HH 250

TIZENKILENCEDIK ÉVFOLYAM 1975/5—6

6

MTA Könyvtár Intézeti Példány

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:
BALOGH ISTVÁN
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSEL ÉVA, BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS, GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TŐKEI FERENC, VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1975/5—6


## TARTALOM


VITÁNYI IVÁN: Kultúra, művelődés, közművelődés 513
WIRTH ÁDÁM: Az ideológiai harc korunkban és a filozófia szerepe ... 536
NOVÁK ZOLTÁN: Lukács György a filmművészet elméleti problémáiról ... 552
FÖLDÉNYI F. LÁSZLÓ: Eszmény és valóság ellentmondása Ruskin munkásságában ... 574
K. M. DOLGOV: Az esztétikában és a művészetben zajló ideológiai harc néhány aspektusa ... 592
KAPOSI MÁRTON: A dekadens polgári filozófia fő sajátosságainak kifejeződése Benedetto Croce rendszerében ... 601
SZABÓ TIBOR: Gramsci értelmezések és periodizációjuk néhány elméleti kérdése ... 630
FARKAS ENDRE: Tallózás Marx és Engels etikai örökségében ... 647
MAKAI MÁRIA: A teleológia marxista felfogásáért ... 669
FÖLDESI TAMÁS: A marxista filozófia „megismerhetőségi" elvének értelmezéséről 692
BALOGH ISTVÁN: A tagadás tagadásának törvényéről ... 708
FEJÉR LÁSZLÓ: „Nullanövekedés" vagy „organikus fejlődés"? Különböző világmodellek — azonos ideológiai talajon ... 725


### TÁJÉKOZÓDÁS


G. HAVAS KATALIN: Filozófiai logika. II. ... 744


### SZEMLE


BALOGH TIBOR: A láthatóvá tett szellem (Gilbert Ryle: A szellem fogalma) ... 756
HÜLVELY ISTVÁN: A humanizmus és Marx eszméje (Howard L. Parsons: Humanism and Marx' Thought) ... 759
MIKECZ TAMÁS: M. Kagan: A művészet morfológiája ... 761
RUZSA IMRE: Megjegyzések egy kritikához ... 766
Rezümék ... 770



A szerkesztőség címe:
1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 120-243
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

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

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Boglár Lajos*, Néprajzi Múzeum, etnológus • *Bojtár Endre*, Irodalomtudományi Intézet, tud. munkatárs • *Ecsedy Csaba*, Néprajzi Múzeum, kutató • *Ecsedy Ildikó*, MTA Nyelvtudományi Intézet Orientalisztikai Csoport, tud. munkatárs • *Farkas Endre*, ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. docens, a fil. tud. kandidátusa • *Ferenczy Mária*, ELTE Kínai Tanszék, tud. segédmunkatárs • *Grekov, L. I.* Moszkva, a Voproszi Filoszofii szerkesztője, a fil. tud. kandidátusa • *Hahn István*, ELTE Ókori Görög és Római Történeti Tanszék, egyetemi tanár, a tud. doktora • *Müller Antal*, MTA Filozófiai Intézet, tud. főmunkatárs, a fil. tud. kandidátusa • *Poszler György*, ELTE Esztétikai Tanszék, egyetemi docens, kandidátus • *Pozsgay Imre*, a Társadalmi Szemle főszerkesztő-helyettese, kandidátus • *Simon Róbert*, MTA Nyelvtudományi Intézet Orientalisztikai Csoport, tud. munkatárs • *Solt Kornél*, fővárosi bírósági tanácselnök • *Sós Vilmos*, MTA Filozófiai Intézet, tud. munkatárs • *Szigetvári Sándor*, ELTE, egyetemi docens, a fil. tud. kandidátusa • *Vincze Lajos*, a Színház- és Filmművészeti Főiskola Marxizmus—Leninizmus Tanszék tanára, egyetemi adjunktus.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Agócs András
A kézirat nyomdába érkezett: 1975. V. 27 — Terjedelem: 20,3 (A/5) ív
75.1870 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

# KULTÚRA, MŰVELŐDÉS, KÖZMŰVELŐDÉS

VITÁNYI IVÁN

A definíciós viták különösképpen akkor nem visznek előre, ha nem megalapozottak. Az előző években a *közművelődés fogalmának meghatározásáról* folytatott viták szerintem azért nem vezettek eredményre, mert pusztán a dolog pragmatikus oldalát fogták meg. A viták ezért túl korán el is ültek, a résztvevők mintha hallgatólagosan megállapodtak volna abban, hogy — bár pontosan definiálni nem tudják —, mégis, körülbelül hasonló értelemben beszélnek közművelődésről. A kultúra, a művelődés, a közművelődés tudományos vizsgálata azonban nem mondhat le a pontosabb definícióról; nem a germán alaposság okán, hanem azért, mert a fogalmak tiszta, a félreértést lehetőleg kiküszöbölő használata nélkül nem juthatunk tartós eredményre.

Az alábbi tanulmányban egy ilyen fogalom kialakítását szeretném elősegíteni. A feladatot az teszi nehézzé, hogy ha el akarunk jutni a közművelődés elméleti meghatározásához, előbb széles körben végig kell járnunk általában a kultúrával, a művelődéssel kapcsolatos fogalmakat. Itt azonban olyan problémakörbe jutottunk, amelynek (már magának a definíciónak is) könyvtárnyi irodalma van. Aki tehát ebbe az utcába fordul, rendszerint arra kényszerül, hogy előbb minden házat végigjárjon, vagyis hogy jó tanulóként felmondja az egész irodalmat. Ezt az utat azonban nem járhatjuk most végig, mert túlságosan hosszú lenne. Ehelyett inkább az esszé-formát kellett választanom, amelyben nem szükséges kitérni az összes eddigi kultúra-definíció ismertetésére, sem más szintén idekapcsolódó kérdések történetének részletes, megfelelő apparátussal ellátott tárgyalására. Most helyesebb lesz, ha a fogalom belső logikáját igyekszünk követni.

## TEVÉKENYSÉG ÉS DOLOG DIALEKTIKÁJA

Bárhonnan kezdjük is feszegetni a kultúra kérdéseit, nem kerülhetjük el a tevékenység és dolog ellentétpárját. A kultúra — legtöbb megfogalmazásban — egyrészt tevékenységek, másrészt dolgok, termékek összessége (illetve egyes megfogalmazásokban vagy az egyiké, vagy a másiké). Azt kell tehát először tisztáznunk, hogy milyen jellegű ellentmondás a tevékenységé és dologé.

Induljunk ki Sz. T. Meljuhin megfogalmazásából, aki az ellentétek két fajtáját különböztette meg. Az első csoportban az ellentétpárok tagjai állandó kölcsönhatásban állanak egymással, harcuk minden fejlődés forrása és belső tartalma. Ilyen a vonzás és taszítás, a fajok harca a természetben, az osztályok harca a társadalomban. Az ellentétek második csoportjában viszont „az ellentétpárok tagjai között semmiféle harc nincsen, ezért objektíve nem is válhatnak a fejlő-

dés forrásává". Ilyen például a részekre tagoltság és folytonosság, végesség és végtelenség ellentétei. Ezek ugyanis „jellemzőek lehetnek a fejlődési folyamat külső alakjára (mint például a megszakítottság és folytonosság ellentéte), de nagyobbrészt az anyag általános állapotát, szerkezeti felépítésének törvényszerűségeit tükrözik".[1]

Meljuhinnak ez a felfogása fő vonalaiban Leninével is egyezik, aki a „Filozófiai füzetek"-ben kétféleképpen fogalmazza meg a dialektika „velejét", illetve „lényegét".[2] Leninnél azonban nem a harcos, illetve nem harcos jelleg a megkülönböztetés kritériuma. Az első csoport az „egymást kölcsönösen kizáró ellentéteké", az ő vonatkozásukban beszélhetünk az egyik oldal megsemmisüléséről, a másik győzelméről, új ellentmondás keletkezéséről és így tovább. A folyamat és dolog, tevékenység és termék, folyamatosság és megszakítottság, az erő és megnyilvánulása azonban nem zárják ki egymást, egyik sem győzhet a másik felett, csak ismétlődhet, mindig együtt és egymásban van. Ellentétük és összefüggésük komplementer jellegű.

Nem ennek a dolgozatnak a feladata, hogy az ellentétek e kétféle típusának elemzésébe részleteiben is belebocsátkozzék. Csak arra kell emlékeztetnünk, hogy a dialektika Sztálin által tantételszerűen összefoglalt törvényei egyebek között abban is leszűkítik a dialektika valóságos gazdagságát, hogy csak az első típusra korlátozódnak. A dogmatikus gondolkodás egyik következménye, hogy a második típusba tartozó ellentmondások elméletének kidolgozása hosszú ideig háttérbe szorult.

A folytonosság és megszakítottság, a tevékenység és termék ellentmondása szoros összefüggésben van az emberi idegrendszer működésével. Az emberi agyvelő sajátosságaiból adódik, hogy a mozgást csak a folytonosság és megszakítottság, a folyamat és dolog szétválaszthatatlan egységében tudja felfogni. A valóságban a kettő nem válik ugyanúgy szét, mint például az egymással küzdő állatfajok vagy társadalmi osztályok, nem alkotnak elkülöníthető entitásokat. A valóság minden része, jelensége elválaszthatatlanul folyamat és dolog, minden mozgás folytonos folyamat és egymás után következő állapotok sora egyszerre. Más a helyzet két elektron egymásba ütközésekor, a fajok küzdelmében, az osztályok harcában. Az elektron átalakul, az oroszlán megeszi a gazellát, az egyik osztály legyőzi és hatalmától megfosztja a másikat — de a folytonosság sohasem eszi meg a megszakítottságot, egymást áthatva léteznek a szemléletben és a gondolkodásban.

Ami nem jelenti azt, hogy a folytonosság és megszakítottság dialektikája merő agyrém, emberi kitalálás, aminek a természetben semmi sem felel meg. A természetben a kettő tökéletes egységben van, a mi gondolkodásunk és idegrendszerünk sajátossága, hogy az egységet ebben a meghatározott kettősségben szemléljük. Azon vitatkozni, hogy milyen a természet, ha nem mi szemléljük, éppolyan értelmetlen, mint megmérni akarni, mit csinál az elektron, ha nem mérjük. Már pedig éppen ez Sartre nevezetes érve („A dialektikus ész kritikája"-ban) a természet dialektikája ellen. Szerinte csak a társadalomnak van dialektikája, a természetre csak az emberi tudat vetíti rá.[3] Ez az érvelés azonban eredendően hibás: az az állítás, hogy a természet olyasvalami, amit csak dialektikus formàban tudunk kifejezni, egyenértékű azzal, hogy a természet objektíve

[1] Sz. T. Meljuhin: „A véges és végtelen problémája", Gondolat Kiadó 1959, 102—103.
[2] Lenin: Filozófiai füzetek; Lenin Összes Művei, **29**, Kossuth Könyvkiadó 1972, 294., 212.
[3] J.-P. Sartre: „Critique de la raison dialectique", I, Gallimard, Párizs 1960.

dialektikus. A dialektika nem valami misztikus ős-principium, hanem szemléletünknek a valóság visszatükrözésére teremtett formarendszere. A dialektika alkalmas a valóság kifejezésére, mert a valóság dialektikus.

Az oroszlán és a gazella értelmében nem áll harcban egymással a folytonosság és megszakítottság, viszonyukat mégsem lehet egyoldalúan „békésnek" jellemezni. A szubjektív dialektika értelmében igenis „harcias" a kapcsolatuk: egymásba alakulásuk, megsemmisülésük és újjászületésük szakadatlan folyamata. A mozgást csakis a folytonosság és megszakítottság ellentétében tudjuk felfogni. A világ bármely jelenségéről alkotott képünk mindig egyfajta „komplementer" dialektikus kettősséget mutat, a folyamat és dolog, tevékenység és termék, mozdulat és állapot egységét és ellentétét.

Lenin idevágó fejtegetése — amelyekre az előbb hivatkoztunk — szó szerint a következőket tartalmazza: „A mozgás az idő és tér lényege: a (végtelen) folyamatosság (Kontinuität) és a ‚pontszerűség' (a folytonosság tagadása), a megszakítottság. A mozgás a folytonosságnak (az idő és tér folytonosságának) és a megszakítottságnak (az idő és tér megszakítottságának) egysége . . . Nem tudjuk a mozgást elképzelni, kifejezni, lemérni, ábrázolni anélkül, hogy meg ne szakítanók a folytonost, hogy le ne egyszerűsítenők, el ne durvítanók, fel ne darabolnók, el ne ölnők az elevent. A mozgás gondolati ábrázolása mindig eldurvítás, elölés — és ez nemcsak a mozgásé, hanem *minden* fogalomé. Ebben van éppen a dialektika *lényege*."

Más megfogalmazásban tehát a *folyamat* és *dolog* egységével és ellentétével van dolgunk. A folytonosság, a tevékenység a folyamattal, a megszakítottság, pontszerűség, feldaraboltság a dologgal egyenértékű. Természetesen nincsen tevékenység, ami ne valamilyen dolog mozgása volna, s nincsen dolog, amely ne mozogna. Szemléletünk mindig ebben a kettősségben ragadja meg a mozgás képét, előbb szétdarabolja, hogy azután újból összerakhassa.

Ez az alapvető ellentmondás sokféle formában jelentkezik az emberi gondolkodásban. Belőle vezethetjük le a nyelvnek (eddigi tudásunk szerint *minden* emberi nyelvnek) azt a tulajdonságát, hogy *alanyi* és *állítmányi* részt tartalmazó egységekre (mondatokra) tagolódik. S ez jól mutatja, hogy bár a valóságban a kettő mindig együtt van, gondolkozni és beszélni csak úgy tudunk, ha szétválasztjuk őket. Vigotszkij szellemes hasonlatát idézve, ha egy kisfiúra gondolunk, aki tegnap kék blúzban mezítláb futott végig az utcán — belső szemléletünkben egyszerre látjuk az egészet. De ha ki akarjuk fejezni, az egységet szét kell tördelni (egymás után ejtve ki a szavakat). A gondolat felhőhöz hasonló, amely a szavak esője által ürül ki.[4]

A folyamat—dolog, folytonosság—megszakítottság ellentéte jelenik meg a fizika hullámrészecske komplementaritásában is — a hullám nyilvánvalóan folytonos és folyamat jellegű, a részecske pedig diszkrét — dologi természetű. Kettősségük így egyáltalán nem misztikus egység, mint sokan megborzadva hitték, hanem az atomfizika „nyelvének" állítmánya és alanya. S ugyanez az ellentmondás tűnik fel a matematika és kibernetika folytonos és diszkrét menynyiségében, a dinamikus és statikus ellentétében (például a dinamikus és statikus egyensúly megkülönböztetésében). A nyelvi jelenségek körében sem csupán az alany—állítmány kettősségében jelenik meg ez az összefüggés, hanem a paradigma—szintagma dichotómiájában is, aminek a művészetek szerkezetében

[4] L. Sz. Vigotszkij: „Gondolkodás és beszéd", Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, 388—389.

is megvan a maga megfelelője (a zenében például a harmónia és ritmus összefüggésében, aminek egysége a melódia). Ugyanezt a viszonyt találjuk a rendszerelmélet Alexander-féle tipológiájában, a holisztikus rendszer (system as a whole) és a generatív rendszer (generating system) dualitásában,[5] az érzékeléselmélet kétféle forma-észlelésében, amit Révész Géza optikus és haptikus érzékelésnek, A. A. Moles alak-érzékelésnek és letapogatásnak (scanning) nevez.

Ugyanilyen összefüggés mutatkozik a tevékenység és dolog között a társadalmi jelenségek körében is. A „társadalmi tény" fogalmát elemezve már Durkheim is kitér a „cselekvési mód" és „létezési mód" megkülönböztetésére, s arra a következtetésre jut, hogy az utóbbi voltaképpen a cselekvési mód állandósulása. „Egy társadalom politikai szerkezete nem egyéb, mint az a mód, amely szerint a társadalmat alkotó egyes rétegek megszokták, hogy egymás mellett éljenek . . . A lakóházaknak az a típusa, amelyet kénytelenek vagyunk elfogadni, nem egyéb, mint a házépítésnek az a módja, amelyet körülöttünk — részben már a korábbi nemzedékekben is — mindenki megszokott. A közlekedési utakat úgy is felfoghatjuk, mint a vándorlások, a kereskedelem mindig szabályosan egy irányba hömpölygő folyama által kikoptatott medrét."[6]

## A TEVÉKENYSÉG—TERMÉK MARXISTA DIALEKTIKÁJA

Amikor azt mondtuk, hogy a dogmatikus felfogás éppen a tevékenység—termék összefüggését „felejtette ki" a dialektikából, azt is mondtuk vele, hogy ezáltal magát a marxizmust szorította ki belőle. A marxizmus filozófiájának ugyanis, mint már olyan sokszor elmondottuk, a „Feuerbach-tézisek" óta éppen a tevékenység, vagyis a gyakorlat marxi fogalma az indító és központi gondolata.

Marx ezekben a tézisekben az érzéki-emberi tevékenységet állítja a filozófia centrumába, amely nemcsak szemléli a világot, hanem át is alakítja. Ez a gondolat volt hivatva arra, hogy a materializmus és idealizmus évezredes harcát eldöntse — a dialektikus materializmus javára. Addig ez a döntés nem születhetett meg, mivel minden materializmus statikus világképet alakított ki, amelyben az emberi tudat a megmerevedett világnak nem is annyira tükörképét, mint inkább viaszlenyomatát adja. Passzív világ — passzív lenyomat, ez a régi materializmus világképe. Az idealizmus egyes irányzatai viszont eljutottak ugyan a tevékenység gondolatához, de egyrészt elvonttá szürkítették (a tiszta tevékenység, az „actus purus" végül is mindig gondolati természetű maradt), másrészt feltételeztek hozzá egy végső tevékenykedő Istent vagy világszellemet, az anyag mozgása ezáltal puszta tükörképévé vált a szellem mozgásának.

Mindezt azért kellett elismételnünk, hogy elmondhassuk: Marx és Engels nem kellemes könnyedséggel egyesítette mindkét elméletből, ami benne jó volt, hanem egy *radikálisan új tevékenységfogalommal* adott új irányt a gondolkodásnak. A tevékenység dialektikus materialista fogalma nem egyszerű „fordítása" az idealista filozófiának. Ellenkezőleg: az idealizmus tevékenységeszméjét nevezhetjük másodlagosnak, lefordítottnak, benne az anyag és az ember valóságos tevékenységének gazdagsága a szellem tiszta önmozgásává szűkül és szür-

[5] Christopher Alexander: „Notes on the Synthesis of Form", Cambridge, Mass 1964, 7.
[6] Émile Durkheim: A társadalmi tényről; „Szociológiai füzetek", 4, 22. Vö. ugyanezt a gondolatot: Émile Durkheim: „Az öngyilkosság", Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1967, 318.

kül. Ebből semmilyen megfordítással nem lehetett volna az eleven valóságos tevékenységre visszakövetkeztetni. A marxizmus nem is ezt tette, hanem az idealizmussal szemben a valósághoz fellebbezett, s abból alakította ki a maga koncepcióját, fogalmi rendszerét. Ez tehát teljesen új tevékenységfogalom, mert nem az anyagon és az emberen kívüli valami tevékenykedik az anyagon és az emberen, hanem maga az anyag és maga az ember tevékenykedik önmagán és a tárgyon.

Fordulatról van tehát szó az emberi gondolkodás történetében. Az ember helyzete minden korábbi filozófiában tisztázatlan, az emberi tevékenységnek mindig csak másodlagos, alárendelt szerep jutott. A mechanikus materializmusban az ember játékszer, labda a természet kezében; az idealizmusban viszont valami nem anyaginak (és így nem emberinek) a tükörképe. A mozgás, a tevékenység törvénye mindenképpen rajta kívül volt valahol, sorsa — labdaként vagy tükörként, egyre megy — mindenképpen az örökös másodlagosság. Amikor a filozófia ebből korábban ki akart törni, s az embert cselekvő részesévé akarta tenni az egyetemes mozgásnak, kénytelen volt — a panteizmusban — egy darab Istent beleköltöztetni. Csak most, a marxizmus filozófiájában lett az emberi tevékenység egyenrangú része a világmindenség egyetemes tevékenységének. Nem a természet Isten által elrendelt célja, koronája, de nem is puszta labda vagy tükör, hanem maga is része a természetnek, nem mint isteni természet egy darabja, hanem mint ember és semmi más. Ezekben a keretekben maga irányítja sorsát, maga teremti önmagát, de a „keret" határait nem valami elvi hierarchia szabályozza, hanem az ember és az őt körülvevő természet közötti konkrét „erőviszonyok". Az ember nem másodrangú polgár többé a természet birodalmában, hanem az anyagi lét extenzív és intenzív végtelenségének egy jelensége. Ereje kicsiny, ha a természet egészével állítjuk szembe, mégis ugyanolyan „jog" illeti meg, mint bármely más jelenséget.

Marx és Engels tevékenységfogalma tehát a marxizmus filozófiájának alapvető gondolata. Belőle következik a *sajátosan emberi tevékenység, a munka* szerepének felismerése. „Az állat közvetlenül egy az élettevékenységével — olvashatjuk a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban —. Ő maga *az*. Az ember magát az élettevékenységét akarása és tudata tárgyává teszi. Tudatos élettevékenysége van . . . A tudatos élettevékenység különbözteti meg az embert közvetlenül az állati élettevékenységtől . . . Az állat is „termel" ugyan, de csak közvetlen szükségletre, míg az ember még a fizikai szükséglettől szabadon is termel és az attól való szabadságban termel csak igazán."[7]

A gyakorlat marxi fogalmának döntő eleme, hogy az alakító-alkotó aktivitás a természetet elemberiesíti, az embert viszont eltárgyiasítja, vagyis az ember és a szűz természet között megteremti a sajátos világot. Maga a társadalom, a társadalom felépítése, berendezése, a társadalmi viszonyok, valamint az eszmék is ennek az aktivitásnak a termékei," „. . . A meghatározott társadalmi viszonyok éppúgy az emberek termékei, mint a vászon, a len stb. . . . Ugyanazok az emberek, akik a társadalmi viszonyokat anyagi termelési tevékenységüknek megfelelően létrehozzák, termelik társadalmi viszonyaiknak megfelelően az elveket, az eszméket, a kategóriákat is."[8]

Marx és Engels tehát a termelés és a munka szót nemcsak szűkebb, közvetlenül az anyagi termelésre vonatkoztatott formában használja, hanem egy

[7] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", Budapest 1962, 50.
[8] Marx és Engels Művei, 4, Budapest 1959, 124—125.

tágabb, szélesebb értelemben is, amely a legáltalánosabban felfogott sajátosan emberi tevékenységet jelenti. A tevékenység terméke ennek csak külső megjelenése. („Gazdasági-filozófiai kéziratok"): „Hiszen a termék csak a tevékenység, a termelés összefoglalása."[9] Amint azonban a termék elkülönül a tevékenységtől, megvan az a lehetősége, hogy eltakarja a mögötte rejlő emberi lényeget. „Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll — írja Marx „A tőké"-ben —, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, ennélfogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát ... Csak maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti. Ahhoz tehát, hogy analógiát találjunk, a vallás világának ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt az emberi fej termékei saját élettel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Ugyanígy vagyunk az áruvilágban az emberi kéz termékeivel. Ezt nevezem fetisizmusnak, amely a munkatermékekhez hozzátapad, mihelyt áruként termelik őket, és amely ezért az árutermeléstől elválaszthatatlan."[10]

(A tevékenységnek ez a felfogása vezet el az elidegenedés marxi fogalmához is, amelynek fokozataiban ugyanez a dialektika érvényesül: a tevékenykedő ember először tevékenységének termékétől idegenedik el, majd saját tevékenységétől, végül ember az embertől, tehát a tevékenykedő a tevékenykedőtől. Ez azonban ezúttal csak azért érdekes a számunkra, mert jól mutatja a tevékenység—termék emberi összefüggésének konkrét változatosságát.)

A sajátosan emberi tevékenység kialakulása ugyanis a tevékenység—termék dialektikáját is átalakítja. Lukács György is szól arról „Az esztétikum sajátosságá"-ban, hogy egyedül a speciálisan emberi tevékenység, a munka által különíthető el egymástól a *szubjektum* és az *objektum*.[11]

A munka kialakulása előtt valóban nem beszélhetünk szubjektumról és objektumról. Nem mintha azelőtt az egyes folyamatokban ne lett volna, *ami* tevékenykedjék és ne lett volna, *amin* tevékenykedhessen. A „szerepeket" azonban fel lehetett cserélni. A víz elpárolog — de mi ennek a folyamatnak a „szubjektuma"? Ha úgy nézzük: a nap, hiszen ő „küldi le" sugarait a vízre. De úgy is nézhetjük, hogy a víz tevékenykedik, elnyeli és átalakítja a nap sugarát és vele önmagát. A természeti folyamatok esetében nincsen elvi alapunk arra, hogy a folyamatok végtelen láncából valamelyiket kiszakítsuk és megfordíthatatlanul szubjektumnak „nevezzük ki". Éppígy csak feltételesen hasítható ki az objektum is, mert a tevékenység tárgya és eredménye mindig egy másik tevékenység.

Más viszonylatrendszer alakul ki azonban a munka létrejöttével. A munka *célszerű* tevékenység, most már megfordíthatatlanul a *célszerűen tevékenykedőt* nevezzük szubjektumnak. Az ember ír valamit a fehér papírlapra, ezt a folyamatot csak költői beleérzéssel írhatjuk úgy le, mint amiben a papírlap a tevékenykedő. („Mért nézel rám, te fehér papírlap?") A folyamatok végtelen láncá-

[9] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", 47.
[10] Marx: A tőke, I.; Marx és Engels Művei, **23**, Budapest 1967, 75.
[11] Lukács György: „Az esztétikum sajátossága", I, Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, 77.

ban viszonyítási pontot teremtettünk: az embert nevezzük a tevékenység szubjektumának. Ha más folyamatokban szubjektumot tételezünk fel (mint a vallás és az idealista filozófia a világegyetemben), az emberi tevékenység analógiájára tesszük.

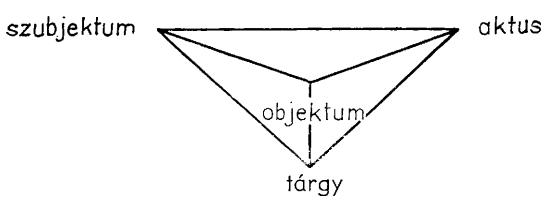
Kétfajta összefüggésről van tehát szó, amelyeknek más a *struktúrája*. Az első kielégítően leírható a folyamat és dolog összefüggésével, minden, ami létezik, egyszerre folyamat és dolog formájában létezik. (Ennek felel meg az anyag és forma arisztotelészi dialektikája — lévén a forma maga az aktus. Az élettelen természetben éppolyan értelmetlenség lenne tartalomról beszélni, mint szubjektumról.) A világ emberi szintjén azonban egy bonyolultabb struktúra érvényes.

Ebben a bonyolultabb szerkezetben a dolog korábbi fogalma szubjektumra és objektumra válik szét, alanyra és tárgyra. A struktúra leírására tehát nem elegendő már az alany—állítmány összefüggés, az alany—állítmány—tárgy kapcsolatával kell felcserélnünk. (S ennyiben igazat kell adnunk Zsilka Jánosnak, aki a nyelv „szerves rendszeréről" szóló munkáiban a generatív nyelvészet szokásos alany—állítmány dichotomiájával szemben a tárgyi részt egyenrangú, aktív harmadikként tünteti fel.[12]

Ez azonban még mindig nem elegendő a szerkezet teljes leírására. Maga a tárgy is két mozzanatot tartalmaz ugyanis: egyaránt jelölheti a dolgot a tevékenység megkezdése előtt és után. Az ember kifaragja a fadarabot bottá — vagy: az ember botot farag a fadarabból; az első esetben a tárgy (a fadarab) az emberi tevékenység *anyaga*, a másodikban viszont a tárgy (a bot) az emberi tevékenység *terméke*. (A Zsilka-féle „szervesség" is innen közelíthető meg, a tárgy mozzanata kettős, egyaránt magában rejti az objektumot és az objektivációt.)

Végül tehát négy mozzanatot kell megkülönböztetnünk; 1. a *tevékenykedőét (szubjektum)*, 2. *a tevékenységét (aktus)*, 3. a nyersanyag értelmében vett *tárgyét (objektum)*, és 4. *a termékét (objektiváció)*.

Viszonyukat a következőképpen ábrázolhatjuk:




(Ebben a rendszerben a szubjektum képviseli a tartalom, a tárgy az anyag, a tevékenység a forma oldalát, az eredmény, a termék pedig a tartalom által megformált anyag.)

Ez a négyes szerkezet sajátosan összetett struktúrát alkot, amelyben az egyes mozzanatok páronként is dialektikus viszonyban vannak egymással. Így beszélhetünk a szubjektum—objektum, a szubjektum—tevékenység, a szubjektum—termék, a tevékenység—termék, az objektum—termék dialektikájáról. E párok közül most csak két, jelen vizsgálatunk számára elsődlegesen fontos viszonyt szeretnék tárgyalni:

[12] Zsilka János: „A nyelvi mozgásformák dialektikája", Akadémiai Kiadó, Budapest 1973.

a) *A szubjektum—termék* (az *ember* és az *objektiváció*) viszonya az egész viszonyháló két sajátosan emberi elemét fűzi össze egymással. Elemzése tehát alapvetően fontos az egész emberi létezésmód, közelebbről az emberi társadalom és az emberi kultúra megértése szempontjából.

b) *A tevékenység—termék* kapcsolata viszont az objektivációk létezési formájának osztályozásához vezet el.

## A SZUBJEKTUM—OBJEKTIVÁCIÓ VISZONY

Ez a viszony meglehetősen összetett, ezért leghelyesebb, ha mindkét oldaláról egyaránt megpróbáljuk közelíteni: a szubjektum és az objektiváció oldaláról.

### A SZUBJEKTUM

Csak látszatra egyszerű kérdés, hogy mi tölti be a szubjektum szerepét a szubjektum—aktus—objektum—objektiváció viszonyláncában. Csak látszólag egyszerű, mert felveti az *egyén* és a *közösség* viszonyának kérdését, első pillanatra ugyanis úgy tűnik, hogy bármelyiket egyaránt behelyettesíthetjük a szubjektum helyére.

Világos azonban, hogy amiként a közösség nem létezik egyén nélkül, ugyanúgy egyén, emberi egyed sem létezik közösség nélkül. A *közösség* nem pusztán az egyének laza halmaza, összessége, hanem meghatározott, objektiválódott szabályok alapján létrejött szervezet, valójában tehát *maga is objektiváció:* ahogy az emberek a posztót termelik, ugyanúgy termelik társadalmi viszonyaikat. Így tekintve azonban az egyén maga sem más (Moreno hasonlatával élve), mint egy olyan elektron, amelyet kapcsolatainak, „kötéseinek" rendje határoz meg; önmagában semmi. Ha nem sajátítja el az előző közösségek által teremtett objektivációkat (az emberi környezet tárgyainak használatát, az emberi viselkedésmódot, a nyelvet), akkor embernek sem tekinthető. (Ma már közismert tény, hogy az olyan ún. farkasgyerekek, akik valami ok folytán kisgyerek korukban kikerültek az emberi közösségből és állatok nevelték fel őket, felnőtt korukban sem tudják elsajátítani az emberi nyelvet, bár biológiailag emberi lények, a szó igazi értelmében nem azok. Eleve lehetetlen tehát, hogy Maugli és Tarzan története a valóságban megtörténjen.) Igaz tehát Marx megállapítása, hogy az egyén maga is a társadalmi viszonyok egy meghatározott összessége. Amit legsajátosabb személyiségünknek tartunk, az is a közösségben és a közösségtől tanult objektivációk meghatározott rendszerén alapul.

Mindez tehát arra mutat, hogy az egyén és közösség viszonyát a maga (objektiváció által közvetített) dialektikájában kell felfognunk. Ez az egyik alapgondolata Tőkei Ferenc termelési mód marxi fogalmával foglalkozó tanulmányainak, az egyén—közösség—termelési eszköz hármasságában az utóbbi nyilvánvalóan az objektiváció funkcióját tölti be. A folyamat egyes tényezői sokszorosan áthatják egymást. Az emberi egyén csak közösségben, a közösség által létezik, de a közösség csak egyénekből állhat; a közösség alakítja az egyént, de az egyén továbbformálja a közösséget; az egyén és a közösség objektivációkat termel, termelési eszközöket és jeleket használ, de nemcsak az használja, aki konkrétan termelte őket, az újabb használók viszont már a készen kapott objektivációk által meghatározott tevékenységet folytatnak, s ezáltal maga a tevékenység is objektivációvá válik, de objektivációs jelleget ölt maga az ember (az egyén és a közösség) is. Az ember az „egyetlen élőlény, amely magamagát teszi tevékenységének tárgyává". Ez az emberben megjelenő objektiváció azonban az

újabb folyamatokban ismét a szubjektum szerepét tölti be, s úgy alakít ki újabb objektivációkat.

Véleményem szerint a kapcsolatoknak ez az egymásbafonódó rendje az, amit Marx *nembeliségnek* nevez. Ez a fogalom nem azonos sem az arisztotelészi zoón politikon-nal, sem a püthagoraszi nem-fogalommal, éppen az a lényege számunkra a legfontosabb, hogy mindkettőnél több. Nemcsak azt jelenti, hogy az ember társas lény, hanem hogy „a nemet mint sajátját a maga tárgyává teszi", s hogy „a tárgyi világ megmunkálásában ... a természet az ő műveként és valóságaként jelenik meg". A társadalmiság tehát nem csupán a társas kapcsolatok rendjében adott, azaz az egyes emberhez képest valami külső, hanem az egyes ember létének is lényegi meghatározottsága. Az ember az objektivációkból teremt magának világot, s általuk olyan közösségekkel (valójában az egész emberi nemmel) is kapcsolatot teremt, amelyekkel időben vagy térben nem is találkozhat. Termelőmunkáját, viselkedését, tárgyi környezetét, beszédjét, készségeit nem az egyén maga alakítja ki, hanem a közösségek egymás után következő sora, végső általánosításban maga az emberi nem. Másrészt azonban az emberi nem fogalmát semmiképpen sem szabad a püthagoraszi elvont egy nem-fogalmaként elképzelni. Hegel „A filozófia története"-ben éppen Püthagorasz eszméjével kapcsolatban beszél a *nem* (Gattung) fogalmáról, ennek felel meg az a szintén püthagoreus felfogás, amely szerint a nép szelleme a szubsztancia, az egyedi tudat csak ennek akcidenciája.[13] A marxi nem-fogalom nem ilyesfajta elvont általános, de nem is az egyedek puszta összessége, hanem az egyedek, közösségek és objektivációk történelmileg kialakult és változó, konkrét és strukturált egysége, amelynek középpontjában a valóságos-érzéki emberi tevékenységnek a „Feuerbach-tézisek"-ben kidolgozott fogalma áll. *A nembeliség így az egész emberiségre vonatkoztatott társadalmiságot jelenti, nem valamilyen elvont „Emberiséget", hanem emberi közösségeknek az objektivációk közvetítésével kialakult konkrét (tehát történelmi) egységét, az ember—természet anyagcsere társadalmi megszerveződése történelmi folyamatának eredményeit.*

### AZ OBJEKTIVÁCIÓK

Mindeddig nem szóltunk azonban arról, hogy mik is tartoznak az objektivációkhoz. A fogalmat újabban mind szélesebb körben használják, de nem mindig határozzák meg, hogy pontosabban milyen jelenségekre érvényes.

Az objektivációk osztályozása mindamellett meglehetősen kézenfekvő, s több — egymástól egyébként távolálló — szerző is hasonlóképpen használja. Csak két példát hozok rá: Heller Ágnest és Claude Lévi-Strausst.

### AZ OBJEKTIVÁCIÓK RENDJE

A szubjektum fogalmáról az objektivációkra kell térnünk. Vajon mit sorolhatunk az objektivációk közé?

Az előző fejezetben már alkalmaztunk egy erre vonatkozó osztályozást, amely egészen más összefüggésben ugyan, de ugyanúgy jelenik meg Heller Ágnesnél és Claude Lévi-Straussnál.

Heller Ágnes „A mindennapi élet szerkezete"-ben az objektivációk kétféle osztályozását adja. Az egyik vertikális, szintkülönbségeket tartalmaz (a hege-

[13] Hegel: „Előadások a filozófia történetéből", I, Akadémiai Kiadó, Budapest 1958, 181.

li—lukácsi terminológiával magánvaló és magáértvaló objektivációkat különböztet meg), ez most nem érdekel bennünket. A másik felosztás azért érdekes számunkra, mert horizontális jellegű. Ezen a síkon háromféle objektivációs kört számol: a *tárgyak*, a *jelek* és a *szokások* világát. Heller azonban ezúttal csak állít, nem indokol, megállapítja, hogy ez a háromféle objektivációs szféra létezik, de nem szól róla, hogy miért.[14]

Érdekes módon pontosan megegyezik ezzel Claude Lévi-Strauss osztályozása. Ő ugyan nem objektivációs rendszerekről szól, hanem a *kommunikációs formák cseréjének* a rendszereiről.[15] A kommunikáció lényege a *csere* — a kommunikáció szerkezetét tehát az szabja meg, hogy végül is mit és hogyan cserélünk ki egymással. És hogy mit? Lévi-Strauss szerint három dolgot: gazdasági javakat, nőket, nyelvi jeleket. Az elsőn épül a gazdasági, a másodikon a társadalmi szerkezet. (A nők cseréje kifejezés nála azon alapul, hogy a primitívnek nevezett népek társadalmi szerkezetét a rokonsági kapcsolatuk szigorúan meghatározott rendje szabja meg, vagyis az, hogy az egyes családok, nemzetségek hova adhatják feleségül lányaikat. Magasabb társadalmi szinten ennek a felnövekvő nemzedék tagjainak az adott társadalmi szerkezetben való szétosztása felel meg, tehát a dinamikusan felfogott munkamegosztás.) Végül a jelek cseréjén alapul a társadalom művészete, tudománya, mitológiája.

Lévi-Strauss felosztása tehát lényegében megegyezik Hellerével. Abban is, hogy ő sem próbálja indokolni, miért épp ez a három területe létezik a cserének, s abban is, hogy a három szférát horizontálisan egymás mellé rendeli. Hangsúlyozza azonban, hogy a három szféra szerkezete tükörképszerűen megfelel egymásnak. Ha egy társadalom rokonsági szerkezete ilyen és ilyen, abból következik, hogy mondjuk mitológiájának meg ilyennek és ilyennek kell lennie.

Ezzel azonban olyan új mozzanat került bele a probléma vizsgálatába, amely az egészet új megvilágításba helyezi. Termékeny gondolat, amikor Lévi-Strauss bekapcsolja a csere fogalmát, s akkor is érvényes, ha objektivációkról beszélünk (hiszen az objektivációk társadalmi használatra szolgálnak, s ez feltételezi a cserét). *Ahol azonban cseréről beszélünk, termelésről is beszélnünk kell*, s valóban mindazt, amit Lévi-Strauss cseretárgyként tart számon! (gazdasági javakat, nőket-embereket, eszméket), előbb! meg kell termelni. (Marx és Engels sem csupán szimbolikus értelemben beszéltek az eszmék termeléséről, sőt ebben az összefüggésben Engelsnek azokat a sokat bírált fejtegetéseit sem hibáztatnám, amelyekben az emberek termelését a javak termelésével vetette össze.)

A termelés szempontjából nézve tehát a dolgot, ugyanezt a három szférát találjuk a marxizmus társadalomelméletében — csakhogy szoros kapcsolatban az alap és felépítmény szigorúan kötött szerkezeti rendjével. A három szféra itt is tükörképszerűen megfelel egymásnak, „csak" annyi a különbség, hogy egyikük — a gazdasági javak termelése és cseréje az *alap* helyét foglalja el, a második a társadalmi (-politikai) érintkezési viszonyok termelése és cseréje a *felépítmény alsó emeletének* (Marx és Engels többször is hangsúlyozza az alaphoz való viszonylagos közelségüket), a harmadik, az eszmék termelése és cseréje a *felépítmény magasabb régióinak*.

Az alap és felépítmény kötött struktúrája, szerkezeti hierarchiája azonban nem jelent érték- vagy színvonalkülönbségeket. Nem arról van tehát szó, hogy

[14] Heller Ágnes: „A mindennapi élet", Akadémiai Kiadó, Budapest 1970, 183—184., 218.

[15] Vö. Claude Lévi-Strauss: „Strukturale Anthropologie", Suhrkamp Verlag, 1967.

a tárgyi objektivációk magasabbrendűek lennének a szokások-magatartások, vagy az eszmék-jelek objektivációinál. „Rangban" egyenértékű területei az ember objektivációs tevékenységének. Az alap és felépítmény elméletének vulgáris félremagyarázói rendszerint azt nem értették meg, hogy a szintek meghatározott rendje csak szerkezeti kötöttség, összefüggésük rendszere, nem értékrend. Az egyes területek egymás nélkül nem léteznek, szétválaszthatatlan egységet alkotnak.

Az objektivációs szférák tehát azonos módon helyezkednek el, mint az alap és felépítmény szférái, és azonos természetű jelenségekre terjednek ki, de *terjedelmük* más: az objektivációs szférák szélesebbek, mint a nekik megfelelő alap—felépítmény szférák. Belső rendszerük az, ami azonos, s ezáltal kapjuk meg annak indoklását is, hogy miért éppen ezzel a háromfajta objektivációs formával kell számolnunk.

Mindezt még általánosabb alapra fektethetjük, ha a *sajátosan emberi tevékenységek* rendszeréből indulunk ki. Ennek mindenekelőtt két oldala van: külső és belső. A *külső* tevékenység, maga a munka, amelyet a tárgyak megszerzésére, elsajátítására kifejtett állati erőkifejtéstől — ebben az összefüggésben — az különböztet meg, hogy nem közvetlen szükségletre és hogy *eszközök* felhasználásával történik. Az ember és a fogyasztásra kerülő tárgy közé egy sajátos tárgy ékelődik, amely nem elégít ki semmiféle közvetlen szükségletet, de tárgyak előállítására alkalmas. Ez a fajta külső tevékenység azonban feltételez egy sajátos *belsőt* is: éppen mert nem közvetlen szükségletre, eszközök igénybevételével történik, gondolatban előre (és a pillanatnyi szituációtól némiképp függetlenül) kell elképzelni, megtervezni mind az elkészítendő tárgyat, mind a hozzá vezető cselekvést. Ez viszont olyan idegműködést feltételez, mely szintén a pillanatnyi szituációtól, a közvetlen érzékletektől függetlenül képes működni, ehhez viszont az érzéklet és a cselekvés közé a *jelek* világának kell beékelődnie, ők szolgálhatnak a gondolkodás eszközéül. Végül mindkét tevékenységforma feltételez egy harmadikat, a *közösségben végzettet*, mely külső is, belső is: maga a munka sem történik egyedül, hanem közösségben, a közösség által meghatározott módon; a jelek termelése sem pusztán az egyén és a külvilág kapcsolatának eszközei, hanem az egyén és közösség kapcsolatának, a külvilágot érintő tevékenységük keretében. A jel azért születik, mert a *közös* tevékenység, a *közösség* feltételezi a *közlést*, a gondolkodás már ennek befelé fordítása, interorizációja.

A három objektivációs szféra így szervesen összefüggő egységet alkot, és át- meg áthatja egymást. Azaz: az egyes objektivációs szférák nem válnak el mereven egymástól, egy bizonyos mértékben mindegyik a másik is egyben. Nemcsak a tárgyi világot termeljük, a társadalmi kapcsolatokat, jeleket, eszméket is, habár átvitt értelemben, de jogosan mondjuk, hogy ezek eltárgyiasult termékei az emberi tevékenységnek. Hasonlóképpen a tárgyakról és a jelekről egyaránt azt kell mondanunk, hogy azok egyben magatartásformák is, mindig meghatározott tevékenységekkel állanak összefüggésben, amelyek eredményeképpen létrejönnek és amelyeket újból kiváltanak. Végül a jel-forma is rávetül a tárgyakra és a tevékenységekre; jel értéke lesz a pohárnak is (azt jelzi, hogy inni kell), és cselekvéseinknek is (mint Kloskowska írja, annak hogy pofon vág-lak, nemcsak az ütés által okozott fájdalom az „értelme", sokkal inkább annak jelzése, hogy durván meg akarlak sérteni).[16] Ugyanez az összefüggés fordítva is

[16] Antonina Kloskowska: A kultúra szemiotikai kritériumai; „Studia Sociologiczne" 1968/1.

érvényes: a jel mindig tárgyi (még a gondolatnak is van tárgyi teste a gondolatot hordozó szavak hangzó-összetételében) és mindig tevékenységet (ahogy Dienes Valéria mondja: „mozdulatot")[17] képvisel és közvetít. Objektivációink világa tehát tagolt, de egységes, avagy: egységes, de tagolt, szóval: totalitás.

Az eszköz és a jel szerkezeti azonosságára a marxista pszichológiában Leontyev[18], az esztétikában Szigeti József[19] is figyelmeztet: az eszköz is, a jel is közvetítést jelent, a pillanatnyi szükségletre irányuló tevékenység felfüggesztését. Ahogy az ember és a szükséglete kielégítésére szolgáló tárgy közé odaékelődik a tárgy létrehozására szolgáló *eszköz*, ugyanúgy ékelődik az inger és a rá adott válasz közé a *jel*, a „második jelzőrendszer" működése. A cselekvés „stratagémiái" ebben az értelemben maguk is egyrészt eszközök, másrészt jelek, a közvetlen szükséglet kielégítésére szolgáló tevékenység helyett a közvetett emberi cselekvés szervezésének eszköze. (Leontyev ebben az értelemben választja el az emberi „cselekvést" a puszta „tevékenységtől".)

Az objektivációk világa ugyanakkor tagolt. A tagolás — az objektivációk osztályozása — egyaránt történhet a struktúra és a funkció, továbbá a struktúrán belül minőség (minéműség), mennyiség és mérték szerint (megjegyezve, hogy a hegeli kategóriákat használva a hétköznapi értelemben vett minőség a mértéknek — a minéműség és mennyiség mozzanatai egységének — felel meg).

*Minéműség* szerinti osztályozás volt már a három objektivációs szféra (tárgyak-magatartásformák-jelek) eddig tárgyalt elkülönítése is. Ezen az alapon természetesen tovább is differenciálhatunk. A tárgyak világában például újabb osztályokat létesíthetünk anyag és rendeltetés szerint (például fegyverek-edények-bútorok-ruhák-épületek-gépek stb.), a jelek világában pedig a felhasznált jel-rendszerek (kódok, szemiotikai rendszerek) alapján (például beszéd-jelek, vizuális-jelek, gesztus-jelek stb.). Hasonlóképpen osztályozhatjuk a magatartásformákat és szokásokat is.

A *mennyiség* szerint való osztályozás az egyes objektivációban felhalmozott munka mennyiségétől, tehát az objektiváció méretétől, nagyságától, kidolgozottságától függ. E szerint különböztethetünk meg elemi, „kisméretű" és „nagyméretű" objektivációkat (a belefektetett munkának pusztán absztrakt mennyiségét tekintve, ami persze az áttételesség, összetettség fokainak különbségét is jelenti).

A *mérték* szerint való megkülönböztetés az előzőn túl tartalmazza a belefektetett munka „minőségét", tehát szervezettségének, komplexitásának, elrendezettségének fokát. Ezen alapul az objektivációnak a heteronómia-autonómia skálán való elhelyezkedése, autonómia alatt értve részben a más társadalmi-kulturális jelenségektől való elkülönülését, részben pedig — ezzel összefüggésben — saját felépítettségének törvényszerű rendjét. Az így értelmezett minőség és autonómia történelmi kategória, koronként változik, illetve megfelelő történelmi szakaszban jön létre, az objektiváció minősége (eredetisége, nem gazdasági értelemben vett értéke) maga is a történelmi fejlődés szakaszaihoz való kötöttség által meghatározható.

[17] Dienes Valéria: A szimbolika főbb problémái; „Táncművészeti értesítő", 1974/1.
[18] Leontyev: „A pszichikum fejlődésének problémái", Kossuth Könyvkiadó, 1964, 346—347. Leontyev egyébként ebben a részben Vigotszkij felfogását ismerteti.
[19] Szigeti József: „Bevezetés a marxista—leninista esztétikába", Kossuth Könyvkiadó, Budapest.

Végül a *funkció* szerint való osztályozás az objektiváció társadalmi használatára utal. (Ha a hegeli kategóriáknál akarnánk maradni, akkor a mérték tagadásaként és magasabb fokra emeléseként előálló *lényeget* kellene alkalmaznunk.) Ennek alapján mindenekelőtt két csoportot kell megkülönböztetnünk: az *eszköz* és a *végtermék* jellegű objektivációkat. 1. Az *eszközök* természetesen maguk is termékek, de funkciójuk nem az, hogy közvetlen szükségletet elégítsenek ki, hanem hogy segítségükkel állítsák elő a közvetlen szükségleteket is kielégítő termékeket. Ide tartoznak tehát a tárgyak világában a *termelési eszközök*, amelyek birtoklásának módja a *termelési módot* és ezáltal a *társadalmi formációt* meghatározza. (A termelési mód elemzésében ezért a termelési eszközökhöz és nem az egész objektivációs szférához való viszonyból kell kiindulni, de ezen a viszonyon — az eddigiekből is következően a termelési eszközöket közösségileg-társadalmilag használó emberek viszonyait kell értenünk.) Hasonló szerepe van a magatartásformák között a társadalom adott rendszere iránti viszonyt kifejező stratagémáknak, a jelek világában pedig az általános világképre vonatkozó eszméknek, amelyek a termelési eszközökhöz hasonlóan maguk is objektivációk, de amelyeknek az az elsődleges szerepük, hogy más — tudományos, művészeti stb. — objektivációk *jellegét* meghatározzák. Mindezeknek az a közös sajátosságuk, hogy együtt alkotják az „alap" és „felépítmény" rendszerét. 2. Az objektiváció *végtermékeit* viszont a közvetlen társadalmi fogyasztásra kerülő objektivációk alkotják az iparcikktől a szokásokon át a műalkotásig, amelyek egyaránt tartalmaznak az alap—felépítmény körébe tartozó és azon kívül eső elemeket.

Az egyes osztályok természetesen át- meg áthatják egymást, nincs közöttük merev fal, az egyes objektivációs formák át- meg átmennek egymásba. (Ami ma jellé absztrahálódott, korábban mű, ami ma eszközzé vált, korábban termék lehetett.) Összefüggésüket mindig dialektikusan kell felfogni.

## TEVÉKENYSÉG ÉS TERMÉK

Itt kell kitérni az objektivációk osztályozásának újabb, de az előzőkkel szervesen összefüggő dimenziójára, a tevékenység és termék jelleg összefüggésére. (Ami természetesen külön tárgyalást igényel — más alkalommal a „Magyar Filozófiai Szemlé"-ben kísérletet is tettem erre[20] ezúttal csak röviden utalok rá.)

Az objektivációk ugyanis a tevékenység—termék összefüggés konkrét megvalósításában is különböznek egymástól. Nagyjában-egészében három fokozatot különböztethetünk meg:

a) A legalsó fokon a tevékenység jelleg még dominál, a termék-forma kisméretű és esetleg nem szakad le a tevékenységről. Ide tartoznak az *elemi és részobjektivációk*, a mindennapi gyakorlatban formált és alakított tárgyak, eszközök, elemi szokások, hétköznapi kijelentések. Formájuk rögzítetlen, változó, használatuk spontán, méretük kicsiny.

b) A középső fokon a termék jelleg már erősebbé válik, de még nem szakad le véglegesen a tevékenységről. Ide tartozik a folklór művészete és ismeretanyaga csakúgy, mint — a művészetek és ismeretek terén — az ennek megfelelő modern formák (például a vicc, az anekdota stb.), valamint — mint Kelle és

[20] Vitányi Iván: A valóság esztétikai tükrözésének fokozatai; „Magyar Filozófiai Szemle", 1963/2.

Kovalzon írják „Történelmi materializmus" című tankönyvükben — a „köznapi tudat" más jelenségei, a munka során szerzett tapasztalatoktól a mindennapi viselkedés erkölcséig. Valamennyit az jellemzi, hogy az objektiváció tevékenységben jelenik meg, nem kap rögzített, végleges formát, változékony (variabilis), változatokban él, használata erősen spontán, mérete nagyobb ugyan, mint az elemi objektivációké, de nem halad túl bizonyos középszintet.

c) Végül a harmadik fokon a termék jelleg önállóvá válik, leszakad a tevékenységről, végleges formát ölt, amelyet tudatosan kell megismerni és elsajátítani. Az objektiváció befejezett, változhatatlan, az előző fokhoz képest nagyméretű és bonyolult. Ide tartoznak az anyagi kultúra modern alkotásai, az összetett gépek, épületek, tárgyak, intézmények, politikai rendszerek, társadalmi magatartásformák, szokások, a tételes erkölcs és jog, a szellemi kultúra opuszai: műalkotások, tudományos és filozófiai művek, elméleti rendszerek.

A felsorolásból is kitűnik, hogy ez a dimenzió sokban párhuzamos az előző felosztás mennyiségi és mértékbeli dimenziójával, de nem teljesen azonos vele: a harmadik fokú objektiváció többnyire összetettebb és autonóm, de nem szükségszerűen az (az úgynevezett szórakoztató kultúrához tartozó alkotások például termék jellegűek, de nem autonómak). Az összefüggések elemzése már a konkrét kultúratörténeti vizsgálatokra tartozik, sőt úgy is fogalmazhatunk, hogy éppen ez — a különböző típusba tartozó objektivációk és a hozzájuk tartozó tevékenységek kialakulása és egymáshoz való viszonya — a művelődéskutatás tárgya és feladata.

## A KULTÚRA FOGALMA

Mindeddig látszólag nem a kultúra fogalmával foglalkoztunk. Mégis kialakítottunk egy olyan *dimenziórendszert*, amelyben a kultúrát elhelyezhetjük. Ezt a következő dimenziók alkotják:

a) A kultúra részben *dolgokból* (objektivációkból, tárgyakból, értékekből), részben e dolgokkal kapcsolatos *tevékenységekből* (magatartásformákból, viselkedésmintákból) áll, mindig egyszerre mindkettőből.

b) Az objektivációk az ember azon társadalmi („nembeli") tevékenységének eredményei, amelyek során a természetet elemberiesíti, önmagát pedig eltárgyiasítja; kialakítja tehát a maga sajátos emberi világát. A kultúra mint tevékenység ezeknek az objektivációknak a létrehozatala, elsajátítása, átalakítása és használata, mint dolog pedig az objektivációk összessége.

c) Az objektivációk lehetnek tárgyak, magatartásformák (viselkedésminták, stratagémák) és jelek — az objektivációkkal kapcsolatos tevékenység egyaránt lehet anyagi, társadalmi és szellemi természetű.

d) Az objektivációk az ember társadalmi tevékenységének nemcsak eredményei, hanem egyben szabályozói — egyaránt tartalmaznak a közvetlen szükségletek kielégítésére szolgáló termékeket és az ilyen termékek előállítására szolgáló eszközöket.

És itt térhetünk ki a kultúráról adott ismert definíciókra, amelyekből Kroeber és Kluckhohn 165-öt gyűjtött össze. Könyvük azóta szinte legendássá vált,[21] annak bizonyítására is szokták emlegetni, hogy eleve lehetetlen kielégítő meg-

[21] A. L. Kroeber—C. Kluckhohn: Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions; „Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology", 1952.

határozást keresni. Pedig a Kroeberék által felsorolt definíciók korántsem annyira diffúzak — a legtöbb pontosan illeszkedik az előbb megadott dimenziós rendbe.

Nézzünk példaképpen két meghatározást a legösszetettebbek közül. Leslie A. White definíciója a következőképpen hangzik:[22] „A kultúra azon jelenségeknek és tevékenységeknek (viselkedésmintáknak), tárgyaknak (eszközöknek, eszközök segítségével készített dolgoknak), eszméknek (hitnek, tudásnak) és érzelmeknek (attitűdöknek, értékeknek) a szervezete, amelyek a szimbólumok használatával függenek össze." Nem kevésbé komplex Kroeber és Kluckhohn összegezésként előadott meghatározása: „A kultúra a szimbólumok által elsajátítható és átadható viselkedésnek a viselkedést meghatározó explicit és implicit mintáiból áll, emberi csoportok teljesítményeképpen jön létre, belefoglalva az eszközökben való megtestesítésüket. A kultúra lényegi magja a hagyományos (történelmileg kialakult és kiválasztott) eszmékből és különösen a nekik tulajdonított értékekből áll; a kulturális rendszerek egyrészt tevékenységek eredményeinek tekinthetők, másrészt a további tevékenység szabályozó elemének."

Ezekben a definíciókban egyetlen mozzanat sincsen, amely kívül esne a tárgyalt dimenziókon. Csak éppen a definíció elemei szempont nélkül vannak egymásra dobálva, hiányzik az az elméleti alap, amely rendszert vinne bele, s amelyet mi a marxizmus ún. antropológiájában igyekeztünk megtalálni.

A definíciók egy másik csoportja ezért nem is törekszik ilyen komplexitásra, hanem egy vagy két dimenziót emel ki. Közülük azok érdemelnek a legnagyobb figyelmet, amelyek a kultúra szimbolikus jellegére, tanult voltára, a természettel való szembeállítására, érték mivoltára utalnak.

A kultúra *szimbolikus jellege* igen sok megfogalmazásban szerepel, és sokban emelkedik alapvetővé. White idézett megfogalmazása is ezt emeli ki, még inkább a következő, rövidített definíciója: „Kultúrán a dolgoknak és eseményeknek az emberi testen kívül álló, időbeli folytonosságát értjük, amelyet a szimbólumalkotás tart fenn." Hasonló álláspontot alakított ki — a szemiotika oldaláról szemlélve a dolgot — J. M. Lotman is, aki szerint a kultúra „Meghatározott módon szervezett jelrendszer", vagy másképpen „valamennyi nem örökletes információ, az információ szervezési és megőrzési módjának összessége".[23] S ez a definíció már azokkal a megfogalmazásokkal is érintkezik, amelyek a kultúra „tanult viselkedés" mivoltát állítják előtérbe (mint például Coon, Bidney, Linton meghatározásai).

Felmerül a kérdés, hogy vajon nem volna-e elégséges és helyes az imént felvázolt dimenziórendszerből a kultúra *jelszerűségét* valóban kiemelni, s ezzel Lotman definícióját fogadni el? A jelszerűség valóban az egész kultúrát áthatja, s ahogy az előbb tárgyaltuk, mindhárom objektivációs szférára érvényes: a tárgyak és magatartásformák is egyben jelként fungálnak. Hiszen ezen alapul, hogy a kultúrának a hétköznapi beszédben, de még olykor a tudományban is kétféle értelmezése van: az eddig tárgyalt szélesebb értelmezés mellett egy szűkebb kultúrafogalom is ismeretes, sőt közkeletű, eszerint csak azokat az objektivációkat és tevékenységeket soroljuk a kultúrához (nyelv-tudomány-művészet), amelyekben a jel-funkció elsődleges szerepet kap. (A hétköznapi szóhasználat ezt nevezi kultúrának, ezzel foglalkozik a „Kulturális Miniszté-

[22] Leslie A. White: Culturological and Psychological Interpretations of Human Behavior; „American Sociological Review", Dec. 1947

[23] J. M. Lotman: „Szöveg—modell—típus", Gondolat Kiadó, Budapest, 1973, 272., 274.

rium" csakúgy, mint a „Kultúra Külkereskedelmi Vállalat" vagy az üzemi „kultúrfelelős".)

A szűkebb kultúrafogalom azonban tudományosan téves, mert kizárja a fogalomból az anyagi kultúrát csakúgy, mint a társadalmi tevékenységek kultúráját. Éppen ezért, úgy gondolom, hogy Lotman megfogalmazása — bár nem téves, sőt szellemesen érinti a dolog lényegét — nem fogadható el definícióként, mivel egyoldalú: a kultúra ugyan minden esetben jelrendszer is, társadalmilag tanult (és nem öröklött) információk összessége, de nem pusztán az (illetve ez esetben az információ fogalmát kell a szokástól eltérő módon meghatároznunk). Miben több annál, hogy pusztán jelrendszerként, információs rendszerként lehessen értelmezni? Abban, hogy ugyanolyan joggal nevezhetnénk a szükségletek közvetett (=emberi) kielégítésére szolgáló eszközök rendszerének. Igaz persze, hogy a szükségletek közvetett kielégítése csak akkor történhet meg, ha eszközei egyben jelül szolgálnak, de az is igaz, hogy a szemiozis (a jelek létrejötte és használata) viszont nem érthető a szükségletek közvetítettsége nélkül. Ha azonban a két mozzanat közötti összefüggés ilyen általános, akkor csak meghatározott aspektusból emelhetjük ki az egyiket vagy a másikat, s nincsen elegendő indokunk arra, hogy a jeleknek elsődlegességet biztosítsunk.

Hasonló a helyzet azokkal a definíciókkal is, amelyek a kultúra tanult jellegéből kiindulva *a kultúra és a természet szembeállításából* indulnak ki. Jellegzetes például Arnold Gehlen megfogalmazása (amely szerint a kultúra az ember által cselekvően megváltoztatott természet), Bronislaw Malinowski pedig egész rendszerré fejlesztette ezt a felfogást. Ő elsődleges-biológiai és másodlagos-kulturális szükségleteket különböztet meg, amelyek szervesen épülnek egymásra (minden biológiai szükségletre megvan a kielégítés emberi-kulturális módja, s éppen ez a kulturális kielégítés válik sajátosan emberi szükségletté). Ez a felfogás nem érdektelen a marxista gondokodás szempontjából, de ismét csak egy oldalát fejezi ki. Olyan lényeges oldalai maradnak ki belőle, mint a termelés és a munka szerepe, az objektivációs formák fejlődésének történelmisége.[24]

Igen fontosak végül a kultúra *érték-mivoltára* vonatkozó megfogalmazások is. A legkézenfekvőbb itt — az eddigiek mellett — Max Webert idézni: „A ‚kultúra' az *ember* álláspontjáról értelmesnek és jelentősnek gondolt metszet a világtörténés értelmetlen végtelenségéből" (s az előző mondat szerint ez az „értelem" és „jelentőség" az „értékeszmék" függvénye). Valóban szép megfogalmazás, de rögtön fel is merül a kérdés, honnan veszi az ember ezt az értelmet, ezt a jelentőséget, amellyel a világ végtelenségéből egy magának való darabot kimetszhet? Konkrétan: mivel ennek a metszésnek a szerszáma mindenképpen az objektiváció, mi az értéknek és az objektivációnak egymáshoz való viszonya, vajon az érték alapján hozzuk létre az objektivációt, vagy az objektiváció alapján az értéket? Anélkül, hogy az érték természetéről folyó vitákba most bele kellene bocsátkozni, úgy vélem, hogy a kettő között igen konkrét kapcsolat áll fenn: viszonyuk a *parole* és a *langue* (beszéd és a nyelv) saussure-i kettősségével érzékeltethető. Az objektiváció mindig konkrét, tehát a beszéd megfelelője, ahogy az egyidőben elmondott kijelentések összessége alkotja a parole-t, hasonlóképpen az egyidőben létrejött és használt objektivációs „kijelentések" összessége az objektivációk parole szintjét. A nyelv ehhez képest absztrakt: a beszéd létrejöttére szolgáló lexikai elemek és szabályok elvont, csak gondolatban létező

[24] Vö. Bronislaw Malinowski: „A Scientific Theory of Culture and Other Essays", Chapel Hill, N. Carolina, 1944.

gyűjteménye, ami egyben a beszédhez képest ideális is (mivel a beszéd téves, a nyelv rendszerének meg nem felelő kijelentéseket is tartalmaz). Az értékek rendszere ilyen módon az objektivációk világának nyelve, olyan elemeket és szabályokat tartalmaz, aminek alapján a tárgyi-társadalmi-szellemi világot létrehozzuk.

Nem érdemes folytatnunk az idézgetést, az utalások számát tetszés szerint lehet szaporítani. Inkább az a kérdés merül fel az eddigiek alapján, hogy mi hát akkor a kultúra fogalmának *érvényességi köre?* A felvázolt dimenziók mentén ugyanis voltaképpen az emberi élet minden jelenségéhez eljutunk, s így végül is nem azt kell kérdeznünk, hogy mi a kultúra, hanem inkább azt, hogy mi *nem* kultúra, milyen tevékenységeket és dolgokat nem sorolhatunk a kultúra fogalmába.

A kérdés jogos. Ha abból indulunk ki, hogy az ember az objektivációk világát építi ki sajátos emberi világként, akkor valóban arra kell jutnunk, hogy nincs társadalmi jelenség, amely egyben ne volna kulturális jelenség, és viszont. Miért használunk akkor külön fogalmat a kultúrára és a társadalomra?

A kulturális és társadalmi jelenségek egyedi szétválasztása valóban nem is lehetséges: minden társadalmi jelenségnek és tevékenységnek van egy kulturális vonatkozása, de nem minden társadalmi jelenség tartozik egyben bele a kultúra fogalmába. A kultúra tehát a társadalom egy aspektusa, de nem egyenlő a társadalommal. Van egy kulturális oldala például az anyagi termelésnek, a politikai és közösségi cselekvésnek is, mégsem minősíthetők ugyanolyan kulturális tevékenységnek, mint akár a termeléshez szükséges objektivációk elsajátítása, vagy egy politikai könyv olvasása.

A két aspektus közötti határ kijelölésében jól támaszkodhatunk E. Markarjan felfogására. Markarjan a *„szociális rendszer"* két különböző megközelítésének tekinti a társadalmat és a kultúrát, az első esetében *strukturális-morfológiai*, a második esetében *funkcionális* síkon vizsgáljuk ugyanazt.[25] Társadalomról beszélünk, ha az egyéneket és közösségeket egyesítő szociális rendszert a benne kialakult *társadalmi viszonyok* szempontjából közelítjük meg, kultúráról, ha az e *viszonyokat szabályozó eszközök funkcionálását* nézzük. Nem közvetlenül kulturális tevékenység tehát az anyagi javak termelése és fogyasztása (mondjuk a cipőkészítés és -hordás), vagy a társadalmi viszonyok megtartására, illetve megváltoztatására irányuló cselekvés, de mindkettőnek van egy kulturális *oldala: ahogy* a cipőt készítik, *ahogy* a társadalmi tettet végrehajtják. A termelés és a társadalmi élet szférájában tehát nem az egyes objektivációknak a létrehozása maga a kultúra (mert e tevékenységekben már megszűnik a közvetítettség), hanem a termelés, a cselekvés *módja*, vagyis az *objektivációhoz való viszony*, pontosabban: az egyes objektivációk létrehozatala, elsajátítása és használata közben az össz-objektivációhoz való viszony. *A társadalom tehát az ember és ember viszonya, melyet az objektiváció közvetít, a kultúra viszont az ember és az objektiváció viszonya, mely az ember és ember viszonyát közvetíti.* (Hozzátéve, hogy ember és ember viszonya mindkét esetben egyaránt magában foglalja az egyes embert és a különféle emberi közösségeket, a legkisebbtől a legnagyobbig.)

[25] E. Markarjan: „A marxista kultúra-elmélet alapvonalai", Kossuth Könyvkiadó, 1971, 44—55.

A kultúra fogalmáról a művelődésre, majd a közművelődésre térve az eddigi (viszonylag) biztos talajról bizonytalanra lépünk. Biztosabb volt eddig a talaj, mert bár a kultúrát különféleképpen lehet definiálni, mégis többé-kevésbé ugyanarról a körülhatárolt fogalomról vitatkozunk, a szó a különböző nyelveken is megközelítően ugyanazt jelenti. A művelődés, még inkább a közművelődés fogalmát azonban igen sokféleképpen használják, több nyelven nincs is pontos megfelelője, ha le akarjuk fordítani, körülírásokkal kell dolgoznunk.

A *művelődés* kifejezés jelentése a magyarban annyiban nem pontosan körülhatárolt, hogy részben a kultúra szinonimájaként használjuk (angolban nincs is külön szó a kultúrára és a művelődésre, mindkettőt culture-ral fordíthatjuk). részben azonban egy sajátlagos értelemben komplementerje a kultúrának. Ezt a sajátlagos értelmet Ágh Attila[26] abban látja, hogy bár mindkét fogalommal ugyanazt jelöljük, a *kultúra* esetében a maga *objektivitásá*ban, a *művelődés* esetében viszont *szubjektív oldalról* (a művelődő oldaláról) nézzük. A művelődés lényege ezért — Marx szavaival — „az emberi műveknek ember által való elsajátítása", az ember külső világát alkotó objektivációknak az emberi személyiség belső tartalmává válása.

Valóban: ha a kultúra fogalmát az ember és a objektiváció viszonyában találtuk meg, akkor a művelődés fogalmában ugyanezt a viszonyt az ember oldaláról, pontosabban az emberi tevékenység oldaláról szemléljük. A kifejezés azonban még egy megszorítást tartalmaz, amit az ige visszaható alakja jelöl: művelődésről van szó, nem művelésről. A különbség ebben az esetben a tevékenység tárgyában található: a művelés (a kultúra művelése) esetében olyan folyamatról van szó, amelynek tárgya az objektiváció létrehozása, megalkotása, míg a művelődés esetében tárgya, az ember maga a művelődő, aki az objektiváció elsajátítása, továbbformálása, használata útján mindenekelőtt magamagát alakítja. A kultúra objektív fogalmának tehát a szubjektív „oldalon" nem egy fogalom, hanem egy fogalompár felel meg: a művelés és a művelődés egymáshoz is szorosan kapcsolódó, egymást dialektikusan átható kettős kategóriája. (Mert természetesen minden művelés egyben művelődés és minden művelődés egyben művelés is, a különbség nem kizáró jellegű, hanem azon múlik, hogy hová tesszük a hangsúlyt.) A művelődést néha szélesebb, egyetemesebb értelemben használjuk (ilyenkor magában foglalja a művelést is), máskor viszont a most jelzett szűkebb visszaható jelentéssel.

A fogalom persze nem egyértelműen tisztázott, de ha használatának általában elfogadott dimenzióit nézzük, ezeket találjuk.

Vonatkozik ez a *művelődéstörténetre* is. R. Várkonyi Ágnes a magyar művelődéstörténetírás hagyományait ismertető tanulmányából[27] szemléletes képet kaphatunk arról, hogy hány különböző fajta törekvés foglalódott e címszó alá. A dimenziók itt is világosan kitűnnek. Egyik oldalon azt a felfogást találjuk, amely a művelődéstörténetet általános kultúrtörténetnek értelmezte, voltaképpen a művészet- és tudománytörténet összefoglalásának, a másikon pedig azt a szorosabban művelődéstörténeti szemléletet, amely a kultúra egyes formáinak, ágainak, termékeinek megjelenését és történetét mindig az egész néppel, az

[26] Ágh Attila: A művelődés filozófiai alapvetéséhez; „Kultúra és közösség", 1974/4.
[27] R. Várkonyi Ágnes: Művelődéstörténeti törekvések a hazai polgári történettudományban; „Valóság", 1969/10.

egész lakossággal, az egész társadalommal való kapcsolatában szemlélte. A kettő közötti különbség világossá válik, ha mondjuk a zenetörténetet vetjük össze a zenei művelődéstörténettel — az általános művelődéstörténet ezért nem a zenetörténet, irodalomtörténet, bútortörténet, erkölcstörténet stb. puszta összege, hanem a zenei, irodalmi, tárgyi, erkölcsi stb. művelődéstörténetnek egységbe foglalása. Tárgya tehát nem az objektiváció önmagában (esetleg az alkotó személyével együtt), hanem egyrészt az objektiváció elsajátítása és használata, másrészt funkciója, a társadalom életében való konkrét szerepe.

Ez a szélesebb értelemben vett művelődéstörténeti felfogás volt az, amely R. Várkonyi Ágnes véleménye szerint fontos szerepet töltött be történetírásunk (és általában a történetírás) fejlődésében: a történészek érdeklődése ennek jegyében fordult a fejedelmek és hadvezérek tetteiről a nép élete felé. A törekvés azonban a maga első jelentkezésében túlságosan tendenciaszerű volt csak, s mint ilyen kidolgozatlan és differenciálatlan, a művelődéstörténet itt még a gazdaság- és társadalomtörténetet is magában foglalta. Amint a szakágak elkülönülése megindult, a művelődéstörténetet kettős veszély fenyegette: egyrészt, hogy a használati tárgyak, szokások, furcsaságok leírásává szürkül, a másik, hogy beletorkollik a szellemtörténetbe. (Hóman Bálint is így fogalmazott: „a művelődéstörténet — vagy szinonim szóval élve, a helyesen értelmezett szellemtörténet".)

Ha tehát a művelődéstörténet fogalmát helyesen akarjuk értelmezni, az eddig kifejtettekből kell kiindulnunk. Eszerint a művelődéstörténet az ember és az emberi mű (az objektiváció) *viszonyának* a története az ember oldaláról nézve. Ezáltal különböztethető meg nemcsak a politikai történettől, de a gazdaságtörténettől, társadalomtörténettől, sőt (ha ez a megkülönböztetés szükséges) a kultúra történetétől. (Azon az alapon, ahogy a szociális rendszer társadalmi és kulturális, majd az utóbbin belül a kulturális és a művelődési aspektusát elkülönítettük.)

Az újabb művelődéstörténeti kutatások hangsúlyozottan ezen a vágányon haladnak. Világosan fejti ezt ki Vörös Károly „Gondolatok a művelődéstörténetről" című cikkében:[28] „a történésznek a társadalom kulturális életének olyan szféráit kell tekintetbe vennie, amelyek nem azonosak azzal, amelyről eddig a művészettörténet, zenetörténet vagy irodalomtörténet adott felvilágosítást . . . Az ilyen irányú kutatás legfontosabb feladatának az irodalom alatti irodalom, a zene alatti zene, a képzőművészet alatti képzőművészet és a tudomány alatti tudománytalanság kutatását tartjuk: mindazon területekét, melyek a valósághoz képest fáziskésésben fejlődő tudat számára funkcióikban megfelelnek a valóságos irodalomének, képzőművészetének, tudományának, zenéének, vagyis többek között képesek emocionális vagy akár intellektuális reakció kiváltására is, anélkül, hogy a valóságban irodalom, képzőművészet, tudomány, a valódi művészi vagy tudományos alkotás szenvedélye állna mögöttük." És a végkövetkeztetés: „Mindebből úgy véljük, immár világos az is, amit magunk részéről a művelődéstörténeti kutatás ezekután már semmiképpen sem elhanyagolható, és mindenképpen csak a történész által elvégezhető feladatának érzünk: a kulturális és tudományos szakterületek immár szaktudományokká kinőtt, önálló kutatási módszerekkel dolgozó történeti kutatásán túl egy adott kor általános műveltségének, közízlésének, tömegkultúrájának, legáltalánosabban fogalmazva: tudati tömegjelenségeinek kutatását."

[28] Vörös Károly: Gondolatok a művelődéstörténetről; „Valóság", 1966/6.

Terjedelmesen idéztem Vörös Károlynak a művelődéstörténet tárgyára vonatkozó fejtegetéseit, mert kitűnik belőle, hogy kontúrjaiban körülbelül azonos módon értelmezi a művelődés fogalmát. Kontúrjaiban — mert a részletmegfogalmazásokban még sok minden tisztázásra vár. (Helyes például, hogy a hivatásos vagy hivatalos művészet és tudomány mellett figyelme kiterjed az „irodalom alatti irodalomra" stb., de nagyon is kérdéses, ahogy ezeket a formákat meghatározza. Miért nevezzük például a képzőművészet alatti képzőművészetet is művészetnek, a tudomány alatti tudományt viszont tudománytalanságnak? Miért gondolja, hogy a nem hivatásos művészi és tudományos tevékenység mögött nem áll igazi szenvedély? Hiányoznak a kritériumok a művészi és tudományos tevékenységek különböző fajtáinak elkülönítéséhez. A terminológiai kérdés nem oldódik meg Vörös Károlynak a Pest-Buda egyesítésének 100. évfordulóján rendezett ülésszakon tartott előadásában sem[29] — itt „intézményes" és „spontán" kultúrát különböztet meg — holott az általa spontánnak nevezett kultúrának is vannak intézményei, az intézményesnek pedig spontán vonásai. Ha a „spontánra" helyezzük a hangsúlyt — mint Vörös Károly is teszi —, a művelődéstörténettől a szorosabban vett közművelődéstörténet felé közelítünk. Erről azonban később.)

Mindenesetre nem a terminológia itt a legfontosabb kérdés, hanem az a helyes elgondolás, amely a művelődéstörténetbe az objektivációk különböző módon történő elsajátítását és használatát egyaránt belefoglalja.

(Csak zárójelben utalok arra, hogy a kifejezést végső soron hasonló értelemben használja a pszichológia is, amikor Vigotszkij iskoláját „művelődéstörténetinek" nevezi. A terminus itt azt jelenti, hogy Vigotszkij az emberi pszichikum létében és fejlődésében központi szerepet tulajdonít az ember által teremtett objektivációknak, mindenekelőtt az inger és válasz, az afferencia és efferencia közé beékelődött sajátos objektivációnak, a jelnek: az ember pszichikai fejlődése ennek a szférának művelődéstörténetileg kifejthető változásán alapul.)

## MŰVELŐDÉS — KÖZMŰVELŐDÉS

Fogalmi elemzésünk utolsó állomásához érkezünk el, ha a művelődést a közművelődéssel vetjük össze. Ezt a kettőt sokszor szinte egymás szinonimájaként használjuk, egyes mozzanatokban azonban elkülöníthetjük egymástól. Mindkettőből fontos következtetések adódnak.

A művelődés és a közművelődés fogalma azonos abban, hogy mindkettő egyaránt a *szubjektum* — a tevékenykedő ember—oldaláról szemléli a kultúrát, s hogy mindkettő *visszaható* jellegű. Ez utóbbi alapján választottuk el a kultúra művelését a művelődéstől, ugyanezen az alapon különböztethetjük meg a népművelést a közművelődéstől. A két fogalom különbsége nem a nép és a köz különbsége (látni fogjuk, hogy nagyjából ugyanazt jelentik), hanem a művelésé és művelődésé — az első esetben a nép egy része műveli a népet, a második esetben a nép (a köz) műveli önmagát. A közművelődés szó tehát szélesebb, a népművelést is magában foglalja, de a népművelés sem felesleges, ha elhagynánk, új

[29] Vörös Károly: A művelődési és a kulturális élet alakulása Budapesten (1873—1945); „Tanulmányok Budapest múltjából", XX, Budapest 1974, 97—106.

szót kellene kitalálni arra a tudatos és szervezett tevékenységre, amely közvetítést vállalt a nép és a kultúra között. (Ugyanezt fejezi ki az újabban a francia nyelvből több más nyelvbe is bekerült animateur kifejezés.)

Jellegzetesek a művelődés és közművelődés fogalmának különbségei is. Itt két mozzanatot kell kiemelnünk — mindkettő a *köznek* a művelődéshez csatolt fogalmából következik.

1. A művelődés lehet egyéni is — a közművelődés azonban mindig egy nagyobb komplex társadalmi egységre, a közre vonatkozik. A köz fogalmát ugyan senki nem határozta még meg, de nyelvünkben határozott jelentése van, amit legjobban azzal világíthatunk meg, hogy nem a közösség, hanem a köz-ség képződik közvetlenül belőle.

Az emberek együttélése útján létrejött egységeket többféle módon osztályozhatjuk. Megkülönböztethetünk kis és nagy, elsődleges és másodlagos csoportokat, a szorosabb (tönnies-i) értelemben vett közösségeket (Gemeinschaft) és társulásokat (Gesellschaft) és így tovább. Ezeket a felosztásokat alkalmazzák a szociológiában és a szociálpszichológiában. Van azonban még egy felosztási mód, amelyre ezekben a tudományokban kevés figyelmet fordítottak eddig, a marxista szemléletből azonban szervesen következik (bár tételesen a marxizmus klasszikusai sem fejtették ki). Minden társadalmi egység részekből áll, amelyek egymással ellentmondásban és egységben vannak (az ellentmondás és az egység természete különböző lehet). Ennek következtében meghatározott csoportot, közösséget alkot az egész és a rész egyaránt, az első esetben beszélhetünk *keret*, a másodikban *pólus* jellegű társadalmi egységekről. (Az elsőbe tartozik például a nemzet, a másodikba a társadalmi osztály.)

Ebből a szempontból nézve a dolgot a köz mindenekelőtt keret jellegű egység. Ez az értelme jelenik meg a köz-ség szóban (az angol community szónak is megvan ez a jelentése, a community-research például nem a közösségek, hanem a községek és nagyobb települési egységek létét és működését vizsgálja). A közművelődés tehát mindig egy komplex keret jellegű társadalmi egység — egy ország, egy nép, egy „köztársaság", egy tartomány, egy megye, egy település — művelődése, ha kisebb, vagy más jellegű egységről van szó, helyesebb egyszerűen művelődésről beszélnünk. Ahogy nem beszélhetünk egyetlen ember közművelődéséről, csak művelődéséről, ugyanúgy egy családéról sem, de egy üzem esetében is többnyire logikusabb művelődést mondani, nem tartalmaz új információt, ha kitesszük eléje a köz kifejezést (csak abban — a következő pontban tárgyalandó — esetben, amikor kifejezetten az üzem dolgozóinak *összességét* vesszük tekintetbe).

2. A köz szónak ugyanakkor van egy szűkítő jelentése is. Egyrészt mindenkit jelent, másrészt viszont azokat, akik a mindenkire való érvényesség határain belül vannak. A köz-ember olyasvalaki, aki nem rendelkezik privilégiumokkal. Hasonló értelme van a szónak a köznyelv, közvélemény stb. kifejezésekben: a köznyelv az adott közösségen és községen belül mindenkié, de lehetnek a községben olyanok is, akik emellett egy másmilyen (fejlettebb, komplexebb) nyelvet is tudnak. Ezt a megszorítást alkalmazva azt kell mondanunk, hogy a közművelődés egy komplex társadalmi egység *egészének* a művelődése, benne a köz minden tagjának egyforma a súlya és jelentősége. Egy nép, egy megye, egy város művelődéstörténetét esetleg úgy is elő lehet adni, hogy a nagyobb értékű teljesítményeket kiemeljük, a közművelődés történetében azonban az átlagot és az alsó szintet is nézni kell, csak azt szabad elértnek tekinteni, ami már „közkinccsé" vált (mint ahogy Lenin mondta Klara Zetkinnel való beszélgetéseiben.)

A művelődés esetében a köz ugyanakkor laikust, nem professzionistát is jelent. Ha az író regényt ír, a történész levéltári iratokat forgat, az hozzátartozik a kultúrához és a művelődés történetéhez, de *még* nem tartozik hozzá a közművelődéshez, csak akkor fog hozzátartozni, ha a köz, a nem professzionisták, a köz-emberek is közkinccsé teszik. Vagyis a kultúrának professzionisták által való *művelése* csak potenciálisan közművelődés.

Felmerül még a *közoktatás (köznevelés)* és a közművelődés kapcsolatának kérdése. A közoktatás egyirányú, művelés jellegű folyamat, tehát a népművelés párja, vele alkot egységet. A közműveléssel való kapcsolatáról akkor tudnánk helyesen beszélni, ha itt is felvennénk egy visszaható formát *(közoktatódás, köznevelődés)*, amit egyébként a kifejezés használata nélkül is megteszünk, ha az összfolyamatot a *tanulás* oldaláról nézzük. Megfelelő terminus technicus híján a gyakorlatban úgy alakult, hogy a két kifejezés közül a közoktatás nyerte a műveléshez, a köznevelés a művelődéshez közelebb álló értelmet (mivel a nevelés eleve jobban feltételezi a kétoldalúságot, mint az oktatás).

A nyelvhasználat (a mindennapi, tudományos és hivatali nyelvhasználat egyaránt) körülbelül ebben az értelemben különítette el a tudományos, valamint a művészeti alkotótevékenységet, a közoktatást (köznevelést) és a közművelődést. Él azonban a közművelődésnek egy másik olyan lehetséges értelme is, amelybe a tudományos-művészeti alkotás és a köznevelés egyaránt beletartozik, hiszen ez is része a legszélesebb értelemben vett köz, a társadalom művelődésének. Valóban fennáll itt egy zavaró kétértelműség, amit az is okoz, hogy a művelésnek, művelődésnek (közművelődésnek), a köznevelésnek nincs összefoglaló kategóriája. Ezért javaslom, hogy ebben az összefoglaló értelemben használjuk *az egyetemes művelődés* kifejezést.

## DEFINÍCIÓK HELYETT

Befejezésül teljességre törő definíciók helyett próbáljuk meg áttekinteni a tárgyalt fogalmak körét, dimenzióját.

Abból a felfogásból indultunk ki, amely az emberi *társadalmat* és az emberi *kultúrát* egyaránt az *egyén, közösség* és az *objektiváció* összefüggésében szemléli.

Ha a *társadalmat* kutatjuk, akkor ebből a viszonylatrendszerből az ember és ember, egyén és közösség viszonyát emeljük ki, amelyet az objektiváció közvetít.

Ha viszont a *kultúrát* vizsgáljuk, akkor a középpontba az ember és az objektiváció viszonya kerül, mely az egyének közösséggé rendeződésének formáját megadja.

(Zárójelben tehetjük hozzá, hogyha az egyén, közösség és objektiváció viszonyában az objektiváció helyére a termelési eszközt helyezzük, a *termelési viszonyok* és *termelési mód* fogalmához jutunk; ha a művészeti-tudományos-erkölcsi stb. eszméket, nézeteket, akkor a *felépítményhez.*)

A következő kérdés ezek után a *kultúra* és a *művelődés* fogalmának egysége és megkülönböztetése. Ennek érdekében mindenekelőtt arra kell rámutatnunk, hogy az objektiváció maga mindig egyszerre jelent dolgot, folyamatot, méghozzá közvetlen és jelszerű tevékenységet, a kultúra és a művelődés minden meghatározása ezért egyaránt magában foglalja a tárgyiasult objektivációkat és az objektivációkkal (elsajátításukkal, használatukkal) kapcsolatos tevékenységeket, magatartásformákat. A kultúra és a művelődés megkülönböztetése

ezért végső soron arra vezethető vissza, hogy a két dialektikusan összefüggő oldal közül melyikre helyezik a hangsúlyt: a dologi értelemben vett objektivációkra vagy az objektivációs tevékenységre.

A kultúra—művelődés fogalompárja felől ebben a dimenzióban helyezkedik el, de nem fejezhető ki egyedül és mindenestül a dologi—tevékenység jelleg kettősségével. A kultúrafogalom tevékenységi oldalán ugyanis nemcsak a *művelődés* áll, hanem vele együtt a kultúra *művelése* is, az utóbbi célja az objektiváció megalkotása, az előbbié elsajátítása és használata. A művelődés tehát visszaható jellegű kulturális tevékenység, kettős értelemben is: az objektivációk elsajátítása során az ember egyrészt az objektivációra hat vissza (mivel a már létrejött objektivációt megváltoztatja), másrészt (az ember az objektivációval kapcsolatos munkán keresztül önmagát teszi meg tevékenysége tárgyául.)

A művelődés fogalmával a *közművelődésre* térve két mozzanatot emeltünk ki.

a) A közművelődés mindig valamely társadalmi egység, közösség tevékenysége.

b) Megítélésében mindig a szóban forgó közösség egészét kell figyelembe venni, valamennyi tagjának mindennapos tevékenységét, nemcsak a kiemelkedő teljesítményeket, benne tehát a közösség minden résztvevőjének ugyanakkora a jelentősége. Más szóval: itt valóban csak azt lehet valóságosnak tekinteni, ami már átment a közösség gyakorlatába.

Összefoglalva, a közművelődés fogalmának tudományos-marxista meghatározását keresve legfontosabb dimenzióit abban találtuk meg, hogy az egy adott közösség egésze által végzett azon tevékenységek összessége, amelyek a társadalom egyedeinek és közösségeinek az objektivációkhoz való egyetemes viszonyán belül az objektivációk elsajátítását és a mindennapi életben való használatát tartalmazzák.

# AZ IDEOLÓGIAI HARC KORUNKBAN ÉS A FILOZÓFIA SZEREPE

WIRTH ÁDÁM

## I

Az ideológiai harc mindig fontos része az osztályharcnak, a marxisták sohasem mondhatnak le a polgári ideológia nyílt bírálatáról. Az ideológiában nincs és nem lehet vákuum, az ideológiai harc bármiféle gyengítése minden esetben ideológiai ellenfeleink erősítéséhez vezet: „... a kérdés *csakis így* tehető fel — írta Lenin —: burzsoá vagy szocialista ideológia? Itt nincs középút (mert az emberiség semmiféle ‚harmadik' ideológiát nem dolgozott ki, és mert általában egy osztályellentétektől marcangolt társadalomban sohasem lehet osztályon kívüli vagy osztályok feletti ideológia). Ezért a szocialista ideológia *mindennemű* lekicsinylése, *mindennemű mellőzése* egyszersmind a burzsoá ideológia erősbítését jelenti."[1]

Az ideológiai harc jelentőségét, a polgári ideológia aktív bírálatának szükségességét ma két sajátos történelmi körülmény fokozza.

*Az első:* a két társadalmi rendszer nemzetközi küzdelme olyan új fázisba érkezett, amikor ebben objektíve megnövekedett az ideológia, az ideológiai harc szerepe.

A szocialista országok közössége, amelynek legfontosabb ereje a Szovjetunió, az erőviszonyokban végbement változásokra, a nemzetközi munkásmozgalom erősödésére és az antiimperialista erők fejlődésére támaszkodva rákényszerítette a tőkés hatalmak politikai vezetőire a békés egymás mellett élés politikáját. A nemzetközi feszültség enyhülése és a békés egymás mellett élés politikájának a gyakorlati megvalósulása azonban nem jelenti a két társadalmi rendszer közötti harc megszűnését, vagy akárcsak lanyhulását. Ellenkezőleg: a két társadalmi rendszer konfrontációja és harca most vált igazán „globálissá". Egyfelől a konfrontáció valóban *világméreteket* öltött: két világrendszer áll egymással szemben. Másfelől a konfrontáció a két társadalmi rendszer közötti *érintkezés minden formájára* kiterjed: a gazdasági együttműködésre és versenyre, a politikai-diplomáciai viszonyokra, a személyes társadalmi kapcsolatokra (turizmus, sport, különböző szervezetek közvetlen kapcsolatai, tudományos együttműködés, kulturális csere), a tömegtájékoztatásra, a divatra, a szórakozásra. Ha nem akarjuk feladni alapvető társadalmi céljainkat — márpedig nem akarjuk —, akkor számolni kell azzal, hogy ebben a helyzetben kiéleződik a harc a két társadalmi rendszer között az emberek ideológiai és politikai megnyeréséért, gondolkodásuk befolyásolásáért. „Mindig szem előtt kell tartanunk — mondotta Kádár János elvtárs az MSZMP Központi Bizottságának a XI. kongresszuson előterjesztett beszámolójában —, hogy az ideológiai harc frontján nincs békés egymás mellett élés: az állami kapcsolatokban partnerek lehetünk, a kapitaliz-

[1] Lenin Összes Művei, 6, Kossuth Könyvkiadó 1964, 36—37.

mus és a szocializmus ideológiája azonban két egymással szemben álló, kibékíthetetlen ideológia."

*A másik* körülmény, amely fokozza az ideológiai harc jelentőségét, hogy a szocializmus építésének belső folyamata a legtöbb szocialista országban olyan szakaszba érkezett, amikor döntő jelentőségűvé vált a társadalmi tudat szocialista fejlődése, a polgári és kispolgári ideológia maradványainak a leküzdése. Miután leraktuk a szocializmus alapjait, a további előrehaladás, a szocialista rendszer előnyeinek optimális kiaknázása fokozottabb mértékben függ a szubjektív tényezőktől, a szocialista társadalmat építő emberek szemléletétől, gondolkodásától, magatartásától, a társadalomirányítás marxista—leninista elméleti megalapozottságától. A szocialista ideológia megerősödése és tömeges elterjedése tehát bizonyos értelemben az egész szocialista fejlődés döntő láncszeme lett. „Országunk fejlődésének most következő időszakában növekszik a tudati tényezők szerepe. A fejlett szocialista társadalom építése olyan emberek munkáját és aktivitását igényli, akik társadalmi céljaink megvalósításában fegyelmezett, jó munkájuk mellett a közügyekből is kiveszik részüket, ismerik és megtartják a szocialista erkölcs normáit, akik számára szocialista hazánk szeretete elválaszthatatlanul összefonódik a nemzetköziséggel" — állapítja meg az MSZMP Programnyilatkozata.

A társadalmi tudat szocialista átalakulása és fejlődése a szocializmus alapjainak lerakása után sem automatikus folyamat. A szocialista társadalom sajátos ellentmondásai, a mindennapi élet feltételei és formái átalakulásának viszonylagos lemaradása az alapvető társadalmi-gazdasági viszonyokhoz képest, és más körülmények is szükségképpen ellentmondásos tendenciákat szülnek a tudati szinten is. Sokáig számolni kell még a régi polgári, különösen a kispolgári ideológia maradványaival, sőt azok részleges újjászületésével, a megváltozott körülményekhez való asszimilálódásával is. Az ideológiai és kulturális életben gyakran tapasztalhatjuk, hogy esetenként újjászületnek „haló poraikból" olyan nézetek, ideológiai irányzatok is, amelyek a történelemben már többször megbuktak: a kispolgári „harmadikutas" nacionalizmus, az urbánus kozmopolitizmus, az elvont humanizmus illúziója, a vallásos ideológia, a technicizmus és a technikaellenesség stb.

A polgári, kispolgári ideológia maradványai a szocialista országokban állandó nemzetközi utánpótlást kapnak a mai nyugati polgári ideológiából. Ezért a polgári, kispolgári ideológia hazai maradványai elleni aktív harc feltételezi és megköveteli a mai nyugati polgári ideológia aktív marxista bírálatát.

Társadalmunk ideológiai fejlődése nem választható el a korunk jellegéből következő alapvető ideológiai folyamatoktól. Az ideológiai életünkben helyenként még tapasztalható „szellemi provincializmus" nem számol ezekkel a nemzetközi ideológiai folyamatokkal, azoknak hatásával a mi ideológiai fejlődésünkre, szektás kishitűségből vagy nacionalista gőgből valamiféle szellemi elzárkózásra törekszik, megpróbál kitérni a nemzetközi ideológiai harc kihívása elől. Ez a fajta szellemi magatartás illuzórikus és veszélyes, azt a hamis illúziót sugallja, mintha megtakaríthatnánk a nyílt ideológiai harcot.

Nem lehet pozitív alternatívája ennek a „szellemi provincializmusnak" az ideológiai semlegességet képviselő „szellemi kozmopolitizmus" sem, amely kritikátlanul átveszi a nyugati ideológiai divatokat. Ez a szellemi magatartás, bár külsőleg a nemzetközi tájékozottság és modernség pózában tetszeleg, a valóságban egy tőről fakad a „szellemi provincializmussal", mivel éppúgy nem igazodik ki a nemzetközi ideológiai folyamatokban, válogatás nélkül és kritikátlanul

követi azok divatjait, ahelyett, hogy elemezné azok osztálytartalmát és aktívan állás foglalna bennük.

A szocialista országok, köztük a fejlett szocialista társadalmat építő Magyarország is, aktívan részt vesznek a nemzetközi ideológiai folyamatokban. Elsősorban a szocialista építőmunka gyakorlati eredményeivel, azok nemzetközi ideológiai kisugárzásával. De nem mondhatunk le az aktív ideológiai állásfoglalásról, a vitákról, a nyílt eszmei harcról sem a nemzetközi ideológiai életben. A szocializmus fejlődése, a kapitalizmus általános válságának elmélyülése, a nemzetközi erőviszonyok kedvező változása, a békés egymás mellett élés politikájának sikerei kedvező feltételeket teremtenek a marxizmus, a szocialista ideológia nemzetközi térhódításához. De helytelen lenne, ha lebecsülnénk ideológiai ellenfeleink erejét és lehetőségeit. A kedvező lehetőségeket a marxizmus, a szocialista ideológia további térhódítására csak szívós ideológiai harcban tudjuk kihasználni. A polgári ideológia bírálatának erősítését kívánják meg mind társadalmunk belső ideológiai fejlődése, mind pedig a nemzetközi ideológiai harc feladatai.

Az eszmei harc erősítésére hív fel az MSZMP Programnyilatkozata: „Erősíteni kell az eszmei harcot a polgári és kispolgári ideológia, a különböző tudománytalan világnézetek ellen és határozottan fel kell lépni az ellenséges eszmék, valamint a szocialista közgondolkodást sértő nézetek és gyakorlat ellen." Az eszmei harc erősítése csak az egész ideológiai munka tökéletesítése útján lehetséges. Saját ideológiai munkánk javítása, a polgári, kispolgári ideológia maradványai elleni eredményesebb harc, a szellemi provincializmus leküzdése is szükségessé teszi, hogy jobban tájékozódjunk az alapvető nemzetközi ideológiai folyamatokban, hogy jobban megismerjük és elemezzük a mai polgári ideológiát, hogy aktívabban harcoljunk ellene.

## II

A polgári ideológiát már régóta nem lehet leszűkíteni a kapitalista társadalom tudatos és nyílt védelmezésére. Viszonylag ritkán találhatunk olyan polgári ideológust, aki programszerűen hirdeti és védelmezi a kapitalizmust, mint pl. még az 50-es években megjelent „Kapitalista Kiáltvány"[2] szerzői. A mai nyugati ideológusok írásait olvasva könnyen olyan benyomásunk támadhat, hogy túlnyomó többségük a kapitalizmus „kritikusa" és valami más társadalmi rendszer, az „ipari társadalom", a „posztindusztriális társadalom", a „nyitott társadalom", a „pluralisztikus társadalom", sőt egyenesen a szocializmus — csak éppen nem a marxi értelemben vett szocializmus — híve.

A polgári ideológia a szó legtágabb értelmében a kapitalista társadalom természetének eszmei kifejeződése, a kapitalista társadalom ideológiai reagálása saját ellentmondásainak kiéleződésére, válságának elmélyülésére, a forradalmi munkásmozgalom és a szocializmus hívására. Ennek formája nemcsak a közvetlen apológia és „illuzórikus tudomásulvétel", a kapitalista társadalmi rend szentesítése, igazolása, törvényeinek, normáinak, ideáljainak a megfogalmazása lehet, hanem az „illuzórikus kritika" is, amikor ez a kritika, verbális radikalizmusa ellenére, a valóságban megmarad a polgári társadalom keretein belül és elsősorban a kapitalizmus marxista forradalmi kritikájával szemben kínál alternatívát. Ebben a tekintetben a mai polgári ideológia részének kell tekinte-

[2] Kelso—Adler: „Kapitalista Kiáltvány", New York 1958.

nünk a kispolgári ideológiát, a különféle kispolgári reformista, álforradalmi elméleteket és nézeteket is.

A polgári ideológiát tehát szélesen értelmezzük, de ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy a polgári ideológián belül differenciálnunk kell különböző oldalai, funkciói, irányzatai között. A polgári társadalom belső ellentmondásainak kiéleződése, széles kispolgári rétegek balratolódása és radikalizálódása a polgári ideológián belül is tükröződik, a kispolgári ideológusok egy része szubjektíve őszintén bírálja a kapitalizmust, vonzódik a szocializmushoz. Ezért antikapitalista bírálatuk tartalmaz reális elemeket is. Ideológiai korlátaik azonban megakadályozzák, hogy kiszabaduljanak a polgári ideológia eszmevilágának a bűvköréből. Ugyanakkor, mivel kapcsolatuk a polgári ideológiával nem mindig nyilvánvaló és felismerhető, a kispolgári ideológia fellépései különösen megtévesztőek és veszélyesek lehetnek a marxizmus elleni harcban, a munkásmozgalom és a szocialista országok ideológiai fellazítására irányuló kísérletekben. Ezért ezeknek az irányzatoknak a marxista bírálatára az ideológiai harcban megkülönböztetett figyelmet kell fordítanunk.

A mai polgári ideológiában sajátos helyet foglal el a polgári filozófia. Ez a filozófia közvetlenül nem a széles tömegekhez szól, sajátos funkciója az, hogy világnézetileg és módszertanilag alapozza meg a polgári ideológiát. Amikor a polgári ideológia már nem tagadhatta vagy bagatellizálhatta a kapitalista társadalom kiéleződő ellentmondásait, konfliktusait, a polgári filozófia kialakította az emberi lét abszurditásának, az örök elidegenedésnek a mítoszát, és ezzel világnézeti, módszertani alapot teremtett a kiéleződő ellentmondások, konfliktusok kifejezésére és magyarázatára a polgári ideológia keretein belül. A polgári ideológia szembekerülését a társadalmi haladás objektív törvényszerűségeivel a polgári filozófia a társadalmi determinizmus filozófiai tagadásával indokolta meg. A polgári filozófia elvont kérdésekkel foglalkozik és nincs olyan közvetlen tömeghatása, mint a „tömegfogyasztásra" szánt polgári elméleteknek, de ugyanakkor általános eszmei, világnézeti, módszertani bázisa az egész polgári ideológiának, s áthatja és összefogja annak minden oldalát, elemét.

A mai polgári filozófiában az első — felületes — megközelítéskor a nézetek, irányzatok tarkasága tűnik leginkább szembe. Beszélhetünk-e a nézetek ilyen tarkasága mellett *a* polgári filozófiáról, mint bizonyos szempontból *egységes* filozófiáról? Természetesen a polgári filozófia egysége — akárcsak általában a polgári ideológia egysége — csak viszonylagos lehet, abban az értelemben, hogy ez a filozófia szemléletében a burzsoá társadalom keretein belül marad, annak a szellemét fejezi ki. Ezen a viszonylagos egységen belül a polgári filozófia közvetlen szociális bázisát és ideológiai funkcióit tekintve differenciált. A polgári filozófusok nézeteinek konkrét, hatékony bírálata és értékelése szükségessé teszi, hogy ezt a differenciáltságot figyelembe vegyük, de ez nem fedheti el a lényeget: ennek a filozófiának a közös polgári tartalmát.

A nézetek és irányzatok tarkaságában a mai polgári filozófia dekadenciája is kifejezésre jut. A mai polgári filozófia már nem tud létrehozni olyan átfogó, az egész polgári filozófiát szintetizáló rendszereket, amilyen a polgári filozófia csúcspontján Hegel filozófiája volt. A polgári filozófia „pluralizmusa", a filozófiai divatok gyors változása a polgári filozófia válságának és szellemi bomlásának a jele is. A polgári filozófusok ezt a *negativumot* igyekeznek *pozitívummá* átváltoztatni.[1] A nézetek „pluralizmusát" erénynek tüntetik fel, a polgári filozófia „nyitottságának" és objektivitásának a bizonyítékaként emlegetik, mércének állítják a marxista filozófia számára is.

A polgári filozófiának egyik alapvető vonása korunkban a marxizmussal való szembenállás. A marxizmus megjelenése óta a marxizmus kihívására történő reagálás és a marxista filozófia elleni harc vörös fonálként húzódik végig a polgári filozófia történetén. A reagálás és a harc formája azonban időközben figyelemre méltó átalakuláson ment keresztül.

Kezdetben a polgári filozófusok ignorálták a marxista filozófiát, nem foglalkoztak Marx filozófiai tanításaival. (Marxnak elsősorban közgazdasági és politikai nézeteit támadták, filozófiáját azzal intézték el, hogy Marx a filozófiában epigon.) A polgári filozófia azonban közvetve már ekkor reagál a forradalmi munkásosztály jelentkezésére a politikában és a filozófiában. A polgári filozófusok egyre inkább érzik egy új félelmetes ellenfél létezését, kénytelenek számolni, kezdetben burkoltan, később nyíltan is a marxista filozófiával. A polgári filozófia már ekkor objektíve mint a marxista filozófia ellenpólusa lép fel, fő funkciója a marxista filozófia ellensúlyozása, anélkül, hogy közvetlen polémiába bocsátkozna a marxista filozófiával.

A századforduló idején — az imperializmus korszakának kezdetén, a forradalmi munkásmozgalom új fellendülésével — már elkerülhetetlenné vált a polgári filozófiának a marxista filozófiával való közvetlen konfrontációja is. A marxista filozófiát már nem lehetett ignorálni, a marxizmus széles körben elterjedt és hatott. Megnőtt az érdeklődés a marxizmus iránt a polgári értelmiség körében is. Werner Sombart — a marxizmus egyik akkori hivatásos „kritikusa" — Marxról 1909-ben publikált könyvében 20 olyan munkát számolt össze, amely 1883-ig (tehát Marx haláláig) jelent meg a marxizmus megalapítójáról, 1883-tól 1904-ig már 280 ilyen munkát, s ezen belül 1895—1904 között 214-et.[3] Az ezt követő évtizedekben a forradalmi munkásmozgalom új fellendülésének hatására még inkább növekedett az érdeklődés a marxizmus iránt, a marxizmussal való foglalkozás még intenzívebb lett a polgári ideológusok részéről. Az a korántsem teljes bibliográfia, amelyet Czóbel Ernő és Hajdu Pál 1925-ben a Szovjetunióban állítottak össze, 1914 és 1925 között 740 munkát sorol fel.[4]

Ebben a periódusban a polgári filozófia fő módszere a marxista filozófia elleni harcban a marxista filozófia *„külső" kritikája:* tehát a többé-kevésbé *nyílt antimarxizmus.* A polgári filozófia lázasan keresi azokat a filozófiai alapokat, amelyekről felveheti a nyílt küzdelmet a marxista filozófiával. Jellemző azonban a polgári filozófia helyzetére, hogy ezekért az „alapokért" kénytelen a múlthoz fordulni, az epigonizmus útján keresi a megújulást. A polgári filozófusok kedvenc jelszavai: „vissza Kanthoz", „vissza Hegelhez", „vissza Hume-hoz". Erre az időre esik a neotomizmus, a neokantianizmus, a neohegelianizmus jelentkezése és elterjedése, a pozitivizmus második hulláma (az empiriokriticizmus). A polgári filozófia ezekről a filozófiai alapokról — kívülről és frontálisan — támadja a marxista filozófiát.

A két világháború között és főleg a második világháború után a marxista filozófia elleni harcban a polgári filozófián belül előtérbe került a marxista filozófia úgynevezett „immanens bírálata". A marxizmus „immanens" bírálatának törekvése a polgári ideológia részéről már korábban is jelentkezett. Már Lenin figyelmeztetett: „a történelem dialektikája olyan, hogy a marxizmus elméleti győzelme arra kényszeríti ellenségeit, hogy marxista köntösbe öltözze-

[3] W. Sombart: „Das Lebenswerk von Karl Marx", Jéna 1909, 7.
[4] „Archiv K. Marksza i F. Engelsza", II, 1925.

nek"[5] Ez a tendencia még inkább kibontakozott, amikor a marxizmus újabb politikai és elméleti győzelmeket aratott. A polgári ideológia természetesen továbbra sem mondott le a nyílt antimarxizmusról, a marxizmus „külső" bírálatáról, de a polgári filozófusok növekvő része felismeri, hogy a hagyományos nyílt antimarxizmus nem tudja megállítani a marxista filozófia térhódítását, ezért javasolnak új módszert: az „immanens bírálat" módszerét.

A marxista filozófia „immanens" bírálatának természetesen előfeltétele a marxizmus alaposabb ismerete, Marx nézeteinek a tanulmányozása. „Marx gondolkodását éppúgy objektíven kell tanulmányozni, mint bármely más filozófusét vagy szociológusét" — tanácsolja a katolikus filozófus és teológus, Jean-Yves Calvez.[6] Új momentum az is, hogy a polgári antimarxizmus nagyobb figyelmet kezd fordítani Marx filozófiai nézeteire. Ha korábban főleg Marx közgazdasági, társadalomelméleti és politikai nézeteiről vett tudomást a polgári ideológia, most Marx filozófiája is egyre inkább az érdeklődés középpontjába kerül. Intenzív Marx-kutatás kezdődik el a polgári filozófiában. A marxizmussal, a marxista filozófiával foglalkozó irodalom hatalmas ütemben növekszik. Kialakul többek között a katolikus marxológia, terjed az egzisztencialista-antropológiai és a pozitivista-szcientista strukturalista marxizálás.

A marxista filozófia „immanens" bírálata a frontális támadás helyett a marxista filozófia állítólagos ellentmondásait keresi és a marxizmus, a marxista filozófia tartalmának relativizálására, átértelmezésére törekszik. Az „immanens" bírálat a marxizmus történetének meghamisításán spekulál, s messzemenően felhasználja a marxizmus filozófiai alapjait eltorzító revizionista tendenciákat.

Az „immanens" kritikusok gyakran a marxista filozófia „továbbfejlesztésének", „kiegészítésének", „elmélyítésének" a programjával lépnek fel. A marxista filozófia „továbbfejlesztése", „elmélyítése", „kiegészítése" a polgári marxológiában, marxizálásban, neomarxizmusban a valóságban a marxista filozófia polgári átértelmezését jelenti. Jellemző példa erre az egzisztencialista J.-P. Sartre viszonya a marxista filozófiához. Sartre a 20-as években egyetemi filozófiai tanulmányai során kezdett megismerkedni Marx munkáival. Akkor azonban — saját önéletrajzi visszaemlékezése szerint — ez a filozófia nem gyakorolt hatást gondolkodására. Fő filozófiai műve — az 1943-ban megjelent „Lét és semmi" —, amelyben kifejti saját egzisztencialista filozófiáját, nem foglalkozik közvetlenül a marxista filozófiával, s ebben a műben nyoma sincs a „marxizálásnak". Csak később — megint csak Sartre önéletrajzi visszaemlékezése szerint —, amikor kapcsolatba került annak az osztálynak a politikai realitásával, amely „élte a marxizmust", kezdett komolyabban a marxista filozófia iránt érdeklődni. Az 1960-ban megjelent könyvének — „A dialektikus ész kritikája" — középpontjában már a marxista filozófiához való viszonyának az átértelmezése áll. Az egzisztencialista J. -P. Sartre ekkor már *a* kor filozófiájának, egyetlen lehetséges filozófiájának — az egész mai gondolkodás humuszának, a kultúra horizontjának — nevezi a marxizmust, amely azonban szerinte még nem fejlődött ki eléggé. „A marxizmus — írta — még egészen fiatal, szinte gyermek: alig indult fejlődésnek. Következésképpen korunk filozófiája, meghaladhatatlan mindaddig, ameddig a körülmények, amelyek szülték, nincsenek

[5] Lenin Összes Művei, **23**, Kossuth Könyvkiadó 1969, 3.
[6] I. J. Calvez: „La Pensée de Karl Marx", Párizs 1956.

meghaladva. A mi gondolataink csak ezen a humuszon nőhetnek, abba a keretbe kell illeszkedniök, amelyeket ez kínál számukra, különben semmibe vesznek elhullanak."[7] Sartre azonban ugyanakkor a marxista filozófia „vérszegénységéről", „elmeszesedéséről" is beszél, amelytől a marxizmust meg kell szabadítani. Szerinte ennek a „vérszegénységnek", „elmeszesedésnek" egyik forrása a dialektikus materializmus. Sartre a természet dialektikáját metafizikának minősíti, szerinte a történelmi materializmus abszolutizálja a társadalmi determinizmust és hiányzik belőle az „ember dimenziója". Ezért — vonja le a következtetést Sartre — a marxizmust meg kell szabadítani a dialektikus materializmustól és ki kell egészíteni az „ember dimenziójával". Ezt az „emberi dimenziót" ma csak az egzisztencializmus képviseli, amelynek létét és viszonylagos önállóságát a marxizmus fogyatékossága indokolja. „Áttól a naptól kezdve azonban, amikor a marxista kutatás az emberi dimenziót (vagyis a lét-tervet) teszi meg az antropológiai elmélet alapjává, az egzisztencializmusnak nem lesz többé létjogosultsága: feloldódva a filozófia szintetizáló mozgásában, megszüntetve-megőrződve megszűnik különálló kutatás lenni, mivel minden kutatás alapjává vált."[8] Más szavakkal: Sartre szerint a marxista filozófia csak akkor bontakozik ki teljesen, csak akkor gyógyul ki „vérszegénységéből", ha megszabadul a dialektikus materializmustól, a társadalmi determinizmustól, és magába olvasztja az egzisztencialista filozófiát, annak alapjára helyezkedik. Joggal merül fel azonban a kérdés: egy ilyen átértelmezés után mi marad meg a marxista filozófiából, miben különbözik ez az átértelmezett „marxista" filozófia az egzisztencialista filozófiától?

A marxizmus polgári átértelmezése természetesen kiterjed a marxizmus valamennyi oldalára. Ezen belül azonban különösen fontos szerepet játszik a marxizmus filozófiai alapjainak az átértelmezése. A „filozófus" Marxot — korai műveinek történelmietlen abszolutizálása alapján — szembeállítják a közgazdász és politikus Marxszal. Marx filozófiája ebben az értelmezésben filozófiai antropológiává, elvont humanizmussá, az elidegenedés filozófiai-etikai kritikájává degradálódik. Ebből a perspektívából a tudományos szocializmus kidolgozását, politikai-gazdaságtani megalapozását, az osztályharc és a proletárdiktatúra marxi elméletét, a munkásosztály forradalmi politikai stratégiájának marxi—engelsi tudományos kimunkálását, s mindennek továbbfejlesztését Lenin munkásságában valamiféle pozitivista-szcientista bűnbeesésnek tüntetik fel, amely állítólag ellentétes Marx eredeti filozófiai intencióival. A marxizmus filozófiai fundamentumának a meghamisítása alapjaiban támadja a marxi politikai ökonómiát, a tudományos szocializmust, a marxizmus forradalmi szellemét, egész lényegét.

A marxi filozófiai örökség körüli viták, Marx filozófiai nézetei kialakulásának és fejlődésének hiteles bemutatása, Marx, Engels és Lenin felfogása világnézeti-filozófiai folytonosságának érvényesítése, a marxizmus—leninizmus filozófiai alapjainak védelme és következetes továbbépítése, a marxista filozófia polgári átértelmezésének a leleplezése ilymódon nem elszigetelt szakfilozófiai feladat, hanem a modern polgári antimarxizmus elleni harc, a nemzetközi ideológiai harc egyik kulcskérdése.

[7] J.-P. Sartre: „Questions de méthode", Párizs 1960, 44.
[8] Uo. 250—251.

