára legkívánatosabb jutalmat, hogy felelősséggel szólhat és a bennünket foglalkoztató problémák megismeréséért folyó harc aktív részese lehet.

Napjainkban, amikorra enormis sikereket értünk el a külső természet kontrollálásában, de lesújtó a tehetetlenségünk számos, a saját fajunkon belüli égető probléma megoldásában (Lorenz, 1951), azt hiszem egyáltalán nem túlzás azt állítani, hogy számunkra a kérdések kérdése saját természetünk, saját emberi lényegünk teljesebb és jobb megértése. Ez természetesen egyáltalán nem egyszerű kérdés, mert az ember az univerzumban általunk eddig ismert legbonyolultabb jelenség, amely megismerésének nehézségeit még az is fokozza, hogy ez esetben a speciesnek saját magát kell figyelnie. Másrészről viszont bátorításunkra szolgálhat az a tény, hogy ezen feladat megoldásához megbízható elméleti alapokkal rendelkezünk. Ilyen alap a marxi megközelítési módnak az a tétele, hogy az ember lényegét a valóságos, hús-vér emberek (Marx—Engels, 1960) tanulmányozása révén kell feltárni, továbbá az ettől a konkrét kutatáshoz továbbvivő azon darwini tény, hogy egy objektív természeti fejlődési folyamat szerves része vagyunk, és „mindenünk, amink van", ebben a folyamatban alakult ki. Ezért nagyon nagy a jelentősége annak, hogy az etológiai iskola Darwin kezdeti lépéseit folytatva megkezdte a természetes környezethez viszonyítva rendkívül primitív és rigid laboratóriumi körülmények között meg sem jelenő és így nem is tanulmányozható *természetes* állati magatartás rendszeres és objektív vizsgálatát.

Befejezésül azt szeretném hangsúlyozni, hogy alapvető tévedés Hellernek az az állítása is, hogy az etológia nem tulajdonít az embernek ösztönöket (157). Ezt az állítást annál is inkább nem értem, mert a filozófiai előfeltevéseihez általa tudatosan választott források között Lorenzet is megjelöli. Lorenz viszont, mint ez az előzőleg már idézett megállapításaiból azt hiszem egyértelműen kiderül, nem állítja azt, hogy az embernek nincsenek ösztönei. Heller tehát félreérti és rosszul értelmezi a nézetei alátámasztására saját maga által kiválasztott szerzőt is. Ennek bizonyítására, a már idézetteken kívül, hadd hivatkozzam Lorenz még további megállapításaira is: „Az emberi magatartás és különösen az emberi társas magatartás, amely messze áll attól, hogy egyedül az ész és a kultúrális hagyomány determinálja, még mindig azoknak a törvényeknek van alárendelve, amelyek *minden filogenetikusan adaptált ösztönös magatartásban* dominálnak" (1970, 229). Vagy más helyen: „Az egyetlen lény, amely a legmagasabb erkölcsi és etikai értékeknek képes magát elkötelezni, erre a célra egy olyan *filogenetikailag adaptált magatartási mechanizmust* igényel, amelynek állati tulajdonságai azt a veszélyt rejtik magukban, hogy megöli saját testvérét, miközben meg van győződve arról, hogy ezt ugyanezeknek a magas értékeknek az érdekében teszi. Ecce homo!" (Uo., 264, kiemelések — *V. L.*)

Az a kérdés tehát, hogy az embernek van vagy nincs ösztöne, az etológia számára befejezett probléma és nem vita kérdése többé. Lorenz az agresszióról szóló műve 1970-es angol fordításának előszavában azt írja, hogy az a tény, hogy nemcsak az állatok, hanem az emberek viselkedését is jelentős mértékben (large extent) a filogenezis folyamán kialakult idegi mechanizmusok vagyis „ösztönök" („instinct") irányítják, „A fajok eredeté"-nek megjelenése óta a biológiai tudományok köztulajdona (ld. még Marler és Griffin, 1974). Ez az állítás tehát nem az etológusok különleges érdeme. Ami viszont érdemük, az az, hogy ők kezdték meg a magatartás filogenezisének rendszeres és precíz vizsgálatát, továbbá felhívták a figyelmet arra, hogy megfigyeléseik esetleg az emberi viselkedés megértéséhez is hozzájárulhatnak. Ma a kutatók egyébként már azt hangoztatják, hogy a biológiailag is motivált magatartás-

jelenségek megismerése talán eddig elképzelhetetlen mértékben járulhat hozzá a társadalmilag determinált ember harmonikus kibontakoztatásához (Sasvári, 1974).

Heller cikke az ösztönök problémáját egy megalapozatlan sommás kijelentéssel lezárná. Az etológia nem a kérdés lezárását, hanem a tanulmányozás magasabb szintre emelését, a megismerés új perspektíváinak kezdetét jelenti Az emberre vonatkozó következtetések levonásában egyelőre persze ők is óvatosak, mert tudják, hogy ebben az esetben olyan rendkívül bonyolult problémáról van szó, amelynek ez az irányzat különben is csak egyik lehetséges — de szükséges — aspektusból való megközelítését jelenti. Az indokolt és helyes óvatosság, az elhamarkodott következtetések levonásának kerülése azonban nem jelentheti azt, hogy a tudományos kutatás és gondolkodás szó nélkül elmenjen jól megalapozott megfigyelések adatai mellett. Ez olyan struccpolitika lenne, amit különösen a marxista filozófia nem engedhet meg magának. Nagy mennyiségű, jól megalapozott adat gyűlt össze például az etológusok által felfedezett ún. territoriális ösztönnel kapcsolatban is. Véleményem szerint nem jó az, hogy egy az ösztönökkel foglalkozó modern tanulmány erről említést sem tesz, akkor, amikor ezzel már a népszerű tudományos irodalom is kimerítően foglalkozik (Ardrey, 1966). Igaz, hogy a territoriális ösztönt az ember vonatkozásában eddig még nem vetették elfogulatlan és egzakt tudományos vizsgálat alá, de az eddig összegyűlt adatok alapján elkerülhetetlen az a gondolat, hogyha ez az ösztön valóban létezik embernél is, úgy döntő szerepe lehet számos magatartási formánk formálásában, ill. befolyásolásában (Grastyán, 1974). Úgy gondolom, hogy ezt és általában az etológia adatait olyan tudományos eredményeknek kell tekintenünk, amelyekre az engelsi gondolat értelmében nagyon is oda kell figyelnie a filozófiának is (Engels, 1963, 337).

Az ösztönök „misztériumának" feltárásában tehát új korszak kezdetén állunk. Az etológia óriási perspektívát nyitott meg az emberi viselkedés és pszichológia törvényszerűségei ismeretének szilárdabb megalapozása előtt is. Ezt a perspektívát vette észre és az ennek megnyitásában szerzett érdemeket jutalmazta 1973-ban Frisch, Tinbergen és Lorenz kitüntetésével a Nobel-díj bizottság (Marler és Griffin, 1974). Nem vitatható persze, hogy ma még sokkal több a fel sem tett kérdésünk, mint a megoldott problémánk. Bármilyen bonyolultak, kényesek és súlyosak is azonban a jelenleg felmerülő gondok — és előítéletek! —, a valóság és benne saját magunk megközelítésének marxista attitűdje és felelősségérzete azt kívánja tőlünk, hogy a tényekkel könyörtelenül nézzünk szembe.

IRODALOM

ANDERSON, E. E.: The externalization of drive.
I. Psychol. Rev., *1941*, 48: 204—224.
II. J. gen. Psychol., *1941*, 59: 359—376.
III. J. gen. Psychol, *1941*, 59: 397—426.
IV. J. comp. Psyhol., *1941*, 31: 349—352.

ARDREY, R.: The territorial imperative. Dell, Delta book, New York, *1966*.

BEACH, F. A.: The descent of instinct. Psychol. Rev., 62: 401—410, *1955*.

BINDRA, D.: The interrelated mechanisms of reinforcement and motivation, and the nature of their influence on response. In: Nebraska symposium on motivation, Lewin, D. (Ed.) Univ. Nebraska Press, Lincoln, *1969*.

CAMPBELL, B. A. and MISANIN, J. R.: Basic drives. Ann. Rev. Psychol., *1969*, 20: 57—84.
COFER, C. N. and APPLEY, M. H.: Motivation: theory and research. J. Wiley, New York, *1968*. (VI. kiadás)
CRAIG, W.: Appetites and aversions as constituents of instincts. Biol. Bull., 34: 91—107, *1918*.
DARWIN, Ch.: A fajok eredete. Akadémiai-Művelt Nép, Budapest, *1955*. (Első publ. *1859*.)
DARWIN, Ch.: Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése. Gondolat, Budapest, *1963*. (1. angol kiadás: *1872*.)
DEUTSCH, J. A.: Appetitive motivation. In: Psychobiology. J. L. McGaugh (Ed.) Academic, New York, *1971*.
EIBL-EIBESFELDT, I.: Ethology. Holt, Rinehart, Winston, New York, *1970*.
ENGELS, F.: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. M-E. Vál. II. Kossuth, Budapest, *1963*.
FIELD, J., MAGOUN, H. W. and HALL, V. E. (Eds.): Handbook of physiology. Sec. 1.: Neurophysiology. Vol. I—II—III. Am. Physiol. Ass., Washington, D. C., *1959*, *1960*.
FRISCH, K. V.: Aus dem Leben der Bienen. Verständ. Wissenschaft, I. 6th ed. *1959*.
GRASTYÁN E.: A tanulás alapvető elméleti problémái, paradoxonai és azok idegélettani feloldása. Pedagógiai Szemle, 10: 893—914, *1967*.
GRASTYÁN E.: Útban az emberi emóciók megértése felé. Valóság, *1968*, 6: 1—16.
GRASTYÁN E.: Point de vue neurophysiologique sur la nature du renforcement. Act. Neurophysiol., *1972*, 9. serie, pp. 217—256. Masson et Cie.
GRASTYÁN E.: Emotion. Encyclopaedia Britannica, *1974*. (Britannica 3)
GROSSMAN, S. P.: A textbook of physiological psychology. J. Wiley, New York, *1967*.
HEBB, D. O.: Heredity and environment in mammalian behaviour. Brit. J. Animal Behav., *1953*, 1: 43—47.
HEBB, D. O.: A textbook of psychology. Saunders, Philadelphia, *1966*.
HESS, E. H.: Ethology: An approach toward the complete analysis of behavior. In: Brown, R., Galanter, E., Hess, E. H. and Mandler, G. (Eds.) New directions in psychology. Holt, Reinhart and Winston, New York, *1962*.
HILGARD, E.: Introduction to psychology. Harcourt, Brace and World, New York, *1962*.
HORÁNYI, B.: Neurologia. Medicina, Budapest, *1962*.
HULL, C. L.: Principles of behavior. Appleton-Century-Crofs, New York, *1943*.
HULL, C. L.: Essentials of behavior. Yale University Press, New Haven, *1951*.
HULL, C. L.: A behavior system. Yale University Press, New Haven, *1952*.
LASHLEY, K.: Experimental analysis of instinctive behavior, Psychol. Rev., 45: 445—471, *1938*.
Továbbá: In The neuropsychology of Lashley. F. A. Beach et al. (Eds.) McGraw-Hill, New York, *1960*.
Magyarul: Az Alaklélektan c. kötetben. Szerk.: Kardos L. Gondolat, Budapest, *1974*.
LORENZ, K.: The comparative method in studying innate behaviour patterns. Symp. Soc. Exptl. Biol., *1950*, 4: 221—268.
LORENZ, K.: Ausdrucksbewegingen höherer Tiere. Naturwiss., *1951*, 38: 113—116.
LORENZ, K.: Die Entwicklung der vergleichenden Verhaltensforschung in den letzten 12 Jahren. Zool. Anz., Suppl., *1953*, 16: 36—58.
LORENZ, K.: Prinzipien der vergleichenden Verhaltserforschung. Fortschr. Zool., 12: 265—294, *1960*.
LORENZ, K.: On aggression. Bantam Matrix Edition, *1970*.
MARLER, P. and GRIFFIN, D. R.: The 1973 Nobel Prize for physiology or medicine. Science, *1974*, 182: 464—466.
MARX K. és ENGELS, F.: A német ideológia. MEM 3, Budapest, *1960*.
MÁRKUS Gy.: Az észlelés és a pszichofizikai probléma. (Adalék a pszichikum természet--ontológiájához) Magy. Fil. Sz., *1968*, 2: 217—299.
McDOUGALL, W.: An introduction to social psychology. Methuen, London, *1908*.
MILLER, N.: Selected papers. Aldine, Chicago, *1971*.
MILNER, P. M.: Physiological psychology. Holt, Reinhart and Winston, New York, *1970*.
MORGAN, C. T.: Physiological theory of drive. In: Psychology: A study of a science. S. Koch (Ed.) Vol. I. McGraw-Hill, New York, *1959*.
MOWRER, O. H.: Learning theory and behavior. John Wiley, New York, *1960*.
OLDS, J.: Hypothalamic substrates of reward. Physiol. Rev., *1962*, 42: 554—604.
PAVLOV, I. P. Összes művei III./2. Akadémiai, Budapest, *1956*.
PAVLOV, I. P. Összes művei IV. Akadémiai, Budapest, *1958*.
RUBINSTEIN, Sz. L.: Az általános pszichológia alapjai. I. Akadémiai, Budapest, *1967*.

Ruch, T. C., Patton, H. D., Woodbury, J. W. and Towe, A. L.: Neurophysiology. W. B. Saunders Company, Philadelphia and London, *1965.*
Sasvári L.: Gondolatok az etológiáról. Magyar Tud., *1974*, 7—8: 442—448.
Sherrington, Ch.: The integrative action of the nervous system. New Haven, Yale Univ. Press, *1961.* (Első publ. *1906.*)
Spence, K. W.: Behavior theory and conditioning. Yale Univ. Press, New Haven, *1956.*
Stellar, E.: Physiology of motivation. Psychol. Rev., *1954*, 61: 5—22.
Stellar, E.: Drive and motivation. In: Field, J. et al.: Neurophysiology. Vol. III. *1960.* Magyarul: A Pshichofiziologia c. kötetben. Szerk.: Ádám Gy. Gondolat, Budapest, *1972.*
Thorpe, W. H.: Előszó K. Lorenz: Salamon király gyűrűje c. műve angol kiadásához. Methuen, London, *1962.* Magyarul: Lorenz könyvének utószava. Gondolat, Budapest, *1970.*
Thorpe, W. H.: Learning and instinct in animals. London, Methuen, *1963.*
Tinbergen, N.: The study of instinct. Oxford Univ. Press, Oxford, *1951.*
Vereczkei L.: A marxista tudat-felfogás a tanulási, megerősítési és motivációs elméletek tükrében. Akadémiai, Budapest, *1974.* (Megjelenés alatt)
Watson, J. B.: Behaviorism. (Rev. ed.) Norton, New York, *1930.*
Woodworth, R. S.: Dynamic psychology. Columbia Univ. Press, New York, *1918.*

A SZABAD IDŐ MARXISTA FOGALMÁNAK NÉHÁNY ÁLTALÁNOS ELMÉLETI-MÓDSZERTANI PROBLÉMÁJA

FUKÁSZ GYÖRGY

A szocializmus fejlődésének keretei között a társadalmi és technikai haladás egyre inkább napirendre tűzi a szabad idő kérdését Magyarországon is. A szabad idő növekedése világprobléma, s érthető módon előtérbe kerülnek a vele kapcsolatos kérdések a tudományos kutatásban, a közvélemény érdeklődésében. Mindez szükségessé teszi a szabad időnek az elméleti s a politikai-gazdasági gyakorlat számára egyaránt jelentős filozófiai elemzését is.

Számos általános elméleti-metodológiai kérdés közül is alapvetőnek bizonyul mindenekelőtt a szabad idő fogalmával, meghatározásával kapcsolatos problémák köre.

Mind ez ideig megoldatlan kérdés: mit kell érteni a *szabad idő fogalmán*. E fogalmi tisztázás jelentősége kétségtelen, ha figyelembe vesszük, hogy számos tudomány foglalkozik a szabad idő elméleti-gyakorlati problémáival, köztük olyanok, mint a szociológia, a szociálpszichológia, a pedagógia — s nem utolsósorban a felnőttoktatással foglalkozó andragógia —, a közgazdaságtudományok, a pszichológia stb. Különösen az ezek által végzett empirikus kutatások egyre határozottabban jelzik a szabad idő fogalmi megalapozásának szükségességét.

A szabad idő vizsgálatokhoz szükséges metodológiai előfeltételek, fogalmi kiindulópontok kimunkálása jellegzetesen a filozófia feladata. Egy filozófiailag megnyugtatóan megalapozott szabad idő fogalom nagy segítséget nyújthat a többi tudomány számára a sokrétű megközelítésekhez, az összehangolt kutatásokhoz, az oly gyakori félreértések elhárításához.

A szabad idő kutatások mai fejlettségi fokán — figyelembe véve a nemzetközi irodalomban tapasztalható megközelítéseket, eredményeket is — természetesen nem vállalkozhatunk arra, hogy e tanulmányunkban a szabad idő meghatározását adjuk. Csupán néhány — általunk sarkalatosnak vélt — probléma jelzésére kell korlátoznunk törekvésünket, mintegy előmunkálatként a szükséges fogalommeghatározáshoz.

*

Mondanivalónk szempontjából fontosnak tartjuk mindjárt a szabad idő probléma aktualitásának megítélését is. Ez mindenekelőtt azért érdekes számunkra, mert felhívja figyelmünket néhány lényeges összefüggésre, amelyekkel a marxista szociológusoknak számolniuk kell szabad idő fogalmuk kidolgozásakor.

A témával foglalkozó szociológusok körében eléggé általánosan elterjedt nézet, hogy a szabad idő új keletű, jellegzetesen XX. századi probléma. Így vélekedik E. Weber, nyugatnémet szabad idő kutató is. „A szabad idő nagyon fiatal fogalom, amely ez előrehaladó iparosítással a legszorosabb összefüggésben

tűnt fel, s csak a XX. században jutott szélesebb elterjedéshez." S amilyen rövid múltra tekinthet vissza, annál nagyobb jövő áll előtte: „mind több olyan hang hallatszik, amely a szabad idő problémáját egyenesen mint a jövőt eldöntőt jellemzi".[1]

Tanulságos, ahogyan John Kenneth Galbraith jellemzi a szabad idő aktualitását s azokat az indokokat, amelyek révén maga a probléma előtérbe került korunkban. Keynes sorait idézi fel mottóként Galbraith, amikor „Az új ipari állam" c. könyvében a szabad idő problémáit tárgyalja. Keynes szerint: „. . .az ember létezése óta *első* ízben merül fel állandó problémaként, hogy mire használja mentességét a sürgető anyagi gondoktól, *mivel töltse ki szabad idejét*, amelyet a tudomány és a kamatos kamat vívtak ki számára, miként éljen okosan és kellemesen."

Galbraith maga kétségbe vonja, hogy a szabad idő valóban növekedett volna, s a törvényes és a tényleges munkaidő hossza közti eltérések, a túlórák növekedése ismeretében valóban jogosnak tűnik a Galbraith által megfogalmazott kétely: „Meg kell mondanunk azonban, hogy az elmúlt 25 esztendőben az átlagos ipari munkahét inkább meghosszabbodott, mintsem megrövidült." Galbraith a szabad idő növekedésének a lehetőségeivel együtt azonnal a szabad idő értelmes felhasználását akadályozó egyik legfontosabb kérdésre utal: arra, hogy a szabad idő *értékelése* híján a lehetőségek önmagukban kevésnek bizonyulnak.

Bertrand de Jouvenel a szabad idő probléma megjelenésében a fordulatot az 1960-as években jelöli meg. „Amilyen feszült figyelemmel fordulnak a munkaidő kihasználása felé, ugyanolyan csekély a figyelem a nem munkával töltött idő kihasználása iránt. Egyenesen azt mondhatjuk, hogy ez iránt a hatvanas évek előtt semmiféle érdeklődés nem nyilvánult meg." De az életmód, a civilizáció mai állapota már nem írható le a munkaidő eltöltésének módjával. Ma már „az átélt órák teljességét" kell figyelembe venni. A szabad idő problémáinak előtérbe kerülését főként azzal magyarázza, hogy a *szabad idő láthatóbbá vált.* A munkaidő-csökkentések révén megváltozott helyzet pszichikai következményeként állapítja meg az ötnapos munkahétnek ezt a jellegzetes vonását. „A dolgozók számára mintegy észrevehetetlen a hatnapos munkahét folyamán szétforgácsolódó szabad idő. De igenis láthatóvá válik, amint egy szabad szombatba tömörítve jelentkezik." S ehhez még hozzáteszi a járulékos idő további csökkenését is: a szabad szombat a közlekedési idő megtakarítását is jelenti.

A szabad idő probléma aktualitásának szociális összefüggéseiről szólva Jouvenel olyan tényezőket említ meg, mint a női kereső foglalkozás előtérbe kerülése, vagy az élet cezúráinak az eltolódása — cezúrának minősíti a munkába lépést, a családalapítást, a nyugdíjba vonulást. A szabad idő szerinte különösen két rétegben válik szembeötlővé: a fiatalok közt, akik még nem dolgoznak, s az idősek közt, akik már nem dolgoznak. A szabad idő növekedésének terét főként e két rétegben jelölve meg, mindenekelőtt az idősebb korosztálynál lát nagy feladatokat, éppen annak elhanyagoltsága miatt. „A jövő egyik nagy szociális problémája a nyugdíjasok szabad idejének felhasználása" — írja.

A szabad idő aktualitásának történeti megközelítése során ugyancsak szociális szempontokat hangsúlyoz az amerikai Kaminsky, aki ezt írja: „A huszadik

[1] E. Weber: „Das Freizeit problem. Antropologisch-pädagogische Untersuchungen", München—Bázel 1963, 9.

század eredménye, hogy a szabad idő megszűnt a vezető réteg privilégiuma lenni."

Sajátosan gazdasági megfontolásokból kiindulva tárgyalja a szabad idő problémáit Clemens A. Andreae innsbrucki professzor „A szabad idő gazdaságtana" című könyvében. Véleménye szerint a szabad idő „a következő évtizedek gazdasági és szociális folyamatában mind nagyobb és nagyobb jelentőséghez jut. A munka világa nem tölt be többé uralkodó helyzetet az emberi életben, az ilyen irányú fejlődés gazdasági interpretációja már látható pl. abban a tényben, hogy Münchennek — noha itt a fizetések szintje alacsonyabb, mint bárhol másutt Németországban — a vonzereje nagyobb, mint a többi nagyvárosé. A Münchenben eltöltött szabad idő értéke kompenzálja a jövedelemben mutatkozó veszteséget." S ebből olyan közgazdasági következtetést von le, hogy az ipartelepítéssel egyenrangúként kell tekinteni a szabad idő problémát: „A vállalatok telepítésének teóriáját ki kell egészítenünk a szabad idő szempontjaival" (s ezen az alapon az emberi szükségletek alakulásában jelzi a szabad idő ipar kialakulásának indítékait). „A szabad idő növekedése egész ipar kialakulásához vezetett, amelynek növekedési arányai meghaladják az elektronikáét és a vegyiparét." (A szabad idő ipar páratlan arányú fejlődéséről számol be az „U. S. News and World Report" c. amerikai lap nemrégiben megjelent „A szabad idő üzlet: példátlan arányú fellendülés" c. cikke is. Ennek adatai szerint az USA-ban egy év alatt a szabad idő üzlet 105 milliárd dollárt hozott, — ez több, mint a vállalatok összprofitja, vagy a lakásépítésre szánt összeg stb. Becslések szerint az 1970-es évek végére ez az összeg megkétszereződik. Megalapozottnak tűnik az a megállapítás, hogy „az amerikaiak szórakozásigényeinek kielégítése páratlanul nagy vállalkozás és nagy üzlet".)

Aligha kellene vitatkoznunk a fentebb idézett szerzőkkel abban, hogy a szabad idő korunk egyik igen fontos és egyre növekvő fontosságú problémája. Annál kevésbé elégítheti ki azonban a marxista kutatót a szabad idő probléma aktualitásának olyan magyarázata, amely egy (vagy egymás mellé rendelt több) „tényezőre" — az előrehaladó iparosítás, a tudomány és a kamatos kamat, a munkaidő-csökkenés, önmagukban vett szociális változások stb. stb. — hivatkozik csupán. A marxista történetiség módszere konkrétságot követel: a konkrét totalitásnak, a társadalmi összefüggésrendszer lehetséges teljességének a figyelembevételét. Ez — véleményünk szerint — mindenekelőtt a munka—szabad idő viszonyának tisztázását igényli, de nem elvont alakjában, hanem a maga történeti formameghatározottságában. Nyilvánvalóan számos vonatkozásban eltérő eredményre jutunk, ha a tőkés bérmunka—szabad idő relációt elemezzük, illetve, ha a munka—szabad idő viszonyt a szocializmus feltételei közt vizsgáljuk.

Ennek megfelelően más és más gyakorlati következtetésre jutunk akár a szabad idő társadalmi megoszlását, vagy az optimális eltöltésével kapcsolatos tennivalókat illetően is. Magától értetődik pl., hogy nálunk a „szabad idő ipar" kifejlesztését mindenekelőtt a szabad időnek a szocialista társadalomban betöltött funkciója kell hogy meghatározza.

Vizsgálódásunk tárgya tehát elsősorban munka és szabad idő viszonya. Meggyőződésünk, hogy a témával foglalkozó irodalomban a szabad idő fogalmával, meghatározásával kapcsolatosan fellelhető nehézségek egyik alapvető elméleti-módszertani forrása e viszony nem kellően tisztázott volta. S megkockáztatjuk azt a feltevést is, hogy a polgári és marxista szabad idő felfogások közötti ellentét is éppen a munka—szabad idő viszony eltérő megítélésében

sűrűsödik. Érthető tehát, ha úgy véljük: egy elméletileg-módszertanilag valamennyire is koherens marxista szabad idő felfogás kimunkálásának nélkülözhetetlen előfeltétele e viszony átgondolása.

*

A továbbiakban — a definíció legcsekélyebb igénye nélkül — kísérletet teszünk a szabad idő marxista felfogásának, pontosabban e felfogással összefüggő néhány elméleti alapkérdésnek a körvonalazására. Azokra a problémákra gondolunk, amelyeknek legalább hozzávetőleges tisztázása nélkül nem képzelhető el a szabad idő marxista értelmezése. Kiindulópontunk, természetesen, az eredeti marxi felfogás, amellyel kapcsolatban rögtön számolnunk kell azzal a nehézséggel, hogy van-e egyáltalán Marxnak szabad idő koncepciója, beszélhetünk-e ebben az értelemben marxi szabad idő fogalomról.

A mai polgári szabad idő szociológia olyan reprezentatív képviselője, mint J. Dumazedier is, vitatja, hogy egyáltalán van-e reális alapja a marxi szabad idő felfogásra való hivatkozásoknak. Szerinte a szabad idő problémája időben jóval későbbi keletű, jellegzetesen a XX. század problémája. Maga ez az értelmezés is latensen magában foglalja a munka és szabad idő ellentétbe állításának nyomait, noha el kell ismerni: Dumazedier megkísérli legújabb könyvében, hogy meghaladja ezt a dichotomikus felfogást, amely a polgári szabad idő szociológusok többségére jellemző.

Igyekszünk kimutatni, hogy Marxnak van nagyon is kiérlelt — ha a mai problematikát nem is teljességgel átfogó — szabad idő koncepciója. Természetesen nem abban az értelemben, hogy felfogása kimerítené a formállogikailag egzakt fogalom ismérveit, hanem abban, hogy választ adott azokra a legfőbb elméleti kérdésekre, amelyek ma — ha olykor csak előfeltevések formájában — is a különböző szabad idő fogalmaknak mintegy a tartalmi keresztmetszetét adják.

Azt persze mindjárt előre kell bocsátanunk, hogy ami a szabad idő marxi koncepcióját illeti, ennek valamennyire is teljes rekonstruálása, részletes kibontása, az életműben sok helyütt fellelhető gazdag fejtegetések, értékes gondolattöredékek rendszerezése, értelmezése olyan önálló feldolgozást igényel, amely messze meghaladja jelen munka kereteit. Ebben a cikkben csak az általunk legfontosabbnak tartott problémáival — a munka és szabad idő viszonyával — összefüggésben teszünk kísérletet a marxi álláspont néhány alapvető elemének jelzésére (főképpen a „Grundrissé"-re támaszkodva). E viszony tisztázása — megítélésünk szerint — alapvető feladat a marxista szabad idő elmélet kidolgozása szempontjából, legalábbis ami az elmélet általános szemléleti-módszertani előfeltevéseit illeti.

A polgári szabad idő felfogások többségére a munka és szabad idő abszolút szembeállítása a jellemző. Egyfelől a munka mint olyan tevékenység, amely a kényszer, a kötelesség, a kívülről diktált fegyelem megtestesülése, amelyből hiányzik az egyéni szabadság minden lényeges mozzanata — nemcsak a tevékenység szabad megválasztásának hiánya értelmében, hanem a tekintetben is, hogy a modern technika feltételei közt, racionalizált formájában a munka nem elégíti ki az érdeklődés, az értelem, a részvétel, a kiteljesedés szükségleteit, nem nyújtja a „strukturált, felelősségteljes, befejezett tevékenység" élményét stb. Egyszóval a munka az egyén szabadságának, önmegvalósulásának egyenesen a tagadásaként mutatkozik.

Másfelől, a munkával szemben, a szabad idő jelenik meg az emberi élet

olyan szférájaként, ahol az egyén „próbálja megvalósítani azokat a lehetőségeket, amelyekkel hivatásszerű munkájában nem tud élni", ahol a dolgozók szabadnak érzik magukat annak megválasztásában, hogy mit tevékenykedjenek, ahol egyáltalában kifejezhetik és kiteljesíthetik személyiségük egészét. A munkával szembeállított szabad idő válik ily módon az egyén szabadságának, önmegvalósításának, képességei gazdagodásának, fejlődésének legfőbb terrénumává.

Munka és szabad idő dichotómiája ily módon munka és szabadság abszolút ellentéteként fogalmazódik meg: a munka, az „elidegenedés" világával szemben a személyes szabadság szférájaként értelmezett szabad idő, a munkától szabad „privát" élet, az egyedüli életszféra, ahol az egyénnek módjában áll külső kényszertől mentesen, „szabadon" megválasztani a tevékenységet, amelyben megvalósíthatja önmagát, a munkában nem realizálható lehetőségeit.

Munka és szabad idő (szabadság) eme elvont szembeállításának az egyik legfőbb forrása, hogy a polgári szociológusok többsége figyelmen kívül hagyja a munkásoknak a termelés feltételeihez való tényleges viszonyát — azokat a konkrét társadalmi viszonyokat, amelyek között a munka- és a szabad idő tevékenységek megvalósulnak —, s a munka elidegenedettségét végső soron pusztán „technikai elidegenedésként" tekinti, a szabad időt pedig ettől a technikailag előírt kényszertől függetlennek. A marxista szabad idő felfogás nem épülhet technicista előfeltevésekre; a tőkés termelés technikai feltételeit illetően abból kell kiindulnia, hogy „az abszolút és relatív értéktöbblet termelése határozza meg . . . a a tőkés termelési folyamat társadalmi és technikai alakulását".[2]

A „technikai elidegenedés" megkésett koncepciójának kiindulópontját illetően Marx határozott választ ad a „Tőké"-ben azoknak, akik a gépi berendezés negatív hatását a termelés technikai berendezésének, a munkaszervezet mechanizmusának sajátosságaiból vezetik le. „A gépi berendezés tőkés alkalmazásától elválaszthatatlan ellentmondások és antagonizmusok nem léteznek, mert nem magából a gépi berendezésből, hanem annak tőkés alkalmazásából nőnek ki!" A „technikai elidegenedés" — koncepciója bármennyire is kritikus alaphangot üt meg a mai polgári társadalom berendezkedését illetően, a tőkés termelési viszonyok figyelmen kívül hagyásával tehetetlennek bizonyul ezekkel, illetve következményeikkel szemben. Végső soron tehát erre a felfogásra is érvényes Bill Sikes, a híres torokmetsző Marx idézte okoskodása: „Esküdt Uraim, ennek a kereskedelmi utazónak kétségtelenül elvágták a torkát. Ez a tény azonban nem az én bűnöm, ez a kés bűne. Ilyen mulandó visszásságok miatt megszüntessük a kés használatát? Gondolják csak meg! Hol lenne a földművelés és a kézművesség kés nélkül? Nem éppoly áldásos-e a sebészetben, mint amilyen tudós a bonctanban? S ráadásul nem készséges segítőtárs-e a vidám lakomázásnál? Ha megszüntetik a kést — visszavetnek bennünket a legmélységesebb barbárságba."[3]

A polgári szabad idő szociológusok, ha felvetik is a munka mint a létfenntartás *eszköze* jellegéből eredő kényszerűséget, ezt többnyire természeti szükségszerűségként fogják fel, a munkát nem társadalmi-történelmi meghatározottságában, nem a maga tőkés formájában vizsgálják. Vagyis megmaradnak

[2] Marx: A tőke, II; MEM *24*, Budapest 1968, 350.
[3] Marx: A tőke, I; MEM *23*, Budapest 1967, 412—413.

azon a szinten, hogy a munkát csak mint bérmunkát tudják elgondolni, a bérmunka azonos náluk az egyáltalában vett munkával, konkrét társadalmi meghatározásai a munkának mint olyannak a jellegzetességeiként jelennek meg szemükben.

*

Bizonyára elegendő, ha itt csupán utalunk arra, hogy Marx valóban beszél ebben az értelemben is a munkáról — az „egyáltalában való munkáról" —, amikor azt a maga „egyszerű" és elvont mozzanataiban írja le, amikor az elemzés egyelőre még eltekint a munka konkrét társadalmi-történeti formameghatározottságától s „elegendő számára annyi, hogy az ember és munkája az egyik oldalon, a természet és anyagai a másikon". Ebben a formájában — illetve: „formanélküliségében" — a munka „használati értékek előállítására irányuló célszerű tevékenység, a természeti dolognak emberi szükségletekre való elsajátítása, az ember és a természet közötti anyagcsere általános feltétele, az emberi élet örök természeti feltétele, s ezért független ennek az életnek minden formájától, sőt közös sajátja az élet valamennyi társadalmi formájának."[4]

Ha mármost arra a kérdésre keresünk választ, hogy a gazdasági formameghatározás nélkül tekintett munkára mint az emberi tevékenység alapformájára milyen mértékben vonatkoztathatók a kényszerűség, a szabadságnélküliség határozmányai, akkor könnyen belátható, hogy a polgári szabad idő szociológusok egy meghatározott termelési mód sajátosságait fogják fel a munkának mint olyannak a jellemzőiként, s lényegében nem jutnak tovább XVIII—XIX. századi elődeiknél.

A. Smithszel folytatott vitájában Marx szemére veti a polgári közgazdaságtan klasszikusának, hogy a munkában puszta áldozatot lát, csak „mint átkot tekinti". A munkával szemben Smithnél „a ‚nyugalom' jelenik meg az adekvát állapotként, mint ‚szabadsággal' és ‚boldogsággal' azonos".[5] Ezzel a tisztán negatív meghatározással szemben Marx kimutatja, hogy az egyénnek „egészségének, erejének, tevékenységének, ügyességének, jártasságának normális állapotában" éppígy szükséglete „a munkának és a nyugalom megszüntetésének egy normális adagja is".[6]

És itt nem valamiféle megmagyarázhatatlan természeti szükségszerűségként, biológiai kényszerűségként érvényesülő szükségletről van szó, nem egyfajta tárgynélküli „mozgásigény" levezetéséről, sem nem puszta mulatságról, szórakozásról, „ahogy Fourier erős grizettes naivitással felfogja".[7] A munkának a szabadsággal való lényegi egységét, a szabadságnak éppen a munka általi megvalósulását fogalmazza meg Marx a célszerűen tevékenykedő egyén meghatározásában. „A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát. S ez az alárendelés nem elszigetelt művelet. A dolgozó szervek erőfeszítésein kívül a munka egész tartama alatt szükség van a figyelemként megnyilvánuló céltudatos akaratra,

[4] Uo. 174.
[5] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM *46*/II, Budapest 1972, 85.
[6] Uo.
[7] Uo 86.

mégpedig annál inkább, minél kevésbé ragadja magával a munkást a munka a saját tartalmával és végrehajtásának módjával, minél kevésbé élvezi tehát a munkát mint saját testi és szellemi erőinek játékát."[8] Ez a szabadságfogalom, mivel nem üres, nem metafizikus, természetesen magában foglalja a „kényszerűség", a „nem-szabadság" elemét is.

„. . . a munka mértéke úgy jelenik meg, mint ami külsőleg adott, az elérendő cél és azon akadályok révén, amelyeket eléréséhez a munkának le kell küzdenie". Csakhogy „akadályoknak ez a leküzdése magán-valóan a szabadság tevékenykedése", továbbá „a külső célok a pusztán külső természeti szükségszerűség látszatát levetve maradnak meg és mint olyan célokat tűzik ki őket, amelyeket csak maga az egyén tűz ki — tehát mint a szubjektum önmegvalósítása, tárgyiasulása, ezért mint reális szabadság, amelynek akciója éppen a munka".[9]

A munka és szabadság összefüggése nem redukálható a munka tartalmára, végrehajtási módjára, illetve a munkavégző egyénnek az ehhez való pszichológiai viszonyára.

A munka tehát az egyén számára *is* több annál „a mulatságra vagy örömtelenségre" való pusztán „kedélybeli" vonatkozásánál, amelyet mint tevékenykedés az embernek okoz. „A munka *pozitív, alkotó tevékenység.*"[10]

Ebben az utóbbi aforisztikusan tömör megfogalmazásban Marx munka és a dialektikusan felfogott szabadság lényegi azonosságát mondja ki. Ez természetesen *nemcsak az egyén* vonatkozásában érvényes — a munka eleve társadalmi tevékenység —, hanem abban az egyetemes emberi értelemben, amelyet Lukács György úgy fejez ki, hogy a munka „a társadalmi lét ősjelensége".[11] Aligha kell külön hangsúlyoznunk, hogy a marxi munkafelfogás értelmében ez nem korlátozódik az emberré válásnak, a társadalom szűken vett genezisének folyamatára, hanem az egész emberi lét alapformájának a megjelölése, „. . . *az egész úgynevezett világtörténelem* nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása."[12]

Anélkül, hogy részletesebben belebocsátkoznánk a marxi munkaelmélet szerteágazó és messzevezető problematikájába, munka és szabadság viszonyának két további aspektusára utalunk csupán.

Az egyik az embernek a természet felett szerzett és általános termelőerőiben rögzített hatalmának szüntelen növekedése egészen a természeti erők „termelő fogyasztásáig", a természeti folyamatok iparivá történő átváltoztatásáig[13], s e folyamat részeként a természeti szükségszerűség tételezetté változtatását[14] egészen a tudomány közvetlen termelőerővé válásáig. Az ember anyagi és szellemi termelőerőiben felhalmozott hatalma a természet felett — szabadságának reális létezése. „Az ember egyetemessége gyakorlatilag éppen abban az egyetemességben jelenik meg, amely az egész természetet az ember *szervetlen* testévé teszi . . ."[15] A másik aspektust Marx így fogalmazza meg: az ember miközben „hat a rajta kívül álló természetre és meg-

[8] Marx: A tőke, I; MEM *23*, 169.
[9] MEM *46*/II, 86.
[10] Uo. 88.
[11] Lukács György: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle", 1972/1, 3.
[12] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", Budapest 1962,77.
[13] Lásd Marx: A tőke, I; MEM *23*, 359—360; MEM *46*/II, 169.
[14] Lásd Lukács György, id. mű, 10.
[15] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", 49.

változtatja azt, egyúttal megváltoztatja saját természetét".[16] A munkában az ember „kifejleszti a benne szunnyadó képességeket, és saját uralma alá hajtja erői játékát".[17] De Marx ebben a vonatkozásban sem egyfajta individuálisan tekintett munkás modelljéből indul ki, hanem a munka eleve társadalmi természetéből. A „saját természet megváltoztatásának" társadalmi összefüggéseit nyomon követhetjük például a termelés és fogyasztás kölcsönhatására vonatkozó fejtegetéseiben a „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához" című művében,[18] ahol egyebek között az emberi szükségletek történelmi termelésének mintegy a mechanizmusát tárja fel. Vagy utalhatunk arra az ugyancsak nem szűken értelmezendő megállapítására, hogy az „öt érzék *kiképeződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája".[19]

A szükségletek termelésén Marx nyilvánvalóan nem egyszerűen meghatározott anyagi javak iránti szükségleteket ért. Az a tétel, hogy a termelés „nemcsak tárgyat termel a szubjektum számára, hanem szubjektumot is a tárgy számára", nem pusztán a szűken vett anyagi termelés-fogyasztás vonatkozásában érvényes összefüggést fejez ki. „A műtárgy — ugyanígy minden más termék — műértő és a szépség élvezésére képes közönséget hoz létre."[20] Vagy a „Német ideológia" szavaival általánosabb társadalomelméleti értelemben: „az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják".[21] A legtágabb értelemben vett (anyagi, szellemi, szociális stb.) szükségletek kifejlesztése a munkában és a munka révén — az emberi gazdagság legfőbb anyagi tartalma. „A gazdagság *anyagilag* tekintve csak a szükségletek sokrétűségében áll." „Minél inkább vannak *szükségesnek* tételezve a szükségletek, amelyek maguk is történelmiek — maga a termelés létrehozta szükségletek, a társadalmi szükségletek —, szükségletek, amelyek maguk is a társadalmi termelés és érintkezés eredménye, annál magasabban fejlett a valóságos gazdagság."[22]

Munka és szabadság lényegi azonossága tehát egyet jelent az ember munka általi önteremtésével, önlétrehozásával. A munka éppen ezért — mint permanens „akciója" az ember (társadalom) növekvő szabadságának, mint legfőbb forrása a társadalmat alkotó egyének fejlődésének, anyagi és szellemi erőik, szükségleteik és képességeik gyarapodásának — egyszersmind *öncél* is.

Marx egyetértőleg idézi Ricardót, aki a „*termelést a termelés végett akarja*". „Ha valaki azt akarná állítani, mint Ricardo szentimentális ellenfelei tették, hogy a termelés nem mint olyan a cél, akkor elfelejti, hogy a termelés a termelés végett nem egyéb, mint az emberi termelőerők kifejlődése, tehát *az emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél.*"[23] „A valóságos gazdagság valamennyi egyén kifejlett termelőereje."[24]

Marx természetesen nem áll meg Ricardo történelmileg jogosult polgári szemléleténél, álláspontjának mégoly „tudományos becsületességénél". Marx

[16] Marx: A tőke, I; MEM *23*, 168.
[17] Uo.
[18] Lásd MEM *46*/I, 17—21.
[19] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", 73.
[20] MEM *46*/I, 19.
[21] MEM *3*, Budapest 1960, 25.
[22] MEM *46*/II, 11.
[23] Marx: „Értéktöbblet-elméletek", Második rész, Budapest 1961, 100.
[24] MEM *46*/II, 172.

számára a „termelés a termelés végett" formula nem a polgári, a szűken *gazdasági* értelemben vett gazdagság tőke és munka ellentétére alapozott növelését jelenti, hanem az ember *egyetemes fejlődésének* világtörténelmi perspektíváját: „... ha a korlátolt polgári formát lehántjuk, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők — mind az úgynevezett természetnek, mind az ember saját természetének az erői — feletti emberi uralom teljes kifejlődése? mint az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása — aminek nincs más előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés —, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak *előre adott* mércével fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi? mint amikor az ember nem egy meghatározottságban termeli magát újra, hanem a totalitását termeli? nem arra törekszik, hogy olyan valami maradjon, ami lett, hanem a levés abszolút mozgásában van? A polgári gazdaságtanban — és a neki megfelelő termelési korszakban — az emberi benső e teljes kimunkálása mint teljes kiürülés, ez az egyetemes tárgyiasulás mint totális elidegenedés, minden meghatározott egyoldalú célnak a lerombolása pedig mint az öncélnak egy egészen külsőleges cél oltárán való feláldozása jelenik meg."[25]

A „termelés a termelés végett", a munka mint „öncél" formulája tehát ugyanazt fejezi ki, mint amit Marx a kommunizmusra vonatkoztatva úgy fogalmaz meg, hogy itt „a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga ... a legfőbb létszükséglet".[26]

Az emberi szükségletek kielégítésére irányuló célszerű tevékenységként értelmezett munka és a szabadság összefüggésének ily módon három egymástól elválaszthatatlan vonatkozását emeltük ki:

1. magát a célmegvalósítás konstruktív folyamatát mint a „szabadság akcióját";
2. a természet erőinek emberi-társadalmi erőkké való átváltoztatását, gyakorlati (munkaeszközök, ipar) és szellemi (tudomány stb.) elsajátítását;
3. az embernek önmagának az átalakítását a munkában és a munka által (szükségleteinek, képességeinek, társadalmi vonatkozásainak, tárgyi és szellemi gazdagságának, termelőképességének, érintkezésének stb. a termelése).

*

A munkának ezek a vonatkozásai valamennyi történelmi formájában — persze különböző fokon — megvannak. Ebben az értelemben — ha a munka elvont fogalmának, az „általában-való munkának" az ember elvont fogalmát, „az embert" feleltetjük meg a munka szubjektumaként, vagyis ha az ember—természet relációból indulunk ki, — a munka maga az emberi szabadság teremtésének és megvalósulásának folyamata. De természetesen amikor „termelésről van szó, mindig egy meghatározott társadalmi fejlődési fokon álló termelésről — társadalmi egyének termeléséről", „meghatározott történelmi korszak" termeléséről van szó. Éppen ezért azoktól a meghatározásoktól, „amelyek a termelésre egyáltalában érvényesek", külön kell választani az

[25] MEM *46*/I, 367.
[26] MEM *19*, Budapest, 19.

egyes termelési korszakok sajátosságait, hiszen épp ez a „különbség ettől az általánostól és közöstől az, ami a fejlődésüket teszi . . .”[27]

A termelés egyes korszakainak azt a különbözőségét — amely egyben magában foglalja munka és szabadság viszonyának történelmi dialektikáját, — Marx a következőképpen összegezi a „Grundrissé”-ben felvázolt világtörténeti korszakolásában:

„Személyi függőségi viszonyok (eleinte egészen természetadta módon) az első társadalmi formák, amelyekben az emberi termelékenység csak csekély mértékben és elszigetelt pontokon fejlődik. *Dologi* függőségre alapozott személyi függetlenség, ez a második nagy forma, amelyben először alakul ki az általános társadalmi anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere. Szabad egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi, társadalmi termelékenységük mint társadalmi képességük alárendelésére alapozódik, ez a harmadik fok. A második hozza létre a harmadiknak a feltételeit.”[28]

Ebből a történelmi periodizációból bennünket mindenekelőtt a tőkés termelési viszonyokat felölelő „második nagy forma” érdekel, amely megteremti a közösségi termelésen alapuló társadalom feltételeit.

A termelés tőkés rendszere mint szükségszerű előfeltétele a kommunista társadalomnak, két ellentétes tendencia egységét mutatja: egyrészt a termelőerők egyetemes fejlődésére, a gazdagság korlátlan növelésére törekszik, de ez a fejlődés, „az emberi benső e teljes kimunkálása” együtt jár a dolgozó ember teljes kiüresítésével. „A termelőerő legmagasabb fejlődése, valamint a létező gazdagság legnagyobb kiterjedése egybeesik a . . . munkás degradálásával és életerőinek legegyenesebb kimerítésével.”[29]

S a társadalomtudomány fejlődésében éppen Marx volt az első, aki a tőkének ezeket a tendenciáit nem esetleges velejáróiként, nem is elvont ellentétükben ragadta meg, hanem kimutatta, hogy ellentmondásos egységük a tőke lényegének immanens sajátja, s hogy dialektikájuk a tőkés termelési mód történelmi mozgásának s végül szükségszerű lehanyatlásának folyamata. „A tőke egyszerű fogalmában *magán-valóan* benne kell foglaltatniok civilizáló stb. tendenciáinak; nem pusztán külsőleges következményekként kell megjelenniök, mint az eddigi gazdaságtanokban. Éppígy az ellentmondásokat, amelyek később szabaddá válnak, latensen már ki kell mutatni benne.”[30]

Marxnál természetesen nem pusztán „fogalmi” dialektikáról van szó. A tőke fogalmának ellentétessége magának a tőke valóságos, történeti fejlődésének ellentétét fejezi ki. A dialektika alapja itt is az ellentétek mozgásának konkrét történetisége. Csak ezen az elméleti-módszertani bázison ragadható meg fogalmilag a valóság mozgása. Csak ezen az alapon tudta Marx meghaladni a tőkés elidegenedés előtti viszonyok romantikus visszasóvárgásának és e romantikus szemlélet puszta elutasításának elvont ellentétét.

„. . . bizonyos, hogy ezt a dologi összefüggést többre kell becsülnünk összefüggéstelenségüknél vagy egy vérségi, ősi-szűk természeti meg uralmi és szolgasági viszonyokra alapozott csupán helyi összefüggésnél. Éppoly bizonyos, hogy az egyének nem rendelhetik alá maguknak saját társadalmi összefüggéseiket, amíg nem hozták létre ezeket. De idétlenség ezt a csupán *dologi*

[27] MEM *46*/I, 12—13.
[28] Uo. 75.
[29] MEM *46*/II, 209.
[30] MEM *46*/I, 302.

összefüggést a természetadta, az egyéniség természetétől (ellentétben a reflektált tudással és akarással) elválaszthatatlan és benne immanens összefüggésnek felfogni. Ez az ő termékük. Történelmi termék. Fejlődésüknek egy meghatározott fázisához tartozik. Az idegenszerűség és önállóság, amelyben még ez az összefüggés velük szemben létezik, csak azt bizonyítja, hogy társadalmi életük feltételeinek megteremtése közben vannak még, ahelyett, hogy ezekből a feltételekből kiindulva kezdték volna meg a társadalmi életüket. Ez az egyének — természetadta — összefüggése meghatározott, korlátolt termelési viszonyok között. Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek, nem a természet, hanem a történelem termékei. A képességek fejlődésének az a foka és egyetemessége, amelyen *ez* az egyéniség lehetővé válik, éppen a csereértékek bázisán való termelést előfeltételezi, amelyben azonban az egyén önmagától és másoktól való elidegenülésének általánosságával először termeli meg vonatkozásainak és képességeinek általánosságát és mindenoldalúságát is. A fejlődés korábbi fokain az egyes egyén teljesebben jelenik meg, éppen mert vonatkozásainak teljességét még nem munkálta ki és nem állította szembe magával mint tőle független társadalmi hatalmakat és viszonyokat. Amennyire nevetséges visszasóvárogni ezt az eredeti teljességet, annyira nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél. A polgári nézet soha nem jutott túl az ezzel a romantikus nézettel való ellentéten, és ezért ez a nézet mint jogosult ellentét kísérni fogja megboldogulásáig."[31]

Tulajdon és munka elválása — ebben foglalható össze a tőkés termelési mód ellentétes tendenciáinak dialektikus mozgása és e mozgás kimenetele. Ez a folyamat több, egymást feltételező, egymásba átmenő formát ölt, amelyek tartalmukat tekintve e mozgás egy-egy fázisának tekinthetők.

Munka és szabadság viszonyának vizsgálatában négy ilyen fázis megkülönböztetése látszik célszerűnek, amelyek mindegyike magasabb szinten reprodukálja munka és tulajdon elválásának folyamatát, a végkifejlet felé hajtva a tőkés termelést jellemző ellentétes tendenciákat.

Az első fázis az *egyszerű csere*, amely itt természetszerűleg nem elszigetelt jelenségként, az uralkodó termelési viszonyok kiegészítéseként, hanem mint az emberek közötti viszonyok alapformája jön szóba.

Külön fázist jelöl — az egyszerű cserén belül is — a *pénzviszonyok* egyetemessé válása, noha a pénz történetileg természetesen nem a tőkés viszonyok között uralkodóvá váló cserével jelenik meg.[32]

A harmadik fázis a tulajdonképpeni *tőkeviszony*, a tőkés *bérmunka*, amely maga feltétele és egyben szükségszerű következménye a csere egyetemessé válásának.

[31] Uo. 78—79.

[32] Az első két fázis — csere és kifejlődött formájában: pénz — tárgyalásakor természetesen tőkés termelési viszonyokat feltételezünk. De hadd utaljunk arra, hogy maga Marx is lehetségesnek tartotta — tőkés termelést véve alapul — az egyszerű csere gazdasági formameghatározáson kívüli elemzését, az elvonatkoztatást a valóságos gazdasági viszonytól, amikor „az áru vagy a munka még csak mint csereérték, a vonatkozás pedig, mely által a különböző árukat egymásra vonatkoztatják, mint e csereértékek egymásra való cseréje, egyenlővé tételük van meghatározva", s ennyiben „az egyének, a szubjektumok, akik között ez a folyamat végbemegy, csak egyszerűen mint cserélők vannak meghatározva", „vonatkozásuk az *egyenlőség* vonatkozása". (MEM *46*/I, 147. skk.)

Végül a tőkés *gépi nagyipar* kifejlődése, mint a tőke létezésének legadekvátabb formája, megintcsak külön — végső — fázist jelent munka és tulajdon elválásában, munka és szabadság tőkés formák közötti fejlődésében.

Az említett négy fázis látnivalóan nem szigorúan történeti egymásrakövetkezést fejez ki — a történeti és a logikai egységének kimutatása e folyamatban messze túlmutatna e tanulmány keretein —; sokkal inkább logikai-módszertani meggondolások teszik lehetővé és indokolttá ezt a marxi szövegekkel nem ellentétes szakaszolást.

Igyekszünk kimutatni, hogy munka és tulajdon elválása — amelynek eredményeképpen egyfelől létrejön az emberek közötti „egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek, egyetemes képességeknek" említett rendszere, másfelől a dolgozó egyén ehhez a „belőle kimunkált" gazdagsághoz éppen mint „szegénységének a feltételeihez" viszonyul — hogyan bontakozik ki látens formájából „érzékletes realitássá" magában a munkafolyamatban.

1. Az első fázisként említett csere kifejlődése szükségképpen együtthalad a munkamegosztással. „A csere szükséglete és a termékeknek mérő csereértékké változása ugyanolyan mértékben halad előre, mint a munka megosztása, azaz a termelés társadalmi jellegével együtt."[33]

Az árucsere kifejlődése mindenekelőtt a közvetlen *szükséglet és termelés elválását jelenti.* „Aki termékével saját szükségletét elégíti ki, használati értéket hoz létre ugyan, de nem árut. Ahhoz, hogy árut termeljen, nemcsak használati értéket kell termelnie, hanem használati értéket mások számára, társadalmi használati értéket."[34]

A közvetlen létfenntartásra korlátozódó termelés sok tekintetben gátolja az egyén fejlődését. Először is lényegében *adott szükségletek* kielégítését, újratermelését jelenti; másodszor az egyén *tárgyi gazdagsága,* a munka termelékenységének bármilyen magas fokát feltételezve, egyazon termékek pusztán nagyobb mennyiségének birtoklását fejezi ki (a maga „természeti meghatározottságában" „csak a használati gazdagságot fejezi ki" és „csak e gazdagság egy egészen különös oldalát");[35] végül, ami a legfontosabb; munkájával az egyén *meglevő társadalmi vonatkozásainak, érintkezésének* körét lényegében változatlanul reprodukálja.

„A természeti gazdagság minden formája, amíg ezt a gazdagságot a csereérték nem helyettesíti, feltételezi az egyén egy lényegi vonatkozását a tárgyra, úgyhogy az egyik oldaláról az egyén maga tárgyiasul a dologban és a dolog birtoklása egyszersmind mint egyéniségének egy meghatározott fejlődése jelenik meg; a juhokban való gazdagság az egyénnek mint pásztornak a fejlődése, a gabonában való gazdagság mint földművelőnek a fejlődése stb."[36]

Ezt az egyoldalúságot szünteti meg a csere, a „túlnyúlás" a saját különös szükségleten, az, hogy a mások szükségletének kielégítése válik a saját létfenntartás előfeltételévé, illetve a mások által termelt javak elsajátítása a munka éltető erejévé.

De a cserével egyben realizálódik munka és tulajdon elválásának egyik döntő mozzanata: szükséglet és termelés elválása.

„A forgalom szubjektumaiként a szubjektumok mindenekelőtt *cserélők,* és éppen az, hogy mindegyik ebben a meghatározásában ... van tételezve,

[33] MEM *46*/I, 65.
[34] Marx: A tőke, I; MEM *23*, 46.
[35] MEM *46*/I, 129.
[36] Uo. 130.

alkotja a társadalmi meghatározásukat. Valójában csak mint szubjektivizált csereértékek . . . mint csereértékek birtokosai és cserére szorulók, mint ugyanannak az általános közömbös társadalmi munkának az agensei lépnek szembe egymással . . . Ahogy a csere szubjektumaként lépnek szembe egymással, úgy annak aktusában igazolódnak . . . Csak tárgyi létezésüket cserélik ki . . . Ők maguk . . . közömböseknek bizonyulnak egymással szemben . . . Egyéni különösségük nem kerül bele a folyamatba. Az áruik használati értékeiben való anyagi különbözőség kihunyt az áru árként való eszmei létezésében . . .''[37]

Ily módon az egyszerű cserében is eleve fellelhető, ha kifejletlen formában is, a munka és szabadság viszonya fejlődésének két említett ellentétes tendenciája. Noha a termékek és tevékenységek cseréje az egyének fejlődése számára mérhetetlenül tágabb teret nyit, mint a közvetlen szükségletre termelés, feloldva ennek korlátait, ugyanakkor fellazulnak az egyéneknek munkájuk termékéhez való „lényegi vonatkozásai''. Egyrészt a munka megosztásának fejlődésével egyre részlegesebbé válik „önmaguk tárgyiasulása a dologban''. Másrészt el kell idegeníteniük önállósult, tárgyi létezésüket, terméküket, amelyet most már csak mint árut termelnek.

Ugyanezt az ellentétes tendenciát mutatja az egyének társadalmi vonatkozásainak fejlődése is. Egyfelől mérhetetlenül kibővül a termékek és tevékenységek cseréje révén a más emberekkel való érintkezésük, ugyanakkor ez a tárgyi közvetítettségű érintkezés leszűkül az egyének „tárgyi létezésének'', illetve pusztán egyenlő mennyiségű munkaidő cseréjére, minden egyéb vonatkozásban közömböseknek bizonyulnak egymással szemben. Továbbá érintkezésük nem a saját ellenőrzésük alatt bővül és fejlődik, hanem külső dologi adottságként, dologi burokban megjelenő emberi viszonyok rajtuk uralkodó „túlhatalmaként''.

2. A második fázis munka és tulajdon elválásában — továbbra is az egyszerű csere feltételeit véve alapul — a pénzviszonyok egyetemes kiterjedése. „A munka valamelyest fejlett megosztása előfeltételezi, hogy mindenkinek a szükségletei nagyon sokoldalúvá váltak, terméke pedig nagyon egyoldalúvá. A *csere szükséglete* és a *közvetlen csereeszköz* fordított arányban fejlődnek. Tehát szükséges egy *általános csereeszköz*, amikor is a meghatározott termékeknek és a meghatározott munkának a *csereképességre* kell kicserélődnie.''[38] Az általános csereeszközben, a pénzben „a dolgok értéke külön van választva szubsztanciájuktól'', a terméktől „eloldott létezésre tesz szert'': a pénz „maguktól az áruktól különvált és tárgyiasult csereérték''.[39] Ezt a szerepet a pénz úgy töltheti be, hogy ő maga a munkaidő mint általános tárgy, „vagyis az általános munkaidő tárgyiasulása, a munkaidő mint *általános áru*''.[40]

Éppen mint általános, bármely különös árura becserélhető áru, a pénz „a *gazdagság egyetemes anyagi képviselője*'' a természeti gazdagság minden formájával szemben úgy jelenik meg, mint „maga az általános gazdagság'' „egy különös anyagban koncentrálva'', mint „egyéne'' a gazdagságnak.

„*A pénz . . . mint az egyéne* az általános gazdagságnak, mint ami maga a forgalomból ered és csak az általánost képviseli, mint *csak társadalmi eredmény*, korántsem feltételez semmi egyéni vonatkozást birtokosához; birtoklása nem

[37] MEM *46*/II, 377.
[38] MEM *46*/I, 111.
[39] Uo. 67., 64.
[40] Uo. 84.

a birtokos egyénisége valamely lényegi oldalának fejlődése, hanem éppen az egyéniségnélkülinek a birtoklása . . . Az egyénhez való vonatkozása . . . merőben véletlenszerűként jelenik meg; ugyanakkor ez a vonatkozás egy az egyéniségével semmiképpen nem összefüggő dologhoz neki egyszersmind, e dolog jellege révén, általános uralmat ad a társadalom felett, az élvezetek, munkák stb. egész világa felett."[41]

Az egyéneknek — minden egyénnek — ez a hatalma, amelyet a többiek tevékenysége vagy a társadalmi gazdagság felett gyakorolnak, mint *pénz* tulajdonosát illeti meg őket, ami természetesen gazdagságuk — hatalmuk és társadalmi vonatkozásaik — *mértékét* is jelzi. Az egyén ezt a hatalmát és ezeket a társadalommal való összefüggéseit a „zsebében hordozza magával".[42] A pénz a maga kifejlett formájában így szükségképpen az egyes ember munkájának tárgyává, céljává és termékévé válik, az általános gazdagodási vágy pedig „az általános, magát mindig újraszülő gazdagság forrásává". „Azáltal, hogy a munka célja nem egy különös termék, amely különös viszonyban áll az egyén különös szükségleteivel, hanem pénz, a gazdagság a maga általános formájában, először is az egyén serénységének nincs határa; ez a serénység közömbös a maga különössége iránt és minden formát felölt, amely a célt szolgálja; találékony abban, hogy új tárgyakat létrehozzon a társadalmi szükséglet számára." A pénz ily módon válik „roppant szerszámmá a társadalmi termelőerők valóságos fejlődésében", eszközzé arra, hogy „a gazdagságot az egyetemességig bővítsék".[43]

Ugyanakkor amilyen mértékben kifejlődik és általánossá válik a pénznek ez a „termelő" funkciója, abban a mértékben a pénzviszonyok magasabb fokon újratermelik az elidegenedést. Az egyéneken egyre inkább „elvonatkoztatások" uralkodnak.

Először azzal, hogy az áru csereértéke, kicserélhetősége önálló, saját létezéssel bíró külső dologgá lesz az áru mellett, maga a tevékenység és a tevékenység terméke nem más, mint *a* csereérték, „azaz egy általános valami, amiben minden egyéniség, sajátosság tagadva van és kihunyt".[44] Az egyén tehát itt már nem különös terméket termel, hanem a saját társadalmi összefüggéseit hordozó pénzt. Vagyis további konkrét vonatkozások válnak le a munkáról és termékéről, hiszen „a cserében az árut természeti tulajdonságai miatt kívánják, a szükségletek miatt, melyeknek objektuma. A pénzt viszont csak csereértéke miatt, mint csereértéket."[45]

Másodszor, miután a csereérték, amely voltaképpen az egyének „termelő tevékenységének egymás közötti vonatkozása", a pénzben önálló dologi formát öltött, ezzel a pénz hatalmának növekedése a csereviszonyt a termelőkkel szemben külső és tőlük független hatalomként szilárdítja meg. „A tevékenység társadalmi jellege, akárcsak a termék társadalmi formája, akárcsak az egyénnek a termelésben való részesedése itt (a pénz közvetítésével. — *F. Gy.)* mint az egyénekkel szemben idegen, dologi valami jelenik meg; nem mint egymáshoz való viszonyulásuk, hanem mint alárendelődésük olyan viszonyoknak, amelyek tőlük függetlenül fennállnak és a közömbös egyének egymással

[41] Uo. 127—128., 130.
[42] Uo. 74.
[43] Uo. 132., 133.
[44] Uo. 74.
[45] Uo. 66.

való ütközéséből keletkeznek. A tevékenységek és termékek általános cseréje, ami minden egyes egyén számára életfeltétellé vált, kölcsönös összefüggésük, nekik maguknak idegenül, függetlenül, dologként jelenik meg. A csereértékben a személyek társadalmi vonatkozása a dolgok társadalmi viszonyulásává változott át; a személyi tehetség dologi tehetősséggé."[46]

Harmadszor. „Ahogy az áru csereértéke kettősen létezik, mint meghatározott áru és mint pénz, úgy a csere aktusa szétesik két egymástól független aktusra: az áruk cseréjére pénz ellenében, a pénz cseréjére áruk ellenében; vételre és eladásra."

A cserének mint vételek és eladások folyamatának az önállósulásával, azzal, hogy egy „kereskedőrend lép a termelők közé", „a csere összmozgása maga is elválik a cserélőktől, az áruk termelőitől. A cseréért való csere elválik az árukért való cserétől."[47]

Végeredményben Marx a következőképpen foglalja össze az elidegenedésnek a cserében és pénzben eleve benne foglalt tendenciáit. „A forgalomban mint a csereértékek realizálásában benne foglaltatik: 1. hogy az én termékem csak annyiban termék, amennyiben mások számára az, tehát megszüntetett egyes, általános; 2. hogy csak annyiban termék a számomra, amennyiben elidegenítették, amennyiben mások számára való lett; 3. hogy csak annyiban termék a másik számára, amennyiben az maga is elidegeníti termékét; amiben már benne van 4. az, hogy a termelés számomra nem mint öncél jelenik meg, hanem mint eszköz. A forgalom az a mozgás, amelyben az általános elidegenítés általános elsajátításként, az általános elsajátítás pedig általános elidegenítésként jelenik meg. Mármost bármennyire úgy jelenik meg e mozgás egésze, mint társadalmi folyamat, és bármennyire az egyének tudatos akaratából és különös céljaiból indulnak ki e mozgásnak az egyes mozzanatai, — a folyamat totalitása úgy jelenik meg, mint objektív összefüggés, amely természetadta módon keletkezik; habár a tudatos egyének egymásra hatásából ered, de nincs benne a tudatukban és nincs is mint egész az alá besorolva. Saját egymásba ütközésük egy felettük álló, *idegen* társadalmi erőt termel számukra: kölcsönhatásukat mint tőlük független folyamatot és hatalmat. A forgalom — mivel a társadalmi folyamatnak egy totalitása — egyben az első forma, amelyben nemcsak — mint mondjuk egy pénzdarabban vagy a csereértékben — a társadalmi viszony jelenik meg az egyénektől független valaminek, hanem maga a társadalmi mozgás egésze. Az egyének egymásra való társadalmi vonatkozása mint az egyének feletti önállósult erő — akár természeti erőnek, véletlennek vagy tetszőleges egyéb formában képzelik is el — szükségszerű eredménye annak, hogy a kiindulópont nem a szabad társadalmi egyén. A forgalom mint az első totalitás a gazdasági kategóriák között jó arra, hogy ezt szemléltesse."[48]

3. A harmadik fázis, amelyet munka és szabadság összefüggése szempontjából a tőkés termelésre vonatkozóan megkülönböztettünk, a tőke—bérmunka viszony, munka és tulajdon voltaképpeni elválása. „... a pénz tőkévé változása olyan történelmi folyamatot előfeltételez, amely a munka objektív feltételeit leválasztotta a munkástól, önállósította vele szemben, — másrészt viszont a már keletkezett tőkének és folyamatának az a hatása, hogy minden

[46] Uo. 74.
[47] Uo. 66., 67.
[48] Uo. 109.

termelést alávet magának és mindenütt kifejleszti és véghezviszi a munkának és a tulajdonnak, a munkának és a munka objektív feltételeinek szétválasztását."[49]

A csere kifejlődésével a csereértékre (pénz) alapozott termelés uralkodóvá válásával a szükséglet és termelés elválása szükségképpen továbbmegy munka és tulajdon elválásáig. Sőt a csere egyetemessé válása eleve feltételezi a bérmunkát. Már az egyszerű csere esetében is a munkatermék elidegenítése elve magának a munkának — nem mint folyamat, nem mint mozgás, hanem a nyugalom, a termék formájában — az elidegenítése. A tőke esetében nem pusztán a tárgyiasult munkát képviselő áruknak mint egyenértékeknek a cseréje megy végbe, hanem magának a munkaképességnek, a közvetlen munkának a cseréje árukra; a munkaerő maga válik áruvá, méghozzá a legfőbb áruvá, „amíg a munkaképesség nem önmagát cseréli ki, addig a termelés alapzata még nem a cserén nyugszik, hanem a csere pusztán szűk kör, amely a nem-cserén nyugszik mint bázisán, ahogy a polgári termelést megelőző valamennyi fokon történik".[50] Itt tehát „a *tárgyiasult munkának* mint csereértéknek az eleven munkára mint használati értékre való cseréje"[51] megy végbe, amelynek alapja a munkás tulajdonnélkülisége.

Az egyenértékek cseréje, és ennek megfelelően a cserélők egymástól való kölcsönös függőségének egyenlősége a tőkés termelés feltételei között ennélfogva csak látszat, de szükségszerű látszat.

„. . . a cserének és a csereértéknek a fejlődése . . . maga után vonja azt, hogy felbomlanak mind egyfelől a *munkának a maga* létezési feltételeit illető *tulajdonviszonyai*, mind azok, amelyekben magát a *munkát a termelés objektív feltételei közé sorolják:* csupa olyan viszony amelyek a használati értéknek és a közvetlen használatra irányuló termelésnek, valamint egy közvetlenül még a termelés előfeltételeként meglevő reális közösségnek az uralkodását fejezik ki. A csereértékre alapozott termelés és az e csereértékek cseréjére alapozott közösség — bármennyire az a látszata . . . hogy a tulajdont mint pusztán a *munka* folyományát tételezi, hogy a saját munka termékének magántulajonát feltételként tételezi, és a munkát mint a gazdagság általános feltételét — a munkának a maga objektív feltételeiből való elválasztását feltételezi és termeli. Az egyenértékeknek ez a cseréje végbemegy, csak a felszíni rétege egy olyan termelésnek, amely azon nyugszik, hogy idegen munkát *csere nélkül*, de a *csere látszatával* sajátítanak el. A csere e rendszere a *tőkén* nyugszik mint alapzatán, és ha a rendszert a tőkétől elválasztva tekintjük, úgy, ahogyan az magán a felszínen mutatkozik . . . akkor ez puszta *látszat*, de *szükségszerű látszat* . . a csereértékek rendszere — a munka által mért egyenértékek cseréje — átcsap *idegen munkának csere nélküli elsajátításába*, a munka és a tulajdon teljes elválasztásába, vagy . . . ezt mutatja rejtett hátttereként. Magának a csereértéknek és a csereértéket termelő termelésnek az uralkodása ugyanis azt *feltételezi*, hogy maga az idegen munkaképesség

[49] Uo. 389. Itt természetesen nem foglalkozhatunk a pénz tőkévé változásának folyamatával, amelynek feltétele az eredeti felhalmozás. Marx ez átváltozás lényegét a következőkben foglalja össze: „*A tőke sajátja csakis az, hogy egyesíti a kezek és a szerszámok általa készentalált tömegeit. Fennhatósága alatt tömöríti őket.* Ez az *ő valóságos felhalmozása;* munkásokat halmoz fel egyes pontokon szerszámaikkal együtt." (MEM *46*/I, 385.)

[50] MEM *46*/II, 143.

[51] MEM *46*/I, 391.

csereérték — azaz hogy az eleven munkaképesség el van választva objektív feltételeitől; hogy az eleven munkaképesség ezekhez a feltételekhez — vagyis saját objektivitásához — mint idegen tulajdonhoz viszonyul; egyszóval, hogy mint tőkéhez viszonyul hozzájuk."[52]

A tőkés és munkás közti csere — tárgyiasult munkát képviselő áruk cseréje eleven munkára — valójában tehát nem csere. „Amit a tőkés becserél, az a *munkaképesség;* ez az a csereérték, amelyet megfizet. Az eleven munka az a használati érték, amellyel ez a csereérték az ő számára bír, és ebből a használati értékből fakad a többletérték és egyáltalában a cserének a megszüntetése."[53] A munkás magát a munkáját cseréli ki tőkére, az „értéket fiadzó tevékenységet", a munkája feletti rendelkezhetést. Éppen ez a „csere" fejezi ki azokat a termelési módot meghatározó viszonyokat, amelyek között a munka és objektív feltételei (termelési eszközök) egyesülnek. Ezek a viszonyok abban foglalhatók össze, hogy először, „a munkás . . . mint szabad tulajdonos rendelkezik a munkaképességével, mint áruhoz viszonyul hozzá; ehhez munkaképessége szabad tulajdonosának kell lennie. Másodszor pedig, hogy munkáját már nem egy másik áru, tárgyiasult munka formájában kell kicserélnie, hanem az egyetlen áru, amelyet felkínálhat, eladhat, éppen az ő eleven testi valójában meglevő, eleven munkaképessége, tehát hogy munkája tárgyiasulásának a feltételei, munkája tárgyi feltételei idegen tulajdonként, a forgalomban a másik oldalon, önmagán túl található árukként léteznek."[54]

Objektív feltételeitől elválasztva, most „a munka egyrészt az *abszolút szegénység mint tárgy*, másrészt a gazdagság *általános lehetősége* mint szubjektum és mint tevékenység . . ."[55]

A munka mint „megtermékenyítő elevenség" most pusztán a tőke használati értéke: a gazdagság általános termelőereje, értéket létrehozó, gazdagságot gyarapító tevékenység.

Ez az értékteremtő tevékenység, a tőkés gazdagság gyarapítása a munkás számára létfeltétel, hiszen „a *szükséges* munkaidő létezésének *fölös* munkaidő létrehozása a feltétele". Egyáltalában: a munkásoknak a tőkétől való teljes függősége, a termelés tárgyi feltételeitől való teljes eloldozottságuk azt feltételezi, hogy a „tőke körül mint létfenntartásuk kizárólagos talaja körül csoportosuljanak".[56]

Ezzel egyszersmind mindazok a történelmileg létrehozott szükségletek és képességek, amelyek az egyszerű cserében az egyes termelők és cserélők tevékenységét meghatározták — a szükségletek bővítése, az általános gazdagságra való nyughatatlan törekvés, a határtalan és bármely formát felölteni képes serénység, leleményesség stb. —, most a tőke meghatározásaiként jelennek meg. A termelés összes társadalmi potenciái most a tőke termelő erői, „a tőke ezek szubjektumaként jelenik meg".[57]

Egyrészt magában a *termelés folyamatában:* „A munkások társulása — kooperáció és a munka megosztása mint a munka termelékenységének alap-

[52] Uo. 386—387.
[53] MEM *46*/II, 40.
[54] Uo. 407.
[55] MEM *46*/I, 193.
[56] MEM *46*/II, 65.
[57] Uo. 62.

feltételei —, akárcsak a munka összes termelőerői, azaz amelyek meghatározzák intenzitásának és ennélfogva extenzív realizálásának fokát, *a tőke termelőerejeként* jelennek meg. A munka kollektív ereje, társadalmi munka jellege ezért a tőke *kollektív ereje.* Éppúgy a *tudomány.* Éppúgy a munka megosztása . . .''[58]

Tehát sok munka egy célra való koncentrálása, tehát egyszerre sok munkás többletmunkájának mozgásba hozása, sok egyidejű eleven munkanap többletidejének kisajátítása kell ahhoz, hogy a tőke „mint *tőke* élhessen, azaz a munkásléttel szemben a gazdagságot képviselje a fogyasztásban'', illetve, hogy „félretegyen többletmunkát a felhalmozás számára''.[59]

A többletmunkának a szükséges munkához való aránya, a többletmunkaórák számának maximális növelése a munkanapon belül — ez a tőke első számú törvénye, legnagyobb hajtóereje. „A munka termelőerejének fejlődése — először is a többletmunka tételezése — szükségszerű feltétele a többletérték növekedésének vagy a tőke értékesítésének. A gazdagodás végtelen törekvéseként a tőke tehát igyekszik a munka termelőerőinek végtelen gyarapítására és életre hívja azt.''[60]

Az első dolog az, hogy a termelőt arra készteti, hogy a „maga munkásszükségletén . . . az eleven valójának fenntartására irányuló közvetlen szükségletén felül'' termeljen. „A tőke nagy történelmi oldala az, hogy *létrehozza* ezt a *többletmunkát,* a puszta használati érték, a puszta létfenntartás álláspontjáról fölösleges munkát . . .'', továbbá, hogy a parancsnoklása alá vont munkafolyamat megszervezésével, „szigorú fegyelme révén, amelyen az egymást követő nemzedékek átmentek, az általános serénység az új nemzedék általános birtokává fejlődik . . .''; „mint a gazdagság általános formájára való nyughatatlan törekvés, a tőke túlhajtja a munkát természeti szűkösségének határain és ilymódon létrehozza az anyagi elemeket a gazdag egyéniség fejlődéséhez, amely éppúgy mindenoldalú a termelésében, mint a fogyasztásában, és amelynek munkája ezért már nem is mint munka, hanem mint magának a tevékenységnek a teljes fejlődése jelenik meg, amelyben a természeti szükségszerűség a maga közvetlen formájában eltűnt; mert a természeti szükséglet helyébe egy történelmileg létrehozott szükséglet lépett. Ezért *termelő* a *tőke*; azaz *lényegi viszony a társadalmi termelőerők fejlődése szempontjából.* Csak akkor nem ilyen többé, amikor maguknak ezeknek a termelőerőknek a fejlődése korlátokba ütközik magában a tőkében.''[61]

A tőkének az az általános tendenciája, hogy a termelés minden korlátján túlhajtson, együtt jár a *forgalom* szüntelen bővítésének törekvésével. „. . . a tőkére alapozott termelésnek egy feltétele *a forgalom egyre bővülő körének a termelése,* akár úgy, hogy a kört közvetlenül bővíti, *akár úgy, hogy több pontot hoznak benne létre termelési pontként.* Ha a forgalom először úgy jelent meg, mint adott nagyság, itt mint mozgó és maga a termelés által táguló nagyság jelenik meg . . . Ezért ahogy a tőkének egyrészt tendenciája egyre több többletmunkát . . . előidézni önmaga kiegészítéseként; alapjában véve továbbterjeszteni a tőkére alapozott termelést, illetve a neki megfelelő termelési módot. A *világpiac* létrehozásának tendenciája közvetlenül maga a tőke fo-

[58] Uo.
[59] Uo. 65.
[60] MEM *46*/I, 234.
[61] Uo. 218—219.

galmában adva van. Minden határ leküzdendő korlátként jelenik meg. Mindenekelőtt magának a termelésnek mindegyik elemét alávetni a cserének és a cserébe be nem kerülő, közvetlen használati értékek termelését megszüntetni, azaz éppen a tőkére alapozott termelést állítani korábbi, a tőke álláspontjáról természetadta termelési módok helyére. A *kereskedelem* itt már nem úgy jelenik meg, mint az önálló termelések között fölöslegük kicserélésére végbemenő funkció, hanem mint magának a termelésnek lényegileg mindent átfogó előfeltétele és mozzanata."[62]

Végül Marx a következőkben összegzi a tőke civilizáló funkcióját, amely miután kifejlődött, maga válik szükségképpen a tőke korlátjává. „Tehát az egész természet átkutatása, hogy a dolgok új hasznos tulajdonságait fedezzék fel; valamennyi idegen éghajlat és ország termékeinek egyetemes cseréje; a természeti tárgyak új (mesterséges) elkészítései, miáltal új használati értékeket adnak nekik. A föld átkutatása minden oldalról, hogy felfedezzenek mind új hasznavehető tárgyakat, mind a régi tárgyak új használati tulajdonságait, mind új nyersanyag-tulajdonságaikat stb.; ezért a természettudománynak a legmagasabb pontra való fejlesztése; éppúgy magából a társadalomból eredő új szükségletek felfedezése, megteremtése és kielégítése; a társadalmi ember összes tulajdonságainak kultúrája és ennek az embernek mint a lehető leginkább szükségletekben gazdagnak, mivel tulajdonságokban és vonatkozásokban gazdagnak a termelése — a lehető leginkább totális és egyetemes társadalmi termékként való termelése — (mert ahhoz, hogy sok oldalról élvezzen, élvezőképesnek, tehát magas fokon kulturáltnak kell lennie) — éppúgy feltétele a tőkére alapozott termelésnek. Ez nemcsak a munka megosztása, új termelési ágak, azaz minőségileg új többletidő létrehozása, hanem a meghatározott termelés eltaszítása önmagától új használati értékű munkaként; munkafajták, termelésfajták egyre bővülő és átfogó rendszerének kifejlesztése, melyeknek szükségletek egyre bővebb és gazdagabb rendszere felel meg.

Ahogy tehát a tőkére alapozott termelés egyfelől az egyetemes ipart hozza létre — azaz többletmunkát, értéklétrehozó munkát —, úgy másfelől a természeti és emberi tulajdonságok általános kiaknázásának egy rendszerét, az általános hasznosság egy rendszerét, melynek hordozójaként jelenik meg a tudomány maga is, akárcsak az összes fizikai és szellemi tulajdonságok, ugyanakkor semmi nem jelenik meg mint *magán-valóan magasabb*, önmagáért-valóan jogosult a társadalmi termelés és csere e körén kívül. Ily módon a tőke hozza csak létre a polgári társadalmat és a természetnek, valamint magának a társadalmi összefüggésnek a társadalom tagjai által való egyetemes elsajátítását. Innen ered a tőke nagy civilizáló befolyása; az, hogy olyan társadalmi fokot termel, amelyhez képest valamennyi korábbi csak mint az emberiség *lokális fejlődése* és mint *természetimádás* jelenik meg. 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. A tőke ennél a tendenciájánál fogva éppúgy túlhajt nemzeti korlátokon és előítéleteken, mint a természet istenítésén és meglevő szükség-

[62] Uo. 296—297.

leteknek meghatározott határok közt önmagával beérően körülkarózott, hagyományos kielégítésén és régi életmód újratermelésén. Mindezekkel szemben romboló a tőke és állandóan forradalmasító, ledönt minden korlátot, amely gátolja a termelőerők fejlődését, a szükségletek bővülését, a termelés sokrétűségét és a természeti és szellemi erők kiaknázását és cseréjét.

Abból azonban, hogy a tőke minden ilyen határt korlátként tételez és ezért *eszmeileg* túlvan rajta, korántsem következik az, hogy *reálisan* leküzdötte, és mivel minden ilyen korlát ellentmond a tőke meghatározásának, termelése ellentmondásokban mozog, amelyeket állandóan leküzdenek, de éppoly állandóan tételeznek. Mi több. Az egyetemesség, amelyre feltartóztathatatlanul tör, korlátokra lel a tőke saját természetében, amelyek fejlődésének bizonyos fokán magát a tőkét ismertetik fel e tendencia legnagyobb korlátjának és ennélfogva arra törnek, hogy maga szüntesse meg magát."[63]

Egyszóval bármennyire is úgy van, hogy a tőke „úgy tételezi magának a gazdagságnak . . . és ezért a termelőerők egyetemes fejlődését, meglevő előfeltételeinek állandó forradalmasítását mint újratermelésének előfeltételét", s a fogyasztás, érintkezés, tudás stb. fejlődésének minden foka bármennyire is „úgy jelenik csak meg neki, mint korlát, melyet leküzdeni törekszik", a legfőbb termelőerő, „a dolgozó egyén maga *elidegeníti* magát; a belőle kimunkálthoz nem úgy viszonyul, mint a *saját gazdagságának*, hanem mint *idegen gazdagságnak* és a saját szegénységének a feltételeihez".[64] Éppen ez az ellentétes fejlődés — a munkás elidegenedésének „bővített újratermelése" — a tőke új korlátja.

Az egyénnel mint csupasz munkaképességre redukált szubjektummal állnak szemben munkájának objektív feltételei; az eleven munkának mint pusztán a tőke számára való használati értéknek egyetlen „funkciója" a tőke fenntartása és gyarapítása.

„. . . a munkaképességnek a saját feltételeivel szembeni pusztán szubjektív létezése egy csupán közömbös objektív formát ad neki ezekkel szemben — ő csupán egy különös használati értékű *érték* az értékesítésének saját feltételei mint más használati értékű *értékek mellett*. Ezért ahelyett, hogy ezek mint megvalósításának feltételei realizálódnának a termelési folyamatban, ellenkezőleg a munkaképesség létezése úgy kerül ki a termelési folyamatból, mint puszta feltétele annak, hogy *ezek* vele szemben magáért-való értékként értékesüljenek és fennmarajanak. Az anyag, amelyet megmunkál, *idegen* anyag; éppúgy a szerszám *idegen* szerszám; munkája csak úgy jelenik meg, mint járulék hozzájuk mint a szubsztanciához és ezért olyasmiben tárgyiasul, ami nem az *övé*. Sőt maga az eleven munka is mint *idegen* jelenik meg az eleven munkaképességgel szemben, amelynek munkája, amelynek saját életnyilvánulása, mert átengedték a tőkének tárgyiasult munkáért, magának a munkának a termékéért. A munkaképesség úgy viszonyul az eleven munkához, mint idegenhez, és ha a tőke meg akarná fizetni *anélkül*, hogy dolgoztatná, a munkaképesség örömmel belemenne ebbe az alkuba. A saját munkája tehát éppoly idegen neki — és irányítása stb. szerint az is —, mint az anyag és a szerszám. Ezért azután a termék is úgy jelenik meg neki, mint idegen anyagnak, idegen szerszámnak és idegen munkának a kombinációja — mint *idegen tulajdon*, és a termelés után a munkaképesség csak szegényebb lett

[63] Uo. 297—299.
[64] MEM *46*/II, 24.

a kiadott életerővel, egyébiránt meg újra kezdődik a robotoltatása mint életfeltételeitől elválasztva létező pusztán szubjektív munkaképességé."[65]

Még határozottabb formában, még súlyosabb következményekkel jelenik meg az elidegenedés, amikor a tőke már a saját maga létrehozta feltételek talaján termeli újra magát, amikor a többletérték termelése egyszersmind többlettőke termelése.

„Az érték önálló magáért valósága az eleven munkaképességgel szemben — ezért tőkeként létezése — az objektív munkafeltételek objektív, magukhoz tartó közömbössége, *idegensége* az eleven munkaképességgel szemben, melyek addig a pontig mennek tovább, hogy ezek a feltételek úgy lépnek szembe a munkás személyével a tőkés személyében — mint saját akarattal és érdekkel bíró megszemélyesülések —, a tulajdonnak, azaz a dologi munkafeltételeknek ez az abszolút *szétválása, elválása* az eleven munkaképességtől — hogy mint *idegen tulajdon*, mint egy másik jogi személy realitása, az *ő* akaratának abszolút területe lépnek szembe vele — és hogy ezért másrészt a munka mint *idegen munka* jelenik meg a tőkésben megszemélyesült értékkel, illetve a munkafeltételekkel szemben —, ez az abszolút elválás tulajdon és munka között, az eleven munkaképesség és realizálásának a feltételei között, tárgyiasult és eleven munka között, az érték és az értéklétrehozó tevékenység között — ezért a munka tartalmának idegensége is magával a munkással szemben — ez a szétválás most szintén *mint magának a munkának a terméke, mint saját mozzanatainak tárgyiasulása*, objektiválódása jelenik meg. Mert maga az új termelési aktus révén — amely csak megerősítette a tőke és munka közötti őt megelőző cserét — a többletmunka és ezért a többletérték, a többlettermék, egyáltalában a munka összeredménye (a többletmunkáé éppúgy, mint a szükségesé) úgy volt tételezve, mint tőke, mint az eleven munkaképességgel önállóan és közömbösen vagy mint a maga puszta használati értékével szembelépő csereérték. A munkaképesség csak elsajátította a szükséges munka szubjektív feltételeit — a létfenntartási eszközöket a termelő munkaképesség számára, azaz megvalósításának feltételeitől elválasztott puszta munkaképességként való újratermelését — és magukat ezeket a feltételeket úgy tételezte, mint idegen parancsoló megszemélyesülésben vele szembelépő *dolgokat, értékeket*. Nemcsak nem gazdagabban, hanem szegényebben lép ki a folyamatból, mint ahogy belépett. Mert nemcsak hogy helyreállította a szükséges munka feltételeit mint a tőkéhez tartozókat, hanem a benne lehetőségként rejlő értékesítés, értéklétrehozó lehetőség most szintén mint többletérték, többlettermék létezik, egyszóval mint tőke, mint az eleven munkaképesség fölötti uralom, mint saját hatalommal és akarattal felruházott érték szemben a munkaképességgel annak elvont, objektumnélküli, tisztán szubjektív szegénységében. Nemcsak az idegen gazdagságot és a saját szegénységet termelte, hanem ennek a gazdagságnak mint magát önmagára vonatkoztató gazdagságnak a viszonyát is a munkaképességhez mint a szegénységhez, melynek fogyasztása által a gazdagság új életerőt szív magába és újra értékesíti magát. Mindez a cseréből eredt, amelyben a munkaképesség tárgyiasult munkának egy mennyiségére kicserélte a maga eleven munkaképességét, csakhogy most ez a tárgyiasult munka — létezésének ezek a rajta kívül létező feltételei és ezeknek a dologi feltételeknek az önálló rajtakívülisége — mint *saját terméke*, mint tőle magától tételezett jelenik meg, mind

[65] MEM *46*/I, 347—348.

a saját objektiválódásaként, mind magának egy önmagától független és rajta éppenséggel uralkodó, *a saját tette által uralkodó* hatalomként való objektiválódásaként."

„A munka álláspontjáról tekintve tehát a munka úgy jelenik meg a termelési folyamatban tevékenykedőnek, hogy az objektív feltételekben való megvalósulását egyszersmind mint idegen realitást ellöki magától és ezért önmagát ezzel a tőle elidegenült, nem hozzá, hanem másokhoz tartozó realitással szemben mint szubsztancianélküli, pusztán szűkölködő munkaképességet tételezi; hogy a saját valóságát nem magáért-való létként, hanem puszta másért-valólétként és ezért egyben puszta más-létként, illetve a másik vele magával szembeni léteként tételezi."[66]

Azt látjuk tehát, hogy a tőke magasabb hatványon termeli újra a munka és tulajdon elválásának azokat az ellentétes tendenciáit (a társadalmi gazdagság mindenoldalú fejlesztése, illetve a munka elidegenedése), amelyek az „előző" két fázist jellemezték. A két tendencia ellentétének imént jellemzett mozgása szükségképpen továbbvezet a negyedik fázishoz, a tőkés gépi nagyiparhoz, amely munka és szabadság összefüggésének újabb fázisát, szintjét jelenti.

4. A *gépi nagyipar* a tőke fejlődésének szükségszerű foka. Ezzel, a gépi berendezés létrehozásával tételezi csak a tőke a neki megfelelő termelési módot. „A gépben és méginkább a gépi berendezésben mint automatikus rendszerben a munkaeszköz, használati értéke szerint, azaz anyagi létezése szerint, egy az állótőkével és egyáltalában a tőkével *adekvát* létezéssé van változtatva, és a forma, amelyben mint közvetlen munkaeszközt bevonták a tőke termelési folyamatába, egy maga a tőke által tételezett és neki megfelelő formában van megőrzötten-megszüntetve."[67]

A modern ipari termelés legfőbb „technológiai" sajátossága, hogy a munkás már nem egyszerűen munkaeszközöket használ a természeti tárgyak megmunkálására, azaz „nem iktat be módosított természeti tárgyat középtagként az objektum és önmaga közé", hanem magát a természeti folyamatot változtatja át iparivá és „iktatja eszközként maga és a . . . természet közé, amelyet hatalmába kerít".[68] A gépi nagyipar fejlődésének az az iránya, hogy az összes tudományt „foglyul ejti" és közvetlen termelőerővé változtatja. A tudomány a termelés közvetlen anyagi elemeként „a gépi berendezés élettelen tagjait arra kényszeríti, hogy konstrukciójuk révén mint automata célirányosan hassanak". A tudás, az ügyesség, „a társadalmi agy általános termelőerői" maguk öltenek közvetlenül testet a gépi berendezésben, úgyhogy a termelés voltaképpen nem más, „mint a tudomány technológiai alkalmazása".[69]

Amilyen mértékben a gépi nagyipar kifejlődik, vagyis a termelési folyamat átváltozik egyszerű munkafolyamatból tudományos folyamattá, abban a mértékben *csökken a közvetlen munka tevékenységi tere, szerepe, funkciója.* Lényegesen megváltozik a munkás helyzete a termelési folyamatban, mindenekelőtt a termelési eszközhöz való viszonyát tekintve.

Amíg a munkás egyszerű munkaeszközökkel termelt, a „fő ágense" volt a termelésnek: „saját ügyességével és tevékenységével lelket lehelt" a szer-

[66] Uo. 338—339., 340. (Kiemelés — *F. Gy.*)
[67] MEM *46*/II, 160. (Kiemelés — *F. Gy.*)
[68] Uo. 169.
[69] Uo. 161—163.

számba mint szervbe, amely tevékenységét az objektumra közvetítette. A gépi termelésnél a munkás „már csak a gép munkáját, annak akcióját a nyersanyagra közvetíti — felügyel rá és a zavaroktól óvja". Itt már „a gép, amely a munkás helyett ügyességgel és erővel bír, maga a virtuóz, amely saját lélekkel bír a benne ható mechanikai törvényekben . . ." „A termelési folyamat véget ért abban az értelemben munkafolyamat lenni, hogy a munka, mint a rajta uralkodó egység, túlnyúljon rajta."[70]

A társadalmi munka egyik mozzanata, a tárgyiasult munka mind „hatalmasabb testként" áll szemben a másik mozzanattal, a szubjektív, eleven munkával. A termelés tárgyi eszközei, „a munka objektív feltételei az eleven munkával szemben egyre kolosszálisabb önállóságra tesznek szert, amely már magában a terjedelmében is kifejezésre jut, és . . . a társadalmi gazdagság egyre hatalmasabb adagokban lép szembe a munkával mint idegen és uralkodó hatalom."[71]

De a gépi berendezésben tárgyiasult munkának ez a hatalma a közvetlen, eleven munka felett a dolognak csupán a „technikai" oldala, mint társadalmi viszony a maga elvontságában még nem mutatja meg társadalmi formameghatározottságát. A polgári szerzők többsége megáll ezen a ponton, misztikumba burkolja ember és technika elvont viszonyát, a gépnek, technikai berendezésnek, tárgyiasult tudománynak stb. az ember ellenőrzése alóli kiszabadulásában, az ember fölötti uralmában jelölve meg a munka elidegenedésének legfőbb tartalmát.

S ez látszólag magáva Marxszal is — egy-egy citátumot kiragadva — igazolható: „A tudás a gépi berendezésben mint a munkáson kívül álló idegen valami jelenik meg; az eleven munka pedig mint az önállóan ható tárgyiasult munka alá besorolt."[72] De Marx természetesen nem áll meg a „technikai elidegenedésnél". „A hangsúly nem ennek az iszonyú tárgyi hatalomnak — amelyet a társadalmi munka magával mint a maga egyik mozzanatát szembeállított — a *tárgyiasult voltán* van, hanem az *elidegenült*, külsővé-idegenné vált, elidegenedett voltán, azon, hogy nem a munkáshoz, hanem . . . a tőkéhez tartozik."[73] Az úgynevezett technikai elidegenedés annak a kifejeződése, hogy az eleven munkának a tőke által való elsajátítása „közvetlen realitást kap".[74] A gépi berendezés a kapitalizmus kifejlődésével nem pusztán technikai formája a termelési eszközöknek, hanem az *állótőkének*, illetve *„egyáltalában a tőkének a legadekvátabb formája"*. Az elidegenedés valóságos, *társadalmi* tartalma itt a tőke—bérmunka viszony, amely „gépi berendezésként létező állótőkében . . . úgy van tételezve, mint a tőke használati értékének a munkaképesség használati értékéhez való viszonya".[75] A gépi nagyipar kifejlődésével tehát totálissá válik az elidegenedés, a tárgyiasult munka, mint uralkodó hatalom az eleven munkával most már „nemcsak annak elsajátítása révén, hanem magában a reális termelési folyamatban"[76] lép szembe.

A munka társadalmi termelőereje a gépi berendezésként létező állótőkében van „felszíva", „a tőke inherens tulajdonságaként van tételezve; *mind a tu-*

[70] Uo. 161.
[71] Uo. 286—287.
[72] Uo. 163.
[73] Uo. 287.
[74] Uo. 167.
[75] Uo. 162.
[76] Uo.

dományos erő, mind a társadalmi erőknek a termelési folyamaton belüli kombinációja, végül a közvetlen munkából a gépekbe, a holt termelőerőbe áttett ügyesség".[77] Ezzel egyszersmind a munka közvetlenül társadalmi jelleget ölt. Azáltal, hogy maga az általános társadalmi tudás válik mindinkább közvetlen termelőerővé, hogy a termelési folyamat egyre nagyobb mértékben függ „a tudomány általános állásától és a technológia haladásától", a tudományos munkaszervezéstől, az egyes egyének munkája mindinkább önállótlanná, mint egyéni munka jelentéktelenné válik. A tendencia az, hogy „*az egyesnek a munkája a maga közvetlen létezésében mint megszüntetett egyes munka*, azaz mint társadalmi munka" tételeződik.[78] Az egyes munka „mint olyan" egyre kevésbé bizonyul „termelőnek", „hanem csak a természeti erőket maguknak alárendelő közösségi munkákban termelő, a közvetlen munkának ez a társadalmivá emelése pedig mint az egyes munkának a tőkében képviselt, koncentrált közösségi mivolttal szembeni gyámoltalanságra redukálása jelenik meg".[79]

Az elidegenedést — mind a gépeknek, mind a munka társadalmi kombinációjának uralmát az egyén felett — tehát a tőke „önfejlődése" hajtja végső formájáig. Ez egyszersmind „a végső fejlődése az *értékviszonynak* és az értéken nyugvó termelésnek".[80]

A következtetés — amelyet inkább csak a marxi szövegekkel illusztrálni, semmint mi magunk levonni akartunk — az, hogy a tőkés termelési mód fejlődése munka és szabadság *sajátosan* ellentmondásos viszonyának fejlődését produkálja.

Egyfelől mérhetetlenül kibővíti az ember természet feletti uralmának, a társadalom szabadságának határait a roppant tárgyi és szellemi gazdagság, az egyetemes érintkezés megteremtésével, a szükségletek és képességek egyetemessé fejlesztésével, valamennyi társadalmi termelőerő életre hívásával. Ez a gazdagság és hatalom azonban — mivel létrehozása munka csere nélküli elsajátításán alapul — magával a munkával, a dolgozó egyénekkel szemben, rajtuk uralkodó idegen hatalomként, mint tőke nő egyre hatalmasabbra, mígnem olyan fokot ér el, hogy szükségszerűséggé válik alárendelése a társult egyéneknek, a dolgozó közösség ellenőrzésének.

A munka, a termelés tőkés meghatározottsága ilymódon nem mond ellent munka és szabadság lényegi egységének, azonosságának, még akkor is, ha ez az egységük a tőkés formációban éppen ellentétük kifejlődéseként, *elválásuk* folyamataként jelenik meg. „Ameddig a tőkén nyugvó termelés a társadalmi termelőerő fejlődése szempontjából szükséges, ennélfogva legmegfelelőbb forma, addig az egyéneknek a tőke tiszta feltételei közti mozgása mint szabadságuk jelenik meg . . . Természetesen csupán korlátolt alapzaton való szabad fejlődés ez — a tőke uralmának alapzatán. Ezért ez a fajta egyéni szabadság egyszersmind minden egyéni szabadság legteljesebb megszüntetése és az egyéniség teljes alávetése olyan társadalmi feltételeknek, amelyek dologi hatalmak, sőt túlhatalmú dolgok — maguktól a vonatkozásban levő egyénektől független dolgok — formáját öltik."[81]

*

[77] Uo. 178.
[78] Uo. 173.
[79] Uo. 164.
[80] Uo. 168.
[81] Uo. 123., 124.

Az eddig elmondottak alapján úgy tűnik, némi magyarázatra szorul, miért taglaltuk ilyen részletességgel munka és szabadság viszonyát. Mint erre már utaltunk — a „szabad" időnek főleg az általános szociológiai irodalomban használt fogalma per definitionem a munkától szabad jellegére épül, a munkával való szembeállítása e fogalom kiindulópontja, legáltalánosabb módszertani alapja. Ami sajátosan a polgári szabad idő irodalom jó részét illeti, a szembeállítás itt abszolút jelentésű, munka és szabadság *elvont* ellentéteként fogalmazódik meg. (Szemléletesen kifejeződik ez az olyan — nyilván inkább propagandisztikus, semmint elméleti — „kategória" jelentésében, mint a „szabad idő társadalma".) A problémát mégis mindenekelőtt az okozza, hogy hellyel-közzel a marxista szabad idő irodalomban is találkozunk ezzel a szembeállítással, illetve ennek „enyhébb" formájával.

Azokra az álláspontokra gondolunk, amelyek a szabad időt az egyének mindenoldalú fejlődésének — ha nem is egyetlen —, az „igazi" „legfőbb" szférájaként tekintik, illetve a tevékenységek szabad voltának alapvető kritériumaként a „kényszermentességet", a szabad választást stb. jelölik meg — kimondva vagy kimondatlanul a munkával való ellentétükben.

Példaként említhetjük a lengyel Kloskowska figyelemre méltó, a szabad idő vizsgálatokra nézve sok termékeny szempontot körvonalazó „Tömegkultúra" c. könyvét. Úgy véljük azonban, hogy a szerző nem teljesen gondolta át Marx szabad idő felfogását, akiről azt írja, hogy „a szabad idő rendeltetésének megállapításánál első helyen említette a szórakozást és a pihenést, melynek forrása a tevékenység szabadságának érzetében rejlik".[82] Marxnak „a szabad időről tett megállapításaiból" Kloskowska mindössze annyit olvas ki, hogy ezek „támogatják" a „lustálkodáshoz való jog" Lafargue meghirdette jelszavát, amelynek célja „a kötetlen szórakozás osztálymonopóliumának megtörése volt" és amely „jelentette a hedonista morál elemeinek rehabilitását és elfogadását a munkásmozgalom ideológiájában".[83] Marx álláspontjával, megítélésünk szerint aligha egyeztethető össze a tevékenységek szabadságának olyan értelmezése, amely *a limine* kizár közülük nemcsak bármiféle munkatevékenységet, de még „a munka ellátásához szükséges információk olvasását is".[84]

A munka és szabadság viszonyára vonatkozó marxi felfogás néhány alapelemének rekonstruálásával az volt a célunk, hogy jelezzük: a marxista szabad idő fogalom nem épülhet munka és szabadság abszolút szembeállításának előfeltevésére, a formális önkéntesség, szabad döntés értelmében vett szabadság fogalmára.

A továbbiakban igyekszünk néhány pontban összefoglalni — munka és szabadság viszonyának vizsgálata után — most már magával a szabad idő fogalommal, a szabad idő szabad voltával összefüggő általunk legfontosabbnak tartott kérdéseket — természetesen változatlanul a marxi szövegek bemutatásával.

1. Elsőként röviden kitérünk a szabad idő probléma eredetével összefüggő néhány kérdésre. A szabad időnek mint problémának a megjelenése nem pusztán a tudományos-technikai fejlődés, nem is egy-egy önmagában tekintett szociális folyamat stb. eredménye.

[82] A. Kloskowska: „Tömegkultúra", Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1971, 127.
[83] Uo. 127—128.
[84] Uo. 128.

Marx számára — első megközelítésben — a szabad idő mindenekelőtt annyiban érdekes, amennyiben maga is „beépül" a tőkés termelési viszonyok rendszerébe. A „gazdaságon kívüli", azaz a tőkés formációt megelőző társadalmak szabad idejét nem vizsgálja formameghatározottságukban, hanem csupán a termelőerők fejlődésével összefüggésben, mint a tőkés viszonyok létrejöttének egyik feltételét. Itt arról a puszta tényről van szó, hogy „az anyagi termelés minden embernek hagy többletidőt más tevékenységre". „Az abszolút szükségletek fedezésére szükséges munkaidő *szabad* időt hagy (amely a termelőerők fejlődésének különböző fokain különböző), és ezért többlettermeket lehet létrehozni, ha *többletmunkát* dolgoznak."[85] Vagy néhány oldallal alább, folytatva a vitát Proudhonnal a többletérték forrásáról, így ír: „az embernek nincs szüksége egész idejére a létfenntartási eszközök megtermeléséhez . . . a létfenntartáshoz szükséges munkaidőn felül szabad idő áll rendelkezésére, tehát a többletmunkára is alkalmazhatja".[86] Maga a tőkés bérmunka létrejötte feltételezi jelentős mennyiségű szabad idő meglétét. „Bérmunka . . . egyáltalában csak akkor következik be, amikor a termelőerő fejlődése már annyira előrehaladt, hogy jelentős mennyiségű idő vált szabaddá; ez a szabaddá tevés itt már történelmi termék."[87] Éppen a tőke legfőbb törekvése, hogy a szükségletek fedezésére fordított időn túli szabad idő minél nagyobb részét munkaidővé, értéktöbbletet termelő többletidővé változtassa. „Magát a viszonyt megszüntetni", ez a cél; úgyhogy maga a többlettermék is mint szükséges jelenik meg. S éppen a szabad időnek ez a „termelő" idővé változtatása, a többletmunka, a termelésnek a közvetlen létfenntartási szükségletek kielégítésén való túlhajtása, a „fölös szükségletek", a „luxus" stb. történetileg létrehozott, szükséges szükségletekként való tételezése, „a tőke nagy történelmi oldala".

Ezzel egyszersmind a szabad idő merőben más jelentést nyer, nem a pusztán létfenntartásra fordított munkán felüli idő, hanem — a tőke álláspontjáról — a „nem-termelő" idő, a nem-munkaidő. Munkaidő és szabad idő *abszolut* szembeállítását, ilymódon, maga a tőke tételezi — a munka bérmunkává változtatásával, azzal, hogy a munka termékeit, a gazdagságot értékkel, a munkaidővel méri.

Munkaidő és szabad idő ebben a „gazdasági" ellentétében a tőkés viszonyok között mindvégig megmarad. A termelőerők fejlődése hosszú időn át pusztán annyit jelent, hogy a szükséges munkaidőhöz képest nő a többletmunkaidő aránya.

2. Munka és tulajdon elválásának mértékében, a munkával szembenálló társadalmi gazdagságnak, a tőke hatalmának növekedésével egyre nagyobb mértékű a munka elidegenedése. A szabad idő a munkás számára mint szabadság, a munkától való megszabadulásként jelenik meg. Miután a munkással mint eleven munkaképességgel szemben saját munkája, saját életnyilvánulása is idegenként jelenik meg, „mert átengedte a tőkésnek", ha a tőke anélkül is hajlandó lenne megfizetni, hogy dolgoztatná, „a munkaképesség — mint már idéztük — örömmel belemenne ebbe az alkuba". Ez a reális tény fontos forrása a pszichologizáló szabad idő felfogásoknak (egyben munka és szabad-

[85] MEM *46*/II, 87. j.
[86] Uo. 114.
[87] Uo.

ság elvont szembeállításának), amelyek a „szabadság érzetéhez", a formális kényszermentességhez kötik a munkán túli tevékenységek szabad voltát.

A legsajátabb életnyilvánításnak ez az elidegenítése, az öntevékenységnek ez a teljes különválása a létfenntartástól, az anyagi élettől természetesen nem pusztán a „szabadságérzet" hiányát jelenti a munkában. A „Német ideológia" így válaszol erre a problémára: „Egyetlen korábbi időszakban sem öltötték a termelőerők az egyének *mint* egyének érintkezése számára ezt a közömbös alakot, mert érintkezésük maga még korlátolt volt. A másik oldalon a termelőerőkkel szemben áll az egyének többsége, akiktől ezek az erők el vannak szakítva, és akik ezért minden valóságos élettartalomtól megfoszva, elvont egyénekké váltak, de akik ezáltal kerültek csak abba a helyzetbe, hogy *mint egyének* egymással összeköttetésbe lépjenek. Az egyetlen összefüggés, amelyben a termelőerőkkel és saját létezésükkel még állanak, a munka, elvesztette náluk az öntevékenység minden látszatát, és csak úgy tartja fenn életüket, hogy elnyomorítja azt. Míg a korábbi időszakokban az öntevékenységet és az anyagi élet létrehozását az választotta el egymástól, hogy mindegyik más-más személyre jutott és az anyagi élet létrehozása az egyének korlátozottsága miatt maga is még az öntevékenység alárendelt fajtájának számított, most a kettő annyira különesik, hogy az anyagi élet maga egyáltalában célként, ennek az anyagi életnek a létrehozása pedig, a munka (amely az öntevékenységnek most egyedül lehetséges, de mint látjuk, negatív formája), eszközként jelenik meg."[88]

A „szabadság-érzet" hiányának reális alapja tehát mindenekelőtt az, hogy az egyének számára a termelés tárgyi feltételeivel való egyetlen összefüggésük, a munka, csupán létfenntartásuk eszköze. Másrészt az idézetből az is egyértelmű, hogy nem szabadságuk teljes, abszolút hiányáról, hanem szabad tevékenységük „negatív formájáról" van szó. Vagyis öntevékenységük terét nem — a társadalmi viszonyok érintetlenül hagyása mellett — a szabad időben találják meg, hanem „a termelőerők meglevő totalitását el kell sajátítaniok, . . . hogy eljussanak öntevékenységükhöz".[89]

3. Ami az egyének munkán kívüli életének, szabad idejüknek a szabad voltát illeti, ezt is a tőkés termelési viszonyok, a munka és tulajdon elválasztottsága határozzák meg. Az elidegenített termelő élettel szemben a saját élet kétségtelenül a munka kényszerétől mentesnek, szabadnak, „önrendelkezésű" életnek jelenik meg. „A munkás termelő fogyasztása és egyéni fogyasztása . . . teljesen különböző. Az elsőben (termelési eszközök fogyasztása. — *F. Gy.*) a munkás a tőke mozgatóerejeként cselekszik és a tőkésé; a másodikban önmagát, és a termelési folyamaton kívül életfunkciókat végez."[90] A polgári szabad idő felfogásokban a munka—szabad idő dichotómia a dolgozó egyének életének ezt az antinomikus szerkezetét — termelő élet és saját élet ellentétét tükrözi. A munkának, egyáltalában az egyén *társadalmilag* tevékeny életének ez az ellentétes létezése „privát életével", *szabad* idejével a munkától, általában a társadalmi kötöttségek*től* való szabadságaként (megszabadulásaként) fogalmazódik meg a polgári szabad idő szociológiában. Ezt a látszatszabadságot azonban eleve megszünteti az a tény, hogy a munkás a tőkés viszonyok között

[88] MEM *3*, 71.
[89] Uo.
[90] Marx: A tőke, I; MEM *23*, 533.

csak mint bérmunkás van meghatározva, mint pusztán munkaerő, ezért egyéni fogyasztása csak mint munkaerejének újratermelése (amelynek szükségleteit a termelőerők mindenkori fejlettsége szabja meg) lehetséges, azaz mint a tőke termelésének és újratermelésének egyik mozzanata. Másrészt mivel egyéni fogyasztásával a tőke számára termeli munkaerejét, eleve *idegen* munkaerőt termel, életnyilvánításának tárgyi feltételeitől elválasztottan, önmaga számára is idegenként, puszta „munkaállatként" termeli újra. Könnyen belátható, hogy a „fogyasztói társadalom" e viszony alapszerkezetén mit sem változtat. Az egyén számára elérhető fogyasztási javak mégoly bősége, a szabad idő eltöltésének legváltozatosabb lehetőségei sem szüntetik meg az egyén puszta munkaerőként — noha szükségleteiben és élvezeteiben viszonylag gazdag munkaerőként — való létezését, tényleges szabadságának, a munkának tárgyi feltételeitől való elválasztottságát.

Személyes élete, szabad ideje ily módon munkaidejének puszta függelékévé válik, bármennyire jelenik is meg elidegenített élettevékenységével szemben élete szabad szférájának látszataként.

4. A szabad idő növekedése a tőkés gépi nagyipar fejlődésén alapul. A termelési folyamat tudományos folyamattá való átváltoztatása, a közvetlen munka szerepének csökkentése és „gyámoltalanságra" redukálása, a termelés társadalmivá emelése — a munka felszabadulásának, a közösségi társadalom létrejöttének eme feltételei között van az egyre növekvő szabad idő, a rendelkezésre álló idő, amelyet „létrehozni a tőke fő rendeltetése".[91] Amikor a gépi nagyipar már magasabb fokot ért el, és az összes tudományok foglyul vannak ejtve a tőke szolgálatában, amikor „közvetlenül a tudományból fakadó elemzése és alkalmazása mechanikai és kémiai törvényeknek . . . a gépet képessé teszi, hogy ugyanazt a munkát végezze, amelyet korábban a munkás végzett", akkor a társadalom valóságos gazdagsága „az alkalmazott munkaidő és a terméke közötti roppant aránytalanságban nyilatkozik meg". A termelőerőknek ez a fejlődése azt eredményezi, hogy többé nem annyira „a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén — egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg. *Az idegen munkaidő ellopása, amin a mostani gazdagság nyugszik*, nyomorúságos alapzatként jelenik meg ezzel az újonnan kifejlődött, maga a nagyipar által létrehozott alapzattal szemben. Mihelyt a munka közvetlen formában többé nem a gazdagság nagy forrása, akkor a munkaidő többé nem értéke és és szükségképp nem mértéke a gazdagságnak és ezért a csereérték a használati értéknek. *A tömeg többletmunkája* nem feltétele többé az általános gazdagság fejlődésének, éppúgy nem, mint a *kevesek munkátlansága* az emberi faj általános erői fejlődésének. Ezzel a csereértéken nyugvó termelés összeomlik, és maga a közvetlen anyagi termelési folyamat leveti a szűkösség és ellentétesség formáját." A társadalom gazdagságának nemcsak mértéke, hanem további fejlődésének egyenesen feltétele „az egyéniségek szabad fejlődése . . . a társadalom szükséges munkájának egy minimumra redukálása, amelynek azután megfelel az egyének művészi, tudományos kiképződése a valamennyiük számára szabaddá vált idő révén."[92]

[91] MEM *46*/II, 170.
[92] Uo. 167., 168., 169.

5. A különböző szabad idő fogalmak megalkotásában fundamentális szerepe van a szabad idő rendeltetésére vonatkozó elképzeléseknek. A polgári szabad idő fogalmaknak — akár előfeltevésként, akár explicit tartalmi elemként — általános jellemzője egyfelől az „elidegenült" munkával szembeni kompenzatív funkció, másfelől az a módszertani kiindulópont, hogy a szabad időt csaknem kizárolag az egyes elszigetelt egyén vonatkozásában tekintik, a szabad idő társadalmi funkcióját vagy fel sem vetik, vagy pusztán a technikai fejlődés megkövetelte tanulási szükséglet elvont összefüggésére redukálják stb.

Amit Marxnak a szabad idő rendeltetésére vonatkozó felfogásából hangsúlyozni kívánunk, az mindenekelőtt a szabad idő társadalmi formameghatározottságával, történeti konkrétságával függ össze.[93] A *társadalom* rendelkezésére álló idő forrása — az osztálytársadalmak viszonyai között — az, hogy a dolgozó népességnek többletidőt kell dolgoznia, saját szükségletén felül kell termelnie. Ez biztosítja a nem dolgozó osztályok számára „az emberi faj általános erőinek" fejlesztését, ami a fizikai és szellemi munka társadalmi megosztásának létrejötte óta az uralkodó osztályok monopóliuma. A szabad időnek ugyanez az osztálytartalma megmarad — természetesen módosult formában — a tőke viszonyai között is. „. . . hogy a munkásnak többletidőt kell dolgoznia, azonos azzal, hogy a tőkésnek nem kell dolgoznia és ilymódon ideje mint nem munkaidő van tételezve, hogy a szükséges *időt* sem dolgozza. A munkásnak többletidőt kell dolgoznia, hogy az újratermeléséhez szükséges munkaidőt tárgyiasíthassa, értékesíthesse, azaz objektiválhassa. Másrészt ezért a tőkés *szükséges munkaideje* is *szabad idő*, nem a közvetlen létfenntartáshoz megkívánt idő. Minthogy minden *szabad idő* a szabad fejlődés számára való idő, a tőkés bitorolja a munkások által létrehozott *szabad időt* a társadalom számára, azaz a civilizációt, és Wade-nak ebben az értelemben . . . igaza van, amikor a tőkét a civilizációval egyenlőnek tételezi."[94]

A szabad idő társadalmi funkcióját a tőke ellentmondásos természete határozza meg. A civilizáló funkció kisajátítása egyszersmind az uralkodó osztály hatalmának igazolásaként jelenik meg, mint pl. Millnél: „Az emberi [. . .] *tökéletesedhetés*, vagyis az a képesség, hogy a tudomány és a boldogság egyik fokáról állandóan egy másik, nagyobbra haladjon tovább, úgy tűnik, nagyrészt az olyan emberek osztályaitól függ, akik *urai idejüknek*, azaz elég gazdagok, hogy mentesüljenek minden gondtól az élvezetek egy bizonyos állapotában élés eszközeit illetően. Az embereknek ez az osztálya műveli és gyarapítja a tudomány birodalmát; ezek terjesztenek fényt; gyermekeik jobb nevelést kapnak és felkészülnek a társadalom legfontosabb és legkényesebb funkcióinak

[93] Természetesen találhatók Marxnál olyan megfogalmazások, gondolati szegmentumok, amelyekből — ha önmagukban, kontextusukból kiragadva tekintjük — összeállítható egy „általában való szabad idő" fogalom (pihenésre, szórakozásra, „magasabb tevékenységre" való idő stb.). De mint utaltunk rá, Marxot elsősorban a szabad idő „gazdasági" (tőkés) formája érdekli — legyen szó akár a tőkés viszonyok geneziséről, akár felbomlásáról —, illetve a szabad időnek a kommunista társadalomban betöltött rendeltetése.

[94] MEM *46*/II, 107. A többletmunka aspektusából tekintve a társadalom szabad idejét természetesen más, rejtettebb formákban „elhasználja" a tőke. „...a többletmunka létrehozásának az egyik oldalon megfelel mínusz-munka, relatív henyélés (vagy a legjobb esetben *nem-termelő* munka) létrehozása a másikon". (A tőkés mellett elsősorban „a többlettermékből élő pauperokról ... stb." van szó.) Vagyis az ily módon, a többletmunka révén megteremtett szabad időnek egy része „az egész társadalomra vonatkozóan azután a *rendelkezésre álló idő* ... a tudomány, művészet stb. termelésére való idő ... is". (MEM *46*/I, 290.)

betöltésére; törvényhozókká, bírákká, igazgatókká, művességbeli feltalálókká és minden nagy és hasznos munka vezetőivé válnak, amelyek révén az emberi nemnek a természeti erők feletti uralma kiterjed." „*A tőkék kamatának igen magasnak* kell lennie ahhoz, hogy a társadalom egy tekintélyes részének módjában legyen azokat az előnyöket élvezni, amelyeket a *ráérés* szerez meg." Marx a következő előkommentárral vezeti be Mill fejtegetését:

„Mill tehát nem tussolja el a tőke és munka ellentétét. Szükséges, hogy a *profitráta* nagy legyen ahhoz, hogy a közvetlen munkától független társadalmi osztály jelentős legyen; ehhez tehát a bérnek relative kicsinek kell lennie. Szükséges, hogy a munkás tömeg ne legyen ura idejének és rabszolgája legyen szükségleteinek ahhoz, hogy az emberi (társadalmi) képességek szabadon kifejlődhessenek azokban az osztályokban, amelyeknek ez a munkásosztály csak talapzatul szolgál. A munkásosztály képviseli a fejlődésnélküliséget, hogy más osztályok az emberi fejlődést képviseljék. Ez ténylegesen az az ellentét, amelyben a polgári társadalom fejlődik és minden addigi tárasadalom fejlődött, *szükségszerű törvényként*, azaz a fennálló az abszolute ésszerűként kimondva."[95]

A szabad idő mint a közvetlen munkától való függetlenség, az uralkodó osztályok privilégiuma, — rendeltetése csak a tőke antagonizmusán keresztül jut érvényre: feltétele „a munkás fejlődésnélkülisége".

A tőke fejlődésével, amilyen mértékben a tőke magába szívja „a társadalmi agy általános termelőerőit, amint „a tudománynak magára a közvetlen termelésre való alkalmazása számára meghatározó ösztönző nézőponttá válik", a tudományos tevékenység jórészt maga is mint „munka" jelenik meg, „termelő" munkaként, azaz bérmunkaként. Így jut el a tőke arra a fejlődési fokra, amelyen többé már nem a közvetlen munka, hanem a *rendelkezésre álló idő* a gazdagság igazi mércéje. De egyszersmind a tőke belső ellentmondásainak teljes kifejlődéséhez vezet el, mivel a tőkének szükségszerű feltétele, hogy továbbra is munkaidővel mérje a gazdagságot: továbbra is „a munkaidőt a gazdagság egyetlen mértékeként és forrásaként tételezi".[96]

Ily módon a tőke „a termelőerők és a társadalmi vonatkozások" kifejlesztésével — amelyek csupán eszközök voltak számára ahhoz, „hogy a maga korlátolt alapzatáról kiindulva termeljen", akaratlanul létrehozta „az anyagi feltételeket ahhoz, hogy ezt az alapzatot a levegőbe röpítsék".[97]

A tőkés magántulajdon megszüntetésével gyökeresen megváltozik a szabad idő rendeltetése. Ezt lényegében két tényező határozza meg: a tőke létrehozta elidegenedés megszüntetése, leküzdése és a kommunista társadalom legfőbb termelőerejének, a *társadalmi egyénnek* a kiformálása. Az elidegenedés megszüntetése nem pusztán a tulajdonforma megváltoztatásának aktusát jelenti, hanem az általános társadalmi termelőerők *elsajátítását*, a szó legtágabb értelmében. A termelés tőkés formájában a társadalom összes termelőerői az állótőkében vannak felhalmozva tárgyi formában, az ügyesség, a tudás „nem a munkásban létezik, hanem a gépben, és a géppel való tudományos kombináció révén egészként ható gyárban", „a munka társadalmi szelleme az egyes munkásokon kívül objektív létezésre tesz szert".[98] A történelmi szük-

[95] Marx: „Értéktöbblet-elméletek", Harmadik rész, 83—84.
[96] MEM *46*/II, 169.
[97] Uo. 169—170.
[98] Uo. 13.

ségszerűség most — a tőkeviszony megszüntetése után, amikor a munkás már nem a tőke puszta használati értéke, a tőke termelésének puszta mozzanata — éppen az, hogy megszüntesse az önállóan ható tárgyiasult munka alá történt besoroltságát. A közösségi tulajdon lehetővé teszi e viszony megfordítását. A cél ekkor már olyan viszonyok megteremtése, amikor maga „a társadalmi termelés van besorolva az egyének alá, akik mint közös képességüket kezelik"; nem a termelés feltételei alkalmazzák a munkást, hanem „a termelési eszközök közös elsajátítása . . . alapján társult egyének" „ellenőrzik össztermelésüket".[99] A tárgyiasult munka jogi birtokbavételét ily módon szükségképpen hosszú történelmi periódus követi, amikor a munkás birtokba veszi „a munka társadalmi szellemét is", amikor egyre inkább előtérbe kerül „a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén — egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése".[100] A „társadalmi egyénekre" — magától értetődően — nem pusztán a természet „megértése" és a felette való uralkodás a jellemző, hanem éppúgy „saját társadalmi összefüggéseik maguk alá rendelése". A társadalmi egyének „egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek".[101]

A kommunista társadalomban maga „a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg",[102] érthető tehát, ha ebben a fogalomban oldódnak fel végső soron a kommunista termelési viszonyok összes meghatározásai. Ez határozza meg a szabad idő társadalmi rendeltetését is: „Az egyéniségnek szabad fejlődése . . . a társadalom szükséges munkájának egy minimumra redukálása, amelynek azután megfelel az egyének művészi, tudományos stb. kiképződése a valamennyiük számára szabaddá vált idő és létrehozott eszközök révén."[103]

A társadalmi egyén kifejlődésének természetszerű feltétele és velejárója, hogy a szabad idő nem maradhat meg pusztán az egyén „privát életének" tereként, — az egyén társadalmivá válásának mértékében — maga is „társadalmiasul". A szabad idő rendeltetése szükségképpen előírja a vele való társadalmi gazdálkodás tervszerűen szabályozott felhasználását.[104] Marx egyenesen arról beszél, hogy az „idővel való gazdálkodás tehát, akárcsak a munkaidőnek a termelés különböző ágaira való tervszerű elosztása, első gazdasági törvény marad a közösségi termelés alapzatán. Sőt sokkal magasabb fokban válik törvénnyé."[105]

[99] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", 28.
[100] MEM *46*/II, 169.
[101] MEM *46*/I, 78.
[102] MEM *46*/II, 169.
[103] Uo.
[104] Idézett könyvében Kloskowska, ha aggályát fejezi ki azzal a „szélsőséges elvvel" kapcsolatban, „amely szerint a szervezett kulturális képzésnek elsőbbséget kell biztosítani más szabadidő-tevékenységekkel szemben"; szerinte a „szabadidő-tevékenységek spontán fejlődése valamennyi iparosodott országban előnyben részesíti a szórakozás-jellegűeket, és ezzel a ténnyel mindenkinek számolnia kell". (I.m. 128.) Anélkül, hogy a szórakozás, illetve szervezett kulturális képzés primátusának kérdésében állást kívánnánk foglalni, csupán megjegyezzük, hogy az utóbbi szerepe semmiképpen nem becsülhető le a fenti értelemben vett „társadalmi egyének" tömeges kifejlesztésében, márpedig ez a kommunista társadalom felépítésének szükségszerű feltétele, amellyel minden marxistának számolnia kell.
[105] MEM *46*/I, 88.

6. Végül — összefoglalásképpen — egyetlen kérdést érintünk még: munka és szabad idő ellentétét a kommunista termelési mód viszonyai között. Marx azt írja, hogy amikor a termelőerők növekedése már nem kötődik többé „idegen többletmunka elsajátításához", hanem maga a munkástömeg sajátítja el a maga többletmunkáját, — „ezzel a *rendelkezésre álló időnek* nincs többé *ellentétes létezése*", „maga a közvetlen munkaidő nem maradhat meg az elvont ellentétben a szabad idővel — ahogy a polgári gazdaságtan álláspontjáról megjelenik".[106]

a) A munka és szabad idő közti ellentét megszűnésének alapja először is az, hogy a munka elveszti a bérmunka jelleget, a szabad idő — mint a társadalmi egyén, a legfőbb termelőerő kifejlődésének tere — a nem-munka jelleget. „A *munkaidő mint a gadagság mértéke* magát a gazdagságot mint a szegénységen alapulót tételezi, a rendelkezésre álló időt pedig mint a *többletmunkaidőhöz való ellentétben és ellentét által* létezőt — vagyis az egyén egész idejének munkaidőként való tételezése, és ezért az egyén puszta munkássá degradálása, a munka alá való besorolása." Ezzel szemben a kommunista társadalomban a valóságos gazdagság nem a munkaidő, hanem „valamennyi egyén kifejlődött termelőereje".[107]

b) A közvetlen munka, az anyagi termelés szabaddá válik abban az értelemben, hogy „1. társadalmi jellege tételezve van, 2. hogy tudományos jellegű, hogy egyszersmind általános munka, az embernek nem mint meghatározottan idomított természeti erőnek az erőfeszítése, hanem mint olyan szubjektumnak, amely a termelési folyamatban nem pusztán természeti, természetadta formában, hanem mint az összes természeti erőket szabályozó tevékenység jelenik meg".[108]

c) A közvetlen munka a szabad idő bázisává válik, és egyszersmind a szabad időben megszerzett képességek kifejtésének terévé. „A szabad idő — amely éppúgy pihenőidő, mint magasabb tevékenységre való idő — a birtokosát természetesen más szubjektummá változtatta, és e más szubjektumként lép be azután a közvetlen termelési folyamatba is. Ez utóbbi egyszersmind diszciplína a létrejövő emberre való vonatkozásban tekintve, mint ahogy gyakorlás, kísérleti tudomány, anyagilag teremtő és tárgyiasuló tudomány a létrejött emberre való vonatkozásban, akinek fejében a társadalom felhalmozott tudása létezik."[109]

d) Mindez természetesen nem jelenti munka és szabad idő teljes azonosságát, ellentétek nélküli egységét, nem jelenti valamiféle idillikus szabadság birodalmává váló átalakulását. „Miként a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell küzdenie a civilizált embernek is, s ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. A szabadság ezen a területen csak abban állhat, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy

[106] MEM *46*/II, 171—172., 175.
[107] Uo. 172.
[108] Uo. 86.
[109] Uo. 175.

az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erőfelhasználással, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki. Az alapfeltétel a munkanap megrövidítése."[110]

A markáns fogalmazás, a szabadság igazi birodalmának nyomatékos megkülönböztetése az anyagi termeléstől mint a szükségszerűség birodalmától, korántsem jelenti munka és szabadság polgári értelemben való szembeállítását. A „társadalmasult ember" számára a természeti szükségszerűség birodalmával való küzdés éppúgy mint a szabad idő, eszköz „a gazdag egyéniség fejlődéséhez, amely éppúgy mindenoldalú a termelésében, mint a fogyasztásában, és amelynek munkája ezért már nem is mint munka, hanem mint magának a tevékenységnek a teljes fejlődése jelenik meg, amelyben a természeti szükségszerűség a maga közvetlen formájában eltűnt; mert a természeti szükséglet helyébe egy történelmileg létrehozott szükséglet lépett."[111]

*

Munka és szabad idő viszonyának tisztázása — mint igyekeztünk kimutatni — elemi feltétele a szabad idő fogalom megalkotásának. Az is nyilvánvaló számunkra, hogy ez nem választható el munka és szabadság összefüggésének vizsgálatától. A következtetés, amelyhez el akartunk jutni, az, hogy a polgári szabad idő fogalmak elméleti-módszertani előfeltevése — a tőke álláspontjáról tekintett munka, a bérmunka elvont ellentéte a szabad idővel, szabadsággal — szükségképpen zsákutcába viszi a kutatást, továbbá, hogy a probléma marxista megközelítése nem nélkülözheti a munka—szabad idő (szabadság) ellentét társadalmi tartalmának konkrét történeti vizsgálatát. Kiváltképpen fontos ez a szocialista társadalomban a fejlődés mai szintjén, amikor az ellentét megszüntetésének alapvető társadalmi feltételeit megteremtettük, de a „társadalmi egyén" tömeges kifejlesztése még történelmi nagyságrendű feladatként áll előttünk.

[110] Marx: A tőke, III; MEM *25*, Budapest 1974, 772—773.
[111] MEM *46*/I, 219.

WALTER BENJAMIN ESZTÉTIKÁJA. II.*

RADNÓTI SÁNDOR

B. A MŰVÉSZET HATÁSA

1. A művészetből magából és a művészeten „kívül" keletkeznek azok az érdekek, amelyek a művészet magyarázatához fűződnek. Az első döntő okára, a közvetlen befogadás megnövekvő nehézségeire utaltunk már Hegel nyomán. S nemcsak a műelemző és interpretáló kritika születése kapcsolódik e fordulathoz, hanem a művészi alkotófolyamatnak a XVIII. századtól egyre szaporodó melléktermékei, a saját művet kísérő legkülönbözőbb formájú kommentárok, az alkotói párbeszéd (amelynek utolérhetetlen példája Goethe és Schiller levelezése). Mindezek — a legapróbb technikai részletkérdéstől a legmélyebb formaproblémáig — *közvetlenül* a konkrét műre vonatkoznak, akkor is, ha gyakran joggal általánosíthatók. Közös törekvésük *egy* mű formájának dicsérete, elmarasztalása, megfontolása vagy kiküzdése.

A második a művészeten keresztül utat — rossz esetben kerülőutat — keres filozófiai vagy szociológiai tartalmak megfogalmazására. A művészetszociológia — amelynek tipikus kérdései: kihez szól a mű, hogyan fogadják be, hogyan mutat meg történelmi helyzeteket és reagálásokat, mik az alkotófolyamat társadalmi feltételei stb. — elvileg képtelen a művészet mint *művészet* interpretációjára és értékelésére. Tulajdonképpen ez az a terület, ahol egyedül lehet bizonyos joggal tükrözésnek felfogni a művészetet. Ebből következik azonban messzemenő korlátozottsága: vagy egyáltalán nem veszi figyelembe a művészi termékek esztétikumát, vagy azt vizsgálata tudományos-axiomatikus előfeltételeként kezeli. A legtisztábban látó művészetszociológusok nem is leplezték ezt a tényállást: Arnold Hauser szerint a művészi *kvalitásnak* nincs szociológiai ekvivalense, Leo Löwenthal szerint pedig a műalkotás immanens érvényessége kívül esik a szociológia területén.[1]

A művészethez fűződő sajátosan filozófiai érdeket több vonatkozásban érintettük már. Friedrich Schlegel egy töredéke fejezi ki minden filozófiai esztétika alapproblémáját: „Abból amit a művészet filozófiájának neveznek, rend-

* „Krédó és rezignáció" című, Walter Benjaminról szóló könyvem *esztétikai* tárgyú fejezeteit adom közre — a „Magyar Filozófiai Szemle" 1974/2—3. számában az I. és II. fejezet (ott található meg a források rövidítésjegyzéke), ezúttal az V. fejezetet. Tájékoztatásul közlöm az egész tanulmány fejezet-beosztását: Bevezető — I. *Alaprajz* — II. *A valóság menedéke* — III. A politika posztulátuma — IV. A tétlenség dialektikája — V. *A művészet hatása* — VI. „Most".

[1] Vö. Arnold Hauser: „A művészet és irodalom társadalomtörténete", Gondolat, 1969, I. 73. és vö. Leo Löwenthal: „Literatur und Gesellschaft (Das Buch in der Massenkultur)", Luchterhand, 1964, 52. A művészetszociológia kritikájához vö. Karel Kosik kitűnő könyvének, „A konkrét dialektikájá"-nak „A művészet és a társadalmi ekvivalens" című alfejezetét. Gondolat, 1967. 95 k.

szerint hiányzik az egyik: vagy a filozófia, vagy a művészet."[2] A művészet történetfilozófiájával kapcsolatban beszéltünk arról az ellentmondásról, amely a műalkotások sajátos „történelmi történelmietlenségéből" következik. A minduntalan fölmerülő dilemma az, hogy hogyan vezethetők vissza a művészetfilozófia eredményei a művészet területére, normái mennyire érvényesíthetők. Ettől a szemponttól el lehet tekinteni a meghatározott érvényességi körű és a társadalomfilozófia segédeszközeként felfogott szociológia esetében, de nem így a rendszeres filozófiai esztétikában. Az esztétikai teremtés teljesen egyedi és a zsenialitáshoz kötött volta, s az esztétikai befogadás kiküszöbölhetetlenül szubjektív karaktere lehetetlenné teszi az esztétikai ítélet dedukálását. E kettővel tulajdonképpen a kanti „esztétika" két alappilléréhez jutottunk vissza. Az esztétikát ez esetben azért kellett idézőjelbe tenni, mert Kant — következetesen — nem írt esztétikát, hanem a művészi alkotásokról szóló ítéleteket illesztette be a megismerőképességek kritikai vizsgálatába. A befogadás gyakorlatát elemző és az alkotás gyakorlatát legalábbis érintő műve, „Az ítélőerő kritikája", mellőzi azt az objektivációt, amire mindkét gyakorlat irányul, a műalkotást. A műalkotást ugyanis adottnak fogja fel, s mindenkori általános funkcióját kutatja az emberi életben. A művészet — az objektiváció és funkciója — *történelmi* pályafutása szükségképp kívül esik vizsgálata körén. De éppen ezzel emelte ki termékenyen az esztétikai képződmények *egyik* döntő oldalát, a történelemből kiemelkedő jellegét, s mutatott rá a művészet teljesen meghatározatlanul — s elvileg alighanem meghatározhatatlanul — létező s ugyanakkor a történelem által nem relativizálható normájára. A probléma másik oldala, az, hogy a történelemből kiemelkedő művészet — részben éppen e kiemelkedés révén — a történelemnek mint az emberiség önteremtő processzusának egyik legmélyebb reprezentánsa, természetesen rejtve maradt.

Walter Benjamin az az esztétikus, akinél a műalkotás és befogadása a legszorosabb, elválaszthatatlan egységben van. Ebből a szempontból is a modern esztétikai gondolkodás egyik kezdeményezője, aki érzékenyen fölfigyelt a modern művészet egyik döntő újdonságára, a befogadói élmény problémává válására — s azokra a hol kudarcot valló, hol művészi teremtőerővé váló rohamokra, amellyel a XX. század művészei *orientálni* akarják a befogadást. A műalkotás és befogadás egységes szemlélete szükségképp azt jelenti, hogy az előbb jelzett viszonylagos kettősség a művészetértelmezés művészeten belüli és művészeten kívüli okai között megszűnik: Benjaminnál a kritikát és az esztétikát nem lehet különválasztani. Nála éppúgy nem lehetséges objektív esztétikai rendszer, mint Kantnál, s éppúgy a befogadás, a művészet funkciója a középponti kérdés. Csakhogy ő kritikai interpetációval fordulván az egyedi műalkotásokhoz, a befogadásban, a nem empirikus-szociológiai értelemben vett társadalmi megbízatásban mély formaelvet fedez föl. Kérdései — kihez szól a mű? hogyan fogadják be? mit jelent a befogadás a művészet számára? — úgy tűnhetnek, hogy nagyon is közel kerülnek a tisztán leíró szociológia kérdésfeltevéséhez. E látszat oka az, hogy a kérdések éppenséggel olyan világra kérdeznek, amelynek leírására hivatott a szociológia: az *adott*, statikus világállapot egy „szegmentumára". A szociológiai nézőpont

[2] Idézi Adorno: „Ästhetische Theorie", Editorisches Nachwort. Suhrkamp, 1970, 544. Adorno posztumusz esztétikája mottójának szánta ezt az idézetet.

megszüntetése azonban mindjárt azzal elkezdődik, hogy Benjamin nem tekinti szegmentumnak sem a művészetet, sem annak befogadását, s másodszor, ezzel összefüggésben, a művészetet nem pusztán szociológiai jelenségnek fogja föl, hanem valóban művészetnek, amelynek éppen esztétikai jellege zárja magába társadalmiságát.

A művészet ilyetén magyarázatával két egymásba kapcsolódó nagy kérdéskörre akar válaszolni. Az első így hangzik: milyen az *adott* világ szubjektuma? A második: mi ennek a világnak a látásmódja? Ezek nem részletkérdések, s a művészet Benjamin szerint nem adalékokkal szolgál, hanem választ ad rájuk. Nem nehéz fölfedezni, hogy annak feltétele, hogy a totalitás a művészetbe sűrűsödjék be, és csak a művészetből legyen közvetlenül föltárható, a *Stillstand** világa — éppenséggel olyan világ, amelyben az ember nem része sem közösségnek, sem közösségteremtő mozgalomnak. Benjaminnál is — mint utaltunk rá: a filozófia történetében nem először — a művészet szerepe a megmentett totalitásé. Ez az álláspont nem lehet problémátlan, hiszen a kiinduló kérdésekkel ellentétben elvezethet a műalkotás világa, valamely spirituális „igazi" világ, és a realitás világa közötti legélesebb cezurához. Azokról a különböző megoldáskísérletekről, amelyek Benjaminnál ismételten fölmerülnek, a problematikus művészetről és a művészet funkcióváltozásáról, sőt, néha szinte voluntarisztikus gyakorlati hasznosításról, később beszélünk. Most csak a legfontosabbról, arról, hogy Benjamin éppen a befogadás középpontba állításával a legerőteljesebb küzdelmet folytatja azért, hogy *ne* meredezzenek falak a világ és a műalkotás világa között. Ennyiben a művészet totalitása nem valami a világból kiveszett totalitással szembeállított dolog, hanem médium a világ állapotának átélésére.

A nehézségek ezzel nem hárulnak el, hanem feltornyosulnak. Nemcsak a mű, nemcsak az alkotófolyamat, hanem a befogadás is polarizálódik ugyanis a történelmi és értékorientáció szempontjából. A tisztán, tehát csak leíró módon történelmi ábrázolás szükségképp csak szociológiai eredményre jut és nem választhatja külön a művészeti ipar árutermékeit a művészi alkotásoktól. S ugyanígy a fogyasztói befogadás sem választható el ezen az alapon a művészi befogadástól — annál kevésbé, mert itt a változatok köre még szélesebb, a legnagyobb remekművek is konzumálódhatnak a befogadásban. Ezért, ha a befogadásra kérdezünk, két különböző dolgot kérdezhetünk: milyen az empirikusan *adott* befogadás? milyennek *kell* lennie a befogadásnak? Az elsőre természetesen lehet válaszolni, de ez a válasz fölöttébb keveset fog mondani a művészetről, s fölöttébb sokat az áruválasztás és fogyasztás formáiról. (Természetes azonban, hogy a művészet áruvá válásának folyamata magát a művészi befogadást és alkotást is mélyen befolyásolja, s hatása alól valamilyen formában — például az ellenállás formájában — semmilyen művészi teremtés és befogadás sem tudja kivonni magát.) A második kérdésre nem lehet általános választ adni, bár a valóban művészi befogadás Legyenje minduntalan, a legkülönbözőbb formákban bukkan fel. (Akár a legszerényebb „nekem tetszik" megjegyzésben, amely — Kantnak igaza van — nem kerülheti el az általános érvényű ítélet *igényét*.) S ezzel a befogadás területén is kialakult tehát a kanti dualitás-világ: olyan területen, ahol Kant szándéka

* Benjamin *tétlenség*-kategóriája ez, amelyet a tanulmány kéziratos fejezeteiben részletesen elemeztem.

s e probléma a kanti rendszerben elfoglalt helye szerint nem merülhetne föl. „Az ítélőerő kritikájá"-nak, a Kant két világa közötti közvetítés könyvének azonban — éppen a közvetítés lehetetlensége folytán — nagyszerű termékenysége következetlenségében, a rendszer szétfeszítésében van. Mielőtt továbbhaladhatnánk Benjamin elképzeléseinek elemzésében, mielőtt megmutathatnánk, hogyan oldotta fel ezt az ellentmondást, valamivel részletesebben kell foglalkoznunk Kant művével, azokkal az eszméivel, amelyeket nem kerülhetünk el, ha a művészet befogadásáról, funkciójáról gondolkodunk.

2. Közismert, hogy Kant esztétikai elméletét — látszólag a XVIII. századi, részben az angol, részben a francia esztétikai hagyományokat folytatva — az ízlés kategóriájából indítja. Már ennek kettős funkciója van. Egyrészt — s ez a kanti esztétika halhatatlan érdeme — leszögezte azt az elkerülhetetlenül szubjektív vonást, amely minden esztétikai ítélet nélkülözhetetlen alapja. Másrészt viszont az ízlésítélet egyszerre tágabb és szűkebb a műalkotások befogadásánál. Tágabb, mert nemcsak műalkotásokról formálunk ízlésítéletet, de egyben szűkebb is, mert a művészi befogadáshoz nem elegendő. Az a termékeny következetlenség, amelyről beszéltünk, itt azt jelenti, hogy Kant, aki először — rendszere szükséglete szerint — azonosítja a befogadást az ízlésítélettel, a könyv folyamán más álláspontra jut. De ugyanakkor, mivel olyan fejlődés kezdetén áll, amelyben a művészi befogadás valóban az ízlésítélettel — és már egy korántsem érdekmentes ízlésítélettel — azonosult, részben azokban a befogadási típusokban, amelyeket elutasított, részben az ízlés antinómiájának feltárásával prófétikusan mutatta meg a későbbi polgári befogadás típusait és antinómiáit. Az általa elutasított egyik lehetőség, a műélvezet azonosulása a puszta és személyes élvezettel, a kellemességgel, a polgári befogadás legáltalánosabb típusává vált.[3]

A *tiszta* ízlésítélet a természetet és szabadságot közvetítő ítélőerőben bizonyos mértékig a természeti oldalat képviseli. Az ítélőerő tárgya ugyanis a természet — de nem valódi mivoltában, amely megismerhetetlen, hanem transzformáció eredményeképpen, amely elvezet a természet vak szükségszerűségétől s az ember szabadságát közvetíti. Célt vetít a természetbe, amely objektíve nem bizonyítható, de szubjektíve — az ember szempontjából — szükségszerű. A szép is közvetítés a kellemes természeti-érzéki gyönyöre és a jó erkölcsi gyönyöre között. Az ízlésítélet alapja pedig „egy minden cél nélküli tárgy képzetében levő szubjektív célszerűség"[4] Mármost „Az ítélőerő kritikájá"-nak minden pontján ki lehet mutatni, hogy a két pólus — természet és szabadság — egyikének vagy másikának domináló szerepe van. Kant

[3] E folyamat három fő iránya a következő. Ez a szükséglet megszülte a kommersz művészet iparát. Régi és új jelentős műalkotások befogadása ebbe az irányba tolódott el. (Így lehet például aktszobrokat, festményeket pornográfiaként átélni, regényeknek csak a kaland-oldala iránt érdeklődni, s a többit átugorni. A művek teljes szétdarabolódásával csak a kellemesnek, izgatónak, pikánsnak tartott részletek maradnak meg — így, mondjuk a „Varázshegy"-ben Hans Castorp fűtött, francia nyelvű beszélgetése Madame Chauchat-val.) A harmadik végül a műélvezet puszta élvezetté degradálódásának „magas" művészi igényként való megjelenése. Kant a maga kategorikus modorában a következőképpen veti el ezt a megsejtett lehetőséget: „Az élvezésre való elkötelezettség nyilvánvaló képtelenség. Ennek kell lennie minden olyan cselekvés feltételezett elkötelezettségének, amennyiben célja a puszta élvezet, bár szellemileg akármennyire kigondolt (vagy feldíszített), még akkor is, ha valami misztikus, úgynevezett mennyei élvezet lenne is." (Kant: „Az ítélőerő kritikája", Bp. 1966. 5. §, Jegyzet. 175.)

[4] I.m. 11. §, 187.

maga is ismételten jelzi ezt. Így például a szép és a fenséges megkülönböztetésekor, elemezve, hogy az első pozitív ízlésítélet, a szép tetszik, míg a fenséges negatív, nem tetszik, hanem — hozzámérve magunkat — csodálatot kelt, a következőt mondja: „a szép látszólag valamely határozatlan értelmi fogalom, a fenséges viszont egy ahhoz hasonló észfogalom ábrázolásának fogadható el".[5] Kant antinomikus gondolatrendszeréből szükségszerűen következik a közvetítésnek ez a szerkezete — következésképp nincs valódi közvetítésekről szó. A felmerülő antinómiák közül az egyik legfontosabb a kontemplativitásé és aktivitásé. Kant — rendszerén belül — igazi aktivitásnak egyedül az ember szabadságát megvalósító morális gyakorlatot tartja. *A tiszta ízlésítéletben nincs aktív mozzanat, pusztán kontemplatív.*[6] A híres kanti definíciók a szépet a tiszta ízlésítélet álláspontjáról írják le. De hogyan lehet erről az álláspontról a művészi alkotásokat a maguk egészében megítélni ? Kant tudja, hogy sehogy. Az ízlésítélet csak egyetlen eleme a művészi befogadásnak és tulajdonképpeni teljes értékű működési területe a természeti szépség. Ha pusztán a tiszta ízlésítélettel fordulunk a műhöz, úgy az elemeire hull. A képzőművészetekben csupán a rajz válik például lényegessé, s a szín csak élénkítő hatású.[7] Az ítélet egyedüli tárgya a műben föllelhető „szabad szépség" lesz: „a meandér-szalagdísz rajza, a szegélyezések vagy a papírtapéták lombdísze stb. önmagukban semmit sem jelentenek: semmit sem ábrázolnak, semmilyen határozott fogalom alá tartozó objektumok és szabad szépségek. Azt is, amit a zenében fantáziának (téma nélkülinek) nevezünk, sőt valamennyi szöveg nélküli zenét ehhez a fajtához sorolhatjuk."[8]

Amíg a művészet alkotásaihoz *pusztán* ízlésítélettel fordulunk, addig a művészet is természeti jelenség marad. Hiszen az ítélőerő egész konstrukciója, az, hogy a természetet szubjektív alapon transzformáljuk, s ezen belül az ízlésítéleté, az, hogy a szépséget kizárólag szubjektíve, minden — a tárgyban benne rejlő — objektív alap nélkül *tulajdonítjuk* valaminek, maradéktalanul éppenséggel a természeti szépség átélésére jellemző. Az önállósult természeti szépség tisztán szubjektív jellegére utal az a sokatmondó tény, hogy átéléséhez legtöbbször magány szükségeltetik. Már az első nagy ilyen élményről is — amiről hírt kaptunk — tudnivaló, hogy Petrarca öccsével mászta meg a Viharos Hegyet, de mély megrendülése a látványon csak az övé volt.[9] S minél jelentősebb az élmény s minél kevésbé csak kísérőjelenség, annál inkább van az embernek saját szubjektumával dolga, annál kevésbé közölhető az élmény lényege kizárólag a kiváltó természeti tárgyon, tájon, jelenségen demonstrálva, annál kevésbé lehet másokkal közös objektív alapja. A természeti szép átélésére jellemző a kontempláció.[10] A művészet a természettel szemben „szabad-

[5] I.m. 23. §, 181.

[6] „... az ízlésítélet pusztán kontemplatív, azaz olyan ítélet, amely egy tárgy létezése tekintetében közömbös, csak annak minőségét veti össze a tetszés és nem-tetszés érzésével." I.m. 5. §, 175.

[7] Vö. i.m. 14. §, 191. A zenében „a kompozició jelenti a tiszta ízlésítélet tulajdonképpeni tárgyát" (uo.), ami mellékesen rejtély. Nem tudni ugyanis, hogy mit ért Kant kompozición, ha előfeltételeihez híven kizárja a mű tökéletességét *(belső* célszerűségét) az ízlésítéletek köréből." („Az ízlésítélet teljesen független a tökéletesség fogalmától." I.m. 15. §, 192.)

[8] I.m. 16. §, 195.

[9] Vö. Petrarca levele Dionigi di Borgo San Sepolcróhoz, 1336. április 26-án; „Petrarca levelei", Bp. 1962, 82. k.

[10] Lukács „Esztétiká"-jának a természeti szépségről szóló fejezetében ismételten kiemeli a természeti élmények e jellegzetességét. Egy Tolsztoj-passzushoz kapcsolódva például

ság útján létrejövő teremtés . . . amely tevékenységében az észt veszi alapul."[11] A művészet átéléséhez *aktivitásra* is szükség van. Ez „Az ítélőerő kritikájá"-ba óvatosan benyomuló új elem, amely kategoriálisan végig bizonytalan marad (Kant hol mint intellektualizált, hol mint nem tiszta ízlésítéletet írja le, hol pedig elválasztva az ízlésítélettől mellérendeli), a kanti esztétika megértésének egyik kulcspontja.

Ha Kant a *tiszta* ízlésítéletet alkalmazza a művészetre, egy másik lehetőséget mutat fel. Annak a követelésnek, hogy a szépművészetnek természetnek kell látszania, két arca van. Kant hozzáteszi: azért tudnunk kell, hogy művészetről van szó. S ennyiben a legtöbb művészet nagyon is kézenfekvő törvényét fogalmazza meg: a természetességét, mesterkéletlenségét. „. . . a célszerűségnek a szépművészet alkotásaiban – jóllehet ugyan — szándékolt, mégsem szabad szándékoltnak látszania . . ."[12] A természetanalógia értelme a művészet közvetítő helye Kantnál természet és ember között, s ugyanakkor társadalomkritika is. Kant ugyanis éppen azt tartja a természetélmény intellektuális funkciójának, hogy közvetlen érzéseket kelt, a civilizáció veszedelmes közvetítését kiiktatva a magányos embert előkészíti a morális érzésre.[13] (Ez az a pont, ahol világosan látható Kant helye Rousseau és Schiller természet- és művészetelmélete között.) De annak a kívánságnak, hogy a szépművészet természetnek tűnjék, van egy másik arca is. Ez az, ami megfelel a kontemplatív ízlésítélet egyeduralmának a művészi befogadásban. A befogadó közösségek elpusztulásával elindul az a folyamat, aminek során a művészet magányos, „természeti" élménnyé válhat, a mű nem áll ellent a szétdaraboló-

---

a következőt írja: „Hogy a természetet mint élményt lehessen felfogni, ahhoz mindenütt szükségszerű, hogy az embert környező természetről lehántsák azt a mélyen gyökeredző magátólértetődőséget, amelyet csak a vele kapcsolatos gyakorlati ... viszonylatok tesznek lehetővé... De a vele kapcsolatos kontemplatív magatartás öncél marad, a vitális, vagy legalább a pszichológiai elemben reked meg." „Az esztétikum sajátossága", II, 601. Más kérdés — ami természetesen nem érinti a fenti fejtegetéseket —, hogy a csak szubjektív természetélmény objektiválható s bevihető a művészetbe, például mint a simmeli értelemben vett *táj*. Vö. Georg Simmel: Philosophie der Landschaft. Brücke und Tür. K. F. Koehler, Stuttgart 1957, 141. kk.

[11] „Az ítélőerő kritikája", 43. §, 270. Megjegyezzük, hogy Kant műve nem épít hierarchiát művészeti és természeti szép között, hanem más-más funkciót tulajdonít nekik. A látszatot, amely a hierarchiát filozófiatörténeti közhellyé tette, két dolog táplálja. Az elsősorban a természeti szépre vonatkozó tiszta ízlésítélet tárgyalásakor a művészetből, ornamentikából vett példák ritkák, esetlegesek. S a mű szerkezetében az ízlésítélet harmonizál a teleológiai ítéletet elemző második résszel — ellentétben a művészetről szóló és a könyv következetességét megbontó közjátékkal. (Hogy a második részben milyen — újból bomlasztó és termékeny — szerepe van a képzetteremtő intuitív értelemnek, itt nem tárgyalható.) Természet és művészet mindenesetre összevetés tárgya egyedül ebben az intermezzóban lesz, s csak e rész alapján lehet a hierarchiaproblémát megítélni. A látszat második oka az, hogy művészet filozófiai jelentésének megsejtése szimbiózisban él a természetszemlélet nagy rousseau-i hagyományának továbbvitelével. De azon a helyen is, ahol a probléma talán a legélesebben merül föl, a szinte kizárólag a természetélmény számára fenntartott fenséges esetében, ott sem a természetet és a művészetet hierarchizálja, hanem a művészetben felismert társadalmiságot helyezi alacsonyabb szintre, mint az egyes ember morális aktusát. A szükségszerűség és szabadság, a jelenség és lényeg közvetítése a fenséges érzésében úgy mutatkozik meg, hogy Kant csillagos — vagy hogy a fenségeshez még illőbbet mondjunk: — viharos, komorló égboltjára kirajzolódik az emberben élő erkölcsi világrend.

[12] I.m. 45. §, 273.

[13] Vö. a művirág, a faragott madár, az álcsalogány híres példáival. I.m. 42. §, 265. k.

dásnak, sem a merőben szubjektív és esetleges értelmezésnek. *A kontemplatív befogadás* szélső — bár legáltalánosabb — esetét, a kellemességgel való azonosulást már érintettük. Kant azonban a tiszta ízlésítélet művészetre alkalmazásával megmutatja, hogy a szép integritását megőrizve is kaphatunk töredékes és szétszóródó *benyomásokat* a művészet alkotásairól. Sőt, éppen a szép kizárólagos középpontba helyezésével degradálódik a művészet az élet egy részterületévé. Részterületté, ahol még mint művészetet éljük át, de azt a lehetőségét, hogy az emberi nem legfontosabb értékeinek önálló szószólóját ismerjük föl benne, már elveszítette.

Kant csak a helyét sejtette meg a lényegében működése után végbemenő folyamatnak. S ugyanígy jelezte az antinómia másik oldalát is. A művészet természetté válásának ellenpárja a természet művészetté válása. „A természetet már többé nem úgy ítélik meg, ahogyan az, mint művészet megjelenik, hanem amennyiben az valóban művészet (igaz, hogy emberfeletti)."[14] Mint Kant álláspontjában oly gyakran, itt is kettősséget figyelhetünk meg. Nemcsak fenti megjegyzéséhez kapcsolódó példái (az ember vagy a ló szépségét nem tudjuk tökéletességétől elválasztva megítélni), hanem maga a gondolat is a reneszánsz természetteleológia leszármazottja. Mégis: Kant rendszerébe s a fenti ellentétbe ágyazva új értelmet kap — egyelőre kitöltetlenül, de itt van a helye az esztétikai szempontok romantikus benyomulásának a természetbe és az életvitelbe, mint ahogy magának a természetélménynek is nem kis hajlandósága van arra, hogy egy művészi alkotás módjára elgondolt élet esztétikai gesztusába forduljon át.

A *művészet* mint természet problémával párhuzamos és ugyanúgy kétarcú a *művész*, mint a természet — Kant zsenielmélete. Csakhogy itt az előzőnél világosabban merül föl a művészet elvének jelentősége a filozófia számára és így ez lesz az a pont is, ahol átléphetünk az ízlésítéletből a befogadás, a kontemplatív befogadásból az aktív befogadás területére. A tétel kétarcúságának belátásához elegendő, ha a természetelv és ezen belül a zsenielméletek későbbi fejlődésére s irracionalista fordulatára gondolunk. A zseni-probléma Kant számára döntő oldala a közvetítés — a szabadság és természet közötti szintézis kísérlete. Nyilvánvaló, hogy itt, ahol a megformálás totalitás-teremtő ereje lép előtérbe, a tiszta ízlésítélet Kant által megkívánt közönye az ítélet tárgyának létezésével szemben — vagyis a természeti szép élményének formalitása — összeomlik. Kant tudatosítja ezt — méghozzá eredeti programjával ellentétben. Hiszen „Az ítélőerő kritikája" első bevezetésében még így ír: „A művészi szépség megítélése ezután puszta következtetés ugyanazokból az elvekből, amelyek a természeti szépségről alkotott ítéletben rejlenek."[15] Ezzel szemben a művészet kifejtésénél hangsúlyozza, hogy különbséget kell tenni a „természeti szépség — amelynek megítéléséhez csak ízlésre van szükség — és a művészi szépség között, amelynek lehetősége (amire az ilyenféle tárgy megítélésénél szintén tekintettel kell lenni) megköveteli a zsenit". „A szépséget általában (legyen az akár természeti, akár művészi szépség) az esztétikai eszmék *kifejezésének* nevezhetjük: csakhogy a szépművészetben ezt az eszmét egy objektumról alkotott fogalomnak kell létrehoznia, a szép

[14] I.m. 48. §, 279. A művészet kategória itt kettős értelemben szerepel. A szó tulajdonképpeni értelmében a második a művészet, az első a természet teleológikus technikája. Vö. i.m. Első bevezetés, 132.

[15] Uo.

természetben viszont elegendő valamely adott szemlélet fölötti puszta reflexió . . ."[16] A természeti szépség materiális célját nem kell ismernem, nem kell fogalmamnak lenni arról, hogy milyen az adott természeti tárgy. A művészet tárgyának fogalmait viszont meg kell alapozni. S erre — „megítélésénél szintén tekintettel kell lenni". *Az ízlésítélet reflexiós, kontemplatív jellegének produktív képességben kell föloldódnia.* Most már a szépség *eszménye* alapján kell ítélkezni. A szépség eszményét észfogalom, csakhogy meghatározatlan észfogalom alapozza meg. „Csak az, ami egzisztenciájának célját önmagában hordja, csak az *ember* az, aki maga határozza meg céljait az ész által, vagy képes ott, ahol azokat külső észleletekből kénytelen meríteni, a lényeges és általános célokat mégis egybevetni és az ezekkel való összhangot azután esztétikailag is megítélni, tehát az ember képes a szépség valamely eszményére . . ."[17] Ez a *külső*, amiről itt Kant beszél, összehasonlíthatatlanul inkább vonatkozik a műalkotásokra, mint a természetélményre. Az ember — műalkotások teremtése vagy teremtő befogadása közben — nem magányos, hanem intellektuális *érdeke* a társadalomra irányul. Ezzel megsemmisül az ízlésítélet érdekmentességének posztulátuma, s Kant az antinómia másik oldalára kerül: a művészet alig elnyert önállóságát újból elveszti. *Az esztétikai ítéletnek ugyanis valóban érdekmentesnek kell lennie.* Kant társadalmi tevékenységgé változtatja a művészetet, de érdekek meghatározta társadalomban. A művészet befogadása ezért — más módon, mint a természetélmény magánya, de hasonló céllal — az egyedül méltó emberi gyakorlat s emberi mű, a morális tettek és a morális élet előfokává válik. A művészet funkciója fontos *rész*funkció: „a lelkierők társas közlésére irányuló kultúráját mozdítja elő".[18]

Az abszolutizált ízlésítélettel, a kontemplatív befogadással szemben joggal merül föl a produktív befogadás igénye, de ebből nem kapcsolható ki maga a szubjektív ízlésítélet. Ezért van különös jelentősége Kant az ízlésítéleten *belüli* kísérletének arra, hogy megőrízze annak elengedhetetlen szubjektivitását s ugyanakkor megalapozza általános érvényességét. Minden ízlésítélet problémája, hogy ízlések és pofonok különbözők. Kant idézi az igaz közhelyeket — „mindenkinek megvan a maga ízlése", „ízlésről nem lehet vitatkozni". Ez az ízlés antinómiájának 1. tézise. A 2. tézis viszont az ízlésítélet szükségszerű érvényességét állítja ezzel szembe. Az antinómia valóban feltárja az ízlésítélet sajátosságát, hajlamát az ízlés relativizálódására vagy az ízlésdiktatúrára. E dilemmára nem lehet válasz az ízlés kiküszöbölése. De megmutatja ugyanazt, ami az előző fejtegetésekből más úton derült ki, hogy mi lesz a művészi befogadásból, ha az elszigetelt magánember ízlésítéletével fordulunk hozzá. A válasz, amely megszüntet*heti* az antinómiát, amely egyszerre alapozza meg az esztétikai ítélet szubjektivitását és objektív érvényességét, a *sensus communis*.

A sensus communisnak a különböző ideológusoknál számos, egymástól elütő értelme van. Egy azonban polgárkori történetében közös: minden formájában, különböző értelmezéseiben is — Vicónál és Shaftesburynél, a skót morálfilozófusoknál és a pietistáknál — védősánc a privatizálódás, lét és gon-

[16] I.m. 48. §, 278. és 51. §, 287.
[17] I.m. 17. §, 199.
[18] I.m. 44. §, 273.

dolkodás atomizálódása ellen.[19] Kantnál is védekezés a sensus communis: alapja érzés és nem fogalom, szubjektív, de általános érvényű — a „tiszta" ízlésítéletet akarja megvédeni az érzéki befolyásoktól, a partikularizálódástól. A sensus communisra mindig *apelláltak* s mindig mint valami veszendőt, Legyen-ként formulázták. Kantnál ismeretelméleti posztulátummá válik — mivel nála az esztétikai ítélet érvényessége megoldandó feladat, de nem történelmi kérdés, ezért a sensus communis mibenlétével szemben közömbös. „Itt nem is akarjuk, de nem is tudjuk megvizsgálni, vajon valóban létezik-e ilyen közfelfogás, mint a tapasztalatok lehetőségének alapvető elve, vagy az ész valamely magasabb elve teszi számunkra regulatív elvvé azt, hogy magasabb célok érdekében mindenekelőtt egy közfelfogást alkossunk magunkban."[20] Kant rendszerén belül mindig elhárítja a történelmi kérdéseket. Így az ízlés kialakulásának, változásainak egész kérdéskörét egy empirikus pszichológia tárgykörébe utalja. De a sensus communis reális létével szembeni közönyének egyszerű történelmi oka, hogy nincs annak realitása sem közösség, sem — Németországban nem lévén polgári nyilvánosság — széles közönség értelmében. *A közösség és a közönség közötti történelmi űr* miatt még jelentősebb, hogy Kant az esztétikai ítéletalkotásnál nem nélkülözheti a sensus communis mint eszmei norma bevezetését. Megint — mint vázlatos elemzésünkben már több ízben megmutattuk — Kant kijelölte egy probléma helyét. Egyetlen reális esztétikai analízis, amely fölveti a befogadás kérdését, nem mulaszthatja el az adott „sensus communis" konkretizálását.

3. A sensus communis — félretéve most már Kant terminológiáját és a kategória történeti hátterét — egy korszak, egy kultúra embereinek közös világa, beállítottsága, legáltalánosabb alapjait tekintve azonos keretek között mozgó látásmódja, nyilvánossága. Benjamin ennek megismerését és ábrázolását a történelmi szociológia kutatómunkájával *készíti elő* s a mű, illetve a forma interpretációjával kísérli meg. Az olvasót azonban figyelmeztetni kell — nem először e fejtegetések folyamán —, hogy a kategoriális előrehaladás nem feltétlenül az antinómiák feloldásának útja. Könnyű belátni, hogy a most említett komplexumot, a „közfelfogást" éppoly erővel szakítja ketté a „van" és az akár realisztikus lehetőségként, akár utópisztikus mértékként felfogott „legyen", mint magát a befogadást. Mielőtt a megoldáskísérletet elemezném, látnunk kell, hogyan foglal állást Benjamin azzal a folyamattal kapcsolatban, amelyet a kontemplativ befogadás eluralkodásának neveztem.

Nagyon fontos, hogy *a befogadás változásait Benjamin a művészi alkotás, formaadás mély mozzanataként fogja föl.* „E változások lényege, hogy a műalkotásban az áruforma, közönségében a tömegforma ezelőtt sosem látott közvetlenséggel és hevességgel jut felszínre."[21] A folyamatot analógiával világítja meg: „Abban a mértékben növekszik a vásárló ízlésének jelentősége, amilyenben csökken szakértelme."[22] Hozzátehetjük: amilyen mértékben csökken az emberben az, hogy a művészetben „ügyét" lássa, olyan mértékben válik befogadásának egyedüli s bizonytalan kormányosává puszta ízlése. Benjamin joggal látja, hogy az a kezdetben a műalkotáson kívüli folyamat a l'art pour

[19] Történetének összefoglalását lásd Hang-Georg Gadamer: „Wahrheit und Methode", Tübingen 1965, 16. kk.
[20] „Az ítélőerő kritikája", 22. §, 205.
[21] Zentralpark; KP, 288.
[22] PB „Az ízlés" c. része, 28.

l'art-ral nyomul be magába a műalkotásba, „először van hegemóniája az ízlésnek a poézisben . . . a költő először áll szemben úgy a szavakkal, mint a vásárló az áruval a nyílt piacon."[23] Benjamin Baudelaire-elemzése az, ahol a legvilágosabban mutatja ki a modern művészet fontos tényét, amelyet később Habermas — igen találóan — így fogalmazott meg: „A piac törvényei már behatoltak a művek szubsztanciájába, éppoly immanenssé váltak számukra, mint az alakítás törvényei."[24] Benjamin nagyvonalú és gazdag Baudelaire-anyagának e vonatkozásait csak futólag és vázlatosan idézhetjük itt: „Baudelaire magatartása az irodalmi piacon: ő — az áru természetének ismeretében — képes vagy kénytelen volt objektív instanciaként tudomásul venni a piacot . . . Talán Baudelaire az első, akinek van elképzelése a piaci védjegyről . . ." „. . . a polgár készül visszavenni a megbízatást a költőtől. Miféle társadalmi megbízatás léphet ennek a helyére? Baudelaire egy osztálynak sem tehette fel a megbízásra vonatkozó kérdést: a választ leginkább a piacról és a piac válságaiból lehetett kikövetkeztetni."[25] A vers befogadására kiváltképp megszűntek a kedvező feltételek: a kritikus *önértéke*, a „dalnok" súlya megsemmisült, Baudelaire után a versnek nincs többé közönségsikere, s az olvasó még az ezelőtt elfogadott lírával szemben is türelmetlen. Baudelaire — fejti ki Benjamin — e körülmények között a „hypocrite lecteur"-re, egy kelletlen olvasórétegre építkezik. „Koncentráló készségével s akaraterejével nem sokra megy az ilyen olvasó; mindenféle versnél előbbre helyezi az érzéki gyönyöröket; nem idegen számára az a spleen, amely még csak tovább lohasztja a befogadókészséget és az érdeklődést."[26] Az áruformákkal párhuzamosan a tömegformák is beépülnek a versbe. Bár „e tömeg, amelynek állandó jelenlétéről Baudelaire soha meg nem feledkezik, közvetlenül egyetlen írásában sem áll modellt. Művébe mégis ennek a tömegnek arcmása vetítődik bele rejtetten . . ."[27] A fenti idézetek — ismételjük — puszta jelzések. A műalkotás interpretációjának az a termékeny szempontja, amit itt Benjamin kezdeményez: hogy épülnek immanens formaelvvé a befogadás változásai? Világ választja el ezt a kérdést attól, hogy hogyan *tükröződik* ugyanez a műalkotásban. Az utóbbi kérdés ugyanis mindenképpen szétveti a mű egységét, hogy darabjai közül kikeresse azokat, amelyeken minden szubjektiv sallang nélkül, kellő általánosságban s ezért kellő élesen s meggyőzően mutatkozik meg a társadalmi adekváció. A világnak tükröt tartó utitárs e felfogásban a művészet, s nem maga világ, nem önálló s integráns része a társadalmi életnek. Benjaminnál viszont „a művészi viszaadás válsága. . . úgy tárul elénk, mint magában a befogadásban lejátszódó válság integráns része".[28] A válság gyökerét, a közösségi formák összeomlását, a „közösségnélküli" polgári társadalom kialakulását, a hagyományok megsemmisülését

[23] I.m. 29.
[24] Habermas: „A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása", Gondolat 1971, 273.
[25] Zentralpark; KP, 280. és 281.
[26] Motívumok Baudelaire költészetében; KP, 228. Vö. uo. és k.
[27] I.m. 240.
[28] I.m. 267. Benjamin, aki — mint láttuk — nem maradt érintetlen az alap—felépítmény dualizmus problematikus hatásától, attól mindig visszariadt, hogy a felépítményben mechanikus visszatükrözést lásson. Ehelyett arról beszél, hogy a felépítmény az alap „kifejezése". (Idézi Rolf Tiedemann: „Studien zur Philosophie Benjamins", Europäische Verlagsanstalt 1965, 106.) A Párizs-tanulmány világosan mutatja, hogy ezt a dialektikus képek elméletében alkalmazott elképzelést is a konkrét történelmi elemzés éppúgy alkalmazhatatlanságra ítéli, mint az *autonóm* műalkotás analízise.

és a tapasztalatok elszegényedését, s Benjamin elméletének ezt tárgyaló középponti részét elemeztük az egész előző fejezetben. A művészet problematikussá válik e válságban. S ez az, amit Benjamin a művészetre jellemző tapasztalat, az *aura*, az emberi életből való kiveszésével ír le.