## III

A polgári marxológusok azt bizonygatják, hogy már Marx nézetei sem alkotnak egységes és következetes rendszert, hogy Marx nézetei önmaguk is belső ellentmondásokkal terheltek, s ezek az ellentmondások azután Marx követőinél szükségszerűen még jobban kiéleződnek és végül is a marxizmus különböző, egymással szembenálló értelmezéseihez vezetnek. A nyíltan antikommunista polgári ,,marxológus", Raymond Aron Marx jelentőségét éppen Marx nézeteinek ,,ambivalenciájában" — többértelműségében — látja, amiből szerinte logikusan következik a marxizmus különböző értelmezésének és a legkülönbözőbb filozófiákkal való szintézisének a lehetősége. ,,Történelmi szükségszerűség vagy szabadság, osztály és párt, magában való osztály és magáért való osztály, a feltételek hasonlósága és öntudatra ébredés: ezek a — Marx marxizmusában benne rejlő — fogalmi antinómiák megadják a lehetőséget mindazok számára, akik marxistának vagy antimarxistának nevezik magukat, arra, hogy egy, a saját filozófiájuknak, a történelem fordulatainak vagy pedig a nap, illetve a kor gyakorlati szükségleteinek megfelelő interpretációt dolgozzanak ki. Már volt egy kantiánus Marx és egy hegeliánus Marx, egy saint-simoniánus Marx és egy egzisztencialista Marx, most van egy strukturalista Marx."[9]

Aron és a hozzá hasonló nyíltan antimarxista polgári ,,marxológusok" bizonyos értelemben a kívülállók fölényével és leplezetlen cinizmusával beszélnek a marxista filozófia ,,pluralizáló" értelmezéseiről, rámutatnak ezek ellentmondásaira is, mivel az ő céljuk a marxista filozófia alapjainak még teljesebb elvetése. A marxista filozófia ,,pluralizáló" értelmezéseiben ők a marxista filozófia eredendő következetlenségének, többértelműségének a következményét látják. Ha bírálják a marxista filozófia ,,pluralizáló" értelmezéseit és rámutatnak azok ellentmondásaira, ezt azért teszik, mert szerintük ezek az értelmezések nem eléggé szakítanak a marxizmus filozófiai alapjaival.

A marxizmusnak azok a pluralista értelmezései, amelyekre a polgári marxológusok hivatkoznak — a ,,kantiánus Marx", a ,,hegeliánus Marx", az ,,egzisztencialista Marx", a ,,strukturalista Marx", a fenomenológiai, heideggeri, sartre-i mozzanatok átvétele a marxizmusba, a marxizmus átalakítása egy ,,humanista ontológiává" — valójában nem a marxizmusból következnek, hanem a marxista filozófia revizionista meghamisításai. A polgári marxológusok a marxizmust egyszerűen azonosítják annak revizionista eltorzításaival, és a következetes marxizmus — leninizmust legfeljebb a marxizmus egyik ,,változatának" tüntetik fel: az ún. ,,hivatalos marxizmusnak", amely szerintük éppolyan egyoldalú és következetlen, mint a marxizmus egyéb ,,változatai".

Magyarországon a marxizmus ,,pluralizálásának" kérdése az 1968-as filozófiai és szociológiai vitában merült fel. Akkor Márkus György a ,,Viták és irányzatok a marxista filozófiában" című cikkében[10] fogalmazta meg a marxista filozófia pluralizálásának programját. Márkus cikkében a marxista filozófia több irányzatát vázolta fel: a ,,hagyományos", ,,standard" koncepciót — a dialektikus és történelmi materializmust —, amelyet ő ,,terjedelmi" koncepciónak nevez, a marxista filozófia ,,szcientista" értelmezését, az ,,ideológiai-kritikai" felfogást, és végül a marxista filozófia ,,társadalom-ontológiai" felfogását, megjegyezve,

[9] R. Aron: D'une Sainte Famille à l'autre; „Essais sur les marxismes imaginaires", Párizs 1969, 301.

[10] „Kortárs", 1968/7.

hogy ezzel nem merítette ki az irányzatok jellemzését, nem tért ki például az Althusser által képviselt irányzatra. Márkus szerint „hasonló áramlatok kialakulásánál mi sem tekinthető normálisabbnak". Ezeknek az áramlatoknak — melyek között „tartalmi-elméleti nézetkülönbségek is feszülnek, mégpedig nemcsak másodrendű részletproblémák, hanem egyes, a marxizmus számára alapvető fontosságú kérdések tekintetében is (pl. a dialektika vagy a történelmi determinizmus értelmezésében)" — a pozitív szerepe Márkus György szerint a marxizmus elméleti „reorientációjában" rejlik. „A marxizmus ‚reneszánsza', amelyre mindannyian törekszünk, ma egyértelmű a marxizmus ilyen értelemben való ‚reorientációjának' a megvalósításával ... Elkerülhetetlen, hogy a ‚reorientáció' feladata ne szüljön *különböző, eltérő* irányba elinduló kísérleteket." Már ennek a cikknek az alapján világos volt, hogy az irányzatok és a viták ürügyén a marxizmus „pluralizálásának" programjával van dolgunk. Ezért már az akkori vita legtöbb résztvevője jogosan bírálta ezt a programot. Azóta a marxizmus „pluralizálásának" a hirdetői még messzebb mentek. Vajda Mihály „Marxizmus, egzisztencializmus és fenomenológia" című írása, amely az elmúlt években több nyugati, úgynevezett „újbaloldali", álmarxista folyóiratban (az amerikai „Telos"-ban, az olaszországi „Aut-Aut"-ban) jelent meg, már leplezetlen nyíltsággal fogalmazta meg a „pluralizmus" programját. Szerinte nincs egyetlen „autentikus" marxizmus; a marxizmus, az egzisztencializmus és a fenomenológia közötti határok viszonylagosak; Marxtól éppúgy vezet út Husserlhez, mint Husserltől Marxhoz; tehát a marxista filozófia különböző interpretációinak van létjogosultsága. Vajda ismeretelméleti alapokat is teremt a marxista filozófia „pluralizálásához" az objektív igazság lenini koncepciójának elvetésével. A marxista filozófia különböző interpretációinak igazsága szerinte „gyakorlati kérdés", amelyet nem az objektív valóság tudományos visszatükröződése dönt el, hanem a különböző igazságokat képviselő erők harca. Ha nincs objektív kritériuma a marxista filozófia különféle interpretációi igazságának, akkor valóban egyszerre lehet „igaz" a marxista filozófia különböző interpretációja, s közöttük csak a szubjektívan értelmezett „praxis" dönthet. Ebben a felfogásban azonban a „marxizmusnak" már semmi köze sincs a tudományhoz, teljesen eltűnik a marxizmus tudományos jellege. A marxista filozófia „pluralizmusának" ezt a programját joggal bírálják a magyar marxista filozófusok mint teljességgel antimarxista felfogást.

A nemzetközi filozófiai publicisztikában az utóbbi időben gyakran tárgyalják azt a kérdést, hogy mit jelent ma „marxistának lenni", hol húzódik a határvonal a marxizmus és a revizionizmus között, van-e egyáltalán ilyen határvonal. Ezt a kérdést teszi fel pl. Adam Schaff a „L'Homme et la Société" című francia folyóiratban „Mit jelent marxistának lenni?" címmel megjelent cikkében.[11] A. Schaff az egyértelmű válasz nehézségeit hangsúlyozza és végül is arra a következtetésre jut, hogy egyértelmű válasz a feltett kérdésre nem lehetséges. A marxizmus klasszikusainak tanításaihoz való viszony — állítja — önmagában nem elegendő alap a kérdés eldöntéséhez, a marxizmus „nyitott rendszer", amely szüntelenül változik, s nehéz eldönteni, hogy ezek a változások mikor jelentik a marxizmus fejlődését, és mikor a revizionizmust. „Evidens objektív kritériumok híján, és ráadásul, amikor az érdekelt személyek ítéletei is eltérnek egymástól, teljes alázattal el kell ismerni, hogy a helyzet valóban problematikus

[11] A. Schaff: Que signifie „être marxiste"?; „L' Homme et la Société", 1971/19.

és semmiféle egyértelmű megoldást nem lehet javasolni."[12] A kérdést tovább bonyolítja a marxizmus tudományos-megismerő funkciójának és ideológiai-politikai funkciójának az állítólagos kettőssége. A marxizmus tudományos funkciója szempontjából nem okoznak problémát a marxizmus szüntelen és „parttalan" változásai, de más a helyzet az ideológiai-politikai funkció szempontjából. Az ideológiai funkciója — állítja Schaff Durkheimre hivatkozva — mindig magában foglalja a vallási jellegű hit tényezőjét. „Vitathatatlan, hogy ez a tényező törvényszerűen megjelenik a marxizmusra alapozó társadalmi mozgalomban."[13] Ezért Schaff szerint „a politika embere" mindig óvatos és ellenséges az elmélet változásaival szemben, mivel azok „bonyolítják a helyzetet és gyengíthetik a tömegek harci szellemét".[14] Mivel Schaff nem talál objektív kritériumokat a marxizmus és a revizionizmus közötti határvonal egyértelmű meghatározásához, a válasz eltolódik a szubjektív kritériumok irányába: a marxizmus szubjektív elfogadása, a marxizmussal foglalkozó individuumok lelkiismerete válik végső kritériummá. Ez a logika azonban teljesen relativizálja a választóvonalat a marxizmus és a revizionizmus között, szabad utat nyit a marxista filozófia pluralista interpretációi számára. Nem véletlen, hogy A. Schaff — aki már a „Marxizmus és egyén" című könyvében Erich Frommnak mondott köszönetet a marxizmus jobb megértéséért — fejtegetéseit arról a kérdésről, hogy „ki a marxista", Fromm 70. születésnapjának megünneplésére készítette.

Hasonló logikával találkozhatunk a „Korunk" című folyóirat egyik cikkében is.[15] „Van-e kritériumunk annak a megítélésére, hogy ki tartozik hívei, követői, alkalmazói közé? — teszi fel a cikk szerzője a kérdést a marxizmussal kapcsolatban. — Egyetlen hatékony megítélési elvet látok manapság: számomra marxista az, aki magát marxistának vallja." Vagyis szerinte sincs objektív kritérium annak eldöntésére, hogy ki marxista és ki nem, csak szubjektív kritérium — az érdekeltek véleménye, szándékaik kinyilvánítása. Ennek a merőben szubjektív kritériumnak az alapján aztán egyaránt fenntartás nélkül a marxisták közé sorolja a „reményfilozófus" Ernst Blochot, a „forradalmi reformista" Lucien Goldmannt, a trockista Ernest Mandelt, a renegát Roger Garaudyt, a „frankfurti iskolához" tartozó Habermast. Vagyis a szubjektív kritérium alapján a marxizmus „pluralista" értelmezéséhez jutunk el, és ezt nevezi szerzőnk a „korszerű" marxizmusnak. „A korszerű marxizmus, a XX. század utolsó negyedének marxizmusa feltételezi az elméletek, az alkalmazások és magatartások pluralitását."

A marxizmusnak, a marxizmus egységének, a marxizmushoz való tartozásnak, a marxizmus következetes és ugyanakkor alkotó alkalmazásának igenis vannak objektív kritériumai. „A naiv emberek azt kérdezik: hogyan különböztessük meg a munkásmozgalomnak ártó, a munkásmozgalmat bomlasztó, a tehetetlenségre kárhoztató értelmiségi csoportokat attól a csoporttól, amely eszmeileg a munkásmozgalmat fejezi ki, s amely tömöríti, egyesíti és megerősíti ezt a mozgalmat? A megkülönböztetésre csupán két eszközünk van: az elmélet és a gyakorlati tapasztalat."[16] A marxizmus egyik alapvető kritériuma elméleti,

[12] Uo. 15.
[13] Uo. 16.
[14] Uo.
[15] Csehi Gyula: „Marxisták, marxizálók, marxológusok, Marx-Mörderek; „Korunk", 1974. márc. 367—373.
[16] Lenin Összes Művei, **24**, Kossuth Könyvkiadó 1970, 249.

szemléleti és módszertani egysége. A marxizmus nem egymástól független elméleti tételek, következtetések egyszerű halmaza, amelyet tetszés szerint lehet bővíteni vagy szűkíteni, módosítani vagy átalakítani. A marxizmus meghatározott nézetek elméletileg és módszertanilag egységes rendszere. „A marxizmus Marx nézeteinek és tanításainak rendszere"; Marx nézetei „még ellenfelei szerint is bámulatosan következetesek és egységesek" — írta Lenin.[17] A nézeteknek az a rendszere, amelyet marxizmusnak nevezünk, természetesen „nyitott" abban az értelemben, hogy a változó valóság elemzésével, törvényszerűségeinek egyre mélyebb feltárásával szüntelenül fejlődik, de nem „nyitott" abban az értelemben, hogy fejlődése, gazdagodása csak belső elméleti, szemléleti, módszertani egysége alapján és annak megőrzése alapján lehetséges. Fontos szerepe van ebben a marxizmus filozófiai alapjainak és azok integritásának. „A marxizmus filozófiájából, ebből az egyetlen acéldarabból formázott filozófiából egyetlen alaptételt, egyetlen lényeges részt sem lehet kitörölni anélkül, hogy el ne távolodnánk az objektív igazságtól, hogy ne kerülnénk a reakciós burzsoá hazugság ölelésébe."[18] A marxista filozófia mindenféle „pluralizálása" és relativizálása a marxizmus filozófiai alapjainak integritása ellen irányul, és ezért végső soron a marxizmus egészének elméleti, szemléleti és módszertani egységét veszélyezteti.

A marxizmus—leninizmus természetesen nem elvont elméleti tételek rendszere, hanem egyben a marxista—leninista pártok által vezetett forradalmi munkásosztály tudományos ideológiája. A marxizmus—leninizmus azonban nem abban az értelemben ideológia — ahogyan Schaff Durkheimre hivatkozva állítja —, hogy magába foglalja a vallási jellegű hit tényezőjét, hanem abban az értelemben, hogy a forradalmi cselekvés tudományos megalapozása és maga is a forradalmi gyakorlat alapján fejlődik. A marxista—leninista társadalomátalakító forradalmi gyakorlat a marxizmus—leninizmus elméleti igazságainak próbája és igazolása, egyben szakadatlan fejlődésének, szüntelen megújulásának legfőbb forrása. A marxizmus—leninizmushoz való viszony éppen ezért elválaszthatatlan a marxista—leninista forradalmi mozgalomhoz való viszonytól.

A marxizmus és az annak alapján fejlődő forradalmi mozgalom szembeállítására törekszik a mai antikommunizmus is. A marxizmus történelmi jelentőségét elvontan ma már az antikommunizmus olyan szakértői is készek elismerni, mint Zbigniew Brzezinski. „Két korszak között" című könyvében arról ír, hogy „a XX. század második felében csaknem mindenki — gyakran anélkül, hogy tudna róla — egy kicsit keresztény, egy kicsit nacionalista és egy kicsit marxista". Brzezinski csak a kommunista pártok „intézményesített" marxizmusát veti el, amely szerinte a marxizmus fejlődésének és terjedésének fő akadálya. „A kommunista pártok létezése tényleges akadályává vált a marxista gondolat további elfogadásának és fejlődésének." „Következésképpen marxista gondolkodó nem lehet többé kommunista, ha gondolkodó akar maradni." Vagyis az antikommunista Brzezinski eszménye egy „antikommunista marxizmus". Ezzel a céllal támogatja az ideológiai harcban a mai polgári ideológia az általa „hivatalosnak" nevezett marxizmussal szemben a „disszidens" marxistákat, a „független", a „kritikai" marxizmus képviselőit, a „parttalan" marxizmus híveit: valójában a revizionizmus különböző változatait.

[17] Lenin Összes Művei, **26**, Kossuth Könyvkiadó 1971, 44.
[18] Lenin Összes Művei, **18**, Kossuth Könyvkiadó 1964, 306.

## IV

A filozófia szerepét az ideológiai harcban fokozza, hogy magának a marxizmusnak a fejlődésében is előtérbe került a filozófia. A marxizmus története során többször előfordult, hogy egyik vagy másik oldala viszonylag előtérbe került. Ezt a marxizmusnak a korszak gyakorlati feladataival való szoros kapcsolata határozza meg. „. . . . A konkrét társadalmi-politikai helyzet megváltozásával igen élesen megváltoztak — írta Lenin a tizes évek elején — a legközelebbi és közvetlen cselekvéssel kapcsolatos feladatok — s *következésképpen* a marxizmusban is, mivel élő tanítás, *szükségképpen más-más* oldalaknak kellett előtérbe kerülniük."[19] A marxizmus egyik vagy másik oldalának az előtérbe kerülése természetesen mindig csak viszonylagos és nem jelentheti a marxizmus belső egységének megbomlását. „Ez nem azt jelenti, hogy bármikor is figyelmen kívül lehetne hagyni a marxizmus valamelyik oldalát; ez csak azt jelenti, hogy nem a szubjektív óhajoktól, hanem a történelmi feltételek összességétől függ, hogy a marxizmus melyik oldala kerül *különösen érdeklődésünk körébe*."[20] A szerteágazó feladatok a marxizmus valamennyi oldalának egyidejű fejlesztését követelik meg, és ezen belül a konkrét társadalmi és politikai helyzettől függően, országonként is változó mértékben kerül viszonylag előtérbe egyik vagy másik oldal. Bizonyos szempontból — főképp az ideológiai harc szempontjából — beszélhetünk arról, hogy napjainkban viszonylag előtérbe került a marxizmus világnézeti oldala: a marxista filozófia. Ez természetesen ma sem „szubjektív óhajoktól" — esetleg a filozófusok felfokozott vitakedvétől — függ, hanem meghatározott objektív körülményektől.

A társadalmi gyakorlat és a tudományos megismerés fejlődése korunkban minden területen egy sor új feladat megoldása elé állítja a marxista—leninista elméletet. Elméleti általánosítást igényelnek a XX. században végbement és végbemenő szocialista forradalmak tapasztalatai, még mélyebben fel kell tárni a születő új szocialista társadalom fejlődésének sajátos törvényszerűségeit, az eltérő, történelmileg kialakult feltételekből és fejlettségi szintekből adódó sajátosságok szerepét a szocialista úton haladó országok fejlődésében. Elemezni kell a kapitalizmus jelenlegi — állammonopolista — szakaszát és a munkásosztály forradalmi harcának új feltételeit a tőkésországokban. Sajátosan új problémát jelentenek az ún. harmadik világban végbemenő folyamatok. A szaktudományok új eredményeinek és a tudományos megismerés új módszereinek, alkotó, marxista értékelésére van szükség. Az ún. tudományos-technikai forradalom folyamata és következményei is beható marxista elemzésre várnak.

A marxista filozófia megnövekedett szerepe és a marxizmus világnézeti oldalának fokozottabb előtérbe kerülése a szocialista országokban szorosan összefügg a tudatosság megnövekedett jelentőségével a szocialista társadalom építésében és fejlődésében. A szocialista tudatosság, a társadalom tudományos irányítása feltételezi a szocialista társadalom folyamatainak tudományos elemzését, törvényszerűségeinek mind mélyebb feltárását és általánosítását. Ez a feladat csak a marxizmus világnézeti és módszertani alapján — tehát a marxista filozófia segítségével és aktív részvételével — oldható meg, miközben ennek során természetesen a marxista filozófia is fejlődik, gazdagodik.

[19] Lenin Összes Művei, **20**, Kossuth Könyvkiadó 1969, 77.
[20] Uo. 117.

Az új problémák jelentkezése idején mindig akadnak olyanok, akik az új problémákat a marxizmus filozófiai alapjainak revíziójára használják fel és a marxistákat ortodoxiával, maradisággal, dogmatizmussal, kritikátlan tekintélytisztelettel vádolják, mert ragaszkodnak a marxizmus szilárd, kipróbált világnézeti alapjaihoz. A revizionisták a XIX. század végén is azt állították, hogy az új feladatokat csak a marxizmus „kritikai megújításával" lehet megoldani és az akkori elméleti ellentétek fő frontját úgy próbálták feltüntetni, hogy az egyik oldalon állnak az újítók, a kritikusok — ezek a revizionisták —, a másik oldalon pedig az „ortodoxok", a maradiak, a tekintélytisztelők, akik nem akarnak és nem is tudnak előrehaladni, mert görcsösen ragaszkodnak Marx és Engels elavult nézeteihez. A valóságban a marxizmus világnézeti alapjaihoz ragaszkodó, lenini értelemben vett „ortodoxia", és a marxizmus alkotó fejlesztése, az új problémák alkotó megoldása nemcsak hogy nem zárják ki, hanem egyenesen feltételezik egymást. Lenin a leghatározottabban visszautasította a marxista ortodoxia azonosítását a dogmatizmussal és maradisággal. „A nézeteltérések az úgynevezett ‚új kritikai áramlat' mellett lándzsát törő marxisták és az úgynevezett ‚ortodoxia' talaján állók között — írta — abban foglalható össze, hogy ezek meg amazok *különböző irányokban* akarják alkalmazni és továbbfejleszteni a marxizmust: egyesek következetes marxisták akarnak maradni, és a változó feltételeknek, a különböző országok helyi sajátosságainak megfelelően akarják továbbfejleszteni a marxizmus alapvető tételeit, tovább akarnak dolgozni a dialektikus materializmus elméletének és Marx politikai gazdaságának a kifejlesztésén; mások elvetik Marx tanításának többé vagy kevésbé lényeges részét — például a filozófiában nem a dialektikus materializmus, hanem a neokantianizmus talajára helyezkednek, a politikai gazdaságtanban pedig azok mellé állnak, akik Marx tanításának több pontját ‚tendenciózusnak' minősítik stb."[21] A marxizmus egész XX. századi története igazolja, hogy az az irány volt a helyes és vezetett az új problémák alkotó marxista megoldásához, amelyet Lenin képviselt, és amely következetesen a marxizmus szilárd világnézeti alapjairól közelítette meg az új problémákat.

Napjainkban a mai marxisták helyzete és dilemmája sok tekintetben hasonlít a Lenin által jellemzett helyzethez és dilemmához. Ma is — akár a századfordulón, az imperializmus kezdetén és az új forradalmi hullám előestéjén — a marxisták új és bonyolult feladatok tömegével találják magukat szemben. A kérdés ma is az: *Milyen irányban* akarjuk és tudjuk alkalmazni és továbbfejleszteni a marxizmust? Ma is vannak, akik úgy akarják a marxizmus „reneszánszát" megvalósítani, hogy közben hátat fordítanak a marxizmus Marx, Engels és Lenin által kidolgozott filozófiai alapjainak, s akikre szinte szó szerint illik a lenini jellemzés. Legfeljebb azzal egészíthetjük ki Lenin szavait, hogy a dialektikus materializmus talajáról ma a neokantianizmus mellett az életfilozófia, az egzisztencializmus, a neopozitivizmus, a filozófiai strukturalizmus és a polgári filozófia más legújabb divatjainak talajára helyezkednek.

A látszólag elvont filozófiai viták tehát nem egyszerűen a filozófusok belügyei, nem „vihar egy pohár vízben" — ahogyan néhányan annak idején minősítették Lenin vitáját a pártban jelentkező machistákkal. A filozófiai vitáknak a valóságos tétje — Lenin idején és ma is — a marxizmus alkotó alkalmazásának és továbbfejlesztésének általános orientációja. Ma is érvényes Leninnek az a

[21] Lenin Összes Művei, 3, Kossuth Könyvkiadó 1964, 591.

figyelmeztetése, hogy a legelvontabb filozófiai kérdések és a valóságos marxista társadalmi, politikai áramlat között eleven, reális összefüggés van. „A vita akörül, hogy mi a filozófiai materializmus, miért tévesek, veszélyesek, reakciósak a materializmustól való elhajlások, *mindenkor*, eleven, reális összefüggésben' volt a ‚marxista társadalmi és politikai áramlattal', — máskülönben az utóbbi nem volna sem marxista, sem társadalmi és politikai, sem áramlat. Csak a reformizmus vagy az anarchizmus korlátolt ‚reálpolitikusai' tagadhatják ennek az összefüggésnek a ‚realitását'."[22]

A marxizmus eszméinek hatása korunkban egyre inkább kiszélesedik. Egyre többen ismerik meg a marxizmust és kerülnek hatása alá. A marxizmus eszméi a szellemi élet újabb területeire és újabb társadalmi rétegek gondolkodásába hatolnak be. A marxizmus térhódítását alapvetően a marxista forradalmi munkásmozgalom, a szocializmust építő országok eredményei az élet minden területén és a marxista elmélet fejlődése, s ennek a fejlődésnek az eredményei határozzák meg. Megengedhetetlen metafizikus leegyszerűsítés lenne azonban a marxizmus térhódítását minden szempontból egyenesvonalú és ellentmondásmentes folyamatnak tekinteni. A marxizmus viszonylag gyors elterjedése és behatolása a tömegek gondolkodásába együtt jár bizonyos ellentmondásokkal is, amelyekkel az ideológiai munkában reálisan számolnunk kell.

A marxizmus térhódításának mindig a forradalmi mozgalom olyan fellendülései adtak lökést, amelyek a legszélesebb rétegeket mozgatták meg és ébresztették politikai öntudatra. Ilyenkor ugrásszerűen megnövekszik az érdeklődés a marxizmus iránt, milliók ismerkednek meg a marxizmussal és keresnek útmutatást a marxizmus tanításaiban. Hazánkban is a szocialista forradalom és a szocialista építés menete adták a döntő ösztönzést a marxizmus tömeges elterjedéséhez. Magyarországon a felszabadulás óta az emberek százezrei ismerkedtek meg a marxizmussal, a marxizmus gyakorlatával és elméletével. A marxizmus elsajátítása és aktív alkalmazása azonban nem egyszerű feladat. Ahhoz, hogy a széles tömegek valóságosan elsajátítsák a marxizmust, hosszabb időre, önálló tapasztalatokra, a szocialista viszonyok fejlesztésében való gyakorlati részvételre, a tapasztalatok „megemésztésére" van szükség, s ennek során elkerülhetetlenek a visszaesések, válságok és eszmei ingadozások is. A fellendülés korszakában a marxizmussal először megismerkedő széles rétegek gyakran — ahogyan erre Lenin az első orosz forradalom tapasztalatai alapján figyelmeztetett — „igen egyoldalúan, torzítva sajátították el a marxizmust, bemagoltak bizonyos ‚jelszavakat', taktikai kérdésekre adott válaszokat, de *nem értették meg* e válaszok marxista kritériumait".[23] A marxizmus korábbi felületes, jelszószerű elsajátítása, a világnézeti alapok gyengesége azonban könnyen visszájára fordulhat: kiábrándultsághoz, eszmei bizonytalansághoz vezethet. A marxizmus valóságos elterjedésében és érvényesülésében ezért különösen fontos a marxizmus mélyebb világnézeti „meggyökeresedése" az emberek gondolkodásában. A marxizmus filozófiai alapjai nélkül nem léphetünk előre sem az új problémák alkotó marxista megoldásában, sem a marxizmus eszméinek még szélesebb körű elterjesztésében. Ebben a helyzetben különösen nagy az aktív filozófiai munkának, a marxista filozófia terjesztésének a jelentősége és egyben a filozófusok felelőssége abban, hogy a marxizmus világnézetileg „meggyökeresedjen" a tömegek gondolkodásában.

[22] Lenin Összes Művei, **20**, 116.
[23] Uo. 79.

A marxizmus terjedése során csatlakoznak a marxizmushoz olyan emberek is, akiknek szemléletét és gondolkodását hosszú időn keresztül a polgári és kispolgári ideológia formálta. Természetesen ez a folyamat sem mentes bizonyos ellentmondásoktól, amelyekre már Marx és Engels is rámutattak. A munkásmozgalmakhoz csatlakozott polgári származású vagy polgári műveltségű értelmiségiekkel kapcsolatban Marx két dolgot tartott szükségesnek megjegyezni. „*Először is* ezeknek az embereknek, ahhoz, hogy a proletár mozgalom hasznára váljanak, igazi műveltségi elemeket kell magukkal hozniok."[24] *Másodszor:* „ne hozzák magukkal polgári, kispolgári stb. előítéletek maradványait, hanem kertelés nélkül tegyék magukévá a proletár szemléleti módot".[25] Marx és Engels megvetően nyilatkoztak azokról a kispolgári értelmiségiekről, akik igazi műveltségi elemek helyett csak zavaros nézeteket hoztak magukkal az egyetemről vagy máshonnan és azokkal akarták összhangba hozni „a felületesen elsajátított szocialista gondolatokat". „Ahelyett hogy először maguk alaposan tanulmányozták volna az új tudományt, azt mindegyikük a magával hozott álláspontnak megfelelően helyrepofozta magának, rövid úton saját magántudományt csinált belőle, és mindjárt azzal a igénnyel lépett fel, hogy a tudományt tanítsa. Ennélfogva ezen urak körében körülbelül annyi álláspont van, ahány fő; ahelyett hogy valamibe is világosságot vittek volna, csak súlyos zavarokat teremtettek — szerencsére szinte csak maguk között. Az ilyen műveltségi elemeket, amelyeknek fő elve, hogy azt tanítsák, amit ők maguk nem tanultak meg, a párt könnyen nélkülözheti."[26]

Hazánkban a felszabadulás után tömegesen csatlakoztak a munkásosztályhoz és a marxizmushoz polgári, kispolgári származású és műveltségű értelmiségiek. Többségük „igazi műveltségi elemeket" hozott magával, „hasznára vált" a mozgalomnak és a marxizmusnak. De vannak köztük olyanok is, akik magukkal hozták a polgári és kispolgári ideológia eszméit, s megkísérelték azokkal összhangba hozni „a felületesen elsajátított szocialista gondolatokat", akik miután nem tudtak megszabadulni a polgári, kispolgári szemlélet maradványaitól, a „magukkal hozott álláspontnak megfelelően helyrepofozták maguknak" a marxizmust, „magántudományt csináltak belőle", „ahelyett, hogy valamibe is világosságot vittek volna, csak súlyos zavart teremtettek". Mivel a szocialista társadalom születése és fejlődése Magyarországon sem mentes ellentmondásoktól, nehézségektől és konfliktusoktól, és társadalmunk ideológiai fejlődése sem légüres térben folyik, hanem a polgári és a szocialista ideológia közötti éles harc feltételei között, a „felületesen elsajátított szocialista gondolatok", illetve a polgári szemlélet maradványai kritikus helyzetekben, új problémák jelentkezése idején, különösen élesen nyilvánulnak meg és eszmei ingadozásokhoz vezetnek.

Ezek a tünetek egy alapvetően pozitív ideológiai folyamatnak — a korábban többségében polgári, kispolgári szemléletű értelmiség szocialista világnézeti fejlődésének — a negatív melléktermékei. De ha eluralkodnak, ha nem harcolunk ellenük, akkor veszélyeztethetik magát e pozitív folyamatot, a marxizmus térhódítását és vonzóerejének növekedését is. Az értelmiség világnézeti fejlődésében, a pozitív eredmények megszilárdításában, a negatív tünetek kiküszöbö-

[24] Marx és Engels Művei, 19, Budapest 1969, 161.
[25] Uo. 162.
[26] Uo. 161., 162.

lésében, az esetenként megmutatkozó eszmei bizonytalanság megszüntetésében, különösen fontos szerepük van a filozófiai kérdéseknek.

A marxista filozófia kezdettől fogva eszmei harcban fejlődött. Az ifjúhegeliánus filozófia ellen, Dühring filozófiai eklekticizmusa ellen, Bernstein neokantiánus filozófiai revizionizmusa ellen, az empiriokriticizmus ellen, a reformizmus és az anarchizmus, a narodnyik ideológia és a legális marxizmus, a szociálsovinizmus és a szociáldemokrata renegátság filozófiai alapjai ellen. A marxizmus klasszikusainak szinte minden filozófiai írása polemikus írás. A marxizmus történetében az antimarxista polgári filozófiai eszmék bírálata, a marxizmus filozófiai alapjainak védelme és továbbfejlesztése, a marxizmus előtt álló új filozófiai feladatok alkotó megoldása, a munkásmozgalom gyakorlati feladatai mindig elválaszthatatlanul összefonódnak. A marxista filozófia ma is csak a polgári filozófia, a nyílt és burkolt antimarxizmus, a polgári marxológia, a marxizálás és a filozófiai revizionizmus elleni következetes harcban oldhatja meg új alkotó feladatait s csak a szocializmus építésével, s a nemzetközi munkásmozgalom feladataival való szoros kapcsolatban fejlődve az új problémákra mind mélyebb pozitív választ adva, a szocializmus fejlődésében kialakuló új, pozitív vonások felfedezésével, támogatásával, tudatosításával képes sikeresen megküzdeni a polgári filozófia, ideológia különböző formáival.

# LUKÁCS GYÖRGY A FILMMŰVÉSZET ELMÉLETI PROBLÉMÁIRÓL

NOVÁK ZOLTÁN

Tanulmányunkat két megjegyzéssel kezdjük. Egyrészt köztudott, hogy a film, a filmművészet elvi-esztétikai problémái nem álltak Lukács György érdeklődésének középpontjában, másrészt — s ez távolról sem ismert kellőképpen — a filmmel való foglalkozás végigkísérte életútját: 1913-tól 1971-ig, majdnem hatvan éven keresztül — ez lényegében a filmművészet egész eddigi története — mondta el véleményét a film elméleti problémáiról. Kronológiailag — a problémák természete és a filmművészettel való foglalkozás intenzitása alapján — öt szakaszra bontva tárgyaljuk Lukács és a film viszonyát, s csak érintjük az ehhez szorosan kapcsolódó más kérdéseket.[1] Ezek a szakaszok a következők: az első, a „mozi" esztétikai lényegével foglalkozó cikktől [1913—] 1918-ig; azután az 1919-től a 30-as évek elejéig; ezt követi az ötvenes évek közepéig terjedő időszak, majd ettől „Az esztétikum sajátossága" c. mű megjelenéséig, s végül az ez után következő, befejező időszak.

## I. A KEZDETEK (1913—1918)

Az első írás 1913-ból való, „A film poétikája" címet viseli.[2] A terjedelmében kis cikk születésének időpontja egybeesik a heidelbergi „Művészetfilozófia" keletkezésével,[3] amelynek a kanti esztétikával ellentétesen megfogalmazott alapkérdése „Műalkotások vannak — hogyan lehetségesek?" A film poétikája is része ennek a felvetett kérdésre adott válaszkísérletnek, s egyúttal kifejezi Lukács György akkori ellentmondásos filozófiai koncepcióját. A film konkrét történetéhez kapcsolódva teremti meg Lukács az egyik első filmesztétikai elméletet, a „mozi" esztétikáját. Lukács filozófiai fejlődésének „. . . általános vonala az életfilozófiai hatások fokozatos leküzdése irányában halad. A premarxista

[1] Az a véleményünk, hogy Lukács életművének vizsgálatából, a téma viszonylag önálló természete miatt, ki lehet emelnünk a filmművészet elvi problémáit. Vizsgálhatjuk Lukács ezzel kapcsolatos álláspontját, s ennek megértéséhez csak az elkerülhetetlenül szükséges mértékben kell utalnunk Lukács politikai és elméleti fejlődésére. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az itt nyert értékelésünket nem terjeszthetjük ki Lukács elméleti tevékenységére általában; különösen azért sem, mert — ahogy ezt majd törekszünk megmutatni — lényeges ellentmondások vannak egyrészt Lukács filmelméleti koncepciójában, másrészt — s ez a döntőbb — Lukács általános esztétikai elmélete és a filmművészet elméleti kérdéseivel kapcsolatos álláspontja között.

[2] Lukács György: A film poétikája; „Frankfurter Zeitung", 1913. szept. 10. Közli: „Filmkultúra", 1972/5.

[3] Lásd Márkus György: A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra" problémája; „Magyar Filozófiai Szemle", 1973/5—6.

periódust záró utolsó nagy szisztematikus munka, az 1916—18-as ‚Esztétika'[4] már egyértelműen kantiánus jelleget mutat — egy igen sajátosan, kifejezetten dualisztikus módon értelmezett Kant szellemében."[5] Az a véleményünk — és az alábbiakban igazolni próbáljuk —, hogy ez a folyamat már a „mozi" esztétikájáról szóló tanulmányában is jelen van. Azt is tudjuk, Lukács egy késői visszaemlékezésében mondja, hogy „Abban az időben, tehát a század tizes éveiben Heidelbergben Ernst Blochhal együtt próbáltunk egy társaságot létrehozni, amely tudatosítaná a filmben lehetséges művészi törekvéseket. Ez a kis társaság a film átmeneti föllendülésének volt terméke, és hamarosan feloszlott. Mint laikus sokat látogattam a mozit, és hozzá kell tennem, Chaplin életem nagy élményei közé tartozik."[6]

A „mozi" esztétikai lényegeként kifejtett Lukács álláspontot csak az akkori filozófiai állásfoglalása fő vonásainak ismeretében érthetjük meg. Lukács elméleti tevékenységében ebben az időben ugyanis arra törekedett, hogy megmutassa „a művészet helyét és funkcióját az emberi tevékenységek — egyrészéről a mindennapi élet (a fiatal Lukács terminológiájában: ‚az élményvalóság'), másrészről az ember valóság-elsajátító és valóság-alakító, ‚nembeli' tevékenységformái (a korai terminológia szerint: a ‚transzcendentális tételezés' alapvető fajai) — egész rendszerében . . . "[7]

Lukács „A film poétikája" című cikkében is a fent jelzett kérdéseket vizsgálta; meg akarta mutatni a „mozi helyét és funkcióját a mindennapi élettől" (a fiatal Lukács sokszor használt terminológiája szerint a „közönséges" élettől) az „eleven", a „valódi" élethez átmenő, közvetítő helyzetében. Lukács szerint ugyanis a „közönséges" élet embere, az empirikus individuum, elszigetelt, magányos ember, akinek az élete a „félhomály anarchiájában" van, ahol „Minden folyik, s minden egymásba folyik, gátak nélkül, tisztátalan keveredéssel; minden elpusztul, minden széttörik, igazi életre semmi sem virul . . . "[8]

Lukács „A film poétikája" című cikkét azzal kezdi, hogy „ . . .valami új és szép született napjainkban . . . (s ezt), régi, alkalmatlan kategóriákba akarják besorolni, meg akarják fosztani valódi értelmétől és értékétől . . . Arra azonban, hogy egy új szépség, éppen szépség, hogy meghatározása és értékelése az esztétikát illeti meg, ma csak nagyon kevesen gondolnak."[9] Ennek az új szépségnek a „lényegi ismertetőjegye" (ellentétben a dráma színpadi előadásával) a „jelenlét hiánya". Ez nem hiányossága a „mozinak, ez határa, principium stilisationis-a. Ezért a ‚mozinak' a természethez nemcsak technikájukban, hanem hatásukban is lényegileg hasonló félelmetesen élethű képei semmiképpen sem lesznek kevésbé organikusak és elevenek, mint a színpad-képek, csak egy egészen másfajta életet őriznek meg; ezek egyszóval — *fantasztikusak* lesznek. *A fantasztikus* azonban *nem ellentéte az eleven életnek, csak annak új aspektusa*

[4] Lásd N. Tertulian: Bevezetés Lukács György esztétikájába; „Magyar Filozófiai Szemle", 1973/1—2.

[5] Márkus György, i. m. 750. Bár több vonatkozásban nem értünk egyet a cikkel — így például nem az 1916—18-as „Esztétika" a premarxista periódust záró mű, mi ezt a periódust lényegében a harmincas évek elejéig számítjuk —, a továbbiakban Lukács György filozófiai fejlődésének e szakaszát Márkus György és N. Tertulian cikkei alapján ismertetjük.

[6] Lukács György interjúja a francia televízió számára. Közli „Filmkultúra", 1971/1.

[7] Márkus György, i. m. 744.

[8] Lukács György; A tragédia metafizikája; „Utam Marxhoz", I, 55.

[9] Lukács György: „A film poétikája", 17.

(kiemelés tőlem — *N. Z.*): jelenlevőség nélküli élet, élet sors nélkül, okok nélkül, motívumok nélkül; egy olyan élet, amelyikkel lelkünk legbensőbb rétege soha nem akar és nem is tud azonosulni, és ha — gyakran — mégis emez élet után vágyakozik, úgy e vágy csupán valamiféle idegen mélység, valami távoli, bensőleg distanciált utáni vágy. A ‚mozi' világa háttér és perspektíva nélküli élet, súlyok és kvalitások különbsége nélkül. Mert csak a jelenlevőség ad a dolgoknak sorsot és súlyt, fényt és könnyedséget: a ‚mozi' mérték és rend, lényeg és érték nélküli élet; lélek nélküli élet, tisztán felszínből."[10]

A „mozi" világa tehát majdnem azonos a „közönséges" élettel, alig különbözik tőle, mégis ez a fantasztikus világ az eleven életnek egy új aspektusa. Maga az a tény, hogy Lukács a „mozi" problémájával foglalkozik, amely ennyire közel van a „közönséges" élethez, mutatja, hogy — kora jelentős újkantiánusaival, Rickerttel és Windelbanddal ellentétben — kitartó érdeklődést tanúsít az értékek világától független lét szférája iránt, keresi az átmeneteket, s ennek első lépcsőjét éppen a „mozi" világában véli megtalálni; Lukácsnál már itt is megmutatkozik kapcsolódása Emil Lask nézeteihez, aki autonómnak tartotta (a többi újkantiánussal ellentétben) az anyagi mozzanatot.[11]

Lukács álláspontja ugyanis az, hogy a művészet, a „mű" (s az ennek lehetőségét magyarázó „forma") teszi lehetővé, hogy kiemelkedjünk a „közönséges" élet értelmetlen, mechanikus, az empirikus individuumok közötti, tartalmas emberi kapcsolatot nem biztosító, a „lélektől lélekig" nem vezető élet világából. Az alkotó az esztétikai forma segítségével választja ki az életanyagot, s azt az adott művészet formái szerint rendezi el, ezzel hozza létre a mű világát, amely alapvetően különbözik a „közönséges" élet világától, s a mű ezáltal teszi lehetővé az emberi élet áttekinthetőségét, értelmessé és tudatossá tételét, és világát ezzel az értékek világává teszi.

A „mozi" azonban éppen csak megindul ezen az úton, mert: „A ‚mozi' puszta cselekvéseket ábrázol, e cselekvések okát és értelmét azonban nem, alakjainak csupán mozdulataik vannak, de nincsen lelkük, és ami velük megtörténik, az pusztán esemény, de nem sors. Ezért — és csupán látszólag a technika mai, nem-tökéletes volta miatt — némák a ‚mozi' jelenetei: a kimondott szó, az elhangzott fogalom a sors közvetítői.

Ami az ábrázolt eseményekben jelentős, azt kizárólag történéseken és taglejtéseken keresztül fejezik ki, és így is kell kifejezni; a szóra való minden hivatkozás kiesés ebből a világból, e világ lényegi értékének a szétrombolása. Ezáltal, azonban mindaz, amit a sors absztrakt-monumentális súlya mindig elnyomott, gazdag és burjánzó életté virágzik: a színpadon még az sem fontos, ami történik, oly lenyűgöző a történés sorsértékének hatása; a ‚moziban' a történés ‚hogyanja' a minden egyebet uraló erő. A természet elevensége itt nyer először művészi formát: a víz csobogása, a szél zúgása a fák között, a naplemente csöndje és a zivatar tombolása itt mint természeti folyamatok lesznek művészetté (nem pedig — miként a festészetben — egy másik világból kapott festői értékek révén). Az ember elvesztette lelkét, elnyerte azonban érte *testét:* nagysága és poézise abban a módban rejlik, ahogyan erejével vagy ügyességével legyűri a fizikai akadályokat, a komikum pedig abban van, ha elbukik velük szemben."[12]

A „mozi" azonban mégis megindul ezen az úton, mert a „mozi", mint művé-

[10] Uo. 18.
[11] Lásd: N. Tertulian, i. m.
[12] Lukács György: „A film poétikája", 19.

szet, hozzákezd a „közönséges" élet kaotikus világának megformálásához. Igaz, hogy mindez csak a műalkotás világára vonatkozik, a művészet nem tudja a „közönséges" életet magát átformálni, ezért a kultúráért folytatott küzdelem tragikusan reménytelen, a kultúra „válsága" csak megnyilvánulása az emberi lét metafizikai tragédiájának. Igaz, a „mozi" — a drámához hasonlóan — ma még nem tudja az életet értelmessé, tudatossá tenni, a „közönséges" élet átalakításában ma még csak addig jut el, hogy segíti az ember pihenését, szórakozását. Ugyanakkor a „mozi", mint művészet, noha fejlődésének még csak a legelején tart, lehetőségei beláthatatlanok, ha eljön igazi művésze!? Lukács mindezt a következőképpen fejti ki:

„. . . Így a ‚moziban' egy új, homogén és harmonikus, egységes és változatos világ keletkezik, melynek a költészet és az élet világában körülbelül a mese és az álom felel meg: nagyon nagy elevenség — belső, harmadik dimenzió nélkül; szuggesztív összekapcsolódás a puszta sorrend révén; szigorú természet kötötte valóság és végsőkig vitt fantasztikum; a nem-patetikus, a közönséges élet dekoratívvá válása . . . e világ nagy költője nem jött még el, aki értelmezte és elrendezte volna, aki pusztán technikailag a véletlen fantasztikumát a mélyértelmű metafizikába, a tiszta stílusba mentette volna. Amit eddig elértek, az naiv módon, gyakran az emberek akarata ellenére, csupán a ‚mozi' technikájának szelleméből született: napjaink Arnimja vagy Poe-ja itt már oly gazdag és annyira belsőleg adekvát eszközt találna színpadi vágyai számára, amilyen mondjuk a görög színpad volt egy Szophoklész számára.

Persze: az önmagától megszabadult ember *pihenésének* színpadát, a szórakozás színhelyét, a legszubtilisabb és legrafináltabb, s egyúttal a legbárdolatlanabb és legprimitívebb szórakozását, és soha nem valamiféle épülés és felülemelkedés színpadát."[13]

Lukács „A film poétikája" című cikkét napjainkban is sokan idézik[14]; a későbbiekben igyekszünk megmutatni, hogy bizonyos (hasznosítandó és bírálandó) gondolatai hogyan élnek tovább Lukács filmesztétikai koncepciójában.

## II. A FILMMŰVÉSZETTEL VALÓ FOGLALKOZÁS A GYAKORLATI TEVÉKENYSÉG RÉSZE

A „közönséges" élet problémáit végül is valóban nem a művészet oldotta meg; hanem az a forradalmi folyamat kezdett megoldásukhoz, amelyben Lukács György is részt vett, hogy az élet tényleges átalakításával feleljen az előzőleg általa is feltett kérdésekre. Ebben az időszakban (1919-től a 20-as évek végéig) Lukács „hivatásos forradalmár", a Tanácsköztársaság népbiztosa, majd, a Kommunisták Magyarországi Pártjának I. kongresszusa után, az illegális Központi Bizottság tagja. Mindezek következtében a filmművészethez való viszonya is inkább gyakorlati, mint elméleti.

A Magyar Tanácsköztársaság Forradalmi Kormányzótanácsa —, amelynek Lukács közoktatásügyi népbiztosként volt tagja — a világon elsőként, 1919. április 8-án, a XLVIII-as sz. rendeletével államosította a magyar filmgyártást

[13] Uo. 19., 20.

[14] Így pl. Georg Alexander, a „Film" című folyóirat 1967. évi utolsó számában kifejti, hogy Lukács „A film poétikája" c. cikkében a western esztétikáját teremtette meg. Közli: „Filmkultúra", 1967/6. „Fejlődő műfaj-e a western?" (S. G.)

és filmforgalmazást. Hogy mi volt Lukács György személyes szerepe az államosításban, a kialakuló forradalmi filmművészet megteremtésében, nem tudjuk. Amikor jóval később ezzel kapcsolatban megkérdezték, a következőket válaszolta: „De ha most megkérdezi, ki volt az, aki a filmet államosította, ötven év után bizony nem tudok rá felelni ... de bevallom, arról, hogy a filmnél mi történt, nem sokat tudok. Nem szabad persze elfelejteni, hogy 19-ben a film szerepe a művészi és kulturális életben sokkal kisebb volt, mint napjainkban."[15] Tudjuk, ennek ellenére nagy tervek voltak a filmművészettel kapcsolatban is: valahol a Kamaraerdőben kertvárost akartak építeni a tizedik múzsa otthonául. Az ismert dokumentumokban csak egy alkalommal találkozunk Lukács György nevével a filmművészettel kapcsolatban: „Lukács György közoktatásügyi népbiztos nagy jelentőségű irodalmi tervezetében helyet foglal az a terv is, hogy hivatalos tanintézetet létesítsenek mozira való talentumok kiképzésére."[16] Ez az egyetlen híradás is sejteti azt, hogy Lukács György — felelős államférfiként is — a szívén viselte a „mozi" ügyét.

A 20-as évek végéig, az illegális KB tagjaként kulturális kérdésekkel (bizonyos filmproblémákkal is) foglalkozott. Tudjuk pl., hogy Balázs Béla 1928-ban azzal a kéréssel fordult a KMP Központi Bizottságához, hogy a Magyar Tanácsköztársaságról filmet készíthessen. A KB megbízásából Lukács György foglalkozott a problémával és Bolgár Eleket és Komját Aladárt jelölte ki Balázs konzultánsaiként. Ennek során 1928. aug. 31-én Lukács a KB nevében levelet írt Bolgár Elekhez; a következőket írta: „Véleményünk az, hogy feltétlenül érdekünkben áll egy ilyen filmnek a létrejötte, és hogy Balázs, mint művész és szakértő, alkalmas ennek a megcsinálására. Ugyanakkor, amikor a KB ennek értelmében beleegyezését közölte Balázzsal, egyszersmind megbízott téged és Komjátot, hogy a politikai, ideológiai irányítás és ellenőrzés munkáját intézzétek. . . "[17]

Ma még távol vagyunk attól, hogy kellően ismernénk az illegális kommunista párt vezetőinek, képviselőinek ez időszakban végzett elméleti tevékenységét, különösen a politikai, filozófiai elmélettől távolabb álló területeken. Ez a megállapítás teljes mértékben érvényes Lukács György tevékenységére is. A Lukács Archivumban levő utalás alapján — a film és Lukács kapcsolatát tovább vizsgálandó — megnéztem a „100%"-ot, amely 1927 augusztusától 1930 júniusáig jelent meg, az illegális párt irányításával, Tamás Aladár szerkesztésében. A lapban számtalan filmmel kapcsolatos írás — különösen a forradalmi szovjet filmmel, Eisenstein és Pudovkin tevékenységével foglalkozó — jelent meg, s ezek közül három cikkel kapcsolatban is felvethető Lukács György szerzősége. Ezek a következők: „Egy lépés balra (Chaplin és Pudovkin)" [18], „Vihar Ázsiában"[19] és „Az élő holttest"[20]. E cikkeket Nemes László aláírással közölték, amely természetesen álnév volt. Tamás Aladár a „100%" történetét feldolgozva[21] elmondja, hogy állandóan kapta a cikkeket az illegális párt Külföldi Bizottságától, a legszorgalmasabban írók között sorolja fel Lukács Györgyöt is (Balázs Bélát egyáltalán nem említi, aki ekkor még nem is volt a párt tagja). Tamás a

[15] Lukács György interjúja a francia televízió számára.
[16] „Vörös Film", 1919 április 19. 2. sz.
[17] PI Archívuma, közli K. Nagy Magda: „Balázs Béla világa", 336.
[18] „100%", 1928. aug. 10. sz.
[19] „100%" 1929. febr. 5. sz.
[20] „100%", 1929. máj. 7. sz.
[21] Tamás Aladár: „A 100% története" (Magvető, Bp. 1973.).

következőket írja: „Annak megállapítása, hogy a párt Külföldi Bizottságától érkezett cikkeknek kik voltak a szerzői, ma már teljesen megoldhatatlan feladat.

Az irodalompolitikai és irodalomkritikai cikkek túlnyomó többségét Révai és Lukács György írták. Írásaik különválasztása azonban teljesen lehetetlen... Általában az egyes művekről, írókról szóló cikkeknek Lukács György volt a szerzője, a polemikus írások zömét Révai József írta."[22]

Nehéz elfogadnunk Tamás Aladár érvelését; szeretnénk tudni, hogy pl. az „Egy lépés balra (Chaplin és Pudovkin)" című írásban ki mondta a következőket:

„... Felvetődik az a kérdés: hogyan van az, hogy a fölszabadult orosz munkásosztály elsősorban a film területén alkotott újat, jövőbe mutatót? Hogy ez a világnézeten múlik, abban nincsen kétség. Akik kizárólag az ‚új technikában' vélik a kérdés nyitját fölfedezni, s nem firtatják tovább, a világnézetet mellékes ráadásnak tekintik, azok ezt a komplexumot kétségtelenül hamisan értik, mert csak egyik oldaláról látják meg.

A kérdés csak az: miért nyilvánul meg az oroszok forradalmi világnézete éppen a filmen keresztül a legtökéletesebben? S a válasz rá a következő: Mint minden művészetben, itt is döntő: — a művész helyzete a dolgokhoz, a külvilághoz; a művész beállítottsága. Ez a bizonyos mértékben absztrakt esztétikai értékmérő a filmnél közvetlen, kézzelfogható valóság lesz. *A filmnél ugyanis a művész beállítottsága egyenlő a kamera beállítottságával.* A filmnél tehát szemmel láthatóan nincs különbség többé világnézet és technika, tartalom és kifejezés között. A filmnél a művészi alkotásnak ez a két tényezője elválaszthatatlan dialektikus egységet képez. S éppen ebben, a világnézet által meghatározott technikában rejlik az orosz film példátlan, mindenki által elismert sikerének és hatásának a titka."[23] Úgy vélem, azon kívül, hogy a párt Központi Bizottsága részéről Lukács György foglalkozott a kulturális-irodalmi kérdések kapcsán a filmművészet felmerülő problémáival, ahogy ezt láttuk a Tanácsköztársasággal kapcsolatos film esetében, valamint azért, mert Lukács György ekkor írott cikkeiben a világnézet szerepe központi problémaként jelentkezett[24], a Tamás Aladár által felsorolt szerzők közül az említett cikkek esetében az ideológiai, sajátos filmesztétikai és technikai problémáik érett és világos kifejtése miatt, legnagyobb valószínűséggel, tanulmányunk eddigi anyagára is támaszkodva, Lukács György szerzőségét fogadhatjuk el.

Még előttünk álló feladat — s nemcsak Lukács Györgynél —, hogy a két világháború közötti illegális párt elméleti, ideológiai tevékenységét alaposan feldolgozzuk, tényleges értékeit feltárjuk.

[22] Uo. 44—45.

[23] „100%", 1928. aug. 10. sz. 346.

[24] Révai Gábor egyetemi szakdolgozatában („Lukács György és a proletárművészet. Adalékok Lukács György esztétikai fejlődéséhez 1926-tól 1931-ig") az összehasonlító elemzés segítségével vizsgál olyan feltételezett Lukács-írásokat, amelyek a „100%"-ban és az „Új Március"-ban jelentek meg — álnév alatt. A dolgozat — különösen Upton Sinclairről szóló, Révai Gábor által Lukácsnak tulajdonított írások alapján — megmutatja, hogy a világnézet milyen kardinális problémája volt ebben az időben Lukács felfogásának; a marxista világnézet volt ugyanis a Lukács által középpontba állított proletárművészet legdöntőbb jellemvonása: ezáltal képes ugyanis a művészet nagy propagandahatását beteljesíteni. Lukácsnak e korszaka épp a világnézet ilyen középpontba állítása miatt különbözik a következő, a „nagy-realizmus" koncepcióját megteremtő korszakától.

## III. A HARMINCAS ÉVEK ELEJÉTŐL AZ ÖTVENES ÉVEK KÖZEPÉIG: TÁVOL A FILMMŰVÉSZETTŐL

Periodizációnk szerint ez a leghosszabb időszak, mintegy 25 év; tanulmányunk választott témája szempontjából ugyanakkor a legszegényebb. Hangsúlyozzuk, hogy a választott témánk szempontjából, mert ugyanakkor tudjuk, hogy Lukács szellemi fejlődésének talán ez a legfontosabb szakasza — ekkor vált marxistává.[25] Az esztétika problémáinak kidolgozása szempontjából is ez az egyik legfontosabb időszak; a Szovjetunióban a 30-as évek elején M. Lifsiccel együtt végzi Marx és Engels „esztétikai hagyatékának" feltárását. Ha az általános esztétika kérdésfeltevéseit és a filmelmélet viszonyát is vizsgálnánk, akkor minden bizonnyal ebből a korszakból számtalan olyan tanulmányt említhetnénk, mint pl. az „Elbeszélés vagy leírás"[26], amelyre a későbbiekben Guido Aristarco is hivatkozott Frederico Fellini „Édes élet" című filmje elemzése során.[27] Mivel csak a filmelmélet kérdéseit (és az ezekhez közvetlenül kapcsolódó problémákat) vizsgáljuk, ezért ez az időszak számunkra két témát ígér: a fényképszerű, a fotografikus hűségű tükröződés és a montázs témáit.

Lukácsnak a fényképszerű, fotografikus hűségű tükrözéssel kapcsolatos ellenszenve már az előző periódusban tetten érhető. A „Történelem és osztálytudat" című művében [28]a totalitás kategóriája és a „tények" szerepe és jelentősége a megismerésben problémája kapcsán ez az ellenszenve — igaz, még csak implicite — már megtalálható. Ezért — e műre utalva — teljesen jogosan írja később Lukács: „Pozitív értelemben: jogos volt a valóság ‚fotografikus' visszatükrözése elleni tiltakozás. Ilyen visszatükrözés csak azóta létezik, amióta a fényképezőgépeket feltalálták. Üres elméletkonstrukció tehát azt képzelni, hogy az emberek — többé-kevésbé tökéletesen —, ‚fotografikus úton' vesznek tudomást az objektív valóságról, és ilyen ismeretek alapján döntenek aztán életük konkrét kérdéseiben."[29]

A most tárgyalandó időszakban Lukácsnak ez az ellenszenve tovább fokozódik; több ekkor született tanulmányában kimutatható, hogy a fényképszerű, fotografikus visszatükrözést eleve pejoratív értelemben, a naturalizmus szinonimájaként használja.[30] „A realizmusról van szó" című tanulmányában a következőket írja: „Ezért kellett a naturalizmus foto- és fonografikusan olyan híven másolt életfelületeinek mégis holtaknak maradniuk, belső mozgás nélkülieknek állapotszerűeknek".[31]

Ehhez az álláspontjához szorosan kapcsolódik a montázsnak az elutasítása. Mert a totalitásból, az összefüggésekből kiragadott tények fetisizálása együtt jár a művész szubjektív, a valósághoz képest külsődleges magatartásaival, amelyeknek az intencióit a montázs segítségével valósítja meg. Ily módon a

[25] Lukács György: Utam Marxhoz. Utóirat, 1957; „Utam Marxhoz", II, 301—314.
[26] Lukács György: Elbeszélés vagy leírás; „A realizmus problémái", Athenaeum, Budapest 1948, 236—285.
[27] Guido Aristarco: Lukács filmesztétikai nézeteiről; „Filmkultúra", 1971/6.
[28] Lukács György: „Történelem és osztálytudat", Magvető, Budapest 1971. Lásd különösen a „Mi az ortodox marxizmus?" és a „III. A proletariátus álláspontja" c. részeket.
[29] Lukács György: „Utam Marxhoz", I, Előszó, 23.
[30] Lásd Lukács György: A művészet és az objektív igazság, 1934; A művészi alakok intellektuális arca, 1935; A realizmusról van szó, 1938; „A realizmus problémái" c. kötetben.
[31] Lukács György: „A realizmusról van szó", 297.

fotografikus hűségű tükrözés és a montázs együttes elutasítása Lukácsnál azonos, alapjában helyes szándékból fakad: a totalitás kategóriájának mint a valóság visszatükrözése egyik legdöntőbb kategóriájának a védelmezéséből.

Ebben az időszakban Lukács a montázs problémájával még többet foglalkozik, s álláspontja még elutasítóbb, mint a fotografikus hűségű tükrözéssel kapcsolatban. Igaz, hogy a montázzsal kapcsolatos kritikai megjegyzéseit kifejezetten nem a filmmontázzsal kapcsolatban teszi; az a terület, amelyen hadakozik a montázs ellen, mindenekelőtt az irodalom és a képzőművészet. Ebben a vonatkozásban Lukács György egyik legfontosabb írása „A realizmusról van szó" című tanulmány, ahol Ernst Blochhal vitázva — amely vitában Lukács alapvető igazát mi egyáltalán nem vonjuk kétségbe — a következőket írta:

„Az értékelés minden éles ellentétessége ellenére bizonyos tények megállapítását mégis helyesnek és becsesnek tartom Blochnál. Ő ugyanis az expresszionizmustól a szürrealizmushoz vezető szükségszerű fejlődési vonal feltárásában a legkövetkezetesebb valamennyi ‚avantgardista' közül. Ebben a tekintetben az az érdem is megilleti, hogy felismerte a *montázst* mint e fejlődési szakasz szükségszerű művészi kifejezési formáját. Érdemét még az is növeli, hogy a montázst nemcsak az ‚avantgardizmus' mostani művészetében, hanem korunk polgári filozófiájában is éleselméjűen kimutatja."[32]

Lukács e korszakban képviselt az irodalommal és a képzőművészettel kapcsolatos montázs-ellenes álláspontjával egyetértünk; különösen fontosnak tartjuk és elfogadjuk a „Riport vagy ábrázolás?"[33] tanulmányának az érvelését. Mi a helyzet a filmművészet és a montázs viszonyát illetően? Ha a filmművészetben is megmutatkozó, a montázs helytelen alkalmazásának konkrét megnyilvánulásait utasítaná Lukács el (pl. a német „neue Sachlichkeit" filmművészeti megnyilvánulásait), azzal is egyetértenénk, de Lukácsnál nemcsak erről van szó.

Lukács György ugyanis a montázzsal kapcsolatos elutasító álláspontja kifejtésében a montázsról általában beszél, mint olyan eszközről, amely az álobjektivitás megteremtésének a legfontosabb módszere. Lehetetlen, hogy Lukács György ne ismerte volna a szovjet némafilm kimagasló eredményeit — az előző szakaszban éppen azt próbáltuk megmutatni, hogy ismerte —, s ne tudta volna, hogy mi a filmmontázs szerepe a némafilmben, hogy különösen a szovjet némafilmben a montázs elsőrangúan fontos és tényleges filmművészeti értékeket teremtő alkotómódszerré vált. Ha feltételezzük, hogy Lukács György mindezt nem tudta, ezeket az eredményeket nem ismerte, ez sem igazolhatja azt, hogy a montázs fogalmát — a filmtudománnyal teljesen ellentétes módon — önkényesen használta; de ez a semmivel sem igazolható — a filmmontázst egészében elutasító — álláspontja majd „Az esztétikum sajátossága" című művében újólag megfogalmazást nyer, ahol a korszakra is visszautalva általában elveti most már a filmmontázst.

A filmmontázzsal kapcsolatos elutasító magatartása annál inkább bírálható, mert — saját állításaival ellentétben — a montázs egyik esetéről, a fotomontázsról e korszakban is tudott pozitívan nyilatkozni, azt írta: „A jó fotomontázsnak az a hatása, mint a jó élcnek."[34]

[32] Uo. 301.

[33] Lukács György: Riport vagy ábrázolás?; „Művészet és társadalom", Gondolat K. 1968, 96—112.

[34] Lukács György: „A realizmusról van szó", 302.

Mivel az itt jelzett problémák — mind a fotografikus hűségű visszatükrözéssel, mind a montázzsal összefüggésben — Lukács filmművészettel kapcsolatos álláspontjában később is visszatérnek, ezért az ezekkel kapcsolatos kritikai megjegyzéseinket ott kívánjuk megtenni, ahol ezeket részletesebben taglaljuk, egy szélesebb összefüggés keretében. Lukács e fejlődési szakaszában ezúttal álláspontjának csak a jelzésére szorítkoztunk.

## IV. A FILMELMÉLETI KONCEPCIÓ AZ ESZTÉTIKAI RENDSZERALKOTÁS RÉSZE

A „Cinema Nuovo" olasz filmelméleti folyóirat 1958-ban, a 135. számában cikket közöl „A filmművészet esztétikai problémáiról", amelyet Lukács György és Mészáros István írtak.[35] A szerkesztőség a következő megjegyzésekkel indítja a cikket: „Az itt közölt jegyzeteket szerzőik nem a nyilvánosság részére írták, hanem egy levelezés útján lefolytatott eszmecserét tükröznek Lukács György magyar filozófus és tanítványa, Mészáros István között, aki jelenleg könyvet ír a filmművészet esztétikai problémáiról. A jegyzetek fokozott érdeklődésre tarthatnak számot, amennyiben Lukács György első ízben nyilatkozik közvetlen formában a filmművészet elméleti kérdéseiről. Úgy véljük, hogy mind az olvasók tábora, mind a szakírók kellő jelentőséget tulajdonítanak a megnyilatkozásnak, egyrészt azon tekintély miatt, amelyet Lukács élvez a mai kultúra területén, másrészt a filmelmélet újszerű megfogalmazása érdekében felhozott problémák természete miatt."[36]

A folyóirat ezután közli Mészáros István levelét, aki készülő könyve tervezetéről, fejezeteiről (s ezekhez kapcsolódó vázlatos koncepciójáról) számol be Lukács Györgynek. Lukács válaszában nem reagál minden kérdésre, mint írja: „. . . nem térek ki azokra, amelyekkel lényegileg egyetértek és azokra, amelyekben merőben sajátos filmművészeti problémákról esik szó, mert — amint Ön tudja — nem vagyok lelkes mozilátogató és alig ismerem a filmművészet termékeit".[37]

Mi sem kívánjuk Lukács válaszának valamennyi jelentős passzusát ismertetni és elemezni (ezek a problémák később úgyis kifejtésre kerülnek), csak a legfontosabbakra utalunk; Lukács azzal kezdte levelét, hogy „. . . Mindenesetre fontos és termékeny gondolatnak tartom, hogy a forma és technika határozott szétválasztására törekszik. A filmirodalom legnagyobb elméleti hibája — ha jól tudom — éppen a két dolog összekeverése, amely Balázsnál oda vezetett, hogy elsősorban a technikai kérdéseket tekinti a forma és a műfaji elmélet problémáinak."[38]

A színpad és a film összehasonlítása kapcsán már itt hangsúlyozza, hogy „A dráma kizárólag dialóguson épül, míg a filmben a dialógus fajsúlya nem döntő tényező . . ."[39]

Lukács helyesli, hogy Mészáros a „teljes ember" filmművészeti ábrázolását hangsúlyozza, egyúttal felhívja a figyelmet, hogy a „teljes ember minden művészetben egy sajátos homogén ‚középarányos' felé tart és utóbbi speciális össze-

[35] „Cinema Nuovo", 1958/135. (Magyarul a Filmtudományi Intézet kézirattárában.)
[36] Uo. 1.
[37] Uo. 15.
[38] Uo. 15.
[39] Uo. 16.

függései irányítják érzékelési képességeit. Ez a homogén középarányos a műfajok és az egyes művészetek eltérésének egyik legfőbb momentuma . . ."[40]

Fontos megjegyzése Lukácsnak, hogy „Alaposan meg kell gondolni a tárgyak teljességének problémáját. Erősen kétlem, hogy érvényes a filmre vonatkoztatva . . . Az a tény, hogy a novella és a film rendkívüli jelentőséget tulajdonít a tárgyak világának is, az ábrázolt sajátos életperióduson belül, még nem jelenti a tárgyak teljességét. Az esztétika azonban még nem dolgozta ki ezt a problémát és a film esetében meg kellene találni azokat az esztétikai törvényeket, melyek alapján a tárgyak világa a filmben megjelenik. Ez lehetne például a műfajok elméletének egyik központi problémája . . ."[41]

Lukács válaszában hosszasan foglalkozik a filmalkotások egységes légkörével, az elbeszélés tónusegységével hasonlítja össze a filmét, s itt még — helyesen — az a véleménye, „. . . hogy ez a magasabb színvonal a filmművészetben is elérhető . . . A vizuális, auditív és szellemi elemek szerves egységéről van tehát szó, amely csak akkor jöhet létre, ha ez a művészi és műfaji elv uralkodik a technika felett, és nem az utóbbi irányítja a művészi felépítést, mint ahogyan ma gyakran történik . . ."[42] Úgy gondoljuk, hogy Lukács levelének ez a legfontosabb állítása, különösen „a vizuális, auditív és szellemi elemek szerves" egységének a hangsúlyozása a döntő, ami majd „Az esztétikum sajátossága" című művében Lukács által megkérdőjeleződik.

A Lukács—Mészáros levélváltásban felvetett néhány problémáról az „Unitá" 1959. január 22. számában Umberto Barbaro cikket írt „Lukács, a film és a technika" címen. Umberto Barbaro cikkére Lukács György is reagált, válasza (Umberto Barbaro cikkének újraközlésével együtt) a „Cinema Nuovo" 154. számában (1961. nov.—december) „Kék ördög vagy sárga ördög?" címen jelent meg.[43] Az a véleményem, hogy ez a „vita" nem volt méltó a két nagy tudóshoz[44]; cikkeik egymás tevékenységének teljes nem ismeréséről tanúskodnak, és kölcsönösen már-már megrágalmazták egymást. Lukács mentségére azt talán fel lehet hozni, hogy ezt a hangot először Umberto Barbaro ütötte meg. U. Barbaro a következőket írta:

„. . . Amikor Lukács György ‚Prolegomeni a un' estetica marxista' című könyve megjelent Olaszországban (Editori Riuniti, 1957), fájlaltam — s ennek az érzésemnek kifejezést is adtam az ‚Unita' hasábjain —, hogy e könyvében, akárcsak egész életművében, az illusztris magyar író elhanyagolja a film művészetét; mert őszintén szólva képtelenségnek láttam, hogy egy filozófus és kritikus, akinek célja, a maga szakadatlan és fáradhatatlan munkásságával, a marxista esztétika megalapításához való hozzájárulás volt, mellőzhesse annak a művészetnek nemcsak elméleti méltatását, hanem kritikáját, sőt példakénti idézését is, amely nekünk (úgy értem nekünk, marxistáknak) Lenin szerint is és minden kétséget kizáróan a *művészetek legfontosabbika*. Ez annál különösebbnek látszik, mivel Lukács már 1913-ban foglalkozott a filmmel egy rövid írásában (‚Gedanken zu einer Aesthetik des Kino') és mivel barátja és tisztelője volt

[40] Uo. 16.
[41] Uo. 17.
[42] Uo. 20.
[43] Lukács György [—Umberto Barbaro]: Kék ördög vagy sárga ördög?; „Cinema Nuovo", 1961/154. Magyarul a Filmtudományi Intézet kézirattárában.
[44] Guido Aristarco U. Barbaróról (és Chiariniről) írja: „. . . ők az olasz film legnagyobb teoretikusai". („A filmelméletek története", II, 259.) G. Aristarco e könyvének 259—273. oldalait szenteli U. Barbaro tevékenysége ismertetésének.

Balázs Bélának, a filmművészet e zseniális és elmélyült teoretikusának."[45] Barbaro ezek után azt mondja „. . . A filmirodalmat — Balázs Bélával kezdve a sort — nem lehet egységesen azzal a váddal illetni, hogy mindent műszaki szempontból vizsgál . . ."[46] „. . . Általában a technika lebecsülése az idealista esztétikákat jellemzi; különösen vonatkozik ez Croce művére . . ."[47] „. . . Sajnálatos, hogy Lukács nem foglalkozott a filmmel hosszasabban és elmélyültebben, hiszen a modern esztétika éppen a filmtől kapta a legerősebb ösztönzést, hogy kikerüljön az idealista filozófia zsákutcájából. Lukácsban megmaradt a művészetbölcselet intuíciós felfogása, amelyet végképp vissza kell utasítani . . ."[48]

Lukács válaszában ironikusan polemizál U. Barbaróval, visszautasítja azt, hogy Barbaro őt idealistának tartja, azt, hogy ő a filmművészetet lebecsüli, e véleményeket egy neopozitivista álláspontjaként minősíti. A minket leginkább foglalkoztató problémákat illetően a következőket írja:

„(Umberto Barbaro . . . abból a tényből, hogy írói tevékenységem során eddig nem foglalkoztam a filmmel, azt a szemrehányó következtetést vonja le, hogy lebecsülöm a film fontosságát. Vonakodik felismerni, hogy a legtágabb témakörű író esetében is azoknak a témáknak a száma, amelyeket nem tudott tárgyalni, minden esetben felülmúlja azoknak a témáknak a számát, amelyekkel foglalkozott. Én például sem a zenéről, sem a festészetről nem közöltem tanulmányt. De vajon azt jelenti ez, hogy lebecsülöm Beethovent vagy Rembrandtot?)"[49]

A Lenintől kölcsönzött kék ördög, vagy sárga ördög alternatívát Lukács a következőképpen fogalmazza meg: „Umberto Barbaro azonban a maga, problémáját' filozófiai síkra emeli. A kérdést a következőképpen veti fel: vagy hiszel a technika fontosságában, s ez az egyedüli útja az üdvözülésnek, vagy az intuíciót választod. Más szóval: vagy a neopozitivizmus, vagy a crocei idealizmus . . . Mint ahogy az egér szemében a macska a világmindenség leghatalmasabb állata, a neopozitivizmus számára Croce az egyetlen nagy ellenfél . . ."[50]

Lukács ebben az időszakban intenzíven munkálkodik egy marxista esztétikai koncepció kidolgozásán; 1962 végén fejezte be „Az esztétikum sajátossága" című művét, amely e vállalkozás első eredményeként született meg.[51] Nyilvánvaló, hogy a Lukács által elképzelt esztétikai rendszer is igényelte, hogy a filmet is elhelyezze ennek keretében; ugyanakkor a filmművészet fejlődése, társadalmi szerepe, s ebből fakadóan a Lukácshoz érkezett megkeresések (akár U. Barbaroféle „elmarasztalás" formájában) is ösztönzésül szolgáltak, hogy intenzívebben foglalkozzon a film elméleti problémáival. „Az esztétikum sajátossága" című lukácsi mű jelentőségét a filmelmélet szempontjából legalábbis három vonatkozásban kell megvizsgálnunk: mint egy marxista általános esztétikai alapvetést, amely elkerülhetetlenül szükséges a filmesztétika kidolgozásához; mint egy olyan művet, amelynek egészében találhatók a filmelmélethez közvetlenül kapcsolódó problémák, s végül — de nem utolsósorban — a filmnek szentelt rész miatt, amely Lukács ekkori álláspontját e kérdésben tömören összefoglalja.

[45] Lukács György [—U. Barbaro]: „Kék ördög vagy sárga ördög?", 2.
[46] Uo. 3.
[47] Uo. 3.
[48] Uo. 6.
[49] Uo. 7.
[50] Uo. 9.
[51] Lukács György: „Az esztétikum sajátossága", I—II. Akadémiai Kiadó, Budapest 1965. Lukács e munkáját (az „Előszó" tanúsága szerint) 1962 decemberében fejezte be.

Mi elsősorban ez utóbbi szempontból teszünk bizonyos megjegyzéseket, s ennél is eltekintünk a teljesség igényétől.

A filmmel is foglalkozó fejezet „Az esztétikai mimézis határkérdései" címet viseli és a következő sorrendben foglalkozik az általa kifejtendő problémákkal: a zene, az építőművészet, az iparművészet, a kert, a film és a kellemesség témáival.[52] Bár részletes indoklását nem adja e fejezet szerepének, értelmének, úgy véljük, hogy értjük Lukács célját: mivel az egyes problémák kifejtésénél a bizonyító anyag döntően irodalmi (és részben képzőművészeti volt), ezért határozta el, hogy azokkal a művészetekkel külön is foglalkozzék, amelyeknek valóságvisszatükröző jellege nem olyan evidens, mint az irodalomé vagy a képzőművészeté. Ez indokolhatja a zenével, az építőművészettel, az iparművészettel s még a kertművészettel való külön foglalkozást. Mivel a film visszatükröző jellegének megkérdőjelezése nem merülhet fel, mivel a fejezet címe az, ami (s ennek során logikusan illeszti ide a kellemesség problémáját is), ezért a fejezetet indokló másik szempont is felvetődik, nevezetesen a művészet határának a kérdése. A film esetében a fejezetet indokló, e másik szempont az egyedüli meghatározó s éppen ezért a fejezetben való felsorolás sorrendje rendkívül fontossá válik, mert ez a sorrend (több interpretálási lehetőség mellett) úgy is értelmezhető, hogy az egyes területek hogyan közelednek a kellemesség szférájához, tehát művészet voltuk fokozatosan mennyire kérdőjelezhető meg. A film a művészetek közötti sorban az utolsó helyet foglalja el, ez a tény sajátosan intonálja és reálisan kifejezi Lukács György ekkori véleményét a filmről. A magunk részéről nem tartjuk szerencsésnek — a jelzett két felosztási alap keveredése miatt, valamint a filmnél számításba jövő szempont pejoratív jellege miatt — az e fejezetben foglaltak ilymódon való előadását.

Az előző periódusban — már utaltunk arra, hogy — Lukács György a fényképszerű ábrázolással (tükrözéssel) kapcsolatban ellenszenvvel viseltetik. A filmről írott részben ugyan helyesen jegyzi meg, hogy „. . . A fénykép mint kiindulópont magában véve dezantropomorfizáló; csak a filmtechnika, amely szintén a valóság visszatükröződése, szünteti meg ezt a dezantropomorfizálást . . . "[53] Ezt a helyes álláspontot a részletesebb kifejtés során Lukács összezavarja; ennek során az első hiba az, hogy a fényképet azonosítja a fényképszerű ábrázolással, s erre is kiterjeszti a dezantropomorf jelleget, holott ez a fényképszerű ábrázolás egyrészt kapcsolódhat mind a fényképhez, mind a filmtechnikához, de mindkét esetben már olyan elemi objektum—szubjektum viszonyt fejez ki, ami antropomorf jellegű. Ezt a tévedést azzal mélyíti, hogy a fénykép dezantropomorf jellegét a mozgó tárgyak pillanatfényképeire is kiterjeszti, holott itt nyomatékosan kérdezhetnénk, ez még mindig fénykép, nem mozgófénykép, tehát film? ! A számtalan idézhető helyről — állításunk bemutatására — hadd idézzek egyet: „. . . Korábbi fejtegetéseink során, amikor arról beszéltünk, hogy a fényképszerű visszatükröződés már a hétköznapokban sem állja meg a helyét, utaltunk arra, hogy milyen idegennek, merevnek és holtnak, sőt valótlannak látszik a legtöbb fénykép, noha — akárcsak a retinán tükröződő képek — az illető pillanat mechanikusan hű képmásai. Még világosabban látható ez, ha gyors mozdulatok pillanatfényképeire gondolunk, amelyek többsége egyenesen groteszk, ‚lehetetlen' hatást kelt, noha a visszatükröződés mechani-

[52] Uo. II, 306—533.
[53] Uo. 455.

kus hűségéhez nem férhet kétség. Ez Zénon ama kijelentésének közvetlenül érzéki, vizuális aspektusa, amely szerint ‚a repülő nyíl áll'."[54]

Véleményünk szerint lényeges az, hogy már a fényképszerű visszatükröződés (ábrázolás) is, az elemi objektum—szubjektum viszony megléte következtében, antropomorf, az ember vizuális appercepciójához hasonlóan túlmegy a fizikai-kémiai fixálás dezantropomorf fázisán (ahogy az ember szemében levő retinán kialakuló „kép" is túljut ezen a fázison, az ember antropológiai stimulusai következtében). Még inkább ez a helyzet a mozdulatok pillanatfényképeivel kapcsolatban, ahol a valóban döntő probléma a zenoni paradoxon problémájának a fényképszerű tükrözés egyik lényegi vonásaként való megértése. A fényképszerű tükrözés a mozgás ellentmondásos lényegét úgy realizálja, hogy a mozgás diszkontinuitására támaszkodva a mozgó tárgyat akkor „rögzíti meg", amikor egy adott ponton van. Ezek a fényképek azonban semmivel sem groteszkebbek, mint a retinán létrejött „képek", csak ahogy a retinán létrejött „kép" még a fizikai-kémiai rögzítődés fázisát, tehát nem egy befejezett fázist jelentenek, ugyanúgy a mozgó pillanatfényképek egyes különálló darabjait nem lehet vizsgálni (ez még a fixálás fizikai-kémiai fázisa), mert ha ezt tesszük, az egyes fényképeket vizsgáljuk, s nem a mozgófényképet; a pillanatfényképekkel való fényképszerű tükrözés ugyanis magában foglalja a levetítés (befejező) folyamatát is, így zárul be a zenoni paradoxon köre, jön létre a mozgás képi látszata, az antropomorf fényképszerű ábrázolása. Az említett okok következtében nem értjük Lukács György ellenszenvét és elutasító álláspontját a fényképszerű, fotografikus visszatükrözéssel kapcsolatban (ezen az alapon az ember vizuális appercepcióját is ellenszenvvel fogadhatnánk és elutasíthatnánk), nem értjük, hogy ez a visszatükrözési mód magán- és magáért-valóságában eleve miért lenne azonosítható a naturalizmussal (az más kérdés, hogy a valóság naturalista tükrözésére *is* felhasználható).

Lukács a kettős tükrözés problémájával indokolja, hogy a filmmel ebben a fejezetben foglalkozik; kifejti, hogy — elvontan — ez kapcsolja össze a filmet az e fejezetben tárgyalt többi témával. Lukács a kettős tükrözést a filmművészet egyetemes sajátosságának tartja, mert összehasonlítva pl. az építészettel azt írja, hogy: „. . . mindkét esetben egy dezantropomorfizáló visszatükrözés és ennek technikai megvalósítása a kiindulópont, és ezt csak a mimézis megkettőzése vezeti át az esztétikumba . . ."[55] Az előzőekben igyekeztünk vázolni, hogy egyrészt a film esetében ez a dezantropomorfizáció meddig terjed, másrészt kételyeink vannak a filmi kettős visszatükröződés *egyetemes* jellegét illetően. Abban igaza van Lukácsnak, hogy a filmnek mint sajátos kifejezési formának történetileg volt egy olyan szakasza, amikor csak technikai formája létezett (bár ez sem volt dezantropomorf jellegű), s ez még nem jelentett esztétikai visszatükrözést, ezt a filmi visszatükrözés hosszú történeti fejlődése teremtette csak meg, létrehozván a „film-nyelvet" és a filmi visszatükrözés sajátos esztétikai minőségét. Miután azonban mindez kialakult, a filmalkotó egyéni módszere, stílusa az, amely meghatározza, hogy a filmkészítés lehetséges formái közül melyik utat választja, hogy él-e a kettős visszatükrözés adta lehetőségekkel. A filmművészet története tanúsítja, hogy voltak és vannak, akik valóban éltek ezzel a lehetőséggel; pl. Vertov, vagy Eisenstein is, hisz a filmalkotás

[54] Uo. I, 625. Az ezzel kapcsolatos állítások igazolására utalunk még az I. köt. 657., 725., valamint a II. köt. 322., 367. oldalaira.
[55] Uo. II, 454.

náluk nem a kamera által rögzített valóság egyszerű összegéből jött létre, hanem a rájuk jellemző sajátos filmművészeti módszer (mindenekelőtt a montázs) alkotói megteremtésével, amikor a képek egymáshoz való viszonyában, összekapcsolásukban az 1 + 1 = 3 elv érvényesült. Ugyanakkor a filmművészet történetében végig megtalálható az az alkotási mód is, ahol a kamera „csak" rögzíti (az esetek többségében már előre megszervezett) valóságot, ahol a montázs, a különböző trükkök, az „alkotó" kamera stb. szerepe jelentéktelen. Éppen ezen okok miatt az alkotás létrehozásában nincs meg a filmi visszatükrözés önálló „technikai formája", illetve a valóságot, vagy a már előre megszervezett valóságot éppen ezért nem kell újraértelmezni, tehát a mimézis megkettőzésével esztétikaivá tenni. Ha ez az utóbbi alkotási mód nem is azonosítható a neves francia filmesztéta, Andre Bazin által elnevezett „a valóságban hivő rendezők" alkotó módszerével — mert bizonyos esetekben az e típusba tartozó rendezőknél a kamera nemcsak rögzít, hanem értelmez is —, de, az a véleményünk, hogy Stroheim, Flaherty, Orson Welles stb. (vagy nálunk Jancsó Miklós) alkotómódszerére a kettős visszatükrözés lukácsi elve nem jellemző.

Mivel Lukács a kettős tükrözéssel kapcsolatos álláspontját a színházi színész és a filmszínész összehasonlításával, s az itt nyert tapasztalatokkal is próbálja igazolni, ezért itt külön is meg kell jegyeznünk, hogy a fent elmondottak erre az összehasonlításra is érvényesek; úgy gondoljuk, hogy pl. Chaplin sajátos filmszínészi teljesítménye olyan, amelyet a kamerával nem kell újraértelmezni, a chaplini produkciót egyszerűen csak rögzíteni kell.

Már az eddigiekből is látjuk, hogy Lukács — nagyon helyesen a film esetében különösen — fontosnak tartja a technika, a művészi technika és a sajátosan esztétikai minőségek határozott szétválasztását, ennek kapcsán sokoldalúan fejti ki álláspontját.[56] Ugyanakkor a film művészi technikája és esztétikai tételezésmódja értelmezésében Lukácsnál néhány vitatható állítás is található; ezek közül talán a legfontosabb a filmmontázs lukácsi értelmezése.

Az előző részben már foglalkoztunk Lukácsnak a montázzsal kapcsolatos álláspontjával, amely továbbra is változatlanul megmarad, sőt azt kiterjesztve most már a filmmontázsról is megfogalmazza elutasító véleményét. Az alábbi hosszabb idézetekre azért van szükségünk, mert rávilágít arra, hogy Lukács álláspontjában egymást kizáró ellentmondások is vannak, amikor is álláspontját — Lukács egész gondolati rendszerét figyelembe véve — „értelmezni" kell. A montázzsal kapcsolatban Lukács kifejti, hogy a filmi visszatükröződésben a mindennapok szintjétől való eltávolodás pusztán formális is lehet, s ez akkor van, amikor: „ . . . a filmben az esztétikai alkotóképesség *nem csupán technikai segédeszközként használja fel a montázst, hanem esztétikailag-világnézetileg egy alkotói-szervezői elvvé emeli.* (Kiemelés tőlem — *N. Z.*) Ilyenkor jönnek létre azok a filmek, amelyek a mai polgári irodalom és művészet uralkodó tendenciáinak messzemenően megfelelnek, és ezért a kölcsönös befolyásolás bensőséges viszonyában állhatnak velük. De a fényképészeti részdarabok és összekapcsolódásuk esztétikai feldolgozása alapos, realisztikus, lényegre irányuló is lehet: valóban alkotó módon ragadhatja meg és hiteles művészettel formálhatja át a valóság valamelyik radikálisan új aspektusát. Eközben szükségképpen fölmerülnek az esztétikai mimézis összes problémái, magától értetődően annak a

[56] Lásd Lukács György: „A különösség mint esztétikai kategória", II. rész III. fej. („Technika és forma"), Akadémiai Kiadó, Budapest 1957.

sajátos egynemű közegnek a specifikus sajátossága alapján, amely a filmet jellemzi. Az eközben számba jövő konkrét problémák természetszerűleg a filmdramaturgia körébe tartoznak, és éppoly kevéssé tárgyalhatjuk itt őket, mint más művészeti ágak hasonló problémáit. Csupán azt állapítjuk meg elégtétellel, hogy a film olyan tekintélyes specialistája, mint Guido Aristarco Fellini új filmjeinek tárgyalásakor indíttatva érezte magát arra, hogy visszanyúljon az elbeszélésnek és a leírásnak, vagyis a tárgyiasságok és kapcsolatuk belső vagy külsődleges megragadásának általunk adott régi megkülönböztetésére. *Azt hisszük, a film igazán művészi, valóban realista jellegének részletes kidolgozására és ezzel elméletének és gyakorlatának a montázs technicista-pozitivista metafizikájától való megszabadítására csak akkor kerülhet sor, ha az általános esztétikai kategóriákat a film sajátosságainak megfelelően* használják fel." (Kiemelés tőlem — *N. Z.*)[57] Lukács az itt közölt hosszú idézetben háromszor is érinti a montázs problematikáját, amikor a nevén nevezi, akkor elveti; ugyanakkor azt is írja, hogy „. . . a fényképészeti részdarabok és összekapcsolódásuk esztétikai feldolgozása . . ." a lényeget feltáró is lehet, ami nem jelent mást — ha tudja ezt Lukács, ha nem tudja —, mint a montázs egyik lényeges funkciójának az elfogadását.

Mindezek alapján számunkra nem vitás, hogy Lukács téved a filmmontázs megítélésében, amikor szőröstül-bőröstül „technicista-pozitivista metafizikának" tartja, mert ez a legteljesebben ellentmond mind a filmművészet története bizonyos tényeinek, mind a marxista filmelméleti örökségnek (lásd pl. a szovjet némafilmet és az ebből kinövő elméleti reflexiókat).

Minden művészet esetében az a legdöntőbb kérdés, hogy mi válhat tartalmává, mert — végső fokon — az adott egynemű közeg adta lehetőségen belül, mind a megformálás, mind a megformált tartalmak befogadásának sajátosságai ettől a tartalomtól függnek. Lukács a filmművészet lehetséges tartalmának megragadásánál egyrészt ingadozik „. . . az élet extenzív egyetemességét", a világ „korlátlan sokrétűségét" magába foglaló tartalom, és a „mindennapi élet" mint tartalom között[58], másrészt — s ez a súlyosabb probléma — a filmalkotás lehetséges tartalmának a kérdését nem választja határozottan szét a filmművészeti alkotás befogadásának a jellegétől, s ebből a szétválaszthatatlan meghatározottságból próbálja levezetni a filmművészet esztétikai sajátszerűségét. Lukács a következőket írja:

„A film életközelsége ugyanis a lehető legközvetlenebbül átlátszó és áttekinthető életre törekszik; olyan követelmény ez, amelyet a hétköznapok embere támaszt állandóan környezetével szemben . . . a filmnek ezt a követelményt a mindennapi élethez közeli (hitelesen reális) valóság mimézisével kell kielégítenie . . . Ez az életközelség határozza meg a film legdöntőbb stíluskérdéseit . . .

Az esztétikailag így megragadott életközelségnek a film tartalma és formája szempontjából kettős jelentősége van. Egyrészről a filmben a mindennapi élet korlátlan sokrétűsége a művészi mimézis tárgyává válik. Az ember teljes környezete, a természet, a növény- és állatvilág, az ember alkotta társadalmi környezet itt magában teljes valóságként jelenik meg, olyan valóságként, amely az emberével elvileg teljesen egyvágású és egyenértékű. Ez szükségszerűen követ-

[57] Lukács Gyögry: „Az esztétikum sajátossága", II, 479—480. Lásd Lukács ezzel kapcsolatos álláspontját még az I. köt. 771., 772. és a II. köt. 459. oldalain.

[58] Lásd ezzel kapcsolatban uo. II, 460., 461., 464., 467., 469., oldalakat. Itt szeretnénk egyúttal utalni arra, hogy ezzel az 1913-as tanulmányának, „A film poétikája"-nak az egyik alapgondolatát ismétli meg.

kezik a fényképszerűen ábrázolt világ hitelességéből, amelyben minden tárgynak szükségképpen a valóságos létnek ugyanazt a fokát idézi fel."[59]

Éppen ez, a filmművészet lehetséges tartalma, e tartalom megjelenítésének és befogadása sajátosságainak az összezavarása, az egyik alapvető oka annak, hogy Lukács szűkre szabja a filmi kifejezés határait. Ezzel kapcsolatosan a következőket írja: „Mint a mozgalmas vizualitás művészete, amely mellé az auditivitás szintén mozgalmas komplexuma társul, a film nem fejezheti ki az ember legmagasabbrendű szellemi életét, amelyet az irodalom a költői nyelvbe átöntött szó segítségével közvetlenül, a képzőművészetek és a zene pedig mint meghatározatlan tárgyiasságot — különböző módokon — közvetve ábrázolhatnak."[60] Lukács ezen álláspontja többé-kevésbé helyesnek bizonyulna, ha a filmalkotás tartalma valóban a „mindennapi", a „hétköznapi" élet volna, ahol a jelenség elrejti a lényeget, ahol a látszatok uralkodnak, ahol — ennek következtében — magából az élet e formájából is hiányzik a mélyebb gondolatiság.

Lukács a művészetek egynemű közegével kapcsolatban, így a filmművészetével is, alapvető értékekkel gazdagította a marxista esztétikát. Ennek ellenére, a filmi kifejezés határainak megszorításánál jelzett, hibás álláspontjának másik oka a filmművészet egynemű közegének helytelen felfogása. Lukács ugyanis a filmet elsősorban és mindenekelőtt vizuális művészetnek tartja, szerinte az auditivitás nem azonos értékű társa a vizualitásnak: „. . . a hallható elem lényegileg csak kísérőszerepet játszik a vizualitáshoz képest".[61] Összehasonlítja a szó (és annak különböző megnyilvánulási formái) költői, drámai és filmbeli szerepét, s azt mondja: a filmben „. . . a szónak szükségképpen csak másodlagos, kisegítő és kiegészítő szerep juthat, semmiképp sem jöhet létre az az érzéki-szellemi művészi atmoszféra, amely az irodalomban a szellem emberi ábrázolásának alapját alkotja. A filmbeli ábrázolásnak ez a korlátja nem csupán a szellemi csúcsra vonatkozik . . ."[62] Lukács nem egyedül áll ezzel az álláspontjával, mindenekelőtt a némafilmre alapozott filmesztéták (pl. R. Arnheim) képviselik ezt a felfogást, de a másik véglet is létezik: eszerint a hangosfilm (épp a hang megjelenése miatt) a filmművészet fejlődésének magasabb foka; vagy az az álláspont, hogy a filmművészeti alkotás esztétikai minőségét az irodalmi forgatókönyv (tehát a szó) „preformálja" stb. Azt gondoljuk, hogy a hangosfilm létrejöttével (amely nem magasabb foka a filmművészetnek) a komplex egynemű közeg közül egyik sem elsődleges, s inkább a kapcsolódásukat, összefüggésüket (ahogy Lukács György Mészáros Istvánhoz írott levelében beszélt erről) és az ebből fakadó lehetőségeket kell hangsúlyozni (ami persze nem zárja ki, hogy létrejöhetnek olyan esetek, hogy egy-egy alkotásban inkább a vizualitás, vagy inkább az auditivitás válik az alkotás esztétikai minőségének hordozójává).

Visszatérve a „mélyebb gondolatiság" kérdésére, Lukács az 1'. jelzőrendszer fogalmának a megteremtésével próbálja a különböző művészetekben megnyilvánuló gondolatiságnak a lehetőségét megragadni. Egy Eisensteinről szóló tanulmányomban[63] rámutattam arra, hogy a lukácsi 1'. jelzőrendszer problematikáját Eisenstein a 30-as évek elején a filmművészet kapcsán már kidolgozta

[59] Uo. II, 463.
[60] Uo. 470.
[61] Uo. 462.
[62] Uo. 471. Lásd ezzel kapcsolatban még II, 468., 469., 472., 481., 482., 483. oldalakat.
[63] Novák Zoltán: Sz. M. Eisenstein, a marxista filmesztétika klasszikusa (Halálának 20. évfordulójára); „Magyar Filozófiai Szemle", 1968/6.

(a cikkben a belső monológ, a szenzuális gondolkodás problémája stb. kérdésekre utaltam). Itt éppen Eisenstein elméleti és gyakorlati tevékenysége kapcsán igyekeztem megmutatni — s ezt Lukács a filmművészettel kapcsolatos későbbi, bizonyos értelemben önkritikus nyilatkozatai is megerősítették, amelyekről az alábbiakban szólok —, hogy a filmművészet mind a vizuális, mind az azonos értékű auditív közegével (de még inkább ezek együttes, egymás hatását felfokozó lehetőségével) teljes mértékben alkalmas a mélyebb gondolatiságot — éppen a lukácsi 1'. jelzőrendszer értelmében — „. . . a szó goethei értelmében ‚kimondatlanul' érzékletessé . . ."[64] tenni.

A filmtől a mélyebb gondolatiságot elvitató álláspontok további gyengesége az, hogy vagy egy drámából, vagy egy más irodalmi alkotásból (regényből) készült filmet hasonlítanak össze egymással, függetlenül attól, hogy ezek a filmek mint alkotások milyenek, ahelyett, hogy a filmművészet fejlődésének tényleges értékeit vizsgálnák meg abból a szempontból, hogy az általuk ábrázolt kor milyen tényleges „gondolati" problémáit tudták megragadni. Azon kívül, hogy Lukács filmművészetre vonatkozó hivatkozásai (különösen ebben a korszakában) rendkívül gyérek, „példáinak" jelentős része nem bírja el a kritikát. Pl. a most jelzett gyengeség Lukácsra is teljesen jellemző, amikor a következőket írja: „. . . Herbert Yhering, ez a finom érzékű kritikus már a húszas évek elején, egy *Othello*-film bemutatása alkalmából megjegyezte, hogy a lényeges nagy tragédia semmiképp sem férhet el a megformálási módban".[65] Lukács tehát még a rendezője nevét megemlíteni sem méltó némafilmet hasonlítja össze Shakespeare-rel . . . ez a lukácsi példa kifejezi mindazokat a problémákat, amelyekről beszéltünk.

Az eddig elmondottak után egyáltalán nem véletlen, hogy Lukács véleménye szerint a filmalkotás esztétikai sajátszerűsége a hangulati egység; ennek kapcsán kifejti, hogy mind a film hatásának, mind befogadásának ez a központi elve, hogy a kompozíció lényege szintén a hangulati egységhez való ragaszkodás, hogy a filmalkotásban esztétikailag egyedül csak az számít, hogy hozzájárul-e az alkotás hangulati egysége megteremtéséhez stb. Ezen álláspontja kifejeződéseként Lukács egészen addig megy, hogy kijelenti: „A filmfelvétel összes technikai eszközeinek . . . csak az ad esztétikai értelmet, hogy a hangulati egységnek, az egyik hangulat másikba való átvezetésének, a hangulati kontrasztoknak kifejezési eszközévé válik . . ."[66]

A hangulati egység ilyen középpontba állítása, és lényegében a filmművészet esztétikai sajátszerűségével való azonosítása szükségszerűen következik a fentiekben jelzett és bírált lukácsi álláspontból.[67] Úgy véljük, hogy a filmművészet esztétikai sajátszerűsége nem merül ki egy jellemzőben (különösen nem a hangulati egységben, amelynek a filmművészetben való megkülönböztetett szerepét ugyanakkor nem tagadjuk); ahhoz, hogy a filmművészet sajátszerűségét megragadjuk, mind a filmművészet lehetséges tartalmából származó, mind a sajátos egynemű közeg adta lehetőségekből fakadó többi vonatkozást, de még inkább

[64] Lukács György: „Az esztétikum sajátossága", II. 470.
[65] Uo. 471.
[66] Uo. 476. Lásd ezzel kapcsolatban még II, 475., 477., 482., 483. oldalakat.
[67] Lukács György gondolatrendszerében a hangulat már töltött be középponti szerepet; az „Esztétikai kultúrá"-ban írta: „Az esztétikai kultúra középpontja: a hangulat . . . Lényege: véletlen, nem elemzett, sőt az elemzettségtől tudatosan távoltartott körülmények okozta pillanatnyi kapcsolat a szemlélő és a szemlélet tárgya között." („Esztétikai kultúra", 14. Modern könyvtár, Athenaeum, Bp.)

e vonatkozások kapcsolata következtében létrejött sajátos egységet kell figyelembe venni. A filmművészet sajátszerűsége — a maga általánosságában — véleményünk szerint nem más, mint az ember és környezete extenzív világából kiemelt sokféleségnek az audio-vizuális mozgófénykép segítségével megragadott (és értelmezett) művészi egysége; ahol a művésziség kritériumai az általános esztétikából már ismert olyan problémák, mint a tartalom és a forma viszonya, a jelenség és a lényeg kapcsolata a művészetben, a tipizálás stb. kérdéseinek a filmalkotásban való sajátos megvalósulásai.

Az eddigiekből is kiderült, hogy nincs terünk ahhoz, hogy részletesen elemezzük Lukács e korszakában kifejtett filmelméleti koncepcióját; inkább néhány olyan alapproblémát választottunk ki — és nagyon röviden jeleztük az ezekkel kapcsolatos kifogásainkat —, amelyek meghatározták „Az esztétikum sajátosságá"-ban kifejtett lukácsi filmelméleti koncepció lényegét. Itt általánosságban csak azt kívánjuk hangsúlyozni, hogy Lukács Györgynek a filmművészet lényegével kapcsolatos itt kifejtett elképzelései messze elmaradnak az általános esztétikai problémák általa adott felvetésétől és megoldásától. Azt hisszük, nem járunk messze az igazságtól, ha a lukácsi koncepcióban levő alapvető fogyatékosságok okát abban látjuk — amelyre nemegyszer maga Lukács is utalt —, hogy Lukács a szükséges mértékben nem ismerte sem a filmművészet történetét, sem az ehhez kapcsolódó filmelméleti irodalmat.[68] Részben ez a magyarázata annak is, hogy a marxista filmelmélet megteremtése érdekében Lukácsot sokkal inkább az általános esztétika területén elért eredményeiért idézik, hivatkoznak rá, s nem a filmelmélet elvi kérdéseiben vallott felfogását igyekeznek felhasználni.[69]

## V. KÖZELEBB A FILMMŰVÉSZETHEZ

„Az esztétikum sajátossága" című mű megjelenése után — s ezek az évek egyúttal a magyar filmművészet jelentős fellendülésének az évei is voltak — a filmterületről is mind többen fordultak Lukácshoz, hogy kikérjék véleményét, s ezzel magát Lukácsot is közelebb hozzák a filmművészethez. Mindenekelőtt három ilyen eseményre kívánunk utalni: 1967-ben volt Lukács György levélváltása a „Cinema Nuovó"-val; 1968-ban — bizonyos filmek megtekintése után — adott Lukács egy rendkívül jelentős és alapos nyilatkozatot a magyar „Filmkultúrá"-nak, majd 1971-ben a francia televíziónak.[70]

E nyilatkozatoknak csak azokat a fő gondolatait kívánjuk idézni, amelyek kapcsolódnak az általunk már tárgyalt problémákhoz, s látni fogjuk, hogy sok

[68] Lukács viszonylag gazdag könyvtárában alig-alig találunk filmelméleti munkát; mindössze néhány Balázs Béla és Guido Aristarco műre bukkantunk.

[69] Lásd Marcello Pera: Lukács és Della Volpe; „Cinema Nuovo", 1962. márc.—ápr.; Ugo Finetti: Della Volpe, Lukács és a filmkritikai problémák; „Cinema Nuovo", 1967/185. Különben magyar szerzőtől Lukács filmelméleti koncepciójáról mindeddig nem jelent meg írás; más szerzőktől igen: a közismert Guido Aristarco írásnál elemzőbb Stefan Morawski „Lukács filozófiája a filmművészetről" („Kino" (Varsó), 1967/7.) c. tanulmánya.

[70] Lukács György levélváltása a „Cinema Nuovó"-val (1967/188.). Magyarul „Filmkultúra", 1967/6. — A filmművészet az új magyar kultúráért; „Filmkultúra", 1968/3. (Beszélgetés Bíró Yvettel és Újhelyi Szilárddal 1968 május 10-én.) „A magyar filmekben felvetett problémák . . . érvényesek az egész világon." Interjú a francia televízió számára (Készítette Kovács András, 1971. március 5.) Megj. „Filmkultúra", 1971/5.

vonatkozásban Lukács itt maga kérdőjelezi meg „Az esztétikum sajátosságá"-ban kifejtett nézeteit; e nyilatkozatokban — igaz, hogy kellően nem részletezett formában — a filmművészet esztétikai lehetőségének egy minőségileg új felfogása fogalmazódik meg.

Mielőtt a „Filmkultúrá"-nak nyilatkozott volna, Lukács a következő filmeket tekintette meg: Jancsó Miklós: „ Így jöttem"; „Szegénylegények"; „Csillagosok, katonák"; „Csend és kiáltás". Kovács András: „Nehéz emberek"; „Hideg napok"; „Falak". Szabó István: „Apa". Kósa Ferenc: „Tízezer nap". Fábri Zoltán: „Húsz óra", és Semprun—A. Resnais: „A háborúnak vége".

E filmek ismeretében azzal kezdi nyilatkozatát: „... Én az újat abban látom: ráléptünk arra az útra, hogy helyesen éljünk a film most kifejlődő új, technikai sajátosságaival ... A mi filmeseink szerintem most arra tesznek erőfeszítéseket, hogy az új dolgokat mint új emberi érzések és emberi viszonyok kifejezési módját ragadják meg, s ezzel az új kifejezési módokat tényleg fennálló problémáinkhoz kapcsolják. Ha tehát ezt a kérdést tartalmi-társadalmi oldalról tesszük fel, akkor itt valóban újítással állunk szemben, amelyben mi bizonyos fokig valami eredetit, újszerűt is nyújthatunk a Nyugatnak. Különbséget kell tenni az ún. technikai újítás és annak művészi végiggondolása között. A művészi végiggondolás akkor lehetséges, ha az emberek látják, hogy ezekkel a dolgokkal egészen új összefüggéseket lehet kifejezni. És ez minálunk messzemenően megvan."[71] S ez nem más, mint a magyar történelmi múlt sok, napjainkig ható sajátosságának bemutatása, s szocialista jelenünk e történelem által is színezett ellentmondásainak ábrázolása, az, ami testet ölt Lukács véleménye szerint Jancsó és Kovács filmjeiben, ezért írja róluk: „... Jancsót és Kovácsot a történelemszemlélet tekintetében igazi avantgarde-nak kell tekinteni".[72] Majd ugyanezzel a problémával kapcsolatban Lukács a következőket mondja: „... A mai film ugyanis — s ez pozitív dolog — rendkívül gyors ütemben ábrázolja az átalakulásokat ..."[73], s „... Kovácsot és Jancsót éppen azért emelem ki, mert náluk az a tényleges, szocialista törekvés érvényesül, hogy a valóságot úgy ábrázolják, ahogy van, de egyszersmind emocionálisan is élesen szembeállítják a pro és kontra álláspontokat ..."[74]

Lukács tehát a magyar társadalmi fejlődés által felvetett új tartalmak kifejezésére alkalmasnak tartja a filmművészetet, s e tartalmak kifejezésével — nemcsak tartalmilag — mondunk valami újat Nyugatnak, hanem a filmművészet esztétikai lehetőségeit is gazdagítjuk. S ennél a kérdésnél Lukács újra hangsúlyozza: „... Tapasztalataim azt mutatják, hogy általában a legforradalmibb átalakulásoknál is nem a technika szabja meg, mi jöhet ki a tartalomból, hanem a tartalomnak kell szabályoznia a technika alkalmazását."[75]

Egyik kérdés közvetlenül „Az esztétikum sajátosságá"-ban kifejtett, a film intellektuális lehetőségeivel kapcsolatos fenntartásait feszegette. Lukács erre a következőket válaszolta — talán a legvilágosabban itt kérdőjelezvén meg saját, korábbi álláspontját—:

„Azt hiszem, hogy az egész dolgot esztétikailag is, filmdramaturgiailag pontosan meg kellene nézni, nehogy fennakadjunk a nem analizált intellektualitás problémájánál. Az intellektuális problémákat ugyanis lehet formailag és tartal-

[71] „A filmművészet az új magyar kultúráért", 23.
[72] Uo. 24.
[73] Uo. 29.
[74] Uo. 30.
[75] Uo. 29.

milag nézni. Nem kétséges, hogy formailag az irodalom és legfőképpen a dráma a legalkalmasabb ennek a kifejezésére. Az intellektuális problémák azonban valamilyen formában mindenütt jelen vannak. . . .

Egyáltalán nem kétséges, hogy Bachtól és Händeltől kezdve, Beethovenen keresztül egészen Bartókig, a nagy zene állást foglalt egész sor világnézeti problémában. Ennek ellenére tisztán zeneileg nem lehet kifejezni egy intellektuális problémát mint olyat. A filmnél nem ilyen végletes a helyzet. De nem jutottunk el még oda, hogy megtaláljuk a módját annak, hogyan lehet megragadni igazán ezt a szellemi arcot. Nem jutottunk még el ugyanis annak pontos megértéséhez — s ez összefügg azzal, hogy a filmben a szó hol az értelem kifejezése, hol hangulatkeltő vagy ezt közvetítő zörej, mert mind a két szerepet betölti a filmben —, meddig mehetünk el a filmben a gondolatiság terén. Véleményem szerint nem olyan messzire, mint a drámában . . . Úgy vélem, hogy az intellektuális problémák mint tartalmiak, természetesen nélkülözhetetlenek a filmben. De meg kell keresni kifejezésük alkalmas eszközeit. S én úgy látom, ezeket még nem találtuk meg maradéktalanul . . .''[76]

A montázzsal kapcsolatban is — most már nevén is nevezve a montázst — Lukács revideálja álláspontját; az egyik feltett kérdésben ugyanis arról is szó van, hogy „. . . rendkívül jelentős a filmnek az az eszköze, amit montázsnak nevezünk . . .''[77] Lukács erre azt válaszolja: „Ezt én általában nem vonom kétségbe. Csak a filmnek meg kell találnia a módját — Kovács a Hideg napok-ban megtalálta, jobban, mint a Falak-ban —, hogyan alkalmazza ezt a specifikus filmeszközt.''[78]

A francia televíziónak adott nyilatkozata is rendkívül értékes gondolatokat tartalmaz; megismétli, tovább konkretizálja, elmélyíti a „Filmkultúrá''-nak adott nyilatkozata számos állítását, jelezvén, hogy Lukács filmelméleti koncepciójában egy valóságos fordulat történt, amit az is alátámaszt, hogy a két nyilatkozat között majdnem négy év telt el, s gondolatilag mégis szerves egységét alkotnak.

Az egyik feltett kérdésben szerepel a következő vélemény: „. . . az ön esztétikus tevékenységében a film viszonylag kis helyet foglalt el''. A válasz: „Valóban így van. Az én esztétikámnak az alapja az irodalommal való foglalkozás volt, ahhoz aztán hozzájárult már egész fiatal koromban a képzőművészet, hozzá jött később főképpen Bartók hatására a muzsika is. A filmmel csak mellékesen foglalkoztam . . .''[79] Ezek után a kérdező megjegyzi: „. . . az utóbbi időben mintha többet foglalkozna a filmmel''. Lukács válasza igenlő és a következőkkel indokolja: „Hadd kezdjem azzal, hogy a kulturális fejlődés egyik tünetére utalok . . . és a magyar fejlődésben minduntalan *vannak korszakok, amikor kiváló egyéniségeknek és a korszak találkozásából egyszerre bizonyos művészet vezető szerephez jut* . . . (Kiemelés tőlem — *N. Z.*)

Most az az érzésem . . . hogy abban a nagyon komplikált folyamatban, amelyben mi most új, szocialista kultúrát akarunk teremteni és meg akarunk szabadulni a sztálinizmus hagyományaitól, *a film bizonyos avantgarde szerepet játszik* (kiemelés tőlem — *N. Z.*), amennyiben fölvet egész sor kérdést, amelyektől a szűkebb terület szakemberei visszariadnak és mégis döntő fontosságúak.''[80]

[76] Uo. 32—33.
[77] Uo. 34.
[78] Uo. 34.
[79] Interjú a francia televízió számára, 83.
[80] Uo. 84.

A magyar filmművészet fellendülésében, e folyamat értékelésében — tovább folytatva a „Filmkultúrá"-nak adott nyilatkozatában mondottakat — Lukács a legfontosabbnak a következőket tartja:

„. . . És lehet új kifejezési formákat keresni azért, mert egy művész újat tár fel tartalmában, ami elmondhatatlan az eddigi kifejezési forma mellett. Ha ennek a kifejezésére talál adekvát vagy megközelítően adekvát formát, akkor történik meg az, hogy a művészet igazi, nem formális továbbfejlesztése következik be. Az az érzésem, hogy a magyar filmben útban vagyunk egy ilyen probléma meglátás felé . . . Az új magyar filmnek a jelentőségét ebben az értelemben úgy kell értékelni, mint áttörési kísérletet, amely akkor is értékes, ha tartalmában és formájában akadnak problematikus elemek."[81]

Lukács előbb idézett nyilatkozataiból az derül ki, hogy szerinte a magyar társadalmi fejlődés olyan új tartalmakat produkált, amelyek kifejezésére mindenekelőtt a filmművészet képes, s a magyar film útban van e tartalmiságok adekvát kifejezéséhez — éppen ezáltal válik vezető művészi ággá. Lukácsnak ez az álláspontja különösen azért fontos, mert a magyar művészeti kultúra közismert irodalomcentrikus jellegével (és az ebből fakadó irodalomcentrikus elméleti reflexióival) szemben először mondja ki, hogy a művészetek társadalmi szerepét illetően új helyzet jött létre Magyarországon: a 60-as évektől kezdve a filmművészet vált vezető művészeti ággá.

A magyar esztétikai és művészetelméleti gondolkodás napjainkig nem tudott mit kezdeni ezzel a lukácsi útmutatással; nem tudta levonni az új helyzetből fakadó következtetéseket sem a tudományos kutatásban, sem az esztétikai nevelés új modelljének a kidolgozásában (s az ehhez szorosan kapcsolódó egyetemi filmesztétikai képzés megnyugtató megoldásában), sem a kulturális politika gyakorlati tevékenységének e vonatkozásokban való elméleti megalapozásában.

A magyar filmművészet fellendülése, vezető művészeti ággá válása Lukácsot filmelméleti koncepciójának „csendes" felülvizsgálatára sarkallta, s ennek során Lukács hozzákezdett az új helyzetből fakadó elméleti problémák megfogalmazásához. Ebben a folyamatban kell elhelyeznünk Lukács utolsó éveinek nyilatkozatait, amelyeknek legfőbb intenciója szerintünk az, hogy mivel a filmművészet fejlődésének ma még az elején tart — de máris olyan jelentős eredményeket produkált, amelyek megengedik annak kijelentését, hogy — a filmművészet esztétikai lehetőségei beláthatatlanok. Lukács állandóan változó és fejlődő filmelméleti koncepciója ennek belátásával és kimondásával, az ebből fakadó elméleti konzekvenciák levonásával — amihez Lukács hozzákezdett — válik teljessé és befejezetté.