Benjamin a legkülönbözőbb irányokból közelítette meg az aura fogalmát s kétségtelen, hogy a „Reprodukálhatóság"-tanulmány és a Baudelaire motívumait kibontó esszé aurája nem azonos. A tartalmi konkretizálások áldozatul esnek Benjamin legszembetűnőbb gondolkodói hibájának, a helyes gondolat romantikus túlfeszítésének. Másodszor, látni fogjuk, hogy állnak összefüggésbe a tartalmi leírások (olyan helyeken például, mint a kultikus és az auratikus összerántása) Benjamin esztétikai gondolkodásának végső problémáival. De most számunkra a termékeny alapgondolat a fontos, az *aura* módszertani elve. Ez ugyanis egyszerre kategóriája a műalkotásnak és a befogadásnak. A műalkotás befogadására jellemző tapasztalat s a műalkotásból a befogadóra kisugárzó egység, atmoszféra. A viszonzott emberi pillantás — ahogyan Benjamin költői módon megfogalmazta.[29] A kategória módszertani jelentősége az, hogy itt mű és befogadás nem semmire sem kötelező komplimentekkel feltételezi egymást, hanem a kategória léte függ a kettő egymásra vonatkozásától. Aurája csak *ható* műnek lehet s az aura sajátos esztétikai magatartásmódot feltételez a befogadóban. Nem túloz tehát Benjamin, amikor a művet és befogadót egy körbe vonó aurának a gyakorlat jelentőségét tulajdonítja a művészetben.[30] Az aura tartalmi konkretizálásának van azonban egy olyan általános nehézsége, amire Benjamin nem mutatott rá. Az ember esztétikai magatartásmódjának döntő, objektív sajátossága ez, de — éppen ezért —: lényegileg szubjektív. Az esztétikai magatartás sokkal szélesebb területen mozog, mint a műalkotásokén: a tájnak is lehet például aurája.[31] De a műalkotás területén nem feltétlenül igazít el. Láttuk: az aura elvesztése a közösségek elvesztésével párhuzamos Benjaminnál s valóban, a leghomogénebb aura a zárt befogadó közösségekben tételezhető fel. Az aura „elvesztésének" folyamata valójában nem megszűnése, hanem partikularizálódása. E néhány mondat jelzi az aura problematikáját, s vele az objektiválatlan, tiszta aurára építő modern művészeti irány, a concept art bökkenőjét. Benjaminnak azonban igaza volt abban, hogy aura nélkül nincs vagy nem funkcionál műalkotás.

Az aura módszertani elve mindenesetre visszavezet kiinduló kérdésünkhöz hogyan haladható meg a művészet értékelő szempontjának és történeti szempontjának antinómiája. A befogadás problémájának benyomulása mindkét szempontot elmélyíti, de az ellentmondást nem szünteti meg. Benjamin valaha erre a kérdésre két nagy tanulmányában két különböző választ adott. A „Vonzások és választások"-tanulmány magát az egyedi műalkotást állította a középpontba, amely megformált voltánál fogva magába zárja és homogenizálja

[29] Vö. i.m. 268. (Mivel a magyar fordítás ezen a helyen — a kategória egyik fontos körülírásánál — pontatlan, vö. Ill. 234.)

[30] Ezt a gondolatot messzemenően problematikus kontextusban fejti ki. Ezért is közlöm lábjegyzetben — nem itt a helye, hogy polemizáljak vele: „Ha aurának nevezzük azokat a képzeteket, amelyek a mémoire involontaire-ben megtelepülvén, csoportosulni igyekeznek valamely szemléleti tárgy körül, akkor az aura éppen azt a tapasztalatot fogja jelenteni a szemléleti tárgy vonatkozásában, mint valamely szükségleti tárgy vonatkozásában a gyakorlat." I.m. 265.

[31] Benjamin is beszél a hegy, az ág aurájáról. Vö. A műalkotás technikai reprodukálhatóságának korszakában; KP, 308.

az értéket és a történelmi tanúságot. (Hogy a hiányzó történetfilozófia miatt milyen „üres helyek" maradtak a tanulmányban, azt annak idején elemeztem.) A második megoldás a „Szomorújáték"-tanulmányé volt, amely az egyedi műalkotásoktól függetlenül is élő formaeszmének mély történelmi értelmet tulajdonított s a művészi teremtés széles körét fogta át, a problematikus művészetet is, de — és ezt a kategória garantálta — mindig a még művészi teremtést. A kettős megoldás él Benjamin kései korszakában is, de — különösen ami a másodikat illeti — lényeges módosulásokkal. Egyelőre maradjunk az elsőnél.

Ez a megoldás semmiképpen sem nevezhető „tudományosnak". Egy mű megformáltsága ugyanis nem indukálható az egyes művészi megoldásokból, hanem post festum kell elfogadni az elemzés kiinduló evidenciájaként. A mű megformált volta bebizonyíthatatlan. (Ez a megállapítás nem azt jelenti, hogy senkit sem lehet meggyőzni egy műalkotás jelentőségéről. Az interpretáció azonban e tekintetben csak arra irányulhat, hogy korrigálja, új, addig talán homályban maradt összefüggésekre irányítva a figyelmet mintegy megismételtesse a befogadást, amely — nem győzöm hangsúlyozni — végső alapjait tekintve szubjektív. S szubjektív maga az interpretáció, amely ebből a szempontból nem egyéb, mint *egy* objektivált befogadás.) Benjamin munkásságának utolsó évtizedét lényegében Baudelaire interpretációja foglalta le. Ennek a munkának kiinduló pontja és nem végeredménye, hogy remekművel van dolgunk. Az esztétikai elméletnek az ilyen kritikusi kiindulópontjait sohasem lehet megtakarítani, legfeljebb eltagadni.

A megformáltság egyszerre létfeltétele és *normája* a műalkotásnak. „A műalkotásban a formatörvény középponti" — szól Benjamin „Tizenhárom tézis a sznobok ellen" című írásának egyik aforizmája. S egy másik megvilágítja a műalkotásban benne rejlő *történelmiséget*. „Tartalom (Inhalt) és forma egy a műalkotásban: eszmei tartalom (Gehalt)."[32] E műalkotásban objektiválódott történelmi tartalom — a fiatal Lukács kategóriájára visszautalva világnézet — analizise az interpretáció feladata. Ha a műalkotásból mint totalitásból indulunk ki, akkor a megformáltság és történelmiség, a műalkotás történelem meghatározta és történelem feletti volta egymást feltételezi, egymásban mélyül el. A művészet antinómiáját minden műalkotás megsemmisíti. Szigorúan „műalkotáscentrikus" álláspontra jutottunk — mondhatná valaki —, amelynek csak a „világra varázsolódott formához" van köze. Hogyan juthatunk e légritka vidékről a hatás, a befogadás levegős tereibe? De miért csak műalkotáson kívüli út vezet oda? — válaszolunk. Először is a befogadás és a hatás a műalkotás formáló elve: erre Benjamin munkássága gazdag bizonyító anyagot szolgáltatott. Másodszor, észre kell vennünk, hogy a műalkotásból kiindulás maga nem más, mint befogadás, amelynek ezt a jellegét, az ítélet történelem megszabta voltát s óhatatlan szubjektivitását egyként tudatosítania kell. A befogadás, a hatás szempontjának e kitüntetett helye az esztétikai koncepcióban azonban, éppen mert a mű *funkciójára* kérdez, bizonyos értelemben megszünteti annak zártságát. A mű mint önmagában zárt forma természetesen érinthetetlen marad, de mint a világban funkcionáló képződmény, hatása és jelentése szempontjából állandó mozgásban van. Benjamin Fuchsról szóló tanulmányában — most már Engelsre hivatkozva és a szellemtörténet elleni polemikus éllel — eleveníti föl fiatalkori gondolatát a művészettörténelem

[32] Einbahnstrasse. Dreizehn Thesen wider Snobisten; Sch. I. 539.

problematikus voltáról és a műalkotás hatásának alapvető jelentőségéről. Így ír: „Engels két dolog ellen hadakozik. (A Mehringhez írott 1893. július 14-i levélben — *R. S.*) Először ama szokás ellen, hogy valamely új dogmát egy korábbi dogma *fejlődéseként*, valamely költői iskolát egy megelőző költői iskola *reakciójaként*, valamely új stílust egy korábbi stílus *legyőzéseként* szoktak ábrázolni; de nyilvánvalóan implicite szembehelyezkedik azzal a gyakorlattal is, hogy az ilyen új képződményeket az emberekre s ezek szellemi és gazdasági termelési folyamataira való hatásuktól leválasztva ábrázolják. Ezzel megsemmisült a szellemtudomány mint az állami alkotmányok vagy természettudományok, a vallás vagy a művészet története . . . ami a művészetet illeti, annak s azon műveknek lezártsága is kérdésessé válik, amit a művészet fogalma át óhajt fogni. Ezek a művek a velük foglalkozó történelmi dialektikus számára integrálják mind elő-, mind utótörténetüket — olyan utótörténetet, amelynek segítségével előtörténetük is állandó változásban levőnek felfogva válik megismerhetővé. Megtanítja a történelmi dialektikust, hogyan élheti túl a művek funkciója az alkotót, hogyan hagyhatja maga mögött annak intencióit; fogadtatása a kortársak által miként része annak a hatásnak, amellyel a műalkotás ma miránk hat, és miként alapul ez a hatás a nem egyedül vele, hanem a történelemmel való találkozáson, amely egészen napjainkig eltart."[33] A történelmi szemlélet szembeszáll a kontemplativ historizmussal és mű és történelem viszonyát a műből kibontott történelemből érti meg. „A történelmi materialistának fel kell áldoznia a történelem epikus elemét. A történelem olyan konstrukció tárgya lesz nála, amelynek helyét nem az üres idő, hanem a meghatározott korszak, a meghatározott ítélet, a meghatározott mű képezi. A korszakot ugratja a dologias *történelmi kontinuitásból*, az életet a korszakból, a művet pedig az életműből. Mégis ennek a konstrukciónak az a nyeresége, hogy a műben az életmű, az életműben a korszak és a korszakban a történelem menete őrződik meg."[34]

A figyelmes olvasó azonnal észreveszi a gondolatmenet kapcsolódását a „Szomorújáték"-tanulmány elő- és utótörténet, illetve eredetkoncepciójához. Kétségtelen, hogy megőrződik az interpretáció *megmentő* szerepe is. A történelem menetét Benjamin konzekvensen a jelen számára és a jelen szükségleteiből kiindulva interpretálja. Ezt a helyes gondolatot azonban túlfeszíti, amikor a történelem végtelen haladásának hazug ideológiájától való félelmében *minden* lehetséges történelmi kontinuumot megsemmisít. A történelmi tanúság csak a *most* e pillanatának, a befogadás pillanatának történelmi tanúsága. A múltat az interpretáció, a jelent — mint erre Benjamin történetfilozófiájának összefoglalásában vissza kell térnünk — a messianizmus közvetíti a jelenhez.

A „Szomorújáték"-könyv ellentétét a „Vonzások és választások"-kal csak fölületesen lehet úgy fölfogni, mint a mű-központú esztétikát a nem műközpontúval. Valójában a mű formatörvényeire — nem utolsósorban a hatás formáló voltára — összpontosító esztétika állt ott szemben a nem feltétlenül jelentős művekben realizálódó s így a művektől bizonyos mértékig független, de természetesen csak művekben elemezhető s csak művek interpretációjával kimutatható forma történetfilozófiájával. Az ellentét mögött nem volt nehéz két filozófiai álláspont ellentétét észrevenni. Benjamin mindkettőből

[33] Eduard Fuchs, a műgyűjtő és történész; KP, 336. k.

[34] I.m. 337. k. Vö. Történetfilozófiai tézisek. XVII.; Sch., I. 505. (Magyarul: „Új Symposion", 1971. november, 350.)

igen sokat beolvasztott késői gondolkodásába, de a most már végleges — bár antinomikusan interpretált — történetfilozófiai problémakörbe. Minden a közösségek mába érő múltján s jövőjén, s az áruvilág jelenén méretik le. A műalkotás immanens, vagy nem-immanens volta, amely Benjamin késői korszakában is feloldatlanul egymás mellett álló két álláspont, nem pontosan itt válik el, mint a két fiatalkori műben. S bár kísértenek az akkori megoldásoknak azok a vonásai, amelyek kicsiholták az ellentétet, nem ezek a döntőek. (Így fölmerül az aura és a szép azonosítása, ami kétségtelenül puszta nosztalgiává fokozná le a művészetet.[35]) A kérdés az, hogy lehet-e a művészet XIX—XX. századi válságkorszakában abban az értelemben a jelentős műtől függetlenül élő, a torz, a problematikus műben is megvalósuló formaeszme, stílus, mint amilyen a XVII-ben az allegória, illetve a szomorújáték művészileg problematikus, mégis immanens formaelve volt. Hadd emlékeztessek itt arra a megkülönböztetésre, amelyet az allegória és az allegorizálás között javasoltam. A keresztúton álló barokk allegória magatartása kettős: az élet és gondolkodás hagyományos formáihoz új, kétségbeesett tartalom vegyül. A forma megmarad, de a tartalom és forma belső ellentmondása teszi problematikussá a műveket. (Éppen azért beszélhetünk e kettőről külön-külön, mert fennáll ez az ellentmondás.) A modern művész számára nincs ilyen formahagyomány. „Az allegorikus látásmód, amely a XVII. században még stílusteremtő volt, a XIX-ben már nem az."[36] Nem szabad megfeledkeznünk arról a modern fejleményről, hogy a művészet helyét egyre inkább elfoglaló konzumálódott kultúra éppen a művészileg problematikus, megoldatlan, bizonytalan, tehát belső lényege szerint kisebb ellenállásra képes műveket vonja ki tömegesen a művészet területéről. A fogyasztói célokat és csak azokat szolgáló művek esetében pedig formáról csak *technikai* értelemben lehet beszélni: a kiteljesedett árutermelő társadalom egy érintkezési technikájáról. A fogalmi különválasztást nehezíti az a tény, hogy a *kortársi* befogadást a műalkotásban is közvetlenül befolyásolja a mű tárgyi tartalmával meghatározható technikája. Az e kettős értelemben vett technikai problémát a következő pontban vesszük számba. Mindenesetre a konzumkultúra fenyegetése maga is formaelvvé válik a modern művészetben s nemcsak az olyan nagy művek esetében, mint a Baudelaire-é, hanem azokban is, „amelyek a legjobb úton vannak, hogy áruként jelenjenek meg a piacon. De a küszöbön még tétováznak."[37] Az ilyen jellegű műveknek és stílusirányzatoknak — így az interiőrművészetnek, a szecessziónak stb. — a vizsgálata Benjamin másik nagy kutatási területe. A szenvedélyes érdeklődést a művészet közkatonái iránt — Benjamin Brechttel rokon tulajdonságát — egy ízben így fogalmazta meg: a kultúra „létezését nemcsak az azt teremtő nagy zsenik fáradozásának köszönheti, hanem többé-kevésbé a kortársak névtelen robotjának is".[38] Ezzel az érdeklődéssel kapcsolódik egybe a „Szomorújáték"-tanulmány helyes gondolata: nemcsak a sikerre vitt formának, hanem az összeroppanásnak, a zátonyra futásnak is komolyan veendő történelmi értelme lehet. Fontos azonban látnunk, hogy ez esetben is *formaanalízisről* van szó. A művészetértelmezés dilemmáját csak a formaanalízis oldhatja meg.

[35] Motívumok Baudelaire költészetében; KP, 260., 266., 384.
[36] Zentralpark; KP, 297.
[37] Párizs, a XIX. század fővárosa; KP, 93.
[38] Fuchs; KP, 346.

Megpróbáltuk rekonstruálni Walter Benjamin *immanens* esztétikáját. Rekonstrukció ez, mert létezik — párhuzamosan — egy nem-immanens esztétikája is, amelynek mozzanatai néha elkeverednek az előzővel. Hogy annak ellenére jogos a fent vázolt elképzelés, hogy Benjamin írásban soha nem tudatosította a kettősséget, azt immanens művészetfelfogásának azok a belső problémái fogják igazolni, amelyek indokolják, miért indult el más irányba is. Ez előtt azonban ki szeretném mutatni kezdeményezésének jelentőségét, egy olyan esztétika jelentőségét, amelynek immanens voltát nem semmisíti meg a befogadás szempontjainak beépítése. Ezek a megjegyzések azonban már csak részben támaszkodhatnak Benjamin kifejtett elgondolásaira.

Elvben két — egymásra néző — általános kérdésre felelhet elsősorban ez az esztétika.

a) Kimutathatja a művészet történelmi tanúságát, interpretálván a művészetben benne rejlőt: egy korszak, egy szituáció történelmi szubjektumát, látásmódját. A befogadásnak, a keletkezés sensus communisának beépülése a mű formaelvébe kitágítja e tanúságtétel horizontját. E sorok írója elfogadja Lukács György kései esztétikájának azt a nagy gondolatát, hogy „a művészet igazsága az emberi nem öntudatának igazsága".[39] A művészet befogadása aktivitás, amely ennek az öntudatnak nem pusztán elsajátítása, nem pusztán ráismerés (teoretikus, fogalmi értelemben egyáltalán nem az), hanem a hozzá való érzék *megteremtése*. Nyilvánvaló, hogy ha két mereven különböző síkon tételezzük a nembeli öntudat érzéki felidézését és elsajátítását, akkor „a" nembeliség mindenkor az ember feje fölött fog lebegni, amelyet jókorát ugorva pillanatokra elérhet, majd újra kicsúszik a kezéből. Akkor a művészet csak utópisztikus figyelmeztetés, amelynek vajmi kevés köze van a reális élethez. A műalkotás és a hatás két „síkja" kölcsönösen elmerevíti egymást, és ha jól meggondoljuk, ebből a különválasztásból táplálkozik az egyik oldalon egy gőgös elitáriánus művészetkoncepció, a másikon pedig a siker-kritérium alantas demagógiája. Valójában — esztétikai szempontból — homogenizálódó egységről van szó: a mű leglényegesebb formaintenciói közé tartozik hosszú- és rövidtávú hatásának, illetve hatástalanságának lehetősége. Nyomatékosan ki kell emelni, hogy az esztétikai szempont nem a mű egy lehetséges szempontja, hanem a műalkotás — mint műalkotás — egyedüli nézőpontja. Ebből nem következik, hogy a műalkotásnak mint társadalmi jelenségnek ne lehessen számos egyéb megközelítési módja. Gondoljunk csak azokra a befogadástípusokra, amelyeket nyilván nem nevezhetünk katexochén esztétikai befogadásnak. Van, aki a műalkotás pusztán intellektuális tartalmát fogadja be (a művészetet mint megismerést), van, akinél a műélvezet partikuláris élvezetté, csak szórakozássá degredálódik, van, akinek tisztán voluntarisztikus viszonya van a művészethez (a művészet agitatív felhasználásától a koncerteken, vernisszázsokon való részvétel társadalmi státusz-szimbólumáig igen széles skálán), van, aki életre kelti a figurákat (itt az irodalom, a film és esetleg a képzőművészet jön számításba), azonosul vagy azonosít velük valakit, s elmossa a határt művészet és élet között. Az, hogy e befogadói szükségletek kielégítésére a pszeudo-művészetek tömegtermelése alakult ki s fordítva, a tömegtermelés variálta e szükségleteket, nem

[39] Lukács György: „Az esztétikum sajátossága", II, Akadémiai, 1965, 629.

jelenti, hogy a művészet megszabadult volna terhüktől, sőt bizonyos értelemben állandóan módosítják az esztétikai befogadást. A legdirektebb s ezért természetesen nem általánosítható példák közé tartozik Hogarth és Defoe szórakoztató ponyvából kinövő nagy művészete. Minél előbbre haladunk az időben, annál ritkább az ilyen jellegű példa, az, hogy *közvetlen* befogadói szükségletek váljanak formaelvvé, de elvileg lehetetlen, hogy az adott befogadás valamilyen módon — akár mint negativitás — ne váljék azzá. Az önmagukban nem művészi jellegű, vagy azt nem teljesen kimerítő befogadási szükségletek egy része természetesen feloldódhat a művészi befogadásban: a mű mint szórakozás és mint erkölcsi ítélőszék egyként eleme lehet. A művészetszociológia azonban a művészet nem-esztétikai befogadásának útját járja, amikor ismereteket emel ki a művekből, illetve az emberek reakcióját a művektől elkülönítve vizsgálja. Ezenközben hasznos eredményekre juthat, de nagy tévedés volna azt hinni, hogy létezik s mintegy kiegészíti egymást a művészet mint esztétikai jelenség (ami ebben az értelmezésben a mű külső tényezőktől független öntörvénye), s a művészet mint szociológiai jelenség, amely a műre tett társadalmi hatásokat és a mű társadalmi hatását hivatott földeríteni.[40] A mű öntörvénye magába zárja az utóbbi szempontokat, s nemcsak az előtörténetet, hanem bizonyos mértékig az utótörténetet is, mint ahogy bizonyos mértékig a mű utóélete fejti meg, illetve értelmezi át a formát. S az ebben az értelemben felfogott műalkotás történelmi tanúsága nem pusztán adalék, tényhalmaz, hanem valóban — titokzatosan — magába zárja a történelmet. Igazi tanúság-volta nemcsak általánosságából ered, hanem paradox módon meghatározatlanságából. Egyetlen mű tanúságtételét sem lehet lefordítani, csak megközelíteni, intencióját ábrázolni.

b) A művészet történelmi történetietlenségét a fent leírt módon elképzelt történelmi tanúságtétele a történelmi oldalról fejti fel, de úgy, hogy az egység megmarad s a művészet szemlélete nem esik szét két különböző részre. A történelmi válasz feltételei közé tartozik ugyanis a művészet történelmietlen, normatív karaktere is. A második nagy kérdés az utóbbi oldalról közeledik a művészethez, de ugyanúgy nyilvánvalóan magába zárja a mű történelmi karakterét. Mi a művészet sajátos funkciója az emberi életben? — hangzik ez a kérdés, vagy ami ugyanezt jelenti: mi a művészet szükségletének gyökere, mit jelent ez a szükséglet? E funkció, e szükséglet elméletének megalkotása az esztétika jövőbeni nagy feladata. Az eddigi esztétikák meglepő módon ebben a kérdésben jutottak a legkevesebbre. Maga Benjamin, akinek egész esztétikai gondolkodása minden ponton ehhez a problémához hatol előre, aki befogadás-koncepciójával az egyik leglényegesebb előkészítő munkát végezte el, elfogadhatatlan megoldásokra jut.

Benjamin esztétikai gondolkodása ebben a kérdésben bizonytalan. A művészet befogadása számára egyre kedvezőtlenebbé váló feltételek fölvetítik a művészet halálának vízióját. Nemegyszer veszi át birodalmát a rezignáció, amelyben a még létező műalkotások csak visszafelé, egy elveszett szépségre tekinthetnek. Emlékszünk, hogy a „Vonzások és választások"-tanulmány-

[40] J. Davidov például, aki „A művészet mint szociológiai jelenség" c. könyvében sok érdekes szempontot vet föl a befogadással kapcsolatban, s kimutatja a művészet nem-esztétikai jellegű befogadástípusainak döntő hatását különböző korok művészetelméleteire, maga is a fenti kettősség alapján áll. (Vö. Iszkusstvo kak szociologicseszkij fenomen; „Nauka", 1968.)

ban is ez volt az ára a művészet immanenciájának. Most a szép mellé lép egy másik funkció, az emlékezés. Történetfilozófiai értelmét Benjamin koncepciójában részletesen elemeztük. A művészetnek a szépségért, egy szerves, zárt közösség nyomaiért az idők mélyére kell leszállnia. Ebben a kontextusban Goethe csodálatos sorai — „Ach, du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau" (Vas István fordításában „Mi már egyszer tűnt időkben, éltünk, s nővérem voltál vagy asszonyom") — már-már a művészet alfájának és omegájának tűnnek.[41] De a művészet funkciójának e rezignált visszaszorulása kelti föl bizalmatlanságát. Saját megfigyelései, amelyek az immanens műalkotás és az adott sensus communis mély összefüggését mutatták, visszájára fordultak, s maga a művészet vált időnként gyanússá, a művészet immanenciája hermetizmusnak tűnt, amelynek gyakorlati hatástalansága és haszontalansága az ítélet formáját öltötte s megint egyszer az ideológiák történetében napirendre került a művészi korszak végének gondolata. A Baudelaire-tanulmány hamis megkülönböztetése, hogy a „szükségleti tárgyakkal" szemben a művészet tárgyai „szemléletiek"[42], visszájára fordul, a művészet megszűnik, hogy tárgyai „használatiak" lehessenek. Annál érdekesebb a művészet végének mindig újra s újra fölbukkanó sejtelme, mert maga Benjamin súlyos érveket szolgáltat ellene. Ha kimutatja, hogy a sokk milyen döntő tényezője a modern művészeti irányzatoknak, akkor olyan kategóriát talál, amely megint egyszerre kategóriája műnek és befogadásnak, de olyat, amely nem feltétlenül a mű formáját, hanem csak technikáját jelenti. De ha Baudelaire-nél azt mutatja ki, hogy a sokk maga is az aura része, sőt aurateremtő eszköz lesz, akkor a művészi formateremtés végtelen lehetőségeire mutat rá, amelyek a művészet halálának gondolatát egy tragikus kultúrkritika, de nem az esztétika eszméi közé sorolják. Sőt, a művészet végtelen hatalmát a művészietlen állandó magába építésével mutatja meg. Benjamin paradoxonnal pédázza ezt: „Az árura jellemző sajátos aura megjelenítése — ez Baudelaire vállalkozása."[43] Baudelaire magának az aurának elvesztését tette művészetté. A művészet mindenkori lehetősége, hogy — Benjamin Kellerre alkalmazott szavait idézve — „talányosan tökéletes" (rätselhaft vollendete) legyen.[44] Adorno — éppen Baudelaire-re és Benjamin interpretációjára hivatkozva a következőképpen fogalmazta meg a helyzetet: „a művészet elművészietlenítése nemcsak megsemmisítésének fokaként jelenik meg, hanem mint fejlődéstendencia".[45] A művészet világa állandó mozgás: területeket hagy el s új területekre nyomul előre. Minden új korszakban, minden új helyzetben újra konkretizálni kell, hogy mi a művészet. (Korunkban — ha nem tévedek — éppen a fényképészet egyes alkotásai válnak művészetté, teremtik meg aurájukat, illetve támad aurájuk. Ha így van, az esztétikai vizsgálódás nagyon tanulságos területe nyílik meg ezzel, hiszen más közegekben manapság teljesen szokatlan módon itt egymás mellett él a kifejezett árutermelés és a művészet a dilettáló — művészi értelemben is dilettáló — fényképészettel.) Másodszor hadd hivatkozzam a „Párizsi Passzázsok" sejtésére, amely szerint minden igazi műalkotásban van olyan hely, amelyet „megérint egy jövendő haj-

[41] Vö. Motívumok Baudelaire költészetében; KP, 267.
[42] I.m. 265.
[43] Zentralpark; KP, 289. Vö. még Motívumok...; KP, 275.
[44] Benjamin: Gottfried Keller; Sch. II, 287.
[45] Adorno: „Ästhetische Theorie", Suhrkamp, 1970, 123.

nal hűvös szele. Ebből adódik, hogy a művészet, amelyet gyakran ítéltek minden haladással szembenállónak, e haladás valódi meghatározásául szolgálhat. A haladás nem az időmúlás kontinuitásában, hanem interferenciáiban van otthon: ott, ahol valami valóban új – a koraiság józanságával – nyilvánvalóvá válik."[46] E gondolat történetfilozófiai oldala visszacseng a „Történetfilozófiai tézisek"-ből, esztétikai tartalma azonban kifejtetlen marad. De még az áruvá válás küszöbén tétovázó művek kétarcúságában is – nagyon halványan – felvillan ennek az ellenérvnek a lehetősége. Elemeztük azt a polgári világot transzcendáló utópisztikus álmot, amely Benjamin felfogása szerint itt föllelhető. Nem kell részleteznünk, hogy az álom közvetlen funkciója a polgári világ antinómiáinak elleplezése. Benjamin tudja ezt. Kétségtelen azonban, hogy e – még művészi – kísérletekben, amelyeket Benjamin fantazmagóriáknak nevezett, olyan illúzió rejtőzött, amely – meglehet, tehetetlenül s a leleplezés helyett az elleplezés útját járva – nem fogadta el a polgári világot annak minden konzekvenciájával – s mindaddig, amíg konzumcikké reprodukálva nem vált a manipuláció eszközévé, meg is őrizte ezt a karakterét. (Gondoljunk a szecesszióra.) Ezen az ingoványos talajon is a művészet szükséglete jelenik meg. Az a szükséglet, amely még az emberi világ végjátékának oly következetes és keserű ábrázolójánál, mint Samuel Beckett, sem tűnik le az elbukó nemüket megjelenítő színről, hanem ott kereng egy történet, egy „regény" kitalálásának és elmesélésének formájában, s amely egyedül teszi lehetővé „A játszma vége" főhőse számára, hogy föltegye a darab egyetlen – tétova – emberhez méltó kérdését: „Nem lehet . . . hogy mi . . . éppen jelentünk valamit? . . . Ha elgondolom, hogy mindez talán nem hiába történt."[47] Benjamin a művészettel szemben időről időre fölbukkanó gyanújának oka, hogy sejtései ellenére nem vonja le a következtetést: a művészet mint művészet szükséglete *radikális szükséglet*. S bármily paradox – közvetlen, gyakorlati *felhasználhatatlansága* csak erősíti ezt a tendenciáját. A művészet aktív, esztétikai befogadásakor valamilyen módon az emberi nem ügyével találkozunk, a szabadsággal, amely kiveszhet az élet bármely területéről, és mégsem vész ki, ha van, aki számára ott munkál a megformált mű öntörvényeiben.

Benjamin ingadozik az immanens esztétika és a műalkotást más, gyakorlati területekre transzcendáló művészetelmélet között. Lehet – s természetesen joggal – a „fantazmagóriák" élethazugságát kiemelni, s Benjamin az etui-ember, a bútorozott ember jellemzésében, az áru és a bensőség összefonódásának feltárásával ezt ismételten meg is teszi.[48] Tanulságos kapcsolat adódik itt Brecht a félelem és a részvét pszichologizálása tárgyában vallott nézetével, amely szintén a polgári „aura" hamis volta ellen harcol az aura szétrobbantásával.[49] (Az a polgári világ, amely a világháborúig az intimszférában művészetet, erkölcsöt, érzelmet produkál, s amely – akár legelkeseredettebb, legradikálisabb szándékai mellett – megmarad a polgári életforma anyagánál, tulajdonképpen az egész avantgarde kirobbanásának háttere.) De tudjuk, az aura szétvetésével új embert, új művészetet lehet termteni, de meg is lehet semmisíteni a művészetet. A kettő különbsé-

[46] Idézi Rolf Tiedemann: „Studien...", 103. k.
[47] Beckett: „Drámák", Európa 1970, 169. k.
[48] Vö. pl. Traumkitsch; Sch. I. 423. kk., Erfahrung und Armut; Sch. II. 6. kk.
[49] Vö. Brecht: A kísérleti színházról; „Színházi tanulmányok", Magvető 1969, 153. kk. és A művészethez fűződő érdekről; „Irodalomról és művészetről", 1970, 180. k.

gét, a művészet normáit Benjamin tisztán látta, még akkor is, ha egyes írásaiban a művészet halála *utáni* helyzeten gondolkodott. Hogy az ellentét világosan álljon előttünk, hadd idézzük a már említett „Tizenhárom tézis a sznobok ellen" című írást teljes egészében, az 1928-ban megjelent „Egyirányú út" — a brechti dokumentum-tandrámák és a brechti művészetelmélet későbbi tisztelőjétől alighanem meglepő — kis darabját:

„1. A művész művet alkot. A primitív dokumentumokban fejezi ki magát.

2. A műalkotás csak mellékesen dokumentum. Egyetlen dokumentum mint olyan sem műalkotás.

3. A műalkotás mestermű. A dokumentum tanítómű.

4. A műalkotáson a művészek a mesterséget tanulják. A dokumentumok nevelik a közönséget.

5. A műalkotások távol esnek egymástól tökéletességük következtében. Az anyagiban minden dokumentum érintkezik.

6. Tartalom és forma egy a műalkotásban: eszmei tartalom. A dokumentumban mindenek fölött az anyag uralkodik.

7. Az eszmei tartalom a kipróbált. Az anyag a megálmodott.

8. A műalkotásban az anyag ballaszt, amelyet a szemlélet ledob. Minél inkább elveszünk egy dokumentumban, annál sűrűbben anyag.

9. A műalkotásban a formatörvény középponti. A dokumentum a formát csak szétszórja.

10. A műalkotás szintetikus erőmű. A dokumentum gyümölcsözősége elemzést kíván.

11. A műalkotás ismételt látványa emeli értékét. A dokumentum a meglepetéssel ejt hatalmába.

12. A mű férfiassága támadó jellegében rejlik. A dokumentum fedezéke ártatlansága.

13. A művész az eszmei tartalomból indul ki hódításra. A primitív ember anyagok mögé sáncolja magát."[50]

4. A teoretikus megoldás — a befogadás mint formaelv — nem szünteti meg a modern befogadás eltávolodását a művészettől. Tény marad, hogy azoknak a szükségleteknek a nagy részét, amit valaha a művészet, illetve a művészi dilettantizmus elégített ki, azt ma fogyasztási preparátumok, manipulált álművészetek. Épp ez a helyettesíthetőség az, ami a művészet funkciójának kérdését mindmostanáig megoldatlan kérdéssé teszi, ez az, ami a befogadás esztétikai *vizsgálatát* mérhetetlenül megnehezíti. Benjamin leghíresebb tanulmánya, „A műalkotás, technikai reprodukálhatóságának korában" mellett Adorno egykorú, szép írása, a „Fétiskarakter a zenében és a zenehallgatás regressziója" mutatja meg ezeket a nehézségeket. Mindkét esszé tökéletesen tisztában van azzal, hogy a befogadás nemcsak a műalkotás szociológiai sorsának, hanem esztétikai lényegének is szerves alkotórésze. Ellentétük ezért karakterisztikus. A vita hátterében az a történetfilozófiai divergencia áll,

[50] Einbahnstrasse; Sch. I. 538. k.

amelyet Adorno Benjaminhoz írott bíráló levelei dokumentálnak. Benjamin maga úgy nyilatkozik a két tanulmány viszonyáról, hogy amíg ő a pozitív mozzanatokat emelte ki, addig Adorno a negatívokat.[51]

„Az autonóm szándékú művészet kategóriái a zene jelenlegi befogadása számára érvénytelenek." „A hallgató tömegek tudata a fetisizált zenével adekvát." „... a mai kornak megfelelő hallgatás éppen a regrediált és infantilis fokon megragadt emberek zenehallgatása. A hallgató szubjektumok a választás és felelősség szabadságával együtt nemcsak hogy elveszítik a zene tudatos megismerésére szolgáló képességüket — ez a tudatos megismerés egyébként mindig is csak kis csoportokra szorítkozott —, hanem az ilyen megismerésnek még a lehetőségét is dacosan tagadják."[52] Adorno kimutatja a regrediált zenehallgatás illetve fetisizálódott zene szerkezetét, az egymást kiegészítő depravációt és mágikusságot, az arrangement-ok, a kolorizálás, a melodikus ötletek a zene totalitását szétbomlasztó szerepét s Benjamin a filmmel kapcsolatban fölvetett ötletét felhasználva a figyelmetlen hallgatáshoz, a háttérappercepcióhoz való alkalmazkodást. Az adott befogadásból semmilyen út nem vezet a valódi műalkotás művészi befogadásához, a zene funkcióváltása teljesen lezárult. A zenei érték megőrzői a mai befogadástól való elkülönítés kedvéért szükségképp olyan tisztaság-eszményt erőltetnek, olyannyira kanonizálják a művet és élvezetét, hogy az éppoly káros fetisizmussá válik, mint a konzumálódás. A fetisizmus elleni lázadás csak mélyebben bonyolítja az embert a fetisizmusba. „Valahányszor csak szabadulni igyekeznek a kényszer-fogyasztás passzív állapotából, hogy ‚aktivizálódjanak', a pszeudo-aktivitás rabjai lesznek."[53] Egy kevésbé mély esztétikus ezekből a premisszákból kényszerűen a műalkotás és a befogadás teljes elszakadására következtetne. Ám Adorno szükségképp problematikus átvezetésével visszatér a befogadás és műalkotás belső kapcsolatához, amikor a korszak autonóm művészi alkotásairól beszél. Kimutat egy modellt: „Az ilyen zene azt az Egészet, amibe beleilleszti a depravált töredéket, valóban újjá alkotja, de anyagát a regresszív hallgatásból veszi át: szinte azt gondolhatnánk, Mahler zenéje szeizmográfszerűen elkönyvelte ennek tapasztalatát, negyven évvel mielőtt a társadalmat áthatotta" — s egy másikat, amely elődjének tekinti az előzőt: „Ez a zene azt tűzi ki célul, hogy tudatosan szembe száll a regresszív hallgatás tapasztalatával." Schönberg és Webern zenéjéről van szó. „Individualistáknak nevezik őket, pedig alkotásuk mégsem egyéb, mint egyetlen dialógus azokkal a hatalmakkal, melyek az individualitást elpusztítják — azokkal a hatalmakkal, amelyeknek formátlan árnyéka roppant erővel vetődik zenéjükre. A kollektív hatalmak a zenében is fölszámolják a menthetetlen individualitást —, ámde csupán egyéniségek képesek még arra, hogy — a helyzetet felismerve — e hatalmakkal szemben a kollektivitás ügyét képviseljék."[54] Az említett átvezetést e szép gondolatokhoz nem tekinthetjük másnak, mint egy bizonytalan remény dialektizálásának: „Amilyen kevéssé tekinthető a regresszív hallgatás a haladás szimptómájának a szabadság tudatában, ugyanolyan hirtelen át is csaphat ellentétébe, ha a kultúra a társadalommal egységben

[51] Vö. Benjamin 1938. december 9-ről kelt levelét Adornóhoz; B. II. 798.
[52] Adorno: Fétis-karakter a zenében és a zenehallhatás regressziója; Adorno: „Zene, filozófia, társadalom", Gondolat 1972, 228., 251. és 253.
[53] I.m. 262.
[54] I.m. 273. és 274.

valamikor elhagyja a mindig-ugyanazt pályáját."[55] Félreértés ne essék: nem árnyaltabb konstrukciót, e pályáról való kilendülés lehetetlen konkretizálását kérem számon Adornotól. De vajon nem csapott hozzá ő maga is némi feketét az amúgy sem fölötte vigasztaló képhez, amikor az empirikusan létező befogadását zártnak, homogénnek, monolitnak tételezte? A kritikát természetesen megnehezíti, hogy Adorno nem az egész művészetről, hanem szigorúan csak a zenéről beszél. Márpedig, bár a polgári világ művészetében a műértés fokozatosan a befogadás elkülönült területe lett, alighanem korántsem vált mindenütt oly döntő feltétellé, mint a zenében Mozart óta. Úgy gondolom azonban, hogy még itt sem azonosítható a művészi befogadás a tudatos megismeréssel. S bár a hasadás nemigen kímélt egyetlen művészetet sem, sehol sincs oly mély hasadék szórakoztatás és művészet között, mint a zenében. Mégis, kérdéses, vajon a „szórakoztató" zene minden esetben és végérvényesen ki van-e szolgáltatva a konzumálódásnak, mind Adorno gondolja. (Nemcsak a dzsessz számos irányzatára utalnék, hanem néhány olyan könnyűzenei formára is, amely mindenesetre Adorno jóslatával ellentétben politikailag elkötelezetté vált, s ha nem is tisztán megítélhető módon, de bizonyos mértékig művészi funkciókat tölt be a polgári világ ellen szerveződő közösség-kísérletekben.) Csak néhány kérdőjelet állíthatunk Adorno gondolatmenetének útjába — a század egyik legjelentősebb esztétikájának s azon belül az idézett tanulmány helyének elemzésére itt nem lehet sort keríteni.[56] Mindenesetre az a probléma, amelyet ez az esszé fölvet, az, hogy ha kettős értelemben bekövetkezett a művészet funkcióváltása, a művészet nem funkcionál és ami művészetként funkcionál, az nem művészet, akkor lehet-e egyáltalán autonóm művészetről és annak történelmi egységéről beszélni? Adorno — az autonóm művészet ideálját fenntartván — nem oldja meg ezt a kérdést. A teljesen szkeptikus befogadás-elemzés és a — befogadást mégis számbavevő — immanens műelemzés nála kettéválik. Benjamin — „A műalkotás, technikai reprodukálhatóságának korszakában" című írásában és néhány ahhoz csatlakozó dolgozatban — negatív megoldást ad és *ezzel* a világba transzcendálja a művészetet.

A dilemma nagyságát a fenti megfogalmazás mutatja. Benjamin minden avantgarde mozgalom alapkérdésével találkozik, amikor nemcsak a mű hatását, hanem hatékonyságát, sőt, világmegváltoztató erejét teszi problémává. Ha a hatást a visszhangtalanság váltja fel, vagy a műnek pusztán „kiállítási értéke" lesz az ember szemében, akkor a művészet problematikus képződmény s funkciói közül — mint már egyszer idéztük — „a számunkra tudatosult, a művészi emelkedik ki olyanként, amelyet később talán mellékesnek tekintünk majd".[57] A művészet gyakorlati hatékonyságát praktikus hasznával kell azonosítanunk, hiszen Benjamin e koncepciójában a kapitalizmus mint árut, mint kiállítási értéket *használja fel* a művészetet, a forradalmi mozgalom pedig mint agitációs eszközt. A mű, „mint alkotás és zsenialitás, mint örök érték és titok" megszűnik.[58] Ez a koncepció semmilyen módon nem egyeztet-

[55] I.m. 273.
[56] Lásd ehhez Fehér Ferenc: Negatív zenefilozófia — pozitív eredmények; „Magyar Zene", 1971/3, 237. kk.
[57] A műalkotás...; KP, 313.
[58] I.m. 302.

hető össze Benjamin eddig ismertett esztétikai elképzeléseivel s minden olyan kísérlet, amely homogenizálja Benjamin ambivalens nézeteit, óhatatlanul eltekint az egyik vagy másik oldaltól. Hogy hogyan függ össze mindez Benjamin történetfilozófiájának ambivalenciájával, azt az előző fejezetben próbáltam meg bemutatni.

Benjamin a művészet gyakorlatiassága érdekében visszafelé is átfunkcionálja a művészetet, s recepciója egész történetét a kultikus funkciótól a kiállítási funkcióra való áttérésként mutatja be, amelynek helyét ma a politikai funkciónak kell elfoglalnia. (Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy álláspontja igazolására Hegeltől is hoz egy példát, s ezenközben fantasztikus érzéketlenséggel megy el a passzus valódi tartalma mellett: „A szép művészet . . . magában a temlomban keletkezett . . . bár . . . a *művészet már a művészet elvéből lépett elő.*" (Kiemelés — *R. S.*)[59] A forma elve helyett a *technika* elve lép előtérbe. „Megváltozott technikai színvonalon, vagyis új művészi formában" — jegyzi meg egy helyen. S „A szerző mint termelő" című előadásában pedig így ír: „A technika fogalmával megneveztem azt a fogalmat, amely az irodalmi termékeket egy közvetlenül társadalmi s ezzel materialista elemzés számára alkalmassá teszi."[60]

A kiindulópont a befogadási szükségletek megváltozása. Benjamin két egymással analóg folyamaton, helyesebben ugyanannak a folyamatnak két oldalán méri e változást, a tömegművészetek kialakulásán és a műalkotások reprodukálási technikájának eluralkodásán. (E második helyén áll — mint láttuk — a „Párizs—Baudelaire"-tanulmányokban a művészeti árufétis.) „A reprodukciós technikával való foglalkozás — s ebben aligha versenyezhet vele a kutatás valamely más iránya — feltárja a recepció döntő jelentőségét; ezzel lehetővé teszi, hogy bizonyos határok között korrigálni lehessen a műalkotásra telepedő eldologiasodás folyamatát."[61] A reprodukció azért döntő tény Benjamin szemében, mert az egyszerit tömegessé változtatja, „az egyszeri jelenségből is . . . az egyformaságot nyeri".[62] Így kap az aura az előbb elemzettől eltérő értelmet: elválaszthatatlanul azonosul a mű kultuszértékével s a tartalmi együttesben a valódiság, a mű autoritása foglalja el a legfontosabb helyet. „Egy dolog valódisága minden eredeténél fogva átadhatónak az összességében rejlik, materiális maradandóságától történeti tanúságáig. Mivel pedig az utóbbi az előbbin alapul, így a reprodukcióban, ahol az előbbi kikerült az emberi ellenőrzés alól, ingataggá válik az utóbbi is: a dolgok történeti tanúsága. Természetesen csak ez; ami azonban ily módon ingadozni kezd, az maga a dolog autoritása. Ami itt hiányzik, azt az aura fogalmában foglalhatjuk össze, és azt mondhatjuk: a műalkotás aurája az, ami a műalkotás technikai sokszorosíthatóságának korában elsorvad."[63]

A technikai reprodukálhatóság, mint a modern művészet alapja: ez a tézis Benjamin Marx-recepciójának legproblematikusabb oldalait villantja fel. A program, a „felépítmény" a termelési feltételekből való „levezetése" eleve

[59] I.m. 388. Azt a reális történelmi problémát, amelyet Benjamin érint, a művészet nem sajátosan esztétikai funkcióinak szerepét a közösségi társadalmakban, itt nem tudjuk tárgyalni.

[60] I.m. 327. és Der Autor als Produzent; V. B. 98.

[61] Eduard Fuchs, a műgyűjtő és történész; KP, 349.

[62] A műalkotás...; KP, 309.

[63] I.m. 306.

lemond a mű totalitásáról:[64] kérdéssé csupán azt teszi, hogy a szükségképp létrejövő, aurájavesztett képződményt kiállítási vagy politikai célokra használják fel, vagyis más-más dokumentáris tartalommal ruházzák fel. (Magának a tényállásnak az ismertetésében Benjamin a „tragikus" Simmellel érintkezik, aki szoros összefüggést fedezett fel a pénzgazdálkodás és a mechanikus reprodukció megjelenése között. „Mihelyt felfedezték a könyvnyomtatást, ugyanazon ívenkénti árat kell fizetni a legnyomorultabb csinálmányért, mint a legfenségesebb költeményért; abban a pillanatban, amikor a fényképezés ismertté válik, Tiziano ‚Bellá'-jának fényképe sem drágább, mint egy sanzonénekesnőé. . ." — írja Simmel.[65]) Bizonyos mértékig kitérő jelleggel részletesen kell foglalkoznunk a technikai sokszorosíthatóság benjamini felfogásával.

„. . . a fametszet feltalálásával gyökerénél támadták meg a valódiság minőségét, mielőtt még kései virágkorát kibontakoztatta."[66] Ebből az idézetből két dolgot tudunk meg: azt, hogy Benjamin már a manuális reprodukálásban is a mű aurájának ellenségét látja, s azt hogy elsősorban a képzőművészetről van szó. Valóban, Benjamin óvatlanabb Adornónál, következtetéseiben főként a képzőművészetet tartja szem előtt, de azokat a művészet egész területén akarja érvényesíteni. A mű „materiális jelenléte" például abban az értelemben, ahogy Benjamin használja, *csak* a képzőművészetre érvényes. Ugyanígy a mű „itt és most"-jának elvesztése is csak még a zene—lemez viszonyra terjeszthető ki. Maga a reprodukálás is elsősorban a képzőművészet problémája. S ha Benjamin annak útját a metszet—fotó—film fejlődés során írja le, akkor a filmet túlontúl közel hozza a képzőművészethez. (Ez szorosan összefügg azzal, hogy miközben Benjamin a filmben olyan minőségi újdonságot tételez föl — a tudomány és művészet egységesítését —, amely tulajdonképpen megszünteti a régi értelemben vett művészetet, akkor — s éppen ezért — a film, mint új *művészet* sajátszerűségét egyáltalán nem látja. Így megfigyelései a filmszínész művészi munkájának korlátozottságáról a színpadi színészhez képest helytállóak, de a rendező teljesen önálló művészi munkája kimarad fejtegetései köréből. A filmnek van képzőművészeti vonatkozása, de csak annyira, mint egy drámának zeneisége, vagy egy rajznak lírája.) A képzőművészetben valóban köze van az aurának a műalkotás itt és most-jához, de ezúttal sem olyan kizárólagos a viszony, ahogy Benjamin felfogja. A valódiság még itt sem vonja ki magát feltétlenül a reprodukálás alól. Benjamin e ponton egyébként önellentmondásba kerül. Minden nem az eredeti helyén (például nem az oltár fölött) kiállított művel szemben felvetődik a valódiság kérdése. S ebben az értelemben csak a kultusz funkcióját betöltő mű „valódi". Valódisága pusztul, ha befogadója számára nem fejthető meg minden legkisebb részének autentikus jelentése. Ugyanakkor Benjamin egy másik utalása szerint „egy középkori madonnakép még nem volt valódi, csupán az elkövetkező évszázadokban vált azzá s talán a múlt században a leg-

[64] „Azáltal, hogy a művészet technikai sokszorosíthatóságának kora eloldotta a művészetet kultikus alapjától, kialudt autonómiájának látszata." I.m. 313. Vö. még Fuchs...; KP, 350. és 373.

[65] Georg Simmel: „Philosophie des Geldes", Drucker & Humblot, 1907. 269. k. A simmeli koncepció tragikus tudatához vö. Kurt Lenk: „A német szociológia tragikus tudata" c. tanulmányát. Lenk: „Marx in der Wissenssoziologie", Luchterhand, 1972. 9. kk.

[66] A műalkotás...; KP, 386.

töményebben".[67] Ez viszont egy másik, valószínűleg a kapitalista műkereskedelem kitermelte valódiság-kategóriával áll összefüggésben: egy „valódi" Van Dyck, mondják, függetlenül a kép jelentőségétől. Itt tulajdonképpen a hitelességgel állunk szemben és Benjamin egy helyen világosan s találóan kimondja: „A kultikus képben élő jelenségek egyszeriségét mindinkább kiszorítja az alkotó empirikus egyszerisége, vagy az alkotói teljesítmény egyszerisége a közönség képzetében. Persze sohasem egészen maradéktalanul: a valódiság fogalma mindig igyekszik túllépni a hitelesség fogalmán."[68] A szó helyes értelmében felfogott valódiságot — amely sem a hellyel, sem a hitelességgel nem áll elválaszthatatlan összefüggésben — a fametszet, a rézmetszet semmiképpen sem pusztítja el. Sőt — mint az Dürerrel, Hogarthtal és másokkal bizonyítható — a valódiság új minőségét teremti meg, amelynek lényegéhez a sokszorosíthatóság, a nem egy példányban meglevőség is hozzátartozik. (Németországban a bensőséges hitélet — ha szabad így mondani — „intim popularizálása", Angliában a XVIII. századi polgári nyilvánosság.) Más a helyzet persze a festmények metszet-másolataival, de még itt is elképzelhető, hogy a metszet valami mást, újat ad az eredetihez képest. A festmények festményreprodukciói esetében ez kétségtelenül létezik. S Goethe olaszországi tevékenykedése mutatja, hogy egy ideális befogadói közeghez mennyire hozzátartozna a nagy művek dilettáns másolása. Ez azonban nem technikai reprodukálás. A reprodukciós eljárások fejlődésében minden kölcsönhatás ellenére világosan megkülönböztethető két irány: az önálló művészetté válás, amely kiépíti a technikai lehetőségeken az új műfajt, s az, ami megmarad reprodukció. (Így a XV—XVI. századi nagy német metszetművészettel szemben Olaszországban ugyanakkor még a Marcontonio Raimondi-típusú nagy felfedező is csak reprodukátor.) S mégcsak a manuális reprodukciónál sem kell megvonnunk azt a határt, amelynek alapján autonóm művészet született — gondoljunk Daumier vagy Toulouse-Lautrec részben a litográfia technikáján alapuló nagy művészetére. De eltekintve ezektől, a puszta reprodukció sem feltétlenül semmisíti meg a mű valódiságát. Benjamin új nézőpontról s új szituációról beszél. E kettőhöz még kettőt kell hozzátenni. Az egyik a műalkotások az emberek minél szélesebb rétegeivel való megismertetésének ügye. A második: a reprodukció szinte az egyetlen lehetőség arra, hogy fogalmat nyerjünk egy művész *életművéről*, egész művészetéről. (Benjamin monadikus koncepciójában az életmű egységben való szemlélete amúgy is igen kis szerepet játszik.) Mind a négy mozzanat — ha megmarad az eredetihez való érzék, ha a reprodukció mögött ott áll a valódi, amelyet hozzá kell pótolni — az esztétikai befogadás nagyszerű segítőtársává teheti a műalkotások reprodukálhatóságát. A reprodukció befogadása más, mint a valódi műalkotásé, a befogadással egy fenntartás-érzés párosul, benyomás és nem vélemény alakul ki a műről.

A fenti kitérő azt bizonyítja, hogy a technika elemzésével nem lehet a művészet problematikáját megragadni. De Benjamin e tanulmányban le is mond erről, feladja a művészet autonómiáját és sajátos, művészi funkcióját. Az ő kérdése: mit lehet kezdeni az *adott* befogadással s a kialakult technikával s lehetőséget lát arra, hogy jelentős *politikai* eszközzé váljék egy forradalmi

[67] Uo.
[68] I.m. 387.

átalakulásban. Mégis, a tanulmány számos nagy kérdést ad fel az esztétika számára is. Az esztétika újabb ismeretlen területére világít rá: a művészi technika és a befogadás összefüggésére. Ha Benjamin erre az összefüggésre akarja visszavezetni a műalkotást, akkor természetesen súlyosan téved, de ha a műalkotás keletkezését, lehetőségének alapját akarjuk kutatni, akkor ez a földolgozatlan és megoldatlan probléma elénk tornyosul. Ha a művészet maga tanúságot tesz a társadalom látásmódjának, beállítottságának mint totalitásnak a változásairól, a művészi technikák sorsfordulói e változás lényeges eleméről adnak hírt: az érzékelés megváltozásáról. „Nagy történelmi korszakokon belül az emberi kollektíva egész létezési módjával együtt megváltozik érzékelésének módja is. Azt a módot, ahogyan az emberi érzékelés szerveződik — azt a közeget, amelyben végbemegy —, nem csupán a természet, hanem a történelem is befolyásolja. A népvándorlás korának, amelyben a késő római iparművészet és a bécsi Genezis létrejött, nemcsak más művészete volt, mint az antikvitásnak, hanem más érzékelése is" — emeli ki nyomatékosan Benjamin.[69] A műalkotások technikai reprodukálhatóságának elterjedése valóban az érzékelés ilyen történelmi fordulatáról tanúskodik. De Benjamin finom érzékkel emeli ki másutt is ezeket a vonatkozásokat: „Úgy látszik tehát, hogy a hullámzó tömeg mindennapos látványához a szemnek előbb hozzá kellett szoknia. S ha ez igaz, akkor kézenfekvő az a további feltevés, hogy a megszokás után bizonyos új vívmányok már nem bántják a szemet, s így optikai elsajátításuk lehetővé válik. Az impresszionista festészet színfoltokból összeálló képeiben ilyenformán a nagyvárosi ember mindennapos optikai tapasztalatához igazodó módszert láthatunk. Monet festménye, a kőhangyabolynak is látszó chartres-i székesegyház illusztrálhatja talán legjobban e feltevést."[70] Más helyen a regény és a könyvnyomtatás közötti összefüggést mutatja ki. A regény ugyanis „lényege szerint a könyvformára szorul. Elterjedése csak a könyvnyomtatással válik lehetségessé. Más határozza meg a szóban tovább örökíthetőnek, az epikai javaknak az időtállóságát és megint más a regényét."[71] Ezek az adalékok azonban csak kérdéseket halmoznak kérdésekre. Homogén kategória-e a művészet technikája? Nem kell-e minden művészeti ágban külön-külön konkretizálni? (Érzékelés és technika összefüggése az irodalomban például korántsem oly egyértelmű, mint a képzőművészetben és a zenében.) Nem kell-e különbséget tenni a mű technikai feltétele vagy ami ugyanaz, technikai lehetősége s a mű belső technikája között? Ha igen, mi a kettő viszonya? Így sorjáznak a problémák s a válaszadásra még csak nem is gondolhatunk e keretek között.[72] Meggyőződésem azonban, hogy a megoldásban termékeny szerepe lehet a „Vonzások és választások"-tanulmány megkülönböztetésének, amely a műalkotás tárgyi tartalmával hozza összefüggésbe technikáját és valóságtartalmával formáját. De ez azt jelenti, hogy a mű technikájával összefüggő kérdéseket is csak a formaproblémából kiindulva lehet megoldani. Máskülönben értékes kommentárokhoz juthatunk, vagy mű és technika kapcsolatához érdekes segédanyagot szolgáltató történelmi-szociológiai eredményekhez, de nem esztétikához.

[69] I.m. 309.
[70] Motívumok...; KP, 383.
[71] A mesemondó; KP, 99.
[72] Benjamin filmelméletéhez s ezzel kapcsolatban a művészi technika problémájához vö. a könyv befejezése után írott „A filmhatás értelmezése Walter Benjamin esztétikájában" c. dolgozatomat; „Filmkultúra", 1973/1.

5. A művészet hatása volt az a dilemma, amely Benjamint legtermékenyebb esztétikai gondolataihoz vezette, de elvezette az esztétika megszüntetéséhez is. Ha a művészet eddig a kultikus és a kiállítási funkció között oszcillált, akkor a politika által meghatározott befogadás új minőséget teremt s elveti az egész eddigi hagyományt. Nem szabad azt hinnünk, hogy ezzel a művészet a politika puszta szálláscsinálójává változott. Amit Benjamin keres, s amit erőltetett megoldásával, fölötte nagy áldozatokkal *elérni vél*, az a „szimultán kollektív recepció".[73] A felszabadult emberiségbe vetett hit kerül itt túlontúl közel. Ennek az emberiségnek a — kollektív — befogadása elképzelése szerint önszervezés és önellenőrzés. A megrendezett, minden spontaneitást nélkülöző önszervezések és önellenőrzések ritusaival történelmi emlékarzenáljából ismerős olvasónak fölösleges bizonygatni, hogy ez a perspektíva a jelenbe transzponálva csak kiábrándító, ha nem éppenséggel tragikus reális következményekkel járó utópia lehet. Benjamin az adott befogadásból indul ki s ezért tényként kell elfogadnia szórakozás és művészet meghasadtságát. Tartalmas aforizmája szerint „a művészetben nyújtandó szórakozás egyszersmind azt is kontrollálja, mennyiben lettek megoldhatók új feladatok az appercepció számára".[74] Ezért keres és talál a — mint láttuk, nem művészetként felfogott — filmben tömegeket szórakoztatni tudó formát s ez „likvidálja a kulturális örökség tradicionális értékeit".[75] Gyakorlatilag *ez* a cikk érezhetően fájdalmas szakítás az *egész* régi művészettel. Hangsúlyozni kell, hogy csak erről az írásról és néhány társáról van szó, hiszen jól tudjuk, Benjamin számára a művészet hagyományának egész sora él más írásaiban, olyan — például Platóntól és a középkorból eredező — hagyományláncok, amelybe alkalmilag Brecht művészetét is beleilleszti.[76] Mégsem volna jogos a művészet kontinuitásának, illetve diszkontinuitásának ellentétpárja mentén mutatni meg az egymással szembenálló benjamini koncepció-elemeket. Hiszen a „haladás" rossz végtelenbe futó kontinuitásával semmikor sem tudott egyetérteni — számára mindenkor a jelen, a „Jetztzeit" kiugratása, kimerevítése volt a döntő, amely pontosan annyi múltat szív magába, mint amennyire szüksége van, mint amennyi a jelen szempontjából értelmezhető. Az *előtörténet* kategóriája ezt fejezi ki. S ennek a kontinuitás—diszkontinuitás koncepciónak egyik végpontján áll a megváltott emberiség elképzelése, amelynek számára az *egész* múlt átélhetővé válik,[77] s a másikon a szabadságküzdelmét vívó ember „Reprodukálhatóság"-tanulmánybeli képe, amely szinte semmi hasznosíthatót nem talál a múlt művészi értékeiből — s sajátos ellentmondásban Benjamin számos helyen szinte romantikusan technika-ellenes összkoncepciójával, annál többet a technikai fejlődésből. Ami azonban ennek a koncepciónak most már valóban elválasztó esztétikai következménye, az az, hogy a mű totalitásának elve helyére két egymáshoz ragasztott elv kerül: a mű szórakoztató funkciója és progresszív tartalma. A kettő együtt teremti meg a mű hatékony politikai funkcióját. A cselekvés elvesztett közösségi formá-

[73] Vö. A műalkotás...; KP, 324.
[74] I.m. 331.
[75] I.m. 307.
[76] Vö. Mi az epikus színház?; KP, 182. k.
[77] „...csak a megváltott emberiségre száll a múlt teljes egészében örökül. Vagyis: csak a megváltott emberiség számára válik a múlt minden mozzanatában idézhetővé". Történetfilozófiai tézisek, IV.; Sch. I. 495. Magyarul: „Új Symposion", 1971. november, 348.

jának kutatása — Benjamin központi problémája — az eltömegesedés-tömegmozgalom kérdéseivel kerül szembe s a sürgetett választ az a felismerés kényszeríti ki, hogy a fasizmus is tömegmozgalom, amellyel szemben minden erővel tömegmozgalmat kell állítani.

Kézenfekvő, hogy a modern befogadás a „Reprodukálhatóság"-tanulmányban megismert bírálatában a Brechttel való rokonságot fedezzük fel. Brecht is a polgári befogadás fetisisztikus jellegéből indul ki — leírásainak szellemességével csak Heinrich Mann „Alattvaló"-jában Diederich Hessling Wagner-élvezésének ábrázolása vetekszik —, ő is a hagyomány elvetésének konzekvenciáira jut, nála is a művészet gyakorlati felhasználhatósága az alapkérdés s — mint Brecht és Benjamin barátságának ideológiai tartalmát elemezve érintettük — színházi mozgalma, legyen bármilyen problematikus esztétikailag s legyen bármilyen hiperracionalisztikus társadalmi törvényekkel megtámogatott, a 20-as évek utórezgéseként egy aktív és spontán társadalmi mozgalom keresése. Keresése, amelynek elképzelt feltétele, „hogy hatalmas mozgás legyen a társadalmi életben, amely mozgásban érdeklődés rejlik a létkérdésekről folyó, szabad vita iránt, azok megoldása céljából, s amely ellentétes irányzatokkal szemben meg is tudja ezt az érdeklődést védelmezni".[78] Benjamin másfelől Brecht kísérleteit számos kérdésére tekinti válasznak. Az epikus színház sokkoló funkciója nyilvánvalóan analóg a benjamini film egyik legfőbb funkciójával.[79] A cselekmény eleve ismertségében, az epikus színház e lényeges sajátosságában Benjamin saját dilemmájára, a tapasztalatok közölhetőségének csökkenésére, a közös tapasztalatból eredő mese végére, s ezzel a történet kiüresedő, puszta szenzációjára adott választ, ellenállási kísérletet fedezhet föl.[80] Ha Benjamin a film mellett az építészetet s a színházat véli az új befogadói magatartás kovácsának, akkor ennek az az oka, hogy ezek befogadása a dolog természete szerint általában kollektíven történik, ahogy egykor a meséé vagy az eposzé is. Hogy a semmire sem kötelező részvéttel teli, elérzékenyülő közönséget a színházban aktív, befogadó *közösség* váltja fel s ezzel a művészet hatástalansága legalább egy helyen felszámolódik: ez az esély s remény teszi Benjamint az epikus színház hívévé.

Nem lehet itt Brecht egész produkcióját elemezni, de mégsem hallgathatom el azt a meggyőződésemet, hogy a teóriája értelmében, illetve a teóriája ellenére nagy művésszé váló Brecht kettős, ellentmondó értelmezésével szemben tertium datur. A teóriának nem lebecsülendő része van a nagy brechti formák kiküzdésében, még akkor is, ha ezek, mint autonóm, s végül is nem valamilyen dokumentáris-agitatív taktikának alávetett formák valóban ellentmondanak az elméleti alapvetésnek. Az ember egyszerű érzelmeinek és szabadító furfangjának nagy költője művészetelméletében az ember magatartását, befogadói magatartását éppúgy, mint érzelmeit az érdekekre redukálja. Ezen az alapon értelmezi át Marx Homérosz-passzusát: „Könnyűszerrel meg lehet állapítani mondjuk a ‚Bateau ivre' és Kipling ‚East and West' című balladájának összevetése alapján a különbséget a XIX. század középi francia és a

[78] Brecht: Szórakoztató színház vagy tanító színház?; „Színházi tanulmányok", 1969, 134.

[79] Vö. Benjamin: Das Land, in dem Proletariat nicht genannt werden darf; V. B. 45. és Was ist das epische Theater? Eine Studie über Brecht (Erste Fassung); V. B. 13.

[80] Vö. Benjamin: Mi az epikus színház? (Második változat); KP, 180. és A mesemondó; KP, 94. k.

XX. század elejei angol imperializmus közt. Nehezebb, mint már Marx is megjegyzi, megmagyarázni ezeknek a költeményeknek a ránk gyakorolt hatását. A társadalmi haladást kísérő emóciók szemlátomást soká élnek az emberekben érdekekhez fűződő érzelmekként, éspedig a művészi alkotásokban aránylag szívósabban élnek tovább, mintsem gondolná az ember, ha számításba veszi, hogy beleütköznek már közben különböző ellenkező érdekekbe."[81] Ezen a ponton azonban Benjamin nem követheti nagy barátját. Mert míg Brechtnél a mozgalom és az osztályérdek által racionális *törvényként* megragadható haladás kiegészíti s támogatja egymást, addig Benjamin számára a racionális haladás-törvény egész filozófiai fejlődésében a polgári gondolkodás botránykövе. Nemcsak a liberális haladás-fogalom tanítja erre, hanem a munkásmozgalom története. Így ír „Fuchs"-tanulmányában maró gúnnyal arról, hogy „a történelem determinista vonásokat öltött; a párt győzelme ‚nem maradhatott el'."[82] A kutatót, aki Benjamin *egész* munkásságát veszi figyelembe, nem tévesztheti meg, hogy a „Reprodukálhatóság"-tanulmányban, „A szerző mint termelő"-ben és alkalmilag más helyeken Benjamin koncepció-együttesébe is beépülnek racionalista elemek. Krédó és rezignáció munkál ebben az életműben, végzi áldásos és romboló munkáját s a rezignált háttérből előlépő krédó vezeti a dialektikus képek elméletéhez éppúgy, mint a szimultán kollektív recepció elképzeléséhez. Ezt a szoros értelemben nem-esztétikai problémát, Benjamin történetfilozófiai mixtúráját, az előző fejezetekben részletesen elemeztem. Krédó és rezignáció szerkezetét az életművet szimbolikusan összefoglaló s valójában fájdalmasan lezáró „Történetfilozófiai tézisek" mutatják meg a legvilágosabban.

[81] Brecht: Az elidegenítő effektust teremtő színművészet új technikájának rövid leírása. 18. függelék (A racionális és az emocionális álláspontról.); „Színházi tanulmányok", 1969, 176.

[82] Fuchs...; KP, 356. Ugyanebben a tanulmányban bírálja Fuchsot azért a felfogásért, mert „az ideológia nála az érdekek közvetlen terméke". I.m. 402.

TÖRTÉNELEM ÉS FONÁK TUDAT. II.*

ROZSNYAI ERVIN

Ennek a máig húzódó fejlődési vonalnak a kezdetén Rousseau és Kant a két legfontosabb csomópont; összehasonlításuk fényt vet a polgári filozófia jelenkori bomlásának eredetére és a dialektika létrejöttének bizonyos törvényszerűségeire.

A XVIII. századbeli robinzonádok szerzőihez hasonlóan, Rousseau is az elvont természeti egyén képzetéből vezeti le társadalomelméletét. Ez a módszer „semmiképpen sem csupán a túlfinomultság elleni visszahatást és a tévesen értelmezett természeti élethez való visszatérést" fejezi ki, hanem a konkurrencia társadalmát, ahol az önállósult egyén megszületik, valójában a történelem eredményeként, de azt a látszatot keltve, mintha ő maga volna a történelem természeti eredetű kiindulópontja.[1]

Rousseau természeti emberét éppúgy az egyenlőség jellemzi társaihoz való viszonyában, mint valamennyi testvérét a korabeli irodalom lapjain. Különös ismertetőjele az, hogy az egyenlőség plebejus-kispolgári formáját testesíti meg. Voltaire csak az erkölcsi egyenlőséget ismeri el, Montesquieu csak a politikait; Rousseau mindenekelőtt a társadalmit, és *a formális egyenlőségeszme meghaladása révén lesz a Marx előtti dialektika kimagasló alakjává.*

A rousseau-i dialektika magva a történelmi mozgás ellentmondásossága. A civilizáció hanyatlás a természeti állapothoz képest, és éppen azért az, mert előrehaladás a természet elleni harcban. Kezdetben ugyanis „a gyümölcs mindenkié, a föld senkié", később azonban, a fémek megmunkálása, a földművelés bevezetése nyomán, létrejön a magántulajdon, és az emberi képességek *szükségszerű* növekedése egyre fokozza az egyenlőtlenséget, amely a természeti állapotban alig létezett.[2] Az anyagi és szellemi *termelőerők* idézik elő gyarapodásukkal a *tulajdonviszonyok* átalakulását, s ezzel az erkölcsök és általában a társadalmi kapcsolatok romlását, amit Rousseau az antropológia nyelvén úgy tolmácsol, hogy a vas és a gabona „civilizálta az embereket, és vesztét okozta az emberi nemnek."[3]

A technikai haladás és a társadalmi hanyatlás ellentmondásos egységének, a civilizáció és az „erkölcs" ellentétének felmutatásával Rousseau olyan filozófiák előképét rajzolja meg, amelyeket egyébként — néha a legélesebben —

* A tanulmány első része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle" 1974/2—3. számában; a harmadik részt következő számunk közli. — *Szerk.*

[1] Vö. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Bevezetés; MEM *13*, Kossuth 1965, 151.

[2] J. J. Rousseau: „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes", Editions du Monde Moderne, Párizs, évszám nélkül, 205—206., 245.

[3] Uo. 216.

el kell határolnunk az övétől. A történelmi fejlődés negatív elemeit a patriarchális-nemesi viszonyokért rajongó romantikus antikapitalizmus is felismeri; a civilizáció világát Kant is szembeállítja az „erkölcsi" világgal; az életfilozófiák és elágazásaik hisztérikus erőfeszítéssel igyekeznek kivonni az „autentikus" létre pályázó egyént a technikai civilizáció szinonímájaként kezelt eltömegesedés és eldologiasulás alól. Ami Rousseau-t ezeknek az ideológiáknak a szerzőitől elsősorban megkülönbözteti és valamennyiük fölébe helyezi, az a civilizált világ „elidegenültségének" a történelmi materializmus legközelebbi előzményeihez tartozó, *dialektikus* magyarázata. Nem ködös eszmei *véletlenek* vagy örök természeti *adottságok* sújtják a társadalmat, hanem a *tulajdonviszonyokban* rejlő *gazdasági* egyenlőtlenség, amelynek szükségszerűsége *történelmi* jellegű, *a szerszámok és munkaképességek tökéletesedéséből* következik. Ez a dialektika részint már a kapitalizmus ellen fordul, és egyedüli alapja, egyedüli lehetősége a *plebejus szemlélet.*

A polgári filozófia többféle világnézeti álláspontról is megfigyelheti a társadalmi mozgás ellentmondásos természetét, de jóval gyakrabban van olyan társadalmi és történelmi helyzetben, ahonnan az objektív dialektika egyáltalán nem észlelhető. Ebben a vonatkozásban bizonyítható be leginkább, hogy mennyire kiemelkedik Rousseau a legtöbb kortársa közül; elegendő, ha összevetjük a társadalom eredetéről, berendezkedéséről és az egyenlőségről vallott, legismertebb és legjellemzőbb nézeteit Holbach ugyanilyen tárgyú fejtegetéseivel.

Rousseau: „. . . nincs más út a boldogulásra, mint összesítés által oly erőtömeget alkotni, mely képes legyőzni a természet ellenállását, azt egyetlen rugó által mozgásba hozni, és összhangban működtetni. Ez az erőtömeg csakis több egyén együttműködéséből származhat."[4]

Holbach: „A különbség, amely az egyes emberek között található, egyenlőtlenséget teremt közöttük, és ez az egyenlőtlenség a társadalom alapja. Ha minden ember egyenlő volna testi erejére és szellemi képességeire nézve, nem volna szüksége egyiknek a másikra. Tehetségeik különfélesége és az ennek következtében támadt egyenlőtlenség miatt van szükségük a halandóknak egymásra kölcsönösen, egyébként elkülönülten élnének. Ebből is látszik, hogy az egyenlőtlenség, melyet oly sokszor felpanaszolnak, és annak lehetetlensége, hogy közülünk bárki is képes volna teljesen egyedül hatásosan dolgozni önmaga fenntartásán és jólétének biztosításán: ez okozza a társulás boldog kényszerűségét, azt, hogy embertársainktól óhajtunk függeni . . . A testi és szellemi képességeknek ez a különfélesége és egyenlőtlensége teszi ilyenformán szükségessé az embert az ember számára, társadalmi lényt csinál belőle, és nyilvánvaló módon meggyőzi az erkölcs szükségességéről"[5].

Rousseau: „Az első, aki elkerítvén egy földdarabot, így merészelt szólni: ‚Ez az enyém', és talált olyan embereket, akik elég együgyűek voltak ahhoz, hogy elhiggyék neki, a polgári társadalom igazi alapítója volt."[6]

Holbach: „. . . a társadalom nem egyéb, mint a családok és egyének egyesüléséből formált nagy egész, mely azért jött létre, hogy tagjai könnyebben gondoskodhassanak szükségleteikről, egymás megsegítéséről, és legfőként

[4] J. J. Rousseau: „A társadalmi szerződés vagy az államjog alapelvei", Franklin Társulat 1910, 26.

[5] Holbach id. mű, 85.

[6] Rousseau: „Discours...", id. k. 205.

ama javak nyugodt élvezetének biztosításáról, melyeket a természet és a *szorgalom* teremthet elő . . ."[7]

Rousseau: „. . . bárhogy határozzuk is meg a természeti törvényt, nyilvánvalóan ellentétes vele, ha gyermek parancsol az aggnak, hülye vezérli a bölcset, és *egy maroknyi ember dúskál a haszontalanságokban, mialatt a kiéhezett sokaság a szükségeset is nélkülözi.*"[8]

Holbach: „Az emberek különfélesége és egyenlőtlensége következtében . . . a nemzetek különbséget tesznek az állampolgárok szolgálatai közt, és szükségleteik szerint díjazzák és jutalmazzák azokat, akiknek tudása, jótettei, segítsége és erényei valóságos vagy képzelt hasznot, örömöt vagy bármi más kellemes érzést szereznek . . . *Képességeink különfélesége folytán fajunk egyedei különböző osztályokat alkotnak*, aszerint, hogy mit végeznek és milyen különböző tulajdonságaik vannak; mindez *lelkünk egyedi tulajdonságaiból*, vagyis agyunk sajátos módosulásaiból vezethető le."[9]

Az idézett szövegekből látható, hogy Holbach is, Rousseau is mindenekelőtt az emberi képességek egyesítésében jelöli meg a társadalom eredetét; e tekintetben tehát mindketten *termelőerőnek*, a természet elleni harc eszközének ábrázolják a társadalmat. Ne tévesszen meg bennünket, hogy Holbach az egyenlőtlenségre alapozza a társadalmi együttélést: olcsó dolog volna, ha ebből következtetnénk elméletének antidemokratizmusára, hiszen egyelőre nem a gazdasági, hanem csupán a képességek közötti egyenlőtlenségről van szó, amelyet Rousseau is elismer,[10] és a tudományos kommunizmus nemkülönben. Holbach némileg még differenciáltabb is e téren Rousseau-nál, amennyiben a testi és szellemi képességek mennyiségi különbségein túl a tehetségek *különféleségét*, a képességek *minőségi* különbségeit is hangsúlyozza, egyszóval *a technikai munkamegosztás mint termelőerő*[11] szükségességét és szerepét a társadalom fennállásában. De ugyanaz az ok, amely ebben a kérdésben nagyobb tisztánlátást tesz lehetővé számára, más kérdésekben erősen visszaveti Rousseau mögé; aminthogy Rousseau *egy elmaradottabb álláspont védelmében emelkedhet dialektikájával magasan Holbach fölé.* Rousseau szerint a földhöz való jogot „a szükségletekhez és a munkához mérjük", ennél több pedig „bűnös bitorlás";[12] és az egyéni munkán alapuló kistulajdon eszményítése lényegében a naturális gazdálkodás propagandájával egyértelmű, szemben a munkamegosztás holbachi hangsúlyozásában kifejeződő, történelmileg haladóbb gondolattal, amely a kereskedelem és az ipar szempontját veszi figyelembe, de éppen ezzel vágja el az utat a dialektikához.

A társadalom tehát egyfelől termelőerő; másfelől — és ebben ismét egyetért a két író — a *tulajdon*, nevezetesen *az egyenlőtlen magántulajdon* védelmének szervezete. Rousseau és Holbach ellentéte ott kezdődik, hogy egyikük negatív, másikuk pozitív előjellel látja el az egyenlőtlen magántulajdont. Ami Rousseau szerint „bűnös bitorlás", az Holbachnál a „szorgalom" jutalma; a természeten kívül immár a „szorgalom" is különbséget tesz az emberek

[7] Holbach, id. mű, 98. Az én kiemelésem — *R. E.*
[8] Rousseau, id mű, 246. Az én kiemelésem — *R. E.*
[9] Holbach, id .mű, 85. Az én kiemelésem — *R. E.*
[10] Rousseau: „A társadalmi szerződés...", id. k. 39.
[11] A technikai munkamegosztás, az utóbbi években lábra kelt híreszteléssekkel ellentétben, nem termelési viszony, hanem termelőerő. Ezt a nézetemet egy későbbi írásomban szeretném részletesebben kifejteni. — *R. E.*
[12] Rousseau: „A társadalmi szerződés...", id. k. 36.

között, és a *technikai munkamegosztás máris összeolvad a társadalmival, az osztálykülönbség szükségességével.* Éppen ebben áll a holbachi társadalomelmélet apologetikus tartalma: *a társadalmi formameghatározottság feloldódik a technikai és természeti mozzanatban,* mert az osztályok a természeti eredetű technikai munkamegosztás szükségszerű együtthatói, s így végső fokon maguk is *természeti produktumok.*

A tulajdon egyenlőtlenségének ellentétes értékelése a két gondolkodó eltérő társadalmi helyzetét tükrözi. Rousseau-t, a kispolgárt, felháborítják a gazdasági antagonizmusok, Holbach, a burzsoá középrétegek teoretikusa, rájuk sem hederít. A holbachi társadalomban az egyenlőtlenség természeti törvény, s az osztálykülönbségek, távol attól, hogy antagonizmusokká legyenek, egyenesen *az együttműködésnek, egymás kölcsönös szolgálatának feltételeiként* jelennek meg;[13] így a társadalom maga is *természeti* képződménynek tűnik, és *a civilizáció a legteljesebb összhangban van a természet elveivel.* Ami ezt az összhangot időlegesen megsértheti, az nem a tulajdonviszonyokban gyökerezik, hanem a politika „felhőrégióiban" játszódik le, *minden objektív szükségszerűség nélkül,* pusztán annál a *véletlennél* fogva, hogy az uralkodó saját jogtalan előnyeire használja fel a szerződésben ráruházott hatalmat. Ha a nép jogszerűen eltávolítja a zsarnokot, a rend helyreáll; semmiképpen sem áll helyre azonban a *történelem,* amelyet a klasszikus liberális színvonaltól messze elmaradó össznépi mese éppúgy megsemmisít az ellentmondások eltussolásával, mint a romantikus antikapitalizmus vagy a kantizmus az ellentmondások feloldhatatlanságával.

Hogyan ítélik meg a munkamegosztást és a tulajdonviszonyokat az angol ipari kapitalizmus szószólói? A társadalom kölcsönös függőségeiben élő ember „minden tekintetben boldogabb és elégedettebb, mint amilyen vad és magányos állapotban lehetett" — mondja Hume.[14] Smith már nem nyilatkozik ilyen felhőtlen optimizmussal. Szenvedélyesen ostorozza a munkások személyes szabadságába gázoló kényszertörvényeket (amelyek akadályozzák a munkaerő forgalmát), megkapó realizmussal ír a bérmunkás tömegek testi és szellemi elnyomorodásáról, sőt — nem utolsósorban Rousseau hatására, akinek az egyenlőtlenség eredetéről szóló művét tüzetesen tanulmányozta — hevesen támadja a kirívó vagyoni egyenlőtlenségeket, *politikai* beavatkozást követelve akár a gazdasági automatizmus rovására is az érdekellentétek, a társadalmi feszültségek csökkentése céljából. Smith rendszerében mindamellett a gazdaság autonómiája a döntő, a politika csupán alárendelt eszközként segíti a közjó ösztönös létrejöttét az önző magánérdekből. A csalás-elmélet dialektikája végül mindig helyreállítja a harmóniát, ezzel újra meg újra megszilárdítja a fennálló tulajdonviszonyokat, és a történelmet a termelőerők területére korlátozza, ahol a fejlődés valóban egyenesvonalú növekedésnek látszik; a dialektikát felfalja a tőkés viszonyok apológiája.

Rousseau nem a termelőerők növekedésére összpontosítja figyelmét, hanem a tulajdonmegoszlásra, pontosabban szólva, arra a felismerésre, hogy a természet feletti hatalom terjeszkedésével megváltoznak a tulajdonviszonyok és a gazdasági egyenlőtlenség menthetetlenül lezülleszti az erkölcsöket. „A

[13] „Mikor az emberek egymáshoz közelednek abból a célból, hogy társadalomban éljenek, szerződést kötnek, melynek értelmében szolgálatra kötelezik magukat egymás iránt, és tartózkodnak mindentől, amivel egymásnak árthatnának." (Holbach, id. mű, 98.)

[14] D. Hume: „A Treatise...", id. k. 485.

természet látványa csak harmóniát és arányokat tárt elém — mondja hitvallásában Rousseau szócsöveként a szavojai káplán —, az emberi nem csak zűrzavart és összevisszaságot láttat! Az elemek között összhang uralkodik, de az emberek a káoszba merültek! Az állatok boldogok, csak a királyuk nyomorult! Ó, tökéletesség, hol vannak a te törvényeid? Ó, gondviselés, hát így kormányzod a világot? Jótékony lény, mivé lett a hatalmad? A gonosz, mint látom, ellepte a földet."[15] „Minél inkább magamba szállok, annál tisztábban olvasom e szavakat lelkembe írva: Légy igazságos, és akkor boldog leszel! Pedig ha a dolgok jelenlegi állását figyeljük, ebből semmit sem találunk. A gonosz virul, az igaz embert elnyomják."[16] Erény és boldogság, erkölcsi törvény és valóság viszonyának ez a felfogása szögesen ellentétes mind Holbach, mind az angol etikai szentimentalizmus optimista nézeteivel, megfelel viszont az *irodalmi* szentimentalizmus szellemének, és az uralkodó állapotok megítélésén kívül a következtetéssel is Kantot előlegezi: „Ha nem volna egyéb bizonyítékom a lélek anyagtalanságáról, csupáncsak az, hogy a gonosz diadalmaskodik ezen a világon, az igaz embert pedig elnyomják, már ennyi is elég volna ahhoz, hogy elvessem minden kételyemet."[17]

A helyzet reménytelensége nosztalgiát ébreszt a civilizáció előtti idők iránt. „Ha Négerföld valamelyik népének a főnöke volnék, kijelentem, hogy az ország határára akasztófát állíttatnék, és irgalmatlanul felköttetném rá az első európait, aki behatolni merészelne, és az első hazai polgárt, aki megkísérelné a távozást."[18] A civilizáció azonban, bármily üdvös lett volna is elkerülni, visszavonhatatlan tény, és a természet elleni harcunkban nem nélkülözhető. Rousseau határozottan állítja, hogy nem akarja felégetni a könyvtárakat, elpusztítani az akadémiákat, *sem arra szorítani az embereket, hogy érjék be a legszükségesebbel.*[19] A társadalmi bajok a civilizáció termékei ugyan, és az emberiség egyetlen esélye, ha visszatér a természethez; de éppen az a kérdés, hogy helyreállítható-e a természeti állapot a civilizált társadalmi szervezet fenntartása mellett, tehát az eredetinél magasabb fokon. A „Társadalmi szerződés" alapjában véve igenlően válaszol. Dialektikája a tagadás tagadásának példájául szolgál az „Anti-Dühring"-ben, és elhatárolja Rousseau-t mind a kanti dualizmustól — az erkölcsi törvény és a tapasztalati valóság örök időkre szóló kettősségétől —, mind pedig azoktól a dekadens és reakciós utódoktól, akik a „vissza a természethez" jelszót hol a hűbéri-patriarchális restaurációnak, hol a társadalomból való szökésnek és a civilizáció utopikus vagy éppenséggel barbár tagadásának ürügyéül szánják.

Mi magyarázza az ellentmondást a szavojai káplán borúlátása és a „Társadalmi szerződés" bizakodó távlatai között? Hogyan gondolhatja Rousseau lehetségesnek az erény és a való világ összebékítését, ha máskor — mint később Kant — nem lát közöttük közvetítést, és a túlvilágra halasztja az erkölcs diadalát?

Az első mozzanat, amely az ellentmondást, ha nem tünteti is el, mindenesetre áthidalja, *az ember kettős természete.* „Miközben az emberi természet felett elmélkedtem, két elütő alapelvet véltem fölfedezni benne, melyek közül

[15] J. J. Rousseau: „Emil vagy a nevelésről", Második kiadás, Tankönyvkiadó 1965, 298.
[16] Uo. 303.
[17] Uo. 304.
[18] J. J. Rousseau: „Discours sur les sciences et les arts", Editions du Monde Moderne, Párizs, évszám nélkül, 122.
[19] Uo. 128.

az egyik az örök igazságok tanulmányozásához, az igazságosság és az erkölcsi szépség szeretetéhez, az intellektuális világ birodalmába emelte őt, melynek szemlélete gyönyörűségére szolgál a bölcsnek. A másik alapelv mélyen leszállította önmagába, az érzékek uralma alá hajtotta, valamint a szenvedélyek alá, melyek amazok szolgái, s a szenvedélyek segítségével hátráltatta mindazt, amire az előbbi elv átérzése indította. Amidőn éreztem, hogy magával ránt és szembeszáll velem ez a két gerjedelem, így szóltam magamban: Nem, az ember nem egy. Akarok és nem akarok, rabszolgának és egyben szabadnak érzem magam."[20]

Test és lélek dualizmusának — a munkamegosztás ideológiai lecsapódásának — platóni-keresztény hagyományát újítja itt fel Rousseau, annak a ma már két évszázados fejlődési vonalnak a kezdeményezőjeként, amely az empirikus és noumenális lét kanti kettősségén át halad az eldologiasult köznapi világnak a kierkegaard-i „rendkívüliséggel", a heideggeri „halálhozmért-léttel" vagy az újabban divatozó „nembeliséggel" alkotott dualizmusáig. A régi hagyomány új, polgári tartalommal telik meg: az utilitárius burzsoá képviseli a „test" birodalmát, és a helyzettől függően hol a citoyen száll síkra ellene, hol az úgynevezett „autentikus" burzsoá. Ezzel a párviadallal megkezdődik a polgári filozófia kettészakadása a *romantika* és a *mechanikus utilitarizmus* ágára, felbukkan az alternatíva a kiindulópontként szereplő elvont egyén abszolút belső szabadsága és a munkamegosztásos viszonyoknak való teljes kiszolgáltatottsága között.

Az alternatívát illetően a szavojai káplán úgy választ, ahogyan elvártuk tőle. „Minden cselekvés végső elve a szabad lény akaratában van. Ennél tovább menni lehetetlen. Nem a *szabadság* szónak nincs semmilyen jelentése, hanem a *szükségszerűség* szónak."[21]

Ebben a retorikus lángolásban elhamvad a mechanikai világkép egész ontológiája és ismeretelmélete. Szerves élet nem keletkezhet atomokból — állítja a káplán. „Nem tehetek róla, amiért nem tudom elhinni, hogy a passzív és holt anyag élő és érző lényeket hozhatott létre, hogy a vaksors értelmes lényeket hozhatott létre, s hogy az, ami egyáltalán nem gondolkodik, gondolkodó lényeket hozhatott létre."[22] A mechanikai világkép egyneműségével együtt Diderot hülozoizmusa is elvetendő, mert „ha igaz, hogy minden anyag érez, akkor miben pillantsam meg az érző lény egységét vagy az egyéni ént?"[23] A független egyén és a külvilág éles kettéosztásával Rousseau tolmácsa visszatér a dolgok minőségi széttagoltságának fordított mechanicizmusához, az anyag önmozgása helyett istenbe helyezve a hiányzó egységet. Ugyanilyen megfontolásból, *az elvont egyén autonómiája nevében* hajlik a káplán a reformáció bensőségére a megismerés és az erkölcs terén. „Az általános és elvont eszmék a forrásai az emberek legnagyobb tévedéseinek"; ezért „tekintetemet mindenekelőtt magam felé kell fordítanom", és a természet nyújtotta látványra figyelve, „a *belső hangra* kell hallgatnom".[24]

A tárgyi érdekeltségű utilitárius lény és a belső hangra figyelmező „autentikus" ember ellentéte, amely az imperialista korszakban meg fogja határozni

[20] Rousseau: „Emil...", id. k. 298.
[21] Uo. 301.
[22] Uo. 296.
[23] Uo. 299.
[24] Uo. 293., 287., 319.

a polgári filozófia két fő áramlatát, már Rousseau idejében is egészen „modern" eszméket sugall. „Bizonyos borzongással szemlélem magamat, akit idedobtak ebbe a tágas világegyetembe, ahol szinte elveszek" — vallja meg a káplán, Pascal hajdani és Heidegger majdani modorában.[25] De Rousseau nem Heidegger, fel tudja oldani a dualizmust az „autentikus" és a köznapi-tárgyi lét, a személyiség szabadsága és a civilizáció között. A társadalmi szerződés a civilizációs szervezettség fokán állítja helyre a szabad és „autentikus" életformát, a gazdasági egyenlőséget, amely az embereknek munkájukkal és szükségleteikkel arányos tulajdonán nyugszik. Ez a megoldás gyökeresen eltér Kantétól vagy a kierkegaard-i—heideggeri antropológia vonalától. A Kant-féle „autentikus" lét puszta *erkölcsi* szabadság, engedelmesség a kategorikus imperativusznak az egyén *társadalmi feltételezettség nélküli*, autonóm döntésétől függően, amely teljességgel *magánügy*, és a *belső* szabadság körébe szorítva, konzerválja ennek ellentétét a *változatlanul hagyott* társadalmi külvilággal. A kierkegaard-i—heideggeri vonal lényege a külvilágtól való gondolati elszigetelődés minden tárgyi érdek barbár kikapcsolása útján; a dualizmus természetesen itt is megőrződik, sőt, a „Man" kizárásán alapuló „autentikus" lét kívánatos és nélkülözhetetlen előfeltételévé válik, éppúgy, mint azokban az ideológiai konstrukciókban, ahol a tudományos és művészi alkotómunkára, tehát bizonyos *szellemi* tevékenységekre korlátozott „autenticitás" áll szemben a „mindennapiságnak" a termelőmunkát és az osztályharcot is magába foglaló világával, megismételve és rögzítve a munkamegosztást tükröző kettősséget „test" és „lélek" között. A rousseau-i szerződés más: nem *egyéni* és *szellemi*, hanem *társadalmi* és *gyakorlati* aktus; *nem az egyén belső-gondolati átalakítása, hanem a társadalom gazdasági újjárendezése;* nem a *„kivételességben"*, hanem *a mindennapok tárgyi tevékenységében* kívánja megvalósítani az „autentikus" lét szabadságát; és ezt a feladatot nem a kierkegaard-i „rendkívüliekre", a heideggeri „tulajdonképpeniekre" vagy a „nembeliség" tudós és művész kiválasztottjaira bízza — akik egyébként arisztokratizmusukkal már a kategorikus imperativusz soványka egyenlőségét is felrúgják —, hanem *a termelőmunkát végző emberekre*. Világos, hogy ebben a dialektikában a *plebejus szemléleté* a legfőbb érdem, nélküle az ellentétek *vagy felismerhetetlenek, vagy nem közvetíthetők.*

Ezzel nagyjából feleltünk is arra a kérdésre, hogy miért látja Rousseau hol megoldhatónak, hol megoldhatatlannak a civilizáció és a társadalmi haladás ellentétét. Az ember kettős természetű, s a civilizációs egyenlőtlenségben elvadult, féktelen utilitarizmusa valóban összeférhetetlen az „erénnyel" és „igazságossággal"; eredeti jótulajdonságai azonban egyfelől megalapozhatják az egyenlőség társadalmát, másfelől megkaphatják ebben a társadalomban mindazt, ami virágzásukhoz szükséges. Más lapra tartozik, hogy a rousseau-i szerződés csupán elvont *„legyen"*, a történelemtől elszakadt „emberi természet" kategorikus imperativusza, és a társadalom anyagi törvényeitől távol, a moralizáló antropológia légkörében, voltaképpen az idejétmúlt naturális gazdálkodás mellett emel szót, a kistulajdonosi egyenlőség utópiájába fojtva a zsenge dialektikát. Ez a dialektika azonban *ugyanebből* az utópiából, pontosabban, ennek látszólagos realizmusából, megvalósításának vélt lehetőségéből született, s vele áll vagy bukik. Mihelyt kialszik a hit az egyenlő tulajdon jogszerűségében és eszméjének realitásában, a rousseau-i dialektika

[25] Uo. 290.

ellentétei elvesztik a közvetítés kohézióját, széthulló elemeik pedig romantikus és dualista életfilozófiákban élnek tovább.

Amit a fentiekben egzisztencialista szóhasználattal „autentikus" létnek neveztünk, átvezet bennünket a burzsoá—citoyen viszony kérdésköréhez. Magát a heideggeri fogalmat azért vonatkoztattuk anakronisztikusan Rousseau-ra, hogy utaljunk rá: itt jelentkezik először a polgári filozófiának egy később kiteljesedő és mindvégig antropológiai szellemű fő témája, az utilitárius eldologiasulás ellen bevetett „igazi" emberi természet, a külső szükségszerűségtől meg nem határozott, „igazi" személyiség témája. Ennek a „tulajdonképpeni" személynek a szerepét Kant színpadán a kategorikus imperativusz citoyen-törvényének szubjektuma, a noumenális erkölcsi lény játssza el, a kierkegaard-i—heideggeri dekadenciában pedig, ahol az „általános ügy" már negatív előjelet kap, az utilitárius átlag-burzsoától „rendkívüli" magatartásával elhatárolódó és a tárgyi világ „mindennapisága" elől dacosan félrehúzódó ellenburzsoá.[26] A Rousseau-féle „autentikus" személy Kantéra is, a dekadenciáéra is hasonlít, és egyúttal mindkettőtől különbözik. Citoyenéletet él, mint Kantnál, de nem noumenális lény, hanem közönséges „empirikus" halandó; azonkívül nem pusztán citoyen, hanem burzsoá is, helyesebben a „tulajdonképpeniség" jegyével kitüntetett ellenburzsoá, csakhogy ebben a minőségében sem dezertál a társadalomból, mint egzisztencialista utódai, hiszen éppen a *társadalmi* egyenlőség megteremtésével sikerül visszaszereznie rangját, eredeti természeti romlatlanságát. *Az utilitárius burzsoá nem békíthető össze a citoyennel, de a romlatlan ellenburzsoá igen,* maga is az „autentikus" lét egyik formája lévén, akárcsak a citoyen, akivel ellentmondásos egységet alkot.

A burzsoá—citoyen viszony közelebbi megvilágítása érdekében térjünk vissza Rousseau erkölcsi szubjektivizmusának részben már érintett kérdésére. „Ha semmiféle erkölcsi hajlam nincs az ember kebelében, akkor hát honnan támad benne a csodálkozó elragadtatás a hősi tettek iránt, a rajongó lelkesedés a nagy lelkek iránt? *Mi köze az erényért való ilyetén rajongásnak a mi egyéni érdekünkhöz?*"[27] A holbachi erkölcs *természeti meghatározottságú,* mert a citoyen-magatartást a természeti eredetű burzsoá önérdek automatikus függvényének tekinti; a rousseau-i „erkölcsi hajlam" ellenben *az elszigetelt énnek a külvilággal való konfliktusa miatt* az egyén *autonómiájából* nő ki, és a velünk született lelkiismeret belső hangján szólal meg. Ennek a szubjektivizmusnak a számlájára írható Rousseau érzelmes vallásossága, amely türelmesebb ugyan annál, semhogy ne volna szálka a vakbuzgó hivatalos katolicizmus szemében, mégis legalább annyival alatta marad a kemény holbachi materializmusnak, mint amennyivel a gazdasági egyenlőség utopikus-idealista dialektikája felülmúlja a formális egyenlőség materialista védelmét. De ezt csak mellékesen említjük; pillanatnyilag fontosabb számunkra a szubjektivista értelmezésű citoyen-erkölcs viszonya a burzsoá személyiség két ellentétes formájához. Az „általános ügynek" az egyén erkölcsi autonómiáján nyugvó képviselete sehogyan sem egyeztethető össze a tapasztalati külvilággal, ha az utóbbi a zabolátlan burzsoá utilitarizmus terepe; ebben a dualizmusban fog megrekedni Kant, a polgári dekadencia úttörője az osztály filozófiájának

[26] A mai burzsoá ideológia megértéséhez nélkülözhetetlen „ellenpolgár" terminus Maróthy Jánostól való.

[27] Uo. 309—310. Az én kiemelésem — *R. E.*

klasszikus korszakában, mert a formális egyenlőség híveként természetesnek találja az utilitárius magánérdekek korlátozatlanságát, a német nyomorúság részeseként pedig nem is álmodhat a francia felvilágosítók módjára az „általános ügy" társadalmi szintű megvalósításáról. Rousseau — és itt a magyarázata elméleti ingadozásainak — olykor kétségbeesetten ítéli meg az önérdek fennálló világát, de végül mégis felülkerekedik benne a hit, hogy ez a világ *gyakorlatilag átalakítható*, a civilizációból eredő vagyoni egyenlőtlenségeket ismét felválthatja a *gazdasági egyenlőség*, az utilitárius erkölcsöt az „emberi természet" ősi romlatlansága, és az így kialakuló társadalom újfajta egyénei a citoyen-erkölcs törvényei szerint fognak élni.

Az egyenlőség társadalma új problémát vet fel: azt, hogy miképpen lehetséges a *közvetítés* a burzsoá- és a citoyen-életforma között, mivel a tulajdonviszonyok egalitárius átrendezése nem a két oldal ellentétét, hanem csak ennek közvetíthetetlenségét szünteti meg. A nehézségről a „Társadalmi szerződés" híres sorai számolnak be: „Aki hivatva érzi magát valamely népet államilag szervezni, annak tudnia kell megváltoztatni, hogy úgy mondjam, az emberi természetet; minden egyént, ki *önmagában teljes és önálló egész*, részévé kell átalakítania egy nagyobb egésznek, melyből az egyén bizonyos tekintetben létét és életét kapja, hogy a puszta testi és *független* lét helyébe, melyet a természet nyújt, a szellemi-erkölcsi és *részjellegű* életet állítsa. Egyszóval, meg kell fosztania az embert sajátos képességeitől, s helyettük más, természetétől idegen erőkkel kell őt felruháznia, melyeket csak mások támogatásával aknázhat ki."[28] Ebből adódik, hogy „az alapvető feladat: a társulásnak olyan formáját találni, amely egész közös erejével védi és oltalmazza minden egyes tagjának személyét és tulajdonát, amelyben azonban minden egyes, *habár egyesül a többivel, csakis önmagának engedelmeskedik, és éppoly szabad marad, mint azelőtt volt*".[29] Ha a két ellentétes oldal — az egyén és az összesség — a szerződés közvetítésével dialektikus egységbe kapcsolódik, megtaláltuk a keresett társulást: mert „kivétel nélkül megszerezzük minden társunk felett ugyanazt a jogot, melyet neki magunk felett engedünk", azzal pedig, hogy „mindegyikünk a *közakarat* legfelsőbb kormányzása alá bocsátja" személyét és teljes erejét, „kárpótlást kapunk veszteségünkért, s több erőt annak megtartására, amink van".[30]

A „Társadalmi szerződés"-ben „alapvetőnek" mondott feladatot Rousseau másutt így foglalja össze: „Minden azon múlik, hogy kárt ne tegyünk a természeti emberben, amikor a társadalomhoz alkalmazzuk."[31] Nem a civilizációtól megrontott utilitárius burzsoá igényli ezt a gondosságot, hanem a „természeti ember", az „autentikus" ellen-burzsoá, aki maga sem citoyennek születik, és „független létét" mesterségesen kell „részjellegű életté" alakítania, anélkül, hogy szabadságát feladná. Pontosan ebben rejlik a burzsoá–citoyen viszony rousseau-i sajátszerűsége, a dialektikus mag, amelyet akkor értékelhetünk csak igazán, ha összehasonlítjuk a szóban forgó viszony metafizikus értelmezéseivel, illetve az általuk meghatározott ismeretelméleti vagy ontológiai elképzelésekkel a különös és az általános kapcsolatáról. A keverék-formákat

[28] Rousseau: „A társadalmi szerződés...", id. k. 62—63. Az én kiemelésem — *R. E.*
[29] Uo. 26. Az én kiemelésem — *R. E.*
[30] Uo. 28.
[31] J. J. Rousseau: „Julie ou la Nouvelle Héloïse", V. rész, VIII. levél, Garnier-Flammarion, Párizs 1967, 463.

nem számítva, ezek az elképzelések a következőképpen csoportosíthatók: 1. az általános elnyomja a különöst (hagyományos racionalizmus); 2. a különös felgöngyölíti az általánost (Hume agnoszticizmusa, majd a dekadencia korszakában a polgári filozófia mindkét fő vonala); 3. az ellentétek közvetítés nélkül azonosak (Holbach); 4. az ellentétek közvetíthetetlenek (Kant).

Az első két pont Rousseau esetében azonnal kiesik: a kispolgári demokrácia ideológusa nem áldozhatja fel a különös, az egyén önállóságát — amely egyébként nemcsak kispolgári és nemcsak demokratikus álláspontról védhető —, másrészt citoyen-magatartást követel az egyéntől a politikai feladatok elsődlegessége és a kistulajdonosi egyenlőségnek a gazdaság ösztönös menetével össze nem egyeztethető célkitűzése nevében. Az ellentétek közvetlen azonossága szintén lehetetlen: a vagyoni egyenlőtlenség merész ellenfele nem táplál olyan illúziókat, hogy az önző magánérdek valaha is tartósan számot vetne a közérdekkel. A két oldal mégsem marad közvetítetlen, mint később Kantnál, mert a plebejus Rousseau őszintén hiszi, hogy a polgárok, ha egyenlő tulajdonnal fognak rendelkezni, visszakanyarodnak a civilizált harácsolástól az önzetlen őstermészethez, és önként alávetik magukat a „közakaratnak". De még így sem lesznek automatikusan citoyenné. Az egyenlők társadalmának tagjai *független kistulajdonosok*, mindegyikük „teljes és önálló egész", nem úgy, mint a kölcsönös segítség holbachi társadalmának egymástól függő emberei. A történelmileg túlhaladott gazdasági eszmény vezeti rá Rousseau-t az egyén „önálló" és „részjellegű" életének *ellentétére*, majd az ellentétek *dialektikus egységének* kutatására.

Maga az ellentét nem új felfedezése a polgári filozófiának. Már Hobbes is kifejtette, csak más megvilágításban. Társadalmi szervezetre vagy államhatalomra Hobbes szerint azért van szükség, hogy a fejlődés magasabb fokozataként könyörtelen diktatúrával vessen véget az egyéni függetlenség, a „bellum omnium" természeti állapotának. Ebben az abszolutisztikus elméletben a tagadás mozzanata — a társadalom — megsemmisíti a mozgás előző fokát és a dialektikát.

Rousseau, a demokrata, másképp látja a történelmet. A „természeti állapot" valóban a szabad és független egyének világa, de nem a „bellum omnium"-é; és ellenkezőleg, az utóbbi csak a magántulajdonnal, a civilizációval, a szabadság elvesztésével lép fel, és a kérdés pontosan az, hogy milyen legyen a tagadás *dialektikus* módja, hogy őrizhetjük meg a fejlődés magasabb szintjén, a természeti állapotot *megszüntető* társadalmi szervezetben, az előző szint természetadta szabadságát és függetlenségét.[32]

A „Társadalmi szerződés"-nek az a kísérlete, hogy a szabadság *természeti a prioriját* átültesse a társadalomba mint *nem-természeti* képződménybe, a *társadalom*, a *természet* és az *ésszerűség* fogalmainak kettős értelmezését eredményezi.

A társadalom egyrészt a civilizáció, az egyenlőtlenség közege, és ennyiben negatív előjelet kap a korábbi történelmi fokhoz képest; másrészt — mint termelőerő — előbbre van a fejlődésben, és minden tekintetben rászolgálna a pozitív értékjelre, ha ahhoz az alapelvhez igazodna, hogy „a társadalmi állapot csak addig üdvös, amíg valamije mindenkinek van, és senkinek sincs túlságosan sok".[33] A „vissza a természethez" jelszó nem arra buzdít, hogy

[32] „Lemondani a szabadságról annyi, mint lemondani emberi létünkről, emberi jogainkról." („A társadalmi szerződés...", id. k. 19.)

[33] Uo. 39.

számoljuk fel vagy hagyjuk faképnél a társadalmat, hanem arra, hogy *alakítsuk át a tulajdonviszonyokat;* a társas életmód, előnyösebb lévén a természet elleni harcban, mint az eredeti természeti állapot, magasabbrendű a tagadott mozzanatnál, *ha* magába foglalja ennek pozitív sajátosságait, az egyenlőséget, az egyéni szabadságot és függetlenséget.

A dialektikus tagadáshoz kapcsolódik a „Társadalmi szerződés" „alapvető feladata", a közvetítés két ellentétes oldal között. Az egyik oldalon a szabad személyiség áll, a másikon e személyiségnek saját természetétől idegen, „részjellegű" „szellemi és erkölcsi" élete, a citoyen-lét, amelynek az ősállapothoz viszonyított történelmi helye és értéke felől Rousseau nem hagy kétséget. A kötelesség szava — írja — csak „a természeti állapotból az állampolgáriba" való átmenettel „győzi le . . . a fizikai ösztönt, s a jog a vágyakat, úgyhogy az ember, aki eddig csakis önmagára volt tekintettel, rákényszerül más elvek szerint cselekedni, és fontolóra venni mindent, mielőtt engedne hajlamainak".[34] Ebből következik, hogy „minél inkább gyengülnek és elenyésznek a természeti erők, s minél nagyobbak és állandóbbak az újonnan megszerzettek, annál biztosabb és tökéletesebb az állami szervezet; és így csak akkor mondhatjuk, hogy a törvényalkotás a lehető legnagyobb tökélyt érte el, ha *minden egyes polgár csak az összes többivel együtt képvisel vagy érhet el valamit,* s ha az összesség megszerzett erőtömege nagyobb az összes egyének természeti erőinek összegénél".[35] Az erkölcs tehát, mint a „közakaratnak", az egyének politikai együttműködésének eszköze, *tagadja a természeti állapotot és eltávolodik tőle,* de *éppen ezzel válik a fejlődés mércéjévé.*

Így kerül az értékrend élére a citoyen közösségi élete, amelyet *társadalmi* és *szellemi* jellege választ el a modern irracionalista dekadenciától, a kategorikus imperativusztól pedig az, hogy történelmileg alakult ki, és társadalmisága nem pusztán erkölcsi-szellemi magatartás, hanem a közvetlen demokrácia *politikai gyakorlata.* Ne feledjük azonban, hogy a társadalmi szervezet *célja* az ellentétpár másik oldala, az *egyén:* hogy a citoyen-erkölcsnek *a természettől való eltávolodással a „vissza a természethez" jelszót,* az ősi egyenlőség és függetlenség helyreállítását, egyszóval a *burzsoá* életformát, illetve ennek egyik változatát kell szolgálnia. A társadalmi szervezet van hivatva megvédelmezni az elvont egyén — az adott esetben a kistulajdonos — feltétlen autonómiáját; a társadalomban viszont a független egyén kénytelen egy nagyobb egészbe illeszkedni és alkalmazkodni ehhez a külsőhöz, holott minden külső meghatározottság sérti feltétlen autonómiáját. A „Szerződés" „alapvető feladata" — a citoyen-magatartás és a burzsoá függetlenség viszonya — erkölcsi terminusokban lép elénk, és az egyén autonómiája alapján oldódik meg. Nincs erkölcsi cselekvés *szabad akarat* nélkül;[36] ha tehát a citoyen-lét *erkölcsi* magatartás, akkor szabad akaratunk határozza meg, és az önként vállalt, a közösségnek önként és mindenki által egyenlőképpen alárendelt „részjellegű élet" nem sérelme, hanem előfeltétele az egyén függetlenségének.

A citoyen-eszme moralizáló idealizmusa végeredményben abból ered, hogy az emberi kapcsolatokat az elvont egyén szemszögéből megítélő polgári tudat

[34] Uo. 33.
[35] Uo. 63. Az én kiemelésem — *R. E.*
[36] A szabad akarat feladása „megfosztja minden cselekvésünket az erkölcsi elemtől". (Uo. 19.)

sem a régi típusú vallási eszméket nem fogadja el, sem a társadalom objektív mozgástörvényeit nem közelítheti meg, és csak a „természetes" vagy „természetellenes", az „ésszerű" vagy „ésszerűtlen", az „igazságos" vagy „igazságtalan" kategóriáiban képes a társadalmi viszonyokról véleményt formálni. A „független" egyén számára a „közérdek" parancsa elvont „*legyen*"-né lesz, *az autonóm öntudat tárgyi feltételezettség nélküli törvényévé*, amely *a priori elvként áll szemben az empirikus világgal*, és a „részjellegű élet" követelményeként az egyéni függetlenséggel. Nehéz volna eltéveszteni a Kanthoz vezető szálakat; azt azonban ismételten hangsúlyoznunk kell, hogy Rousseau citoyen-törvénye az egyenlőség helyreállításával függ össze, és a kategorikus imperativusszal ellentétben a *társadalom* — nem pusztán az egyén — gyakorlati irányításának törvényeként jelenik meg.

A civilizáció citoyen-szellemű bírálata az „ész" szerepét illetően is kettős állásfoglalásra készteti Rousseau-t. Az „ész" egyfelől a számító önérdek ügynöke, és oly visszataszító az „autentikus" ellen-burzsoá szemében, hogy meggyűlölteti vele saját korának, a felvilágosodás évszázadának racionalizmusát. „A vallástalanság és általában a gondolkodó és filozófiai szellem az élethez tapad — hangoztatja antiintellektuális vádiratában a szavojai káplán —, elférfiatlanítja és lealjasítja a lelkeket, az egyéni érdek fertőjébe, az emberi *én* elvetemültségébe rántja az összes szenvedélyeket, s így észrevétlenül alássa minden társadalom igazi alapjait. Ugyanis az, ami az önérdekekben közös, csekély fontosságú dolog, méghozzá annyira, hogy sohasem fogja ellensúlyozni azt, ami ellentétes bennük."[37] Az utilitarizmus és az „ész" (vagy „logika", vagy „természettudomány" stb.) effajta rokonítására nagy jövő vár még a polgári filozófia romantikus-ellenpolgári ágán, ahol lépten-nyomon ráhúzzák az „észre" (a „logikára", a „természettudományra" stb.) a vizeslepedőt, kimutatva róla, hogy mechanikus szkémákba gyömöszöli az eleven „életet", nélkülözi a „tulajdonképpeniséget", mi több, „burzsoá" jellegű. „Az ész gyakran megcsal bennünket — mondja a káplán —, s bizony nagyon is megszereztük a jogot arra, hogy visszautasítsuk. Ám a lelkiismeret sohasem csal meg. Ami az ösztön a testnek, az a lelkiismeret a léleknek. Aki őt követi, a természetnek engedelmeskedik, s nem kell attól tartania, hogy eltéved."[38]

A „természet" ebben az esetben az *ösztönök* prelogikus birodalma, és mind a történelemben, mind az értékrendben megelőzi az „észt", a civilizáció társadalmát. A civilizáció azonban Rousseau felfogásában még nem mítosz, hanem kézzelfogható valóság, a vagyoni és születési egyenlőtlenség gyűlöletes rendje, amely korántsem végzetszerűen nehezedik az emberi életre. A feudális „ésszerűtlenséget" fel kell váltania a citoyen-magatartás erkölcsi-*szellemi* törvényén nyugvó társadalomnak, a tekintély uralmát a lelkiismeret és az *ész* parancsainak. „Őszintén keressük az igazságot? Akkor ne adjunk semmit sem a születéssel járó jogokra, sem az atyák és a lelkészek tekintélyére, hanem idézzük a lelkiismeret és az ész ítélőszéke elé mindazt, amire ők bennünket gyermekkorunk óta tanítottak. Nekem aztán hiába kiáltják: Vesd alá eszedet. Aki megcsal, ugyanezt mondaná . . ."[39] Az ész ezúttal az erkölcsi autonómiával rendelkező elvont egyén antifeudális citoyen-törekvéseinek eszköze,

[37] Rousseau: „Emil...", id. k. 341.
[38] Uo. 309.
[39] Uo. 322.

és ebben a minőségében éppoly összeférhetetlen az utilitárius ésszel, mint ez a lelkiismerettel vagy a citoyen a közönséges burzsoával; illetve éppúgy összefér a lelkiismerettel, mint a citoyen az „autentikus" ellen-burzsoával. Az ész és a lelkiismeret a *benső ség* közös nevezőjére kerül, a vallással egyetemben, amelynek nincs szüksége kinyilatkoztatásra, mert isten „az emberek szívéhez beszél".[40] Ez a szubjektivizmus később, a citoyen-eszmények szertefoszlása után, a „tulajdonképpeniség" irracionalista reakciójába torkollik, egyelőre azonban rációval és forradalmi pátosszal telíti az antifeudális osztálytartalom.

*

A „természet", a „társadalom" és az „ész" fogalmainak tartalmi kettőssége a valóságos emberi viszonyok és az utopikus eszmény, a belső meghatározottságú citoyen-törvény ellentétére utal, amely kibékíthetetlen, ha a viszonyok az egyenlőtlenségen alapulnak, de a gazdasági egyenlőség távlatában közvetíthetőnek mutatkozik. *Ennek* az egyenlőségeszmének a realitásában hitt Rousseau, ezért vélte lehetségesnek azt a társadalmat, ahol az erkölcsi törvény *magának a tapasztalati világnak a működési elve*, és szerves egységet alkot vele. Ilyen egység csak a vagyoni egyenlőség álláspontjáról gondolható el, bár a kistulajdonosi korlátoltság miatt még a kérdésfeltevés sem haladhatja meg az antropológiai moralizálás kereteit és kategóriáit. Kant, a sajátosan német kiadású *formális* egyenlőség filozófusa, már nem fog közvetítőt találni az erkölcsi és a tapasztalati világ között; hogy miért nem, arra részben Voltaire példája világít rá, jóval „A gyakorlati ész kritikája" előtt, és mentesen a német idealizmus spekulatív elvontságaitól.

„Ha a Föld olyan volna, amilyennek lennie kellene — írja Voltaire —, vagyis ha az ember mindenütt könnyen és biztosan megtalálná rajta táplálékát és a természetének megfelelő éghajlatot, nyilván szóba sem jöhetne, hogy az egyik ember szolgájává tegye a másikat . . . Mert mire való a szolga ott, ahol nincs szükség semmiféle szolgálatra? . . . Más szóval, minden ember szükségképpen egyenlő lenne, ha nem volnának szükségleteik." Mihelyt azonban elhagyjuk a feltételes módot, és a kanti noumenont előrejelző paradicsomi túlvilágról visszatérünk a valóságba, be kell látnunk az egyenlőség irrealitását. „Az emberi társadalom, mivelhogy olyan, amilyen, csak akkor állhat fenn, ha van bizonyos számú hasznos ember, akinek semmije sincs. Mert nyilvánvaló: egyetlen gazdag ember sem fogja otthagyni a maga birtokát, hogy megművelje a tiédet; és ha egy pár cipőre van szükséged, nem valamelyik titkos tanácsos fogja neked elkészíteni. Szóval az egyenlőség *a legtermészetesebb valami*, ám egyúttal *a legnagyobb agyrém*." Mi hát a teendő? „Minden embernek jogában áll, hogy *szíve mélyén* tökéletesen egyenlőnek tartsa magát a másik emberrel. Ebből nem következik, hogy a szakács megparancsolhatja gazdájának, a bíborosnak, készítse el neki az ebédet. Viszont a szakács elmondhatja *magában:* ‚Ember vagyok, akár a gazdám; én is sírva jöttem a világra, mint ő; ha a törökök meghódítják Rómát, és én bíboros leszek, gazdám pedig szakács, minden bizonnyal alkalmazni fogom.' Ez az egész beszéd okos és helyes, de azért *addig, amíg a törökök el nem foglalják Rómát, a szakácsnak végeznie kell a dolgát, vagy az egész emberi társadalom összeomlik.*"[41]

[40] Uo. 320.

[41] Voltaire: „Filozófiai ábécé", Phőnix, Budapest 1944, 66—69. Az én kiemelésem. — *R. E.*

Az egyenlőséget tehát mélységesen tiszteljük mint erkölcsi eszmét, gyakorlati megvalósítását viszont, amely egyébként is puszta *szerepcsere*, elhalasztjuk ítéletnapig, mert — megintcsak anakronisztikus szóhasználattal élve — *egy dolog az elvont ember „noumenális" bensősége, és egészen más dolog a mindennapok empirikus társadalmi külvilága.* A formális egyenlőségeszme szervi dualizmusának rendkívül találó — mert szemérmetlenül cinikus — megfogalmazásával Voltaire, aki máskülönben ellenzi a külön lelki szubsztanciát, közelebb kerül a kereszténységhez, semmint óhajtaná, hiszen az egyenlőséget a *lélekbe* száműzi, szembeállítva ezt a fizikai valósággal. Voltaire azonban éppenséggel nem az erkölcsi túlvilág sajtófőnöke, és nem lesz hűtlen isten létét is hasznossági érvekkel bizonygató prakticizmusához. Bár az egyenlőségre vonatkozó nézeteiben a kanti dualizmus csirázik, az „erény" meghatározásakor már a szokásos liberális vonalat követi, közvetlenül azonosítva a helyesen értelmezett burzsoá önérdeket a közösségi érdekkel: „az erény jótettek kicserélése . . . társadalomban élünk, tehát csak az igazán jó nekünk, ami a társadalomnak jó".[42]

A közvetlen azonosságnak ezzel a típusával Holbach rendszerében találkoztunk. De lehetséges egy másik típusa is, amelyben nem a citoyen hasonul az utilitárius burzsoához, hanem megfordítva, a burzsoá lesz eredendően citoyenné, olyan „autentikus" ellenpolgárrá, amilyenről Rousseau ábrándozott. Ennek a különleges felfogásnak Saint-Just a megszólaltatója — méghozzá alighanem az egyetlen —, akit a mérsékelt felvilágosítóktól az adott kérdésben az különböztet meg, hogy „természeti emberéről" letisztítja az utilitarizmust, Rousseau-tól pedig az, hogy a citoyenséget a „természeti ember" vele született tulajdonságának és nem a társadalom produktumának tekinti. „A természeti állapotban élnek az emberek igazi társadalmi életet, lévén életelvük a szeretet. A politikai állapotban az emberek vad életet élnek, mivel életelvük az erőszak."[43]

A természeti állapot és a civilizáció értékelésében Saint-Just Rousseau nyomdokain halad, és mint az abszolutizmus minden ellenfele, élesen bírálja Hobbest. „Ha a természetben élő embert kegyetlennek és gyilkos indulatúnak ábrázolják, nem tudnak többé másféle kiutat elképzelni, mint a népek erőszakhatalommal való kormányzását . . . Az uralkodó számára nem hiányzik az ürügy ahhoz, hogy erőszakot tegyen a természeten, ha a természetet a vadság és a bűnök állapotának ábrázolják."[44] Az igazság ezzel szemben az, hogy a vadság és a bűnök az uralmi és szolgasági viszonyokat, nem pedig a természetet jellemzik. „Ilyenképpen a Földet jelenleg csak vadak népesítik be, és a leggyengédebb szív a legerősebb képzelet segítségével is csak nehezen tudja felfogni az első társadalom harmóniáját, oly nagy az emberi szellem elfajulása . . . A művészetek, a felvilágosodás és a tudományok, melyeket ma imádnak, csupán az elkárhozott szerencsétlenek számára értékesek . . . Ha a művészetek nem annak jelei, hogy az ember vaddá vált, miért volnának az emberek annál kegyetlenebbek és gonoszabbak, minél műveltebbnek vélik magukat? Tudásunk nagy része romlottságunk következménye; idézzük fel az ártatlan lények képét: ezeknek kevés felvilágosodásra volt szükségük."[45]

[42] Uo. 75.

[43] Saint-Just: A természetről, a polgári állapotról, a politikai társadalomról vagy a független kormányzat elveiről; „Magyar Filozófiai Szemle", 1972/5—6, 799.

[44] Uo. 780., 790.

[45] Uo. 780., 800.

A hanyatlásnak az az oka, hogy az emberek, akik személyes függetlenségükön alapuló társadalmat alkotnak, a külső hódítás ellen „politikai testületet vagy erőszakhatalmat" létesítenek, és „ez az erő lesz azzá a fegyverré, melylyel a népnek egy kis része elnyomja a nép egészét, holott valójában a hódításnak való ellenállás fegyvere". Ennek az intézménynek tulajdonítandó, hogy „mindenki mindenki ellen felfegyverkezve él, miként az egymás számára idegen fajú állatok hordái"; hogy „a politikai lény hiába keresi társát: minden ember elszigetelt, és annál nagyobb az ember magánya, minél erősebb a hatalom". Az emberi nem romlásáért tehát a politikai erőszakot terheli a felelősség: ez az, ami az egész biztonsága nevében megsemmisíti az egyeseket, „ahelyett, hogy e biztonságot az egyének függetlenségével kapcsolná össze", és megőrzés ürügyén „mindent elragad az embertől", felcserélve a társadalmi kötelékeket az erőszaknak saját feszültségük következtében szétszakadó kapcsolataival.[46] A politikai erőszakon nyugvó polgári törvény „az embert a kereskedelem tárgyává teszi, áruvá változtatja, és az ember árát a dolgok ára határozza meg. És mivel vitathatatlan, hogy minden dolog értéke különböző, az ember és a dolog összekeveredvén a polgári véleményben, az emberek egyenlőtlenek lesznek, ahogy az egyik dolog egyenlőtlen a másikkal." Ámde „abban a pillanatban, amikor az egyenlőség megszűnik, a társadalom nincs többé, mert az egyenlőtlenség nem más, mint erőszak, és az erőszakon alapuló társadalom csupán a vadak aggregátuma". „Ó, emberek — kiált fel e bomlás láttán Saint-Just —, a jog, mely által szabadok vagytok, ugyanaz, mint amely által elnyomók vagytok!"[47]

Robespierre kivételes tehetségű harcostársának forradalmi radikalizmusa dialektikus történelemszemléletet ígér: a szabadság természeti állapota átcsap önmaga ellentétébe, a vagyoni egyenlőtlenség társadalmába, majd ennek tagadása következik a kiindulóponthoz való visszatérés útján. Mintha Rousseau-t hallanánk. De a különbség is szembeötlő. Rousseau a természet elleni harc *gazdasági* fejleményeire, az emberi termelőképesség szükségszerű növekedésére vezeti vissza a tulajdonviszonyok változását, Saint-Just pedig *politikai* tényezőkre. Véleménye szerint „a hatalom születése a társadalomtest halálát jelenti"; maga a természettörvény nem ismer el semmiféle tekintélyt, semmilyen „elkülönült erőt, amely a szuveréntől független" volna, következésképpen „minden hatalom törvénytelen", „mindenfajta törvényhozásnak el kell tűnnie".[48]

Ez a felfogás a maga korában és polgári talajon a lehető legradikálisabb. A feudális abszolutizmust mások is támadják, de Saint-Just *minden* politikai hatalmat pellengérre állít, a születőben levő burzsoá államot sem kímélve. Kérdésfeltevése meghaladja ezzel a polgári horizontot, és történelmi általánosságra tesz szert. Valóban: „a szuveréntől független, elkülönült erő", amíg csak létezik, szükségképpen „magában hordja az elnyomás magvát", aminek egyedül az vethet véget, ha megszűnik a rögzített munkamegosztás irányítók és végrehajtók között. A kommunista önigazgatással elhárul, vagy legalábbis eltompul majd ez a probléma, burzsoá rendszerben viszont nincs rá felelet. Igazán jelentős gyakorlati problémaként, a hatalom jellegének döntő fontos-

[46] Uo. 780., 788.
[47] Uo. 785., 797., 789.
[48] Uo. 789., 787., 792., 784.

ságú kérdéseként a kommunizmus világméretű győzelméig vezető átmeneti korszak idején jelentkezik, és csak a marxizmus klasszikusainak a proletárdiktatúrára vonatkozó útmutatásai szerint oldódhat meg, a közvetlen termelők osztályai és az értelmiség közötti különbségek maximális csökkentésével, illetve a tömegek és az intézmények dialektikus kapcsolata alapján, amelyben a végrehajtók, mint a hatalom és a termelési eszközök valódi birtokosai, közvetlenül ellenőrzik és irányítják saját irányító hatalmi szerveiket a termelésben és az elosztásban, az anyagi és szellemi kultúra minden területén. De amíg a szocialista demokrácia távlatai meg nem nyílnak legalább az elmélet számára, addig természetszerűen *az anarchikus ösztönösség mutatkozik a bürokratikus kormányzati formák egyetlen radikális ellenszerének.* A tagadásnak ez a fajtája szembeszáll a maga módján a polgári demokrácia illúzióival, és antibürokratizmusa mellett ennek köszönheti *mai* népszerűségét. Olyan helyzetben azonban, amikor egyrészt van már marxista perspektíva, és a tömegeknek a kapitalizmus ellen a szervezettség a legfőbb fegyverük, másrészt az intézmények általános és elvi tagadása a proletárdiktatúrára is kiterjed, az egykor forradalmi felfogás reakcióssá válik.

A politikai intézmények anarchista megítélése tereli Saint-Justöt a dialektikus kezdeményezések felől a metafizikához. Érdemes ezzel kapcsolatban röviden összevetni gondolatmenetét Rousseau-éval.

Rousseau az elvont egyén szokásos robinzonádjával kezdi, és az emberek társulását a „független" természeti állapot ellentéteként kezeli. A társadalom ebben a minőségében részint negatív tagadása a természeti állapotnak, mert civilizációs egyenlőtlenséget teremt, részint pozitív tagadása, mert új termelőerő, amely a természet elleni harcban nagyobb „erőtömeget" képvisel az egyéni erők puszta összegénél. Mint pozitív jelelenség, alkalmas rá, hogy tagadja önmaga negatív alakját, és a szerződés közvetítő aktusa révén egyesítse a társadalmi együttélésnek megfelelő „részjellegű" életet ellentétével, a természeti állapot egyéni függetlenségével. Robinzont a civilizációs egyenlőtlenség társadalma tagadja, ezt az egyenlő és együttműködő Robinzonoké; a történelem a tagadás tagadásának háromszakaszos *formális* törvénye szerint zajlik le, amelynek — bármi legyen is a *tartalma* — az a *lényege,*[49] hogy a második tagadás az előző, ellentétes mozzanatok szintézise.

Saint-Just anarchizmusa meghiúsítja a dialektikus tagadást. Az emberek eredendő, természetadta társadalmiságának eszméje, amely minden politikai hatalom törvénytelenségének indokolásául szolgál, mérhetetlenül szociálisabb kiindulópont ugyan a robinzonádoknál vagy a burzsoá individualizmus bármely alakzatánál, és akár az őstársadalom megsejtésének is felfogható, de a társadalmit beolvasztja a természetibe, és a közösségi lényt közvetlenül azonosítja a független egyénnel, a kistulajdonossal. Így történik, hogy az egyenlőtlenségnek a gazdasági oldalt mellőző, egysíkúan politikai értelmezése elmossa a dialektikus lehetőségeket rejtő ellentmondásokat, kilúgoz az első tagadásból, a természeti állapotot követő civilizációból, minden pozitív vonást, úgyhogy a második tagadás nem az előző mozzanatok szintézise lesz, hanem az antitézis megőrzés nélküli megszüntetése, egyszerű visszatérés az eredeti állapotában helyreálló tézishez.

[49] A tartalom és a lényeg nem feltétlenül azonos: a forma *tartalma* más, mint a forma *lényege.*

Összefoglalva az eddigieket, a következőképpen vázolhatjuk a polgári filozófia erővonalait.

Az ipari tőke felülkerekedése nyomán az önállósuló burzsoázia meghúzza a halálharangot a hagyományos racionalizmus felett: az általános abszolút uralma ugyanis egy eleve meglevő ontológiai és logikai rendbe temeti a minden jelentőségétől megfosztott különöst, és ez a világkép nem tükrözheti az új korszakot, amikor a konkurrencia az egyén feltétlen autonómiáját, az ütköző egyedi mozgások véletlenszerűségét sugallja, a tapasztalati megismerés pedig, részint a technika, a természettudományok és a pénzcsinálás szükségletei, részint az antifeudális politikai és ideológiai szükségletek miatt, nem szorítható háttérbe többé. Kezd kibontakozni a tőkés termelési módnak az a lényegi ellentmondása, hogy a termelőerők — a természet feletti hatalom — növekedésével csökken a társadalmi viszonyok tudatos ellenőrzésének lehetősége. A burzsoázia Robinzonokból tevődik össze, akik azonban a gyorsan fokozódó munkamegosztás függvényei, és ez a polarizált állapot, a személyi függetlenség az egyik oldalon és a személytelen piac uralma a másikon, a „belső" és a „külső" világ egymást kizáró ellentéteként csapódik le az osztály ideológiájában. A természet technikai elsajátítása összenő a burzsoá formameghatározottsággal, a tőkés munkamegosztás áttekinthetetlen viszonyaival, amelyek a tudatos irányítás hiánya folytán mint *természetiek* jelennek meg, és a történelmi körülményektől függően hol az abszolút szükségszerűség, hol az abszolút véletlen látszatát öltik, azaz mindenképpen a *mechanikus szemlélet* tárgyává lesznek. Ebben a külső jelenségvilágban, ahol a természet egybeolvad a természetivé deformált társadalommal, az igenlő vagy „beilleszkedő" magatartást az *utilitarizmus* képviseli, az általános összefüggések megragadására alkalmatlan, mert tudatosságát illetően az elvont egyén szintjén megrekedő *prakticista gyakorlat*, amelynek Hume az ismeretelméleti klasszikusa. De a külső viszonyok csak azért dologiasulnak el, mert Robinzonok között szövődnek, akik egyrészt *abszolút autonómiát* tulajdonítanak önmaguknak, másrészt lehetetlen nem részt venniök saját viszonyaikban, ahol személyes autonómiájuk — viszonyaik személytelenségének előfeltétele — tökéletesen megsemmisül, noha egyúttal szakadatlanul újratermelődik, hiszen a zárt én és az eldologiasult társadalmi külvilág egymás elválaszthatatlan alapjai. Az ellentmondásos mozgás állandó feszültségében a pólusok annál erősebben taszítják egymást, minél szorosabban összetartoznak: így az egyén autonómiája abszolút belső szabadsággá, a meghatározatlanság és tárgynélküliség korlátlan szabadságává lesz, és a „tiltakozás" végleteként kerül ellentétbe a „beilleszkedés" *mechanikus* végletével. E két szélső pont között végzi csillapíthatatlan lengőmozgását a polgári gondolkodás.

A mechanikus és a romantikus pólus kettőssége — az ősi test-lélek dualizmus korszerűsített alakja — *a polgári ideológia alapképletévé válik*, amely a marxizmus létrejötte óta meghatározza *a „bal"- és a jobboldali revizionista ideológiák összes lehetséges módozatait is*, és csak a burzsoáziával együtt fog eltűnni, bár történelmi formái változnak és egyéb motívumokkal fonódnak össze. A liberális irányzatú angol etikai szentimentalizmus még az utilitárius magatartáshoz köti az autonóm személyiség erkölcsi a priorijét, a kispolgári irodalmi szentimentalizmus viszont már antinómiát fedez fel az erkölcsi eszmény és az utilitárius valóság között. A polgárság antifeudális harca idején, amikor az erkölcsi cselekvés a citoyen-életformával azonosul, a kérdés összevegyül a burzsoá—citoyen viszony problémakörével és az egyenlőségről vallott néze-

tekkel. Voltaire felismeri a formális egyenlőség belső ellentmondását, de aztán cinikusan jóváhagyja; Holbach még a felismerésig sem jut el. Mindketten a reális egyenlőtlenséget szentesítik, az angol liberálisoktól azonban megkülönbözteti őket történelmi helyzetük, amelyben a formális — jogi — egyenlőség nem tény, hanem politikai feladat, még ha csak a „zsarnokság" eltávolításának formulájára redukálódik is. Minthogy ez a citoyen-feladat teljességgel megvalósítható a reális egyenlőtlenség talaján, és Franciaországban gyakorlatilag is megérett rá a helyzet, az eszmény nincs ellentétben a tapasztalati valósággal; az „általános ügy" tehát a mérsékelt francia felvilágosítók szerint ugyanolyan automatikus összhangban van az egyéni érdekekkel, mint amilyet az angol liberálisok kívánnak, csak éppen nem a spontán piaci mechanizmus révén érvényesül, hanem a természeti törvényekre hivatkozó tudatos *politikai* cselekvés jóvoltából, amely igényt formál *a külvilág objektivitására* és *a tárgyi meghatározottságra*, hogy biztosítva legyen ontológiai háttere és tárgyiasulásának anyaga.

Rousseau éppúgy elveti a magánérdek és az „általános ügy" automatikus összhangját, akárcsak később Kant; de nem azért, mintha a citoyen-eszményt *általában* megvalósíthatatlannak tartaná, hanem mindenekelőtt azért, mert egészen másképp értelmezi, mint Holbach vagy Voltaire, és nem találja összeegyeztethetőnek az utilitárius viszonyokkal. Az eszmény tartalma ezúttal a vagyoni egyenlőség, amelynek álláspontjáról feltárul a technikai haladás összefüggése a tulajdonviszonyokhoz kapcsolódó társadalmi hanyatlással, a „civilizáció" ellentéte az „erkölccsel" és az „emberi tökéletesedéssel". Az antinómia felszámolható, ha létrejön a kistulajdonosi egyenlőség, vagyis ha a társadalom gyakorlatilag átalakul; ez az a mozzanat, amely Kant szemében lehetetlen, és hiányával megrögzíti a dualizmust. De még az egyenlők rousseau-i társadalmában is megőrződik a burzsoá—citoyen ellentét, mert a kistulajdonosi függetlenség nem esik egybe a „részjellegű élettel" — a „nembeliség" a „Társadalmi szerződés"-ben nem természetadta tulajdonság, mint Saint-Just messiási anarchizmusában —, és az egyén alárendelése a közösségnek erkölcsi parancsként jelenik meg, amely egyúttal, mint az öntudat szigorúan belső indítékú törvénye, megnyilvánítja a személyiség autonómiáját. A dualizmus ezzel az ellentétek egységének dialektikájában oldódik fel. Rousseau perspektívája azonban történelmileg nem bizonyul reálisnak. A kapitalizmus győzelmével elmélyül a gazdasági egyenlőtlenség, a társadalmi viszonyok az utilitarizmus jegyében alakulnak, tudatos ellenőrzésük nem lehetséges, és a magánkezdeményezés konkurrenciális kapcsolataiban fogant személyes szabadság nem törhet át az öntudat belvilágából a tárgyiságba. Ezt a bomlási folyamatot, a polgári gondolkodásnak a mechanikus és a romantikus központ körüli kikristályosodását, Kant fogja fel a legérzékenyebben, és fejezi ki a legtisztábban már a kezdet kezdetén: mert éppoly világosan látja a formális egyenlőség belső ellentmondását, mint Voltaire, de nemcsak nem óhajt túllépni a valóságos egyenlőtlenségen — a dualizmus feloldásának rousseau-i útját választva —, hanem egyáltalán nem lát módot a valóság megváltoztatására, és a nemzeti feladatok által megkövetelt citoyen-törvényt a noumenális erkölcsi szférába zárva, *kezdeményezőjévé lesz a polgári filozófia további történetét jellemző kétközpontúságnak, az „autentikus" belső és a tárgyi-természeti külső világ megosztottságának.* Ehhez az ambivalens filozófiához, amely a legalkalmasabb a konkurrenciális személyi függetlenség és az eldologiasult viszonyok közötti feszültség megjelenítésére, azaz a burzsoá gondolkodás *fő útjának*

kijelölésére, Németország felemás helyzete és Kant kispolgári-pietista világnézete szolgáltatta a feltételeket.

*

Hegel írja e korról, hogy a németeket is „elérte a külföld szellemének fuvallata, s felkaptak minden ott létrehozott jelenséget, gondosan ápolták a locke-i empirizmust, másfelől viszont félretették a metafizikai vizsgálódásokat, és a józan emberi értelem részéről felfogható igazságokkal törődtek — a *felvilágosodásra* és minden dolog hasznosságának szemléletére vetették magukat; oly meghatározás, melyet a franciáktól vettek át. A hasznosság mint a létező dolgok lényege — az, hogy nem mint magánvalókat, hanem mint más-számára-valókat határozzák meg őket — szükségszerű mozzanat, de nem az egyetlen." Röviddel ezután Hegel leszögezi: „Hume és Rousseau a német filozófia két kiindulópontja".[50]

Hegel tömör sorai lényeges megállapításokat tartalmaznak. Először is Hume és Rousseau megnevezésével rámutatnak arra a két vonalra, amelynek metszéspontjában Kantot találjuk; másodszor — és elvileg ez a fontosabb — rávilágítanak *az utilitárius „józan ész" összefüggésére a tapasztalat szubjektivista értelmezésével.* A szofistáktól Hume-on át napjainkig valóban nemegyszer bizonyította a filozófia története, hogy *a magánhaszon prakticista gyakorlata* — hacsak nem ellensúlyozza a hit a társadalom tudatos rendezésének, az „általános ügy" tudatos érvényesítésének lehetőségében — *mindig elrejti a dolgok objektivitását, mert létüket csak a szubjektumra vonatkoztatva ismeri el, s ezzel az elvont tudatban előforduló jelenségformákra korlátozza a valóságot.*

Ami Rousseau-t illeti, németországi hatásának erejét a többszólamúság magyarázza, amelyben egyszerre kap hangot a felvilágosodás antifeudalizmusa és haszonelvűségének a romantika felé mutató bírálata. Maga a felvilágosodás — ahogyan Hegel írja — a józan emberi értelem nevében „mindenekelőtt a pozitív vallás ellen, a babona és a hierarchia bilincsei ellen irányul, mint német felvilágosodás pedig a protestáns vallás ellen, amennyiben olyan tartalma van, amelyet a kinyilatkoztatásból, általában az egyházi rendelkezésből merített".[51] Ezért lel a szavojai káplán eszmei rokonokra Németországban, többek közt a pietisták körében, akik a hit racionalizálására törekedve, lényegében deista tanokat hirdetnek, és sokan közülük elvetik mind a kinyilatkoztatást, mind a szertartásokat. Az „ésszerűség" követelménye megmozgatja a legjobb elméket, s Kant a káplán szellemében szól, amikor kijelenti, hogy a felvilágosodás a fejlődés magasabb foka, ahol az ember képessé válik eszének szabad, korlátlan használatára, a létezők megismerésére, és nem fél a tudástól. A német felvilágosodás azonban nem egyértelmű folyamat: bizonyos elemeivel beépül az abszolutizmus rendszerébe, és a társadalmi haladáshoz való felemás viszonya következtében polgári oldalról is ellenállást vált ki. A „felvilágosult abszolutizmus" hivatalos kultúrájával szemben a szentimentalizmus kínálkozik alkalmas ellenzéki formának, és ezt is Rousseau közvetíti. A Sturm und Drangban tömörülő ellenzék síkraszáll a felvilágosodás mechanikus jellege és elvontsága ellen, sőt, már a polgárság utilitarizmusát

[50] Hegel: „Előadások a filozófia történetéről", Harmadik kötet, id. k. 376., 378.
[51] Uo. 363.

is kikezdi; a nemzeti öntudat erősítése érdekében felkutatja a német hagyományokat, a civilizáció képmutatásaival és száraz intellektualizmusával szemben „visszatér a természethez", a népművészetekhez, a népi kultúrához. De mindez egyfelől a középkor felmagasztalásának, a „népi" és a „paraszti" patriarchális azonosításának jegyében történik, másfelől összekapcsolódik a szélsőséges individualizmussal, a magányos prométheuszi lázadók dicsőítésével, akik az erkölcsi eszmény megtestesítőiként elbuknak a „mindennapiság" kivédhetetlen csapásai alatt. A Sturm und Drang éppúgy egyesíti a demokratikus vagy legalábbis haladó elemeket a reakciósakkal, mint bírálatának tárgya, a felvilágosodás, és ennek a felemásságnak az alapját *az eszmény és a valóság dualizmusában* kell keresnünk. A középkor utáni nosztalgia vagy az egyéni lázadás romantikája nem kevésbé irreális, mint a felvilágosodás szikár ésszerűségéhez vonzódó kategorikus imperativusz, és mindegyikük mögött a cselekvőképtelenség húzódik meg, amely a forradalmi Franciaországhoz képest a korabeli Németország legszembeötlőbb jellegzetessége. Rousseau a szabadságot tekintette abszolutumnak — írja Hegel —; Kant szintén, „csakhogy inkább elméleti mozzanata szerint; Franciaország ezt az akarat mozzanata szerint fogja fel. A franciák azt mondják: Il a la tête près du bonnet — könnyen a fejébe száll a vér —, megvan bennük az érzék a valóság, a cselekvés, az elintézés iránt, — a képzet közvetlenebbül megy át cselekvésbe. Így az emberek gyakorlatilag a valósághoz folyamodtak." Mindazonáltal — fűzi hozzá Hegel egy könnyed nyárspolgári fordulattal — „a szabadság fanatizmusa a nép kezében rettenetessé vált. Németországban ugyanez az elv kötötte le a tudat érdeklődését, de elméleti módon képezték ki. *Nekünk* mindenféle zajlik a fejünkben és a fejünkön; emellett a német fej egészen nyugodtan hordja hálósipkáját, és önmagán belül dolgozik."[52] Ez a spekulatív hajlam a felvilágosodás hatása ellenére és azzal kibogozhatatlanul összekeveredve, minduntalan újratermeli a metafizikát, és ha az új eszmeáramlatok ösztönzésére részben a prostetáns vallás ellen irányul is, voltaképpen a reformáció hagyományos szubjektivizmusához kapcsolódik. Amit Hegel az utóbbiról mond, a filozófia történetének egy korábbi szakaszára — a racionalizmus és az empirizmus, vagy hegeli terminológiával a „szubsztancialitás" és az „individualitás" ellentétének időszakára — vonatkozik ugyan, de fényt vet a Kanthoz vezető útra, és előrevetíti a *Bewusstsein überhaupt*-ot: „A filozófia azt állítja, hogy a gondolkodás elve a világ elve: a világban mindent a gondolkodás szabályoz. A protestáns elv az, hogy a kereszténységben a bensőség általában mint gondolkodás válik tudatossá, s erre mindenki igényt tarthat; sőt, a gondolkodás minden ember kötelessége, minden rajta alapul. A filozófia így általános ügy, amelyről mindenki tud ítélni; mindenki természeténél fogva gondolkodó."[53]

A tárgyiatlan „bensőség" a kanti etikában csúcsosodik ki, amelynek összefüggését a német gazdasági és politikai viszonyokkal tüzetesen elemzi a „Német ideológia". „Mialatt a francia burzsoázia a történelem leghatalmasabb forradalmával kivívta az uralmat és meghódította az európai kontinenst, mialatt a politikailag már emancipálódott angol burzsoázia forradalmasította az ipart, és Indiát politikailag, a világ többi részét pedig kereskedelmileg alávetette magának, a tehetetlen német polgárok csak a ‚jóakaratig' vitték.

[52] Uo. 392.
[53] Uo. 238.

Kant beérte a puszta ‚jóakarattal', még ha nincs is eredménye, és e jóakarat *valóraváltását*, a jóakarat és az egyének szükségletei és törekvései közötti összhangot a *túlvilágba* helyezte. Kantnak ez a jóakarata teljesen megfelel a német polgárok tehetetlenségének, nyomottságának és nyomorúságának; ezeket a polgárokat, minthogy kicsinyes érdekeik sohasem voltak képesek egy osztály közös, nemzeti érdekeivé fejlődni, folytonosan kiszákmányolták valamennyi többi nemzet burzsoái. E kicsinyes helyi érdekeknek egyfelől a német polgárok tényleges helyi és provinciális korlátoltsága felelt meg, másfelől kozmopolita felfuvalkodottságuk. A reformáció óta a német fejlődés általában egészen kispolgári jelleget öltött." Marx és Engels ezután részletesebben szólnak a feudális nemesség és a burzsoázia helyzetéről, megemlítik a földművelés és az ipar elmaradottságát, a politikai szervezet szétforgácsoltságát, a bürokrácia különleges hatalmát, majd így folytatják: „Azt a jellegzetes formát, amelyet a valóságos osztályérdekeken nyugvó francia liberalizmus Németországban öltött, ismét Kantnál találjuk meg. Sem ő, sem a német polgárok, akiknek szépítő szóvivője volt, nem vették észre, hogy a burzsoáknak ezek az elméleti gondolatai anyagi érdekeken és az anyagi termelési viszonyok által megszabott és meghatározott *akaraton* alapultak; Kant tehát elválasztotta ezt a kifejezést a benne kifejezett érdekektől, s a francia burzsoák akaratának anyagilag indokolt döntéseit a ‚*szabad akarat*', a magán- és magáértvaló akarat, az emberi akarat *tiszta* önmeghatározásaivá tette, és így merőben ideológiai meghatározásokká és erkölcsi posztulátumokká változtatta. A német kispolgárok visszariadtak az energikus burzsoá liberalizmus gyakorlatától, mihelyt ez a terrorban és a szemérmetlen burzsoá vagyonszerzésben egyaránt kiütközött." Röviden, a francia politikai formákat a német polgárok „csak mint elvont eszméket fogadták el . . . mint jámbor óhajokat és frázisokat, mint kanti önmeghatározásait az akaratnak és az embereknek, amilyeneknek lenniök kell".[54] Heine hasonlóképpen ítéli meg a német tehetetlenséget, és keserű gúnnyal beszél a hazai filozófia erkölcsi emelkedettségéről, amelynek törvényszerű tulajdonsága, hogy fordítottan arányos a forradalmi gyakorlat színvonalával. „A forradalom jelszava, melyet Saint-Just mondott ki: *le pain est le droit du peuple*, nálunk így hangzik: *le pain est le droit divin de l'homme*. Mi nem a népek emberi jogaiért küzdünk, hanem az emberek isteni jogaiért. Ennyiben és még más dolgokban is különbözünk a forradalmároktól."[55]

Kant szellemi magatartását politikai magatartása teszi érthetővé, ez pedig természetszerűen a francia forradalomhoz való viszonyában jelentkezik a legtisztábban. Kant — aki a forradalom utáni esztendőben jelenteti meg harmadik „Kritiká"-ját — így ír erről: „Egy szellemileg gazdagabb nép forradalma, amilyen a szemünk előtt játszódott le napjainkban, sikerülhet vagy elbukhat, de annyira bővelkedhet nyomorúságban és rémtettekben, hogy egy helyesen gondolkodó ember, ha bízhat is benne, hogy másodszor nekikezdve, szerencsésen véghezviszi, sohasem fogja elhatározni ilyen áron a kísérletet, — ez a forradalom, mondom, összes szemlélőinek lelkületében (azokéban, akik nem bonyolódtak bele személyesen ebbe a játékba) óhajaiknak megfelelően mégis a lelkesedéssel határos együttérzésre talál, melynek puszta

[54] Marx—Engels: A német ideológia; MEM *3*, 179—182.
[55] Heine: A vallás és a filozófia története Németországban; „Versek és prózai művek", II. Európa Könyvkiadó 1960, 451.

kinyilvánítása is veszélyes, tehát egyéb oka nem lehet, mint az emberi nem erkölcsi képessége. — Ez az erkölcsileg ható ok kettős jellegű; először is abban a *jogban* rejlik, hogy egy népet ne akadályozzanak meg más hatalmak, ha olyan polgári alkotmányt kíván adni magának, amilyet jónak lát; másodszor abban a *célban* (amely egyúttal kötelesség), hogy egy népnek csak az az alkotmány fog önmagában *jogilag* és erkölcsileg megfelelni, amely természeténél fogva elvileg kerüli a támadó háborút, s amely nem lehet más — legalább eszméjét illetően —, mint a köztársasági alkotmány." Mivel azonban a német szájnak még ez a langyos kása is túlságosan forró, Kant, mintegy megriadva önnön merészségétől, szükségesnek tart egy mentegetőző lábjegyzetet: „Ezzel nem azt gondoljuk, hogy annak a népnek, amelynek monarchikus alkotmánya van, joga volna követelni vagy akárcsak titkon is óhajtani ennek megváltoztatását."[56]

Eszmény és valóság, elmélet és gyakorlat, „belső" és „külső" kettészakadása, amely a polgári ideológiát mindmáig jellemzi, sehol nem érzékelhető kézzelfoghatóbban, mint a német nyomorúság közepette; ez a nyitja Kant filozófiatörténeti jelentőségének. Olvassuk tovább a filozófus szövegét: „. . . az igazi lelkesedés mindig egyedül az *eszmeiből*, nevezetesen a tisztán erkölcsiből születik . . . és nem szorítható az önérdek körébe. A forradalmárok ellenfeleiben nem ébreszthette fel a zsold a buzgalmat és a lelki nagyságot".[57] Kant szíve a forradalmárokhoz húz, nem vitás — legalábbis addig, amíg nem vetemednek rémtettekre, azaz békén hagyják a reakciós valóságot —, rokonszenvét pedig az a meggyőződés táplálja, hogy a forradalom *erkölcsi tett*, amely „egyedül az eszméből" születik, és „nem szorítható az önérdek körébe". A magántulajdonosi gondolkodás annyira átütő erejű, hogy a kollektív érdek fel sem ötlik előtte: mindig az *egyén* az, aki dönt, ha nem önérdeke, akkor autonóm erkölcsi akarata szerint. Az elvont egyén szemszögéből más alternatíva nem lehetséges, ez az egy viszont szükségszerű, mert a történelem fordulópontján az „igazi lelkesedés" nem nélkülözhető, de sajnos csak „az önérdek körén" *kívül*, az utilitárius valóság *ellenére* születhetik meg.

A valóságot a változtatás szándéka nélkül elfogadni annyi, mint megbékélni vagy éppen egyetérteni a fennálló *egyenlőtlenséggel;* és Kant a legnyíltabban megvallja antidemokratizmusát, nem is gyanítva, hogy itt a magva filozófiája belső ellentmondásainak. „Csak a szavazóképesség révén lesz valaki állampolgárrá; ez a képesség azonban előfeltételezi, hogy az illető önálló a népben, nem puszta része, hanem tagja a közösségnek, azaz saját döntése alapján kíván másokkal közösségre lépni . . . Ám ez a tulajdonság szükségessé teszi az *aktív* és a *passzív* állampolgár megkülönböztetését; habár az utóbbi fogalom láthatólag ellentmondásban van az állampolgár fogalmának magyarázatával általában. — Az alábbi példák elhárítják ezt a nehézséget: a kereskedő vagy az iparos segédje, a szolga (aki nem az állam szolgálatában áll), a kiskorú . . . minden fehérnép, és általában mindenki, aki nem saját vállalkozásából meríti létfenntartása eszközeit (táplálékát és védelmét), hanem kénytelen ezek megszerzése végett mások rendelkezésére állni (nem számítva az államot), az nélkülözi az állampolgári személyiséget, és egzisztenciája úgyszólván csak inherencia. — A favágó, akit az udvaromba fogadok,

[56] Immanuel Kant: Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten; „I. Kant's Sämmtliche Werke", Bd. VII. Leopold Voss, Lipcse 1868, 399—400.
[57] Uo. 400.

az indiai kovács, aki kalapácsával, üllőjével és fújtatójával felkeresi a házakat, hogy vasat dolgozzon ott fel, az európai asztalossal vagy kováccsal összehasonlítva, aki munkája termékeit nyilvánosan áruba bocsáthatja; a házitanító, összehasonlítva az iskolai tanítóval, a zsellér, összehasonlítva a bérlővel stb., puszta kiszolgálói a közösségnek, mert más egyének parancsaira vagy védelmére szorulnak, tehát nincs polgári önállóságuk. — Ez a mások akaratától való függés és egyenlőtlenség mindamellett egyáltalán nincs ellentétben ezeknek a személyeknek — összességükben a nép alkotóelemeinek — *mint embereknek* szabadságával és egyenlőségével; inkább az a helyzet, hogy éppen ezeknek a feltételeknek az alapján lehet a nép állammá, és léphet polgári állapotba. Ebben az állapotban azonban a szavazati jog birtoklására, vagyis arra a jogra, hogy valaki állampolgár legyen és ne csupán az állami közösség tagja, nincs mindenkinek egyformán joga. Mert megkövetelhetik ugyan a többiektől, hogy a természetes szabadság és egyenlőség törvényei alapján az állam *passzív* részeiként kezeljék őket, de ebből nem következik az a jog, hogy maguk is az állam aktív tagjaiként cselekedjenek, szervezzenek vagy részt vegyenek bizonyos törvények meghozatalában; egyedül az következik, hogy bármilyenek legyenek is a pozitív törvények, és bármire vonatkozzanak is, nem lehetnek ellentétesek a nép minden tagjának természetes szabadságával és ehhez mért egyenlőségével, nevezetesen azzal, hogy ebből a passzív állapotból áttörhessenek az aktívba."[58]

Ha Kant valódi egyenlőséget akarna, mint Rousseau, nem egyezhetne ki a meglevő helyzettel; ha viszont gyakorlatilag fejet hajt a feudalizmus előtt, ám „eszmeileg" mégis a polgári törekvéseket pártolja, akkor lehetetlen bele nem gabalyodni a formális egyenlőség belső ellentmondásába. A „velünk született egyenlőség" — hangoztatja Kant — nem egyéb, mint *függetlenség*, „az embernek az a tulajdonsága, hogy *önmaga ura*".[59] Ez a meghatározás egybevág az imént idézett passzussal, melynek értelmében csak az önálló vállalkozóknak van állampolgári személyiségük, „a nép alkotóelemeinek" nincsen; a reális egyenlőség a gazdaságilag független személyekre korlátozódik. Másrészt az egyenlőség *mint forma* egyetemes érvényű, ami annyit jelent, hogy mindenki tarsolyában hordja, ha nem is a marsallbotot, de egy reménybeli fűszerüzlet kulcsát, s nyomban „áttörhet" a reális egyenlőség „aktív" állapotába — hacsak történetesen nem „fehérnépnek" született —, mihelyt a kulcshoz az üzletet is megszerzi, vagy ahogy Voltaire mondaná, mihelyt a törökök meghódítják Rómát.

A reális és a formális egyenlőség ellentétét már Voltaire is észrevette, de az öntudatos nagypolgár szemével, nem a feudalizmushoz dörgölőző szánalmas kispolgáréval, aki megalkuvása miatt a gyakorlati és az elméleti magatartás nyomorúságos kettősségére kényszerül. Voltaire, a józan utilitarista, egyetlen vállrándítással el is intézte a kényelmetlen kérdést, nem úgy, mint Kant, aki a semmire sem kötelező eszmei egyenlőséget és szubjektumát, az elvont embert, rendszere középpontjába állítja, és az értékrendben magasabbra helyezi az önérdekű valóságnál, illetve az empirikus, hús-vér embernél. „A célok birodalmában — írja — mindennek vagy *ára* van, vagy *méltósága*. Aminek ára van, annak helyébe másvalami is állítható *egyenértéke* gyanánt;

[58] Immanuel Kant: „Metaphysik der Sitten", Rechtslehre, L. Heinemann, Berlin 1870, 153—154.

[59] Uo. 40.

ami viszont minden árnak fölötte áll, tehát semmilyen egyenértéket nem tűr, annak méltósága van. — Ami az általános emberi hajlamokra és szükségletekre vonatkozik, annak *piaci ára* van; ami valamely szükséglet előfeltételezése nélkül megfelel egy bizonyos ízlésnek, vagy kedélyünk puszta célnélküli játéka révén jóérzést kelt, annak *affekciós ára* van; ami viszont egyedüli előfeltételként szolgál ahhoz, hogy valami öncéllá lehessen, annak nem puszta viszonylagos értéke, azaz ára van, hanem belső értéke, vagyis *méltósága.*" Példákkal megvilágítva: „a munkabeli jártasságnak és szorgalomnak piaci ára van; a tréfának, az eleven képzelőerőnek és kedélynek affekciós ára; ellenben az ígérethez való hűségnek, az elvi (nem ösztönszerű) jóakaratnak belső értéke van".[60] Ezzel a „belső értékkel" csak a „homo noumenon" rendelkezik, aki „nem puszta eszköze másoknak", következésképpen „nem az általános csereeszköz, a pénz, fejezi ki értékét", s így, „személyisége" birtokában, „minden más értelmes lénnyel összemérheti és egyenlőnek becsülheti magát".[61]

A személyiség mint öncél feltétlen méltóságát és értékét Rousseau hangsúlyozta a legerőteljesebben a francia felvilágosodás irodalmában, majd a forradalom az emberi és polgári jogok nyilatkozatába iktatta. Ez a „belső érték" Kant szerint mindenkit megillet; ennyiben *minden ember egyenlő*, azaz független, öncélú és „a maga ura". Más kérdés, hogy a szóban forgó egyenlőség merőben eszmei, és a munkásokra, a nincstelen parasztokra, az alkalmazottakra, a lakosság kizsákmányolt többségére gyakorlatilag nem vonatkozik,[62] sőt, minthogy a társadalmi munkamegosztás nem ismer független embert, aki ne volna valamiképpen mások eszköze, egyáltalán senkire sem vonatkozik. Kant azonban úgy véli, hogy az ellentmondás eltűnik, mihelyt kimondja. „... Az embert egyetlen ember (sem a többi, sem ő maga) nem tekintheti puszta eszköznek, hanem mindig egyúttal célnak is, és éppen ebben áll a méltósága (a személyiség)."[63] Vagy másutt: „Az eszes lényekre mindig érvényes az a törvény, hogy soha senki nem kezelheti sem önmagát, sem a többieket *puszta eszközként*, hanem mindig *egyúttal öncélként.*"[64] Tehát az ember *nemcsak* eszköz, hanem *egyúttal* (zugleich) öncél *is*, mi több, „mindig egyúttal" az is. Noha Kant nyelve kevéssé dicsekedhet a voltaire-i tőrvívóstílus hajlékonyságával, körültekintő precizitására nem lehet panasz: az emberek egyenlőtlenek a valóságban, ahol eszközként kezelhetők, de a noumenális lét valótlanságában egyenlőségükhöz és öncélúságukhoz nem fér kétség.

Miért van az, hogy Voltaire, aki nem kevésbé világosan mérte fel a reális és a formális egyenlőség ellentétét, nyugodt lélekkel napirendre tért felette, és eszébe sem jutott az eszmei egyenlőség részére egy külön szellemi világot berendezni, amely ráadásul még előbbrevaló is az értékrendben a valóságosnál? Azért, mert Voltaire szemében a születési előjogokat megszűntető, de a vagyoniakat fenntartó polgári egyenlőség időszerű *gyakorlati* kérdés, és a velejáró reális egyenlőtlenség *nem akadálya, hanem hajtóereje az „általános ügy" győzelmének.* A vagyoni egyenlőtlenség elválaszthatatlan a burzsoázia gazdasági eszményeitől, amelyek Franciaországban az angol példa meghono-

[60] Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", Philipp Reclam jun., Lipcse 1904, 72.
[61] Immanuel Kant: „Metaphysik der Sitten", Tugendlehre, id. k. 279.
[62] Vö. Galvano della Volpe: „Rousseau e Marx", IV. kiad., Editori Riuniti, Róma 1964, 73.
[63] Kant: „Metaphysik...", Tugendlehre. 279.
[64] Kant: „Grundlegung...", 70.

sítását, a tőkés fejlődés politikai feltételeinek kivívását sürgetik; e politikai szükséglet realitása pedig átmenetileg *részleges gyakorlati érdekazonosságot és cselekvési egységet* hoz létre az osztály tagjai között konkurrenciális érdekellentéteik és profitlehetőségeik mielőbbi teljes felszabadítása céljából. Az „általános ügy" ebben a helyzetben és a formális egyenlőség szemszögéből nézve gyengéden összesimul a burzsoá magánérdekkel, és elméletileg *az utilitarizmus oldaláról közelíthető meg a legjobban.* Minthogy a történelem egyelőre maga is a formális egyenlőséget részesíti előnyben, a cinikus Voltaire rövid távon — egy történelmi korszak erejéig — realistábbnak bizonyul az erkölcsi pátosszal megvert Rousseau-nál.

Németországban, ahol a kicsinyes polgári érdekek „sohasem voltak képesek egy osztály közös, nemzeti érdekeivé fejlődni", ugyanez az utilitarizmus semmiféle számottevő politikai erőt nem alakít ki az „általános ügy" javára, és inkább fékezi a polgári haladást, semmint előrehajtaná. Közös politikai cselekvés helyett passzivitásra ösztönöz, az erők összekovácsolása helyett a társadalmi szétszórtságot állandósítja; a burzsoázia legfőbb akadálya saját forradalmának. Kant ennélfogva nem fogadhatja el a magánérdek és a közérdek automatikus egységének gondolatát, sem a klasszikus angol liberalizmus formájában, sem a francia felvilágosodás citoyen-szellemű megfogalmazásában. Így bukkan rá a burzsoá—citoyen ellentétre, akárcsak Rousseau, azzal az árnyalatnyi különbséggel, hogy nem a tulajdon egyenlősítésének vágya vezeti rá a felfedezésre, hanem a német nyomorúság. Innen az ellentétpár két tagjának antinómikus viszonya, rousseau-i kölcsönös feltételezettségük helyett. A polgári átalakulás szükségletéből sarjadt citoyen-törekvések erkölcsi eszmékké szublimálódnak, mert az átalakulás lehetetlen, az önző magánérdek eltorlaszolja az „általános ügy" gyakorlati kivitelezésének útját, nemhogy tisztára söpörné, mint Franciaországban. Az „általános ügy" tehát *csak az antiutilitarizmus oldaláról közelíthető meg, reménytelenül ellentétes lévén a társadalmi valósággal, amelynek utilitárius természete örök emberi sajátosságnak tűnik; az erkölcs túlvilága pedig, ahol a tárgyi léttől elidegenült citoyentörvény otthonra talál, az értékrend élére ugrik, mivel benne összpontosulnak a polgári átalakulás követelményei.* Ezért lesz a minden gyakorlati célra alkalmatlan erkölcsi egyenlőség a gyakorlati ész, sőt *az egész kanti filozófia* gyujtópontjává, és nem szorul a perifériára, mint Voltaire-nél.

A citoyen-magatartás erkölcsi törvényének — amely Németországban a területi széttagoltság miatt nemzeti szükségleteket is tükröz — Kant szerint mindenekelőtt *objektívnek* kell lennie, ez különbözteti meg a maximától, az akarás szubjektív elvétől. „Amit az emberiség különleges természeti állapotából, bizonyos érzületekből vagy hajlamokból vezetünk le, az lehet maxima, de nem törvény; csak *szubjektív* elv, amelyet követni hajlamosak vagyunk, de nem *objektív*, mely akkor is rászorítana bennünket a cselekvésre, ha ez ellenkeznék minden hajlamunkkal és természetes berendezkedésünkkel."[65]

A kanti objektivitás-fogalom az etikában születik, és egyetemes rejtjelkulcsot ad a transzcendentális filozófiához. Az objektivitásra a relativizmus ellen van szükség: az „általános ügy" nem tehető függővé sem az egyéni tudattól és akarattól, sem az emberiség természetes faji adottságaitól. Ezek az adottságok *utilitárius* jellegűek, azaz német földön a haladás kerékkötői, és arra engednek következtetni, hogy az emberi faj eredendően rossz, nem

[65] Uo. 60—61.

is lehet megjavítani.[66] Az önzés minden ember közös természeti tulajdonsága, és egyúttal az emberi közösség, az igazi általánosság akadálya; ebből a tapasztalatból kiindulva állapítja meg Kant az „universalitas" (Allgemeinheit) és a „generalitas" (Gemeingültigkeit) terminusoknak, az „általános" és a „közös" fogalmának olykor az ellentétig mélyülő logikai különbségét.

Mint már annyiszor ezúttal is bebizonyosodik a burzsoá objektivitás-igény összefüggése a citoyen-törekvésekkel. A zárt én — a polgári filozófia sejtmagja — egyedül azért kénytelen és képes túlnőni saját egyéni tudatának szubjektivizmusán, mert egy nagyobb egész részeként kell viselkednie. E viselkedés szabályai Németországban csak az empirikus „emberi természettől" *függetlenül* és vele *szemben* fogalmazhatók meg, minthogy a „természetadta" érdekek és hajlamok — az önző magánhaszon fullajtárai — *általános érvény híján ellentétesek a citoyen-erkölccsel.* Ezért hajszolja Kant etikai vonatkozásban a tökéletes objektivitást, a legfelsőbb fokot, ahol már az úgynevezett antropológiai relativizmusnak sincs helye, s a törvény nemcsak az egyéni tudattól függetleníthető, hanem az *emberiség* tudatától és természetétől is; ezért hangsúlyozza fölöttébb komolyan és talán sűrűbben a kívánatosnál, hogy az erkölcsi parancsok nemcsak az emberekre érvényesek, hanem valamennyi értelmes lényre. Maga a német helyzet készteti őt az objektivitás fogalmának oly gondos megtisztogatására minden szubjektivista folttól, hogy az erkölcsi törvény fennhatósága alól még az arkangyalok se vonhassák ki magukat; aztán mintegy tréfaképpen pontosan a visszájára fordítja a filozófus görcsös igyekezetét.

Az erkölcsi törvény és az érdek szigorú kettéválasztásához híven különbözteti meg Kant a kötelességet a kötelességszerűtől, a moralitást a legalitástól. Teljesen kötelességszerű például, hogy a szatócs ne csapja be járatlan vevőjét, és ha okos, nem is teszi; inkább általános árat rögzít egész vevőköre számára, és egy gyerek ugyanolyan jól vásárolhat tőle, mint bárki más. Emberünk tehát becsületesen keres; ez azonban korántsem győzhet meg bennünket arról, hogy eljárását a kötelesség és a becsület elvei diktálják, nem pedig az előny és az önérdek. Cselekvése mindaddig nem tarthat számot a moralitás rangjára, amíg csupán forma szerint egyezik a törvénnyel, de indítéka „heteronóm", nem maga a törvény. A moralitás egyedüli jogalapja ugyanis a minden érdektől és hajlamtól mentes kötelesség, „a cselekvésnek a törvény tiszteletéből adódó szükségszerűsége".[67]

Az érdekmentesség követelményében sajátos módon találkozik a német nyomorúság etikai átírása a burzsoázia ideológiai emancipációjának eszméjével. Nem csoda — jelenti ki Kant —, hogy az erkölcsiség elvének kutatása mind a mai napig kudarcot vallott, hiszen az embert kötelességén keresztül olyan törvényekhez kötötték, amelyek valamiféle érdeket képviseltek vonzóerő vagy kényszer formájában, s így a nekik engedelmeskedő szubjektum akaratát idegen erők határozzák meg. Mindig *magasabb alapot* kerestek a cselekvéshez — Kant most már csaknem egészen nyíltan a valláserkölcsre céloz —, „ezért aztán sohasem a kötelességhez, hanem a cselekvésnek bizonyos érdekből következő szükségszerűségéhez jutottak el... Ebben az esetben azonban az imperativusz mindig feltételezettnek tűnik, és nem alkalmas rá, hogy erkölcsi parancs legyen."[68]

[66] Vö. I. Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", Erstes Stück, III.
[67] Kant: „Grundlegung...", 26., 29.
[68] Uo. 69—70.

A kötelesség „magasabb alapjának" egyértelmű elutasítása a *külső tekintély* ellen irányul, amely politikailag az abszolutizmus, ideológiailag a tételes vallás alakjában létezik. Ez a tekintélyellenesség éppúgy jellemzi a felvilágosodás kritikai szellemét, mint a hivatalos luteránus és kálvini egyháznak erősen érzelmi jellegű, liberális színezetű, a felvilágosodáshoz ellentmondásosan viszonyuló pietista ellenzékét. Kant tekintélyellenessége az érdekmentességgel párosul, de ez sem új gondolat. Már Shaftesbury és tanítványa, Hutcheson is hangot adtak annak az antifeudális nézetnek, hogy az erényt önmagáért, érdek nélkül kell elfogadnunk cselekvéseink vezérfonalául, függetlenül a túlvilági jutalomtól vagy büntetéstől. Az angol etikai szentimentalizmus azonban — Kanttól eltérően — a velünk született erkölcsi *érzék* hipotézisével támadta az erkölcs vallási eredetét, s az erényt ezzel az „emberi természetre" vezette vissza, amely *a tapasztalati világ részeseként*, fizikai és pszichikai adottságok segítségével biztosítja a mindennapos tevékenységhez szükséges *gyakorlati* tájékozódást. Az érdekmentesség Shaftesbury és Hutcheson értelmezésében egyszerűen a polgári erkölcs emancipációját célozta a valláserkölcs uralma alól, de semmiképpen sem az erkölcs függetlenítését a valóságtól.

A kanti érdekmentességgel más a helyzet. A citoyen, aki Angliában immár fölösleges, mert a burzsoá osztályérdek közvetlenül egybeesik a magánérdek korlátozatlanságával, Németországban nagyon is időszerű, és filozófiailag többek közt a racionális erkölcsi törvényben fejeződik ki. Mint minden törvényre, erre is áll az a tétel, hogy amíg a társadalmi folyamatok ösztönössége elbújtatja a gyakorlat ismeretelméleti funkcióit, addig az általános vagy igazolhatatlan, vagy a tapasztalati valóságon kívül keres logikai támaszt. Ez a tétel a kanti etika számára különleges német formát ölt: amíg az ösztönös burzsoá magánérdek a feudális tekintélyhez törleszkedik, és nem hajlandó általános, tudatos nemzeti és osztályérdekké fejlődni, addig a feudális tekintély ellen síkraszálló citoyen-erkölcs kénytelen általánosságának igazolása végett mindenfajta érdekkel megszakítani a kapcsolatot. Olyan törvényt kell találnunk — hangoztatja Kant etikai programja —, amely mentes minden hajtórúgótól, bármitől, ami empirikus és az antropológiához tartozik; mert akár az emberi természetből, akár a tapasztalat elveiből vagy az akarat valamelyik objektumából indulnánk ki, heteronómiával volna dolgunk, s legfeljebb gyakorlati szabályokat nyernénk, szem elől tévesztve, hogy a törvénynek önmagában kell „abszolút szükségszerűnek", a szabad, autonóm akarat elvének lennie.[69]

A kanti érdekmentesség, amely egységes formulába foglalja a citoyen-törekvések szükségességét, emancipációs szellemét és gyakorlati képtelenségét, egyidejűleg szakít az erkölcsi törvény természetfeletti és empirikus-tárgyi meghatározottságával. Ebben még nem volna semmi újszerű, a velünk született eszméket feltaláló hagyományos racionalizmus régen kidolgozta az általános ily módon történő előállításának klasszikus technológiáját. Rousseau maga is kizárta az általános törvényből a külső meghatározottságot, s az egyenlő kistulajdonosok függetlenségének megóvása céljából úgy írta le a „részjellegű életet", mint a feltétlen erkölcsi autonómia önkéntes kötelezettségét. Kant ugyanilyen velünk született autonómiára vezeti vissza a közösségi magatartás szabályait, de nem a társadalmi egyenlőség, hanem a német nyomorúság

[69] Uo. 15—16., 60., 79.

ideológusaként, akit az „emberi természetnek" — a német polgár természetének — jóvátehetetlen „partikularitása" szorít rá, hogy a „nembeliség" törvényét a tárgyi valóságon kívül, az aprioritás homályában nyomozza. Ez az oka annak, hogy a kanti etikai a priori nemcsak a tárgyi *meghatározottságot* nélkülözi, hanem a tárgyi *érvényességet* is: *hiszen sem összhangban és párhuzamban nincs a valósággal — sőt, egyenesen ellentétes vele —, sem arra nem alkalmas, hogy a társadalom gyakorlati átrendezése nyomán puszta erkölcsi törvényből az empirikus világ törvényévé legyen.* Amint Herbart írja róla egy recenziójában, „minél kíméletlenebbül fogalmazzák meg . . . annál gyökeresebb lesz a szakítás mindazzal, amit megoszt az érdek, annál többre fogja becsülni magát az ember annak a maga-kivívta szabadságnak az érzületében, mely elveszíthetetlennek mutatkozik számára, mivel teljesen benső".