*

Vázlatos áttekintésünk végéhez értünk. Igyekeztünk azt megmutatni, hogy Lukács a filmművészet esztétikai lényegével kapcsolatos álláspontja hogyan formálódott, fejlődött, sokszor önmagának is ellentmondva. Röviden arra is igyekeztünk rámutatni, hogy a film sajátosságaival kapcsolatban Lukács nagyon sok részproblémában jelentőset, fontosat mondott, ugyanakkor fejlődésének különböző korszakaiban jelentős kérdésekben tévedett, bár később e tévedéseit részben saját maga korrigálta. Ezek alapján szeretnénk hangsúlyozni, hogy Lukács filmelméleti koncepciója nem egyes részletében, nem egyes szaka-

[81] Uo. 84.

szában jelentős, hanem a maga egészében, összefüggéseiben, ahol is nézetei változásának az iránya a különösen fontos, ahogy eljutott a „mozi" esztétikájától a filmművészet korlátlan esztétikai lehetőségének a kimondásáig. S éppen ez a folyamat mutatja Lukács gondolkodói erejét és nagyságát, hogy — hibáival és tévedéseivel együtt is — jelentős filmelméleti koncepciót tudott létrehozni, amely ugyan a problémák felvetésében és azok kidolgozásában jelentősen elmarad a marxista általános esztétikában elért eredményeitől.

Ugyanakkor ezzel együtt azon véleményünket is szeretnénk kifejezésre juttatni, hogy a filmművészet elméleti problémáinak marxista—leninista kifejtése kellő színvonalon és szisztematikus rendszerességgel még nem történt meg, ezért tudományosan megalapozott és részletesen kifejtett marxista—leninista filmesztétika ma még nincs (amivel nem azt akarjuk mondani, hogy e téren az eddigiekben jelentős eredmények nem születtek, ennek megteremtéséhez talán Eisenstein jutott legközelebb); ezért nem szánjuk paradoxonnak, amikor azt mondjuk, hogy mind a lukácsi filmesztétikai koncepciót a Lukács által kifejtett általános esztétika alapján kell helyesbíteni, mind a marxista—leninista filmesztétikát a Lukács által is elért általános esztétika eredményeinek a felhasználásával kell megteremteni. E nehéz, és tudományosan még előttünk álló feladat megoldásában nem árt, ha Lukács azon tanácsát is megfogadjuk, hogy: „A dolog úgy áll, hogy ma a filmről vitatkozni is csak kommunista álláspontonlehet. Az igazi marxizmus—leninizmusnak éppen az őszinteségben van az ereje, mi pedig legjobb tulajdonságunkról mondunk le, ha ezt az elvet taktikázás végett feladjuk . . ."[82] Ezek a tanácsok a filmtudományban ma különösen időszerűek, ahol a taktikázgatások különösen gyakoriak, s emiatt különösen nehéz a marxizmust—leninizmust érvényesíteni, ami pedig elengedhetetlen feltétele a marxista filmtudomány megteremtésének.

[82] „A filmművészet az új magyar kultúráért", 36.

# ESZMÉNY ÉS VALÓSÁG ELLENTMONDÁSA RUSKIN MUNKÁSSÁGÁBAN

FÖLDÉNYI F. LÁSZLÓ

Ellentmondásokkal telített a Viktória korabeli angol szellemi élet egyik legnagyobb hatású írójának, John Ruskinnak munkássága.

John Ruskin 1819-ben született Londonban. Otthon kezdte el tanulmányait, majd Oxfordba iratkozott be egyetemre. Szüleivel több alkalommal utazott végig Nyugat-Európán, s elsősorban Svájc tájai és Olaszország műkincsei gyakoroltak rá maradandó hatást. Az egyetem befejezése után adta ki esztétikai főművének, a „Modern festők"-nek (Modern Painters) első kötetét (1843). A mű utolsó kötete 1860-ban jelent meg. A modern civilizáció és művészet leghevesebb ostorozója a maga korában, s ennek révén kerül kapcsolatba Carlyle-lal, s az ötvenes évek kezdetén elsőnek áll ki az ún. preraffaelita művészet mellett. Széles körű tevékenysége következtében egész Angliában közismert személyiség lesz, és 1869-ben professzornak választják meg Oxfordban, ahol 1878-ig működik, majd ismét 1883—84-ben. Tanításai mind kevesebb hallgatóságot vonzanak, s a kilencvenes évekre teljesen elszigetelődik. A társadalom megjavítása érdekében tett fáradozásainak kudarcai hatására egyre jobban elboruló elmével egy elhagyatott vidéki házban hal meg 1900-ban, teljesen elfeledetten és magányosan.

Még élete folyamán fellendültek a viták tevékenységéről, s halála után néhány évvel már Európa-szerte ismerték a nevét. A személye körüli csaták azonban hirtelen elültek, és a ruskini tanítások mind Angliában, mind a kontinensen csupán néhány szakember kutatási témájaként éltek tovább.

Ruskin megítélésének két pólusa alakult ki: az egyiken a fenntartás nélküli Ruskin-bálványozók,[1] a másikon pedig a munkáit élesen kritizálók.[2] A megítélés mögött azonban gyakran egészen felületes benyomásokat találhatunk: így pl. Geőcze Sarolta csodálatának alapja a Ruskint személyesen ismerő tanítvány zászlóhajtása a szimpatikus ember előtt, Marie von Bunsen ellenszenve pedig nem kis részben angolellenességéből táplálkozik. A ruskini életmű alapos, marxista megítélésére azonban eddig még nem került sor.

Ruskin korabeli népszerűsége, hatása a századvég jellegéből következik. E századvégi szecesszió feltámadását és reneszánszát az elmúlt évtizedben Európa-szerte és Magyarországon is megfigyelhettük. Jogosan kérdezhetjük, hogy vajon a szecessziót és a mostani újjáéledését létrehozó történelmi, társadalmi és tudati állapotok között létezik-e hasonlóság, s ha igen, akkor ez miben lelhető fel? A szecesszió és a preraffaelitizmus egyik prófétájának a gondolat-

[1] Pl. Benno Ruettenauer: „Symbolische Kunst", Strassburg 1900.; Geőcze Sarolta: „Ruskin élete és tanításai", Budapest 1903.

[2] Marie von Bunsen: „John Ruskin. Sein Leben und sein Wirken", Lipcse 1903.

rendszerét elemezve, és e gondolatrendszert kapcsolatba hozva azokkal a valóságelemekkel, amelyekből az kinőtt, ha nem is lehet végleges igényű választ adni e kérdésre, de napjaink egyik jellemző gondolkodásmódja kétségkívül megközelíthető. Emellett kiderül az is, hogy bár Ruskin hatása és népszerűsége elmúlt, gondolatai számtalan közvetítő csatornán keresztül napjainkig elszivárogtak.

*

Ruskin pályája különös volt, de egyszersmind korára jellemző. Huszonhárom éves, amikor kiadja a „Modern Painters" című nagyszabású művészettörténeti-elméleti művének első kötetét. A művészet társadalmiságába vetett hite vezette el ahhoz, hogy a festészet, majd az építészet tanulmányozása után minden figyelmét a társadalomtudományokra fordítsa, s 1862-ben „Unto this Last" címen kiadja a korabeli polgári közgazdaságtannal vitázó cikkeit. Egyaránt kiterjed figyelme a közgazdaságtani elméletre, művészettörténetre, művészetelméletre, társadalomkritikára, etikára.

A művészettörténettől a közgazdaságtanhoz való közeledés meghökkentő, különösen egy idealista gondolkodó esetében. Idealizmusa és a társadalomszerkezet látszólagos megértése mögött azonban nincs ellentét, mivel mind művészetelmélete, mind közgazdaságtani elmélete gyökerében etikai beállítottságú volt, és a két terület a normatív etika síkján kapcsolódott egybe. Etikájának középponti kérdése az „életművészet" kialakításának lehetősége, s válaszai individuális beállítottságúak. „Elmúlt életednek minden napja visszavonhatatlanul döntő a jóra vagy gonoszra. Vigyázz tehát, egy napod se múljon el anélkül, hogy magadat valamivel jobbá ne tetted volna; hogy ezt tehesd, először is járj végére annak, hogy mi vagy te most"[3] — írja 1865-ben. Az egyén hitvallása ez, azé az egyéné, aki csak magára számít, és aki kiindulópontnak és célnak egyaránt önmagát teszi meg. Ruskin az egyén individualizmusát szentnek, s a társadalom céljainál előbbrevalónak tartja: „Az emberi nem igaz boldogsága felé törő sikeres haladásnak az egyén és nem a köz (vagy társadalom) törekvéséből kell származnia . . . legelsősorban mindnyájunknak saját, házi használatunkra kell megalkotni az elveket és törekvéseket."[4] Az individualizmus igenlésével a kor angol átlagpolgárának válaszolt úgy, ahogy az az elméleti íróktól elvárta. (A válaszban különben nem nehéz felfedezni a kanti etika visszfényét. E hatásról a későbbiekben még szó lesz.)

Ruskin az emberek magánéletében helyeselte az individualizmust, ugyanakkor élesen bírálta a kor minden olyan társadalmi jelenségét, amely individualizmust rejtett magában, elutasította az ilyen gondolatok hirdetőit, a kor közgazdászait. Összetett ellentmondás bontakozik ki ezzel. A probléma ott jelentkezik, hogy Ruskin valóban elítélte a gazdasági életben az individualizmust, azonban az emberek erkölcsi, tudati életében éppen ezt tekintette elfogadható álláspontnak, s ezzel a két szférát antinomikusan kettészakította.

A dúsgazdag, tory-párti Ruskin így fölöttébb konzervatív szemszögből bírálta a szabad versenyt, amelynek lassan vége szakadt a múlt század második felében. Anglia fejlett gazdasági élete létrehozta a termelés és a tőke koncentrációját, a monopóliumokat, és az óriási gyarmatbirodalom következtében már a

[3] J. Ruskin: „Szezámok és liliomok", Budapest 1911, 13.
[4] J. Ruskin: „Az utolsónak is . . . annyit, mint neked", Budapest 1904, 137.

század közepe óta születendőben volt az imperializmus. Ruskin szabad verseny ellenessége ezt a fejlődést fejezi ki, de nem előre mutat, hanem a múlt felől bírál. Tehát nem az agresszív, imperialista tőketulajdonos öntudatát képviseli: nem azért ellenzi a szabad versenyt, mert ez akadályozza a tőke és termelés koncentrációját, hanem mert megszünteti a feudális jellegű, túlhaladott, kismagántulajdonon alapuló munkát. Az előbbi ellentétet tehát — az individualizmus gazdasági jellegének elvetése és etikai voltának hirdetése, így a gazdasági és tudati szféra kettéválasztása — egy újabbal gyarapítja, amely az előzőknek természetes velejárója: a XIX. századi etikát egy ipari forradalom előtti gazdasági formával akarja egyesíteni.

Ruskin egész munkássága nem más, mint a régi életforma, a régi értékek megőrzésére való törekvés. Történetietlen idealizmusa megakadályozza, hogy észrevegye saját korának tagadhatatlan pozitívumait. Az a kísérlete viszont, hogy megtagadja korát, eleve kudarcra van ítélve: Ruskin ugyanis ízig-vérig gyermeke a kornak. Látszólag elfogulatlan, időtlen ítéletei nagyon is XIX. századiak.

Vizsgáljuk meg a továbbiakban az eddig felvetett ellentéteket részleteiben.

*

Mindenekelőtt vessünk néhány pillantást művészettörténeti és művészetelméleti nézeteire, melyek egész munkásságának meghatározó centrumát alkotják.

Mi a művészet? „Egy ország művészete nem más, mint társadalmi és politikai eredményeinek exponense." Ebből a homályos megfogalmazásból csupán az világos, hogy Ruskin a társadalommal hozza összefüggésbe a művészetet. Ugyanakkor általában vett társadalmi erényről beszél, ami következetesen végiggondolva uniformizált egyéneket tételez fel egyforma erényekkel. Az említett viszonylagos szilárd fogódzó még fellelhető abban a gondolatban is, hogy a művészetet fegyverként kell felhasználni minden rossz elleni harcban. De elvontságában ez a gondolat is homályos. — Ezzel szemben másutt kijelenti: „A nagy művészet nem egyéb, mint az Istentől megszállott nagy ember megnyilatkozása."[5] Carlyle-nak hasonló romantikus nézetét ugyanitt még kiélezettebben fejti ki: „A Nagy Művészetet az éles eszű és nemesen érző emberek teremtik, s bizonyos tekintetben ennek a személyes érzésnek a kifejezése."[6] Ismét kettősséget találunk tehát: a művészet és társadalom összekapcsolását az egyén figyelembevétele nélkül, ill. a művészet és egyén (nagy ember) kizárólagos viszonyának hangoztatását a társadalom kikapcsolásával. Az egyén—társadalom valóságos kapcsolatának figyelmen kívül hagyása a művészetről vallott nézeteiben élesen kirajzolódik. Ennek megfelelően „tükrözési elmélete" is (amennyiben ilyenről egyáltalán beszélni lehet) elhibázott, s a művészet mibenlétéről vallott felfogásához hasonlóan homályos. Mikor kijelenti, hogy a művészetből ki lehet olvasni a nép, az emberek természetét, mint a tükörből, akkor az emberi természetet veszi alapul, elméletét erre építi fel, de nem vizsgálja, hogy maga az emberi természet minek a függvénye. Mivel az emberi természet

[5] J. Ruskin: „Modern Painters", 5, IV/X, 22. §.

[6] Idézi G. P. Landow: Ruskin's Version of „Ut Pictura Poesis"; „The Journal of Aesthetics and Art Criticism", Summer 1968, 521.

Ruskinnál alapvető kategória, a művészet három célját a következőkben látja: erősítse meg a vallást, tökéletesítse az erkölcsi állapotot, tegyen eleget az anyagi szükségleteknek. Ruskin részletesen foglalkozott e három területtel. A „Szezámok és liliomok" című kötetben a vallást tartja a művészetek alapjának, máshol pedig kijelenti, hogy „minden nagy nemzeti építészet a nagy nemzeti vallás eredménye és exponense."[7] Ruskin fontosnak tartotta a vallás megerősítését. A művészet evilágiságának elismerése alapjaiban ellenkeznék Ruskin egész világnézetével, amely az örök egyenlőtlenséget hirdeti: „. . . ha az én munkáimban valamely elvet gyakrabban és hangsúlyozottabban emeltem ki, mint másokat: ez az elv az egyenlőség lehetetlenségének elve volt. Állandó célom volt annak kimutatása, hogy némely ember magasabb dolgokra hivatott másoknál, néha minden más embernél . . ."[8] Ennek az elvnek éltető eleme a transzcendenciára irányuló világnézet, miként a vallásnak is. A boldogtalanság okát abban látja, hogy az ember eltávolodott Istentől: „Anglia hitetlensége az emberi történelemben szinte példátlan." Egyetértően hivatkozik másokra: „Shaftesbury gróf *siránkozva* állapította meg a Felsőházban, hogy csupán Angliában 5 millió ember idegenedett el teljesen nemcsak az egyháztól, hanem a kereszténységtől is."[9] A brit burzsoázia és arisztokrácia valóban siránkozott, hiszen úgy tűnt, hogy a tömegek befolyásolására régóta bevált eszköz hatásfoka rohamosan csökken. Ruskin akarva-akaratlanul ezeket a burzsoá érdekeket képviselte a vallás fontosságának hangoztatásával. „Ha valaha, akkor most kellett a népet morális eszközökkel kordában tartani; és a legelső és a legfőbb valamennyi morális eszköz közül, amellyel a tömegekre hatni lehet, most és mindig — a vallás"[10] — írja Engels. Ruskin az általa mélyen elítélt brit uralkodó osztály számára adott tehát közvetett segítséget, mikor elméletében a művészet elsődleges céljának a vallás megerősítését tartotta.

Ugyanilyen kötöttséget tapasztalunk, mikor a művészet második céljaként az erkölcsi állapot tökéletesítését hangoztatja. Az erkölcsről a következőt írja: „csak egyetlenegy erkölcsiség van, amely minden civilizált ember szívében élő ösztön volt, az ma is, és örökre annak kell maradnia, amely éppoly biztos és változhatatlan, mint az emberek külső testi formája, és amely a vallástól sem törvényt, sem helyet nem kap, hanem csak reményt és boldogságot".[11] A kanti etikára emlékeztető tant Ruskin nem Kanttól vette, mivel őt nem olvasta, de nagy hatással volt rá Carlyle, aki igen behatóan foglalkozott a német filozófussal, és a „magasabb erkölcsi értéket" a történelem egész menetére alkalmazta. A másik forrásra ad magyarázatot az, hogy Ruskin oxfordi tanulmányai alatt megismerkedett Hume műveivel. Hume a következőket mondja: „Nagy egyformaság van minden korban minden nemzetnél az emberek cselekedeteiben, s hogy az emberi természet alapsajátságaiban és működéseiben mindig ugyanaz marad. Ugyanazok az indítóokok mindig ugyanazokat a cselekvéseket szülik, ugyanazok az események mindig ugyanazokból az okokból folynak."[12] Ruskin

[7] J. Ruskin: „The Crown of Wild Olive", 67. §.
[8] J. Ruskin: „Az utolsónak is . . .", 88.
[9] Marx és Engels Művei, **11**, Budapest 1966, 315.
[10] Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Bevezetés az 1892-es angol kiadáshoz; Marx és Engels Művei, **19**, Budapest 1969, 495. „Ha a brit burzsoá azelőtt is meg volt győződve arról, hogy a köznépet vallásos kedélyhangulatban kell tartani, mennyivel inkább kellett ennek szükségességét éreznie mindeme tapasztalatok után?" (Ti. 1848 után.) Uo. 492.
[11] J. Ruskin: „Előadások a művészetről", Budapest é. n. 24.
[12] David Hume: „Vizsgálódás az emberi értelemről", Budapest 1882, 66.

egyik elméleti tanítómestere, James D. Harding (1798—1863) pedig az 1820-as években jelentette ki hasonló elvontsággal: „Az igazság, akár tudományos, akár művészi, legyen az állandó szint, amelyhez végső soron minden véleménynek és ítéletnek igazodnia kell."[13] Mit jelent a ruskini kategorikus imperatívusz a maga korában? Mindenekelőtt társadalmi egyenlőséget tételez fel, és e ponton Ruskin összeütközésbe kerül önnön, az örök egyenlőtlenségről hirdetett nézetével. A társadalmi tevékenység ezáltal tisztán morális praxissá szűkül, amely csupán a fennálló rend jelenségformáját, és nem lényegét érinti. (Legnagyobb kudarcát az okozta, hogy a közgazdaságtant a kategorikus imperatívusszal próbálta megreformálni.) Ebben a morális etikában minden az érzelemnek van alárendelve, a romantika érzelmessége Ruskin etikájában folytatódik; természetesen új környezetbe kerülve ez is reakcióssá vált. A társadalmi egyenlőtlenséget hirdető vallásos Ruskinnal szemben állt a társadalmi szeretetet hirdető Ruskin, aki a szeretet prédikálásával az osztályellentéteket homályosította el. „Az elérhető legnagyobb anyagi eredmény nem azáltal nyerhető el, hogy egymással antagonizmusban vannak, hanem azáltal, ha egymáshoz vonzódnak."[14] Ebből az álláspontból ered Ruskinnak a művészettel szemben támasztott igénye. Jellemző, hogy a hasonló etikai rendszert a kor egyetlen realista írója sem volt hajlandó átvenni. Thackeray visszautasította a kategorikus imperatívusz szellemében fogant „Unto this Last" című kötet publikálását folyóiratában, a „Cornhill's Magazine"-ban, George Eliot pedig a következőket írta ezzel kapcsolatban: „Az erkölcsi ítéletek szükségszerűen hamisak és üresek maradnak, amennyiben nem vizsgálják át és világítják meg a speciális körülményekre való állandó utalással, amelyek az egyedet nagyban meghatározzák."[15]

Mint látjuk tehát, Ruskin két állítása — a művészet célja a vallás megerősítése, ill. az erkölcsi állapot tökéletesítése — ellentmondásokhoz vezet, hiszen a vallási érzület hangoztatása Ruskin esetében a társadalmi egyenlőtlenség konzerválását jelenti, a vallástól — pusztán a ruskini elméletben — elszakított erkölcs megszilárdítása pedig éppen a társadalmi egyenlőség gondolatát veti fel. Ugyanazok az ellentmondások jelennek meg itt, mint amikor Ruskin a gyakorlatban elvetette, az erkölcsben viszont igenelte az individualizmust.

Vizsgáljuk meg most már a művészet harmadik célját, amely szerint a művészet az anyagi szükségleteknek tegyen eleget. Ezen Ruskin azt érti, hogy a művészet pl. ugyanolyan hasznos, mint a fazekasság vagy a főzés („Szezámok és liliomok"). Nem véletlen, hogy példaként a fazekasságot, tehát a XIX. században is létező kézi iparágat hozza fel. A XIX. századi gyáripari munka elembertelenítő és elidegenítő hatása a munkától elválasztotta a művészetet, s a munka és a művészet külön fejlődik tovább. Ezzel szemben, „amíg a termelés tisztán céhszerű, majdnem lehetetlen meghatározni, hol kezdődik vagy végződik a megmunkálás művészi módja. Csak a munkafolyamatnak a manufaktúrában keletkező szétbontása mutatja világosan a differenciálódás kezdeteit, anélkül azonban, hogy az akkor még teljesen elválnék az ember specifikus képességeitől, ügyességeitől"[16] — fejti ki Lukács György. Mikor Ruskin azt az igényét hangoztatja, hogy a művészet anyagi szükségletet elégítsen ki, akkor ez tulajdonkép-

[13] Idézi G. P. Landow: J. D. Harding and John Ruskin on Nature's Infinite Variety; „The Journal of Aesthetics and Art Criticism", Spring 1970, 370.
[14] J. Ruskin: „Az utolsónak is annyit . . .", 20.
[15] Idézi: „The Pelican Guide to English Literature", 6, London 1969, 71.
[16] Lukács György: „A különösség", Budapest 1957, 154.

pen a romantikus gondolkodó nosztalgiája a múlt iránt, és jelzi idegenkedését a modern gyáripari munkától. Ruskin azonban idegenkedése ellenére is a fejlődést csupán anyagi-hasznossági oldalról vizsgáló polgár álláspontját képviseli. Fel sem veti azt, hogy az anyagi szükséglet mellett a művészet másfajta társadalmi szükségleteket elégíthet ki: konzervatív oldalról fejezi ki sajnálatát és ellenkezését amiatt, hogy a művészet (legalábbis egy időre) kiszakadt a hasznot hozó anyagi termelés köréből. Álláspontja összecseng a Ruskin által különben mélyen elítélt utilitarizmussal, Bentham és az őt kiegészítő J. St. Mill tanával. A munka és művészet szoros kapcsolatának eszméje Ruskin filozófiájában nem más, mint a tényleges történelmi folyamatot figyelmen kívül hagyó, görcsös ragaszkodás a letűnt állapotokhoz; így vált romantikusan reakcióssá.

Ruskinnak a művészet céljáról szóló tanítása Kierkegaard három stádiumához (esztétikai-etikai-vallásos) hasonló építmény. A mindennapi hasznot tekintő utilitarista stádiumtól a kategorikus imperatívuszon át a vallás kritikátlan elfogadásáig vezet az út. A lényeges különbség Kierkegaard és Ruskin építménye között az, hogy a dán filozófuséval szemben itt nincsen hierarchia az egyes stádiumok között, s egymásmellettiségük ellenére metafizikusan elválnak egymástól — s többek között —, ez az egyik oka annak, hogy Ruskinnak a művészettel kapcsolatos gondolatai csapongóak. A műveiben mindenhol jelentkező ellentmondások akkor válnak a legnyilvánvalóbbakká, amikor a három művészeti (etikai) stádium között egyenlőséget tételez fel, és Kierkegaard-ral ellentétben nem törekszik hierarchikus összefüggésük megállapítására.

*

Ruskin egyes esztétikai kísérletei, művei a fent vázolt rendszerrel vannak összefüggésben. Legfőbb művészeti tanítása a gótika és a reneszánsz szembeállítása, és népszerűségének csúcspontjait ennek az ellentétnek az elemzésével érte el. Szerinte a gótika alapján újulhat meg a reneszánszból sarjadó, elkorcsosult európai művészet. Vizsgáljuk meg közelebbről, miben áll Ruskin szerint a gótika—reneszánsz ellentét.

A gótika és a gótikus korszak dicsőítése jóval Ruskin előtt megkezdődött Angliában. A XVIII. század elején Alexander Pope, Ruskin egyik kedvenc költője ír elragadtatással a gótikáról. Richard Hurdnek 1762-ben jelent meg „Levelek a lovagságról" című műve, amelyben a lovagkorról azt írja, hogy legjobban megfelelt a költészetnek és a zseni szellemének. A XVIII. század vége felé sorra jelentek meg az ún. gótikus regények, melyek hátborzongató cselekményük következtében a legszélesebb körökben elterjedtek. Az építészetben szintén gótikus elemeket kezdtek felhasználni (pl. Horace Walpone híres háza, a Strawberry Hill), a XIX. században az ilyen stílusú épületek még inkább elszaporodtak (pl. a londoni Parlament, 1838—60). Az angol romantikusok egyebek között e téren is Ruskin előfutárainak tekinthetők. Leginkább talán W. Blake tanításai hatottak rá, aki a klasszikusokban a pusztulás és háború forrását látja, vagy pedig a „matematikai formát", amellyel a gótika „eleven formáját" állítja szembe.

Ruskin már fiatal korában megismerkedett Rouen, Genf, Pisa építészetével, hosszú időt szentelt a gótika tanulmányozásának. A szűkebb értelemben vett építészettörténet vizsgálatát azonban hamarosan felváltotta a „gót szellem" boncolgatása, és az apró díszítőelemekből is messzemenő erkölcsi következteté-

seket vont le. A gótikus építészetet, ill. az ezt létrehozó társadalmi (szerinte erkölcsi) környezetet állította a XIX. század elé követendő példaként „Velence kövei" című könyvében, melynek a gótika természetéről szóló fejezetét William Morris az igazi szocializmus megalapításának tekintette. Ruskin alaptétele az volt, hogy a gótikus épületen dolgozó munkás szabad volt, mivel az egyes díszekben tulajdonképpen önmagát bontakoztathatta ki, és ez a munkás erkölcsi értelemben vett szabadságát jelentette. E kor a munkást emberré tette, ezzel szemben az azt megelőző (pl. görög) és követő (klasszicizmus) irányzatok eszközzé alacsonyították le. „A gótikus díszítmény nemesebb a görögnél, és ennek belátása dönti el, hogy a munkás élő, magát fejlesztő, boldog ember legyen, vagy pedig puszta gép, melynek láncai embervérrel vannak beolajozva".[17] Az emberi munka elemzésével Ruskin ismét eltávolodik az építészettörténettől. A gótikus kor emberének munkáját szembeállítja saját korának elidegenedett munkájával. Tisztában van vele, hogy a munka a XIX. században az ember számára puszta eszköz létének fenntartására. Viszont Ruskin szerint a munkás azért dolgozik kelletlenül, mert már mindent megterveztek előtte, így saját fantáziáját nem működtetheti. Ez a nézet az alapja a munkások szellemének ébren tartására tett erőfeszítéseinek: egy londoni munkásklubban, a „Workmen's College"-ban finom minták rajzolására tanította a munkásokat, mivel szerinte ezáltal lehet a munka elidegenítő hatását leküzdeni. „A munka művészet nélkül elállatiasodás" — állítja, miközben a magántulajdonról szót sem ejt, illetve más helyen annak szentségét és sérthetetlenségét hirdeti. A kizsákmányolásnak a mindennapi élet felszínén megjelenő tünetei tehát Ruskint mélyen idealista és reakciós irányba viszik, és minden baj fő okát abban látja, hogy az ősi, egyszerű időkkel szemben, amikor harmónia és egység uralkodott, az előrehaladott korban minden folyamatnak millió apró részre kellett széttöredeznie.[18] Emellett még e valósággal való kibékülésre is felszólítja a munkásokat, kifejtvén, hogy senki sem vágyhat más munkájára: „Egyikőnk sem azért végez nemes vagy durva munkát, mert kényszerítve van arra, hanem mert éppen oda cseppentünk bele, és nem lehet magunkon segíteni."[19] A beledobottság kilátástalansága és a küzdelem hiábavalósága irracionalisztikus elvét kiegészíti azzal a reakciós tanítással, hogy a munkás ne azzal törődjön, mennyi a fizetése, hanem azzal, hogy milyen hasznos munkát végez, milyen hasznos a termék, ami keze alól kikerül. Így párosul a múltba való visszatérés elve a tőkés termelési mód alapvető lényegének időtlenné tett hamis tanításával, ama szubjektíve becsületes cél érdekében, hogy a XIX. század betegségének felszíni tüneteit meggyógyítsa a betegség gócpontjának vizsgálata és kezelése nélkül. Ruskin munkáról vallott felfogásának további jellemzője, hogy szerinte a munka öröktől fogva csupán individuális beállítottságú. A görög és a klasszicista építészetben az individuum egy felsőbb hatalomnak van alárendelve, a gótika változatossága viszont az egyéniséget fejlődni engedte. (Ruskin szándékosan eltekint attól, hogy a gótikus székesegyházakat, épületeket szintén előre tervezték, és a munkás saját fantáziáját csupán a munka legutolsó fázisaiban, a faldíszek, párkányok kiképzésében működtethette.) Mégis: nem véletlenül hangoztatta a változatosság szükségességét a XIX. századi életben. Marx a legendás hírű eredeti angol jellem eltűnéséről így ír: „A különbségek már nem az egyének, hanem

[17] J. Ruskin: „Lectures on Architecture and Painting", 143. §.
[18] J. Ruskin: „Előadások a művészetről", 27.
[19] J. Ruskin: „The Crown of Wild Olive", 38. §.

‚foglalkozásuk' és osztályuk tartozékai."[20] Ruskin ugyanerről így szól: „a változatosságot az emberi agy és szív . . . megkívánja . . . az egyhangúságnak, bár olykor hasznos lehet, értéke nincs".[21] John St. Mill 1859-ben „On Liberty" című munkájában szintén elítéli az egyhangúságot a személyiség megmentése érdekében. Ugyanilyen szempontok miatt ítéli el Ruskin a munkamegosztást is, amely véleménye szerint a gótikus építkezéseknél és egyáltalán abban a korszakban nem létezett. A „Velence kövei"-ben így ír erről: „Nagyra vagyunk a munkafelosztás elvével, pedig nem a munka van felosztva, hanem az ember; az a kevés értelem, mit egy-egy emberben meghagynak, nem elég arra, hogy egy egész gombostűt vagy egy egész szeget készítsen, hanem abban merül ki, hogy élete fogytáig vagy gombostűfejet, vagy szögfejet készít. Gyárvárosainkban mindent gyártunk, csak embert nem." Az „ember-megosztás" elve a munkamegosztás helyett az egység széttöredezésének betetőzése. De felmerül itt egy másik probléma is. Ruskin erkölcstana az egyén egoizmusát öröknek tartotta, és a munkamegosztást, ill. „ember-megosztást" az általa nagyra becsült Adam Smith elve szerint képzelte el. Adam Smith a következőt írja: „Az emberi önző természet létrehozta a cserét, mint az önző egyének között egyetlen társadalmi kapcsolatot." Ruskin a művészetek tárgyalásakor az emberi természetet veszi alapkategóriának anélkül, hogy megvizsgálná, mitől függ maga az emberi természet, mint ahogyan Adam Smith is az önzésre mint antropológiai tulajdonságra építette fel rendszerét. Jelen esetben szintén az emberi természet (az önzés) hozta létre a munkamegosztást, így valóban helytálló Ruskin hamis rendszerén belül az, hogy az ember és nem a munka van megosztva. A gótikus korhoz való visszatérés első feltétele tehát a munkamegosztás megszüntetése, azonban a valódi alapot, amelyből a munkamegosztás kinő, nem érinti. Tolsztoj, aki Ruskint a XIX. század egyik legnagyobb elméjének nevezte, hasonlóan ír: „Mivel . . . mindenki természetszerűen a saját tevékenysége kibővítésében és változatosságában látja a jót, így az olyan munkamegosztás, mint amely manapság létezik, szabad társadalomban nyilvánvalóan lehetetlen."[22] Ruskin elképzeli az ideális államot, amelyben nincs munkamegosztás, de van egy főnök, „aki mint egy kiskirály vagy egy kormányzó felelős mind a vezetésért, mind az általa irányítottak jólétéért".[23] A gótika dicsőítése végül is egy fejletlen iparral rendelkező középkori államnak alapjában véve vallásosan reakciós hirdetéséhez vezet. Munkamegosztás-ellenessége létrehozza az „ember-felosztás" elméletét, a változatosság igényét, amely a munka individuális jellegén alapul, és ezt Ruskin szerint csak a gótika képes biztosítani.

A gótika értékét a reneszánszban visszájára fordítja, nem-értéknek (Unwert) tételezi fel. Olaszországi útjai során behatóan tanulmányozta a reneszánsz festőit, ő volt az, aki felhívta az európai közvélemény figyelmét olyan, addig elhanyagolt festőkre, mint Giotto, Fra Angelico, Botticelli, Carpaccio. A tre- és quattrocento művészetét az ő révén ismerték el igazán Angliában, a National Gallery több kora reneszánsz festményét ő vásárolta meg az angolok számára. Szerinte Raffael munkássága volt az a határ, amelytől a reneszánsz, tehát „az olasz művészet és szellemi erő hanyatlása kezdődik".[24] Alapvetően azt kifo-

[20] Marx és Engels Művei, 15, Budapest 1968, 439.
[21] J. Ruskin: „Velence kövei", II, Budapest 1897, 213.
[22] „Tolsztoj Művei", 9, Budapest 1967, 600–601.
[23] Idézi Ada Erland: „Ruskin and his Circle", London 1910, 165.
[24] J. Ruskin: „Lectures on Architecture and Painting", 213. §.

gásolta, hogy a reneszánsz, „ez a második babiloni korszak" elvesztette a keresztény hitet, s a pogány szellem vette át a hatalmat. A keresztény vallás siratása ill. magasztalása két jellegzetesen ruskini kérdéskört idéz. Az egyik a természetbe vetett hit miatt érzett aggódása, a másik az esztelen luxus, pazarlás kárhoztatása. Mindkettővel az olasz reneszánsz tárgyalásakor találkoztunk. Nézzük meg közelebbről e két problémát, amelyek a Ruskinról eddig nyert képet tovább gyarapítják.

Ruskin a természethez való visszatérést, tehát a gótikához való közeledést és a reneszánsztól való távolodást sürgeti. Paralel ez a gondolata azzal, amit a gótikában megvalósuló felszabadított munkáról vallott. Tisztában van azzal, hogy a XIX. század elidegenedett a természettől: „Minden dolog közül a leghalálosabb számomra a természetbe vetett hit elvesztése."[25] Az ipari forradalom kiteljesedésével a természet és társadalom egymásra utaltsága elvesztette kölcsönös felszabadító hatását, és a természet az elidegenedett társadalommal szemben önálló hatalomként jelentkezett. Az ipari fejlődés e tendenciájával szemben a művészet görcsösen kapaszkodik a természetbe. „A természet az az edény, az a keret, amelyben . . . a fokozódó mechanizálódás, lehetetlenné válás, eldologiasodás ellen ható belső tendenciák egyesülnek. A természet ennek során azt jelenti, ami a civilizatórikusan emberi, lényegében mesterséges képződményekkel szemben szervesen sarjadt, amit tehát nem az ember alkotott."[26] Ruskin a gótikához való visszatéréssel tulajdonképpen az emberi elidegenedést akarta megszüntetni, ugyanis ez a látszólagosan interiorizációs folyamat a természet bensőséggé válásával járna együtt. Ez a folyamat azonban visszájára fordul azáltal, hogy számára Isten és természet szétválaszthatatlanul össze van kapcsolódva: „Ekkor éreztem csupán, hogy semmivé válni annyit jelenthet, mint Embernél többé válni . . . hogy önmaga elvesztése egy Hatalmasabbnak az észrevételét eredményezheti, akibe a halhatatlan lélek örökre felemelkedhetne . . . a Végtelen Istenség kizárólagos kontemplációjába merülve."[27] A természet és az Istenség végtelensége számára egyet jelent, tehát végeredményben mindegy, hogy a vallásba vagy a természetbe vetett hit elvesztése miatt bánkódik. „Az egy *idegen* lényeget, a természet és az ember feletti lényeget illető kérdés — oly kérdés, amely magába zárja a természet és az ember lényegtelenségének bevallását."[28] Ez a megközelítés ténylegesen lemondást jelent a válasz lehetőségéről.

Ugyanezt látjuk a luxus elítélésében. Kemény hangon marasztalja el a tőke halmozóit, kifejti, hogy a jelenben uralkodó gonoszságot le lehet győzni, de ennek feltétele „határozott feláldozása az oly kényelemnek, az oly szépségnek . . . mely csupán a munkás lealjasítása által érhető el".[29] A társadalmi, közgazdasági törvények ismerete nélkül, pusztán neveléssel, rábeszéléssel próbálja a gazdagokat jobb belátásra bírni. A prófétai hang mögött prózai törvények rejlenek. Az általa többnyire elítélt Ricardo-követőkhöz csatlakozik ezen a ponton, azokhoz, akik takarékosságot, aszkézist hirdetnek a gazdagság fokozása érdekében. A történelem menete Ricardóékat igazolta, vagyis minden „pazarló tőke" fölött diadalmaskodott a „dolgozó tőke", s „az élvezet tehát be van sorol-

[25] Levél Charles Eliot Nortonhoz, 1875. február 13.
[26] Lukács György: „Történelem és osztálytudat", Budapest 1971, 399.
[27] J. Ruskin: „Modern Painters", II, Appendix I.
[28] Marx: „Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből", Budapest 1970, 77.
[29] J. Ruskin: „Velence kövei", II, 201.

va a tőke, az élvező egyén pedig a tőkésítő egyén alá".[30] Ruskin ösztönösen kapcsolódik kora tendenciájához, anélkül, hogy megértené azt. Így áll elő az az abszurd, de Ruskin logikáján belül érthető következtetés, hogy az ipari tőkét („dolgozó tőkét") a gótika korába vetíti vissza, ezáltal a történelem menetét megfordítva, az ipari tőkéből vezeti le a csillogó, feudális gazdagságot. Dialektikátlan történelemszemléletével nem veszi észre az egyes értékek, kategóriák változását a haladás folyamán. Így alkalmazta pl. saját kora prűdségét az egész művészettörténetre. Szerinte a meztelen test ábrázolása miatt hanyatlott le a görög művészet, ezért nem szerette Leonardót, és ítélte el Dürer, Giorgione, Tizian egyes műveit.

*

A gótika—reneszánsz ellentét kapcsán merült fel előadásaiban a szép és rút kategóriájának elemzése.

Korát kritizálva többször kifejtette, hogy az angol polgárságot, az angol népet (a kettő közt — szerinte — nincs lényeges tartalmi különbség) nem érdekli a művészetben megjelenő szépség, és e gondolatot folytatva odajut, hogy korában, tehát a Viktória korszakban egyáltalán nem létezik szépség. Ezzel kritikailag meghaladta korábbi szubjektív idealista felfogását, amely szerint a szépség csupán az egyéni tudatban létezik. Most a szépet egy transzcendens eszmére, az Istenre vetíti ki, ezzel egyrészt a szépség és az Isten közé tett egyenlőségjelet, másrészt felállította a szép kategóriájának objektív idealista mértékét. Ez persze korántsem új álláspont az esztétikai gondolkodás történetében. Szent Ágoston tanítása szerint is az Isten minden szép forrása, az Isten a legmagasabb rendű szépség. Az egyházatyától Ruskin abban tér el, hogy elismeri a rút létezését. Szoros összefüggés van aközött, amikor a vallásba, ill. a szépbe vetett hit megrendüléséről beszél. A vallásos hit helyreállítása csak a szép újabb diadalával következhet be. Ennek viszont a nyomorból, a tudatlanságból, az önzésből való kiemelkedés a feltétele.

Az Istennel azonosított Szépség legfontosabb tulajdonsága a végtelenség, hasonlóan ahhoz, ahogy Isten és a végtelenség eszméjét összekapcsolja Blake a „Menny és Pokol házassága" című versében: „Nem láttam Istent, nem is hallottam véges testi érzékeléssel, de érzékeim mindenben felfedezték a végtelent."[31] A végtelen szépséget örökké egyforma érvényű kategóriává teszi. Azonban ebben a végtelen szépségben a változatosságot is felismeri. Mesteréhez kapcsolódik itt, hiszen J. D. Harding már 1845-ben kiemeli a dolgokban rejlő végtelen változatosságot. Néhány évvel később Ruskin kijelenti, hogy „a természet sohasem talál módot arra, hogy önmagát ismételje". Ezzel későbbi tanításait előlegzi, amelyek majd Walter Pater műveiben is fellelhetők. Ruskin a következőt mondja a szépről: „Legfinomabb jellemző vonásait állandóan kutatni kell, a szépség legtökéletesebb részei tűnnek el a legkönnyebben."[32] Pater „A renaissance" című nevezetes munkájában ehhez hasonlóan ír: „Minden pillanatban megtalálja valamely forma tökéletes képét egy kézen vagy arcon, az egyik színárnyalat a dombokon vagy a tengeren finomabb a többinél; egy pillanatnyi hangulat mélységes betekintés, értelmünk fellobbanása ellenállhatatlanul igaz

[30] Marx: „Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből", 88.
[31] William Blake: „Versek és próféciák", Budapest 1959, 166.
[32] Idézi: „The Journal of Aesthetics and Art Criticism", 1954, 53.

és vonzó ránk nézve — éppen csak ebben a pillanatban."[33] A különbség az, hogy Ruskin ide jutott el, Pater pedig innen indult ki. Bár Ruskin elvetette a l'art pour l'art elvét, és a művészet társadalmiságát szüntelenül hangoztatta, nézeteinek megvalósulását mégis egyre kilátástalanabbnak tartotta. Mivel reakciós-utopisztikus próféciái történelmi időszerűségüket régen elvesztették, a századvég egyre kevésbé figyelt rá. Ezért uralkodik el rajta a pesszimista, szkeptikus hangulat, és ez objektíve egyre közelebb sodorja a művészetek öncélúságának elvéhez.

Ruskin korai írásaiban csak nyomokban fordul elő a szép érdeknélküliségére történő utalás. Az esztétikát ebben az időben széppel foglalkozó tudománynak tartotta. A század végén azonban a szépet mindentől elhatárolta. Wordsworth és Carlyle közvetítésével a kanti esztétika hatása érezhető ebben. Kant esztétikájában a művészet függetlenségének elve nem l'art pour l'art jelenség, hanem bizonyos mértékig a feudális Németország elleni bástyát jelenti. Ruskinnál alapvetően másról van szó. A század végén ez az esztétikai koncepció Angliában menekülés a társadalmi problémák elől. A művészettől radikálisan elválasztja az etikai hatást, s ezzel egyfajta egyenlőséget teremt a művészetek befogadása alapján a különböző osztályok között. Ruskin kijelenti: „az az ember, akinek az tetszik, ami neked, veled egy osztályba tartozik". Hangsúlyozom azonban, hogy a művészet érdeknélküliségének gondolata a *századvégi* Ruskin jellemzője.

Platon elvét átvéve (aki különben igen nagy hatással volt rá), a szépet a szeretet, elsősorban a családi szeretet érzésével azonosítja. A feudális értelemben vett család felbomlása mély ellenkezést vált ki belőle, a múlt felől ítéli el a folyamatot, okát a hazafiúi érzés hiányában látja. A családi szeretetben jelentkező szépség feltétele tehát a hazafias érzés. Aki a konfliktusokkal terhes valósághoz nem az általa javasolt recept szerint közeledik, hanem a társadalom valódi ellentmondásait ragadja meg, az nem alkothat szépet ruskini értelemben. Ezért nem tartja szépnek Shakespeare-t, akinek tragédiáit csupán családi drámáknak tekinti. A „Hamlet"-ben — szerinte — a család felbomlik, így ez nem lehet jelentős művészi alkotás, hiszen a nagy művészet csak szépséget ábrázolhat. A festészetről szólva említettük, hogy Ruskin véleménye szerint e művészeti ág hanyatlása a reneszánsszal kezdődik. Az irodalomról is hasonlóan vélekedik: „az angol irodalom a Chaucer által felvetett rút gondolatok következtében hanyatlik, és e folyamatban Shakespeare sem kivétel".

Ezzel eljutottunk a rút kérdéséhez. Ruskin határozottan elutasította Masaccio képeit; Murillo rongyos gyermekeit visszataszítónak tartotta. Nem vett tudomást a rútat létrehozó társadalmi-gazdasági viszonyokról. Nem határolja körül a rút jelentését. (Pedig több, a szépségre alkalmazott kritérium, pl. egységes, változatos, arányos stb. a rútra is érvényes.) Arisztotelész a következőképpen ír erről: „vannak dolgok, amelyeket önmagukban nem szívesen nézünk, de lehető legpontosabb képük szemlélése gyönyört vált ki belőlünk, mint például a legcsúnyább állatok vagy a holtak ábrázolása".[34] Ruskin ezzel nem értett egyet.

Az esztétikai kategóriák köréből mégsem zárta ki a rútat. Amikor kijelenti, hogy nem szép az, ami hasznos, akkor emlékeznünk kell korábbi kijelentésére, amely szerint a művészet egyik célja a gazdasági szükséglet kielégítése. Amikor mégis a szép haszonnélküliségét emlegeti (ezt a művészet—gazdasági szükséglet kapcsolat tárgyalásakor sem tette), ráadásul még az etikától is elszakítja, nem

[33] W. Pater: „A renaissance", Budapest 1913, 322.
[34] Arisztotelész: „Poétika", Budapest 1963, 11.

tesz mást, mint az immanens törvényű szépet elválasztja az érzékiségtől, ezáltal teret enged a l'art pour l'art elvének. Ennek törvényszerű következményeként rendszerében a rút is örök érvényű kategóriává válik, és elsősorban az érzéki, ill. az etikai szférában kap helyet. És mivel ezek közvetlenül beáramlanak korának egész struktúrájába, Ruskin ezt a kort elutasítja, és újra a gótika keresztény szellemiségében talál meg minden értéket. Ebből az következik, hogy elfeledkezik más minőségekről (tragikus, komikus, fenséges stb.), nem lát dialektikus mozgást a szép és rút között, e kettőt metafizikusan elválasztja. Érdemes megemlékezni arról, hogy a rút és szép (ill. rossz és jó) alapján hogyan osztályozza a művészeket Ruskin. Három csoportot különböztet meg. Az elsőbe tartozók csak a jót (szépet) ábrázolják. Ezt a csoportot puristának nevezi, és ide sorolja többek között Angelicót, Peruginót, Raffaelt (a kezdeti korszakát). A második csoport tagjai az ún. naturalisták a jót is, rosszat is ábrázolják. Itt említi Michelangelo, Leonardo, Giotto, Tintoretto, Turner nevét és a gótikus építészetet. A harmadik csoportot a szenzualisták alkotják, akik csak a rosszat (rútat) hajlandók ábrázolni, mint pl. Caravaggio, Murillo, Rembrandt, Rubens. Meglepő módon a második csoportot tartja a legjelentősebbnek. Meglepő, hiszen ez a választása nincs összhangban a művészetről és az emberi lényegről vallott felfogásával. Választása azonban azért esett erre a csoportra, mivel Harding nyomán azt vallotta, hogy a természetet teljes hűséggel kell lemásolni. A szép és rút ábrázolását tehát a természethez való visszatérés érdekében helyeselte. Mint láttuk, szerinte a természethez való visszatérés az Istenhez való visszatérés is egyben. Az angol olvasóközönség Ruskintól ténylegesen is kapott valamit: felhívást a realista és humanista művészet tanulmányozására, bár ez egy alapvetően antihumánus cél érdekében történt.

*

Ruskinnak az európai festőkhöz és képzőművészeti iskolákhoz fűződő kapcsolatai közül legnevezetesebb a preraffaelita szövetséggel való viszonya volt. Bár neve egybeforrt a preraffaelitákkal, magát a mozgalmat nem ő indította el, csupán felfigyelt rá. Az 1840-es években kezdődött Oxfordban a természet újfajta, az akadémikus festészettel szembenálló ábrázolása. Kezdetben két festő, John Everett Millais és W. Holman Hunt összefogásaként indult. Követendőnek a középkori művészeket tekintették, és első közös témájuk Keats egyik versén alapult. Maga a preraffaelita kifejezés is akkor hangzott el először, amikor Millais és Hunt — Reynolds klasszicista esztétikájával határozottan szembenállva — Raffael képeit elemezték. Szerintük csak Raffaelig fejlődött a természetábrázolás, azóta a festők elidegenedtek tőle. A természethez való visszatérést, az elidegenedett viszony megszüntetését úgy képzelték el, hogy a legapróbb, legminuciózusabb részleteket is teljes hűséggel adták vissza, ezzel látszólag megragadva a természet igazi lényegét. Később újabb festők és szobrászok kapcsolódtak hozzájuk (Woolner, W. Deverell, J. Collinson, D. G. Rossetti és átmeneti időre Ford Madox Brown), és Dante Gabriel Rossetti révén, aki festő és költő is volt egyidejűleg, költők is bekapcsolódtak a mozgalomba (Christina Rossetti, D. G. Rossetti huga, W. Morris, a szocialista), kapcsolatban volt a preraffaelitákkal Tennyson, Meredith, Theodore Watts, Swinburne és egyesek szerint Yeats is. „The Germ" (Csíra) címen folyóiratot indítottak, melynek csupán négy száma jelent meg. Az ötvenes évek végén Millais kivált az ún. „Praeraphaelite Brotherhood"-ból (Preraffaelita Testvériség), és ezzel megkezdődött

a mozgalom széthullása. A társaság szétválása után csak Rossetti tanítványa és Ruskin barátja, Eduard Burne-Jones képviselte tovább a régi elveket.

A preraffaelita festők és költők jelentkezését az angol szellemi közélet felháborodással fogadta. 1851-ben állt a pártjukra a 32 éves Ruskin, aki prófétai hangú cikkeiben síkraszállt mellettük a „Times"-ban. Részben Ruskin nagy népszerűségének köszönhető, hogy a preraffaelitákat hamarosan elfogadták.

Hunt, Millais és társaik a Ruskinéhoz hasonló programmal jelentkeztek: középkori keresztény alapon akarták megújítani a művészetet, és mindenekelőtt a természethez való visszatérést hirdették. A visszatérés szükségességét vallotta Turner is, aki viszont a természet eszményítése helyett annak merőben újszerű realitását ábrázolta. Őt is Ruskin védte meg a támadásoktól, és élete végéig Turnert tartotta a legnagyobb festők egyikének. Már láttuk, hogy mit jelentett Ruskin számára a realista festészet. Turner képeibe is transzcendens eszméket magyarázott bele, ezzel egyenlőségjelet tett közte és a preraffaeliták között. A következőképpen ír erről: „Preraffaelitizmus és raffaelitizmus és turnerizmus — mind egy és ugyanaz . . . különböző a témájuk és a tehetségük, de mind megegyeznek abban, maga Raffael is, amíg nagy volt, és a többi nagy festő is, aki Raffaelt megelőzte vagy követte, azáltal lett naggyá, hogy a körülöttük levő igazságokat úgy festették le, ahogyan azok minden egyes ember számára megjelentek, s nem pedig úgy, ahogyan azt az embereknek megtanították, hogyan nézzék azokat". A preraffaeliták kedvence Giotto, Botticelli, Angelico, Tintoretto volt, művészetük ennek ellenére határozott túlvilágiságot, keresztényi alapon egy idealizált múltba való visszatérést hirdetett. Nem véletlen, hogy egyes kritikusok az angol preraffaelita festészetet a retrográd német romantika áramlatával hozták rokonságba; a preraffaelita és romantikus kifejezést azonosították.[35]

A preraffaelita költőknek nem sikerült maradéktalanul megvalósítaniuk a kitűzött célt. Költészetükben koruk valóságát ábrázolták hangulati síkon. Kedvenc témájuk az elmúlás, ősz, halál, és ez részben annak a következménye, hogy tisztában voltak a kitűzött cél értelmetlenségével és megvalósításának lehetetlenségével. Pesszimizmusuk — bonyolult áttételeken — ebből táplálkozott.

*

A preraffaelita festők és költők az aprólékos ábrázolást a hitelesség érdekében választották. Hunt híres képén, a „Világ Fényé"-n (Ruskin az emberiség legnagyobb festményének nevezte) az egyes részek tökéletes kidolgozottsága azonban a kép kompozíciójának, harmóniájának megbomlását eredményezte. Mikor Hunt Jézusról festett képet, a hitelesség érdekében Palesztinába ment el, képeinek alapvető hibáit azonban nem tudta megszüntetni, s a néző elvész a részletekben. A festők hiába lépnek fel azzal az igénnyel, hogy a természet teleologikusan tételezett mibenlétét, lényegét megértsék és ábrázolják is — óhajuk nem realizálódik. (Jellemző, hogy Dickenst a preraffaelita festők aprólékoskodó és idealizált természetet hirdető képei felbőszítették.) A természet kicsúszott a kezükből, és a problémát elméletileg vizsgáló Ruskin világosan érezte ezt. A pesszimizmust, kilátástalanságot, a kutatás hiábavalóságát a

[35] Pl. Benno Ruettenauer, i. m.

preraffaelita művészet kudarcából szűrte le, de mint mindig, tanításait kiterjesztette az élet többi szférájára is.

E pesszimizmus fejeződik ki abban a tételében, hogy a művészetet az ösztön irányítja. Arisztotelész alapján ugyan látja, hogy az ösztönt irányítani kellene, de véleménye szerint ez lehetetlen. Az ösztön az emberrel vele született, öröktől fogva adott, nem fejleszthető, de nem is szorítható vissza, és ennek révén lehet a valóságot megismerni. „Bárki, aki meg tud okolni valamit, azt ösztönösen teszi, és tucatjával ugorja át a közbeeső szillogizmusokat, és sohasem érkezik rossz helyre az ugrás végén." A szabályokról, törvényekről és a reális, megalapozott körültekintésről való lemondás végtelen szubjektivizmust eredményez. „Minden törekvés, mely arra irányul, hogy eljárásunk szabályait a célszerűség szerint vonjuk le, — hiábavaló." Ugyanakkor azt is látja, hogy az ösztön nem elegendő a világ megismerésére, s Carlyle Nietzschét előlegző hőskultuszát felhasználva megállapítja, hogy a hétköznapi embereknek nincs szükségük önálló nézetre, ez csak a kiváló egyéniségek sajátja. Ruskin szerint a társadalomban külön réteget alkotnak azok, akik képesek a valóságot megismerni; az átlagember ilyen irányú kísérlete eleve kudarcra van ítélve.

Természettudomány-ellenes álláspontja nagymértékben összefügg azzal, hogy túlzott jelentőséget tulajdonít az ösztönöknek, és a valóságot megismerhetetlennek tartja. A tudományos vizsgálatról úgy nyilatkozik, hogy „virágokat és a látható világban bármi mást . . . csak az Isten által adott szemmel lehet helyesen megfigyelni, és nem mikroszkóppal vagy szemüveggel".[36] A tudománnyal kapcsolatos valamennyi álláspontját a Biblia ismerete szabta meg. (Állítólag az egész Bibliát betéve ismerte.) Darwinnal még egyetemista korában, Oxfordban ismerkedett meg személyesen. A darwini evolúciót teljes mértékben elvetette, és annak a metafizikai természetfelfogásnak volt a híve, melynek éppen Darwin adta a „leghatalmasabb döfést". Tudományellenességében odáig ment, hogy angol nyelvterületen csupán Miltonnak néhány, a teremtésre vonatkozó sorát tartotta igazi természettörténetnek. A tudomány — véleménye szerint — az ország tönkremenetelét is előidézi, és mikor tiltakozása ellenére Oxfordban pszichológiai laboratóriumot rendeztek be, otthagyta egyetemi katedráját. Azt állította, hogy az angol nép nem fogadja be Darwint, az evolúció elméletét és semmiféle új tudományt.

Ide kapcsolódik Ruskinnak a nyelvről írt véleménye: „Valóban csak akkor értjük meg valakinek a szavait, ha megértjük lelki állapotát. Reá nézve is a mi szavaink is ismeretlen nyelven mondottak maradnak, míg meg nem értik a mienket." A nyelv nem képes betölteni feladatát, és bár a nyelv és valóság inkongruenciájának gondolata végigkísérte az angol filozófiát (Bacon, Locke, Hume), csak Ruskinnál válik a nyelv kimondottan *börtönné*, mint nem sokkal később pl. Wittgensteinnél. Mint az ember fölött és emberrel szemben álló hatalom, félelmetessé válik számára. Így ír: „vigyázatlan szavak olykor rettenetes munkát végeznek Európában, éppen mert leplezett szavak zümmögnek, lopóznak, keringenek közöttük . . . mindenütt forognak a *leplezett* kifejezések, amelyeket nem ért senki sem . . . Sohasem voltak még rablók oly veszedelmesek, soha diplomaták oly furfangosak, soha méregkeverők oly engesztelhetetlenek, amint a csalárd kifejezések . . . a szó végtelen hatalma kerekedik fölébe s nem is férkőzhetünk másként, mint épp e bűvös szó erejével."[37]

[36] J. Ruskin: „Praeterita", 11. 200. §.
[37] J. Ruskin: „Szezámok és liliomok", 54.

A fentiekkel rokon az a tanítás is, amely szerint az ember képtelen bármit is tisztán látni: „SEMMIT SEM LÁTUNK VILÁGOSAN . . . bármire is tekintünk, legyen az kicsi vagy nagy, közeli vagy távoli, egyforma mennyiségű titokzatosság van benne", s leírja, hogy egy tárgyat hiába nézünk a lehető legalaposabban, még mikroszkóppal sem tudjuk lényegét megtalálni. Az angol filozófiát jól ismerő Ruskin gondolata rokon Hume-éval: „Minden bizonnyal el kell ismerni, hogy a természet jó távol tartott bennünket titkaitól, s csak a tárgyak néhány fölszínes tulajdonságának ismeretét engedte meg nekünk; elrejti előlünk azokat az erőket s alapokat, melyektől e tárgyak hatása egészen függ."[38] Összefoglalásként megállapítja, hogy „abszolút igazság . . . éppúgy nem érhető el, mint abszolút való . . . nemcsak azt nem tudjuk megmondani, *micsoda* valaki, hanem olykor azt sem, vajon valaki egyáltalán *létezik-e*, vajon csakúgy eleven lélekkel van-e dolgunk, vagy csupán visszhanggal". Ezzel a felfogással áll szemben a kor problémái iránti érzéke:

1869-ben leírta, hogy „mindnyájan jól tudjuk, hogy nagy politikai krízisek előestéjén vagyunk", vagy „. . . a társadalom alapjai soha így nem voltak megrendülve, mint manapság". Látta tehát az érlelődő válságot, de éppen elméleti álláspontja miatt nem tudott ellene radikálisan fellépni. Látja a szegények hallatlan nyomorúságát, mégis leírja, hogy „soha a legfelsőbb osztályok az alsókkal annyira nem rokonszenveztek, sem annyi jót nem tettek velük, mint manapság". Ehhez a gondolathoz csendül újra vissza korábban idézett kijelentése az azonos ízlés—azonos osztály koncepciója. Ezek következtében az osztályellentétek elsősorban ízlésbeli, erkölcsi különbségekből eredeztethetők.

*

Ruskin nemcsak szavakban fejtette ki elméletét, hanem a gyakorlati megvalósításra is gondolt, amikor megalapította a St. George's Guild-et (Szent György Szövetséget). 1875-ben alapította ezt az utópikus kisállamot. Az ötlet maga annyira abszurd volt, hogy közvetlen barátai is (pl. Carlyle) elhatárolták magukat a tervtől. Az ideális államot görög, firenzei és óangol mintára képzelte el, saját tervéhez a hozzá legközelebb álló XIII. századi városállamok adták a mintát. De elfeledkezett arról, hogy azok a városállamok elsősorban a kereskedelemnek köszönhették felvirágzásukat, és nem vette figyelembe, hogy az olasz városállamok koruk legmodernebb eszközeivel termeltek. Ezzel szemben Ruskin a 11 hektárnyi kis területen mindenféle gépi munkát megtiltott. A kis közösség felépítése feudálisan hierarchikus volt. A legfőbb vezető az ún. Master, maga Ruskin volt. Gazdag munkatársai szintén szerepet vállaltak az irányításban. Ezek a vezetők voltak a „bölcsek", ezáltal bölcsességük révén Platonnak, gazdagságuk révén a XIX. századnak tettek eleget. E kisállam lakossága kisipari termelőkből állt, akiknek *saját korlátaikon belül* a lehető legboldogabb életre kellett törekedniük. Az örök egyenlőtlenségről szóló ruskini tanításoknak tökéletesen megfelelt alapítványának berendezkedése.

A termelés gépi formájának megtiltása óriási ráfizetéssel járt, az az elv pedig, hogy mindenki azt gyártson, amihez kedvet érez, az egész vállalkozást kudarcra ítélte. Ruskin megpróbálta kis közösségét a társadalomtól teljesen elszigetelni, de a kettő közötti szükségszerű adásvétel (annak ellenére, hogy színaranyból saját pénzt veretett) meghatározta az alapítvány sorsát. Rövid idő múlva már

[38] David Hume, i. m. 24.

nem emelni, hanem csupán állandósítani akarta az életszínvonalat, az ipari termelést, és ezzel akaratlanul is J. St. Mill nézetét vette át. Mill szerint a tőkés rendszer a profitráta csökkenésével érne véget, mivel ekkor megszűnne az értéktöbblet utáni hajsza, és az emberiség akkor lenne igazán boldog, ha a felhalmozás folyamata leállna. Noha a közösség rövid időn belül csődbe ment, felbomlott, sőt Ruskin is kb. 50 ezer fontját vesztette el, nézeteit nem revideálta.

*

A közgazdasággal kapcsolatos nézetei a ma már ismert etikai tanokon alapulnak.

Kijelentette ugyan, hogy csak Adam Smitht hajlandó mesterének elismerni, akarva-akaratlanul a Ricardo-iskola hatása alá kerül annak ellenére, hogy fellép Ricardo és elsősorban John Stuart Mill tanításai ellen. Mi volt Ruskin legfőbb kifogása a Ricardo-iskolával szemben? Az, hogy a közgazdászok az embert kihagyták a számításból, pedig igazi közgazdaságtan csak az emberi lélek és tudat figyelembevételével alkotható meg. Elve az, hogy a morált feltétlenül bele kell építeni a közgazdasági elméletbe. „A tisztesség nem zavaró tényező, amely összekuszálja az ökonómia törvényeit, hanem egy állandó és vezető tényező, melynek útján — és semmi más úton — fejlődhetnek ki ezen törvények a chaosból" — írja „Az utolsónak is annyit, mint neked" című közgazdasági könyvében. (Nem véletlen, hogy e cím is idézet a Bibliából!) Elítéli Millt, amiért kihagyta tanításaiból a morált, amiért csak az önérdeket és nem Isten szeretetét tartotta szem előtt, jóllehet akaratlanul is Mill tanítását támasztja alá, amikor etikájában individualizmust hirdet. Az ellentét ott jelentkezik tehát, hogy mindenféle termeléstől eltekintve az emberek életét két szférára osztotta: magánéletre, melyben erkölcsi individualizmust hirdetett, és társadalmi életre (ez igazában a termelés folyamata), melyben viszont élesen kikel az erkölcsi individualizmus ellen.

Ruskin az általa felállított és szerinte helyes ökonómia feladatát a következőben látja: „a gazdagság megteremtése végeredményében és lényegében nem is lehet más, mint annyi széles mellű, boldogságtól ragyogó szemű és örömtől dagadó szívű ember produkálása, amennyinek produkálása csak lehetséges".[39]

Ruskin igazsághirdetése közben a gyárosok lelkére és érzelmére apellál, gondolván, hogy a kizsákmányolás ezáltal megszüntethető lesz: „. . . az egyedüli mód, hogy a főnök a nála foglalkozó emberekkel igazságosan járjon el, csak az, hogy komolyan megvizsgálva lelkét, azt kérdezi magától, hogy vajon úgy bánik-e ő alattvalóival, mint ahogyan bánna saját fiával, ha azt a körülmények arra kényszerítenék, hogy ilyen állást vállaljon." Az igazságos mód nem a kizsákmányolást szüntetné meg, hanem pusztán a tőkés emberséges magatartását jelenti. „A munkaadó és munkás közötti viszony s mindnyájunk legszentebb érdeke végeredményben a szereteten nyugszik."

Ruskin azonban egyszerre hirdeti az örök egyenlőtlenséget és az osztálybékét. E felemás álláspont szellemében kijelenti, hogy az elnyomó többet szenved, mint az elnyomott, így bizonyos tekintetben a munkások a tőkések felett érezhetik magukat. Ő azonban tőkés—munkás fogalmak helyett a szorgalmas és lusta ember fogalmával operál.

[39] J. Ruskin: „Az utolsónak is annyit . . .", 60.

Nem csoda hát, hogy amikor közgazdasági nézeteit egy munkásegylet estéin adta elő kizárólag munkásoknak, végül is el kellett ismernie: „... keserű csalódás számomra, hogy képtelennek találtam magam arra, hogy egyszerű gondolataimat hallgatóim fejébe véssem".[40] Önmaga védelmére igen gyenge érvet tud felhozni: véleménye szerint azért nem figyelnek rá az emberek, mert más ökonomisták már lekötötték érdeklődésüket. Élete végén — visszatekintve pályájára — világosan látja annak tragikus, kilátástalan menetét: „Minden, amihez hozzáértem, félresikerült, törekvéseimet minden pontnál és a végnél egyaránt csalódások, súlyos pénzveszteségek kísérték, és minden olyan vállalkozásban, mely mások részvétele miatt sikerült csak, reményeimnek tizedrészét sem láttam megvalósulni."[41]

Ruskin személyes sorsa valóban tragikomikus. Reakciós, anakronisztikus nézeteiben szentül hitt, és személyes meggyőződése az volt, hogy ezzel a szegényeken fog segíteni, Egész életét erre tette fel, gyakorlati cselekedetei is ezt igazolják. Apjától 157 ezer fontot örökölt, ennek legnagyobb részét a szegények felkarolására fordította. Állandóan hangoztatta, hogy passzív emberek helyett aktív cselekvőkre van szükség: „akik azt vallják, hogy az embert megválthatja a helyes gondolkodás a helyes cselekedet helyett, óhajtás a munka helyett, szó a tett helyett — ezek a ködnek igazi gyermekei —, felhők eső nélkül, testek ezek bélelve rothadó gázokkal, bőrhüvely: hús és vér nélkül, a gonosznak felfújt dudái, hogy félrevezessenek — megrontottak és megrontók".[42] Az aktivitás elve vezette egész életében, évekig tanította esténként a munkásokat rajzolni, Sheffieldben múzeumot létesített a munkásoknak, London legnyomorúságosabb negyedében 15 családi házat építtetett a szegények számára, a British Museum környékét példamutatásból maga seperte fel, sőt szatócsboltot is nyitott, ahol maga szolgálta ki vevőit. Vállalkozásai, kísérletei nem találtak megértésre, a számtalan kudarcba beleőrült, és élete utolsó éveit magányosan, egy vidéki házban töltötte. Gyakorlati tettei eleve kudarcra voltak ítélve, mert tudatosan önmagára hagyatkozva cselekedett: „Az emberiség igazi boldogításához minden tényleges lépésnek az egyes embernek és nem pedig az államnak a törekvéséből kell létrejönnie."[43] Nem véletlen, hogy az általa tisztelt és szeretett munkásosztály egy pillanatra sem lépett a Ruskin javasolta útra, de a társadalom többi osztálya is egészen másfelé keresett kiutat a jelenből.

*

Hogyan lehet ezek után Ruskint megítélni? Ellentmondásai nagyon tanulságosak. Semmiképpen sem utasíthatjuk el egyértelműen, hiszen sok zavaros nézete mellett számtalan pozitívumot is lehet műveiben találni. Kora legjelentősebb gondolkodóihoz, íróihoz hasonlóan a társadalomban jelentkező ellentmondásokat felismerte, látta, hogy a viktoriánus álszentség és képmutatás szervesen összefügg az üzlettel és a pénzhajszával. A szó és a tett megbomlott egységét fájdalommal figyelte, és igazában ezt az egységet akarta visszaállítani. Könyveiben hangot adott annak, hogy amilyen mértékben nőtt a külső, ipari,

[40] J. Ruskin: „The Crown of Wild Olive", 8. §.
[41] Idézi Marie von Bunsen, i. m. 77.
[42] J. Ruskin: „Szezámok és liliomok", 66.
[43] J. Ruskin: „Aratra Pentelica", 169. §.

tárgyi világ és gazdagság, az egyes ember olyan mértékben ment tönkre; tisztában volt azzal, hogy minden a maga ellentétét hordja magában. A nők felszabadításáért folytatott harcban csatlakozott a legjelentősebbekhez (Charlotte Brontë, J. St. Mill, George Eliot, Thomas Hardy). Olvasóit gondolkozni tanította, rávezette őket, hogy az apró tényeket is figyelmesen elemezzék. Romantikusan antikapitalista nézetei nem voltak híjával reális társadalomlátásnak sem.

Személyes hatása igen nagy volt. Tolsztoj a század legnagyobb moralistájának nevezte, Manzini Európa egyik legélesebben gondolkodó elméjének tartotta, Proust szerint minden idők és minden országok egyik legnagyobb írója, kortárs honfitársai: Carlyle, Mill, Rossetti, Morris hódolattal borultak le előtte, a kontinensen az Art Nouveau vezetői Ruskint tekintették elméleti forrásuknak. Egyik kritikusa, Kenneth Clark Ruskin tisztelői közé sorolta Bernard Shaw-t, Gandhit és Mao Ce-Tungot is. Magyarországon négy könyvét adták ki. Babits elismerően nyilatkozott róla, három angol nyelvű könyve volt meg saját könyvtárában, és a Baumgarten könyvtárnak is rendelt Ruskin-köteteket.[44]

Végigtekintve Ruskin csodálóinak a névsorán, és figyelembe véve korabeli óriási hatását, felvetődik egy kérdés, amely Ruskin személyén túl minden hasonló jellegű gondolkodóra és gondolatra is vonatkozik. Ugyanis nem lehet elfeledkezni arról, hogy éppen Ruskin elméleti támogatásával lett a preraffaelitizmus azzá, amivé. Az ő kiállása és védelme nélkül Turnert a maga kora és az utókor sem méltatja kellően hosszú ideig, s személyes varázsának Turner képességei kibontakozásában is vitathatatlanul szerepe volt. Hogyan válhatott Ruskin reakciós rendszere egy progresszív művészi irány támogatójává?

Miért múlt el a maga korában oly nagy népszerűsége? E kérdésekre a választ elsősorban részben Ruskin ellentmondásokkal teli nézeteiben, személyes varázsában és kitűzött céljaiban kell keresnünk. Élesen kikelt a kapitalizmus minden visszássága ellen, követelte az ember felszabadítását az elnyomás és elidegenülés állapotából, a művészet és társadalmi valóság eredeti harmóniájának visszaállítását szorgalmazta. Ez a cél az adott korban igen pozitív volt, e cél felismerése miatt volt Ruskinnak nagy hatása. Viszont olyan ideált állított a társadalom elé, amely a konkrét körülményekből semmiképpen sem bontakozhatott ki, és így a fennálló társadalmi rend indirekt és tragikomikus apologétájává vált. Ezzel függ össze népszerűségének rohamos csökkenése. De az a zsákutca, melyet munkássága képviselt, jelentős, máig ható epizódja a múlt század angol szellemi életének.

[44] Lásd Gál István: „Babits és az angol irodalom", Debrecen 1942.

# AZ ESZTÉTIKÁBAN ÉS A MŰVÉSZETBEN ZAJLÓ IDEOLÓGIAI HARC NÉHÁNY ASPEKTUSA

K. M. DOLGOV

Az utóbbi években az irodalom és a művészet, az esztétika és a kultúra egyre aktívabban kapcsolódik be az ideológiai harcba. Ez a terület a „friss" eszmék sajátos forrása lett, amelyből a burzsoá ideológusok megpróbálják a társadalmi átalakulás „modelljét" elvonni.

Megérett az idő arra, hogy az utóbbi időben született burzsoá és revizionista koncepciókat tudományos bírálat tárgyává tegyük.

Ehhez a kritikához nagy segítséget kapunk Marx, Engels és Lenin elméleti örökségéből.

E. Husserl — a modern filozófia egyik legnagyobb hatású szellemi atyja — filozófiájának elemzésén keresztül megvizsgáljuk, hogy a polgári gondolkodás hogyan veszítette el utolsó reményeit és törekvéseit arra, hogy helyreállítsa tudományos státuszát és presztízsét, hogyan szakított a tudományos logikával, a racionalizmussal, a gondolkodót művésszel, a filozófiát axiológiával, az igazság keresését új értékek keresésével váltva föl.

Követőjének, a francia M. Dufrenne filozófus és esztéta példáját elemezve látni fogjuk, hogyan mondanak le a polgári filozófia képviselői a reális helyzet tudományos elemzéséről, hogyan jutnak féktelen irracionalista előítéletek hatalmába, filozófiai szubjektivizmushoz, politikai kalandorsághoz, amelyek az emberi kultúra megsemmisítésére ösztönöznek.

G. della Volpe olasz marxista filozófus művét elemezve igyekszünk értékelni azt a kísérletet, amely megpróbálja egyeztetni a marxizmussal a manapság divatos szemiotikát, szemantikát, nyelvészetet.

*

Husserl egész életében egy univerzális, tudományos, „örök filozófiát" akart megalkotni, hogy segítségével legyőzze a polgári kultúra válságát. „Kopernikuszi fordulatot" akart végrehajtani a filozófiában.

Hogy megvalósítsa a filozófiában a „kopernikuszi fordulatot", azaz kidolgozza az új „örök filozófiát", Husserl Platónhoz, Descartes-hoz és Kanthoz, az általuk fölvetett problematikához fordul azzal a céllal, hogy azt megértse, megoldja és továbbfejlessze.[1]

Hogyan teremt kapcsolatot Husserl a hagyomány kiválasztott forrásaival? A fenomenológia feladata, hogy a filozófiát szigorú tudománnyá tegye. De a szigorú tudományosságnak Husserlnél különös értelme van: az emberrel való

[1] Lásd E. Husserl: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge; „Husserliana", I, Haag 1950.

megingathatatlan kapcsolat. Ahol ez az embert meghatározó értelem elveszett, veszélyben az igazság. Éppen innen származik a mindennapi tudat, a közvetlenül látható iránti tisztelet, amely úgy tételeződik, mint a legmagasabbrendű, amely igazán tartalmazza az emberi értékeket.

Husserl váratlan utat választ arra, hogy garantálni tudja a tudat tevékenységének összekapcsolását az emberi értelemmel. Hogy az ítélő tevékenység magasabb céljait biztosítsa (Kant terminusaival élve), hogy ne engedje meg ennek pozitivista intencióit, Husserl megkísérli egységes, értelmezhető egészbe újra összekapcsolni az érzékiséget az ítélettel, a szubjektív élményt a fogalommal. Husserl számára a tárgy filozófiai megítélésének igazságát garantálja a tárgy feltétlen összekapcsolása a szubjektummal és a szubjektum érzéseivel.

A „vissza a tárgyakhoz" jelszó az előfeltételnélküliség követelményét fejezi ki. A fenomenológia tárgyai nem vethetők egybe sem a kanti érzékelés tárgyaival, sem az ítélet fogalmaival. Kimerítő „önmagában elégséges voltuk" révén az ész eszméihez állnak közel, de minden tartalmi korlátozás nélkül. Husserl a tárgyat a magasabb „önmagában elégséges" érték rangjával ruházza föl: minden tárgya önmagában hordja az értékelő regulátort, az értelmi konstitúciót és a szubjektum, természetesen a transzcendentális szubjektum érzékiségének tételezését. De hiszen a kanti szubjektum mintegy kettős támasztékon alapul: az empirikus valóság látja el tartalommal az érzékiséget és az ítéletet, eltekintve a megismerhetetlen maradéktól. Az ész közvetítésével fölfogja magasabb emberi küldetését — „nem feledkezik meg istenről".

Másképp fest a szubjektivizmus Husserlnél: azáltal, hogy a valóságot eliminálja, a külvilágtól utasítást nem kapó, a magasabb értéket önmagában hordó tárgy, mintegy önmagából generálja ezeket az értékeket, önmagából termeli ki a tárgyi világ sokszínű „kötését", amely rendelkezik a valóság, az empíria és az elmélet fölé emelt általános jelentésű igazság rangjával. A fenomenológiai ítélet tárgyainak e különös státusza a platóni „eidoszok"-hoz vezet. Valóban, ontológiai státuszukat tekintve hasonlóak, van hasonlóság a felépítésüket tekintve eredeti modellekben, és a valóságtól való függetlenséggel felruházott önálló gondolati képződményekben (képzetekben).

A hasonlóság ezzel ki is merül. A platóni eidoszok, ezek az ontologizált eszmék, az érzéki dolgok előfeltételei funkcionálisan függnek össze egyes érzéki dolgokkal — Husserl fenomenológiája számára a valóságos világ mintha nem is létezne. De ezek a modellek genezisüket és funkciójukat tekintve különbözőek.

De a platóni eidoszoknak és a husserli tárgyaknak megvan a maguk esztétikai vonatkozása, ami elkerülte Husserl és interpretátorai figyelmét. Csak Platón eidoszában a művészi, esztétikai elv mint az eszme anyagi, konstruktív megformálása jelentkezik: hiszen az eszme a dolog „paradigmá"-ja, „mintája", mintegy az alkotó építészeti terve. Husserl „tárgyaiban" viszont ugyanez az elv (a nyugat-európai esztétika szellemében) úgy jelentkezik, mint az eszme tételezése a szubjektum érzékiségében. Husserl eidosza — az eszmét létrehozó absztrakció és a tárgyat konstituáló intenció eredménye; forrása — a tudat immanens aktivitása. Esztétikai jellegét nem anyagi-művészi realizációja adja, mint Platónnál, hanem a teljes intellektuális-emócionális tevékenység képzetalkotó funkciója.

Husserl eidoszaiban benne van a szubjektív élmény, a tárgy teljes értelme, az értelem, amely tartalmilag és alakilag meghatározza a tárgyat, elválaszthatatlanul a tárgy eszméjétől. Következésképp Husserl nem egyszerűen az ideát ontologizálja, mint Platón, hanem az idea szubjektív élményét.

Hogy pontosabban megvilágíthassuk a változások lényegét, amelyek segítségével Husserl meg akarja menteni a polgári „tudományos" filozófiát az összeomlástól, szándékosan választottuk elemzésünk tárgyává Husserl és a filozófiai hagyomány (Platón, Kant) kapcsolatának általánosan elismert mozzanatait — a transzcendentális szubjektumot és az eidoszok ontologizálását. Valóban, a tudományos filozófia történetében egyedülálló eset a filozófiai ítélet tárgyává tenni a gondolkodás pillanatában jelentkező emócionális jellemzőket, az elgondolandó élményének feltételeit — az *egész* intellektuális-emócionális aktust. Hiszen ez a művészet kiváltsága, ez a művészi tudat történelmileg meghatározott területe, amelynek elméleti alapját az esztétikában találjuk.

Ilymódon Husserl a filozófiai tradícióhoz való fordulás pillanatában esztétizálja a filozófiát. A szubjektív élményt a fogalommal, az érzékletest a racionálissal összekapcsolva, a filozófiai vizsgálat tárgyait a művészet alakjaihoz közelíti, amelyek valóban rendelkeznek a fogalom általános jelentésével és a szubjektív élmény egész struktúrájával. Vagyis, a „filozófiai ítélet" nem tudatosított eszménye Husserl szerint a művészi gondolkodás, a művészet.

A valóságos probléma — a polgári kultúra és tudomány katasztrofális dehumanizációja, az agyközpont, a filozófia zsákutcája, válsága, felkészületlensége az általános válság előidézte problémák megoldásához, a modern racionalizmus zavarossága és erőtlensége, ahogy Husserl fogalmaz —, nos, ez a valóban reális, veszélyes szituáció a fenomenológia atyjában félelmet kelt minden absztrakcióval, még a tudományban elkerülhetetlenül szükséges bármilyen felosztással szemben is: a *teljes* emberi gondolatot akarja megtartani.

Hogy a filozófia és a filozófálás humánus méreteit biztosítsa, Husserl mint az igazság biztosítékait vonja be a megismerő tevékenységbe, a tudat bármiféle tevékenységébe az emócionális-akarati jellemzőket. Eközben mondjuk a pszichologizmusnak és a relativizmusnak, a szubjektivitásnak és az emócionalitásnak, amelyek az emberi értelmet garantálják, és a tárgyak megítélését kísérik, általános jelentésűeknek kell lenniük. De hiszen az emberi értelem általános jelentése és megismételhetetlensége, ennek teljessége és feltétlen implikálása a tudat megismerő és minden más tevékenységében, a *művészetben* valósítható meg, és ott meg is valósul. Tehát Husserl a filozófiai ítéletet a művészi, és nem a tudományos megismerés mintájára értelmezi. A művészet szoros kapcsolatban áll a valósággal. Az általános jelentés és igazság biztosítja a valósággal való kapcsolatot. Innen való Husserl érdeklődése a logikai és gnoszeológiai problematika iránt, de más mondanivalóval, más értelemmel és más céllal. Hiszen a művészetben a szubjektivitással való ismeretség mint a valóság tükrözése valósul meg, a művészi megismerés forrása, hitelességének biztosítéka a valóságos élet. De az epoché zárójelbe teszi a társadalmi gyakorlatot éppúgy, mint az elméletet.[2]

A szubjektivitás Husserl filozófiájában nélkülözi Kant archaikus vonásait, ugyanakkor elvesztette azokat a kapcsolatokat is az objektivitással, amelyek a königsbergi gondolkodó filozófiáját jellemezték. A fenomenológiai redukció olyan űrt teremt, amit csak ontológiai konstrukciókkal lehet betölteni. Ez egy ontológiai homunkulusz, amelyet születésekor elválasztottak a realitástól, és egy kiagyalt, érzékek feletti időbe és térbe zártak, amelynek semmi köze a valósághoz, a valóságos történelmi időhöz és térhez.

[2] Lásd E. Husserl: Erste Philosophie (1923—24), II. Teil, Theorie der phänomenologischen Reduction; „Husserliana", VIII, Haag 1959.

A transzcendentális fenomenológia segítségével Husserl igen súlyos válságból akarta kivezetni az európai filozófiát és kultúrát.[3] Ebből azonban semmi sem lett, mivel „örök filozófiája" a polgári filozófia csak egy „invariánsának" bizonyult, amely nem legyőzte, hanem árnyalta és elmélyítette a válságot. Igaz, Husserl fenomenológiájának eszméit fölkapták tanítványai, akik igyekeztek ezeket alkalmazni az emberi tudás különböző területeire, különösen az irodalomra, művészetre, esztétikára.

A „kopernikuszi fordulatot" Husserl a filozófiai ismeret szubjektivizálásával, a filozófiai megismerést a művészi szubjektivizmushoz való közelítéssel hajtotta végre. Nem véletlen, hogy élete végén a „filozófiatörténet költészetéről" („Dichtung der Philosophiegeschichte") álmodozott. A művészi-esztétikai pozíciókra való nem tudatosított áttérést Husserl nagyszámú tanítványa és követője felkapta és továbbfejlesztette. Különböző beállítottságú fenomenológiai-egzisztencialista kontextusokban különbözőképpen interpretálták. Heideggernél az emberi hagyomány romboló kritikájának hídfőállásává vált; Jaspersnél pedig új remények forrása lett, hogy a „tengelyidő", azaz az 5—6 ezer évvel ezelőtti kultúra és művészet szellemében átértelmezik a filozófiát.

A kultúra művészeten alapuló modellje igen elterjedt a fenomenológiai koncepciókban. Egyes esetekben a művészetet a társadalmi-kulturális gyakorlat élő paradigmájának, az egész mai kultúra szellemi-*értelmi* generátorának tekintik. Más esetekben a művészet őseredetiségéhez való „visszatérést" posztulálják. Megint mások megpróbálnak leszámolni az egész emberi kultúrával: előtérbe kerül a kultúra teljes megsemmisítésének követelménye, hogy azután létre lehessen hozni az abszolút „új" művészetet és „új" kultúrát, amelyek segítségével végre lehet hajtani a mai társadalom „forradalmi" átalakítását.

Ebben a vonatkozásban igen jellemző a francia Michel Dufrenne filozófus és fenomenológus-esztéta koncepciója, amelyet a „Művészet és politika" c. előadásban fejtett ki a VII. Nemzetközi Esztétikai Kongresszuson (Bukarest, 1972. augusztus 28—szeptember 2.). Ez újabb lépés a Nyugaton mostanában divatos kultúr-nihilizmus felé, és a „hagyományos" polgári humanizmustól az anarchista forradalmisághoz és balossághoz való fordulatot jelenti.

Dufrenne koncepciója inkább politikai, mint tudományos jellegű: forradalmi úton föltárni az új társadalom építésének mechanizmusát, és szoros összefüggésben a művészet elméletével és gyakorlatával megmutatni e forradalom megvalósításának lehetőségét az ipari kapitalista társadalomban. Vagyis, fölvázolni a mai kapitalista társadalom forradalmi átalakítását; e forradalmi átalakulás modelljét nem az önmagukat lejáratott polgári politikai, filozófiai, szociológiai stb. elméletekben keresve, hanem abban az éltető forrásban, amely Dufrenne mély meggyőződése szerint a társadalom és az ember forradalmi átalakulásának kimeríthetetlen lehetőségeit rejti magában, és amelynek neve: Művészet.

Dufrenne előterjeszti a „kulturális forradalom" eszméjét, amelyet az „új" művészet ihletett — az ellenművészet, amely megkoronázza a kultúraellenes tevékenységet és előkészíti a politikai forradalmat. Hiszen Dufrenne elgondolása szerint az egész mai művészetet, a polgári, reakciós művészetet is, meg a szocialista, haladó művészetet is, és általában az egész kultúrát meg kell semmisíteni. Ez egyaránt vonatkozik múlt és jelen kultúrájára és művészetére:

[3] Lásd E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie; „Husserliana", VI, Haag 1954.

ezek már rég „elpolgáriasodtak", egyezségre léptek az elnyomással, ezért sürgősen föl kell őket számolni.

Helyénvaló emlékeztetnünk a polgári kultúra két kultúrájáról, a haladóról és a reakciósról szóló lenini tanításra. Lenin azt tanítja, hogy a múlt és jelen haladó kultúrájából minden igaz értéket át kell venni és tovább kell fejleszteni. A szocialista országokban végbement igazi kulturális forradalmak tökéletesen igazolták a kultúráról és a kulturális forradalomról szóló lenini tanítás helyességét.

De teljesen természetes, hogy ez a tanítás nincs ínyére a polgári ideológusoknak (sem a „baloldaliaknak", sem a „jobboldaliaknak") — a „forradalom" és a kultúra saját koncepcióit igyekeznek kialakítani.

Néhány évvel ezelőtt Dufrenne még azért a művészetért hadakozott, amely ünnep, szertartás, orgia lenne; az emberek visszatérése a természetes testvériséghez; azért a művészetért, amely egy másik, emberibb társadalmisághoz vezetne. Most a művészetről inkább mint játékról beszél, de már a civilizáció archaikus formáihoz való visszatérés nélkül, az „önirányítás és automatizáció" színvonalán folyó játékról. Dufrenne arról akar meggyőzni, hogy az általa javasolt „kulturális forradalom" értelmet ad a politikai forradalomnak; a politikai forradalmat a „kulturális forradalom", mint kultúraellenes tevékenység, az „új" művészet: az „ellenművészet" által ihletett „ellenkultúra" készíti elő.

Mindez erősen emlékeztet a kínai „kulturális forradalomra": ugyanazok a „burzsoáellenes", „ultraforradalmár", „ellenkulturális" jelszavak, az „új" forradalom és kultúra fejlődéséről szóló deklarációkkal álcázva. Igaz, van egy különbség — Dufrenne „döntő és permanens" „kulturális forradalmat" hirdet. De nála sokkal korábban ezt hirdette Trockij. Dufrenne álláspontja tehát egyáltalán nem új, hanem filozófiai-esztétikai terminológiába öltöztetett neotrockizmus.

A totális forradalmat hirdető „baloldaliság" konformizmusnak és opportunizmusnak bizonyul, amennyiben a forradalmi tevékenység Dufrenne saját bevallása szerint a „rendszer spontán szabotálására" redukálódik, nem pedig a társadalom gyökeres szociális-gazdasági és politikai átalakítását jelenti. Ebben az esetben a politika nélkülözi társadalmi osztálytartalmát, a forradalom — politikai tartalmát; az „ultraforradalmiság" álforradalmiságnak bizonyul, az elméleti szubjektivizmus politikai kalandorsággá válik, a parttalan liberalizmus és „demokratizmus" pedig fölfedi kispolgári-anarchikus lényegét.

Ilymódon a „kulturális forradalom" újkeletű koncepciója, amelyet állítólag az „új" művészet ihletett, a gyakorlatban kispolgári elméletnek bizonyul, amelyben kifejezésre jut az anarchista, lényegét tekintve polgári radikalizmus válsága a modern ipari kapitalista társadalomban

*

A filozófusok, esztéták, művészettörténészek és irodalomtörténészek egy részénél tapasztalható rajongás a szemiotika és a nyelvészet iránt egyelőre semmilyen kézzelfogható eredményt nem hozott.

Azok a kísérletek sem túlságosan sikeresek, amelyek megpróbálják összeegyeztetni (többnyire mechanikusan) a dialektikus materialista módszert a szemantikával, szemiotikával, strukturalizmussal.

Galvano della Volpe nagy olasz marxista filozófus kísérletét fogjuk áttekinteni, aki a dialektikus módszert akarta összeegyeztetni a szemantikával. Erre a

kísérletre érdekes és komoly könyvében, „Az ízlés kritikájá"-ban vállalkozott („Critica del gusto", Feltrinelli, Milánó 1964).

A költészet és művészet szemantikai kulcsát kutatva G. della Volpe helyesen mutat rá a romantikus és idealista nyelvészet komoly hiányosságaira (Crocétól N. Hartmannig, Richardsig stb.), amelyeket az újabb nyelvészet teljesen világosan kimutatott (Saussure stb.). Ez a hiányosság abban áll, hogy rendkívül egyoldalúan és elvontan egy olyan bonyolult és alapvető tényt, mint a természetes beszédet, ennek egy elemére, a beszélő beszédtevékenységére vagy szubjektív tevékenységére redukálnak; teljesen figyelmen kívül hagyva a nyelvet, mint társadalmi-történelmi intézményt, a verbális jelek egységes rendszerét, amely nélkül a beszélő emberek kölcsönös megértése teljességgel elgondolhatatlan és lehetetlen.

A költészetnek és tudománynak, művészetnek és tudománynak az ész és érzelem, általános és különös, absztrakt és konkrét gnoszeológiai dichotómiáján alapuló elvont szembeállítását G. della Volpe az általa konstruált „szemantikai dialektikával" akarja legyőzni.

*

G. della Volpe gondosan tanulmányozta Saussure-t és Hjelmslevet; újra fölfedezi a modern nyelvészet axiomatikáját, és a jel önkényességének és konvencionalitásának elvét átviszi a költészetre és az irodalomra általában, feltételezve, hogy a költői nyelv jele számára, éppúgy mint a nyelvészeti jel számára, közömbös saját szerkezete. Ez az eltévelyedés nemcsak gyakori melléfogásokhoz vezet, hanem egy fantasztikus konstrukciót eredményez: az új „Laokoon"-t. A jel — amely a nyelvtől és a költészettől eltérően, a zenében, festészetben, építészetben és szobrászatban *nem* egyezményes (!) — strukturális jellemzője, a művészet osztályozásának *alap*ja. Ezeknek a művészeteknek a struktúrája mérhető, jelentéssel rendelkezik, sőt az építészetben pl. — a zenével összevetve — a jel struktúrájának „erősödésében" fokozatosságot fedez föl. A teljes szemantikai, szerves-szemantikai kontextualitás kritériuma (a művészi gondolat mintegy rabja a műalkotás kontextusának), amelyet a költészet kivételével minden művészetre alkalmaz, lehetőséget ad a filozófusnak és az esztétának a helyes kérdésfeltevésre a műalkotás lefordíthatatlanságáról egyik művészet nyelvéről a másikra — mindegyik művészet a maga módján oldja meg a kor esztétikai feladatait, önálló helyet foglalva el a felépítményben.

De a költői nyelvi jel specifikumának semmibevétele nagymérvű következetlenségben és erőszakoltságban bosszulja meg magát, amelyektől G. della Volpe nem tud megszabadulni a költői és irodalmi alkotások elemzésekor. Így kiderül, hogy mivel a jel közömbös a jelentés szempontjából, jobb ha a költői fordítás szó szerinti. És nemcsak a jelentés nehezen megragadható árnyalatai miatti óvatosságból, hanem azért is, mert a vers hangformája „esetleges", közömbös a tartalomhoz képest. Szemléletes az a vita, amelyet G. della Volpe folytatott Brèmond-nal Malherbe verséről, amikor az „anapesztusok költői ‚zenéjének' délibábját kergetve" a „tiszta költészetnek" e harcosa kinyilvánítja a gondolat semmibevételét a költészetben. Itt G. della Volpe megdöbbentő süketséget árul el a költői érték egyik vitathatatlan összetevője: a hangzás iránt, feltételezve, hogy a vers esztétikai értéke kizárólag a fogalom — a metafora közvetítője — logikai kifogástalanságán alapul. Ez nem „elszólás" a vita hevében. Szerintünk

Galvano della Volpe nem érti a vers hangzásának specifikumát. Az egész érvelés, amely megfosztja a „hangképet" az „esztétikai mítosztól", a nyelvészetre tekint: azzal, ahogy „az impresszionista kritika érzelmességével tönkreteszi a költészet konkrét-racionális szigorúságát", G. della Volpe a versnek, mint „tipikus többértelműségnek", mint sajátos értelmi tevékenységnek — amely számára idegen vagy mindenesetre közömbös a hangzás megformálása, mint ahogy a beszéd tartalma közömbös a nyelv fonetikai síkja iránt — szűken racionalista értelmezését állítja szembe.

A költészet „zenei" értelmezése véleménye szerint nem helyénvaló és mint a hedonizmus megnyilvánulása túlélte önmagát. Hogy az esztétikai ízlés eme eltévelyedésével végezzen, G. della Volpe elemzi a vers melódiáját, és arra a következtetésre jut, hogy ez a zene, amely skandálva érzékelhető a legjobban, épp a verbális mondat ellenkezője. Azt, hogy a vers zenei mondatának nem a magában vett mérték az ekvivalense, hanem a ritmikai-szintaktikai intonációs egység, nem is sejti.

Így a költészet specifikumára és a tudománytól való különbségére vonatkozó elképzelés nem jut messzebbre, mint ahogy a nyelv-beszéd analógiája megengedi. A művészet jellegzetesen többértelmű, a tudomány pedig jellegzetesen egyértelmű tipikusság. Érthető nyelven ez azt jelenti, hogy a művészet és a tudomány a maga módján absztrahálja az anyagi-valóságost, azaz az empirikus valóságot. A művészet logikai értelmi műveletei a mű kontextusában rögzítettek, a gondolat saját kontextusa „foglya", amely többértelműségét biztosítja. Szemben a tudományos vagy a filozófiai szöveggel, a poétikai szöveg szemantikai önállósággal rendelkezik, saját alkalmazása és kibontakozása érdekében heterogén „kontextusok" halmazát értelmezi.

Azért kellett leírnunk a terminusokat, hogy világossá váljon „Az ízlés kritikája" metodológiai kulminációja, amely megkoronázza a „szemantikai" esztétika kutatási eredményeit (szívesebben neveznénk lingvisztikai esztétikának, mint igazi strukturális-szemiotikai esztétikának). A kritikus parafrázis metodológiai elméletéről, a szemantikai dialektikáról van szó, amelynek segítségével, filozófusunk véleménye szerint, a műalkotást történelmi emberi teljességében, történelmi, társadalmi és poétikai értelmének teljes gazdagságában lehet bemutatni; és ami a fő, segítségével legyőzhető művészet és tudomány metafizikus szétszakítása; pontosabban e metodológiai elmélet verifikálásáról van szó a „szemantikai kulcs" segítségével. G. della Volpe az esztétikai kritikát, mint dialektikus „parafrázist", azaz a műalkotás mozgékony és rugalmas elemzésének eszméjét tételezi, amely lehetővé teszi, hogy egyidejűleg tudatában legyünk a művészi eredménynek — a műalkotás egészének, és genetikai előfeltételének —, amely teljes különösségében létrehozta a mű realitását, történelmi alapját; nem feledkezve meg az adott korszak művészi és logikai gondolkodásának kölcsönös összefüggéséről.

A dialektikus parafrázis elve meglehetősen termékeny, a következtetések, amelyekhez eljut — pl. hogy „a poétikai igazság egyúttal mélyen társadalmi is (konkrét-történelmi — *K. D.*), következésképpen a valóság igazsága" — vitathatatlanok. De maga a módszer és a bizonyítási eljárás a „szemiotikai kulccsal" — a művészet specifikumának erőszakos eltorzítása, hogy gnoszeologikusan azonosítsák a tudománnyal.

A tudomány és művészet metafizikus szétválasztását G. della Volpe meglehetősen egyszerűen győzi le: a jelentés szintjén, a csupán különbözőképpen szervezett értelmi egységek nyelvi közösségének segítségével; ezek az egységek

könnyen mennek át egymásba. A „szemantikai dialektika" a közvetítő nyelv révén megengedi a tudományos fogalom költői értelmezését és viszont.

Az olasz gondolkodó közeledését a költészethez szűk gnoszeológia, a képnek a fogalomhoz való lefokozása jellemzi (mint emlékszünk: a nem nyelvi művészetek mentesek jelük strukturális mérhetőségének művelete alól).

Hogyan értelmezi G. della Volpe az ideális metaforát? Mint tökéletes megismerő konstrukciót, bár Vicóval együtt elmúlt a „lingvisztikai" esztétika ideje. Szerinte a művészi hatás, a kép szépsége közvetlenül hitelességétől függ. A kép komponenseinek viszonya annyira racionális, hogy engedelmeskedik az ellentmondástalanság elvének, állítja G. della Volpe. A költészet legmegbízhatóbb garanciájának a kép következetes paralelizmusát tartja, Burns versét említve példának („a sápadt hold lebukik a fehér hullám mögött és az én időm is lejár"). Hogy mindez mennyire támadható, mennyire csalóka ez a logika: egy tetszőlegesen kiválasztott másik művészeti tényt kell venni! Pl. nem nagyobb hatású-e az ún. fordított paralelizmus eszköze, amely a népdal olyannyira elterjedt fogása, vagy az egyenes kontraszt (pl. Baratyinszkij: „Klimonenak", Byron...) És milyen logikai analógiát kell találnunk a groteszk, az irónia, a paradoxon, a kontraszt számára, hogy igazoljuk az ezekkel az eszközökkel elért költői hitelességet?

De G. della Volpe nem veszi észre racionalitásának korlátait. A „költői emberi igazság", a „költői igazság", a „költői gondolkodás" kategóriák mintha akarata ellenére lopóznának be, és semmit sem mondanak a tudósnak. „Kant előtt rejtve maradt a metafora nyelvi, intellektuális természete" — állítja filozófusunk, és nem veszi észre a számára végzetesnek bizonyuló formula — „a művészet nyelve" — metaforikusságát.

Kritikátlan bizalma saját nyelvészeti, gnoszeológiai kutatása iránt időnként elhomályosítja történelmi érzékét. Így például G. della Volpe elveszti a történelmi perspektíva érzéklését a G. Vicóval az ógörög eposz művészi általánosításának természetéről folytatott vitában. Vico felteszi, hogy az antik költői műalkotás sajátosságai a mitológiai gondolkodás sajátosságait ismétlik. G. della Volpe elsajátítja Vicótól a képek megismerő jellegéről szóló elképzelést, de nem veszi tudomásul, hogy a megismerés egy sajátos típusáról van szó, bár úgy tűnhet, hogy neki, mint a tudat történelmi morfológiája hívének, ezt értenie kellene. A lingvisztikai eszközök csak rombolják azokat a kétségtelen eredményeket, amelyeket az olasz marxista a történelmi materialista dialektika irodalomra (költészetre) és művészetre való alkalmazásának köszönhet.

*

Fontos, hogy helyesen értékeljük a strukturalizmust és ideológiáját. A strukturalizmus alkalmazása az egzakt (konkrét) tudományokban (biológia, etnográfia, nyelvészet stb.) — egy dolog. Más dolog azonban a strukturalizmus bevezetése a társadalomtudományokba. Látni kell, hogy veszélyes következményekkel jár, különösen amikor egyetemesnek, néha pedig a kulturális és társadalmi jelenségek kutatásának egyedül lehetséges módszerének tüntetik föl. A strukturalizmus lényegében semlegesíti, depolitizálja a kultúrát, és így a marxizmus ellen fordul. Elég annyit mondanunk, hogy az olyan jelenségeket, mint osztályharc, történetiség, humanizmus, a dialektikáról nem is beszélve, a strukturalisták „ideológiának" tartják, amelytől meg kell szabadulni. Ez az „ideológiaelle-

nesség" valójában dialektika-, történelem- és humanizmusellenességet jelent (L. Althusser „elméleti antihumanizmusának" formájában). A konkrét társadalmi-történelmi tartalmat a struktúra morfológiája, a valóságos problémák tartalmát az episztemológia váltja föl.

A valóságos problematika és kutatási folyamata formalizálódik; a dialektikáról való lemondás a kultúra és termékei társadalmi funkcióinak semmibevételéhez, az alkotó személyiségnek a műalkotás létrehozásában játszott szerepének tagadásához vezet.

Míg a művész-értelmiség köreiben terjedő „ellenkultúra" a kultúra dekadenciáját és degenerálódását igazolja, a strukturalizmus a szcientizmust ösztönzi, aktivizálja.

Végső soron, az ellenkultúra az igazi kultúra ellen, a strukturalizmus és avantgardizmus a marxizmus és a dialektika ellen, a modernizmus a realizmus ellen irányul.

*

Elemzésünk megmutatja, hogy a marxista filozófusok fő feladata a művészet és a kultúra terén abban van, hogy sikeresen alkalmazzák a materialista dialektika módszerét az emberi élettevékenységeknek ebben az igen fontos szférájában felmerülő konkrét jelenségek elemzésében; egyedül a dialektikus módszer képes kideríteni és számításba venni a kultúra és művészet kölcsönhatásának bonyolult mechanizmusát a társadalmi kapcsolatok egész rendszerében, és meghatározni valóságos szerepüket az ember és az emberi társadalom megváltoztatásában.

# A DEKADENS POLGÁRI FILOZÓFIA FŐ SAJÁTOSSÁGAINAK KIFEJEZŐDÉSE BENEDETTO CROCE RENDSZERÉBEN*

KAPOSI MÁRTON

A közelmúlt egyik igen jelentős polgári gondolkodója, Benedetto Croce (1866—1952) sokrétű filozófiai koncepciójának rövid, csak a legjellemzőbb vonások bemutatására szorítkozó elemzése — a legújabb kort illetően mindig kiemelkedően fontos filozófiatörténeti informálódáson túl — egy eléggé általános és éppen általános volta miatt lényeges tanulság levonását kínálja: A XX. század minden polgári filozófusára jellemző valamilyen mértékben a leghaladóbb elődöktől való eltávolodás, illetve a marxizmus-ellenesség, továbbá az is, hogy nem csupán a rendszeralkotástól óvakodó filozófusok eszmevilágát uralják a korszak olyan alapvető sajátosságai, mint a szubjektív idealista kiindulópont, a dialektika relativizmussá lazítása, a lét értelmezésének irracionalizmusa, valamint ezek sokaknál eklekticizmussá bonyolódása és laposodása, de a zártabb formájú, szinte kivételként létrejövő rendszerek alkotói sem kerülhetik el ezeket az imperializmus egész társadalmi struktúrája által determinált lényegi hibákat.

Croce rendszere elsődleges megközelítésben egy szinte geometriai precizitással megszerkesztett imponáló filozófiai építménynek, a szimmetria tökéletes megtestesülésének látszik, pedig valójában egy olyan megtévesztően aszimmetrikus épület, amelynek soha nem létezett két szárnya, csak egy. Ez a filozófiai konstrukció ugyanis hiába mutatja magát úgy — objektíve jó szándékkal —, mint a „szellem" és a „gyakorlat" komplex filozófiája, mert valójában még a társadalom egészének magyarázatát sem nyújtja, a természetről pedig elfogadható észrevételei sincsenek. Tipikusan dekadens polgári filozófia ez, amely már nem az anyagi vagy szellemi lényegű *létet* tekinti tárgyának, hanem csupán a *tudatot:* megállapításai elsősorban nem ontológiai struktúraleírást nyújtanak, hanem — legalábbis közvetlenül — *gnoszeológiai ismeretrendszerezést.* Szerzője már pályája kezdetén, programja első körvonalazásakor úgy látta, hogy a görögség földi boldogságvágya és a kereszténység túlvilági boldogsághite után „az, ami egyedül megmaradt nekünk, a saját tudatunk, valamint annak szükséglete, hogy azt egyre világosabbá és evidensebbé tegyük; olyan szükséglet ez, amelynek kielégítését a tudománytól és a művészettől akarjuk. A tudománytól, mert analizál és tanulmányoz bennünket; a művészettől, mert megjelenít minket az igazság fényénél." (I, 29.)** Ezért aztán később kidolgozott rendszerében az egyén mint valami „transzcendentális én" látszólag valóságot tükröző elvont ismeretei rendeződnek el, legegyszerűbb megjelenési formáiktól kezdve a bonyolultabb vál-

* Részlet egy nagyobb tanulmányból, amely Croce esztétikáját elemzi.

** Az idézetek utáni zárójelben a szövegek lelőhelyére vonatkozó adatok találhatók. A betű a mű rövidítése, a szám az oldalszám a használt kiadásban. A rövidítések feloldását a mellékelt jegyzék tartalmazza.

tozatokig, sőt — látszólag — materializálódásba is átcsapó objektiválódásukig. A megismerő szellem „fenomenológiája" tehát itt nem csupán az „abszolút tudás" fokáig jut el, hanem tovább folytatódik az akarat különböző formáinak kibontakozási törekvéseiben, s ezzel — legalábbis látszólag, vagyis szubjektív idealista módon — gazdasági és etikai „gyakorlatot" teremt. Szabályos ritmusban egymásra következő fázisokon halad át, szinte valóságos „természettörténeti folyamatnak" tűnik, és ez Croce szerint nagyon természetes, hiszen — teszi fel a kérdést a lehetséges ellenvetésekkel szemben — „A szellem tehát kevésbé ritmikus és kevésbé szimmetrikus a csillagos égnél?" (L, 177.) De ez a szellem tulajdonképpen az egyén mint szubjektum valóságteremtő tudata egy alapjában véve szubjektív idealista filozófus sajátos elgondolásai szerint. Croce rendszerében tehát azért nincs tulajdonképpeni ontológia, mert — mint a szubjektív idealistáknál szükségképpen — a tudat *létmegismerő* és *létteremtő* funkciója egybemosódik, ami számára azért természetes, mert szerinte a tudat csak azt ismerheti meg, amit maga teremt.

A rendszerét felvázoló Croce — minden vélt eredetisége mellett — Hegelből indul ki, és úgy hátrál Kant felé, hogy közben Marxról sem veszi le a szemét. Hegeli (a „Fenomenológia" Hegelére támaszkodó) motívum itt a megismerő szellemből való kiindulás, módosító kantiánus szempont a megismerési formák szerepének túlhangsúlyozása és az akarat különböző formáinak rendszeralkotó elvvé tétele, különös korszerűség-látszatot kölcsönző marxi variáció pedig a gazdaság fontosságának részbeni akceptálása.

## 1. A RENDSZER FELÉPÍTÉSÉNEK MÓDSZERE

A rendszer felépítése az *egyénből kiindulva* és a *filozófia módszerével* történik. Ez a nagyon tudatosan alkalmazott módszer — ha nem is bevallottan — a tágan értelmezett fenomenológia változatainak egyike: a világot az egyéni tudatban létrejött képből akarja a saját konkrét módszerében kidolgozott szelekció és „epoché" segítségével megérteni, illetve megértetni. Azonban a tudattartalom analízise — Croce szerint — nem lehet eredményes, ha teljességgel az individuális tudatra irányul, tehát azt kell ezen általában helyesnek vélt módszer alkalmazásakor szem előtt tartani, ami az egyéni tudatban a nembeliség szintjén általános. Ebben az esetben már „nincs helye a félelemnek, mert a tudat, amely a filozófiai kutatás tárgyát képezi, már nem az individuum mint individuum tudata, hanem általános tudat, ami minden individuumban megvan, s alapja az ő és mindenki más individuális tudatának." (FP, 7.) A nembeliség szintjén meghatározott, de egyéniként adott tudatnak elsősorban nem a tartalmaira, hanem a *formáira* kérdez ez a filozófiai módszer, sőt a Croce szerint felfogott nagy előnye éppen a *legabsztraktabb* formák megismerési lehetőségében rejlik. „A filozófiai módszer — hangsúlyozza Croce — megköveteli a teljes elvonatkoztatást az empirikus tényektől és azok osztályaitól, és a visszavonulást a tudat bensőjébe, hogy az ész csupán önmagára fordítsa tekintetét." (FP, 6.) Ilyen alapon válik megragadhatóvá a legegyszerűbb forma, a legspontánabb módon létrejött *érzéki* az esztétikában és a historiográfiában; és ebből kiindulva lehet haladni tovább a tiszta *fogalomhoz* a logikában; és ezek után következhetnek a *gyakorlat* különböző *akarati* formái, amiket a gazdaságtan és az etika ír le. E formák mindegyike tiszta és szellemi: *tiszta*, mert nem zavarja meg empirikus tartalom, s *szellemi*, mert csak az emberi tudatban adott.

A filozófiának ezzel a nagyfokú előtérbe állításával véli legyőzni az esztétikában Croce mind a részletekbe belevesző empirizmust, mind pedig a spekulatív, kiüresedett metafizikát. Azonban ebből a túlzott filozófia-centrikusságból nem az említett szélsőségektől való elhatárolódás következik, hanem — és ezt nem árt már most előre jelezni — egy újabb spekulatív rendszer, amely nemcsak az objektív valóságot nem akarja elismerni, hanem még a vele foglalkozó szaktudományokat sem hajlandó tudományoknak tekinteni, kivéve a sajátosan átértelmezett és így filozófiává előléptetett, mégpedig az esztétikához legközelebb állóvá tett történetírást.

A fenyegetőbb veszélyt az *empirizmusban* látja, de nem annak részletekbe bonyolódó s az általánost ezzel elrejtő aprólékossága, hanem a materializmust magában foglaló lehetősége miatt. A rendszer egészét figyelembe véve így ír erről: „Az esetleges, a konkrét, a történelmi világa az, amit a valóság és a természet világának neveznek, magában foglalván így mind azt a valóságot, amit fizikainak, mind azt, amit szelleminek és emberinek mondanak. Ez az egész világ intuíció; történeti intuíció, ha a világot olyannak mutatja, mint amilyen a valóságban; fantasztikus vagy szoros értelemben vett művészi intuíció, ha a lehetséges vagy elképzelhető szemszögéből mutatja. A tudomány, az igazi tudomány, amely nem intuíció, hanem fogalom, nem egyediség, hanem általánosság, nem lehet más, csak a szellem tudománya, vagyis az, amely a valóságot általánosként birtokolja: a filozófia. Ha ezen kívül beszélnek természeti *tudományokról*, meg kell jegyezni, hogy azok nem igazi tudományok, hanem önkényesen absztrahált és rögzített ismeretek komplexumai. Valójában az úgynevezett természettudományok is felismerik, hogy mindig körül vannak véve határokkal, amelyek nem mások, mint történeti és intuitív adatok. Ezek a tudományok számítanak, mérnek, egyenleteket állítanak fel, szabályokat rögzítenek, osztályokat és típusokat állapítanak meg, törvényeket formuláznak, kimutatják a maguk módján, hogyan születik egyik tény a többiből; de egész haladásukat mindig azok a tények lendítik tovább, amelyeket intuitíve és történetileg szereztek. [ . . . ] Az, ami igaz a természettudományokban, vagy filozófia vagy történelmi tény; az, ami bennük sajátosan természeti, absztrakció és önkény. Amennyiben a természeti diszciplínák tökéletes tudományokká akarnak válni, ki kell lépniük saját körükből, és a filozófia mellé kell állniuk. [ . . . ] A természeti fogalmak kétségkívül nagyon hasznosak, de nem lehet belőlük kihámozni azt a *rendszert*, amely egyedül a szellemé." (E, 34—35.) Tulajdonképpen csak a filozófiai fogalmakat tekinti valódi fogalmaknak, a többiek csak afféle ál-fogalmak [pseudoconcetti]. Szemléletének ebben a részében mintegy a fordítottja fogalmazódik meg a neopozitivizmus alapgondolatának, amennyiben a szellembe nem olvasztott fizikai realitást Croce értelmetlennek, spekulatívnak minősíti, mivel az az ő metafizikája szerint értelmetlennek tűnik.

Valamivel kisebb mértékben látja fenyegetve a maga filozófiáját a *túláltalánosító spekulációktól*. „Az általános filozófia megkülönböztetése a különös filozófiáktól (amelyek a maguk különösségében az igazi általánosak) — írja elsősorban a postkantiánusok ellen — számomra a régi dualizmus és a régi transzcendencia maradványának tűnik: egy korántsem veszélytelen maradványnak, mert örökre mint alacsonyabbrendű, közönséges és vulgáris munkát igyekszik feltüntetni az emberek gondolatait a különös dolgokról, és mint magasabbrendű és egyedül üdvözítő munkát a totalitás és az egység gondolását." (L, VII—VIII.) Az ilyen típusú gondolkodás nem veszi eléggé tekintetbe, hogy a fogalom „az egyediség általánossága, a sokféleség egysége" (L, 6.), noha ez csak

a „tiszta fogalmak"-ra jellemző, és már nem ilyenek a „fogalmi fikciók" [finzioni concettuali], azok különböző válfajai. Ez utóbbiaknak a filozófiába való illetéktelen bekerülését akkor előzheti meg a gondolkodás, ha a gondolkodó tudat nem adja fel a maga egyediségét, vagyis ha a módszerben — és nem csupán a tárgyban — központi helyet kap az „individuum omnimode determinatum" (E, 31.) — elvként ki is mondva az esztétikában és a historiográfiában, de kimondatlanul az egész filozófiai elméletben.