A valóság és az erkölcsi magatartás dualizmusa következtében Kant éles határvonalat húz a törvények két sora, a „természet" és a „szabadság" törvényei közé. „Az akarat az élőlények kauzalitásának egy fajtája, ha eszesek, és a *szabadság* a kauzalitásnak az a sajátossága, hogy idegen okoktól függetlenül hathat; ahogy *természeti szükségszerűségnek* az összes nem-eszes lények kauzalitásának azt a sajátosságát nevezzük, hogy idegen okok hatására lépnek működésbe."[70] A „belső" ezzel visszavonhatatlanul elszakad a „külsőtől", jelezve, hogy ha a polgár, akár a konkurrencia fejlettsége, akár a feudális béklyók súlya miatt, erőtlen a társadalom tudatos formálására, akkor szabadságát csak *a tárgyiság kizárása árán* szögezheti le, sorsára hagyva ellenőrizhetetlen környezetét. Az utóbbi az öntörvényű emberi belvilágtól teljességgel idegen vak szükségszerűség birodalmává lesz, olyan természetté, amely „Isteneit vesztve . . . a súlytörvény rabja már" (Schiller), és érdemtelen a rousseau-i rajongásra, a civilizáció ellenszerének funkciójára. A törvények két sora, a „természet" és a „szabadság" kanti konfliktusa inkább Rousseaunak azt a gondolatát visszhangozza, hogy a társadalmi ellentétes a természetivel, mint történelmileg kimunkált, magasabbrendű állapot. Kant kezén azonban német árucikké romlik az értékes francia importanyag. A „szabadság" citoyen-törvénye a társadalmi egyenlőség politikai tényezőjéből az egyéni tudat belügyévé szelídül, történelmi létrejöttét eltörli az aprioritás metafizikája, maga a társadalom pedig, miután hozzácsapták a természethez, a mechanikus külső szükségszerűségnek, „az okok heteronómiájának" uralma alá kerül.

A kanti dualizmus gyökere — ismételjük — az a világnézeti meggyőződés, hogy általános citoyen-törvényre szükség van, de sem a tapasztalati valóságból nem meríthető, sem természetfeletti eredetű nem lehet, tehát szubjektívnak kell lennie. A *szubjektivitás* és az *általánosság* összekapcsolásában pillanthatjuk meg a hirhedt „kopernikuszi fordulat" lényegét és *indítékát*, Kant felfedezői önérzetének forrását. Addig senkinek sem jutott eszébe — úgymond —, hogy az ember „*csak saját* és mégis *általános törvényhozásának* van alávetve, és csak arra köteles, hogy saját, de természetes célja szerint, általános törvényhozó akarata szerint cselekedjék".[71] Ez a nagy kanti ötlet a kényszerűség gyümölcse. Az egyéni akaratokat összehangoló általános törvény — születési nevén *volonté générale* —, miután kiebrudalták az ütköző érdekek által szétdarabolt valóságból, a szubjektumhoz fordul menedékjogért. Szerencsétlenségére meg is kapja, és az emigrációban elveszti minden józanságát, minden érzékét

[70] Uo. 85.
[71] Uo. 68.

a külvilág számbavételére. Úrhatnám tehetetlenségében valóságosabbnak képzeli magát a valóságnál, amelyhez csupán ünnepélyes felhívásokat intézhet, anélkül, hogy hatni tudna rá, az akarat meghatározásakor pedig egyáltalán nem törődik már sem a cselekvés feltételeivel, sem a következményeivel, és tökéletesen kielégíti őt saját jószándékának élvezete.

A szándékot eredményeitől függetlenül értékelő kanti dualizmus az elvont bensőség platóni-keresztény hagyományához csatlakozik.[72] Kant erkölcsi törvénye azonban nem kinyilatkoztatott igazság, nem is egy objektív és transzcendens idea-világ szemlélete nyomán véződik az emberi tudatba, hanem egyszerűen az ész vele született attributuma. Ami Platónnál és a kereszténységben természetfeletti származék, az Kanttal *immanenssé* válik: *a túlvilág a szubjektivitásba szorul*, s magát az egyént hasítja ketté egy noumenális és egy közönséges fél-emberre, a szubjektum belső megosztottságában ismételve az ideák és a barlangi árnyak, a mennyország és a földi siralomvölgye külső-metafizikai kettősségét. Ez az immanenssé hangszerelt platonizmus logikailag talán furcsa egy kissé, de társadalmilag fölöttébb pontos. Az ember mint empirikus lény „az okok heteronómiájának" kiszolgáltatottja, tehát a kauzalitás ama formájáé, amely a nemrég idézett definició szerint a *nem-eszes* lények sajátja; mint *eszes* lény viszont az ember nem része a tapasztalati valóságnak, tehát valótlan. Ami a valóságban végbemegy, még ha társadalmi jelenség is, mindenképpen természeti törvényeket követ, nem kérve az eszes lény hozzájárulását, aki legfeljebb csak legyinthet egyet, és ha igazán van esze, ráhagyja: hadd menjen ! Másrészt az eszes lény feltétlen autonómiával rendelkezik, övé a magánkezdeményezés szabadsága, és a külső eseményekbe való be nem avatkozáson, a „laissez faire" bölcsességén kívül elsősorban ez közelíti a liberális eszményhez. Kant mégsem nevezhető liberálisnak a szó klasszikus értelmében. A személyiség autonómiája, ahogyan ő fogja fel, erkölcsi és nem üzleti, elvont és nem praktikus, citoyen-jellegű és nem konkurrenciális, a „laissez faire" pedig nem derűs bizakodás, hanem lemondó sóhaj amiatt, hogy az egyéni érdekek nincsenek és nem is lehetnek összhangban az „általános üggyel", s a közösségi magatartás törvényében kifejeződő belső szabadság tulajdonképpen sohasem tárgyiasulhat, mert mihelyt szándékból cselekvésbe fordul, akármily természeti dolog módjára nyakába kell vennie „az okok heteronómiájának", a külvilág automatizmusának igáját.

Mindent összevéve, az erkölcsi törvény független az érdekektől és a hajlamoktól, a cselekvés objektív körülményeitől és következményeitől, s ezzel adva vannak megfogalmazásának irányelvei. Mivel az árutulajdonosok társadalmában lehetetlen a tevékenységeket egységes terv szerint, tartalmilag szabályozni és összehangolni, az egyetemes munkamegosztást vak természeti erőből célszerű együttműködéssé alakítani, az általános törvény nem lehet egyéb, mint merőben formai útmutatás: „cselekedj úgy, mintha cselekvésed maximájának akaratod révén általános természettörvénnyé kellene válnia"; „cselekedj úgy, mintha maximád egyúttal (minden értelmes lény) általános törvényéül szolgálna".[73] Ezt a formális etikai törvényt nevezi Kant kategorikus — semmitől sem függő — imperatívusznak.

A kategorikus imperatívuszt másutt részletesebben elemeztem már, és egy olyan biliárdjáték szabályához hasonlítottam, ahol az a feladat, hogy a

[72] Vö. Galvano della Volpe, id. mű, 27.
[73] Kant: „Grundlegung...", 56., 76.

golyók *ne* ütközzenek össze.[74] A törvény ugyanis formalizmusa miatt valójában teljesen negatív természetű: *ne* tégy olyat, ami önmagának mondana ellent, ha mindenki megtenné. Ez a formalizmus és a velejáró negativitás nem kanti sajátosság; Kant csak beszélő szerszáma egy korszaknak, mint bárki, akit érdemes hosszabb-rövidebb ideig nem elfelejteni. Az „Emberi és polgári jogok nyilatkozatá"-nak a szabadságról adott definíciója, amelyet bizonyára nem német hatásra foglaltak állami törvényként a forradalmi francia burzsoázia alkotmányába, úgy hangzik, mintha magát a kategorikus imperatívuszt fordítaná le a szakfilozófia barbár nyelvéről normális köznapi nyelvre. A szabadság — jelenti ki a „Nyilatkozat" — az embernek az a joga, hogy „mindazt tegye, amivel nem árt másoknak", egyetlen korlátja mások szabadsága. Magyarán, a független vállalkozóknak senki sem írhatja elő, hogy mit *tegyenek*, azt viszont, hogy mit *ne* tegyenek, meg kell szabniok önmaguk számára, hiszen elszigeteltségükben is társas lények, kölcsönösen függnek egymástól a cserében, amelyben valamennyien egyenlők. Természetesen nem tartalmilag korlátozzák saját szabadságukat, konkrét tilalmakkal sújtva a magánkezdeményezést, hanem abból indulnak ki, hogy árutulajdonosi egyenlőségük folytán jogilag egyiküktől sem tagadható meg az, ami a másikat megilleti. A formula negativitásában érvényre jut, hogy a magánkezdeményezés szabadságát nem korlátozhatja sem isten, sem király, a gazdaság emancipálódik a vallás és a politika alól, s az egyének, legalábbis elvileg, nem engednek beleszólást tevékenységük tartalmába; ezzel pedig már azt is kimondtuk róluk, hogy általánosságuk csupán „generalitas", amely kimerül a közös árutulajdonosi mivoltban, nem hozza létre az „universalitas" belső kapcsolatokon nyugvó közösségét, és az általános citoyen-törvényt a nem-ellentmondás formállogikai törvényének részesetévé degradálja.

A szétszórt magánszemélyek formális egyenlősége alternatíva elé állítja a polgári etikát. A spontán egyéni cselekvések rendezhetetlensége miatt választania kell a tartalmi jellegű, de pragmatikus, részleges és logikailag megalapozatlan erkölcsi szabályok relativizmusa, illetve a szükségszerűség és általánosság igényével fellépő, de éppen emiatt egészen formális erkölcsi abszolutizmus között. A formalista etika mindamellett csak a visszája a pragmatikusnak, és vele együtt hagyja jóvá kettőjük közös okát, az árutulajdonosok cselekvéseinek ösztönösségét. Ebben a gazdasági összevisszaságban, ahol az osztályok, a társadalmi csoportok és a magánszemélyek különérdekei ütköznek és kereszteződnek egymással, csupán egyetlenegy területen reális az a követelmény, hogy a cselekvés egyetemesként se mondjon ellent önmagának: nevezetesen a *cserefolyamatban*, amelynek általános törvénye valóban az egyenlőség, és a törvénnyel ellentétes cselekvés — az egyenlőtlen csere — valóban önmagát semmisítené meg, ha egyetemessé válna. A kategorikus imperatívusz az *értéktörvény* etikai átírása, és citoyen-lelkületét leszámítva, Smith liberális szellemében támogatja az árucsere szabadságát, a magántevékenység ösztönösségét.

Akárhogy fogalmazzák is meg a citoyen-törvényt, egyetemessége az árucsere elvont-formális egyenlőségének határain túl érvénytelen és értelmetlen. Cselekedj úgy, hogy ne árts vele másoknak? Cselekedj úgy, hogy maximád egy lehetséges általános törvényhozás elvévé legyen? Akkor szűnj meg tőkésnek lenni. A citoyen, akár franciául, akár németül szólal meg, akaratlanul annak a társadalmi alakulatnak a megdöntésére szólít fel, amelyet formalizmusával

[74] Vö. „Filozófiai arcképek", id. k. 402—420.

tükröz és felhívásával védelmez. Az erkölcsi ítéleteinek mércéjéül szolgáló „sub specie humanitatis" szemlélet az antifeudális harci egységnek a „különös önérzet" pillanataira szorítkozó politikai és ideológiai szükséglete, de a tőkés kizsákmányolás, a proletariátus elleni osztályharc és a szabad verseny valóságában nincsenek gyökerei, nincs tehát kötelező tárgyi érvénye sem. Formalizmusával és negativitásával szentesíti az egyének elkülönültségét és viszonyaik eldologiasulását, a zárt szubjektum és az automatizmussá fajuló társadalmi mozgás ellentétét és kölcsönös feltételezettségét, így aztán teljességgel magánüggyé lesz, hogy ezt az egyetemes mércét alkalmazza-e valaki saját tetteire vagy sem, és az erkölcsi törvény átültetése a gyakorlatba egyedül a véletlenen múlik. Ugyanilyen magánügynek tüntette fel Voltaire az egyenlőséget, miután azonban felismerte megoldhatatlan konfliktusát a magántulajdonnal, dícséretes cinizmussal le is vette a napirendről, s nem mondta kötelezőnek azt, amit két sorral feljebb lehetetlennek mondott. Kant viszont, noha semmivel sem hisz jobban az egyenlőségeszme realitásában, mint Voltaire, mégis erre az eszmére alapozza erkölcsi törvényét, és a kategorikus imperatívusz „sub specie humanitatis" szemléletét „a cselekvés gyakorlati-feltétlen szükségszerűségének" minősíti, holott tudja, hogy ez az állítólagos szükségszerűség legfeljebb csak alkalomszerűen, szórványos egyedi esetekben valósulhat meg. Kant logikája jól példázza, hogy a polgár, ha nem cinikus, akkor vagy naiv, vagy szenteskedő és képmutató, s hogy a citoyen-törvény végső fokon nem lehet több a valóságnak fennkölt parancsokat osztogató „legyen"-nél, amely egy elefántot riogató egérke ünnepélyes ábrázatát ölti. A kategorikus imperatívusz formuláiból még az is kiderül, hogy a „legyen" nyelvtanilag felszólító mód ugyan, de tartalmilag feltételes. „Cselekedj úgy, *mintha* . . ." Hogyan is? „. . . mintha cselekvésed maximájának akaratod révén általános természettörvénnyé *kellene* válnia". Kellene, *ha* akaratom alkalmas volna a társadalom rendezésére és irányítására; gyakorlatilag, igaz, nem alkalmas rá, mindazonáltal költségmentesen elgondolhatom az ellenkezőjét, és a *fikció* fekete talárban az erény bírói székébe ül.

Mihelyt az erkölcsi törvény konkrét anyagi tartalmat kap, nem titkolható tovább, hogy a cselekvés maximája még gondolatilag sem válhat „az értelmes lények általános törvényévé". Konkrét parancs például, hogy nem szabad hazudni, és ez minden értelmes lényre érvényes, nemcsak az emberekre.[75] Nos, Miller Lujza, ha nem is mint értelmes lény, de mint angyali jelenség, engedelmeskedett a kanti parancsnak: nem hazudott, nem szegte meg egy gazfickónak tett esküjét, és ily módon sikerült önmagával együtt több más embert is tönkretennie. Ha megszegi az esküt, maximája nem lehet általános természettörvénnyé; szava megtartásával viszont tettleges segítséget nyújtott ahhoz, hogy szüleit, szerelmesét és őt magát ne öncélként, hanem eszközként kezeljék, azaz megintcsak a törvénynek meg nem felelő maxima szerint cselekedett. Vagy vegyünk egy másik esetet: a tolvaj megígéri az orgazdának, hogy az éjszaka folyamán leszállít húsz aranyórát. Mikor lesz a tolvaj erkölcsös, ha megtartja vagy ha megszegi az ígéretét? Szabad-e becsapnia embertársát, az orgazdát? Akár a „Nyilatkozat" szabadság-definícióját nézzük, akár a kategorikus imperatívuszt, önellentmondásaik polgári álláspontról sem takargathatók.

[75] Vö. Kant: „Grundlegung...", id. k. 15.

Hegel a formalizmusra összpontosítja a kanti etika elleni támadását. A nem-ellentmondás formájával bármely tartalom tetszőlegesen felruházható: például a tulajdon tiszteletbentartásának parancsa — ha van tulajdon; de ha nincs, ugyanez a parancs ostobaság. A feltétlen ellentmondásmentesség mint közömbös logikai forma, az etikai ismérv szerepében a tartalmi önkénynek, a relativizmusnak falaz. Tegyük hozzá, hogy ezen felül még hazudik is. Az érdekellentétek szabdalta társadalomban lehetetlen olyan általános követelményt támasztani, hogy egyetlen cselekvés se legyen ártalmára más embereknek, illetve mindegyik tegyen eleget a nem-ellentmondás formállogikai törvényének. A cselekvés „nembeliségét", „általános emberi" mérce szerinti meghatározását és elbírálását keresztülhúzza az osztálytársadalom. Legfeljebb azt kérdezhetnénk, hogy nincs-e jövője ennek a követelménynek a leendő osztálynélküli társadalomban; hogy nem válhat-e majd akkor erkölcsi útjelzővé a francia norma, vagy egy esetleges kommunista kategorikus imperatívusz, a tevékenység olyan maximájára vonatkoztatva, mint a társadalmi érdek tisztelete, amely az osztályok megszűnése után kétségkívül „az egyetemes emberi törvényhozás elvévé", „minden értelmes lény általános törvényévé" lép elő.

A válasz nem látszik különösebben nehéznek. Mivel a Föld semmikor sem fogja munka nélkül, szóbeli buzdításra megteremni azt, amire az embereknek szükségük van, a kommunizmus csak az érdekek antagonizmusának vethet véget, különbözőségüknek nem. Amíg termelés folyik, addig a szükségletek minőségileg és mennyiségileg változnak, dinamikus rangsorba szerveződnek, s a kielégítésükhöz fűződő érdekek között nem jöhet létre közvetlen, automatikus és végérvényes összhang. A gazdálkodás sohasem lesz puszta technikai kérdés; a „sub specie humanitatis" szemlélet, amely elől végre elhárulnak az objektív akadályok, a társadalmi érdekeknek és fontossági sorrendjüknek tudatos mérlegelésén fog alapulni. Ez azonban egészen más norma, mint az emberek elvont azonossága és a nem-ellentmondás formállogikai törvénye. A tevékenység tartalmát nem az önkény jelöli ki, hanem az objektív szükségletek rendszere, elsősorban az anyagiaké; értékét nem az dönti el, hogy egyetemesként ellentmond-e önmagának vagy sem, hanem az, hogy mennyire felel meg a társadalmi szükségleteknek; meghatározója nem egy elvont erkölcsi parancs, amely úgy viszonylik a valósághoz, mint sóhaj az ökölcsapáshoz, hanem a kommunista tulajdonviszonyokon nyugvó gazdasági szerkezet, a felismerhető gazdasági szükségszerűség, amely konkrétságánál és a termelési mód társadalmi jellegénél fogva csak reális parancsokat ad.

A tartalmi megközelítés nem úgy váltja itt fel a formait, mint ennek kiegészítője, elmélyítése, lényegi oldala. Nem: a tevékenység kommunista normái gyökeresen ellentétesek a citoyen-törvény valamennyi lehetséges alakjával, a közösségi magatartás összes lehetséges polgári szabályaival. A polgár agyvelejét a tőketulajdon működteti, és voltaképpen mindegy, hogy a tulajdont a burzsoák szatócsmódra a nevén nevezik-e, vagy értelmiségi szeméremmel az egyén autonómiájának fedőneve mögé rejtik (amely esetben ildomosabb az egyént a patinás „individuum" szóval jelölni). Mind a nyers, mind a szublimált tőketulajdon az értéktörvény kategóriáiban gondolkodik, és a társadalmat — legalábbis a monopóliumok uralmát megelőzően — a független egyének antropológiai alakulatának nézi. Ez a szemlélet jellemzi a citoyen-törvény minden típusát. A holbachi utilitárius típusban a formális természeti egyenlőség mögött eltűnnek a társadalmi egyenlőtlenségek, az emberek egymást kiegészítő technikai funkciók szubjektu-

maiként jelennek meg, és objektív magánérdekük automatikusan azonosul a közösségi érdekkel, csupán a felismerésen múlik az azonosság gyakorlati érvényesítése. A Rousseau—Kant féle antiutilitárius típusban az „általános ügy" szembenáll a személyes érdekeken nyugvó társadalmi valósággal, így a képviseletét előíró viselkedési szabály érdekmentesnek, nem-tapasztalatinak és nemtermészetinek látszik; de valójában, mint az ész belső parancsa, mégiscsak az emberi faj antropológiai alkatához kötődik, ha ugyan nincs igaza Kantnak abban, hogy létezhetnek olyan eszes lények, akik nem emberek. A citoyen-magatartást mindkét típus hívei, akarva vagy akaratlanul, *természeti meghatározottságúnak* tüntetik fel, bár az utilitarizmussal kapcsolatos állásfoglalásuk szerint elméletileg különbözőképpen alapozzák meg: Holbach a külső természet objektív rendjével, Rousseau és Kant a személyiség belső szabadságával, a valóságról leválasztott, elvont egyén autonómiájával. A különbség azonban nem lényegi: az emberek természeti egyenlőségének eszméje a holbachi materializmusban sem egyéb, mint az értéktörvény ideológiai vetülete, amely feltételezi az egyének elkülönültségét és az elvonatkoztatást társadalmi sajátosságaiktól, kivéve árutulajdonosi mivoltuk formai azonosságát. A citoyen-elméletek, akármilyen típusúak is, mindig az *elvont egyénből* indulnak ki, sohasem a társadalmi mozgás objektív szükségszerűségeiből és a valódi közösségi érdekekből; ezért foglalkoznak a viselkedés tárgyi érvényesség nélküli, társadalmilag és történelmileg differenciálatlan, spekulatív szabályainak összeállításával, a „humanizmus", az erkölcs és az antropológia körébe utalva a magáncselekvések hozzáigazítását az „általános ügyhöz". Végeredményben tehát *az „emberiség" szolgálata az individualizmus ürügyének, az „általános ügy" az „önző homme" kényelmes búvóhelyének bizonyul, hiszen az antropológiai formalizmus csak ott léphet fel, ahol az emberi viszonyokat a zárt én magánjellegű tényked*éseinek szemszögéből, *a feltétlen én-központúság álláspontjáról, az értéktörvény — néha sokszorosan áttételes — ideológiai kategóriáiban ábrázolják.*

Az értéktörvény jelenléte abban a felszíni tényben is megnyilvánul, hogy a közösségi magatartás szabályait a polgár gyakran az adásvétel és a kereskedelmi mérleg terminusaiban fogalmazza meg. Az erény a jótettek cseréje — mondja Voltaire, s Holbach mintegy kiegészíti: a jótettek legszemélyesebb önérdekünket szolgálják, mert a másoknak nyújtott előnyökkel szerezzük meg terveinkhez mások támogatását. Később, a polgári filozófia apologetikus korszakában, az etika már ország-világ szeme láttára szeretkezik a könyveléssel. Bentham felfogásában az öröm és a szenvedés a viselkedés legfőbb irányítói (sovereign masters), ezek mennyiségileg mérhetők intenzitásuk, tartamuk, bizonyosságuk és közelségük szerint, s egy-egy cselekvés erkölcsileg arról ítélhető meg, hogy mennyi örömet és szenvedést okozott az érintett közösség tagjainak. Az antiutilitárius ágon szintén a hoci-nesze értékelés a *sovereign master*. Emlékezzünk Rousseau-ra: ha mindegyikünk a közakarat legfelsőbb kormányzása alá bocsátja személyét, az üzlet nyereséges lesz, mivel „kárpótlást kapunk veszteségünkért, s több erőt annak megtartására, amink van". Végül, a kategorikus imperativusz felújítja a Lukács evangéliumában tanácsolt szerződéses csereügyletet: „És amint akarjátok, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is akképpen cselekedjetek azokkal";[76] továbbá, ugyanez az erkölcsi törvény többnyire olyan szemléltető példák segítségével mezteleníti le a girhes tartalomig önmagát, mint a szatócs tevékenysége, a letét lelkiismeretes megőrzése, a pénzkölcsön visszafizetése.

[76] Lukács, 6/31.

EXTENZÍV MENNYISÉGEK, INTENZÍV MENNYISÉGEK ÉS A TÁRSADALMI PROGNÓZISOK FUNKCIÓJA

(Hozzászólás Ágh Attila „A tér és az idő történelmi dimenziói" c. cikkéhez. „Valóság", 1973/4.)

SZMIKUN EMANUIL

Ágh Attila cikkében energikusan bírálja az extrapoláló részprognózisok naturalista jellegét és ezzel szembeállítja a tér és idő társadalmi struktúrájának történelmi megközelítését mint a társadalmi prognosztikával kapcsolatos egyetlen helyes nézetet. A társadalmi-történeti gyakorlat objektivációjának marxi elméletéből kiindulva és az extenzív és intenzív számszerűleg meghatározott mennyiségek (kvantumok) hegeli kategóriáit felhasználva Ágh Attila annak szükségességét hangsúlyozza, hogy az extenzívvel szemben az intenzív kvantumok mérésére kell súlyt fektetni, mégpedig úgy, hogy elkerüljük a részprognózisok szemmel láthatóan abszurd eredményeinek rossz végtelenségét. Véleménye szerint csak a társadalmi változás intenzív kvantumainak számbavétele teszi lehetővé, hogy felderítsük az eljövendő fejlődés objektív képét, irányát, ütemét, a minőségi ugrások sebességét stb. (18., 24., 25.)

Ebben az a feltételezés érvényesül, hogy az intenzív mennyiségek mérése kevéssé ismert a mai prognosztikában. De nem ez a helyzet. Mindazok a prognózisok, amelyeket szakvéleményező értékelések segítségével valósítanak meg („a viszonyított értékelések módszere", „az ötlet-roham", „Delphi-módszer" stb.) tulajdonképpen intenzív mennyiségek intuitív méréseiből állnak — az új tudományos és technikai találmányok, a termelés és fogyasztás szférájában történő új, minőségi mozgások stb. idejének méréséből. Mindeme pozitív oldalaik mellett ezek a módszerek nem hibátlanok. Akárcsak az extrapoláció módszerei, a szakvéleményező értékelések módszerei is sorolhatók az előrejelzés egyenes módszereinek csoportjához, minthogy a múltat mindkét esetben egyetlen vonalon átviszik a jövőre (közvetve vagy közvetlenül) — akár statisztikus tendenciák formájában (extrapoláció), akár egyes emberek szubjektív véleményének, individuális ítéleteinek formájában, amelyek az egyének múltbeli tapasztalatára támaszkodnak (szakvéleményező értékelések). A szakvéleményező értékelések módszereivel, vagyis az intenzív mennyiségek mérésével történő prognózisok megbízhatatlanságát az is növeli, hogy a megkérdezett szakvéleményezők nem mentesek a tekintélyek követésétől, vagy ellenkezőleg, a minőségi változások jóslásától való felfokozott óvatosságtól a személytelen statisztika hatása alatt.

A prognosztikában az intenzív mennyiségeket a modellezés módszereivel is mérik, de az extenzív mennyiségekkel együtt, abban a mértékben, ahogy ezek a módszerek tartalmazzák a szakvéleményező értékeléseket és az egyenes extrapolálást — feltételezve, hogy mindkettő eredményeit „forgatókönyvek", analógiák, mérlegek, hálózatok és ehhez hasonló imitáló modellek segítségével feldolgozzák. Az ilyen modellezés mint a prognózis módszere, szintén fogyatékos;

ez jellemzi a „komponens", vagyis eklektikus módszereket, minthogy ebben az esetben sem lehet fellelni az intenzív mennyiségek mérésében a társadalmi prognózisok univerzális útját.[1]

Ágh Attila tézisét a Hegelre való hivatkozás sem támasztja alá. Hegel az extenzív és intenzív mennyiségek szembeállításakor egyértelműen arra figyelmeztet, hogy nem szabad ezeket úgy elszakítani egymástól, mint a mennyiségek két különböző fajtáját. Az Ágh által idézett szövegrészben Hegel csak az extenzív és intenzív nagyságok *fogalmának megkülönböztetését* állítja: „Az intenzív mennyiség vagy a fok *fogalma szerint* különbözik az extenzív mennyiségtől vagy a kvantumtól, s ezért meg nem engedhetőnek kell mondani, ha, ahogyan gyakran megtörténik, nem ismerik el ezt a különbséget s egyszerűen azonosítják a mennyiség két *formáját.*" A következő oldalon pedig ezt olvashatjuk: „Ahogyan nincsenek pusztán folytonos és pusztán diszkrét mennyiségek, azonképp pusztán intenzív és pusztán extenzív mennyiségek sincsenek, s ennélfogva a *kvantitás két meghatározása nem mint két önálló faj áll egymással szemben. Minden intenzív mennyiség extenzív is, s ugyanez áll megfordítva is.*" (Kiemelés tőlem — *Sz. E.*)[2]

Hegel gondolatmenetéből sokkal inkább az következik, hogy egyedül az intenzív mennyiségek mérése ugyanolyan egyoldalú és ezért abszurd eredményekhez vezet, mint az egyenesen extrapoláló prognózisok gyakorlata, amely extenzív mennyiségeket mér és amelyet Ágh Attila jogosan bírál. Abban az értelemben, amelyben Hegel beszél erről, az intenzív mennyiségek mérése önmagában lehetetlen, mert mértékük nem fejezhető ki másképpen, mint ugyanannak a mérendő (előrejelzett) folyamatnak extenzív mennyiségeivel való összefüggésen keresztül. A társadalmi mérés ilyen felfogását csak a rendszer-szemléletnek mint a prognosztika módszerének eszméjében lehet megtalálni.

Ágh Attila említi, hogy a rendszer-szemlélet szükséges a prognosztikában, de ezt szembenállónak tekinti a részprognózisokkal, amelyek kiszakítják a társadalmi fejlődés totális folyamatából annak egyes és ezért „absztrakt" elemeit. (25.) Azonban a rendszer-szemlélet bármely részleges, de szervezetileg elkülönült társadalmi-gazdasági folyamat előrejelzésében is lehetséges és szükséges. Az ilyen részleges folyamatok előrejelzéseinek keretében — és ezek alkotják a gyakorlati prognosztikai munka zömét — a rendszer-szemlélet az ugyanazon folyamat extenzív és intenzív mennyiségeinek összefüggő méréseként fogható fel.

Az ilyen megközelítés nem mond ellent a társadalmi-történeti gyakorlat objektiváció elméletének, sőt bizonyos értelemben éppen ez a folyamat elsajátításának, tudatos irányításának lényege. Az, hogy a dolog éppen így áll, a tér társadalmi objektivációjának empirikus története példáján mutatható meg, aminek felvázolásáról Ágh Attila említést tesz. (23.)

A tér struktúrája, az átalakításának megfelelő társadalmi gyakorlat objektivációját a navigáció történetében lehet megtalálni, ha ezt úgy tekintjük, mint az emberek térbeli orientációja módjainak általános történetét. Erre vall a geometriának mint a tér mérése természettudományi elméletének a

[1] Az előrejelzés egyenes és komponens módszereiről lásd Bauer, W. Eichorn I. és mások: „Philosophie und Prognostik. Weltanschauliche und methodologische Probleme der Gesellschaftsprognose", Berlin 1968, 327—332.

[2] Hegel: „Enciklopédia", I, 103. §. Ágh Attila 2. jegyzete a 17. oldalon. Ugyanez megtalálható a „Logika tudománya" megfelelő helyén (második rész, második fejezet, B.).

története, amelynek szakaszai megfelelésben vannak a navigáció történeti szakaszaival.

A navigáció történetében négy nagy periódust különböztetnek meg:

1. Az ókortól a késői középkorig a navigáció — főleg a part menti — „empirikusan" történt, a személyes tudás és tapasztalat alapján, amely a hajózás konkrét útvonalaira vonatkozó leírásokban („hajózási kézikönyvek") hagyományozódott át.

2. A XV. és XVIII. század között a navigáció iránytű és csillagok megfigyelési eszközeinek (asztrolábia stb.) segítségével történt, amelyek lehetővé tették a földrajzi szélesség meghatározását.

3. A XVIII. és XIX. században a tengeri kronométer és a szekszták feltalálásával, amelyek a hosszúság meghatározását is lehetővé tették, az „asztronómiai navigáció" korszaka következett.

4. Végül a XX. század, a rádiótechnikai eszközök segítségével történő navigáció korszaka (rádiós irányadók, rádiópelengátorok, rádió-távolságmérők, rádiólokátorok stb.).

A navigáció története e négy korszakának a geometria történetének négy korszaka felel meg:

1. Elemi geometria (Eukleidész, i.e. 3. század).

2. Analitikus geometria (Descartes, 1637), amiből azután kifejlődött a differenciál-, projektív- és ábrázoló geometria.

3. Nem-euklideszi geometria (Gauss, 1827; Lobacsevszkij, 1829; Bólyai, 1832; továbbá Riman, 1866 és mások).

4. Topológia (Kantor 1879—1884; Poincaré, 1895, 1899—1911; Fréchet, 1906; Brauer, 1911; Hausdorff, 1914; Lefshetz, 1930), amely napjainkban is erőteljesen fejlődik (francia, amerikai, szovjet stb. iskolák).

A tér struktúrája átalakításának ezt a négy periódusát (a gyakorlatban és a neki megfelelő elméletben) az extenzív és intenzív mennyiségek közötti térbeli összefüggések sajátos összehasonlítási vagy számítási módjai jellemzik, amelyek a hajó (geometriai pont) térbeli helyzetét megadják. E módoknak megfelelően történetileg változott a szám is, mint az ezen értékek közötti, a kiszámítás folyamatában összehangolt viszonyok kifejezésének módja — maga a szám és fogalma. Ezeket a megfeleléseket a következő négy táblázatban illusztrálhatjuk.

1. Ókor és középkor

	Empirikus navigáció	Elemi geometria
Extenzív mennyiségek	foktól fokig, világító toronytól világító toronyig stb. való távolságok egyenes vonal mentén	vonalak és szögek, amelyeknek nagysága a teorémák feltételeiben van megadva
Intenzív mennyiségek	távolságok, amelyeket a hajó a partvonal különböző szögei alatt reálisan megtett (a széltől stb. függően)	vonalak és szögek, amelyeknek nagyságát a teorémák bizonyítása során határozzák meg
Számok	„törtek", amelyek a pozitív egész számokkal együtt a hajó helyzetét mint a számtengely pontjai határozták meg a megérkezés helyéhez viszonyítva.	

2. XV—XVIII. század

	Iránytű és asztrolábiával történő navigáció	Analitikus geometria
Extenzív mennyiségek	meghatározott szélességekig a meridián mentén húzódó távolság	pontok abszcisszái
Intenzív mennyiségek	távolságok, amelyeket a hajó az ismert és elért szélességek között a meridiánnak meghatározott szöge alatt megtett	pontok ordinátai
Számok	„negatív" (racionális) és „irracionális" számok, amelyek a hajó helyzetét mint bizonyos fokú algebrai egyenletek gyökei határozták meg a megérkezési helyhez viszonyítva.	

3. XVIII—XIX. század

	Asztronómiai navigáció (szekszták és kronométer segítségével)	Nem-euklideszi geometria
Extenzív mennyiségek	indulási hely hosszúsága	görbületi sugarak
Intenzív mennyiségek	az égitestek megfigyelésének helyi ideje a horizont vonalának meghatározott szöge alatt (elért hosszúság)	a háromszög belső szögei és velük szemben fekvő oldalai
Számok	„valós" és „imaginárius" (komplex) számok, amelyek a hajó helyzetét, mint differenciál-egyenletek megoldásai határozták meg a megérkezési helyhez viszonyítva.	

4. XX. század

	Rádiótechnikai navigáció	Topológia
Extenzív mennyiségek	távolságok és irányok a támaszrádióállomásoktól, amelyeknek a helye ismeretes	adott alakzatok vagy terek általában
Intenzív mennyiségek	helyzetvonalak	lemezek vagy sejtek általában
Számok	„hiperkomplex" számok, amelyek meghatározhatják a bolygóközi űrhajók helyzetét a rendeltetési helyhez viszonyítva, homológiacsoportok mint topológikus invariánsok kiszámítása során	

Semmi kétség afelől, hogy az extenzív és intenzív mennyiségek összefüggő átalakításának mint a történeti objektiváció mechanizmusának hasonló képét megtalálhatjuk a társadalmi gyakorlat más elkülönült területein is. Ennek záloga és

egyben kritériuma a geometria mellett létező más tudományok története. Éppen ezeket a modern tudományos elméleteket, amelyek megfelelnek a társadalmi-történeti gyakorlat ily módon kiderített egyes fajtáinak, kell felhasználni rendszer-modellként az elsődleges mérések heterogén adatainak interpretációjához a mai társadalmi-gazdasági folyamatok előrejelzéseinél. Például, ami a topológiát mint modern geometriát illeti, a térbeli összefüggések extenzív és intenzív mennyiségei összehasonlítási folyamatának ebben található eljárásai — topologikus invariánsok kiszámítása — teljes egészében úgy szemlélhetők, mint a területi fejlődés előrejelzési adatok interpretációjának rendszer-modellje.

Az ilyen prognózisok során mindenekelőtt szükség van a termelés és a fogyasztói infrastruktúra fejlődésére vonatkozó, az adott tervidőszakban lehetséges változásokat jelző információkra. Nyilvánvaló, hogy ezek tulajdonképpen a regionális fejlődés prognosztizálandó folyamatának az intenzív, valamint az extenzív összetevőiről szóló ismereteket jelentik. A fogyasztói infrastruktúra növekedésére általános igényen kívül minden termelési fajta fejlesztése is — működésének biztosításához — a saját külön fogyasztói infrastruktúra bizonyos bővítését igényli. Az utóbbinak biztosítása viszont a megfelelő termelési fajták bizonyos kiegészítő bővítését is igényli — és így tovább.

Ahhoz, hogy minden igényt számba vegyünk a tervben, mindenekelőtt a területi fejlődés minden lényeges tényezőjének változási tendenciáját extrapolálással kell kideríteni. Ezek egyenlőre közbeeső eredmények lesznek, mivel a területi fejlődés egységes folyamatának függetlenül csak elemzésben létező, tisztán funkcionális elemeit érintik, és nem jellemzik a folyamat egészét. Csak akkor jellemzik a folyamat egészét, ha az egységes morfológiai struktúrára „vetítjük ki", azaz összegezzük ezeket a területi egységek szerkezetéhez való közös viszonyuk alapján.

Azonban ezek heterogén adatok, amelyek közvetlenül nem hasonlíthatók össze egymással, és ezért mechanikusan nem összegezhetők. Itt válik szükségessé egy rendszer modell is, amely lehetővé teszi a heterogén mennyiségi adatoknak összehasonlítását, és ezáltal azoknak mint homogén adatoknak az összegezését a megfelelő együtthatókkal. A topológia kész fogalmi és matematikus apparátussal szolgál ehhez, amely izomorf az adott prognosztizálandó folyamattal. A szükséges modellnek tehát topológiainak kell lennie és általában a homológcsoportok kiszámításából kell állnia. Mindeme adatok összegezésének eredményeként elvont számszerű relációk hálózatát kapjuk, amelyek a tervidőszak folyamán az egyes területi egységek lehetséges fejlesztésének mértékét mutatják. Az ilyen prognózis adatokból kiindulva, és ezeket a külgazdasági területi struktúrával való összefüggéseknek számbavételével módosítva, reális területfejlesztési tervek állíthatók össze — az elvont prognózis adatok következetes konkretizálása útján, mégpedig fordított sorrendben, mint a megelőző előrejelzési absztrakció során.

Ennek a konkretizálásnak első lépése tehát az extenzív és az intenzív növekedés-arányok megállapítása lesz az egyes területi egységekben, és a tervezett terület egészét illetően. Ilyen arányokat meghatározott gazdaságpolitika alapján állapítanak meg, amelynek az egyik vagy másik gazdasági alternatívának elfogadása mellett álló társadalmi csoportoknak, rétegeknek, osztályoknak ellentmondó érdekeit számba kell vennie.

Ehhez még szükség van a szűkebb értelemben vett társadalmi, azaz szociológiai prognózisokra is. Amennyiben az arány az intenzív növekedés felé tolódik el, ezzel az extenzív növekedés (tervezett) mértéke is megváltozik;

vagy fordítva is igaz ez, hiszen a prognózisban feltárt összes fejlődési potenciál nagyságának változatlannak kell maradnia.

Az említett eljárások módot adnak a következő rendszerszemléleti követelmény érvényesítésére: a rendszer működése (lényegében extenzív növekedés) nem kell hogy a rendszer fejlődését akadályozza, viszont a fejlődése (lényegében intenzív növekedés) nem kell hogy zavarja a működését, mivel a rendszer működése egyúttal minden fejlődésnek első feltétele. Más szóval ez azt jelenti, hogy a rendszermodellek alkalmazása szükséges eszköz olyan tervek összeállításához, amelyek a tényleges társadalmi-gazdasági folyamatokat számbaveszik, különböző társadalmi erők ellentmondásos érdekeit integrálják és így a leggyorsabb folyamatos fejlődést biztosítják.

Ezzel kapcsolatban nem lehet egyetérteni a társadalmi előrejelzés funkciójának azzal a meghatározásával, amelyet cikkében Ágh Attila ad, nevezetesen, hogy ennek a „valóságos" és nem a „lehetséges" jövő felderítése a funkciója. Ebben a meghatározásban a tervezés és irányítás funkciójának felcserélése történik meg. A tervezés és irányítás a társadalmi fejlődésnek — az előrejelzésen kívül további — két mechanizmusa. A társadalmi gyakorlat „valóságos jövőjét" csak az irányítás folyamatában érik el, amely meghatározott tervekre támaszkodik. Maguknak a terveknek — a fejlesztési terveknek — összeállításához elengedhetetlen a társadalmi folyamatokra vonatkozó olyan információ, amelyek előrejelzik, hogy milyenek *lehetnek* ezek a folyamatok a tervezett időszakban, vagyis a társadalmi irányítás beavatkozása nélkül. Ezt az információt szolgáltatják a prognózisok, és ebben az értelemben éppen a „lehetséges jövőt" kell kutatniuk és mérniük, nevezetesen a társadalmi gyakorlat egyik vagy másik területének fejlődési potenciálját és a társadalmi erők — amelyek erre a fejlődésre hathatnak — várható arányait.

Az, hogy Hegel szerint a „valóságos" tartalmazza a „lehetségest" (25.), az adott esetben csak azt jelentheti, hogy az előrejelzés nem öncél, hogy adatait végső soron az irányításban használják fel, azután, hogy ezek átmentek a tervezésen, amelyben kiválasztanak egyet prognózisban kiderített lehetőségekből. De ez nem jelenti azt, hogy az előrejelzést be lehet sorolni a valóságos kategóriája alá. Az előrejelzésnek az a felfogása, mely szerint az közvetlenül a „valóságos jövőt" méri, könnyen társadalmi utópiákhoz vezet. Az igazi prognózisok, amelyek a reális fejlesztési tervek információs bázisai lennének, mennyiségi információt kell hogy adjanak azon folyamatok valamennyi lehetséges irányáról, amelyek a társadalmi irányítás tárgyai. Ilyen prognózisokat kaphatunk a termelés, elosztás és fogyasztás társadalmilag jellemző extenzív és intenzív növekedésének mérése útján, továbbá ha értéküket a társadalmi-történeti gyakorlat mai állapotában tekintett objektivációs folyamatának elemeiként egyeztetjük.

KRITIKAI TÁRSADALOMTUDOMÁNY ÉS KRITICISTA FILOZÓFIA KÖZÖTT

Max Horkheimer kritikai elméletéről*

KOVÁCS ANDRÁS

A húszas évek vége — a frankfurti iskola színrelépésének korszaka — válságos időszak volt a nyugat-európai marxizmus történetében. A forradalmi mozgalmak apálya és a világforradalmi illuziók szétfoszlása kritikus helyzetbe sodorta azokat a baloldali radikális filozófiai törekvéseket, amelyek szakítottak a marxizmus korábbi interpretációival, és filozófiájukat az I. világháborút követő forradalmi hullám filozófiai jelentőségűnek tekintett tényére építették.

A II. Internacionálé marxista ortodoxiája a társadalmi fejlődést szigorúan determinált, természettörvényként érvényesülő folyamatnak tekintette, amelynek során a termelés anyagi bázisának állandó, fokozatos fejlődése szükségszerűen magával hozza a rá épülő társadalmi objektivációk revolúciós változását. Ebben a felfogásban a marxizmus értékmentes, *pozitív tudomány*, amelynek érvényessége azon alapul, hogy helyesen tükrözi a technikai fejlődés és a társadalmi viszonyok konfliktusos kapcsolatát, gyakorlati jellege pedig abban áll, hogy instrumentálisan alkalmazható tudást bocsát a munkásmozgalom rendelkezésére.

Ezzel az interpretációval szemben azok a marxisták, akiknek filozófiája mögött a világforradalom azonnali győzelmébe vetett hit állt, a marxizmust kritikaként, mégpedig az eldologiasodás, az *elidegenedés radikális kritikájaként* értelmezték. Ezek a teoretikusok az elmélet középpontjába a forradalmi praxist állították, a társadalmat totalitásként, szubjektum és objektum egységeként fogták fel. Véleményük szerint a társadalmi fejlődés nem interpretálható a praxistól független, általános törvények alapján, hanem a társadalmi szubjektum gyakorlatának függvénye. A társadalmi folyamatok természettörvényszerű jellege, a társadalmi viszonyok dologi viszonyként való megjelenése az objektum és a szubjektum közötti egység megbomlásának következménye. A marxizmus mint az eldologiasodás radikális kritikája, nem lehet értékmentes leírása az eldologiasodott társadalmi viszonyoknak — ez azt jelentené, hogy passzívan tudomásul veszi a természettörvényszerűen működő, elidegenedett jellegű társadalmi mechanizmusokat —, hanem mint elkötelezett elmélet maga is a fennálló társadalom forradalmasítására, az elidegenedés meghaladására törekszik. Ebben az értelmezésben az elmélet feladata az, hogy a proletariátus, a forradalmi szubjektum osztálytudatának pillanatnyi állapotát racionalizálja, általánosítsa, s a további döntéseket mint az addigi gyakorlat racionalizált tudata motiválja. Így válik az elmélet anyagi erővé, ezúton jön létre elmélet és gyakorlat egysége.

* A tanulmány egész gondolatmenetének, sőt egyes gondolatainak kiformálásában is nagy része van *Karádi Évának*, akivel több éven át együtt dolgoztunk a kritikai elmélet történetének problémáin. Ez az írás a közös munka során keletkezett.

Az elmélet igazságának, érvényességének mércéje radikálisan eltér a „passzív" tudomány hagyományos érvényességi kritériumaitól: csak azzal igazolhatja önmagát, ha megváltoztatja tárgyát. Tehát a kritika végső érvényessége attól függ, hogy megvalósul-e a munkásmozgalom radikális gyakorlatában, hogy létrejön-e az eldologiasodástól mentes társadalom.[1]

A húszas évek végén bekövetkező forradalmi apály azonban elkerülhetetlenül felvetette a marxisták számára a kérdést: vajon a világforradalom elmaradásával érvényét veszti-e egyben az elidegenedés radikális, gyakorlati kritikájára épülő filozófia is. Míg a világforradalmi illúziók ideig-óráig tompították a „forradalmi akarat ismeretelméletének" szélsőséges pragmatizmusát, addig az új történelmi helyzet hatására felszínre kerültek azok az ellentmondások, amelyeket a radikális filozófia rejtett. Sikertelen forradalmi gyakorlat esetére e filozófiának nem volt igazi alternatívája.[2] Saját premisszái értelmében semmit sem hozhat fel tételeinek védelmére, hiszen érvényességének egyedüli kritériuma a siker, így viszont semmi sem emeli ki a harcban álló osztályok partikuláris ideológiáinak sorából.

Ezek a következmények egy marxista elmélet számára természetesen elfogadhatatlanok. Az új történelmi helyzetből fakadó súlyos elméleti problémák ezért arra késztették a gyakorlat filozófusait, hogy feladják korábbi álláspontjukat, de egyben alkalmat adtak arra is, hogy nem-marxista ellenfeleik a legvégletesebb konzekvenciákig végiggondolják, és a „gyakorlat filozófiája" ellen fordítsák ennek lappangó ellentmondásait. K. Mannheim 1929-ben megjelent „Ideológia és utópia" című műve éppilyen értelemben folytatása a „Történelem és osztálytudat" gondolatmenetének.

Mannheim szerint a társadalomra vonatkozó különféle álláspontok közül egy sem tarthat igényt általános érvényességre, mindegyikük „léthezkötött", azaz csak egy adott társadalmi csoport gyakorlatával összefüggésben, *ideológiaként* értékelhető. Az ideológiákat kivétel nélkül partikuláris érdekek hozzák létre,

[1] A húszas évek radikális nyugat-európai marxizmusáról lásd *P. Breines:* Praxis and it's Theoretists: The Impact of Lukács and Korsch in the 1920's; „Telos", No. 11. Spring 1972; *P. Breines:* Introduction to Lukács; „Telos", No. 5. Spring 1970. A radikális marxizmus képviselőinek nézetei egyes kérdésekben eltértek egymástól. Ebben a tanulmányban, amikor a húszas évek nyugat-európai marxizmusáról lesz szó, mindvégig Lukács Györgynek a „Történelem és osztálytudat"-ban kifejtett koncepciójára hivatkozunk. Ezt nemcsak az indokolja, hogy Lukács álláspontja volt a legkidolgozottabb az irányzat teoretikusainak koncepciói közül, hanem az is, hogy a kritikai elmélet munkásságára kétségtelenül a „Történelem és osztálytudat" gyakorolta a legnagyobb hatást a megelőző évtized marxista irodalmából.

[2] Meg kell jegyezni — mint erre már mások is felhívták a figyelmet —, hogy a „forradalmi gyakorlat filozófiájának" ellentmondásait már Lukács is érzékelte, és — méltán metafizikainak nevezhető — érveléssel próbálta meg feloldani. A „Történelem és osztálytudat" a proletariátust olyan szubjektumként definiálja, amely speciális társadalmi helyzeténél fogva képes arra, hogy az egész totalitást praxisának tárgyává tegye, s melyet abszolút elidegenedett volta arra predesztinál, hogy az elidegenedést véglegesen felszámolja. Egyrészt azért építi be a kapitalizmus szükségszerű összeomlásának érvét a „Történelem és osztálytudat" gondolatmenetébe, hogy legyen valami, ami szavatolja, hogy a proletariátus forradalmi osztálytudatának lehetőségéből valóság lesz, az empirikus osztálytudat adekvát, „hozzárendelt" osztálytudattá válik. Azért is szükség van, másrészt, erre az érvelésre, mert ennek segítségével — elvben — biztosítani lehet, hogy a marxista elmélet érvényessége ne egyszerűen a vagy sikeres, vagy sikertelen forradalmi gyakorlat függvénye legyen, ne csak egyike a harcban álló osztálytudatoknak, hanem kiemelkedjen közülük annak révén, hogy szubjektumának győzelme nemcsak lehetséges, hanem szükségszerű, s tudata ezt a szükségszerűséget tükrözi.

érvényességük csak azon mérhető, hogy mennyiben töltik be mozgósító funkciójukat az illető csoport gyakorlatában. A „versengő" ideológiák között csakis a hasznosság szempontjai döntenek: az az ideológia érvényes, amely az adott társadalmi csoport gyakorlatában a legkedvezőbben használható fel, azaz „megvalósul". A marxizmus tehát, mint a proletariátus ideológiája, érvényességének elméleti kritériumait tekintve semmivel sem emelkedik ki a többi ideológia közül: csak a proletariátus sikeres gyakorlata igazolhatja. Ha pedig az adott történelmi időszakban alkalmatlan a cselekvések orientálására, illetve akadályozza az új történelmi szituációk gyakorlati szempontú tudatosítását, akkor „hamis ideológiának" kell minősíteni.[3]

A tudásszociológia azután katalizálta az ideológia fogalma, érvényessége és ezzel a marxizmus ideológiai státusa körüli vitát. Amellett, hogy létrejöttek az első tudásszociológiai beállítottságú marxizmus-interpretációk,[4] a Mannheimmal folytatott vitában színre lépett egy olyan törekvés is, mely a „nap követelményeit" felmérve a marxizmus érvényességét az eddigiektől eltérő módon akarta megalapozni. Ezt a tendenciát a német társadalomtudósok egy kis csoportja képviselte, amely később a „frankfurti iskola" néven vált ismertté. Ennek a csoportnak kialakulásakor és az azt követő években elméleti vezéralakja *Max Horkheimer* volt.[5]

[3] Ez a gondolatmenet kiélezett formában veti fel a kérdést: szerezhetünk tudást az ideológiák uralta területről, van-e hely a tudományos vizsgálódás, a tudományos érvényesség számára a partikularitások harcában? Mannheim végső álláspontja az, hogy az érvényes tudás a partikularitások totalitásának szemléletében, e relatív, állandóan fejlődő szintézisekben nyugszik. Ez a minden partikularitás számára fokozatosan érvényessé váló ismeret, e „consensus ex post", a premisszák értelmében természetesen lehetetlen lenne, ha nem szolgálhatna egy meghatározott társadalmi csoport ideológiájaként. Ilyen rétegként jellemzi Mannheim a „szabadon lebegő" értelmiséget. Itt sem nehéz felfedezni a logikai párhuzamot a „Történelem és osztálytudat"-tal, s ugyanígy szembeszökő egyben a szemléleti különbség: a mannheimi elméletben az értelmiség — az a szubjektum, amelyet partikuláris társadalmi helyzete az általánosan érvényes megismerés lehetőségével ruházott fel — ugyanazt a szerepet játssza, mint Lukácsnál a proletariátus, csakhogy a proletár *gyakorlat* attributumai itt az értelmiségi *szemléletet* jellemzik.

[4] A tudásszociológia és a marxizmus viszonyáról a korabeli írások közül lásd pl. *E. Lewalter:* Wissensoziologie und Marxismus; „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 1930, 63—121.; *P. Eppstein:* Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus; uo. 1928, 449—507.

[5] Max Horkheimer 1931-ben a baloldali mozgalmak történetét és elméleti törekvéseit kutató frankfurti Institut für Sozialforschung igazgatója és az intézet elméleti folyóiratának, a „Zeitschrift für Sozialforschung"-nak a vezetője lett. Az 1924-ben alakult intézet korábbi igazgatója C. Grünberg volt, a „Zeitschrift" elődje pedig az „Archiv für die Geschichte der Sozialismus und Arbeiterbewegung", a híres „Grünberg's Archiv". Az Institut és a „Zeitschrift" fő munkatársai közé tartozott Th. W. Adorno, E. Fromm, L. Löwenthal, H. Marcuse, F. Pollock, K. Wittfogel stb., de írt a folyóiratba többek között W. Benjamin, A. Koyré, K. Lewin, K. Korsch és W. Reich is. A „Zeitschrift für Sozialforschung" első két évfolyama (1932—1933) Lipcsében jelent meg, a következő hat évfolyam Párizsban (1934—1939), majd az utolsó kettő az Egyesült Államokban (1939—1941), „Studies in Philosophy and Social Science" címmel. A negyvenes évek közepéig kétségtelenül M. Horkheimer teoretikus tevékenysége határozta meg az intézet és a folyóirat körül kialakult „frankfurti iskola" általános elméleti orientációját. Ezért ez a tanulmány, amikor a kritikai elmélet általános problémáival foglalkozik, mindenekelőtt az ő munkáit elemzi. Horkheimer írásaira a szövegben és nem jegyzetben hivatkozunk. Azokat a tanulmányokat, amelyek a „Kritische Theorie der Gesellschaft" I—III, Frankfurt 1968. — a továbbiakban KT — című kötetekben újra megjelentek, ebből a kiadásból idézzük. A rövidítések a következőket jelentik: *Id.* — Ein neuer Ideologiebegriff? = Archiv für Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung. 1930, 33—56.; *D* — Dämmerung.

1. Horkheimer, amikor bekapcsolódik a tudásszociológiáról folyó vitába, egyértelműen a húszas évek radikális nyugat-európai marxizmusának eszményeit vallja, a gyakorlat céljának és az elmélet vezérelvének egyaránt az eldologiasodástól és elidegenedéstől mentes társadalmat tekinti. Ezt az értékválasztást elsősorban *morális szempontok* motiválják. Horkheimer szinte kétségbeesetten tudatosítja — mint erről a „Dämmerung" kötet karcolatai vallanak —, hogy a polgári társadalom nem képes valóra váltani saját klasszikus eszményeit, sőt az ellentétükbe fordítja az individuális autonómia, a racionalitás, az egyenlőség és az igazságosság eszméit. „A felvilágosodás, a francia forradalom jelszavai érvényesebbek mint valaha" — írja (MM 97.) —, de nem legitimizálják, hanem épphogy transzcendálják a fennálló viszonyokat. A klasszikus polgári értékek túlmutatnak a polgári társadalmon: egy olyan társadalmat implikálnak, amelynek működését nem öntörvényű ökonómiai folyamatok determinálják, hanem amelyben a gazdaság a társadalmi racionalitás tudatos kontrolljának lesz alávetve, amelyben minden egyén áttekinti az egész társadalom működését, és egyéni céljait benne magasabb szinten megőrződve ismeri fel, s minden cselekedet tudatos döntés és nem vak mechanizmusok működésének eredménye. Aki a klasszikus eszmények mellett kötelezte el magát, az semmilyen közösséget sem vállalhat a fennállóval, radikálisan el kell szakítania minden szálat, amely a polgári társadalomhoz fűzi. Horkheimer számára ez a morális követelmény realizálódik a radikális marxista eszmények választásában.

Aki azonban erre a választásra elméletet akar építeni, annak, mint láttuk, számolnia kell azzal, hogy az elidegenedés radikális kritikája ezekben az években korántsem problémamentes vállalkozás: Horkheimernek elkerülhetetlenül számolnia kell azokkal a tényekkel és érvekkel, melyek lehetetlenné tették a radikális elidegenedés-kritika korábbi formáinak változatlan fenntartását.

Azokat a lehetőségeket, melyek a radikális elmélet érvényességének megalapozására készen kínálkoztak, Horkheimer nem fogadja el kiindulópontként. Szembefordul a marxizmus érvényességének „metafizikai" megalapozásával, nem keres transzcendens garanciákat, melyek szavatolnák az elmélet végső céljának megvalósulását. Elutasítja a történelemben ható „racionalitás", az em-

---

(Heinrich Regius álnéven.) Zürich 1934; *An.* — Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1930.; *G* — Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. Frankfurter Universitätsvorlesungen, 1931, XXXVII.; *H* — Hegel und das Problem der Metaphysik. Festschrift für Carl Grünberg zum 70-sten Geburtstag. Leipzig 1932, 185—197. (az idézett részek oldalszámai az 1971-es kiadásra — Fischer, Vlg., Frankfurt — vonatkoznak); *B* — Bemerkungen über Wissenschaft und Krise. Zeitschrift für Sozialforschung 1932. (ezentúl ZfS), KT I. 1—9.; *GP* — Geschichte und Psychologie. ZfS 1932,KT I. 9—31.; *MMT* — Materialismus und Metaphysik. ZfS 1933, KT I. 31—67.; *MM* — Materialismus und Moral. ZfS 1933, KT I. 71—110.; *V* — Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften. ZfS 1933, KT I. 110—118.; *R* — Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. ZfS 1934, KT I. 118—175.; *W* — Zum Problem der Wahrheit. ZfS 1935, KT I. 228—277.; *AF* — Autorität und Familie. = Studien über Autorität und Familie. Paris 1936, KT I. 277—361.; *E* — Egoismus und Freiheitbewegung. ZfS 1936, KT II. 1—82.; *A* — Der neueste Angriff auf die Metaphysik. ZfS 1937, KT II. 82—137.; *TKT* — Traditionelle und kritische Theorie. ZfS 1937, KT II. 137—192.; *N* — Nachtrag. ZfS 1937, KT II. 192—201.; *AS* — Autoritäre Staat. ZfS 1941, KT III. 35—74.; *PH* — Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. ZfS (SPSS) 1940, KT II. 292—313.; *K* — Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, KT III. 118—279.; *DA* — Dialektik der Aufklärung. Fischer Vlg., Frankfurt 1971.

bertől független „logika" hegeliánus eszméjét, a történelem teleologikus felfogását. „A történelmet nem alapozza meg semmi, és nem jut benne kifejezésre semmi, amit átható értelemként, egységes erőként, mozgató észként, immanens téloszként lehetne értelmezni." (GP 14.)

Ugyanilyen élesen utasítja vissza a „Történelem és osztálytudat"-ban képviselt „metafizikai" álláspontot is, amelynek révén Lukács az ismeretelméleti pragmatizmusból fakadó relativista következményeket próbálta elkerülni. Lukácsnál a proletariátus, az ismeretelmélet szubjektuma, azért képes általános érvényű megismerésre, mert egyben világkonstituáló szubjektum is, amely a tárgyi világot, mint saját gyakorlatának tárgyát ismeri meg, s az objektumban, mint a hegeli azonos szubjektum—objektum, önmagát tárja fel. Ezért a proletariátus adekvát osztálytudatát hordozó ideológia abszolút érvényességgel bír.

Horkheimer kritikájának éle elsősorban a hegeliánus álláspont tudományellenessége ellen irányul. Az a megismerés-fogalom — írja —, melyet a klasszikus német filozófia alakított ki, az általános érvényű megismerés fogalma volt. (Lásd H 84 skk.) A tökéletes tudást azonban csak a szubjektum és objektum azonossága szavatolhatja. Ha ugyanis egy másik létező entitás korlátot jelent a szubjektum számára, akkor a megismerés csak ismerettöredékeket eredményezhet, és a totalitás teljes megismeréséig semmi sem biztosíthatja a megszerzett tudás tökéletességét. Az abszolút biztos tudás feltétele, hogy a szubjektum önmagát ismerje meg az objektumban. A hegeli metafizika tehát a tárgyi valóság tudományos megismerését akarta megalapozni, de a tudományos kutatástól független filozófiai ismeretként, amelynek önálló tárgya van: az abszolút lét.

A hegeli filozófia vizsgálatából kiderül, állapítja meg Horkheimer, hogy a metafizika csak addig tartható fenn, amíg nem válik kérdésessé a szubjektum és az objektum, a lét és a tudat azonossága. Az utóbbit azonban semmiféle empirikus eljárás sem igazolhatja. „Az azonosság hangoztatása puszta hit csupán ... a gondolkodás és a lét azonossága ... nem más, mint egy filozófiai ‚tantétel', éppúgy, mint valamennyi mozzanatuknak — pl. ‚a' létnek, ‚a' gondolkodásnak, ‚a' történelemnek, ‚a' természetnek stb. — bennük feltételezett egysége." (H 89.)

Tehát a klasszikus német filozófia — bár szándéka szerint nem volt tudományellenes — az érvényes tudományos megismerést csak filozófiai, metafizikai eszközökkel tudta megalapozni. Ha azonban a hegeli történelemkonstrukciót megfosztjuk metafizikai alapjaitól — véli Horkheimer —, úgy lehetővé válik a valóságos emberi történelem megismerése: „Az emberek létért vívott küzdelméről, az egyének és népek bukásáról, a háborúkról és forradalmakról szóló tudósítások, éppúgy, mint az ezekben az eseményekben ható törvényszerűségek megismerése, azon belső alapok feltárása, amelyek lehetővé tették, hogy az emberi társadalom anarchikus alapvetése ellenére is fennmaradjon — mindez a szellemi munka, a metafizikai magyarázat kötelékéből való kiszabadulás révén az örök lényeg önmegismeréséből az emberi individuumok sokoldalúan meghatározott és múlékony életnyilvánításává válik. Az ész cselével együtt — amelynek az emberek érdekharcai és szükségleteinek a társadalomban való kielégítése mögött kell állnia — eltűnik a hit, hogy a megismerés a világ alapvető, legfőbb és önmagában megalapozott célja." (H 87—88.)

A hegeli filozófiának — és közvetve a „Történelem és osztálytudat" hegeliánus tendenciáinak — a kritikája az általános érvényűség filozófiai fogalmának elutasítását jelenti. Horkheimer számára azonban — és ez a tudásszociológiával folytatott vita kiindulópontja — mindez nem azt jelenti, hogy egyáltalán nem

lehetséges érvényes megismerés. Horkheimer elfogadja Mannheimnak azt az álláspontját (lásd Id 33 ssk.), hogy minden elmélet, így a marxizmus is „léthezkötött", azaz történelmileg meghatározott és társadalmilag elkötelezett, tehát nem tarthat igényt általános érvényességre. Ha azonban relativista következtetéseket vonunk le ebből a tényből — folytatja Horkheimer —, akkor a gondolatmenet hátterében — mint ez Mannheimnál kifejezésre is jut — egy történelemfeletti, általánosan érvényes elmélet reminiszcenciái állnak. Ha minden elmélet ideológikus, akkor „partikularitásuk" nem jelent mást, mint azt, hogy nem felelnek meg valamiféle örök igazságnak.

Horkheimer függetleníti az érvényesség kritériumait a „léthezkötöttség", a történetiség tényétől: „A szellemi tartalmak történelmi meghatározottságáról szóló tanítás nem vezet történelmi relativizmusra. Egy tétel meghatározottsága és ideológikus volta két dolog. Egy elmélet történelmi feltételezettségének felismerése sohasem azonos annak bizonyításával, hogy ez az elmélet ideológikus. Ehhez még az elmélet társadalmi funkciójának . . . kimutatására van szükség." (An. 74.) „Az elméletek az emberek érdekeiből erednek. Ez nem jelenti azt, hogy az érdekeknek el kell torzítaniuk a tudatot." (D 235.) Horkheimer álláspontja szerint az érdek szubjektív mozzanata nem hibaforrás, sőt a megismerés inherens tényezője. Ha minden elmélet történetileg meghatározott és elkötelezett, akkor ezen az alapon kell megkeresni azokat az érvényességi kritériumokat, amelyek szerint a különböző elméletek összemérhetők, értékelhetők. Ezek a kritériumok pedig nem mások, mint a tudományos érvényesség kritériumai.

Horkheimer és társai, az Institut für Sozialforschung kutatói, programjuk szerint az empirikus társadalomtudományok eszközeivel kívánnak érvényes, tudományosan megalapozható, de a radikális eszményeknek elkötelezett választ találni a korszak égető társadalmi problémáira. Nem fogadják el a marxizmus pozitív tudományként való értelmezését, hanem — a húszas évek radikális nyugat-európai marxistáihoz hasonlóan — kritikai jellegét hangsúlyozzák. Ám a messianisztikus, érvényességét a közvetlen gyakorlati megvalósulásra építő radikális *filozófia* helyébe a *társadalom tudományos kritikai elméletének programját* állítják.

A kritikai elmélet programjának megfogalmazása jelentős tett volt a baloldali elméletek történetében. Míg a II. Internacionálé marxizmus felfogásában épp a marxizmus kritikai jellege veszett el, addig a radikális elidegenedéskritika képviselői — elsősorban Lukács — hajlottak arra, hogy a tudományt kirekesszék a kritika érvényességét megalapozó tényezők sorából, sőt a kritika érvényét a tapasztalati tudományra mint az eldologiasodás viszonyainak megfelelően funkcionáló, az elidegenedés fenntartásában részes jelenségre is kiterjesztették. A kritikai elmélet programjának megfogalmazói ezzel szemben a *radikális elidegenedéskritika és az empirikus tudomány összeegyeztetésére* tettek kísérletet.

2. Ennek a törekvésnek azonban maga után kellett vonnia az elmélet jó néhány tételének felülvizsgálatát. A filozófiai közegben megfogalmazott elidegenedéskritikával való szembefordulás után feltétlenül szükségessé vált a kérdés megválaszolása: mi a radikális eszményeket hordozó történetfilozófia helye a társadalom kritikai elméletében?

Horkheimer nem azért fordult el a tisztán filozófiai elidegenedéskritikától, mert elfogadhatatlannak tartotta a történetfilozófiára épülő társadalomelmé-

letek szükségszerűen elkötelezett jellegét, vagy akár e kritika végső elveit. A történetfilozófiával való vitában nem az e filozófiákkal szembeni általános szkepszis, nem a pozitivizmus érvei szólalnak meg. Horkheimer a filozófiai apparátust tekinti csupán alkalmatlannak a kritika érvényességének biztosítására, és ezért fogalmazza meg egy világnézetileg elkötelezett, filozófiai értékek által orientált, de a tudományos racionalitás kritériumait kielégítő társadalomtudomány programját.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy e szempontoknak megfelel az a felfogás, melyet Max Weber fogalmazott meg a történetfilozófia és a társadalomtudomány viszonyáról. Weber szigorúan szétválasztotta a két diszciplína kompetenciájának körét: álláspontja szerint a tudományos vizsgálódásokat végső soron vezérlő világnézeti döntések irracionális jellegűek, nem tarthatnak igényt általános érvényességre, de az empirikus tudományos vizsgálódások szférájában, mely az előbbitől elkülönül, megfogalmazhatók a tudományos érvényesség racionális diszkussziójának kritériumai. Lehetséges tehát tudományos igazságról, érvényes tudományos hipotézisekről beszélni, azonban a tudományosan érvényesnek tekinthető kijelentésekből semmiféle következtetés sem vonható le a történetfilozófiai kérdéseket illetően, mert ezekre olyan döntések adnak választ, amelyek a tudományétól szigorú elvi határokkal elválasztott közegben születnek.

Weber megoldása — noha mind a világnézeti elkötelezettség, mind a tudományos racionalitás számára hagy teret — Horkheimer számára elfogadhatatlan, mivel ezen az álláspontón arra kényszerülne, hogy a történetfilozófiától minden kognitív tartalmat megtagadjon. „. . . ha a társadalomfilozófiai gondolkodás megmaradna az egyén és társadalom viszonyának, a kultúra értelmének, a közösségképződés alapjának, a társadalmi élet összstruktúrájának problémájánál, röviden a nagy és elvi kérdéseknél, mint a társadalomtudományi problémák tárában visszamaradt üledéknél, miután azokat a kérdéseket, amelyeket konkrét kutatásokkal lehet előrevinni, már leválasztották, akkor a társadalomfilozófia, bár betölthetne társadalmi funkciókat . . . intellektuális termékenységének búcsút mondhatna." (G 24.)

Mindez nem jelenti, hogy Horkheimer ki akarna jelölni valamilyen sajátos, elkülönült történetfilozófiai közeget, amely a filozófiai vizsgálódások különös tárgyát alkothatná, s amelyről csak a filozófia tehetne tartalmas kijelentéseket. Horkheimer ekkori álláspontja szerint a filozófiai metafizika nemcsak hogy nem rendelkezhet különálló tárggyal (lásd G 24.), hanem még morálfilozófiai értelemben sem jogosult a tételes filozófia. Az elmélet a maga általánosságában nem jelent semmit a cselekvők számára, általános tételeiből nem dedukálható a cselekvések iránya, nem vezethető le semmiféle döntés. Nincsenek ugyanis olyan metafizikai alapelvek, melyek meghatároznák, illetve igazolnák a cselekvés bármely irányát vagy módját. (Lásd MMT 40 sk.) A legkorszerűbb filozófia, a materializmus nem a történelmi cselekvők igazolása, azaz ideológia akar lenni, hanem a cselekvések történeti magyarázatát szándékszik adni, a cselekvők megértése révén. (Lásd MMT 44.)

A materializmus tehát tudományos igényekkel felruházott filozófia, amelyen belül az általános elméletet és az empirikus kutatást nem választja el elvi határ. „A materializmus megköveteli a filozófia és a tudomány egyesítését. Bár elismeri, hogy vannak eljárástechnikai eltérések a kutatás és a kifejtés módszereiben, nem ismer el különbséget általában a filozófia és tudomány mint olyan között." (MMT 55.)

A hagyományos filozófia tézisei, melyek egy önállóan létező filozófiai közeg illúziójában születtek, a materializmus számára csak ideológiaként érdekesek, vizsgálatuk arra ad választ, hogy milyen történelmi szükségleteket fejeztek, illetve elégítettek ki. Erre a belátásra épít a frankfurti iskola kiterjedt ideológiakritikai munkássága.

Mit jelent a megismerés gyakorlatában a tudomány és a filozófia újrafogalmazott viszonya, hogyan realizálódik a tudományos vizsgálódás menetében a filozófia és az empirikus tudomány közti „technikai" és nem elvi munkamegosztás? Horkheimer határozottan leszögezi: „A kaotikus specializáció (a tudományoké — *K. A.*) nem úgy haladható meg, hogy létrehozzuk a specializált kutatási eredmények rossz szintézisét, másrészt viszont nem azáltal jön létre a tárgyilagos tapasztalati anyag, hogy megkíséreljük kiküszöbölni belőle az elméleti mozzanatokat, hanem a megoldás akkor születik meg, ha a filozófia, mint az ‚általános', a ‚lényeges' által irányított elméleti intenció, képes lelkesítő impulzusokat adni az egyes kutatások számára, és egyidejűleg eléggé nyitott a világ előtt ahhoz, hogy önmagát a konkrét vizsgálódások menetétől befolyásolni és megváltoztatni hagyja." (G 25.) A tudományos tevékenység leggyümölcsözőbb útja az, ha „. . . aktuális filozófiai kérdésfeltevések alapján kutatásokat szerveznek, amelyekhez filozófusok, szociológusok, közgazdászok, történészek, pszichológusok tartós munkaközösségben egyesülnek, és együtt végzik azt, amit más területeken a laboratóriumban egyedül csinálnak, amit minden igazi kutató mindig is tett: a nagy problémák megoldására törő filozófiai kérdések megoldásán a legalaposabb tudományos módszerekkel fáradoznak, a tárgy feldolgozása során átalakítják, pontosítják a kérdéseket, új módszereket találnak, és az általánost mégsem veszítik szem elől. Ily módon a filozófiai kérdésekre nem adhatók ‚igen' és ‚nem' jellegű válaszok, hanem maguk a kérdések kerülnek be dialektikus módon a tapasztalati tudományos folyamatba, azaz a rájuk adott válaszok a kérdések kialakításához szükséges tárgyi tudás előrehaladásával születnek." (G 25.) A filozófiai elmélet tehát az empirikus vizsgálódások stimuláló és szintetizáló tényezője. A szaktudományokat az aktuális filozófiai kérdések, a napirenden lévő társadalmi problémák alapján meghatározott világnézeti álláspont szerint orientálja, az egyes szaktudományok eredményeit kapcsolatba hozza egymással, a szintézis alapján új kérdéseket fogalmaz meg számukra, s konzekvenciákat von le a mindenkori társadalmi gyakorlatot illetően. Ennek során azonban a filozófiai elmélet az empirikus, szaktudományos eredmények fényében saját kérdéseit, fogalmait és végső értékszempontjait is felülvizsgálja, s ha szükséges, az elért tudományos eredményeknek megfelelően korrigálja őket. Ami pedig a filozófia tárgyát illeti, míg a filozófiai metafizika mindenkor egyetlen alapkérdésre, a lét és tudat viszonyának kérdésére igyekezett választ találni, addig a materializmus számára nem léteznek örök kérdések. A materializmus tartalma történeti, az elméletet a társadalmi gyakorlat alakítja. „A gyakorlati követelések visszahatnak a materialista elmélet tartalmára és formájára. Míg az idealista elméletek különféle rendszereiket az azonos örök kérdésre, örök és változatlan rejtélyre adott válaszként értelmezik, és szívesen beszélnek a filozófusok évezredeken át tartó párbeszédéről, hiszen mindig ugyanarról a kérdésről volt szó, addig a materialista szemlélet jellemzője az, hogy lényegében mindig a sürgető feladatok határozzák meg." (MMT 45.)

3. Horkheimer tehát magáévá teszi az elidegenedett társadalom filozófiai kritikáját, elfogadja a „Történelem és osztálytudat" kritikai következtetéseit — erről tanúskodnak a *kritikai elmélet választott értékei.* De nem fogadja el a kritika érvényességének egyetlen kritériumaként a kritika megvalósulását. Az érvényességet tudományos alapokra kívánja építeni — ezt a szándékot fogalmazza meg a *kritikai elmélet programja.*

A radikális eszmények és az empirikus tudomány igényének találkozása feszültségteljes, de egyben ígéretes találkozás. Ígéretes, mert a radikális társadalomkritika és a szaktudomány egyesítése révén szisztematikus tudományos vizsgálatok tárgyává válhatnak a munkásmozgalom gyakorlati lehetőségei, s a baloldali mozgalmakkal folytatott állandó „párbeszéd"-ben sor kerülhet az elmélet végső célkitűzéseinek a mozgalmi gyakorlat lehetőségeivel való szembesítésére, esetleg felülvizsgálatára. Feszültségteli a találkozás viszont azért, mert a radikális filozófiai kritika felülvizsgálatának szükségességét már maga az empirikus tudományosság igénye implikálja. A „Történelem és osztálytudat" radikális elidegenedéskritikájának érvelésében mindenfajta tárgyiság fetisizmus, az elidegenedett kontemplativitás terméke, az empirikus tudomány mint olyan a kritika tárgya. „A kapitalista termelési és cseremód tisztán formális, a kalkuláción alapuló, specializált és tartalomidegen jellege tökéletesen azonosan tér vissza legfőbb ideológiájában, a modern tudomány metodológiai sajátosságaiban. A kapitalista korszak gazdasága és tudománya megegyezik a munkamegosztásban, az anarchikus specializáltságban, a konkrét totalitás szétszakítottságában. Mindkettő a megszervezett véletlen, egy teljesen áthatolhatatlan anyagról szóló absztrakt elmélet" — írja E. Bloch összefoglalva a „Történelem és osztálytudat" idevonatkozó érveit.[6]

Milyennek kell lennie tehát egy empirikus kritikai tudománynak? Mi biztosítja egy tudományos érvényességgel — s nem gyakorlati bizonyossággal — felruházott elmélet radikalitását? Milyen *elvi* kritériumok különböztetik meg a nem-radikális intenciójú társadalomtudományoktól, az elvben egyenlő verifikációs esélyekkel rendelkező hipotézisek, oki magyarázatok esetleges eltérésén túl?

Ezek a problémák, nem pedig a programatikusan megfogalmazott szempontok azok, amelyek a kritikai elmélet további fejlődését — mint látni fogjuk — meghatározták. De joggal merül fel a kérdés: miért nem elegendő Horkheimer számára, hogy a tudományos vizsgálódást radikális célok orientálják, hogy a kutatás kérdései a radikális baloldali mozgalmak gyakorlatában fogannak? Miért válik a kritikai elmélet számára mindennél fontosabbá az elmélet radikalitásának problémája, miért szorítja a perifériára a számtalanszor meghirdetett empirikus törekvéseket, miért tér vissza újra és újra a kérdés: miben áll a kritikai elmélet radikalitása?

A magyarázat első lépéseként Horkheimer tudományfelfogását kell megvizsgálnunk. A kritikai elméletnek Horkheimer értelmezésében két funkciót kell betöltenie: először is realista elméletnek kell lennie, amely arra törekszik, hogy megfeleljen a valóságnak és empirikusan ellenőrizhető legyen. Másodszor viszont az elméletnek közvetlenül hozzá kell járulnia a fennálló társadalom meghaladásához. Horkheimer azonban úgy látja, hogy a létező tudományok egyik követelménynek sem képesek eleget tenni.

[6] *E. Bloch:* „Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie", Frankfurt 1969, 603.

Horkheimer szerint a tudomány minden lényegi vonásában történetileg társadalmilag meghatározott jelenség, a mindenkori konkrét társadalmi munkamegosztás része, mely a társadalom fenntartásában meghatározott funkciókat tölt be, „... a társadalmi és személyes helyzetből fakadó érdekek függetlenül attól, hogy a tudomány művelője ismeri-e őket vagy sem, hozzájárulnak a kutatás meghatározásához. Nemcsak a tárgy kiválasztásában, hanem a figyelem és az absztrakció irányának alakulásában is hatnak kisebb vagy nagyobb történelmi tényezők. Az eredmény mindig a kutató és a tárgyak meghatározott viszonyából jön létre." (MM 108. lásd még TKT 144., A 112.)

A külső szempontok tehát nemcsak a tudomány tárgyát határozzák meg, hanem szerkezetét, metodikáját, a következtetések irányát is. Ezt bizonyítja, hogy a tudományos forradalmakat, a tudományok szemléletmódját és felépítését meghatározó fogalmi rendszerek radikális átrendeződését nem lehet tisztán logikai vagy metodológiai érvekkel megmagyarázni; a tudományos forradalmak mögött mindig társadalmi folyamatok húzódnak meg. Az uralkodó általános magyarázó sémának ellentmondó tények bármikor beilleszthetők a sémába kiegészítő hipotézisek segítségével, s ha mégsem így történik, hanem az általános magyarázó apparátus változik — mint pl. a ptolemaioszi rendszerről a kopernikuszira való áttérés esetében —, akkor a háttérben társadalmi, nem pedig immanens tudományos okok állnak. (Lásd TKT 143.)

A polgári korszak tudománya, a „tradicionális elmélet" a tőkés gazdaság és társadalom munkamegosztásának részeként alakult ki. „Az elmélet a maga hagyományos, Descartes által megalapozott értelmében, ahogy a szaktudományok műhelyében általában működik, a tapasztalást olyan kérdésfeltevések alapján szervezi, amelyeket az életnek a fennálló társadalmon belüli újratermelése határoz meg. A tudományágak rendszerei az ismereteket olyan formában tartalmazzák, amely az adott körülmények között ezeket a lehető legtöbbször alkalmazhatóvá teszi. A problémák társadalmi genezise, a valóságos helyzetek, melyekben felhasználják, a célok, amelyek elérésére alkalmazzák, önmaga számára külsődlegesnek számítanak." (N 192.) A polgári társadalomban a tudomány leglényegesebb funkciója, hogy a tudományos apparátussal feldolgozott tényanyagot instrumentumként az uralkodó társadalmi gyakorlat rendelkezésére bocsássa. „... a gondolkodás minden partikuláris törekvést kiszolgál, legyen az jó vagy rossz. Valamennyi társadalmi cselekvő számára eszközként szolgál, de nem szabad megkísérelnie, hogy a társadalmi és az egyéni élet struktúráit meghatározza, mert ezeket más erőknek kell meghatározniuk." (K 124—125.) Amennyiben a gondolkodás e feladatának eleget tesz, betölti társadalmi funkcióját. „A tudós és tudománya a társadalmi apparátus része, tevékenysége az önfenntartásnak, a fennálló állandó reprodukálásának egyik mozzanata." (TKT 145.)

A tradicionális elméletnek ezt a társadalmi funkcióját fejezi ki a tudományok eljárásmódja és logikájának hipotetiko-deduktív szerkezete is. E tudományok szempontjából, állítja Horkheimer, az egyetlen érték a tudás operativitása, tehát hogy milyen mértékben állítható az ember és a természet feletti uralom szolgálatába. „A társadalmi munkamegosztásban a tudósnak az a feladata, hogy a tényeket fogalmi rendszerbe szedje és oly módon rögzítse, hogy ő maga és minden más hivatott felhasználó a tények legszélesebb területét uralhassa. A tudomány világos és áttekinthető formulákról gondoskodik, úgy, hogy az ismeretek kéznél legyenek, ha szükség van rájuk." (TKT 145.) Az elméletnek az a törekvése, hogy minél kevesebb általános

kipotézis segítségével minél több empirikus tényt magyarázzon, egy olyan könyvtár berendezéséhez hasonlítható — írja Horkheimer Poincaré hasonlatával élve —, amely egy jól formalizált katalógus segítségével egyre több kötetet illeszt be rendszerébe, s e kötetek szükség esetén azonnal „lehívhatók" — tudásként hasznosíthatók. (Lásd TKT 137.) Az a törekvés — melyet a legpregnánsabban a descartes-i módszertan fejez ki —, hogy a világ totalitását a matematika mintájára deduktív összefüggések láncolatává egyszerűsítsék, hogy a tények összessége tudományos tételek rendszeres összekapcsolása legyen egy szisztematikusan egységes dedukció formájában, Horkheimer szerint a tudásanyag instrumentalizálásának jegyében fogant. A tudás deduktív rendszerezése — melyre mind a természet-, mind a társadalomtudományok törekednek — a tények olyan egyneműsítését követeli meg, amelynek során ezeknek valamennyi tartalmi, lényegi vonásától el kell tekinteni, s csak formális jegyek szerint, üres nemekként és fajokként lehet őket a fogalmi rendbe besorolni. Az elméleti magyarázat nem más, mint hogy az újonnan felmerült tények formális jegyeik alapján bekerülnek a dedukció formalizált rendszerébe. „A fogalmakat olyan ismertetőjegyek összefoglalására korlátozzák, amelyekkel több egyed közösen rendelkezik. Ha a fogalmak valamilyen hasonlóságot jelölnek, fel vannak mentve az alól, hogy minőségeket nevezzenek meg, és a megismerés anyagának tökéletesebb megszervezésére szolgálnak. Puszta jelzései azoknak a tárgyaknak, amelyekre vonatkoznak. Ha használatuk túlmegy a ténybeli adatok ideiglenes, technikai összefoglalásán, akkor ezt a babona egy késői maradványaként bélyegzik meg. A fogalmak ellenállásképtelen, racionalizált, munkamegtakarító eszközökké váltak." (K 135.)

A tradicionális elmélet — vonja le Horkheimer a következtetést — egyike a polgári társadalom eldologiasodott, fetisisztikus jelenségeinek. Nemcsak az elmélet tárgya külsődleges, közömbös az elmélet számára, hanem mikor a tudós a tudományos érvényességet biztosító egyetlen lehetséges eljárásnak a tudomány tradicionális formáját tekinti, akkor saját tudományos gyakorlatát, a tudomány társadalmi előfeltételeit is külsődleges, idegen tényezőkként tudatosítja. „Amit így a tudós a legkülönbözőbb területeken az elmélet lényegének tekint, valójában a saját feladatának megfelelő elmélet-fogalom . . . Ha az elmélet fogalma mégis önállósul, mintegy a tudomány ‚belső lényegéből' vagy más, hasonlóan történelmietlen módon alapozódik meg, úgy eldologiasult, ideológiai kategóriává válik." (TKT 143.)

Az elméletnek erre az eldologiasodott formájára reflektál filozófiailag a pozitivizmus, amelynek a szaktudományos gyakorlat „öntudatlan" voltával szemben már explicit ideológiai jelentése van. A tradicionális elmélet talaján álló szaktudós számára még ellentmondást jelenthetett, hogy tevékenységének minden mozzanata megismerő erejű, de a tevékenység egésze bármily hosszú úton sem vezethet el saját társadalmi feltételeinek, meghatározottságának megértéséhez, hanem látszólag mindig valamilyen külső önkény tárgya marad. (Lásd B 6—7.) A „tradicionális" tudós erre az ellentmondásra a weberi skizissel reagál, mely a személyiséget egyrészt az instrumentális szerepet vállaló, kontempláló tudósra, másrészt a társadalmi feltételeket megérteni és aktívan alakítani kívánó cselekvő politikusra tagolja, „két világ polgárává" teszi.

A pozitivizmus számára azonban ez az ellentmondás nem létezik. A pozitivizmus tudatosan vállalja a tradicionális elmélet instrumentalitásának kö-

vetkezményét: lemond a tudományos tevékenység valamennyi külső feltételének vizsgálatáról. „Ez az ideológia, a gondolkodásnak a szaktudományokkal való azonosítása . . . valójában az uralkodó állapotok örökössé tételére fut ki." (A 128.) A pozitivizmus bázisán tehát lehetetlen a fennálló viszonyok transzcendálása. A tradicionális tudomány elméleti abszolutizálása nem más, mint az uralkodó viszonyok rejtett apológiája.

A létező tudományok, melyeket a kapitalizmus követelményei alakítottak ki, ezek szerint egyik követelményt sem elégítik ki azok közül, amelyeket Horkheimer a kritikai tudománnyal szemben támasztott. Társadalmi funkciójuk a fennálló megőrzése és kiszolgálása, nem pedig meghaladása. Mint teória pedig a tradicionális elmélet nem a világ leírására és magyarázatára törekszik, hanem csupán egy olyan eszköz, amely a tényeket a társadalom gyakorlati követelményeit kielégítő rendszerbe szervezi, biztosítja az empirikus tudásanyag operacionalizálhatóságát. Ha tehát egy elmélet tudományos értelemben realista, társadalmi funkcióját tekintve pedig radikális, akkor el kell vetnie a funkcionáló tudomány egész építményét.

A kritikai elmélet előtt így nem egyszerűen az a feladat áll, hogy a radikális eszményeket és az empirikus megfontolásokat egyesítse, mint azt programja hirdette, hanem úgy kell ezt a feladatot megoldania, hogy *elvileg* megkülönböztethető legyen a tradicionális elmélettől — azaz a kialakult tudományos gyakorlattól.

Mindent összevetve rögtön szembetűnik, hogy Horkheimer milyen ellentmondásos szituációba került. Egyrészt belátta, hogy a marxizmus érvényességének gyakorlati kérdésként való felfogása, mely a húszas években Lukács, Korsch és követőik álláspontja volt, az új történelmi feltételek között tarthatatlan. Ez a belátás arra ösztönzi, hogy a kritikai elméletet tudományos alapokra építse. Másrészt viszont — mivel a szaktudományok szemléletmódját és metodikáját mint „tradicionális elméletet" elvetette — olyan követelmények megfogalmazására kényszerül, amelyek értelmében a kritikai elméletet a létező tudományokétól *elvben* eltérő módon kellene felépítenie, mindenekelőtt azért, hogy biztosítsa radikalitását, a fennálló társadalmat transzcendáló jellegét.

Sem tradicionális tudomány, sem érvényességét a forradalmi gyakorlat sikerére építő filozófia — jelöli ki a kritikai elmélet programatikus elveit Horkheimer. De a kifejtés során a mérleg nyelve elmozdulni látszik: amíg az empirikus tudomány valamennyi ismérve a tradicionális elmélet fogalma alá esik, addig a tudománykritika érvelése szembeszökően azonos a „Történelem és osztálytudat" gondolatmenetével. Horkheimer nem akar választani tudomány és radikalitás között. De elkerülhetetlenül felvetődik a kérdés: lehetséges-e egyáltalán ezen a kritikai állásponton a két pólus — empirikus tudomány és radikális filozófia — szintézise?

4. Horkheimer többféleképpen is megkísérli e probléma megoldását. Próbálkozásainak egyik alapvető irányát az jellemzi, hogy a radikális és tudományos társadalomelmélet lehetőségét a megismerés szubjektumának speciális helyzetéből igyekszik levezetni. A kritikai elmélet — írja — olyan érdekekre épül, amelyek a társadalom leleplezésére irányulnak, ezért hordozóik érdekeltek az igazság kimondásában. Így a kritikai elmélet, szemben a tradicionális elmélettel, nem a tudás operacionalizálására szolgáló eszköz, hanem a valóság ellenőrizhető magyarázata. Horkheimer határozottan leszö-

gezi, hogy a kritikai elmélet tudományos érvényességre tart igényt, igazsága nem relatív, nem egyszerűen a történelmi gyakorlat sikerességének a függvénye, hanem tudományosan érvényes igazság. Horkheimer szerint a versengő tudományos elméletek — köztük a kritikai elmélet — nem pillanatnyi hasznosságuk, hanem tudományosan megalapozható igazságuk foka szerint különböznek. „Nem mindegyik igaz, hanem csak az az elmélet, amely a történelmi eseményeket oly mélyen tudja megragadni, hogy a társadalmi élet tendenciája és struktúrája a kultúra különféle területein belőle fejthető ki a legpontosabban." (W 249.) A kritikai elmélet nemcsak ideológia: „. . . felismerései az összefüggéseknek abban a rendszerében, amelyre ítéletei és fogalmai vonatkoznak, nemcsak az egyes individuumok és csoportok számára érvényesek, hanem önmagukban is, azaz az ellentétes elmélet hamis . . . Az igazság azok számára is érvényes, akik ellentmondanak neki, tagadják vagy jelentéktelennek nyilvánítják. Az igazságról nem az dönt, amit az egyén hisz és gondol magáról, nem is a szubjektum önmagában, hanem a képzetek viszonya a valósághoz." (W 248.)

Az igazság fogalmához azonban — írja Horkheimer — már a görög filozófiától kezdve hozzátartozott beteljesülésének, gyakorlati alkalmazhatóságának fogalma. (Lásd W 249 sk.) A pragmatizmus ezt fejezi ki, de egyoldalúan kiemeli és eltorzítja az igazság hasznosságának elvét. Maga az elv jogos, de nem pragmatista értelmében, ahogy a tudásszociológia is használja. Ezen az álláspontón ugyanis a hasznosság hétköznapi fogalma minősül az igazság kritériumának, s így akár a legreakciósabb társadalmi rendszeren belül hasznosnak bizonyuló belátások is igazságnak tekinthetők. Az, hogy az igazságnak milyen értelemben kell „hasznosnak" lennie, csak a társadalom egészének szempontjait szem előtt tartó elméletben derülhet ki. „A társadalom valamely meghatározott elméletétől függetlenítve minden ismeretelmélet formalisztikus és absztrakt marad." (W 253.) Sőt a „társadalmi hasznosság" szempontjai alapján feltárt és tudományosan érvényes igazság egy olyan társadalmon belül, amelynek működése e szempontoknak ellentmond, egyáltalán nem is hasznosítható. „Minél inkább a kultúrát létrehozó erők gátjává válik egy adott társadalmi rend, amely ezeket táplálta, annál inkább ellentmond a verifikálható igazság az ehhez a formához kötődő érdekeknek, és annál inkább szembeállítja az igazság hordozóit a fennálló valósággal." (W 252. sk.)

Horkheimer a gondolatmenetnek ezen a pontján nem egyszerűen fenntartja korábbi álláspontját, miszerint az érdekeknek nem kell eltorzítaniuk a megismerést. Az érdekek — természetesen csak azok, melyek a kapitalista társadalom megdöntésére irányulnak — egyenesen biztosítják a megismerés igaz voltát. „A helyes gondolkodás éppúgy a helyes akarattól függ, mint ahogy az akarat a gondolkodástól." (A 112.)

A kritikai elmélet realizmusának magyarázatára szolgáló érvek egyben az elmélet radikalitását is biztosítják: a kritikai elmélet autonóm tudományos igazságokat mond ki, de radikalitásának pillére, hogy létezik olyan társadalmi szubjektum, amelynek érdeke, hogy a valóságot a kritikai elmélet szempontjai alapján értelmezze. S ezt a szubjektumot a kritikai elmélet épp azzal mozgósítja, hogy kimondja az igazságot. (Lásd R 146 skk., 172 skk.) Radikalizmus és realista elmélet tehát kölcsönösen feltételezik egymást: a kritikai elmélet azért megismerő erejű, mert radikális, és azért képes mozgósításra, mert az igazat mondja el.

Ez a „megoldás" azonban már első pillanatra is meglehetősen üres. Nyilvánvaló, hogy a kritikai elmélet szubjektumának elméleti fogalma nem tölthető meg semmiféle empirikus tartalommal. Lukács számára az ismeretelméleti szubjektum még a proletariátus volt. Horkheimer azonban a fasizmus hatalomra jutásából és a német munkásmozgalom tehetetlenségéből leszűrt tapasztalatok alapján már arra a következtetésre jut, hogy „E társadalomban még a proletariátus helyzete sem jelent garanciát a helyes megismerés számára." (TKT 162.) Ha a kritikai elmélet a proletariátusnak — vagy akár a proletariátus legtudatosabb részének — empirikus tudatát fejezné ki, akkor sem létéről, sem érdekeiről nem adna valóságos képet. (Lásd TKT 163.)

Ez a belátás Horkheimert arra készteti, hogy enyhítsen álláspontján. Az elmélet azonnali megvalósulása — hangoztatja — nem kritériuma érvényességének. Az elmélet a gyakorlatnak csak része, a gyakorlatot ettől független tényezők is befolyásolják. Elmélet és gyakorlat között nincs prestabilita harmónia. Bár a gyakorlati mozgalom teljes veresége megcáfolná az elméletet, melynek megvalósítására törekedett, az ideiglenes vereség azonban nem: a materialista elmélet gyakorlati beigazolódása nem mindig töretlenül haladó történeti folyamat.

Az álláspont gyengítése azonban újabb problémákat vet fel. Ha a kritikai elméletet mozgósító hatása nem választja el radikálisan más társadalomelméletektől — hiszen ez a mozgósító erő csak a jövőben lép majd működésbe —, akkor — amennyiben saját követelményeinek meg akar felelni — Horkheimernek a kritikai elmélet tudományos apparátusában kell rámutatnia azokra a specifikus vonásokra, amelyek a kritikai elméletet a tradicionális elméletektől elvileg megkülönböztetik, s radikális elméletté teszik.

A feladat tehát, amit Horkheimernek meg kell oldania, az, hogy a radikalitás kritériumait a tudományos apparátuson belül elégítse ki, a kritikai elméletet olyan eljárásokkal ruházza fel, amelyek révén tudományos eszközökkel igazolhatja tételeit, anélkül azonban, hogy kiszolgáltatná a kritikának, amely a tudományt mint eldologiasodott, a fennálló társadalom fenntartásában részes objektivációt bírálja.

Melyek tehát azok az eljárásmódok, amelyek biztosíthatják, hogy a kritikai elmélet híven tárja fel a társadalmi valóságot, és egyben — radikalitása révén — elkülönüljön a tradicionális elméletektől?

A tradicionális elmélet metodikáját az jellemzi, hogy gondolatmenetei a hagyományos dedukció eljárásaira épülnek: a gondolkodás az általános felső tételektől mint nemektől az egyes esetekig mint e nemek fajaiig halad. Általános vonása, hogy tárgyát mindig stabil, változtathatatlan tárgynak tekinti, s az észlelt változásokat csak a felhalmozott tudás tökéletlen voltának tulajdonítja.

A kritikai elmélet a tradicionális elmélethez hasonlóan szintén absztrakt fogalmakból indul ki, de ezeket nem a tradicionális elmélet módjára alkalmazza, nem a tárgyi valóságnak mint fajoknak az elrendezésére használja fel. Ezek a fogalmak — mint pl. a csere vagy az áru fogalma — a társadalmi totalitást átfogó lényegi összefüggéseket fejeznek ki, nem a logika formális szabályai szerint hozzák létre őket, hanem a jövő — mondhatni: a társadalomkritika értékszempontjai — vezérelte analízis eredményeként.

Első pillantásra a kritikai elmélet abban is a tradicionális elméletre hasonlít, hogy a megismerés a kritikai gondolatmenet során is az absztrakttól a konkrét felé halad. A konkrét meghatározások beiktatása azonban itt nem

formális dedukció, bár zárt és konzekvens logikai úton történik. E levezetéseket a társadalomkritika szempontjai irányítják. Felhasználják ugyan a tradicionális szaktudomány eredményeit, de a levezetés menetét a totalitásról való tudás, a totalitással szemben elfoglalt radikális álláspont határozza meg. „Az empirikus anyagot, az egész hozzáférhető tudást a dialektika is szigorú szabatossággal rendezi, az egyes tények és ezek sokasága, amennyiben a gondolkodás is közrejátszik, döntő jelentőségű lehet. Ezek a tények azonban mindig specifikus összefüggésekben jelennek meg, amelyek minden fogalmat áthatnak, s mint egész, a valóságot próbálják tükrözni." (A 111.)

Például „A tőké"-ben Marx az angol közgazdaságtan fogalmait klasszikus értelmükben használja, a marxi értékelmélet mégis alapvető ellentéte klasszikus elődjének. Ez annak következménye, hogy a polgári közgazdaságtan fogalmai a marxi gondolatmenet alkotórészeként kritikai funkciót kapnak: a csere fogalmából itt a társadalmi ellentétek szükségszerű kiéleződése következik, vagy pl. a népesedési törvények ismeretéből a kapitalista munkaerő-gazdálkodás kritikájához lehet eljutni. A levezetés e sajátossága nem érinti a kritikai elmélet következtetéseinek, előrelátásainak logikai szükségszerűségét. Ezt ugyanaz jellemzi, mint a tradicionális elmélet esetében: igaz általános megállapításokból helyes levezetéssel igaz következtetéseket kapunk.

Ha közelebbről megnézzük azonban a kritikai gondolatmenet eddig jellemzett tulajdonságait, arra a belátásra kell jutnunk, hogy ismertetett formájában a kritikai elméletet *elvileg* semmi sem választja el a Horkheimer által tradicionálisnak nevezett eljárástól. Természetesen egy működő tradicionális és kritikai elmélet jelentősen különbözhet a kutatás tárgyában, vagy azonos tárgy esetén a kérdésfeltevésekben, sőt a kritikai szempont valóban elvezethet a tárgy olyan oldalainak megvilágításához, melyek a tradicionális elmélet alapján nem tűnnének fel. A kétféle *tudományos eljárást* azonban mégsem választják el elvi különbségek. Bármilyen tárgyat vizsgáljanak is, bármilyen kérdéseket tegyenek is fel, nem jelenthető ki, hogy egy meghatározott tárgyat vagy meghatározott kérdéseket csak egyfajta értékrendszer alapján lehet vizsgálni. Így a tradicionális és a kritikai elmélet, ha eltérő voltukat csak a fentiek biztosítják, lehetnek versengő hipotézisek, a vizsgált tárgyról adott magyarázataik jelentős mértékben eltérhetnek egymástól, azonban a szemléletmód különbsége egyik elmélet javára sem dönt, s hogy melyik magyarázat jobb, az nem a vizsgálódást orientáló értékek megválasztásától függ, hanem empirikus kérdés.

Nem sikerült tehát Horkheimer kísérlete: tudományosság és radikalitás egyesítése, kritikai tudomány és tradicionális tudomány elvi szétválasztása. A kritikai elmélet mozgósító funkcióját legfeljebb a távoli jövőben fejtheti ki, mint tudományos elmélet pedig minden erőfeszítés dacára sem különbözik semmiben a tradicionális elmélettől. Valószínűleg ennek felismerése készteti Horkheimert egy sokkal erősebb, sőt elméleti szempontból akár abszurdnak is minősíthető, bár mindenféleképpen szimptomatikus álláspont kialakítására: a kritikai elmélet *logikai* eljárásaiban akarja megmutatni a radikális elmélet specifikus vonásait.

5. Bár a kritikai elmélet — jelenti ki Horkheimer — gondolatmenetei során felhasználja az ítéletek hipotetikus formáját, mely a tradicionális elméletet jellemzi, a kritikai elmélet mint egész, előrejelzéseit tekintve se nem ka-

tegorikus, se nem hipotetikus, hanem egy egységesen kifejtett egzisztenciális ítélet. „Míg a szaktudományok kategorikus ítéletei alapjában hipotetikusak, s az egzisztenciális ítélet, ha egyáltalán előfordul, akkor is csupán speciális fejezetekben, a leíró vagy gyakorlati részekben, addig a kritikai társadalomelmélet teljes egészében egyetlen fejlődő egzisztenciális ítélet.[7] Durván formulázva így hangzik: a történelmileg adott árugazdaság — melyen az egész újkori történelem nyugszik, s amely magában foglalja a korszak külső és belső ellentmondásait — alapformája egyre kiélezettebb módon termelődik újra, s a felemelkedés szakasza, az emberi erők kifejtése, az individuum emancipációja, az ember természet fölötti uralmának óriási mértékű kiterjesztése után végül már a további fejlődést akadályozza, s az emberiséget új barbárságba dönti." (TKT 175–176.)

Hogy e logikai megkülönböztetés mit jelent, arra Horkheimer a tudományos előrejelzések sajátosságainak jellemzése során ad választ. (Lásd V.) Horkheimer itt látszólag a kritikai elmélet programjában kifejtett elveket értelmezi: a tudományos kutatás értelme — írja — empirikus előrelátásokban és nem absztrakt törvények megállapításában van. Voltaképpeni mondandója azonban ennél jóval erősebb. A tudomány jövőre vonatkozó kijelentéseinek két fajtáját különbözteti meg: az előrelátást (Voraussicht) és az előrejelzést (Voraussage). Az előrelátások „ha . . . akkor" típusú kondicionális ítéletek, melyek Horkheimer értelmezésében az „absztrakciók" közé tartoznak. Az előrejelzések viszont egzisztenciális ítéletek, amelyek beteljesülésének feltételei nemcsak hipotetikusan, hanem valóságosan is adottak, s amelyek a voltaképpeni empirikus prognózisokat jelentik. A természettudomány — szögezi le Horkheimer — az absztrakt előrelátásokat csak segédeszközökként használja konkrét előrejelzések megtételéhez, azaz tudományos tételeit kísérletileg demonstrálja. A társadalomtudományokra is érvényes azonban az a követelmény, hogy ne absztrakt tételek, hanem a fenti értelemben vett empirikus előrejelzések, – azaz Horkheimer terminológiájával élve: egzisztenciális kijelentések — megalkotására törekedjenek. Felmerül azonban a kérdés: hogyan értelmezhető ez a követelmény a társadalomtudományokban, melyek nem kísérleti jellegűek?

Horkheimer szerint az előrelátások és előrejelzések valószínűsége nem egyszerűen a tudományos eljárások finomságától függ, hanem a korszak társadalmi viszonyaitól is. „A jövő mindenkor lehetséges meghatározása, amely . . . a társadalom tudományos elméletének szándékában áll . . . az össztársadalmi viszonyok fejlődésétől függ." (V 111.) A társadalomtudományokban, bár nem kísérletiek, szintén lehetséges előrejelzés, de ennek valószínűségi fokát nem a kísérleti módszerek, hanem a társadalmi viszonyok fejlettsége határozza meg: az előrejelzés valószínűsége attól függ, hogy a tudományos vizsgálódás szubjektuma milyen mértékben járul hozzá a vizsgálat tárgyául szolgáló folyamat valóságos feltételeinek létrehozásához. A társadalomtudomány kijelentései annál biztosabbak, minél inkább egy tudatos szubjektum

[7] Erre az elképzelésre Horkheimer egy egész kis történeti logikát épít. Azt állítja, hogy az ítéletek uralkodó típusai a társadalmi alapformációk egymásutánja szerint váltakoztak. Míg a tradicionális társadalmi rendszerű feudalizmusban a kategorikus ítélet volt a domináns, addig a kapitalizmusban — a tudomány instrumentális szerepének megfelelően — a kondicionális és diszjunktív ítélet játssza a fő szerepet, a jövőt pedig az egzisztenciális ítélet logikai hegemóniája fogja jellemezni. (Lásd TKT 175.)

döntései irányítják a társadalom fejlődését. (Lásd V 115 sk.) Ebből az következik, hogy az egzisztenciális ítéletekre törő valódi társadalomtudománynak belső, mondhatni tudománylogikai szükségességből következő érdeke, hogy tárgyát, a társadalmat megváltoztassa, előrelátásait előrejelzésekként igazolhassa.

Ebben az összefüggésben már világos, hogy mi Horkheimer szándéka a kritikai elmélet egzisztenciális ítéletként való kvalifikációjával. Míg a polgári társadalom viszonyaival adekvát tradicionális elmélet követelményeit kielégítették a kondicionális ítéletek, addig a kritikai elmélet radikális jellegét logikailag is szavatolja, hogy előrelátásainak valószínűségét csak tárgyának megváltoztatásával biztosíthatja. A logika nyelvén megfogalmazott követelmény — a kondicionális ítéleteknek az egzisztenciálisakban kell igazolódniuk — tulajdonképpen azt fejezi ki, hogy a társadalomtudományos elméletek igazsága csak gyakorlati megvalósulásukra épülhet. Bár a kritikai elmélet és a tradicionális elmélet között a logika formális szigorát tekintve sok azonosság van, az utóbbi tény — állítja Horkheimer — minőségileg is elválasztja az elmélet két fajtáját. „Ha a szükségszerűség tekintetében — logikai értelemben véve a fogalmat — a teoretikus szerkezet e két fajtája azonos is, mégis mutatkozik egy ellentét: nem a logikai, hanem a tárgyi szükségszerűség fogalmában, amelynek tényleges megvalósulásáról van szó." (TKT 176.)

A „radikális" logikára épülő kritikai elmélet fogalma azonban több szempontból is ellentmondásokhoz vezet. Először is bármely működőképes tudomány tudományelméleti normái szerint abszurditás egy egzisztenciális ítéletekre épülő társadalomtudomány. S hogy a logikai érvelésnek semmiféle önálló tartalma nincs, azt jelzi, hogy a kritikai elmélet elvi különneműsége, radikalitása számára végül is mégsem sikerült más kritériumot találni, mint gyakorlati megvalósulását.

Ez a tény azonban Horkheimer saját logikáján belül is megoldhatatlan ellentmondások forrása. Ha nincs olyan társadalmi szubjektum, amelyet a kritikai elmélet az elidegenedett társadalom meghaladására mozgósíthatna, akkor olyan szubjektum sem létezik, amely lehetővé tenné az egzisztenciális ítéletek kimondását. A kritikai elmélet létezésének feltételei a fenti gondolatmenet alapján tulajdonképpen csak akkor jöhetnének létre, amikor radikális funkciójának már eleget tett: az eldologiasodott társadalmi viszonyok megszüntetése után. Másrészt kézenfekvő, hogy tudományos előrejelzés — a Horkheimer által elvárt értelemben — sokkal nagyobb biztonsággal tehető az eldologiasodott társadalomban, ahol a bekövetkező eseményeket egyedül a természettörvényszerűen működő mechanizmusok és nem a szubjektumok „önkényes" deciziói határozzák meg. Abban a társadalomban viszont, amelyet kizárólag a társadalmi szubjektumok döntései irányítanak, a tudományos előrelátás csak ennyiből állna: „x döntés született, tehát x esemény fog bekövetkezni". Ezt a „radikális" tudományt azonban éppoly értelmetlen lenne radikálisnak nevezni, mint tudománynak.

6. E „megoldás" sikertelenségét Horkheimer explicit formában sehol sem tudatosítja. A logikai próbálkozások kiélezett formában való bemutatása, előtérbe állítása csak a teoretikus fejlődését rekonstruálni kívánó gondolatmenet számára ilyen fontos, mivel ez a tény látszik egyedül bizonyítani, hogy Horkheimer — ha eleve kevés reménnyel is — megkísérelte a kritikai elmélet programatikus célkitűzéseiből fakadó elméleti következtetések levo-

nását. A kudarc nem okoz különösebb törést a kritikai elmélet fejlődésében. Nem történt más, mint amit az elmélet premisszái eleve is sejtettek: a radikális eszmények és az empirikus tudományosság igényének találkozásakor a feszültség az előbbiek javára oldódott fel, a kritikai elmélet a *társadalom tudományos kritikájának* igényétől az *elidegenedés filozófiai kritikájához* húzódik vissza.

Ez a tendencia mindvégig ott lappang a kritikai elmélet fogalma mögött, s ha ennek fényében vizsgáljuk Horkheimer tudománykritikai érvelését, világosabb lesz, hogy miért oly szélsőséges ez az álláspont, a tradicionális elmélet elutasítása miért zárja ki eleve egy empirikus kritikai elmélet lehetőségét. Horkheimer a tradicionális elméletet mindenekelőtt azért utasítja el, mert a dologi-természeti szükségszerűségként működő társadalmi mechanizmusokat dologi-természeti mivoltukban veszi tudomásul és vizsgálja, s így — az akceptált filozófiai tudománykritika érvelése szerint — a fetisisztikus szemlélet rabja marad. Ezen a tudománykritikai álláspontón azonban bármilyen tárgyiság elfogadása behódolás a fetisizmus előtt, a tudományos objektivitás nem egyéb, mint a fennálló logikájának elfogadása. Nem csoda tehát, hogy Horkheimer tudomást sem vesz arról, a saját problémái szempontjából nagyon is releváns tudományfilozófiai álláspontról, amely szembeszáll a működő tudományok instrumentalista interpretációjával, és ezeket realista módon értelmezi. Horkheimernek nem néhány speciális tudományelméleti kérdésben van különvéleménye, hanem a kritikai filozófia az empirikus tudományt mint olyant veti el.

A kritikai elmélet tudományos megalapozásáról való lemondás azokban a gondolatmenetekben mutatkozik meg a legélesebben, amelyekkel Horkheimer a historicista érvektől kívánja az elméletet megvédeni. (Lásd TKT 182. skk.)

A kritikai elmélet — állítja — vizsgálódásainak kiindulópontjául egy olyan alapvető társadalmi viszonyt — az áruviszonyt — választ, amely a társadalom valamennyi vonatkozását áthatja, sőt szabályozza. A kiindulópont módszertani kiválasztásában tehát a kritikai elmélet a hegeli „Logika" és „A tőke" eljárását követi. Ez az alapvető viszony, amelyre az elmélet felépül, igen hosszú történelmi korszakon át stabil, változatlan. Így a történelmi változások az elméletnek csak egyes, parciális részeit módosíthatják, de az elmélet egészét nem érinthetik, legfeljebb belső hangsúlyeltolódásokhoz vezethetnek. A kritikai elmélet mindig képes az új mozzanatok befogadására, állandóan alkalmazkodik az újonnan kialakult viszonyokhoz, de ez nem kényszerítheti alapvető tartalmának megváltoztatására. „A társadalmi fejlődés hat az elmélet struktúrájára — ez egyike az elmélet tételeinek. Az új tartalom azonban nem mechanikusan kapcsolódik a már meglevő részekhez. Az elmélet egységes egész, amelynek csak a jelenlegi helyzetre való vonatkozásában van sajátos értelme, s állandó fejlődésben van, ez azonban alapjait éppúgy nem számolja fel, mint ahogy reflektált tárgya, a jelenlegi társadalom lényege sem változik újabb átalakulásai során." (TKT 186.)

A szaktudományok vizsgálódásai esetenként hasznosak lehetnek, s tartalmazhatják a kritikai elméletben is felhasznált fogalmakat, de ezek a fogalmak tulajdonképpeni jelentésüket csak az elméleten belül nyerik el, ebből kiemelve egy olyan szférába kerülnek, melynek az elmélettel nincs közös nyelve. Horkheimer itt világosan kimondja: a szaktudományos kutatásoknak nem lehet szavuk a kritikai elmélet érvényességének eldöntésében. Míg az előbbiek

parciális kérdésekkel foglalkoznak, addig a kritikai elméletnek olyan tárgya van — és ez a tárgy az empirikus történelemi feltételek változása esetén is változatlan marad —, mely egyetlen szaktudomány számára sem lehet a kutatás objektuma: a társadalmi totalitás.

Filozófiai síkon tehát már nem jelent különösebb problémát a kritikai elmélet és a tradicionális elmélet szembeállítása. A kritikai elmélet lehetősége azon alapszik — írja Horkheimer —, hogy az elmélet a valóságot nem természettörvények által irányított fejlődés eredményeként, hanem az emberi gyakorlat tárgyaként ismeri fel. „A társadalom kritikai elméletének tárgyai az emberek mint összes történelmi életformáik termelői. A valóság viszonyai, amelyekből a tudomány kiindul, nem adottságokként jelennek meg számára, amelyeket csupán megállapítania és a valószínűség törvényei szerint kiszámítania kell. Ami adott, nem csupán a természettől függ, hanem attól is, hogy az ember mit képes belőle létrehozni. A tárgyak, az érzékelés módja, a kérdésfeltevés és a válasz értelme az emberi aktivitásról és ennek erejéről tanúskodik." (N 192.)

Mindezt pedig a kritikai elmélet azért ismerheti fel, mert szubjektuma más, mint a tradicionális elméleté. „A tradicionális elmélet-fogalommal szembeni ellentéte nem a tárgy, hanem a szubjektum különbségéből ered." (TKT 158.) A polgári társadalom szubjektuma számára a világ a kontemplatív szemlélet tárgya. „Az egész érzékelhető világ, ahogyan a polgári társadalom tagja számára jelen van, és amelyben az ezzel a világgal kölcsönhatásban álló tradicionális világfelfogás interpretálva van, a szubjektum számára tények összessége, van és el kell fogadni. A rendező gondolkodás mindenkihez hozzátartozik a többi olyan társadalmi reakcióval együtt, melyek igyekeznek a legmegfelelőbb módon alkalmazkodni a szükségletekhez." (TKT 148.) A tradicionális gondolkodás szubjektuma a passzív egyén. Közte és a társadalom között a megismerés kérdésében alapvető különbség van. „Ugyanaz a világ, amely az egyes ember számára jelenvaló, amit el kell fogadnia és amire tekintettel kell lennie abban a formájában, ahogy létezik, szintén az általános társadalmi praxis eredménye... Passzivitás és aktivitás ellentéte, amely az ismeretelméletben mint az érzékelés és az értelem dualizmusa jelenik meg, a társadalom számára nem olyan mértékben érvényes, mint az egyén számára. Ahol az egyén passziv és függő, ott a társadalom, noha egyénekből áll, mégis tevékeny — bár nem tudatos és nem valóságos — szubjektum." (TKT 148 sk.)

Ami e kérdésben a társadalmi gyakorlat szubjektumára érvényes, az áll az ismeretelméleti szubjektumra nézve is, mivel az elmélet és a gyakorlat szubjektuma azonos. (Lásd TKT 166.) Az ember érzékelő apparátusát, éppúgy mint környezetét a társadalmi gyakorlat alakította ki: a megismerésnek szervei is, tárgyai is társadalmi jellegűek. A hagyományos ismeretelméleti probléma megoldását annak belátása nyújtja, hogy „...a megítélendő tárgyi világ nagymértékben olyan tevékenységből keletkezik, amelyet ugyanazok a gondolatok határoznak meg, amelyekkel az individuum felismeri és megragadja a tárgyi világot".[8] (TKT 151.)

[8] Ezt fejezi ki idealista formában a kanti filozófia — állítja Horkheimer. Az érzéki sokféleséget aktívan formáló értelem transzcendentális szubjektuma, az általában vett tudat ezt az egyénen túli aktivitást hordozza, mint tisztán szellemi instancia. Az aktivitás és passzivitás, az a priori apparátus és az érzékiség stb. ellentmondását Kant sohasem tudta végérvényesen feloldani, mivel nem volt képes ismeretelméletileg szilárd bázist találni a

Mindez viszont ismeretelméletileg lehetővé teszi a szubjektum számára, amely a társadalmi gyakorlat során a totalitás radikális megváltoztatására törekszik, hogy ezt a totalitást saját gyakorlatával összefüggésben ismeretelméletileg is megragadja. A kritikai elmélet szubjektumát tehát elsősorban az jellemzi, hogy az általános szubjektivitás hordozója, azaz a társadalmat mint totalitást képes gyakorlatának tárgyává tenni.

Horkheimer gondolatmenetét ezen a ponton már csak egy lépés választja el a „Történelem és osztálytudat" végkifejletétől: ha az ismeretelméleti radikalizmus kritériuma az, hogy a tárgy megismerése egyet jelent megváltoztatásával, akkor kézenfekvő következmény, hogy az elmélet nem ellenőrizheti önállóan, közvetlen gyakorlati sikerességétől függetlenül a tételeit. Ha nem akar az eldologiasodás rabja maradni, akkor igazságának egyetlen kritériuma hatékonysága lesz, és igazolása csak az lehet, ha történelmi szubjektuma az elméleti kritikából gyakorlattá változtatja.

Horkheimer tehát több kérdésben kifejezetten szembekerül a kritikai elmélet programjával. Az eredeti intenciókkal alapvető ellentmondásban áll, hogy a filozófiai kritika számára egy sajátosan filozófiai tárgy feltevésére kényszerül — illetve elfogadja a „Történelem és osztálytudat" filozófiai álláspontját: egyfelől adva van az eldologiasodás által felbomlasztott társadalmi totalitás, másfelől a totalitást potenciálisan gyakorlatának tárgyává tevő, világkonstituáló szubjektum. Ebben a kontextusban már nem az elidegenedés meghaladásának empirikus, gyakorlati lehetőségeiről van szó, e lehetőségek vizsgálata nem az empirikus szubjektumok valódi radikális szükségleteinek, s az e szükségletek kibontakozását meghatározó társadalmi feltételeknek a feltárása alapján történik, hanem egy posztulált, világkonstitúcióra képes filozófiai szubjektum esetleges — ex nihilo — tette: a filozófiai objektumnak, a totalitásnak radikális megváltoztatása váltja be őket.

A kritikai elmélet érvényessége ezen az alapon — a kezdeti elképzelések dacára — már nyilvánvalóan nem tudományos kérdés, hanem végképp attól függ, hogy történelmi szubjektuma megvalósítja-e vagy sem. „Ha ellátjuk is valamennyi logikai kritérium pecsétjével, mégis a korszak végéig nélkülözi a győzelem általi igazolást." (TKT 189.)

Mindennek fontos szerepe van a kritikai elmélet további fejlődésében. Míg az empirikus kritikai társadalomtudomány programja azzal kecsegtetett, hogy a radikális elidegenedéskritika filozófiai fogalmai a baloldali mozgalmak reális lehetőségeinek fényében új interpretációt nyernek, s ezzel lehetőség nyílik elmélet és gyakorlat dinamikus és termékeny viszonyának megteremtésére, addig a kritikátlanul elfogadott filozófiai radikalizmushoz most a „Történelem és osztálytudat" „posszibilista" történetfilozófiája párosul: az objektív feltételek lehetővé teszik az elidegenedés meghaladását, de e lehetőség valóra váltása — s ezzel az elmélet érvényességének igazolása — az objektív helyzeténél fogva az elidegenedés megsemmisítésére hivatott szubjektum *döntésétől* függ. „A szocialista társadalmi rend létrejöttét a világtörténelem nem gátolja meg, a szocialista társadalom történelmileg

---

megismerés egyénen túli eredete számára. Hegel szabadította fel az általános szubjektumot mint objektív szellemet — természetesen idealista formában —, s az objektív szellem fejlődésében megteremtette a szubjektum és objektum azonosságának feltételeit. (Lásd TKT 151 skk.)

lehetséges; de nem egy történelmen belüli logika fogja megvalósítani, hanem az elméleten iskolázott, a jobbra elszánt emberek, vagy pedig egyáltalán senki sem." (D 66.)

Ezt a posszibilizmust azonban még jobban feszítik azok az ellentmondások, melyek már elődjét is jellemezték. A „Történelem és osztálytudat"-ban — mint erről volt már szó — Lukács a kapitalizmus szükségszerű összeomlásának érvét kénytelen gondolatmenetébe beilleszteni, hogy áthidalhassa a szakadékot, amely a proletariátus empirikus és „adekvát" osztálytudata — tehát az empirikus és a filozófiailag posztulált szubjektum — között húzódik. Az összeomláselmélet arra hivatott, hogy elhárítsa a kérdést: mi hajtja előre a folyamatot, melynek során a proletariátus potenciális forradalmisága aktuálissá válik.

A proletariátus empirikus és „hozzárendelt" öntudata közötti ellenmondást a húszas években azonban még tompította a világforradalom közelségébe vetett hit. Horkheimer posszibilizmusa viszont már sokkal kevesebbre támaszkodhat, mint tíz évvel korábban, a világforradalmi illúziók jegyében fogant elődje, hiszen az empirikus szubjektum, a harmincas évek nyugateurópai munkásosztálya nem sok tápot adott a forradalmi reményeknek. Hiába bizonyosodott be, hogy a kapitalista termelés viszonyai többé nem tarthatók fenn, hiába igazolta a nagy gazdasági válság a marxi közgazdaságtan előrelátásait — írja most Horkheimer —, a szocializmus objektív lehetőségének bebizonyosodása nem jelenti egyben a szubjektív feltételek meglétét is. (Lásd W 254 sk.) „... az emberek cselekvésmódjai egy adott időpontban mégsem magyarázhatók kizárólag a megelőző pillanatban lejátszódott gazdasági folyamatokból". (AF 284.)

A világforradalom elmaradásának magyarázatára azonban a kritikai elmélet eddigi érvkészletében nem állnak rendelkezésre ökonómiai-szociológiai érvek.[9] Ezek helyébe Horkheimer a freudista pszichológia szociálpszichológiai interpretációját állítja. Érvelése szerint a polgári társadalom olyan karaktertípust — autoritárius karaktert — alakít ki, amelynek pszichikus mechanizmusait az állandó külső kényszer interiorizációja formálta: parancsok befogadására, illetve osztogatására teszi mindenekelőtt alkalmassá. Az elnyomottak rétegében e pszichikus karakter kialakulásában az is szerepet játszik, hogy e rétegek az osztályelnyomás következtében kialakult gátlásaikat, materiális szükségleteik kényszerű elfojtását az alkalmas történelmi pillanatokban agresszióval kompenzálják. Emiatt pedig, a fennálló hatalmi rend irányítása alatt és az autoritárius pszichikai apparátuson keresztül manifesztálódva, az elnyomottak mozgalmai szükségszerűen a fasizmusba torkollnak. (Lásd E.)[10]

[9] M. Jay az Institut tagjainak közgazdasági tevékenységét ismertetve, megjegyzi, hogy Horkheimer nem rendelkezett mélyebb közgazdasági ismeretekkel. Ennek következtében — írja egy K. Wittfogellel folytatott személyes beszélgetésre hivatkozva — Horkheimer közgazdaságtani próbálkozásait az intézet kutatói mindig jelentős szkepszissel fogadták. *Martin Jay:* „The Dialectical Imagination", Little, Brown and Co. Boston, Toronto 1973, 152.

[10] Az autoritárius karakter kialakulásáról, történelmi meghatározóiról lásd a „Studien über Autorität und Familie" c. kötetet, amely az Institut für Sozialforschung kutatóinak az intézet kutatási programjának keretében végzett munkáit foglalja magában. Ennek alapvető intencióit folytatták a negyvenes években Amerikában az Adorno vezette kollektíva kutatásai, melyek a liberális berendezkedésű társadalmon belül mutatták ki az autoritárius személyiségtípus domináns jellegét. Lásd „The Authoritarian Personality", New York 1950.

Ez az érvelés azonban szélsőséges következményeket kényszerít a kritikai elméletre: vagy a forradalomhoz vezet a liberális kapitalizmus csődje, vagy — ha az autoritárius karakter domináns volta miatt nem jöhet létre az ehhez szükséges osztálytudat — fasizmushoz. A kor két alternatívát kínál — jelenti ki Horkheimer —: a szocializmust vagy a barbárságot. Ez a posszibilizmus azonban most már nyíltan irracionálissá válik, a szocializmus alternatívája Horkheimer számára ekkor már csak kétségbeesett „legyen"-ként érvényes, nincs semmiféle empirikus érv, amely valószínűsíthetné, a megvalósulásába vetett hit legfeljebb csak irracionális tényezőkre építhet. „A fasizmus ... megtaníthatott volna arra, hogy ami a józan tárgyszerű ismeretek fényében őrültségnek tűnik, némelykor létezik, és a politika ... nem a lehetőség, hanem a lehetetlenség művészete. Sőt, ami történik, nem cáfol rá oly mértékben a várakozásra, mint ezt oly szívesen elhitettük. Ahhoz, hogy az emberek saját ügyeiket közösen irányítsák, sokkal kevésbé kell megváltozniuk, mint amennyire a fasizmus átváltoztatta őket. Kiderül majd, hogy azok a korlátolt és alattomos lények, akik ma az ‚ember' névre hallgatnak, torzképek csupán, gonosz jellemet mutató álarcok, amelyek mögött egy jobb lehetőség rejlik. Hogy áttörjön ezeken, a képzeletnek arra az erőre van szüksége, amelytől a fasizmus megfosztotta. Ezt az erőt felélik azok az erőfeszítések, amelyekre mindenkinek szüksége van ahhoz, hogy fennmaradjon. Az átváltozás, a diktatúra, a terrorizmus szükségszerűsége ellenére a más mégis az emberek akaratától függ." (AS 70.)

Az amerikai tapasztalatok alapján azonban Horkheimernek be kellett látnia, hogy a nyomor és a válságok a kapitalizmusnak nem elkerülhetetlen tünetei, a kapitalizmus klasszikus, liberális korszakának bizonyos ellentmondásai belső reformokkal is megszüntethetők, nem a fasizmus a kapitalizmus továbbélésének egyetlen alternatívája. Ez a belátás viszont megingatja azt a gondolatmenetet, amely az elidegenedésmentes társadalom objektív lehetőségét a kapitalista termelés csődjének tényéből vezette le — azaz már a posszibilizmus „objektív" oldalának fenntarthatóságát is kérdésessé teszi. Elvben természetesen lehetséges lenne az új jelenségek közgazdasági magyarázata, a kritikai elmélet eddigi fogalmainak felülvizsgálása. Horkheimer azonban nem ezt az utat választja, hanem most már lemond arról, hogy eddigi értelmében fenntartsa a kritikai elméletet, s végérvényesen feladja a marxista társadalomtudomány, azaz a gyakorlati orientációjú, radikális szándékú empirikus társadalomkritika igényét.

Ezt a fordulatot a legtalálóbban talán a *kritikai elmélet kantiánus fordulatának* nevezhetjük. Horkheimer azokhoz az eszményekhez húzódik vissza, melyek felől annak idején az első lépéseket tette meg a gyakorlati szándékú társadalomkritika felé — az „Ész" társadalmának klasszikus eszményeihez. Most már azonban nem törekszik arra, hogy ezeket az ideálokat gyakorlati igényekkel ruházza fel, hanem az emberi kultúra maradandó, de realizálhatatlan értékeiként fogja fel őket. A kritika bázisaként fenntartja az Ész eszményeit, de csupán mint transzcendentális határfogalmakat. A kritika tökéletesen destruktívvá válik. Tárgya a formális racionalitás világtörténeti folyamattá hiposztazált dialektikája lesz, a „felvilágosodás dialektikája", amely a természet uralmával és a mitológiával szemben az ember és az ész emancipációjáért harcba induló racionalitás önmegsemmisítésének folyamata, a természet leigázásának öncéllá válása, a vak objektivitás uralmába való átcsapása. Ez a folyamat a felvilágosodás átmenete a mitológiába.

E kritikának nemcsak orientáló értékei valóságfelettiek. Evilági címzettje sem lehet, az emancipatorikus gyakorlati törekvéseknek elkötelezett teoretikus

helyébe az emancipáció értékeit reménytelenül őrző, ezeket a világgal szembeszegző magányos filozófus lép. „Ha a szó ma valakihez fordulhat, akkor az nem az úgynevezett tömeg és nem is a tehetetlen egyén, hanem csupán egy elképzelt tanú, akinek hátrahagyjuk, hogy mégse pusztuljon el teljesen velünk együtt." (DA 228.)

7. Az első pillanatban úgy tűnik, hogy a „kantiánus" fordulat, a kritikai elmélet transzcendentális kritikává válása az elmélet egész szemléletmódjának gyökeres átalakulását jelenti. Valóban: ha a kritikai elmélet alapvető célkitűzéseit nézzük, amelyek azt ígérték, hogy empirikusan alátámasztják az elidegenedett társadalmat tagadó eszmények gyakorlati lehetőségét, akkor a végkifejlet mindezzel szögesen ellentétes: nemhogy a radikális eszmények érvényének empirikus bizonyítása nem történt meg, de Horkheimer még a radikalitásról, az elméletet vezérlő eszmék gyakorlati jellegéről is lemondott.

Minderre azonban nem nyújt kielégítő magyarázatot a történelmi helyzet, a világforradalom elmaradása, a baloldali mozgalmak kudarcai a fasizmussal szemben. Elvben az is elképzelhető lett volna, hogy ezek az események még inkább kitűzött programjának végrehajtására, a radikális gyakorlat lehetőségeinek és a gyakorlatot vezérlő ideáloknak a felülvizsgálására ösztönözzék a kritikai elméletet. Ezzel szemben azt láthatjuk, hogy minél kevesebb tápot nyújtanak a tények a radikális ideálok változatlan fenntartásához, Horkheimer annál jobban elfordul a tapasztalati érveléstől, annál merevebben ragaszkodik eredeti eszményeihez. Ha ezt a tendenciát emeljük ki Horkheimer írásaiból, kiderül, hogy e látszólag a legalapvetőbb kérdésekben is változó álláspont mögött sajátos folytonosság húzódik meg: *Horkheimer számára a fennálló társadalmi- és értékrenddel való totális szembenállás töretlen fenntartása fontosabb, mint a radikalizmus gyakorlati realitása.* Ezt a radikalitást kezdetben a szocializmus *filozófiai* fogalma — az eldologiasodásmentes, az általános racionalitás kontrollja alá helyezett társadalom — testesíti meg, amely nem más, mint a klasszikus német filozófia minden ellentmondást feloldó Ész-társadalmának gyakorlati megvalósulása. A radikális ideálok választása Horkheimer számára — mint láttuk — olyan *morális* döntés, amely elsősorban tagadás: ez az egyetlen lehetséges útja a fennállóval való mindenfajta közösség megtagadásának. Ezt a döntést az értékválasztás gyakorlati realitása nem érinti. „Ha a szocializmus valószínűtlen, annál kétségbeesettebb eltökéltségre van szükség ahhoz, hogy megvalósítsuk." (D 65.) Ezen az álláspontón a radikális eszmények megvalósulásának kérdése sohasem úgy fogalmazódik meg, hogy a gyakorlati kritika szubjektuma, a proletariátus *mit tehet*, hanem hogy *mit kell tennie.*

Ilyen feltételek között nem jöhetett szóba a radikális eszmények tapasztalati, ökonómiai-szociológiai megalapozása. Horkheimer pályafutása során valójában sohasem lép át a filozófia területéről a szaktudományok közegébe, s nem elsősorban azért, mert társadalomkritikájának választott értékei — az eldologiasodás kritikája — csak filozófiailag artikulálhatók. A filozófiai értékek és a valóság szembesítése a filozófia és a szaktudományok termékeny párbeszédét eredményezhette volna. A választott és vállalt filozófiai radikalizmus követelményei azonban egy tudományellenes álláspont elfogadására kényszerítik a kritikai elméletet.[11] Az elidegenedés totális kritikája azt követeli, hogy a radikális filozófia az

[11] A kritikai elmélet tudományellenességét bírálja az althusseriánus G. Therborn is. (Lásd *G. Therborn:* A Critique of the Frankfurt School; „New Left Review" 63, 1970 szep-

elidegenedett társadalom minden elemét úgy ismerje fel, mint ami részes az elidegenedés fenntartásában. Így a fennálló társadalomban funkcionáló tudomány is a filozófiai elidegenedéskritika hatálya alá esik, s mint láttuk, a kritikai elmélet a működő tudományokat, mint az elidegenedés fenntartásában részes instrumentumokat, elutasítja. A történelmi körülmények hatására megfogalmazódó tudományos igények tehát nem találhattak közös nyelvre a radikális filozófiával, sőt a filozófiai társadalomkritika fő tendenciáit mindig a radikalitás és a tapasztalati tudomány definitív szétválasztása jellemezte.[12]

---

tember—október.) Therborn helyesen mutat rá arra, hogy a kritikai elmélet fogalma mögött mindenekelőtt egy magatartás eszménye áll, s jól látja azt is, hogy a kritikai elmélet végül is megmarad filozófiának, s nem válik tudományos elméletté. Nem veszi azonban észre a megvalósítatlanul maradt tudományos szándékokat, s így a kritikai elmélet programjában rejlő lehetőségeket sem. A Horkheimer képviselte kritikai elmélet és a szaktudomány viszonyáról pontosan az ellenkező álláspontot vallja A. Schmidt, aki a frankfurti iskola fiatalabb nemzedékének egyik legjelentősebb képviselője, Horkheimer tanulmányainak kiadója. A „Kritische Theorie der Gesellschaft" c. kötetekhez írt utószavában (*A. Schmidt:* „Zur Idee der kritischen Theorie", KT II. 333—360.) kijelenti, hogy Horkheimernek a tradicionális elmélet fölött gyakorolt kritikája csak az empirikus kutatás pragmatikus racionalitása ellen lép fel, s csupán azt bírálja, ha az előbbi helyettesíti a valódi tudományos eljárást. Tehát nem a tudományos racionalitást általában, hanem csak a tudománynak a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyét kritizálja. (I. mű, 352.) Ez a meglehetősen jóindulatú beállítás azonban — mint láthattuk — evidensen téves: a horkheimeri premisszák alapján elképzelhetetlen olyan empirikus tudomány, amelyre a tradicionális elmélet kritikája nem vonatkozhatna.

[12] Szükségesnek látszik itt néhány sorban kitérni azokra az empirikus vizsgálatokra, amelyeket az Institut für Sozialforschung a harmincas években folytatott. Felmerül ugyanis a kérdés: a kritikai elmélet tudományellenessége dacára nem haladtak-e a tényleges kutatások a programban kijelölt irányba? Függetlenek voltak-e egymástól az elméleti és az empirikus törekvések, vagy megállapítható közöttük valamilyen összefüggés? Valóban, amikor Horkheimer átvette az intézet igazgatói tisztét, hozzálátott, hogy az Institut tapasztalati kutatások segítségével keressen választ a korszak legégetőbb problémájára, azaz, hogy feltárja a világforradalom elmaradásának okait. A vizsgálat során kb. 3000 kérdőívet osztottak ki munkások között, s ezekben a gyermeknevelésről, az ipar racionalizációjáról, az új háború elkerülésének lehetőségéről, a politikai erőviszonyokról való véleményüket kérdezték. A beérkezett válaszok kiértékelése azonban nem annyira szociológiai, mint inkább szociálpszichológiai szempontok szerint folyt, az alkalmazott módszerek pedig a pszichoanalízis módszerei voltak. A kutatás arra irányult, hogy a megkérdezettek karaktertípusait tárja fel, s ezt pedig nem egyszerűen a válaszok tartalmának, hanem a tartalom mögötti „elfojtott" tényezőknek a felszínre hozásával — bizonyos kulcsszavak, visszatérő beszédfordulatok interpretációjával stb. — igyekeztek megtenni. A felmérés anyagát nem publikálták, a kérdőívek nagy része az emigráció során elveszett, a megmaradt kb. 700 ív anyagát a „Studien über Autorität und Familie" c. kötetbe építették be. Külön vita tárgya lehetne, hogy milyen empirikus értékkel rendelkezhet egy ilyen típusú vizsgálat. A jelen esetben erre nincs szükség: a kritikai elmélet teoretikusai semmiféle kvantitatív általánosítást nem vontak le a vizsgálatból, sőt még azt sem kísérelték meg, hogy eredményeiket valamilyen összefüggésbe hozzák a német munkásosztály viselkedésével. A vizsgálat vezetője, Fromm, pszichológiai tipológiájának „szemléltetésére" használta fel a fennmaradt anyagot, kijelentve, hogy bár az empirikus kutatások befolyásolhatják a típusalkotást, de a típusokat nem az empirikus anyag klasszifikációjából nyeri, hanem egy pszichológiai elmélet alapján. (Lásd „Studien...", 235.) Horkheimer még eddig sem ment el, hanem kijelentette, hogy az empirikus kutatások csak kísérleti jellegűek voltak, alkalmatlanok az általánosításra, s legfőbb feladatuk az volt, hogy biztosítsák a mindennapi élettel való kapcsolatot, és esetleg segítséget nyújtsanak tipológiai következtetések levonásához. (Lásd a „Studien..." angol rezüméjét, 901. — idézi *M. Jay* id. mű, 130—131.) Az empirikus kutatásokkal szembeni szkepszis azonban nem elsősorban az elvégzett felmérés kedvezőtlen körülményeinek tudható be. Adorno a következőket írja az Institut empirikus vizsgálatai kapcsán: „...az elméletet sohasem tekintettük egyszerűen hipotézisek halmazának, hanem olyasvalaminek, ami a saját lábán is megáll, s ezért nem

A harmincas évek elején a kritikai elmélet vezető teoretikusai — Horkheimer és pl. Marcuse is — sokszor hangoztatták, hogy a klasszikus német filozófia helyébe a társadalom gazdasági elmélete lép. Ebben az összefüggésben ezt a kijelentést szó szerint vehetjük: a kritikai elmélet számára — akárcsak Lukács húszas évekbeli álláspontján — a közgazdasági fogalmak nem szaktudományos, hanem filozófiai jelentésűek. Bár Horkheimer többször is szót emel egy sajátos történetfilozófiai tárgy feltételezése ellen, a gazdaság a kritikai elmélet számára történetfilozófiai közeget jelent, ahogy Marcuse kifejezi: a kritikai elmélet az Ész lehetőségeit gazdasági alapon vizsgálja. Ezt a közeget az áruviszonyok konstituálta, dologi törvények uralta totalitás mint objektum, és a totalitást gyakorlatának tárgyává tevő szubjektum jelenti. Az áru, az érték, a csere, az értéktöbblet stb. gazdasági fogalmai ugyanazt jelentik, mint az eldologiasodás, a formális racionalitás, az elidegenedés filozófiai fogalmai. A gazdasági fogalmak legfőbb funkciója az — jelenti ki Marcuse, Horkheimer „Tradicionális és kritikai elmélet" című tanulmányát interpretálva —,[13] hogy a filozófiai fogalmak materiális jelentésre tehetnek szert bennük. E filozófiai közegben minden további nélkül lehetséges az eldologiasodás tényeinek radikális filozófiai kritikája, de megszüntetésük gyakorlati lehetőségeinek vizsgálata annál kevésbé.

Minél nyilvánvalóbbá vált a kritikai elmélet gyakorlati megvalósulásának reménytelensége, minél önkényesebb és irracionálisabb a posszibilizmus fenntartása, annál leplezetlenebbül helyezkedett a kritikai elmélet a filozófiai kritika álláspontjára. Az elméletnek — írja fenti tanulmányában Marcuse — el kell fogadnia az Ész kritikai fogalmát, mégha az a polgári társadalomban keletkezett is. Ha a társadalmi folyamatok nem kecsegtetnek az Ész követelményeinek megvalósításával, akkor a kritikai elméletnek e fogalom *transzcendens* voltát, a fennállóhoz képest *utópikus* jelentését is vállalnia kell. Ekkor a kritikai elmélet az Észnek nem az ideológikus elemeit, hanem valódi értékeit — igazságait — állítja szembe a fennállóval. A kritikai elmélet feladata ezeket megőrizni, és olyan

törekedtünk arra, hogy felfedezéseink segítségével bizonyítsuk vagy cáfoljuk az elméletet, hanem azon voltunk, hogy az elmélet segítségével konkrét kérdéseket fogalmazzunk meg a kutatások számára, amelyeket azután saját mértékük szerint kell megítélni . . ." *(Th. W. Adorno:* Scientific Experiences of an European Scholar in America; „The Intellectual Migration: Europe and America 1930—1960", ed. D. Fleming and B. Bailyn, Cambridge, Mass. 1969, 363. — idézi *M. Jay* id. mű, 240.) Horkheimer pedig az intézet kutatásairól szóló beszámolójában a követendő tudományos módszerről kijelenti: „A kategóriákat olyan indukciós folyamat segítségével kell létrehozni, amely épp az ellenkezője a hagyományos indukciós módszernek, mely a hipotéziseket úgy igazolta, hogy individuális tapasztalatokat gyűjtött addig, amíg ezek általános törvénnyé nem emelkedtek. Az indukciónak a társadalomelméletben, épp ellenkező módon az általánost kell keresnie a különösben — nem fölötte, vagy pedig mögötte —, s ahelyett, hogy az egyik különöstől a másikig, majd pedig az absztrakció magaslatáig haladna, mind beljebb és beljebb kell hatolnia a különösbe, és benne kell felfedeznie az általános törvényt." *(M. Horkheimer:* Notes on Institute Activities; „Studies in Philosophy and Social Science", IX. 1, (1941) 123. — id. *M. Jay* id. mű, 240 sk.) Nyugodtan kijelenthetjük tehát, hogy a kritikai elmélet nem egyszerűen elmulasztotta levonni az empirikus kutatások elméleti következményeit, hanem eleve alacsonyabbrendűnek tekintette a tapasztalati tudományt az elmélethez képest, az empirikus anyagot legfeljebb hasznos segédanyagnak tartotta, de közömbösnek minősítette az elmélet egészének szempontjából. További érdekes probléma lenne annak megvilágítása, hogy mennyire nyomta rá bélyegét ez a szemlélet a megvalósult empirikus kutatások tudományos apparátusára. Az Institut empirikus kutatásainak történetéről lásd *M. Jay* id. mű, 113 skk., 219 skk.

[13] *H. Marcuse:* Philosophie und kritische Theorie; „Kultur und Gesellschaft", I, Frankfurt 1968, 102. A tanulmány eredetileg a ZfS 1937, VI/3. számában jelent meg.

szubjektumot *feltételezni*, amelynek tudata a kritikai elméletben fejeződik ki. Ezzel — ha az Ész eszményei az adott pillanatban konstruáltaknak, a fantázia szüleményeinek, üres absztrakcióknak tűnnek is — evilágiságuk biztosítva van.

Marcuse — mint az előbbiek alapján belátható — helyesen interpretálja a kritikai elmélet végső álláspontját, amely nem más mint a filozófiai eszmények minden áron való szembeállítása a valósággal. Horkheimer, ha kevésbé élesen fogalmaz is, de ugyanezen az állásponton áll: a filozófia egész története — írja — nem más, mint a valósággal szembeni ellenállás története az Ész nevében, és erre semmiféle szaktudomány nem lenne képes. „A filozófia Platón óta sosem adta fel azt az igaz idealizmust, amely szerint lehetséges meghonosítani az észt az emberek és a nemzetek körében." (PH 310.)

A kritikai elméletnek ebben a korszakában érvényesül a legdrámaibban a program, amely a radikális eszmények annál elkeseredettebb vállalását kívánja, minél valószínűtlenebb gyakorlati megvalósulásuk. Ekkorra azonban az Ész filozófiai fogalmait megvalósulásuk lehetőségével már csak a puszta irracionális önkény köti össze.

Az emancipáció gyakorlati lehetőségeinek feladása tulajdonképpen érintetlenül hagyja a filozófiai kritika jól kiépített gépezetét: az Ész kategóriái továbbra is szolgálhatnak a kritika bázisaként mint posztulátumok. Ezen az álláspontón kitűnő kritikai elemzések születhetnek, de ezek per definitionem nem közvetíthetik semmiféle radikális gyakorlat problémáit.

Ez a fejlemény egy kritikai magatartás-eszmény által életre hívott kritikai világnézet számára sokkal súlyosabb teher, mint újra meg újra átélni bizonyos remények szertefoszlását, belátni illuziók illuzió voltát. Horkheimer és Adorno késői írásainak keserű rezignációja nem egyszerűen egyes eszmények történelmi kudarcának, hanem egy metafizikai reménytelenségnek a visszhangja. S bármily példamutató a tartás, amellyel a kritikai elmélet „szembeszáll a fennálló szuggesztiójával", visszarettentő a kínzó öntudat: az elmélet tagadja a fennállót, de nem léphet ki annak birodalmából, elutasítja azt, de ha megszólal, azonosulni kénytelen vele: „Hangja a tárgy hangja, de az ő akarata nélkül." (DA 218.)

Ez az öndestruáló logika vezethet a vallásos transzcendenciához — mint az idős Horkheimernél —, de a teljes elnémuláshoz is: a szó mint affirmáció elutasításához. Ezért egy valóban radikális szándékú kritikai társadalomelmélet nem követheti elődjét ezen az úton. Nem kerülheti el azonban, hogy szembenézzen radikalitás és társadalomtudomány viszonyának ma is eleven kérdéseivel, melyek a frankfurti iskola történetében oly drámaian fogalmazódtak meg, de megoldatlanok maradtak.

SZEMLE

MÁTRAI LÁSZLÓ: „ÉLMÉNY ÉS MŰ"

HERMANN ISTVÁN

Mátrai nagyon nehézzé teszi a recenzens dolgát. Az „Élmény és mű" ugyanis első kiadásában, 1940-ben jelent meg, és most maga Mátrai az új előszóban csaknem minden fontosat elmond, amit a recenzens elmondhatna. Így kiderül ebből az előszóból az, hogy a szerző bizonyos életkori bölcsességgel tekint vissza ifjúkori szellemtörténeti munkájára, és azt semmiképpen sem tekinti a korszerű mai filozófia színvonalán állónak. Mégpedig elsősorban módszertanilag nem. A szellemtörténeti módszert ma csaknem tökéletesen felülmúltnak, túlhaladottnak tartja.

Továbbá azt is meg kellene írnia a mai kritikusnak, amiről szintén Mátrai beszél, hogy milyen is volt a „Nyugat" harmadik nemzedéke, és mit tekintett ez a nemzedék a maga számára objektíve vízválasztónak. Az előszó tudniillik ábrázolja azt, hogy a „Nyugat" harmadik nemzedéke, amelybe Mátrain kívül Radnóti, Szerb, Halász Gábor, Bóka László stb. tartoztak, bizonyos értelemben közelebb érezte magához az első, az Ady körüli „Nyugat"-nemzedéket, mint a másodikat, a kissé elefántcsonttornyosat, a néha még irracionalizmussal kacérkodót. S ez márcsak azért is érthető, mert maga a „Nyugat" szó a század első éveiben feltétlen haladást jelentett, azonban a két világháború közötti, időnként az antant politikával is kacérkodó s mindenesetre bizonyos angol körökre is kacsintgató, a Rothermere lordokkal, valamint walesi herceggel megáldott Horthy-világban a „Nyugat" szó már elvesztette azt a feltétlenebb haladó jellegét, amit még a századelőn hordozott. Viszont a hitleri fasizmus előrenyomulása idején maga a szó is és persze a szellemi orientáció is új életet nyert.

Végül ugyancsak az előszóban szerepel az a nagyon fontos gondolat, hogy a szellemtörténet nem monolit jellegű még Magyarországon sem. Igaz, hogy a szellemtörténet bírálatával kapcsolatban, mégpedig a szellemtörténet reakciós felhasználásával és reakciós tartalmaival kapcsolatban is nagyon hasznos munkát végzett a marxista kritika — Szigeti erre vonatkozó fejtegetései bizonyítják ezt. Azonban ebből egyáltalán nem következik az, hogy a szellemtörténetnek ne lett volna meg — az azonos nyelvrendszeren belül — a másik, a polgári liberalizmus, sőt helyenként egy radikális polgári felfogás irányába mutató szárnya. A szellemtörténet a maga kezdeteiben — s így a korai magyar szellemtörténészeknél, tehát Fülepnél és Lukácsnál — mint a haladás akarása jelenik meg, melyet keresztez számos idealista, reakciós, sőt misztikumba hajló gondolat is. Azonban az ellentmondás ennél az első „Nyugat" nemzedéknél még rendkívül mély és éles, a filozófia belső konfliktusa, majdnem azt mondhatnám: benső égése önpusztító is, de egyúttal mégis olyan szikrákat bocsát ki magából, melyek a valóban radikális költészet által intonált tendenciákhoz, A tűz márciusához kapcsolódnak.

S bármennyire ellentmondásosan is, de ezt a fonalat igyekezett felvenni az úgynevezett harmadik „Nyugat"-nemzedék. Az ellentmondás onnan érthető meg, hogy ez a harmadik nemzedék képtelen volt már arra, hogy egy Ady-szerű lobogót találjon magának, mivel a XX. század első nagy lehetőségei már megbuktak a polgári társadalomban, s most a perspektíva elvontabbá, óvatosabbá vált. Ebben a generációban az igazi választóvonal tehát nem a szellemtörténet és más irányzatok között volt, hanem a szellemtörténet konzervatívvá válása, irracionalista mezbe öltözése és irracionalista tartalmainak hangsúlyozása, valamint a szellemtörténetben rejlő gyenge racionalizmus irányába mutató motivációk között húzódott. Mátrai könyve ebből a szempontból fontos történelmi tanulság.

Tévedés volna azt hinnünk, hogy a racionalisztikus kísérlet magának az elméletnek, jelesül a szellemtörténet elméletének átfogó újrafogalmazásában jelentkezik. Erre a szellemtörténet nyelvét beszélőknek aligha lehetett erejük. Azonban egy-egy választott témában mégis lehetséges volt a polémia az irracionalizmus ellen. Ez a polémia szinte aperçu formákban folyik. A könyv lapjain ilyeneket olvashatunk: „Maga az a tény, hogy laikusból sokkal könnyebben válik alkotó, mint a dilettánsból, amellett szól, hogy a természetes élményapparátusnak természetes felfokozódása az alkotás, nem pedig az élményalany programszerű, mesterkélt tevékenységének eredménye. Minden, amit valaki látszólag

egyetlen perc ihletében alkot, már régóta ott szunnyad az alanyi és tárgyi világ mélyén, s e latencia teljes félreismerése, ha az alkotást misztikus tényezők *ad hoc* közbejöttének tulajdonítjuk." (63.)Nos, éppen az ihlet irracionalisztikus magyarázatának ez a tipikusan esszéisztikus megsemmisítése mutatja világosan: mi ellen íródott a könyv. Az egész romantika ihlet-elmélete, az a zseni-elmélet, mely a romantikától továbbkígyózik egészen Lombroso őrült és lángész rokonításáig, egyik táptalaja az irracionalizmusnak, hiszen magát a költői alkotást igyekszik leginkább ez az irracionalizmus mitikus ködbe vonni, s általában az alkotás, a „mű" alapjául szolgáló általános elvként feltüntetni. Itt a legkényesebb ponton — azzal a külön érdekességgel, hogy éppen Lombroso filozófiai vagy tudományos mélységűnek egyáltalán nem nevezhető, sőt vulgáris, az irracionalizmust magát is vulgarizáló művével vitatkozik — támadja meg Mátrai az irracionalizmust. Persze itt sem ellentmondásmentes a könyv. Elméletileg Mátrai nagyon jól látja, hogy éppen az egészséget kell szembeállítani a betegséggel, mivel az utóbbi mint szeretett és dédelgetett alapszituáció valójában a romantika forrása. Ugyanakkor, midőn itt a goethei gondolatot követi („A klasszikus egészséges, a romantikus beteg") éppen Nietzsche egészségelméletét próbálja fölhasználni, függetlenül attól, hogy Nietzsche személyes élete korántsem igazolta a nietzschei egészség-kultuszt. De ott veszi a számára rokonszenves gondolatokat, ahol találja, s így Birnbaum kultúr-pszichopatológiájából idézi a következő fejtegetést: „Ami Szókratészt daimonionjának benső sugallatában inti, nem más, mint felsőbbrendű, normális irányú szellemének gondolatai, és éppígy azok a ‚mély igazságok, és meglátások', melyeket Tasso géniusza hallucinatorikus formában, pszichozisának kétségtelen jeleként sugall, ezek nem mások, mint *normális*, épségben megmaradt nagy szellemi erejének következményei... Végül is nem szabad felednünk, hogy igen sok rendkívüli értékű szellemi-kulturális teljesítmény nem az elmebeteg alkattal együtt, nem is azáltal, hanem igenis annak *ellenében* jött létre." (91.)

S itt mindjárt fölleljük a harmadik „Nyugat"-generációnak egyik szembeszökő sajátságát, mely élesen megkülönbözteti az előző kettőtől. A harmadik generáció — ez bizonyos értelemben a gyengeség jele, más értelemben viszont a kor általános követelményének teljesítése is — sokkal inkább épít pszichológiai elemzésekre, mint az előzők. Nem egyszerűen szenzibilitás-változásról van itt szó, hanem arról, hogy a pszichológia — Birnbaum esetében ezt láttuk — meghatározott szituációkban alkalmas arra, hogy a szellemtörténeti kategóriáknak valahogy mégis racionalisztikus értelmezést adjon. Ilyenkor a nagy szimbolikus kategóriák, melyek például a magyar szellemtörténetben Szekfűnél és másoknál mint összefoglaló általánosítások, mint misztikus általánosságok függnek az ember és a társadalom feje fölött, a pszichológia eszközeivel ravasz, de szerény módon megbonthatók. Innen fakad az, hogy míg a fiatal Fülep vagy Mannheim és a fiatal Lukács lényegileg a kategóriák belső elemzésében csak a határpontokon jutnak el pszichológiai elemzésig, addig a negyvenes évekre már szükségletté vált a nagy szimbolikus kategóriák, mégpedig most már konzervatívvá váló kategóriák pszichológiai lebontása. Innen van az, hogy Szerb Antalnál, sőt Halász Gábornál is ennek a pszichológiai szövedéknek sokkal nagyobb a szerepe, mint a korábbi esszéistáknál. De Mátrai könyve ezt az eddig meglevő tendenciát nyilvánvalóvá tette. Ezért lényegileg azt a feladatot vállalja, hogy egyfelől bevezesse a pszichológiai elemzést, másfelől összehordja az összes jellemtipológiai lehetőséget — még táblázatban is összefoglalja ezeket — és talán éppen eme összeszedés révén sikerül a különböző tipológiákat egymással megsemmisíteni. Mert ha felhasználja is Jung extrovertált—introvertált, Freud erotikus—narcisztikus, Jaensch dezintegrált—integrált stb. ellentétpárjait, ezek végül is megsemmisítik egymást és megmarad egy enciklopedikusan összegyűjtött táblázat, amelynek csaknem mindegyik kategóriája alkalmas a szimbólikus általánosságok lebontására. Nyilvánvaló, hogy Mátrainak legrokonszenvesebb a Kretschmer-féle tipológia, mely szkizotimra és ciklotimra, tehát Don Quijote és Sancho Panza típusra osztja az embereket, mivel ez biztosít számára maximális mozgékonyságot.

S még egy mozzanatot szeretnék ezzel kapcsolatban kiemelni. A tipológiák bírálata lehetőséget ad Mátrainak arra, hogy iróniáját csillogtassa. Sőt mi több, talán szarkazmusnak is nevezhetnénk azt, ahogyan az akkor és ma is világhírességnek számító Szorokint kezeli. Az egykori eszer Szorokint, aki Amerikában nagy karriert futott be, Mátrai a legfinomabb eszközökkel bírálja ugyan, de ez a bírálat mégis annyira éles, hogy sok szempontból mai vitastílusunk finomkodásával is szembeállítható. Lássunk egy példát: „A befgért elfogulatlanságot azonban hiába keressük Szorokin vaskos kötetiben. Azt állítja ugyan, hogy minden kultúrát nagyra becsül míg virágjában van, s csak szétbomló, elöregedett állapotában tartja megvetendőnek. Ennek ellenére a tény az, hogy az egész újkori európai kultúrát teljességgel félreismeri, értetlenül áll szembe annak sajátos értékeivel ... (ezután idézetek következnek — *H. I.*) Kérdés ezek után, hogy lehet-e, szabad-e és érdemes-e Szorokinnal vitába bocsájtkoznunk? Mert hogy Schiller *Haramiák*ját nem ismeri, az két-

ségtelen. S hogy Flaubertet a ‚háziasszonyok' révén Sudermannal hozza közös nevezőre, az is kilátástalannak jelzi a további vitatkozást. Szomorú Shakespeare sorsa is, akinek az a bűne, hogy ‚hősei teljesen temperamentumuk hatása alatt állnak, s képtelenek akár önmagukon változtatni, akár pedig fegyelmezni magukat'. S valamelyik — bizonyára a szenzuálisabb — a két Goncourt testvér közül is rosszul jár, mert Szorokin — nem minden demiurgia nélkül — kíméletlenül egybegyúrja őket, mondván: ‚...Flaubert, Goncourt and others'. Ezzel szemben Munkácsy Mihálynak kettős létet is engedélyez: mint osztráknémet festőnek, ‚Mihaly von Munkassy' s mint magyarnak Munkácsy Mihály néven." (123—125.)

S itt érhetjük tetten Mátrai szellemtörténész korszakának másik fontos alapvonását. Az egyik, mint láttuk, az volt, hogy a szellemtörténet fetisiztikusan szimbolikus kategóriával szemben a pszichológiai vizsgálatot alkalmazta mint e fetisizmus lebontó eszközét. A másik viszont az az állandó irónia, amivel Mátrai a szellemtörténeti teljesítményeket állandóan kezelni tudja. E kettő biztosítja az „Élmény és mű" esetében és más Mátrai írások esetében is az esszét mint formát. A szellemtörténet reakciós ága, noha a szellemtörténet indításában már volt pszichológiai elem, hiszen Diltheynél a leíró és megértő pszichológia megkülönböztetése fontos alapozást jelentett a filozófiai építmény számára, mégis a pszichológia alárendelt szerephez jut csupán. A részletek elemzésében még fel-feltűnik a pszichológiai szempont, de csupán úgy, hogy a fétisként kezelt kategóriákat semmi bántalom ne érhesse. Mátrainál azonban éppen az ironikus attitűd bújtatja ki a szöget a zsákból, és ez mutatja meg mintegy a pszichológiai elemzéssel párosulva, hogy valójában itt a szellemtörténet által nagy becsben tartott és dölyfösen megalkotott álkategóriák kritikájának egyik lehetőségéről van szó.

Szükségtelen itt most leírnunk azt, hogy miként tagozódik a könyv három részre, ahol az első az élmény, a második az alkotásfolyamat, a harmadik pedig az élmény és mű összefüggését választja témájául. Azt sem kell e helyütt elmondani vagy legalábbis részletezni, hogy érthető módon az utolsó rész Balzac, Flaubert, Proust, és Hugo portrékkal próbálja igazolni azt a racionalisztikus kísérletet, mely az első két rész teoretikus tartalma volt. Világos persze, hogy helyenként Mátrai — aki mint szellemtörténész, képtelen konzekvens kritikusa lenni az irracionalizmusnak — különböző irracionalista áramlatok összeütköztetésével próbálkozik. Így felhasználja az egzisztencializmus, Heidegger és Jaspers bizonyos gondolatait a szellemtörténeti megmerevítésekkel szemben, de ugyanakkor, amikor Heidegger Sein zum Tode kategóriáját idézi, néhány sor múltán már Stendhalnak azt a gondolatát találjuk, mely szerint annyi szépség létezik, mint ahány módszer adódik a boldogság keresésére. És így derül ki például a Proust-elemzésből az, hogy nála a boldogság elengedhetetlen kelléke a lehetetlenség kockázata.

Megengedhetetlen volna az, ha egy, a szerző által régen túlhaladott mű esetében azt próbálnánk bizonyítani: a mű sokkal inkább a szellemtörténet önkritikája, oldási kísérlete, valóban esszéisztikus kísérlet arra, hogy az egzisztencializmus bizonyos eredményei segítségével a szellemtörténetet és a szellemtörténet viszonylagos jogosultsága segítségével az egzisztencializmust bírálja — mintsem akár az egzisztencializmus, akár pedig a szellemtörténet reális bírálata. Azonban itt Mátrai furcsa módon, anélkül hogy ezt a lenini passzust akkoriban ismerte volna, végrehajtja két idealista áramlat szembesítését, melyen Lenin szerint feltétlenül a materializmus nyer. Függetlenül tehát ettől az érdemétől, meg kell említeni azt, hogy magának a munkának egész jellege és az ezt igazoló utolsó fordulat világosan a szeme elé tárta az akkori olvasónak is a kötet igazi célját. Azt írja ugyanis a szerző, hogy munkája egy sajátos tudományos magatartás elfogadtatására törekszik. „E magatartás ... tudományetikai természetű, s az ‚audiatur et altera pars'-ban foglalható össze. Szerencsésebb, erősebb önkritikával bíró korokban e követelmény nem is követelmény, hanem a tudományos munkának természetes, immanens elve. De ma, mikor a ‚más'-ra oly könnyed felületességgel ütjük rá a ‚rossz' bélyegét, e követelmény nagyon is magas és fájdalmasan aktuális eszmény. Ha e magatartást sikerült csak kissé is megkedveltetnünk, akkor — közvetve — szolgálatot tettünk a tudomány ügyének még akkor is, ha tárgyi — közvetlen — eredményeink sorra téveseknek fognak bizonyulni a további kutatások folyamán." (223.)

A negyvenes években ez félreérthetetlen állásfoglalás volt, de aktualitása még manapság sem veszett el. Ma is létezik olyan tudományos tendencia, mely nem hajlandó figyelembe venni az ellenérveket, mely a saját szubjektív csalhatatlanságában bízva fetisizálja saját kategóriarendszerét és elfeledkezik arról: Marx kedvenc mondása a „de omnibus dubitandum" volt. Ilyen szempontból nem csupán történeti jelentősége van a könyvnek, s nem is csupán az a szerepe, hogy a szellemtörténeti, még haladó szándékú szellemtörténti érvrendszer bizonyos esetlenségeit érzékelhetővé teszi, hanem az attitűd szempontjából nagyon is konkréten használható fel a történelmi tanulságokkal együtt.

LUKÁCS JÓZSEF: „ISTENEK ÚTJAI"

ÁGH ATTILA

Lukács Józsefnek a vallás elméletét és történetét szintetizáló monográfiája nemcsak a magyar valláskritikai irodalomban úttörő vállalkozás, hanem a nemzetközi marxista irodalomban is. A marxista valláskritikában még most is jobbára a felvilágosító beállítottság, leegyszerűsítő elemzések dominálnak, amelyeket másfelől ellenpontoz és kiegészít a tisztán vallástörténeti jellegű, deskriptív, a vallás lényegével kapcsolatos összefüggésekbe nem bonyolódó kutatás. Lukács József könyve az elméleti és történeti kutatás szempontjait egyesítve már eleve kiemelkedik a szakirodalomból azzal, hogy marxista vallástörténeti kutatásokra vonatkozólag a történetfilozófiai elemzés igényét fogalmazza és testesíti meg.

A könyv első harmada a vallást elméleti-logikai megközelítésben tárgyalja. A szerző ebben a részben felhasználja a Marx-kutatásnak az utóbbi másfél évtizedben elért eredményeit a fiatal Marx munkásságától a „Grundrissé"-ig terjedő periódusra vonatkozólag. A vallás specifikus lényegét az *elidegenedés* általános rendszeréből vezeti le, azaz bemutatja azt a helyet, amelyet a vallás az elidegenedett világban elfoglal. A vallásnak sincs „önálló" „saját" története — utalhatnánk a közismert marxi sorokra —, mégis egy viszonylag önálló területe a társadalmiságnak, a társadalmi tudatnak, amely nemcsak specifikálja az elidegenedés általános jegyeit, meghatározott szerepet töltve be az elidegenedés rendszerében, egy adott formáció keretei között, hanem mindenekelőtt sajátosan viszonyul a társadalmi formációk váltakozásához. A vallási tudat a társadalmi tudat legszívósabb, legkonzervatívabb mozzanatai közé tartozik, a leginkább van *viszonylag* önálló, saját története. A vallásnak ezt a különleges helyzetét ragadja meg a szerző a vallási típus kategóriájával, amely egyfelől kifejezi több vallási forma belső egységét és közös függését a történelmi-társadalmi gyakorlattól, másfelől több formációra kiterjedő érvényét, kontinuitását.

A vallási típus fogalmának kidolgozása alapozza meg a szerző vallástörténeti fejtegetéseit. Nyilván a vallásra is érvényesek Marx tézisei a megismerés rekurzív jellegéről, s így a kereszténység mint „a" vallás a nyitja és az alapja valamennyi vallás elemzésének. Ha viszont a vallás elméletét, lényegét mindenekelőtt a kereszténység alapján bontjuk, dolgozzuk ki, ez azzal a kötelezettséggel jár, hogy a kidolgozott koncepciót egybe kell vetni a vallástörténet anyagával. De ezen túlmenően, felmerül az a tisztán történeti érdekű kérdésfelvetés is, hogy magának a világtörténeti fejlődésnek az útjait követve hogyan halad a vallás fejlődése a kereszténységig. Ez utóbbi feladat, amelyet voltaképp a szerző maga elé kitűz könyve történeti részében, amely azonban magában foglalja ez előbbi megoldását is, a vallással kapcsolatos elméleti koncepciójának szembesítését több nagy világvallás konkrét struktúrájával.

A vallástörténeti érdekű elemzés a dinamikusan felfogott, születőben levő történetiség gondolatán alapul, tehát mindenekelőtt arra kérdez rá, hogy maga a reális világtörténelmi folyamat az adott formációban létrehozhatja-e, s mennyiben a történetiség tudatát. A szerző a vallás történetét mint a történelmi tudat sajátos formában való fejlődését vizsgálja, s egy-egy vallási típus végső mondanivalójaként a történelmi fejlődéshez való viszonyát fogalmazza meg, és desifrálja, megfejti a vallási hiedelmekben lecsapódott, fonákul visszatükröződött „történetírást". Maga a formációk keresztútja kötelezi így arra, hogy az istenek útjait elágazásukban, alapvetően eltérő modelljeikben ábrázolja. Lukács József a keleti és nyugati vallások megkülönböztetésével tulajdonképpen az ázsiai termelési mód és a többi prekapitalista alakulatok eltérő modelljét viszi át a vallási fejlődésre, nevezetesen az előbbiek „az egész emberiség sorsát, bűnbeesését és megváltását kifejező mítoszt nem tartalmaznak", nem tükrözik a társadalom*történet* problematikáját, amely a maga távlataival a nyugati vallások központjába kerül. A nyugati vallások magva az „üdvtörténet", az emberi történelem fonákja, transzcendens képe, amelynek meghatározott kezdete és vége van (teremtés — utolsó ítélet), amely a bűnbeesett ember drámája a bűnbeeséstől az isteni kegyelem elnyeréséig.

A nyugati és keleti vallások megkülönböztetése és tipológiai elemzése szerintünk is alapköve minden marxista vallástörténetnek — a keleti vallásokat ugyanígy szembesíthetjük az őstársadalom primitívnek nevezett vallásaival, s ekkor kirajzolódik előttünk a vallástörténet három nagy korszaka —, s Lukács József könyvének nagy érdeme a határozott, és a lényeget jól kibontakoztató differenciálás a keleti és nyugati vallások között, amely nem változik nála abszolút határrá. Kár, hogy a szerző a keleti világvallások — hinduizmus, buddhizmus és a kínai vallások, tehát a ma is eleven vallási formák — elemzésébe nem vonja be az ókori közel-keleti vallásokat, amelyek ugyan közvetlen formájukban nem

maradtak fenn, ugyanakkor azonban forrásul szolgáltak *szinte valamennyi* világvalláshoz, s hídként átvezetnek a keleti vallásokból a nyugatiakhoz. A dinamikus és statikus tendenciák egységének, a történelemfeletti történetiségnek egy olyan modellje bontakozik ki a mezopotámiai vallásokban, amely a görög vallásnak előképéül szolgál, ahogy egyáltalában a kettős antik tulajdonon alapuló formáció előkészítése végbemegy a valóságos történelmi fejlődésben.

A mű második harmadát alkotó, a keleti vallásokat bemutató rész jelentőségét nem akarjuk csökkenteni azzal, hogy szerintünk a könyv legizgalmasabb, legfordulatosabb, elméletileg a legtöbbet ígérő része a görög vallás történetével foglalkozó utolsó harmada. A történelmi tudat zéró-pontja, amely Ázsiában a világfolyamat mint körforgás tézisében jelentkezik, s egy semleges, személytelen természetfölötti „világtörvény" hatályát érvényesíti az ember világára, a társadalomra, radikálisan meghaladtatik az antik társadalomban, de ugyanakkor az ázsiai statikus tendenciák örökségeként egyik pólusa marad a társadalomnak, s a társadalmi tudatnak. Lukács József széleskörűen realizálja és konkretizálja az antik tulajdonforma kettősségének, közösségi és magántulajdonosi, statikus és dinamikus tendenciái ellentétének marxi koncepcióját a vallás területén, s analízisével megvilágítja, felismerhetőbbé teszi magát a társadalmi alapkonfliktust is. A kereszténység előtörténetében vizsgálódva elutasítja azt a szokványos tézist, hogy a görög vallás az ahistorikus, a zsidó vallás pedig a historikus komponens a kereszténység kialakulásában, s a zsidó vallást ugyan csak távoli kontúrként felvázolva, a görög vallásban magában mutatja meg a historikus és ahistorikus mozzanatok harcát.