Az üresnek minősített általánostól és a zavarosnak kijelentett egyestől a *különösbe* visszahúzódó és a különöst egyedül igazi, tartalmas általánosnak deklaráló szellem indul mozgásnak és halad át olyan sorrendben fejlődése lehetséges fokozatain, hogy mozgásterén belül — mind az elmélet, mind a gyakorlat esetében — előbb az *egyeshez*, aztán az *általánoshoz* áll közelebb, de a jól megválasztott terrénum elhagyásától mindig gondosan óvakodik, még ha ennek a szerző kijelentései látszólag ellentmondanak is. Mert valójában úgy tűnik, hogy Croce egész rendszere két egymást metsző tengelyre épül: egyrészt az *elmélet—gyakorlat*, másrészt az *egyes—általános* tengelyére. Sőt egész rendszerének kifejtését — az „Esztétika" első mondataként — az egyes és az általános megkülönböztetésével intonálja: „A megismerésnek két formája van: vagy *intuitív* megismerés vagy *logikai* megismerés, megismerés a *fantázia* vagy megismerés az *intellektus* által, az *egyes* megismerése vagy az *általános* megismerése, az *egyedi dolgoké* vagy *viszonyaiké;* egyszóval, vagy *képzet*alkotó vagy *fogalom*alkotó megismerés." (E, 3.) A felsorolt különbségek távolról sem azonosíthatók egymással; de az az elemzés, ami ezt követi, vagyis ami a művészet lényegét alkotó Croce-féle *képzet*, illetve az elmélet lényegét adó Croce-féle *fogalom* legadekvátabb marxi megfelelője, valóságos analógja, az egyrészt az *érzéki konkrét*, másrészt a *logikai konkrét*, nem pedig az egyes és az általános. Mert csak a konkrét ezen típusai *tudati* létezők, amelyek az objektív egyeshez és az objektív általánoshoz képest *különösek*, az egyedi és az általános tulajdonságok képmásait az egyik differenciálatlan, a másik differenciált egységben tartalmazza, aminek következtében aztán más-más *változatai* a különösnek; és könnyen állhat elő az, hogy az érzéki konkrét *csak az egyes*, a logikai konkrét pedig *csak az általános* képének *mutatkozik*. Croce elmélete szerint az egyesről mint egyesről nem is lehetne képet alkotni, hiszen az intuitív kép létrejöttének — különösen a művészetben — *nincs* olyan előfeltétele, hogy egyedi tárgya *objektíve* létezzék. Ami mint intuitív kép létrejön — és ez Croce későbbi műveiben kap hangsúlyt —, annak nem tárgya szerinti egyedisége, hanem *képmás mivoltában* vett szerves *egysége* a lényeges. A tárgyuktól elszakított, de ugyanakkor egymástól jól eltérő képmásokból összeálló elmélet alkalmas arra, hogy a róla filozofáló szerző az empirizmus elleni harc címén elhatárolja magát a *materializmustól*, illetve a régi metafizikával szembeni óvatosság ürügyén az egyértelmű *objektív idealizmustól*.

Az így korlátok közé szorított szellem kénytelen megtenni a „visszavonulást a tudat bensőjébe", és csakis az a lehetősége marad, hogy „csupán önmagára fordítsa tekintetét" (FP, 6.), vagyis ez a szellem egy olyan „transzcendens én" tudatvilága, aki több területen tevékenykedik, sőt tevékenységformái át is mennek egymásba, de archimedesi pontja *önmagában* van, nem pedig az anyagi külvilágban, lényege nem a „társadalmi viszonyok összessége", hanem saját ismereteinek és vágyainak összessége csupán. Ez az izolált egyén a tudati tények puszta tudomásulvételéből kiindulva halad a gondolkodáson át a cselekvés, sőt az erkölcsös cselekvés felé, miközben minden szakaszon (esztétikain, logikain, gazdaságin és erkölcsin) belül előbb az egyszerűt, aztán a bonyolultat ragadja

meg. Látszólag az *egyesből* kiindulva halad az *általánosig*, valójában az egyes képmása *felől* mozog az általános képmása *felé*, de az egyes és az általános mint objektív létező éppen csak fel-feltűnik számára a horizonton. Miután az *egyén*, mégpedig a *kontemplatív* egyén tevékenységének „rekapitulációja" szerint épül fel a rendszer, ezért egyik alapvető formáló elve, az *egyes—általános viszonyának elve* csak eltorzultan jut érvényre, vagyis úgy, mint az *érzékelés és gondolkodás* egyértelműen *induktív* modalitásának mozgástörvénye.

A módszer másik formáló alapelve, az *elmélet—gyakorlat viszonyának elve* hasonlóan nagyfokú torzulással érvényesül. Ez a másiknál is gyakrabban deklarált elv ráadásul külső formája szerint eléggé hasonlít a marxizmus gyakorlat-elvéhez, az elmélet és gyakorlat viszonyának marxista felfogásához. Könnyen az a megtévesztő látszat keletkezhet, mintha Croce egyéne ugyanazt az utat járná be tevékenysége során, amit a Hegelt kommentáló Lenin tömören így ír le: „Az eleven szemlélettől az elvont gondolkodáshoz *és ettől a gyakorlathoz* — ez az *igazság* megismerésének, az objektív realitás megismerésének dialektikus útja."[1] Csakhogy míg itt Lenin a *megismerés folyamatának* általános tendenciáját írja le nagyon röviden, és ezen a helyen nem szól a folyamatot szükségszerűen megelőző gyakorlatról, addig Croce valami ehhez hasonlóval az *emberi tevékenység egészét* próbálja lényege szerint jellemezni; márpedig egy gnoszeológiai részelmélet, illetve a társadalmi ontológia egésze még formálisan sem épülhet teljesen egy és ugyanazon elvre. Ráadásul — és ez a döntőbb — Croce „gyakorlat"-a korántsem az, ami a Lenine: Croce gyakorlata inkább a pragmatizmuséval rokon,[2] afféle individuális-partikuláris pragma, nem pedig a marxizmus szerint felfogott nembeli-totális praxis. Croce „gyakorlat"-a nem irányul a valóság radikális megváltoztatására, s a róla szóló elméletnek sem feladata ilyen átalakítás elősegítése, hiszen — mint a félreértések elkerülése végett ő maga kiemeli — „. . . *a gyakorlat filozófiája* nem lehet gyakorlati filozófia . . .". (FP, 32.) Croce tulajdonképpen — ha időnként más-más terminusokkal is — mindig *cselekvés*ről [il fare] beszél (legkifejezettebben az „Il primato del fare" c. tanulmányában), és általában vett *aktivitást* ért rajta, minden pontosító megszorítás nélkül. Az így felfogott cselekvés — állapítja meg nagyon egyértelműen — „nem egyik különös formája a szellemnek a többi felett, hanem elve annak, amely uralja az összes egyedi formát. Ez az elv éppen a ‚cselekvés' (mondhatnánk a *ποιεῖν* és a *ποίησις*, és nem a *πράττειν* és a *πρᾶξις*), az aktivitás a szemlélődés passzivitásával szemben, és nem szorítkozik a hasznos és erkölcsös cselekvésre, hanem kiterjeszkedik, és formái összességében felöleli a cselekvés mindazt, ami megismerés, a költészet megismerésétől a filozófia és a történelem megismeréséig." (FS, 5.) Ez a cselekvés egyáltalán nem gyakorlat, hiszen éppen annak leglényegesebb sajátossága hiányzik belőle: az *anyagiság*. Crocénak aligha vethetné szemére Marx, hogy a valóságot nem szemléli elég „szubjektívan", amiatt viszont már annál inkább elítélhetné, hogy csak a „szemlélet formájában" közeledik hozzá.[3] Az, amit Croce cselekvésnek nevez, inkább a *munkával* azonosítható, mégpedig azért, mert a munkának van a gyakorlatnál átfogóbb, az ember egész világát átölelő jellege, illetve a munkát lehet, fizikai oldalát hallgatólagosan ignorálva, alkotó jellegét a szellemi munkában könnyebben felismerve — akár

[1] Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM **29**, 138.
[2] A. Parente: Il „primato del fare" e il prammatismo; „Rivista di Studi Crociani", 1971, 121—137.
[3] Marx: Tézisek Feuerbachról; MEM **3**, Budapest 1960, 7.

Hegel nyomán is — csupán *szellemi* tevékenységként értelmezni, fizikai oldalát a szellemiben észrevétlenebbül feloldani. A helyesen értelmezett gyakorlatot éppen anyagisága miatt nem lehet egy szubjektív idealista elméletben minden aggály nélkül átfogó és alapvető tényezővé, az egész emberi lét demiurgoszává tenni. Végeredményben Crocénél mind az emberi lét egészét átölelő „cselekvés", mind annak csak egyik részét átfogó „gyakorlat" — ha minden nembelisége mellett is szellemi — legfeljebb azt teszi érthetővé, hogy az emberi tevékenység javak létrehozásához és cselekvési formák kikristályosodásához vezet, de azt belátni ennyiből már nem lehet, hogy „az emberek kölcsönös tevékenységének a terméke" maga a társadalmi egész is.[4]

Croce két módszertani alapelve közül — főleg a materializmustól való félelem következtében — egyik sem érvényesülhet következetesen. Ez óriási mértékben csökkenti értékét, különösen azt is figyelembe véve, hogy létrehozója a filozófiát mindenekelőtt módszernek tekinti, ebben a mivoltában látva tudományos és korszerű lehetőségeket: „A metodológiaként tárgyalt filozófia, hogy úgy mondjam, leszállította a magyarázatot a költészet szintjéről a próza szintjére." (S, 147.) Croce szóhasználatában ez tartalmas fogalmakban való filozófiai gondolkodást jelent; de mivel e gondolkodás elsősorban mégis filozófiai, és a *filozófián belül* esztétikai, logikai, gazdasági és etikai, ezért végül *elvész a relatíve önálló területek specifikuma*, egybemosódnak a róluk szóló filozófiai diszciplínával — legszembetűnőbben a művészet az esztétikával. Croce sajnos egyáltalán nem lát veszélyt abban, hogy nem rajzolódik ki a különbség az ember tevékenységi formája (intuitív meglátás, fogalmi gondolkodás stb.) mint tárgy, valamint az erről szerzett ismeret, illetve annak megszerzési módja között. Nyíltan kijelenti: „A tudás egyik formájának módszere, és általában a szellem egyik formájáé nem valami különböző, és nem is különböztethető meg magától ettől a formától: a költészet módszere a költészet, a filozófia módszere a filozófia, a matematika módszere a matematika, és így tovább. Csak az empirikus absztrakció értelmében szakítják el a módszert magától az aktivitástól, és miután kialakult ez a dualitás, az elvezet egy harmadik terminus hozzáadásához, amit a forma tárgyának neveznek. De mint ahogyan a módszer és a forma ugyanaz, úgy a forma és a módszer magával a tárggyal azonos." (L, 165.) Így megközelítve tűnhet aztán a valóság a maga egészében is lényegét tekintve szelleminek.

Croce e módszerrel felépített rendszere eleve nem lehet más, mint a „szellem filozófiája": de nem az anyagi lényegű gyakorlat elsődlegességét valóban elismerő filozófus elmélete a társadalmi tudat formáinak rendszeréről, hanem egy a materializmus által befolyásolt spekulatív filozófiai konstrukció a korlátozott polgári individuum valóságteremtő vállalkozásáról.

## 2. A RENDSZER STRUKTÚRÁJA

Croce filozófiai rendszere — a maga egyoldalú szempontjai szerint — nagyon tetszetősen komponált és nagyon pontosan leírt szisztéma. Négy részre való arányos tagoltsága, valamint ismeretrendszerezésre szánt funkciója alapján egy tetraéder alakú prizmához hasonlítható, amelynek a normális működéshez mindig ugyanazon oldal — az esztétikai — felől kell kapnia a fényt. Csak ebben

[4] Marx levele P. V. Annyenkovhoz, 1846. december 28-án; MEM **27**, Budapest 1971, 429.

az esetben lesz az általa végeredményül kapott kép értelmes és saját törvényeit kifejezve tagolt.

Mivel ez a rendszer kifejezetten episztemológiai megközelítésű, a *logikának* kiemelkedő — sőt nem is egysíkú — szerepe van benne (ami teljesen érthető egy nagyrészt Kantot és Hegelt sok tekintetben tudatosan követni akaró filozófus esetében). Már első értelmezőinek egyike, Ugo Spirito felfigyelt a filozófiával azonosított logika kettős szerepére: „Croce rendszerében a filozófia valóban azonosul a szellem második fokával: a fogalommal, és nem más, mint a szellem fokainak egyike, tételezve a művészet, a gazdaság, az erkölcs mellett. De a filozófia, a többi fok mellé helyzettségén túl, azok fogalmát is adja nekünk: *áttekintési* foka önmagának és a többinek."[5] A logika, mint tudjuk — hangsúlyozza maga Croce is — „. . . bizonyos értelemben a filozófia egésze (filozófia rövidítve, vagy eszmeileg, vagy lehetőség szerint) . . ." (L, 387.); éppen ezért a „Logika" nyújtja azt a *fogalmi apparátust*, amellyel megérthető a szellem tagoltsága. Ezen a fokon a szellem nem csupán „önmagát gondolja", hanem egyben minden ismeret megértéséhez megadja a kulcsot.

Szellemi lényegű rendszere megalkotásakor Croce különbséget tesz a tudat *processzuális* és *rezultatív* oldala között, és az e megkülönböztetés érzékeltetésére, következetes végigvitelére alkalmas kategóriarendszert dolgoz ki. Ennek megfelelően külön megjelöli és tárgyalja egyrészt a *megismerés formáit* [forme della conoscenza], másrészt a *tudás formáit* [forme del sapere]. A megismerés formái meghatározott emberi tulajdonságokra épülő *aktivitási típusok*, az ismeret formái pedig több-kevesebb önkénnyel megalkotott *fogalom-típusok*. Ezeket, illetve ezek alfajait, amelyeknek mindegyike más-más *ellentéteket* foglal magában, mint *különbségeket* fűzi egymáshoz meghatározott sorrendben az újabb és újabb formákat ölteni képes emberi aktivitás.

A szellem rendszere *létezésének* kiindulópontját a képzettel többé-kevésbé azonosított *intuíció* alkotja, de a rendszer struktúrájának *megértését* mégis a *fogalom* mibenlétének, sajátos crocei értelmezésének áttekintése nyújtja. Sajnos, a fogalom értelmezésében Croce nagyon tisztázatlan, következetlen, az objektív és szubjektív idealizmus, valamint a materializmus között szinte állandó jelleggel ingadozó álláspontot foglal el. Igazi fogalomnak, olyannak, amit ő minden további megszorítás nélküli fogalomnak [concetto senz'altro], *tiszta fogalomnak* [concetto puro] tekint, csak a *filozófiai fogalom*, ilyen például a mozgás, a minőség és a szépség kategóriája. A fogalomnak nevezett képződménynek csak erre a típusára jellemző a három alapvető tulajdonság: az expresszivitás, az univerzalitás és a konkrétság. Különösen az utóbbi kettő elmaradhatatlan jegye az igazi fogalomnak, olyannyira, hogy tulajdonképpen egyetlen alaptulajdonság két oldala. Univerzális a fogalom abban, hogy a képzetek bármilyen nagy száma sem képes kimeríteni (noha ezekből származik), vagyis olyan általános, amely az egyedi képzetek bármely adott körét képes transzcendálni. Konkrétsága abban áll, hogy nem egy külön világban helyezkedik el, hanem a képzetekében, azokhoz képest immanens, a képzetek mint képzetek (és nem valami mások) végtelen körét nem tudja transzcendálni. Képzetektől elválasztott gondolati egyediségében, csak önmagában absztrakt lenne a fogalom, a képzetekkel való egységében viszont konkrét. A transzcendencia univerzalitása és az immanencia biztosította konkrétság a fogalmat „transzcendentális"-sá teszi. (L, 32.)

[5] U. Spirito—A. Volpicelli—L. Volpicelli: „Benedetto Croce", Anonima Romana Editoriale (Roma), 1929, 21—22.

A fogalom többi — említett vagy nem említett — tulajdonsága nem magára a fogalomra jellemző elsősorban, hanem inkább arra a *viszonyra*, amely az egyedül logikai területen otthonos fogalmat a szellem egyéb területeihez és formáihoz — például az esztétika intuíciójához vagy az etika akaratához — viszonyítja, mint ahogyan a nem igazi fogalmaknak is ez a viszonyítás szerepük.

A fogalmak különböző típusai az *ítéletek* meghatározott típusaival állnak összefüggésben. A tiszta fogalom a legtöbb ismeretet biztosító ítélethez, az *individuális ítélethez* kapcsolódik: annak predikátuma egy képzetként megjelenő egyedi szubjektumhoz (S) rendelve. Az individuális ítélet [giudizio individuale] a megelőzően már létező definitorikus ítéletre [giudizio definitorio] épül rá, olyan ítéletre tehát, amely nem nyújt többet egy már meglévő fogalomnál, hiszen ennek szubjektuma és predikátuma lényegileg azonos, ez tulajdonképpen „egy predikátum vagy univerzalitás, amely önmaga szubjektuma". (L, 97.) Az ilyen ítélet — és éppen ezért tekinthető alacsonyabbrendűnek — csak új nyelvi formát ad az — ugyancsak nyelvi, de még homályosan nyelvi — intuícióból kihámozott fogalomnak. A megismerés útja tehát az egyes állomások szerint megjelölve így alakul: „A homályos érzékiség, már világos intuícióvá válva és azután az univerzális elgondolásává téve most már a tény vagy az esemény, vagyis az effektív valóság megismerése. Az individuális ítélet teljesen megfelel a valóságnak." (L, 101.) De — és ezt feltétlenül ki kell emelni — nem is állít többet, csak azt, hogy a valóság tényei egyáltalán *léteznek*.

A tiszta fogalomnak ez az értelmezése — mint azt maga Croce is elismeri — egyaránt rokon a platóni ideatannal és a kanti a priorizmus elméletével, illetve egyéb hasonló hagyománnyal. „A megkülönböztetés a definitorikus ítélet és az individuális ítélet mint két forma között — írja — általában megengedett; és megtalálható, mint már mondottuk, nem csupán jelentései egyikeként annak, amin analitikus ítéleteket és szintetikus ítéleteket értenek, de világosabban is kifejeződik a jól ismert különbségtételben az *észigazság* és *tényigazság*, a *szükségszerű* és *esetleges* igazság, az *a priori* és az *a posteriori* igazság között, aközött, amit *logikailag* és aközött, amit *történetileg* állítunk." (L, 128.) Erre támaszkodva, illetve a fogalom már említett alapvető tulajdonságait (expresszivitás, univerzalitás, konkrétság) szem előtt tartva lehet elválasztani a tiszta fogalmat a fogalmi fikcióktól.

A *fogalmi fikciók* [finzioni concettuali, pseudoconcetti] — a tiszta fogalommal szemben — egyoldalúak, nem szintetizálódnak bennük a fogalom alapvető tulajdonságai. Típusokat is aszerint alkotnak, hogy melyik jegy kerül bennük aránytalanul előtérbe. Mivel tulajdonképpen csak két alapvető kritérium létezik, az álfogalmaknak is két csoportja lehetséges. Az egyiket az *empirikus fogalmak* alkotják (ilyen például a ház, a rózsa fogalma): ezek konkrétak, de nem univerzálisak, nagyrészt képzetszerűek és korlátozottan általánosak. Azon képzetek körét, amely a bennük foglalt részleges általánost tartalmazza, önkényesen állapították meg. Ezzel szemben másként egyoldalú az *absztrakt fogalmak* csoportja (ilyen például a háromszög, a szabad akarat fogalma): az ide sorolható fogalmak univerzálisak, de nem konkrétak, mert hiányzik belőlük a kellő képzetszerűség.

A fogalmi fikciókat Croce nem tekinti téves fogalmaknak, vagyis tartalmilag torzaknak, sem félig kész, átmeneti állapotban lévő fogalmaknak, vagyis formailag nem jól kidolgozott tudati képződményeknek. Alacsonyabbrendűeknek — noha csak félig kimondva — azért ítéli őket, mert nem az objektív valósághoz, hanem a tiszta fogalmakhoz méri mind a két típust. A tiszta fogalomhoz

képest *a posterioriak;* nem a megismerés adekvát eredményei, hanem kizárólag a gyakorlatban szerepet játszó tényezők, a gyakorlatban betöltött *konstitutív* funkciójuk miatt értékesek. Csak ehhez az illetékességi területhez viszonyítva szabad őket megítélni: „Észbeli fikciók kialakításának aktusa tehát se nem megismerés, se nem az ellenkezője annak; logikailag nem racionális és nem is irracionális, de racionális a maga módján, *gyakorlatilag.*" (L, 22.) A fogalmi fikciók nem lényeges elemei tehát a szellem rendszerének, de nem is mellékes a szerepük a rendszer logikai részének a többivel, főleg a gazdasági és az etikai résszel való összekapcsolásában (hiszen ezek a gyakorlat tiszta formái). Ha az esztétikához való viszonyításban is némi szerephez juttatja őket Croce, az csak annak a ki nem küszöbölt (és nem is tudatosult) szubjektív idealista álláspontnak a következménye, amely szerint az intuíciók nagy része maga is fikció, csak kevésbé voluntarisztikus.

A fogalmak ilyen megkülönböztetésének kanti inspirációi felől Croce — ez már a használt terminusok egy részéből is jól kiolvasható (a priori, analitikus, konstitutív) — nem hagy kétséget; és ugyanígy nem idegenkedik a közvetlen platóni hatás beismerésétől sem. Ez — szó szerint is kimondva — ott nyilatkozik meg, ahol a tiszta fogalom és a pszeudo-fogalmaknak is nevezett fogalmi fikciók terminológiai megkülönböztetéséről ír: „Mi mindenesetre, a rövidség kedvéért is, *pszeudo-fogalmaknak* fogjuk nevezni őket, és — az érthetőség fokozása érdekében — az igazi és tulajdonképpeni fogalmakat *tiszta fogalmaknak* fogjuk hívni: olyan elnevezés ez, ami számunkra megfelelőbbnek tűnik az *idea* elnevezésnél (tiszta fogalom) és a vele szembehelyezett *logikai fogalom* elnevezésnél (pszeudo-fogalom), ahogyan azt egy időben az iskolákban mondták." (L, 24.) E félre nem érthető beismerés alapján jól látható, hogy a fogalmi fikciók (pszeudo-fogalmak) a logikai fogalmakkal, pontosabban a mindennapi gondolkodás és a szaktudományok fogalmaival azonosak (még ha Croce által rosszul vannak is értelmezve), a tiszta fogalmak pedig az ideákkal azonosítva nyernek említést. Ez a megfeleltetés azonban jóval problematikusabb az előbbinél, és elfogadható magyarázata sokat megvilágíthat Croce egész filozófiai koncepciójából.

Az egy pillanatig sem lehet kétséges, hogy Croce az „idea" kifejezést nem a Platónnál előforduló jelentéssel teljesen azonosítva használja, inkább ahhoz hasonló szellemi entitásokként gondolja el őket, mint amilyenek a hegeli logika, mégpedig az „objektív logika" kategóriái. De teljes egészében ez utóbbiakkal sem azonosíthatók, mert egyaránt van mind ontológiai, mind pedig gnoszeológiai jellegzetességük és szerepük. Croce platonizáló törekvései nagyon hasonlítanak a nagyrészt vele kortárs polgári filozófusok — így A. Schopenhauer, E. Husserl és mások — ilyen típusú törekvéseihez,[6] legjobban talán a neokantiánus Paul Natorpéhoz. A „Platón ideatana" c. — tulajdonképpen filozófiatörténeti karakterű — művében P. Natorp úgy értelmezi az ideákat, mint határfogalmakat, vagyis egyrészt nem tagadja objektív létüket, másrészt kiemeli megismerésbeli metodológiai szerepüket, univerzális mivoltukat, ami miatt csak megközelíthetők, de túl nem léphetők.[7] Az ilyen értelmezéssel mind Natorpnál, mind Crocénél — a köztük meglévő különbségek ellenére is — objektív

[6] Lukács György: „Az ész trónfosztása", Akadémiai Kiadó, Budapest 1956, 78—79., 176., 189., 433.

[7] P. Natorp: „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus", Meiner, Leipzig 1921, 220—221.

idealista megalapozást kap az önmagában túlzóan szubjektív idealista a priorizmus: a limes-szerű univerzális tiszta fogalmak regulatív szerephez is jutnak, de amennyiben ugyanakkor konstitutív szerepük is marad, elsősorban nem „kozmoszt" konstruálnak, hanem filozófiai ismereteket, a H. Lotze-féle „mikrokozmosz"-nak (az embernek) is csak egyik oldalát.

Croce filozófiájában az individuális ítélet által nyert tiszta fogalom — amely tipikusan filozófiai, és amelynek az a szerepe, hogy a világot (mint idea) egységben láttassa — a szubjektív idealizmus anyajegye az objektív idealista *ismeretelméleti* koncepción. Gnoszeológiai szerepe az objektív idealista eszmeréteghen már-már feledteti a szubjektív idealizmusból eredő mibenlétét és ottani *ontológiai* funkcióját, vagyis a világ képének egységben láttatása mellett valóságos egységének biztosítását.

A megismerés sajátos logikai formáinak az *ismeretek sajátos formái* [forme del sapere] felelnek meg Croce rendszerében, mégpedig úgy, hogy a különböző ismereteket tartalmazó elméletek különböző típusú és különbözőképpen definiálható fogalmakból épülnek fel. Az ennek megértéséhez szükséges legfontosabb megállapításokat, fejtegetéseinek lényegét Croce így foglalja össze: „. . . *két tiszta elméleti* forma létezik, az *intuíció* és a *fogalom*, amelyek közül a második felosztható *definitorikus ítéletre* és *individuális ítéletre;* és *két* módja van a *gyakorlati* ismeretek kidolgozásának, vagyis a pszeudo-fogalmak formálásának: az *empirikus fogalom* és az *absztrakt fogalom* képzése, amelyekből a *klasszifikatorikus ítélet* és a *numerációs ítélet* alfaja származik." (L, 159.) A szellem rendszere a lehetséges fogalmaknak és ítéleteknek megfelelően a következőképpen alakul: „A tiszta intuíció tehát a *művészet* elméleti formája (vagy [ . . . ] a *költészeté*); és a művészetet nem határozzuk meg másként, mint úgy, hogy tiszta intuíció. A tiszta fogalomnak megfelelő gondolkodásmód, vagyis az önmagában vett fogalomnak, az univerzálisnak, amely valóban univerzális és nem puszta általánosság vagy absztrakció — a *filozófia*, amelyet nem határozunk meg más módon, mint úgy, hogy gondolkodás vagy fogalomalkotás vagy tiszta fogalom. És miután a tiszta fogalom értelmezhető hol döntően definíció formájában, hol pedig döntően individuális ítélet formájában, ennek az iker jellegnek a tudás két különböző formája felel meg, a *szűkebb értelemben vett filozófia* és a *történelem*. A pszeudo-fogalmak közül a képzetszerű vagy empirikus vagy klasszifikatorikus fogalmak alkotják azt a tárgyalásmódot, amit *empirikus tudománynak* vagy *természettudománynak* vagy napjainkban egyre gyakrabban egyszerűen csak *tudománynak* neveznek; az absztrakt, számoló és mérő pszeudo-fogalmak alkotják a *matematikai tudományokat;* és az utóbbiaknak az előbbiek eszközével való alkalmazása az individuális ítéletekre nem más, mint az úgynevezett *természet matematikája*." (L, 164—165.)

Az így rendszerbe foglalt különböző típusú ismereteknek más és más a *szerepük* az ember életében. Az *esztétika* a maga intuícióival minden tudás alapját, végső soron minden ismeret *kiindulópontját nyújtja*. A *filozófia* a *fogalmakat dolgozza ki* az intuíciók szintetizálásához, rendszerbe foglalásához, továbbá leírja a különféle fogalmak természetét. A fogalmak birtokában a *történelem* képes olyan *individuális ítéletet alkotni*, amelyben az intuíció (képzet) mint szubjektum (S) és a fogalom mint predikátum szintézisbe kerül, az egyedi az általános alá rendelődik, de nem veszíti el egyediségét. A gyakorlatot végző embernek pedig éppen az egyedit kell ismernie, tehát támaszkodhat mind az azt leíró történelemre, mind az egyeseket osztályokba soroló empirikus természettudományokra, mind pedig a matematika absztrakcióira, amelyek az egyedi tények

hiánya miatt absztraktak, de amelyekbe éppen azokat lehet belehelyezni a mérés és számlálás útján. Ez azonban már *gyakorlati* tevékenység. „És a Gyakorlat filozófiájában ki fogjuk mutatni — írja Croce —, hogy semmilyen cselekvés nem lehetséges, ha nem előzi meg ismeret, és hogy a cselekvés feltétele mindig történeti vagy érzéki ismeret, amely magában foglalja a többi összest." (L, 318.) A gazdasági és erkölcsi gyakorlat tehát *elméleti* alapokon, mégpedig nagyrészt *fogalmi fikciókból* (pszeudo-fogalmakból) felépített elméletek alapján megy végbe.

Az elméletnek a gyakorlattal való összekapcsolódása, valamint az ezeken belüli fokozatok egymáshoz való viszonyulása, vagyis a szellem különböző mozzanatainak rendszerré illeszkedése csak az *ellentétek* és a *különbségek* Croce által adott értelmezésének vizsgálata révén válik érthetővé. Croce ugyanis egyike azoknak a kisebbségben levő polgári filozófusoknak, akik a dialektikának ehhez a centrális kérdéséhez közvetlenül is hozzá mertek nyúlni.

A megoldást — mint a polgári gondolkodók általában — ő is kizárólag a tudat síkján maradva, a *logika* eszközeivel próbálja megtalálni. Az *ellentétek* [opposti] és a *különbségek* [distinti] közötti differenciát lényegében abban látja, amit a hagyományos formális logika a *kontrárius* és a *kontradiktorius* ellentétek között állapított meg. *A kontrárius ellentéteknek* az *ellentétek* felelnek meg („opposti o contrari"), és a szemben álló pólusok viszonyát illetően a kölcsönös kizárás ténye kap hangsúlyt. A *kontradiktorius ellentétek* megfelelői a *különbségek*, amelyeknek az összetartozását, szükségszerű egymásra következését emeli ki. Ő maga így foglalja össze tömören álláspontjának lényegét: „Más a különbség logikai kategóriája és más az ellentét kategóriája. Két különbség-fogalom, mint már mondottuk, a köztük levő különbözőség által kapcsolódik össze; két ellentét-fogalom egymást kizárni látszik: ahol fellép az egyik, teljesen eltűnik a másik. Egy különbség-fogalom fel van tételezve és él a másikban, amely követi az eszmei rendszerben; egy ellentét-fogalmat megöl az ellentéte: rá érvényes az a mondás: ‚a te halálod az én életem'." (H, 9.)

Az ellentéteknek és különbségeknek ez a felfogása Crocének nemcsak idealista alapállásával, hanem metafizikusan szerkesztett rendszerével is nagyon szorosan összefügg. Már maga a szétválasztás szempontja, a (formális) *logikai* szempont olyan, hogy a továbbiakban csak a gondolkodásban jelentkező, vagyis csupán a *szellemi* természetű ellentétek és különbségek értelmezését teszi lehetővé. A jellemzett ellentmondások valóban olyanok, hogy csak a gondolkodásban nyilvánulhatnak meg, nem pedig az objektív valóságban, az objektív ellentmondásoknak csak képmásai, mégpedig nagyon *sajátosan értelmezett képmásai* lehetnek. Ennek a sajátosságnak pedig az a lényege, hogy az egyszer már tudati területre szorított ellentétek és különbségek olyan további *korlátozásnak* vannak alávetve, hogy ennek következtében — leírt formájukban — már csak Croce rendszerén belül érvényesülhetnek. Ennek megfelelően nemcsak a jelentkezési területük van a valóság másodlagos és minimális szférájára redukálva, de még *számuk is korlátozott*, mert igazodnia kell a rendszer kétszer kettes tagoltságához. A különbségek száma eléggé egyértelműen három pár; és négy pár a legfontosabb ellentéteké, bár a négy alapvető ellentétpárhoz esetleg egyéb ellentétek is kapcsolódhatnak. Végtelenségük kiemelése és objektivitásuk bizonyítása fel sem merül Croce gondolatvilágában.

Az ellentétek és különbségek ilyen felfogására a rendszer helytálló voltának igazolása céljából, egyszerre hagyományőrző és modern voltának hangsúlyo-

zása végett van szükség. Jól illusztrálja ezt a „Logika" következő részlete: „Különbség a szellem rendszerén belül a gyakorlati aktivitás az elméletihez képest, és további különbségek a gyakorlati aktivitáson belül a hasznos és az etikai aktivitás. Azonban a gyakorlati aktivitás ellentéte a gyakorlati inaktivitás, a hasznosság ellentéte a károsság, az erkölcsösség ellentéte az erkölcstelenség. Különbség-fogalom a szépség, az igazság, a hasznosság, az erkölcsi jó; de könnyű észrevenni, hogy nem lehet ezekhez hozzátenni vagy közéjük sorolni a rútságot, a hamisságot, a haszontalanságot, a gonoszságot. Elég ennyi: figyelmesebben meggondolva észrevehető, hogy az ok, ami miatt a második sort nem lehet hozzátenni az elsőhöz vagy összekeverni vele, az az, hogy az ellentétes terminusok mindegyike eleve magához kapcsolja az ellentétét, és kíséri, mint az árnyék a fényt. A szépség azért olyan, mint amilyen, mert tagadja a rútságot, a jó, mert tagadja a rosszat, és így tovább. Az ellentét nem pozitív, hanem negatív, és mint olyan, kíséri a pozitívot." (L. 58—59.) Különbség áll fenn tehát az *elmélet* és a *gyakorlat* között, továbbá az elméleten belül a művészet *szépsége* és a gondolkodás (a logika) *igazsága* között, valamint a gyakorlaton belül a gazdagság *hasznossága* és az erkölcs *jósága* között. E tovább már nem tagolt négy terület alapminőségei (szép, igaz, hasznos, jó) mindegyikének megvan a maga ellentéte („árnyéka, „negatívuma"): a *rút*, a *hamis*, a *káros* és a *rossz*. — Ezek a különbségek és ellentétek ki is merítik Croce rendszerének lényegét, s ugyanakkor több ellentétről és különbségről sem itt, sem máshol nem esik érdemben szó.

Mivel az ellentéteknek és különbségeknek ez az elmélete — a Hegelre való hivatkozás, illetve a marxizmus látszólagos akceptálása ellenére is — túlságosan erre az adott, s ráadásul idealista és metafizikus lényegű rendszerre szabott, az említetteken kívül még más hibái is vannak. A különbségek fogalmának bevezetése az ellentétek immár hagyományos fogalma mellett a jobban árnyaló, differenciáltabban értelmező dialektikus gondolkodás elismerésre méltó újításának látszik, pedig valójában csak megzavarja az értelmezést, elködösíti az ellentmondást illetően másoknál már letisztult eredményeket. A különbségek és az ellentétek egymástól való megkülönböztetése ugyanis azt hozza magával, hogy *elszakadnak egymástól* olyan mozzanatok, amelyek szükségszerűen elválaszthatatlanok az ellentmondás fennállása esetén. Az ellentmondáson belül — a marxizmus nagyon világos megfogalmazása szerint — az ellentétek (oldalak, pólusok) egyszerre feltételezik és kizárják egymást (ez egymásba való átmenetük lehetőségének alapja); Crocénél ez a kettős viszony elkülönül: a kölcsönös *feltételezettség* a *különbségek* alapvető jellemzőjévé lesz, a kölcsönös *kizárás* pedig az *ellentétek* döntő minőségjegye marad, a kölcsönös *átmenet* meg csak a *különbségek* számára megnyíló lehetőség. A Croce által módosított felfogás eredményeképpen inkább a *különbségek* látszanak azonosnak a *dialektikus ellentmondással* (de teljesen azért nem!), az ellentétek — az elnevezés ellenére — jóval kevésbé. Mivel a különbségek azok, amik feltételezik egymást és átmehetnek egymásba, egységet alkotnak, mert létezik mindig egy őket átfogó totalitás, ezért organikusabbak, reálisabbak a jóval elvontabb ellentéteknél. A különbségek *önmagukban is* fogalmat adnak, és a valóság egy mozzanatát alkotják; az ellentétek viszont önmagukban absztrakt fogalmak, és csak *párjukkal együtt* valóságosak. „A valóság, amelynek fogalmát a logikus gondolat kidolgozza, nem változatlan vagy tiszta lét — állapítja meg Croce —, hanem ellentmondás; a valóság formái, amiket a fogalom a valóságnak a maga teljességében való

elgondolásaként gondol, önmagukban vannak szembeállítva: ellenkező esetben nem lennének a valóság formái, vagy egyáltalán nem léteznének. *A szép rút és a rút szép:* a szépség azért olyan, mint amilyen, mert magában foglalja a rútságot, az igaz, mert magában foglalja a hamisságot, a jó, mert magában foglalja a rosszat. [. . .] Kivonják a negatív terminust, mint ahogyan az absztraháló folyamatnál szokták, és eltűnik a pozitív is, de éppen azért, mert a negatívval a pozitívot is kivonták." (L, 61.) A valóság lényegéhez tartozik az, hogy „egy ellentét nem különbsége a saját ellentétének". (L, 61.)

Az ellentétek együtt, párosan alkotják a valóságot, de végső soron mindig a szellemi lényegű valóságot, sőt annak egy-egy meghatározott mozzanatát. A valóság csak ellentéteket tartalmazva létezik Croce szerint is, de nem mindig ugyanazokat az ellentétpárokat tartalmazza, illetve nem ugyanolyan mértékben tartalmazza egy adott mozzanat a páros mindkét tagját, hiszen a pozitív (a szép, a jó stb.) szinte teljesen elnyeli, a megszüntetve-megőrzésen belül már-már *alig őrzi a negatívat* (a rútat, a rosszat stb.). Így az ellentmondás *fő oldala* csaknem önmagában alkotja az ellentmondást tartalmazó dolgot, aminek következtében *a dolog lényege azonosul a pozitív oldallal.*

Az ellentétek és a különbségek úgy kapcsolódnak össze egymással, hogy a különbségek fő minőségjegyét és értékét egy-egy negatívum pozitív ellentettje alkotja: „Az ellentét belső a szellemhez viszonyítva, és megtalálható annak minden formájában: ezért általános értéke a szellemnek (aktivitás a passzivitással szemben, racionalitás és realitás az irracionalitással és irrealitással szemben, létezés a nemlétezéssel szemben), és általános értéke a szellem minden sajátos formájának (szép a rúttal szemben, igaz a hamissal szemben, hasznos a haszontalannal szemben, jó a rosszal szemben)." (FP, 191—192.) A különbségek tulajdonképpen olyan valóságterületek (a szellemi lényegű valóságban), amelyeken belül *egy pozitív ellentét dominál* (esetleg a párjával együtt). Az ilyen valóságterületek különböznek *egymáshoz képest*, mert különböző *fejlődési szakaszt* képeznek a szellem megszabta valóság létezésében. A különbségek — mint elnevezésük is utal rá — elsősorban *kizárják egymást*, hiszen más-más értéken (más-más ellentétpár egyik oldalán) alapulnak; és másodsorban — mivel különböző fejlődési fokot reprezentálnak — átmehetnek egymásba (meghatározott irány szerint).

Kölcsönös feltételezettségük elsősorban nem ontológiai (bár viszonyuknak ilyen komponense is van), hanem *gnoszeológiai:* kölcsönösen azért feltételezik őket, hogy jól megkülönböztessék, hogy *elválasztásuk* minél pontosabb legyen *gondolatilag* a róluk gondolkodó számára.

Természetesen a különbségek gondolati különválasztásának Croce szerint is van objektív *valóságbeli* alapja. Ezt a valóságos viszonyrendszert tanulmányozva bontakozik ki a gondolkodó előtt „a szellem különböző formáinak rendje és logikája". (BE; NSE, 66.) A fogalmi megkülönböztetés egyoldalúságával s ugyanakkor módszerbeli nélkülözhetetlenségével szintén tisztában van Croce, aki így ír a különbségek viszonyáról: „Nemhogy nincsenek elkülönítve valóságosan (az igazi valóság a szellemiség), de ilyennek empirikusan is csupán annak számára mutatkoznak, aki tipizálva szemlél, és nincs egyéb módja meghatározni a tények egyediségét a típusokban, amiért aztán vonzódik figyelme a szellemi különbségek felnagyítása és eltúlzása felé." (BE; NSE, 69.) A valóságos különbözőség nem ilyen nagyfokú.

A különbségek viszonya értelmezésének erre az oldalára talán annak figyelembevétele világíthat rá, hogy Croce itt a *fejlődés* dialektikus értelmezésére

tesz kísérletet, aminek során a Hegelétől részben eltérő magyarázatot próbál adni, vagyis a triád mellőzésével kísérli meg a megszüntetve-megőrzést másként leírni. (Vö. L, 61.) Ehhez azonban a különbözőségek olyan értelmezése szükséges, amely szerint az egyik különbségből kifejlődhet a másik, tehát a fejlődés *folytonossága* biztosítva van. A dialektikának két nagy vívmányához folyamodik éppen ezért Croce: az egyik a lehetőség—valóság kategóriapárja, a másik a — bár nem triádikus — spirálszerű előrehaladás.

A különbségek tehát — fejti ki elméletében — abban is eltérnek egymástól, hogy az egyik mint *lehetőség* foglaltatik benne a másikban. „A szellem formái különbözőek — mondja ki Croce —, de nem elkülönítettek; és amikor formái egyikében tartózkodik a szellem, vagyis abban *explicit*, a többi forma ugyancsak benne van *implicite*, vagy ahogyan mondani szokták még, *kísérőként*." (FP, 21.) Az implicit forma a következő fokozatban explicitté válik, vagyis a lehetőségből *valóság* lesz. Ez az új valóság a következő lehetőséget tartalmazza, és így tovább. A lehetőség és valóság ilyen hullámzása nyomán egy meghatározott irányú folyamat bontakozik ki, amely körforgásnak tűnik: „Nem párhuzamosak, hanem össze van kötve egyik a másikkal oly módon, hogy egyikből születik a másik. [. . .] Megismerés és akarás, elmélet és gyakorlat két olyan vonal, hogy az egyik kezdete hozzáér a másik végéhez, vagy ha még egy mértani szimbólumra van szükség, nem párhuzamost alkotnak, hanem kört." (FP, 193.)

A szellem formáinak korábban, főleg az „Esztétiká"-ban kiemelt párhuzamos volta elsősorban azt volt hivatva hangsúlyozni, hogy az elmélet és a gyakorlat *analóg* egymással, amennyiben mindegyiknek van egy egyszerűbb és egy bonyolultabb foka, továbbá mindkét „alacsonyabb" fok létezhet az őt követő „magasabb" fok nélkül. Ennyi nemcsak hogy bőségesen elég volt a művészet önállóságát kiemelni szándékozó esztétikai elmélet kifejtéséhez, hanem egyenesen zavarólag hatott volna a körforgás hangoztatása, hiszen ha nem mellékes tény a körforgás, akkor a második ciklusban a művészet nem önálló, ha pedig minden ciklus kezdetén autonóm a művészet, az egész körforgás csak merő formalitás. Amikor viszont már a rendszer többi részét kell kifejteni, minden forma helyét mind előzmény, mind pedig következmény mivolta felől meg kell világítani, szinte nélkülözhetetlenné válik a körforgás gondolata. Éppen ezért már a „Logiká"-ban — ahol a körforgás lényegét legelvontabban tartalmazó különbségek elmélete a legösszefüggőbben leírva megtalálható — elhangzik a döntő megállapítás: „A különbségek kapcsolata a körforgás, és éppen ezért valóságos egység . . ." (L, 65.) És minél előbbre halad rendszere kidolgozásában Croce, annál nélkülözhetetlenebb számára a körforgás teóriája, amihez a Vico-stúdiumok során a klasszikus előzményeket is megtalálja (vö. „corsi e ricorsi"). E felfogás figyelemre méltó *átfogalmazása* is megtalálható már az „Esztétikai breviárium"-ban, ahol ez azért lehetséges, sőt szükséges, mert Croce újabb esztétikai szintézist nyújt; ennek magja a művészet „lírai intuíció" jellege, és a lírai ihlettség kiváltói nagyon is lehetnek a körforgás során előzőleg fellépő egyéb szellemi formák. A körforgás képe és szerepe itt a következő: „Az utolsó pont, amely ismét elsővé válik, nem a régi első, hanem a fogalmak gazdagságával és pontosságával jelenik meg, az átélt élet tapasztalatával és a szemlélt művekkel, ami mind hiányzott a régi elsőből, és egy magasabb, kifinomultabb, átfogóbb, érettebb művészetnek nyújt anyagot. Ily módon tehát a mindig egyforma forgás, a körforgás eszméje nem más, mint a *haladás* igazi eszméje, a szellem-

nek a valóságban és önmagában való gyarapodásáé, ahol semmi egyéb nem ismétlődik, kivéve a gyarapodás formáját." (BE; NSE, 68.) A különbségek itt valóban *különböző fejlettségi fokok* különbségeiként mutatkoznak.

A szellem rendszerét csak a különbségek és az ellentétek kategóriájával *együtt* lehet *filozófiailag adekvát módon* elgondolni. Hegellel szembeni korrekcióként, de a maga számára mint programot írja le Croce: „A filozófiai fogalom, az univerzális-konkrét vagy idea ugyanúgy szintézise a különbségeknek, mint ahogyan szintézise az ellentéteknek." (H, 56.) Ahol ez a szintézis nem jön létre, a végbemenő emberi tevékenység sem igazi gyakorlat. A szellem rendszerének leírása tehát csak részben szorítkozhat az igazi formák adekvát bemutatására, másrészt magában kell foglalnia a *fiktív formák* tárgyalását is. Ezt is lehetővé teszi Croce számára — a szűkebb értelemben vett „szellem filozófiája" területén — az ismeret formáiról, valamint az *ellentétekről* és *különbségekről* kialakított felfogás.

Az ellentétek és a különbségek ilyen koncepciójának együttes alkalmazása sem védi meg azonban Crocét a dialektika téves értelmezésétől. Mivel nála végeredményben az ellentét egyik oldala feloldódik a másikban (vö. L, 61.), a két oldalból csak egy marad meg, a fő oldal (a művészetben a szép és a rút közül csak a szép stb.), ez a fő oldal a szellem egyik különös területének legfőbb értékévé válik, a nem-azonosság viszonya már csak egy másik terület hasonló értékéhez fűzi — de ez a viszony már nem ellentét, hanem különbség. Az ellentétek kölcsönös kizárásának, *harcának* — meg sem indokolt — nullára redukálása az ellentétek különbségekben való feloldódásához vezetett: az ellentét csak mint a gondolkodás (a logika) kontrárius ellentéte maradt meg, mint egyéb létező *eltűnt*. Teljesen érthető, hogy az ellentétek harcának ignorálása mellett, csak a különbségekre támaszkodva nem sokat lehet megállapítani a fejlődés tartalmáról, s ezért fejtegeti Croce kizárólag a körforgás mint forma problémáit. Jól látja magát a tényt — ha nem is a fentiek megfontolása alapján — C. Carbonara, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy Croce szerint a fejlődésnek tulajdonképpen nincs folyamata.[8] A dialektika relativizmussá hígult.

Behatóbb tárgyalásra érdemes problémát a gyakorlat filozófiája területén sem az emberi *képességek* és a segítségükkel végrehajtott *cselekvés* viszonyában, vagyis magában az *új létrehozásában* lát Croce, hanem az ezek egységének különböző formái között fennálló *különbségekben*. Egyértelműen kimondja, hogy „az, amit most az *akarat* és a *cselekvés* közötti viszony problémájaként jelölünk meg, máskor (az elméleti filozófiában) mint az *intuíció* és a *kifejezés* közötti viszony problémája jelentkezett". Éppen ezért „mint máskor és az analóg esetben [. . .] most is azt válaszoljuk, hogy az *akarat* és *cselekvés teljesen* egy, és hogy nem érthető meg sem az akarat cselekvés nélkül, sem a cselekvés akarat nélkül". (FP, 46.) Filozófiai válaszadás céljából végzendő vizsgálatot egyáltalán az a kérdés érdemel, hogy a megfelelő cselekvéssé vált *különböző* akaratok *egyenlő értékűek-e*? Az igenlő választ nagyon világosan kimondja az egyik részösszefoglalás: „A gyakorlati aktivitásnak a maga viszonyrendszerében való kutatása megszüntetett minden kétséget arra vonatkozóan, hogy a gyakorlati aktivitás feltételezi az elméletit, vagyis hogy a *megismerés szükségszerű előzménye az akaratnak és a cselekvés-*

[8] C. Carbonara: „Sviluppo e problemi dell' estetica crociana", Humus, Napoli (1947) 91—93.

*nek.* De a kutatás, amely dialektikájában követte a gyakorlati aktivitást, ahhoz az eredményhez vezetett, hogy a gyakorlati aktivitás maga a valóság a maga közvetlenségében, és hogy más valóság (vagy más természet, ahogyan mondani szokták még) nem gondolható el az akaraton-tetten kívül; ez a kutatás kényszerít egyben az ellenkező tétel megállapítására is: hogy az elméleti aktivitás feltételezi a gyakorlatit, és hogy *az akarat szükségszerű előzménye a megismerésnek.*" (FP, 189.) Kérdéses ezután már csak az lehet, hogy a gyakorlat két területe — amely másként kapcsolódik a megismeréshez, más és más fázist képvisel a spirálszerű fejlődésben — egymáshoz mérve egyenlő értékű-e? A válasz az, hogy nem. És azért nem, mert különböző célokon alapulnak.

„Gazdasági aktivitás az, amely olyat akar és valósít meg, ami csupán azoknak a tényleges feltételeknek felel meg, amelyek között az individuum található; etikai aktivitás az, amely olyat akar és valósít meg, ami, noha megfelel ezeknek a feltételeknek, egyben valami olyanra is vonatkozik, ami túlhaladja őket. Az elsőnek azok felelnek meg, amelyeket individuális céloknak neveznek, a másodiknak az univerzális célok." (FP, 203.) A gazdasági aktivitás céljainak egyedisége kiküszöbölhetetlen, de ugyanígy elkerülhetetlen a velük járó kielégítetlenség is. Segítséget csak az egyedin való felülemelkedés jelenthet: „Cselekvéseink mindig újak lesznek, mert mindig új problémákat állít elénk a valóság; de ha emelkedett lélekkel, tiszta szívvel megértjük őket, keresve azt, ami ezeket önmaguk fölé emeli, mindig az Egészt fogjuk birtokolni. Ilyen jellegű az erkölcsi cselekvés, amely nem mint egyéneket, hanem mint embereket elégít ki, és mint egyéneket csupán ember mivoltunkban, s mint embereket csupán az egyéni megelégedés eszközeivel." (FP, 207.) Az egyén konkrét gazdasági céljait Croce szerint azok tökéletlen volta miatt kell a belátás nyomán meghaladni, nem pedig a törvényszerű s ezért egyben ugyancsak általános gazdaság determinálja az erkölcsöt a maga másként általános törvényszerűségeiben. Sőt az erkölcs általános voltának hangoztatásában sem annyira az általánosnak az egyesnél mélyebben fekvő lényege kap hangsúlyt, mint inkább a minden egyedit transzcendáló volta, szinte csak mennyiségében ideális jellege.

Az általánostól mint *törvényszerű meghatározottságtól* való idegenkedés egy más területen nyilvánul meg a legvilágosabban Croce filozófiájában: a törvények mint jogi normák értelmezése során. A törvényt már elemzése kiindulópontjaként úgy definiálja, hogy korábban fixált elvei alapján könnyen bírálni lehessen: „A *törvény* olyan *akarati* aktus, amelynek tartalma cselekvések *sora* vagy *osztálya.*" (FP, 307.) Mind az akarati, mind a species jelleg elválaszthatatlan a törvénytől. A törvény bizonyos fokig általános (speciális) volta irányt szab a mindig egyedi akaratnak, a maga egyediségén való túllépésre inspirálva azt. Olyan szerepük van a törvényeknek a gyakorlat területén, mint a fogalmi fikcióknak (pszeudo-fogalmaknak) az elmélet síkján: pragmatikussá teszik a tevékenységet. A törvény tehát az akarat következménye és formálója, ezért kétarcú az ember hozzá való viszonya: „Ezért szükséges megalkotni a törvényeket és egyben megsérteni őket, de tudva azt, hogyan kell ezt csinálni a nevelés során." (FP, 335—336.) Eléggé nyilvánvaló, hogy ez a kanti kategorikus imperatívusz olyan átfogalmazása, amely a szubjektumot Kantnál valamivel kötöttebbnek tekinti. Nagyon találóan állapítja meg — a Bergsonnal való rokonságra is enyhe célzást téve — Ugo Spirito: „Az individuum így a nagy *élan vital* egyik kifejezőjévé és egyik esz-

közévé válik, amely univerzumot hoz létre és amely azzal szemben csak egy részlet, fatalisztikusan vonszoltatva az univerzális által, vagy akaratlagosan szemben állva az univerzálissal."[9]

Látható tehát, hogy Crocét nemcsak módszere megfogalmazásában, hanem *rendszeralkotási kísérletében is* akadályozza ingadozó, határozott profilt soha nem öltő idealizmusa, amely néhány kézenfekvő materialista megfontolásnak is engedve akár eklekticizmusnak is minősíthető. A filozófia olyan fontos problémái, mint az elmélet és a gyakorlat, valamint az egyes és az általános viszonya a hosszas episztemológiai fejtegetések után is egyértelmű megoldás nélkül maradnak. Élesebben fogalmazva: Croce nem meri vállalni a következetes szubjektív idealista álláspontot (mint korábban Fichte vagy vele egyidejűleg Wittgenstein), ezért aztán olyan szubjektív idealizmust képvisel, amely alapvetően empirista mivoltában mégis az egyest és mégis az elméletet helyezi előtérbe. Így lehet a rendszere *kiindulópontjában esztétikai*, amely a logika címszava alatt filozófiával, mégpedig *történetfilozófiával folytatódik*, s amit olyan gyakorlat követ, aminek *erkölcsi emelkedettsége* az egyén akaratától függ. Az „individuum omnimode determinatum" egyben „individuum omnimode determinans".

## 3. A RENDSZER TARTALMÁNAK EKLEKTIKUS IDEALIZMUSA

Croce egyáltalán nem hagy kétséget afelől, hogy filozófiája *idealista* filozófia: ennek élete különböző időszakaiban és a legkülönfélébb formákban hangot ad. Rendszerének összefoglaló címe is „A szellem filozófiája", és mind ennek, mind egyéb írásainak egyes helyein több vallomásszerű nyilatkozatot tesz arról, hogy mint idealistát lényegében mindig „a szellem különböző formáinak rendje és logikája "érdekelte. (BE; NSE, 66.) Az idealizmus melletti állásfoglalásának objektívebb alapot is igyekszik adni, és ebben egészen olyan szélsőségig jut el, hogy a filozófiát a maga egészében kész az idealizmussal azonosítani.

Filozófiáját azért tekinti a „szellem filozófiájá"-nak, mert az differenciált egységben írja le *a szellem mint tulajdonképpeni valóság* lehetségesnek vélt formáit: „Ha felmerül a kérdés, hogy a szellem különböző tevékenységeiből melyik a reális, vagy hogy mind reális-e, [egyrészt] azt kell válaszolni, egyik sem reális, mert csupán a tevékenységek tevékenysége reális, amely egyikükben sem nyugszik meg különösképpen. A különböző szintézisek közül — esztétikai, logikai, gyakorlati szintézis—, amelyeket egymás után megkülönböztettünk, egyedül a *szintézisek szintézise* reális, a szellem, amely az igazi abszolútum, az *actus purus*. De másrészt és ugyanabból az okból mindegyik reális, a szellem egységében, az örök lefolyásban és ismétlésben, amely azoknak örök állandósága és realitása." (BE; NSE, 62.) Az így kikristályosodott vélemény alapján ha nem is jogos, de teljesen érthető büszkeséggel jelenti ki „A gyakorlat filozófiájá"-nak befejező soraiban: „A gyakorlat filozófiájával véget ér az a fejtegetés, amelyet a szellem filozófiájáról adni célul kitűztünk; és egyben befejeződik a tulajdonképpeni filozófiáról való fejtegetés, mivel a szellem maga az egész valóság." (FP, 387.)

[9] U. Spirito (etc.), i. m. 23—24.

Ezek a megállapítások elsősorban a saját eredményeire vonatkozó kijelentések. Mögöttük azonban egy a filozófia egészét minősítő általánosítás található. Miután a „Logiká"-ban kimondja, hogy a filozófia számára egyedül releváns tevékenység a saját kategóriái (a „tiszta fogalmak") alapján végzett gondolkodás, ezzel a megállapítással folytatja: „De ha a filozófia a maga természetes logikája szerint a tiszta fogalom vagy idea, akkor minden filozófia — legyen akár következménye annak, amiből kiindul, vagy akár hibája, amibe belebonyolódik — lényegi vonása és alapvető tendenciája szerint *idealizmus*." (L, 171.) És ez nem csupán egy esetlegesen megfogalmazott, futólagos vélemény, hanem olyan kutatásait befolyásoló elv, amit évtizedek elteltével is hangoztat: „... a filozófia nem lehet más, mint a *szellem filozófiája* ..." (CFM, 1.)

A problémát azonban korántsem az jelenti, hogy Croce idealista filozófus-e, hanem az, hogy az idealizmus milyen változatát képviseli, sőt tud-e *egyértelműen* objektív vagy szubjektív idealista lenni?

Gramsci úgy véli, hogy Croce filozófiája lényege szerint objektív idealizmus, hiszen csak látszólagosan eredményes az a harc, amit kritikai pozíciójából az objektív idealizmus fő vonásai ellen vív: „Croce filozófiája ‚spekulatív' filozófia marad, és benne nem csupán nyomai találhatók a transzcendenciának és teológiának, hanem az egész transzcendencia és teológia, csak a mitológia legdurvább kérgétől megszabadítva."[10] Gramscinak ez a más alkalommal is hangoztatott véleménye — amely bizonyos fokig hasonlít Feuerbach Hegel-értékeléséhez — csak részben helytálló. Megállapításából fenntartás nélkül mindössze az fogadható el, hogy Croce küzdelme nem volt elég eredményes az objektív idealizmus „elavult metafizikája", főleg annak a hegeli filozófiában testet öltött változata ellen. Hogy Croce elsősorban szubjektív idealista volt, azt Gramsci valószínűleg azért nem ismerte fel világosan, mert a Croce rendszerében kulcsfontosságú szerepet betöltő esztétikát — teljesen érthető okokból — nem elemezte olyan mélyen, mint a politika és a történetfilozófia területét, vagy ha voltak is ilyen irányú meglátásai, inkább a vallással összefonódott objektív idealizmus ellen lépett fel, mert az objektív idealista tendenciák erősödtek Croce pályafutásának későbbi időszakában. Azonban egy másik olasz marxista, az esztétikát igen kiválóan ismerő Galvano della Volpe is a Gramsciéhoz hasonló véleményen van, amit így összegez: „Esztétikájának ezzel a *teológiai* koncepciójával fény derül hamisan konkrét racionalizmusára (hegeliánizmusára a logikában és *spiritualizmusára* általában)."[11] Della Volpe ezt a nem is túlzottan demitologizáltnak tekintett objektív idealizmust elsősorban abban látja, hogy logikájában Croce az individuális ítélet értelmezése révén azonosítja az intuícióban rejlő egyedit a tiszta fogalommal mint ideával, s ebben a szellemi általánosban oldódik fel aztán minden. Ez a feloldódás az ember passzivitása mellett megy végbe, és időnkívülisége misztikussá teszi.

Della Volpe érvelése (maga az érvelés gondolatmenete, nem pedig annak inkonzekvens végeredménye) közel jár az igazsághoz, vagyis annak kimondásához, hogy Croce *alapvetően szubjektív idealista*. E szubjektív idealizmust

[10] A. Gramsci: „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce", Einaudi (Torino), 1948, 190—191.

[11] G. della Volpe: Su tre epigoni italiani di Hegel; G. delle Volpe: „Logica come scienza storica", Editori Riuniti (Roma 1969), 241.

kimutató elemzés „kezdet" szerepét betöltő kategóriája az *intuíció*, amelynek legteljesebb értelmezését az esztétika adja, de amely értelmezés korántsem fejeződik be a csak esztétikai fejtegetések körén belül, s nagyon sokatmondóan valóban a logika területén folytatódik még.

Az esztétikában leírt intuíció, amely önmagában is ismeret és amelyből a többi összes ismeret kinő, a *szubjektum* olyan terméke, ami *nem tekinthető* az objektív valóság *visszatükrözésének*. Önmagában is tanúsítja ezt Croce egyik summázó megállapítása: „az intuitív megismerés — kifejező [expresszív] megismerés. Független és önálló az értelmi folyamatokhoz képest; közömbös a valóság és nem valóság utólagos megkülönböztetését, a tér és az idő ugyancsak utólagos formálását és észrevevését illetően; — az intuíció vagy képzet különbözik attól, amit érzünk, és mint *forma* áll elő az érzéki hullámzásból vagy folyamból, a pszichikus anyagból; és ez a forma, ez a birtokbavétel — a kifejezés [l'espressione]." (E, 14.) A többé-kevésbé képzetként felfogott intuíciónak *nem nélkülözhetetlen feltétele* valamilyen *objektív dolog* mint reálisan létező *objektum*, amit aztán bizonyos részletességgel és pontossággal visszatükrözne, ezért közömbös az intuíció a tér- és időviszonyokkal szemben: nincs tekintettel objektumának magánvalóan objektív tér- és időkoordinátáira, s mint képmás sem fejez ki valamilyen virtuális teret és időt. Viszont annál nagyobb hangsúlyt kap a szubjektum *belső pszichikus anyaga*, ennek az anyagnak az emberben végbemenő formálódása, az az aktivitás, amely a pszichikus folyamatot a kifejezésig juttatja, s ezzel a lezáró aktussal valójában intuícióvá avatja. Csak mint *másodlagos* probléma merül fel az intuíciók *egy csoportjának* reálisan létező tárgyi alapja, nevezetesen a történeti és művészeti intuíciók különválasztása kritériumának keresésekor: „Egy későbbi stádiumban a szellem [. . .] megkülönbözteti a történeti intuíciót a nem történetitől, a *reálisat* az *irreálistól*, a reálisan elképzeltet a merőben elképzelttől." (E, 32.) De az irreálist nem azért különbözteti meg a reálistól, hogy mint a további szellemi tevékenység félrevezető előfeltételeit kizárja, hanem inkább annak bizonygatásán fáradozik, hogy az irreálist is fontos szerephez juttassa, mondván: „Az egyén életrajzába mint reális tények lépnek be az illúziói is." (E, 33.) Ilyen felfogás alapján maradhat továbbra is — mint ahogyan azt Croce már fiatalon megfogalmazta — a történelem „a művészet általános fogalma alá rendelve". (Vö. *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte.*) Sőt míg az egyik oldalon a művészi intuíció mint kifejezetten illuzórikus képzet valósággá avatásán fáradozik Croce, a másik oldalon, de ugyanezt a tendenciát erősítve, a valóságból megmaradt objektivitás eltüntetésének irányába is fontos lépést tesz évtizedekkel később a „Két világi tudomány: az esztétika és a gazdaságtan" c. cikkében, amikor is a középkor „adequatio rei et intellectus" tételéből létrehozza az „adequatio praxeos et intellectus" formuláját, s ennek értelmében kimondja: „. . . a *dolog* [res] mint *dolog* nem létezik". (US, 55.) Látható tehát, hogy már az intuíció-tan legalapvetőbb vonásai is egy *kanti típusú* szubjektív idealizmus vázát mutatják (itt-ott túlzó szélsőségekkel), amelynek rokonságát még a terminológiai párhuzamok is erősítik. Íme — csak a példa kedvéért — Croce egyik jellemző mondata: „Az intuíció adja nekünk a világot, a fenomenont; a fogalom adja a noumenont, a szellemet." (E, 36.)

Az intuícióból alakulnak ki a fogalmak. „A logikai aktivitás feltételei [. . .] a képzetek vagy intuíciók. Ha az ember nem képzelne el semmilyen dolgot, nem gondolkodhatna; ha nem volna elképzelő szellem [spirito fantas-

tico], nem lehetne logikai sem." (L, 3.) A gondolkodás azonban — Croce intuíció-felfogásából következően — nem az objektív valóság többé-kevésbé igaz képmásmozaikjainak feldolgozásaként fejt ki logikai aktivitást, végez a fogalomalkotással lényegkiemelő munkát, hanem az *elképzelt* — és nem csupán a külvilág szabta feltételek szerint elképzelt (történeti )— *valóság formálását* végzi, vagyis a szubjektum *lényegében önkényes érzéki fikcióiból* alkot fogalmat. És erőfeszítése akkor eredményes igazán, ha nem fogalmi fikciókat, hanem tiszta fogalmakat alkot.

Croce érvelése ezen a ponton kezd bonyolulttá és megtévesztővé válni. A tiszta fogalmakat részben a platóni ideákhoz hasonló szellemi entitásokként kezeli; a tiszta fogalmak tudományát, a filozófiát sui generis idealizmusnak nyilvánítja; a fogalmi fikciókat és a rájuk épülő természettudományokat önkényes absztrakciók eredményének tekinti — és ezzel nemcsak Platónhoz, Hegelhez és különösen Husserlhez hasonló objektív idealistának mutatkozik általában, hanem egyben olyan éber objektív idealistának, aki gondosan el is határolja magát a szubjektív idealizmustól. Végül mindezt betetőzi isten elég gyakori emlegetésének gesztusa. A logikából valóban nem a szubjektív, hanem az objektív idealizmust könnyebb kiolvasni. Ha azonban két fontos tény nem merül feledésbe, akkor Croce szubjektív idealizmusához a látszat ellenére sem fér kétség. Az egyik — amiről az előbb volt szó — az, hogy Croce szerint a tiszta fogalom is az intuícióból, esetleg épp a „tiszta intuíció"-ból, a szubjektumtól formát kapott érzethullámból alakul ki. A másik fontos tény: az intuíciót feldolgozó gondolkodás is *emberi* tevékenység. Márpedig ha az intuícióját létrehozó ember *függetlenítette* magát a valóságtól — ami érzékeléskor sokkal nehezebb, mint a gondolkodás során —, ha a nagyon is reális természetről képes teljesen önkényesen létrehozott fogalmi fikciókban gondolkodni (ti. a természettudományokban), akkor a tiszta fogalmat definiáló individuális ítélet megalkotásakor miért nem ilyen kötetlenül szabad? Valójában akkor is ilyen — még ha ezt sem Croce, sem della Volpe nem veszi észre —, hiszen egyrészt az individuális ítélet szubjektumai (S) is intuíciók, ezek végtelen számához rendelődik egy sajátos (univerzális) predikátum (P), másrészt ennek az univerzális predikátumnak az egyedi szubjektumhoz (S) való hozzárendelésével lesz egyáltalán megismeréssé a megismerő erőfeszítés. Croce azonban nem tudja a megismerést olyan visszatükrözésként értelmezni, amelyben az aktuális alkotás *nem terjed túl a képmás megalkotásán;* nála ez a tevékenység egyben mindig kvalifikáló eljárás, a tevékenység objektumát *adott minőségében teremtő* cselekvés. A gondolkodás *önmagában vett* (semmilyen mozzanatában nem gyakorlati), *individuális ítéletalkotással végzett valóságteremtő aktusáról* egy helyen nagyon világos vallomást tesz Croce; ott, ahol az individuális ítélet és a perceptív ítélet azonosságáról ejt szót: „Észrevenni (percipiálni) annyi, mint egy dolgot ilyen vagy olyan minőséggel rendelkezőként felfogni, és ezért elgondolni és megítélni. Még a legfelületesebb benyomást, a legfutólagosabb cselekvést, a legjelentéktelenebb dolgot sem vesszük észre, amennyiben nem gondoljuk el. Innen az igen nagy méltósága az individuális ítéletnek, amely az általunk minden pillanatban végzett egész megismerést ténylegessé teszi, és amely által egyedül *birtokoljuk a világot*, sőt amely által egyáltalán *létezik egy világ*." (L, 99.) A gondolkodás maximuma tehát a világ egészének és egységének *szubjektum általi teremtése*, mégpedig az intuitív *jelenség* (fenomenon) után és alapján a *lényeg* (noumenon) szintjén is. A szubjektum (az ember) az individuális íté-

let predikátumának univerzális volta miatt annyira kötetlenül szabad, hogy bármilyen képzetet tetszőlegesen intuálhat, illetve a képzetek (intuíciók) bármely körét transzcendálhatja. A gondolkodás (logika) tehát nemhogy korlátozná a maga objektív idealizmusával az intuáló érzékelés szubjektív idealizmusát (esztétika), hanem — az objektív idealizmus bizonyos elemei mellett, de azokkal szoros összefüggésben nem állva — folytatja, sőt kiszélesíti és *elmélyíti* a csak empirikusnak induló szubjektív idealizmust: ez tetőzi be a szubjektum káoszából kozmoszt létrehozó aktusát. Ezt a (szintén kanti) megoldást — terminológiai oldala felől megközelítve — ugyancsak a sajátjaként írja le Croce, amikor azt fejtegeti, hogy a fogalomnak tulajdonképpen egyetlen jellemvonása van: „És ez a jellemvonás az ő univerzális — konkrét mibenléte: két szó, amely ugyanazt az egy dolgot jelöli, és nyelvtanilag is eggyé válhat, a ‚transzcendentális' vagy más szóban, ha mást választunk a már létrehozottak közül, vagy van kedvünk újat létrehozni." (L, 31—32.)

A rendszer egészének elméleti (esztétikai és logikai) részéből egy szolidabb változatú, az anyag „an sich" voltát nem tagadó szubjektív idealizmus olvasható ki. Szélsőségesebb megnyilatkozásai csak ritkán vannak Crocének. Ilyen például Mach gnoszeológiai koncepciójának elismerése (vö. PS, I., 205—206, 247—248.), vagy az anyag létének a fizikai idealisták érvelése útján történő kétségbevonása: „. . . meg kell fontolni, hogy a fizikai világ irreális voltának kimutatását elvégezték, és elfogadta minden filozófus (hacsak nem vaskos materialista, és nem burkolódzik a materializmus éles ellentmondásaiba), sőt maguk a fizikusok hirdetik tudományukba elegyített filozófiai részleteikben, amikor úgy fogják fel a fizikai jelenségeket, mint elvek produktumait, amelyek megszabadultak a tapasztalattól, az atomoktól vagy az étertől, vagy pedig mint valami ismeretlen megnyilvánulásait: következésképp maga a materialisták anyaga is egy anyagontúli elv. Így belső logikájuk és közös megegyezésük szerint a fizikai tények nem realitásnak mutatkoznak, hanem *értelmünk konstrukciójának a tudomány céljai számára.*" (BE; NSE, 10—11.)

Az uralkodó jellegű, a Kantéra emlékeztető szubjektív idealizmus uralja a *gyakorlat* értelmezését is. Gyökerei a rendszer megelőző területeire, főleg a logikára nyúlnak vissza. A fogalmi fikciók mindkét fajtájának, az empirikus fogalmaknak is és az absztrakt fogalmaknak is éppen az a szerepük, hogy elméleti alapját képezik — mindennapi ismeretek és természettudományok formájában — a gyakorlati tevékenységnek. Nélkülük nem jön létre a cél sem a gazdasági, sem az etikai gyakorlat számára. Márpedig a célkitűzés általában véve is nagyon fontos (mint emberi sajátosság), és a maga különös változataiban is az, hiszen ezen az alapon tér el a gazdaság és az etika: „Gazdaságilag akarni annyi, mint *akarni egy célt*; erkölcsileg akarni annyi, mint *akarni az ésszerű célt.*" (E, 63.) (Csak a teljesség kedvéért nem árt utalni arra, hogy a kétféle cél többé-kevésbé megfelel a kanti empirikus, illetve intelligibilis akaratnak.)

A Croce által értelmezett gyakorlatban a *cél* játssza a döntő szerepet (nem a valóság anyagiságának átformálása, még csak nem is a szükségletek), illetve az *akarat*, amely több áttételen keresztül is összefügg a céllal. Távolabbi, többszörösen közvetített kapcsolatban áll vele úgy, mint a fogalmi fikciók létrehozója. E pszeudo-fogalmak érvényességi körét önkényesen, nem korlátozott akarattal szabja meg a szubjektum, és ennek az akaratlagosságnak a következményei az adott típusú fogalmak közegében továbbgyűrűznek a

gyakorlati tevékenység küszöbén álló célig. De van ezenkívül az akaratnak sokkal direktebb célformáló hatása is: a gyakorlat folyamatát mozzanatról mozzanatra korrigáló akarati beavatkozás. „Az ember esetről esetre és pillanatról pillanatra cselekszik, pillanatonként valósítva meg a maga akaratát, nem pedig még abban az elvont fogalomban, amit *tervnek* [disegno] neveznek. Ebből következik annak a bizonyossága is, hogy nem lehet modelleket vagy *rögzített típusokat* nyújtani a cselekvéshez: az, aki keresi és várja az ilyen modelleket és típusokat, olyan egyén, aki nem tud akarni, és nem rendelkezik azzal a kezdeményezéssel, azzal az alkotókészséggel, azzal a zsenialitással, ami ugyanúgy elengedhetetlen a gyakorlati aktivitáshoz, mint amennyire az a művészethez és a filozófiához." (FP, 31.) Amennyiben a szükséges zsenialitás még sincs jelen a kívánt mennyiségben az emberek egy részénél, működésbe lépnek a törvények (a mások által akaratlagosan megállapított normatívák), és elvégzik a kellő orientálás funkcióját. A szubjektum akaratának más szubjektumok törvényeket előíró tevékenységén keresztül ható valóságalkotása részben a szellemtörténeti koncepcióra emlékeztetően szerepel Crocénél.

Amilyen jól kidolgozott Croce gyakorlat koncepciójában az egyik fontos tényező, a célszerűség problémája, annyira elhanyagolt a másik, az *anyagiság* kérdése. Az általa leírt gyakorlati aktusnál jelenlévő anyag nem e tevékenység anyagi-tárgyi mivoltának tudatos elismeréséből következik, hanem inkább csak afféle ki nem küszöbölt maradványa a materializmusnak. Nyilván ezért tartja az etimológia síkján a gyakorlat jelölésére kifejezőbbnek a „praxis" helyett a „poézis" szót. (Vö. FS, 5.)

A szubjektív idealizmus legközismertebben Kantnál megtalálható típusa átfogja Croce *egész filozófiáját*. Azonban ez az idealizmus nem érvényesül egyenletesen és jól észrevehető logikai ellentmondások nélkül. Nem pusztán arról van csak szó, hogy az „Esztétiká"-ban sokkal koncentráltabb, mint „A gyakorlat filozófiájá"-ban, sőt nem is csupán annak az általános hibának a kikerülhetetlen elkövetéséről, hogy a szubjektív idealizmusnak a maga lényegi képtelenségéből következően bizonyos fokú segítségért kell fordulnia az objektív idealizmushoz, vagy — horribile dictu — a materializmushoz.[12] Croce gondolatvilága szubjektív idealizmusában főleg az hat zavarólag, hogy az ebben elsődleges mesteréhez, Kanthoz képest *másféle engedményeket tesz* mind az objektív idealizmusnak, mind a materializmusnak, és ezeket eléggé *inkonzekvensen* teszi.

Az nagyon természetes, hogy Croce szubjektív idealizmusának — minden fennálló hasonlóság ellenére — más gyengeségei vannak, illetve a meglévők közül sem egészen ugyanazok szorulnak orvoslásra a XX. század elején, mint Kant szubjektív idealizmusa esetében a XVIII. század végén. Kantnál még főként a természet magyarázata során felmerült agnoszticizmussal fonódott össze a szubjektív idealizmus, és teremtett egy más elemekkel is kombinált szubjektív idealista ontológiát; Crocénél inkább a társadalom megértésére irányuló törekvésből fakad a szubjektív idealizmus, és jobban előtérben áll benne — metodológiaként — a gnoszeológiai aspektus. Kant az objektív idealizmus mitológikusabb változatát vegyíti a maga szubjektív idealizmusába (pl. a lélek halhatatlansága), Croce egy jóval racionálisabb változatot. Amény-

[12] A szubjektív idealizmus eme sajátosságára Lenin is utal; vö. Lenin: Materializmus és empíriokriticizmus; LÖM 18, Kossuth Könyvkiadó 1964, 22., 179—189.

nyiben Kantnál materialista elemek vannak, az a mechanikus materializmus jelenléte; Croce viszont kiegészítő aktusként bizonyos spontán materializmus mellett a dialektikus és történelmi materializmus részbeni elfogadására is rákényszerül.

A probléma éppen az, hogy Croce nem csupán két másik filozófiai irányzattal igyekszik szintézisbe hozni szubjektív idealizmusát, hanem általában véve nagyon különböző genezisű és osztálytartalmú koncepciókat kellene rendszere átfogónak ígérkező jellege érdekében egységes egésszé ötvöznie.

Az *objektív idealizmusra* való támaszkodás a *jóval sikeresebb*. A tiszta fogalmat platóni ideaként emlegetni, a legáltalánosabb fogalmat Hegelhez hasonlóan a tudás csúcsára helyezni, a gyakorlatot fogalmak (bár pszeudofogalmak) mintegy elidegenedő megvalósulási folyamatként leírni nem tűnik nagyon következetlen folytatásnak az intuícióból való kiindulás után, hiszen a megingathatatlan tiszta fogalom kikötőjében véget érni látszik az intuíció „Odysszeája"; sőt azzal, hogy az intuíció bizonyos származékai, a fogalmi fikciók gyakorlati megvalósulást nyernek, látszólag még a kritikáját is megkapja a túlzott, csak elvont fogalmakat respektálni hajlandó objektív idealizmus (az „ósdi metafizika"). Így sem az egyén kezdeményező szerepe nincs kizárva, sem az objektiválódott szellemi szféra jelentősége nincs lebecsülve. Különösen a körforgás által korrigálhatja egymást a kettő: a következő ciklusnál újra belép a szubjektum intuíciója, de befolyásolják képzetteremtésében a már jól-rosszul kikristályosodott fogalmak. Sőt ha még a kör egyik szakaszában ott is van és bizonyos változásokat eredményez is az anyag, nem bontja meg a szellem egységét, vagyis a quasi-„szubjektív szellem" és a quasi-„objektív szellem", sőt e kettő és a quasi-„abszolút szellem" viszonyát. „Ez a körforgás az önmagával való igazi egysége és azonossága a szellemnek; a szellemnek, amely önmagából táplálkozik és önmaga fölé nő." (SPA, 28.) A valóság tehát megmarad szellemi lényegűnek, legfeljebb nem egészen egynemű ez a szellem. Mivel ez nem túlzottan szembetűnő, áll elő bizonyos, már említett látszat. Az objektív idealizmus asszimilálása ugyanis látszólag annyira sikeres, hogy sokan hajlandók Crocét elsődlegesen objektív idealista gondolkodónak minősíteni: mint szűkebb értelemben vett filozófust többnyire neohegeliánusként tartják számon, mint esztétát pedig nemcsak Hegel és De Sanctis közvetlen követőjének, hanem — mint E. F. Carritt, akinek véleménye szélsőséges voltában is jellemző — Platón korszerű folytatójának.[13] (Az objektív és a szubjektív idealizmus közötti ingadozás, ennek során az objektív idealizmus nagyfokú előtérbe kerülése — ahogyan erről már esett szó — jól felismerhető jellemvonása Croce módszerének is.)

A *materializmusra* való támaszkodás *korántsem ilyen eredményes*, illetőleg a materializmusnak kényszerűen tett engedmények jóval nagyobb mértékben kuszálttá teszik a szubjektív idealizmus alaptendenciáit. A marxizmus materializmusának lényege szerinti és tudatos elfogadásáról szó sem lehet egy olyan filozófus esetében, aki — még ha attól pillanatnyilag a legtávolabb állva is — ezt írja a szerinte „pán-ökonomizmus" hibájában szenvedő történelmi materializmusról: „Ez az alapvető tévedés abban áll, hogy nem ismeri fel és nem akarja felismerni a különböző szellemi megnyilatkozási formák öncélúságát és öntörvényűségét, amelyek a maguk sokféleségében és egységében adják az emberi szellem kibontakozási folyamatát s az abban megnyilvánuló

[13] E. F. Carritt: „The Theory of Beauty", Methuen, London 1914, 289—302.

teremtő szabadságot. A kritika ismét jogukba helyezte a marxista szemlélettel szemben — mint már korábban a hegeli szemlélettel szemben is — a szellemnek azokat a megnyilvánulásait, amelyeket az egyik és a másik tanítás egyaránt tagadott: Hegellel szemben a képzeletet és a teremtő cselekvést, Marxszal szemben pedig az erkölcsiséget, a képzeletet és a gondolatot." (TSz, 86.) Vagyis amikor Croce a történelmi intuíció értelmezésekor azt nem „tisztán képzeleti"-nek tartja, akkor materialista ugyan, de — mivel a marxizmusnak annyira ellensége — a „naiv realizmus"-nál nem magasabb szinten. Hasonló módon tör fel spontánul a materializmus a természettudományok értelmezésekor, amennyiben azok olyan nem tiszta fogalmakból, vagyis fogalmi fikciókból állnak össze, amelyeket ugyan önkényesen alakít ki a szubjektum, de csak abban a vonatkozásban, hogy a fogalom jegyeit állapítja meg voluntarisztikusan, s ezen keresztül a dolgoknak azt a körét, amire a fogalom vonatkozik (a fogalom „terjedelmét"), de a dolgok különböző körei már tulajdonképpen adottak, léteznek „an sich". Az anyagot Croce sem képes teljességgel ignorálni, legalább formanélküliségében tudomásul kell vennie a maga objektivitásában: „Az anyag, a maga elvontságában, mechanicizmus, passzivitás, az, amit az emberi szellem leigáz, de nem teremt." (E, 8.)

Mivel Croce filozófiája elsősorban társadalomfilozófia, fejtegetései során beleütközik a *társadalom anyagiságának* problémájába is, s ennek során — lévén egyben múltját abszolúte megtagadni nem képes Labriola-tanítvány — a történelmi materializmus néhány töredéke szükségszerűen belekerül filozófiájába, még ha alaposan el is torzul közben. Jól példázza ezt a *gyakorlat* értelmezése és rendszertani helye. Croce a gyakorlatot, egészében véve, szubjektív idealistaként értelmezi. Teljesen igaza van E. Agazzinak, aki szerint Croce az idealizmus által hagyományosnak tekintett örök szellemi értékek (szép, igaz, jó) mellé utólag kapcsolta kialakuló rendszerében negyediknek a hasznost, de igyekezett egyrészt minél nagyobb mértékben spiritualizálni, vagyis mint gyakorlatot az elméletben feloldani és elválasztani minden transzcendens eszménytől, másrészt csak mint az elméleti tevékenység — közömbös — tárgyát felfogni.[14] Az idealista rendszerbe beékelt gazdasági tevékenység nem emelkedhet primér jellegűvé, és nem több — jegyzi meg szellemesen E. Caruso —, mint „a hasznos kihasználása" az ember részéről.[15] Mindössze egy olyan — eléggé lényeges — mozzanata van Croce gyakorlat koncepciójának, amelynek értelmében a gazdasági tevékenységnek döntő a szerepe: megelőzi és meghatározza az erkölcsöt. „Az erkölcsösség konkrétan a hasznosságban él, az univerzális az individuálisban, az örök az esetlegesben." (FP, 226.) A gazdaságinak természetesen nem az anyagiságán van a hangsúly, és nem is alapja a művészetnek és a tudománynak, de az erkölcsnek közvetlenül az, és a körforgás értelmében áttételesen az előző kettőre is hat. Mindez — ha teljesen ki nem mondva is — benne rejlik Croce fejtegetéseiben, bár nyíltan kimondva az van benne, hogy a hasznos is szellemi érték és a gazdaság is a szellem rendszerének egyik része.

Ennek a rendszernek a különböző típusú (szubjektív idealista, objektív idealista, spontán és dialektikus materialista) összetevőit most már nem külön-külön, hanem együtt, *egységben* szemlélve azt az *általános következte-*

[14] E. Agazzi: „Il giovane Croce e il marxismo" (Einaudi), Torino (1962), 34., 560—574.
[15] E. Caruso: „Per la critica dell' estetica e dell' idealismo crociano", Marchese, Siracusa 1949, 27.

*tést* lehet levonni, hogy nem egységes világnézeti profilú építmény, hanem *eklekticizmusba oldódó szubjektív idealizmus*. Ezt az eklekticizmust vállalja is Croce 1906-ban — bár értékakkumuláló teljességnek fogja fel — Hegelről szóló elemzésének lezárásakor: „Én *hegeliánus* vagyok, és hiszem, hogy annak kell lennem; de csak abban az értelemben, ahogyan korunkban bárki, akinek filozófus értelme és kultúrája van, s ebből következően így együtt az alábbi is és annak is érzi magát: éleata, hérakletiánus, szókratikus, platonikus, arisztoteliánus, sztoikus, szkeptikus, neoplatonikus, keresztény, buddhista, karteziánus, spinozista, leibniziánus, vichiánus, kantiánus és így tovább. Vagyis azt megértve vagyok ilyen, hogy egyetlen gondolkodó, a szellem történetének egyetlen mozgalma sem tűnhetett le anélkül, hogy ne rakta volna le az igazság egyik elemét, amely — tudatosan vagy nem — részét képezi az élő és modern gondolkodásnak." (H, 142—143.) A tulajdonképpeni eklekticizmus, mint fő jellegzetesség, egy olyan *szándékból* adódó következmény, amely alapvetően másféle csakis más szándékból kiindulva lehetett volna. Croce azonban — politikai liberalizmusával teljesen összhangban — a még nem dekadens polgárság egykori eszményeit szeretné megvédeni, ami a filozófia síkján úgy jelenik meg, mint törekvés a marxizmusba átcsapó materializmustól való elhatárolódásra, illetve visszahúzódás mind a szélsőséges szubjektív, mind a szélsőséges objektív idealizmustól, továbbá kísérlet az utóbbi kettő szolidabb változatának összebékítésére az egyéniség védelme mellett. Személyes élményei nyomán ez úgy konkretizálódik, hogy a *hegelianizmust* próbálja olymódon *kiszélesíteni*, hogy benne az ember közvetlenül is nagyobb kezdeményező szerepet kapjon, s ehhez a gyakorlat fontosságának elismerését sem lehet teljesen megtagadni. (Ez a lényege annak a hegelianizmusnak, amit Croce általában olyan nyíltan vallott, illetve amit sokak jóval nagyobb fokúnak feltételeztek, mint amilyen valójában volt.) A hegeli konstrukciót kisebb módosításokkal megtartva, de abba mozgatóként a „világszellem" helyett a változó szituációban cselekvő egyént helyezve képzeli el az *új ideált*, s bírálja ennek szemszögéből mind a túlzottan aktivista „irracionalizmust" (főleg a futurizmust), mind a túlzottan passzív „absztrakt racionalizmust". Az 1930-ban tartott VII. nemzetközi filozófiai kongresszus referátumában ezt mondta: „Minél közelebbről vesszük szemügyre a modern történelemellenességet, annál tisztábban és világosabban győződünk meg arról, hogy ahol eszmei tartalmat keresnénk, valójában csak űr tátong. Nem is beszélhetünk egységes alapvetésről, hiszen — amint láttuk — valójában két, egymással ellentétes magatartás fonódik itt egybe, folyik össze és ismét széjjel, cserélgeti és váltja ábrázatát — márpedig az ilyesmi erősen gyanús arra, hogy ami mögötte meghúzódik, az logikailag nulla. Mert mi más a két megjelenési forma elsője: az energia-imádat, ‚az élet az életért' csatakiáltás, a múlt nélküli jövő, az ideanélküli cselekvés aktivizmusa, mint a bölcseleti tévedések tárában régóta ‚irracionalizmus' vagy ‚szellemi értékek tagadása' címen ismert és nyilvántartott eltévelyedés? És mi más a második megnyilvánulási változat: az életformák légüres térben való megkonstruálni-akarása, történelmi gyökerek elvágása, az élet ritmusának felülről való diktálása, az Ember felett úrrá kerekedett Szabály — mi más mindez, mint a filozófiában ‚absztrakt racionalizmus' néven ugyancsak jól ismert és régtől fogva kipellengérezett tévtan, amely bár nem tagadja meg közvetlenül a szellemi értékeket, de félreismeri, az emberiségen kívül helyezi, fétissé teszi őket. [. . .] Ez a negatív eredmény új kérdés felvetését indokolja a régi helyett. Most

már nem fogunk tartalmat és értéket keresni ott, ahol tudjuk, hogy ilyen nincsen, hanem azt kérdezzük: mi tette lehetővé, hogy ezek az avatag eretnekségek napjainkban nemcsak hogy felbukkantak a láthatáron, hanem mármár egészen elborítják? Erre az újabb kérdésre teljes választ csak úgy kaphatnánk, ha felvonultatnánk szemünk előtt a történelmet, főként azonban a XIX. századot, s annak is utolsó harmadát, hozzátéve még saját századunk eddig eltelt éveit is. Ez a vizsgálódás azzal az eredménnyel járna, hogy az emberiség ama nagy kettős teljesítménye óta, amely egyrészt a francia forradalomban, másrészt az idealista és történelmi beállítású filozófiában testesült meg, semmiféle igazi új ideál, az emberi és szellemi életnek semmiféle új eszménye nem született. Ez az eddig egyedüli modern ideál viszont kibontakozásának során annyi ellenállásba és ellenhatásba ütközött — részben tisztán szellemi téren, részben az új társadalmi és gazdasági tények kapcsán —, hogy fennakadásokat és elhajlásokat kellett szenvednie. Ezek a fennakadások és elhajlások azonban, bármily fontos legyen is szerepük, mégis csak azok maradnak, amik, nem pedig ideálok. Ha azután az általános zavar közepette az ilymódon eltorzult, elhajlított képleteket ültetik az igazi ideál helyébe, akkor ez az ál-ideál az irracionalizmus és az absztrakt racionalizmus — előbb már jellemzett — kettős formájában kel életre." (TSz, 23—24.)

A hol „ósdi metafizikának", hol „absztrakt racionalizmusnak" nevezett klasszikus objektív idealizmusnak azt a hibáját, hogy a szellemi értékeket „fétissé teszi", mivel „az emberiségen kívül helyezi" őket, Croce részben a szubjektum kezdeményező-képességének hangsúlyozásával, részben a valósággal történő empirikus kapcsolatfelvétel elkerülhetetlenségének kiemelésével igyekezett kiküszöbölni. Ezt azonban úgy próbálta végrehajtani, hogy sem az objektív valóság elsődlegességét nem ismerte el a *szubjektummal szemben*, sem a gyakorlat elsődlegességét az *elmélettel szemben*. Az empirizmus rehabilitálásához Hegel után már kevés a spontán materializmus; az intuíciót — valamilyen változatában (s annak megértésére a materialista pszichológia is tesz kísérletet) — csupán valóságot megismerő, nem pedig valóságot *megismerve teremtő* emberi tevékenységnek felfogni csak úgy lehet, ha a világ anyagiságát és a gyakorlat anyagiságát dialektikus materialista módon ismerik el. Mivel Croce csak részben ismerte el a világ anyagiságát, felfogása szerint az intuíció *túlnőtt a szubjektumon:* az ember intuíciója megismerendő (logika) és megváltoztatandó (gyakorlat filozófiája) világot teremtett az ember számára. Végső soron a szubjektum *nem céltudatos kezdeményező* — amilyennek Croce látni szeretné —, hanem inkább a *saját végzetét kialakító és kiprovokáló* lény; teremt annyiban, amennyiben az intuíció létrehozása által elsősorban tőle függ a világ, és provokál annyiban, amennyiben valami féligmeddig objektív magánvalót (vö. történeti intuíció) felhasználva intuál, hiszen a „teremtő cselekvéssel" indítja meg további problémái nagy részének sorát. Ezen a ponton Croce — nem tudatosan és nem pesszimisztikusan — az egzisztencializmushoz kerül közel, az ember „szabadságra ítéltségé"-nek sartre-i felfogásához Ezt a koncepcionális tévedést nem tudják teljesen eltakarni liberalizmusára épülő absztrakt szabadság-szólamai.

Crocét a szándékával szembenálló következményhez, vagyis a szubjektum felszabadítása helyett a szubjektum szabadságra ítéléséhez, általában véve az egyén világban való helyének nem kielégítő tisztázásához végső soron a már elmaradott Olaszországban is anakronisztikusnak minősíthető konzervativizmusa vezette. A risorgimento folytatását célzó nagy programja átfogó

koncepciót s benne filozófiai rendszert követelt, amely mind az elmélet, mind a gyakorlat orientálására alkalmas, és a benne foglalt útmutatás nyomán az individuum saját benyomásai és ítéletei alapján emelkedik végül egy logikailag rendszerezett elmélet felhasználásával az általános emberit akceptáló erkölcs magaslatára. A szélsőséges szubjektivizmus veszélyezteti ezt (amiről Crocét alaposan meggyőzte a túlzó romantika, a futurizmus, majd a fasizmus), a konzekvens szubjektív idealizmus már csak emiatt is idegen lehetett számára; a természettudományok fejlődése iránt pedig volt annyira közömbös (mivel az Itália számára nem tűnt létkérdésnek), hogy szcientista szempontok ne fokozzák szimpátiáját, hogy ne vonzza a szubjektív idealizmusnak — a történelem tanulsága szerint — éppen e téren sok újat rejtő lehetősége, noha nem volt számára ismeretlen a machizmuson alapuló fizikai idealizmus. Mint arisztokratát (és nápolyit) a Spaventa—De Sanctis hagyomány, mint professzort a rendszerek bűvölete és vélt hatékonysága vonzotta a csak kritikával elfogadott, de mégis akceptált hegeli filozófia felé, aminek megreformálása még a marxizmus elleni harc bizonyos eredményeivel is kecsegtette. A szigorúan zárt rendszer tarthatatlanságát is, de részbeni szükségességét is érezve nyilvánvalóan megpróbálta megmenteni az objektív idealizmus bizonyos elemeit, de ugyanakkor *sehogyan sem tudott kitérni* azok elől a következmények elől, amelyek a mégis előtérbe jutó szubjektív idealizmus számára a materializmussal való minimális szövetségből is adódnak: s a globális következmény a szubjektív idealizmus dezorganizálódása, *eklektikussá* válása. A Hegeltől Herbarton át Kantig, sőt egyben-másban Leibnizig és Descartes-ig hátráló Croce végül legjobban a Kantéhoz hasonlítható álláspontot foglalt el,[16] de nem szintetizált olyan egységes elméletet, hogy akár Kant-epigon lenne, akár egyértelműen neokantiánus. (Túloz, de nem minden alap nékül teszi ezt C. G. Seerveld, aki érték és valóság kanti kettősségét látja Croce elméletében az egyik legfőbb motívumnak, s Crocét az intuíció és az érték filozófusaként emlegeti.[17])

Szűkebb értelemben vett filozófiájának szubjektív idealista vázára szinte *minden* más fontos változatból ráépített egy-két elemet. Az intuíció tanra egy kis spontán materializmust (történeti intuíció), a kategória tanra némi platonizáló—hegelizáló objektív idealizmust (tiszta fogalom), ezenkívül — nyilván korábbi eredetű, de a neopozitivizmuséra nagyon emlékeztető — empirizmust is (empirikus és absztrakt fogalmak viszonya), neokantiánus jellegű értékelméletet (a szép, az igaz, a hasznos és a jó abszolút érték), etikájába beszivárgott valami a marxizmus gyakorlat felfogásából (az erkölcsi a gazdaságira következik), ugyanakkor az elmélet—gyakorlat viszony egészének értelmezése némi áthajlást mutat az idealizmusból a dualizmusba (a formák körforgása). Mindezt együttesen aligha lehet másnak minősíteni, mint *eklekticizmusnak.*

*

Rövidsége mellett is nagyon átfogó, és áttételes volta ellenére is rendkívül frappáns a már pályája csúcsán álló filozófusként 1918-ban írt cikke, „A teo-

[16] Lukács György: „Adalékok az esztétika történetéhez" [Válogatta és szerk.: Fehér Ferenc], I, Magvető Könyvkiadó (Budapest 1972), 163. — G. della Volpe, i. m. 235—241.

[17] C. G. Seerveld: „Benedetto Croce's earlier Aesthetic Theories and Literary Criticism", J. H. Kok—N. V. Kampmen (Amsterdam), 1958, 91—93.

logizáló filozófiáról és csökevényeiről", amely jóval többet tartalmaz annál, mint amennyit a címe igér. Úgy összegezi benne rendszerré összeállt legfontosabb filozófiai eredményeit, hogy egyben igyekszik megtagadni majdnem minden pozitív filozófiai hagyományt, megtévesztő kérdésnek minősítve a filozófia alapproblémáját, és mitológiának tekintve minden olyan koncepciót, amely akár az anyag elsődlegessége mellett, akár az objektív szellem elsődlegessége mellett foglal állást. Minden filozófia rokon a teológiával, amely valamilyen *objektív létszférát* ismer el és annak *visszatükrözését* lehetségesnek tartja. Egyedül elfogadható filozófia csak az ő Descartes, Vico, Leibniz és Kant nyomdokain továbbhaladó, módosított szubjektív idealista filozófiája.

„Valóban, a kutató, az emberi szellem formáinak ismerője, a maga hosszú utazása során soha nem találkozott dolgokkal vagy létezőkkel, illetve gondolatokkal vagy képmásokkal, amelyek többé vagy kevésbé befogadják a jelenségeket, hanem csak az aktivitás formáival, a cselekvés formáival, és a cselekvés e formái között formáival az úgynevezett gondolkodásnak, ami maga is mint egy cselekvés mutatkozott számára, a többi összesnél nem kevésbé reális cselekvésként. Soha nem talált sehol szép és kész tárgyakat, hanem csak olyan tárgyakat, amelyek kialakulnak, azaz létrehozatnak, akarva és gondolva hozzák őket létre, és éppen ezért nem is objektumok, hanem szubjektumok, sőt az egyedüli szubjektum, amelynek a tárgyak vagy egyes szubjektumok csak az elvonttá tett aspektusai. Hallott beszélgetni az emberre vonatkozó ragyogó ideálokról, amelyek előtt az embernek tiszteletteljesen meg kell hajolnia, és engedelmesen követnie kell őket; és észrevette, hogy ezek az ideálok nem mások, mint magának az emberi életnek és tevékenykedésnek a valósága és szükségszerűsége. Hallott beszélni a művészetről, amit az ember a természetet vagy az eszményi szépségmodelleket utánozva valósít meg: azonban a művészet úgy tűnt számára, mint olyan alkotás, amit az ember visz végbe, lépésről lépésre, önmagából kibontva. Hallott beszélni a térről és az időről, ami a valóság képmása, de a tér és az idő úgy vált világossá számára, mint az emberi szellem alkotása, mint ahogyan azok a számok és a geometriai formák is. Hallott beszélni a természet állandó törvényeiről, és ezek olyan törvényekként lepleződtek le előtte, amelyeket az ember nyilvánít ki és tételez fel, ő maga alakítva ki egyféle természetet. Hallott beszélni örök ideákról, amelyeket a filozófia szemlél, és ezeket az örök ideákat mint metaforáit ismerte fel azoknak a kategóriáknak vagy formáknak, amelyekben az emberi szellem örökké magyarázza és kifejezi magát. Ezzel az új értelmi neveltséggel, ezekkel az új eredményekkel, amelyeket kritikailag ért el, megingathatatlan meggyőződésre tett szert, hogyan lehet valamilyen értelmet találni abban a kérdésben: hogy a ‚gondolat' megfelel-e a ‚létnek', illetve milyen módon és milyen mértékben? Ő nem lát többé maga előtt két dolgot, egy gondolatot és egy létet, csupán a cselekvés formáit, az alkotás formáit ismeri önmagukban; és az a kérdés, hogy vajon egy cselekvés visszatükrözi, lemásolja vagy utánozza-e a másikat, számára olyasvalaki beszédének hangzik, aki nem érti és nem tudja, hogy mit mond, mert egy cselekvés, ami visszatükröz, lemásol vagy utánoz, az csak egy nem-cselekvés lehet, és amennyiben ilyen, teljesen érthetetlen." (NSE, 307—308.)

Közvetlenül ebből a részletből is, és talán az eddigi fejtegetésekből is jól látható, hogy Croce a filozófia minden sarkalatos kérdésére *konkrétan más* választ ad, mint bárki a filozófiatörténet nagyjai közül, de *nem jobb* választ

polgári kortársainál, sőt kevésbé jót — vállalt vagy nem vállalt — nagy polgári elődeinél. Ezért nem több minden erőfeszítése ellenére sem egy olyan filozófusnál, aki az anyag—tudat viszonyt illetően eklektikussá bizonytalanodó szubjektív idealista, a dialektika megítélésében végső soron relativista, az ismeretelméletben pedig — különösen esztétikájában — kortársai között talán a legegyénibb változatot képviselő irracionalista.

## CROCE IDÉZETT MŰVEINEK RÖVIDÍTÉSEI

| | |
|---|---|
| BE; NSE | *Breviario di estetica.* [Esztétikai breviárium. — 1912.] In: „Nuovi saggi di estetica." Bari, 1920, Laterza. |
| CFM | *Il carattere della filosofia moderna.* [A modern filozófia jellege. — 1939.] Bari, 1941², Laterza. |
| E | *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale.* [Esztétika — mint a kifejezés tudománya és általános nyelvészet. — 1902.] Bari, 1922⁵, Laterza. |
| FP | *Filosofia della pratica. Economia ed etica.* [A gyakorlat filozófiája. Gazdaságtan és etika. — 1909.] Bari, 1923³, Laterza. |
| FS | *Filosofia e storiografia.* [Filozófia és történetírás. — 1949.] Bari, 1949, Laterza. |
| H | *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel.* [Az, ami élő és az, ami holt Hegel filozófiájában. — 1906.] In: „Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia." Bari, 1927³, Laterza. |
| I | *Iuvenilia.* [Ifjúkori írások.] Bari, 1914, Laterza. |
| L | *Logica come scienza del concetto puro.* [Logika — mint a tiszta fogalom tudománya. — 1909.] Bari, 1920⁴, Laterza. |
| PS. I. | *Pagine sparse.* [Szétszórt írások.] Vol. I. Bari, 1960², Laterza. |
| S | *Teoria e storia della storiografia.* [A történetírás elmélete és története. — 1917.] Bari, 1927³, Laterza. |
| SPA | *La storia come pensiero e come azione.* [A történelem mint gondolat és mint tett. — 1938.] Bari, 1939³, Laterza. |
| TSz | *Történelem és szabadság.* [Válogatta: B. Croce. Szerk.: Csécsy Imre.] Bp., 1940, „Századunk." |
| US | *Ultimi saggi.* [Utolsó tanulmányok. — 1935.] Bari, 1935, Laterza. |

# GRAMSCI ÉRTELMEZÉSEK ÉS PERIODIZÁCIÓJUK NÉHÁNY ELMÉLETI KÉRDÉSE

SZABÓ TIBOR

1. „Ha olyan világnézet születését akarjuk tanulmányozni, amelyet megalapítója sohasem fejtett ki módszeresen (s amelynek lényegi koherenciája nem egy bizonyos műben vagy művek sorában keresendő, hanem a koncepció elemeit magában foglaló sokoldalú intellektuális életmű egész fejlődésében), ezt a legszigorúbb precizitással, tudományos lelkiismeretességgel és intellektuális tisztességgel, minden prekoncepciótól és apriorizmustól vagy előzetes állásfoglalástól mentesen lefolytatott minuciózus filológiai munkának kell megelőznie"[1] — írja Gramsci a gyakorlat filozófiájának tanulmányozásával kapcsolatban felmerülő módszertani kérdésekről. Teljességgel világos azonban, hogy a „Börtönfüzetek" e megjegyzése — s az ezt követő egyéb, az elméleti anyag feldolgozására vonatkozó fejtegetései is — általános érvényükön túl, saját munkái feldolgozásához kívánnak útmutatót adni. Az ő esetében ezen szerzői utasításokra különösen szükség van, hiszen az elmúlt harminc év alatt — amely során munkáival ismerkedett a világ — életének eseményeit, főleg elméleti jellegű megjegyzéseit lényegesen eltérő módon, sokszor egymásnak teljesen ellentmondóan elemezték. Elméletének és cselekedeteinek igazi és torzításmentes megértéséhez azonban — mint arra maga is többször utal — elengedhetetlen, hogy felvázoljuk azt a folyamatot, amely során gondolata ismertté vált és behatolt előbb az olasz, majd a nemzetközi kulturális életbe. Műveiből következnek ugyanis az eltérő interpretációs lehetőségek: s így nem közhely, ha azt mondjuk, hogy a különféle értelmezések közül az a helyes, amely művei valóságos összefüggéseire és fejlődésben való vizsgálatára épül. Ennek kiválasztására azonban csak akkor vagyunk képesek, ha ismerjük magukat az írásokat és a szerzőt is. Az olasz forradalmár és filozófus esetében ez a munka speciális — és tegyük hozzá nagyon bonyolult — feladatot jelent a kutatás számára. A módszertani alapelveket maga Gramsci foglalja össze ekképpen: „. . . a kutatásnak a következő vonalat kell követnie: 1. rekonstruálni az életrajzot, nemcsak a gyakorlati, hanem kivált a szellemi tevékenységet illetően; 2. minden művet, a legjelentéktelenebbeket is, időrendben regisztrálni, belső motívumok szerint felosztva: szellemi formálódás, érettség, az új gondolkodásmód, életfelfogás és világnézet birtokbavétele és alkalmazása. A vezérmotívumnak, a fejlődésben lévő gondolkodás ritmusának a kutatása fontosabb kell hogy legyen az egyes alkalmi megállapításoknál és a kiragadott aforizmáknál."[2] Általános jelentőségén túl, ez az utalás is saját munkásságára vonatkozik: megmutatja azt, miként kell feldolgozni azt az életművet, amelynek csak elenyésző része jelent meg a szerző

[1] Antonio Gramsci: „Filozófiai írások", Kossuth, Budapest 1970, 137.
[2] Uo. 138—139.

életében. Gramsci műveinek halála utáni sajtó alá rendezése egybeesik az arról adott interpretációk kialakításával s így az objektív és szubjektív körülmények, valamint a distancia hiánya miatt a téves értelmezésekre nagyobb lehetőség adódik, mint egyébként. A kutatásnak tehát mindig szem előtt kell tartani azt, hogy amikor Gramsci „sorsáról" beszélünk, magának Gramsci műveinek lényegéről is szó van. Azért is így van ez, mert jóval halála után tisztázták életének alapvető fontosságú állomásait: ő maga zárkózott természetű volt (amit talán még Szárdiniából hozott magával), s alig beszélt magáról, még kevésbé hozta szóba annak a közel tíz esztendőnek az eseményeit, amit a börtönben töltött. Erről írja anyjának: „Én nem szoktam beszélni életem negatív tényezőiről, főleg azért nem, mert nem akarom, hogy sajnáljanak . . . De az, hogy nem panaszkodom, nem jelenti, hogy börtönéletem negatív tényezői nem léteznének, hogy ez az élet ne lenne súlyos teher . . ."[3] Életének és munkásságának történetét több életrajz vázolja fel, amelyek közül a legsikerültebb Fiori 1966-ban (!) közzétett — magyarul eddig még nem publikált — biográfiája. Ugyanakkor nemcsak életéről, hanem ezzel szoros összefüggésben elméleti munkásságáról is csak homályos kép alakulhatott ki: világos volt gondolatainak orientációja, a haladó erők teoretikus és gyakorlati támogatása, de ezen koncepcióit nem fejtette ki koherens módon. Mindössze a pártban végzett felvilágosító munkája és számtalan újságcikk nyomán lehetett következtetni egységes koncepciójának meglétére. Ezekből az írásokból — amelyek egyébként „Politikai írások"[4] címmel láttak napvilágot 1967-ben (!) — sokat kellett azonosítani, mert szerzőjük nem írta azokat alá. Letartóztatása utáni feljegyzéseit pedig — amint ezt később elemezzük majd — csak 1948-ban kezdik közölni. Így a Gramsci értelmezések első fázisát, amely még életében kialakult róla és azokat az elemeket tartalmazta, amelyek saját sorsának és politikai cselekvésének felnagyításából táplálkoztak, — jól jellemzi az az első méltatás, amelyet elvtársai és harcostársai adtak róla halála után egy évvel Párizsban.[5] Ebben a kiadványban ilyen címeket olvashatunk: „Gramsci a munkásokkal", „Gramscival a börtönben", „Az ő nagysága és egyszerűsége", „Mester és vezető" stb., — amelyek alapvetően helytállóak, de a későbbiek során gazdagításra és kibővítésre szorultak, mert kiderült: ennél lényegesen nagyobb jelentőségű a forradalmár-gondolkodó életműve. S nem tartjuk kizártnak, hogy még ebből az időből származnak azok a nézetek, amelyek aztán torzításhoz — a politikai elemek egyoldalú túlhangsúlyozásához — vezettek.

Gramsci érezte azt a problémát, amit saját életművének rekonstruálása jelentett a kutatás számára. Erről így ír: „. . . az illető gondolkodó műveinél különbséget kell tenni azok között, amelyeket ő maga fejezett be és publikált, valamint azok között, amelyek befejezetlenek, tehát kiadatlanok maradtak, s amelyek valamelyik barátja vagy tanítványa által publikáltattak, nem mentesen javításoktól, átírásoktól, kihagyásoktól stb., vagy a kiadó aktív beavatkozásától. Világos, hogy *e posztumusz művek tartalmát igen nagy óvatossággal és körültekintéssel kell fogadni, mert nem tekinthető véglegesnek*, csupán megmunkálás alatt álló, még provizórikus *nyersanyagnak;* nincs kizárva az sem — különösen, ha a mű hosszú ideig várt kidolgozásra, s a szerző nem tudta magát rászánni a befejezésre —, hogy a szerző ezeket részben vagy egészében elvetette, s nem tar-

[3] Antonio Gramsci: „Levelek a börtönből", Szikra, Budapest 1949. 92.
[4] Antonio Gramsci: „Scritti politici", Editori Riuniti 1967.
[5] Gramsci, Párizs, Edizioni italiane di cultura sociale, 1938.

totta kielégítőnek."[6] Ezek a megjegyzések a gyakorlat filozófiájáról utalhatnának a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ra vagy akár a „Német ideológiá"-ra, de a hosszú ideig tartó kidolgozás kétségtelenné teszi, hogy inkább saját munkáiról van szó, mint az előbb említettekről. Ezt támasztják alá Gustavo Trombetti Gramsci börtönéletéről szóló beszámolójának a „Börtönfüzetek"-re vonatkozó megjegyzései is: „Arról, hogy mire használta volna a füzetek megjegyzéseit, azt mondotta, hogy (saját szavaival) ha élve kikerülök a börtönből . . . lesz bőséges anyagom, amit ki kell még fejtenem, azonban — ezzel szemben — lesz olyan is, aminek nem sok hasznát veszem . . ."[7] Sajnos ezt a munkát nem tudta elvégezni, s így életművének legnagyobb része — ha nem az egész — *posztumusz* kiadásúnak minősíthető. Ezért aztán érthető módon különösen nagy felelősség hárul azokra, akik e munka elvégzését vállalták és szorgalmazták, mert töredékekből kell összerakni úgy munkásságát, hogy e rekonstrukció során valódi Gramsci-képet alakítsanak ki anélkül, hogy minden korra és minden helyzetre alkalmazható sémára degradálnák gondolatait és tetteit. Könnyen belátható, hogy nem kis feladatot jelent e munka a Gramsci-kutatás számára: akadtak is bőven — és még ma is újból és újból előkerülnek — olyan interpretációk, az elemek olyan összerakása, amelyek helytelenül és — szándékosan vagy esetleg szándék nélkül — torzítva tükrözik vissza életének vagy elméletének egyes szakaszait. Mindezek a már fentebb vázolt nehézségekből származnak, s főleg abból, hogy e posztumusz életmű rekonstruálása csak nagyon lassan indult meg: először 1946-ban jelent meg Felice Platone tollából az első — filológiailag is pontosságra törekvő — híradás Gramsci börtönben készített jegyzeteiről[8] —, de a széles közönség még ennél is később, 1948-ban, illetve a rá következő évben ismerkedett meg leveleivel és feljegyzéseivel.