Ebből a harcból nem kevesebb tárul fel, mint az ázsiai múlt leküzdésének „forgatókönyve", a görögség előtörténete, majd fejlődése, sorsfordulatai a polisz-forma válságáig. A szerző továbbgondolja és rendszerezi a megelőző vallástörténeti kutatásokat, amelyeket a görög mitológiát már a képzelet szép játékából reális történelmi konfliktusok átélésének és megőrzésének funkciójává változtatták, s a maga részéről a dinamikus és statikus tendenciák összeütközéseként mutatja be az egész görög mitológiát. Így értelmeződnek az Atreidák szörnyű bűnei a polisz ítéleteként az ázsiai „zsarnokság" felett, s Thészeusz ion mondaköre párhuzamosan a dór Heraklész mondakörrel, mint a zoomorf ázsiai világ, a „szörnyek" leküzdése, azaz kiemelkedés az ázsiai pangásból a dinamikus görög civilizációba stb. stb. Csak felidézni akartuk a fejtegetést, amelyben a görög mondák sorra társadalmi-történelmi töltetet, jelentést nyernek, folyamattá rendeződnek, amelynek formai ismérve a zoomorf istenképzetek antropomorffá változása, ill. az istenek harca mint a fenti két típus összeütközése. Tartalmilag egy olyan folyamatról van szó, amelyben a semleges ázsiai világtörvényt emberformátumú istenvilág, s annak — a polisz struktúráját tükröző — rendje váltja fel (Zeusz legyőzi az ázsiai múltat képviselő gigászokat, titánokat), sőt az emberformát öltő istenek mellett megjelennek az istenné emelkedő emberek is, vagyis közvetlenül is hangsúlyozódik az emberi aktivitás, az egyéni emberi életút jelentősége.

Különösen fontos fejezete az elemzésnek a statikus, a köztulajdont képviselő mozzanatnak Apollónhoz, s a dinamikus, a magántulajdont képviselő mozzanatnak Dionüszoszhoz kötődése, s kettőjük rivalizálásában az arisztokrácia és a népi tömegek konfliktusainak felmutatása, s egyáltalában a görög istenvilág meghasonlottságának felvillantása. Dionüszosz ennyiben a görög vallástörténet főhősévé, központi alakjává emelkedik, hiszen benne fogalmazódik meg a kismagántulajdonosi-kisárutermelői gazdálkodás, s a rajta nyugvó dinamikus történelmi tendencia, demokratikus polisz-forma sorsa. Dionüszosz Krisztus előfutára, korai modellje is, s Lukács József nagyon helyesen hangsúlyozza, hogy a megváltásnak, az önmagát feláldozó istenembernek ez az alakja nem vezethető le a rabszolgatartásból — mint ahogy az antikvitás sem egyszerűsíthető le valamiféle rabszolgatartó társadalommá —, hanem az antik társadalom alapvető termelőjének, a polisz-közösségi magántulajdonos kisárutermelőnek létbizonytalanságából és történelmi válságából. A rendkívüli színvonalas Apollón—Dionüszosz szembeállításban csak az nem világos számunkra, mennyiben testesül meg a „társadalmi *objektivitás* elve" Apollónban (233.), tekintve a terminus sokkal szélesebb, a társadalmi aktivitást is magában foglaló filozófiai tartalmát, azaz szerintünk a terminus nem alkalmas az aktív-dinamikussal szembenálló passzív-konzervatív mozzanat kifejezésére.

A görög vallás történetének nyomonkövetése a dinamikus tendenciák további előtérbe kerülését mutatja, ilyen Prométheusz alakjának fokozódó jelentősége, a szofisták jelentkezése a polisz virágkorában mint görög „felvilágosodás" a modern felvilágosodás párhuzamában (a munka szerepe, a progresszív történelmiség gondolata stb.), vagy éppen a démokritoszi elmélet. Platón alakja már a polisz válságát, a statikus tendenciák felülkerekedését, evilág és túlvilág dualizmusának kibontakozását jelzi. Nem véletlen, hogy a platonizmusban felerősödnek az ázsiai múlt mozzanatai, bár az is kétségtelen, hogy a polisz válságából keres kiutat, s tendenciájában a kereszténység felé mutat előre. Itt bukkan fel

lezárásul ismét a zsidó vallás kontrasztja, s formálódik ki az a gondolati anyag, amely a kereszténységben egy újabb világvallássá ötvöződik.

Prométheusz alakja, Démokritosz elmélete, s az egész görög fejlődés kapcsán persze felmerülhet a kérdés, hogy a szerző közvetlenebbül hasznosíthatta volna a fiatal Marx kutatásait a görög vallásról, nevezetesen doktori disszertációját a démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbségéről. Természetesen egy rendkívül tömör, lényegre törő monográfiától értelmetlen dolog lépten-nyomon számon kérni *még* tágabb horizontú áttekintést, s feltehető az is, hogy a szerző műve folytatásában, a kereszténység kialakulását elemezve vonja be Marx említett vizsgálódásait vallástörténeti tablójába, hiszen Epikurosz maga is a görög vallás nagy történelmi tagadását, s az új vallásnak, a kereszténységnek negative való előkészítését testesíti meg.

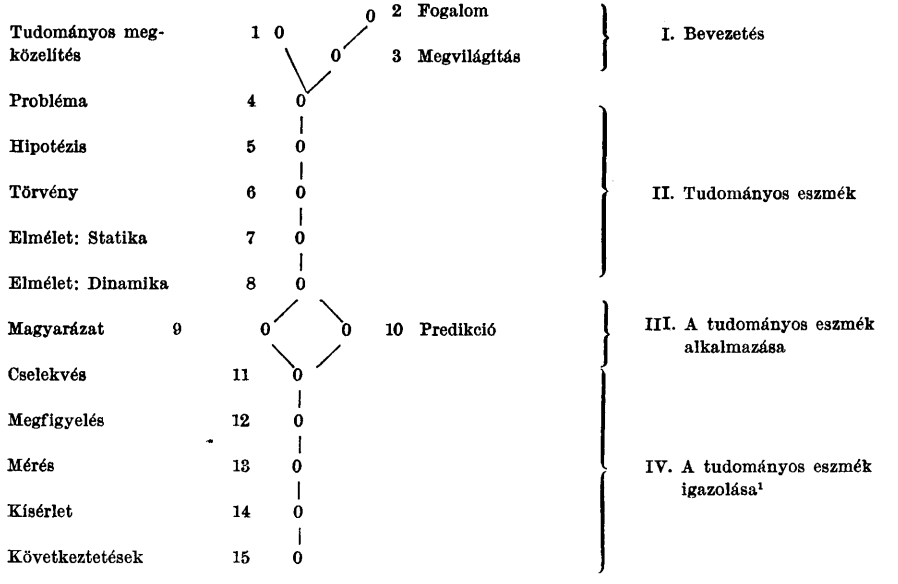
Akárhogy is, a szerző könyvével elkötelezte magát a folytatás mellett, problémák megoldása, rendszerbe foglalása e művében bevezetés, előkészítés a további kutatáshoz, a keresztény vallás elméletéhez és történetéhez. De ez a „bevezetés" sem csupán ígéretes, hanem maga is rangos mű, kiemelkedő alkotás a nemzetközi marxista irodalomban. Olyan alapvető mű, amely megérdemli a legszélesebb filozófiai közvélemény figyelmét, továbbgondolásra, termékeny vitákra ösztönöz és maga is a korunk marxizmusában meglevő „dinamikus tendenciák" megtestesülése.

MARIO BUNGE TUDOMÁNYELMÉLETI KONCEPCIÓJÁNAK VÁZLATA

(Reflexiók a „Scientific Research" c. könyvről*)

HÁRSING LÁSZLÓ

Az utóbbi tíz év tudományelméleti irodalmában kiemelkedő helyet foglal el M. Bunge „Scientific Research" című könyve. A Kanadában élő argentin származású jelentős tudományfilozófus és elméleti fizikus munkájában arra vállalkozik, hogy a tudományos kuta-



*Mario Bunge: „Scientific Research", I—II, Springer Verlag, Berlin—Heidelberg—New York 1967, 536 + 374.

[1] I.m. I, V.

tás (elsősorban a természettudományos kutatás) elméleti képét felvázolja. E téma korunkban különösen jelentős, hiszen a tudományos ismeretek egyre gyorsuló gyarapodása és a kutatásra fordított anyagi eszközöknek az egyes országok nemzeti jövedelmének növekedési ütemét meghaladó emelkedése parancsolóan sürgeti a tudományos kutatás általános törvényszerűségeinek feltárását és ezek alapján a kutatási stratégiák javítását. A tudomány fejlődése mindig is társadalmilag, ismeretelméletileg és pszichológiailag determinált folyamat volt. A társadalom mindenkori gyakorlati szükségletei, a már felhalmozott tudományos ismeretek determináló hatásán alapuló önfejlődés belső igényei, valamint az egyes tudósok és tudományos kollektívák az előbbi tényezőktől ugyancsak nem független érdeklődése határozták meg döntően a tudomány fejlődési irányát. A múltban azonban ezek a fejlődéstörvények legtöbbször csak spontánul, a véletlenek kiátlagolódásán keresztül jutottak érvényre. A tudósok jelentős része nem alkalmazott kutatása során tudatosan stratégiai megfontolásokat, sőt egyesek közülük e megfontolásokat kifejezetten károsnak minősítették, olyan szellemi béklyókat látva bennük, amelyek a tudós alkotó képzeletének szárnyalását gátolják. Az utóbbi évtizedekben gyökeres fordulat állt be ezen a területen. Erről tanúskodik többek közt az a körülmény, hogy nemcsak a filozófusok, hanem a szaktudományok aktív művelői is erőfeszítéseket tesznek a tudományelmélet megalapozására. Közéjük tartozik M. Bunge is.

1. A könyv felépítése

A „Scientific Research" két kötetből áll, amelynek címei (A rendszer keresése; Az igazság keresése) egyúttal megjelölik a vizsgálódás két alapvető témakörét. A könyv 15 fejezetre tagolódik, amelyek kapcsolódását az előző oldalon látható gráf szemlélteti.

A könyv felépítése — ellentétben a legtöbb tudományelméleti kézikönyv statikus megközelítési módjával, amely a tudományt szinte kizárólagosan eredményrendszernek tekinti — a tudományos kutatás tényleges munkafolyamatának főbb lépcsőfokait követi és az egyes etapokat nem elszigetelten, hanem folyamatszerűen, a strukturális tagolódás és a funkciók változásainak egységében ábrázolja. E megállapításoknak első pillanatban talán ellentmond az, hogy a tudományos gyakorlat problémakörét (a megfigyelést, mérést, kísérletet és a tudomány által orientált emberi cselekvést) csak munkájának második felében tárgyalja. Valójában arról van szó, hogy a magasan fejlett tudományok, mint pl. az elméleti fizika, amelyet Bunge hallgatólagosan vizsgálati modelljének választ, csak többszörös közvetítéssel kapcsolódnak az empíriához és az ember termelőtevékenységéhez és ezért célszerűbb a vizsgálódást annak a konceptuális apparátusnak az elemzésével kezdeni, amely mintegy készen talált eszköztárként a tudós rendelkezésére áll. Ehhez kapcsolódik azoknak a módszereknek a diszkussziója, amelyek a készen talált apparátus javítását biztosítják.

Bunge egyike azoknak a tudományteoretikusoknak, akik szakítva az empirista hagyománnyal problémaelméleti megfontolásokkal indítja a tudományos kutatás rendszeres kifejtését. Majd a hipotézist mint lehetséges problémamegoldást vizsgálja, amelytől egyenes út vezet a törvényhez. Úgy véljük, helyesebb lett volna itt is elágaztatni a már ismertetett gráfot, hiszen a hipotézis a fejlett tudományokban közvetlenül is vezethet elméletalkotáshoz. Az elmélet statikus és dinamikus szinten való megközelítése helyes szempontnak ígérkezik, de főleg a dinamika taglalásánál adós marad a szerző a tudományfejlődés dialektikus mozzanatainak kifejtésével.

A munka második kötetében, a tudományos igazság keresésének útját járjuk végig, miközben a szerző kibontja előttünk a tudományos igazság sokrétű, gyakorta rejtett dimenzióit, a magyarázó, az előrelátó funkciót, a cselekvés területén való alkalmazást és az empíriával való egyeztetést. Az utóbbi esetben is helyesebb lett volna a megfigyelés, mérés és kísérlet lineáris egymásutánja helyett a gráf elágaztatása, hiszen a mérés a megfigyelésnek és a kísérletnek egyaránt lehet részmozzanata.

A könyvet a szerző azok számára írta, akik önállóan vagy szervezett formában akarják elsajátítani a tudományelméletet. Ennek megfelelően fejtegetéseit úgy taglalta, hogy világosan elkülönüljön az alapkérdések tárgyalása a bonyolultabb problémák kifejtésétől, amelyek csak a haladottabb olvasók érdeklődésére tartanak számot. Jelentősen emeli a könyv tudományos és pedagógiai értékét, hogy mintegy 70 oldal terjedelmű, az egyes témaköröknek megfelelően csoportosított bibliográfiát tartalmaz, továbbá az, hogy minden alfejezet után olyan kérdések szerepelnek, amelyek a pozitíven kifejtett és a konkurrens álláspontok sokoldalú megvitatására serkentenek.

A könyv tanulmányozását számos szemléletes ábra, kötetenkénti igen részletes tárgy- és névmutató, továbbá a használt szimbólumok jegyzéke könnyíti meg.

2. *A tudományosság dimenziói*

Bunge a tudományt a gondolkodás és a cselekvés sajátos, korunkra jellemző *stílusának* nevezi, amely történetileg a mindennapi gondolkodásból emelkedett ki, mégpedig a mesterségbeli tudás és az áltudományos spekulációk közvetítésein, ill. kitérőin át. A tudományos megismerés az emberi megismerés leghatékonyabb formája és ezért a többi megismerési forma talajáról nem vethető el. A tudomány testesíti meg a *racionalitás* ideálját (jól megalapozott ismeretrendszer) és *objektivitás* elvét (az objektív valóság személytelen képét alkotja meg). Az objektivitás tartalmazza a *naturalizmus* elvét (olyan nem természetes entitások elutasítását, mint a testnélküli gondolat, a metafizikai intuíció), továbbá a *tévedhetőség* és az *önkorrekcióra való törekvés* mozzanatát.

Helyesen állapítja meg a szerző, hogy a tudomány nem tárgyát illetően felsőbbrendű a nem-tudományos megismerés fajtáihoz képest, hanem módszerének hatékonysága biztosítja fölényét. E módszerek lehetnek általánosak, amelyek a kutatás *stratégiáját* alkotják, és speciálisak, amelyek csak bizonyos diszciplínák területén érvényesek és a *taktikai megfontolások* szerepét töltik be.

A tudományos kutatás következő provizórikus szabályait fogalmazza meg: Tégy fel — főleg kezdetben — minél pontosabban megfogalmazott kérdéseket; keress határozott és jól megalapozott hipotéziseket, mintsem szokatlan ötleteket; feltevésedet vesd alá minél szigorúbb próbáknak; a kielégítően megerősített hipotézist is csak legfeljebb részlegesen igaznak tekintsd; vesd fel azt a kérdést is, miért olyan az elfogadott válasz, amilyen.

Bunge e szabályokat nem tekinti tévedhetetleneknek, legfeljebb *pragmatikusan igazoltaknak*. A pragmatikus igazolás lényege az, hogy a tudománytörténet jobb szabályok megalkotását nem teszi ez idő szerint lehetővé.

A tudományos kutatás taktikai eljárásai közül a kísérlet és tévedés, valamint a szukcesszív megközelítés módszerét vizsgálja meg.

A könyv bevezetésének a legvitathatóbb alfejezete a *tudományok rendszerezésével* foglalkozik. Bunge nem tekinti ezt a problémakört jelentős tudományelméleti témának és — lekicsinylően — az adminisztrátorok és könyvtárosok érdeklődési körébe utalja, de további fejtegetéseinek megalapozása szempontjából nem nélkülözhet bizonyos rendszerezési elképzelést.

Mindenekelőtt *formális* és *faktuális* tudományokat különböztet meg. A munkán végigvonul az a felfogás, hogy „a logika és a matematika formális tudományok: nekik nem felel meg semmi a valóságban és ezért a valósággal kapcsolatos ügyleteinket (azaz a tapasztalatot) nem használhatjuk formuláinak megerősítésére".[2]

Ezt a felfogást a tudományelmélet neopozitivista képviselői szinte általánosan elfogadják, hiszen ez az egyedüli út kínálkozik számukra ahhoz, hogy a logikát és a matematikát a metafizika vádjától megóvják: az említett tudományok tételei üres (tautologikus, analitikus) formulák, amelyek önmagukban elégségesek, mintegy önmagukat tartalmazzák és a valóságról semmit sem előfeltételeznek.

Mint az eddigi jellemzésből kitűnt, Bunge felfogása nagy vonalakban materialista (ő a naturalizmus kifejezést használja), de az ún. formális tudományok természetének megítélésénél szembe kerül saját felfogásával és az apriorizmushoz jut el. Úgy véljük, felfogásának ismeretelméleti gyökere az a már Leibniznél, de még inkább Kantnál meglevő helyes felismerés, hogy a formális tudományok a tény-tudományok (a természet- és társadalomtudományok) közvetítésével, azaz alkalmas interpretációk révén kapcsolódnak a valóság tényeihez. De ez a helyes felismerés Bungénél éppúgy, mint nagy történeti elődeinél csupán absztrakt megállapítás marad és nem teljesedik a megismerés történeti mozgásának dialektikájával: nem ismeri fel, hogy a logikum szférája nem más, mint a történetinek sűrített gondolati újraalkotása, amely megismerés új történeti ciklusában az előzetest, az új megismerésének keretét alkotja. Bungét antidialektikus előítéletei gátolják abban, hogy a formális tudományok és a valóság viszonyát a megismerés történeti dimenziójának bevonásával helyesen magyarázza.

Itt nincs arra lehetőségünk, hogy a „formális" és „faktuális tudományok" fogalmának marxista interpretációját adjuk. Annyit azonban mégis megjegyzünk, hogy a megismerés (történetileg és strukturálisan) soklépcsős jellege, amely többek közt a tényekhez többékevésbé közvetlenül kapcsolódó közönséges és idealizáló absztrakcióban és a valóságtól látszólag messze rugaszkodó formalizációban (szemantikai absztrakcióban) jut kifejezésre, viszonylagos jelleggel megengedhetővé, sőt indokolttá teszi a formális (vagy absztrakt) és a faktuális (vagy konkrét) tudományok megkülönböztetését. Ez a történetinek és a logi-

[2] I.m. 21.

kainak dialektikus egységén alapuló megközelítés kizárja az olyan szélsőséges felfogást, mint Bungéé.

3. A tudományok fogalmi apparátusa és annak javítása

A szerző a szemiotika (főleg a *logikai szintaxis* és *szemantika)* egész fegyvertárát felvonultatva készíti elő a tudományos kutatás idealizált fejlődési ciklusának tárgyalását. Ellentétben a tudományelméleti munkák nagyobb részével, Bunge nem fogalom- és kijelentés-centrikusan közelíti meg a tudomány nyelvét, hanem már itt megemlíti és később meg is vizsgálja az olyan gondolati alakzatokat is, mint a probléma, javaslat és szabály, ill. a nekik megfeleltethető kérdő- és felszólító mondatokat. A *fogalmat* tekinti a gondolkodás elemi egységének, amelynek a tudományban a *terminus* felel meg mint nyelvi egység. De a fogalom önmagában nem funkcionálhat, hanem csak mint a belőle képezett *kijelentésfüggvény*, ill. az utóbbiból leszármaztatható *kijelentés, probléma, javaslat* és *szabály*. Ezek a jól formulázott elemi tudományos formulák. Belőlük épülnek fel a tudomány olyan összetett alakzatai, mint a *hipotézis*, a *törvény* és az *elmélet*.

Amennyire dicséretes, hogy Bunge beható vizsgálat tárgyává teszi a tudomány nyelvének szintaktikai és szemantikai dimenzióit, épp annyira sajnálatos, hogy a *pragmatikai* faktornak nem tulajdonít különösebb szerepet. Ennek tudható be, hogy elhanyagolja e történeti, szociológiai és pszichológiai tényezők szerepét és fejtegetése nemegyszer öncélúan formalisztikussá válik, amely a gondolati tartalom károsodásához vezet.

A tudomány konceptuális bázisának tárgyalása elképzelhetetlen olyan szemiotikai alapfogalmak kifejtése nélkül, mint a *deszignáció, referencia, denotáció, terjedelem, tartalom* és *értelem*. Bunge a deszignációt a lingvisztikai és a fogalmi, a referenciát a lingvisztikai és a faktuális szint közötti összefüggésnek tartja, amelyeket a denotáció egyesít. Helyesen látja, hogy nem minden terminus deszignál (pl. az „ők" nem jelöl fogalmat) és nem minden fogalom referál (pl. a „7"). Az utóbbi példa azonban ismét csak a formális tudományok természetéről alkotott vitatható felfogását tükrözi. Úgy véljük, helyesebb lett volna itt az általa nem-természetesnek nevezett fogalmakra, pl. a mitikus lények fogalmi megfelelőire való hivatkozás.

Tárgyalja a fogalmak terjedelme és tartalma meghatározásának kérdését és bizonyos kvantitatív formulák megoldására is kísérletet tesz, amelyek azonban — úgy véljük — csak igen egyszerű fogalmak esetén alkalmazhatók. Hiányossága a fejtegetésnek, hogy nem áll előttünk világosan a referencia, valamint a terjedelem és tartalom fogalma közti viszony. Fogalmak explikálásával a szerző szemmel láthatólag a hagyományos logikának adja meg mintegy a kötelező tiszteletet. Annál is inkább felesleges e fogalmak bevezetése, hiszen a megkülönböztetésük alapja kizárólag az, hogy valamely osztályt alkotó individuumok, ill. bizonyos meghatározottságok (tulajdonságok, viszonyok stb.) felelnek meg nekik. A „jel", a „tartalom" és a „terjedelem" segítségével definiálja az értelem fogalmát. Értelmesnek a szerző olyan jelet tekint, amely által deszignált fogalom tartalma és terjedelme ún. rendezett párt alkot, vagyis tartalmához terjedelem rendelhető hozzá.

Úgy véljük, hogy a szemiotikai problémákat tárgyaló fejtegetések alkotják a könyv legkevésbé sikerült részét. Áttekintésük még a modern logikában és szemiotikában járatos olvasó számára is nehézséggel jár. A szerző túl sokat akar nyújtani, és ezért a szisztematikus kifejtést gyakran utalásokkal és példákkal helyettesíti.

Viszonylag szélesen tárgyalja Bunge a tudományos *osztályozás* problémáit, megkülönböztetve a felosztást, a rendezést és a rendszerezést mint fokozatokat.

A *felosztás* a vizsgált univerzum két egymást kizáró halmazra való tagolása meghatározott jegy alapján, amely azonban változó dolgok besorolásánál rendszerint nehézségekkel jár. A *rendezés* a „$\leqq$" viszony segítségével történik egy meghatározott tulajdonság mennyiségi fokának összehasonlítása révén. Végül a *rendszerezés* pedig olyan rendezés, amely már elméleti megfontolásokat tartalmaz. Felosztást végzünk, ha pl. a kémiai elemeket fémekre és nem-fémekre osztjuk fel, rendezzük őket, ha növekvő atomsúlyuk szerint sorba állítjuk, végül a kémiai elemek rendszerét alkotjuk meg, ha magyarázatát adjuk a rendező elv kitüntetett szerepének, mint ezt az atomelmélet tette.

Nemcsak a tudományosan vizsgált jelenségek, hanem a tudományos fogalmak is osztályozhatók, mégpedig többféle alapon. Ilyen alap pl. a fogalom referensének jellege. Ennek megfelelően beszélhetünk *individuális* (pl. „Bodri"), *osztályképző* (pl. „réz"), *relációs* (pl. „között", „ + ") és *kvantitatív* (pl. „hosszúság") fogalmakról.[3]

[3] I.m. 60.

Később a szerző egy más differenciáltabb felosztást ismertet, amely a tudomány már említett *„formális* és *nem-formális* faktorainak dichotómiáján alapul. A formális fogalmak lehetnek továbbá *logikai alapfogalmak* (pl. „és", „minden") és *metalogikai fogalmak* („axióma", „tétel"). A nem-formális fogalmak három alcsoportja különíthető el: a *leíró* fogalmak („test", „vörös"), az *interpretatív* fogalmak („fej", „atom", „motíváció") és a *preskriptív* fogalmak („tegyük fel", „legyen egyenlő").[4]

Az interpretatív fogalmak egy sajátos alosztályát alkotják a *teoretikus* fogalmak, amelyek ismét két csoportra válnak szét általánosságuk szerint: az *ontológiai* fogalmak (pl. anyag, rendszer), és a *metatudományos* fogalmak (pl. hipotézis, törvény) alkotják az ún. *generikus* fogalmakat, a *megfigyelési* fogalmak (pl. test, helyzet, sztimulusz) és a *nem-megfigyelésiek* (pl. tömegközéppont, tanulás, politikai erő) pedig a *specifikus* teoretikus fogalmakat.[5]

A tudomány önkorrekciós jellege többek közt abban is megnyilvánul, hogy javítja saját fogalmi apparátusát, amely a homályosság csökkentésére, vagyis a fogalmak terjedelmének és tartalmának minél pontosabb meghatározására irányul. A szerző a fogalmak homályossága csökkentésének három eljárását vizsgálja:

1. Az *élesítés* olyan fogalmi műveletek gyűjtőneve, amelyek segítségével a már meglevő fogalmakat finomítjuk, használatukat gazdaságosabbá tesszük. Ilyenek a mindennapi tudás vagy más tudomány területéről való *exportáció* (jó példa rá az „erő" fogalma) és a *redukció*, amelynek segítségével az egyik tudomány fogalmait egy másikra vezetjük vissza (pl. az optikáét az elektromágnes elméletre).

2. A *definíciót* Bunge jel-jel-relációnak fogja fel, amelynek eredményeként az ismeretlen jelentésű jelet ismert jelentésűvel világítjuk meg. A különbség tehát a definíció és a megvilágítás között abban jelentkezik, hogy a definíció esetén egy meghatározott tudományterületen belül mozgunk. Csupán felsoroljuk azokat a definiálási eljárásokat, amelyeket a szerző tárgyal: *explicit*, *implicit*, *rekurzív* és *induktív* definíciók.

3. Az *interpretáció* feladata a jelek referenseinek megadása útján csökkenteni a homályosságot. Ennek főbb típusai: a *rámutatásos*, a *koordinatív* és az *operacionális* interpretáció (amelyeket tévesen gyakorta ugyancsak definíciónak neveznek).

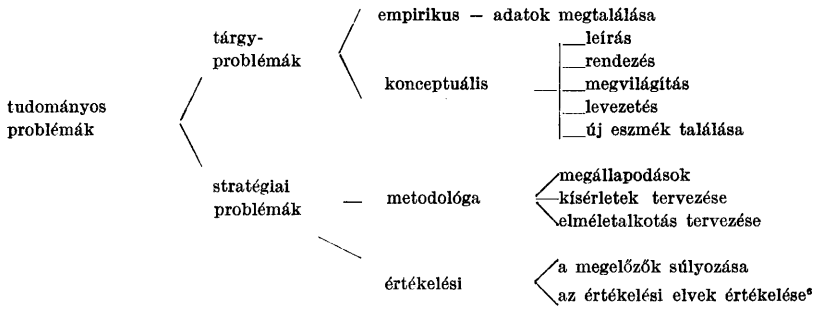
Viszonylag hosszan időztünk a tudományos megismerés fogalmi megalapozásánál, hiszen az itt kifejtett megfontolások alapvetően meghatározzák a további fejtegetések irányát és mélységét.

4. A tudományos eszmék kibontakozása

Már utaltunk rá, hogy Bunge tudományelméleti koncepciójának materialista beállítottsága mellett jelentős érdeme, hogy a tudományos kutatás folyamatát problémaelméleti keretben vizsgálja. Úgy véljük, ez a megközelítés a maxista tudományfilozófusok számára sem lehet idegen, sőt követendő, hiszen a problémák iniciálják a tudományos kutatást. De igaza van Bungénak abban is, hogy nemcsak a kezdetnél van szerepe a problémáknak, hanem az egész kutatás a problémákkal folytatott küzdelmeknek fogható fel. Ha a problémák természeteinek analízisével kezdjük a tudományos kutatás kifejtését, akkor könnyen felszínre tudjuk hozni a megismerés ellentmondásos természetét, a már megszerzett ismeretek és az új episztémikus ismeretigények között feszülő egyensúlyhiányt, az ismeretek mennyiségi halmozódása, az analógiák, a metateoretikus megfontolások és egyéb heurisztikus tényezők katalitikus hatása eredményeként létrejövő új típusú ismeretek megjelenését.

A „Probléma" c. fejezet végigolvasása azonban némileg csalódással tölt el bennünket, mert a vázolt dialektikus lehetőségek, a szerző egyoldalúan formalisztikus beállítottsága miatt szinte teljesen kiaknázatlanok maradnak. Helyette a problémák formulázásának és logikájának bizonyos szabályait kapjuk. Ezek a szabályok azonban vajmi kevés útmutatást nyújtanak a valóságos tudományos problémáknak az álproblémáktól való megkülönböztetésére és megoldásaik tervezésére. A fejezet legértékesebb részét a tudományos problémák *osztályozása* és a problémamegoldás *stratégiájának* egy a korábbinál differenciáltabb kifejtése alkotja, amelynek főbb megállapításait a következőkben összegezhetjük:

[4] I.m. 90.
[5] I.m. 91.



E felosztás alapján a hatalom problémájának mint paradigmának diszkusszióján világítja meg a tudományos kutatás stratégiáját, amelyet csak töredékesen ismertethetünk:

1. Hogyan írjuk le a hatalmat?
1. 1. Melyek a hatalom-helyzet tipikus esetei?
1. 2. Melyek a hatalom szempontjából jelentős tényezők?
1. 3. Hol érvényes a hatalom-viszony?
2. Hogyan elemezzük a hatalmat?
2. 1. A hatalom valamely speciális esetét elemezzük vagy általában?
2. 2. Hogyan definiáljuk, mi a hatalom?
2. 3. Hogyan mérjük a hatalom nagyságát, ha mérhető?
3. Hogyan értelmezzük a hatalmat?
3. 1. Milyen a hatalom struktúrája?
3. 2. Hogyan jön létre és változik a hatalom?
3. 3. Milyen tényezők hozzák létre a hatalmi egyensúlyt és változtatják meg?[7]

Ezután a *heurisztikának* néhány jelentős szabályát rögzíti, amelyek szellemükben Pólya György „A gondolkodás iskolája" című könyvében kifejtett szabályokhoz állnak közel.[8]

A fejezet végén Bunge kitér a *filozófiai problémák* természetére és ezek három osztályát, a *logikai*, az *episztemológiai* és *ontológiai* problémákat különbözteti meg. A filozófiai problémák alapvető specifikumának tartja, hogy *a)* empirikus adatok nem fordulnak bennük elő, de az utóbbiak mégis kihatnak a filozófiai problémák megoldására; *b)* a szaktudományok előfeltételeznek bizonyos filozófiai problémákat; *c)* a nem-logikai filozófiai problémák nem oldhatók meg végérvényes módon, akárcsak a faktuális tudományok problémái, hiszen ezekhez kötődnek; *d)* nem dönthető el a javasolt megoldás helyessége.

Az *a)* és *b)* specifikumok érvényességében aligha kételkedhetünk, és a *c)* és *d)* jellemzőket sem tekinthetjük úgy — ez a szerző későbbi fejtegetéseiből kiderül — mint a tudományos igényű filozófia elutasítását vagy annak a logikára való redukálását. Ugyanakkor azonban, amit a filozófiai problémák megoldási módjairól mond, egyoldalú, hiszen szem elől téveszti ezek ideológiai természetét és azt követeli, hogy igazságukat politikai nézőponttól függetlenül ítéljük meg. A logikát, mégpedig a kétértékű logikát, mint ez a könyv egészéből kiderül, a nem-logikai természetű filozófiai problémák megoldásai negatív normájának tekinti és logikai abszurditásokkal vádolja a hegelianizmustól az egzisztencializmusig a filozófia számos irányzatát. Könyvében a marxizmussal nem folytat nyílt polémiát, de a XV. Filozófiai Világkongresszuson a marxista filozófiát is hasonló vádakkal illette.

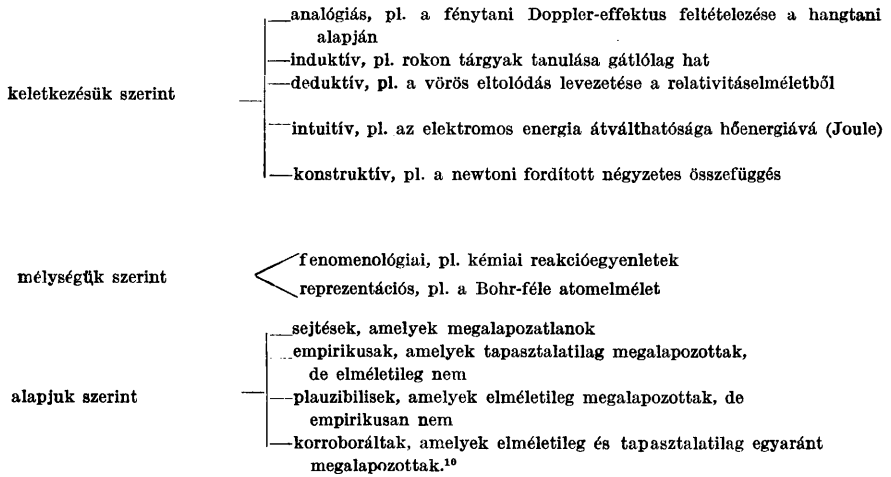
A „Scientific Research"-ben Bunge a hipotéziseknek mint problémamegoldásoknak genezisét nem vizsgálja. (E problémáról fródott az „Intuition and Science" című könyve.[9])

A hipotéziseket, mint kész gondolati eredményeket elemzi, és megjelöli a tudományosság igényével fellépő hipotézisek néhány ismérvét:

(1) Legyenek formailag helyesek és tartalmilag értelmesek.
(2) Épüljenek rá a megelőző tudás jelentős részére.
(3) Legyenek empirikusan ellenőrizhetők.

[6] I.m. 185.
[7] I.m. 192—195.
[8] Pólya György: „A gondolkodás iskolája", Gondolat, Bp. 1969. (Lásd a „Hogyan oldjunk meg feladatokat?" c. részt.)
[9] M. Bunge: „Intuition and Science", Englewood Cliffs, New York, Prentice-Hall 1962.

Mint általában a megismerés minden fázisának eredményét, a hipotéziseket is igen változatos szempontok alapján rendszerezi a szerző. Puszta felsorolásuk is terjedelmi korlátaink túllépésének veszélyével járna. Ezért megelégszünk keletkezésük formája, mélységük foka és megalapozottságuk szilárdsága szerinti osztályozásának ismertetésével:



A legtöbb vitára a „Hipotézis" c. fejezet zárófejtegetései kínálnak lehetőséget. A szerző azokkal a hipotézisekkel foglalkozik itt, amelyeket a tudományok előfeltételeznek, vagyis az általa tudományosnak tartott filozófia alaptételeivel.

A szerző szerint a legfontosabb előfeltevés a külvilág realitásának, a *realizmusnak* az elve, amely nélkül nem léteznének faktuális tudományok, nem volna szükség kísérletekre, interpretációs szabályokra, elméleteink korrekciójára.

A tudományok továbbá a világ sokszintű strukturáltságát tételezik fel, amelyet *pluralizmusnak* nevez. (E pluralizmusnak mint ontológiai előfeltevésnek semmi köze a pragmatizmus pluralizmusához.)

Vallja továbbá, hogy nincs tudomány *ontológiai determinizmus* nélkül, amely szerint minden esemény törvényszerű és semmiből nem lesz semmi. Ennek analogonja az *episztemológiai determinizmus*, amely a világ megismerhetőségét mondja ki, noha ez történetileg korlátozott.

Végül a *logika és matematika autonómiáját* a faktuális tudományok művelése előfeltételének tartja. Változik a logika és matematika is, de a logika és matematika bizonyos alapelveinek szilárdsága nélkül nincs tudomány.

E kivonatos ismertetés ismét elénk tárja Bunge filozófiai felfogásának pozitív és negatív oldalait. Sajnálatosan az utóbbiak a „Scientific Research"-ben jóval élesebben nyilvánulnak meg, mint a korábban fródott „Az okság"-ban, amely magyar nyelven is megjelent.[11] Ebben a munkájában még elismeri a dialektikus magyarázat létjogosultságát is.[12]

A hipotézisek vizsgálata után Bunge a *törvény* természetét írja le. „A tudományos törvény olyan megerősített tudományos hipotézis, amely két vagy több konkrét rendszer tulajdonságait (részben vagy közvetve) reprezentáló változók állandó viszonyát állapítja meg."[13] Arra itt nincs lehetőségünk, hogy a változók kiválasztásával kapcsolatos bonyolult eszmefuttatásokat elemezzük, csupán azt a két kisegítő eljárást említjük meg, amelyek alkalmazásával többé-kevésbé megbizonyosodhatunk a törvényszerű összefüggés fennállásáról: a *dimenzióanalízist* és a *korrelációszámítást*.

[10] Lásd „Scientific Research", I, 243—261. A példák részben tőlem származnak. A változtatást az eredeti példák bonyolultsága tette szükségessé.

[11] M. Bunge: „Az okság", Gondolat, Bp. 1967.

[12] I.m. 377.

[13] „Scientific Research", I, 312.

Bunge a valóságnak 4 egymástól jól elkülönülő, de egymásra épülő szintjét különbözteti meg: a fizikai-kémiai, a biológiai, a pszichológiai és a szocio-kulturális szintet. Vannak törvények, amelyek e szinteken belül érvényesülnek és olyanok, amelyek kettő vagy ennél több szintet fognak át. Ennek megfelelően 4 féle szinten belüli is 9 féle szintközi törvényt különböztet meg.[14]

A tudományok törvényei a szerző szerint ún. *törvényformulákra* és *alkalmazási utasításokra* oszthatók. Az előbbiek inkább az elméleti, az utóbbiak az alkalmazott tudományok jellemzői. Sőt beszélhetünk a *törvények törvényeiről* (metanomologikus formulákról) is, amelyek a lehetséges törvények kereteit vonják meg.

A tudás nem reked meg az izolált hipotéziseknél, hanem *ismeretrendszerré* igyekszik szerveződni. Bizonyos hipotézisek többek közt általánosságuk és mélységük folytán kitüntetett szerepre tesznek szert. Ezeket axiómáknak szokásos nevezni. Belőlük bizonyos logikai és matematikai módszerekkel tételek vezethetők be, amelyek lehetnek a már korábban feltárt törvények és új előrelátások. Más szóval, az *elméleteket* a levezetési reláció segítségével építjük fel alkotóelemeikből. Mivel ezek a faktuális tudományokban részben hipotézisek, ezért ezeket *hipotetikus-deduktív* elméletnek nevezzük.

Olyan nagy elméletek, mint pl. a darwinizmus, azon kívül még, hogy az ismert tények magyarázatát nyújtják, új előrelátásokat biztosítanak és ezáltal a hipotézisek igazolását lehetővé teszik, még a kutatás további útját is kijelölik és felvázolják a valóság egy bizonyos részének (nem feltétlenül szemléletes) modelljét.

E statikus megközelítést az elmélet dinamikus oldalról való elemzése követi. Bunge a mindennapi tudás és a tudományos elmélet közötti átmeneti szférát *preszcientifikus* ismeretnek nevezi, amelyet az izolált, alacsony szintű általánosítások (törvények) jellemeznek. A *magasan fejlett tudás* szisztematikus jellegű. A szisztematizáltság legmagasabb foka a *teljes formalizáltság*. Ez azonban a faktuális tudományokban nem teljesül, hiszen ezek többé-kevésbé változó, nyílt rendszerek, de fejlett tudományok tartalmaznak *axiomatizált magot*. Beszélhetünk verbális vagy természetes elméletekről is, amelyek a spontán tudományfejlődés eredményeképpen jöttek létre és amelyeket azután később részben axiomatizáltak.

Pozitív oldala Bunge elméletfelfogásának, hogy az elméletet *alkotásnak* tekinti, amely a valóság egy bizonyos területét gondolatilag rekonstruálja, de — mint már rámutattunk — az elméletek fejlődése történeti-társadalmi faktorainak feltárásával adós marad. Csakugyan az elmélet kibontakozásának dinamikáját adja, de nem dialektikáját.

5. *A tudományos eszmék alkalmazása*

A „Scientific Research" II. kötetének első három fejezete kapta ezt az összegező címet. A magyarázat, a predikció és a tudományosan orientált cselekvés elméleti alapjait fejti ki a szerző e fejezetekben.

A hipotéziseknek és ezek sajátos formáinak, a tudományos elméletek és törvények megalkotásának közvetlen célja, hogy segítségükkel bizonyos „miért" problémákat megválaszoljunk, azaz *ésszerű* és *megalapozott* magyarázatokat adjunk bizonyos tudományos értékű adatokban kifejeződő valóságos tényekre. A tudományos magyarázat *logikai formáját tekintve* olyan *dedukció*, amelynek felső tétele valamely tudományos törvény vagy elmélet, alsó tétele pedig olyan sajátos feltétel, amely a magyarázó kijelentést a törvény vagy elmélet alá rendeli. Vegyük a szerző nyomán a következő egyszerű példát:

X festő minden rossz vázlatát mindig elégeti.	G
Y vázlat rossz volt.	C
X festő Y vázlatát elégette.	E

sematikusan: G, C ⊢ E
ahol „⊢" jel a levezetési relációt jelenti.

Végső fokon a racionális magyarázat teszi lehetővé számunkra, hogy a valóság valamely területét *megértsük*. A megértés felfogható a magyarázat pszichológiai kísérőjelenségének.

A művelődés- és tudománytörténet bővelkedik nem-tudományos magyarázatokban is. Ilyen pl. az életnek az életerővel, egyes növény- és állatfajok elterjedtségének azok életrevalóságával, az ópium altató hatásának az altató erővel stb. való magyarázatai.

Helyesen állapítja meg Bunge, hogy ezek azért nem tudományosak, mert nem tartalmaznak tudományos törvényt vagy elméletet, továbbá az ismeretlent az ismeretlennel próbálják magyarázni. Valójában nem többek puszta címkézésnél, végül is körbenforgáshoz vezetnek.

[14] I.m. 326.

Ezután a szerző a tudományos magyarázat két alaptípusát, az *alárendelő* (szubszumpciós) és az *interpretáló* (strukturális, reprezentációs) magyarázatot tárgyalja. Ha pl. azt kérdezem, miért vérzik az orrom, ha 5000 m-nél magasabb hegyre mászom, akkor mondhatom azt, hogy azért következik be a vérzés, mert legtöbb ember orrából 5000 m-en felül elered a vér. De ez semmitmondó, mindennapi közhely. A valóban tudományos magyarázat a vérzést fizikai jelenségre, a vér belső nyomása és a légnyomás egyensúlyának megbomlására vezeti vissza.[15]

Az intepretációs magyarázat a belső mechanizmus feltárásával (modellezésével) világítja meg a magyarázandó jelenséget. Ismeretes pl. mindenki előtt az a tény, hogy a kerékpár vagy autó tömlőjét annál nehezebb benyomni, minél keményebb a gumi. Ez a jelenség a gázok nyomása és térfogata között fennálló Boyle—Mariotte-féle törvény alapján jól magyarázható. De ez a magyarázat fenomenológiai, mert rejtve maradnak a belső okok, nevezetesen a gázmolekulák ütközési gyakoriságának növekedése.[16]

Ha valamely hipotézis (törvény, elmélet) elfogadhatóságát vizsgáljuk, akkor értékelésének egyik szempontja az lehet, mekkora *magyarázó erővel* rendelkezik. A magyarázó erő egy meglehetősen bonyolult jellemző, amely annál nagyobb, minél kevesebb kezdeti hipotézissel minél több tényt, minél adekvátabban és minél mélyebben tudunk megvilágítani. Bunge ezeket az összetevőket megkísérli kvantifikálni is, de a formulák bonyolultságuk miatt itt nem tárgyalhatók.

A predikció logikai szerkezetét Bunge Hempel nyomán azonosítja a magyarázatéval és különbségüket abban látja, hogy a magyarázat a már ismertet világítja meg, a predikció pedig új információk birtokába juttat bennünket. A predikciót, ha a jövőre irányul, akkor *projekciónak*, ha a múltra, *retrodikciónak* nevezzük.

A predikció egyik legismertebb fajtája a *sztohasztikus* projekció, amely a jelen állapot reprezentatív minták útján való felmérésén és a jelenség jövőbeni viselkedése trend-vonalának meghatározásán alapul.

Bunge megkülönböztet *szigorú* projekciót, amely pl. a fizikára jellemző és *gyenge* projekciót, amely a történelemtudományokra. Az utóbbi projekciók rendszerint hiányos, nem reprezentatív adatokon alapulnak, amelyeket interpolációkkal és extrapolációkkal pótolnak. Ismerünk a társadalomtudományok területén is helyes predikciókat, de a történészek és szociológusok igen sok fontos tényt nem láttak előre. A szerző úgy véli, hogy a szociológiailag kulturált történész nem annyira az egyének, mint az embercsoportok valószínű fejlődésvonalait igyekszik meghatározni.

A retrodikció problémáját két jelentős tudománytörténeti példán elemzi: az élet keletkezésének Oparin-féle és a fajok keletkezésének darwini elméletén.

A tudományos eszmék értékét nemcsak a magyarázó erővel, hanem a *prediktív erővel* is mérjük, amely egyrészt elméleti megalapozottságból, másrészt az eredetiségből tevődik össze.

Megjegyezzük, hogy a predikció tárgyalásánál, főleg a történeti projekció kifejtésénél Bungét bizonyos fokig befolyásolják azok a szkeptikus nézetek, amelyeket K. Popper a „Poverty of Historicism"-ben és a „Conjectures and Refutations"-ben kifejt,[17] de mint az ismertetésből kitűnik, nem tette magáévá a történelmi törvények és elméletek prediktív funkciójának teljes tagadását, noha a kételyeit nem rejti véka alá.

Érdekes, de sok vonatkozásban vitatható megállapításokat tartalmaz a *cselekvésről* szóló fejezet. Azt hiszem abban egyet kell értenünk a szerzővel, hogy a gyakorlat (pl. a műszaki gyakorlat és általában a tudományosan orientált cselekvés) nem érintkezik az elméleti tudás egészével, hanem csak a technológiai és az operatív (a racionális emberi cselekvés törvényeit megadó) elméletekkel. Elsőre a hidraulika, a másodikra a sorbanállási elmélet példáját hozza. Ezek alapján lehet terveket alkotni és racionális döntéseket hozni, amely a cél és eszközök maximális adekvátságát biztosítják.

Bunge úgy véli, hogy a racionális cselekvéshez nagy hatékonyságú és minél egyszerűbb ismeretekre van szükség. Ezzel szemben a tudományos elméletek minél mélyebb és adekvátabb tudás elérésére törekednek. Ebből a szerző arra a következtetésre jut, hogy a gyakorlat nem próbaköve az elméletnek.[18] Azt állítja, hogy ez a sokszor hangoztatott tétel

[15] I.m. II, 19.
[16] I.m. 27.
[17] K. M. Popper: „Poverty of Historicism", London 1960.; „Conjectures and Refutations", New York 1963.
[18] „Scientific Research", II, 128.

félreértésen alapul: az alkalmazási szabályt összekeverik az elmélettel. Nem a technológia igazolja a tudományos elméleteket, hanem a laboratoriumi vizsgálat. Ezután triviális ellenpéldát hoz fel a „Ha valamit meg tudunk csinálni, ismerjük is" tétel cáfolására: Gyereket réges-régen tudtak nemzeni az emberek, de a nemzés természetét nem ismerték. Ugyanakkor ha ismerünk valamit, még nem biztos, hogy meg is tudjuk csinálni. Valójában az ismeret csak növeli a sikeres cselekvés esélyét és a cselekvés tudáshoz vezet.

Ismeretes, hogy a marxista filozófia a gyakorlatot tekinti az igazság, az elméletek igazsága próbakövének. De ezt a gyakorlatot nem szűkíti le a termelési tevékenységre, hanem a társadalom történetileg adott anyagi életének fogja fel, amely a tudományos empíriát is tartalmazza (ezt egyesek elméleti gyakorlatnak nevezik), sőt a tudományos közéletet is a maga sokrétűségében. Úgy véljük, ebben az esetben Bunge vádjai, amelyek közvetlenül a pragmatizmus képviselői ellen irányulnak, de a sorok közt olvasva érezzük a marxizmus elleni rejtett polémiát is, elesnek.

6. *A tudományos empíria*

Mivel a tudományos kutatás módszeres válaszkeresés meghatározott tudományos problémákra, ezért mindenekelőtt a valóságot kell „megkérdeznünk". Információink legfőbb és végső forrása a valóság, csatornái pedig a megfigyelés, a mérés és kísérlet.

A *megfigyelés* céltudatos és a már megszerzett ismereteken alapuló észlelés,[19] amelynek tárgyai a tények. Ezért a szerző mindenekelőtt a *tény* fogalmát igyekszik tisztázni. Tényen olyasvalamit ért, amiről tudjuk, hogy a valósághoz tartozik, vagy legalábbis azt gondoljuk róla. Így pl. egy könyv olvasása tény, de tartalma már nem. A tények lehetnek események (térben lezajló változások), folyamatok (időbeli változások) és jelenségek (olyasmik, amik szubjektum számára eseményeknek vagy folyamatoknak tűnnek).

Az események alkotják a folyamatok alkotóelemeit, amelyeket *konkrét dinamikus rendszereknek* is neveznek. Velük ellentétben beszélhetünk *konkrét statikus rendszerek*ről (pl. atom, család), amelyeket a „*dolog*" névvel illetünk.

A dolgok és tények együtt alkotják a *konkrét objektumokat*, amelyek ellenpárjai az ún. *ideális objektumok* (fogalmak, kijelentések, elméletek stb.).

Úgy véljük, a vázlatosan ismertetett felfogásból is kitűnik, hogy a szerző jelentősnek tartja az empíria ontológia hátterének megvilágítását és e kérdésben lényegében elfogadható felfogást képvisel.

A tudományos megfigyelés számos válfaját tárgyalja a könyv adott fejezete. Közülük itt azt a klasszifikációt emeljük ki, amely a megfigyelés típusait mélységi fokozatai szerint rendezi sorba. *a)* Beszélhetünk *tájékozódásról*, mint az objektum bemutatásáról, amely még nem tartalmaz interpretációt. *b)* A *durva felvázolásban* már szerephez jut az objektum magyarázata, de még nem történik utalás az ismeretháttérre. *c)* A *leírásban* pedig már benne van az az elméleti alap is, amelyre a magyarázat épül.[20]

A megfigyelés eredményeképpen *adatokhoz* jutunk el, amelyek egyedi ténykijelentések. Gyűjtésük azonban nem öncélú, a tudós nem adatok gyűjtője és tárolója. Az adatok öncélú gyűjtését dataizmusnak nevezi, amelynek sorvasztó hatása a tudomány területén hasonló a költészet területéről ismert dadaizmushoz.

Felveti azt a fenomenalizmus és intuicionizmus által hosszasan vitatott problémát, hogy vannak-e *végső adatok* és kategorikusan nemleges választ ad. Helyesen arra hivatkozik, az empíriának van elméleti háttere, magát az empíriát is elméleti megfontolások alapján korrigáljuk és az észlelést is tanulni kell.

Igen részletesen foglalkozik Bunge a *méréselmélet* olyan kérdéseivel, mint a metrikus predikátumok természete, a mértékegységek és a skálák megválasztása, az additivitás problémája, a mérési adatok kiértékelése, az extenzív és intenzív mennyiségek különbsége. E nagyrészt csak szaktudományi vonatkozásban jelentős fejtegetések ismertetésétől eltekintünk. Helyette utalunk itt néhány filozófiai szempontból is izgalmas kérdésre, mint a kvantifikáció értéke a tudományos kutatásban, a kvantifikáció, a mérés és számlálás viszonya, az elvileg nem kvantifikálható fogalmak (pl. a „van") természetére, a társadalomtudományok fogalmainak kvantifikációs perspektívája.

A kísérletet a szerző a tudományos tapasztalat olyan fajtájaként definiálja, amellyel tervezett változást váltunk ki az objektumon, eredményét megfigyeljük, rögzítjük és kog-

[19] I.m. 162.
[20] I.m. 163—164.

nitív céllal interpretáljuk.[21] A kísérletezés nemcsak a tudósra jellemző, hanem a technikusra is. De alapvetően más motiválja őket: az elsőt a hipotézis igazolása, a másodikat az eredményes cselekvés. A kísérletről szóló fejezet is nagyrészt technikai jellegű fejtegetés és így tudományelméleti szempontból indifferensnek minősül.

7. *A hipotézisek igazolása*

Bunge, ellentétben a modern tudományelmélet legjelentősebb képviselőivel, nem fogadja el azt a tételt, hogy a *valószínűségi logika* a tudományos hipotézisek igazolásának legalkalmasabb kerete. Egy korábbi munkájában[22] kísérletet tett egy sajátos logikai kalkulus kimunkálására, amelyet „a viszonylagos és részleges igazság logikájá"-nak nevezett. De új munkájában gyakorlatilag Pólya Györgynek a plauzibilis következtetésekről szóló tanát fogadja el,[23] amelyet a matematikai statisztika hipotézisvizsgálati módszereivel egészít ki. Úgy véli, hogy ez a diszciplína az indukció problémájának egyedüli elfogadható explikációja, amely lehetőséget nyújt az izolált empirikus hipotézisek valószerűségének (verisimilitude) meghatározására.

Könyve az elméletek általános értékelési kritériumainak diszkussziójával zárul, amelynek ismertetésétől itt eltekintek, hiszen számos munkámban foglalkoztam velük.[24]

*

Befejezésül összegezzük főbb reflexióinkat:

(1) Bunge könyve nagyszabású kísérlet egy materialista tudományelmélet megalapozására. Olyan kísérlet, amely nem a „levegőben lóg", hanem egy szaktudomány, a fizika magas szintű ismeretén alapul és megállapításainak megalapozásánál szinte valamennyi jelentős szaktudományos eredményt felhasznál.

(2) Mint tudományfilozófus, maximálisan igyekszik értékesíteni a modern logikai (szemiotikai) kutatások vívmányait, de metalogikai felfogása egyoldalúan formalista és teljesen idegen tőle a logikum és a történelem szférájának egymással kölcsönhatásban való szemlélete.

(3) Felfogásának legfőbb fogyatékossága a dialektikát a modern logika nevében miszticizmusnak minősítő beállítottsága, amely a megismerés fejlődésének csak töredékes rekonstrukcióját teszi lehetővé számára és nézeteinek bizonyos formalisztikusan-racionalisztikus jelleget kölcsönöz. Negligálja azokat a modern és sokat ígérő törekvéseket, amelyek a hegeli és marxi dialektika logikai rekonstrukciójára irányulnak.[25]

(4) Érdeme a munkának a megismerés problémaelméleti keretben való tárgyalása. „Mindent formalizáló" attitűdje azonban gyakorta a tartalmi megfontolásokat háttérbe szorítja és a tudományfejlődés pragmatikai (szociológiai, történeti, pszichológiai) faktorai kívül rekednek szemléletén.

(5) Pozitív mozzanata a munkának, hogy a tudományos igazság logikai keretének a plauzibilis következtetések tanát tekinti, de aligha akceptálható a valószínűségi logika nihilisztikus kezelése és más törekvések teljes figyelmen kívül hagyása.

(6) Talán a legfigyelemreméltóbb a tudományos elméletek igazságának értékelméleti megközelítése, a tudományosság értékkritériumainak szinte kodifikáló igényű megfogalmazása. Helyesen emeli ki, hogy a kritériumok nem döntési szabályok vagy szükséges és elégséges igazságfeltételek, de elmulasztja feltárni e szabályok értékelméleti karakterének tudománytörténeti genezisét.

A felsorolt hiányosságok ellenére Bunge munkája érdemes arra, hogy a marxista tudományelmélet képviselői behatóan tanulmányozzák és a vele folytatott polémia kapcsán kidolgozzák vagy pontosabbá tegyék a marxizmus tudományelméleti felfogását.

[21] I.m. 251.

[22] M. Bunge: „The Myth of Simplicity", Englewood Cliffs, New York, Prentice-Hall 1963.

[23] Gy. Pólya: „Mathematics and Plausible Reasoning", II, Princeton 1954.

[24] Hársing László: „A tudományos megismerés és a plauzibilis következtetések logikája", Akadémiai Kiadó, Bp. 1971, 47—63.; Megjegyzések a tudományos viták stratégiájáról; „Világosság", 1972/5.

[25] Lásd Hársing László: Dialektika és logikai formalizmus; „Világosság", 1973/7.

T. OJZERMAN KÉT KÖNYVÉT* OLVASVA

(A rendszeres marxista metafilozófia kidolgozásához)

GONDI JÓZSEF

Minden ismeretrendszer, tudomány a vizsgálat tárgyának tekinti nemcsak a rajta kívüli létezőt, hanem önmagát is. Kitüntetett módon érvényes ez a filozófiára. Mindenekelőtt azért, mert tárgyát az általában vett lét, a természet, a társadalom és az emberi tudat legáltalánosabb vonatkozásai alkotják, s így a filozófia a lét *legáltalánosabb* tudataként, önmagának *közvetlenül* is tárgya. A filozófia története egyértelműen tanúsítja, hogy szinte minden filozófia — a jelentősebb filozófiai rendszerek úgyszólván kivétel nélkül — valamilyen formában tartalmaz *filozófiatant* is. Marx és Engels műveiben is megtalálhatók a filozófia, különösen a marxista filozófia marxista elméletének körvonalai.

Más tudományágak „önismereti törekvéseitől" eltérően, a filozófia számára saját maga mint tárgy szerepe nemcsak az, hogy az adott tudomány lényeges sajátosságait és történetét feltárja, hanem hogy igazolni segítsen: *ez* és nem más filozófiák tükrözik igaz, megfelelő módon a világot. Más szavakkal: a filozófiatanok nemcsak a filozófia öntudatai, hanem a filozófiai harc rendkívül fontos eszközei is. Ez az alapvető magyarázata annak, hogy a filozófiára vonatkozó elméletek főként a társadalmi és a szaktudományos fejlődés korszakfordulóin kapnak nagyobb hangsúlyt, irányul feléjük fokozottabban a figyelem; akkor, amikor az egyes alapvető vagy főbb filozófiai áramlatok — e korfordulók hatására — új formákat, változatokat öltenek. A filozófiatan iránti érdeklődés növekedése természetesen összefügg a filozófiai tudomány gazdagodásával, fejlődésének, kiteljesedésének folyamatával is. Régebben a filozófiaelmélet egy-egy filozófiai rendszeren belül úgyszólván annak csak a bevezetőjében vagy esetleg egyik-másik ágazatának egy-egy fejezetében kapott helyet, ma azonban egyre inkább viszonylag önálló filozófiai diszciplínává terebélyesedik. Úgy véljük, ezek a fő okai annak is, hogy napjainkban a marxista filozófusok is egyre többet foglalkoznak magával a filozófiával, hogy határozott törekvések észlelhetők a filozófia marxista elméletének beható, sokoldalú, részletes és rendszerezett kidolgozására. T. Ojzerman szóban forgó két könyve e nagyon fontos törekvések első eredményei közé tartoznak.

Az első kérdéskör, ami Ojzerman vizsgálódásai nyomán felmerül, az, hogy *mi is a metafilozófia, a filozófiatan*, hogyan függ össze az a filozófia egészével, milyen a struktúrája, melyek a fő kérdései.

Azzal kapcsolatban, hogy mi a metafilozófia, Ojzerman a következőket írja: „a filozófiatörténeti tudomány a filozófiai kutatás sajátos módja, a filozófia filozófiája, ha úgy tetszik metafilozófia". E „filozófiatörténeti kutatás tárgya a *filozófia*...", így a metafilozófia nem más, mint „a filozófiai tudás öntudata". „A filozófiatörténeti kutatások" azonban „'műfajuk' szerint igen különfélék". De valamennyi típusa feltételezi „a filozófiatörténeti tudomány elméleti kérdéseinek megoldását", sőt állásfoglalást „a valóságtükrözés filozófiai formájának alapvonásait, a filozófia ideológiai funkcióját, e probléma különféle filozófiai megközelítéseinek ismeretelméleti és osztálygyökereit" illetően. „Ez a tudomány ... filozófiai elmélet. A filozófiának mint megismerési formának specifikus sajátosságait, alapvető típusait, struktúráját, problematikáját, fejlődését, a társadalmi tudat más formáihoz (különösen a tudományhoz, a művészethez és a valláshoz) való viszonyát, a filozófiai vita természetét, a filozófia tárgyának változását, a tudományos filozófia keletkezését kutatja, válaszolva ezzel a filozófiai tudás természetének kérdésére is." Alapkérdése az, hogy „mi a filozófia?" Egyetértőleg idézve P. N. Fedoszejevet azt írja, hogy ezt a filozófiatörténeti tudományt nem annyira a leírás, mint inkább „a filozófiai gondolkodás fejlődési logikájának elemzése ..." jellemzi.[1] „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez" c. könyv bevezetésében a metafilozófia lényegének értelmezése ebben az utóbbi irányban erősödik meg. Itt hangsúlyozottan úgy jelenik meg, mint „a filozófiatörténeti folyamat elméleti analízise".[2] „A filozófiatörténeti tudomány... olyan jellegű kérdésekkel is találkozik — jegyzi meg a szerző —, amelyek kívül esnek a filozófia tárgyán. Ezek a filozófia történelmi prob-

*„Filozófiatörténet — metafilozófia", Kossuth Könyvkiadó 1970 és „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez", Kossuth Könyvkiadó 1973.

[1] T. Ojzerman: „Filozófiatörténet — metafilozófia", 5—13.

[2] T. Ojzerman: „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez", 5.

lémái: keletkezése, fejlődése, objektív társadalmi feltételezettsége, ismeretelméleti gyökerei stb."[3]

Ojzerman idézett megállapításaiban tehát megkülönbözteti a valóságot tükröző filozófiákat és a filozófiákat történetileg vizsgáló filozófiatörténetet, amikor is a tárgy már nem a valóság, hanem maga a filozófia. A filozófiatörténetet ezért nevezi joggal metafilozófiának, a filozófiai tudás öntudatának, a filozófia filozófiájának.

Ojzerman arról nem ír — ami félreértésre is alapot adhat —, hogy a metafilozófia azonos-e a filozófiatörténettel, hogy csak a filozófiatörténet tekinthető-e a filozófia öntudatának. Megítélésünk szerint a filozófiatannak, a metafilozófiának a filozófia nemcsak történetében, hanem általános mivoltában, struktúrájában is tárgya; s így az nemcsak filozófiatörténet, hanem *filozófiaelmélet is.* Hogy mi a filozófia, mi a tárgya, tárgyának melyek az alapösszefüggései, mi az alapvető kérdése, milyen ágazatai vannak és azok milyen viszonyban állnak egymással, hogy milyen a filozófia kapcsolata a társadalom anyagi, politikai viszonyaival, az osztályokkal, a szaktudományokkal ezek — általános vonatkozásaikban — elsősorban nem filozófiatörténeti, hanem filozófiaelméleti kérdések, még akkor is, ha a filozófia tárgya történetileg változik, ha a különböző korokban és a különböző irányzatok esetében eltérő a filozófia és a szaktudományok kapcsolata stb.

A filozófiatörténet és a filozófiaelmélet természetesen nemcsak különböznek, hanem össze is függnek, kapcsolódnak is egymáshoz, sőt bizonyos értelemben tartalmazzák is egymást. Ebből a szempontból T. Ojzermannak több megállapítását ki kell emelnünk. Igaza van pl. abban, hogy a filozófiatörténetnek is fontos kiinduló elvként kell kezelnie azt a kérdést, „mi a filozófia?" E nélkül könnyen abba a hibába eshetne, például, hogy nem filozófiai gondolatokat is filozófiainak tekintene, vagy éppen fordítva, filozófiaikat nemfilozófiaiaknak. Igaz az is, hogy a filozófiatörténet nemcsak a történeti, hanem a logikai módszert is alkalmazza, s ennyiben van filozófiaelméleti vonatkozása, de ebből úgy gondolom az már nem következik, hogy a filozófiatörténet azonos a filozófiaelmélettel.

Vannak itt további kapcsolatok és átmenetek is, amit Ojzerman jelez. Amikor a filozófiatörténeti tudomány elméleti kérdéseinek megoldásáról, vagy még inkább, „a filozófiatörténeti folyamat elméleti analíziséről" ír, akkor talán arról is szó van, hogy a filozófiaelmélet a filozófiai tudomány rendszerét elemezve elemzés tárgyává teheti (és teszi is) a filozófiatörténetet is. A következő kérdések: mi a filozófiatörténet, milyen típusú filozófiatörténetek vannak, milyen a filozófia egyéb diszciplínáinak és filozófiatörténeti ágazatának kapcsolata stb., — a filozófiatörténet elméleti vizsgálatára irányuló kérdések. De fordítva is: a filozófiatörténet, a filozófia különböző ágazatainak történetét kutatva kutatja a filozófiaelmélet történetét is. Olyan kérdések, hogy: mikor tették először a filozófiát filozófiai vizsgálat tárgyává, a filozófia fejlődése során hogyan fejlődött a filozófiának ez az ága, — a filozófiaelméletet filozófiatörténetileg tanulmányozó kérdések.

Vannak tehát a filozófiatörténetnek is elméleti kérdései és a filozófiaelméletnek is filozófiatörténeti vonatkozásai, de a filozófiatörténet azért filozófiatörténet, a filozófiaelmélet filozófiaelmélet marad, mert a filozófiatörténet az elméleti kérdéseket történetileg, a filozófiaelmélet pedig a történeti kérdéseket elméletileg vizsgálja.

Hogy a kép teljesebb legyen, azt is megemlítjük, hogy a filozófiaelmélet elméletileg is tárgyalható, és a filozófiatörténetnek is van története. Amikor pl. azt kérdezzük, hogy mi a filozófiaelmélet, milyen viszonyban áll ez a filozófia különböző ágazataival stb., — akkor a filozófiaelmélet elméletének területén járunk. Ha viszont azt kutatjuk, hogy mikor, ki írta az első filozófiatörténetet, a filozófiatörténet hogyan fejlődött a filozófiai gondolkodás fejlődése során, — ez esetben a filozófiatörténet történetét vázoljuk fel.

Ojzerman a filozófiatörténetet mint metafilozófiát tárgyalva, utal arra , hogy „a filozófiatörténeti tudomány olyan jellegű kérdésekkel is találkozik, amelyek kívül esnek a filozófia tárgyán. Ezek a filozófia történelmi problémái: keletkezése, fejlődése, objektív társadalmi feltételezettsége, ismeretelméleti gyökerei stb."[4]

Az feltétlenül igaz és fontos megállapítás, hogy a filozófiatörténet „találkozik" a filozófia történelmi-társadalmi kérdéseivel is. Azt a megállapítást viszont már vitathatónak tartjuk, hogy ezek az összefüggések kívül esnének a filozófia tárgyán. A tudat, sőt az egyes tudatformák, *elméletileg* sem tárgyalhatók társadalmi-történelmi aspektusuk nélkül. Társadalmi-történelmi vonatkozásaik lényegükhöz, alapjellemzőikhez tartoznak. Ez vonatkozik a filozófiai tudatra is, amivel az általános filozófiai tudatelmélet, a társadalomfilozófiai társadalmi tudatelmélet is, s a filozófiatan filozófiaelméleti ága is foglalkozik. Tehát nem-

[3] T. Ojzerman: „Filozófiatörténet — metafilozófia", 6.
[4] Uo. 6.

csak a filozófiatörténet, hanem a filozófia, s ami számunkra most fontos, a filozófiaelmélet tárgyának is vannak társadalmi-történelmi mozzanatai, s ebből adódóan tartalmuknak társadalmi, szociológiai aspektusai. Vizsgálható a filozófia történetileg és elméletileg mint ismeret. Ebben az esetben *ismeretelméleti* filozófiatörténetről, illetve filozófiaelméletről, vagy pontosabban a filozófiatörténet és a filozófiaelmélet ismeretelméleti aspektusairól van szó. Kutatni kell a filozófiát történetileg és elméletileg mint a társadalmi tényezők egyikét, ami nemcsak tükrözi a világot, a természetet, a társadalmat és az emberi gondolkodás általános vonatkozásait, hanem egyúttal kifejezi az adott társadalmi állapotokat, valamely adott osztály helyzetét, érdekeit, törekvéseit és szerepet játszik annak aktív társadalmi tevékenységében. Ebben az esetben *szociológiai* filozófiatörténettel és filozófiaelmélettel, illetve a filozófiatörténet és a filozófiaelmélet szociológiai aspektusaival van dolgunk.

A filozófia filozófiája kelthet olyan benyomást, hogy maga felette áll, mentes a filozófiák különbségétől, ellentététől, hogy lehetséges valamiféle semleges filozófiatan. T. Ojzerman határozottan szembeszáll az efféle elgondolásokkal. A metafilozófia, a filozófiatan sohasem teljesen önálló. Mindig egy adott filozófiai rendszer szerves része, s így annak alapjellemzői rá is vonatkoznak: idealista vagy materialista, metafizikus vagy dialektikus, történelmietlen vagy történelmi stb. Ezért a filozófiatörténetet — írja T. Ojzerman — teljességgel lehetetlen pusztán ‚történelmileg', empirikusan kutatni és kifejteni anélkül, hogy egy meghatározott, elég széles, mozgó, ‚értékskálához' igazodnánk ...Egy abszolút leolvasási rendszer felfedezésének kísérlete a filozófiatörténetben teljesen életképtelen..."[5]

Ez vonatkozik a filozófiaelméletre is. A marxista filozófia tudománytana is marxista. A filozófia alapkérdése a tudománytanban is — természetesen tárgyának megfelelő sajátos formában — az anyag és tudat vizonyára vonatkozik.[6] Ez a kérdés itt úgy hangzik, hogy a filozófia, mint a tudat sajátos formája, levezethető-e, megérthető-e a tiszta tudat önmozgásából vagy nem, avagy az anyagi lét valamilyen formájából, illetve formáiból vezethető le, érthető meg. Mint ismeretes, a dialektikus és történelmi materializmus a filozófiát nem a szubjektív egyéni, vagy az objektív világszellem produktumának, hanem döntően és alapvetően a társadalmi anyagi viszonyok által létrehozottnak, meghatározottnak, és azokat kifejezőknek tekinti, elméletileg is, történetileg is.

Ezek után ha azt a kérdést tesszük fel, hogy T. Ojzerman a filozófiatan mely ágait műveli két könyvében, akkor azt mondhatjuk, hogy mindenekelőtt a filozófiaelmélet történetét. A „mi a filozófia?", a filozófiai problémák természete, a filozófia tárgya, a filozófiai vita természete, a filozófia mint a történelmi korszak öntudata, a filozófia meghatározása, a filozófia alapkérdése, a filozófiai irányzat, a materializmus és idealizmus érvei és ellenérvei stb. kifejezetten filozófiaelméleti kérdések, melyeket Ojzerman főképpen történetileg tárgyal, súllyal ismeretelméleti vonatkozásaikban. Szinte minden kérdés esetében szerepet kap természetesen a kérdés hosszabb-rövidebb filozófiaelméleti elemzése is, s bár alárendelten, megfelelő mértékben a szociológiai aspektusaik felvázolása is.

A továbbiakban néhány itt jelzett kérdéshez, főként a filozófia tárgyához, tartalmához, rendszeréhez, funkcióihoz, alapkérdéséhez — nem annyira filozófiatörténeti, mint inkább filozófiaelméleti szempontból — fogalmazunk meg néhány gondolatot.

A filozófia tárgyával, tartalmával, funkcióival és rendszerével kapcsolatban T. Ojzerman a következő elgondolást fejti ki.[7] Egy tudomány tárgyát meghatározni csak a tudomány viszonylag magas fejlettségi fokán lehetséges, mint a megtett út és az elért eredmények összegzését és általánosítását. A tárgy meghatározásánál nem elég rámutatni a vizsgált objektumokra, meg kell magyarázni azt is, hogy ezek az objektumok hogyan és mikor lettek valóban tárgyaivá. Nem lehet egyszer s mindenkorra befejezett tárgymeghatározást sem adni, annak nyitottnak és differenciáltnak kell lennie.

A filozófiai kutatás objektumai egyrészt ugyanolyan tapasztalati pontossággal rögzíthetők, mint — mondjuk — a biológia objektumai, másrészt viszont a filozófiában elvont objektumokkal, a valóság idealizált formáival, kategóriákkal van dolgunk. Így a filozófiai kutatás tárgya a kategóriák rendszereként jelenik meg.

A filozófia az egyetemesség speciális formáit tanulmányozza, a természet, a társadalom, a megismerés, a személyes lét stb. legáltalánosabb meghatározásait.

[5] Uo. 7.

[6] Teljesen igaza van T. Ojzermannak, amikor a metafilozófia fő kérdésének a „mi a filozófia?" kérdését tekinti, az anyagi és a szellemi egymáshoz való viszonyának aspektusában. Uo. 10.

[7] T. Ojzerman: „Filozófiatörténet — metafilozófia", id. kiadás, Hatodik fejezet.

Mivel a filozófia tárgya valóságos konkrétum, amely különböző meghatározásokban kategóriákban elvonttá válik, — a filozófiai kutatások konkrét elvont objektumait „mindenekelőtt mint problémákat kell felfognunk..."[8] A filozófia tárgya ebből a szemszögből nézve mindazoknak a problémáknak az összessége, amelyek a hétköznapi, történelmi, egyéni és általános emberi tapasztalat, a tudomány és a gyakorlat talaján alakulnak ki. Ez azt jelenti, hogy a filozófia tárgya mély történelmi okok, tehát objektív okok következtében változik. Természetesen egyetlen filozófus sem fogja át teljesen az adott korban felmerülő összes filozófiai problémákat.

A filozófiában nem csupán a kutatás tárgya változik, hanem „állandó vita folyik arról is, hogy ez a tárgy tulajdonképpen micsoda".[9] Ezért nem állíthatjuk azt, hogy valamennyi filozófia tárgya, a filozófusok meggyőződése ellenére, azonos. „A kutató *tudatosan* választja"[10] azt meg. Nem helyesek a filozófia tárgyának olyan meghatározásai, mint „a filozófia a lét (vagyis a természet és a társadalom) és a megismerés terén érvényesülő legáltalánosabb törvényszerűségeknek a tudománya". Nem, mert nem minden filozófia tudomány, a filozófiai tanok döntő többsége nem ismeri el a természet, a társadalom és a megismerés közös törvényeit; vannak filozófusok akik még a törvény fogalmát sem ismerik; több filozófus megkülönbözteti a „létet" a természettől és a társadalomtól, az agnoszticizmus tagadja a világ megismerhetőségét és ezzel kétségbevonja törvényei létezésének lehetőségét is stb. Az idézett definíció a marxista filozófia tárgyát teszi meg minden filozófia tárgyának.

A különböző filozófiák tárgyában természetesen vannak közös problémák. Ezek a filozófia alapvető témái.

A filozófia első alapvető témáját az ókori filozófusok kozmológiai elméleteiben fedezhetjük fel. Az első kérdés az volt: mi a világ, amelyben élünk? Az a nagy eszme, amelyet az ókor örökül hagyott a későbbi korok filozófusainak, a szubsztancia eszméje volt. A második nagy filozófiai téma a szubjektum problémája. A szofisták és Szókratész kidolgozták a mitológiától független filozófiai ember-szemléletet. Számukra a fő kérdések az emberi lény, a tudás, az igazság és igazságosság természetére vonatkoztak. A harmadik alapvető filozófiai téma a szubjektum—objektum viszony.

A marxista filozófia a szubjektum és az objektum dialektikus egységének elismeréséből indul ki. Ebben az egységben különbség is van, aminek megvannak a maga határai. Az objektív mindenekelőtt a szubjektumtól független valóság. Az a körülmény, hogy a szubjektum számára csak akkor létezik, ha az utóbbi maga is létezik, természetesen nem feltétele saját létezésének. Nincs itt semmiféle „elvi koordináció". Korrelatív viszony csupán a szubjektum és a megismerés vélt objektuma között áll fenn.

Az objektív és szubjektív ellentéte viszonylagos, így az objektív a szubjektumban is létezik. Létezik ismeretelméletileg objektív is: az objektív igazság.

Az ember nemcsak tükrözi a külvilágot, hanem alakítja is, „második természetet", társadalmat hoz létre. Az ember a természeti erőket emberi erőkké alakítja, új objektumokat hoz létre. Ez esetben újfajta ontológikus viszony van objektum és szubjektum között, amely nincs a természetben: a szubjektív és objektív egymásba átcsapó ellentétek.

A maxista filozófia tárgyának első alapvető meghatározása abban áll, hogy elismerjük a természet, a társadalom és a megismerés fejlődésére vonatkozó legáltalánosabb törvényszerűségek létezését. A marxizmus az anyagi és a dialektikus objektív egységének megfelelően „egybeforrasztotta a materializmust és a dialektikát". A „dialektikus materializmus és a materialista dialektika szinonímák"; „a marxista dialektika materialista dialektika, a marxista materializmus dialektikus materializmus".[11] A dialektikus törvényszerűségek lényege — mint minden konkrét azonosság — lényegi különbségeket is tartalmaz: a természet dialektikája különbözik a társadalmi lét dialektikájától, s a megismerési folyamat dialektikája szintén elkülönül. A dialektikus törvények sokrétűek, s ez határozza meg a marxista filozófia tárgyának belső tagozódását, struktúráját.

A történelmi materializmus különleges helyet foglal el a marxista filozófiában. Egyesíti a materialista természetfelfogást a társadalmi élet materialista felfogásával, a társadalomban ugyanis „egybefolyik a társadalmi és a természeti".[12] A dialektikus és történelmi materializmus egységes filozófiai tanítás. A társadalmi fejlődés dialektikájának vizsgálata

[8] Uo. 224.
[9] Uo. 228.
[10] Uo. 229.
[11] Uo. 259.
[12] Uo.

egyúttal az egyetemes dialektikus folyamat legáltalánosabb formáinak vizsgálatát is jelentette. A megismerés a társadalmi folyamat formája, melynek természetesen vannak specifikumai. A gondolkodás a maga specifikus törvényeivel a (dialektikus) logikának mint a dialektika meghatározott oldalának, funkciójának tárgyát alkotja.

Korunkban a marxista—leninista filozófia olyan filozófiai diszciplínák rendszere, amelyek az egész filozófiára nézve közös tárgy keretein belül külön-külön kutatási objektummal rendelkeznek. A kutatómunka gyakorlata bebizonyította, hogy célszerű a dialektikus materializmusnak és a történelmi materializmusnak mint az egységes marxista filozófia alapvető alkotórészeinek módszertani szétválasztása. Az ismeretelmélet, a természettudomány filozófiai problémái, a dialektikus logika szintén külön filozófiai diszciplínákat alkotnak.

Megítélésünk szerint teljesen igaza van T. Ojzermannak akkor, amikor azt írja, hogy egy tudomány tárgyát csak a tudomány viszonylag magas fejlettségi fokán lehetséges meghatározni, a megtett út és az elért eredmények összegezéseként és általánosításaként. Az is igaz, hogy nem elég rámutatni a vizsgált objektumokra, hanem azt is meg kell magyarázni, hogy azok hogyan és mikor lettek valóban tárgyaivá, hogy a tárgymeghatározásnak nyitottnak és differenciáltnak kell lenni.

Mindezt azonban — úgy véljük — nem helyes úgy értelmezni, hogy koronként, filozófiai irányzatokként, sőt filozófusokként is más és más a filozófia tárgya, hogy nem állíthatjuk: valamennyi filozófia tárgya — a filozófusok meggyőződése ellenére — azonos; hogy a filozófia tárgyának egy olyan meghatározása, miszerint az a lét legáltalánosabb törvényszerűsége, a marxista filozófia tárgyát nyilvánítja minden filozófia tárgyának.

A különböző korok, különböző irányzatú filozófiái tárgyának nemcsak különböző, hanem közös, azonos mozzanatai is vannak, s amikor a dialektikus és történelmi materializmusban a filozófia igen magas fejlettségi fokát érte el, tudománnyá vált, s így a filozófia tárgyának tudományos meghatározását adta, abban a meghatározásban, hogy a filozófia tárgya a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb vonatkozásainak, törvényszerűségeinek tudománya, — nemcsak saját, hanem *alapvonalaiban* az egész filozófia, a filozófiák összessége által vizsgált tárgyat is meghatározta. A filozófiák együttesen — akármilyen különbözően fogták fel a létet, egy-egy filozófiai irányzat, vagy egy-egy filozófus bármennyire nem is egészében, minden alapvető vonatkozásában, hanem csak egyik vagy másik oldalát, mozzanatát tekintve vette csak tárgyául, bármennyire nem tudták vagy nem is tudhatták vizsgálataikat csak a legáltalánosabb, legalapvetőbb összefüggésekre korlátozni, — kezdettől fogva arra törekedtek, hogy a létet egészében, átfogóan, alapvető mibenlétében és összefüggéseiben fogják fel.

Ha gondosan és figyelmesen olvassuk T. Ojzerman elméletét a filozófia tárgyáról, akkor észrevehetjük, hogy megkülönbözteti a filozófia tárgyát mint „valóságos konkrétumot", mint „elvont objektumot", a valóság idealizált formáit, kategóriákat; mint „problémákat", s mindezektől azt, amit a különböző filozófusok a filozófia tárgyának tekintettek. Másképpen úgy is fogalmazhatnánk, hogy Ojzerman megkülönböztette a filozófia tárgyát, annak objektív és szubjektív, valamint történeti vonatkozásait és a filozófia tárgyának különböző filozófiaelméleteit.

Ezek helyes és fontos disztinkciók a marxista filozófia rendszerezett filozófiai tárgyelméletének tudományos megalapozása szempontjából. Tartalmukban azonban — úgy véljük — több ponton vitathatók. Az egyik ilyen pont a „valóságos konkrétum" és az „elvont objektum" viszonyával kapcsolatos.

Kétségtelen, hogy a filozófia tárgya, ha nem is ragadható meg az önmagában vett tárgy vonatkozásában, mégis azt kell alapvetőnek és elsődlegesnek tekinteni. A tárgy önmagában mindig valóságos konkrétum, azaz a különböző vonatkozások egysége, teljessége, tehát az egyes—különös—általános vonatkozások egysége, teljessége is. A filozófia viszont ebből — mint láttuk — mindig az általános, sőt a legáltalánosabb mozzanatok feltárására törekedett. Azonban e mozzanatok — ha a valóságban nem is külön léteznek az egyestől és különöstől — maguk is összefüggésben, kölcsönhatásban állnak és mint ilyenek egységet alkotnak, a valóságos általánost, vagy a legáltalánosabb konkrétumot. Ezek *önmagukban* se nem „elvont", se nem „konkrét-elvont" objektumok, hanem egyszerűen objektumok, s mint ilyenek a filozófia önmagában vett tárgyai.

Az önmagában vett tárgy csak *potenciálisan* a kutatás, a filozófia tárgya. Ténylegesen akkor és annyiban lesz azzá, amikor és amennyiben arra a kutatás, a filozófia irányul. Ez aktív tudati (társadalmi) tevékenység, ami mindenekelőtt azt jelenti, hogy a valóságos konkrétumban körülhatárolja azt a speciális tárgyat, amit megismerni képes és kíván, elvonatkoztatja azt a valóságos konkrétum egyéb mozzanataitól. Ezt megtéve beszélhetünk a filozófia tárgyáról mint elvont objektumról, s mivel e tárgy a legáltalánosabb konkrét: az elvont, de objektív legáltalánosabb konkrétumról. Ez a tárgy, illetve elvonás különböző gondolati meghatározásokban és kategóriákban kifejeződve, valóban filozófiai prob-

lémákként jelentkezik, de ez *már nem az elvont objektum objektíven, hanem az elvont objektum szubjektíven.* T. Ojzerman ezt a különbséget nem teszi meg. Valószínűleg ezzel van összefüggésben az, hogy e problémák összességét *is még* a filozófia tárgyának nevezi, pedig itt már nem a filozófia tárgyáról, hanem a tárgy filozófiai problémákban való *tükröződéséről*, a *filozófiáról* van szó. Persze — mint láttuk — a filozófia is tehető a filozófia tárgyává, de ez már nem egyszerűen és általában a filozófia, hanem a filozófiatan. Így, az említett különbségtevés hiánya miatt „egybecsúszás", bizonyos keveredés áll be Ojzermannál a valóság filozófiája és a filozófia filozófiája között. Ez fejeződik ki, úgy látjuk, azon álláspontjában is, hogy a különböző filozófiák tárgya más és más, mivel a kutatók tudatosan választják meg a tárgyat, hogy a tárgy függ attól, hogy mit tartanak tárgynak. Ebben van ugyan igazság, de nem az, hogy a filozófia tárgyában olyan nagy a választás, tehát a szubjektum szerepe, hogy *ezért* más és más a különböző filozófiák tárgya. Fejtegetésünkből az is következik, hogy nem értünk egyet Ojzermannak azon álláspontjával sem, hogy a filozófiák tárgyában nem, hanem csak témáiban van közös.