2. Mielőtt konkrétan is rátérnénk e Gramsci munkák megjelentetési körülményeire és azokra a problémákra, amelyekkel e közreadás jár, szükségesnek mutatkozik a késés okainak számbavétele már csak azért is, mert egyes — kétségkívül tendenciózus — értelmezések szerint inkább szándékos késleltetésről, mint egyszerű késésről van szó. Legutóbb az eddigieknél is lényegesen élesebben vetette fel e kérdést Maria-Antonietta Macciocchi, aki szerint Gramsci halála és műveinek első kiadása között eltelt tíz (!) esztendő már önmagában is azt bizonyítja, hogy szándékos „elszigetelésről" van szó, „amire a pártja ítélte" őt, olyan „magárahagyásról, amellyel saját pártja és az Internacionálé megtagadta őt".[9] Olyan „csendösszeesküvést" szőttek ellene, amely megakadályozta gondolatainak és cselekedeteinek igazi megismertetését a széles tömegekkel — mondja M. A. Macciocchi. Ez pedig szerinte abból az ellentétből fakad, amely Gramsci és az OKP akkori vezetése, elsősorban Togliatti között már az 1926-os évben elkezdődött, majd 1935-től haláláig tartott. Sokáig az „eltussolás politikáját" folytatták, s ezeket a nézeteltéréseket sem hozták nyilvánosságra. M. A. Macciocchi ezen koncepciója — amelyet már többen is hevesen támadtak — azt szeretné bizonyítani, hogy elsősorban szubjektív tényezők játszottak szerepet Gramsci munkáinak kései kiadásában. Ez azonban egysíkú és leegyszerűsítő magyarázat lenne. Véleményünk szerint azonban elsősorban *objektív* körülmé-

[6] Antonio Gramsci: „Filozófiai írások", 139. (Kiemelés tőlem — *Sz. T.*)
[7] Lásd: „Rinascita", 1965/18, 31.
[8] Felice Platone: L'eredità letteraria di Gramsci: Relazione sui Quaderni del carcere; „Rinascita", 1946/4, 81—90.
[9] Maria-Antonietta Macciocchi: „Pour Gramsci", Éd. du Seuil, Párizs 1974, 34—35.

nyek együtthatása okozta azt, hogy a politikus-filozófus elméleti és gyakorlati munkásságának minden jelentőségét csak több éves késéssel kezdik felmérni, amelynek természetesen szubjektív vonatkozásai is vannak, de nem olyan értelemben, mint azt M. A. Macciocchi gondolja. Ezen objektív okok között első helyen szerepel a fasizmus olaszországi megerősödése, amely már jóval Gramsci halála előtt azt eredményezte, hogy az OKP vezetősége — köztük Togliatti is — emigrációba kényszerült: részben Moszkvában, részben Párizsban telepedtek le időlegesen. Maga Togliatti is csak 1944-ben tér haza.[10] A börtönben lévő volt pártvezetővel csak fivérén, sógornőjén, Tatjánán és barátján, Piero Sraffán keresztül tudtak kapcsolatot tartani. Gramsci halála után a fasizmus bukása és a II. világháború befejezése adta meg az első lehetőséget arra, hogy az olasz kommunisták és marxisták az antifasiszta harcon túl saját kultúrájuk ápolására és fejlesztésére is gondoljanak. Ekkor indulnak meg a Gramsci-kutatások is. Ennek kibontakozását azonban — az előbb említett objektív körülményeken túl és azokkal szoros kapcsolatban — még az is hátráltatta, hogy több oknál fogva a „Börtönfüzetek" nem állt a kutatás rendelkezésére. Egyrészt anyagi valóságában sem volt fellelhető: az események forgatagában diplomatatáskáról diplomatatáskára vándorolva a 33 füzet — Gramsci végakarata szerint[11] — Moszkvába kerül feleségéhez, s itt ismerkedik meg tartalmával a párt ott emigrációban tartózkodó vezetősége s maga Togliatti is. Másrészt éppen az akadályozta a füzetek széles körű megismertetését, hogy maguk az örökséget gondozók — ideértve Togliattit is — nem tudták, hogy milyen konkrét állásfoglalás található a szóban forgó füzetekben. Ez talán kissé meglepő kijelentés, mert a kutatás sokáig úgy tartotta számon e problémát, mint ahol nincs vitatható pont: Togliatti mindig is ismerte legjobb barátjának, „Mesterének" írásait, gondolatait. Az, hogy nem ismerte a füzetek tartalmát, csak 1964-ben, halála után vált nyilvánvalóvá, amikor nyilvánosságra hozták azt a levelet, amelyet nem sokkal Gramsci halála után írt Angliába P. Sraffához. Ebben — egyebek között — ezt írja: „Nagyon kérlek, tudasd velem pontosan, milyen útmutatásokat hagyott Antonio írásainak esetleges közzétételével, vagy még inkább tanulmányozásával és felhasználásával kapcsolatban. Elsősorban a börtönírásaira gondolok, de a többiekre, az előzőkre is. Ahogy én tudom, a börtönírások biztos helyen vannak és lassacskán eljuttatják azokat ide. *Azonban semmi, még hozzávetőleges elképzelésem sincs róluk. Arról, hogy miről is szólnak.* Olyan módon vannak összeállítva, hogy viszonylag rövid idő alatt ki lehet adni ezeket (?) Mit kell még rajtuk dolgozni (?) Stb."[12] Világos tehát, hogy nagy segítségére van az az információ, amit P. Sraffa — Gramsci utolsó éveinek szemtanúja és barátja — a füzetekről ír válaszában Togliattinak.[13] Ebből néhányan

[10] Gramsci és Togliatti kapcsolatáról, Togliatti a pártban és a Gramsci-örökség ápolásában játszott szerepéről és egyéb kérdésekről lásd Ernesto Ragionieri: „Palmiro Togliatti", Ed. Riuniti, 1973.

[11] A füzetek sorsáról és P. Sraffa szerepéről kapunk tájékoztatást Tatjánának Gramsci halála után Sraffához Cambridge-be írt leveléből: „De mindenekelőtt azt szeretném, ha közölné, hasznosnak, sőt feltétlenül szükségesnek tartja-e, hogy rendezze Nino (Antonio) kéziratait. Semmi kétség se lehet afelől, hogy ezt a munkát csakis hozzáértő ember végezheti el. Nino kívánsága az volt, hogy tegyek el mindent Giulia (felesége) számára, hogy őrá bízzak mindent, míg másképpen nem rendelkezik." A. Gramsci: „Levelek a börtönből", Kossuth 1974, 392. — A levél kelt 1937. május 12-én.

[12] La lettera inedita di Togliatti a Sraffa; „Rinascita", 1967/15, 15.

[13] Paolo Spriano: Gli ultimi anni di Gramsci in un colloquio con Piero Sraffa; „Rinascita", 1967/15, 14—15.

arra következtetnek, hogy Togliatti saját magának akarta fenntartani barátja szellemi örökségének javát, s ezzel igyekeznek magyarázni a késés fő okát. Hogy Togliatti személyes szándéka nem ez volt, és hogy ezzel együtt az „eltussolás politikája" nem fedi a valóságot, azt jól bizonyítja ugyanezen levél néhány más megjegyzése. Így például a következőképpen folytatja Togliatti: „Antonio politikai és irodalmi örökségének gondozása jóval fontosabb dolog, minthogy véletlen találkozásainkra lenne bízva . . . Végül te mit gondolsz börtönlevelei válogatásának egy esetleges kiadásáról."[14] Ezek a mondatok kétségkívül bizonyítják írójuk őszinte szándékát — egyébként az egész levélen ez húzódik végig — Gramsci hagyatékának gondozását illetően. Ezen túl azért is pozitívnak kell megítélnünk Togliatti szerepét a Gramsci életmű gondozásában, mert ő volt az első, aki felismerte — miután megismerte — a börtönfüzetek és más írásainak jelentőségét, még akkor is, ha szándékai az objektív körülmények folytán — mint amilyen a II. világháború utáni demokratikus fordulat előkészítése, a párt sorainak erősítése stb. — nem is válhattak valóra az általa elképzelt ütemben. De hazatérte — 1944 — után több előadásban is megemlékezett barátjáról és Mesteréről.[15] Amint látjuk tehát nem véletlenül tartja G. Amendola kettejük viszonyának problémáját az újabb kori Gramsci-kutatások középponti kérdésének[16], s bizonyos vonatkozásban helyesen ítél az, aki úgy tartja: „. . . talán ma Gramsci művének nem lenne meg az a súlya és értéke, amellyel rendelkezik", ha Togliatti nem kezdeményezte volna a politikus-filozófus munkásságának tanulmányozását.[17]

3. A posztumusz életmű rekonstruálása tehát — az említett okok miatt — ténylegesen csak majd tíz évvel Gramsci halála után hozza meg első eredményeit. Az addig Gramsciról kialakított kép alapvetően legendáris jellegű volt, s nélkülözte azt a szükséges — sőt elengedhetetlen — filológiai munkát, amelyre egyébként maga Gramsci hívja fel a figyelmet. Ebben a helyzetben némi változás áll be F. Platone már említett szerény ismertetésével, amely a „Börtönfüzetek" szétszórt jegyzeteit igyekszik egyfajta rendbe szedni. Az anyag gondolati egységbe rendezését nemcsak „nyersanyag"-jellege nehezítette meg, hanem az is, hogy nem állt Platone rendelkezésére mind a 33 füzet; ebből egy — amelyet később a Machiavelliről szóló részbe iktattak be — kimaradt az első rendezésből.[18]

Komolyabb változások kezdetét jelezte a Gramsci-kutatások terén Togliatti abban a beszédében, amelyet 1946. március 10-én tartott a pisai Scuola Normale Superiore megnyitása alkalmából. A megnyitó előadás addig kiadatlan szövegét méltatva a „Rinascita" szerkesztője a közzététel alkalmával (1967) azt mondja: „Az 1946. márciusi előadásban (Togliatti) folytatta azt a munkát, amit Gramsci elkezdett. *De csak keveset tudtunk huszonegy évvel ezelőtt Gramsciról és műveiről*, így Togliatti ezen előadása volt . . . az első, ha nem a legelső nagy módszertani lecke."[19] Ebben az előadásában Togliatti méltatta a marxizmus olaszországi

[14] „Rinascita", 1967/15, 15.
[15] Mint Nápolyban 1945. április 29-én. Lásd Palmiro Togliatti: „Gramsci", Ed. Riuniti, 1967.
[16] Lásd: Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci; „Critica marxista", 1967/3, 16.
[17] Lásd P. Spriano cikkét; „Rinascita", 1967/24, 19.
[18] Lásd erről részletesebben V. Gerratana: „Gramsci e la cultura contemporanea, 1969—1970", Ed. Riuniti-Istituto Gramsci II.
[19] „Rinascita", 1967/3, 3. (Kiemelés tőlem — *Sz. T.*)

fejlődését B. Spaventától Labrioláig, majd ezt mondta: „Folytatni kellett azt a munkát, amit Antonio Labriola megkezdett. Volt aki képes volt erre: a mi Gramscink, akinek filozófiai és tudományos írásait néhány héten belül fogjuk közzétenni. *Mindnyájan el fognak majd ámulni e gondolat mélységén*, amellyel sikerül összekötnie és ötvöznie a szigorúan marxista gondolatot az évezredes olasz kulturális tradícióval."[20] Azon túl, hogy az előadás kétségbevonhatatlan tényként elemzi az olasz materialista kulturális vonulatot, s ezzel jelzi azt a harcot, amely a lenini értelemben vett „két kultúra" között megy végbe, — jelzi azt a mérföldkövet is, amit Gramsci munkáinak első kiadása jelent az egész olasz kulturális életben. Börtönből írott levelei — ha nem is teljes terjedelemben és formában — 1947-ben jelentek meg a torinói Einaudi kiadónál, s ettől az időponttól számítják a kutatók Gramsci gyakorlata és elmélete konkrét behatolását is az olasz és nemzetközi szellemi életbe. Tudományos és filozófiai írásai pedig még később, 1948-ban jelennek meg „A történelmi materializmus és Benedetto Croce filozófiája" címmel, s bár töredékes és némileg módosított szövegeket is tartalmaz, alapvető eszközzé vált a későbbiek során e kötet javított és bővített kiadása a Gramsci-kutatásban.

3. 1. A filozófus-politikus „sorsának" periodizációs kísérleteiben egyöntetűen fontos kiindulási dátum a „Levelek" megjelenésének ideje: 1947. A kutatók többsége általában elismeri azt, hogy ekkor új szakasz kezdődött Gramsci megismerésének folyamatában. Nemcsak az olasz marxisták, — mint Spriano, Amendola, Lepre és mások —, hanem a hazai Gramsci-kutatók is hangoztatják a posztumusz publikációjú írások első kiadásának jelentőségét. Sallay Géza, aki Magyarországon elsőként igyekezett sokoldalúan bemutatni e gazdag életművet, erről így ír: „Már leveleinek kiadása is eseményszámba ment: a belőlük áradó kommunista emberség és humanizmus valóságos diadalutat tett meg a legkülönbözőbb rendű, rangú és pártállású olaszok, de különösen a tömegek szívében, s a kötet Pellico híres börtönnaplója mellett az olasz irodalom klasszikus alkotásainak sorába lépett (még Croce sem tudta kivonni magát varázsos hatása alól). A börtönfüzetek publikálása pedig óriási jelentőségű volt nemcsak az olasz kommunista és munkásmozgalom, hanem az egész olasz kulturális élet szempontjából is. Nyugodtan megállapíthatjuk, hogy *fordulatot, új korszakot nyitottak* a filozófiai, politikai, történeti és művelődéstörténeti irodalomban és az irodalomkritikában."[21] Ami tehát magát a periodizálást illeti, az semmiféle vitára sem ad alkalmat; — annál inkább problémás az írások közzétételének módja, amely — főként az utóbbi időkben — igen heves polémia tárgyát képezte és képezi bizonyos értelemben ma is. A fő kérdés az, vajon hogyan is kell értelmezni azokat a lerövidítéseket, kihagyásokat és módosításokat, amiket mind a levelek, mind a börtönírások első kiadásaiban találhatunk. Nem vezetnek-e ezek az átírások és módosítások egy torzult Gramsci-kép kialakításához? A kérdés fölvetése — úgy gondoljuk — jogosult, hiszen ha a kihagyások és lerövidítések a koncepció lényegét érintik, akkor azok egyfajta vulgarizáláshoz és kétségkívül, torzításhoz is vezethetnek. Gramsci maga pontosan előre látta munkái közzétételével járó veszélyeket és nehézségeket, s felhívta a figyelmet ezek elkerülésének lehetőségeire, módjaira. A vád bizonyos vonatkozásban jogosan

[20] „Rinascita", 1967/33, 6. (Kiemelés tőlem — *Sz. T.*)

[21] Antonio Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet; „Válogatott írások", Kossuth, Budapest 1965, Sallay Géza előszavával, 17. Lásd még erről Huszár Tibor „Bevezető"-jét az „Olasz marxista filozófusok írásaiból" c. válogatáshoz, Kossuth, Budapest 1970, 29.

merül tehát föl a szerkesztőkkel — elsősorban Togliattival, Gramsci hagyatékának fő gondozójával — szemben. A kérdés azonban ennél sokkal összetettebb. Nyilvánvaló, hogy az áthúzott, javított, több formában is át- meg átfogalmazott Gramsci-jegyzeteket nem könnyű úgy rendezni, hogy egységes — viszonylag koherens — képet nyújtsanak. Azt is szem előtt kellett tartani, hogy a viszonylag széles közönségnek szánt marxista gondolatok — amelyek újszerűségéhez nem fér kétség — olyan formában kerüljenek az olvasó elé, hogy annak megfogalmazásai közérthetőek legyenek. Főként ezek a szempontok indokolták az első kiadások rövidítéseit, kihagyásait, nem pedig — amint azt Salvatore Sechi és mások állították — olyan politikai vonatkozású szempontok, amelyek Gramsci gondolatainak szándékos megváltoztatását tűzték volna ki célul. Az ilyen magyarázatokat utasítja vissza Franco Ferri, amikor kifejti: „. . . a kihagyások mind másodlagosak, kiadói szempontoknak tudhatók be, amelyek vitathatók, de nem politikai-ideológiai célzatúak . . .”[22] Tulajdonképpen Sechi régi érveit újítja fel és élezi ki M. A. Macciocchi, aki megcsonkításnak és cenzúrázásnak tartja a szerkesztői változtatásokat. A „Börtönfüzetek” 1948—51 között publikált hat kötetéről a következőket tartja: „A Felszabadulás után, a sztálini éra virágkorában és a legortodoxabb ‚sztálinisták' magas irányításával adták közre a ‚Börtönfüzetek'-et, önkényes kiadásban és címekkel, amelyek ma is a régiek . . . és amelyeket Togliatti választott ki . . .”[23] Azon túl, hogy M. A. Macciocchi ezen véleménye nem pontos — hiszen a címeket Togliatti Gramsci útmutatása nyomán adta —, világosan felismerhető benne az a — Togliatti halála után egyre többet hangsúlyozott — vélemény, amely alapvető nézeteltéréseket és ellentéteket vél felfedezni Gramsci és Togliatti viszonyában. Kihasználva a tények kínálta lehetőségeket, Macciocchi olyan helytelen intepretációhoz jut, amelynek számos elméleti következménye is van; s amelyet manapság már egyre több kutató elvet, vagy nem tart kielégítő, kellően differenciáló felfogásnak.[24] Ugyanakkor nem lenne teljes Gramsci hatásának első időszakáról adott tablónk, ha nem szólnánk azokról a reális problémákról, amiket a sztálini időszak, a dogmatizmus váltott ki a Gramsci értelmezésekben. El kell ismerni, hogy e korszak nem mindenben segítette Gramsci igazi megismerését, s az újabb kutatási eredmények is ezt támasztják alá. P. Spriano például arról ír, hogy „Gramsci leninizmusát (még inkább a sztálini korszakhoz való viszonyát) teljesen újragondolva, az 1947-től 56-ig tartó tíz év *leegyszerűsítő* terminusaitól — amelynek maga Togliatti is rabul esett —, *egészen eltérő módon* lehet ma felfogni.”[25] Ez a 47-es megjegyzés, amely — véleményünk szerint nagyon is elgondolkodtató — tisztán mutatja, hogy ebben az időszakban olyan alapvető témában sem alakulhatott ki — a társadalomban, a nemzetközi kommunista mozgalomban akkor fellelhető objektív tényezők káros hatása miatt — még hozzávetőlegesen sem igaz kép, mint Gramsci és Lenin viszonya. Nem is beszélve arról, hogy a marxizmuson belül megjelenő új gondolatokat mindig Sztálintól valónak hirdették, s ebben az időszakban a Szovjetunióban is úgy beszéltek Gramsciról, mint „Sztálin hű tanítványáról”.[26] Ez a helyzet részben újratermelte az

[22] „Rinascita”, 1965/4. 31.
[23] M.-A. Macciocchi, i. m. 52.
[24] Ezek közül is kiemelkedik Jacques Texier francia marxista filozófus, aki hatékony érvekkel cáfolja például Macciocchi felfogását. Lásd Jacques Texier: Gramsci sort-il du pourgatoire ou va-t-il en enfer; „La Nouvelle Critique”, 1974/76, 33—38.
[25] „Rinascita”, 1967/33, 3. (Kiemelés tőlem — *Sz. T.*)
[26] Lásd Evgenii Ambarzumov: Studi gramsciani nell'Unione Sovietica; „Critica

előző korszakból megmaradt felmagasztalás bizonyos formáit, részben újfajta *legendát* termelt ki, amely csak látszólagos ellentmondásban van eredeti gondolatainak ellaposításával. Az utóbbit ugyanis jól szolgálta az előbbi. Ez a legenda — amelynek nálunk is sokat ismételt alapvető eleme „Gramsci az OKP megalapítója" tétel volt — lényegében a Togliatti-féle értelmezésen alapult.[27] Számos legendáris, felnagyító, mitizáló és heroizáló frázissal igyekeztek „bemutatni" e valódi szenvedésektől zsúfolt életet, s nem látták be minden vonatkozásában azt a jelentőséget, amit elméleti és gyakorlati vonatkozásban Gramsci munkássága jelentett és jelent ma is a marxista filozófia alkotó továbbfejlesztése, valamint a fejlett kapitalista országokban lehetséges szocializmushoz vezető út módozatainak kidolgozása terén. Ez valóban szolgáltat alapot a politikus-filozófus szellemi örökségét gondozók munkájának a vitájára és bírálatára, de hangsúlyozni szeretnénk, hogy mi azokkal értünk egyet, akik mind munkái kiadásának késése, mind a közzététel ismeretes módja mögött nem látnak semmilyen *szándékos* politikai-ideológiai célzatosságot, vagy *akart* torzító tendenciát. Az 1947-tel kezdődő tízéves periódusban azonban a Gramsci-kutatások — kisebb előrelépések ellenére — bizonyos szűk, a dogmatizmus által megszabott korlátok között mozogtak,[28] — s távolról sem tették lehetővé azt a minuciózus munkát, amelyről maga Gramsci beszélt. Ebben a helyzetben lényeges változást — világtörténeti vonatkozásban is — csak az SZKP XX. kongresszusa hozott. Ennek jelentőségét a kutatók szintén nem vitatják. Leonardo Paggi például így ír erről: „Nem véletlenül tartják 1956-ot egyfajta vízválasztónak Gramsci munkásságának terjedésében. Igazán ezzel a dátummal záródik az az évtized, amely Gramsci gondolatainak behatolását hozta az olasz kultúrába — és amely a „Levelek" első kiadásával, 1947-tel kezdődik."[29]

3. 2. Az 1956-os évvel kezdődő időszak — amelyben a „marxista gondolat, megszabadulva a dogmatikus örökségtől, saját magával vet számot" (Gruppi) — valódi fellendülés *kezdetét* jelzi a Gramsci-kutatásban, de az egész marxista filozófiában is.[30] Az új szellemű közelítési módok megsokszorozódása azt eredményezte, hogy ebben az időszakban új, egyetemes érdeklődés mutatkozott Gramsci művei iránt, s a kutatók, de a széles közönség is, Gramsci eredeti gondolatainak dogmatikus torzításoktól mentes újrafelfedezését hajtja végre. Ez igazán nagy lendületet adott a Gramsci-kutatásoknak. Újabb — még kiadatlan — munkáit: jegyzeteket, leveleket tesznek közzé, amelyek megalapozzák a részletesebb megismerés lehetőségét. E lényeges és új körülmények oda vezetnek, hogy 1958. jan. 11—13-ra Rómába összehívják az első Gramsci- konferenciát. Fontos állomás ez munkássága értékelésében. „1957-ben a ‚Börtönfüzetek' egy sor kötetének első kiadása után, a Gramsci-konferencia lehetővé tette, hogy Gramsci munkássága jelentőségéről megtegyék *az első kritikai észrevételeket* és megkíséreljék elhelyezni más politikai és kulturális irányzattal való kapcsolatá-

marxista", 1967/3, 151. Lásd még Hermann István: „A szocialista kultúra problémái", Kossuth, Budapest 1970.

[27] Lásd G. Amendola: Rileggendo Gramsci, i. m.

[28] Abban az értelemben, ahogy erről Huszár Tibor beszélt a Cagliariban tartott Gramsci-konferencián. Lásd Huszár Tibor: Gramsci e la vita intellettuale ungherese; „Gramsci e la cultura contemporanea", II, 435—441.

[29] L. Paggi: Studi e interpretazioni recenti di Gramsci; „Critica marxista", 1966/3, 152.

[30] Elegendő itt arra a fordulatra utalni, amit 1956 Lukács György munkásságában jelentett. Lásd Hermann István: „Lukács György gondolatvilága", Magvető, Bp. 1974, 322.

ban"[31] — mondja a római konferenciát értékelve Amendola. Ezen első kritikai méltatások még magukon viselték a kezdet okozta nehézségeket, a legenda nyomait, de az interpretáció megújítására való törekvésük kétségbevonhatatlan tény. Erre a legjobb példát maga Togliatti mutatta, aki erre az értekezletre készítette el „Gramsci és a leninizmus" című, talán legjobban sikerült írását e témáról.[32] Mások — mint például a kiváló filozófiatörténész Eugenio Garin — a kutatások későbbi elmélyülésével párhuzamosan bizonyos esetekben lényegesen is változtattak az akkori, 1958-as álláspontjukon. Például csak a későbbiek során — pontosabban az 1966-os Croce-centenárium évében — válik valóra, hogy nem retorikus értékelést adjanak az igen bonyolult Gramsci—Croce viszonyról. Ugyanez áll az olasz historicista vonalhoz, elsősorban Antonio Labriolához való viszonyának problémájára is.[33] Azonban közös vonásuk ettől az időtől fogva a kutatásoknak, hogy mindig azt kutatják: milyen módszertani alapelveket lehet kiemelni a filozófus munkáiból a jelenkori problémák megoldására, — érvényes-e egyáltalán Gramsci gondolata az új, megváltozott viszonyok között is. Ebből az alapállásból számos tipikusan Gramsci ihlette mű keletkezik, amelyek közül Luporini, Gruppi és Badaloni írásai[34] külön említést érdemelnek. E jelentős munkák mellett nem szabad megfeledkezni azon interpretációkról sem, amelyek szintén a fordulat éve által nyújtott lehetőségekre támaszkodva olyan képet igyekeztek Gramsciról adni, amely a valóságnak nem megfelelő. Ezek azonban — az előzőekkel szemben — a revizionizmusnak próbálták megnyerni Gramsci munkásságát. Felnagyították eredeti gondolkodásának jelentőségét és eltúlozták, eltorzították — mint Tamburrano vagy S. Francesco — a Szovjetunióhoz való viszonyát, és a revizionizmusra általában jellemző következtetéseket vontak le ezekből. Ezen értelmezések tehát ismét csak nem használták gondolatainak és cselekedetének jobb megismerését, és késleltették a helyes kép kialakítására irányuló törekvéseket is. Az is nehezítette a torzítások elleni harcot, hogy még ebben az időszakban sincs egész és teljes kiadása — a széles tömegeknek is hozzáférhető áron — Gramsci műveinek. Az olasz baloldal sorait pedig egyre inkább kezdi megosztani az a vita is, amelyet az olasz nemzeti kultúra és a historicizmus kapcsolatáról kezdtek az olasz marxisták. Ez vezetett, többek között a szakadáshoz és a későbbiek során Rossanna Rossanda vezetésével az Il Manifesto-csoport megalakulásához.

A Gramsci-kutatások középponti kérdése 1964, Togliatti halála után Gramsci és Togliatti viszonyának problémája volt. Tudjuk, hogy a marxista filozófia továbbfejlesztését, „olaszra fordítását" mindketten hasonló módon — elsősorban az olasz társadalmi viszonyok bírálatából kiindulva —, de eltérő hangsúlyozással végezték el. Ez elég volt arra, hogy Togliatti halála után e különböző megközelítést felnagyítva, kettejük alapvető *különbségéről* beszéljenek egyes kutatók, amit még az is alátámasztott, hogy a Togliatti-féle Gramsci elemzés elméleti-filozófiai hiányosságaira terelték fokozatosan a közvélemény figyelmét.

[31] G. Amendola: Rileggendo Gramsci, i. m. 3. (Kiemelés tőlem — *Sz. T.*)

[32] Magyarul az előadás szövege megjelent P. Togliatti „A demokrácia és a szocializmus problémái" (Kossuth 1965) c. kötetben; az ehhez írt vázlatok „A leninizmus Antonio Gramsci gondolkodásában és tevékenységében" címmel „A demokráciáért, a békéért, a szocializmusért" (Kossuth 1974) c. kötetben láttak napvilágot.

[33] Ezt is jóval később tárgyalják. Lásd N. Badaloni: Labriola politico e filosofo; „Critica marxista", 1971/2, 16—35. stb.

[34] Nagy jelentőségű N. Badaloni „Marxismo come storicismo" (Feltrinelli, 1962) c. kötete.

Így alakulhattak ki azok a vélemények, amelyek szerint Gramsci elsősorban elméleti ember, Togliatti pedig politikus — valamint hogy Gramsci állítólag idealista, Togliatti pedig realista felfogású volt. Ezzel szemben — a különbségek eltúlzásának ellensúlyozásaképpen — néhány kutató kettejük szinte teljes *azonosságáról* beszél. Ennek a felfogásnak az az alapja, hogy Togliatti igen gyakran hivatkozik cikkeiben, beszédeiben és egyéb előadásaiban a Mester útmutatásaira. Ebből az a látszat keletkezett, hogy Togliatti tulajdonképpen semmivel sem járult hozzá a gramscii gondolatokhoz, azokat egyszerűen befogadta. Ez az azonosítás azonban azzal a veszéllyel jár, hogy eredeti szándékával ellentétben, nem azonosságukat emeli ki, hanem Togliatti *azonosulását* Gramscival, amelynek következtében Togliattinak alárendelt szerep jut csak. Mindkét ismertetett — egymással szöges ellentétben álló — felfogás a differenciálatlan elemzés következménye, amely a szubjektív elemek túlhangsúlyozása, valamint az elengedhetetlen történeti distancia hiánya miatt fogalmazódhatott meg. Ezekkel szemben már ebben az időszakban fellépett E. Ragionieri és hangoztatta a különbségek és az azonosságok konkrét és differenciált vizsgálatának szükségességét. A probléma összetettsége miatt azonban a kérdés mind a mai napig lezáratlan.[35]

Gramsci hagyatékának feldolgozása — a barát, Togliatti halála után is útmutatásai szerint — folytatódik. E munka végső eredményeként teszik közzé Gramsci fiatalkori — 1916 — 26-ig írt — újságcikkeinek viszonylag teljes gyűjteményét, amely a következő évek gondos kutatásai nyomán egyre teljesebbé válik. Azért jelentős e cikkgyűjtemény közreadása, mert ez időszak végére — 1967-re — teremtődik meg így annak lehetősége, hogy — módszertani útmutatásainak megfelelően — először vizsgálhatják a kutatók az egész életművet *fejlődésében*. Mi, teljes mértékben egyetértve Amendola periodizációjával, úgy véljük, hogy épp erre az időre ért be annak az újszerű viszgálatnak a gyümölcse, amely főleg a hatvanas évek elején — egyébként hazánkban is — jelentkezett, s amely fokozatosan, a nemzetközi szellemi élet érdeklődését is kiváltva, bontakozott ki. Amendola erről így ír: „1967-ben nemcsak adott, hanem az új helyzet által meg is követelt alkalom nyílt Gramsci munkásságának újszerű átgondolására, amely helyzet az utóbbi tíz évben Gramsci életének tanulmányozásával, kiadatlan írásainak (levelezésének), vagy gyakorlatilag ismeretlen írásainak (cikkeinek) közreadásával, pártvezetői aktivitása dokumentumainak megismerésével, életéről és munkásságáról írt számos tanulmány megjelenésével alakult ki."[36] Mivel a Gramsci-kutatásban 1967 jelentőségének megítélése tárgyában nem alakult még ki véglegesen elfogadott álláspont — egyesek, mint Badaloni tagadják e dátum fontosságát —, mi saját elképzelésünk alátámasztására az eddigiektől eltérően hosszabban kívánjuk indokolni, miért tartjuk fontos csomópontnak 1967-et, miközben utalunk azokra az eredményekre vagy éppen helytelen következtetésekre, melyek ezt az időszakot is jellemzik, hasonlóan az előző időszakok rekonstrukciós munkáihoz.

3. 3. Az 1967-es évvel kezdődő időszak eltér az előző periódusoktól annyiban, hogy ez nem hirtelen, váratlanul bekövetkező fordulat eredményeként állt elő,

[35] Erről ír E. Ragionieri „Palmiro Togliatti" c. művében több téma vonatkozásában is. Nálunk is szükség lenne már — Komját Irén „Gramsci és Togliatti" („Valóság", 1968/5.) c. cikke után — e kapcsolat újbóli átgondolására a kutatás újabb eredményei alapján.

[36] G. Amendola: „Rileggendo Gramsci", 4.

hanem hosszú előkészítő munkálatok előzték meg. Ezért aztán a kutatók feladata valójában nem könnyű, amikor azt a határt kell kijelölni, amely során kétségkívül minőségi ugrás következik be a méltatásokban. Segít azonban a fordulat bekövetkezésének regisztrálásában egyrészt az a néhány igen fontos évforduló s az ezzel kapcsolatos esemény, amelynek megünneplésére számos komoly elméleti cikk is születik; — másrészt az a néhány nagyon heves vita, amely szintén ez idő tájt zajlik az olasz és a nemzetközi filozófiai életben egyaránt.

3. 3. 1. Az évfordulók közül elsőnek említendő a Nagy Októberi Szocialista Forradalommal kapcsolatos félévszázados megemlékezés-sorozat. Ez a nyugati kapitalista országokban felépítendő szocializmus jellegével összefüggő kérdéseknek a tanulmányozását és értékelését teszi különösen aktuálissá, s irányítja rá a figyelmet Gramsci fiatalkori írásai közül azokra, amelyek vagy az orosz forradalommal, vagy a szocialista forradalom olaszországi lehetőségeivel foglalkoznak. Különös hangsúlyt kap ez alkalommal — a magyarra még mind ez ideig le nem fordított — híres cikke: a „Forradalom a 'Tőke' ellen."[37] Ebben Gramsci az orosz forradalomról a következőket mondja: „A bolsevikok megtagadják Marx Károlyt, félreérthetetlen cselekvésük bizonyosságával erősítik meg azt, hogy a történelmi materializmus kánonja nem is olyan szilárd, mint ahogy azt gondolnánk és ahogy gondolták . . .", s mivel „a tények meghaladták az ideológiákat", a „Tőke" Oroszországban „inkább a burzsoák könyve, mint a proletároké". De a marxista gondolat tovább él, „amely nem hal el soha és amely az olasz és német idealisztikus gondolat folytatása és amelyikre Marxnál pozitivisztikus és naturalisztikus réteg rakódott."[38] Togliatti, aki szinte elsőként méltatja e cikket, kijelenti: „A kérdésfelvetés, amint látjuk, elhibázott és hibás néhány következtetése is."[39] Gramscit az Októberi Forradalom iránti lelkesedése vitte elméleti vakvágányra, csak így történhetett, hogy Marxot összekeverte a legális marxisták által adott hamis marxizmus-interpretációkkal. Togliattinak ebben teljesen igaza van, de a későbbi kutatás pontosabban feltárja az olyan tévedések okát és magyarázatát is, mint hogy a forradalmi erők vezetőjének nem Lenint, hanem Csernovot jelölte meg stb. Aurelio Lepre az, aki a „Critica marxistá"-nak az Októberi Forradalomra megjelent emlékszámában figyelemreméltó írásban értékeli Gramsci ezen cikkeit. Valójában ezekben történik először kísérlet arra, hogy az eddigiektől eltérően ebben a témában *fejlődésében* vizsgálják meg a politikus-filozófus írásait. Lepre három különböző időben írt cikkben kimutatja, hogy szerzőjük gondolata mennyiben változott, fejlődött, valamint milyen konstans elemeket őrzött meg. A „Jegyzetek az orosz forradalomról" című írásában Gramsci az orosz forradalom jakobinus jellegét hangsúlyozza, amivel nem tud egyetérteni, mert ebben az időben Gramsci számára egy új rend eljövetelét mindenekelőtt a szellemek felszabadítása és az új erkölcsi tudat kialakítása jelentette. A „Forradalom a 'Tőke' ellen" című cikkében megváltoztatja az előző írásaiban hangoztatott véleményét, minden pontatlansága és tévedése ellenére felismerte, hogy az Októberi Forradalom fordulópontot jelentett a nemzetközi munkásmozgalomban. Ezen a cikken azonban végighúzódik — mint Lepre írja — a megítélés bizonytalansága, amely elsősorban informá-

[37] Először az „Il grido del popolo" 1918. január 5-i számában jelent meg. Újra kiadva „Rinascita". 1957. április 4. Nálunk legutóbb Tőkei Ferenc hivatkozik rá „A szocializmus dialektikájához" c. művében (Kossuth 1974), 194.

[38] Idézi P. Togliatti: „Gramsci", Ed. Riuniti, 1967, 166—167.

[39] Uo. 166.

ciói, töredékességének és hiányosságának a következménye. Még ebben a cikkében is elítéli a jakobinizmust a forradalom megvívásában. Később, amikor Gramsci egyre tisztább képet nyer az októberi és az azt követő eseményekről, olvassa az „Állam és forradalmat", a „Két taktikát", a bizonytalanságot és tévedést a helyes véleményalkotás váltja fel. „Lenin műve" című 1918 szeptemberi cikkéről ezt írja Lepre: „Ebben az írásban már egyáltalán nincs ellentmondás marxizmus és orosz forradalom között, sőt Gramsci határozottan kijelenti, hogy Marx és Lenin között szoros kapcsolat van."[40] Látjuk tehát, hogy komoly eredményeket csak a gondolat fejlődésének vizsgálata eredményezhet, mint arra maga Gramsci is utalt.

Az Októberi Forradalom és a leninizmus kapcsán[41] nemcsak Gramsci fiatalkori írásai kerülnek a vita és véleményezés középpontjába, hanem tulajdonképpen egész elméleti rendszere is. Ugyanis az olasz marxisták — elsősorban maga Gramsci — már az orosz forradalom tanulmányozása közben felfedezik azt a különbséget, amely az 1917-es Oroszország helyzete és Nyugat-Európa között van a szocializmushoz vezető út tekintetében. Ez pedig nyilvánvalóvá teszi, hogy a „bolsevikok által befutott úttól szükségszerűen különböző" (Natta) utakon keressék a kapitalista társadalom forradalmárai a szocializmushoz vezető legeredményesebb utat. Ez azonban igen összetett probléma, hiszen félreértelmezésre és félremagyarázásra adhat lehetőséget. Miről van ugyanis szó? Arról, hogy Gramsci „az első marxista teoretikus, aki párosítani tudta a leninizmus tiszta és átgondolt megértését és az Októberi Forradalom egyetemes értékét azzal, hogy szükséges folytatni az elméleti munkát a Nyugat forradalmáért" — írja Occhetto.[42] Ebben az elméleti — de tegyük hozzá gyakorlati — munkában mindig Lenin útmutatásait tartja szem előtt. Továbbfejleszti Leninnek teljesen soha ki nem dolgozott elméletét az állóháborúról és a manőverező háborúról. Gramsci így ír erről: „Azt hiszem, Ilici (Lenin) megértette, hogy a Keleten 17-ben győzelmesen alkalmazott *manőverező háborúról át kell térni az állóháborúra, mert Nyugaton csak ez lehetséges.*"[43] Éppen ezért vált az állóháborúra való áttérés koncepciója a Gramsci-féle elemzés egyik kiindulópontjává és központi magjává. A manőverező háborúval mindent el lehet érni ott, ahol „az állam minden volt, a polgári társadalom pedig kezdetleges és kocsonyás" — ahogy Gramsci írja, „mert az állam megdöntésével együtt bukott az erőtlen ‚polgári társadalom' is. Ellenben Nyugaton az állam és a polgári társadalom között helyes volt a viszony, s valahányszor az állam megremegett, mögötte mindannyiszor azonnal feltűnt a polgári társadalom erőteljes szerkezete"[44] — s itt csak egy új történeti blokk létrehozásával és az emberek formálásával lehet eredményt elérni. Ezek a körvonalai az „olasz út a szocializmushoz" koncepciónak, amit Togliatti fejlesztett tovább.[45] Az ebből fakadó vádakat maga Gramsci

[40] Aurelio Lepre: Bordiga e Gramsci di fronte alla guerra e alla Rivoluzione d' Ottobre; „Critica marxista", 1967/4—5, 134.

[41] Jelentős cikk erről a témáról Szabó András György „Gramsci és a leninizmus" („Világosság", 1971/10., 11.) c. írása.

[42] Achile Occhetto: Un teorico della rivoluzione in Occidente; „Rinascita-Contemporaneo", 1976/15, 25.

[43] Antonio Gramsci: „Filozófiai írások", 322. (Kiemelés tőlem — *Sz. T.*)

[44] Uo.

[45] Erről írt Görög Tibor „Olasz út a szocializmushoz P. Togliatti életművében" („M. M. Tájékoztató", 1974/3—4, 83—99.) címmel.

utasítja vissza,[46] de hangoztatják az évforduló kapcsán a Gramsci-követők is. Olyan képet kapunk így a gondolkodóról és a tett emberéről, amely eredeti gondolataival gazdagította a marxizmus—leninizmust, anélkül, hogy revideálta volna azt.

3. 3. 2. Ez a hangnem és az alkotó hozzájárulás hangsúlyozása jellemezte a Gramsci halálának harmincadik évfordulójára Cagliariba — szülőföldjére, Szárdiniába — összehívott második Gramsci-konferenciát, amelynek ideje alatt számos újszerű előadás hangzott el Gramsci egész munkásságáról. M. Spinella így értékeli a végzett munkát: „A Kongresszus munkája során megerősítette azt, hogy Gramsci eredetien járult hozzá a marxizmushoz . . . Gramsci nemcsak abban marxista—leninista, hogy szellemi mestereinek alapvető állásfoglalását hűen ‚interpretálja', hanem abban a képességében is, hogy elmélyítse és továbbfejlessze azokat a marxista gondolat elferdítése ellen vívott heves polémiában."[47] Jogosan merült fel a világ minden részéből egybegyűlt kutatók részéről az az igény, hogy szakítsanak az eddigi értelmezésekkel, azért, hogy „elkerüljük azt a veszélyt, amit a múltban nem kellőképpen vettünk figyelembe, hogy kanonizáljuk e lapokat és jegyzeteket, kiszakítva őket történeti gyakorlati összefüggéseikből . . . és minden időre érvényes politikai akció és interpretációs ‚sémákra' és ‚normákra' szűkítsük le azokat".[48] Körülbelül ezekben lehet összefoglalni azokat a kutatási alapelveket, amelyek segítenek a kutatóknak abban, hogy Gramsci életművét helyesen, legendáktól megtisztítva lehessen vizsgálni. Ehhez segítette hozzá mind a szakembereket, mind a közönséget az a szinte megszámlálhatatlan írás, jegyzet, tanulmány, amely az évforduló alkalmával napvilágot látott és amelyekből már idáig is sokat idéztünk.

Most még csak arra utalunk röviden, hogy a Gramsci életművével való általános számadás közben elhangzottak olyan előadások, megjelentek olyan írások, amelyek helytelenül és tévesen értelmezték Gramsci helyét a filozófia történetében vagy akár egész elméleti rendszerét is. Így például Lubomir Sochor[49], aki Lenin kárára igyekszik Gramsci filozófiai megalapozottságát előtérbe állítani, ami mindenképpen helytelen törekvés. Norberto Bobbio pedig a konferencián tartott előadásában minőségi különbségként értékeli a Gramsci és Lenin közötti elméleti eltéréseket és úgy véli: Gramsci Marxszal szemben is alapvető újdonságot jelent a marxizmus filozófiájában. Ez, valamint egész Gramsci-felfogása igen nagy vitát eredményezett, amelynek 1968-ban, de még 1971-ben is volt visszhangja.[50] Erre az időre — mint azt a heves polémiák is tanúsítják — a

[46] „A fejlődés kétségkívül a nemzetköziség felé tart, a kiindulópont azonban nemzeti jellegű . . . De a távlat nemzetközi jellegű és nem is lehet más." Uo. 236.

[47] Mario Spinella: Fecondità del pensiero di Antonio Gramsci; „Rinascita", 1967/17, 9.

[48] Uo.

[49] Írása — nem kis bonyodalmat okozva a közvéleményben — magyarul is megjelent „Gramsci és Lenin, két filozófus" címmel („M. M. Tájékoztató", 1968/1, 131—140.) Foglalkozik e cikkel Wirth Ádám „Lenin, a filozófus" (Kossuth 1971) c. cikkében, s támadja Huszár Tibor is Gramsci filozófiai írásaihoz írt „Bevezető"-jében.

[50] N. Bobbio „Gramsci e la società civile" c. cikkében (lásd a kongresszus aktáit „Gramsci e la cultura contemporanea") ugyanis azt igyekszik bizonyítani, hogy Gramscinál a középponti kategória az ún. polgári társadalom. Ezzel szemben Jacques Texier helyesen hangsúlyozza, hogy ha a polgári társadalom lenne a központi fogalom Gramsci filozófiájában, akkor ez a baloldali hegeliánusok koncepciójával lenne azonos, akik a kulturális hegemóniát tartották az állam fő funkciójának, s a polgári társadalom főszereplőinek pedig az értelmiség különböző rétegeit, (Lásd J. Texier: Gramsci, teorico delle sovrastrutture e il concetto di società civile; „Critica marxista", 1968/3.) A középponti fogalom az állam, ahogy azt N. Badaloni hangsúlyozza (lásd Badaloni: „Il marxismo

Gramsci-kutatók és követők úgy felkészültek, hogy képesek voltak a torzításokkal, a szándékos belemagyarázásokkal azonnal, s nemcsak retorikus vagy ideologikus módon felvenni a harcot, hanem, Gramsci módszerét alkotóan is továbbfejlesztve, tudományosan is. Most kezd igazi tartalommal megtelni az a követelés: „Az olasz kultúrát nem retorikára, hanem tudományos alapokra kell helyezni." (Luporini.) Az új szempontú kutatásokat segíti még az is, hogy éppen ebben az évben kezdi meg működését az OKP kiadója, az Editori Riuniti, amely rögtön hozzá is lát Gramsci műveinek kiadásához.

A szomorú alkalom — Gramsci halálának harmincadik évfordulója — a konferencián túl is igen ösztönzően hatott munkásságának tanulmányozására. A folyóiratok ekkor megjelent különszámaiban számos újszerű megállapítás, kritikailag és fejlődésében eddig még nem vizsgált téma feldolgozása található. Erre — úgy gondoljuk — kiváló példa a *gyakorlat filozófiája* terminus pontosítása és fejlődésében való vizsgálata. Eddig ugyanis az volt az általánosan elfogadott — egyébként nálunk mind a mai napig gyakran ismételt — felfogás, hogy Gramsci a gyakorlat filozófiája elnevezést a börtöncenzúra miatt használta; éppúgy, mint más gondolkodók, Trockij, Sztálin, de Marx és Engels vagy Lenin is álnéven szerepeltek írásaiban. E lényeges kérdés vonatkozásában hamarosan kiderült: a gyakorlat filozófiája terminus nem pusztán fedőneve a marxizmusnak, ez túlságosan is leegyszerűsítő magyarázat lenne. Egyszerűen meggyőződhet erről bárki, aki kezébe veszi akár Gramsci műveinek magyar kiadását, a „Filozófiai írások"-at, s megnézi csupán a tartalomjegyzéket: rögtön szembeötlenek ilyen címek: „Marx és Hegel," „Hogyan bírálja Croce a marxizmust?" stb., ugyanakkor ezek mellett szó van a gyakorlat filozófiájának alkotórészeiről, történetiségéről stb. Nyilvánvaló, hogy itt is a differenciáló vizsgálati módszer vezethet csak eredményre. Ezt végzi el 1967-ben közzétett írásában V. Gerratana, aki a „Börtönfüzetek" kritikai kiadásának előkészítése közben fedezte fel, hogy 1932-ben Gramsci munkáiban írásreformot hajtott végre, s azután egészen a füzetek befejezéséig — 1935-ig — mindig a praxis filozófia fogalmát használta a marxizmus helyett, bizonyos óvatosság miatt. Azonban ha fejlődésében vizsgáljuk az írásokat, kiderül, hogy előbb is használta e fogalmat, de más értelemben, amely az olasz marxista hagyományokhoz köti őt. Így ír erről Gerratana: „Persze a gyakorlat filozófiája Gramsci számára nemcsak konvencionális fogalom, mert írásának reformja előtt is használta, de specifikusabb értelemben, amely elég közel állt a Labriola által használt ezen kifejezés értelméhez, — azaz a marxizmus alapvető filozófiai magját jelentette. De aztán később, hogy elkerülje a marxizmus szót, Gramsci mindig a részt nevezi meg az egész helyett."[51] Az életmű fejlődésében való vizsgálata tehát — a kezdeti, felszínes megállapításokon túl — olyan mély és *tartalmi* összefüggések feltárásához vezet, amely egyedül tarthat igényt a tudományos jelzőre és a torzításmentes bemutatásra. Joggal mondhatjuk tehát, hogy az évfordulóra rendezett

italiano degli 'anni sessanta", Ed. Riuniti-Istituto Gramsci, 1971, 113.), mert az egyaránt magában foglalja a politikai társadalmat és a polgári társadalmat. Munkásságának *egészét* kell tehát mindig figyelembe venni, ez is azt bizonyítja.

[51] V. Gerratana: Punti di riferimento per un'edizione critica dei Quaderni del carcere; „Prassi rivoluzionaria . . .", 257. Nálunk erről lásd Endreffy Zoltán „Gramsci és a gyakorlat filozófiája" („Magyar Filozófiai Szemle", 1970/3—4, 691—698.) c. cikkét. Szükséges lenne még — Hermann István útmutatása nyomán — Gramsci és a praxis filozófiai vonulat kapcsolatának feltárására is, amely pontosítaná a gramscii praxis fogalmat és elkülönítené azt a többi felfogásoktól.

konferencia és az ezzel kapcsolatos egyéb publikációk „döntő mérlegkészítési időszakot jelentenek a Gramsci-kutatások számára és határozott felhívást a kutatások intenzívebb fejlesztésére,"[52] ahogy Spinella mondja az 1967-es év eseményeit kommentálva.

3. 3. 3. A „Tőkét olvasni"[53] első kiadása óta foglalkoztatja a nemzetközi, de különösen a francia és olasz filozófiai életet, az az értelmezés, amit Louis Althusser ad az olasz filozófia nagy alakjáról, Gramsciról. Ebben a munkájában — mint ismeretes — a Gramsci-féle historicizmussal és humanizmussal száll vitába és igyekszik kimutatni ezen koncepció tarthatatlanságát. Althussernek e könyvében kifejtett álláspontját épp ebben az időben kezdik komolyabban is támadni olasz filozófusok. Nálunk e munkát — eredeti módon — bírálja Huszár Tibor, aki a gramscii rendszer *egészének* elemzése kapcsán nem fogadja el az althusseri álláspontot.[54] Mi erre a vitára most nem térünk ki, hiszen elegendőnek tartjuk az erről megjelent írásokat, amelyek egyértelműen állást foglalnak Althusserrel szemben, — csak arra utalunk, hogy a vita 1968-as újbóli fellángolás kapcsán[55] az olasz filozófusok többsége ismét tanúsította, hogy elméleti vitában is hajlandó és képes megvédeni Gramsci alapvető tételeit. A filozófia, a politika és a tudomány kapcsolatának témájáról kialakult újabb vitában N. Badaloni — Althusserrel szemben — kifejti, hogy az túlhangsúlyozza — a francia filozófiai hagyományoknak megfelelően — a tudományokban uralkodó racionalitás jelentőségét. „Althusser — mondja Badaloni — úgy határozza meg a filozófiának a politikához való viszonyát, mint világnézeti viszonyt, a tudományhoz való viszonyát, mint valami tudományos racionalitáshoz való viszonyt."[56] Jogosan kérdezi ezután Badaloni: a filozófia és a politika viszonya nem öleli-e fel a tudományos racionalitás igényét is? Hiszen éppen a „Tőke" rá a bizonyíték, hogy mennyire összefügg politika és tudományosság: a forradalmi tudatosság csak így gazdagodhat a tudományos racionalitással. Sőt, ha a világnézetet elszakítjuk a tudományosságtól, akkor nem érthetjük meg Gramsci egész filozófiájának rendszerét, amely feltételezi az elmélet és a gyakorlat egyidejű figyelembevételét. L. Gruppi is hasonlóan érvel Althusserrel szemben, s kiemeli, hogy Gramscinál a filozófia az ember—társadalom—természet komplex kapcsolatára épül, amely elemeket a praxis köt össze egymással. Althusser pedig épp ezt nem veszi figyelembe. Az olasz marxisták és Althusser vitája a későbbiek során is — más-más témákban — folytatódik, sőt az Althusser-ügy újabb fejleményeivel még ma sem veszítette el aktualitását.[57]

Összegzésképpen feltétlenül újból hangsúlyozni kell, hogy a Nagy Októberi Szocialista Forradalom 50. évfordulójára, Gramsci halálának 30. évfordulójára,

[52] Mario Spinella, i. m. 9.

[53] L. Althusser: „Lire le Capital", I—II, Maspéro, Párizs 1965. Olasz kiadása 1968-ban Milánóban jelent meg. Lásd magyarul csak válogatások a „Marx — az elmélet forradalma" (Kossuth, Budapest 1968) c. kötetben.

[54] Huszár Tibor: Antonio Gramsci; „Antonio Gramsci: Filozófiai írások". Ezen túl még számos cikk foglalkozik e témával, közülük ki kell emelni Fekete Sándor „Marxizmus és történelem" („Kritika", 1968/6.) c. cikkét és Maróti Lajos „A múló jövő nyomában" (Magvető 1971) c. könyvét.

[55] Althusser cikke nyomán lásd L. Althusser: La filosofia la politica e la scienza; „Rinascita", 1968/11, 23—24.

[56] N. Badaloni: Il compito del filosofo; „Rinascita", 1968/11, 24—25. Válasz Althussernek.

[57] Lásd L. Gruppi: Althusser, ideologia e apparati ideologici di Stato; „Critica marxista", 1971/1, 148—151., valamint: Justesse e philosophie par L. Althusser; „La Pensée", 1974/176. és Kelemen János: Az Althusser-ügy; „Világosság", 1974/1.

valamint az Althusserrel folytatott vitában olyan írások születtek olasz — de más nemzetiségű — kutatók tollából is, amelyek talán önmagukban is bizonyítják: a polémia hevében sikeresen tudják megvédeni — sőt továbbfejleszteni is — Gramsci elméleti koncepcióit és gyakorlatát úgy, hogy közben igyekeznek elkerülni a retorikát, a felszínességet és a dicsőítést.[58] Azért is kell jelentős fordulópontnak értékelnünk 1967-et, mert erre az időszakra áll össze az az anyag, amely alapján a gramscii intenciók értelmében el lehet végezni e posztumusz életmű rekonstruálását. Már nagy vonalakban ismerjük életét G. Fiori könyvéből,[59] rendelkezésre áll 1914—26-ig, letartóztatásáig írt munkáinak viszonylag teljes gyűjteménye,[60] s már elkezdték — V. Gerratana vezetésével — a „Börtönfüzetek" kritikai kiadásának szerkesztését. A Gramsci-kutatások tényleges fellendítésére nyílik ezzel új lehetőség, amit a kutatók nagyrészt ki is használnak. Ennek — néhány évvel később — érezhető hatása van a magyar kutatók között. Részletkérdésekig menően — mint Huszár Tibor az értelmiség vonatkozásában — fejlesztik tovább gondolatait, s főleg 1970-től érthetően soroljuk Gramscit a marxizmus klasszikusai közé. A hazai kutatások fellendülésére legjobb példa — amely mintegy keretbe foglalja a magyar Gramsci-kutatásokat — a Komját Irén által válogatott, szerkesztett „Levelek a börtönből" két kiadásának (1949, 1974) összehasonlítása. Ez azt a fejlődést is mutatja, amit a hazai marxista filozófiai élet megtett a kezdetektől napjainkig.[61] Ez a fellendülés azonban nem problémamentes. Először is sokan — talán nem minden alap nélkül — arról beszélnek, hogy a fellendülés csak harminc évvel Gramsci halála után kezdődik, s „Az biztos — mondja Gerratana —, hogy a Gramsciról szóló tanulmányok és kutatások jelentős megsokszorozódása ellenére, idáig bizonyos töredékességgel és megszakítottsággal haladtunk előre"[62] — s az 1967-tel kezdődő időszakban a kutatások *intenzív* és rendszeres fejlesztésére van szükség. Másrészt ebben az időszakban is vannak — éppen a fellendült kutatások következtében — olyan interpretációs kísérletek, amelyek részlegesen vagy egyoldalúan állítják be elemzéseik során a gramscii életművet. Erre példa M.-A. Macciocchi nemrég megjelent könyve. — Ezentúl szólni kell még olyan értelmezési kísérletekről is, amelyek újbaloldali elméletek alátámasztására használják fel Gramsci műveit. Ezek közül is fontos említést tenni az éppen e korszak kezdetén jelentkező, de hatásában az egész korszakon végighúzódó Praxis-kör[63] Gramsci-értelmezéséről, amelynek — véleményünk szerint — közvetlen visszhangja is van hazánkban, az ún. társadalomontológiai irányzat bizonyos képviselőinél. Mindezen újszerű vagy nem újszerű értelmezések *együttesen* jellemzik az 1967-tel kezdődő időszakot, s a korszak megítélésénél egyaránt figyelembe kell venni mind a torzító, mind a teljesen újszerű kutatások eredményeit.

[58] Ezt segíti elő a szintén ebben az évben megjelent könyv, P. Spriano: „Storia del Partito Communista Italiano" (Einaudi, Torino 1967), amely reálisan tárja fel az OKP történetét és Gramsci szerepét.

[59] Giuseppe Fiori: „Vita di Antonio Gramsci", Laterza, Bari 1966.

[60] Kiadták „Scritti politici "címmel.

[61] Erről részletesebben lásd cikkemet: Szabó Tibor: Antonio Gramsci Magyarországon (Bibliográfia 1948—1975); „O. M. Tájékoztató", 1975/3, 111—121.

[62] Valentino Gerratana: Gramsci „giornalista"; „Critica marxista", 1968/3, 178.

[63] A Praxis-kör filozófusai éppen 1967-ben adták ki folyóiratuk harmadik számában azokat az értelmezéseket, amelyből kiindulva lehetne részletesebben is felvázolni koncepciójuk körvonalait. A „Praxis" 1967/3-as számában M. Markovic, P. Vranicki, F. Marek és mások közöltek írást.

4. Néhány konkrét következtetés is adódik az eddigi interpretációk felvázolásából a jövőbeni kutatás számára, mert kétségkívül a minuciózus filológiai munkán túl, amely Gramsci szerint is csak alapját — igaz: szükséges alapját — képezi egy (posztumusz) életmű teljes és elméletileg is hű rekonstrukciójának, — a kutatásnak úgy kell összeállítani egy Gramsci-képet, hogy az teljes legyen, de ne konstruált egész, s szolgálja, módszereit tekintve is, a további gyakorlati relevanciájú elméleti kutatásokat. Éppen ezt a nem könnyű munkát lehet elősegíteni, ha figyelembe vesszük a következőket.

Egyszer s mindenkorra szakítani kell, mint azt az eddigi eredményeink is bizonyítják, azzal a szemlélettel, amely a forradalmár életének túlbecsülése folytán majdnem kizárólag forradalmi cselekvésére — pártban végzett munkájára, hősies helytállására a börtönökben — teszi a hangsúlyt,[64] s így bizonyos vonatkozásban, kimondottan vagy kimondatlanul, lebecsüli elméleti munkájának jelentős eredményeit. Ugyanakkor ennek ellenkezőjére is vigyázni kell: főleg az 1967-tel kezdődő időszakban észlelhető az interpretációk azon fordulata, mely háttérbe szorítva gyakorlati munkásságát, az attól elszakított elmélet, a tiszta teória fontosságát hangsúlyozza — talán éppen az előző időszakok ellentétes tendenciájával szemben. E tiszta elméleti kidolgozás tipikus példája — az egyébként jelentős — Nardone könyv[65] közzététele, amelyről joggal mondja Landi: „ Így az forog kockán, hogy olyan Gramsci-értelmezéshez jutunk el (azaz Gramsci a politikát csak ‚elgondolta'), amelyben elveszni látszanak a szálak a harcos politikushoz és eltűnik a politikai és történelmi mozgás dimenziója, amelynek a marxizmus csupán ‚tudománya'."[66] Az újabb Gramsci-kutatások egyik fő témája tehát a filozófiai és politikai aspektusok közötti helyes összhang megállapítása kell hogy legyen.

Végül újból ki kell emelni, hogy Gramsci igazi megértésében csak akkor lehet lényegesen előrelépni, ha egész életművét, figyelembe véve az egyes témákat, de magát az egészet is, *fejlődésében*, alakulásában vizsgáljuk, s betartjuk mindazon módszertani útmutatásokat, amelyekről cikkünk elején Gramsci nyomán szóltunk.

[64] Erről egyébként is a forradalmárok típusait felvázoló Lukács-könyv tanulmányozása után lehet pontos képet kapni. Lásd Lukács György: „Lenin" (Magvető 1970).
[65] „Il pensiero di Gramsci", De Donato, Bari 1971, 548.
[66] Diego Landi: La struttura del pensiero di Gramsci; „Critica marxista", 1971/3, 196.

# TALLÓZÁS MARX ÉS ENGELS ETIKAI ÖRÖKSÉGÉBEN*

FARKAS ENDRE

## VAN E A MARXIZMUSNAK ETIKÁJA?

Van-e marxista etika? — a polgári ideológiák, a marxizmus különböző interpretációi és a jelenkori ún. marxizáló irányzatok hatása nyomán a köztudatot is elevenen foglalkoztatja ez a kérdés. Az ilyen irányú kételyeket gyakran a marxizmus klasszikusainak egy-egy félmondatával támasztják alá, melyet szó szerint idéznek, de eredeti összefüggéséből kiragadva eltorzítják azok értelmét. Nem maga Marx mondta-e: „a kommunisták nem prédikálnak morált", s nem Lenin szavai-e ezek: „a marxizmusban egy szemernyi etika sincs"? Gyakran éppen e két kiragadott idézet-csonkkal szoktak előhozakodni. Azonban a kérdést valamelyest is ismerő olvasó tudja, hogy ezek nemcsak kiragadott idézetek, de gyakran nem is a klasszikusok saját szavai, hanem éppen ellenfeleiktől idézett — igaz, idézőjel nélküli — gondolatok.

Nyilvánvalóan ezekben az esetekben a félreértést vagy a torzítást viszonylag könnyű eloszlatni, leleplezni. Ha ezeket az idézett kitételeket az eredeti kontextusba helyezzük, nyomban kiderül: a klasszikusok nem az etikát vagy az erkölcsöt általában tagadták, hanem csak a forradalmi erkölccsel szemben álló szentimentális moralizálást.

Egy kissé mélyebb elemzés hamarosan kideríti: valójában nem is az fáj a marxizmus, a leninizmus ellenfeleinek, hogy a marxizmusból „hiányzik" az etika, hanem, hogy az más — forradalmi, osztályharcos — tartalmú. A fonákjáról ugyan, de ez is végeredményben a marxista etika létét igazolja.

Azaz — most már eljutva a végső következtetéshez — az elmélet szintjén a valóságos tudományos kérdés nem az: van-e a marxizmusnak etikája vagy nincs, hanem az — s *ez* a kérdés korunkban mind elméletileg, mind gyakorlatilag különösen nagy jelentőségű —: milyen jellegű és tartalmú ez az etika. Végeredményben erről van szó a jelenkori polgári felfogások (neotomizmus, egzisztencializmus) és a kispolgári marxizáló koncepciók esetében is (opportunizmus, anarchizmus).

Az ilymódon felvetett probléma beépül korunk filozófiai vitáinak fő tendenciájába. A polgárság kezdetben a marxizmus ellen elsősorban agyonhallgatással harcolt, majd a rágalmazás fegyveréhez nyúlt, manapság azonban a fejlődés által kikényszerített taktikája: a látszólagos tárgyilagosságra vagy vállveregető dícséretre épülő belülről való bomlasztás, fellazítás, az ún. pluralizálás. Nyugodtan állíthatjuk, hogy korunk filozófiai vitáinak fő problémája már nem a marxizmus tagadása vagy elismerése, hanem értelmezése. A viták fókuszába ez a kérdés került: mi az autentikus marxizmus? S ebbe a sorba, e tendenciába épült be a jelenkori etikai problematika is. Ha ma valaki

* Részlet a szerző készülő könyvéből. — *Szerk.*

— historicista vagy humanista, szcientista vagy etizáló oldalról kiindulva — fel is teszi a kérdést: van-e marxista etika, s akár tagadó, akár igenlő álláspontra jut, végeredményben azt kutatja: milyen is ez az etika.

Marx és Engels — s ugyanúgy Lenin — nem írtak szaketikai értekezést, de elméleti rendszerük egészében, a marxista világnézet (filozófia, politikai gazdaságtan, tudományos szocializmus) egészében az erkölcs és az etika kérdései megkapták az őket megillető helyet. Elmondhatjuk — Leninnek a marxi logikára vonatkozó szavait parafrazálva —, hogy Marx nem írt nagy Etikát, de megírta „A tőké"-t, amely nemcsak közgazdasági, logikai, politikai vagy pedagógiai munka, de benne van az etika alapvető kérdéseire adandó radikálisan új válasz is.

Érdemes erre egy-két szóval kitérni. Hiszen sokan, ha el is ismerik Marx etikai „érdeklődését" és ezt sok minden más munkájában elfogadják — elsősorban a korai munkáiban —, de a „Tőke" filozófiai, etikai jelentőségében már kételkednek. Kételyeiknek látszólag alapot adhat az, hogy ha felnyitják az I. kötetet, s már az „Előszó"-ban a következőket olvassák: „. . . személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben azok gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és -érdekek hordozói. Álláspontom, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad, bármennyire föléjük emelkedhet is szubjektíve."[1] Erre a helyre már sokan hivatkoztak úgy, hogy nem értették meg vagy nem akarták megérteni Marx gondolatát és a mű egész mondanivalóját. Ha — mondják — a személyek nem egyéniségek, hanem csupán osztályviszonyok hordozói, akkor ezen a szinten az etika fel sem merülhet, sőt ezen állítás lényege az erkölcs tagadása, az erkölcsi nézőpont és értékelés kizárása.

Nyilvánvaló a fenti gondolatsorból azt a következtetést levonni, hogy itt általában a személyiség, s a személyi moralitás tagadásáról van szó, durva félreértés vagy félremagyarázás, hiszen maga Marx írja, hogy csak *itt* — ti. a politikai gazdaságtani elemzés absztrakciós szintjén — nem szól a személyekről mint egyéniségekről, s még itt is hozzáteszi, hogy a személyek *szubjektíve* osztályviszonyaik fölé emelkedhetnek. Tehát, ha úgy tetszik, „lehetőséget hagy" a szubjektív moralitásra.

De a lényeg nem is ez. Éppen arról van szó, igaz-e az a feltételezés, hogy az erkölcs az egyének egyéni cselekvéseihez kötött? Valóban csak akkor beszélhetünk-e erkölcsről, etikáról, ha az egyént mint önmagában való személyiséget kezeljük, avagy az erkölcsnek a személyiségek cselekvésein túlmenő területe is van?

Az adott korban uralkodó erkölcsi felfogás, a kanti etika szerint az erkölcsi élet egyedüli valóságos alanya az, aki öncélként tételeződhet, amely nem más, mint az egyén; s ezért az erkölcsi viszony alakzatai az egyének közötti viszonyok. A jó csak egyénektől származhat, s bűnt is csak személyek követhetnek el. A kanti felfogás a polgári társadalom legletisztultabb elméleti tükrözése, annak minden történelmi jogosultságával, pátoszával, s minden korlátjával együtt. Annak a humanizmusnak a foka ez, mely a személyi függőségben látta az elnyomás egyedüli formáját, s az ettől való felszabadu-

[1] Marx és Engels Művei, **23**, Budapest 1967, 9.

lásban a szabadság maradéktalan beteljesülését. Ám ha a személyi függőség felszámolása minden elnyomás és igazságtalanság felszámolása, akkor ez a követelés szemben áll ugyan a feudalizmussal, de a polgári jogegyenlőség mögött rejlő személytelen dologi függőség apologetikája lesz. Ez az elméleti megközelítésmód lehetővé teszi az egyének közötti igazságtalanság és bűn elítélését, de ami a szociális igazságtalanságot illeti, melynek hordozói, „alanyai" nem a személyek, hanem a társadalmi viszonyok és az egyszerű szubjektumon túlmenő kollektív szubjektumok, az osztályok, ennek nemcsak értékelésére, de még csak kérdésként való felvetésére is alkalmatlan. „A szem — írja Szolovjev — észrevette az ellentéteket, de a gondolatot a kanti metodológiával nem tudta megfogalmazni."[2] Ehhez ki kellett lépni a „tiszta" erkölcs világából az anyagi, a nem-erkölcsi folyamatokhoz, s a perszonális kapcsolatokon túl a szociális viszonyokat elemezni.

Éppen ezt tette Marx, amikor „A tőké"-ben az egész kapitalista rendszer természetrajzát feltárta: e rendszer történelmi helyének megragadásához és erkölcsi megítéléséhez úgy juthatott el, hogy feltárta a gazdasági folyamatok lényegét.

Az előbb említett etikai felfogások lényegileg megmaradtak azoknak az illúzióknak a keretében, amelyeket a termelési-tulajdonviszonyoktól önállósult forgalom szférája keltett. A forgalom szférájában nem derülhet fény a tőkés termelés titkára, a pénz tőkévé válására, a kizsákmányolás tényére, tehát jogtalan, erkölcstelen voltára sem. Amikor a munkás és a tőkés a piacon találkozik, „mint egyenrangú árubirtokosok lépnek viszonyba egymással . . . jogilag tehát mindketten egyenlő személyek".[3] Ezen a területen tehát a polgári erkölcsi-jogi értékek szempontjából minden tökéletesen rendjén való. „A forgalom, vagyis az árucsere területe, amelynek korlátai között a munkaerő vétele és eladása mozog, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Bentham uralkodik. Szabadság! Hiszen egy áru, például a munkaerő vevőjét és eladóját csak szabad akaratuk határozza meg. Mint szabad, jogilag egyenrangú személyek szerződnek egymással. A szerződés az a végeredmény, amelyben akaratuk közös jogi kifejezést ad magának. Egyenlőség! Hiszen csak mint árubirtokosok vonatkoznak egymásra, és egyenértéket cserélnek egyenértékért. Tulajdon! Hiszen mindegyikük csak a magáéval rendelkezik. Bentham! Hiszen mindegyikük csak magával törődik. Az egyetlen hatalom, amely őket össze- és viszonyba hozza, önhasznuk, külön előnyük, magánérdekük hatalma. És éppen mert mindenki csak magával törődik, és senki sem törődik a másikkal, a dolgok előre megállapított harmóniája folytán vagy egy egyetemes ravaszságú gondviselés irányítása következtében valamennyien csak a kölcsönös előny, a közhaszon, a közérdek művét teljesítik be."[4]

Ezen a szinten tehát minden rendben van — s még sincs minden rendben. Minden rendben van, mert a „jogot" és az „erkölcsöt" nem sértik meg, de még sincs rendben, mert két erkölcs van: az egyik a munkásé, aki jövőjére és családjára hivatkozva azt mondja: „Munkaerőm használása és kifosztása egészen különböző dolgok", tehát csökkentsd a munkaidőt; a másik a tőkésé, aki jövőjére és családjára hivatkozva ezt mondja: ha a munkás nem termel

[2] „Tudomány és erkölcs", szerk. V. I. Tolszüh, Moszkva 1971, 250 (oroszul).
[3] Marx és Engels Művei, **23**, 160.
[4] Uo. 167.

többet, ő tönkremegy, „ha a munkás a rendelkezésére álló időt a maga részére fogyasztja el, meglopja a tőkést". Mindketten az erkölcsre, a jogra hivatkoznak, amelyet egyikük sem sért meg, mégis két különböző, egyaránt jogos törekvés áll egymással szemben. „Itt tehát antinómia van — állapítja meg Marx —, jog áll joggal szemben, mindkettőt egyaránt szentesíti az árucsere törvénye. Egyenlő jogok között az erőszak dönt."[5] Látszólag tehát a harc egyenrangú felek között folyik, mindkét törekvés egyaránt jogos és erkölcsös, noha mindkét fél — osztályérdekének megfelelően — másként fogja fel ugyanazon elveket, normákat.

A marxi elemzés azonban nem marad meg „az egyszerű forgalom, vagyis az árucsere" szférájában uralkodó látszatnál, hanem belép „a termelés rejtett műhelyébe", a termelési folyamat szférájába, mert csak itt lepleződik le a „többletcsinálás titka".[6] A tőkés—bérmunkás viszony (és ezzel a tőke) gazdasági „titkának" feltárása egyben erkölcsi „titkának" felfedése is. Annak kimutatása, hogy „az elsajátításnak az árutermelésen és áruforgalmon nyugvó törvénye, vagyis a magántulajdon törvénye, saját, benső, elkerülhetetlen dialektikája révén a maga egyenes ellentétébe csap át",[7] egyben annak kimutatása is, hogy itt önnön ellentétükként realizálódnak a forgalom szférájában oly szépen érvényesülő, az erkölcsi és jogi értékeknek megfelelő alapelvek, hogy a tőkés—bérmunkás *viszony* ellentétes ezekkel az alapelvekkel.

A valóságban a kapitalizmusban „a harc az össztőkés, azaz a tőkések osztálya és az összmunkás, vagyis a munkásosztály között" folyik.[8] Ennek az osztályharcnak az eredője az értéktöbbletráta, amely „egzakt módon kifejezi a munkaerő tőke általi, vagyis a munkás tőkés általi kizsákmányolásának fokát".[9]

Ahhoz tehát, hogy a kapitalizmus gazdasági és egyszersmind erkölcsi lényegét fel lehessen tárni, „titkát" megfejteni, a mindennapi érintkezés, a társadalmi élet felszíne alá kellett hatolni: a társadalom termelési viszonyaihoz. E termelési viszonyok vizsgálata az elkötelezett kutatót az erkölcsi felháborodásra és a valóság tudományos felismerésére ösztönözte, más oldalról a reális erkölcsi értékelés (elítélés) csak a tudományos felismerés adataira épülhetett.

Úgy látszik, hogy az itt ismertetett elemzések meggyőzően mutatják: a „Tőke" nemcsak közgazdasági mű, hanem magában foglalja az etikai értékelés elméleti és metodológiai megalapozását; az objektív szemléletmód és az elkötelezett pártosság, a tényítélet és az értékelés, a genetikus és a normatív nézőpont egységét testesíti meg.

Ez az egység, Marx és Engels módszere, a mai napig is élő örökség, s elsajátítandó követelmény. Program és követelmény is — hiszen haláluk után még marxista, illetve a marxizmushoz többé-kevésbé szorosan kötődő gondolkodóknál is megbomlott ez a szerves egység, s hol az egyik, hol a másik oldala került egyoldalúan előtérbe, egyeseknél a genetikus-determinista szemlélet (pl. Plehanov, Althusser), másoknál a normatív-felvilágosítói tendencia (Sorel, a fiatal Lukács, az 1917 előtti Lunacsarszkij, Bloch stb.), avagy a kettő eklektikus egyvelege (Kautsky, Bernstein).

[5] Uo. 218—219.
[6] Uo. 167.
[7] Uo. 545.
[8] Uo. 220.
[9] Uo. 204.

E késői torzításokkal ellentétben Marxnál és Engelsnél a tudományosság követelménye nem merült ki abban, hogy magyarázzák az életet. Felfogásuk szerint a marxizmus több ennél: programja a tudás aktív felhasználása, s nem csupán önmagáért való ismeret. Ez a lényegi vonása növeli tudományosságát, s erősíti valóságformáló hatását is. A tudományos szemlélet forradalmi aktivitást szül, a forradalmiság tudományos megalapozottságot igényel. Nem véletlen, hogy általában a marxi filozófia, s konkrétan az etika *tudományos* tartalmát azok őrizték meg és vitték tovább, akik annak *forradalmi* szellemében gondolkodtak (Lenin, Gramsci stb.). S attól, hogy az eszmék, célok tudományos alapot kaptak, nem veszítettek vonzóerejükből, aktivitásukból, ellenkezőleg, reálisabbá, eredményesebbé, mozgósítóbbá váltak.

## SZABADSÁG ÉS ELKÖTELEZETTSÉG

„Morálról és jogról — írta Engels — nem igen lehet beszélni anélkül, hogy ne térnénk ki az úgynevezett szabad akaratnak, az ember beszámíthatóságának, a szükségszerűség és szabadság viszonyának kérdésére."[10]

Valóban nem létezett, s nem is fejthető ki komoly etikai koncepció a szabadság különböző vonatkozásainak elemzése nélkül. Választhatok-e a jó és a rossz között? felelős vagyok-e a tetteimért vagy sem? feltételezi-e a szabadság az aktív cselekvést? nem mond-e ellent az elkötelezettség az önállóságnak? stb. Olyan kérdések ezek, melyek megválaszolása nélkül lehetetlen az erkölcs elméleti megközelítése. De e kérdések már önmagukban is érzékeltetik, hogy itt nemcsak az etika elméleti, filozófiai megalapozásáról van szó, hanem szorosan vett etikai, erkölcsi problémákról is, azaz nemcsak az etika előfeltételeiről, hanem saját belső vonatkozásairól is. Sőt, a mai tudomány fényében az is megállapítható, hogy az ún. szabad akaratra korlátozott szabadság problémája lényegében nem is az ontológia, hanem az etika körébe tartozik, ez a reális terrénuma. Nem beszélhetünk az erkölcsről anélkül, hogy ne értenénk, mi a szabad akarat, de a fordítottja is áll: nem beszélhetünk szabad akaratról anélkül, hogy tartalmilag ne lenne szó az erkölcsi vonatkozásokról.

A Marx előtti etikai (és filozófiai) koncepciókban a szabadság két szinten merült fel: általános ontológiai (determinizmus—szabadság) és konkrét etikai síkon (beszámíthatóság—választás). E két szintet pedig közvetítő nélkül, közvetlenül vonatkoztatták egymásra, amiből végeredményben az etikai kérdések ontologizálása (Hegel) vagy az ontológia etizálása (Kant) következett. Mindkét esetben olyan paradoxonokhoz jutottak, melyek elzárták az utat mind az ontológiai, mind az etikai problémák megoldása elől.

Csak utalásképpen, — etikai síkon a következő megoldatlan problémával találkozunk. Az erkölcsi normák sajátossága közé tartozik, hogy azok olyan kötelességként állnak az ember előtt, amely feltételezi a szabadságot: az embereknek teljesíteniük *kell* őket, bár módjukban áll a normák szerint élni vagy áthágni azokat. Egyszóval az erkölcsi kötelesség feltételezi az egyén szabadságát, a választás lehetőségét, azt, hogy az egyén azt tehet, amit akar. Sőt, az erkölcs nemcsak a jó választását, hanem az azzal való egyetértést,

[10] Marx és Engels Művei, **20**, Budapest 1963, 111.

benső azonosulást, az egyén önmeghatározó képességét, az öndeterminációt is megkívánja. Így tehát ahhoz, hogy az erkölcsi élet realizálódjon, a választás szabadságára, s az öndeterminációs képességre van szükség. Ez igaz, de mindez az ontológiai és etikai vonatkozások egymásba csúsztatásán alapuló koncepciókban elméletileg paradoxonhoz vezetett. A Marx előtti felfogások szerint ugyanis csak akkor beszélhetünk erkölcsről, ha az egyénnek lehetősége van a jó és a rossz közötti választásra. Igen, de az ember csak abban az esetben erkölcsös, ha a jót választja. Viszont mi készteti a jóra? A szóban forgó etikai koncepciók szerint az isteni sugallat (tomizmus) vagy az ész által felismert logikai szükségszerűség (Spinoza), saját jól felfogott érdeke (értelmes egoizmus elve) vagy természeti ösztönei (naturalizmus). De mindegyik esetben, ha a jó mellett dönt, választása már valami által determinált, azaz nem szabad. A jó választása tehát determinált, a rosszé szabad. Így lett a szabadság az erkölcs feltételéből az erkölcs ellenségévé. Más szóval, ha nincs szabadság, nincs erkölcs, de ha realizálódik a szabadság, megszűnik az erkölcs.

Ugyanilyen paradoxonhoz vezet a szabadságnak mint önmeghatározásnak a tételezése is. Itt a következő probléma elé került az elméleti vizsgálódás: mi az elsődleges az ember öndeterminációjában: az ember-e, aki születésénél fogva önmeghatározásra képes, azaz a lényege által determinált, vagy pedig a független választási aktus, amely független az egyén lényegi meghatározottságától is, s a pillanatnyi lét abszolút szabad akciójaként funkcionál. Ha az önmeghatározás az ember lényegéből fakad, akkor ez nem szabadság, hanem a lényege általi meghatározottság, ha pedig a szabadság valóban meghatározottság nélküli választás, akkor a szabadságnak nincs alanya, nincs hordozója, mert nincs folytonos személyiség, csak a választási aktusok sora. Az abszolút öndetermináció paradoxona tehát az, hogy míg az első esetben nincs szabadság, a másodikban nincsen „ön", nincs folytonos személyiség, akire vonatkozna.

Önellentmondáshoz vezet az ilymódon értelmezett szabadság gyakorlati követelménye is. Ha a szabadságot nemcsak az erkölcs előfeltételeként, hanem a morál végső elveként fogalmazzuk meg, akkor az autonómia elve, a korlátoktól való abszolút mentesség lesz az erkölcsi ideál. A valóságban ez a polgári individualizmus elméleti megfogalmazása (Bentham), még ha a munkásmozgalomban is megjelenten (anarchizmus, Stirner, Bakunyin). Szellemesen, a lényegre tapintva állapította meg Plehanov: „az anarchista olyan ember, aki arra van kárhoztatva, hogy állandóan és mindenütt az ellenkezőjét érje el annak, amit akar".[11] Persze ugyanez vonatkozik a polgári individualistára is, ezért képtelen megszabadulni a burzsoázia saját gyermekétől, az anarchizmustól, hiszen az csak a polgári „laissez faire" elv végigvitt konzekvenciája. Az individualista anarchizmus fő elve az autonómia, a szabadság, a korlátoktól való mentesség. Ahol határok, korlátok vannak, ott — mondják — nincs szabadság. A határ nélküli szabadság azonban önkény, más szóval az erős joga a gyenge korlátozására. Ami az egyiknek szabadság, az a másiknak korlát. Hiszen ha a „tégy amit akarsz" elv mindenkire vonatkozik, akkor a másik akarata az én korlátom lesz, s ha erősebb az én akaratomnál, akkor kényszerré válik számomra. A határ nélküli szabadság tehát nem más, mint határtalan logikátlanság. S gyakorlatilag az erkölcstelenség

[11] Plehanov: „Szocsinenyija", IV, 1926, 238.

megalapozása az erkölcs nevében, mások szabadságának korlátozása az egyéni szabadság nevében a reakció ügyének szolgálata a forradalom nevében.

A fenti paradoxonokon csak olyan elmélet léphetett túl, amely a szabadság és az erkölcs tartalmát a történelmileg alakuló konkrét társadalmi viszonyok rendszeréből vezeti le, s mindkettőt az emberi közösség tevékenységéhez köti. Erre az útra lépett Marx és Engels. Filozófiai rendszerük újdonsága éppen az volt, hogy ez addig általános filozófiai vagy etikai síkon kezelt szabadságproblematikát *konkrét társadalmi viszonyok* közé helyezték, s az emberi tevékenység konkrét szabadságaként kezelték.

Marx és Engels a konkrét, társadalmi szintű szabadság problémájának felvetésén és megoldásán túl a szabadság-kategória különböző vonatkozásainak szinte mindegyikét elemezték vagy érintették. Koncepciójukra éppen a sokoldalúság, valamint a strukturális elrendezettség és szubordináció jellemző. Az alábbiakban — természetesen csak utalásszerűen — érintjük a szabadság általuk tárgyalt legfőbb vonatkozásait.

Materialista történetfelfogásukkal összhangban először is elkülönítették egymástól a szabadságtudatot a szabadság objektív tartalmától, azaz különbséget tettek az objektív szabadság és a róla alkotott tudat (érzet), illetve ideál között. Kimutatták, hogy a kettő nem mindig fedi egymást: az adekvát tükrözés mellett hamis illúziók is kialakulhatnak. A „Német ideológiá"-ban mutattak rá az egyik ilyen alapvető illúzióra: „a burzsoá uralom alatt az egyének az elképzelésben szabadabbak, mint régebben, mert életfeltételeik véletlenek számukra; a valóságban természetesen kevésbé szabadok, mert inkább vannak besorolva a dologi hatalom alá."[12]

Ez a megkülönböztetés az erkölcsi szabadság valóságos tartalmának felszínre hozásánál is egészen új kapukat nyitott ki. Igaz ugyan, hogy a szabadság átélése, tudata az erkölcsi szabadságnak elengedhetetlen eleme, s itt valóban jelentősebb helyet foglal el, mint más területeken (pl. a gazdaságban). De az, hogy a szabadság kikerült a tudati átélés világából, az erkölcsre vonatkoztatva kifejezte: hogy lehetővé vált, hogy a szabadságot és magát az erkölcsöt is kiszabadítsák az egyén önmagához való tudati viszonyulásának szűk köréből, s kiterjesszék a közösséghez való viszonyának — a közösség sorsát, körülményeit alakító tevékenységének — értékelésére.

A szabadság mint objektív kategória problematikáján belül három szintet különböztethetünk meg: 1. az általánost — a szabad akarat, illetve a szabadság és szükségszerűség filozófiai, illetve gnoszeológiai kérdésköre; 2. a különöst — a történelmileg változó tartalmú társadalmi szabadság mint a történelmi tevékenység konkrét folyamata és állapota; 3. az egyest — a történelmi haladás meghatározott alakzatai, melyek sorába tartozik a kommunizmus mint a szabadság birodalma.

Továbbá: a szinteken belül megkülönböztethető a szabadság problémakörének két vonatkozása, Engels szavaival élve: formai és tartalmi oldala. Ezek mindhárom szinten (valamint a két utóbbin belül az összes tevékenységszférákban: gazdasági, politikai, művészi, erkölcsi szabadság) egyaránt jelen vannak. Általános filozófiai síkon, az emberi nem tevékenységének, az emberiség szabadságjellegének problémájában ez a két egymással összefüggő oldal így jelenik meg: a formai; az ún. szabad akarat és a kauzalitás, a tartalmi; a szabadság és a szükségszerűség viszonyának kérdése.

[12] Marx és Engels Művei, 3, Budapest 1960, 64.

A történelmi fejlődés, a szabadság országútján való előrehaladás során létrejön a korlátoktól való mentességnek, s az uralomnak egy olyan állapota, mely minőségileg — de nem ontológiailag — különbözik az összes megelőzőtől, s differencia specifikáját éppen a szabadság fogalmával fejezhetjük ki. A marxi koncepcióban a szabadság fogalma ebben az értelemben egy meghatározott konkrét társadalmi organizációhoz kötődik, a kommunizmushoz, a „szabadság birodalmához". A szabadság itt is negatív és pozitív, formai és tartalmi vonatkozások egysége, állapot és folyamat, küzdelem és eredmény, egyszóval mint történelmi folyamat ez sem abszolút, hanem viszonylagos szabadság. Marx „a Tőke" III. kötetének sokat vitatott, különféleképpen interpretált gondolatában éppen e társadalmi organizáció specifikumát (szabadság jellegét), de egyben a régi történelmi folyamattal való ontológiai egységét (tehát a szabadság relatív jellegét) hangsúlyozta.

Marx a „Tőke" III. kötetében kifejtett ismert koncepciója a szabadság birodalmáról azóta is sokat vitatott. A félreértelmezett tétel az, hogy „a szabadság birodalma kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján". Itt voltaképpen egy általános elméleti problémával van dolgunk: az alap és a felépítmény viszonyával, amely a szocializmus építése idején kölcsönösen aktuálissá válik. Az első szocialista forradalmak (Oroszország 1917, Magyarország 1919) után megindult s azóta is fel-felújul a vita e gondolat értelmezése körül. Valóban, a marxi életmű egészéből kiszakítva a „termelés szféráján kívül" jelentését különbözőképpen foghatjuk fel. S amint lenni szokott, lényegileg a gondolat két irányú torzítása alakult ki. Az egyik oldalon a marxi gondolatot technicista leszűkítésével a szabadság birodalmát teljességgel és kizárólag a gépi nagyipar — újabban az automatizálás — általánossá válásához kötik, azzal azonosítják. A másik oldalon a szabadság birodalmából kizárják az egész gazdaság szféráját, mint a szükségszerűség birodalmát, illetve úgy terjesztik ki a szabadság birodalmát a gazdaságra is, hogy az utóbbiban is teljesen megszűntnek tételezik a szükségszerűség mozzanatát.[13]

Mármost, ha a fenti Marx-idézetet csak önmagában vesszük is, máris nyilvánvaló, hogy egyfelől Marx a szabadságot nem azonosította a gépi nagyipar általánossá válásával, másfelől viszont a szabadság birodalmát nem általában a gazdaságon, az anyagi viszonyokon kívülre helyezte, hanem csak a „tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján kívül" jelölte ki a helyét. Ez az utóbbi pedig nem azonos az egész gazdasággal.

Ha az adott gondolatot az egész életmű vonatkozásrendszerébe helyezzük, még világosabbá válik, hogy a kommunizmusban a gazdaság, illetve a gazdaságon kívüli szféra nem azonosítható a szükségszerűség, illetve a szabadság birodalmával. Marx felfogásában a szükségszerűség szabadsággá fejlődik, s a szabadság a szükségszerűség szférájában realizálódik. Másként szólva: a gazdasági tevékenység egyik konkrét alakzata a szükségszerűség szférája, egy másik történelmi szakasza lehet a szabadság kibontakozásának terénuma.

[13] Nem tekintjük feladatunknak ezeknek a koncepcióknak a részletes dokumentálását. Csak példaképpen utalunk Lunacsarszkijnak Szmirnovval folytatott polémiájára az 1920-as évek elején, ahol Lunacsarszkij a második típus első változatát képviseli. (Lásd Lunacsarszkij: „Válogatott esztétikai munkák", Kossuth Könyvkiadó 1968, 237.) A másik változatra jellemző példa Lukács György — a későbbiekben önkritikus szellemben revideált — felfogása a Tanácsköztársaság idején és az 1920-as években. (Lásd pl. „Tájékoztató", 1963/3, 199.; Lukács György: „Történelem és osztálytudat", Magvető 1971, 27.)

Azért érdemes e kérdéssel foglalkozni, mert közvetlenül kihat általában az etikai problémára és különösen a kommunista erkölcsre vonatkozó felfogásokra. Az, hogy ki miben látja a szabadság birodalmát, egyfajta erkölcsi orientációt: technicista, utópista, illetve forradalmi realista tendenciát sugall. Az erkölcs mindig a jövőbe is tekint. Normáit, követelményeit a jövő fejlődésének reális vagy illuzórikus felismerése is determinálja. Az tehát, hogy Marx és Engels hogyan körvonalazta a kommunista erkölcs tartalmát, erősen függött a jövő társadalmának embereszményétől.

Most — a marxi szabadságkoncepció főbb tartópilléreinek bemutatása után — arra szorítkozunk, hogy utaljunk annak etikai konzekvenciáira. Itt két síkon kell közelítenünk. A szabadság egyrészt az erkölcs előfeltétele, másrészt realitása, s ebben az értelemben mint specifikus erkölcsi szabadság funkcionál.

Mit jelent a szabadság mint az erkölcs gyakorlati előfeltétele? Azt, hogy mivel az erkölcsi élet hordozója, az egyén, lényegénél fogva társadalmi lény, ezért élete, útja, reményei és harcai, sikerei és kudarcai elválaszthatatlanok azoktól a körülményektől, amelyek között él. Az egyén, szemben Rousseau tanításával és más elvont antropológiai tanításokkal, nem születik szabadnak (főképpen erkölcsi vonatkozásban), legföljebb többé vagy kevésbé szabad társadalmi körülmények közé kerülhet. Ezek a körülmények meghatározzák erkölcsi szabadságának tartalmát, irányát, értékét. Ez a meghatározás azonban nem egyértelmű, merev. Az egyén ugyan nem születik szabadnak, de azzá teheti magát, ha megfelelően él a körülmények nyújtotta lehetőségekkel. A körülmények az egyén aktív tevékenysége számára pozitív vagy negatív feltételek. A külső körülmények nem abszolút, hanem csak viszonylagos heteronom meghatározást jelentenek, mely az egyén oldaláról nézve ennek viszonylagos autonómiáját teremti meg. Minél nagyobb az autonómia, annál nagyobb az egyén erkölcsi szabadságának eshetősége.

De bármilyenek legyenek is a külső körülmények, akár a legkedvezőbbek is, önmagukban még nem konstituálják az erkölcsi szabadságot. Csak feltételek, melyekkel az egyén élhet, vagy nem élhet és vissza is élhet. Ezért e szférát *feltétel-szabadságnak* nevezhetjük, melytől megkülönböztetjük a specifikus, par excellence erkölcsi szabadságot, mely e feltételekre épülő, azokat felhasználó, azokra visszaható emberi cselekvés tartalmát foglalja magában. Ez a szabadság már nem a cselekvés feltétele, hanem eredménye lesz.[14]

Az erkölcsi gyakorlatban kibontakozó specifikus erkölcsi szabadságnak, mint minden szabadságnak két vonatkozása, formai és tartalmi oldala különböztethető meg. A formai oldal: az erkölcsi autonómia. Az autonómia nagysága, szélessége (azaz az egyén aktivitása, önállósága, meggyőződése) az egyén és a közösség számára egyaránt érték. Az erkölcsi autonómia foka a személyiség morális nagyságának egyik mércéje. De bármily jelentős, bármily értékes is az erkölcsi szabadság ezen oldala, mégiscsak az egyik vonatkozásra, csak a magatartás hogyanjára terjed ki, s így különböző irányú tartalmakat hordozhat.

A *tartalmi szabadság*, éppen úgy, mint a formai, nem adottság, nem az egyénnel született ajándék. Az ember nem szabadnak születik, csak azzá teheti magát. Ehhez pedig először is meg kell ismernie önmagát és a külvilágot,

[14] Lásd O. Drobnyickij: Sztuktura moralnovo szoznanyija (Az erkölcsi tudat struktúrája); „Voproszi filoszofii", 1974/2.

másodszor a kitűzött célokat cselekvések útján, a közösséggel együtt realizálni kell. A szabaddá válás útja tehát: 1. a valóság megismerése, 2. a cselekvés aktív elkötelezettsége.

A szabadságnál azt hangsúlyoztuk, hogy a formai oldalnál, az autonómiánál a külső — a körülmények — a belsőn keresztül realizálódik. Itt most minduntalan arra kell utalnunk, hogy a belső csak úgy képes tételezni önmagát, ha a külsőre hat. Ez pedig csak cselekvésen keresztül lehetséges. A szabaddá válás folyamatának legfontosabb állomása: *a gyakorlat, a cselekvés*, mégpedig nem a pusztán önmagunkra, hanem a társadalmi valóság átalakítására irányuló kollektív mozgalmi cselekvés.

Nyomban felmerül a kérdés: nem ellentétes-e a szabadság tartalmi oldala a formai oldallal, nem zárja-e ki az egyéni autonómiát, az önálló mérlegelésen alapuló választást? Nem gátja-e az elkötelezettség az önkibontakozásnak, nem eredményezi-e a közösséghez való csatlakozás a személyiség elvesztését, azaz a tartalmi szabadság nem zárja-e ki a formai oldal értékeit?

Látszólag paradoxon, a valóságban azonban tény, hogy minél elkötelezettebb és szenvedélyesebb az egyén, annál inkább törekszik feladata önálló elvégzésére, annál harcosabb, érzelmileg telítettebb, akaratilag erősebb, s minél kevésbé elkötelezett, annál inkább megalkuvó vagy divatember, még akkor is, ha „egyedül felveszi a harcot az egész világgal", és eredetinek hiszi magát. Gyakorlatilag tehát a minimális autonómia minimális elkötelezettséggel párosul, s a maximális elkötelezettség maximális autonómiát szül. Az erkölcsi szabadság marxista felfogásának lényegét így összegezhetjük: *elkötelezett szabadság* és *szabad elkötelezettség*.

Az ekként felfogott szabadság ellentétes egyrészről az etikai abszolutizmus tekintélyuralmi tanításával, másrészről az etikai relativizmus szabadosságelvével. Nem megalkuvó engedelmesség, nem is öncélú kritizálás, hanem a pozitív alkotás és a kritikai szemlélet egysége. Magába foglalja a negációt, a kritikai mozzanatot is, de nem ez a döntő eleme. Az egyén a szabadságát — mondja Marx — nem a negatív erő révén nyeri el, hogy „ezt meg azt elkerülheti, hanem azon pozitív hatalom révén, hogy igazi egyéniségét érvényesítheti".[15] Az erkölcsi szabadság is elsősorban pozitív irányultságú. Pozitív, mert nem pusztán valamitől való szabadság, hanem valamiben (a társadalmi gyakorlatban) és valamiért való szabadság; még amikor tagad, akkor is, valami végett való aktivitás: az egyén önkibontakozása, önmegvalósulása s társadalmi környezetének haladó irányú formálása érdekében való szabadság.

## CÉL—ESZKÖZ—EREDMÉNY DIALEKTIKÁJA

A cél és eszköz problémája lényegében a politika és erkölcs általános viszonyának elméletileg egyik konkrét megnyilvánulási formája. A közkeletű felfogások legnagyobb része lényegileg két — egymással ellentétes, de valójában egymásból fakadó — típusba sorolható. Az egyik típus alapelve ez: „a cél szentesíti az eszközt", a másiké ez: „az eszköz minősíti a célt". Mindkét felfogás közös jellemzője az, hogy egy reális elméleti, illetve társadalmi viszonyt, a cél és eszköz, illetve az erkölcs és politika kapcsolatát többszörö-

[15] Marx és Engels Művei, 2, Budapest 1971, 129.

sen eltorzított módon ragadja meg: egyrészt túl elvont, absztrakt formában (elvont jó és elvont rossz), másrészt metafizikusan abszolutizált tartalommal (vagy csak a cél, vagy csak az eszköz dominanciájának, érték jellegének alapján állva).

Marx és Engels elvetette a széplelkek moralizáló felfogását, „az eszköz minősíti a célt" elvet éppen úgy, mint a „cél szentesíti az eszközt" jezsuita tételének polgári és kispolgári válfajait. Metodológiailag abból indultak ki, hogy a cél és az eszköz viszonyában az egyoldalú prioritásra kérdező problémafelvetés elve téves. Cél és eszköz — éppen úgy, mint forma és tartalom, szabadság és szükségszerűség — korrelatív viszonyt jelölő kategóriák, egymástól elválaszthatatlanok, egymás által léteznek, tehát csak egymással való relációjukban értelmezhetők. Ugyanez vonatkozik a célon és az eszközön túl az eredményre is. A marxista etikának a cél—eszköz viszony differenciált elemzésében az alábbi főbb vonatkozásokat kell figyelembe venni:

1. Először is meg kell különböztetnünk a *szándék-célt a tevékenység-céltól.* Az emberek, nem téve különbséget a szándék-cél és tevékenység-cél között, gyakran a cél fogalmát a szándékkal helyettesítik.

A szándék-cél egyrészt egy elvont (sem tartalma, sem eszközei által nem konkretizált) *kívánság-cél,* másrészt a tevékenység motívumaként kifejezi, hogy miképpen viszonyul az egyén a jövő várható eseményeihez, miért kívánja, illetve miért utasítja el azokat. A szándék-célban tehát a tevékenység *indítékának* tartalma fogalmazódik meg, s ezért nem vonatkoztatható közvetlenül a tevékenység eredményére. A szándék-cél természetesen így vagy úgy minősíti a tevékenységet, de inkább annak szubjektumát, s nem az eredményét. De a szándék önmagában még a személyiség értékéről sem árul el mindent. Egy-egy szubjektív szándék (pl. érvényesülés vagy önfeláldozás) mögött többféle, pozitív vagy negatív tartalom húzódhat meg.

A szándék-cél önmagában még csak elvont törekvés; hogy valósággá váljon, akarattá, elhatározássá kell átalakulnia. Nem elég a jóra vágyni — a jót akarni is kell. A cselekvőképes akaratnak ezért az elvont szándék-cél helyébe konkrét tevékenység-célt kell állítani. Azaz el kell jutni a tevékenység konkrét céljáig, s ennek megfelelően megválasztani a tevékenység eszközeit is. S nyilvánvaló, hogy a tevékenység-cél helyes kitűzéséhez és az azt realizáló adekvát eszközök megtalálásához a jó szándékon túlmenő erényekre is szükség van, többek között megfelelő akarati és szellemi képességekre, de tudásra, műveltségre is. Erre is érvényes, amit Engels Heinzen politikai „szándék-céljáról" — nevezetesen, hogy politikai publicisztikát űz — mond: ahhoz, hogy valaki „pártíró" legyen, nem elég ha becsületes és bátor. Ehhez „több kell érzületnél, jószándéknál és sztentori hangnál; ehhez valamivel több ész, valamivel több tisztánlátás . . . és több tudás kell, mint amennyi Heinzen úrnak van . . ."[16]

Voltaképpen csak ebben a szakaszban — amikor már túlléptünk a szándék-cél szintjén — merül fel a cél és eszköz viszonya valóságosan, már nem a szubjektív elvontság, a hozzájuk való szubjektív viszony szintjén, hanem kölcsönös kapcsolatuk objektív tartalma szerint is.

2. A következő probléma a *célok heterogenitása és rangsorolása.* A konkrét valóság sokrétű viszonyrendszerében tevékenykedő embernek többféle elkötelezettsége, többféle kötelessége van — s mindezek irányában kialakítja a

[16] Marx és Engels Művei, 4, Budapest 1959, 304.

gyakorlati célját. A tevékenység-cél így sohasem egymagában létezik, hanem sokféle — jellegükben, fontosságukban különböző, egymással szorosan vagy lazábban összefüggő, vagy egymással ellentétes célok összességében. Ez az összesség objektíve és — a cselekvő szubjektum tudatosságától függően — szubjektíve strukturált, rétegzettsége és időbeli dinamizmusa szerint egyaránt. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy egy adott időszakban a cselekvő szubjektum (egyén és kivált mozgalom) egyszerre több részcélra törekszik, melyek a maguk összességében egy összefüggő totalitásba, cél-egészbe torkollanak. E cél-egész viszont szintén csak részeleme a távolabbi célnak. Azaz az, ami a jelen mozgalom célja, ez a távlati célhoz vezető eszköz, tehát ami egy vonatkozásban cél, más szempontból eszköz. Ez máris érvénytelenné teszi a cél és az eszköz metafizikus szembeállítását: a valóságban a cél és az eszköz átcsap egymásba. Mindez a célok heterogenitásának tudatosítását és rangsorolásuk szükségességét állítja a mozgalom, illetve az egyén elé úgy is, mint erkölcsi követelményt.

Az első nagy etikai probléma tehát a célok struktúrájának és rangsorának helyes megállapítása. A rangsorolásnak természetesen nincs és nem is lehet kész receptje. A feladat mindig a napi és a távlati célok helyes összeegyeztetése. Ez a feladat sohasem problémamentes; itt csak arra emlékeztetünk, hogy az adott valóság mindenkor a jelen és jövő feszültségét hordja magában, s így a célok megállapításában a mozgalom egyes elemei, rétegei „elcsúszhatnak" egyik vagy másik irányba, eltorzíthatják a cél-struktúrát úgy, hogy egyoldalúan vagy a szűken értelmezett napi realitásokhoz, vagy a jövő eszményéhez szabják azt. A követelmény itt a dialektikus csomópontnak, az eszmény—alapvető cél—konkrét feladat hármas tagoltságú totalitásán belül a különösnek, a közvetítőnek, az alapvető célnak a megragadása.

3. A következő láncszem *az eszközök gazdagságának vállalása*. Említettük már, hogy a polgári etikai irodalmat a cél-eszköz viszony merev, metafizikus szétszakítása jellemzi. Egyes koncepciók az eszközöket zárták ki az etika illetékességi köréből, mások viszont csupán az eszközök megválasztását tartották erkölcsi problémának. Ez utóbbi felfogás szerint — némi leegyszerűsítéssel fogalmazva — a cél lényegében kívül esik az erkölcs szféráján, következésképpen az eszközöknek a célhoz való viszonya is; ami idetartozik, azaz — önmagában és csakis önmagában véve erkölcsi megítélés alá eső eszköz választása. E koncepció azonban voltaképpen nem az eszköz jelentőségének elismerését, hanem éppen fordítva, lebecsülését jelenti, hiszen itt mindig arról van szó, hogy „csak" eszközt kell választani. Hegel óta azonban ismert az eszközök jelentősége a tevékenységi folyamat egészében. Találóan utal Hegel arra, hogy céljaiban az embernek a külső körülményektől való függése, eszközeiben azok feletti uralma jut kifejezésre.

A marxista etikának, mint láttuk, az idealista szubjektivista etikáktól eltérő sajátossága, hogy etikai problémának tartja a célok rangsorolását is, amely szükségképpen megelőzi az eszközök megválasztását; ugyanebből ered második jellegzetessége is, mégpedig az, hogy az eszközök létét, természetét nem tartja lebecsülendőnek, nem tartja őket „csak" eszközöknek, hanem az eszközök kiválasztását az egész folyamat szerves, a célokkal egyenrangú részeként fogja fel. Az eszköz nem valami a célhoz képest külső „közömbös" dolog; éppen fordítva, mivel csak a cél által lesz eszközzé, a céllal belső, objektív kapcsolatban áll. Nincs semmi, ami *önmagában* eszköz lenne. Valamely tárgy, folyamat, intézmény, tevékenységi forma stb. csak a célhoz való

viszonyában, abban a funkciójában, hogy képes azt szolgálni, válik annak korrelatív oldalává, azaz csak e meghatározottsága által lesz eszközzé. Persze eszköz minősége nem szünteti meg önállóságát, sajátos létét, öndeterminációját. Az eszöz nem valami szunnyadó erő, mely csak azért elevenedik meg, hogy a célt „szolgálja".

Minthogy az eszköz nem önmagában véve eszköz, hanem csak a célhoz viszonyítva válik azzá, önmagában, ezen a viszonylatrendszeren kívül se nem jó, se nem rossz. A viszonylatrendszeren belül pedig értékét megint csak nem önmagában vett minősége, hanem a céllal való megfelelése, adekvátsága adja meg.

Természetesen mindezek elismerése mellett az is igaz, hogy a valóság sokrétűségéből, heterogenitásából adódóan valamely adott célhoz többféle — de nem bármely, tetszőleges — út vezethet, többféle — de nem bármely, tetszőleges — eszköz alkalmazható. Azaz a célnak van egy általa és a valóság objektív lehetőségei által körülhatárolt — szűkebb vagy tágabb — *eszközmezeje*, s ezen belül kell választani. A választást éppen az eszközök gazdagsága teszi szükségessé. Ha mindenkor csak egy eszköz állna rendelkezésünkre, választani sem kellene, s így ez nem is válna etikai problémává. Az erkölcsi probléma és feladat éppen az eszközök gazdagságának vállalása. És itt szándékosan beszélünk a választás értelmében *vállalásról*, mert egyfelől az eszközök gazdagságából, sokféleségéből, másfelől az eszközmező lehatároltságából következik az is, hogy olyan eszközöket is vállalni kell, melyek nem „egyértelműek", hanem tartalmuk szerint a szándék-cél, sőt még a tevékenység-cél vonatkozásában is objektíve ellentmondásosak lehetnek. Vállalni kell olyan pl. eszközöket is, amelyeknek éppen a kiküszöbölése a cél. Vállalni kell olyan eszközöket is, amelyek nem a mozgalom saját, belső céljából adódnak, hanem a külső feltételekből, az adott erőviszonyok kényszeréből. Például a szocializmus építésének eszközeit nemcsak saját belső struktúrája és célja, hanem az osztályharc aktuális állapota, a külső és belső ellenség tevékenysége is befolyásolja.

Természetesen az eszközök vállalása nem jelentheti azok szentesítését, abszolutizálását; éppen ellenkezőleg, természetük megértését, állandó mérlegelésüket, a gyakorlati folyamatokban való állandó kritikájukat, szükség esetén módosításukat igényli. Engels írja a Párizsi Kommün gyakorlatát és annak erkölcsi-politikai megítélését elemezve: „Minden forradalomban elkerülhetetlenül egy csomó ostobaság történik, akárcsak bármely más időben, s ha végre megint elég nyugalomban van részünk, hogy bírálatra képesek legyünk, akkor szükségszerűen ilyen következtetésre jutunk: sok mindent megtettünk, amit jobb lett volna mellőzni és sok mindent mellőztünk, amit jobb lett volna megtenni, s ezért csúszott félre a dolog. De a bírálatnak miféle hiányára vall, ha a Kommünt egyenesen szentté avatják, csalhatatlannak nyilvánítják, ha azt állítják, hogy minden házzal, amely leégett, minden túszszal, akit agyonlőttek, teljesen és hajszálpontossággal igazságosan bántak el?"[17] Az erkölcsi követelmény tehát az eszközök gazdagságának olyan vállalása, amely szüntelen kritikai mérlegeléssel, meghaladási igénnyel párosul. Erre még abban az esetben is feltétlenül szükség van, ha az eszközök mégoly kedvező eredményhez vezetnek, mivel enélkül fennáll az a veszély, hogy az eszköz öncéllá alakul át. Viszont az a taktika — összegezi Engels —, „amely

[17] Marx és Engels Művei, **18**, Budapest 1969, 506.

a nagy célt sohasem téveszti szem elől, megkíméli a szocialistákat azoktól a csalódásoktól, amelyek elkerülhetetlenül érnek más, kevésbé világosan látó pártokat . . . mert ezek végállomásnak tekintik azt, ami egyik szakasz csupán a haladás útján."[18]

4. A *cél és az eszköz adekvátsága* — ez az objektív viszonyukból eredő következő követelmény. A cél és az eszköz között, mint fentebb láttuk, objektíve kettős kötöttség áll fenn. A cél meghatározza az eszközt, amennyiben egy cselekvés, folyamat, tárgy csak a célhoz való viszonyában lesz eszközzé, s az eszköz meghatározza a célt, amennyiben a cél csak az eszközök segítségével realizálódhat. „Az eszköz cél nélkül vak, a cél viszont eszköz nélkül üres."[19] A céloknak megfelelően választjuk az eszközeinket. Az eszközök azonban nem pusztán realizálják, hanem korrigálhatják, módosíthatják is a célt. Egy tudományos alapra épülő mozgalomnak, így a munkásmozgalomnak pl. sem a céljai, sem az eszközei nem abszolútak, örökkévalóak. A cél elérésével új célok keletkeznek, illetve eredménytelenség esetén a célok — többek között az eszközök alkalmazása által mutatott módon — korrigálódnak. Hányszor módosította nézeteit Marx és Engels a célok elérésének reális eszközeit kutatva! Tehát az eszköz is formálja, alakítja a célt, s ez még egyszer aláhúzza, hogy nemcsak az eszköznek van szüksége a cél általi hitelesítésre, de a célnak is az eszköz általi bizonyításra.

Ebben a kettős folyamatban realizálódik a cél és az eszköz belső objektív kölcsönös meghatározottsága. Ez pedig objektív viszonyuk szubjektív felismerésének: a cél és eszköz adekvátságára való törekvésnek a követelményét állítja a mozgalom elé. Az adekvátság ez esetben azt fejezi ki, hogy a reális cél az, melynek objektíve adottak a realizálási eszközei, a felhasználható eszközök pedig azok, melyek elősegítik s nem hátráltatják, nem torzítják magát a célt.

Az adekvátság természetesen nem azonosság. Az eszköz és cél között, mint a fentiekben már láthattuk, a szubjektív elem belejátszása nélkül, objektíve is divergencia, feszültség áll fenn. Ez már abból is adódik, hogy a cél a jövő előlegezett képe, az eszköz a jelen valósága, tartalmát így nemcsak a cél határozza meg, hanem a jelen adottságai is. Továbbá: az eszköz eszköz mivolta mellett más is, több is, mint a cél realizálása. Saját életét, törvényeit szükségszerűen beviszi a cél realizálási folyamatába. De ez is csak azt jelenti, hogy cél nincs eszköz nélkül és eszköz cél nélkül. S ebből az objektív kölcsönös kapcsolatukból ered a cselekvő szubjektumra nézve az adekvátságukra való törekvés követelménye. E követelmény a mozgalom számára egyszerre cél is, eszköz is. Cél, amennyiben az adekvátság elérése norma, program, s eszköz, amennyiben — a célok rangsorolásával, az eszközök gazdagságának vállalásával együtt — a célok realizálásának fontos előfeltétele.

5. *A cél és az eredmény divergenciájának előrelátása.* A Marx előtti filozófiai és etikai irodalomban a cél—eszköz probléma kapcsán az eredményhez való viszony kérdése — Vico és Hegel munkásságától eltekintve — fel sem merült. Fel sem merülhetett, hiszen társadalmi vonatkozásban még a materialista filozófusok is lényegileg idealista álláspontón maradva a történelem menetét úgy fogták fel, mint tudatosan kitűzött célok megvalósításának folyamatát, nem jutottak el a történelmi folyamat objektív menetének megragadásá-

[18] Marx és Engels Művei, **22**, Budapest 1970, 413.
[19] A. Selsam: „Etika és haladás", Kossuth Könyvkiadó 1966, 107.

hoz. Jogosan hivatkozik Engels Hegel dialektikus felfogására, mely a tudatos *célok*tól megkülönböztetve bevezeti az *eredmény* fogalmát: „itt is [a társadalomban] a felszínen, valamennyi egyes ember tudatosan akart céljai ellenére, nagyjában és egészében látszólag a véletlen uralkodik. Csak ritkán történik az, amit akarnak, a legtöbb esetben a sok akart cél keresztezi egymást és ellenkezik egymással, avagy maguk ezek a célok eleve kivihetetlenek vagy az eszközök elégtelenek . . . A cselekedetek céljait akarják, de azokat az eredményeket, amelyek a cselekedetekből valóban következnek, nem akarják, vagy pedig ha eleinte úgy látszik is, hogy ezek az eredmények megfelelnek az akart célnak, végül is egészen más következményekkel járnak, mint amilyeneket akartak."[20] A teljesített cél, azaz az objektív eredmény a legtöbb esetben nem felel meg az eredetileg kitűzött célnak, illetve nem azonos vele. A fentebb említett etikák, ha észrevették is ezt a tényt, lényegileg pusztán a cél, illetve az eszköz kiválasztásának tökéletlenségét, hibáját látták benne. A cél és az eredmény meg nem felelését úgy tekintették, mint a cél nem-teljesítését. Nyilvánvalóan ez is lehet oka a valóságos divergenciának. A lényeg azonban nem is annyira ebben, a célok nem-teljesítésében vagy alulteljesítésében van, hanem — Trubnyikov kifejezésével — a célok „felülteljesítésében".[21] Azaz — még ha a cél nem is realizálódott teljesen — az eredmény a célon túlmenően is objektíve mindig magába foglal valami olyasmit, amire előzetesen nem gondolhatott. Ennek objektív oka egyrészt az, hogy az eddigi történelemben a társadalom ellentétes osztályokra oszlott, s tevékenységük során ellentétes törekvésekért szálltak síkra, melyek közül egyik sem akarta, amit a másik. A történelem — elemzi Engels — „éppen ezeknek a különböző irányokban ható sokféle akaratoknak és a külvilágra gyakorolt sokrétű behatásuknak az eredője".[22] Másrészt az a már említett körülmény, hogy azok az eszközök, amit az emberek céljaik realizálására igénybe vesznek, mindig beleviszik az eredménybe a maguk objektív tartalmát. Így jön létre az eredményben a célok „túlteljesítése".

A cél és eredmény objektív divergenciájának tényéből ered most már az etikai követelmény: e divergencia felismerése, az eredmény előrelátása, azaz a folyamatok mögött meghúzódó törvények felismerése. Ahogy Engels fogalmazza: „ahol a felszínen a véletlen űzi játékát, ott mindig belső, rejtett törvények uralkodnak rajta, és csak azon fordul meg a dolog, hogy ezeket a törvényeket felfedezzük".[23]

A cél és eredmény divergenciájának felismerése, az eredmény előrelátása nemcsak elméleti, hanem közvetlen gyakorlati, erkölcsi jelentőségű. Azt szolgálja, hogy az emberek által „mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásaik" legyenek.[24] Az előrelátással elkerülhetővé válnak az esetleg váratlan, de objektíve szükségszerű események okozta meglepetések, a váratlan helyzetekből fakadó bizonytalanságok, s a mindezekkel párosuló erkölcsi fásultság, csalódás, fejvesztettség, vagy akár csak felkészületlenség. Másrészről az eredmény természetének felismerése állandó figyelmeztetésként hat: tudnunk kell, hogy min-

[20] Marx és Engels Művei, **21**, Budapest 1970, 284.
[21] Lásd Trubnyikov: „Cél—eszköz—eredmény kategóriájáról", Moszkva 1967 (oroszul).
[22] Marx és Engels Művei, **21**, 284.
[23] Uo.
[24] Marx és Engels Művei, **19**, Budapest 1969, 216.

den egyes szituáció, melyben vagyunk, s melybe majd kerülünk, mindig egy objektív eredmény-szituáció, melyet újból és újból tanulmányozni, mérlegelni kell, melyből mint viszonylag önálló kiindulópontból újra és újra ki kell bontani a következő szakasz céljait és eszközeit; figyelmeztetésként, hogy eredeti céljainkat és eszközeinket állandóan felül kell vizsgálnunk és sohasem ragaszkodhatunk doktrinér módon hozzájuk; figyelmeztetésként, hogy az eszköz és cél helyes megragadásának elvi kritériumai nem dogmák, hanem csupán eligazító elvek, kiindulópontok a helyes cselekvés érdekében.