A marxista filozófia tárgyát, rendszerét, alaptémáit érintő kérdésekre térve szintén alapvetően helyes irányúnak látjuk Ojzerman álláspontját. Arra törekszik, hogy a filozófia tárgyát és rendszerét egyaránt a maga szélességében, ezen belüli sokrétűségében, differenciáltságában ragadja meg. Azaz: kiindulópontja, hogy a természetnek, a társadalomnak és az emberi gondolkodásnak vannak közös, legáltalánosabb törvényei, de ugyanakkor hangsúlyozza azt is, hogy a természet dialektikája különbözik a társadalmi lét dialektikájától, s a megismerési folyamat dialektikája mindezektől. Különbségük azonban nem elkülönülés, egységet alkotnak.

Számunkra itt először is az okoz problémát, hogy amikor a szerző a marxista filozófia tárgyát „az egyetemes, objektív dialektikus folyamat"-ban[13] határozza meg, mégis leszűkíti azt. Ha ezt komolyan vennénk, akkor csak az objektív *folyamat*, a mozgás, annak objektív dialektikája lenne a tárgy, s az, *ami* mozog, alapvető tartalmának milyenségében, létformáiban stb. nem, vagy a legjobb esetben is csak úgy és annyiban, amennyiben az a mozgással, a folyamattal összefügg, tehát másodlagosan. Ezen túlmenően a filozófia tárgya nemcsak az objektív lét a maga legáltalánosabb vonatkozásaiban, hanem legáltalánosabb vonatkozásaiban az emberi szubjektivitás mindenekelőtt az objektív léttel való alapvonatkozásában. (Természetesen dialektikája is.)

A másik, részben az előbb jelzettekkel is összefüggő probléma számunkra azon filozófiarendszertani álláspont, hogy „a dialektikus materializmus és a materialista dialektika szinonímák, minthogy a marxizmus ... egybeforrasztotta a materializmust és a dialektikát".[14] Mi inkább azzal — a szerintünk ezzel nem teljesen egyező és T. Ojzermannál ugyanazon az oldalon található — a megfogalmazással értünk egyet, hogy „az anyagi és a dialektikus objektív egységének megfelelően" „a marxista dialektika materialista dialektika; a marxista materializmus dialektikus materializmus".[15] Ez a megfogalmazás ugyanis teljesen eleget tesz annak a helyes elvnek, hogy az egység nem szünteti meg a különbséget, a különbség nem zárja ki, hanem feltételezi az egységet.

Hasonló problémát látunk a szerzőnek a történelmi materializmus, a materialista természetfelfogás és a dialektikus materializmus viszonyára vonatkozó álláspontjában is. Azzal, természetesen, egyetértünk, hogy „a történelmi materializmus ... különleges helyet foglal el a marxista filozófiában", hogy az „egyesíti a materialista természetfelfogást a társadalmi élet materialista felfogásával",[16] hogy „a társadalmi fejlődés dialektikájának vizsgálata ... egyúttal az egyetemes dialektikus folyamat legáltalánosabb formáinak vizsgálatát is"[17] jelenti — de ez Ojzermannál „a dialektikus materializmusnak és a történelmi materializmusnak", és ha jól értjük, az ismeretelméletnek, a természettudomány filozófiai problémáinak, a dialektikus logikának stb. mint viszonylag önálló filozófiai diszciplínának tárgyi, tartalmi, rendszertani megkülönböztetése ellen irányul, mivel ezek megkülönböztetését, mint „elválasztást", *csak* „célszerű", „módszertani"[18] kérdésként szerepelteti. Ezzel nem értünk egyet.

A marxista-leninista filozófia tárgyát a természet legáltalánosabb, a társadalom legáltalánosabb és a természet és társadalom legáltalánosabb vonatkozásai, összefüggései, tör-

[13] Uo. 258.
[14] Uo. 258—259.
[15] Uo. 259.
[16] Uo.
[17] Uo. 260.
[18] Uo. 262.

vényszerűségei alkotják, s ezért ez a filozófia *tárgyilag* véve: dialektikus materialista természetfilozófia, történelmi materializmus és dialektikus materializmus. Ezek egymással szorosan és különbözőképpen kapcsolódnak össze szerves egésszé, de *ezen a szerves* egységen belül nemcsak módszertanilag, hanem tárgyuk szempontjából is különböznek egymástól. A természet és a társadalom a valóságban is összefüggnek és így, ennek megfelelően, kapcsolat, kölcsönhatás van a természetfilozófia és a társadalomfilozófia között. Igaz, hogy a társadalomban — bizonyos értelemben — „egybefolyik a társadalmi és természeti",[19] hiszen a társadalom a természetből lett, a társadalom az emberileg átalakított természet, az ember által létrehozott „második természet", de az is igaz, hogy a természet létezett a társadalom előtt és attól függetlenül is, hogy a természet és a társadalom között, általános vonatkozásaikban is jól és pontosan megállapítható, soha össze nem mosódó és mosható különbségek is vannak.

Kétségtelen az is, hogy az ember alakítja át a természetet, s *ennyiben* a természet és a társadalom viszonyában „elsődleges jelentősége"[20] van a társadalomnak, ami a marxista filozófiában a történelmi materializmus elsődleges, központi szerepét involválja. Úgy véljük azonban, hogy ez csak a viszony egyik vonatkozása, s ezért csak az egyik lehetséges eljárás is. A társadalom a természetből lett, s a természet is mindig hat a társadalomra. Az ember, amikor alakítja a természetet, kénytelen mindig figyelembe venni a természetnek ezt a hatását. Amikor pl. eszközei készítésénél figyelembe veszi a megmunkálandó természeti anyagot, akkor a természet felől közelíti meg a társadalmat. Mindebből az következik, hogy a dialektikus materialista természetfilozófia éppúgy lehetséges a marxista-leninista filozófiai rendszer első, kezdő tagja, mint a történelmi materializmus. Ebben az esetben a dialektikus materialista természetfilozófia nemcsak a természet általános vonatkozásainak filozófiai tükre, hanem egyúttal a történelmi materializmus tudományos természetfilozófiai megalapozása is. Erre éppúgy szükség van, mint arra, hogy a természetfilozófiát társadalomfilozófiailag alapozzuk meg, hiszen a természet ismerete, átalakításának gyakorlati lehetősége egyaránt a társadalom fejlettségétől függnek.

A természet és a társadalom nemcsak különbözőek, hanem azonosak is; vannak közös vonatkozásaik is. Ezek alkotják a világegész legáltalánosabb mozzanatainak, törvényszerűségeinek rendszerét. A marxista filozófiában ez a dialektikus materializmus tárgya. Mivel a világegész általános vonatkozásai a természet és a társadalom vonatkozásai, a dialektikus materializmus nem választható el a tudományos természetfilozófiától és a történelmi materializmustól; a dialektikus materializmust meg kell alapozni természetfilozófiailag és társadalomfilozófiailag egyaránt. Ezt téve, a dialektikus materializmus az utolsó, a harmadik helyre kerül a marxista-leninista filozófia rendszerében. De a fordított eljárást is meg kell tenni. Mivel a dialektikus és történelmi materializmus a természet és a társadalom legáltalánosabb értelemben vett tükre, a marxista természetfilozófiát is és a történelmi materializmust is meg kell alapozni a dialektikus materializmussal is. Ebben az esetben a dialektikus materializmus áll az első helyen és ezt követi a természet-, illetve a társadalomfilozófia.

A marxista-leninista filozófia tárgyi alapon vett rendszerét meg kell különböztetni az ún. *tartalmi* rendszerétől. E tekintetben, egyfelől beszélhetünk az egész marxista filozófiáról mint dialektikus *materializmusról* és mint materialista *dialektikáról*, másfelől mint ontológiáról és ismeretelméletről.

A dialektikus *materializmus* azoknak az elveknek a rendszere, amelyekben kifejeződik a természet, a társadalom, illetve az anyagi világ egységének, elsődlegességének és a tudat másodlagosságának valósága. A materialista *dialektika* a természet, a társadalom, illetve a világegész mozgását, fejlődését, általános összefüggéseit és mozgás-fejlődéstörvényeit kifejező elvek rendszere.

A világ valamennyi jelensége vizsgálható önmagában is, ahogyan a létben és nem a megismerő tudathoz való viszonyában van. Ez a vizsgálat az ún. ontológiai vizsgálat és az eredményeként kapott elvek, ismeretek rendszere, a marxista filozófiában, a marxista ontológia. A természet, a társadalom és a világegész megközelíthető a megismerő tudathoz való kapcsolatában is. Ebben az esetben ismeretelméleti vizsgálatról, illetve eredményében: marxista ismeretelméletről van szó.

A kétféle tartalmi rendszer szoros kapcsolatban áll egymással; azt is mondhatnánk, mindkettő tartalmazza alárendelten a másikat. Mivel a marxista lételmélet elsősorban az anyag és másodsorban a tudat mint létező elmélete, — a dialektikus materialista lételmélet, a természet, a társadalom és a világegész lételméleti vizsgálata során kapott elveket

[19] Uo. 259.
[20] Uo.

rendszerezheti a materializmus és a dialektika alapján. Az ismeretelmélet az anyagnak mint a megismerés tárgyának és a tudatnak mint az anyagi valóság megismerésének — ezek változásának, fejlődésének, kölcsönhatásának — elmélete, szintén materializmus és dialektika is.

A filozófia — a marxista filozófia is — vizsgálható és rendszerezhető *funkcióit* tekintve, ezek alapján is. Általában négy alapfunkcióját szokás megkülönböztetni: elméleti-tükrözőt, ideológiait, módszertanit és gyakorlatit. Elméleti-tükröző funkcióját véve a filozófia a valóság (a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás) legáltalánosabb mozzanatainak tudományos igényű (a marxista filozófia esetében: tudományos) elmélete, tükre; tudományos igényű, illetve tudományos világnézet. Minden filozófia úgy tükrözi a világot, hogy közben kifejezi korát, azokat a társadalmi (gazdasági, politikai, kulturális) állapotokat, amelyek alapján és körülményei közt létrejött, egy meghatározott osztály vagy réteg helyzetét, érdekeit és törekvéseit. Ez a filozófia ideológiai funkciója és ebben az összefüggésben minden filozófia: ideológia. A filozófia hatással van az emberek különböző szellemi tevékenységére is. A valóság legkülönbözőbb területeinek kutatása, a megszerzett ismeretek elrendezése során általános módszerként használják. A filozófia nemcsak kifejezi a társadalmi viszonyokat, az illető osztály érdekeit, hanem vissza is hat a társadalmi viszonyokra; mindenekelőtt az adott osztály gyakorlati tevékenységén keresztül, részt vesz azok megőrzésére vagy megváltoztatására irányuló munkájában, harcában.

Ezek a funkciók — mint már felvázolásuk során jeleztük — anélkül, hogy egybeolvadnának, szorosan kapcsolódnak egymáshoz, egységes egészet, rendszert alkotnak. Ez a kapcsolat — többek között — azt is jelenti, hogy mindegyik funkciója tartalmazza — elemeként — a többit is. Vegyük pl. a gyakorlati funkciót. A filozófiának az adott gyakorlati tevékenységre való visszahatása általában közvetlenül is megköveteli a valóság egyik vagy másik vonatkozásának mélyebb, alaposabb ismeretét, s így ez az elméleti-tükröző funkció részben a gyakorlati funkció egyik mozzanatává lesz. Továbbá: a filozófia akkor képes minél hatékonyabban, formálólag visszahatni a társadalmi létre, ha elvét minél kiterjedtebben használják módszerként. Itt módszertani funkciója gyakorlati funkciójának van alárendelve, mintegy annak „részeként" jelentkezik. És: minél inkább kifejezi egyvalamely filozófia a bázisát alkotó osztály vagy réteg érdekeit és helyzetét, annál inkább mozgósító erejű azok gyakorlati tevékenysége számára, azaz: ekkor a filozófia ideológiai funkciója vált a gyakorlati funkció egyik oldalává.

A marxista-leninista filozófia teljes — de nem lezárt, befejezett — rendszerét a vázolt tárgyi, tartalmi és funkcionális rendszerek egységes egésze alkotja. Ezek közül a legkülönbözőbb — viszonylag önálló — vonatkozásokat ki lehet emelni, időlegesen és viszonylagosan el lehet vonatkoztatni a többitől; azt, vagy abban a vonatkozásban a marxista filozófia valamennyi, vagy egyes különböző kérdéseit a kutatás vagy az ismertetés tárgyává lehet tenni. Így pl. létjogosult kiemelni tárgyi tekintetben a társadalmat, azt tartalmilag az ontológiai, funkcionálisan pedig a gyakorlati funkció szempontjából vizsgálni. Súlyos hibák adódnak viszont akkor, ha a választott, kiemelt vonatkozásokat abszolutizáljuk, vagy úgy, hogy a többit tagadjuk, vagy olymódon, hogy azokat ebben feloldjuk, különbségeiket megszüntnek nyilvánítjuk.

*

A filozófia alapkérdésének és a főbb filozófiai irányzatok elméletének kérdésére térve T. Ojzerman kifejti, hogy ez a problémakör korántsem olyan egyszerű, mint ahogy általában filozófiai tankönyveink és jegyzeteink feltüntetik. Nagyon kevesen mutatnak rá arra — írja —, hogy „Marx előtt alig néhány filozófus jutott közel annak elméleti végiggondolásához, hogy a különböző, köztük az egymásnak gyökeresen ellentmondó filozófiai tanoknak közös alapkérdésük van".[21] Sokan olyasféle állásponton állnak, hogy minden egyes filozófiának külön alapkérdése van. Még a marxisták között is viták folynak. Már ez is azt követeli meg, hogy tisztázzuk: *mit értsünk az „alapvető kérdés"* fogalmán. Meg kell indokolni *miért éppen* az anyag—tudat viszonyra vonatkozó kérdés a filozófia alapkérdése. „Mivel a filozófia alapkérdésében egy dilemma fogalmazódik meg, e dilemma alternatív megoldásai eleve meghatározzák a filozófia polarizálódását materializmusra és idealizmusra."[22] Így a filozófiai *fő* irányzatok problematikája szervesen összefügg a filozófia alapkérdésével.

Ennek alapján tagolódik Ojzerman könyve két részre. Az elsőben a filozófia alapkérdésével, a másodikban a filozófiai irányzatokkal foglalkozik. Itt is — mint megelőző könyvé-

[21] T. Ojzerman: „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez", 8.
[22] Uo. 14.

ben — a filozófiáról, az alapkérdés és a fő irányzatok elméletének filozófiatörténeti vizsgálatáról van szó.

Az első részben először Ojzerman annak vizsgálatát tűzi ki célul, hogy mi a filozófia alapkérdése, milyen helyet foglal el az a filozófiai problémák között. Megalapozatlannak tartja azt az elképzelést, miszerint a filozófia alapkérdése egybeesik a filozófia tárgyával. Ez nézete szerint ellentétben áll a filozófia fejlődésének, a filozófiai problémák változékonyságának elvével, s elmosná a minőségi különbséget a marxizmus filozófiája és az azt megelőző filozófiák között.

A filozófia alapkérdése a filozófia tárgyát kifejező problémákkal kapcsolatos, pontosabban „az a mód ... ahogyan a filozófia tárgykörébe tartozó problémákat felvetik, elméletileg a filozófia alapkérdésének egyik vagy másik megoldása határozza meg".[23] „A filozófia alapkérdése a szellemi és az anyagi viszonyában az egyik oldal prioritásának a kérdését jelenti." A filozófia alapkérdésére adott materialista válasz eleve meghatározza elméletileg a fejlődés legáltalánosabb törvényeinek megfelelő értelmezését; a materializmus kiinduló elméleti tétele.

E kérdés tényleges *alapját* a szubjektív és az objektív megkülönböztetése alkotja. „A szubjektív és az objektív fogalmai, bármilyen tartalmat tulajdonítanak is nekik, olyan dichotomiát alkotnak, amely lehetővé teszi, hogy gondolatilag megragadjunk minden létezőt, minden lehetségest, minden elgondolhatót, következésképpen azt is, ami egyedül csak a képzeletben létezik. Akármilyen jelenségről legyen is szó, az mindig besorolható vagy az objektív, vagy a szubjektív tartományba."[24] Az a tény, hogy nincs tudat objektív realitás nélkül, — teszi a tudat és lét, a szellemi és anyagi viszonyának kérdését a filozófia alapkérdésévé.[25] Ismeretelméletileg teljes képtelenség minden olyan próbálkozás, mely az objektív és szubjektív mellé vagy fölé valamiféle harmadikat próbál állítani. A tudat és a lét, a szubjektív és az objektív különbsége objektív, a tudattól függetlenül létező különbség. Így a filozófia alapkérdése nem önkényes kitalálás.

A filozófia alapkérdése tudatosult formában sokáig nem vetődött fel, tehát nem egyidős a filozófiával. Jól mutatja ezt az, hogy a materializmus és az idealizmus ellentéte egyértelműen csak az ógörög filozófia magas fejlődési fokán rajzolódik ki. Igaza van Engelsnek, amikor azt írja, hogy a filozófia alapkérdése „teljes élességében csak akkor vetődhetett fel ... egész jelentőségére csak akkor tehetett szert, amikor az európai emberiség felébredt a keresztény középkor hosszú téli álmából".

Így tehát egy paradox helyzettel van dolgunk: válaszoltak olyan kérdésekre a filozófusok, amit fel sem tettek. Ennek megmagyarázásához egyrészt azt emeli ki Ojzerman, hogy az idealizmus és a materializmus ellentéte mindenekelőtt történetileg meghatározott társadalmi viszonyokon alapszik, másrészt azt, hogy meg kell különböztetni a „filozófiai ellentétek *objektív* tartalmát és kifejtésük szubjektív, nemegyszer akár önkényes formáját".[26] A filozófusok elméleti önmeghatározásuk során, sok évszázadon keresztül mindig a filozófia alapkérdésének egyik vagy másik megoldásából indultak ki, anélkül azonban, hogy e ténynek tudatában lettek volna. Ha végigtekintünk a filozófia történetén, azt tapasztalhatjuk, hogy a filozófusok általában nem azzal kezdik rendszereik kifejtését, hogy felteszik a kérdést: a szellemi vagy az anyagi az elsődleges, hanem olyan tétellel, amely egyes esetekben a filozófia alapkérdésére adott meghatározott válaszhoz vezet, más esetben pedig már lényegében magában foglalja ezt a választ, — bár erre csak a kiinduló tétel logikus kifejtése derít fényt. Mindez azt jelenti, hogy a filozófia alapkérdését és a filozófiai rendszer elméleti kiindulópontját meg kell különböztetni.[27]

Ojzerman a filozófia alapkérdésének két aspektusát, ontológiait és ismeretelméletit különböztet meg.

A kifejtésben először az ontológiai vonatkozásról esik szó és e tekintetben is annak materialista megoldásáról. Ezt követi az idealista megoldás jellemzése. Itt csak az előbbivel kapcsolatos legfőbb gondolatokra utalunk. „A szellemi—anyagi viszony objektív, tudatunktól független létező viszony. Ez a filozófia alapkérdésének ontológiai oldala."[28] Ez feltételezi, hogy van, létezik valami, ami elsődleges és valami, ami tőle különböző, de belőle lett, másodlagos. A szellemi az anyagitól nem abszolúte idegen valami. A szellemi az anyag szakadatlan átalakulásának következménye. Szembenállásuk csak annyiban

[23] Uo. 27.
[24] Uo. 34.
[25] Uo. 39.
[26] Uo. 49.
[27] Uo. 62.
[28] Uo. 68.

abszolút, amennyiben az anyag létének nem szükségképpeni előfeltétele a tudat megléte. A szellemi viszont nem létezik anyagon kívül. A szellemi az anyaginak nem-anyagi természetű tulajdonsága, ami azonban nem foglal magában semmiféle transzfizikait, mibenlétét a visszatükrözés ismeretelméleti fogalma fejezi ki. Egyetértését fejezi ki V. Szvigyerszkijjel, aki megjegyzi, hogy nem szabad összekeverni a filozófia alapkérdését magának a valóságnak az alapvető kölcsönviszonyával. Az anyag és a tudat kölcsönviszonya nem egyetemes érvényű, és ebben az értelemben magának a valóságnak nem alapvető kölcsönviszonya.[29]

A filozófia alapkérdésének ismeretelméleti aspektusával kapcsolatban T. Ojzerman azt fejti ki, hogy a fő filozófiai irányzatok ismeretelméleti alapellentéte nem a világ megismerhetőségének állításában, illetve tagadásában áll. A döntő, az alapkérdés itt az, hogy a megismerést a megismerési folyamattól függetlenül létező objektív valóság *tükrözéseként* fogjuk-e fel vagy sem. Leninre hivatkozva ír arról, hogy a materializmus és az idealizmus abban különbözik egymástól, hogy mindegyik másként dönti el megismerésünk *forrásának*, a megismerés (s általában a „pszichikai") és a *fizikai* világ viszonylatának kérdését. A megismerhetőségre vonatkozó kérdés és annak megoldása — fejtegeti a szerző — összefügg ezzel, bár nem közvetlenül. Ezért a filozófia alapkérdése második oldalának materialista megoldása nem merülhet ki a világ megismerhetőségének elvi elismerésében. A materialista felfogás lényege az, hogy a megismerést a megismerési folyamattól függetlenül létező objektív valóság *tükrözéseként* fogjuk fel. Ebben a tükrözési viszonyban a materializmus egyfelől leszögezi a szubjektív kép és a tárgy közötti különbséget. Ojzerman helyeslően idézi Todor Pavlov megfogalmazását: „A szín, a hang, az illat, a vonal ... stb. amikor ‚bekerül' a tudatba (pontosabban eszméink világába), továbbra is szín, hang, illat, vonal stb. marad, de már elveszítette anyagi létét." Másfelől viszont hangsúlyozza, hogy e szubjektív képmás *tartalma* kívülről ered, abból a tárgyból, amely így vagy úgy reprodukálódott ebben a képben. A képmások objektív tartalma nem más, mint a tükrözött tárgyak idealizált tartalma. Az „objektívet" kettősen kell értelmezni: mint ontológiai értelemben vett objektívet, ami a tudaton kívül és attól független valóság, és mint ismeretelméletit: a tudatban levő objektív tartalomként. Az igazság objektív, habár a megismerési folyamat jelensége.

A megismerhetőség kérdésével mint a filozófia alapkérdése másik oldalával kapcsolatos kérdés marxista megoldását Ojzerman a következőképpen jellemzi. Dogmatikus-metafizikus az az álláspont, mely szerint *mindent*, amit még nem ismerünk, később meg *fogunk* ismerni. Ez a megfogalmazás azt sugallja, hogy megvalósulhat, kimerülhet, befejeződhet *minden létező* megismerése. A dialektikus materialista felfogás azt tartja, hogy bármilyen nem tudás leküzdhető (az emberiség történeti fejlődésének távlatában), és minden létező tudás nem teljes, viszonylagos még akkor is, ha abszolút igazságot nyújt. Nincsenek olyan dolgok, melyek természetüknél fogva elvileg megismerhetetlenek lennének. A „megismerhetetlen" kifejezésnek azonban van bizonyos értelme, ha nem elvi megismerhetetlenségről van benne szó, hanem olyasmiről, amikor valami empirikus körülmények miatt válik megismerhetetlenné. (Mondjuk egy örökre eltűnt egyiptomi papirusz tartalma.)

A filozófiai irányzatokat elemezve Ojzerman először a filozófiai irányzatok különféle felfogásait vizsgálja. Bírálva a filozófiai irányzatok létét elvető, azt önkényes, szubjektivista alapon elfogadó, alapirányzatokként nem a materializmust és idealizmust állító vagy ennél több alapirányzatot valló elgondolásokat; kimutatja, hogy „a filozófiai irányzatok a filozófia belső differenciálódásának és polarizációjának törvényszerű formái",[30] „A materializmus vagy idealizmus — a filozófia elkerülhetetlen alternatívája. Ennek az alternatívának mint szükségszerűnek a felismerése véget vet ama felületes felfogásnak, mely szerint a filozófia labirintus, ahol minden út zsákutca."[31] Ez nem jelenti természetesen azt, hogy a két alap-, illetve főirányzaton belül ne lennének különböző szintű elvi különbségek is, s ennek megfelelően különböző és ellentétes nézetrendszerek. A materializmust és az idealizmust összekeverő, összeegyeztetni törekvő különböző eklektikus filozófiákat nem lehet a materializmus és idealizmus melletti harmadik főirányként kezelni, de a materializmus vagy az idealizmus valamilyen formájának sem. A dualizmus — ami nem tekinthető eklektikusnak — szintén nem teljesen önálló filozófiai irányzat: vagy az idealizmustól a materializmushoz, vagy a materializmustól az idealizmushoz szolgál átmenetül.

[29] Uo. 69. old. Ebben a körben emeli ki Ojzerman a filozófiai alapkérdés dialektikus materialista megoldása fontos sajátosságaiként a *történetiséget* és a *szociológiai aspektust*. Uo. 72.

[30] Uo. 178.

[31] Uo. 193.

Elemezve, értékelve és gondolkodva a fentieken, először az alapkérdés fogalmának, struktúrájának, tárgyának körében maradunk.

Egyetértünk a szerző megoldásának lényegével: a filozófia alapkérdése filozófiai probléma; alapját a szubjektív és objektív „objektív" egysége és megkülönböztetése alkotja. Nem esik egybe a filozófia tárgyával; benne az az alapvető dilemma fogalmazódik meg, melynek alternatív megoldásai szerint polarizálódik a filozófia fő irányzataira: materializmusra és idealizmusra.

Úgy látjuk azonban, hogy a filozófia tárgyával kapcsolatos — az előzőekben már több ponton vitathatónak tartott — felfogás következményeként, Ojzerman a filozófia alapkérdését is hol túlságosan egybemossa az anyag—tudat viszonnyal, hol pedig túlságosan elválasztja attól. Ha ugyanis a különböző filozófiák tárgya más és más, s így nem tárgyukban, hanem csak témáikban van közös, ha az elvont objektum szubjektív is (azaz a filozófiai problémák is a filozófia tárgyai), akkor érthető: a filozófia alapkérdésének mint filozófiai problémának az objektív és szubjektív objektív egysége és különbsége „csak" alapja és nem tárgya. Így: az alapkérdés mint probléma differenciálatlanul tárgy és kérdés egyszerre. Teljesen logikus. Csak ilyen értelmezés teszi lehetővé annak állítását, hogy az anyag—tudat viszony problémája egyaránt *minden* filozófia alapkérdése.

Ojzerman joggal veti fel: rendkívül fontos tisztázni, hogy mit értsünk „alapvető kérdés"-en. Azt hisszük abból indulhatunk ki, hogy a megismerés — annak minden formája — felfogható mint tárgyára vonatkozó kérdések és e kérdések megoldásának sorozatai, rendszerei. „Kérdés"-nek általában a tudat aktív megismerőtevékenységének azt az egyik fontos mozzanatát nevezhetjük, amellyel a még meg nem ismert dolgokat, mozzanatokat, összefüggéseket mint megoldásra váró feladatokat kitűzi, amellyel ezekre mint megoldandó feladatokra rámutat. A megoldandó feladatra való rámutatás kifejezi azt, hogy már feltesszük vagy tudjuk a tárgy, összefüggés stb. létét, de nem mibenlétét. Így a kérdésben — a nem tudás mellett — bizonyos tudás is kifejeződik.

A kérdés tehát nem azonos tárgyával, bár van tárgya, amire vonatkozik és van vagy lesz megoldása is.

A kérdésnek tárgyához és megoldásához való viszonya kétoldalú. Az ember hat, irányul a tárgyra, a tárgy hat az emberre. A kérdés a megoldást célozza, a megoldás a kérdés megoldása.

Az ismeretelmélet (a tudománytan, a filozófiatan stb.) vizsgálva a megismerést, a tudományt, a filozófiát, vizsgálhatja a tudományos, filozófiai stb. kérdésfeltevéseket is: azaz kérdéseket tehetnek fel a kérdésekről. Nem keverhetők össze azonban az objektív valóságra és a kérdésekre vonatkozó kérdések.

Jelen esetben a filozófiai kérdések közül az *alapkérdés* a tárgyunk.

Minden ismeretrendszer tárgya, társadalmi meghatározottsága és szerepe összetett. Vannak lényeges és kevésbé lényeges, alapvetően és nem-alapvetően stb. különböző részei, oldalai, tulajdonságai, összefüggései, törvényei. Így az ismeretrendszerek ezeket tükrözve, maguk is különböző kérdések és azok megoldásának rendszerei. *Tárgyuk lényeges, legalapvetőbben különböző oldalaik, mozzanataik alapvető viszonyaira vonatkozó kérdések tekinthetők alapkérdésnek.* Ezt téve — viszonylag önálló — vizsgálat tárgyává a filozófiatanban, — adódik a filozófiai alapkérdés elmélete, illetve története.

A filozófia tárgya a lét, a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás általános vonatkozásai, összefüggései, törvényei. A világban, a létben a legalapvetőbb különbség az anyag és a tudat különbsége. Ezért a filozófia alapkérdése: az anyag—tudat legalapvetőbb viszonyaira vonatkozó kérdéskomplexum. *A filozófia alapkérdésének tárgyát tehát az anyag és tudat alapviszonyai alkotják.*

A filozófiai alapkérdés-elmélet tárgya nem az anyag—tudat viszony maga, hanem az anyag—tudat viszonyra vonatkozó *filozófiai* kérdés és megoldás. Az anyag—tudat viszony csak közvetve az, mint tárgyának tárgya. Amíg a filozófia alapkérdésével azt kérdezzük, hogy milyen az alapvető viszony az anyag és a tudat között, addig a filozófia alapkérdésének elméletében az a kérdés, hogy mi a filozófia alapkérdése, mi annak a tárgya, milyen megoldásai lehetségesek, mikor merült fel, milyen történeti változásokon ment át, milyen formákat öltött, mi a szerepe stb. A filozófia alapkérdése az anyag—tudat alapvető viszonyára vonatkozó kérdés, a filozófia alapkérdéséről szóló *elmélet alapkérdése viszont az, hogy az anyag—tudat viszony-e a filozófia alapkérdése vagy valami más,* s hogy az anyag—tudat viszonyon belül mindenekelőtt az eredendőségre vonatkozó kérdés-e az vagy sem.

Ojzerman — mint láttuk — a filozófia alapkérdésének — alapvetően — két aspektusát különbözteti meg: ontológiait és ismeretelméletit. Ontológiainak a szelleminek az anyagihoz való — tudatunktól függetlenül létező — viszonyát, *egységét* (a tudat az anyagból lett) és *különbséget* (a szellemi az anyagnak nem-anyagi természetű tulajdonsága) nevezi. Ebben a vonatkozásban beszél a valóság és a filozófia alapviszonyainak különbségéről,

arról hogy az anyag és a tudat a valóságnak *nem alapvető* kölcsönviszonya. (Nyilvánvalóan ez is hozzájárul ahhoz, hogy Ojzerman az anyag—tudat viszonyt ne nevezze a filozófiai alapkérdés tárgyának.)

A magunk részéről teljesen egyetértünk azzal, hogy a filozófia alapkérdésének *ontológiai* lag két legfontosabb eleme az anyag—tudat viszony objektív egységére és objektív különbségére irányuló kérdés. Különösen fontosnak tartjuk ezt napjainkban, amikor több marxista filozófus is vitatja — e tekintetben — a tudat mint az anyag nem-anyagi természetű tulajdonsága létét, s az anyagtól való különbségét. Ojzerman álláspontját — elvilegtartalmilag — következetesnek tartjuk.

Ugyanakkor megjegyezzük, hogy itt nem elsősorban az alapkérdés, hanem az anyag—tudat ontológiai értelemben vett viszonyával van dolgunk; melyek tárgyát képezik annak. *Kifejezve és vonatkozva* e tárgyaira természetesen az alapkérdésre is mondhatjuk másodsorban, hogy — e tekintetben — ontológiai vonatkozásairól van szó.

Megtéve ezt a különbséget, azt mondhatjuk, hogy az anyag—tudat legalapvetőbb ontológiai értelemben vett viszonya mindenekelőtt abban áll, hogy az anyag mindig és mindenütt létező („szubsztancia"), a tudat nem mindig és nem mindenütt létező, tehát keletkező, s nem a „szubsztancia" síkján való. Az anyag—tudat viszonynak erre a mozzanatára mint tárgyára vonatkozik a filozófia alapvető kérdésének az a mozzanata, hogy melyik az elsődleges, az eredendő, az anyag vagy a tudat? A ‚szubsztancia' síkján csak egy létező van, az anyag. A tulajdonságok síkján már sokféle létező van, melyek azonban alapvetően egyfelől anyagiak, másfelől tudatiak, szellemiek. Így, a tudattal a létező legmélyebb, legalapvetőbb, bár (azon túl, hogy az anyagi elsődleges, a tudat másodlagos) relatív ellentéte jön létre. Szerintünk az anyag—tudat viszonynak erre a mozzanatára a filozófia alapkérdésének egy másik mozzanata kérdez: van-e és ha igen, miben áll az anyag—tudat különbsége?

Egyoldalúság lenne azonban az elsődlegesség vagy a különbség viszonyát és kérdését csupán ontológiainak tekinteni, akár általában is, akár az anyag—tudat viszony esetében. Teljesen helyesnek tartjuk ezzel összefüggésben Ojzermannak azt az álláspontját, hogy a filozófiai irányzatok ismeretelméleti alapellentéte nem a világ megismerhetőségének elismerésében vagy tagadásában áll, hanem mindenekelőtt abban, hogy a megismerést a megismerési folyamattól függetlenül létező objektív valóság tükrözéseként fogjuk-e fel vagy sem. (Ez lenne a filozófia alapkérdése fő ismeretelméleti eleme, kérdése? !) Ez pedig nem más, mint az anyag és tudat viszonyában az elsődlegesség és a különbség, — ismeretelméleti relációban.

Folytatva most már ezzel az ismeretelméleti vonatkozással, láttuk, hogy Ojzerman a „megismerhető-e a világ vagy sem?" kérdést ez utóbbival összefüggésben tárgyalja, de úgy, mint aminek ellentétes megoldása nem az alapvető ismeretelméleti irányzatok meghatározója. Ezt értelmezhetnénk úgy is, hogy a filozófia alapkérdésének ez a kérdés nem főeleme, nem az ismeretelméletre vonatkozó alapkérdés, csupán egyik, bár fontos, az ismeretelméleti alapkérdéssel összefüggő kérdés.

Talán más megvilágításba helyeződik a megismerhetőségre vonatkozó kérdés akkor, ha nem ragaszkodunk a hagyományos értelmezéshez: az elsődlegesség kérdése csak ontológiai, a megismerhetőségi ismeretelméleti. Ojzerman hivatkozva Leninre, jogosan rámutat, hogy az anyag—tudat viszonyában nemcsak az egység, az eredet, hanem a különbség is az alapviszonyhoz tartozik, s egyik sem csupán ontológiai vonatkozásban tehető tárggyá.

A viszony — általában — nem más, mint a viszonyban állók különbözése és azonosulása. A tudatnak az anyagból való létrejötte, s a tudat mint az anyagtól viszonylagosan különböző fennállása, — az anyag—tudat viszonyában a különbözés mozzanata. A tudattal ez a különbség jött létre és áll fenn, mindaddig, amíg a tudat fennáll.

Az anyag—tudat viszonyban a különbség és különbözés mozzanat mellett azonosság, azonosulási mozzanat is van. Az anyag hat a tudatra, alakítja azt és képes abban tükröződni, sőt végül megszünteti azt. A tudat szintén viszonyul az anyaghoz, aktívan hat arra. Aktívan veszi fel az anyag hatásait, „lefordítja", szubjektív formában „átteszi", tükrözi; az ember anyagi tevékenységében, azon keresztül résztvesz az anyagi valóság létbeli alakításában is. A tudat az anyagra azonban nem képes olyan hatást gyakorolni, hogy megszüntesse azt. Ennek az azonosulási viszonynak egyik *alapvető* mozzanatára kérdez tehát a „megismerhető-e a világ vagy sem?" Így ez valóban a filozófia *alapvető* kérdésének *fő* és *ismeretelméleti* eleme, még akkor is, ha az erre adott ellentétes válaszok nem egyszerűen az ellentétes fő filozófiai irányt jellemző megoldások. Az azonosulási viszonynak azonban van más *alapvető* mozzanata is. Az anyag és tudat nem-tükrözésbeli kölcsönhatása, aminek a „végső" kimenetele a tudat anyag általi objektív megszüntetése. Az erre vonatkozó filozófiai kérdés is az alapkérdés eleme kell hogy legyen (persze nem biztos

hogy ebben a fogalmazásban !): „a tudat semmisíti-e meg az anyagot, vagy az anyag egyszer itt, máskor ott létrehozott tudatát?"

Az anyag—tudat viszony itt vázolt alapvető oldalai és a filozófia alapkérdésének ezekre vonatkozó négy mozzanata, a legszorosabban összefüggnek. *A négy kérdés egy kérdéscsoportot alkot.*

Itt kell reflektálnunk Ojzerman V. Szvigyerszkijjel egyetértő gondolatára: Nem szabad összekeverni a filozófia alapkérdését és a valóság alapvető kölcsönviszonyát. Az anyag—tudat viszony a valóságnak nem egyetemes érvényű, tehát nem alapvető kölcsönviszonya. Ez igaz akkor, ha azt akarjuk vele kifejezni, hogy a szellemi nem létezik függetlenül az anyagitól, de az anyagi a szellemitől függetlenül létezik; nincs mindig és mindenütt tudat.

Felmerül azonban a kérdés: csak egy másik, szintén mindig és mindenütt létező lenne tekinthető a világ alapvető kölcsönhatásának? Ez esetben nincs, nem lehet a világban alapvető kölcsönhatás. A tudat — erre egyébként Ojzerman is hivatkozik — „diszpozitív értelemben mindig sajátja az anyagnak", [32] hiszen a tudat nem véletlen terméke az anyagnak. Már Engels is azt írta, hogy amilyen vasszükségszerűséggel ki fogja irtani az anyag itt a Földön létrehozott legnagyszerűbb virágát, a gondolkodó szellemet, ugyanazzal a vasszükségszerűséggel hozza majd máshol és más időben azt létre. Ma már olyan számításokkal találkozhatunk, tudományos hipotézis formájában, hogy csak a mi Tejútrendszerünkben mintegy százezer olyan planéta lehet, ahol értelmes lények létezhetnek. Tehát korántsem olyan kivételes egyedi jelenség a tudat, hogy az anyaggal való kapcsolatát nem nevezhetnénk a világ alapvető kölcsönhatásának, természetesen abban az értelemben, hogy itt óriási a „súly", az „egyetemességbeni" különbség a kölcsönhatásban levők között.

Amellett, hogy a tudat a világ alapvető kölcsönhatásának az egyik (relatív) oldala, más, Ojzerman által nem említett érvek is szólnak. A tudat *viszonylagos* határtalanságát csak ismertelméleti értelemben szokás elismerni: Az emberi gondolkodás szuverén, korlátlan a diszpozíciót, a hivatottságot, a lehetőséget és a történeti végcélt tekintve, ami az emberi nemzedékek, legalábbis gyakorlatilag végnélküli egymásrakövetkeztében valósul meg.[33] *Pedig ez ontológiai vonatkozásban is hasonlóképpen áll.* Az ember tudata úgy fejlődik, hogy az ember eszközöket készít, átalakítja a természetet, s uralma alá hajtja azt mind szélesebben és mind mélyebben. Eszközei és tevékenysége tökéletesítésének — sem mennyiségi, sem minőségi értelemben — nincsenek elvi határai. Azaz: nem készíthet olyan eszközt, nem folytathat olyan tevékenységet, amelynél fejlettebb fokra a későbbiekben nem juthatna. Ez pedig azt jelenti, hogy tudata nemcsak a világ megismerésének vonatkozásában, hanem a természetátalakító ember tevékenységén keresztül, az anyagra való viszonylagos aktív, létbeli visszahatásában is korlátlan a lehetőség, a rendeltetés, a végcél tekintetében, miközben persze itt is mindig korlátolt a mindenkori állapotát tekintve, s azt véve, hogy az anyagot anyagmivoltában sohasem semmisítheti meg. Az ember eszközeinek és tevékenységének mai szintje és fejlődési üteme feljogosít bennünket annak feltételezésére is, hogy az ember korábban eljuthat a természet feletti uralom olyan fokára, amikor már a Föld állapotát lényegesen befolyásolni tudja, mint a Föld oda, hogy megszűnjenek rajta az emberi léthez szükséges feltételek. Az ember minden bizonnyal képes lesz arra, hogy létének feltételeit szülő-bolygóján igen tetemes mértékben meghosszabbítsa, eközben természetátalakító tevékenységét naprendszerünk más bolygóira is kiterjessze. Mindez amellett szól, hogy az anyag—tudat viszony nemcsak az ismeret számára alapviszony, hanem alapviszony a világmindenségben is.

A következő kérdéskör, amelyhez néhány gondolatot fűzünk, az alapkérdés felvetődésének története, az alapkérdés formái. Igaza van Ojzermannak abban, hogy: azt, miszerint valamennyi filozófiának közös alapkérdése van, Marx előtt alig néhány filozófus fedezte fel. Ugyanakkor bármilyen kérdésből indultak is ki, ez a kiindulás vagy magában foglalta a filozófia alapkérdésének egyik vagy másik megoldását, vagy elvezetett ahhoz.

Ha elemezzük és továbbgondoljuk ezeket a helyes elveket, akkor azt látjuk, hogy az anyag—tudat viszony a valóságban akkor és ott jön létre, amikor és ahol az anyag, hosszú fejlődése során gondolkodásra képes aggyal bíró lényeket hoz létre, amelyek magukban a külvilág hatását pszichikai, eszmei képmássá alakítják. Az ember roppant hosszú időn át nem ismerte fel ezt a különbséget és kapcsolatot.

A „felismerés" először nyilvánvalóan *sejtés*, torz, misztikus formában történt. Engels utal arra a „Ludwig Feuerbach ..."-ban, hogy erre valószínűleg még a vadság korában sor került, amikor az emberek még homályban voltak saját testük szerkezetét illetően és az

[32] Uo. 70.

[33] Vö. Engels: Anti-Dühring; MEM *20*, Budapest, 1963, 88.

álom jelenségének hatása alatt azt képzelték, hogy gondolkodásuk nem testük, hanem valamely külön lélek tevékenysége, amely e testben lakik és a halál után elhagyja azt.

Később ez már *kezdett tudatosulni*. Nem tudunk egyetérteni Ojzermannak azzal a nézetével, hogy a filozófia alapkérdése tudatosult formában sokáig nem vetődött fel még a filozófia történetében sem. Az más kérdés persze, hogy mennyire teljes és pontos volt ez a tudatosulás. Tény viszont, hogy pl. az ókori kínai filozófiában már az i.e. V. században leírták: „Kételkedést támasztanak az égalatti tömegekben s oda juttatják az égalatti sokaságot, hogy senki sem tudja már eldönteni, vajon léteznek-e szellemek vagy sem. *Mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk a kérdést, hogy szellemek léteznek-e vagy sem.*"

Teljes élességében, persze, valóban csak akkor vetődhetett fel, amikor az európai emberiség felébredt a keresztény középkor hosszú téli álmából.

A filozófiai rendszereket alapvetően a társadalom fejlettsége, az osztályérdek határozza meg, s ezek határozzák meg *döntően* alapkérdésének formáját is. A középkorban például a vallás uralma az adott társadalom állapotán nyugodott. Ebből következett a filozófiának a vallás alá rendelése és az is, hogy alapkérdésének döntő eleme tulajdonképpen így hangzott: „isten teremtette-e a világot vagy sem?" A polgárság világi gondolkodásának is társadalmi okai vannak alapvetően, így annak is, hogy filozófiája jórészt világi, s alapkérdése is leveti a vallásos mezt. Ez jelentkezik már Duns Scotusnál: „Vajon nem tud-e az anyag gondolkodni?"

A filozófia alapkérdésének formája függ a különböző és ellentétes filozófiai irányzatok milyenségétől is. Ez a lényeges gondolat Ojzerman fontos alapelvei közé tartozik. *Az objektív idealizmus* általában kifogásolja a filozófia alapkérdésének mint az „anyag—tudat viszonyra" vonatkozó kérdésnek a megfogalmazását, mondván, hogy az már a megoldást is tartalmazza. „A lét és a gondolkodás" viszonyára kell kérdezni, — állítják, s ez érthető is. Az „anyag" nem teszi lehetővé azt, hogy beleértsük istent is, a „lét" viszont igen. A szubjektív idealizmusban és a vulgármaterializmusban — mivel ellentétes alapról ugyan, de lényegében tagadják az anyag—tudat különbségét — az alapkérdésben a hangsúly a különbségre kerül: „van-e az anyagtól különböző tudat", vagy „van-e a tudattól, az érzettől különböző, azon kívül létező anyag?"

Végül, a legmesszebbmenőkig egyetértünk Ojzermannal abban, hogy a filozófia alapkérdését tulajdonképpen minden filozófia valamilyen módon megoldja, hogy alapvetően csak két következetes és lényegében ellentétes megoldása lehetséges, és hogy ez képezi a tartalmát a fő filozófiai irányzatoknak. Megítélésünk szerint azonban a filozófia alapkérdésének megoldásait nemcsak a kérdésfeltevés és a filozófiai irányzatok kapcsolatában lehet és kell vizsgálni. A megoldás a filozófia *tárgyára*, annak központi tartalmára, az anyag—tudatra is vonatkozik, annak ilyen vagy olyan tükröződése is. Ennek megfelelően valamennyi filozófiában, valamilyen formában van az *anyag—tudat viszonyt tükröző elméleti alaptétel* is. (Abban igaza van Ojzermannak: nem biztos, hogy — formálisan is — kiinduló tétel, sőt az sem biztos, hogy egyetlen tétel és az sem, hogy a megoldást közvetlenül, direkt formában fejezi ki.)

Azt mondhatjuk, hogy ahogyan az alapkérdés tárgya is, úgy az alapkérdés is komplex, s megoldása is összetett. Az alapkérdés négy fő elemét alkotó kérdések mindegyikének is *alapvetően* csak két következetes megoldása lehet. Ami az eredendőségre vonatkozó kérdést illeti: a következetes filozófia monista. A monizmus pedig szükségképpen követeli meg, hogy a két legalapvetőbben különböző viszonyában az egyiket „szubsztanciálisnak", tehát elsődlegesnek, a másikat ebből valónak, másodlagosnak tekintse. Mivel az ilyen létezők száma csak kettő, a megoldás is csak kétféle és egymással homlokegyenest ellenkező lehet. Az anyag—tudat különbségére, mint a legmélyebb (de korántsem csak abszolút) különbségre vonatkozó kérdés esetében is, az *alapvető* válasz csak vagy e különbség elismerése, vagy pedig tagadása lehet. Az azonossággal, az azonosítással kapcsolatos kérdések („megismerhető-e a világ?"; „az anyag vagy a tudat szűnhet-e meg?") döntően kétféle és ellentétes megválaszolása szintén könnyen belátható.

Fontosabb ennél az, hogy az alapkérdést alkotó négy kérdés megoldása között — a valamennyire is következetes filozófiákban — *összhang* áll fenn. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy minél inkább megvan ez a megegyezés, elméletileg annál következetesebb filozófiáról van szó és minél kevésbé van meg, annál következetlenebbről.

Az eredendőség kérdésének olyan megoldása, miszerint az anyag elsődleges, a tudat másodlagos, az anyag—tudat különbségének mint a lét legmélyebb különbségének elismerését vonja maga után. E nélkül az anyag valamely két formájának viszonyát éppúgy lehetne alapviszonynak tekinteni, mint az anyag—tudat viszonyt. Ha a tudat az anyagból lett — s bár mélyen, de nem csak abszolút módon különbözik tőle — a tudat a világot megismerheti. Ha az anyag a „szubsztanciális" létező, akkor azt a tudat nem szüntetheti meg, de az anyag a tudatot, — igen.

A tudat elsődlegességét valló következetes irányzatok szintén elismerik az anyag és a tudat különbségét mint a lét legmélyebb különbségét. Itt a továbbiakban a probléma általában abból adódik, hogy ezek a filozófiák lényegbeli különbséget tételeznek a világot, az anyagot teremtő szellem és az emberi tudat között, s az előzőt tartják abszolútnak. Ebben az esetben csak azok a filozófusok állhatnak azon az álláspontón, hogy a világ az emberi gondolkodás számára is megismerhető, akik végül is a világszellem és az emberi szellem azonosságát állítják (Hegel).

Az alapkérdésen belül az eredendőségi kérdésnek van centrális helye. Ezért ennek megoldása határozza meg döntően és *alapvetően* a filozófiai irányzatok tartalmát és jellegét. A két filozófiai alapirányzaton belüli, két-két főirányzat különbsége főként az anyag—tudat különbségére vonatkozó kérdés megoldásával függ össze. A különbség abszolutizálása dualizmushoz, relativizálása — az eredendőségi kérdés megoldásától függően — vulgármaterializmushoz, illetve szubjektív idealizmushoz vezet.

*

Korántsem érintettünk T. Ojzerman könyveiben felvetett valamennyi problémát, s mint már jeleztük, az érintett kérdéseket sem minden vonatkozásukban. Így is látható azonban, hogy milyen sokrétű, gazdag, gondolatébresztő művekkel van dolgunk. Ha ezzel együtt helyenként reflexióinkban mégis a kritikai észrevételek dominálnak, az is több tekintetben a szerző érdemének tudható be.

A MARXI TÖRTÉNELEMFILOZÓFIAI RENDSZER KEZDETÉRŐL

(Ágh Attila: „Az őstörténet aktualitása", Kossuth, Budapest 1973.)

SZABÓ MÁRTON

Könyvének címében Ágh Attila filozófiai és őstörténeti problémák elemzését, kifejtését ígéri. Ezt az „ígéretét" meg is tartja, mégis mindjárt elöljáróban le kell szögeznünk azt a véleményünket — úgy hisszük a szerző nézeteivel összhangban —, hogy ebben a műben a primátus nem az őstörténeté, hanem a filozófiáé. „Szakmai" hovatartozását illetően tehát *filozófiai* művet tart kezében az olvasó, amely sokkal inkább az őstörténeti kutatások *tudománytörténetét* mutatja be, mintsem részletes megállapításait. Ennek ellenére a mű az őstörténeti kutatások egyfajta *szintetizálását* is nyújtja. Ágh Attila ugyanis annak a többékevésbé ismert, de nem eléggé hasznosított ténynek az igen tudatos konkretizálását végzi el könyvében, amely szerint az őstörténeti megállapításoknak rendkívül nagy a filozófiai relevanciájuk, mivel az ember genezisének, egyáltalán az ember—természet viszonynak strukturális és genetikus megítélése a történetfilozófiai koncepciók lényegét érinti.

Könyvének első fejezetében a szerző nagy tudományos tényanyagon éppen azt bizonyítja, hogy az őstörténet különböző szaktudományainak művelői milyen erősen kötődtek filozófiai elméletekhez, hogy a filozófia története során milyen gyakran hivatkoztak a filozófusok az őstörténet megállapításaira (az őstörténet tárgykörét érintő hipotézisekre) mint a társadalom- és történetfilozófiai nézetek *alaptényeire*. Így aztán a kifejezetten szaktudományi őstörténetek és a filozófiai őstörténeti megállapítások története döntően a társadalom- és történetfilozófiai nézetek *alapvonulatának* a története.

*

Ebben a sorban helyezkedik el a marxizmus őstörténetelmélete is, amelynek elemzése a szerző alapvető célkitűzése. Így természetszerűleg nem korlátozza magát arra, hogy pusztán bemutassa Marx, Engels őstörténeti kutatásait, hanem döntően arra törekszik, hogy felvázolja a marxizmus történetfilozófiai rendszerének rekonstrukciójához szükséges *módszertani elveket*. Ennek a célnak rendelődik alá az igen gondos, filológiai alaposságú szövegelemzés, amely csupán eszköz Ágh Attila számára ahhoz, hogy tisztázza-kibontsa azt a történetfilozófiai relevanciát, amit Marxnak és Engelsnek ezek a nézetei tartalmaznak.

Az *autentikus* marxi és engelsi nézetek rekonstruálása során a szerzőnek a filozófia „sok vihart megélt" problémáival kellett szembenéznie, és csak helyeselhetjük, hogy következe-

tesen végigviszi, mintegy módszertani alapelvként kezeli ezekkel kapcsolatos álláspontját — véleményünk szerint az itt egyedül lehetséges helyes felfogásmódot. Nevezetesen azt, hogy Marx és Engels nézeteinek *fejlődését nem lehet formálisan értelmezni, úgy tehát, mintha* egy helyes és mindent tartalmazó alapelvből dedukció útján jutottak volna el az újabb és újabb részmegállapításokhoz. Ez a fejlődés tartalmi, ami annyit jelent, hogy nézeteikben mindvégig jelen van ugyan a helyes alapelv, de ez részleteiben folyton *korrigálódik* és *gazdagodik* — egy folytonos önjavító és gazdagodó folyamatban nyeri el teljes kidolgozottságát.

Könyvének második fejezetében elemzi a szerző *Marx* őstörténet-elméletének fejlődését, azt a szellemi utat, amelynek során Marx fokozatosan meghaladja az őstörténetre vonatkozó korabeli hibás nézeteket, mindenekelőtt a hegeli állam-társadalom azonosítást és a patriarchális elmélet evidenciáit. Ennek a szellemi útnak az alábbi nagyobb szakaszait különbözteti meg szerzőnk, már az elnevezésekkel is utalva a marxi őstörténet-elmélet egy-egy fejlődési periódusának fő jellegzetességére: *1.* a patriarchális törzsiség szakasza 1845—1849, *2.* a „keleti közösség" szakasza 1850—1859, *3.* a „nyugati közösség" szakasza 1860—1880, *4.* az elsődleges alakulat elmélete 1880—1883.

Elemzésében Ágh rámutat, hogy őstörténeti munkásságának egy-egy adott időszakában Marx mindig bizonyos problémákra koncentrál — a munkásosztály forradalmi gyakorlata által felvetett éppen aktuális kérdések teoretikus megválaszolására —, ezért *csak* egyetlen marxi mű még helyes megoldásai sem adják a teljes őstörténet-elméletet, hanem ezt csak *az életmű egésze* nyújtja. Ilyen szempontból viszont a szerző jogosan tulajdonít kitüntetett szerepet a „Zaszulics-fogalmazványok"-nak, mivel ezeket Marx élete végén írta, és ezekben a *kiteljesedett elmélet* birtokában ad választ egy politikai problémára, nevezetesen arra, hogy az orosz faluközösség, az obscsina közvetlenül „átvihető-e" a szocializmusba.

A szerző kiemeli, hogy Marx mindegyik „Zaszulics-fogalmazványt" azzal indítja; a „Tőké"-ben ábrázolt fejlődés csak a tipikus és nem az általános útja a fejlődésnek. Az orosz obscsina tehát ennek az általános, de nem tipikus fejlődésnek az egyik esete. De így már a kérdés természetesen nem az, hogy miért van pl. obscsina, hanem az, hogy miért van kapitalizmus, tehát *milyen körülmények teszik lehetővé és szükségessé a fejlődés tipikus útjának kibontakozását.* Azaz: itt a fejlődés *általános és tipikus* útjának megtalált azonossága és különbsége a központi probléma. Ezzel szűnik meg végérvényesen Marxnál az ősi társadalom ábrázolásának differenciálatlansága, azaz az ősi lét lényeges belső tagoltságában (és így külső elhatárolódásában) mutatkozik meg. Egyben ezzel tetőződnek be a háromszakaszos történelmi modell megragadására tett előző marxi kezdeményezések is; az ősi társadalom mint az elsődleges alakulat elkülönül a későbbi osztálytársadalmaktól mint másodlagos alakulattól, és Marx számozását folytatva így lesz a harmadik alakulat a kommunizmus. A három alakulat további alapformációkra, ez pedig formációk sorára oszlik. Ez a marxi formáció-elmélet váza, és ennek alapján jellemzi az őstörténetet Marx elsődleges alakulatként.

Az első alakulat — összegzi a szerző — Marx elemzésében *két alapformációra* bomlik: a *vérségi-archaikus* és a *faluközösségi-földközösségi* alakulatra. Az előbbi közvetlen létfenntartási egység a közös földtulajdon, a közös munka és a közösségi elsajátítás révén. Az utóbbi területi alapon szerveződik. Utat tör benne a magánmunka és a magánelsajátítás, ezért mint a magánmunkák összefoglaló egysége, a közösség csak közvetett létfenntartási egység. Az archaikus állapotokhoz képest itt már mód nyílik az egyéniség fejlődése számára is. Ez a falu- és földközösségi állapot egyben a *közvetítő* állapot a tipikus út felé, a magasabb területi egységek (város) és a fejlettebb termelési mód felé a magánbirtoklás és magánmunka győzelme révén, Ugyanakkor bizonyos körülmények között az elsődleges alakulatban a *közösségi elem győz* az egyéni elem felett; ez következik be az ázsiai faluközösségekben is, ami által önmagát újratermeli, nincs áttörés a tipikus fejlődés irányába.

Úgy hisszük, már az eddigiekből is kitűnik: „Az őstörténet aktualitásá"-nak témája, a marxizmus őstörténet-elmélete, a marxizmus történetfilozófiájának alapvető problémakörét involválja; nevezetesen *a formáció-elméletet.* Hiszen a kezdeti állapotok helyes leírásának kérdésköre az emberi történelem helyes szakaszolásaként lehet csak értelmes, azaz egy helyes formáció-elmélet rekonstruálásának a problémájaként: úgy, ahogyan Marx az őstörténetet, azaz az első formációt leírta és a történelem menetébe, a formációk sorozatába illesztette.

Ezen a ponton is kiviláglik, hogy a marxi történetfilozófia központi kérdése a formáció-elmélet. Miért? Mert a valóságos történelem dimenziójának, a legátfogóbb konkrét totalitásnak az alapvető megítélését jelenti, azt a szférát, ahol az elmélet egészének helyessége eldől. A történetfilozófiai összefüggések, kategóriák a formációk rendszerében konkre-

tizálódnak, vagyis itt konfrontálódnak a kategóriák a valósággal. Ágh Marx-elemzésének egyik leglényegesebb eredménye ennek a ténynek a tudatos alkalmazása, és ezzel kapcsolatban annak a meggyőző bizonyítása, hogy Marx a történelem *valóságos tényeiből* alkotta meg *rendszerét*, mégpedig olyan módon, hogy minden helyes, az ősi állapotokra vonatkozó szaktudományos felfedezés beépült a rendszerébe. Így teljesedett ki élete végére ez a rendszer, és végső soron nem létezik egyetlen olyan ősi és „nem ősi" *konkrét közösség* sem, amely saját lényege szerint „ne férne bele" a marxi történelem szakaszolásába, formáció-elméletébe.

Ágh Attila elemzésében Marx formáció-, és őstörténet-elméletét tehát fejlődőnek, azaz a „Zaszulics-fogalmazványok"-kal kiteljesedőnek tekinti. Talán érdekelte volna azonban az is az olvasót, hogy ez a kiteljesedett elmélet hogyan „értelmezi át" a hozzávezető utat. Azaz a „Zaszulics-fogalmazványok" alapján mi az, amit a korábbi formáció-elméletekből el kell „vetni", és mi az, amit meg kell tartani. Mivel a szerző azt tűzte ki célul, hogy bemutassa a marxi őstörténet- és formáció-elmélet fejlődését, ezért azok a mozzanatok lettek hangsúlyosak elemzésében, amelyek a fejlődést, a továbblépést demonstrálják. Egyetértünk a könyv írójával abban, hogy a „Zaszulics-fogalmazványok" tartalmazzák Marx „megoldott" formáció-elméletét, de csak vázlatosan, csak az alapvető tételeket illetően. Úgy hisszük, hogy a formáció-elmélet „teljes gazdagságának" azok a „jó megoldások" is részei, amelyeket Marx megelőző műveiben munkált ki. Ezeknek a számbavétele természetesen csak „post festum", a kiteljesedett elmélet ismeretében lehetséges, és külön feladat, de „Az őstörténet aktualitása" által adott Marx-elemzés szerves tartozékának tűnik.

Amit Ágh Attila ilyen értelemben összegez, azok döntően *módszertani összefüggések*, sőt véleményünk szerint ezek alkotják könyvének egyik legfontosabb gondolatkörét. Ezen formáció-elméleti módszertani alapelvek szerint az ember—természet viszony döntő momentumából, a munkafolyamat dialektikájából és ontológiájából adódóan minden közösség a maga objektivációs gyakorlatában magában hordja a fejlődés elvont lehetőségét. Az elvont lehetőség konkrét realizálásához a természeti környezet kedvező feltételei szükségesek. Így az emberiség a földön a forma-variánsok széles körét valósítja meg. A történelmi fejlődés igazi szükségszerűsége az, hogy az optimális feltételeknek valahol mindig találkozni kell, és ezáltal létrejön a valódi történelmi fejlődés, az emberiség fejlődésének *tipikus* útja. Ezek a formák azonban mindig egymással *érintkezve* léteznek, aminek révén végül is *egységes* emberi fejlődés jön létre. Ágh három pontban foglalja össze a történetfilozófiának ezeket a módszertani alapelveit: „A marxi történetfelfogás... a következő alapelvekből kiindulva írja le a világtörténelmi fejlődés mint világtörténelemmé válás ‚mechanizmusát', dinamikáját: *1. az emberi történelem egységének elve, 2. az egyenlőtlen fejlődés elve, 3. az érintkezés elve.*" (203.; kiemelés — *Sz. M.*)

A természeti-földrajzi környezet determináló szerepe itt valóságos tartalommal rendelkezik. Közismert dolog, hogy ez a *vulgarizáló* marxista történetfilozófiai irányzatokban „kiiktatódott" mint olyan tényező, amely végső soron nem határozza meg az emberiség fejlődésének egységes útját. Paradox, hogy végül is tényleg így van, csakhogy ez a konklúzió nem választható el attól a neki ellentmondó ténytől, hogy a természeti környezet minden *konkrét közösség* létében és fejlődésében lényeges determináló. Maga Marx így vizsgálta ezt a kérdést, emeli ki igen nyomatékosan ezt a tényt Ágh Attila. Hiszen például ott, ahol a természet készen kínálja adományait, kevésbé fejlődik az emberiség, mint ott, ahol a természettel meg kell küzdeni. Ennek ellenére *„kedvezőtlen" feltételek sehol sem akadályozhatják* meg a fejlődést, mert az érintkezés révén mindenhová közvetítődnek az emberiség által objektivált eredmények. Így konkretizálódik, így egységesül az azonos lényegű, de különböző konkrét determináló tényezők hatásának kitett emberi közösségekben elvontan meglevő fejlődési lehetőség. (Tehát nem eleve egységes az emberiség.) Döntően a kapitalizmusban tételeződő világpiac és világérintkezés révén kezdődik el ez az egységesülés, de csak a munkásság osztályharcával és mozgalmával (kommunizmus) teljesedik ki. Amiért is a munkásmozgalom (és filozófiája) számára a történelem csak mint világtörténelem létezik, és így *mindenkor aktuális* a *letűnt múlt* mint a jelenhez vezető út, és aktuális az *élő múlt* mint a letűnt múlt továbbélése, mint a vele való szerves egységesülés gyakorlati-politikai feladata.

*

Könyvének *harmadik fejezetében* Ágh Attila *Engels őstörténeti munkásságát elemzi.* Megítélésünk szerint elemzésében az alábbi három momentum a legfontosabb.

Az egyik *Marx és Engels őstörténeti munkásságának lényegi azonossága.* Ezt a tényt gazdag konkrét anyagon bizonyítja „Az őstörténet aktualitása". Ugyanakkor ennek a lényegi azonosságnak az alapján nyílik lehetőség a közöttük levő tényleges eltérések feltárására

is. Ez abban jelentkezik, hogy Marx rendszeres történetfilozófia kifejtésére törekedett, egy olyan formáció-elmélet felépítésére, amelyben az őstörténet is „benne van" mint az egésznek a része. Engels munkássága ebben a vonatkozásban kevéssé kidolgozott, bár a totalitás nézőpontja kezdettől a kortársak fölé emeli. (212.)

A második momentum az, hogy az Engels őstörténeti munkásságában központi jelentőségű „A család, a magántulajdon és az állam eredete" című írás alapgondolatainak megítélésében az a perdöntő; a mű nem egy rendszeres formáció-elmélet igényével íródott, hanem közvetlenebbül kapcsolódik a mozgalom aktuális politikai-ideológiai szükségleteihez. Bár sokan úgy tekintik, mint a marxizmus *egyetlen* rendszeres őstörténeti munkáját, ez a mű valójában sokkal inkább történelmi esszé, vitairat, amelyben Engels csak egyes problémákra koncentrál. Önálló mű, amelynek alapgondolata a monogám család, a magántulajdon és az állam civilizációbeli szentháromságának a leleplezése. Ez a magyarázata pl. annak, hogy miért mellőzte Engels az ázsiai problematikát, egyáltalán az általános utat a tipikus javára. Művének vitairat jellege, politikai funkciója nem igényelte a leágazások figyelembevételét, a problematika teljes, részletezően elemző feldolgozását.

És végül így válik érthetővé az ún. *Morgan-problematika*. Közismert a marxizmus történetének az a „hagyománya", amely a valóságosnál nagyobb szerepet tulajdonít Morgannak; jelentőségét tekintve túlközelíti őt Marxhoz és Engelshez. Ágh Attila kísérletet tesz ennek a legendának a felszámolására. Gondos elemzéssel egyrészt azt mutatja ki, hogy Marx is és Engels is igen *kritikusan* ítélték meg Morgant, akinek ugyan nagy érdemei vannak a családtörténet megalkotásában, de ő csak az egyike volt azoknak az őstörténészeknek, akiknek munkáiról Marx részletes konspektusokat készített. Érthető, hogy Engels a marxi kéziratos hagyatékból miért a morganit használta fel: éppen a család kérdése volt az az egyik gondolatkör, amelynek polemikus kifejtésével Engels úgy látta, „borsot törhet Bismarck orra alá" (300.).

*

Nem hisszük, hogy ennek az igen alapos szövegelemzéssel megírt könyvnek megközelítőleg is vázolni tudtuk volna minden fontos és a marxista történetfilozófia rekonstrukciójának feladatát új szempontokkal gazdagító megállapítását; az itt leírtaknál sokkal több van „Az őstörténet aktualitásá"-ban. A mű egésze azt bizonyítja, hogy a szerzőt *alapvetően* a marxi történetfilozófiai rendszer rekonstrukciója érdekli itt is csakúgy, mint más műveiben. Ez a célkitűzés túlzás nélkül tekinthető jelentős vállalkozásnak, ugyanakkor a marxista filozófia egyre halaszthatatlanabb feladatának. Ágh Attila könyve értékes hozzájárulás ehhez az ügyhöz; egyrészt a marxi formáció-elmélet első szakaszának, az őstörténetnek a felvázolása révén, másrészt azoknak a módszertani elveknek a leszűrése révén, amelyek segítségével a többi alakulat is úgy írható le, mint az egységes történelmi folyamat része és szakasza.

G. HAVAS KATALIN: „FORMÁLIS LOGIKA"

(Kossuth Könyvkiadó 1973, 334.)

SOLT KORNÉL

Nem régen a modern logika (másként: szimbolikus vagy matematikai logika) magyar irodalmában hézagpótló mű jelent meg, *G. Havas Katalinnak* a címben jelzett könyve. A szerző sokéves egyetemi oktatói munkájának és egyéb tudománynépszerűsítő előadásainak a tapasztalatait felhasználva, olyan logikai kézikönyvet bocsátott közre, amelyet egyaránt haszonnal olvashat a szakember, a logikából vizsgázó egyetemi hallgató és az érdeklődő olvasó.

A könyv a következő fejezetekre oszlik: I. A logika tudományának tárgya. II. Az ítéletek durvaszerkezetének logikája. III. A fogalom. IV. Az ítéletek finomszerkezetének logikája. V. A deduktív rendszerek. VI. A reduktív következtetések. VII. A logikai törvények. — Röviden ismertetjük a mű lényeges tartalmát.

I. A logika tudományának tárgya

A gondolkodás célja: *igaz* ismeretek szerzése. Igaz ismereten az olyan gondolatot értjük, amelynek a tartalma megfelel a valóságnak. (Az „igaz" fogalmának részletes elemzése nem a logika, hanem az ismeretelmélet feladata. A logika — ebben a tekintetben — az ismeretelmélet megfelelő megoldására támaszkodik.) — A gondolat a nyelvben ölt testet. A szerző kitér a gondolkodás és a nyelv viszonyának a modern szemantika körébe tartozó számos problémájára.

Ebben a fejezetben áttekintést kapunk a logika történetéről is *Arisztotelésztől* napjainkig. A szerző elemzi azokat az okokat, amelyek a matematikai logika kialakulásához vezettek. Megmutatja, hogy a modern formális logika a hagyományos logikánál magasabb szinten alkalmaz szimbólumokat, s hogy e szimbólumok alkalmazásával, minőségileg új használati módjával vált a modern logika valóban korszerű, a hagyományos logikát továbbfejlesztő logikává. „Ezt bizonyítja — írja — először is az, hogy az összes hagyományos logikai következtetésmód érvényességét a megelőző igazolásoknál egzaktabb módon bizonyítja. Másodszor, számos olyan következtetési eljárás érvényességét is igazolja, amelyek a hagyományos logikában fel sem merültek. Továbbá kapcsolatot teremt a logika és a gyakorlati élet, a technika szükségletei között." (19)

Bemutatja a modern logika egyre bővülő tematikáját. Képet nyújt gyors fejlődéséről. De megmutatja azt is, hogy téves a hagyományos (Arisztotelészen alapuló) logika és a modern logika szembeállítása, az előbbi eredményeinek lebecsülése. A modern logika a hagyományos logika eredményeire támaszkodik. A szerző vizsgálja a *formális* és a *dialektikus logika* viszonyát, kitér azokra a félreértésekre, amelyek ebben a kérdésben tapasztalhatók.

II. Az ítéletek durvaszerkezetének logikája

Vannak elemi és összetett ítéletek. Az ítéleteknek logikai értékük van: azok vagy igazak, vagy hamisak (ti. a kétértékű, ún. „alternáló" logikában). Egy elemi ítélet logikai értéke nem függ más ítélet logikai értékétől. Ezzel szemben az összetett ítéletek logikai értéke komponenseik logikai értékének a függvénye. Ebben a fejezetben az olvasó megismerkedik az igazságfüggvény fogalmával, majd — számos szemléltető példa alapján — a kijelentéskalkulus műveleteivel, amilyenek pl. a negáció, a konjunkció, a megengedő diszjunkció stb. A szerző részletesen foglalkozik az ítéletek közti azonosságokkal. Megvilágítja a logikai formulák három típusának sajátosságait. Ezek: *a)* az *érvényes* formulák (tautológiák), amelyek komponenseik logikai értékétől függetlenül mindig igazak, *b)* a *kielégíthető* formulák, amelyeket lehet igazra, de lehet hamisra is interpretálni és *c)* a *kielégíthetetlen* formulák (kontradikciók), amelyek mindig hamisak.

Bepillantást nyújt az ítéletek durvaszerkezetén alapuló *következtetések* elméletébe. Megmutatja, hogy egy következtetés akkor érvényes, ha az azt kifejező materiális implikáció érvényes formula. Az olvasó mechanikus eldöntési eljárásokat (táblázatos módszer, normálformára-vezetés) ismer meg arra nézve, hogy egy következtetés érvényes-e.

III. A fogalom

Bemutatja a fogalom sajátosságait. (Mi a fogalom tartalma? Mi a terjedelme? Mi értendő a fogalom tartalmának és terjedelmének fordított viszonyán?) A fogalom terjedelmi (extenzionális) sajátosságainak megértése céljából ismerteti az osztályokkal végzett műveleteket, amilyenek pl. a komplementum-, az unió-, a metszetképzés stb. Így válnak érthetővé az összetett fogalmak képzésének különböző módjai. A fogalmak lehetséges kapcsolatait nagyszámú diagram szemlélteti.

Kitér a *predikábilis* és az *impredikábilis* fogalmak problémáira. Egy impredikábilis fogalom nem állítható önmagáról. Pl. a „zöld színű tárgy" fogalma nem zöld színű tárgy. A predikábilis fogalom viszont önmagáról is állítható. Pl. a „tudati jelenség" fogalma maga is tudati jelenség. Ez vezet a következő, Russell-féle antinómiához. Tegyük fel ezt a kérdést: milyen fogalom az „impredikábilis" fogalom? Vajon predikábilis-e vagy impredikábilis? Ha azt válaszoljuk erre a kérdésre, hogy predikábilis, akkor megvan az a sajátossága, amelynek alapján ezt a fogalmat megalkottuk. Ez a sajátossága pedig az, hogy az „impredikábilis". Tehát: *ha ez a fogalom predikábilis, akkor az impredikábilis.* — Ha viszont azt állítjuk, hogy ez a fogalom impredikábilis, akkor nincs meg az a sajátossága, amelynek alapján a fogalmat megalkottuk. Tehát: *ha ez a fogalom impredikábilis, akkor predikábilis.*

Bemutatja a fogalmak különböző fajait (az általános, az egyedi és az üres fogalmakat; a konkrét és az absztrakt fogalmakat). — Elemzi a *definíció* problémáit (a definiciók típusait, a definíciós hibákat) és a *felosztást.*

IV. Az ítéletek finomszerkezetének logikája

A predikátumlogikában már nem az elemi ítélet a legkisebb egység, hanem magát az ítéletet is tovább bontjuk alanyra és állítmányra. Az elemi ítéletek igazsága annak a függvénye, hogy lehet-e állítani az ítélet alanyáról az állítmányt.

Bemutatja Arisztotelész logikájának egyik legjelentősebb részét, a kategorikus szillogizmust. Az osztálylogika eszközeivel elemzi annak alakzatait és módozatait. Látjuk, hogy a modern logika nem cáfolja, hanem csak továbbfejleszti Arisztotelész tanítását. A szerző megmutatja *(Lukasiewicz* nyomán), hogy miként torzította el a skolasztika az arisztotelészi szillogisztikát.

A megfelelő általánosítások után megismerteti az olvasót a predikátumok logikájával és ennek keretében a *relációs* ítéletekkel (mint amilyen pl. a „Júlia szereti Rómeót", vagy „a Gellérthegy alacsonyabb, mint a Kékes" ítéletek). Kitűnő didaktikai érzékkel, lépésről lépésre haladva, vezeti be az olvasót a logikának abba a nem könnyű ágába, amely a kvantorokat és a kvantorműveleteket (univerzális és egzisztenciális kvantifikáció) tárgyalja.

A predikátumkalkulusban az *eldöntésprobléma* nem megoldott — ellentétben a kijelentéskalkulussal. Vagyis: nincs olyan általános módszer, amellyel a predikátumkalkulus bármely formulájáról el lehetne dönteni, hogy az mindig igaz formula-e (tautológia-e). Bemutatja *Alonso Church* tételét. Vizsgálja ennek a tételnek az ismeretelméleti jelentőségét és cáfolja az idealizmusnak azt a téves nézetét, mintha *Church* tétele az agnoszticizmust igazolná.

V. A deduktív rendszerek

E fejezet ún. *metodológiai* problémákat tárgyal. A metodológia a tudományos rendszerek felépítésének és tételei bizonyításának módszereit vizsgálja. Képet kapunk arról, hogy mi a bizonyítás, melyek annak a sajátosságai, milyen elvek szerint építhetők fel deduktív tudományos rendszerek. — A *bizonyítás* valamely tétel igazságát megalapozó eljárás. Minden bizonyítás *tézisből* és *érvekből* (argumentumokból) áll. A *tézis:* a bizonyítandó tétel. Az *érvek:* a tézist alátámasztó tételek. A bizonyítási eljárás az érvek kikeresésével kezdődik. Érvként tapasztalati tényeket és logikailag megalapozott ítéleteket (axiómákat és definíciókat) lehet felhasználni. — A bizonyítási eljárás második szakasza az a *következtetés,* amely megmutatja az érvek kapcsolatát a tézissel. Az alkalmazott következtetések összességét nevezzük a *bizonyítás formájának.* A bizonyításnál felhasználjuk a helyes következtetéseknek azt a tulajdonságát, hogy ha a premisszák igazak, akkor a zárótétel is igaz.

Ismerteti a direkt és az indirekt bizonyítást, a direkt és az indirekt cáfolatot. (Az indirekt bizonyítás egyik faja az ún. *ellenkezőjével való bizonyítás.* Ekkor a tézis igaz voltát a tézisnek ellentmondó ítélet megcáfolásával bizonyítjuk be.) Megmutatja a bizonyításban előforduló főbb hibákat. (Ilyenek pl. „a tézis felcserélése", „az alapvető tévedés", „a körbenforgó bizonyítás", „a non sequitur" stb.)

Az axiomatikus-formalizált rendszerek elméletének kidolgozása *Frege* munkásságával vette kezdetét. A szerző bemutat több ilyen rendszert (így *Whitehead—Russell,* továbbá *Frege* axiómarendszerét). — A szintaktikai rendszerek jeleknek jelekkel való kapcsolatából kiépített, interpretálatlan rendszerek. — Vizsgálja a deduktív axiómarendszerek tulajdonságait (az ellentmondásmentességet, a függetlenséget, a teljességet). Bemutatja *Kurt Gödel* tételét, amely szerint egyetlen rendszer ellentmondásmentességét sem lehet magán a rendszeren belül bizonyítani, hanem csak egy másik axiómarendszer (egy metarendszer) segítségével.

VI. A reduktív következtetések

A kijelentéskalkulus és a predikátumkalkulus körében egy érvényes következtetés zárótétele — ha a premisszák igazak — szükségszerűen igaz (mindig igaz). Ezzel szemben a reduktív következtetések csak azt igazolják, hogy ha a premisszák igazak, akkor a zárótétel *valószínűleg igaz* (a zárótétel nem lehet szükségszerűen hamis). Hasonló következtetések zárótétele tehát csupán *hipotézis.* A következtetéseknek ez a típusa a tudomány fejlődése szempontjából rendkívül hasznos. A szerző megmutatja, hogy a szillogisztikus (tehát

a logikailag szükségszerű) következtetések mellett ismert nem-érvényes következtetések egy része elfogadható reduktív következtetésként.

Az „induktív következtetés" és a „deduktív következtetés" megkülönböztetése két felosztási alapon, más-más értelemben történhet. Az egyik értelmezés szerint induktív következtetés az, ami logikailag szükségszerű, deduktív következtetés az, ami logikailag nem szükségszerű. Ezen az alapon megkülönböztethetünk logikailag szükségszerű (szillogisztikus) és reduktív következtetéseket. A másik felosztás, ill. értelmezés a következtetés irányán alapszik. A következtetés vagy az egyestől halad az általános felé, vagy az általánostól az egyes felé, vagy a premisszák és a konkluzió az általánosság azonos szintjén helyezkedik el. E felosztásból kiindulva meg lehet különböztetni induktív, deduktív, vagy traduktív következtetést. Az iránya szerint induktív, deduktív vagy traduktív következtetés lehet logikailag szükségszerű, vagy lehet reduktív. A reduktív következtetéseknek tehát van induktív és nem-induktív faja. Az előbbinél a zárótétel általánosabb a premisszáknál, az utóbbiakra ez a tétel nem áll. — Ez a fejezet bemutatja még a *teljes indukciót* (ami nem tévesztendő össze a matematikai teljes indukcióval), a *nem-teljes indukciót* és az *analogikus* következtetést.

VII. A logikai törvények

A könyv utolsó fejezete egyrészt a *mindig-igaz ítéletek* természetével foglalkozik, tehát az ún. tautológiákkal. (Ezeknek egy logikai rendszeren belül azért van heurisztikus értékük, mert belőlük — más tételekkel összekapcsolva — új tételek vezethetők le.) Másrészt a formális logika *alaptörvényeivel*, így az *azonosság*, az *ellentmondás* és a *kizárt harmadik* törvényével. Megmutatja a formális logika alaptörvényeinek viszonyát a dialektikus gondolkodáshoz.

*

G. Havas Katalin könyve áttekintő képet nyújt a modern logika jelentős területéről. Közérthetően, kiváló didaktikai érzékkel, élvezetes stílusban, gazdag példaanyaggal illusztrálva, a szemléltetés eszközeit sokoldalúan felhasználva ismerteti meg az olvasót annak a tudománynak számos eredményével, amely napjainkban egyre több szaktudomány területén válik nélkülözhetetlenné. A szerző sikerrel oldotta meg azt a célját, amelyet könyvének előszavában így fogalmazott meg: „A könyv a filozófiában már járatos olvasóhoz azokat a modern logikai ismereteket kívánja eljuttatni, amelyek nélkül ma már aligha lehetséges korszerű filozófiai műveltség. Számít továbbá azokra az olvasókra is, akik a matematikai logika kalkulusait már ismerik."

Könyvének egyik értéke, hogy az nem „puszta logikát" nyújt, tárgyát nem önmagába zárt „szaktárgyként" kezeli, hanem feltárja a kérdések ismeretelméleti és filozófiai vonatkozásait is. Így — munkáját olvasva — nem valamilyen „afilozofikus logikával" ismerkedünk meg.

A könyv előnyösen egyesíti az elméleti igényességet és a gyakorlati használhatóságot. (A fejezeteket feladatok zárják le, amelyeken az olvasó ellenőrizheti az anyag megértését. Kár, hogy a feladatokhoz nem csatolt megoldást. Ez az önálló tanulás érdekében szükséges lett volna.)

Úgy véljük, hogy a könyv címe nem mindenben fedi a címnél gazdagabb tartalmát. Talán megfelelőbb lett volna a „Modern logika" cím. Ma általában elfogadott az, hogy „formális logikán" a *deduktív következtetések elméletét* értik. Emellett megkülönböztetnek *szemantikát* és *metodológiát*. A könyv széles körben tárgyal szemantikai és metodológiai problémákat. Ezért a „Formális logika" cím (ebből a felosztásból kiindulva) szűknek látszik. — Más felosztásban „formális logikán" a logikának a dialektikus logikán kívüli részét értik. A könyv azonban — a „formális logika" ezen szélesebb értelméből kiindulva is — többet ölel fel, mint amennyit a cím jelez, mert — pl. a fogalmak fejlődésének, a logikai alapelvek sajátosságainak bemutatásánál — bőven tartalmaz a dialektikus logika körébe tartozó fejtegetéseket.

Összegezve: ennek az új logikakönyvnek a tanulmányozása bizonyára hasznos mind a szakemberek, mind az érdeklődő, művelt nagyközönség számára. Egyaránt felhasználható az egyetemi logikaoktatás és az önképzés céljára.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sós Attila
A kézirat nyomdába érkezett: 1974. IX. 15 — Terjedelem: 23,8 (A/5) ív
75.1045 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

GYÖRGY LUKÁCS: The Young Hegel 409
PÉTER KATONA: After 65 Years: The Epistemology of Lenin's 'Materialism and Empiriocriticism' 428
ÁRPÁD VOLCZER: On the Problem of Subject and Object 445
JÓZSEF SELMECZI: A Soviet Philosophical Debate in the Twenties 462
LENKE BIZÁM: Signs of Lenin 478
LAJOS VERECZKEI: On the Responsibility of the „Clerks". Marginal Notes on Ágnes Heller's Paper „On Instincts" 502
GYÖRGY FUKÁSZ: Some Methodological Problems Concerning the Marxist Concept of Free Time 517
SÁNDOR RADNÓTI: Walter Benjamin's Aesthetics. II. 550
ERVIN ROZSNYAI: History and False Consciousness. II. 578
EMANUIL SZMIKUN: Extensive Quantities, Intensive Quantities and the Function of Sociological Predictions 611
ANDRÁS KOVÁCS: Critique Between Social Science and Critical Philosophy. On Max Horkheimer's Critical Theory 617

REVIEW

ISTVÁN HERMANN: „Experience and Works of Art" by László Mátrai 643
ATTILA ÁGH: „The Ways of Gods" by József Lukács 646
LÁSZLÓ HÁRSING: An Outline of M. Bunge's Philosophy of Science. „Scientific Research" by M. Bunge 648
JÓZSEF GONDI: Prolegomena to a Marxist Metaphilosophy. Two New Books by T. Oizerman 659
MÁRTON SZABÓ: The Beginnings of Marx's System of Philosophy of History 673
KORNÉL SOLT: „Formal Logic" by Katalin G. Havas 676

СОДЕРЖАНИЕ

Дьердь Лукач: Молодой Гегель 409
Петер Катона: Теория отражения в «Материализм и эмпириокритицизм» 65-го летия 428
Арпад Вольцер: К вопросу обекта и субекта 445
Йожеф Шелмеци: Об одной советской философской дискуссии в 20-ы годах 462
Ленке Бизам: Знаки Ленина 478
Лайош Верецкеи: Об ответственности «грамотных людей.» По поводу стати Агнеша Хеллера «Об инстинктах» 502
Дьердь Фукас: Несколько общих теоритико-методологических проблем марксистского понятия свободного времени 517
Шандор Радноти: Эстетика Вальтера Бенямина. II. 550
Эрвин Рожняи: История и превратное сознание. II. 578
Эмануил Смикун: Функция экстенсиональных и интенсиональных количеств и общественных предвидений 611
Андраш Ковач: Между критической общественной наукой и критической философией. О критической теории Макса Горкеймера 617

ОБЗОР

Иштван Херманн: Ласло Матраи: «Переживание и произведение» 643
Аттила Аг: Йожеф Лукач: «Пути богов» 646
Ласло Харшинг: Очерки концепции теории науки Марио Бунге. (Замечания о книге «Научное исследование») 648
Йожеф Гонди: Две книги Т. Ойзермана. (К разработке систематической метафилософии) 659
Мартон Сабо: О начале марксистской системы философии истории 673
Корнел Шолт: Каталин Г. Хаваш: «Формальная Логика» 676

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 jelzőszámra.

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.