Összegezve: a marxista felfogás a cél és az eszköz viszonyát a szándéktól a célon és az eszközön keresztül az eredményig terjedő szakaszokon át közelíti meg. Felfogásának lényegét nem lehet egy szóval összegezni, ha mégis tömören kellene felelni arra, mi az álláspontja, akkor a cél, az eszköz és az eredmény adekvátságára való törekvést kell kiemelnünk. Ebben eleve benne rejlik az egyoldalú és absztrakt végletek — „a cél szentesíti az eszközt" és az „eszköz minősíti a célt" — meghaladása, a cél, az eszköz és az eredmény dialektikus összefüggésének egész gazdagsága.

## ALTRUIZMUS—EGOIZMUS, AVAGY SZOLIDARITÁS ÉS GAZDAG INDIVIDUALITÁS

Noha az „altruizmus" kifejezés csak a XIX. században jelent meg, tartalmilag az altruizmus—egoizmus antinómiája szinte minden Marx előtti etikai rendszer középponti problémája volt. Az etika gyakorlati törekvései lényegében véve egyoldalúan vagy az egyik, vagy a másik irányba torkolltak. Hogyan foglaltak állást a klasszikusok e hagyományosan centrális kérdésben?

Először is elkülönítették egymástól a létfeltételek diktálta gyakorlatot és az azt tükröző elméleti doktrínákat. Természetesen nem vonták kétségbe, hogy a gyakorlati életben valóban megnyilvánulnak egoista és altruista törekvések és ezek egymással ellentétesként jelennek meg. Csakhogy e törekvéseket a konkrét történelmi helyzet határozza meg, ezért annak vizsgálata nélkül sem tartalmukat, sem értéküket nem lehet megítélni. Az altruizmus vagy az egoizmus mint elvont eszmények vagy elméleti alapelvek nem igazíthatnak el az erkölcsi folyamatok megismerésében, s főképpen nem az előrevivő, pozitív tartalmak kijelölésében, már csak azért sem, mert mind az egoizmus, mind az altruizmus — az adott körülményektől függően — történelmileg pozitív és negatív szerepet is játszhat. De ez a felismerés még kevés az elméleti antinómia valóságos meghaladásához, éppúgy, mint az a polgári társadalmi gondolkodás történetében különféle formában többször is felvetődő érvelés, hogy az egyesek egoizmusa voltaképpen altruizmus, mert az az összesség javát szolgálja, vagy az a „bűvészmutatvány", mellyel kimutatják, hogy az önfeláldozás nem egyéb, mint végigvitt sajátos egoizmus.[25]

A döntő lépés, amelyet Marx és Engels megtett, az volt, hogy kimutatták az altruizmus és az egoizmus elméleti antinómiájának, az emberek tudatában élő ellentétének „anyagi szülőhelyét", azt, hogy az osztálytársadalmakban, mivel az egyének közötti viszonyok dologivá, és mint ilyenek az egyénektől

[25] Lásd Marx és Engels Művei, 3, 227.

független, felettük álló hatalommá válnak, a személyes érdekek, mint illuzórikus közösségi érdekek, „az egyes személyekkel szemben önállósulnak . . . *általános* érdekek alakját öltik, mint ilyenek ellentétbe lépnek a valóságos egyénekkel és ebben az ellentétben . . . a tudat *eszményi*, sőt vallási, szent érdekekként" képzeli el őket. Ilyen feltételek között valójában az altruizmus, az önfeláldozás éppúgy, mint az egoizmus, „az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája", „mind a kettőt az egyének . . . empirikus életfeltételei hozzák létre, mind a kettő csak az emberek egyazon személyi fejlődésének kifejezője, ennélfogva csak látszólagos ellentétben állnak".[26] Természetesen ez az ellentét csak a világtörténeti folyamat egészének, a valóságos közösség létrehozásának nézőpontjából látszólagos.

Éppen ez a nézőpont tette lehetővé Marx és Engels számára, hogy elméletileg meghaladják az egoizmus—altruizmus antinómiáját, elvessék mindkét princípiumot mint magyarázó elvet és mint eszményt egyaránt. Ehhez pedig túl kellett lépni a metodológiai individualizmuson és az elvont, amorf (tehát nem valóságos) közösség tételezésén, amely a Marx előtti etikai rendszereket jellemezte.

A metodológiai individualizmus abban jelentkezett, hogy az erkölcsi törekvéseket az egyes ember örökletes „természeti" hajlamaiból, ösztöneiből vezetik le, csakhogy amíg az egyik felfogás az emberi cselekvések legfőbb mozgatórugóját az önszeretetben, a másik a kitárulkozó szeretetben látta. Marx és Engels e problémát, mint az erkölcs többi kérdését is, kiemelte az individuum bezárt világából, és átvitte a társadalmi összefüggések területére. Természetesen ők is elismerték, hogy az egyének tevékenységük során mindig magukból indulnak ki. De náluk ez nem végső magyarázat, hanem kiindulópont volt: azt kezdték kutatni, mi is ez a „maguk": „Az egyének mindig és minden körülmények között *,magukból* indultak ki', de minthogy nem voltak *egyetlenek* abban az értelemben, hogy ne lett volna szükségük egymáshoz való vonatkozásra, minthogy *szükségleteik* — tehát természetük — és e szükségletek kielégítésének módja (nemi viszony, csere, munkamegosztás) egymásra vonatkoztatta őket, ezért viszonyokba *kellett* lépniök . . . Itt persze kiderül, hogy az egyén fejlődését valamennyi többi egyén fejlődése szabja meg, amelyekkel közvetlen vagy közvetett érintkezésben áll, és hogy az egyének különböző nemzedékeinek, amelyek egymással viszonyokba lépnek, egymással összefüggésük van, hogy a későbbieket fizikai létezésükben elődeik szabják meg, az utódok ezektől átveszik az általuk felhalmozott termelőerőket és érintkezési formákat és ezek határozzák meg őket a maguk kölcsönös viszonyaiban."[27] Vagyis: az egyén sajátossága nem természeti mivoltában rejlik, hanem természete a történelmileg változó társadalom terméke; az egyén társadalmi lény, lényege társadalmiságában rejlik.

Tehát a valóságos (társadalmi természetű) egyén és a reális emberi közösség (osztály) álláspontjára helyezkedve már ki lehetett jutni az altruizmus—egoizmus zsákutcájából. Hiszen ha az ember társadalmi lény, s ha igazi közösségi viszonyok között él, azaz saját természetéhez közösségének törekvései is objektíve hozzátartoznak, akkor megszűnik a szűk egoizmus, a tiszta magánérdek talaja. Másfelől a valóságos, szerves közösségben, amelyben meg-

[26] Lásd uo. 229—231.
[27] Uo. 432—433.

szűnik az emberek közötti viszonyok tőlük idegen hatalomként való önállósulása, megszűnik az altruizmus talaja is. Ezen az új elméleti talajon vált lehetővé, hogy a teoretikus kommunisták pálcát törnek minden régi erkölcs felett, „akár az aszkézis erkölcse az, akár az élvezeté";[28] nyilvánvaló lett, hogy a „kommunisták sem az egoizmust az önfeláldozással, sem az önfeláldozást az egoizmussal szemben nem akarják érvényre juttatni", „a ‚magánembert' az ‚általános', az önfeláldozó ember kedvéért megszüntetni".[29]

Marx és Engels nem az erkölcsöt általában, s ezen belül az önfeláldozó, illetve önző erkölcsi gyakorlat történelmi létét tagadták, hanem ennek anyagi bázisát. Történelmileg átmeneti voltát mutatták ki, s ezzel egyszersmind az elvont altruizmus—egoizmus elmélet tarthatatlanságát. A meghaladott princípiumok helyébe, a valóságos közösség erkölcsi problémáinak lényegét megragadva, új elvet állítottak. A tartalmat illetően nem volt vita köztük, de a terminológia kezdetben problematikus volt. Jellemző, hogy Engels, midőn Stirner könyvét elolvasta, elvetette ugyan annak alapelvét, mégis a következőket írta Marxnak 1844 novemberében: „De ami az elvben igaz, azt nekünk is át kell vennünk. És igaz benne mindenesetre az, hogy egy ügyet előbb saját, egoisztikus ügyünkké kell tennünk, mielőtt valamit cselekedni tudnánk érte, — hogy tehát ebben az értelemben, esetleg materiális reménységektől eltekintve is, egoizmusból is kommunisták vagyunk, egoizmusból akarunk *emberek*, nem puszta egyének lenni."[30] Valószínű, hogy Marx — egy eddig elő nem került levelében — bírálat alá vette az „egoizmusból is kommunisták vagyunk" gondolatát, helyesebben terminológiáját, hiszen ő már ebben az évben leszámolt az egoizmus—altruizmus elméletével és terminológiájával egyaránt. Erre következtethetünk Engels következő, 1845 januárjában Marxhoz írt leveléből: „Ami Stirnert illeti, teljesen egyetértek veled. Amikor neked írtam, még túlságosan a könyv közvetlen benyomása alatt álltam, mióta félretettem és jobban átgondolhattam, ugyanúgy vélekedem róla, mint te."[31]

Az új elv körüli terminológiai bizonytalanság a későbbiekben megszűnt, noha frappáns, máig is élő, a köztudatba bevésődő terminust nem alkottak. Az altruizmus—egoizmus meghaladását képező alapelvet a mai marxista etikai kézikönyvek a kollektivizmus—humanizmus kategóriapárral fejezik ki. Mi a magunk részéről megmaradunk két, Marx és Engels által használt terminusnál, melyek a szóban forgó új tartalmat nagyon pontosan érzékeltetik: *szolidaritás* és *gazdag individualitás*.

A fejlett proletariátus erkölcse — bármennyire a forradalmi felkészültségre és a forradalmi cselekvésre irányul is — nem azonos a altruizmussal. Sőt sajátossága éppen az, hogy az első olyan forradalmi erkölcs, mely nem eszményíti sem a primitív egyformaságot, a spártai egyenlőséget, sem az önmegtagadást, az élvezetről való lemondást. Szükséges hangsúlyozni ezt, mert még olyan kivételes felkészültségű marxista filozófus sem értette meg e kérdésben a klasszikusok tanításait, mint Plehanov. Ő az erkölcsi jó lényegét a következőkben látta: „a jó és rossz megítélésének alapja nyilván az lesz, amit az összesség egoizmusának, társadalmi egoizmusának nevezhetünk. De az összesség egoizmusa egyáltalában nem zárja ki az egyén altruizmusát, az

[28] Uo. 412.
[29] Uo. 230—231.
[30] Marx és Engels Művei, 27, Budapest 1971, 9.
[31] Uo. 12.

individuális altruizmust."[32] Marx és Engels ezzel szemben sem társadalmi (osztály) egoizmust, sem egyéni altruizmust nem képviseltek. Ellenkezőleg, már a korabeli forradalmi munkásmozgalomtól is idegennek tartották az altruizmust, a kommunizmus fejlődését pedig csak úgy látták megalapozottnak, ha az egyének gazdag individualitása kibontakozik, ha a közösségi érdek az egyéni önkibontakozás eredményeként valóra válik. Engels arra a kérésre, hogy mottószerűen foglalja össze a kommunizmusról szóló marxi tanítást, a „Kommunista Kiáltvány"-ból vett gondolattal felelt: minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele.[33]

A kommunizmus, elemzi Marx, nem az élvezetekről való lemondás társadalma. „Mindegyik egy-egy ‚vágy' alapjául szolgáló szükséglet . . . valami ‚megrögzött' . . . A kommunisták nem is gondolnak arra, hogy vágyaik és szükségleteik e rögzítettségét megszüntessék . . . ők csak a termelés és az érintkezés olyan organizációjára törekszenek, amely lehetővé teszi számukra az összes szükségletek normális, azaz csak maguk e szükségletek által korlátozott kielégítését."[34] Még világosabban fogalmazódik meg az — új tartalommal telítődő, többé nem a munkával ellentétesként megjelenő — „élvezés" mint a kommunizmus cél-értéke a „Grundrisse" sokszor idézett helyén: „A valódi gazdaságosság — megtakarítás — munkaidő megtakarításában áll . . . de ez a megtakarítás azonos a termelőerő fejlesztésével. Tehát semmiképpen sem az *élvezésről való lemondás*, hanem a termelésre való erő, képességek kifejlesztése és ezért az élvezés képességeinek, valamint eszközeinek kifejlesztése . . . A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére."[35]

A jövő embere a teljes életet élő, a sokoldalú szükségleteket kifejlesztő és kielégítő ember. A sokoldalú szükségletek természetesen nem csupán anyagi jellegűek. A mindenoldalúan fejlett embernek mint célnak az elérése — Engels szavaival — azt jelenti, „hogy a társadalmi termelés révén a társadalom minden tagjának olyan egzisztenciát biztosítsanak, mely nemcsak anyagilag tökéletesen kielégítő és napról napra bőségesebbé lesz, hanem szavatolja nekik testi és szellemi adottságaik teljes szabad kiképezését és működtetését".[36]

A marxi értelemben vett kommunizmustól, a sokoldalúan fejlett és fejlődő gazdag és eredeti individualitással bíró emberek társadalmától idegen az uniformizált és a spártai egyenlőség eszménye, amely a korai kommunizmus-utópiák nagy részét jellemezte. Már utaltunk arra, hogy az egyenlőség elve, amely évszázadokon át jelszava a progresszív mozgalmaknak, a felépült kommunizmusban úgy valósul meg maradéktalanul, hogy tárgytalanná válik.

Egyéni vonatkozásban tehát az altruizmus elvének *helyére az életvidám*, az életet élvező,[37] sokoldalú képességeit kibontakoztató gazdag individuali-

[32] Plehanov: „Izbrannije filoszoficseszkije szocsinenyija", IV, 258.
[33] Lásd Marx—Engels Werke, **39**, Berlin, 166.
[34] Marx és Engels Művei, **3**, 240.
[35] Marx és Engels Művei, **46/II**, Budapest 1972, 174.
[36] Marx és Engels Művei, **20**, 278.
[37] Érdemes megemlíteni, hogy Engels egy kérdés—felelet játékban arra, hogy mi a kedvenc erénye, azt felelte: a vidámság. (Marx és Engels Művei, **32**, Budapest 1974, 681.)

tás eszménye lépett. Az olyan emberé, akit a jellem teljessége, a magánélet és közélet egysége jellemez, akinek — mint Lunacsarszkij mondja — gazdag individualitása nem válik individualizmussá. Természetes, hogy az ilyen értelemben felfogott gazdag individualitás szögesen ellentétes az egoizmussal. Míg ez az utóbbi az egyén szabadságát az egyénbe zárt energiák felszínre hozásától várja, addig a marxizmus, a történelmi tapasztalatokra építve, azt vallja, hogy az egyéni szabadság valóságos „közösség nélkül nem lehetséges. Csak a [másokkal való] közösségben [kapja meg mindegyik] egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje: csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság."[38] Valóban csak a közösségi kapcsolatok, feladatok elsajátítása teszi az embert gazdag emberré. Az egyén emberi gazdagsága társadalmi viszonyainak gazdagságától függ. Minél inkább elsajátította a társadalmi képességeket, annál inkább válik sokoldalúvá, annál inkább válik egyénivé és eredetivé is. És megfordítva: minél szűkösebbek a társadalmi viszonyai, annál szürkébb az egyénisége is, annál kevésbé önálló lény. A feladat tehát az, hogy az egyén emelkedjen fel partikuláris viszonyaiból saját közösségének gondjaihoz, viszonyaihoz, — csak ez úton válhat sokoldalúvá és eredetivé is. De csak akkor, ha a közössége is fejlett és sokoldalú — ezért érdeke a közösség fejlődése, szabadságfokának növelése. Így válik érthetővé, hogy személyiségének gazdagságához hozzátartozik a *másokért* és másokkal *együtt* való harc, a közösségi *szolidaritás*. A szolidaritás természetesen nem követeli az egyéniség megsemmisítését, de igényli az önzetlenséget, az áldozatkészséget. Azt, amit Marx magáról is írt Freiligrathnak: „mi — mindegyikünk a maga módján — mindenféle magánérdek háttérbe szorításával és legtisztább indítékokból hosszú éveken át fennen lobogtattuk s magasan a filiszterek fölé emeltük a ‚legdolgosabb és legnyomorúságosabb osztály' zászlaját".[39]

Összegezve: Marx és Engels tanítása a szolidaritás és gazdag individaulitás elvét állítja szembe az altruizmus vagy egoizmus ellentéttel. Az új elv sajátossága a két oldal szoros összetartozása, egysége. „A kommunista társadalom keretében — az egyetlenben, ahol az egyének eredeti és szabad fejlődése nem frázis — ennek feltétele éppen az egyének összefüggése, olyan összefüggés, amely részben a gazdasági előfeltételekben áll, részben a mindenki szabad fejlődéséből eredő szükségképpeni szolidaritásban . . . Az egyéneknek kölcsönös vonatkozásukról való tudata természetesen szintén egészen más lesz, és ezért ez éppoly kevéssé lesz a ‚szeretet-elv' vagy a dévoûment [önfeláldozás, áldozatkészség], mint az egoizmus."[40]

Természetesen az altruizmus és egoizmus tendenciáinak, ellentétüknek valóságos talaja csak a kommunizmusban szűnik meg teljesen, amikor az egyén és a közösség kapcsolata harmonikussá válik. A szolidaritás és a gazdag individualitás egysége olyan vezérlő elv, eszmény, amely felé a proletár és a szocialista erkölcsnek törekednie kell, de amelynek széles tömegeket átfogó fokozatos megvalósulása lényegében a szocializmusról a kommunizmusba való áttérés idején kerül a maga teljességében előtérbe. A szocializmusban a munkamegosztási és elosztási viszonyokból fakadó osztály- és rétegtagozódás, az erre épülő érdekek, különbségek, s mindezek következtében az egyén és közösség

[38] Marx és Engels Művei, **3**, 63.
[39] Marx—Engels: „Művészetről—irodalomról", Budapest 1966, 627.
[40] Marx és Engels Művei, **3**, 434.

viszonya csak tendenciájában harmonikus, az egyéni és közösségi törekvések és érdekek csak hosszú távon esnek teljesen egybe. Ha pedig hiányzik a harmónia, akkor az erkölcsben is csak — noha erősödő — tendenciaként lehet jelen a szolidaritás és gazdag individualitás egysége.

A szocializmusnak, mint a kommunizmus alsó szakaszának, Marx és Engels által is előrelátott sajátosságaihoz a valóságos történelemben hozzájárult az a körülmény, hogy a proletárforradalom 1917-ben csak egy viszonylag elmaradott országban győzött, amelynek ellenséges kapitalista környezetben kellett kialakítania és megszilárdítania a szocializmust. Mindez együttesen parancsolóan szükségessé tette, hogy az elmélet jelezze a harmonikus embereszmény és az adott feltételek közötti feszültséget, és ebből kiindulva fogalmazza meg a szocialista erkölcs követelményeit, az erkölcsi nevelés feladatait. Lunacsarszkij 1928-ban ezt írta: „Jelenkori viszonyaink között van ellentmondás a harmonikus ember és korunk között. Most mi az átmeneti állapotra, a harcra, a nagyon is feszült harcra nevelünk, ami nem harmonikus helyzet . . . Hiába irányulnak gondolataink a harmonikus ember megalkotására, mivel úgyis diszharmonikus társadalomban fog élni, ebből összeütközés lesz . . . A harmonikus embernek a harmonikus társadalomban nem lesz szüksége vérre és kegyetlenségre. De ha mi most megfeledkezünk arról, hogy mi az időszerű, és nem neveljük a gyermeket harcossá, akkor ez sok mindenben akadályozni fog bennünket, megakadályozza a harmonikus társadalom megteremtését is."[41]

Harmonikus ember csak harmonikus társadalomban élhet. Lunacsarszkij következtetése tehát az: ha harmonikus embert akarsz, harcolj a harmonikus társadalomért. Ezt pedig olyan emberek fogják létrehozni, akik a forradalmi osztály történelmi érdekének alárendelik egyéni érdekeiket, akik, ha szükséges, önfeláldozó tettekkel is szolgálják a közösség ügyét. Lunacsarszkij az aszkézis, az önmegtagadás minden formáját elvetette, de az áldozatkészséget a szocialista erkölcs alaperényei közé sorolta: „A mi proletár társadalmunkban a helyzet gyakran önfeláldozást követel."

Úgy gondoljuk, nem szükséges részletesen ecsetelni, milyen óriási utat tett meg a szocializmus ügye az 1920—1930-as évektől napjainkig. De megállapíthatjuk, hogy a szolidaritás és a gazdag individualitás egységének tömegméretű megnyilvánulását még ma is korai lenne számonkérni a szocialista társadalomtól. Úgy gondoljuk, hogy éppen az ebben az irányban való sikeres előrehaladás érdekében tisztán kell látnunk: a szocialista erkölcs a mai körülmények között is azt követeli meg, hogy a szolidaritás és a gazdag individualitás egységéből az egyik oldalt: a szolidaritást állítsuk előtérbe. Arra kell törekedni, hogy az egyéni és közösségi célok harmonikusan valósuljanak meg, de ha konfliktus áll elő a kettő között, akkor a szocialista erkölcs végső kritériuma a közösségi érdek dominanciája. „Az erkölcs legfőbb kritériuma: a közösségiség."[42]

Összegezve tehát, az altruizmus — egoizmus helyébe lépő új elv: a szolidaritás — gazdag individualitás egysége mint erkölcsi gyakorlat tömegméretekben a felépített kommunista társadalomban válik majd az élet mindennapos részévé.

[41] A. V. Lunacsarszkij: „O narodnom obrazovanii" (A népművelésről), Moszkva 1968, 445 (oroszul).

[42] A. V. Lunacsarszkij: „Pocsemu nyelza verity bogu" (Miért nem lehet hinni istenben), Moszkva 1965, 159 (oroszul).

Addig azonban mint vezérlő elv eszményként funkcionál, amit a közbeeső, konkrét szakaszok, konkrét tartalommal realizálnak. A szocializmus viszonyai között ez a szolidaritás dominanciájában jut kifejezésre. Azonban olyan eszmény ez, amelyet — a proletár mozgalom kezdeti szakaszától fogva — az osztály élenjáró rétegei, konkrét formáikban, fokozatosan valósítanak meg, tesznek erkölcsé.

# A TELEOLÓGIA MARXISTA FELFOGÁSÁÉRT*

MAKAI MÁRIA

*In medias res* kezdve: a kauzalisták és a finalisták ősrégi harcát illetően abból indulnék ki, hogy von Wrightnél ugyanazt hiányolom, amit ő Peter Winchnél: a specifikus teleológiai aspektust.

Első fokon magam is arra a példára hivatkozom, amit von Wright a tevékenység szerkezetének illusztrálására hoz fel, az ablak kinyitását, azzal a különbséggel, hogy nem szorítkozom az okság ún. experimentális fogalmára. Mi a célja az ablak kinyitásának, mint a valamire szolgáló tevékenységnek? Adott esetben az, hogy ne aludjak el a fülledt melegben, hogy felfrissüljek s így folytathassam munkámat. E célomat a viszonyok totalitása határozza meg: tél van, nyugaton, egy technikailag viszonylag fejlett kapitalista országban élek a XX. század utolsó harmadában, értelmiségi munkát végzek, de nem tartozom azokhoz, akiknek légkondicionáló berendezése van, nincs energiaválság s így nem kell a fűtőanyaggal takarékoskodnom. E körülmények közepette a nagy meleg, rám, mint a tevékenység szubjektumára, álmosítóan hat. Ilymódon a rendszerek szintézise — az eredeti természet, az ember által már átformált természet, a termelési eszközök és a használati eszközök formájában adott „hatalmi szervek" meghatározott fejlettségi szintje, a tulajdonviszonyok által közvetített társadalmi és technikai munkamegosztási viszonyok, az általános politikai helyzettől is függő konkrét gazdasági

* Georg Henrik von Wright a Finn Filozófiai Társaság elnöke, a Finn Akadémia tagja, a helsinki és a cornelli egyetem professzora, a Tudománytörténeti és Tudományfilozófiai Unió logikai, metodológiai és tudományfilozófiai tagozatának vezetője, a Wittgenstein-hagyaték egyik gondozója. A Schilpp szerkesztésében megjelenő „Library of Living Philosophers" következő kötete az ő filozófiai tevékenységét ismerteti és értékeli. G. H. von Wright a deontikus logika megalapozója. Ismertebb művei: „Az indukció logikai problémái", „Logikai tanulmányok", „A preferencia logikája" „Deontikus logikai értekezések", „Norma és tevékenység", „A jóság fogalmának változatai", „Magyarázat és megértés", „Kauzalitás és determinizmus". — „Magyarázat és megértés" („Explanation and Understanding", Routledge and Kegan, London 1971) c. munkájával, amelynek középpontjában a természet- és a társadalomtudományok átfogó jellegű módszertani kérdései állnak, abba a vitába kapcsolódott be, amelyet kb. az ötvenes évektől kezdve az analitikus filozófia reprezentánsai kezdeményeztek. Peter Winch e vita egyik résztvevője, a társadalomtudományok autonóm — a természettudományoktól különböző — módszertana kidolgozásának képviselője. G. H. von Wright Elisabeth Anscombe-hoz kapcsolódva nagy jelentőséget tulajdonít a tevékenység filozófiai értelmezésében a praktikus szillogizmusnak. Álláspontja szerint a praktikus szillogizmus a társadalomtudományok teleológiai magyarázatának modellje. — Jelen tanulmány a „Magyarázat és megértés" c. mű elméleti alapkérdéseit tárgyaló, a Finn Filozófiai Társaság által 1974-ben rendezett nemzetközi szimpozion alkalmából készült, a szervező bizottság felkérésére. Megjelenik a „Tanulmányok a magyarázatról és megértésről" c. kötetben.

konzekvenciák, valamint a mindezek által megformált, áthatott, ám viszonylagos önállóságú (mert a tárgyalt vonatkozásban pl. a meleget nehezen bíró) saját egyéni természetem — egy adott pillanatban meghatározott aktivitásra késztet. Végtelen nyílt és relatíve zárt rendszerek elemeként s egyben viszonylag zárt rendszerként késztetődöm tehát tevékenységre. Tevékenységem eszköze az ablak kinyitása, mint ok, további eszköze (egyben a célmegvalósítás folyamata), hogy tudatosan kontrollálva engedem egymásra hatni az eredeti és a mesterséges környezetet (a külső hideg és a belső meleg levegőt) egészen addig a pontig, amíg a szoba (s benne énmagam) megfelelően lehűlt (ill. felfrissült), s ekkor — utolsó aktussal — becsukom az ablakot. A tevékenység eredménye a megvalósított cél, felfrissülésem. E célt kezdettől fogva anticipáltam s olyan oksági sort indítottam el, amely az okozatára, mint céljára irányított zárt folyamatként megtörte az oksági összefüggések különben nyitott és (ez adott esetben) számomra hátrányos jellegét. A külső és a belső klíma számomra kedvező s általam (a technikai szint adott vívmánya közvetítésével) irányított kölcsönhatásával uralomra tettem szert saját természetem felett (hiszen felszabadítottam az álmosságomat megszüntető természeti tényezőket egészen addig a határig, hogy felfrissülve dolgozhassam, ám ne hűljek meg), tehát formálisan szabad lényként cselekedtem. Bármennyire is spontánná vált a szobalehűtés tevékenysége minden, az anyagi kultúra olyan vívmányait élvező ember számára, akinek a szabad levegőre nyíló ablaka és használható ablakkilincse van, mindenütt hatnia kell a célszerű tevékenység azon meghatározottságának, hogy az anticipált okozat törvényként határozza meg cselekvését (Marx), hogy végig kontrollálni kell azt a folyamatot, amelynek során a nyugtalan, tevékeny lét átmegy nyugvó formájába. Ha a szél szakítja fel az ablakot, szintén végbemegy a külső és a belső klíma egymásra hatásának folyamata, ám ez esetben lezáratlan, nyílt és „vak", azaz az ember által irányítatlan, a végtelenbe futó s nem az anticipált vég felé húzó formájában.

Ez a példa — a maga szükségképpen leegyszerűsített alakjában, a determinációs meghatározottságok teljességének kibontása nélkül — csak jelzi, hogy az okság és a tevékenység összefüggésének megragadása a struktúrákban való történeti-társadalmi szemléletet előfeltételezi.

Okság és tevékenység összefüggését tárgyalva von Wright szerint különbséget kell tennünk aközött, amit megteszünk és aközött, amit létrehozunk. Ha kinyitjuk az ablakot, ezzel valamit teszünk, ami oka az okozatoknak. Az ok a tevékenység eredménye, az okozat (mint a tettől különböző létrehozott jelenség) pedig a tett következménye. (66, 69.) Ha azonban a valamit megtenni, mint ok, már a tevékenység eredménye, akkor a tevékenység kezdeti és végpontja egybeesik, a tevékenység (fogalma) megsemmisül. E felfogás értelmében az, ami valójában a tevékenység anticipált okozata (célja), olyan egyszerű következménnyé válik, ami csak megtörténik, de nem irányítja attraktíve az egész folyamatot. A tevékenység azonban nem szűkíthető le az első, a célhoz való viszonyában pusztán eszközként funkcionáló mozzanatra (az ablaknyitásra). A célszerű tevékenység fogalmában benne rejlik az eredményt célként anticipáló tudati folyamat és maga a megvalósult eredmény is. E folyamat során nem úgy lépünk fel, mint csak egy folyamat okának működésbe hozói, hanem mint az okozati összefüggések zárt, irányított rendszerét anticipáló és megvalósító szubjektumok, mint a magunkat az objektum és önmagunk átalakításán át tárgyiasító, a „szubjektum—

objektum egyoldalúságát" (Hegel) leküzdő és egységét létrehozó, valójában csak ebben az esetben szubjektumok. Nemcsak a tevékenység fogalma veszíti el értelmét ebből az összefüggésből kiragadva, hanem maga a szubjektum is „a pillanat egyediségévé" (Hegel) válik: ha mindig újra meg újra egyes okokat kell működésbe hozni, hogy azok már a tevékenységen kívülálló következményként hassanak, akkor magához a szoba lehűtéséhez is több szubjektum szükséges: az utolsó ahhoz, hogy becsukja az ablakot, ill. hogy visszacsavarja eredeti helyére az ablakfogantyút. Az egyik pólust a kiüresedett tevékenység, az önállósult, szétforgácsolt, belső összefüggésüket elvesztett okokat működésbe hozó „szubjektumok" jellemzik, míg a másik pólust a túlhatalomra szert tett, a magát a szubjektum aktivitásának hatóköréből kivonó objektum.

Vajon lehet a tevékenység olyan magyarázatát adni, ahol nem a „létrehozás" az átfogó, a tevékenység láncszemeit rendező, eszmeileg és a gyakorlatban irányító mozzanat? Csak akkor, ha a tevékenység mozzanatai szétesnek, ha az oksági magyarázat mezeje a cél attraktív hatását nélkülöző, csak *a tergo* („hátulról") működésbe hozott egy-egy izolált ok-mozzanatra korlátozódik, továbbá, ha a teleológiai magyarázat (lásd később) függetleníti magát a létrehozás, a megvalósítás determinációitól. Úgy érzem, hogy az oksági kapcsolat szubjektivizálása, elszegényítése, „dinamikus", „produktív" (N. Hartmann, Bunge) ontikus meghatározottságaitól való megfosztása alkotja az egyik közvetlen ontológiai alapfeltételét annak a körülménynek, hogy e koncepció keretében szó sem lehet az okság finális átformálásáról. E finális átformálás ugyanis a következőket előfeltételezi: az okságnak mint genetikus, törvényszerű kapcsolatnak ontikus státuszát, a tudat szabadságát a szemléleti tér-időben s így a megvalósítandó okozat szubjektív logikai anticipálásának lehetőségét, végül pedig e szubjektív logikai átmenetét az objektív logikaiba. (Lásd még később.) Ám von Wright szerint a tevékenység aspektusában értelmezett ok—okozat kapcsolat logikai (67), így a szabad szubjektum leszűkül arra a tudatra, amelyik nem építi be magát magasabb rendű determináló tényezőként az oksági sorok rendszerébe.

A tevékenység — elméleti — „punktualizálása" értelmében az ok („azaz" az eredmény) a tett része, ám a tett nem az eredmény oka. Az eredmény azonban — amennyiben megvalósult célként, anticipált okozatként fogjuk fel — egyszerre a tett része és az objektumba végleg behatoló, azt átformáló, tehát anyagiasuló tett okozata, átcsapási pontja az önmagából végleg kilépő szubjektivitásnak és a formájában megváltoztatott anyagnak, egyszerre a tett végpontja és maga a létrejött forma.. Ezek az összefüggések akkor válnak valóban evidenssé, ha a filozófiai tradíció legkiemelkedőbb képviselőinek szellemében a tevékenység és az okság kapcsolatát nem egy kész technikai termék egyszerű működtetésével ábrázoljuk. (Hiszen e termék már maga is finálisan átformált s ezt az átformáltságát azáltal is megnyilvánítja, hogy hatóokként működik a funkciójának megfelelő működésbehozatal során. Ilymódon azonban az a látszat alakulhat ki, hogy a tevékenység kimerül az első okként ható mozzanat működtetésével.) Nem arról van szó, mintha korlátoznám a jogot a példa szabad megválasztására, hanem arról, hogy az emberi gyakorlat alapvető modellje a munkatevékenység, átfogóbb értelemben a társadalmi termelési tevékenység, amely modell egyetlen valóságosan létező formájában, azaz társadalomban mint egy viszonylag zárt rendszerben megvalósuló folyamatként és egyben mozgásba hozott rendszerként áb-

rázolja az összes többi tevékenység forrását s egyben azokat a lét- és tudatmeghatározottságokat, ahol a legevidensebben tárul fel a tevékenység szerkezete.

Von Wright koncepciója tevékenység és okság összefüggését a kísérlet sajátos értelmezésével is megvilágítja.[1]

E felfogásban egyszerre tűnik el mind az okság, mind a finalitás. Valójában azonban a rendszer állapotainak egymásra következése nem jelent oksági viszonyt, az okság nem redukálható az állapotok egymásra következésére.[2] Továbbá, a kísérletnek mint az elméleti megismerés gyakorlati szervének a célja az új ismeretek szerzése, a régiek korrigálása, elvetése, a valóság új törvényszerűségeinek a feltárása. A kísérlet folyamán a kísérletezőnek a folyamatot a hipotézisre vonatkoztatva kell értelmeznie, hiszen ez az eszköze annak, hogy új információkat szerezzen, ill. ezeket verifikálja stb. és így a kísérlet okozatára mint az anticipált célra irányuló teleologikus magatartása kétszeresen is megalapozott.

Az ismeret megszerzésének célja tehát mindvégig áthatja, irányítja a mesterségesen, tiszta körülmények között lezajló folyamatot. Ezzel szemben a megfigyelés — állítólagos — passzivitása elméletileg megfosztja a kísérletet teleológiai aspektusától.

Már e legelső megközelítés alapján is vázolható az a legfőbb ellenérvem, hogy a tevékenység megtisztítása az oksági komponensektől szükségképpen eredményezi a sajátosan teleológiai aspektus felszámolását. Ám von Wrightnek éppen az a törekvése, hogy megtörje a pozitivista mechanikus monizmus uralmát s kidolgozza a célszerű tevékenység sajátos jellegét. A teleológia pozitivista naturalista redukciójával azonban e redukció merő fonákját, a teleológia purista értelmezését szegezi szembe, a kauzalitástól mint törvényszerű összefüggéstől felszabadult formáját.

Von Wright rá jellemző tudományos becsületességgel többször is érzékelteti, hogy álláspontjának megcáfolására súlyos ellenérvek hozhatók fel — s ez így is van —, az ő koncepciója nem döntheti el a finalisták—kauzalisták régi vitáját. A vita eldöntetlensége azonban nem azt bizonyítja, amire von Wright utolsó „érvként" hivatkozik, hogy ti. a végső pozíciómegválasztás ebben a vitában „egzisztenciális", hiszen ezzel irracionalizálnánk a tudomány alapjait s tág teret engednénk a merőben szubjektív rációk önkényének. A vita eldöntetlensége a polgári filozófiában sokkal inkább azt bizonyítja, hogy nem jutottak túl a problémák mechanikus monista, hume-i, illetve purista-finalista megoldási kísérletein s e kísérletek, a maguk sajátos egyoldalúságaival, újra meg újra létrehívták a másik ellenpólus jogosult bírálatát és időszakos feltörekvését s ennek megfelelően a csak a felszínen ellentmondó tendenciák egyesítési törekvéseit. (Persze, itt még csak nem is utalhatunk a pozícióváltogatások mögött rejlő társadalmi, politikai, ideológiai okokra.) Az egyoldalúságok leküzdésére irányuló hatalmas vállalkozások és a sikerek elemzése kimarad von Wright koncepciójából — Arisztotelész (egyik tendenciájától) kezdve Vicón és Hegelen át Marxhoz, Darwinhoz, valamint a klasszikus tradíciókból merítő N. Hartmannhoz stb.

[1] „Az oksági viszonyok felfedezése két aspektust jelenít meg: egy aktívat és egy passzívat. Az aktív komponens rendszerek mozgásba hozása kezdeti állapotaik létrehozása által. A passzív komponens abban áll, hogy megfigyeljük, mi történik a rendszereken belül — maximális lehetséges módon megzavarásuk nélkül." (82.)

[2] Vö. M. Bunge: „Az okság", Gondolat, Budapest 1967, 100—107.

Von Wright álláspontja — rendkívüli világossággal, egyértelműséggel és mindenekelőtt átfogó igénnyel — példázza a mai, eddig túlnyomóan pozitivisztikus filozófiai analízis válságát, a már korábban megindult útkeresések olyan állomását, ahol egyértelművé válik, hogy az analízis — bizonyos lényeges pozitivista premisszák fenntartásával — a szellemtörténet arzenáljához fordult.

„Megértés és magyarázat" kölcsönviszonyának metodológiai tételezése mögött egy olyan koncepció körvonalazódik, amely a célszerű emberi tevékenység értelmezésének viszonylatában visszautasítja a pozitivizmus mechanisztikus és monisztikus vonásait, a mechanikus kauzalitásra redukált törvényfogalmát. Visszautasítja ugyanakkor a szellemtörténet nyílt szubjektivizmusát, intuitivizmusát, s a célok megértését összekapcsolja az individuális okságí sorok rekonstruálásának feladatával. E felfogás azonban változatlanul fenntartja a neopozitivista ontológia alapjait: az egymástól független állapotok („a nap süt," „az ajtó nyitva van," „az eső esik" stb.) alkotják eszerint a világ kizárólagos „ontológiai építőelemeit" — s e világból kiszorulnak a dolgok, tulajdonságok, viszonyok ontológiai entitásai. (42—45.) Ez a több, mint egyfajta „quasi-ontológiai döntés a szubjektív ész mellett"[3] egyszerre alkotja az alapját az antimaterializmusát a pozitivizmus mechanisztikus, reduktív formáinak visszautasításába is öltöztető filozófiai analízisnek és — ha mégoly közvetve — a szellemtörténetnek, a célokról való közvetlen tudásunk metafizikájának. Éppen az a „világ" esik ki ebből az ontológiából, a dolgok, tulajdonságok, viszonyok a maguk sokoldalúan, törvényszerűen determinált összefüggéseivel, amely világ, „a létező, mint létező," elengedhetetlen ontológiai feltétele — többek közt — a teleológia filozófiai általánosításának. A teleológia a többihez hasonló állapottá merevül, a közvetlen tudás tartalmaként egyszerűen adottként felölti a tétel formáját. E „világ megszüntetése" miatt maradnak önellentmondók azok a kísérletek, amelyeknek értelmében von Wright a tárgy magyarázatát a tárgy objektív logikájával próbálja indokolni (noha legtermékenyebb felismerései éppen e szubjektivista ontológiával szemben fogalmazódnak meg). A fő vonalakat tekintve az a metodológia kerül a centrumba, amely nem tárgya lényegének sűrített kifejezése s csak ezáltal elsajátításának egyedül adekvát módszere, hanem a tárgyától szükségképpen elszakadt s így tárgytalan (azaz tárgyának csak felszíni mozzanataihoz eljutó) magyarázati mód. Mégis, von Wright néhol a tárgy ontikus státusza elsődlegessége mellett foglal állást,[4] ám az önellentmondásokon át érvényesülő fő vonal szerint a tárgy meghatározottsága a tárgy megragadásának módjától függ.[5]

Ahelyett, hogy von Wright abban az alapvető kérdésben, melyik az elsődleges: az okság vagy a cél, úgy szögezné le álláspontját, hogy korrigálná a megismerés történelmi folyamatának kerülőútjait, az ebből a kerülőútból fakadó ismeretelméleti látszatot vetíti ki a létre. Ismeretes, hogy az ember az okságot saját gyakorlati tevékenységének közvetítésével tudatosította, ám ha valaki ebből arra következtet, hogy „semmilyen bizonyíték nem döntheti el, hogy a tevékenység vagy az okság-e az alapvető fogalom" (74),[6] akkor ez azt jelenti,

[3] Th. W. Adorno: „Afsätze für Gesellschaftstheorie und Methodologie", Suhrkamp, 1970. 172.

[4] Így pl.: ha a tettet intenciók és kognitív elemek determinálják, akkor teleológiailag magyarázható. (165.)

[5] Eszerint egy tevékenység attól teleológiai jellegű, hogy belehelyezzük a célok világába. (115. stb.)

[6] Egy helyütt, szemben koncepciójának fővonalával, azt írja, hogy az okság az egész

hogy lényegében egy archaikus ismeretelméleti maradvány hatol be e modern ontológiai felfogásba és határozza meg, azaz inkább zilálja szét a kategóriák rendjét. Hiszen amennyire igaz az, hogy minden *új* összefüggést előbb a gyakorlat, a kísérlet próbájának kell alávetnünk, mielőtt törvényszerű jellegüket konstatálhatnánk, olyannyira nem igaz az, hogy ezek az összefüggések, mint a tudatosításhoz viszonyítva preegzisztáló létmeghatározottságok, ne lennének elsődlegesek a tudatosítás módjával szemben és ne határoznák azt meg. Ám az új összefüggések oksági jellegének tudatosítási módja kiszorítja von Wrightnél az ontológiai kérdésfelvetést s a fogalmi rendet tekintve elsődlegesnek tartott szabadság eldönthetetlenné teszi az ontológiai elsőbbség kérdését. Az a tétel, mely szerint az okság fogalma feltételezi a szabadságét, racionális tartalma szerint pusztán annyit jelent, hogy nincs felismert okság felismerő s így relatíve szabad szubjektum nélkül, s e tétel ugyancsak keveset mond ahhoz az igényéhez viszonyítva, hogy eldöntetlenné tegye az okság, illetve a szabadság ontológiai elsődlegességének problémáját. Az episztemológiai kerülőútra való hivatkozás az emberi szabadság — fonák — védelmét tartalmazza, hiszen von Wright szerint az okság az emberrel való vonatkozásában mint a tevékenységét gátló hatalom jelenik meg, mint olyasvalami, ami felelős az emberi tehetetlenségért és cselekvési képtelenségért. (81) Elmondható ezzel szemben, hogy az a körülmény, hogy egyáltalán beszélhetünk az ember cselekvési képességéről, lehetetlen volna a felismert és általunk is irányított okozatiság nélkül.

Nyilvánvaló, hogy csak egy, a történelmiségtől áthatott ontológia vázolhatná azt a folyamatot, amelynek során a kezdetben a természeti törvényszerűségnek teljesen alávetett természeti csordalény maga kezdte kivetni a egyes láncszemeit tekintve még csak ösztönösen „megtervezett" természeti oksági sorokat beindító tevékenységének hálóját a természetre. Von Wright maga is azt tartja, hogy az ő koncepciója ellen komoly érveket hozhatna fel az a szemlélet, amely szerint az emberi tevékenység érthetetlen az okság nélkül. Nos, véleményem szerint ezek a komoly érvek már gyakran és átfogó jelleggel hangzottak el a tevékenység egyoldalúan finális (és egyoldalúan mechanikus oksági) felfogása ellen. Von Wright feladata lett volna, hogy ezeket számba vegye és megcáfolja s e cáfolat talaján alakítsa ki ezután a maga pozícióját. Jeleztem már, hogy e koncepciók kívül esnek a szerző horizontján.

Ez szükségszerűen következik az ontológiai alapokból, hiszen ha a lét történelmi-dialektikus szemlélete hiányzik, akkor a teoretikus nem is ábrázolhatja a magasabb rendű lét- és tudatmeghatározottságoknak az alacsonyabb rendűekből való genezisét (az alacsonyabb rendűek átformált jelenlétét a magasabb rendűekben) s ez utóbbiak függését az előbbiektől. Így azonban elkerülhetetlenné válik a teleológiának az a fajta purista szemlélete, amely gravitációs centrumát — híven a modern filozófiai analízis tradíciójához — a köznapi nyelvi kifejezések, ezen belül az egyedi célokra irányuló célkitűzések tételformájának elemzésében találhatja csak meg.

A bírálat itt csak arra szorítkozhat, hogy jelezze az okság „bentlétét" a finális struktúrában. Erre annál is inkább szükség van, mivel a bizonyos pozitivista premisszákkal szakítani akaró újabb filozófiai analízis, amely elődjét Arisztote-

---

világegyetemben működik, még ott is, ahová az ember sohasem fog eljutni, ugyanakkor fenntartja, hogy „csak a tevékenység eszméjén keresztül ragadhatjuk meg az ok és az okozat összefüggését". (81—82.)

lészben mutatja fel, ugyanakkor figyelmen kívül hagyta (legalábbis, ha adekvátnak fogadjuk el von Wrightnek az erről a fordulatról adott elemzését) N. Hartmann pozitív adalékait a finális kapcsolat arisztotelészi jellemzéséhez.[7]

Hogy a finális determináció még bonyolultabb, mint azt az arisztotelészi koncepciót kifejtő és továbbfejlesztő N. Hartmann ábrázolta, az már abból a hegeli meggondolásból is kitűnik, amelyik — implicite — éppen azt ábrázolja, hogy az első aktusban is kettős mozgás realizálódik. Hiszen a célkitűzés vonatkozásban is egyszerre valósul meg a cél alárendelődése a készen talált anyagnak és ettől elválaszthatatlanul „az objektum alávetése a célnak". (Hegel.)

Továbbá, a második aktusban az eszközök kiválogatása egyszerre történik az időfolyammal szemben és az időfolyam irányában, s e szükséges korrekció abból a meggondolásból fakad, hogy meghatározott anyagnak akarunk formát adni és ez a formaadás már noetikus síkon is csak dialektikus kölcsönhatásban valósulhat meg az anticipált forma és aközött, *aminek* anticipált formája. Ha az eszközök kiválogatása kizárólag az anticipált okozatból kiinduló tudati processzus volna, akkor ezzel eltúloznánk a leendő formának a megformálandó anyagtól való szabadságát (és ez a munkafolyamat során óhatatlanul megbosszulná magát).

Maga a finális szerkezet is történelmi termék s ezt a két noetikus aktus létrejötte, önállósulása is bizonyítja. A tulajdonképpeni teleológiai tartalmat még nélkülöző, félállati tevékenység, milliárdszor ismétlődve, okozatát tekintve sikeresnek bizonyulva, lassan felbomlott és átalakult. A tevékenység eredményéhez vezető, formaváltoztató és formaként tárgyiasuló akció interiorizálódott, eszmei létformára tett szert: egyrészt mint leendő, megvalósítandó forma, másrészt mint a formát megvalósító akció anticipált, még csak a lehetőség szerint létező képzete. Ezek az önállósuló noetikus aktusok „kibontották" az ösztönös tevékenységben csíra formájában benne rejlő mozzanatokat: e kibontás során és eredményeként azonban valami minőségileg új jött létre. Létrejött az anyagi tevékenységet most már az időben megelőző, és új, eszmei létformára szert tett cél, mint egy meghatározott irányú, jellegű tevékenység folyamatá-

[7] N. Hartmann azt elemzi, hogy a finális szerkezetben Arisztotelész kettős mozgást különböztet meg: a tudatban végbemenő, noetikust és a külvilágban reálisan lezajló folyamatot. Az első mozgás az eidosz megvalósítására szolgáló eszközöket kutatja fel (az eidoszból kiindulva, az utolsó eszköztől kezdve egészen az első, a közvetlenül megragadható eszközig). Ezt a mozgást csak a tudat hajthatja végre, hiszen az időfolyamattal szemben megy végbe. A második, megvalósító mozgás, az időbelileg első eszközből indul ki és az időfolyammal megegyező irányban az egyik eszközt a másik által valósítja meg, míg az időben utolsó eszköz magát a célt realizálja. „A döntő és a maradandó ebben az arisztotelészi elemzésben az a belátás, hogy a finális kapcsolatban egy rétegezett, tehát legalábbis kettős összefüggésről van szó, hogy itt nem egy egyszerű sorral állunk szemben, hanem kettővel . . ." stb. A finális szerkezet a Hartmann által adott kiegészítésben három aktust foglal magában: „1. a cél kitűzése a tudatban az időfolyam átugrásával, mint a jövőbelinek előlegezése, 2. az eszközök kiválasztása a kitűzött cél felől a tudatban (visszafelé ható determináció), 3. realizáció a kiválasztott eszközök sora által; előre haladó reális folyamat a tudaton kívül." A finális szerkezetet mint a kauzalitás átformálását jellemezve mondja Hartmann, hogy: „Ha az eszközök sorjában nem hoznák egymást kauzálisan létre, akkor egyáltalán semmiféle cél nem volna realizálható . . . Az eszköz alkalmassága, ‚célszerűsége' éppen azt jelenti, hogy az eszköz meghatározott felhasználás esetén — azaz saját különös kauzális hatásának kihasználásával — a kívánt cél ‚oka' . . . a finális kapcsolat feltételezi a kauzális kapcsolatot . . . a kauzális kapcsolat visszatérése a finális kapcsolat harmadik aktusában a kauzális kapcsolat tipikus átformálásának számíthat." (Nicolai Hartmann: „Teleológiai gondolkodás", Akadémiai Kiadó, Budapest 1970, 128—143.)

nak és eredményének tudati előlegezése. Ezáltal az anyagi tevékenység belső eszmei jelentésre tett szert: a cél végrehajtásává vált.

A finális szerkezetben megjelenik az anyag fölötti uralom adott történelmi foka, hiszen a célok mindig kötöttek az eszközök fejlettségének adott szintje által. Azok a lehetőségek, amelyeket célokként anticipálhatunk, a megváltoztatott formájú anyagban rejlő újabb és újabb lehetőségek kibontása, specifikálásai. Csak a céloknak ebben a kötöttségében épül tovább a természet fölötti uralomban megvalósuló szabadság, amelynek elengedhetetlen feltétele a folytonosság a múltbeli és a leendő formaadás közt.

Ilymódon körvonalazódik, hogy a finális aktusok hordozója, kiindulópontja nem az izolált célkitűző tudat (még kevésbé egy adott praktikus szillogizmus premissza maior-ja), hanem a társadalmi ember, mint a természet feletti uralom (persze korántsem egységes) szubjektuma, mint történetileg létrejött és alakuló, tárgyi s a tárgyak formaváltozását csak ebben a tárgyi mivoltában tételező szubjektum. A természet-elsajátítás minden adott foka, az eredeti, valamint az átalakított természet mesterséges környezetként, az ember „szervetlen testeként" adott léte, egyszóval tevékenységének minden eredménye egyben állandóan megújuló tevékenységének előfeltétele. (Marx) Ilyen eredményt s egyben előfeltételt alkotnak azok a társadalmi-termelési viszonyok, a természetelsajátítás formái — egyben a társadalmi-természeti alanyok, tárgyak, tevékenységek formameghatározói —, amelyek szintén preformálják a célkitűző tevékenységet. Eszerint maga a finális szerkezet egy egész-determináció része, konkrét létmódját tekintve minden mozzanatában történetileg-társadalmilag feltételezett. Így pl. a tőkés fejlődés szétrobbantotta a finális szerkezet eredeti egységét (a tervezés és a végrehajtás aktusainak kezdeti, a kollektív megosztottságban megvalósult, vagy a kézműves-munkára jellemző közvetlen egységét). A finális szerkezet két első aktusa a fejlődés során a munkafolyamatból kiszakadt, a tőkeformában önállósult és kifejlesztett tudomány sajátjává lett s a tudomány ezeket az aktusokat a szétforgácsolt, egyéni használatra szóló munkaeszközöket kiszorító gép funkciójában tárgyiasította s így a kivitelezés hogyanját (a harmadik aktust) szintén a gépi mozgásnak rendelte alá.

Eszerint a finális szerkezetben megjelenik a társadalmi munkamegosztás, mint az osztálytagozódás alapja és feltétele, különösképpen pedig az anyagi és a szellemi munka szétválása s mindkettő társadalmi-gazdasági formameghatározottsága.

Bármennyire is értelmes absztrakció a finális szerkezet abban a formájában, ahogyan ezt Arisztotelész, Hegel és Hartmann elemezte — s ugyanez a finális szerkezet tűnik fel az egyszerű, elvont mozzanataiban tekintett munkafolyamat marxi elemzésében —, az egész marxi életmű, ezen belül a társadalmi-termelési folyamat problémáinak marxi kifejtése nem hagy kétséget afelől, hogy a finális szerkezet olyan objektív általánost tükröz, amely csak specifikus társadalmi formák közepette létezhet s e társadalmi formák megjelennek e szerkezet történelmileg meghatározott módosulásaiban.

Ha mármost von Wright a társadalmi tevékenység magyarázó elvét a mechanikus oksági összefüggésre nem redukálható teleológiaiban óhajtja felmutatni, akkor ez véleményem szerint nem valósulhat meg a finális szerkezet fent jelzett felfogása nélkül. Éppen a finális szerkezet sajátos társadalmi-történelmi létmódjának az analízise tárhatja csak fel a második (átalakított) természet és az adott társadalmi rendszer sajátos egész-determinációját, amely az adott történelmi fokon tevékenykedő emberek számára mint tevékenységük „igazi pri-

usza" (Marx) jelenik meg. Az e priusz által mozgásba hozott s az azt mozgásba hozó ember csak akkor hathat maga is okként, termelési eszközeinek közvetítésével a természetre, ha felismeri és alkalmazza az eredeti természet (adott szférájának), valamint a mozgásba hozandó hatalmi szerveinek, technológiai folyamatoknak — mindig a megvalósítandó formára való vonatkozásában tekintett — törvényszerűségeit.

Ha zárójelbe tesszük mindazt, aminek hatására az ember, az „igazi priusz" fejlődésének meghatározott fokán, a munkaeszközeinek a mozgásba hozatalára kényszerül (ill. másokat erre kényszerít), ha zárójelbe tesszük azt az egész mechanizmust, amelynek lényege az egymást a reális időfolyamatban okozó elemeknek és folyamatoknak az anticipált okozatra (célra) való irányítása — ha tehát negatíve elvonatkoztatunk attól, ami maga az ember, mint az anyagcsere adott, történelmi fokának „szereplője" s csak ebben a minőségben a „szerzője,"[8] továbbá attól, hogy mit, hogyan, mivel, milyen felismert törvényszerűségek alapján formál át finálisan —, akkor elveszítjük magát a teleológiát is.

A teleológia kérdése így leszűkül az *in actu* tevékenység magyarázatára, s ennek értelmében a jelenségek közti törvényszerű összefüggések (az oksági magyarázatok tárgyaként) szembekerülnek a nem-kauzális, nem-nomikus, hanem teleológiailag motivált jelenségek magyarázatával. (69.)

A teleológiai magyarázat szférájának tartópillére a praktikus szillogizmus egy lerövidített formája. E lerövidített formájában

(*A* létre akarja hozni *p*-t,
*A* úgy véli hogy nem hozhatja létre *p*-t,
míg meg nem csinálja *a*-t,
Ezért *A* hozzálát *a* megtételéhez)

a szillogizmus végpontja a cél elérésére szolgáló s így az eszköz funkcióját betöltő tevékenység.[9]

Ez a praktikus szillogizmus, a korábban már elemzett finális szerkezet meghatározottságait egyfajta kész eredményként ábrázolja. Elszegényíti és egyoldalúvá teszi e meghatározottságokat, hiszen már a kifejlett cél—eszköz—cél relációban prezentálja azt, amit a finális szerkezet a maga bonyolult egymásrarétegződésében tartalmaz. Ha tekintetbe vesszük, hogy a köznapi nyelvhasználatra orientálódó analízis lényegében megmarad e szillogizmus tételeinek elemzése síkján, továbbá, hogy e szillogizmust a tevékenység teleológiai magyarázata „feje tetejére állított" modelljeként kezeli,[10] akkor világossá válik, hogy

[8] Azt a körülményt, hogy az ember csak mint a történelem *„szereplője"* lehet egyben szerzője is, jogosult hangsúlyozni a filozófiai aktualizmussal vagy a praxisfilozófiával szemben, hiszen ezek a koncepciók csak az ember *„szerző"* mivoltát emelik ki.

[9] Von Wright koncepcióját általában jellemzi az objektív és szubjektív folyamatok lerövidített ábrázolása, amelynek az az ára, hogy így éppen e folyamatok (egyes szakaszaik) elvesztik az értelmüket. Így szerinte a praktikus szillogizmus első premisszája már azt tartalmazza, hogy a cselekvő tudja, hogyan kell létrehozni az intenció tárgyát. „Ezért az intenció kognitív elemet tartalmaz." (103.) Persze, rendkívül sok ilyen eset van, pl. ha intenciom az ablak kinyitása, nincs szükségem egy külön gondolati aktusra ahhoz, hogy ennek eszközét (az ablakfogantyú elcsavarását) intenciómmal kapcsolatba hozzam. De éppen abban rejlik a már megszokottá, ösztönössé vált tevékenység elméleti általánosításának csapdája, hogy elhomályosul, sőt eltűnik a második premisszában rejlő oksági összefüggések feltárásának, és teleológiai átformálásának szükségessége.

[10] „(Egy) tevékenység teleológiai magyarázatának kiindulópontja az, hogy valaki

e tétel-elemzés egyfajta metodológiai kitérés a valóságos lét- és tudatmeghatározottságok elemzése elől. (Itt csak erről a fajta praktikus szillogizmusról és sajátos értelmezéséről szólunk, mint „a tevékenység teleológiai magyarázatáról." Maga a praktikus szillogizmus, más felfogásban, mint a finális szerkezet mozzanata, vonatkozása, természetesen beható elemzést követel.)

N. Hartmann annak idején már nagy figyelmet fordított a finálisan determinált folyamatok ún. „determinatív semlegességére": eszerint e folyamatokról nem olvasható le, hogy mozzanatai, szakaszai valóságos eszközök, azaz *ad finem* determináltak-e vagy sem. Ez a determinatív semlegesség éppúgy lehetőséget nyújt az okság hume-i fogalmának megszilárdítására, mint a semleges folyamatok finalizálására, de éppígy a finális folyamatoknak az ontikus meghatározottságoktól való elméleti eloldozására.

A cselekvő valóban tévedhet abban, hogy *a* releváns-e *p* létrehozásához. De a filozófiailag lényeges kérdés nem az, hogy a cselekvő mit gondol, hanem az, amit végső fokon gondolnia és megtennie kell, ha nem akar lemondani céljáról. Arra kényszerül tehát, hogy *p* létrehozásához megtalálja a kauzálisan releváns folyamatokat. A praktikus szillogizmusok magyarázata során tehát nem tekinthetünk el a bennük tartalmazott ontikus (ezen belül kauzális) viszonyoktól.

Az intencionalisták és a kauzalisták vitája már a kész praktikus szillogizmus determináló erejével kapcsolatos.[11]

Mindenekelőtt: ez a logikailag kötelező érvény annak megfelelően marad fenn vagy szűnik meg, hogy helyesnek bizonyul-e a tevékenység mozzanatainak a célra irányítottsága. A gyakorlati szükségszerűségnek az elméletihez viszonyított gyengítettebb jellegében az átalakítandó lét (a meghatározott természeti anyag) tevékenység- és tudat-determináló hatalma jelenik meg: ha az *in actu* tevékenység nem adekvát volta kiderül, felfüggesztődik magának az egész tevékenységnek a folyamata, megszűnik a szillogizmus logikailag kötelező érvénye.

---

elhatározza magát valaminek a megtételére, vagy valaki valamit csinál. Megkérdezzük: ‚Miért?' A válasz gyakran csak ‚Azért, hogy létrehozzam p-t.' Akkor természetesnek veszik, hogy a cselekvő a magatartást, amit meg akarunk magyarázni, kauzálisan relevánsnak tekinti *p* létrehozásához és *p* létrehozása az, ami a célja vagy az intenciója a magatartásnak. Lehet, hogy téved abban, hogy a tevékenység oksági viszonyban áll a szóban forgó céllal. Mindazonáltal, ha téved is, ez sem teszi érvénytelenné a javasolt magyarázatot. Amit az ember *gondol*, az a releváns kérdés itt." (96—97.) A teleológiai magyarázat — az általában a múltba mutató oksági magyarázattal szemben (ez történt, *mert* ez ment végbe) — a jövőbe mutat. „Ez történt, annak érdekében, hogy az történjen." (83.)

[11] „. . . Azok, akik azt tartják, hogy az intenció a magatartás hume-i oka, kauzalisták, azok, akik logikainak vagy konceptuális természetűnek tekintik az intenció és a magatartás közti összefüggést, intencionalisták." (95.) „Ha valaki a praktikus következtetéseket, helyes megfogalmazásuk esetén, logikailag kötelezőnek tekinti, akkor intencionalista álláspontot foglal el. Ha viszont a kauzalista álláspontot foglalja el, akkor azt mondhatja a praktikus következtetésről, hogy a premisszák igazsága biztosítja konklúziójuk igazságát, ám ez ‚oksági' s nem ‚logikai' következmény." (97.) Wright, aki intencionalista álláspontot foglal el, nem tagadja, hogy a vágyak, kívánságok oksági befolyást gyakorolhatnak a magatartásra s a magatartás megértéséből nem zárja ki annak a szerepnek a megértését, amelyet a szokások, hajlamok stb. játszanak annak kialakításában. A kauzalista felfogással azt állítja szembe, hogy e felfogás értelmében az intenció (von Wright tudatosan szinonim értelemben használja a célkitűzéssel, akarattal, és az ebbe a szférába eső kognitív elemekkel, tehát az első két premisszát kialakító tényezőkkel) és a magatartás közti kauzális viszony esetén törvényszerű, azaz nomikus összefüggés áll fenn s ez esetben a teleológiai magyarázat (vagy a praktikus szillogizmus) pusztán egy nomologikus deduktív magyarázat rejtett formája.

*Ontikusan kötelezőnek bizonyul* megváltoztatni a logikailag kötelező érvény anyagát (azaz a praktikus szillogizmus premisszáit). E logikailag kötelező jelleg tehát nem elsődleges adottság, hanem a valószínűség szerint sikeresnek bizonyuló *ad finem* irányuló okozatiság szubjektív logikai kifejeződése. Ettől a sajátos ontikus közvetítettségtől nem tekinthetünk el, hiszen a praktikus szillogizmus sajátossága, hogy olyan átmeneti alakzat a megismerés és a gyakorlat közt, amely egyszerre tartalmazza a megvalósítandóra való vonatkozásában vett ontikus összefüggéseket és ezen összefüggések létesítésének tudatosított módozatait.

Ilymódon azonban a praktikus szillogizmusban tartalmazott szükségszerűség az elméletihez viszonyítva csak azért gyengébb, mert az átalakítandó lét szükségszerűségével kell mindenekelőtt számot vetnie s így determináltsága *kettősnek* bizonyul: a logikai determináció az ontikus függvénye. Továbbá, az ontikus meghatározottságok nemcsak a tevékenység tervének konkrét meghatározása során válnak relevánsokká. Hiszen már azon a ponton is, ahol egy adott praktikus szillogizmus egyáltalán létesülni kezd, érvényesülnek a tudattól független létmeghatározottságok: azt, hogy melyik — a többi céllal esetleg konfliktusban álló — célomat akarom itt és most aktuálisan megvalósítani, azt nemcsak múlt létem, hanem a jelen szituáció és az általam lehetségesnek tartott jövő is meghatározza (persze korántsem mechanikusan, hanem szubjektivitásomon által közvetítve. Erre a körülményre egy elvontabb síkon Arisztotelész is rámutatott).

A logikailag kötelező érvény fennmaradása a megvalósulásának folyamatában tekintett praktikus szillogizmusban a legkülönfélébb körülményektől függ: a tevékenység válfajaitól, az adott körülményektől, a cselekvő gyakorlottságától, előrelátásától, az adott lehetőségek átláthatóságától, a célra irányuló okozatiság zárt rendszere megteremtésének lehetőségétől, a kéznél levő eszközöktől, a tevékenység egyes láncszemeinek menet közbeni korrigálásának lehetőségétől stb. Ezektől a körülményektől függően nyer tehát meghatározást a premisszák logikailag kötelező jellege: van, amikor a premisszák a gyakorlatnak megfelelően állandó korrekcióra szorulnak s ilyenkor a szükségszerűség csak a „kísérlet és tévedés" sorozatának végén megvalósuló eredményben nyer rögződést s csak utólagos általánosítást enged meg, ahogyan a másik szélsőségként a cselekvő már tudja, hogy a premisszákban foglalt logikailag is kötelező jelleg — mert a múltban milliárdszor bevált, s a cselekvő által is már számtalanszor megvalósított, a joggal elvárt eredményre vezető tevékenységsorozat újbóli rekapitulálásáról van szó — kényszerítő erővel érvényesül.

Elmondható, hogy a tőkés nagyüzem s általában a tömeggyártás létrejöttével, továbbá a tudomány termelőerővé válásának folyamatában a praktikus szillogizmusban foglalt szükségszerűség „felnövekszik" ahhoz az elméleti, logikai szükségszerűséghez, amelynek a termelés gyakorlata felé fordított aspektusát reprezentálja. A természetfölötti gyakorlati és elméleti uralom növekedésével szigorúbbá válik s egyre inkább egyértelműen kötelező jelleget ölt a munkatevékenység praktikus szillogizmusaiban foglalt szükségszerűség (míg a természettudományos, technikai kísérletekre hárul a termelési gyakorlat állandóan tökéletesedő eljárásainak kikísérletezése, eljuttatásuk az egyértelműen kötelező jellegű technológiai előírások színvonalára). Az elméleti és a gyakorlati szillogizmus szükségszerűségének ellentétes jellege a munkatevékenység vonatkozásában addig állhatott fent, amíg a munka túlnyomóan kézműves jellegű volt. E kézműves jelleggel együtt járt, hogy a munkafolyamatot időnként — éppen a folya-

mat, az eredmény tökéletesítése érdekében — fel kellett függeszteni. A logikailag kötelező érvényt tehát menet közben kellett megtörni, az alternatív megoldások kipróbálása érdekében. A modern tömegtermelésben azonban az a — bár korántsem abszolutizálható — tendencia érvényesül, amelynek értelmében egy meglevő technológiai előírás kötelező érvényének felfüggesztése többé már nem mehet végbe a termelés során, menet közben s csak kívülről hatolhat be a termelésbe. A logikailag kötelező érvény felfüggesztésének e történelmileg kialakult sajátosságaiban tehát a tudományos-technikai fejlődés adott szintje, valamint társadalmi-gazdasági formája is megjelenik s közvetett eredményként értelmezhető az a körülmény, hogy a közvetlen termelő bornírt teljessége szétfoszlik és a munkás egyszerű végrehajtó szervként kerül szembe a gépben testet öltött társadalmi (ám privátérdekek szolgálatában álló) „általános értelemmel". (Marx) Változatlanul fennmarad azonban a szükségszerűség e gyengítettebb válfaja a modern tömegtermelésbe be nem vonódott területeken, valamint a társadalmi tevékenység területén (kollektív akciók és az egyéni tevékenység területén egyaránt). Levonható-e az ezeket az átfogó összefüggéseket mellőző és a vonat után rohanó ember praktikus szillogizmusát a centrumba helyező von Wright koncepciója alapján az a következtetés, hogy a praktikus szillogizmusban foglalt szükségszerűség csak *ex post actu* értelmezhető? Úgy hiszem, *post actu* általában valamit csak akkor foghatok fel szükségszerűnek, ha szükségszerűsége vagy már *ante actum in mente*, vagy *in actu* (korrigálásának során stb.) bontakozott ki és valósult meg (leszámítva azokat az eseteket, amikor a tevékenység nem-szándékolt okozataként bizonyult utólag szükségszerűnek a tevékenység irányultsága. Ez esetben azonban nincs is szó praktikus szillogizmusról). Ha csak *post actu* szükségszerűségről beszélhetünk, akkor viszont az ítélő tudatába helyezzük ezt a szükségszerűséget, szélesebb értelemben a megvalósult tevékenységről való szubjektív tudásunkba. Így azonban a szükségszerűség nem a cselekvő, hanem az ítélő oldalán marad. Jeleztük azonban már, hogy a tevékenység finális aspektusa lét- és tudatmeghatározottságok sajátos egymásbafonódottsága: az önreflexió és a mások reflexiójának tárgyaként csak akkor alakulhat ki róla adekvát ítélet, ha valóban rendelkezett a finális szerkezettel.

Bizonyos elméleti tisztázatlanságot érzek, mintha von Wright koncepciójában a praktikus szillogizmus hol mint a tevékenység előre anticipált terve szerepelne, hol pedig (s ez a döntő vonal) mint a már végrehajtott (vagy a végrehajtás folyamatában levő) tevékenység magyarázatának modellje. Ez azonban — körülményeit tekintve — korántsem mellékes kérdés, hiszen ha a magyarázat modelljeként tekintem, külső ítélőként (és pl. nincs pontos tudásom a körülményekről), akkor szükségszerűnek csak akkor tarthatom, ha már megvalósult. Ha azonban cselekvőként fogalmazom meg tevékenységem tervét, akkor láncszemeit és azoknak összefüggését a szükségszerűség tudatában kell megalapoznom. Ha a cselekvő arra hagyatkozik, hogy *ex post actu* derül ki tevékenységének szükségszerűsége, akkor nincs is szüksége az első két premisszára s az ösztönös, véletlen okozás „álláspontjára" helyezkedünk. (Lásd később.)

Az ontológiai aspektus és a metodológiai problémák bizonyos egymásba tűnése, kétértelmű egymást áthatása (a metodológiai kérdésfelvetés primátusával) abból is magyarázható, hogy ez a fajta praktikus szillogizmus a premisszákból levonható konklúzióként (tehát tisztán a tudat által levont következtetésként) ábrázolja azt, ami valójában az eszmei anticipáció átmenete a gyakorlatba, a túllépés a tudat szférájából a tárgyakkal folytatott tevékenységsorozatba,

az eszmeileg anticipált okozásból a valóságos okozásba. Ha merőben a tudat alakzataként értékeljük ezt a szillogizmust, s nem egyben az objektivitásba való gyakorlati kilépés formájaként is, amely kilépés nyilván több és más, mint egy következtetés konklúziója, akkor a premisszák és a konklúzió közt csak logikai viszony állhat fenn. Ha azonban a konklúziót a valóságban lejátszódó folyamat mozzanataként is értelmezzük, mint a „megismerő akarat" átmenetét a reális tevékenységsorozatba, mint az öndeterminációt és a tárgyak, folyamatok determinálásának processzusát, mozzanatát, akkor a premisszák és a konklúzió közti kapcsolat egyszerre logikai és oksági. Logikai, amennyiben a premisszákban tartalmazott kognitív elemek, azaz a célra irányuló oksági sor, a maga eszmeileg anticipált formájában, határozza meg a tevékenység struktúráját, jellegét, irányultságát. A tevékenység konkrét menetében, formáltságának módjában, objektív logikájában jelenik meg az anticipált szubjektív logikai. Ám úgy jelenik meg benne, hogy bizonyos relatív függetlensége fennmarad (ez teszi lehetővé, hogy a megvalósítás során korrigálni tudjuk a részeljárásokat, ha észrevesszük, hogy nem [vagy nem egészen] a kívánt eredményhez vezetnek, s ez egyben a 2. premissza utólagos helyesbítését is jelenti). A logikai tehát a célra irányuló okozatiság objektív logikájába megy át. Továbbá, a premisszák és a konklúzió, mint tett közt nemcsak logikai, hanem oksági viszony is fennáll: közvetlenül, mint derivált, eszmei ok, a cselekvés kiváltója a célkitűző megismerés: a cél (már a 2. premissza által konkretizált formájában) a cselekvésre való öndetermináció és a tárgyak finális determinálásának közvetlen kiváltója. Az egyéni cselekvés oldaláról tekintett e közvetlen kezdet ugyanakkor, egy viszonylag zárt rendszer elemeként, tehát a valóságos, ontikus összefüggések mozzanataként, átfogóbb determinánsoknak csak részlegesen tudatosított mozzanata. Ezek a determinánsok egyszerre preegzisztálnak a cél előtt, áthatják, „benne vannak" s ugyanakkor túlnőnek rajta (mint azt a fejtegetéseink kezdetén felhozott példa a szükségszerű leegyszerűsítésekkel jelezte). A logikai és az oksági mozzanatok a finális szerkezetben tehát nem önállósulhatnak, lényegük éppen az egymásból való kialakulás, egymást áthatás, egymásba való átfejlődés: izoláltan mindkettő értelmét veszti.

A praktikus szillogizmusban kifejezett (és elrejtett) finális szerkezet nem rejtett formája egy nomologikus deduktív következtetési modellnek (eszerint az előzmények és a törvény alapján az esemény bizonyosan bekövetkezik). Von Wright jogosan utasítja vissza ezt a mechanikus monista pozitivista felfogást. Ugyanakkor nem helytálló szerintem az intencionalista pozíció sem, amely csak a logikai összefüggést mutatja fel és kizárja a finális szerkezetből a törvényt.[12]

A praktikus szillogizmus sajátos formájában tartalmaz egy törvényt. Ismét von Wright példájára hivatkozva, amely a mechanikus oksági magyarázatot a gépkocsi hűtőjének szétrepedésével szemlélteti: adott esetben az a célom, hogy ez a hűtő itt és most, ebben a hidegben a fagytól ne repedjen szét. Tudnom kell, hogy milyen előzmények alapján, milyen feltételek alapján reped szét a radiá-

[12] Itt különös határozottsággal lép előtérbe a praktikus szillogizmusnak mint az állítólag a jövőbe mutató magyarázati modellnek korlátoltsága . . . az „igazi" teleológiai magyarázat érvénye független attól a feltételezett törvényszerű viszonytól, amelyet tartalmaz. Ha pl. valaki a vonat után rohan, feltételezzük, hogy szükségszerűnek és talán elégségesnek tartotta, hogy rohannia kell, hogy elérje az állomást a vonat elmenetele előtt. „Lehet, hogy meggyőződése téves volt — talán akkor is lekésik a vonatról, ha bármilyen gyorsan rohan. De a futásról adott magyarázatom mindenképpen helyes lehet." (84.) Lásd később a tevékenység *in actu* magyarázatánál.

tor. Ám nem a törvényből a maga általánosságában indulok ki, hanem az egyes esetből s ennek megfelelően konkretizálom az általánost. E konkretizálás során válik a törvény meghatározott általánossá, azaz különössé. A másik póluson pedig az egyes esetet általánosítom (elvonatkoztatok attól, ami a radiátoromban az adott vonatkozásban teljességgel lényegtelen, s így negligálható). Egyes és általános metszőpontját, egybeesésük mozgásterét kell megtalálnom. Közismert a klasszikus filozófiai irodalomban, hogy a teleológiai tevékenység mozgástere a különös. Ennek az egybeesésnek a mozgástere azonban dinamikus és a jövőbe ívelő: valami még meg nem valósultat akarok létrehozni (vagy létrejöttét meggátolni) s így az eset, a törvény is a megvalósítandóra való vonatkoztatottságában konkretizálódik. Létrehozom vagy meggátolom azoknak a feltételeknek — általam irányított — megvalósulását, amelyek közepette a törvény érvényesül (vagy nem érvényesül). A törvény a maga valóságos létében természetesen megelőzi az egyes — őt konkretizáló — finális szerkezeteket, bennük, általuk, vagy ellenükre érvényesül. S ha nem érvényesül, holott a cselekvő célja érvényesítése volt, a cselekvő is hibás, mert kognitíve vagy praktikusan nem ismerte fel vagy nem konkretizálta kellőképpen az adott vonatkozásban a feltételeknek, okoknak azt a zárt, okozatukra irányuló-irányított folyamatát, amely a törvény érvényesülését lehetővé, szükségszerűvé teszi.

Nem a törvényektől való függetlenség alkotja az emberi teleológia specifikumát, ám ez a teleológia nem redukálható e törvények spontán emberi irányítás nélküli érvényesülésére sem. A kauzalisták koncepciójában az a részigazság rejlik, hogy nem zárják ki a törvényt a finális szerkezetből, az intencionalisták részigazsága pedig a finális szerkezet *sui generis* jellegének, ezen belül a tudati determináció sajátosságának kiemelése. Ám mindkét koncepció elméletileg felbomlasztja magát a finális szerkezetet, egyik sem ábrázolhatja az erre a szerkezetre jellemző determinációs *pluszt:* a kauzalista azért nem, mert felfogása éppen e *plusz* fel nem ismerésén alapul, a finalista azért nem, mert csak ezt a *pluszt* akarja megragadni, negatíve elvonatkoztatva attól, amihez való viszonylatában *pluszként* ragadhatná meg. Ha a motivációs mechanizmus nem oksági, hanem teleológiai jellegű, továbbá, ha von Wright elismeri ugyan bizonyos, a tevékenységre okként ható tényezők szerepét, de ezeket merőben külsőlegeseknek tartja, akkor a finalitás e purista értelmezésével a tevékenység teleológiai magyarázatának, az általa sürgetett *sajátos* jellegének a kidolgozása helyett pusztán a köznapi tudat leegyszerűsített, elszegényített kérdésfelvetését kommentálhatja. Hiszen a teleológiai magyarázat ilymódon arra szorítkozik, hogy egy megfigyelt tevékenységet eszközként hozzon viszonyba az elérendőnek vélt céllal. Ez bizonyos esetekben — s ilyen eset pl. a vonat után rohanó, vagy az eső ellen menedéket kereső ember esete stb. — merőben felesleges, tautológikus ismétlése annak, amit a köznapi tudat egy másodperc tört része alatt regisztrál. Még az elméleti érzékszerv, a szem különösebb aktivitására sincs szükség ahhoz, hogy felismerjük ilyen esetekben: milyen célnak az eszköze a rohanás. Nem a filozófia feladata a köznapi tudat e legegyszerűbb evidenciáinak a köznapi tudat síkján megrekedő regisztrálása, annak megismétlése, amit mindnyájan amúgy is tudunk (amióta pl. vonat van). Az egyes tevékenység *in actu* célrairányultsága amúgy is csak mozzanat, amely teljes értelmét még a köznapi tudat számára is csak vonatkozásainak relatív teljességében nyerheti el. Már a köznapi tudat is sokrétűbb, elmélyültebb teleológiai magyarázattal él, túlmutatva a finális szerkezet purista értelmezésén. Ez a köznapi tudat pl. felveti a kérdést: miért kellett ennek az embernek a vonat után rohannia, milyen távolabbi célnak az eszköze

futása? Öntudatlanul is arra kérdez ez a tudat, hogy milyen érdek transzformálódott az éppen ezzel a vonattal való elutazás céljává? S ezek az *a tergo* ható érdekek megszűnnek egyszerűen külsők lenni és a finális szerkezetben immanensen benne rejlőkké válnak. (Adott esetben éppen ezek a „külső tényezők" határozzák meg, hogy az embernek éppen ezután a vonat után kell rohannia, mert pl. nincs autója, s hogy egyáltalán rohannia kell, mert pl. új állásra akar pályázni s a konkurrens pályázók megérkezését meg akarja előzni, hogy családja, önmaga létfenntartását biztosítja) Egy egész világ dereng fel, ha áttörünk azon a „teleológiai magyarázaton", amely egy ténynek leszűkített commonsense-értelmezésére szorítkozik — s erre kell szorítkoznia, ha fenn akarja tartani a tételelemzés kereteibe fogott purista teleológiai magyarázatot — s ugyanez a világ zárul be, így „csukjuk be Amerikát" (Scsedrinnel szólva), ha megmaradunk e kereteken belül.

Vajon helytálló-e az az állítás, hogy a teleológiai magyarázat specifikuma, hogy a jövőbe mutat?[13] A köznapi tudat e ponton sem szorítkozik arra, hogy az adott cselekvés leendő céljára kérdez, hanem tárgya maga a „külsőlegesen tételezett célszerűség", a már megvalósult, mint újra megvalósítandó: „hogyan csináltad?" Ez különösen evidens pl. a munkatevékenység esetében: hiszen maga a tárgyiasult cél válik az új célok forrásává és eszközévé, mint az újra tevékenységre ösztönző tárgyiasult forma, mint az emberi képességeknek már rögződött formája, mint maradandó mozzanata a minden adotton való túlhaladásnak. E tárgyiasult cél létrejöttének magyarázata, a finális folyamatban ható, már bevált, sikeresen alkalmazott törvényszerűségek rekapitulálása alkotja tehát a köznapi tudat számára is a legfontosabbat. A von Wright-féle jövőbe mutatás, mint a teleológiai magyarázat specifikuma, amely magyarázat függetleníti magát a tárgyában rejlő törvényszerűségektől, megreked az elvont lehetőségek jövőjének kapujánál, megáll az objektivitásba éppen csak kilépni kezdő cselekvő szubjektum szándékának szférájában. Az eszköz adekvátsága azonban csak a már nyugvó formáját elért, már tárgyiasult tevékenység pontján tárulhat fel, hiszen a cselekedni kezdő s az azt a cselekvést bekövetkezésének pillanatában megfigyelő ember célszerűnek gondolhatja azt a tevékenységet, amely valójában célszerűtlennek bizonyul és vice versa — mindkét ítélet megreked a szubjektív értelmek síkján. Eltekinthetünk-e a finális folyamatban rejlő törvényszerűségektől a teleológiai magyarázatban? Világos, hogy minél inkább a felszín felé haladok egy jelenség, egy folyamat magyarázatában, annál inkább nő az esélyem arra, hogy eltekinthetek a benne ható törvényszerűségtől, és ezzel egyidejűleg arra, hogy ne ismerjem meg a folyamat lényegét. A valóságban, ha ismét a vonat után rohanó ember példájára hivatkozom, az $x$ sebességgel haladó testek összetalálkozása egy ponton szükségszerűvé válik. A rohanó ember e fizikai törvény alapján cselekszik, ezért nem ül le, nem sétál, hanem fut, aktívan önmagára vonatkoztatja a törvényt, azaz a törvény érvényesülése egyik, tőle függő feltételévé alakítja célszerűen mozgásba hozott testét. Tehát a tevékenység *in actu* magyarázata — amennyiben átfogó igényű — sem függetlenítheti magát a finális szerkezetben ható törvényszerűségtől, attól, hogy a cél elérésére irányuló tevékenység csak az adott pillanatban megjelenő mozzanata egy, a megfigyelő által (esetleg) nem észlelhető, ám a cselekvő által gyakorlatilag aktívan alkalmazott törvényszerűségen nyugvó finális szerkezetnek. A törvénytől magát függetlenítő, a tevékenységet egy *in actu*, a tárgyiasuláshoz még nem

[13] I. m. 83.

elérkezett fázisában értelmezhető teleológiai magyarázat mögött — itt nem részletezhető módon — Kafka világának azok az alakjai derengenek fel (Gracchus, a vadász, a kínai császár követe stb.), akiknek tevékenysége kiszakadt a reális tér-időből és a rossz végtelent reprezentálja. Csakhogy — s ez jelentős különbség — a kafkai tragikumot itt felváltja a józan ész önmagában való bizonyossága, a kibékülés e meghasonlott, elemeire irracionálisan szétesett világgal.

*

Az eddigiekben leegyszerűsítettük a cél elérésére szolgáló eszköz és a cél közti összefüggés megismerésének kérdését: arra helyeztük a hangsúlyt, hogy ez az összefüggés sok esetben evidensen, közvetlenül feltárul a megismerő alany előtt. Vannak azonban olyan esetek, amikor a tevékenységben nem jelenik meg szemléletesen annak jelentése, sőt, mindaz, ami a tevékenységből közvetlenül megfigyelhető, egyenesen a valóságos jelentést elleplező látszatnak bizonyul.[14]

Ahol a megismerés tárgyaként adott tevékenység jelentése nem tárul fel közvetlenül, ott mindenekelőtt azt kell megértenünk, hogy „mit jelent ez a cselekvő számára". Nyilvánvaló, hogy csak ennek megértése után értékelhetjük a cél elérésére szánt tevékenységet, mint az adekvátság különböző fokán álló eszközt, csak ezután helyezhetjük bele a finális szerkezet egészébe. Ez a fajta értelmező megértés szükségképpen mindig megelőzi a tevékenység egészének magyarázatát ott, ahol a megismerés tárgya (legyen az egyéni vagy tömeges cselekvés) az „elméleti érzékszervek" tárgyaként, mint olyan szemléletes egész adott, amelynek jelentése nem tárul fel közvetlenül. Ez a szemléletes egészként prezentálódó tárgy éppúgy lehet a köznapi tudat tárgya, mint egy társadalmilag releváns eseménynél jelenlevő és pl. a szakmájánál fogva ennek az eseménynek az értelmezésére hivatott tudósítóé (elméleti vonatkozásban a szociográfusé és az etnográfusé stb.), de éppígy a megismerés tárgyaként adott minden olyan egyén számára, aki egy számára idegen ország idegen tevékenységformáival ismerkedik. A példákat szaporíthatnánk, de felesleges: a megismerés kiindulópontját akkor jelenti tehát a cselekvő céljainak megértése, ha e célok — első fokon — az elméleti érzékszervek tárgyaként adottak és a cselekvő számára szubjektív értelmük nem tárul fel közvetlenül.

Von Wright „a magatartás adatainak intencionalista megértését" mint „a tevékenység teleológiai magyarázatát" általában megelőző folyamatot azonban a történelmi és társadalomtudományi magyarázat problémájaként tárgyalja. (132.) Azoknak a tartalmaknak egy része, amelyeket von Wright kiemelt az ilymódon kiüresített finális szerkezetből, most egy összehasonlíthatatlanul bonyolultabb elméleti megismerés tárgyaként kell funkcionálniok. Azonban „a magatartási adatok intencionalista értelmezése" a tudományos társadalomkutatásnak csak egyik utolsó állomása, fázisa lehet. Csak miután már feltárultak a célokat meghatározó, a célokban részlegesen benne rejlő és rajtuk túlmutató, a tudattól a maguk relatív totalitásában, fejlődéstendenciáikat tekintve

[14] Krupszkaja írja Leninről szóló emlékirataiban: „Felidéztünk egy hasonlatot, amelyet Tolsztoj használt valahol: megy az utcán és messziről látja, hogy valaki guggol a földön és kezével valamilyen ostoba, értelmetlen mozdulatokat tesz; ez valami őrült lehet, gondolja magában, de közelebb érve látja, hogy az illető kését feni a járdán. Így van ez az elméleti vitákkal is. Aki kívülről hallgatja, annak szalmacséplés — aki behatol a dolog mélyébe, az látja, hogy nagyon is a lényegről van szó."

függetlenül létező objektív anyagi tényezők (tehát mindazok a folyamatok, viszonyok stb., amelyek meghatározzák a célok genezisét, amelyek fenntartó alapjukként pre- és posztegzisztálnak és átalakulások során, politikai, ideológiai közvetítések során, de létrehozzák a céloknak transzformálódását stb.), csak e folyamat elméleti nyomonkövetése után és eredményeképpen értelmezhetjük a történelmi eseményekben résztvevők céljait. Ezért az, ami az elméleti érzékszervek tárgyaként funkcionáló tevékenység magyarázata során az első lehet, az a csak absztrakcióval megragadható társadalmi összmozgás kutatása során az utolsó: hiszen ez a kutatás (amennyiben tudományos) a „történelmileg adott társadalmi életfeltételekből" (Engels) indul ki.

Természetesen itt nem a tárgy elméleti prezentálásának módjáról, hanem elsajátításának logikájáról van szó. Maga a kifejtés kiindulhat a szubjektív célok antagonisztikus világának értelmezéséből, miután már elsajátította a tárgy (a társadalmi összfolyamat) objektív logikáját. Hiszen csak ez utóbbi teszi lehetővé a célok szubjektív értelme és a társadalmi összfolyamatban betöltött objektív jelentése közti ellentmondások feltárását. A célok szubjektív értelmei ugyanis csak mozzanatai, vonatkozásai, aspektusai a nem-tudatosított társadalmi összfolyamat által is meghatározott és benne a maguk teljességében *post festum* kibontakozó objektív jelentéseknek. Mihelyt azonban túllépünk a célok szubjektív értelmén, már nem jutunk előbbre a „teleológiai magyarázattal", hiszen arról van szó, hogy éppen azt kell feltárnunk, ami *nem* jelenik meg intencióként, illetve *mást célzó* intencióként jelenik meg s ez óhatatlanul annak a vizsgálatára késztet, *aminek* a hamis tudata ez a tudat.

Ha tehát von Wright azt tartja, hogy nem elégséges — szemben a hermeneutika klasszikus módszerével — a szereplők szubjektív céljaival való közvetlen azonosulás, s hogy következésképpen az értelmező intencionalista megértést el kell mélyíteni az oksági magyarázattal, akkor ez az álláspontja termékenynek bizonyul.[15]

Ha pl. egy kiabáló, zászlókat lengető tömeget látunk s kezdetben nem tudjuk, vallási körmenetről, népi fesztiválról stb. van-e szó, akkor a tények értelmező megértése — mondja von Wright — átfejlődik a tények egy újabb minőségekben összegeződő állandó átértelmezésén keresztül a tények oksági magyarázatába, az események okainak feltárásába: „Valami, amiről általában azt gondolják, hogy vallási reformmozgalom, miután elmélyültebben látunk bele okaiba, ‚lényegileg' úgy fog megjelenni, mint a földreformért folytatott osztályharc. A vallási véleménykülönbség okainak tanulmányozása elvezethet a társadalmi egyenlőtlenség forrásainak vizsgálatához, ami adott esetben a társadalomban fennálló termelési módszer változásának eredménye." (133–134.)

Mindez azonban lényegét tekintve azt jelenti, hogy nemcsak a hermeneutika téved akkor, amikor végső instanciaként mutatja fel a történelem szerzőinek

[15] Itt két megszorítást is szükséges tenni. Az egyiket már jeleztem: a teleológiai megértés nem képezheti a társadalmi magyarázat kiindulópontját. A másik: az az oksági magyarázat, amellyel itt von Wright túllép a hermeneutikán, csak egy mozzanata lehet a társadalmi egész-determináció kutatásának, amelynek két döntően releváns mozzanata a gazdasági feltételek és az általuk döntően determinált osztályharcok adott állapotának feltárása. Az egész-determináció e két szintjének feltárása is megköveteli az oksági viszonyok megragadását, ám nem merül ki ezekkel. Mégis, a magyarázatnak az az útja, amit itt von Wright vázol, ha fonák módon is, de egybevág azzal az ismert marxista igazsággal, hogy pl. a vallási események nem okai, hanem eredményei a gazdaság adott fejlettségi fokának.

szubjektív tudatállapotát, céljait, értékeit, hanem mindenfajta olyan neopozitivista, logikai atomista, analitikus ontológia is, amely megreked az egyedi állapotok, esetek pozitivista-leíró rögzítésénél. Hiszen a célok hermeneutikai és logikai pozitivista atomista monadológiája alapján egyaránt csak vallási reformmozgalomként értékelhetjük az adott eseményt. S ha von Wright e reformmozgalom lényegét „benne és rajta kívül" leli fel, a mi fogalmainkkal kifejezve, az anyagi termelés meghatározott módjában, a termelési és tulajdonviszonyokban, akkor e helytálló felismerése alapján le kellene vonni a konzekvenciát: ez a felismerése szemben áll a sajátjának (is) vallott ontológiai alapokkal: a dolgok, tulajdonságok (viszonyok) „entitásainak" az ontológiából való kizárásával. Itt van a legátfogóbb oka annak, hogy miért tűnik el egy egész világ (s miért szűnik meg ezzel együtt a specifikusan teleológiai aspektus is) ebből a koncepcióból, amely a létből csak kiszakított, egyes tényítéletekre redukált, a szubjektív ráció termékévé szelídített olyan felszíni mozzanatokat őriz meg, amelyek genezisük, fenntartó és átalakító alapjuk, eredményük elméleti kizárásával voltaképpen értelmezhetetlenekké (azaz tetszőlegesen értelmezhetőkké) válnak.

A társadalmi megismerés metodológiájára vonatkozó olyan elméleti megállapítások, hogy a mechanikus oksági összefüggéssel szemben, ahol törvények közvetítenek az események közt (a szikra felrobbantja a lőport), a történelemben az események közt motivációk közvetítenek,[16] a történelem értelmezését szükségképpen lefokozzák a kronológia szintjére, illetve az egyes politikai döntéseket birtokló-bitorló személyek, hatalmi csoportok döntéseinek egyszerű regisztrálására. Erről a problémáról a későbbiekben még szólok, most azonban mindenekelőtt e metodológia elméleti hátterére koncentrálnék. A gondolat, hogy a történelmet az emberek tudatosan cselekedve, céloktól vezérelve csinálják, Vico óta közismert. Azonban Vico, majd Hegel zseniálisan (noha misztifikálva) egyes mozzanataiban megsejtették azt, ami a marxizmus létrejötte óta ismeretes: a tevékenységek eredményei azért nem adekvátak az eredeti intenciókkal, mert mind a célokat, mind az eredményeket az emberek előtt ismeretlen, tevékenységükben rejtetten érvényesülő társadalmi törvények determinálják a „természetadta", a még nem tudatos tervszerűségre épülő társadalmakban.

Már a szellemtörténet és az életfilozófia reprezentánsai sem hagyhatták figyelmen kívül, hogy a tudatos, eleven tevékenység eredménye idegen, dologi formát is ölthet. Ez a körülmény munkásságukban az antinómiák sorát eredményezte.[17]

A tudatos célokon túllévő („Jenseitiges") elleni szenvedélyes tiltakozás magukban a megvalósult célokban kerül szembe ugyanazzal a „Jenseitiges"-

[16] Ami az eseményeket összeköti „nem az egyetemes törvények egy csoportja, hanem olyan egyedi tételek csoportja, amelyek a praktikus következtetések premisszáit alkotják". Az első világháborút megelőző szarajevói gyilkosságról szólva: „A független események sorozatával állunk szemben: a gyilkosság, az ultimátum, — a háború kitörése. Az eseményeket, mondottuk, praktikus szillogizmusok kötik össze." (142. stb.)

[17] Így Dilthey egyrészt azt hangsúlyozta, hogy a történelmi kategóriák az individuum céljaiból, akarásából, értékeiből fakadnak, ugyanakkor az individuum csak kereszteződési pontja a tőle függetlenül fennálló kultúrrendszereknek. Az eszmék mögött ott rejlik az erőszak, a fakticitás, a sohasem átszellemíthető alap. Minden az individuum céljaiból fakad: „nincs itt semmi szilárd, semmi idegen", ugyanakkor az élet, a tevékenység, az energia szubsztanciaként, létként kerül velünk szembe. (Dilthey: „Gesammelte Werke", VII. Bd. Teubners Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1958, 251., 287., 148.)

szel; a természetbe száműzött „okság, törvény, konstancia", „az eleven, történeti, szabad és fejlődő élet" holt, stagnáló, rab, fejlődésképtelen formákká merevedik, magában a társadalom átláthatatlan tárgyiságában, mint a szubjektummal „ellenállóban" (Gegenstand, gegen-ständig). Tegyük zárójelbe ezt az ellenállót, mint anyagi, dologi és elidegenült hatalmat s megkapjuk a szellemtörténet „eleven történeti életét", mint a megértés adekvát tárgyát. Fogjuk fel ezt az „ellenállót" egyfajta a természettől adott dologként, mint a megértés számára áthatolhatatlan kényszerítő mechanizmust, s megkapjuk a (klasszikus) pozitivizmus társadalomszemléletét, az oksági magyarázat történelmileg-társadalmilag nem specifikált tárgyát. Az előbbi világképben egy adott történelmi kor emberének vélt hatalma, az utóbbiban pedig valóságos hatalomnélkülisége fejeződik ki (ha most eltekintünk a bennük rejlő ellentmondásoktól). (Vö. ez utóbbi megállapítással kapcsolatban: Adorno: „Aufsätzen für Gesellschaftstheorie und Methodologie", Suhrkamp, 1970, 140.) Helyezkedjünk továbbá szembe a szellemtörténet nyílt intuicionizmusával, szubjektivizmusával, mélyítsük el az individuális célok kiváltságos szerepének elismerését az individuális oksági magyarázattal (metodológiai síkon pedig a megértést az effajta oksági magyarázattal), s megkapjuk a Max Weber által elsőként megfogalmazott célracionális cselekvés elméletét. Ezzel az elmélettel rokon a von Wright-féle koncepció is, ugyanakkor e koncepcióból kimarad mindaz, ami Weber munkásságában a legértékesebb, s ami egyben nála is az antinómiák sorát eredményezte: s ez a célracionális cselekvésekkel szembekerülő, nem szándékolt társadalmiság problémája.

A társadalmi összfolyamatból kiszakított egyedi motivációk-események, az egyedi okok és célok e lineáris összefüggésének rekonstrukciójával a történések legfelszínén maradunk: csak azt regisztrálhatjuk, amit amúgy is mindenki tud, hogy pl. a szarajevói gyilkosság az első világháború kitörésének egyik közvetlen kiváltó oka (ürügye) volt.

Az egyedi okok és célok lineáris összefüggésbe hozásával általában a köznapi tudat vet számot a mindennapi életfolyamattal (ilyen és ilyen okok hatására ma ezt és ezt tettem). Azonban a köznapi tudat szubjektumának tevékenysége, a maga ontikus összefüggésrendszerében tekintve, többet és mást valósít meg, mint amit tudatos céljaiban intencionál. A történelem materialista felfogása és a realista szépirodalom éppen azt a „rejtett világot" tárják fel, amely az egyes egyén (embercsoportok) háta mögött alakulva, döntően determinálja a tudatba belépő individuális okokat és célokat. „Az egész az igaz" — s csak ennek megközelítően adekvát feltárásával nyerhetik el valóságos jelentőségüket az egyes tények, mint meghatározott társadalmi folyamatok szignifikáns (vagy nemszignifikáns) mozzanatai.[18]

Ha nem az egészből, a történelmileg meghatározott sajátos társadalmi struktúra elemzéséből indít az elmélet, akkor csak azt ábrázolhatja, ami a társadalom felszínén, a hatalmi csoportok döntéseiben jelenik meg. Innen is ered a metodológiai individualizmus és a karizma-elv szükségszerűsége, miközben az elméletnek hallgatnia kell azokról, akik éppen a releváns döntések osztálymeghatározott monopolizáltsága következtében e tőlük idegen célok végrehajtásának esz-

[18] Ebben a vonatkozásban pl. a szarajevói gyilkosság az első világháborúban azt az osztrák—szerb viszonyban manifesztálódó nemzeti aspektusát fejezi ki, amelynek Lenin alárendelt jelentőséget tulajdonított, éppen azt hangsúlyozva, hogy a nemzeti elem mit sem változtat a háború általános imperialista jellegén.

közei. Innen ered az osztálytársadalmak döntési mechanizmusának latens, implicit apológiája: hiszen a „relativista racionalizmus", amely a célok és kognitív magatartások fényében szemléli minden korok, így a monopoltőkés tulajdonviszonyok politikai képviselőinek tevékenységét is, az emberi ész, a sajátosan emberi teleológia által irányítottnak tételezi a társadalmiság tőkés alakulását. Nem a társadalmiság egy különös formája jelenik meg eszerint e célokban, e kognitív magatartásokban, hanem — implicite — a társadalmiság örök ésszerű formája. Az a koncepció azonban, amelynek értelmében a tevékenység forrása és összefüggése a szubjektív rációban keresendő, nehezen egyeztethető össze e társadalom gazdasági szervezetével, a monopóliumokra is kívülről rákényszerített konkurrencia-kényszertörvénnyel. Tagadhatatlan, hogy ez a kényszertörvény is meghatározott szubjektív intenciókon keresztül realizálódik, hogy ennek az ösztönös, „természetadta" alakulásnak is a célok a tranzmissziós szíjai: Ám igen keveset — s egyben túl sokat — mond az, aki úgy szól a célokról és a megismerésről társadalmi vonatkozásban, hogy nem specifikálja ezeket társadalmilag-történelmileg (és osztályszerűen), az tehát, aki nem tárja fel a célok stb. társadalmi-gazdasági formameghatározottságát.[19]

Nem a természet egy általános törvénye hat ebben a társadalomban, hanem a társadalom még természetadta alakjainak egy különös törvénye. A társadalmi törvények naturalista redukciója és individuálpszichológiai átszellemítése egyaránt implicit apológiát tartalmaz: az előbbi a természeti törvények működéséhez asszimilálja gondolatilag s így örökíti meg a társadalmiság különös, „természetadta" formáját, az utóbbi pedig felszabadítja e „természetadta" formától a specifikusan emberit (a teleológiait), az általában vett emberinek ábrázolva az emberi életet a tőkés társadalomban. Így feloldja a szubjektív értelmekben azt, ami feloldhatatlan, amit senki sem tűzött ki célul, ami az emberek akarásának és nem-akarásának (s az erről kialakított hamis, részleges tudatának) objektív, anyagi és egyben elidegenült meghatározója.

Jeleztem már, hogy a történelmileg alakuló társadalmi rendszerekben való gondolkodás hiánya átfogó jellegű, ontológiai és egyben módszertani forrása az izolált szubjektív értelmek metafizikájának. A logikai atomista természet- és társadalomszemlélet is egyik formája a társadalmi szubsztanciát a determinálatlan szubjektív célok összefüggésében feloldó-megszüntető filozófiai aktualizmusnak. Ahol von Wright a társadalmat a kibernetikai modell segítségével kísérli meg elemezni, ott éppen a rendszerben való gondolkodás áttörhetné alapvető prekoncepcióját: az emberi tevékenységet (nem az okság, hanem) a tudatlogika fűzi össze. (159.)

A negatív visszacsatolásként értelmezett kommunikációs forma, a sztrájk (158.) meghatározott termelési és tulajdonviszonyokat feltételez s ezek elsődleges, a tudatot meghatározó létmeghatározottságok. Nem a mechanikus természeti okság alapján működnek, hanem a tőkés társadalom olyan egész-determi-

[19] Keveset, mert az elvont, történelemfeletti egyén filozófiai antropológiájának síkján reked meg. Túl sokat mert — mint láttuk — a társadalmilag „természetadta" tőkés alakulását annak örök ésszerű módjaként kénytelen ábrázolni, s így implicite apológiára kényszerül. El kell tekintenie attól, hogy az egyes, izoláltan tekintett „szubjektív rációk" talaja és eredménye az „objektív irracionalitás", amelynek pólusai a túltermelés, a profitérdek számára való manipulált fogyasztás, a háborúk, az éhség, a kretenizmust termelő tömegkultúra sokak számára, a mesterségesen kifinomított és dekadens elitkultúra egyesek számára stb. „Az állat természeti álláspontja" jelenik meg e „relativista racionalizmusban" ésszerű emberi álláspontként.

nációja alapján, amelynek értelmében a termelési eszközök tulajdonától való megfosztottságnak szükségszerű ellenpólusa a termelési eszközök feletti uralom s ezzel együtt a társadalmilag releváns hatalmi döntések kisajátítottsága, a „fennálló játékszabályok" (von Wright) és hivatalos kommunikatív formák osztályszerű meghatározottsága. A ludditáktól a mai sztrájkolókig a „másodlagos rendszerek" képviselőit mindenekelőtt létük determinálja a „fennálló játékszabályokkal gyakran ellentétes" kommunikatív formára; e formát tehát elsődlegesen társadalmilag determinált „néma kényszer" határozza meg. A kényszer formáiról szólva von Wright csak a parancsról, kérésről, fenyegetésről, fizikai erőszakról (146) szól, ám nem beszél a leglényegesebbről: a termelési viszonyokban fogant elsődleges kényszerről, amit azután az állam, a jog kodifikálnak s többek közt az erőszakszervezetek végrehajtatnak. Ezek határozzák meg átfogó jelleggel azt a tevékenység számára szükségszerűen megvalósítandót, ami nem foglalható bele az egyes praktikus szillogizmusokba. Logikailag, pontosabban a praktikus szillogizmus logikáját tekintve irreleváns ez a roppant anyagi-szellemi hatalom, ám egyaránt determinálja a gyarmatosítás, a fegyverkezési verseny aktív megvalósítóinak premisszáit, egyben azokét is, akik manipulált tudattal, „önként", lelkesen mennek az imperialista háborúk vágóhídjára s ez a hatalom jelenik meg abban is, hogy (e rendszer viszonylag stabil korszakaiban) nem törik meg e kényszerűen (is) predeterminált praktikus szillogizmusok logikailag kötelező érvényét. Azon a síkon, ahol von Wright a tevékenység logikai szükségszerűségére kérdez, nem veheti kiindulópontját a monopoltőkés társadalom egyedüli tudományos, tehát kritikai vizsgálata. Ezen a síkon már nem jelenik meg az a hatalom, ami a premisszákat determinálja és pusztán már csak arról van szó, hogy vajon kötelezőnek bizonyul-e az a tevékenység számára, amit a tudat igenel.[20] Az alapvető kérdés azonban a determinációk mélyebb szintjén merül fel, ott, hogy a kibernetikus modell alapján ábrázolt társadalmi hatalom és hatalomnélküliség ilyen megoszlása az anyagi élet újratermelésének adott fokán szükségszerűnek tekinthető-e. A logikai szükségszerűségre koncentráló szemlélet az utolsó pillanat kilúgozott, közvetítést nélkülöző mozzanatát nyújtja, rögzíti az adott helyzetet stagnáns állapotában, közönyösen azon hatalmak iránt, amelyek az embercsoportok premisszáit így determinálják. A logikai szükségszerűség közönyös azon anyag iránt, amelynek szabályozó elve. A szükségszerűségnek ez a logikaira való redukciója végső instanciaként ábrázolja tehát azt a pontot, ahol és ahogyan a tudat meghatározza a tevékenységet, eltekintve attól, hogy a tudat maga is determinált (mégpedig nem egy individuális októl, amely a tudatba belép), hogy ez a reális determináltság egy történelmileg meghatározott társadalmi rendszeren belül úgy valósul meg, hogy a tevékeny ember nem tud a háta mögött szövődő, a premisszáit kiformáló és tevékenységének nem-tudatosított aspektusában érvényesülő meghatározottságokról.

[20] A társadalom kibernetikus modelljéről von Wright azt a folyamatot írja le, amelynek során az elsődleges (a hatalmi) csoporton kívül álló másodlagos rendszer reprezentánsai a sztrájk, a proteszt, a szabotázs stb. kommunikatív formáival meg akarják változtatni az elsődleges rendszer adott mechanizmusát. Véletlen, hogy az elsődleges rendszerhez tartozók válaszolnak-e a másodlagos rendszer felszólítására, s véletlen, hogy az előbbiek információi befolyásolják-e az utóbbiak kognitív magatartását. „De mihelyt egyszer kiformálódtak a premisszák, azaz az egyik rendszer tagjainak akarata, törekvései, a másikának ismeretei, az ebből következő tevékenységek, az új premisszák fényében, *logikailag szükségszerűnek* bizonyulnak." (159.)

Talán felesleges is hangsúlyoznom: ez a bírálat nem az eszmei determináció sajátosságának kidolgozása ellen irányul, csak az ellen a koncepció ellen, amely a teleológiát társadalmi szinten értelmezve, elvonatkoztat a praktikus szillogizmusban tartalmazott logikai szükségszerűség ontikus közvetítettségétől. Az ontikus meghatározottságoktól eltekintő formális vizsgálat többé nem lesz kiegészíthető egy, az ontikus összefüggéseket is tekintetbe vevő tartalmi elemzéssel, ha a teoretikus egyszer már a tudatlogika elsődlegessége, közvetítés-nélkülisége mellett tört lándzsát.

Von Wright mind az egyéni tevékenységet, mind a társadalmilag releváns tevékenységeket s magát a történelmet ott kísérli megmagyarázni, ahol negatíve absztrahálhat a lét törvényszerűségeitől. Félreértés ne essék: hiszen lehet pl. az egyes „praktikus szillogizmusok" szintjén ábrázolni azt a folyamatot, ahogyan három iparlovag puccsszerűen meglepett egy 36 milliós nemzetet, ahogyan Louis Bonaparte rögeszméje megvalósult (amint ezt Victor Hugo megtette). S lehet ugyanezt a történelmi folyamatot mint a gazdasági feltételek által alapvetően meghatározott osztályharcok szükségszerű kimenetelét ábrázolni, feltárva a „mozgás örvényét", „a történelmi nyugtalanság gyötrelmét" (Marx), eljutva a felszíni akarások, nem-akarások, mást-akarások előfeltételeinek, folyamatának és eredőjének törvényszerűségéig.

A nomologikussal szembeállított — végső fokon — ideografikus magyarázat dichotómiája a természet és a társadalom elvont különbözőségét mint a megjósolhatóság determinizmusát, illetve az intencionális determináltság ellentétét ábrázolja. (166—167.) E két aspektus azonban összemérhetetlen. Hiszen a megjósolhatóság *ismeretelméleti* kritérium (s csak következménye lehet annak a törvényszerű determináltságnak, amely a jósoló szubjektumtól független). Ezzel szemben az intencionális determináltság egy *félreértett ontikus* adottságra utal. Amint erre már utaltam: a társadalomtudományok tárgya nem lehet egy önmagában nem megálló mozzanat, az egyéni tevékenység determinálódásának utolsó — közvetített — mozzanata, hanem a mégoly konkrét események elemzése során is mindig jelenlevő egész, végső fokon az adott struktúra a maga fejlődéstörvényeivel, a társadalmi-gazdasági alakulat.

A praktikus szillogizmus, mint a von Wright által javasolt modell a történelmi-társadalmi folyamatok értelmezésére, nemcsak azért nem állja meg a helyét, mert eltekint a célt *a tergo* determináló létmeghatározottságoktól, hanem azért sem, mert jogosulatlanul megszelídíti az osztálytársadalmak „természetadta", idegen, ellenséges társadalmiságát. Az effajta „*reduktio ad hominem*" (amint ezt Adorno is hangsúlyozta) becsapó jellegű: elfogadhatóvá teszi az elfogadhatatlant, az individuum által tudatosan vállalt teleológiává szelídíti a kívülről rákényszerített stigmát. A természeti és a társadalmi törvényektől felszabadult individuális formális szabadság kizárólagossá, a végső instanciává válik, a még csak a jövőben megvalósítandó emberiség eltűnik az egyszerű állapotként adott, a pozitivista leírás tárgyává degradálódott és az adotton belül fogva maradó „teleológia" mögött.

(Az a koncepció, amely a filozófiai analízisben metodológiai síkon jelenik meg, több vonatkozásban is hasonlóan nyilvánul meg a mai marxizáló irodalomban. Ez utóbbiban azonban ontológiai formát ölt: a mai praxisfilozófia vagy társadalomontológia lényeges tézisei (explicite vagy implicite) a természet és a társadalom elvont különbözősége, a társadalom aszubsztanciális vagy aktualista szemlélete, a negatív elvonatkoztatás a társadalmi-természetitől (átformált természeti anyag, mindenekelőtt a termelési eszközök) és attól a tiszta, specifikusan társadalmi létmeghatározottságtól, a ter-

melési viszonyoktól, amelyekbe az embercsoportok természetátalakító tevékenységük során lépnek. A társadalmiság lényegévé így a társadalmi viszonyaikból kiszakított antropológiai egyének célkitűzései válnak. Mindebből szükségszerűen következik a teleológia indeterminista, dekauzalizált, purista szemlélete. E koncepció legnagyobb hatású reprezentánsa az ausztromarxista Max Adler volt: ő vezette be közvetlenül a századforduló után az újkantianizmust a marxizáló irodalomba, fejlesztette több évtizeden át eszméit Plehanovval, Kautskyval és mindenekelőtt Leninnel szemben, akik Marx és Engels materializmusában többet láttak, mint a korabeli spekulatív idealizmus elleni egyszerű tiltakozást. Ez az irányzat azóta a szellemtörténet, az életfilozófia és az egzisztencializmus (főként Dilthey, Simmel, Bergson és Heidegger) forrásaiból is táplálkozik, s e közös források is indokolják, hogy miért fogalmazódnak meg ma oly hasonló álláspontok egyes marxizálók, a filozófiai analízis és az egzisztencializmus reprezentánsai közt. E kérdés okainak elemzése messze meghaladja e tanulmány kereteit. Annyi azonban bizonyos, hogy mindezeknek az érintkezési, egymást áthatási pontoknak a vizsgálata, ha elvont síkon is, de korunk lényeges társadalmi-ideológiai viszonyaira vethetne fényt.)

# A MARXISTA FILOZÓFIA „MEGISMERHETŐSÉGI" ELVÉNEK ÉRTELMEZÉSÉRŐL

FÖLDESI TAMÁS

Azokra a problémákra szeretnék itt kitérni, amelyeket „A ‚megismerhetőség' modern problémái" (Kossuth, 1971) című könyvemmel kapcsolatban megjelent bírálatok érintettek. Elöljáróban hadd szóljak néhány szót ennek a „műfajnak", vagyis egy munka értékelésére adott reflexiónak a létjogosultságáról. Ez a forma ugyanis meglehetősen szokatlan, legalábbis filozófiai irodalmunkban. A gyakorlat az, hogy ha kiadnak nálunk egy filozófiai témájú művet, akkor előbb vagy utóbb — de korántsem mindig — megjelenik egy (ritkábban több) értékelés, s ezzel az ügy — bocsánat a kifejezésért — „a lovagiasság szabályai szerint" be is van fejezve. Abban az olvasóban azonban, aki nemcsak a könyvet tanulmányozta át, hanem a bírálatokat is, óhatatlanul hiányérzet támad, kíváncsi arra, mi is lehet az értékelésben felvetett vitakérdésekben a szerző álláspontja, aki munkájából kitűnően nem kevés időt szentelhetett a téma tanulmányozásának. Kíváncsiságát — pontosítsunk: jogos igényét — azonban az olvasó aligha elégítheti ki, mert a szerzők „illendőségből" vagy egyszerűen a kialakult gyakorlathoz alkalmazkodva — legalábbis direkt formában — nem szoktak reflektálni a bírálatokra. (A gondolatjelek közé tett megszorítással arra szeretnék utalni, hogy egyes esetekben, ha a szerző ugyanazon a témán munkálkodik tovább, lehetősége van arra, hogy egy újabb műben visszatérjen a vitatott kérdésekre.)

Úgy gondolom, hogy ezen a szokáson változtatni kellene, helyes lenne, ha a szerzők gyakrabban válaszolnának közvetlenül a bírálatokban jelentkező vitakérdésekre. S ennek szükségességét nemcsak az olvasók igényének kielégítésével indokolnám (ahol olvasón természetesen magukat a filozófusokat is értem), hanem a *filozófiai művek* jellegével is. S ez utóbbin azt értem, hogy a filozófiai munkák értékelésénél — a világnézeti tartalom, a problémaérzékenység, a problémák újszerű felvetése mellett — a felállított hipotézisekre adott válaszok igazságtartalma szerepel elsődleges mérceként. Ennek következtében egy filozófiai könyv bírálata lényegesen eltér pl. egy verses kötet műbírálatától, mégpedig abban, hogy a filozófiai értékelés egy kicsit mindig polémia is a munkában megjelenő tételekkel és ennyiben műfajában sokkal közelebb áll magához a műhöz, amely mint minden igazi filozófiai alkotás, szintén lényegében — direkt vagy indirekt módon — polemikus, ezzel szemben a műbírálat az esetek zömében egészen más műfaj, mint a költészet (noha ott sincs kizárva a művészi igazságtartalom elemzése sem, de ez általában nem verses formában történik).

S ha mindehhez hozzávesszük, hogy filozófiai életünk sajnálatosan szegény *írásban lezajló vitákban*, akkor talán még jobban alátámasztottnak látszik az igény, hogy a szerzők sűrűbben válaszoljanak a műveiket ért bírálatokra.

Az írásos vitáknak ugyanis az a nagy előnyük, hogy noha kevésbé rugalmasak, mint a szóbeliek — s épp ezért nem is pótolhatják azokat —, de publikus jellegüknél fogva sokkal szélesebb rétegek számára hozzáférhetők s így társadalmi hatásuk is nagyobb. Természetesen nem lenne helyes mindezek alapján felállítani egy olyan követelményt, amely a szerzőknek előírná a reflexiót: ez *joga* az alkotóknak, amellyel nem kötelesek élni, de kívánatos lenne, hogy az eddigieknél gyakrabban éljenek vele.

Munkámmal kapcsolatban három cikk jelent meg, amelyeknek egyes gondolatairól szeretném véleményemet kifejteni. Előrebocsátanám, hogy jellegükben lényegesen eltérnek egymástól. Az első, Hársing Lászlóé[1] „szabályos" könyvkritika, a második, Gondi Józsefé[2] polémia, míg a harmadik, Ruzsa Imréé [3]kísérlet arra, hogy a mű egyik meg nem oldott problémaként feltüntetett kérdését pozitív formában megválaszolja. Eltérő jellegük ellenére azonban van egy igen lényeges közös vonásuk: a tárgyilagos megközelítésből, a higgadt hangnemből egyértelműen kiderül, hogy írójuk szándéka az itt jelentkező problémák megoldásának elősegítése, s ha polemizálnak is, nem a szerző személyével, hanem nézeteivel vitatkoznak.

Egy könyvvel kapcsolatban azonban nemcsak írásban hangzanak el vélemények, hanem szóban is, ezért célszerűnek látszik, hogy a témakörhöz visszakanyarodva ne csak azokra a kérdésekre térjek ki, amelyek a publikált értékelésekben szerepeltek, hanem *a szóbeli vitákban felvetett jelentősebb problémákra is.* Annál is inkább, mivel ezek szervesen kapcsolódnak azokhoz a kritikai észrevételekhez, amelyek az írásbeli bírálatokban jelentkeztek. Igaz, ezekkel kapcsolatban felvethető, hogy az olvasó nem ellenőrizheti, ki és hol állított ilyeneket. Úgy gondolom azonban, hogy itt nem az a lényeg, hogy hol hangzanak el az adott nézetek, hanem az, hogy ezek reális, a témakör lényegét érintő problémák, és ezért indokolt velük foglalkozni.

## 1. A VILÁG$_2$ TERMINUSSAL KAPCSOLATBAN JELENTKEZŐ PROBLÉMÁK

Az írásban megjelent bírálatok és a szóbeli viták megegyeztek abban, hogy munkámnak egyik legvitathatóbb része az a javaslat, hogy a megismerhetőség elvénél célszerűnek látszik *a „világ"$_1$* és *a „világ"$_2$ terminusok bevezetése* és ezzel összefüggésben a törvény olyan „átfogalmazása", amely a megismerhetőséget csak a „világ$_2$" sajátosságának tartja.[4]

[1] Hársing László: A világ megismerhetőségéről; „Magyar Filozófiai Szemle", 1972/2, 297—301.

[2] Gondi József: Megjegyzések a világ megismerhetőségének egyfajta értelmezéséről; „Magyar Filozófiai Szemle", 1972/5—6, 818—822.

[3] Ruzsa Imre: Logika és ismeretelmélet; „TIT Filozófiai Közlemények", 1973/1.

[4] A világ$_1$ és a világ$_2$ terminusok jelentése a következő: a világ$_1$-en maga az Univerzum, a térben és időben végtelen világ értendő, míg a világ$_2$ „a világnak azt a horizontálisan és vertikálisan egyre mélyülő és szélesülő szféráját tartalmazza, amelyhez az ember, amíg egyáltalán létezik, el fog jutni plusz a végtelenből annyi, amennyi belőle megismerhető". (Földesi Tamás: „A ‚megismerhetőség' modern problémái", Kossuth Könyvkiadó 1971, 198—199.) Az utóbbi mondat arra utal, hogy van a végtelennek is számos olyan mozzanata, amely megismerhető (lásd pl. a végtelen számosságú halmazokat a matematikában). — A terminusok bevezetését az indokolja, hogy sokak, így a könyv szerzője szerint is logikai ellentmondás áll fenn a marxista filozófia két tétele: a világ

Milyen problémák vetődtek fel a terminusok alkalmazásával kapcsolatban? Lényegében a következők:

*a)* A dialektikus materializmus törvényeit a marxista filozófusok zöme a klasszikusok alapján a végtelen világra, az univerzumra, mint olyanra vonatkoztatja. Vajon indokolt-e, hogy a megismerhetőség esetében szakítsunk ezzel a gyakorlattal, és nem eredményezi-e ez azt, hogy más törvényekkel szemben is felvetődhet egyetemességük megkérdőjelezése?

*b)* Az az elképzelés, amely szerint csak a világ$_2$ ismerhető meg, akarva, nem akarva engedmény az agnoszticizmusnak.

*c)* A világ$_2$ terminus Hegelnek az ún. „rossz végtelen"-re vonatkozó fogalmára épül. Hegel azonban mást értett a „rossz végtelen"-en mint a könyv szerzője, ezért ezt a kategóriáját nem lehet a világ$_2$ megalapozásául felhasználni.

*d)* A világ$_2$ terminus jelentése nem kellően tisztázott, tudományelméleti kifejezéssel „vague", homályos.

*e)* A világ$_2$ terminus gyümölcsöző terminus ugyan, de nem a könyvben szerepeltetett formában, ezért célszerű azt más interpretációval ellátni.

Mint látható, a világ$_1$ és világ$_2$ terminusok alkalmazásával kapcsolatos problémák igen sokrétűek, és a kérdések mögött meghúzódó értékelések is eltérnek egymástól. Ez azonban természetes következménye annak, hogy a problémák több oldalról érkeztek.

Mielőtt kifejteném a problémákkal kapcsolatos konkrét álláspontomat, engedtessék meg, hogy egy általános elvi megjegyzést tegyek. Jómagam is úgy vélem, hogy az eddigi egységes „világ" terminus indexelt formákkal történő „gazdagítása" és a megismerhetőség elvének a világ$_2$-vel való összekapcsolása *semmiképpen sem tekinthető* az itt jelentkező problematika egyetlen, teljesen *megnyugtató megoldásának*. Ha tehát az alábbiakban érvelni próbálok e megoldási kísérlet mellett, akkor ezt semmiképpen sem azért teszem, mintha ezt találnám az egyetlen lehetséges megoldásnak, hanem sokkal inkább azért, hogy az így keletkező eszmecsere utat nyisson egy árnyaltabb, jobban megalapozottt és elfogadhatóbb megoldásnak

Ami mármost a felsorolt kérdések elemzését illeti, sorrendjüket módosítanám. Az első felsorolásnál ugyanis a világnézetileg legjelentősebb kérdésekből indultam ki, s így haladtam a világnézeti problémáktól a terminológiaiak felé. A kifejtésnél azonban fordított utat kell követni. Először tisztázni kell, hogy mi a vitatott terminus pontos jelentése, illetve a vele összefüggő, és alapként szolgáló „rossz végtelen" fogalmának a tartalma, és azután lesz érdemes kitérni arra, hogy az adott terminus alkalmazása okoz-e valóban alapvető világnézeti problémákat, sőt károkat, vagy ellenkezőleg előre visz-e bennünket pozitív irányban.

*(a)* Vizsgáljuk meg tehát első kérdésként az indexelt terminusok bevezetésének elvi alapjául szolgáló *hegeli „rossz végtelen"* fogalmának tartalmát.

---

végtelensége és megismerhetősége között. A végtelennek ugyanis — e feltételezés szerint — van olyan mozzanata, amely tér- és időbeli korlátok miatt nem ismerhető meg. Ezt a nehézséget meg lehet oldani úgy, hogy csak a két tétel egyikét valljuk magunkénak, vagy a világ végtelenségét vagy a megismerhetőségét. Könyvemben a világ$_2$ terminus bevezetésével arra teszek kísérletet, hogy mindkét tételt megőrizzem a marxizmus számára, ennek „ára" azonban az, hogy a megismerhetőséget csak egy redukált világra, a világ$_2$-re tételezem.

A könyv szóbeli vitáin több ízben felmerült az a nézet, hogy a hegeli „rossz végtelen" — ha helyesen interpretáljuk — nem ad okot arra, hogy belőle a végtelen bárminemű megismerhetetlenségére következtethessünk.

Úgy gondolom, hogy noha ennek az észrevételnek van „racionális magja", konklúziójával mégsem lehet egyetérteni. E feltételezésnek igaza van abban, hogy a hegeli „rossz végtelen" *összetett kategória*, több jelentésű terminus, és ezért valóban leegyszerűsítés azt állítani, hogy a „rossz végtelen" egyenlő azzal, ami a dolog lényegénél fogva nem ismerhető meg a maga konkrétságában. Nemcsak azért, mert Hegel „A logika tudománya" című műve első kötetében, ahol részletesen foglalkozik a „rossz végtelen" fogalmával, explicit formában egyáltalában nem vizsgálja azt a kérdést, hogy melyek a „rossz végtelen" ismeretelméleti, közelebbről a megismerhetőségét illető konzekvenciái, hanem azért is, mert a terminusnak Hegel olyan jelentést *is* ad, amelyből éppenséggel a „rossz végtelen" megismerhetőségére lehet következtetni.

Lássuk tehát, milyen értelmet tulajdonít Hegel ennek a terminusnak? Hegel szerint a végtelen fogalmánál különbséget kell tenni az értelem és az ész között: az értelem a köztudatban élő előítéleteknek megfelelően a felszínen elválasztja és abszolút ellentétként tünteti fel a végest és a végtelent, holott a valóságban a kettő már ezen a szinten sem választható el. „... a fő dolog az, hogy megkülönböztessük a végtelenség igaz fogalmát a rossz végtelenségtől, az ész végtelenségét az értelem végtelenségétől, de az utóbbi *végesített* végtelen, és azt látjuk majd, hogy épp amikor a végtelent tisztán és távol akarjuk tartani a végestől, csak végesítjük".[5]

Miért hívja Hegel a „rossz végtelent" „végesített" végtelennek? Azért, mert ez a típusú végtelen „csak *határa* a végesnek, és ezzel csupán meghatározott *végtelen*, amely maga is *véges*".[6] Ezt a határt meg kell szüntetni, „ezzel újra az üres, a semmi keletkezik, amelyben éppígy megtaláljuk ama meghatározottságot, egy új határt — s *így tovább a végtelenségig*".[7]

Mi a rossz ebben a típusú végtelenben? Elsősorban az, hogy „A végtelenségig megnő a progresszus ... csak az ismétlődő egyformaság, ennek a végesnek és végtelennek egyazon unalmas váltakozása."[8]

Vajon lehet-e, vagy pontosabban helyes-e mindezek alapján azt állítani, hogy a hegeli „rossz végtelen" lényege a megismerhetőség szempontjából az, hogy megragadhatatlan. Úgy gondolom, hogy egy ilyen értelmezés feltétlenül leegyszerűsített lenne, mivel a hegeli gondolat ebből a szempontból *összetett* tartalmú. Hegel ugyanis világosan aláhúzza, hogy a „rossz végtelen"-ben az ellentétek, a véges és a végtelen egysége nyilvánul meg. Másai egymásnak, és ez azt is jelenti, hogy a végtelen mint a véges határa *elérhető*, méghozzá nem is egyszer, hanem ismétlődően, unalmasan, ahányszor reprodukálódik. Ugyanakkor Hegel *mást is mond* a rossz végtelenről, ennek az ellenkezőjét is, amennyiben kiemeli, hogy a „rossz végtelen ... elérhetetlen. Ez az elérhetetlenség azonban nem fensége, hanem hiánya, amelynek végső alapja abban van, hogy a *végest* mint olyant *léttel bíróként* rögzíti meg."[9]

[5] Hegel: „A logika tudománya", I, Akadémiai Kiadó 1957, 111.
[6] Uo. 113.
[7] Uo. 115. (Saját kiemelésem — *F. T.*)
[8] Uo. 116.
[9] Uo. 122.

Jellegzetes geometriai példát is felhoz Hegel a végtelen ez oldalának jellemzésére. „A végtelenbe menő progresszus képe az *egyenes vonal*, amelynek két határán csak a végtelen van s mindig csak ott van, ahol a vonal — s ez létezés — nincsen, a vonal pedig kimegy e nemlétezéshez, azaz a meghatározatlanba."[10]

Ebből az idézetből úgy tűnik, hogy Hegel elismeri ugyan, hogy a végtelen elérhetetlen mozzanatot tartalmaz, de mivel ez a szféra nála a nemlét „birodalma", felvetődhet — a marxizmus szempontjából releváns létezőre vonatkoztatva a dolgot —, hogy azt már tagadja, hogy a lét megragadhatatlan elemeket tartalmazna. Aki azonban tisztában van a hegeli nyelvezettel, az tudja, hogy Hegelnél a semmi, a nemlét is a lét egy sajátos formája (az adott példában az ismeret számára való nemléte). Ezért gondolatát úgy kell értelmeznünk, hogy az elérhetetlenség a való világ végtelenségének egyik reális vonása.

Ez azonban azt jelenti, hogy a hegeli „rossz végtelen" magában foglalja, tartalmazza *az elérhetetlenség mozzanatát* is, ami akadályt jelent a megismerhetőség számára. Mindebből úgy tűnik, nem látszik megalapozottnak az a feltevés, amely megkérdőjelezte, hogy jogos-e a hegeli rossz végtelent úgy értelmezni, mint amely elérhetetlen mozzanatot is tartalmazna.

Ahhoz azonban, hogy a problémát — viszonylag — megnyugtatóan tisztázzuk, még egy kérdést kell röviden szemügyre vennünk. Nevezetesen azt, hogy Hegel a rossz végtelenről azt tanította, hogy az meghaladható az igazi végtelennel, amely nem vész el a semmibe, hanem *valódi létezés*. Ezt a végtelent Hegel ugyancsak egy geometriai képzetet használva körhöz hasonlítja. „A magába visszahajló, igazi végtelenség képe a *kör*, a magát elért vonal, amely zárt és egészen jelenvaló, nincs *se kezdőpontja, se vége*."[11]

A kérdés, ami itt felmerül, az, hogy vajon Hegelnek az igazi végtelenről szóló gondolatai nem hatálytalanítják-e a rossz végtelenről szólókat. Úgy gondolom, hogy a válasznál két dolgot kell megkülönböztetni. Az egyik az, hogy Hegelnek ezt a tanítását is figyelembe kell venni a megismerhetőség, közelebbről a végtelen megismerhetőségének értékelésénél. A másik pedig az, hogy Hegelnél egy magasabbrendű fokozat sohasem jelenti az alacsonyabb teljes tagadását, hanem megszüntetve-megtartását: ez viszont azt jelenti, hogy az alacsonyabb szinten megállapítottak nem vesztik hatályukat.

Ha most mindezek alapján mérleget vonunk, akkor megállapítható, hogy Hegelnek a rossz végtelenről szóló tanítása a megismerhetőség szempontjából *ellentmondásos válaszokat tartalmaz*, igenlőt és tagadót egyaránt, sőt ha az igazi végtelent is figyelembe vesszük, akkor kifejezetten a megismerhetőség igenlése felé billen a mérleg. Csakhogy én könyvemben nem azt tűztem ki célomul hogy filozófiatörténetileg értékeljem Hegel álláspontját. Csupán azt akartam tisztázni, hogy van-e a hegeli végtelenről szóló tanításban olyan elem, amely — amennyiben igaz lenne — problémát okozhatna a világ megismerhetőségének tétele szempontjából. Ti. ha a marxizmusnak e tekintetben az lenne a tétele, hogy a *végtelen* világ megismerhető *és megismerhetetlen is*, akkor az a hegeli végtelen-koncepcióval teljes összhangban állna; de a marxizmus (Engels gondolatának kivételével a végtelen megismerhetőségéről és megismerhetetlenségéről) a tétel első felét domborítja ki és állítja pozitív for-

[10] Uo.
[11] Uo.

mában, s ugyanakkor igényt tart arra, hogy idevágó tanítása belsőleg koherens legyen. Ezért érthető, ha e cél érdekében az itt jelentkező problematikus elemre fordítottam a figyelmet. S mivel a hegeli „rossz végtelen" tartalmazza ezt az elemet, nem tekinthető jogosulatlannak a rá való hivatkozás. Örülök azonban annak, hogy ha már a könyvemben nem tehettem meg, legalább itt utalhatok arra, hogy a hegeli végtelenről szóló tanítás valóban lényegesen gazdagabb ennél a mozzanatnál.

*(b)* Térjünk rá ezek után a második problémakörre: a *világ*$_2$ *terminus jelentésére.* Igaza van-e azoknak, akik a szóbeli és írásbeli vitában számon kérték, hogy ez a fogalom nem kellően tisztázott, nem elég egyértelműen interpretált? Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszoljunk, először tisztáznunk kell, milyen funkció betöltésére jött létre ez a terminus? A válasz látszólag egyszerű. Ha a hegeli gondolatsor alapján elismerjük, hogy a végtelen világnak van olyan mozzanata, amely elérhetetlen az ember számára (a rossz végtelen egyik oldala), és nem akarunk a régi értelemben vett metafizikai vétségbe esni, vagyis olyasmit tételezni, ami eleve bizonyíthatatlan, sőt aminek az ellenkezőjére lehet joggal következtetni — akkor olyan megoldást kell keresnünk, amelynél összhangban áll egymással az, amit állítunk, azzal, amiről állítjuk az adott predikátumot.

E feladat egyik lehetséges megoldása, hogy olyan szféráról állítjuk a megismerhetőséget, amelyből hiányzik a rossz végtelen megismerhetőségét gátló mozzanata. Ezt a szférát jelölné a világ$_2$ terminus, amelynek meghatározása azonban korántsem nehézségektől mentes. Ha ugyanis az adott szükségletből kiindulva próbáljuk definiálni ezt a fogalmat, hogy a világ$_2$ nem más, mint a „világ mínusz a végtelen nem megismerhető része", akkor ez értelmezhető úgy is, hogy ami marad, az a világ megismerhető része, következésképpen, ha ez utóbbira alkalmazzuk a megismerhetőségi tételt, akkor egy olyan tautologikus kijelentést nyerünk, amely szerint a világból az ismerhető meg, ami megismerhető.

Hársing László könyvemről adott bírálatában el is marasztal ebben a „vétekben". Ahhoz, hogy tisztázzuk, jogosak-e kritikai észrevételei, szükségesnek látszik, hogy idézzük bírálatának idevágó részét.

„Első pillanatra igen perspektivikus fogalmi újításnak tűnik a ‚világ$_1$', mint extenzíve végtelen univerzum és a ‚világ$_2$' mint redukált változatának megkülönböztetése. Csalódást okoz azonban az a magyarázat, amelyet a szerző az utóbbi terminus bevezetéséhez fűz: „a ‚világ$_2$' terminus alkalmazása a ‚megismerhetőség' törvényénél azzal az előnnyel járna, hogy így a ‚megismerhetőség' törvénye csak arra a szférára korlátozódna, *amely valóban megismerhető*, s ezzel egyben ki is küszöbölődne az a logikai ellentmondás, amely a ‚megismerhetőség' tétele és a világ időbeli (és térbeli) végtelenségének törvénye között feszülne, amennyiben ragaszkodnánk ahhoz, hogy a ‚megismerhetőség, tételenél a világ$_1$ terminust alkalmazzuk." (199. o.)

„Ha ez így van, akkor azonban a ‚megismerhetőség' gordiuszi csomóját Nagy Sándor módjára oldjuk meg és a világot két részre vágjuk azon az alapon, hogy egyik rész eleve olyan, amelyről információkat nem szerezhetünk, (a világ$_1$-nek a világ$_2$-n kívüli szegmentuma), a másik pedig legalábbis elvileg megismerhető (világ$_2$). Ezzel a vágással azonban úgy oldjuk meg a problémát, hogy tulajdonképpen megszüntetjük problémajellegét is. Ezen azt értjük, hogy a ‚megismerhetőség' predikátumot egyaránt belefoglaljuk a világ$_2$ és az ember fogalmába. Ezáltal a ‚*a világ*$_2$ *megismerhető az ember számára*' *ki-*

*jelentés analitikussá lesz, és megválaszolásához semmi más eszközre nincs szükségünk, csak a fogalmak elemzésére.*"[12]

Amint az idézetből kitűnik, Hársing László úgy véli, hogy a könyvemben a világ$_2$ terminusnak azt az interpretációt adom, hogy ez a világnak az a szegmentuma (része), amely „valóban megismerhető", ezzel azonban egy semmitmondó, analitikus kijelentés áll elő: „a világ$_2$ (azaz a világ megismerhető része) megismerhető". Típusára nézve ez a kijelentés lényegében nem különbözik „A minden agglegény nőtlen" ítélettől, amely az analitikus kijelentésekről folytatott vitában „mintapéldaként" funkcionált.[13]

Úgy gondolom, hogy Hársing László következtetésével egyet lehet érteni, amennyiben a világ$_2$ terminus ilyen értelmezése mellett valóban analitikus kijelentés jönne létre, amely természetesen nem adna semmiféle megoldást a megismerhetőség problémájára, s így nem is lenne tekinthető az itt jelentkező logikai ellentmondás valódi megoldásának.

A valóságban azonban — a könyv tanúsága szerint — a „világ$_2$" meghatározásánál én kísérletet teszek e hiba elkerülésére, bár — ahogy a szóbeli viták rámutattak — a „továbblépés" (ha alkalmas is az analicitás veszélyének elkerülésére) újabb problémákat hoz magával. A világ$_2$ terminust munkámban úgy értelmezem, hogy ez az a szféra, amelyhez az emberiség létezése során *eljut*, vagy másként kifejezve, amelyről *információt szerez*, ill, amelyről általában *problémákat alkot*. Az a tény azonban, hogy az ember tudomást szerez egy meghatározott területről, döntően a jelenség szférájához való eljutást jelenti, és egyáltalában nem azt, hogy eljutott volna a lényegek különböző szintjeinek megismeréséig.

Érzékeltessük a kettő különbségét egy filozófiatörténeti példával. Filozófiai berkekben közismert, hogy Kant, „az agnoszticizmus klasszikusa", úgy értelmezte a „Ding an sich", a „magábanvaló" birodalmát, mint amelynek létéről kétségtelenül megbizonyosodhatunk, tehát van róla információnk, ugyanakkor azonban ez a terület elvi okokból sohasem ismerhető meg. Ebből világosan kiderül, hogy az első tény feltételezése még nem vonja szükségszerűen maga után a másodikat.

Hadd igazoljam egy könyvemből vett idézettel, hogy nem utólag, Hársing érveinek hatására próbálom korrigálni a világ$_2$ értelmezését, hanem az már munkámban is ebben az interpretációban megtalálható. Ez az idézet a „világ$_2$"-ről adott definíciót, s ez azért „perdöntő", mert nyilvánvaló, hogy az, hogy valaki hogyan interpretál egy terminust, elsősorban az általa adott definícióból derül ki. Az idézet így hangzik: a világ$_2$ „. . . a világnak azt a horizontálisan és vertikálisan egyre mélyülő szféráját tartalmazza, amelyhez az ember, amíg egyáltalán létezik *el fog jutni*, plusz a végtelenből annyi, amennyi belőle megismerhető".[14] Az idézetből világosan kiderül, hogy a „világ$_2$" szféránál csak az „*eljutás*", azaz információszerzés a kritérium és nem a megismerhetőség. (Legfeljebb az lehet megtévesztő, hogy a mondat végén a végtelennel — de csakis azzal! — kapcsolatban valóban szerepel a megismerhető predikátum, az előző résznél azonban nem.)

Ebből azonban az következik, hogy a világ$_2$ terminus önmagában még nem

[12] Hársing László, i. m. 300. (Saját kiemelésem — *F. T.*)

[13] A különbség csak abban áll, hogy az utóbbi kijelentésben egy univerzális kvantor található, amelynek azonban problémánkat illetően nincs jelentősége.

[14] Földesi Tamás, i. m. 198—199. (Saját utólagos kiemelésem — *F. T.*)

foglalja magában a megismerhetőséget, hanem csak azt, hogy erről a szféráról van valamilyen ismeretünk. Ebben az esetben azonban *újat* állít valaki, ha feltételezi, hogy a világ$_2$-ről nemcsak tudomásunk lehet, hanem az meg is ismerhető. Vagyis a világ$_2$ megismerhetősége *szintetikus* kijelentés, mert a predikátum többet mond, mint ami a szubjektum fogalmában benne rejlik.

Ugyanakkor őszintén el kell mondanom, hogy a világ$_2$ munkámban adott meghatározása — ha nem is vezet analitikus kijelentéshez — nem mentes más fogyatékosságtól, amelyre a szóbeli vitában mutattak rá.

Ilyen hiba az, hogy az „eljutás", „információszerzés" problémánk szempontjából többértelmű terminus, amely ha nem szűkítjük le meghatározott vonatkozásban, félreértésekre adhat okot, sőt a maga differenciálatlanságában kifejezetten alkalmatlannak bizonyul funkciója ellátására. Ahhoz, hogy az itt jelentkező nehézséget megvilágítsuk, tegyünk fel egy egyszerű kérdést: „vajon a rossz végtelenről mint olyanról — beleértve annak elérhetetlen mozzanatát is — van-e információnk?" Ha információn már azt is értjük, hogy ha valaminek a puszta létezéséről tudomásunk van, akkor erre a kérdésre igennel kell válaszolnunk. Ebben az esetben azonban a következő logikai ellentmondás keletkezik: egyrészt azt állítjuk, hogy a rossz végtelennek van egy megismerhetetlen mozzanata, amely idő- és térbeli korlátok miatt az ember számára a maga konkrétságában hozzáférhetetlen; másrészt mivel a világ$_2$-t úgy határozzuk meg, hogy mindaz ide tartozik, amiről információval rendelkezünk, s ez a sajátosság a rossz végtelent is jellemzi, a világ$_2$ megismerhetőségének tételezésével a rossz végtelen megismerhetőségét is állítjuk. Vagy egyszerűbben kifejezve: a világ$_2$-re alkalmazott kritériumunk, az „eljutás", az „információszerzés" túl tág fogalmak, mert lehetővé teszik, hogy a rossz végtelen „en bloc" besorolható legyen a világ$_2$-be, amit éppen el szerettünk volna kerülni.

Ez a nehézség, az így keletkező logikai ellentmondás azonban nem leküzdhetetlen. A probléma megoldásához pusztán az szükséges, hogy az „eljutás", az „információszerzés" terminusainak az adott esetben olyan jelentést tulajdonítsunk, amely többet igényel, mint a puszta létezésről szóló ismeretet. Ha tehát e két terminuson itt azt értjük, hogy ezek az adott szféráról szóló információkhoz való jutást jelentik, konkrét empirikus vagy teoretikus úton, akkor olyan kitériumhoz jutunk, amely már alkalmas arra, hogy segítségével a rossz végtelen megismerhetetlen mozzanatait kirekesszük.[15]

Hasonlóképpen járható útnak tartom azt a javaslatot is, amely Hársing László bírálatában szerepel, amely szerint célszerűnek látszik a világ$_2$-t a gyakorlattal definiálni, mégpedig a következő formában: „. . . mindazt a világ$_2$-be soroljuk, ami közvetlenül tárgya a történetien felfogott gyakorlatnak, vagy a gyakorlattal determinisztikus kapcsolatban áll."[16]

Nem nehéz megállapítani, hogy a rossz végtelen inkriminált mozzanatai e meghatározás szerint is kívül esnek a világ$_2$-n, mivel azok semmiféle vonat-

[15] Persze egy ilyen definícióval kapcsolatban is felvetődhet, hogy nem kapunk-e esetleg mégis analitikus kijelentést, mivel arról a területről állítjuk, hogy megismerhető, amelyről már ismeretet szerzünk (az információ maga is ismeret). Hogy azonban ez nem lenne kellőképpen megalapozott feltevés, azt az bizonyítja, hogy egy jelenségről szóló valamilyen felszíni ismeret még korántsem jelenti lényegi szintjeinek megismerhetőségét. Jellemző, hogy az agnoszticizmus harca a megismerhetőség híveivel csaknem kivétel nékül olyan kérdések körül forog, amelyeknél van bizonyos ismeretünk az adott jelenségszféráról, de vitatott, hogy a lényege is megismerhető-e vagy sem.

[16] Hársing László, i. m. 300.

kozásban sem tekinthetők a történetileg felfogott gyakorlat tárgyának. Ugyanakkor helytelen lenne azt feltételezni, hogy e definíció teljesen megismerésen kívüli elemeket tartalmaz (s így eleve fel sem vethető vele szemben az analicitás vádja), mert a korszerű gyakorlatfelfogás természetszerűen tartalmaz megismerési mozzanatokat is.[17]

A nem kellő pontosságú meghatározás vádja azonban nemcsak a világ$_2$-nél szereplő „eljutás" terminus sokértelműségével kapcsolatban vetődött fel, hanem egy másik összefüggésben is. A szóbeli viták során kifogásolták, hogy a világ$_2$ határait nem lehet pontosan körvonalazni, és hogy ez ismét egyik jele a fogalom bizonytalanságának.

Úgy gondolom, hogy ez az ellenvetés nem kellően megalapozott. Nem azért mintha nem lenne igaza annak a megállapításnak, amely szerint a világ$_2$ határai „előre meg nem határozhatók", mivel nem tudjuk, hogy meddig létezik az emberiség és ezzel összefüggésben, mekkora lesz a világegyetemnek (világ$_1$-nek) az a szegmentuma, amelyet az ember történelmileg fejlődő gyakorlata során „becserkészik". Hanem azért, mert *ez* nem gyengesége ennek a terminusnak, hanem ellenkezőleg érdeme. A világ$_2$ kategóriájának, ahhoz, hogy megalapozottan vonatkoztathassuk rá a megismerhetőség predikátumát, szükségszerűen *rugalmasnak* kell lennie. Nem merev határnak, amely azt jelentené, hogy *eddig és nem tovább*, mert ez óhatatlanul egy agnosztikus koncepcióhoz vezetne, hanem olyannak, amely egyszerre jelzi, hogy az emberi megismerés lehetőségei korlátlanul bővíthetők és ugyanakkor azt, hogy minden gazdagodás ellenére marad a világ végtelensége következtében olyan szféra, amelyet az emberiség, még ha örök életű lenne, sem tudna elérni. Vagyis analógiával élve, ebből a szempontból a világ$_2$ terminusnak a lenini anyagfogalomhoz kell hasonlítania, amelyről Lenin azt írta: elég tágnak kell lennie ahhoz, hogy minden újabb anyagra vonatkozó felfedezés „beleférjen", és elég szűknek ahhoz, hogy az idealizmus minden ágától elhatároljon.

S valóban a világ$_2$ is olyan terminus, amely elég tág ahhoz, hogy minden valóban megismerhető terület beleférjen, és elég szűk ahhoz, hogy az agnoszticizmustól elhatároljuk magunkat, amelynek éppen az a jellegzetessége, hogy a világ$_2$-n belül is feltételezi különböző „agnosztikumok" fennállását.

S ha már az analógiáknál tartunk, hadd utaljak arra, hogy van a marxizmusnak nem egy „mozgó" tartalmú fogalma, amely nagyon jól funkcionál anélkül, hogy határai pontosan körvonalazhatók lennének. Ilyen pl. az objektum fogalma, amely egyre növekvő területet fog át, attól függően, hogy az emberi gyakorlat (beleértve a megismerést) mekkora szférát ölel át, anélkül, hogy meghatározható lenne: a világ mekkora szegmentuma válik az emberiség története során objektummá.

Egyébként a világ$_2$ terminus összehasonlítása az objektum fogalmával nemcsak azért hasznos, mert bizonyos analógiák figyelhetők meg közöttük, hanem egy másik szempontból is. Nevezetesen a világ$_2$ meghatározható az objektum és szubjektum relációjában is, mégpedig úgy, hogy a világ$_2$ nem más,

[17] Ami Hársing László bírálatának többi részét illeti, arra azért nem térek ki részleteiben, mert egyetértek vele. Nemcsak azokkal a megjegyzésekkel, amelyek kedvezőek munkámra, hanem az elmarasztalókkal is. Hogy az utóbbiak közül néhányat felsoroljak: a mű fogyatékossága a filozófiatörténeti hagyaték viszonylagos mellőzése, a logikai aspektusok nem kellő kidolgozottsága, hiányzik a megismerhetőség problémájának beleágyazása a munka problémájába, a prognosztika és a futurológia eredményeinek felhasználása a jövő megismerhetőségével kapcsolatos problémák elemzésénél.

mint a világnak az a része, amely *az emberiség története folyamán objektummá válik.* (S noha ez egyoldalúnak tűnik, mert látszólag hiányzik belőle a szubjektum, valójában ez a jellemzés tartalmazza a szubjektumot is, amely a megismerés tárgyaként mint objektum jelenik meg.[18]

*(c)* Ezek után rátérünk a világ$_2$ terminussal kapcsolatban jelentkező *szűkebben vett világnézeti problémákra.* Ezek közül a legjelentősebb az a kérdés, hogy *nem vezet-e* a megismerhetőség elvének a világ$_2$-re való redukálása önkéntelenül is *agnoszticizmushoz*? Ezzel a problémával Gondi József foglalkozik bírálatában és igenlő választ ad.

Vizsgáljuk meg, igaza van-e Gondi Józsefnek abban, hogy a világ terminus szűkebb értelmezésével (azaz a világ$_2$ bevezetésével) és annak kimondásával, hogy a megismerhetőség csak erre a szférára érvényes, „áttévedek az agnoszticizmus határán"? Ahhoz, hogy ezt eldönthessük, meg kell vizsgálnunk érveit és azok létjogosultságát. Argumentációjának tengelyében az áll, hogy a világ megismerhetőségének redukálása a világ$_2$-re egyet jelent annak elismerésével, hogy a világnak van olyan szférája, amely nemcsak időlegesen, átmenetileg, hanem *abszolút értelemben megismerhetetlen.* (Ez az a terület, amellyel a világ$_1$, a végtelen univerzum gazdagabb a világ$_2$-nél.) Márpedig a világ bármely szegmentumáról állítani, hogy az abszolút értelemben megismerhetetlen: agnoszticizmus és összeegyeztethetetlen a világ megismerhetőségének elvével, amely lényegénél fogva a totalitásra, a jelenségek összességére vonatkozik. A plaszticitás kedvéért röviden idézem Gondi József idevágó gondolatait: „Megítélésem szerint a megismerhetőségi elv *legáltalánosabb* értelemben csak azt tartalmazza, hogy a »természet nem . . . ésszerűtlen . . . az ész nem . . . természetellenes«, hogy egyetlen természeti és társadalmi jelenség sem eleve hozzáférhetetlen számunkra, és megismerőképességünknek sincsenek olyan korlátai, amelyek a társadalmi fejlődés továbbhaladása során ne lennének kiküszöbölhetők. Tehát e tétel az *egész* világra, a *világ minden* jelenségére és az egész emberi megismerés *egész lehetséges* folyamatára, nem pedig egyes, bármilyen nagy véges szakaszaira vonatkozik. *Ebben a legáltalánosabb vonatkozásban ez az elv semmiféle megismerhetetlenségi mozzanatot nem tartalmaz.*"[19]

Gondi József szerint tehát a megismerhetőséget a világra, mint totalitásra kell vonatkoztatni (vagyis a világ$_1$-re), s ennek alátámasztásául első érvként arra hivatkozik, hogy a megismerhetőségnek — logikai kifejezéssel — két szükséges és ugyanakkor elégséges feltétele van:

1. A természet ne legyen ésszerűtlen („megismerésellenes" vagy „megismerésidegen"),
2. Az ész ne legyen természetellenes.

Másként kifejezve a két feltétel azt jelenti, hogy a világ és az ember nem idegenek egymás számára: a világot az jellemzi, hogy „hagyja magát megismerni", az embert pedig az, hogy rendelkezik a világ megismerésének képességével.

Első pillanatban úgy tűnik, hogy érvelése meggyőző, valóban úgy látszik, hogy a két feltétel alapján nem lehet különbséget tenni a jelenségek között,

[18] A marxista filozófusok nem egyeznek meg teljesen abban, hogy mit kell pontosan objektumon érteni, de általában elfogadják azt, hogy az objektum nem azonos az univerzummal, hanem annak csak azzal a részével, amelyet az ember (a szubjektum) gyakorlata során „birtokba vesz".

[19] Gondi József, i. m. 819.

a világ$_2$-n belüliek éppúgy ide tartoznak, mint az azon kívül esők. A közelebbi elemzés azonban azt mutatja, hogy bármennyire is kézenfekvőnek tűnik is, ez a magyarázat mégsem kielégítő.

Mégpedig azért, mert úgy hiszem, hogy elfogadása esetén a megismerhetőség elve „csepfolyóssá válna", vagyis olyan tétellé, amely bizonyos pontokon teljesen elveszti tartalmát. Ha ugyanis elismerjük, hogy a végtelennek van ún. „rossz" válfaja, amely lényegénél fogva tartalmaz olyan szférát, amelyet az emberi megismerés *a maga konkrétságában nem érhet el*, nem foghat át — hiszen többek között éppen azért „rossz" végtelen, mert bármeddig jussunk is el megismerésében, sohasem jutunk a „végére" —, akkor ebből az következik, hogy ennek a szférának van olyan része, amelynél *a megismerés lehetősége hiányzik.*

Nem azért, mintha ez a szféra „észellenes" lenne, vagy az ember, *ha hozzájuk férne*, nem lenne képes megismerésükre, hanem azért, mert a dolog lényegénél fogva az ember nem juthat hozzá, hogy ezt a lehetőséget realizálja. Az a lehetőség azonban, amely eleve realizálhatatlan — esetünkben a „rossz" végtelen következtében —, olyannyira absztrakt lehetőség, hogy valójában már *nem lehetőség*. Következésképpen nem lehet egyetérteni azzal, hogy a megismerhetőség tételezéséhez elegendő lenne az előbbiekben felsorolt két feltétel: szükséges még egy harmadik, éspedig, hogy az adott szféra ne csak ne legyen „észellenes", hanem *hozzáférhető is legyen az emberiség számára.*

Gondi József egyébként maga is érzi, hogy következtetése még további nyomatékot kíván, és ezért más érvet is felhoz a „rossz végtelen" egészében való megismerhetősége mellett. Hadd idézzük ismét röviden idevágó gondolatait: „Engelsnek az a megállapítása, hogy a végtelen megismerés csak végtelen aszimptotikus progresszusban valósulhat meg, nemcsak az intenzív végtelen megismerhetőségét, hanem a *‚rossz végtelen' megismerhetőségét is jelenti.* Ugyanis a végtelen, ha sok véges végtelen sokfélesége is, a végtelen aszimptotikus progresszusban haladó megismerés útján ténylegesen is megismerhető. Természetesen soha nem befejezett módon, mert lényege éppen az, hogy ez is, az is végtelen, azaz befejezetlen és befejezhetetlen."[20]

Úgy gondolom, Gondi Józsefnek igaza van abban, hogy a végtelen bármely válfaja, és így a „rossz végtelen" sem esik a *maga egészében* kívül a megismerés szféráján: ha máson nem, akkor a végesen keresztül — a véges és végtelen dialektikája jegyében — a végtelen is megismerhető. Ha ezt tagadnánk, akkor a „rossz végtelent" misztifikálnánk, elfelejtenénk, hogy a végtelen véges elemekből tevődik össze.

Ugyanakkor azonban Gondi József figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy ami a „rossz" végtelenből megismerhető, az a véges részek csoportja, s ezek megismerhetősége mit sem változtat azon, hogy ami ebből a végtelenből igazán „rossz", az ettől továbbra sem lesz megismerhető.

S hogy az aszimptotikus vonal példájánál maradjunk: az aszimptotikus vonalak a végtelenben „egybeesnek", de ezt a „találkozást" a maga konkrétságában az ember sohasem figyelheti meg.

Ezért a „rossz végtelent" nemcsak az jellemzi, hogy bizonyos vonatkozásban megismerhető, hanem az ellenkezője is, az hogy nem megismerhető.

Úgy gondolom, hogy ez az interpretáció felel meg legjobban annak az engelsi gondolatnak, amely szerint a „végtelen éppúgy megismerhető, mint

[20] Uo. 820. (Saját kiemelésem — *F. T.*)

megismerhetetlen". Vagyis tudomásul kell vennünk, hogy Engels tudományos lelkiismeretességéhez híven mindkét vonást feltételezte, következésképpen, ha őt nem tartjuk agnosztikusnak, akkor azt sem szabad annak tekintenünk, aki az engelsi gondolat konzekvenciáit „expressis verbis" levonta.

*(d)* S itt térnék ki arra a világnézeti problémára, hogy nem okoz-e gondot a megismerhetőség elvének a világ$_2$-re vonatkoztatása abból a szempontból, hogy a dialektikus materializmus törvényei általában *egyetemes* jellegűek.

Ezzel kapcsolatban két dologra szeretném felhívni a figyelmet. Az egyik az, hogy az általam javasolt változtatást helytelen lenne úgy értelmezni, hogy a megismerhetőség elve nem vonatkozik többé az Univerzumra, a végtelen világra mint olyanra. Egy ilyen interpretáció ugyanis figyelmen kívül hagyná, hogy a végtelent korántsem tekintem az eddigi tudományos eredmények alapján a maga egészében megismerhetetlennek, következésképpen a megismerhetőség bizonyos, méghozzá igen lényeges vonatkozásokban kiterjed a végtelen Univerzumra is. (Gondoljunk arra, hogy a világ$_2$ fogalmába a végtelen bizonyos oldalai is beletartoznak.)

A másik, hogy az előbbiekből kitűnően a megismerhetőség törvénye bizonyos vonásaiban különbözik a dialektikus materializmus többi egyetemesnek tekintett törvényeitől. Míg ugyanis azoknál egy viszonylag megalapozott extrapoláció segítségével feltételezhetjük, hogy a világ$_1$-nek a világ$_2$-n kívül eső részén is érvényesek, mivel érvényesülésüknek nincs semmiféle megismerésbeli előfeltétele, addig a megismerhetőségi törvényről nem állíthatjuk ugyanezt. Itt ugyanis a törvény éppen a megismerés lehetőségeiről szól, és ezért egy hasonló jellegű extrapoláció azért nem alkalmazható, mert ehhez hiányoznak a fent ismertetett megismerésbeli előfeltételek.

Vajon felborítja-e mindez a dialektikus materializmus törvényeinek értékrendjét? Úgy gondolom semmiképpen sem. A dialektika egyik jegye, hogy a valóság végtelen sokfélesége abban is kifejeződik, hogy a törvények érvényességi köre eltérhet egymástól. Márpedig a dialektikus materializmusnak *önmagára vonatkoztatva is dialektikusnak* kell lennie, s ez azt jelenti, hogy a törvények egyetemességük tekintetében is különbözhetnek egymástól.

Visszatérve Gondi József érvelésére, úgy gondolom, nem vette eléggé figyelembe azt, hogy a marxista filozófia elveinek, habár nem egyforma mértékben, de *heurisztikus értékük is van*, s heurisztikus funkciójuk igen lényeges. Márpedig a megismerhetőség elve csak akkor tölthet be ilyen módszertani funkciót, akkor nyújthat reális világnézeti alapot a szaktudományok számára, ha — a lehetőségekhez képest — pontosan körvonalazzuk érvényességi körét, megjelöljük azokat a területeket, — ahol a tétel érvényes és alkalmazható.

S noha nem szeretek ismételni, egyetlen vonatkozásban hadd utaljak munkámnak arra a bekezdésére, ahol azzal foglakozom, hogy veszít-e valamit a tudomány azzal, hogy a világ$_1$ és a világ$_2$ közötti szférát, a végtelen „rossz" oldalát nem tartjuk megismerhetőnek. Erre a kérdésre egyértelműen nemmel feleltem: a tudomány számára abszolút nem jelent semmiféle veszteséget, ha megkérdőjelezzük egy olyan szféra megismerhetőségét, amelyről sohasem lesznek konkrét információink, amelynek talajáról nem fakadnak tudományos problémák. S nem tekinthető véletlennek az sem, hogy az agnoszticizmus sohasem érvel ennek a szférának a megismerhetetlenségével.

S ez a heurisztikus funkció magyarázza azt is, hogy munkámban miért foglalkozom azokkal az akadályokkal, amelyek a múlt, illetve a jövő bizonyos típusú megismerhetőségét korlátozzák, gondoljunk pl. a bármilyen távoli jövő jelen-

beli megismerésének korlátozott lehetőségeire (ahol csak egy predeterminisztikus koncepció feltételezheti, hogy ezek az akadályok a maguk egészében elháríthatók.)

A korlátok ismét nem egy agnosztikus koncepció irányába mutatnak, nem engedmények egy ilyen felfogással szemben, hanem ellenkezőleg azt a célt szolgálják, hogy a megismerhetőség elvét konkrétabbá, reálisabbá és ezzel együtt az eddiginél védhetőbbé tegyék. Nem szabad ugyanis elfeledkeznünk arról, hogy a múlt és jövő megismerhetőségbeli akadályainak felvázolása nem ahhoz a végkonkluzióhoz vezetett, hogy a világnak ezek az időbeli szférái lényegükben nem megismerhetők, hanem ellenkezőleg ahhoz, hogy a megismerhetőségük egyre nagyobb mértékben realizálható.

Mindezek alapján úgy gondolom, hogy egy olyan marxista megismerhetőségi koncepció, amely a megismerhetőséget arra a döntő szférára tételezi, ahol az valójában érvényes, jobb szolgálatot tesz a marxizmus ügyének, mint egy olyan, amely látszólag egyetemesebb, valójában azonban néhány ponton megkérdőjelezhető, és tudományosan csekélyebb heurisztikus értékkel rendelkezik.

*Összefoglalva:* mindezek alapján úgy gondolom, hogy a világ$_2$-re alapozott megismerhetőség-koncepció (figyelembe véve a világ$_2$ terminus kielégítőbb értelmezést) gyümölcsöző lehet és — ha helyesen értelmezzük — nem rejt magában agnosztikus tendenciákat. Ugyanakkor még egyszer alá szeretném húzni, hogy az itt jelentkező problematikának ez csak az egyik lehetséges marxista megoldása, és továbbra is el tudom képzelni, hogy egy „osztatlan" világ-terminussal „dolgozzunk", és erre építsük a megismerhetőségi tételt: pl. úgy, hogy Engelsnek arra a gondolatára alapozzuk a probléma megoldását, amely szerint a végtelen (világ) éppoly megismerhető, mint amennyire megismerhetetlen. De elképzelhető egy olyan variáció is, amely nem indexszel látja el a „világ" terminusokat, hanem fogalmi körülírással kísérli meg jelezni, hogy a megismerhetőség tétele a végtelen világ mely szegmentumára érvényes elsődlegesen.[21]

## 2. A MEGISMERHETŐSÉG ÉS A TUDOMÁNYOS PROBLÉMÁK VISZONYA

*(a)* Térjünk rá Gondi József bírálatának második részére, amelyben munkámnak azzal a részével foglalkozik, ahol a „világ" terminusnak a „problémák összessége" kifejezéshez való viszonyát vizsgálom.[22] Gondi Józsefnek számos kritikai észrevétele van ezzel a résszel kapcsolatban.

Fő kifogása: nem lehet egyetérteni azzal a könyvben kifejtett tétellel, hogy *a világnak csak az a része ismerhető meg,* amelyre nézve a *tudomány problémákat fogalmaz meg.* Döntő érve ezzel a feltételezéssel szemben az, hogy a probléma már olyasmit tartalmaz, aminek a megismerése megkezdődött, ha tehát ragaszkodunk ahhoz, hogy csak a problémák formájába öntött világ ismerhető meg,

[21] Az indexelés ugyanis rendszerint annak a jele, hogy a filozófiai nyelv nem elég gazdag ahhoz, hogy két egymástól részben eltérő fogalmat különböző terminusokkal lásson el, noha az eltérő terminusok könnyebbé tennék a tartalmi különbségek megértését. Esetünkben is erről van szó, a magyar nyelvnek nincs olyan kifejezése, amellyel a világ$_2$ jelölhető lenne (sőt a szóbeli vitában az is felvetődött, hogy tulajdonképpen a precizitás kedvéért még a világ$_3$-ról is kellene beszélnünk, amellyel azt a szférát jelölnénk, amellyel a világ$_1$ gazdagabb, mint a világ$_2$).

[22] Gondi József, i. m. 821—822.

akkor a megismerhető szférát indokolatlanul arra a szférára redukáljuk, amelyet *ténylegesen megismerünk*. Így azonban elkövetjük a Lenin által bírált csernovi hibát: a megismerhetetlent felcseréljük az ismeretlenül maradóval.[23]

Úgy gondolom, hogy Gondi Józsefnek igaza van, ha kifogásolja a fenti tételt. Érvelésének egyetlen hibája, hogy könyvemben nem állítottam az általa kifogásolt nézetet, pontosabban nem úgy állítottam, ahogy ő értelmezi.

Ennek ellenőrzése érdekében idézzük fel először azt a részt a könyvből, amelyre bírálatánál hivatkozik: „A szaktudományokat sohasem tárgyuk abszolút totalitása érdekli, amelynek megragadása elvileg lehetetlen, hanem az, hogy az általuk feltárt problémák, illetve jelenségek megismerhetők-e vagy sem, *továbbá az, hogy siker esetén kimerül-e ezzel a megismerés, vagy újabb megismerési szférák, új problémák adódnak*. Ezekre a kérdésekre a világra épülő megismerhetőségi törvény teljes mértékben megnyugtató választ ad, amennyiben egyrészt kijelenti, hogy a feltárt jelenségek megismerhetők, illetve a problémák megoldhatók, *másrészt azt is leszögezi, hogy a kutatás jövője is biztosítva van, mert a megismerés a világ$_2$ vonatkozásában sem merülhet ki.*"[24]

Ha az idézetben az utólag aláhúzott részeket is figyelembe vesszük, akkor világosan látható, hogy Gondi József gondolataim értékelésénél azt a hibát követte el, hogy két összetett mondatnak csak az első felét vette figyelembe, és úgy tekintette, mintha ez lenne a teljes válaszom a feltett kérdésekre, noha a szövegben az aláhúzott részek éppoly jelentősek és szerves részét képezik a kérdésre adott feleletnek.

Az egész válaszból ugyanis egyértelműen kiderül, hogy a megismerhetőség értelmezésénél természetszerűen feltételezem, hogy az adott korszakban ismeretlenül maradó szféra nem azonos a megismerhetetlennel, amit világosan jelez az arra való utalás, hogy siker esetén a megismerés nem merül ki. De ugyanerre lehet következtetni az első fejezetben található részekből, ahol több helyen világosan írok arról, hogy a megismerhető világ szférája sokkal nagyobb, mint az, amit ténylegesen megismerünk, így pl. utalok azokra a múlt és jelenbeli összefüggésekre, amelyek kívül maradnak a hétköznapi és tudományos megismerésen, de azért megismerhetők.[25]

De eltérés van közöttünk abban is, hogy hogyan, milyen oldalról közelítjük meg az adott problémát. Gondi József azt a szemléletet, amely a szaktudományok igényéből kiindulva vizsgálja a megismerhetőség problémáját, kissé idegenkedve fogadja, amit az is jelez, hogy nincs egyetlen „jó szava" azzal kapcsolatban, hogy a munka ezt a problémakört tárgyalja. (Mindjárt le szeretném szögezni, hogy korántsem vádolom vitapartneremet azzal, hogy számára *általában* közömbös lenne, hogy a marxista filozófia a szaktudományok számára is

[23] E gondolat logikája: ha csak a megismerésre kerülő megismerhető, akkor ellentéte, amelyet nem ismerünk meg, azonossá válik a nem megismerhetővel.

[24] Földesi Tamás, i. m. 201—202. (Saját kiemelésem — *F. T.*)

[25] Megemlítendő, hogy ugyanez a probléma felvetődött a világ$_2$ terminussal kapcsolatos szóbeli vitákon is, mégpedig abban a formában, hogy a megismerhetőséget azért korlátozom a világ$_2$-re, mert a megismerhetőt azonosítom a megismertté válóval. (Ennek az érvnek a logikája: a világ$_2$-n kívül eső szféra nem válik megismertté, tehát nem is ismerhető meg.) Ezzel a feltételezéssel azért nem lehet egyetérteni, mert a valóságban a világ$_2$ túlnyomó része sem válik megismertté (legalábbis extenzív formában), következésképpen ezen az alapon a világ$_2$-t is mértéktelenül le kellene szűkítenünk. Vagyis a világ$_2$-n kívül eső szférának nem az a fő jellegzetessége, hogy nem válik megismertté (mert ebben nem különbözik a világ$_2$ jelentős részétől), hanem az, hogy a megismerés lehetősége hiányzik a térbeli és időbeli korlátok miatt.

minél többet nyújtson, csak arra szerettem volna utalni, hogy az a kérdésfeltevés, amely a világ megismerhetőségének és a problémák megoldhatóságának viszonyát vizsgálja, nem nyeri meg különösebben tetszését.)

Ő ugyanis általános filozófiai szemszögből elemezve a kérdést csak azt emeli ki, ami a köznapi és a tudományos megismerés számára valóban közös, nevezetesen azt, hogy „a megismerhetőségnek (egyik szinten) sem kritériuma, hogy megismertté váljon"[26], de nem fordít figyelmet arra, ami *sajátos*, arra, ahogyan a megismerhetőség a szaktudományok számára általában testet ölt. Ez a sajátosság pedig éppen abban áll, „hogy a tudományokat a világ megismerhetősége elsősorban abban a formában érdekli, hogy megoldhatók-e azok a problémák, amelyek a kutatások során felmerülnek".[27]

Úgy gondolom, hogy ez a megközelítés, amely a filozófia egyik általános elvénél megpróbálja megkeresni azokat a transzmissziós szíjakat, amelyeken keresztül az adott gondolat egy meghatározott területen érvényesül, azért gyümölcsöző, mert rendkívül megkönnyíti, hogy az adott szakág a filozófiai elvet magáénak érezze. (Esetünkben pedig nem csekélyebb területről van szó, mint a szaktudományokról általában.) Ezért e speciális módszerrel szemben nem helyénvaló az általános, azaz a sajátosságokat figyelembe nem vevő megállapításokra hivatkozni, mivel az előbbiek nem mondanak ellent az utóbbiaknak.

S ezen mit sem változtat az, hogy a klasszikusok így tették-e fel a kérdést, vagy sem. Az ugyanis, hogy „Engels és Lenin sem a problémák prizmáján áttört világra s kimondottan a kutatás tárgyává tett valóságra vonatkozóan állították a megismerhetőséget", — ahogy Gondi József írja — csak arról tanúskodik, hogy ők általános filozófiai szemszögből vizsgálták a problémát.[28]

[26] Gondi József, i. m. 821.

[27] Földesi Tamás, i. m. 128.

[28] Hogy mennyire idegen Gondi József számára a megismerhetőségnek a tudományos problémákon keresztül történő megközelítése, azt az is tanúsítja, hogy egyik utolsó érvként arra hivatkozik: a tudományban szerepet játszanak azok a felfedezések is, amelyekhez véletlenül jutott az emberiség. „Más volt a probléma, mást kerestek, és egészen mást fedeztek fel. Gondoljunk pl. a középkori alkimisták céljaira, problémáikra, és ennek során véletlenül tett felfedezéseikre." (Gondi József, i. m. 822.) Úgy gondolom, a könyvben található szöveg alapján egyértelműen bizonyítható, hogy én korántsem állítom: minden ismeret csak a tudatosan felismert tudományos problémák megoldásán keresztül keletkezik. Hadd idézzem ismét a könyv idevágó, releváns részét: „. . . a világ tudományos megismerése *szinte kizárólag a problémaalkotás* és -megoldás útján valósul meg . . ." (Földesi Tamás, i. m. 128. Saját utólagos kiemelésem — *F. T.*) Az idézetből kiderül, hogy kivételeket jómagam is elismerek (csak „a szinte kizárólag" kifejezést használom), valamint az is, hogy a problémaalkotást külön említem meg, ami lehetővé teszi az attól eltérő megoldást, az ún. melléktermeket. S hogy mindez nem utólagos önigazolás, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a Gondi József által felhozott példa *már a könyvemben is szerepel*, annak dokumentumaként, hogy még az álproblémák jegyében is születhetnek értékes tudományos eredmények. — Csak röviden szeretnék kitérni arra, hogy Gondi József nem ért egyet azzal a megállapításommal sem, amely szerint elvileg elképzelhető, hogy a világ megismerhetőségének alanya az emberen kívüli (a világűr valamelyik más pontján élő) lény is lehet. Ellenérvének lényege: ilyen lények ugyan létezhetnek, de ezek maguk is emberek, mert természetátalakító, gondolkodó lények. (Gondi József, i. m. 820.) Úgy gondolom, hogy ebben az esetben nincs igazi nézeteltérés közöttünk, mert a vita kizárólag egy terminológiai kérdés körül forog: embernek nevezendők-e azok a lények, amelyek a világűr különböző pontjain — esetleg — élnek? A szakirodalom általában a lehetséges eltérések jelzése érdekében — beleértve a történelmi fejlődés sajátosságait is — nem szokta őket az ember terminussal

*(b)* Végül néhány szót Ruzsa Imre tanulmányáról. Ruzsa Imre azt a feladatot tűzte maga elé, hogy bebizonyítsa: a modern szimbolikus logika eszközeivel lehetséges a megismerhetőségi tétel formalizálása és fáradozásait siker koronázta. Vagyis, egy olyan problémát old meg, amely nekem, aki összehasonlíthatatlanul kevesebbet értek a szimbolikus logikához, mint ő, nem sikerült. Az eredményt csak örömmel fogadhatom, úgy gondolom, hogy nem írtam a munkát hiába, ha ezzel alkalmat adtam egy jelentős logikus számára, hogy egy filozófiai probléma logikai vetületeivel behatóbban foglalkozzék.

Reflexióim végére értem. Szeretném remélni, hogy az itt kifejtett gondolatok nemcsak annyiban tarthatnak bizonyos érdeklődésre számot, amennyiben egy szerző reagálását tartalmazzák a művével kapcsolatban írásban és szóban megfogalmazott problémákra, hanem azért is, mert ezek — teljesen függetlenül attól, hogy milyen „apropó"-ból jelentkeztek — zömükben a világ megismerhetőségének lényeges és nem periferiális kérdései közé tartoznak (így pl. a tételben szereplő terminusok értelmezése, a tétel hatókörének pontosabb meghatározása), s ennyiben a fölöttük való, nemegyszer újabb vitára késztető meditálás előbbre viheti a marxista filozófia e fontos tételének ügyét.

---

illetni. Álláspontomban mindössze ez a gyakorlatban érvényesülő terminológia tükröződött, de készséggel elismerem, hogy amennyiben ezeket a lényeket is embernek nevezzük, akkor természetesen igaz az a feltételezés, hogy — materialista alapon — nem létezhet az emberinél magasabbrendű megismerés (figyelembe véve az emberi megismerés további lehetséges fejlődését is.). — Jelentkezik azonban ezzel kapcsolatban egy olyan kérdés is, amelyben már nemcsak terminológiai eltérés van közöttünk. Gondi József ugyanezzel a problémával egy más helyen is foglalkozik, méghozzá nem is lábjegyzetben. Nézete szerint az ember ugyan kipusztulhat a Földön, de szükségszerű, hogy hasonló lény — Gondi terminológiájával: ember — másutt létrejöjjön. Ez eddig rendjén levő, érvként azonban Engels egyik sokat idézett gondolatára hivatkozik: „Az anyag örökké, minden változásaiban ugyanaz marad, attribútumainak egyike sem mehet veszendőbe soha és . . . ezért ugyanazzal a vasszükségszerűséggel, amellyel a Földön legnagyszerűbb virágát, a gondolkodó szellemet . . . ki fogja irtani, máshol és más időben megint létre is kell hoznia azt." (Marx és Engels Művei, **20**, Budapest 1963. 340.) Azt hiszem, ez a gondolat egyike Engels legszebb — s ha szabad ezt a kifejezést egy filozófiai gondolatra alkalmazni —, legköltőibb eszméinek. A feltevés szépsége azonban ebben az esetben korántsem párosul bizonyítottságával. Sőt magam nagyon hajlamos vagyok arra, hogy az engelsi gondolatot puszta metaforának tekintsem — semmi többnek. Hadd tegyem fel ezzel kapcsolatban kérdőjeleimet: „Honnan tudjuk, hogy a gondolkodó ember az anyag egyik attribútuma, vagyis szükségszerű velejárója?" „És milyen alapon állítható, hogy az anyag egyetlen attribútuma sem mehet veszendőbe?" E kérdések megválaszolatlansága miatt a belőlük levont konklúziót is kétellyel kell fogadnunk: nevezetesen azt, hogy a gondolkodó embernek vasszükségszerűséggel máshol és más időben létre kell jönnie. — Hadd emeljem ki, hogy teljesen más kérdés, hogy az asztronómia jelenlegi fejlettségi fokán valóban feltételezik, hogy más égitesteken léteznek gondolkodó lények. De ez korántsem az engelsi hipotézis igazolása. Azért sem, mert ez *egyidejű* és nem egymás utáni létezés, és egyáltalán nem arra épül, hogy a gondolkodás az anyag attribútuma.

# A TAGADÁS TAGADÁSÁNAK TÖRVÉNYÉRŐL

BALOGH ISTVÁN

Mondhatjuk, hogy volt idő, amikor úgy tűnt: a marxista filozófia fejlődése során véghezvitte a tagadás tagadása törvényének tagadását.

Magának a törvénynek a története természetesen Hegellel kezdődik. „A logika tudományá"-ban Hegel kifejti, hogy a tagadás tagadása „a dialektika egyik legalapvetőbb általános törvénye",[1] „... amelynek általánosságát az önmagán túlmutató módszer-jellege biztosítja".[2]

Marxnak a tagadás tagadása törvényével kapcsolatos álláspontjáról pedig indokoltan mondja Tőkei Ferenc, hogy „... Marx a hegeli tagadás tagadása formulát materialista módon átértelmezte és mint a dolgok önmozgásának alapelvét megtartotta. Az elv konkrét alkalmazásának ‚példáit' Marx életművéből össze sem lehet gyűjteni; a módszer annyira áthatja az egész életművet, hogy jóformán nincs gondolatmenete, amelyet nélküle meg lehetne érteni."[3] Engels pedig teljesen egyetért Hegellel a tagadás tagadásának törvényét illetően, mondván, hogy a tagadás tagadásának törvénye a „természetnek, a történelemnek és a gondolkodásnak egy szerfelett általános és éppen emiatt szerfelett messzeható és fontos fejlődési törvénye; olyan törvény, amely, mint láttuk, érvényesül az állat- és növényvilágban, a geológiában, a metematikában, a történelemben, a filozófiában ..."[4] Lenin 1914—15-ben a dialektika legfontosabb elemeit vázolva egy külön pontban említi: „látszólagos visszatérés a régihez, a tagadás tagadása".[5]

Ámde jóllehet a marxista kézikönyvekben a törvény úgyszólván mindenkor helyet kapott, nem egészen fél évszázaddal később, nagyon is indokoltnak tűnik Molnár Eriknek a tagadás tagadása törvényére vonatkozó végkövetkeztetése. Az a nagyszabású kísérlet, hogy az újabb társadalomtudományi eredményeket a dialektikus materializmus álláspontjával szembesítse a tagadás tagadásával kapcsolatban — ellentétben a dialektika más törvényeivel —, alapvetően negatív eredményre vezet. Molnár Erik ekképpen foglalja össze a „Dialektikus materializmus és társadalomtudomány" című könyvében e törvénnyel

[1] Hegel: „A logika tudománya", I. rész, Akadémiai Kiadó, Budapest 1957, 82.
[2] Hegel, i. m. II. rész, 421—440.
[3] Tőkei Ferenc: A szocializmus dialektikájához; „Valóság", 1971/3.; továbbá: Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1974/28.
[4] Engels: Anti-Dühring; MEM **20**, Bp. 1974, 137.
[5] Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM **29**, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1972, 184. Jóllehet Lenin véleménye a tagadás tagadásával összefüggésben változott: így kétségkívül lehet említeni olyan megfogalmazást is Lenintől, amely nem egyezik az általunk idézettel. Bizonyítható azonban, hogy Lenin a korábbi, inkább elutasító álláspontját később — elsősorban a Hegel konspektusok készítésének idején — megváltoztatta és elismerte a tagadás tagadása törvényének jelentőségét. (Vö.: Tőkei Ferenc, i. m. 41.)

kapcsolatos vizsgálódásait: „... a tagadás tagadásának elmélete a mai napig nem jutott túl a ‚példák összegén', ahol Lenin idejében tartott. A tagadás tagadása, mint az objektív és szubjektív világ egyetemes, a valóság minden területén érvényesülő fejlődéstörvénye, ma sincs bizonyítva. Nincs bizonyítva a természet egyes mozgásformáin belül, nincs bizonyítva a természet nagy mozgásformáinak viszonyában, a természet és a társadalom viszonyában, nincs bizonyítva a gazdasági társadalomalakulatok egymás közötti viszonyában és az egyes gazdasági-társadalomalakulatokon belül. A marxista történetírás, amelyre a történet tényei alapvető kategória gyanánt kényszerítik rá az osztályellentétek dialektikus harcát, vagy a fokozatos és az ugrásszerű fejlődés ellentétes fogalmait, konkrét munkája közben sohasem botlott bele a tagadás tagadásának törvényébe, sohasem kényszerült arra, hogy ennek érvényesülését kimutassa. ... Sőt ... bizonyítottnak tekinthető, hogy ez az ún. törvény nem érvényesül egyetemesen. Az olyan ‚törvény', amely szerint a fejlődés a *régit* a valóság megújítása mellett sem küszöböli ki soha teljesen, nem lehet egyetemes érvényű, mert beleütközik a valóság forradalmi dialektikájába, a valóságos fejlődés forradalmi természetébe."[6] Eszerint tehát a tagadás tagadásának törvényét, mint alapvetően dialektikaellenes tételt — legalábbis a társadalmi jelenségek vizsgálatánál — ki kell iktatnunk módszereink közül.

Molnár Erik álláspontját látszik alátámasztani — immár közvetlenül a módszerre fordítva a figyelmet — Lukács Györgynek a tagadás tagadására vonatkozó vizsgálata is. Az elutasítás egyrészt kifejeződik abban, hogy miközben az ontológia és a logika elválasztására törekszik, nem lát lényegbevágó különbséget az egyszerű tagadás és a tagadás tagadása között: „Hegel a másként-lét és a másért-való-lét — hamisítatlan ontológiai — kategóriáit egy logikai nyelven fejezi ki, amennyiben ezeket a magán-való-lét tagadásának meghatározóiként tünteti fel. A valóságban azonban ontológiailag sem a másként-lét, sem a másért-való-lét nem tagadása a magán-való-létnek."[7] Másrészt ezen az alapon immár a korábbiak következményeként tételesen is elutasítja azt az állítást, hogy a tagadás tagadása általános törvényszerűség: „Mindaddig, amíg tárgyakról és folyamatokról van szó, amelyekben a mássá-válás nem forgatja fel az alapvető létformát, úgy tűnik nekünk, ontológiailag teljesen megengedhetetlen a tagadás kategóriájával való operálás",[8] továbbá a tagadás tagadását mint „... állítólag általános törvényt" említi.[9] Ezzel Lukács tehát lényegében Molnár Erik felfogását fogadja el a tagadás tagadásának törvényével kapcsolatban, legalábbis akkor, amikor közvetlenül e törvényről fejti ki nézeteit.[10]

Lukács György azonban álláspontjának indokoltságát mindenekelőtt abban látja, hogy Hegelnél „... a tagadás és a tagadás tagadása a fogalmak dialektikus mozgásának alapvető mozgatói. Ez logikailag és ismeretelméletileg egyaránt jogosult, csupán az a kérdés, érvényes-e ez az egyetemesség az ontológiára

[6] Molnár Erik: „Dialektikus materializmus és társadalomtudomány", Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1962, 308—309.

[7] Lukács György: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában; „Magyar Filozófiai Szemle", 1971/1—2, 78.

[8] Uo. 79.

[9] Uo. 80.

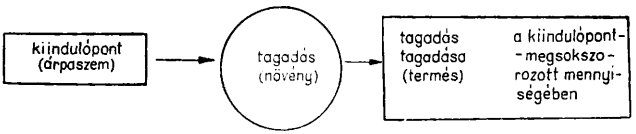
[10] A későbbiekben még utalunk majd arra, hogy Lukács György (a közvetlenség és a közvetítés problémájának vizsgálatánál) valójában nem olyan egyértelműen áll a tagadás tagadása törvényének elutasítása álláspontján, mint ahogy közvetlenül e törvényre vonatkozó megfogalmazásai sugallják.

is?"[11], s erre a kérdésre Lukács György nem-mel válaszol, így természetesen nem érthet egyet Engelsnek azzal a kísérletével sem, hogy a tagadás tagadása törvényének egyetemes érvényességét bizonyítsa.[12]

Egészen más jellegű azonban Molnár Erik érvelése. Eszerint a tagadás tagadásának törvénye nem egzakt, hanem csupán kiválogatott példák halmaza, s az egzaktság hiánya nem valamiféle mulasztás következménye, nem ismereteink jelenlegi állapotával függ össze, hanem mélyebben fekvő okok folyománya, nevezetesen annak, hogy a fejlődés dialektikus koncepciója ellentmondásban áll a régi reprodukcióját tételező tagadás tagadásának törvényével.

Maga Molnár Erik azonban nem tér ki arra, hogy voltaképpen miben is látja a régi reprodukciójának elméleti alapját a tagadás tagadásának törvényében, illetőleg pontosabban: a törvény különböző időben történt különböző megfogalmazásaiban. Ez esetben ugyanis kiderült volna, hogy a régi reprodukciójának mikéntjére nézve különböző álláspontok voltak és vannak forgalomban, továbbá, hogy történtek kísérletek a törvény példálózó jellegének és annak a felfogásnak a meghaladására, amely szerint itt a régi, a túlhaladott egyszerű reprodukciójáról lenne szó.

a) Vegyük elsőként Engels megjegyzéseit. Mint köztudott, az „Anti-Dühring"-ben Engels az árpamag fejlődésével példázza a tagadás tagadásának törvényét. „. . . ha egy ilyen árpaszem megtalálja a számára normális feltételeket . . . sajátos változás megy végbe vele: kicsírázik; az árpaszem mint olyan elmúlik, tagadtatik, helyébe a belőle keletkezett növény lép, az árpaszem tagadása. Mi azonban e növény normális életpályája? Növekszik, virágzik, megtermékenyül és végül ismét árpaszemeket termel, s mihelyt ezek megértek, a kalász elhal, most ő tagadtatik. E tagadás tagadásának eredményeképpen ismét a kezdeti árpaszem áll előttünk, de nem egyszerűen, hanem tíz-, húsz-, harmincszoros számban."[13] Hogy Engels felfogásában ez nem csupán egy, további követelmények nélküli példa, nem puszta illusztráció — nagyon is valószínű. „A természet dialektikájá"-ban ezt a vázlatot találjuk: „A tagadás tagadása . . . bimbó, virág, gyümölcs."[14] Eszerint most már úgy tűnhet, hogy a tagadás tagadásának törvényét Engels példái nyomán a következőképpen ábrázolhatnánk:




Többnyire valóban ez az engelsi példa szokásos értelmezése, és Molnár Erik valójában ez ellen az értelmezés ellen lép fel, azt feltételezvén, hogy ez az interpretáció teljesen fedi Engelsnek a tagadás tagadásáról vallott álláspontját, illetőleg, hogy ebben az interpretációban található meg a „törvény" valóban pontos kifejtése. Hasonló felfogást és értelmezést találhatunk Lukács Györgynél is, akinél szintén az árpaszem példája szerepel mintaként a tagadás tagadása törvényének bemutatására majd kritikájára is.[15] Eszerint a tagadás tagadása nem

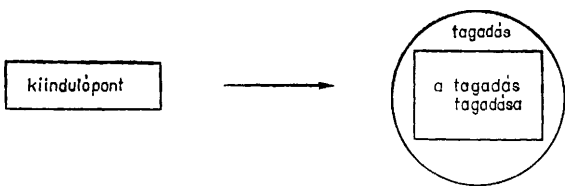
[11] Lukács György, i. m. 78.
[12] Vö.: Uo. 78—80.
[13] Engels, i. m. 132—133.
[14] Engels: A természet dialektikája; MEM **20**, Bp. 1974, 496.
[15] Vö.: Lukács György, i. m. 78—79. o.

lehet az újratermelődés folyamatának törvénye, miután a logikai „tagadás" terminusának ontológiai megfelelője a megsemmisülés. Ez azonban nem vezet másként-léthez.

Jegyezzünk fel azonban egy másik példát, amely arra utal, hogy az árpaszem példa esetleg csupán egy szélső „esetet" illusztrál, Engels ugyanis az árpaszem példát a következőképpen folytatja: „Gabonafajták szerfelett lassan változnak, és így a mai árpa körülbelül ugyanolyan, mint a száz év előtti. Vegyünk azonban egy alakítható dísznövényt, például egy dáliát vagy orchideát; ha a magot és a belőle keletkező növényt a kertész mestersége szerint kezeljük, akkor e tagadás tagadásának eredményeképpen nemcsak több magot, hanem minőségileg megjavított magot is kapunk, mely szebb virágokat hoz, s e folyamat minden megismétlése, a minden újabb tagadás tagadása fokozza ezt a tökéletesedést."[16]

E második példa szerint tehát a folyamat végpontján nem a kezdőpont áll elő, változatlan formában és csupán mennyiségileg megnövekedve, hanem maga a végpont *minőségileg* más, mint ami a folyamat kezdetén volt. Így tehát az engelsi példák legalábbis kétféle interpretációt engednek meg, s egyáltalán nem kézenfekvő, hogy a legegyszerűbb példa és az ezen alapuló interpretáció rekonstruálná híven Engels álláspontját.

b) Úgy tűnik, a tagadás tagadásának ezt, a minőségi változással összefüggő oldalát teljesebben és pontosabban közelíti meg az a megfogalmazás, melyet — többek között — „A marxista filozófia alapjai" c. kézikönyvben találhatunk: „A tagadás tagadása . . . nem pusztán megismétli a kiinduló mozzanatot, hanem magába olvasztja, ‚szintetizálja' az előző fejlődési fokok összes eredményeit, s a ciklus magasabb fokán reprodukálja az eredeti fok bizonyos vonásait . . . amikor a második tagadás ‚megszüntetve-megtartja', tagadja az elsőt, akkor ezzel visszaállítja a kiinduló állapot bizonyos vonásait, tulajdonságait . . ."[17] Ami itt kétségkívül különböző az engelsi árpaszem példán alapuló sémához képest az, hogy itt nincs szó a kiindulóponthoz egészében való visszatérésről, ellenben azt találjuk, hogy a létrejött új minőség maga *tartalmazza* a régit vagy annak bizonyos vonásait. Sematikus ábrán ezt így érzékeltethetjük:



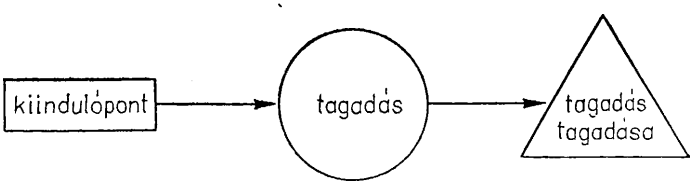

Engels említett második példája látszólag teljességgel beleillik — legalábbis első tekintetre — ebbe a sémába. Ilymódon a tagadás tagadásának ez a magyarázata szintén hivatkozhat engelsi példákra. A törvény e második interpretációjában a legjellemzőbb sajátosságot abban találjuk, hogy az eredményben a kiindulópont belső lényege szerint változatlanul, ámde módosult környezetben, alárendelve az új minőségnek, s ezáltal „megszüntetve" fennmaradt. Úgy tűnik, a tagadás tagadásának ezt az értelmezését osztja esetenként Lukács is, jólle-

[16] Engels: „Anti-Dühring", 133. Jellegében hasonló példákat említ Engels a geológia és a filozófia köréből is. Uo.

[17] „A marxista filozófia alapjai", Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1959, 340—341.

het nem a fejlődés irányában, hanem visszafelé: „Csak ahol a másként-lét objektíve egy radikálisan felforgató átmenetet jelent a tárgyiságí vagy folyamatformákban, ott lehet ezt objektíve ontológiailag is tagadásként felfogni. Így az élőlények halálakor, amikor véget ér a biológiai újratermelési folyamat, amely megszüntetve-megtartottan, azaz a biológiai újratermelési törvényeknek alárendelten tartalmazza a fizikai és kémiai törvényszerűségeket, amikor a volt szervezet meglevő anyagát ismét anyagiságának normális fizikai-kémiai törvényei kerítik hatalmukba."[18] Világos, hogy ez utóbbi felfogása a tagadás tagadásának egészen bizonyosan nem teszi lehetővé, hogy e törvényt egyetemesnek tekintsünk.

c) Molnár Erik szintén megfogalmaz egy meghatározott, de az előzőektől különböző álláspontot. Fejtegetését a tagadás tagadása törvénye ellen így folytatja: „Vannak azonban a társadalomnak olyan vonásai is — és éppen az alapvető vonások tartoznak ide —, amelyek a fejlődés folyamán teljesen megsemmisülnek, amelyeket a fejlődés teljesen kiküszöböl. A termelési eszközök tőkés magántulajdona és az ebben foglalt kizsákmányolási viszony például a teljesen kifejlődött szocializmusban sehogyan sem marad meg, hanem teljesen kiküszöbölődik. A kapitalizmus és a szocializmus ellentételénél éppen ez a döntő, a kapitalizmus alapvető jellemvonásának teljes és gyökeres tagadása. Hegelnél azonban éppen a teljes és gyökeres tagadás, a *forradalmi* tagadás hiányzik, s ennek helyére kerül a tagadásnak az a formája, amelynél a tagadott megszünten is megmarad."[19] Tekintettel arra, hogy Molnár Erik egyáltalán nem vonja viszont kétségbe, hogy az új a régiből keletkezik, s hogy az új kialakulása nem holmi semmiből való teremtés eredménye, kétségkívül bele kell olvasnunk a szövegbe a réginek az újjal való kapcsolatát. Eszerint tehát, ha a valóság „forradalmi természetét" és alakulását vesszük figyelembe, a tagadás tagadásának lényege — legalábbis a társadalmi valóság tekintetében — a következőképpen lenne sematikusan ábrázolható:




Ezzel azonban a tagadás tagadása valóban felbomlik két különálló tagadásra azaz fennáll ugyan a különböző mozzanatok egymáshoz való kapcsolata, anélkül azonban, hogy az összfolyamat ténylegesen nyomon követhető lenne, s a tagadás tagadása nem lesz többé a kiindulópont igenlése semmilyen formában sem. Eszerint tehát Molnár Erik érveit általánosan megfogalmazva azt mondhatnánk, hogy a fejlődés forradalmi természete a tagadás tagadásának tagadásával, azaz *tagadások* sorozatával lenne egyértelmű.

Ha most már Molnár Erik álláspontjának magyarázatát keressük, akkor a „Dialektikus materializmus és társadalomtudomány" című művében különös figyelmet érdemel az imént idézett Hegelre vonatkozó megjegyzése. Való igaz,

[18] Lukács György, i. m. 79.
[19] Molnár Erik, i. m. 309—310.

Hegel felfogására ezen a ponton is áll az, hogy „a legkülönbözőbb felfogások húzódhatnak meg mögötte", de ebből még egyáltalán nem következik — miként Molnár Erik mondja —, hogy maga a tagadás tagadásának törvénye ellentmond a valóság és a fejlődés forradalmi természetének.

Ezzel szemben Lukács György abban látja a problémát, hogy Hegelnél egybemosódik a logika az ontológiával, s a szükséges szétválasztást Engels sem hajtotta végre eléggé radikálisan. Ugyanis „. . . ontológiailag sem a másként-lét, sem a másért-való-lét nem tagadása a magán-való-létnek".[20]

Úgy véljük, hogy az előzőekből következően, mielőtt bármiféle hipotézist fogalmaznánk meg, a tagadás tagadása törvényének az összefüggések rendszerében elfoglalt helyére vonatkozólag, választ kell adnunk legalább két kérdésre. Az egyik az a kérdés, hogy milyen változáson ment át e törvény felfogása a marxista filozófiában az eredeti hegeli felfogáshoz képest; a második: nyílik-e lehetőség arra, hogy a hegeli szövegek, továbbá a marxizmus klasszikusai írásainak alapján a tagadás tagadása törvényének az eddig bemutatott felfogásoktól eltérő interpretációját adjuk. Csak ezt követően vizsgálható, hogy van-e helye a tagadás tagadásának az *egyetemes* összefüggések között, vagy pedig el kell-e fogadnunk Molnár Eriknek Lukács Györggyel együtt vallott álláspontját, mely szerint „a tagadás tagadása csak a gondolkodás fejlődését jellemzi általánosan, míg a történeti fejlődésben csak részleges szerepet játszik."[21]

Ha a dialektika vonatkozásában és kivétel nélkül minden esetben úgy tekintjük Marx és Engels viszonyát a hegeli filozófiához, hogy az utóbbi semmi más mint — az engelsi képletes kifejezéshez igazodva — tótágast álló dialektikus materializmus, melyet csupán át kellett fordítani, akkor egészen bizonyosan nem érthetjük meg Engelsnek a tagadás tagadása törvényére vonatkozó példáit. A helyzet ugyanis az, hogy amennyiben Engels *példái* nem volnának mások, mint a Hegelnél idealista elméleti rendszerbe épülő törvény materialista átfordításai, világosan kijelölhetnénk a továbbhaladás lehetséges módját. Vagyis a példa kibontása és általánosítása lenne a teendő ahhoz, hogy a tagadás tagadásának dialektikus materialista elméletéhez jussunk. Mindjárt meg kell említeni ezúttal, hogy tényszerűen valóban ez volt a helyzet a marxista filozófiában, s hogy ilyen kísérlet történt a tagadás tagadásának kifejtésére. Az a tétel ugyanis, amely szerint a fejlődés egy más fokon megismétli (természetesen fejlettebb fokon) az alacsonyabb fejlődési szakaszt, nem más, mint az engelsi *példa* kiterjesztés útján való általánosítása.[22]

Mindenesetre jó okunk van arra, hogy ne ezt a megoldást válasszuk: maga Engels írja az „Anti-Dühring"-nek a tagadás tagadásával foglalkozó részében, hogy „. . . itt csak azt kell kimutatnunk, hogy a tagadás tagadása a szerves világ mindkét birodalmában *valóban előfordul*".[23] Másként mondva, Engels nem kifejteni szándékozik a törvényt, hanem előfordulását bizonyítani. Másik művében, „A természet dialektikája"-ban hasonlóképpen foglal állást: „Itt nem a dialektika kézikönyvét kell megírnunk", hanem csak azt bizonyítanunk, hogy a

[20] Lukács György, i. m. 78.
[21] Molnár Erik, i. m. 310.
[22] Amikor Molnár Erik a tagadás tagadásának példálózó jellegéről ír, éppen a törvény kifejtésének ezt a módját bírálja. Más kérdés, hogy ezt magának a törvénynek a bírálataként fogja fel.
[23] Engels: „Anti-Dühring", 133.

„dialektikus törvények a természetnek valóságos fejlődési törvényei . . . E törvények egymás közti belső összefüggésére ezért nem térhetünk ki."[24]

Ilymódon tehát „A természet dialektikájá"-t sem tekinthetjük kísérletnek arra, hogy abban Engels összefoglalja, megfogalmazza, kifejtse a materialista dialektika törvényeit. Valójában egy nem kevésbé fontos, de másfajta kísérletről van itt szó. Mivel Hegel számára a tagadás tagadásának törvénye (és a dialektika más törvénye is) csupán mint gondolkodási törvény létezett, szükségesnek mutatkozott annak vizsgálata, hogy ezek a törvények merő agyszülemények-e vagy pedig a „természet és a társadalom történetéből vonatkoztatjuk el"[25] őket. Engels munkahipotézisében tehát éppen az ellenkezője a helyzet annak, mint amit Molnár Erik feltételez, hogy ti. a tagadás tagadása csak a gondolkodás fejlődését jellemzi általánosan. Engels írja: azt akarjuk bebizonyítani, hogy „a dialektika törvényei . . . az elméleti természetkutatásra is érvényesek".[26] Ha tehát el is fogadjuk Molnár Erik érvelését a tekintetben, hogy a példák sokasága önmagában nem bizonyítéka a törvény egyetemes érvényességének, és ráadásul ezek a példák eléggé sajátosak, rögtön hozzá kell tenni ehhez, hogy Engels sehol sem vonja kétségbe Hegelnek a tagadás tagadásának törvényére vonatkozó megállapításait. Ezért emeli ki Engels, hogy a törvény értelmezése végett Hegelhez kell fordulnunk. „. . . Kantnál dialektikát tanulmányozni hasztalanul fáradságos és kevéssé kifizetődő munka lenne, amióta megvan a dialektikának átfogó, bárha egészen hamis kiindulópontból kifejtett kompendiuma *Hegel* műveiben . . . Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy itt semmiképp nem a hegeli kiindulópont védelmezéséről van szó . . . Szintoly kevéssé lehet arról szó, hogy fenntartsuk a hegeli rendszer dogmatikus tartalmát, ahogy azt a berlini hegelizmus ó és ifjú vonala prédikálta. Az idealista kiindulóponttal együtt bukik a rá konstruált rendszer is, tehát nevezetesen a hegeli természetfilozófia is. Emlékeztetnünk kell azonban arra, hogy a Hegel elleni természettudományos polémia, amennyiben Hegelt egyáltalában helyesen értette meg, csak e két pont ellen irányult . . . Mindezek levonása után megmarad még a hegeli dialektika."[27] Engels álláspontjából mármost azt a feladatot vonhatjuk le, hogy a tagadás tagadása törvényének marxista elméletéhez nem elegendő az általa alkalmazott példákból kiindulni: Engels példái is csupán a hegeli megfogalmazáshoz való viszonyban értendők, egy azt igazoló-kiszélesítő kísérlet részei. Amennyiben a Hegelhez való kapcsolódásnak ezt a jellegét nem vesszük figyelembe, eleve feladjuk azt az álláspontot, amelyről az engelsi példákat összefüggésükben érthetnők meg. Ebből pedig szükségképpen következik az, hogy a tagadás tagadásának törvényét csupán példák halmazának tekintsük, és *a törvény helytelen interpretációinak kritikáját, mint magának a törvénynek a bírálatát adjuk elő.*

A példák összefüggéseit vizsgálva először az tűnik fel, hogy Engels nagyon gondosan választotta azokat ki a különböző tudományágak területeiről. Mindenekelőtt azoknak a területeknek mindegyikéről hoz legalább egy példát, amelyben a törvény érvényességének bizonyítása döntő jelentőségű. Így példái érintik a biológiát, a geológiát, a matematikát, a történelmet, végül a filozófiát, s miután bizonyítja, hogy „a tagadás tagadása a szerves világ mindkét birodalmában tényleg előfordul", azután állapítja meg, hogy a tagadás tagadása

[24] Engels: „A természet dialektikája", 358—359.
[25] Uo.
[26] Uo.
[27] Engels: Régi előszó a „Dühring"-hez. A dialektikáról; MEM **20**, 346—347.

„a természetnek, a történelemnek és gondolkodásnak rendkívül általános fejlődési törvénye". A törvény megfogalmazása tekintetében azonban maga Engels is Hegelhez utalja az olvasót. „Az emberek dialektikusan gondolkodtak, jóval mielőtt tudták volna, mi a dialektika . . . A tagadás tagadásának törvényét, amely a természetben és történelemben, és — mígnem aztán felismertük — koponyánkban is tudattalanul végbemegy, Hegel csak elsőként élesen megformulázta."[28]

Az engelsi példák azonban mégsem merő igazolásai, bizonyítékai a Hegel által megfogalmazott törvénynek, pontosabban a kiegészítő példák egyáltalán nem részletkérdéseket érintenek, hanem „stratégiai" jelentőségűek. Mert jóllehet Hegel magát a törvényt helyesen fogalmazza meg, de idealizmusánál fogva azt a hibát követi el, hogy „a törvényeket mint gondolkodási törvényeket a természetre és a történelemre ráoktrojálja, nem pedig belőlük levezeti".[29] A kiegészítő példáknak és egyáltalán Engels e ponton való kísérletének jelentőségét érzékelhetjük a Dühringgel folyó vitában is. Itt természetesen nem Dühringnek a dialektikáról való véleménye érdekes, hanem az a meglátása, hogy Hegelnél a dialektika törvényeiből fakad a valóság dialektikája, nem pedig fordítva. Ezen a ponton Engels nem védi meg Hegelt, viszont bebizonyítja, hogy Marx a Hegel által megfogalmazott törvényt gyökeresen ellentétes módon kezelte. Dühring eljárása éppen abból állt, hogy a Hegellel szemben jogos észrevételt fordítja Marx ellen: „Jobb és világosabb eszközök híján . . . a hegeli tagadás tagadásának kell itt bábáskodnia, hogy ennek révén hozzák világra a múlt méhéből a jövendőt. Az egyéni tulajdon megszüntetése . . . az első tagadás. Ezt egy második fogja követni . . . de egy magasabb . . . formában "[30] Engels válasza az, hogy Marx nem így kezeli a törvényt, hanem konkrét történelmi és gazdasági elemzés eredményeképpen jut arra a következtetésre, hogy a „kisajátítókat kisajátítják", s „amikor . . . a folyamatot a tagadás tagadásaként jellemzi, nem arra gondol, hogy ezzel bizonyítsa be a folyamat történelmileg szükségszerű voltát."[31]

Engelsnek Dühringgel szembeni vitáját különösen tanulságossá teszi az a körülmény, hogy a marxista filozófia történetében a későbbiekben sajátos módszer alakult ki a dialektika törvényeinek kezelésében, olyan módszer, amelyet Engels a vitában határozottan *nem* Marx módszerének nevez. Hogy ezt a nemmarxinak nevezett módszert bemutassuk, Sztálin szövegére hivatkozunk, jóllehet köztudott, hogy Sztálin nem foglalkozott közvetlenül a tagadás tagadásának törvényével, sőt „A dialektikus és történelmi materializmusról" című tanulmányában a dialektika fő tételei között meg sem említi. Sztálinnak e tanulmányát s e tanulmányának módszerét mégis döntőnek tekinthetjük, mivel a későbbiekben, a marxista filozófia továbbfejlődésében rendkívüli szerepet játszott. Lássuk tehát egy konkrét példán, hogyan kezeli Sztálin a dialektika törvényeit a bizonyításban. „Ha a világ szakadatlan mozgásban és fejlődésben van, ha a régi elhalása és az új gyarapodása a fejlődés törvénye, akkor világos, hogy nincsenek többé megingathatatlan társadalmi rendszerek."[32] Hangsúlyozzuk: itt nem a megállapítások tartalmát vizsgáljuk, hanem azt a módszert, amellyel

[28] Engels: „Anti-Dühring", 139.
[29] Engels: „A természet dialektikája", 358.
[30] Engels: „Anti-Dühring", 127.
[31] Uo. 131.
[32] Sztálin: „A dialektikus és történelmi materializmusról", 2. kiad., Szikra, 1949, 12.

a dialektika egy meghatározott törvényét valamely megállapításhoz bizonyításnak használják fel. Ami ekkor szembetűnik, az az, hogy míg Marx és Engele szerint a dialektika törvényeihez a történet és a történelem vizsgálatán keresztül juthatunk el (vagy amennyiben e törvénynek a valóságban való érvényesülését példákkal akarjuk igazolni, akkor konkrétan meg kell vizsgálnunk, hogy az általános törvény hogyan érvényesül), addig Sztálinnál maga a törvény a kiindulópont, amelyet a valóságnak követnie kell. Engels éppen ezt a módszert kifogásolja Hegelnél, akinek idealizmusával hozza összefüggésbe a dialektika törvényeinek ilymódon való felfogását. Nézzük meg Sztálin egy másik példáját: „. . . ha a lassú mennyiségi változásnak gyors és váratlan minőségi változásokba való átmenete fejlődési törvény —, akkor világos, hogy a forradalmi változások, melyeket az elnyomott osztályok visznek véghez, teljesen természetes és elkerülhetetlen jelenségek.

Tehát: az átmenet a kapitalizmusból a szocializmusba és a munkásosztály megszabadulása a kapitalista igától nem lassú változások útján, nem reformok útján, hanem csakis a kapitalista rendszer minőségi megváltozása útján, forradalom útján valósítható meg.

Tehát: ha a politikában nem akarunk tévedni, akkor forradalmároknak kell lennünk, nem pedig reformistáknak."[33] Ismét mondjuk: nem az egyes állításokat vizsgáljuk, hanem azt a módot, amellyel Sztálin eljut hozzájuk a dialektika valamelyik törvényéből. Hogy a dialektika kezelésének e két módszere milyen gyökeresen áll szemben egymással, arra Marx közvetlenül utal Ricardo és Adam Smith tudományos módszerének jellemzése során. „A durva empirizmus hibás metafizikába, skolasztikába csap át, amely azon kínlódik, hogy letagadhatatlan empirikus jelenségeket közvetlenül egyszerű formai elvonatkoztatással vezessen le az általános törvényből, vagy e törvénynek megfelelővé okoskodja őket."[34] A Sztálin által végrehajtott módosítás a dialektika értelmezésében ugyanilyen jellegű, ezért hatása — következményeiben — a dialektikus módszer *egészét* alapvetően érintette. Az ilyen eljárásmód legnagyobb veszélye az, amit Molnár Erik már mint eredményt rögzít, amikor megállapítja, hogy a tagadás tagadásának törvénye nem több példák összegénél. E módszer valóban merő illusztráció- és példagyűjteménnyé változtatja a természet és a társadalom megannyi jelenségét, előre megfogalmazott törvények számára. A dialektika törvényeinek nem dialektikus alkalmazása következtében maguk a törvények sémákká, tartalomra kívülről váró formákká merevedhetnek.[35]

Ami mármost érdeklődésünk közvetlen tárgyát illeti, álláspontunk szerint a tagadás tagadása törvényében különös erővel ütközik össze a dialektikus és a formális szemléletmód, annálfogva, hogy a tagadás tagadása „. . . az egész

[33] Uo. 13—14.

[34] Marx: „Értéktöbblet-elméletek", I. rész, Budapest 1958, 59.

[35] Ezért szükségszerűnek kell tartanunk, hogy a marxista filozófiai gondolkodás a dialektika törvényeinek újbóli tanulmányozásával fogott hozzá annak a feladatának ellátásához, hogy pótolja a dogmatizmus időszakában keletkezett lemaradását. Elegendő ennek hazai példáiból utalni a Hegel iránti érdeklődés megnövekedésére (vö. pl. Erdei László: „A megismerés helyzete", Akadémiai Kiadó, Budapest 1957). Az ember és a társadalmi törvény dialektikus kapcsolatok újravizsgálatára (Vö. pl. a „Társadalmi Szemle" törvény-vitája), kategóriák dialektikus összefüggésének vizsgálatára (vö. Lukács György: „A különösség", Akadémiai Kiadó, Bp. 1957), a termelési mód és a termelési viszonyok dialektikus kapcsolatának vizsgálatára (vö. pl. Tőkei Ferenc: „A társadalmi formák elméletéhez", Kossuth, 1968) stb. Ugyancsak felélénkül az érdeklődés — itthon és külföldön egyaránt — a dialektikus logika problémái iránt.

rendszer felépítésének alaptörvénye".[36] Mielőtt közvetlenül Hegelnek a tagadás tagadásával kapcsolatos szövegeihez fordulnánk, meg kell említenünk Leninnek „A logika tudományá"-hoz fűzött megjegyzéseit, az 1914 szeptember—decemberi konspektusokban. Lenin mindenütt kiemeli, hogy Hegel „irgalmatlanul szidja a dialektikával űzött játék formalizmusát, unalmát, ürességét", de a tagadás tagadásával összefüggésben külön megjegyzi: „A dialektika ‚hármassága' annak külsőleges, felszínes oldala."[37] Ez — az egyébként Hegeltől származó, de Lenin által külön kiemelt — megállapítás legalábbis kétségeket kell hogy támasszon a tagadás tagadása törvényének korábban bemutatott interpretációi iránt. Ugyancsak feltűnő, hogy Lenin egyáltalán nem indít olyan heves harcot az „aufheben" ellen, amint azt Molnár Erik teszi. „Ez nagyon fontos a dialektika megértéséhez",[38] írja Lenin Hegel következő szövegéhez: „. . . de a más lényegileg nem *az üres negatívum, a semmi*, amit a dialektika közönséges eredményének vesznek, hanem *az elsőnek mása, a közvetlennek a negatívuma;* tehát mint a *közvetített* van meghatározva — általában *az elsőnek meghatározását* tartalmazza magában. Az első tehát lényegileg a másban is *megőrződik és fennmarad.*"[39]

Hegel álláspontja szerint: „megszüntetni — aufheben — és a *megszüntetett — das Aufgehobene — [az eszmei]* a filozófia legfontosabb fogalmainak egyike, olyan alapmeghatározás, amely éppenséggel mindenütt visszatér, amelynek értelmét határozottan fel kell fogni s különösen a semmitől meg kell különböztetni. Ami megszűnik, ezáltal nem válik semmivé. A semmi a *közvetlen;* egy megszüntetett ellenben közvetett valami; a nem léttel bíró, de *eredményképpen*, amely egy létből indult ki. Ennélfogva *magán hordja még azt a meghatározottságot, amelyből származik.*"[40] Így és ezzel együtt mondhatjuk, hogy „. . . a megszüntetett egyszersmind megőrzött, amely csak közvetlenségét vesztette el, de azért nem semmisült meg."[41]

Az ilymódon egyszer már megszüntetett *közvetlen* következésképpen nem térhet többé vissza a közvetlenségbe, tehát szó sincsen annak semmilyen közvetlen reprodukciójáról sem részleteiben, sem egészében. Amihez jutunk, az nem a közvetlen, de nem is a semmi — hiszen a semmi éppoly közvetlen, mint ami megszűnt —, következésképp nem jutunk és nem is juthatunk a puszta ürességhez; amihez érkezünk, az *egy fejlődési folyamat az eredmény szempontjából:* mint *közvetített*, amelynek természetesen szintén van közvetlensége: az, hogy *más*, mint ama első. Ha most ezen a ponton ismét visszatérünk az engelsi példákra, akkor tárul fel azok igazi jelentősége és lényege. Engels ugyanis éppen nem a reprodukció értelmében, hanem az új minőség kialakulásának törvényeként értelmezi a tagadás tagadását. Ha pedig eszerint gondoljuk újra a példákat, arra jutunk, hogy az árpaszem esetében voltaképpen már a mennyiségileg megnövekedett eredmény (termés) éppen úgy feltételez egy közvetítést, de olyan jellegűt, ahol ez a közvetítés csupán a mennyiségi oldalon jelentkezik, míg a többi példa esetében minőségi változásokra vezet. Így tehát az árpapélda valóban egy olyan határesetet jelöl, amelyben a törvény megjelenik

[36] Engels: „A természet dialektikája", 358.
[37] Lenin: Filozófiai füzetek, 190.
[38] Uo. 187.
[39] Hegel: „A logika tudománya", II. rész, Akadémiai Kiadó, Bp. 1957, 430.
[40] Hegel, i. m. I. rész, 82.
[41] Uo.

ugyan, de még nem teljesen világosan, ekként csupán a minőségi változások lezajlása során ragadhatjuk meg. A későbbiekben mégis csupán az előbbi, szélső esetét ragadják ki a törvénynek, s innen már egyenes út vezetett ahhoz, hogy a mennyiségi változások leírásából elmaradjon a közvetítés felismerése. A tagadás tagadásának bizonyítására tehát a árpaszemről szóló példát oly módon felhozni, hogy azt: 1. a kiindulópont közvetítés nélküli reprodukciójának igazolásaként szerepeltetjük, továbbá 2. azt nem mint határesetet tekintjük, hanem e törvény legsajátosabb, legjellemzőbb esetének — a tagadás tagadása törvényének félreértésére, helytelen interpretációjára vezet.

Ha tehát megragadunk a közvetlennél, akkor az egész folyamat valóban nem tűnik fel másként, mint a réginek, vagy az egészében meghaladott régi valamely részének, darabjának átvitele az újba, megismélődése az újban. A tagadás tagadásának törvénye ellen megfogalmazott ellenvetés tehát, hogy ti. „vannak a társadalomnak olyan vonásai, amelyek a fejlődés során teljesen megsemmisülnek" mindvégig megrekedt a közvetlenben, következésképpen egyáltalán nem is releváns a szóban forgó törvény lényege szempontjából. Mert jóllehet a valóságban sohasem ragadjuk közvetlenül üstökön a közvetítettet, ez azonban egyfelől azt jelenti, hogy amihez eljutunk a közvetlen megszüntetésével, az nem valamiféle egyneműség, nem valami forma nélküli tartalom; másrészt pedig a hegeli felfogás valóságos bizonyítéka, hiszen arról tanúskodik, hogy a közvetített — valóságos lényege szerint — csak a közvetlen áttörése útján érhető el. Így a közvetlen, az empiria, a „konkrétság", a kézzelfogható valóság, a „tények" világa *szükséges kezdetnek* fog bizonyulni, melyet azonban feltétlen át kell törni ahhoz, hogy a közvetítetthez eljussunk. Ámde ha a kiindulópontul a közvetített nélküli közvetlent tekintjük, akkor ez a közvetlen egy nem-belsővel, nem-lényeggel bíró valami, ezért meghatározása sem lehet más, mint az egyszerű különbség: . . . „*először* is a *kezdettel* kell kezdeni . . . Mivel kezdet, ezért tartalma valami *közvetlen*, de olyan, amely az *elvont általánosság* értelmét és formáját mutatja. Akár a *lét*, akár a *lényeg*, akár a *fogalom* tartalma, *felvett*, *készen talált*, *asszertórikus* valami, mert *közvetlen*, *készentalált*" — írja Hegel.[42]

Itt azonban egy megjegyzést kell tennünk. Mert jóllehet a kezdet mindenképp valami közvetlen, de ennek formája egyáltalán nem attól függetlenül az elvont általánosság, hogy a létről vagy a fogalomról van szó. Úgy gondoljuk, Lukács György vitája Hegel felfogásával ezen a ponton teljesen indokolt és megalapozott, amikor az ontológiai és ismeretelméleti oldal zavaró egymásba játszását számos probléma forrásának tekinti. „. . . Hegel az egyetlen, aki . . . lefekteti egy új, a dialektikus logika alapzatait, másfelől, amennyiben új ontológiája ebben az új logikában fejeződik ki, a logikai kategóriákat túlterhelte ontológiai tartalmakkal . . . mint ahogy egyúttal a legfontosabb új ontológiai felismeréseket logikai formákba kényszerítésük révén sokszorosan eltorzítja."[43] Ebből azonban — úgy véljük — nem következik, hogy a tagadás tagadásának törvényét *kizárólagosan* logikai törvénynek kellene tartanunk. Azonban határozottan meg kell különböztetnünk érvényesülésének különböző módjait az ontológia, illetve az ismeretelmélet területén. A *kezdetre vonatkozóan* ez a megkülönböztetés abban áll, hogy az ontológia területén a kezdet egyáltalán nem az „elvont általánosság értelmét és formáját mutatja" (miként az ismeretelméletben), hanem az azonosság—különbség egyidejű, közvetlenül készen talált for-

[42] Hegel, i. m. II. rész, 424.
[43] Lukács György, i. m. 76.

máját.[44] Amíg tehát a logikában az absztrakt—általános (fogalom) a készen talált közvetlenség, addig az ontológia területén az azonosság—különbség készen talált formájától kell elindulnunk. A különbségtől azonban kettős út vezet tovább: az egyik a közvetlenség azonossága, mely a különbség, a semmi, majd az újabb különbség fokozataiban mozog. Hegel ennek az útnak a követését reflexió nélkülinek, formálisnak tartja, mivel a különbségnél nem jut tovább. A másik ágon a különbségtől a közvetítettig, a lényegig, majd pedig a lényeggel bíró közvetlenhez juthatunk el.

A lehetséges utak elágazásának az az ellentmondás az alapja, hogy mivel *valóságosan* a természetben és a társadalomban egyaránt minden jelenség és tárgy a közvetlen és a közvetített valamilyen egységéből áll, éppígy valóságos a közvetlenség folyamatos fennmaradása is, ennélfogva elvileg mindig is lehetséges megmaradni ennél az egyoldalúságnál, amely mint láttuk a kiindulópontnál egy elvonatkoztatásban már készen kapott. A valóságos folyamatnak ez a leírása, amely *megmarad* ennél az egyoldalúságnál, szintén a valóságot követi ugyan, de nem hatol be fejlődésének folyamatába, *megállapít*, anélkül, hogy a kialakulását meg tudná közelíteni.

Következésképpen a tagadás tagadására vonatkozóan találhatunk egy külső — formális koncepciót —, amely a „hármasság" tételével operál, és a közvetlenséget követi nyomon, s emellett létezik egy tartalmi koncepció. A probléma egyik összetevője azonban éppen az, hogy ez utóbbi koncepció *formája* látszatra szintén a hármassághoz igazodik, s ezért a dialektika formálissá tételének lehetősége szüntelenül visszatér, valahányszor üres formaként jelenik meg a módszer külső oldala: „. . . hogy a módszer egész formája *hármasság*, csak egészen felületes, külső oldala . . . a megismerés módjának . . . A formalizmus szintén hatalmába ejtette ugyan a hármasságot és üres *sémájához* tartotta magát" — mondja Hegel.[45] Ha tehát túl akarunk jutni azon az álláspontón, amely szerint a valóság egyetlen meghatározottsága az, ami közvetlenül adott, akkor mindenképpen bele fogunk ütközni egy, a formális sémában elő nem forduló mozzanatba, amely kiveti az egész hármasságot a közvetlenségből (amelyen a formális eljárás nyugszik), s elvezet majd a közvetített problémájához.

A tagadás tagadásának eredményére vonatkozóan Hegel a hármasság felbontásához a következő megjegyzést fűzi. „Ez a *második* közvetlen az egész folyamatban, ha egyáltalán számlálni akarunk, a harmadik az első közvetlen-

[44] Ebből természetesen nem csupán az a probléma adódik, hogy a megismerés menete éppen ellentétes a valóságos folyamat menetével, s így a látszólagos kiindulópont az eredményt is magában foglalja (éppen a fogalom révén történő megismerés következtében), hanem az is felmerül, hogy miként lehetséges egyáltalán ontológiai érvényű megállapítást tenni. Itt valóban kitűnik az, hogy egyfelől nem fogalmazható meg előfeltétel nélküli ontológiai megállapítás, másfelől azonban ezen előfeltételek jellege éppen a szóban forgó ontológiai folyamatban válik világossá. Így tehát az ontológiai folyamat megismerése ugyan nem független a megismerés kategóriáitól, s ennyiben valóságos átfedéseket kell megállapítanunk, de az ontológia és az ismeretelmélet (logika) megkülönböztetését is határozottá kell tennünk. „. . . itt teljes világossággnak kell uralkodnia afelől, hogy az igazi kiindulópont maga a valóság volt, hogy ennek elvonatkoztató széttagolása olyan visszatükrözési kategóriákhoz vezet, amelyeknek szintetikus felépítése a valóság megismerésének útját, nem pedig magának a valóságnak a menetét ábrázolja, még ha az így keletkező kategóriáknak és összefüggéseknek mint a valóság gondolati reprodukcióinak magától értetődő módon ontológiai és nem logikai jellegűeknek kell is lenniök". (Lukács György: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában; II. „Magyar Filozófiai Szemle", 1971/3—4. 401—402.)

[45] Hegel, i. m. II. rész, 433.

hez és a közvetítetthez. De egyben harmadik az első vagy formális negatívhoz és az abszolút negativitáshoz vagy a második negatívhoz . . . ennyiben a harmadiknak számlált negyediknek is számlálható és a *hármasság* helyett az elvont forma *négyességnek* vehető."[46] Az, hogy a hármasság helyett négyességet számolunk, természetesen nem változtatná meg önmagában a séma ürességét, formálisságát, ha csupán sémákat hasonlítgatunk össze. Ámde a négyesség, ha egyelőre csupán a sémában, mégis jelzi azt, hogy a hármasság valójában két negativitást, egy formális és egy abszolút negativitást foglal magában, s e két negativitás egymást közvetíti. Ezért tehát a tagadás tagadásának az a koncepciója, amely csupán azt veszi észre s addig jut el, hogy az első negáció a megszüntetés mozzanatát, vagy a megsemmisítést, a második negáció a megszüntetett negációt, s így ismét egy igenlést tartalmaz, csupán a formális sémában mozog, mert e séma nemcsak hogy nem tartalmazza az abszolút negativitás mozzanatát, hanem ebből eredően a kiindulóponthoz való visszatérés is formális, *közvetlen*, s nem vezet el a közvetítetthez. (Ráadásul ez a visszatérés is tökéletes meglepetésként, előzmények nélkül áll elő.)

Az abszolút tagadás ezzel szemben nem az első, tehát a kezdet *nem-léte*, hanem az *ő másá*, negativitása, tehát az, amellyel vonatkozásban áll. Ámde amíg a kezdet a *különbségnek* üres, közvetlen *önmagára* való vonatkozása, addig és azért az abszolút negativitás a *másra* vonatkozás. A különbség kifordul önmagából azáltal, hogy a környező világ mindazon jelenségei, része, amellyel és amelyekkel vonatkozásba kerül, az *ő másává* válnak. Ha mármost a kiindulópontban, a kezdet mint közvetlen, *pozitív* került meghatározásra, akkor abban a mozzanatban (amelyben ama kezdetet az ő másaiban, tehát nem közvetlenül ragadhatjuk meg) a közvetlen negativitását, azaz a közvetlen abszolút tagadását foghatjuk fel. „Egészen általánosan felfogva . . . az előbb *közvetlen*, így *közvetített*, másra *vonatkoztatott* . . . A *második* tehát, ami ezáltal keletkezett, az elsőnek *negatívuma* . . . nem az üres *negatívum*, a *semmi* . . . hanem az *elsőnek másá*, a *közvetlennek negatívuma*, tehát mint *közvetített* van meghatározva. Ami tehát most előttünk van, az a *közvetített*, amely elsősorban vagy ugyancsak közvetlenül véve szintén egyszerű meghatározás, mert mivel az első elmerült benne, csak a második van előttünk. Egyszerű meghatározásnak vehető, de igazsága szerint *vonatkozás* vagy viszony . . . Nem olyasminek a *másá* tehát, amellyel szemben közömbös."[47] Ez a második mozzanat tehát mindenoldalúan negativitásként adódik: a „négyesség" sorozatában olyképpen, hogy a közvetlenség negativitásaként jelenik meg, de egyúttal *ez az a pont, amelyben a közvetítettet és magát a közvetítést közvetlenül, tehát negativitásában vehetjük szemügyre*. Így tehát a közbülső tagadásnak két vonatkozását találjuk, s ez a magyarázata annak, hogy Hegel miért beszélhet a hármasság helyett négyességről. Az egyik vonatkozás az első közvetlenhez és a közvetlenül is megjelenő eredményhez kapcsolódik (mely pl. az árpaszemnek mint kezdetnek és mint végpontnak a megjelenésével illusztrálható). Ennek sajátos vonása az, hogy maga a közbülső is közvetlennek jelenik meg (pl. növény). A másik vonatkozás azonban éppen az, hogy a közbülső nem más, mint amaz első közvetlennek a megszüntetése, annak negatívja. Márpedig a közvetlen abszolút negatívja *a csak másra* nézve vonatkozással bíró, az, aminek önmagára nincs is vonatkozása. És valóban ez fogalma szerint: nem kezdet és nem eredmény, hanem közbülső, amely azáltal van, hogy

[46] Uo.
[47] I. m. 430—431.

nem önmagára, hanem minden másra, minden tőle *különbözőre* vonatkozása van. Nem állapot tehát, hanem az állapot abszolút negatívja: maga a mozgás, a „végtelen processzus" (a növény esetében pl. asszimiláció). Az ellentmondás tehát abból áll elő, hogy a közbülsőt *egyidejűleg és fogalma szerint* egyszerre kell elgondolni közvetlennek és az abszolút nem közvetlennek is, önmagára vonatkozónak és *a csak másra* vonatkozónak, maga magának és a vele mindenoldalú ellentmondásban álló másnak —, *tehát magát az ellentmondást kell elgondolnunk*, és ezért „kettősen", önellentmondónak kell ezt a közbülsőt felfognunk. Így lesz megkettőzött, azaz a hármasság négyességgé. „A második szféra a különbözők vonatkozását azzá fejleszti, ami elsősorban, a maga ellentmondásává — a végtelen processzusban."[48] Ez egyszersmind a tagadás tagadásának fordulópontja is, mert a legvégső (a harmadik, illetve a negyedik) mozzanatban ismét olyan vonatkozás áll előttünk, amely már nem maga *az* ellentmondás, hanem az ellentmondások konkrét egysége, mint a dolgok meghatározottsága. Ezért ebben a mozzanatban most már tartalmas, valóságos, konkrét totalitáshoz érkezünk. Ez a konkrét totalitás azonban a második mozzanat *eredménye*.

Ami a végső (a harmadik, illetve a negyedik) mozzanatnak azt a vélt sajátosságát illeti, hogy netán visszaállítaná a kiindulópontot, tehát a közvetlent, azt találjuk, hogy ami a kezdetből itt, ezen a ponton megmarad: egy vonatkozás, mégpedig mind a kezdetnek, mind pedig az eredménynek az *önmagára való* vonatkozása. De míg a kezdet „a magáértvaló-lét nélküli magánvaló-lét" *üres* önmagára való vonatkozása (azaz nem több, mint különbség), addig a folyamat végén a tartalomnak és formának, a lényegnek és jelenségnek egymásra való vonatkozását találjuk magában a dologban, amelynek éppen ezáltal önálló léte van: magáértvaló léte. Az önmagára való vonatkozáson kívül a végpont nem rekonstruálhatott semmit a kezdőpontból az eredményben, mert ezen kívül nem volt mit rekonstruálnia, nem lévén a kezdetben egyéb meghatározottsága.

Ennélfogva azt mondhatjuk, hogy a tagadás tagadásának az a felfogása, amely szerint a régi rekonstrukciójáról van benne szó, voltaképpen elkerülhetetlenül magában foglal egy további következményt. Annak folyományaként ugyanis, hogy minden megismerés az adott totalitásnak közvetlenre való redukálásával indul, ténylegesen nem is a réginek, a meghaladottnak az újban való fennmaradását mondjuk ki a tagadás tagadása törvényének rekonstrukciós jellegű magyarázatával, hanem inkább a jelenlegi viszonyokat, jelenségeket vetítjük közvetlenül vissza, a korábbi időszakokra. Marx erről írva kifejti, hogy „. . . A polgári gazdaság ilymódon az antik stb. gazdaság kulcsát nyújtja. De semmi esetre sem a közgazdászok módja szerint, akik minden történelmi különbséget elmosnak és az összes társadalmi formákban a polgáriakat látják."[49]

A tagadás tagadásának törvényét egyáltalán nem igazolná az, ha kimutatnánk: vannak olyan társadalmi jelenségek, amelyek egy új társadalmi formációban is fennmaradnak, s éppígy nem cáfolja az, hogyha megállapítjuk: a valóság forradalmi természete teljes egészében kiküszöböli a régit. Valójában a tagadás tagadásának törvénye egy egészen más területen érvényesül: a közvetlenségből a közvetítetthez való mozgás általános fejlődéstörvénye, amely egyaránt megtalálható a természetben a társadalom valóságos folyamataiban és a megisme-

[48] Hegel: „A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai", I. rész, A logika. Akadémiai Kiadó, Bp. 1950, 319.

[49] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, Budapest, 1972. 31.

résben. Mert jóllehet a közvetlenség minden területen másként jelentkezik, azonban a közvetítettbe való átmenete egyaránt szükségszerű.[50] Ezért a fejlődés folyamatától való elszakítása üressé, tartalmatlanná, formálissá teszi a tagadás tagadásának kezelését, felfogását, s ezzel együtt követhetetlenné válik a közvetlenből a közvetítettbe való átmenet is.[51]

Úgy véljük, éppen ez utóbbi szétválasztást hajtotta végre *előzetesen* Molnár Erik (illetve külön vizsgálat nélkül elfogadta az előzetesen már kialakult szétválasztást), majd az ezáltal formálissá változtatott tagadás tagadása ellen fordult. Részben ehhez hasonló Lukács Györgynek a tagadás tagadásával *közvetlenül* kapcsolatos felfogása is, azonban miután a közvetlenség és közvetítettség viszonyának elemzése Lukács György felfogásának egyik alapvető pontja, a konkrét elemzésekben a tagadás tagadásának tényleges tartalma számtalan esetben visszatér.[52] A tagadás tagadásának valóságos bizonyítéka tehát az, hogy *a természet és a társadalom valósága ténylegesen tartalmazza a közvetítettséget:* a formán kívül a tartalmat, a jelenségen kívül a lényeget stb. „. . . nincs semmi sem az égben, sem a természetben, vagy a szellemben vagy bárhol, ami ne éppúgy tartalmazná a közvetlenséget, mint a közvetítettséget . . .".[53] Azzal azonban, hogy a közvetítettet a dolog fejlődése folyamán mint vonatkozások összességét és e vonatkozások történetét ragadhatjuk meg, egyúttal feloldható a közvetített „önmagában kuksoló elvontság"-ra, s ez a közvetített úgy határozódik meg tartalomként, mint fejlődéstörténetének eredménye.

Azt mondhatjuk tehát, hogy valamely dolognak, a valóság valamely jelenségének tulajdonságai, belső lényege ellentmondásokban, az összefüggések rendszerében, ezek alakulásában fejlődik ki, s a tartalom magában hordozza mint *eredményt*, eme vonatkozások teljességét, összefoglalását.

Ámde aktuálisan, e folyamat valamely meghatározott pillanatában azt látjuk, hogy ha a közvetlen egyben magában is hordja és közvetíti a közvetítettet, ő

[50] Éppen ebből következően helytelen a tagadás tagadásának törvényét (miként a dialektika más törvényeit is), a valóságos folyamatokra ráerőltetni, nem pedig belőlük levezetni, hiszen már a kiindulópontnál egészen eltérő közvetlenségeket kapunk. A logika például, melynek szükségképpeni kiindulópontja a fogalom, ennek (a fogalomnak) *természete* szerint helyesen kezdi az absztrakt általánossal, miután a fogalom közvetlensége éppen ebben áll. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az absztrakt általános tehát a *fogalom* lenne *a* kezdet általában. Ez a magyarázata annak, hogy miért nem lehet közvetlenül az engelsi példákból kibontani a tagadás tagadásának törvényét, még ha ezek stratégiai jelentőségű példák is. Azt mutatják be, hogyan érvényesül a szóban forgó törvény különböző, egymástól lényegesen eltérő területeken, de magának a törvénynek a leírását nem adják.

[51] Marx, amikor a tagadás tagadásának hegeli felfogását elemzi, éppen arra mutat rá, hogy Hegel a valóságos fejlődést, a történelem mozgását fejezi ki elvont és spekulatív formában, („Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", Budapest, 1962, 99—118.) Marxnak a tagadás tagadásával kapcsolatos felfogását Tőkei Ferenc részletesen és behatóan elemzi „A szocializmus dialektikájához" c. könyvében (Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1974.).

[52] Amikor Lukács György a tagadást a megsemmisítéssel, azonosítja az említett szétválasztás érvényesül. (Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában; „Magyar Filozófiai Szemle", 1971/1—2. Ugyanakkor azonban már korai műveiben is fellép a közvetlenségben való megrekedés ellen, s ezt a polgári felfogás alapvető jellemzőjének tartja (pl. Az eldologiasodás és a proletariátus tudata. „Utam Marxhoz", I, Magvető, Bp. 1971). Ontológiájának munka-elemzése pedig nem kis részben a közvetlenség—közvetítettség valóságos viszonyának elemzésén alapszik.

[53] Hegel: „A logika tudománya", I, rész, 44.

maga nem *a közvetített*, csak a fejlődés folyamatában lesz azzá. Így aktuálisan, mint állapot a közvetlen a közvetített megszüntetése. Ezért a fejlődés valamint a fejlődés megismerése nemcsak hogy nem esik egybe, hanem ez utóbbi ugyancsak a történelem terméke; saját eszközre, valamint módszerre van szüksége ahhoz, hogy a megismerő ne csupán néma részese legyen a folyamatnak, hanem tudatában is legyen e fejlődésnek.[54] A közvetített megragadásának *külön* eszköze és módszere pedig nem csupán a közvetlen áttörésének eszköze és módszere, hanem egyúttal viszonylagosan *önálló viszonnyá* formálja ama közvetítettet, s ezzel *megduplázza a valóságosan egységben levőt*, a közvetlen világa fölé emeli *különállóként* a közvetített világát. „A megszüntetett — das Aufgehobene — az eszmei" — mondja Hegel —, mert a megszüntetett közvetlen: a közvetített, amely *önállóvá* kidolgozott alakjában nem más, mint a megismerő tudat magáért-való-létében.

Ezért Marx, amikor Hegelnek a tagadás tagadására vonatkozó nézeteit bírálja, egyáltalán nem azt tartja helytelennek, hogy Hegel a történelmileg alakuló, tényleges materiális viszonyokról leváló viszonyként fogja fel ezt a megismerő tudatot. „A *valóságban* magánjog, morál, család, polgári társadalom, állam stb. fennmaradnak, csak *mozzanatokká* váltak, az ember egzisztenciamódjaivá és létezési módjaivá, amelyek nem elszigetelten érvényesek . . . *A mozgásnak mozzanatai.*

Valóságos egzisztenciájukban ez az *ő mozgékony* lényegük el van rejtve. Napvilágra, kinyilatkoztatásra csak a gondolkodásban, a filozófiában kerül . . . a vallás, állam, természet, művészet igazi egzisztenciája: a vallás-, természet-, állam-, művészet*filozófia*."[55] Marx kritikájának éle ott fordul Hegel ellen, ahol bebizonyosodik, hogy Hegel ennek a szükségképp fennálló elválásnak egy konkrét, történelmileg meghatározott, társadalmi formáját: az elidegenedett formát veszi alapul és terjeszti ki. Ennélfogva pedig „a tagadás tagadása . . . nem az igazi lényeg igazolása, éppen a látszat-lényeg tagadása által, hanem a látszatlényeg . . . igazolása".[56] A hegeli álláspont problémája tehát abban van, hogy valóságos viszonyokról *leváló*, szükségképpen külön formákat öltő elméleti viszonyokat nem az előbbiekből igyekszik megérteni, hanem, hogy ezeket a levált elméleti viszonyokat a lényeg kifejezőiből *a lényeggé* teszi, újra termelt, épp ezért *viszonylag önállóvá* vált formájukat valóságosabbnak és reálisabbnak tekinti, mint eredeti alapjukat, amelyből származnak. Így elidegenedett formájukat álláspontja bázisának teszi meg. „Ha . . . nekem csak a vallásfilozófia stb. a vallás igazi létezése, akkor csak vallásfilozófusként vagyok igazán vallásos és így megtagadom a *valóságos* vallásosságot és a valóban *vallásos* embert. De

[54] Itt újra belátható annak szükségszerűsége, hogy a folyamat leírása az eredmény álláspontjáról történik, egyszerűen annálfogva, hogy a megismerés eszközei és szubjektuma maga egy folyamat meghatározott végpontján állnak. „Mint egyáltalán minden történelmi társadalmi tudománynál, a gazdasági kategóriák meneténél is mindig szem előtt kell tartani, hogy — miként a valóságban, úgy a fejben is — a szubjektum, ez esetben a modern polgári társadalom adva van, és hogy ezért a kategóriák ennek a meghatározott társadalomnak, ennek a szubjektumnak létezési formáit, egzisztencia-meghatározásait, gyakran csak egyes oldalait fejezik ki, s hogy ezért ez a társadalom *tudományosan is* semmi esetre sem csak ott kezdődik, ahol róla, mint olyanról már szó esik." (Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 31—32.)

[55] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", 111—112.

[56] Uo. 111. Marxnak Hegellel folytatott polémiáját itt nem kell részleteznünk speciálisan a tagadás tagadása szempontjából, miután ez egybeesik az elidegenedés hegeli felfogásának marxi kritikájával általában.

ugyanakkor igazolom őket, részben saját létezésemen belül vagy az idegen létezésen belül, amelyet velük szembehelyezek, mert ez *maga* csak az *ő filozófiai* kifejezésük . . ."[57]

A Marx által említett „mozgékony lényeg" nem más, mint ama közvetített. A tagadás tagadásának törvénye pedig nem más, mint a mozgékony lényeg kifejlődésének útja. Az elsődleges folyamatból kiemelkedő *külön formájának* létrejötte pedig hozzá van kötve a *jelek* kialakulásának történetéhez.

[57] Uo.

# „NULLANÖVEKEDÉS" VAGY „ORGANIKUS FEJLŐDÉS"? KÜLÖNBÖZŐ VILÁGMODELLEK — AZONOS IDEOLÓGIAI TALAJON

FEJÉR LÁSZLÓ

## A JÖVŐKUTATÁS TÁRSADALMI FUNKCIÓI

A tudományos társadalomelmélet, a marxizmus—leninizmus kialakulása a jövőbelátás területén is forradalmi változáshoz vezetett. Marx és Engels korszakalkotó munkássága ugyanis először mutatta ki tudományosan annak lehetőségét — éppen a társadalom objektív törvényszerűségeinek feltárásával —, hogy az ember tudatosan alakíthatja, formálhatja jövőjét.

A történelem szinte minden szakaszában az emberek megkísérelték megjósolni a jövőt, előre látni saját helyzetük és egész társadalmuk alakulását. Ezek a törekvések az általános emberi aktivitás kifejeződései, az ember jövőre irányultságának eszmei formái, amelyeket a mindenkori anyagi-társadalmi viszonyok sajátosan meghatároznak. Ha alaposabban szemügyre vesszük ezeket a jóslási törekvéseket, azt tapasztaljuk, hogy már az ókori társadalmakban és azóta is mindig meghatározott ideológikus formákban jelentkeztek, ideológiai elemekkel keveredtek, végső soron a történelmileg változó és fejlődő osztályellentmondások kifejezői voltak, amelyeknek megfeleltek az őket hordozó eszmei rendszerek és tudatformák (mitológia, vallás, utópiák).

A marxizmus—leninizmus — legáltalánosabban tekintve — létrejöttétől kezdve az emberiség jövőjét feltáró tudomány, az emberiség jövőjéről szóló általános elmélet volt.[1] Az emberiség távolabbi jövőjének feltárása mellett — különösen az utóbbi években — egyre általánosabb igény jelentkezik a közelebbi jövő feltárására, azaz a következő ötven-hatvan év társadalmi-gazdasági, politikai változásainak előrejelzésére, a társadalom jövőképének felvázolására.

Ez teljesen kézenfekvő igény a szocialista társadalom részéről, mivel itt a gazdaság, a politika és az egész társadalom tervszerű fejlesztése és alakítása objektíve lehetséges és szükségszerű. A tőkés társadalomban pedig — különösen az állami monopolkapitalizmus rendszerében — az egyre elviselhetetlenebbé váló gazdasági-társadalmi antagonizmusok letompítására és következményeik kivédésére irányuló törekvések sürgetik a jövő tudományos igényű feltárását és valamiféle hatékonyabb társadalmi tervezést. Ilymódon a jövő tudományos feltárása — meghatározott keretek között — a tőkés uralkodó osztályoknak is érdekükben áll. Erről a történelmi-társadalmi meghatározottságról Ossip K. Flechtheim — akitől egyébként a „futurológia" mint a jövőkutatás tudományának egyik elnevezése is származik — a következőket írja egyik legutóbbi tanulmányában: „Míg a tervezés a szocialista hagyományokból ered, s továbbra is mindenekelőtt a kommunisták övezetében gyakorolják, a

[1] Vö. Ágh Attila: A jövő marxi elmélétének alapjai; „Világosság", 1974/8—9.

kapitalista térségben kialakult a jövő megragadásának egy másik formája: a prognosztika, avagy a szorosabb értelemben vett jövőkutatás, amiként az mindenekelőtt az Egyesült Államokban kibontakozott. A második világháború idején nyilvánvalóvá vált, hogy a korszerű háborút nem lehet végigvinni jelentős mennyiségű prognózis-programozás és tervezés nélkül. Azóta a nagyvállalatok is felismerték, hogy az értékesítést és a műszaki fejlesztést elő kell irányozni, sőt tervbe kell foglalni. Így aztán most Amerikában és Európában egyaránt erőltetik a technikai előrejelzést (Technological Forecasting), a konjunktúraprognózist és a konjunktúrabarométert, mint ahogy a legkülönbözőbb gazdasági adatok előzetes kiszámítását is . . . A tervezéshez hasonlóan a prognosztika is használja a matematikai és a statisztikai módszereket, a közgazdaságtani és üzemgazdaságtani ismereteket, a képzés-gazdaságtant, a demográfiát és további egyedi tudományok egész sorát."[2]

Flechtheim kiemeli a tervezés és a jövőkutatás pozitív kapcsolatát, és utal arra, hogy a tervezés elengedhetetlenül szükségessé válik a tőkés társadalom viszonyai között is. De egyszerűen figyelmen kívül hagyja azokat a minőségi különbségeket, amelyek a szocialista társadalmi tervezés objektív történelmi-társadalmi szükségszerűsége és a tőkés tervezés prakticista — a tőkés gazdasági-társadalmi viszonyok megőrzésére irányuló — törekvései között fennállnak.

A flechtheimi közelítés mindenekelőtt külső, formai kapcsolatot keres a tervezés és a jövőkutatás között, és a tervezést — legalábbis elméletileg — beépíthetőnek tartja valamiféle egységes jövőkutatásba.[3]

Úgy tűnik, hogy Flechtheim a tervezés szükségességét az egész világ nagy megoldatlan problémáiból és a kapitalista társadalom anarchisztikus jelenségeiből vezeti le. Elismeri, hogy az átfogó társadalmi tervezés lehetősége és valósága a szocialista társadalmi rendszer történelmi kibontakozásából, a szocialista forradalmak győzelméből adódik, és hogy a szocialista társadalmi gyakorlat elméleti alapjait a marxizmus—leninizmus klasszikusainak munkái képezik. A marxizmus elméletét azonban a maga polgári álláspontjáról sok szempontból utópisztikus jellegűnek tartja, és ezért úgy gondolja, hogy ki kell dolgozni a tőkés társadalom jelenlegi viszonyai között is elkerülhetetlenül szükségesnek látszó tervezésnek egy új, nem-marxista elméletét. A társadalmi tervezésnek ez a Flechtheim-féle felfogása nem felel meg az objektív társadalmi törvények felismerésére és az azokhoz való tudatos alkalmazkodásra épülő tudományos koncepciónak.

## IGÉNY A TUDOMÁNYOSSÁGRA ÉS A TŐKÉS OSZTÁLYÉRDEKEK

A polgári jövőkutatás általában alapvető feladatának tekinti az ember belátható jövőjének felvázolását, és benne a tudományosság igényével is találkozhatunk. Hogyan teljesül végül is a tudományosság igénye a polgári jövőelméletekben? Milyen elvekben találják meg a tudományos kutatás ki-

[2] O. K. Flechtheim: Drei Möglichkeiten unsere Zukunft; „Frankfurter Hefte", 1974. júli. 481—488.

[3] O. K. Flechtheim „Futurologie. Der Kampf um die Zukunft" (Verlag Wissenschaft und Politik, 1970) c. művében részletesen fejtette ki ezt a koncepciót.

indulópontjait? A kérdésre azt válaszolhatjuk, hogy lényegében a pozitivizmus elméleti vonalát követik. A tudományosságra való törekvésüknek alapjában a valóságos világ egyoldalú, mennyiségi, matematikai-modellezési szemlélete felel meg. A polgári jövőkutatás úgy tesz, mintha tartózkodna az értékektől és érdekektől, és egységesnek tételezi fel az emberiség jövőjét. Eltekintenek a jelen valóságának a társadalmi rendszerek különbözőségéből fakadó minőségi ellentmondásaitól, azoktól, amelyek globális méretekben a két világrendszer antagonisztikus társadalmi ellentmondásaira vezethetők vissza. Ezeket a társadalmi ellentmondásokat, amelyeknek a kibontakozása és megoldódása egy objektív történelmi folyamatban valósul meg és objektív társadalmi törvényszerűségek által determinált, egyáltalán nem veszik számba a társadalom jövője szempontjából.

Még a polgári jövőkutatás progresszív irányzataira is az a jellemző, hogy ha el is jutnak bizonyos objektív társadalmi törvényszerűségek felismeréséhez, ezekből nem képesek ellentmondásmentes, következetesen tudományos érvényű általánosításokat levonni, mivel nem rendelkeznek szilárd, valóban tudományos társadalomelméleti alapokkal. A tudományos társadalomelméleti, világnézeti alapok hiányában a tudományosságra való törekvés igénye a tőkés ideológia korlátaiba ütközik.

A polgári jövőelméleteket már első közelítésben is két csoportba sorolhatjuk a tudományosság feltételeinek érvényesülése szempontjából. Az első csoportba azokat sorolhatjuk, amelyekben a tőkés ideológiai elkötelezettség a tudományosság követelményét teljesen háttérbe szorítja. Ezek az elméletek a tőkés társadalom nyílt apológiáinak tekinthetők. A második csoportba sorolható elméletekre az a jellemző, hogy szerzőik szembenéznek a tőkés társadalom ellentmondásaival, bizonyos határok között még a tőkés társadalom objektív törvényszerűségeinek feltárását is vállalják, de mivel nem helyezkednek a következetesen materialista és dialektikus társadalom- és történelemszemlélet alapjára, még a sok esetben helyes felismeréseiket sem képesek egy egységes elméleti rendszerbe foglalni. Így következtetéseik már általában elszakadnak a valóságtól. Tehát szándékuk ellenére sem tudják a tudományosság követelményét maradéktalanul teljesíteni. Ennek eredményeképpen elméleti következtetéseik — tényleges hatásukban — szintén tőkés ideológiai érdekeket szolgálnak, mert a valóságnak ellentmondó, hamis elképzeléseket táplálnak az emberiség jövőjéről. Mégis elsősorban a polgári jövőelméleteknek ez a második csoportja jelentős a marxista, tudományos jövőkutatás szempontjából, mivel kritikai elemzésük egy sor helyes felismerést szűrhet ki belőlük — elsősorban módszertani vonatkozásban.

A tőkés társadalom kereteit feszítő antagonisztikus ellentmondások, a tőkés társadalom egyre jobban elmélyülő válsága a tőkés uralkodó osztályt a jelen ellentmondásaiból kivezető út keresésére készteti. A tőkés politikának a válságok leküzdésére szolgáló programok és tervek elkészítéséhez olyan prognózisokra van szüksége, amelyek többé-kevésbé pontosan jelzik a kapitalista társadalom, mindenekelőtt a gazdasági szféra egyes területeinek várható alakulását. A burzsoá állam és a tőkés uralkodó körök ezért támogatják a jövőkutatást, de csak addig, amíg a jövőelméletek nem mutatnak túl a tőkés társadalom viszonyain. Így érthető az is, hogy a polgári jövőkutatás valóban tudományos eredményeket elsősorban a jövőkutatási módszerek kidolgozásának területén, valamint a gazdasági, ökológiai folyamatok és a tömegkommunikáció alakulásának előrejelzésében mondhat magáénak.

## A „NULLANÖVEKEDÉS" MODELLJE

A jövőkutatási szakirodalom egyik viszonylag nagy tudományos visszhangot kiváltó munkája a MIT (Massachusetts Insitute of Technology) rendszerdinamikai csoportjának keretében született könyv, „A növekedés korlátai", melyet D. H. Meadows, D. L. Meadows és munkacsoportja készített.[4] A könyv Volkswagen-pénzen készült és a Római Klub megbízása alapján. A Római Klub ún. első jelentésének is ez a könyv képezte egyik alapját. A Meadows-csoport lényegesen támaszkodott a Massachusetts Institute of Technology-n már korábban kibontakozott rendszerdinamikai, prognosztizálási tevékenységre, amelyet Forrester professzor irányított. A könyvvel kapcsolatban már eddig is jelentős kritikák jelentek meg a nemzetközi és a hazai szakirodalomban.[5] A kialakult vita is bizonyítja, hogy „A növekedés korlátai" lényeges és jelentős megállapításokat tartalmaz az emberiség belátható jövőjével kapcsolatban.

A tanulmány talán legfontosabb mondanivalója az, hogy a gazdasági és a legszélesebben értelmezett társadalmi növekedésnek abszolút korlátai vannak a Földön. Megállapítják, hogy ha ezeket az abszolút korlátokat nem vesszük figyelembe és — tudatos társadalmi irányítással — nem fagyasztunk be mindenféle növekedést, akkor a földi világ belátható időn belül (50—100 év) katasztrofális helyzetbe kerül, s végül is elkerülhetetlen lesz az emberiség kipusztulása. A szerzők mondanivalójuk kifejtéséhez megszerkesztették a világ rendszerdinamikai modelljét, a „nullanövekedés" modelljét, amely egyben az emberi világ alternatív jövőképének is tekinthető. Alternatívájuk körülbelül így fest: vagy nullanövekedés, vagy semmilyen növekedés, azaz teljes pusztulás.

Érdemes közelebbről is megvizsgálni, hogy milyen is a MIT-csoport modellje. A jelenlegi földi világ jelenségeinek öt tényező-csoportját választották ki és ezekből állították elő világmodelljüket. Ezek a tényező-csoportok a következők: a népesség alakulása, az ipari termelés növekedése, az élelmiszertermelés változása, az újra nem termelhető nyersanyag- és energiaforrások mennyiségének alakulása, a szennyeződés méreteinek és minőségének változása. Magát a világot — a földi természetet és az emberi társadalmat — olyan sokténye zős rendszernek tekintik, amelyben az összetevő elemek dinamikusan változnak és visszacsatolódásaikon keresztül végül az összes elem megváltozásának okozói is. A pozitív visszacsatolódásokon keresztül gyorsítják, a negatív visszacsatolódásokon keresztül lassítják az elemek változásait. Rendszerdinamikai modelljükben a valóságos visszacsatolódásoknak a rendszerelméleti visszacsatolások felelnek meg.

Modellalkotásuk általános koncepcióját helyesnek ítélhetjük meg, mivel a valóság, az anyagi világ különböző részei és területei mint rendszerek általában modellezhetőek, és az is igaz, hogy „. . . a modell olyan, a megismerés objektumával objektív megfelelési viszonyban levő és a kutatás folyamatában azt helyettesítő anyagi vagy eszmei rendszer, amelynek tanulmányozása új információt szolgáltat, vagy szolgáltathat magáról a megismerés objektu-

[4] D. H. Meadows—D. L. Meadows: „The Limits to Growth", Universe Books, New York 1972.

[5] Magyarországon a „Természet világa" c. folyóirat 1973/5., 6., 8., 9. 10. számaiban, a „Magyar Tudomány" 1974/4., 10. számaiban, a „Műszaki Gazdasági Tájékoztató" 1974/10. számában olvasható vita, illetve ismertetés a „Növekedés korlátai" c. könyvről.

máról".[6] A modellalkotás különösen olyan rendszerek vizsgálatánál indokolt, amelyeknél a jelenségek elemzése nem lehet közvetlen, és így a modell elősegíti a rendszer megismerését. A modellel szemben az a fő követelmény, hogy a vizsgált vonatkozásban megfeleltethető legyen a modellezett jelenséggel, nem kell tartalmaznia a jelenség minden vonását — ez nem is valósulhat meg soha.

A MIT-csoport világmodellje is csak öt tényező-csoportot vesz figyelembe, és figyelmen kívül hagy minden más meghatározót, sok lényeges természeti jelenséget, és — ami viszont már alapvető hiányossága —: a legfontosabb társadalmi meghatározókat. Modelljüket lényegében csak az általuk kiválasztott öt tényező-csoport modelljének tekinthetjük, világmodellnek csak abban az esetben, ha valóságos világunkat ezzel az öt tényező-csoporttal azonosítjuk. Mégis szándékuk szerint a világ egészének jövőjét óhajtják előrejelezni és tévedésüket nem nagyon enyhíti az, hogy modelljüket ők maguk is túlságosan leegyszerűsítettnek tartják. Sőt, többszörösen is ellentmondásba kerülnek saját magukkal, amennyiben ezt a szerintük is túlságosan leegyszerűsített világmodelljüket a társadalompolitikai döntések megalapozására, illetve e döntések nem kívánatos utóhatásainak kiküszöbölésére szánják. Az a véleményük, hogy rendszerdinamikai prognosztizálásuk társadalmilag sokkal realisztikusabb és felelősségteljesebb, mint az eddig alkalmazott prognosztizálási módszerek.

A MIT-csoport modellalkotásának legfőbb hiányosságaira, hibáira és ellentmondásaira már a University of Sussex jövőkutatási munkacsoportjának tagjai is felhívták a figyelmet. Kritikájukban elsősorban a társadalmi, politikai tényezők elhanyagolását húzzák alá, érvelésükkel ebben a vonatkozásban marxista alapról is egyetérthetünk. C. Freeman, a Sussex-csoport vezetője ezt írja: „Bármely társadalmi rendszer bármely modellje szükségszerűen maga után vonja a rendszer gyakorlati alkalmazásával kapcsolatos előfeltevéseket, és ezeket az előfeltevéseket szükségszerűen befolyásolja a készítő egyén vagy csoport attitűdje és elfogadott értékei."[7] K. Pavitt, a Sussex-csoport tagja is arra mutat rá, hogy bizonyos értékek tételezésétől függő előfeltevések feltétlenül meghatározzák a computerekkel végzett számítások minőségét. Jóllehet a computer csak mennyiségekkel dolgozik, de a mennyiségi végeredmények a valóságban mindig meghatározott minőségeket is hordanak. A MIT-csoport előfeltevéseivel kapcsolatban C. Freeman azt mondja, hogy „ahol Malthus megy be, ott Malthus jön ki".[8] K. Pavitt ezt elsősorban azért tartja veszélyesnek, mert a pesszimista alaphangú előfeltevések a MIT-modell végkövetkeztetéseit is szükségképpen pesszimisztikus jellegűvé teszik, és ez bénítólag hathat a társadalmi igazságtalanságokkal szembeforduló mozgalmakra, illetve azok figyelmét, akik elfogadják a MIT-csoport konklúzióit és politikai javaslatait, eltereli a leglényegesebb társadalmi és politikai kérdésekről és csak részproblémák felé irányítja, mint amilyen a környezetszennyeződés vagy a születésszabályozás. A sussexiek ezen megállapításaival egyetérthetünk.

[6] Kocsondi A.: A tudományos modellek és a modell-módszer fogalmáról; „Magyar Filozófiai Szemle", 1970/5, 802.
[7] C. Freeman: Malthus with a Computer; „Futures", 1973, 5. k. 1. sz.
[8] Id. cikk.

A „nullanövekedés" elmélete látszólag egy antitechnicista koncepciót mutat. Meadows-ék eleve megkérdőjelezik és indokolatlannak minősítik azt a felfogást, amely optimista módon a technikai fejlődésre apellálva kivezető utakat lát a világot fenyegető jelenlegi és jövőbeni válságokból. Reménytelennek és hibásnak ítélik meg azt a szemléletet, mely szerint a szennyeződést új és fejlettebb technikával meg lehet állítani, illetve a hulladékok feldolgozásával és új, mesterséges nyersanyagok felfedezésével ki lehet küszöbölni a nyersanyaghiányt. A válságok leküzdése szempontjából a technikának másodlagos, sőt sok esetben káros szerepet tulajdonítanak. Felfogásukról azonban kiderül, hogy valójában csak látszólagosan anti-technicista, mivel az egész gazdasági-társadalmi rendszer — ahogy ők fogalmazzák: „a globális rendszer" — jövője szempontjából a technikát döntő tényezőnek tartják. A technika elsődleges szerepe modelljükben a tőkebefektetések, tőkemegtérülések, tehát általában a tőkemozgások prognosztizálásában jelenik meg. Ez elsősorban azért van így, mert a társadalmi-gazdasági rendszert csak mint tőkés alakulatot képesek szemlélni. Végül is a társadalmi mozgásokat alárendelik a technikának, nem veszik figyelembe a termelési viszonyok meghatározó szerepét, és ezen semmit sem változtat az a megkötésük, miszerint a technikai elem létjogosultságát csak a ráfordítások megtérülésében játszott szerepe biztosíthatja. Koncepciójukról általában kijelenthető, hogy tartalmában technicista jellegű, és ezt elsősorban világmodelljük végső mondanivalója igazolja, hiszen a világot fenyegető összeomlás feltételezését a technikai, a gazdasági fejlődés egyoldalú abszolutizálásából és minden más tényező figyelmen kívül hagyásával nyerik.

Az a mód, ahogyan a MIT-csoport tagjai világmodelljük kialakításához a tényező-csoportokat kiválasztották eleve tőkés, technicista szemléletet takar. Természetesen az öt tényező-csoport fontosságát nem vonhatjuk kétségbe, mégis kiválasztásukat egyoldalúnak kell tekintenünk. E választás ideológiai tartalma annak a tőkés szemléletmódnak felel meg, amely minden társadalmi kérdés megítélését egyértelműen gazdasági- és profitérdekeknek rendel alá. A MIT-csoport tagjait is az az ideológiai alapállás jellemzi, amely a tőkés világ — mindenekelőtt a gazdaságilag legfejlettebb Egyesült Államok — kizsákmányoló jellegű társadalmi viszonyait tükrözi vissza, és amelyek között a tudati, szociálpszichológiai és politikai tényezők — és mindenekelőtt a gazdasági-társadalmi viszonyok alapvető meghatározó szerepének a problémája — annyira alárendelődnek a profitszemléletnek, hogy már ezen alárendeltségi viszony jelzése is elvész a társadalomelméletekben. A MIT-modell közvetlenül az amerikai viszonyokat jeleníti meg, amelyek azt a hamis látszatot keltik, mintha a társadalomban kizárólag csak termelési és ezekhez kapcsolódó technikai tényezők léteznének, mintha az ember világát kizárólag csak fizikai-természeti jelenségek határoznák meg. Így válik érthetővé, hogy a „Növekedés korlátai"-ban a korlátok szinte kizárólag csak természeti viszonyok függvényei. A társadalmi tényezők — igazságtalan elosztás, háborúk, pazarlás — teljesen alárendelődnek a természeti tényezőknek és a világmodellben szinte egyáltalán nem kapnak szerepet, ahogyan nem kapnak szerepet ezek társadalmi-gazdasági meghatározói sem. A MIT-modell szerzői a növekedésben tulajdonképpen a legfontosabb elemnek a tőkebefektetést tekintik, az ipari termelés növekedését teljesen, az élelmiszer-

termelés növekedését részben erre vezetik vissza. Még a meg nem újítható nyersanyag- és energiaforrások kimerülésének az ipari és mezőgazdasági növekedésben játszott negatív szerepét is ehhez képest másodlagosnak tekintik. A társadalom fejlettségét azonosítják az ipari termelés nagyságával, a társadalmi berendezkedést — ezen a tőkés társadalom viszonyait kell értenünk — jónak és a jövőben is kívánatosnak tartják, és ebben az örök, természetes keretben, értelmezésük szerint, a társadalmi fejlődés alapja a tőkebefektetés — azaz: a technikai alapok — növelése. Erről így fogalmaznak: „... a felsorolt fejlődési arányok megteremtője az a bonyolult társadalmi és gazdasági rendszer, amely lényegében állandó és amely valószínűleg inkább lassan, mint gyorsan fog változni, hacsak nem következik be valahol súlyos társadalmi bomlás".[9] Máshol ezt írják: „Egy társadalom gazdagságának egyik legjobb mércéje ... az egy főre eső energiafogyasztás."[10]

A *népességnövekedésről* és az emberiség jövőjének alakításában játszott szerepéről vallott nézeteik hasonló egyoldalúságot és hamis, tőkés ideológiai beállítottságot mutatnak. A jelenleg rendelkezésre álló adatokat egyszerűen extrapolálják a jövőre. A népességnövekedés folyamatát önmagában tekintik és elválasztják az azt meghatározó vagy befolyásoló minden lényegi, az objektív társadalmi viszonyokon alapuló tényezőktől. A népességnövekedés és a tőkés osztályviszonyok között semmiféle kapcsolatot nem keresnek. Lényegében fetisizálják a népességnövekedés folyamatát, és igazat kell adnunk sussexi kritikusaiknak, akik szerint „A növekedés korlátai" a malthusi elmélet modernizált változatának tekinthető ebben a vonatkozásban. Meadows-ék tulajdonképpen csak annyit tesznek hozzá a malthusi elmélethez, hogy megállapítják: a népesség növekedése együtt valósul meg a gazdasági növekedéssel.

Ma már egyre világosabban látszik, hogy a népességnövekedés folyamatát Földünkön nem lehet differenciálatlanul vizsgálni. A népességnövekedés egészen más formában és módon megy végbe a gazdaságilag fejlett országokban és a gazdaságilag fejletlen területeken. Sőt az olyan gazdaságilag viszonylag igen fejlett régiókban, mint amilyen Nyugat-Európa, a népességnövekedés stagnálását, vagy éppenséggel a népesség abszolút számokban való csökkenését is tapasztalhatjuk. Tehát a népességnövekedést nem lehet egyértelműen és kizárólag csak a gazdasági növekedésre visszavezetni, még akkor sem, ha az Egyesült Államokban kétségtelenül tapasztalható népességnövekedés. A MIT-csoport azonban még az USA viszonylatában sem bizonyítja, hogy a népességnövekedést a közvetlen gazdasági-termelési tényezők mellett — vagy azok helyett — nem befolyásolják-e más társadalmi, politikai vagy erkölcsi meghatározók — többek közt az adott történelmileg kialakult társadalmi-gazdasági rendszer, az állam tudatos politikai beavatkozása ezen a területen, vagy a társadalmi tradíciók és szokások.

A nullanövekedés modelljéből az a következtetés adódik — noha Meadows-ék ezt direkt formában nem is fogalmazzák meg és általában óvakodnak a népességnövekedéssel kapcsolatos élesebb fogalmazástól —, hogyha el akarjuk kerülni a népesség elviselhetetlen mértékű túlnövekedését, akkor a gazdasági növekedést kell megállítanunk. Ennek a véleménynek többek között az is bizonyítja tarthatatlanságát, hogy ennek a koncepciónak a megvalósí-

[9] D. H. Meadows—D. L. Meadows, i. m. 43.
[10] Uo. 71.

tása a Föld leggyorsabban népesedő — és egyben gazdaságilag legelmaradottabb — országait az éhhalál és a pusztulás színtereivé változtatná.

A sussexi csoporthoz tartozó M. Jahoda azt mondja ezzel kapcsolatban, hogyha az emberek nem akarnak több gyermeket, akkor ezt el is érik majd. Csakhogy M. Jahoda sem látja, hogy a családtervezés, és általában a népesség alakulásának tudatos szabályozása, elválaszthatatlanul összefügg a társadalmi rendszer jellegével. A tőkés társadalom viszonyai között — ahol a tőkés profitérdek alapvetően meghatároz minden társadalmi és gazdasági folyamatot — nem lehetséges a népességnövekedés átfogó társadalmi tervezése, mint ahogy bármiféle tervezés a kapitalizmusban előbb-utóbb megvalósíthatatlanná válik a tőkés csoportok kíméletlen profitharcában és a tervezés végül is mindig anarchiába torkollik. A népességnövekedés társadalmi tervezését is csak olyan társadalomban lehet megvalósítani, amelyet objektíve jellemez a harmonikus és tervszerű össztársadalmi fejlődés lehetősége és szükségszerűsége — és ez kizárólag csak a szocialista-kommunista társadalom.

A MIT-modell szerzői lényegében lemondanak a valóságos történelmi és társadalmi folyamatok feltárásáról. Helyesen ismerik fel, hogy az anyagi világ folyamataiban időeltolódások jelentkeznek, vagyis hogy bizonyos események — okozatok — csak kisebb-nagyobb időkéséssel jelentkeznek a kiváltó körülmények — okok — működéséhez képest. Rendszerdinamikai modelljük ebből a szempontból helyes, tudományos felismeréseket is tartalmaz. Valóban lényeges szerepet kell tulajdonítanunk a környezetszennyeződés és a népességnövekedés folyamatainak vizsgálatában az időeltolódásnak. Az időeltolódások szempontjából azonban „A növekedés korlátai" egyenlőségjelet tesz a természeti és a társadalmi folyamatok közé, és a társadalmi változásokban tapasztalható időeltolódásokat gazdasági-termelési, társadalompszichológiai és biológiai folyamatokra vezetik vissza és lényegében ellenőrizhetetlennek tartják. Tehát a társadalmi változások, illetve a társadalmi viszonyok változásának időeltolódásait is pusztán természeti jellegűeknek tartják és az ezekből adódó társadalmi feladatok megoldására nem látnak megfelelő eszközöket. Erről azt írják: „. . . az emberiség gyakorlatilag semmi újat nem fedezett fel, amivel a társadalmi változások ütemét gyorsíthatná".[11]

A nullanövekedés modelljéből kicsengő társadalomfelfogás, a technikának és a népességnövekedésnek az értelmezése lényegében a tőkés társadalom viszonyait fejezi ki. A szerzők nem tudnak — és úgy tűnik, nem is akarnak — kilépni vizsgálatukban a kapitalizmus keretei közül, és ezért adódik számukra az a feltételezés, hogy a társadalmi folyamatok teljesen hasonlóak a természeti világ folyamataihoz, hogy a történelemben is csak vak szükségszerűség uralkodik és az ember tehetetlen ezen szükségszerűséggel szemben. Valójában az antagonisztikus osztálytársadalom viszonyait extrapolálják az egész történelemre, és ez tévedésük egyik alapvető oka. Engels a történelmi folyamatról ezt írja: „. . . a számtalan egyes akarat és egyes cselekedet összeütközései a történelmi területen olyan állapotot idéznek elő, amely teljesen analóg a tudattalan természetben uralkodó állapottal . . . Ám ahol a felszínen a véletlen űzi játékát, ott mindig belső, rejtett törvények uralkodnak rajta, és csak azon fordul meg a dolog, hogy ezeket a törvényeket felfedezzük."[12] Meadows-éknak tehát éppen a kapitalista társadalomban uralkodó objektív

[11] Uo. 149.
[12] Engels: Anti-Dühring; MEM **20**, Budapest 1963, 275.

törvényszerűségeket kellene felfedezniük ahhoz, hogy eljussanak a társadalmi folyamatok igazi tartalmához, és így a társadalmi változások prognosztizálásával a valóságnak adekvát jövőképet állítsanak elő. A MIT-csoport jövőkutató tevékenységét a polgári társadalomtudomány-művelés egyik válfajának tekinthetjük — tevékenységükben burzsoá érdekek és értékek fejeződnek ki, ahogy ezt általában a polgári társadalomtudományokról G. Myrdal is kimutatta.[13] Ezért csak illúziónak tekinthetjük azt az elképzelésüket, hogy ők mint a burzsoá politikusok tanácsadói — a kapitalizmus keretei között maradva — jövőkutatási tevékenységükkel hozzájárulhatnak az emberiség jobb jövőjének kialakításához. A történelem eddigi tapasztalatai azt mutatják, hogy erre a feladatra ma csak a munkásosztály vállalkozhat, amely a marxizmus—leninizmus következetesen tudományos, forradalmi elméletét valósítja meg a gyakorlatban.

## AZ „ORGANIKUS FEJLŐDÉS" MODELLJE

Mihailo Mesarovic és Eduárd Pestel könyve, „Fordulóponton az emberiség. A világhelyzetről szóló 2. jelentés a Római Klubnak"[14], az 1974. évi frankfurti könyvvásár egyik bestsellere volt. Már a könyv címéből is látható, hogy a szerzők tudatosan kapcsolódnak a „A növekedés korlátai" c. tanulmányhoz és — legalábbis szándékuk szerint — ki akarják küszöbölni annak hibáit, hiányosságait, sőt a nullanövekedés modelljéhez képest egy egészen új koncepció alapján kívánják kialakítani világmodelljüket.

Saját az ún. organikus fejlődésről szóló világmodelljük és a MIT-modell közötti alapvető különbséget a két világmodell alapjául szolgáló világnézeti elvek különbségében látják. A világnézet fogalmát azonban nem filozófiai értelemben használják, tehát nem az embert körülvevő világ anyagi, vagy szellemi minőségének jelölésére.[15] A „világnézet" általuk használt fogalma tulajdonképpen a „világszemlélet" fogalmához áll közelebb, de gondolatmenetükből és a könyv egész mondanivalójából kitűnik, hogy elméletüknek objektíve van egy meghatározott világnézeti tartalma — és ez idealista jellegű.

A MIT-modell és az organikus fejlődés modelljének koncepcionális különbségeiről a következőket írják:

„Azok a végkövetkeztetések, amelyeket a világ jövőbeni fejlődésének modell-elemzéséből levonhatunk, döntően attól a ‚világnézettől' függnek, amely a világmodell struktúrájában nyer kifejezést. A MIT-modellben kifejezésre jutó ‚világnézetnek' a mienkkel való szembenállása, durván fogalmazva, a következő tételekben fogalmazható meg:

Forrester és Meadows tételei:

1. A világ formáját tekintve egynemű, homogén rendszernek tekinthető.
2. Ha a jelenlegi tendenciák folytatódnak, ez a rendszer valamikor a jövő évszázad közepén összeomlik.
3. Az összeomlás elkerülésére a gazdasági növekedést azonnal lassítani kell

[13] G. Myrdal: Érdekek a társadalomtudományban; KJK, Budapest 1972.

[14] M. Mesarovic—E. Pestel: „Menschheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage", Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1974.

[15] Következetesen a „Welt-Anschauung" szóformát használják idézőjelbe téve.

olymódon, hogy viszonylag rövid idő múlva a nullanövekedés egyensúlyi állapota bekövetkezzék.

A mi tételeink:

1. A világ reálisan csak egymással kapcsolatban levő régiók rendszerének tekinthető, amelyeknek kultúrái, tradíciói és gazdasági fejlődése különböző. Egy homogenizáló szemléleti mód kevéssé kifejező, sőt megtévesztő.
2. Az általános világösszeomlás helyett a különböző régiókban különböző helyeken, részben már jóval a következő évszázad közepe előtt, különböző természeti jellegű összeomlások következnek be különböző okok miatt. A valamennyi régiót összekötő rendszerbeli összefüggések alapján ezek a regionális jellegű összeomlások kétségkívül az egész világon érezhető következményeket vonnak maguk után.
3. Azok az akciók, amelyek ilyen regionális válságok leküzdésére és ezáltal a regionális katasztrófák elkerülésére alkalmasak, csak globális kontextusban lehetnek sikeresek. Ha az emberiség nem szánja el magát közös cselekedetekre, akkor végül is egyetlen régió sem maradhat érintetlen a katasztrofális események láncolatától.
4. Csak az organikus, az egyes régiók mindenkori gazdasági és társadalmi állapotát összehangoló növekedés nyújt lehetőséget a világválságok leküzdésére. A differenciálatlan, vad növekedés ezzel szemben csak gyorsítaná a regionális katasztrófák bekövetkezését.
5. A kivezető stratégiák kialakításában való késlekedés nem csupán azon választási lehetőségek állandó csökkenéséhez vezet, amelyek a nagy problémák megoldására nyitva állnak az emberiség előtt, hanem végül halálos következményekkel járna. Ebben az értelemben tekintjük elméletünket a túlélés stratégiájának az előttünk álló évtizedek számára."[16]

A két világmodell úgynevezett „világnézeti" alapjaiban fellelhető különbségeket M. Mesarovic és E. Pestel lényegében szemléletmódbeli különbségekre vezetik vissza. Az általuk megfogalmazott tételek tulajdonképpen azt fejezik ki, hogy míg a MIT-modell földi világunk egyfajta globális, homogenizáló jellegű elméleti közelítésére támaszkodik, addig az organikus világmodell fő elméleti közelítési elve a differenciálás. Ha azonban kissé részletesebben is elemezzük a Római Klub 2. jelentésének mondanivalóját az emberiség jövőjéről, akkor kiderül, hogy a két világmodell — a szó igazi értelmében — hasonló, vagy azonos világnézeti alapokra épül, és ideológiai tartalmukban nem mutatnak lényeges különbségeket.

A következőkben nyomon követjük a „Fordulóponton az emberiség" c. könyv fő gondolatmenetét, hogy rávilágíthassunk megállapításainak a valósághoz való viszonyára, hogy megvizsgáljuk, milyen világnézeti, politikai, ideológiai elveket tartalmaz, hogy objektíve milyen ideológiai funkciót tölt be a két társadalmi rendszer eszmei küzdelmében.

Bevezető részében a könyv a jelen világot úgy ábrázolja, mint amelyben a válságok sűrűsödnek és általánossá válnak. A jelenben kibontakozó és — a jelenlegi tendenciák folytatódása esetén — a jövőben szükségszerűen katasztrófához vezető válságokat a teljesen általánosan értelmezett növekedésre vezetik vissza. A tanulmány nem általában a növekedést kérdőjelezi meg, hanem annak csak múltbeli és jelenlegi formáit. A szerzők szerint az emberiség jelenleg a válságok egész sorát éli át. Ezek tünetei: a gyors népességnövekedés, a

[16] Uo. 56.

környezet szennyeződése, az élelmiszer- és nyersanyaghiány, az energiaválság stb. Megállapítják, hogy a válságok az egész Földre kiterjednek és a válságok leküzdésére hozott eddigi intézkedések nem az okokat szüntetik meg, hanem legfeljebb csak a tüneteket enyhítik és ezért az érintetlenül hagyott okok szükségszerűen újabb válságokhoz vezetnek. Az a véleményük, hogy csak az számít jó eszköznek a válságok leküzdésére, amely átfogó és a válságtüneteket mint az emberiség általános betegségtüneteit kezeli. A válságmentes jövő szempontjából azt tartják fontosnak, hogy bizonyos a múltban hasznosnak számító alapelveket — és ilyennek tekintik az állandó növekedés szükségességébe vetett hitet — fel kell számolni, és helyettük teljesen új alapelveket kell kidolgozni. A növekedés szükségességének alapelvével kapcsolatban két, jelenleg uralkodó szélsőséges álláspontra hívják fel a figyelmet: az egyik, a növekedés teljes negligálása, a másik, a növekedés szükségességének abszolutizálása. Mindkét szélsőséges felfogást elítélik és rámutatnak, hogy e két álláspont hívei bizonyos kérdésekben közös platformra kerülnek: egyaránt tagadják, hogy a Föld lakossága minden határon túl növekedhet, de megegyeznek abban, hogy a halálozási ráta csökkenése és az anyagi igények növekedése útjába nem szabad akadályokat gördíteni. Mesarovicék szerint a növekedés elméleti megközelítésében a differenciálás igényét kell érvényre juttatni, a növekedést folyamatában kell szemlélni. Végkövetkeztetésük: sem a növekedés mellett, sem ellene nem szabad általában elköteleznünk magunkat.

A következőkben a könyv szerzői megállapítják, hogy az ember világában — tehát a társadalomban — a növekedés folyamatát csak a természeti növekedési folyamatok megismerése útján érthetjük meg. A természetben a növekedés két típusát különböztetik meg. Az egyik a differenciálatlan növekedés: ezt exponenciális függvénnyel lehet ábrázolni. Példaként utalnak a differenciálatlan sejtosztódásra, amikor a sejtek száma időegységenként megkétszereződik: ilyen a rákos sejtosztódás. A másik típus az organikus növekedés, amelyben a differenciálódási folyamat a döntő. Erre példa az élő szervezet fejlődése és növekedése. Az ilyen folyamatokban az egymás után következő időegységekben csak valamely szervspecifikus sejtfajta száma nő, és ugyanakkor a másfajta sejtek száma változatlan vagy csökken. Úgy gondolják, hogy az emberiség jövőjében az ilyen organikus növekedés feltételeit kell megteremteni. Megjegyzik azonban, hogy a világrendszer — értelmezésükben ez a földi civilizáció — organikus növekedését nem lehet egy az egyben természeti jellegű organikus növekedésnek felfogni, mivel a természetben egy ún. „általános terv" uralkodik, és ezen az élő világ evolúcióját, a természetes kiválasztódást értik.

A világrendszer fejlődésében — vagyis az emberiség történelmében — eddig szerintük csak differenciálatlan növekedés valósult meg. A növekedés ellenzői éppen ezt abszolutizálják. A kizárólag csak differenciálatlan növekedés szemlélete vezet felfogásukban a jövő pesszimisztikus megítéléséhez. Ennek illusztrálására idézik egy amerikai bankigazgató okfejtését, aki így érvel: „Szokássá vált, hogy az energiaválságot egy jéghegy csúcsával hasonlítsák össze — és ez rendben van. Azonban azok az emberek, akik ezt a jelképet használják, úgy gondolják, hogy ezen kívül más dolgokban, például a műanyagokban is szűkében vagyunk, mivel túlzottan kevés berendezést építettek a világszerte állandóan növekvő kereslet kielégítésére. A valóságos probléma nem ez, hanem az, hogy mindezek a szűk beruházási keresztmetszetek egy sokkalta nagyobb jéghegy csúcsát mutatják. A víz felszíne alatt az a hideg és rideg

tény rejlik, hogy a pótolhatatlan nyersanyagforrásokat olyan gyorsasággal használjuk el, amely a továbbiakban egyszerűen nem tartható fenn. Mindig több és több termelő beruházás megvalósítása, amely a nyersanyagok még gyorsabb elhasználásához vezetne, nem megoldás. Ebben az értelemben az energiaválság számunkra olyan mint egy dráma színházi próbája, amely egy napon egy még nagyobb színpadon játszódhat le."[17]

Az organikus növekedés megvalósításában azonban komoly nehézségeket látnak. Szerintük az egyik ilyen fő nehézség az „általános terv" hiánya. A történelemben Pestelék nem látnak „általános tervet". Leszögezik, hogy ezt az általános tervet az emberiségnek magának kell kifejlesztenie, mert az emberiséget — a görög drámák deus ex machinájától eltérően — semmiféle külső hatalom nem fogja ezzel megajándékozni. Számukra ez az alternatíva adódik: vagy tovább járni a differenciálatlan fejlődés útján, vagy az organikus növekedés útjára lépni. Ha az emberiség tovább akar élni, a második utat kell választania. Úgy gondolják, hogy ha nem is teljesen egyértelműen, de az eddigi történelem alapot szolgáltathat a jövő optimista felfogására.

A könyv bevezető gondolatmenetével kapcsolatban megállapítható, hogy M. Mesarovic és E. Pestel — bármennyire is igyekeznek bizonyítani az organikus növekedés szükségességét — maguk nem tesznek eleget a differenciált elemzés követelményeinek. Történelem- és társadalomszemléletük differenciálatlan. Abban igazuk van, hogy a kapitalizmus válságjelenségei egy differenciálatlan jellegű „rákos" fejlődés tüneteit mutatják, azt azonban nem látják, hogy ezek a tünetek a tőkés társadalom objektív viszonyaira, a tőkés termelési mód anarchiájára vezethetők vissza. Világos, hogy a történelemben nem érvényesül valamilyen — teleológikus értelemben felfogott — „általános terv", vagy az élő organizmusok fejlődésének „általános terve" — magyarán a darwini természetes kiválogatódás törvénye —, de érvényesülnek sajátlagosan objektív társadalmi törvényszerűségek, amelyek alapvetően meghatározzák a társadalom minden szférájának mozgását. Amit ők differenciálatlan növekedésen értenek az eddigi történelemben, az tulajdonképpen nem más, mint a magántulajdonon alapuló társadalmak vak, spontán, anarchisztikus mozgása, amely legkiélezettebb formában a kapitalizmusban kibontakozó egyenlőtlen gazdasági és társadalmi fejlődéshez vezet.

Az organikus fejlődés modelljének egyik legfőbb hibája az, hogy a szerzők eltekintenek az objektív történelmi-társadalmi tényezők elemzésétől és a világrendszer vizsgálatában nem alkalmaznak megkülönböztetést az objektív társadalmi minőségek szempontjából. Így érthető, hogy nem ismerik fel az általuk értelmezett organikus fejlődés jellemzőit a szocialista világrendszer országaiban. Pedig a szocialista társadalom valósága, amely lényegileg egyet jelent a munkásosztálynak és a dolgozó osztályoknak a társadalmi tulajdonon alapuló politikai hatalmával, az egyedüli biztosíték arra, hogy a természet és a társadalom erőivel folytatott közdelemben az emberek túlnyomó többségének, és perspektivikusan az egész emberiségnek az érdekei érvényesüljenek, és hogy valóban létrejöhessen egy összemberi méretű — általános társadalmi terv. A tőkés rendszer fennállása mellett elkerülhetetlen a válságjelenségek elmélyülése. Ezzel együtt a válságjelenségek különbözőképpen jelentkeznek a gazdaságilag fejlett és a gazdaságilag fejletlen országokban, de ugyancsak különbözőképpen jelentkeznek a kizsákmányoló és az elnyomott

[17] Uo. 16.

osztályok oldaláról. A tőkés osztálynak politikai hatalmánál fogva lehetősége van a válságok negatív következményeit áthárítani a dolgozó osztályok vállára. A tőkésországokra jellemző korlátlan inflációs gazdaságpolitika azt mutatja, hogy a burzsoázia él is ezzel a lehetőséggel. Tehát egészen mást jelent a válság az uralkodó és az alávetett osztály oldaláról, és az organikus modell erre nincs egyáltalán tekintettel.

A könyv további részeiben a világválságok természetének vizsgálatáról olvashatunk. A nullanövekedés globális világmodellje helyett Pestelék egy regionális világmodellt vázolnak fel. Földünk különböző területeit az eltérő gazdasági, földrajzi, ökológiai adottságok szerint differenciálják. Azt a felismerésüket, hogy az eltérő adottságok a Meadows-féle globális világmodell helyett már önmagukban is egy regionális modell kialakítását indokolják, el lehet fogadni. Világmodelljükben a Földet tíz régióra osztják. Véleményük szerint a tíz régió különböző adottságai egy általános tervezés keretében jól szinkronizálhatók, és ez reális alap lehet az organikus növekedésre való áttérés számára. Felfogásuk szerint tudatos irányítással, a nemzetközi munkamegosztás fokozásával az egyik régió növekedési tendenciáit (pl. a nyersanyagfelhasználás növekedését) ellensúlyozni lehet egy másik régió növekedési tendenciáinak korlátozásával.

Az organikus fejlődés modellje felépítésében logikusnak látszik, de a modellben nem található válasz arra, hogy az egyes régiók és országok hogyan fogják alávetni magukat ennek a feltételezett általános igazgatásnak. A fejlett tőkésországok a múltban és jelenleg is alapvetően partikuláris érdekeiket követik egymás között is és a fejletlen országokhoz fűződő kapcsolataikban, lényegében a gyarmati kizsákmányolást folytatják és az erősebb jogát juttatják érvényre. A Föld különböző régiói között tapasztalható gazdasági egyenlőtlenség igazi okai a társadalmi-gazdasági viszonyok alakulásában keresendők, ezek jórészt a tőkés gyarmatosítás következményei. Az organikus fejlődés modelljének szerzői elméletileg csak az egyenlőtlenség tényét rögzítik, de az okokat nem tárják fel, és ideológiailag nem lépnek túl a MIT-modellen.

Melyek a szerzők ajánlásai világmodelljük jövőbeni gyakorlati megvalósítására? Megállapítják, hogy a világválságok nem múlhatnak el maguktól, és leküzdésük csak az igazságos elosztás elvén alapuló globális világrendszer keretében oldható meg. Kijelentik, hogy világméretű összefogásra van szükség, az intézkedések nem lehetnek partikuláris jellegűek, hanem azonos értékelképzeléseken és magatartási módokon kell nyugodniuk. A kooperációt állítják a konfrontációval szembe. És itt mindenekelőtt merőben új erkölcsi normák kialakítását tartják szükségesnek, amelyek leküzdhetik a szűk látókörű és csak a közvetlen hasznosság szempontjait követő konfrontációs törekvések reális veszélyét. Ez a következtetés számukra tisztán elméleti alapon adódik, egy olyan feltételezésen, amely nem vet számot a társadalmi valósággal, és amely szerint az egyedül lehetséges jövő az emberiség számára az általuk értelmezett ún. organikus növekedés.

Tulajdonképpen jól ismert utópiák újabb jelentkezésével van itt dolgunk. Joggal feltehetjük a kérdést: a társadalmi fejlődést vajon nem objektív feltételek, viszonyok határozzák meg? A pusztán elméleti belátások valóban képesek lennének bármikor is megváltoztatni az emberek erkölcsi tudatát? A két világrendszer közti minőségi különbség a tudati felfogások öntörvényű átalakulásával áthidalható lenne? A kapitalista társadalom osztályellentmondásain belül valóban kialakulhat egy egységes erkölcsi normarendszer? A

kérdésekre egyértelműen nemmel kell válaszolnunk. Ha a szerzők gondolatmenetét végigvisszük, olyan egységes etikai tudat kialakulásától teszik függővé világmodelljük érvényrejutását, amely csak a kapitalista világrendszer tagadásával, megszűnésével jöhet létre. Szemléletük ebben a vonatkozásban utópisztikus, idealista jellegű, mivel a szerzők a kapitalizmus megszüntetéséről nem beszélnek: így hipotézisüket sem vehetjük komolyan.

A továbbiakban azzal a megállapítással találkozunk, hogy az organikus növekedés feltételeinek biztosítására ki kell alakítani a hosszútávú döntések standard módszereit a különböző társadalmi csoportok, kormányok és szervezetek működéséhez. Mert — mint írják — „Máskülönben ezek nem lennének mások mint passzív mitfahrerek egy olyan úton, amelynek pályáját mások, a véletlen által meghatározott erők tervszerűtlenül irányítják . . . A szűklátókörű nacionalizmus haszontalan és mindig zsákutcába vezet — ezt az állítást egyszer és mindenkorra be kell látni és kvázi törvénynek kell elismerni."[18] Következtetésük szerint az egész világrendszert érintő átfogó kérdéseket csak világméretű akciókkal lehet megoldani. A nemzeti kísérletek kudarcra vannak ítélve, és példaként az inflációs fejlődés problémáinak megoldatlanságára utalnak. Csakhogy a kapitalizmus egész eddigi története bizonyítja, hogy a nacionalizmus, ill. a partikuláris érdekek egyértelmű dominanciája a kapitalizmus lényegéből fakad, és a nemzeti korlátok felszámolása csak akkor és annyiban valósulhatott és valósulhat meg — természetesen mindig csak időlegesen —, amikor és amennyiben a burzsoázia osztályérdekei ezt megkövetelik. Tőkés viszonyok mellett ez a jövőben sem lehet másképpen. Az ún. multinacionális tőkés vállalkozások maguk is a nemzetközi tőkés csoportosulások antagonisztikus ellentmondásainak a hordozói. A burzsoázia internacionalista összefogása mindig csak a tőkés társadalom viszonyainak megóvására, a forradalmi mozgalmak elfojtására, a szocializmus ellenforradalmi visszaszorítására, a kialakult szocialista világrendszer elleni harcra jött létre: tehát a tőkének ez a parciális összefogása az emberiség jelenlegi világméretű megosztottságát konzerválja, objektív akadálya az összemberiség méreteiben kialakítandó egységes döntéseknek és intézkedéseknek. Ezt az újkori és a legújabb kori történelem számtalan tényével és napjaink világpolitikai fejleményeivel is bizonyíthatjuk. A burzsoázia különböző nemzetközi szervezetei — akár gazdasági, politikai, vagy katonai jellegű szervezetek, mint a NATO, a SEATO, a CENTO, az EGK vagy az AÁSZ — a burzsoá internacionalizmus gyakorlati megvalósítói és lényegük a szocializmusellenesség. A nemzeti korlátok igazi megszüntetése csak a szocialista-kommunista társadalmi fejlődésben bontakozik ki és ennek fő hajtóereje a nemzetközi munkásmozgalom.

A könyv szerzői kifejtik, hogy a jelenlegi differenciálatlan növekedés folytatódása szükségszerűen katasztrófákhoz vezetne még akkor is, ha a katasztrófák konkrét jelei csak az ezredforduló körül rajzolódnának ki. A katasztrófák megelőzésére már most gyakorlati, elsősorban politikai intézkedéseket kell hozni. A jelenlegi és a várhatóan még kifejlődő újabb konfliktusokat nem lehet háborúval megoldani, mert ez mindig az atomháború reális veszélyét jelentené, ami gyakorlatilag az emberiség öngyilkossága lenne és ezért nem lehet reális alternatívaként kezelni — állapítják meg helyesen a szerzők. És azt a megállapításukat is bizonyos fenntartásokkal elfogadhatjuk, miszerint —

[18] Uo. 134.

hogyha nem oldjuk meg a jelenlegi válságokat, vagy csak partikuláris megoldási módokat alkalmazunk — akkor ez Földünk egyes régióiban katasztrofális állapotokat idézhetne elő (pl. szélsőséges túlnépesedés, környezet általi mérgezés stb.), és ez a végső kétségbeesés következtében önmagában is háborúk kirobbanásához vezethetne. Mesarovicék azonban a különböző országok sokoldalú együttműködésének, tulajdonképpen az emberek világméretű együttműködésének, egyik legfőbb akadályát a természet erőszakos kihasználásában és kizsákmányolásában látják. A természettel folytatott rablógazdálkodásnak feltétlenül vannak ilyen jellegű következményei — ennyiben egyetérthetünk a könyv szerzőivel —, azonban látnunk kell, hogy a természet „kizsákmányolása", és ezzel együtt az emberek kizsákmányolása szintén a kapitalizmus sajátossága és mindkettő felszámolását csak a szocialista fejlődés oldhatja meg, vagyis olyan társadalmi gyakorlat, amelyben az általános, össztársadalmi érdeknek alárendelődik a partikuláris érdek, mégpedig a termelőeszközök tőkés tulajdonának felszámolása alapján.

M. Mesarovic és E. Pestel az emberiség világméretű összefogásának szükségességét állítják és ezenközben idealista módon bizonyos erkölcsi kérdéseket helyeznek előtérbe. Az individuális erkölccsel egy globális erkölcsi tudatot helyeznek szembe, és ennek megalapozásához bizonyos erkölcsi követelményeket fogalmaznak meg. Először is az egyes emberek világpolgár-tudatának erősítését hangsúlyozzák. Úgy gondolják, hogy már a gyermekek nevelésében törekedni kell az egész emberiség problémái iránt megnyilvánuló fogékonyság kialakítására. Másodszor megállapítják, hogy az ún. fogyasztói etikában a takarékosságnak és a megfontoltságnak magasabb értéket kell biztosítani a pazarlásénál, és egyáltalán meg kell szüntetni azt a szemléletet, amely a pazarlást bocsánatos bűnnek tartotta és legfeljebb csak a nagyvonalúság jelzőjével illette. Harmadszor annak a tudatnak az erősítését szorgalmazzák, miszerint az ember a természet része, és kötelessége a természet oltalmazása. És végül felvetik annak a szükségességét is, hogy a mai generációknak tudatosan le kell mondaniuk bizonyos lehetőségekről — elsősorban az anyagi fogyasztás területén — a következő generációk érdekében.

Az itt felsorolt etikai következtetések valóban kifejeznek bizonyos általános, perspektivikus emberi értékeket, és néhány vonatkozásban helyesen tükrözik az embernek a természethez fűződő objektív kapcsolódását. De egyfelől pusztán erkölcsi intelmekkel az égvilágon semmi sem fog megváltozni. A szerzők bizonyos eszmék (mondjuk: a nacionalizmus) elvetését javasolják, és ezek helyettesítését „racionálisabb" eszmékkel (a „világpolgár" tudatával). Az ilyen „gyermeteg fantáziák" leleplezése egyik feltétele volt a társadalmi valóság tudományos megközelítésének a múlt század közepén, és az ma is. Az ilyen utópisztikus, idealisztikus eljárást jellemezve írták „A német ideológia" szerzői 1845—1846-ban: „Tanítsuk meg az embereket arra, hogy a (hamis) képzelődéseket olyan gondolatokkal cseréljék fel, amelyek megfelelnek az ember lényegének . . . hogy verjék ki őket a fejükből . . . és akkor a fennálló valóság össze fog omlani."[19]

Ami pedig az ember és a természet viszonyát illeti: az embernek a természethez fűződő kapcsolatait az embereknek egymáshoz való viszonyaik, tehát az objektív társadalmi-termelési viszonyok határozzák meg és közvetítik. Az emberek anyagi élettevékenysége lényegénél fogva egyenlő társadalmi ter-

[19] MEM 3, Budapest 1960, 17.

melő tevékenységével. Éppen a termelés szférájában alakulnak ki azok az antagonisztikus osztályviszonyok, amelyek oda vezetnek, hogy a gazdasági, és következésképpen a politikai hatalom birtokában levő osztály a többi osztály fölé kerül, ennélfogva objektíve előnyösebb a helyzete a természettel folytatott kölcsönhatásban. A természet kiaknázásából fakadó negatív következményeket elhárítja magától és ezt — a történelmi tapasztalatok szerint — gyakran meg is teszi, vagy legalábbis viszonylag hosszú időre elodázhatja ezen negatív következmények jelentkezését saját létfeltételeiben. Így aztán a könyv szerzőinek erkölcsi ajánlásai — éppen valóságos társadalmi tartalmuk miatt — ténylegesen a kizsákmányolt tömegek félrevezetését, manipulálását szolgálják.

Az organikus növekedés modellje az emberiség továbbfejlődése szempontjából a „végső határok" három típusára utal: bizonyos természeti jellegű határokra, ún. „belső határokra" és „szervezeti korlátokra". Természeti határoknak tekintik az atmoszféra széndioxid- és aerosol- telítettségét, a hidrológiai körforgás egyensúlyának felbomlását, a hőmérsékleti egyensúlyok megszűnését, amelyek a differenciálatlan növekedés következtében igen gyorsan létrejöhetnek és katasztrófákat idézhetnek elő. Az ilyen „természeti határokról" — a szerzőkkel egyetértve — azt mondhatjuk, hogy valóban reális veszélyt jelenthetnek az emberiség jövője szempontjából, ha megelőzésükre és leküzdésükre nem jönnek létre a megfelelő társadalmi és technikai feltételek.

Mit is értenek a szerzők az ún. „belső korlátokon"? Ezt annál is inkább érdemes közelebbről megvizsgálnunk, mivel könyvük végső világnézeti és ideológiai mondanivalója is ezekben nyer értelmet. Szerintük ezek a korlátok magában az emberben találhatók. Lényegében az ember szellemi és fizikai képességeinek abszolút korlátaira utalnak és ugyanúgy tekintik valóságosnak ezeket, mint a természeti korlátokat. Azt írják, hogy ezek a határok az intellektus, az ész, az emberi önismeret és az emberi lélek határai. Miközben az ember egyre bonyolultabb technikát alkotott, mint írják: „. . . elvesztette az érzését saját rendeltetése iránt, a természethez és az isteni dolgokhoz való kötődését".[20] Később leszögezik, hogy a társadalmi és pszichikai hanyatlás már ma is tapasztalható tünetei a „belső határok" túllépésére engednek következtetni és hogy idegrendszerünk a mainál nagyobb megterheléseket már talán nem is képes elviselni.

Ha a szerzők ezen gondolatmenetükben csak arra utalnának, hogy az embernek mint biológiai lénynek, megvannak természetszerűen a maga meghatározott korlátai, akkor véleményükkel egyet lehetne érteni — az orvostudományok, a biológia és a pszichológia eredményei is bizonyos sávban alátámaszthatnák azt. Azonban a „belső határokon" ők egész mást értenek. Egyrészt nyíltan irracionális tartalmat adnak ezeknek, amennyiben az „isteni dolgokhoz" való kötődésre hivatkoznak: ez nyílt világnézeti idealizmus. Másrészt a jól ismert természeti-antropológiai felfogás szellemében, az embert pusztán természeti-biológiai lénynek értelmezik, nem veszik tudomásul, hogy az ember mindenekelőtt társadalmi lény, hogy a munkaeszközökkel felfegyverkezett és társadalomba szerveződött ember elsősorban nem biológiailag, hanem éppen társadalmilag fejlődik tovább. Polgári alapállásuknál fogva nem vesznek tudomást a materialista pszichológia eredményeiről sem, a többi közt arról, hogy az ember pszichikai képességei is eszköz-közvetítettek, a társada-

[20] Uo. 139.

lom által kifejlesztett tárgyi és nyelvi eszközökhöz kötöttek, ezekkel együtt fejlődnek, társadalmilag meghatározottak, társadalmilag öröklődnek át és gazdagodnak. A közösségi társadalom — a szocialista-kommunista társadalmi formáció — talaján kifejlődő és egyre inkább általánossá váló közösségi tudat várhatóan minőségileg teljesen új pszichikai tulajdonságok és képességek kialakulásához is vezet. Erre már a jelen szocializmusának bizonyos jelenségei is engednek következtetni, mint amilyenek például a szocialista típusú üzemi, tudományos stb. kollektívák keretében kibontakozó alkotó munka eredményei. Természetesen ez a felfogás a szerzők koncepciójával világnézetileg ellentétes, mivel összeegyeztethetetlen isten létének és a teremtés gondolatának elfogadásával, éppúgy mint a naturalisztikus-antropológiai ember felfogással.

Ha az előzőeket összevetjük azzal, amit Pestelék „szervezeti korlátoknak" neveznek, akkor idealista és reakciós mondanivalójuk még világosabbá válik. Megállapítják, hogy a fejlett ipari országok gazdaságának növekedése (pl. a szolgáltatások mennyisége, a társadalmi össztermék stb.) a szervezetek — az állami és a gazdasági szervezetek — komplexitásának fokozódásával és ugyanakkor hatékonyságuk szükségszerű csökkenésével jár együtt. Úgy gondolják, hogy ez a folyamat elsősorban a szolgáltató szektorban a minőség gyors és nagyarányú romlásához vezet — így az egészségügy, az oktatás és képzés, a postaszolgálat stb. területén. Ebben a folyamatban látják az egyén és a közösség fokozódó elidegenedésének alapvető okát. Az emberek fokozódó hajlamát az irracionális gondolkodásra és az ezáltal motivált cselekvésre szintén erre a folyamatra vezetik vissza.

Új stratégiák kidolgozását sürgetik a lehetséges válságok megelőzésére. Kétféle szakadékról beszélnek, és az új stratégiák kidolgozásához a következő elveket javasolják: az ún. „első szakadék" véleményük szerint az ember és a természet között alakult ki és egyre gyorsuló ütemben mélyül, ha felszámolására nem fordítunk minél hamarabb kellő figyelmet. Az ún. „második szakadékon" az „Észak" és a „Dél", a „gazdagok" és a „szegények" közötti ellentmondást értik, és felszámolását reális feladatnak tartják. Az ún. „második szakadék" felfogásukban csak abból a szempontból lényeges, amennyiben ez fokozná a természet ésszerűtlen kizsákmányolását. Nem általában a gazdagság és a szegénység ellentmondását, és különösen nem az elmaradottságot, a szegénységet szülő és konzerváló imperializmust kívánják megszüntetni, hanem csak azt akarják, hogy az emberek azonos elvek alapján tartózkodjanak a természet kirablásától. Így fogalmaznak: „Olyan emberiség, amelyet önmagában áthidalhatatlan szakadék hasít ketté, az ember és a természet közötti szakadás problémájával is tehetetlenül áll szemben."[21]

Ami a problémák megoldását illeti, egyébként minden bizonyítás nélkül, egyenlőségi jelet tesznek a Szovjetunió és az Egyesült Államok közé, azt állítják, hogy mindkettő rákényszeríti a maga akaratát a kisebb, gyengébb államokra.

A szerzők kifejtik, hogy az organikus növekedés csak globális együttműködésben valósulhat meg. De az ezen belül realizálandó regionális fejlesztési célok és koncepciók alapját a régióra jellemző általános kulturális örökségben és gazdasági feltételekben — tulajdonképpen kizárólag csak a technikai fejlettség mutatóiban — látják. Az egyes régiókhoz tartozó országok társadalmi

[21] Uo. 140.

rendszerének minősége mint szempont náluk fel sem merül. Mégis azzal a következtetéssel élnek, hogy az ilyen módon értelmezett regionális gazdasági növekedés szükségképpen és automatikusan új és világméretekben egységes gazdasági, társadalmi és politikai szervezeti formákhoz vezet. Tévedésük ezen a ponton teljesen nyilvánvaló. A „globális együttműködés" lehetőségeit taglalva a szerzők kijelentik — miközben hangsúlyozzák a „harmónia" és a „kompromisszumok" elérésének szükségességét a válságok megelőzése érdekében —, hogy a partnereknek, a nemzeti államoknak az egyenjogúságon alapuló együttműködésének legfőbb akadálya a „két szuperhatalom", a Szovjetunió és az Egyesült Államok léte. Az ismert demagógiával élve arról írnak, hogy az iparilag fejlett országok beavatkozása a fejlődő országok életébe negatív következményekkel járna, mert „... a fejlődő országokban a gazdagok még gazdagabbak lennének és a szegények óriási serege még nagyobb szegénységbe süllyedne".[22] A megoldásra csak egyetlen lehetőséget látnak: a fejlődő országok saját maguk szabják meg az iparilag fejlett országok által nyújtott segítség célját és módozatait. Ez a koncepció megállná a helyét, ha szerzői hozzátennék egyrészt, hogy ennek természetesen feltétele a fejlődő országoknak a megszabadulása az imperializmustól való gazdasági-politikai függőségtől, valamint egy nem kapitalista úton való elindulása, a társadalmi-gazdasági viszonyok radikális átalakításának a megkezdése; másrészt, ha a szerzők figyelembe vennék, hogy objektíve más jellegű a fejlődő országok viszonya az iparilag fejlett szocialista és kapitalista országokhoz. A kapitalista országok támogatása — mint ismeretes — a neokolonista törekvések fontos eszköze, amely az elmaradottságot ténylegesen konzerválja, sőt tovább szélesíti a szakadékot az iparilag fejlett és az elmaradott országok között. Továbbá ennek a támogatásnak a politikai árát a fejlődő országoknak előbb-utóbb mindig meg kell fizetniük, gyakran az imperialista erők közvetlen politikai eszközeivé válnak, mint azt az utóbbi évek néhány világpolitikai eseménye is egyértelműen bebizonyította Ázsiában, a Közel-Keleten, Afrikában, vagy Latin-Amerikában.

A Föld országainak összességéről helyesen állapítják meg a szerzők, hogy hasonlóan a természeti ökológiai rendszerekhez, nem monolitikus jellegűek. Azonban a különböző társadalmi rendszerek közötti különbségeket megengedhetetlen módon nyelvi és kulturális különbségekre szűkítik le, és ezekről a különbségekről feltételezik, hogy pozitív szerepet játszhatnak a régiókból összetett globális világ válságmentes jövőjében. Az itt mutatkozó optimizmusuk alapjáról semmiféle magyarázatot nem adnak.

Az organikus növekedés modelljének végső és összefoglaló következtetései szerint a lehető legrövidebb időn belül ki kell dolgozni azokat a módszereket, amelyek egy, a jövőt anticipáló, globális tervezés lehetőségét biztosítják. Ebben a tervezésben érvényre kellene jutniuk a nemzeti, a regionális és a globális érdekeknek, gyakorlatilag minden egyes ember és az egész emberiség érdekeinek. A tervek kidolgozásához és gyakorlati megvalósításához merőben új szemléleti módot tartanak szükségesnek „... a politikai vezetés és annak választói részéről, hogy többé ne azt az alapelvet kövessék, miszerint egy problémát félig megoldottnak hisznek már azáltal, hogy maguk előtt tologatják".[23] Leszögezik, hogy ha rövid időn belül nem valósul meg a globá-

[22] Uo. 141.
[23] I. m. 143.

lis és hosszútávú tervezés, akkor a válságok már belátható időn belül pusztító háborúk formáját ölthetik magukra és végül az emberiség kipusztulásához vezetnének.

Ha értékelni akarnánk az „organikus növekedés" modelljének végső következtetéseit az emberiség jövőjéről, azzal kezdenénk, hogy bizonyos megállapításait marxista szempontból is elfogadhatjuk. A természeti környezet, a technika objektíve káros hatásai valóban az egész emberiségre nézve veszélyesek lehetnek — a társadalmi rendszerek különbözőségétől függetlenül. Ennek a ténynek a felismerése a szocialista és a kapitalista országokban egyaránt szükséges, és a felismerésből adódó gyakorlati következtetések levonása a két világrendszer békés egymás mellett élésének politikai viszonyai között megvalósíthatónak látszik. Ilyen irányú törekvések a szocialista országok külpolitikájában — már viszonylag hosszú idő óta — egyértelműen érvényesülnek, és a kapitalista országok józan politikai körei hajlamosak ezek elfogadására. Elég itt utalnunk a különböző szinteken és világméretekben folytatott környezetvédelmi együttműködésre.

A könyv szerzői azonban jóval túlmennek ezeken a problémákon, és tudományosan teljesen megalapozatlan, reakciós utópizmusokba bonyolódnak. Leglényegesebb elméleti tévedésük talán az „emberi lényeg" hibás, idealista felfogására vezethető vissza. Nem látják, hogy az ember lényege társadalmiságában van, hogy az emberi aktivitás tartalmában társadalmi jellegű, és hogy ez a tevékenység, a történelmileg fejlődő társadalmi viszonyok rendszerében fejlődik. Az ember fejlődését nem lehet „általában", a társadalom fejlődésétől függetlenül szemlélni, mint ahogy azt M. Mesarovic és E. Pestel teszi. Náluk a jövőt megvalósító ember valamiféle elvont emberi lényeggel rendelkezik. Ezt a felfogásukat a könyv bevezető — mottónak szánt — gondolata is tükrözi: „A világnak rákja van és a rák az ember."[24] Ez az általános beállítás teljesen történelmietlen: az embert legfeljebb a kapitalista társadalom teszi „rákszerűvé", és a világ igazi rákja maga a kapitalizmus. Az organikus növekedés jövőelmélete lényegében a tőkés érdekek egy újabb ideológiai megnyilvánulásának tekinthető. Éppen ezen ideológiai korlátok miatt nem képes az organikus növekedés elmélete a valóság adekvát tükrözésére, hasonlóan a marxizmus megjelenése előtti és az azt követő polgári jövőelméletekhez. Pestelék harmonikus jövőt akarnak — a tőkés jelen objektív társadalmi ellentmondásainak megszüntetése nélkül.

„Valamennyien a lehetetlent akarják, ti. a polgári életfeltételeket e feltételek szükségszerű következményei nélkül. Egyikük sem érti, hogy a termelés polgári formája éppoly történelmi és múlékony forma, mint amilyen a feudális forma volt. Ez a tévedésük onnan származik, hogy az ő szemszögükből a burzsoá ember minden társadalom egyetlen lehetséges alapja, onnan, hogy nem tudnak olyan társadalmi állapotot elképzelni, melyben az ember nem lenne többé burzsoá. "[25] Marx ezeket a kritikai gondolatait eredetileg Proudhon és követői elméletére alkalmazta, de aktualitásuk napjainkban is érvényes és ezek tükrében a nullanövekedés és az organikus növekedés világmodelljeinek lényege is feltárul.

[24] Uo. 12.
[25] Marx P. V. Annyenkovhoz, 1846. december 28.; MEM **27**, Budapest 1971, 436.

# TÁJÉKOZÓDÁS

## FILOZÓFIAI LOGIKA II.*

### A „filozófiai logika" értelmezése a szovjet logikai irodalomban

G. HAVAS KATALIN

A „filozófiai logika" terminus — mint a modern logika bizonyos fejezeteinek, vagy a modern logika bizonyos aspektusban való tárgyalásmódjának a megjelölésére szolgáló kifejezés — főleg a nyugati logika irodalomban használatos. A szovjet logikusok bírálják a filozófiai logika olyan értelmezését, amely szerint ez a modern logika bizonyos fejezeteit foglalja magában, olyanokat, amelyek filozófiai alkalmazhatóságuk szempontjából fontosak. Például V. A. Szmirnov és P. V. Tavanyec így ír: „Nem tartjuk szerencsésnek ezt a terminust két oknál fogva. Először is azt az illúziót keltheti, hogy a standard (klasszikus vagy intuicionista) logika nem kapcsolódik filozófiai problémákhoz. Pedig ez nem így van: ez a logika a matematika megalapozására (ez szintén filozófiai probléma) és egy sor más filozófiai problémára orientálódik (lásd a deszkripció elmélet szerepét, az univerzáliák szerepét stb.). Másodszor, olyan hatása lehet ennek a terminusnak, hogy elszakítja a ‚filozófiai logikai' tanulmányokat azoktól a tudományos standardoktól, amelyeknek módszerét és problematikáját már a ‚régi' logika kidolgozta." [13. 24—25.]

A szovjet logikai irodalomban a „filozófiai logika" terminust — a „formális logiká"-tól megkülönböztetőleg — a „dialektikus logiká"-val azonos jelentésben használják. „Első pillanatban — írja G. A. Zaicsenko — úgy tűnhet, hogy ebben a tekintetben a marxizmus és a lingvisztikai pozitivizmus közel van egymáshoz. Az analógia alapja az, hogy mind a kettő elismeri a formális logika mellett a filozófiai logika létjogosultságát. Azonban a marxisták a filozófiai logikát — a dialektikus logikát — nem állítják szembe a formális logikával, hanem általános világnézeti kiegészítésének tekintik." [30. 150.]

A mai szovjet logikai irodalomban — a Zaicsenko által említett közös alap mellett — a dialektikus logika tárgyát illetően különböző koncepciók léteznek. Ezek mindegyike valamilyen formában kapcsolódik a marxizmus klasszikusainak a logika tárgyára vonatkozó megállapításaihoz. Így a mai szovjet nézetek megértéséhez, ha csak vázlatosan is, fel kell idéznünk a klasszikusok ide vonatkozó megállapításait.

* A tanulmány I. része megjelent a „Magyar Filozófia Szemle" 1975/1—2. számában. — *Szerk.*

## 1. A MARXIZMUS KLASSZIKUSAI A LOGIKÁRÓL

A marxizmus klasszikusai a logika fejlődésének ahhoz a vonalához kapcsolódtak, amely Bacontől kiindulva Kanton és Hegelen keresztül a logikának az ismeretelmélethez, a metodológiához való szorosabb kapcsolódását szorgalmazta. E vonal képviselőinél a logika filozófiai tudomány jellege nem merült fel problémaként.

Ismeretes, hogy a marxizmus klasszikusai egyetértettek Hegelnek azzal a gondolatával, hogy a régi, pusztán formális logikai elemzések nem elégségesek az ismerttől az ismeretlenhez való továbbhaladás formáinak feltárásához, hogy e folyamatot csak a formális logika és a dialektika együtt képes elemezni. E kettőt — a formális logikát és a dialektikát — együtt nevezi Engels a gondolkodás és a gondolkodás törvényei tanának, és egyben olyan tudománynak, amely az egész megelőző filozófiából még önállóan megmarad. Erre az Engels több művében megismétlődő gondolatra hivatkozik Lenin is. Marxról írt tanulmányában egyetértőleg idézi fel Engels megállapítását: „A régebbi filozófiából megmarad a gondolkodásról és annak törvényeiről szóló tanítás — a formális logika és a dialektika." Majd így folytatja: „A dialektika pedig Marx értelmezésében, de Hegel szerint is magában foglalja azt, amit manapság ismeretelméletnek, gnoszeológiának neveznek." [4. 47—48.]

N. J. Kondakov 1971-ben megjelent „Logikai szótár"-ában [25. 126—128.] mint figyelemre méltó tényre hívja fel a figyelmet arra, hogy Marx sohasem használta a dialektikus logika terminust, továbbá, hogy Engels egyetlen az életében publikált művében sem fordul elő ez a kifejezés, és hogy Leninnek a filozófiai szempontból két legjelentősebb munkájában, a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban és a „Filozófiai füzetek"-ben, nem találkozhatunk a dialektikus logika kifejezéssel.

Lenin mint azonosokat fogta fel a gondolkodás dialektikájának törvényeit, a dialektikát és az ismeretelméletet. A „Filozófiai füzetek"-ben, Hegel „A logika tudománya" című művéhez készített jegyzeteiben, Hegelnek ahhoz a mondatához, hogy a logika a megismerés természetével foglalkozik, Lenin odaírja: „Vesd össze a mai ‚gnoszeológiával'."[6. 83.] A hegeli kis logika („Enciklopédia") tartalomjegyzékéről készített jegyzetének a következő címet adja Lenin: „Hegel *dialektikájának (logikájának)* (kiemelés tőlem — *H. K.*) vázlata." [6. 274.] Tehát a hegeli logikát Lenin mint dialektikát, ergo mint ismeretelméletet fogta fel. Ebben az összefüggésben lehet megérteni a két oldallal később következő lenini megjegyzést: „Marx nem hagyott hátra ‚*Logikát*' (nagy betűvel), hátrahagyta a ‚Tőke' *logikáját*, és ezt jól fel kellene használni a szóban forgó kérdésben. A ‚Tőké'-ben alkalmazva van egy tudományra a logikája, dialektikája és ismeretelmélete a materializmusnak [nem kell 3 szó: ez egy és ugyanaz], amely átvett minden értékeset Hegelből és továbbfejlesztette ezt az értékeset." [6. 276.] Világos, hogy itt Lenin a gondolkodás dialektikus törvényeinek az ismeretelmélettel és a dialektikával való azonosságáról beszél.

A marxizmus klasszikusai egyetértettek azzal a bírálattal, amellyel Hegel kora metafizikus szemléletét illette. Hegelnél ez a bírálat nem egy helyen összefonódott a formális logika bírálatával. A metafizikus gondolkodásra mért csapás a formális logikát is érte. Nem így van ez azonban a marxizmus klasszikusainál. (Engels az „a = a" tétel régi metafizikai értelemben vett formájával vitatkozik, és nem a formális logika azonosságtörvényével. [Lásd 2.

491.] Lenin, amikor a dialektikus logikának a meghatározásokkal kapcsolatos követelményeiről ír [lásd 7. 86—87.] (egyébként ez az egyetlen olyan lenini mű, ahol a „dialektikus logika" meghatározásáról szó van), a dialektikát az eklekticizmussal állítja szembe,[1] és nem a formális logikával. Leninnél a dialektikus logikai elemzés — dialektikus ismeretelméleti elemzés, és semmiképpen sem olyan, amely ellentétben lenne a formális logikai törvényekkel.

Mindezek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a marxizmus klasszikusai a logikának mint a *gondolkodásról* szóló tanításnak a továbbfejlesztését szorgalmazták. Úgy vélték, hogy az őket megelőző korokban kidolgozott logikai tanítások mellett — és nem ezek helyett, nem azokat „megszüntetve-meghaladva" — a logikának, mint általános megismerési módszernek, mint a megismerés természetét analizáló diszciplínának a továbbfejlesztésében a dialektikának mint megismerési módszernek — és ezzel a logika egy új ágának — a kidolgozása a fontos feladat.

Érdemes itt megjegyezni, hogy Marx és Engels kortársa, J. Dietzgen, a német proletárfilozófus, aki önálló úton sok tekintetben megközelítette Marx és Engels filozófiai felfogását, a formális logika értékelésében is közel járt Marx és Engels nézeteihez. Kora formális logikáját metafizikusnak tekinti[2], de ez nála nem jelenti a formális logika jelentőségének tagadását. Az a véleménye, hogy a formális logikai követelmények szerint való gondolkodásra a megismerés *minden* területén szükség van. De ugyanakkor tudni kell azt is, hogy a világ bonyolultabb, mint ahogy e törvényekben tükröződik. „Semmilyen esetben sem lehet továbbmenni anélkül — írja —, hogy a tárgyakat ne szemlélnénk mint azonosakat. És nem kevésbé hasznos ezzel egyidejűleg tudni és emlékezni arra, hogy a dolgok nem csak azonosak és megmerevedettek, hanem ugyanakkor változóak, folyékonyak. Ez ellentmondás, de nem értelmetlenség." [8. 53.] Kora formális logikáját azért tartja metafizikusnak, mert még nem ismerte fel, nem látta be, hogy a formális logika eszközei csak „segédeszközök ahhoz, hogy az emberek meg tudják érteni egymást, de ugyanakkor nem adekvátak a dolgok természetével". [8. 52.] A régi logikát tovább kell fejleszteni. Ennek eredményeként a logikai ismeretek új köre jön létre, amely nem tagadása az arisztotelészi logikának, hanem kiegészítése. Az ismeretek ezen új körének új nevet kell adni, speciális elnevezést: „ismeretelmélet" vagy „dialektika" a megfelelő név.

Marx, Engels, Lenin műveiből számos példát lehet felhozni arra, amikor a formális logikai törvények követésének fontosságáról szólnak, amikor bírálják azokat, akik megsértik e törvényeket. Így pl. Marx a „Tőké"-ben bírálta Smitht, azért mert „ellentmondásba került azzal, amit néhány oldallal előbb állított." [9. 2, 217.] Lenin nemegyszer hívta fel a figyelmet arra, hogy nem logikus, ha valaki egymást kölcsönösen kizáró érveket hoz fel [lásd pl. 10. 351.], hogy „logikai ellentmondásnak — persze, helyes logikus gondolkodás esetén — sem a gazdasági, sem a politikai elemzésben nem szabad lenni". [5. 33.] A példákat még sokáig folytathatnánk, de úgy gondoljuk, a fentiek

[1] Buharin az egyoldalúság kárát akarta bemutatni egy vita során. Lenin neki válaszolva írja: „Én ezt a magyarázatot hálásan köszönöm, és hogy hálámat tettel bizonyítsam, válaszképpen népszerűen megmagyarázom, *mi az eklekticizmus, szemben a dialektikával.*" [7. 86.] (Kiemelés tőlem — *H. K.*).

[2] „A formális logika nem helyes elnevezés. Ez a logika nem formális, hanem metafizikus logika." [8. 150.]

elegendő bizonyítékul szolgálnak arra, hogy megállapítsuk, Marx, Engels, Lenin formális logikán olyan filozófiai tudományt értettek, amely a következetes, logikai ellentmondásoktól mentes gondolkodás általános emberi törvényeinek vizsgálatával foglalkozik, amely tudomány követelményeinek nem mondhat ellent a logikailag helyes gondolkodás. Továbbá úgy vélték, hogy a formális logika törvényeinek követése önmagában még nem biztosítja az igaz ismeretek szerzését, ehhez szükség van a dialektikus módszer követésére, a dialektikus gondolkodásra is.

A marxista filozófia logikai koncepciójának megértése szempontjából fontos rámutatni arra a bírálatra, amelyet Lenin gyakorolt e kérdésben Plehanov nézetei felett.

A hegeli logika azon sajátosságából kiindulva, hogy ebben a logika azonosul az ontológiával, hogy a formális logikai elvek egyben a valóság leírásának is elvei, Plehanov a valóság két területét különböztette meg. Az egyik terület az, ahol a formális logikai törvények érvényesülnek, a másik a dialektika területe. Plehanovnál azon a területen, ahol a formális logika törvényei érvényesülnek, nem érvényesek a dialektika törvényei, és ha a dialektika érvényesül, ez kizárja a formális logikai törvények hatályát.

Lenin rámutatott, hogy Plehanov itt nem dialektikusan gondolkodik, metafizikus álláspontra csúszik vissza. Dialektikusan megközelítve a dolgot ugyanis nem lehet a helyes gondolkodásnak külön dialektikus és külön nem dialektikus formáit feltételezni. Lenin szerint *minden* természeti (beleértve a szellemi és társadalmi) jelenségben, még a legegyszerűbb viszonylatot tükröző elemi ítéletekben is mint „sejtben" megvannak a dialektika összes elemeinek csírái, ezek feltárhatók, és fel is kell tárni azokat. [6. 350.]

Plehanov „Überweg: System der Logik" c. munkájából a következő sorokat idézi: „Minden pontosan megfogalmazott és teljesen egyértelmű kérdésre, mely arra vonatkozik, hogy egy bizonyos alanyhoz egy bizonyos állítmány hozzátartozik-e, vagy igennel vagy nemmel kell válaszolni." Majd az idézet után így folytatja: „Ez ellen látszólag semmit sem lehet felhozni. De ha ez a törvény helyes, nem jelenti ez egyben azt is, hogy a dialektika képlete helytelen? Lehet-e akkor azt állítani, hogy az igen egyben nem is, a nem egyben igen is? És nem kell-e Bernstein példájára mosolyognunk és szánakozva vállat vonnunk, ha azt látjuk, hogy olyan mély gondolkodók, mint Herakleitos, Hegel és Marx helyesebbnek tartották ezt a képletet, mint az igen-igen, nem-nem egyértelmű képletét?" [11. 55.]

Lenin szerint — Plehanovval szemben — a valóság *minden* területén „az igen és a nem képlete" uralkodik, és nem úgy áll a helyzet, hogy van olyan terület, ahol az „igen és a nem kizáró képlete" uralkodna, míg más területen ezzel ellentétes törvény lenne érvényes. Plehanov nem látta meg azt, amit pl. Dietzgen olyan helyesen ismert fel, hogy a formális logika törvényei segédeszközök arra, hogy az emberek meg tudják érteni egymást, de ugyanakkor egyetlen területen sem adekvátak a dolgok természetével (abban az értelemben, hogy csak megközelítőlegesen felelnek meg a dolgoknak), habár a dolgok természetében *minden* területen meg van az alapja annak, hogy ezek megismerési segédeszközként szolgáljanak. Plehanovnak tehát nem volt igaza, amikor úgy értelmezte a dialektikát (Hérakleitosz, Hegel és Marx dialektikáját), mint amely a formális logika „igen-igen és nem-nem" képletével *szemben* helyesebbnek tartja az „igen-nem és nem-igen" képletet. Az „igen-igen és a nem-nem" képlet a formális logikában elsősorban állításaink határozottságá-

nak a követelményét fejezi ki. Azt követeli meg, hogy ha valamely tárgyról azt *állítottuk*, hogy annak megvan egy adott tulajdonsága, akkor ne tagadjuk azt, hogy megvan ez az adott tulajdonsága. Ha viszont azt állítottuk, hogy nincs meg egy adott tulajdonsága, akkor ne tagadjuk azt, hogy nincs meg ez az adott tulajdonsága. E követelmény megsértését nevezzük logikai ellentmondásnak, és a fentiekben már hoztunk fel példát arra vonatkozóan, hogy Marx (és természetesen Engels és Lenin is) a logikai ellentmondást súlyos logikai vétségnek tekintette. Így tehát magától értetődik, hogy nem akarta ezt felcserélni semmilyen más törvénnyel.

Más kérdés az, hogy Plehanov idejében, és általában a hagyományos logika egész korszakában, a logika kétértékű logika volt, vagyis a logikának nem volt eszköze az olyan esetekre, amikor nem megfelelő az az absztrakciós szint, amelyen állítható vagy tagadható a tárgyról az, hogy megvan egy adott tulajdonsága (és e kettő közül az egyik igaz, a másik viszont hamis állítás lesz). Valóban vannak olyan megismerési feladatok, amikor a kétértékű logika szemléletmódja nem kielégítő, amikor nem elegendő az „igen" és a „nem", mint a válaszadás lehetősége. Ma már tudjuk, hogy ilyen esetekben többértékű logika alkalmazásával kielégítőbb megoldás adható. (Ezt azonban semmi esetre sem lehet úgy értékelni, mint a „nem-dialektikus" logikáról a „dialektikus" logikára való áttérést.) Kétségkívül Plehanov valamit megérzett a kétértékű logika ezen tökéletlenségéből, de a kiutat ebből nem helyes irányban kereste. (Természetesen a történeti feltételek miatt nem is oldhatta meg ezt a problémát, anakronizmus lenne ezért elmarasztalni.)

A. Gramsci egyik tanulmányában [12. 119.] szintén bírálja Plehanovot azért mert az úgy fogta fel a dialektikát mint a formális logika egy fejezetét, mint a mozgás logikáját a pangás logikájával szemben. Gramsci — ugyanúgy mint Marx, Engels és Lenin — a dialektikát önálló logikának tekintette, olyannak, amely azonos az ismeretelmélettel. A dialektika szerinte új gondolkodásmód, új filozófia, de éppen ezért új technika is, új módszertan. [Lásd 12. 121.] Engels azon tételének magyarázata, hogy a régi filozófiából többek között a formális logika marad fenn — Gramsci szerint abban a másik engelsi gondolatban található meg, hogy a „fogalmakkal való bánás művészete nem velünk született és nem is a közönséges mindennapi tudattal adott dolog, hanem valóságos gondolkodást követel".

A formális logikát A. Gramsci — a dialektika mellett — szintén a gondolkodástechnika eszközeként értelmezte. A formális logika a gondolkodás legelemibb grammatikája. „Az eszközértékként felfogott formális logikának — írja Gramsci — megvan a maga jelentősége és tartalma (tartalma a funkciójában van), ahogyan a munkaeszközöknek és a szerszámoknak is megvan a maguk értéke és jelentősége. Pl. a reszelőt egyformán felhasználhatjuk vas, réz, fa, különböző fémötvözetek stb. reszelésére, de ez nem jelenti azt, mintha ‚tartalom nélküli', tisztán formális stb. volna. Így a formális logikának saját fejlődése, saját története van stb., tanítható, gazdagítható stb." [21. 119.]

Gramsci már felveti azt a kérdést is, hogy a gondolkodás technikájáról szóló tanítás vajon a filozófia tudomány keretébe tartozik-e, vagy pedig olyan külsődleges viszony van e technikai eszköz és a filozófia között, mint a kísérleti tudományokban használt „anyagi eszközök" és a tulajdonképpeni értelemben vett tudomány között. Arra a megállapításra jut, hogy a gondolkodástechnika elsajátítása — szemben más technikai eszközökkel — minden tudományos munka előfeltétele. Elképzelhető — írja — olyan csillagász, aki bizonyos

a kutatáshoz szükséges anyagi eszközöket nem tud használni — másoktól kapja meg készen az adatokat —, még olyan költő is elképzelhető, aki nem tud írni és olvasni. De a „gondolkodás technikáját nem hasonlíthatjuk ezekhez a műveletekhez, ezért nem mondhatjuk, hogy ezt a technikát meg kell tanítani, ugyanúgy, mint az írás-olvasást, anélkül, hogy ez érdekelné a filozófiát, mint ahogy az írás-olvasás sem érdekli a költőt mint olyant". [12. 123.] A gondolkodás technikájának kérdése nem szakítható el a filozófiától.

Leninnek és más marxistáknak Plehanovot bíráló gondolataira azért is érdemes felhívni a figyelmet, mert a Plehanovéhoz hasonló gondolatokkal egészen a legutóbbi időkig lehetett még találkozni marxista igénnyel fellépő filozófusoknál is. Az ilyen nézetek rendszerint kapcsolódnak egy olyan Hegel-értékeléshez, amely Hegelnek csak a formális logikát elmarasztaló gondolatait emeli ki.

V. F. Aszmusz Hegel születésének kétszázadik évfordulójára írt tanulmányában a következőkben összegezi az ilyen felfogás lényegét: „Azt amit Hegel csak a logika egészének ‚momentumaként' tekintett, azt, ami Hegel szerint csak az értelmi absztrakcióban választható szét, nemegyszer megpróbálták átváltoztatni a gondolkodás és a megismerés egy fokává. Megpróbálták úgy szembeállítani az egyiket a másikkal, mint a logika tudományának ‚alsó' és ‚felső' fokát. E nézet szerint az ‚értelmi' vagy ‚formális' logika a logikum alsó foka, a ‚dialektikus' (vagy Hegel szavaival a ‚negatívan ésszerű') a logikum felső foka. Ami a harmadik ‚oldalát' illeti a logikumnak — amelyet Hegel ‚spekulatívnak' vagy ‚pozitívan ésszerűnek' nevez —, ezt teljesen figyelmen kívül hagyták, mintha a logikum hegeli értelmezésében nem játszana semmiféle szerepet." [14. 28.]

E nézet képviselői szerint a dialektikus logika feladata a formális logika tételeinek a „meghaladása". Megpróbáltak megkülönböztetni egymástól formális logikai fogalmakat, ítéleteket, következtetéseket, és ezzel ellentétes dialektikus fogalmakat, dialektikus ítéleteket, dialektikus következtetéseket. E nézeteknek — amelyek ma már a marxista irodalomban csak elvétve jelentkeznek — számos káros következménye volt, amelyek megnehezítették a marxista filozófusok körében a logika tudománya egészének fejlődését.

A szovjet filozófiai, logikai közéletben az e kérdéssel kapcsolatos jelenlegi helyzetet P. V. Kopnyin a következőképpen értékelte: „A filozófia tudománya ma már nálunk kilépett abból az elhúzódó periódusból, amikor a logikusok minden ereje a dialektikus logika tárgya és ennek a formális logikához való viszonya körüli vitára összpontosult. A legutolsó visszaesési kísérlet arra, hogy filozófiai gondolkodásunkat terméketlen fejtegetésekbe vigyék bele a dialektikus és a formális logikai fogalmakról, ítéletekről és következtetésekről, az 1965 áprilisában a dialektikus materializmusról rendezett moszkvai szimpozionon annak három referátumában jelentkezett (Alekszejev, V. I. Malcev, V. I. Cserkeszov). Azonban ezek a referátumok teljesen egyértelmű reakciót váltottak ki a kongresszus résztvevőinél: ma már nemcsak a logika specialistái, hanem azok is, akik a dialektikus materializmus területein dolgoznak, nem találnak ezekben a fejtegetésekben lehetőséget azoknak a valóságos problémáknak a megoldására, amelyek a filozófia tudománya előtt állnak." [15. 11.] A szovjet filozófusok a fent említett nézetek ellen nem csak hazai viszonylatban léptek fel. A Filoszofszkie Nauki c. folyóiratban B. V. Birjukov ezen nézetek magyar képviselőit (Erdei L., Vas I., Tamás Gy.) bírálta. [31. 170—174.].

## 2. A DIALEKTIKUS LOGIKA MAI KONCEPCIÓI

A dialektikus logika tárgyának meghatározásához mindenekelőtt a dialektikus logikának a dialektikához való viszonya tisztázandó. Azonos-e a két fogalom egymással, vagy különböző? Beszélhetünk-e külön a dialektikáról mint a lét általános törvényeiről szóló tanról, és a dialektikáról mint általános tudományos módszerről, amely a tudomány minden területén alkalmazható?

A dialektika, a logika és az ismeretelmélet egybeesésének eszméjére támaszkodva létezik olyan álláspont, amely nem tartja lehetségesnek marxista alapon az ontológiának mint önálló tudományos filozófiai diszciplínának a kidolgozását. P. V. Kopnyin[3] pl. így ír: „. . . értelmetlen minden fejtegetés a létről általában, a lézetőről mint olyanról: a filozófia ott kezdődik, ahol felvetődik a lét és gondolkodás viszonyának a kérdése". [16. 54.] Szerinte a marxista filozófiában nem választható el egymástól a létről és a megismerésről szóló tanítás, mivel a gondolkodás törvényei végső soron egybeesnek a lét törvényeivel, és mivel a gondolkodás törvényei nem érthetők meg másképpen, mint a lét törvényeihez való viszonyuk tisztázása útján. „Az, amit rendszerint metafizikának szokás nevezni, logikának bizonyul, ez utóbbiról pedig kitűnik, hogy nemcsak a gondolkodásról szóló tan, hanem magának a létnek a formáit is vizsgálja, amelyek a gondolkodás törvényeiben és kategóriáiban tükröződnek. Az objektív világ és annak törvényei nem önmagukért tartanak számot az ember érdeklődésére, hanem mint meghatározott társadalmi szükségletek kielégítésének eszközei." [16. 57.] Az objektív dialektika törvényei feltárásának elsősorban megismerési módszerként való funkciójukban van jelentőségük, vagyis azt a társadalmi szükségletet elégítik ki, hogy a tárgyak helyes megközelítésének a különböző tudományokban egyaránt alkalmazható metodológiai elveit fogalmazzuk meg általuk.

A dialektikus logika — egyik értelmezésében — azonos a dialektikának az előzőkben vázolt elméletével. Lényegében hasonló álláspont fogalmazódik meg a „Filozófiai enciklopédia" 1964. évi kiadásában. „A dialektikus logika a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeinek tudománya. Ezek a törvények egy különös folyamatban tükröződnek, ezek a logikai kategóriák. Éppen ezért a dialektikus logikát meghatározhatjuk úgy is, mint a dialektikus kategóriák tudományát." [24. 209.]

A dialektikát, az ismertelelméletet és a dialektikus logikát azonosító nézetekkel szemben érvel A. P. Septulin. „Habár a dialektikus logika is tanulmányozza a valóság általános törvényeit és a megismerés működési és fejlődési törvényeit — írja A. P. Septulin —, mégsem olvad fel sem a dialektikában, sem az ismeretelméletben." [18. 14.] A három tudománynak más-más célja van. „A dialektikus logika abból a célból tanulmányozza a valóság törvényeit, a lét és a megismerés általános formáit, hogy olyan elveket (szabályokat, követelményeket) dolgozzon ki, amelyek megfelelőek arra, hogy tevékenységében orientálják. Így tehát a dialektikus logika elvei az objektív valóság és a megismerés történeti

[3] P. V. Kopnyin Leninre hivatkozva tagadja a „lét általános elmélete" megalkotásának lehetőségét. Leninnek Sz. Szuvorovot bíráló sorait idézi: „Úgy, úgy Sz. Szuvorov újra felfedezte ‚a lét általános elméletét', miután a filozófiai skolasztika számos képviselője — már ki tudja hányadszor — a legkülönbözőbb formákban felfedezte. Gratulálunk az orosz machistáknak a lét új ‚általános elméletének' felfedezése alkalmából! Reméljük, legközelebbi kollektív munkájukat teljes egészében annak fogják szentelni, hogy megalapozzák és továbbfejlesszék ezt a nagy felfedezést." [17. 314.]

fejlődése általános törvényeiből, általános tulajdonságaiból és összefüggéseiből levont következtetések." [18. 16.] A dialektikus logika céljának az ismeretelmélet és a dialektika céljától való szabatos elhatárolásával A. P. Septulin — úgy véljük — adós maradt.

A. P. Septulin vitatkozik P. V. Kopnyinnal a formális és a dialektikus logika egymástól való elhatárolásában. A. P. Septulin szerint ugyanis a dialektikus logika a gondolkodás összes formáit és törvényeit vizsgálja, és éppen ezért „A dialektikus logikának, mint a gondolkodási formák és törvények (elvek) tudományának a megjelenésével és kifejlődésével, a formális logika a dialektikus logika egy sajátos részévé változik át." [18. 18.]

Azok a logikusok, akik a dialektikus logikát mint dialektikus módszert értelmezik, úgy vélik, hogy a dialektikus logika feladata az igaz gondolkodásnak a logikai helyességén túlmenő feltételeit feltárni. A dialektikus logika, a dialektikus módszer ad útmutatást arra vonatkozóan, hogyan kell a valósághoz közelednünk, ha meg akarjuk ismerni. Ebben az értelmezésben a dialektikus logika az általános metodológia része. Az általános metodológia a logika törvényeinek alkalmazása a megismerő gondolkodásra. Az általános metodológia, mint D. P. Gorszkij írja, „nem merül ki abban a problematikában, amelyet a dialektikus logika, a marxista gnoszeológia tanulmányoz". [19. 3.] Gorszkij a dialektikus logika helyét az általános metodológiában a következőképpen látja: „Amikor arról beszélünk, hogy a materialista dialektika a megismerés egyetlen tudományos módszere, akkor először is arra gondolunk, hogy a dialektikus materializmus metodológiája a tudományos megismerés metodológiájának alapvető magva; másodszor, hogy más, a különböző tudományokban felhasznált általános módszereket (pl. a szimbolikus logika és a szemiotika által kidolgozott metodológiát) csakis a dialektikus materializmus metodológiája alapján lehet helyesen értelmezni és sikeresen felhasználni." [19. 3—4.] Magáról a dialektikus logika tárgyáról Gorszkij a következő meghatározást adja: „. . . a dialektikus logika tudásunk (a fogalmak, törvények, hipotézisek, tudományos elméletek) kialakításának, változásának és fejlődésének, az e körben használt logikai eszközöknek és módszereknek, tudásunk igazolási módja törvényszerűségeinek a tudománya". [19. 6.]

Gorszkij a dialektikus logikai tételeket három csoportra osztja:

(1) A valóság általános tendenciáit, tulajdonságait, viszonyait visszatükröző metodológiai jellegű tételek, amelyeknek a megismerés folyamatára való alkalmazásának heurisztikus jelentősége van.

(2) Olyan általános metodológiai tételek, amelyeket elsősorban a megismerés történetének, az ember megismerő tevékenységének a tapasztalataiból általánosítunk. Ilyen pl. az abszolút és relatív igazság viszonyáról szóló tétel.

(3) Olyan szabályok, amelyek az objektumnak a szubjektumba való leképezésének eszközeire és eljárásaira vonatkoznak. Ilyenek pl. az absztrahálás, a modellalkotás, az analízis és a szintézis, az idealizáció stb.

A Gorszkij által használtnál néhány szerző szűkebb terjedelmű fogalom megnevezésére használja a „dialektikus logika" terminust. E szerzők arra helyezik a hangsúlyt, hogy habár a dialektika a természet, a társadalom és a gondolkodás közös fejlődéstörvényeinek tudománya, mégis e dialektikus törvények e három különböző területen specifikus formában léteznek. Ezért a dialektikus logika feladata a *gondolkodás* dialektikus fejlődése *specifikumainak* a vizsgálata. Abból a tényből indulnak ki, hogy a marxista filozófiának a megelőző materialista filozófiáktól egyik megkülönböztető vonása éppen az, hogy a megismerés

folyamatát nem egyszerű aktusnak tekinti, hanem aktív folyamatként értelmezi, amely bonyolult specifikus törvényekkel rendelkezik. Magának ennek a folyamatnak megvannak a sajátos dialektikus törvényei, olyanok, amelyek már nem a természet, a társadalom és a gondolkodás közös törvényei, hanem kizárólag a *gondolkodás* fejlődésének törvényei. Ilyen pl., hogy az egyes, konkrét megismeréséhez az általános, az absztrakt fogalmakon keresztül jutunk el. Az ilyen törvények esetében nem beszélhetünk a természet törvényeivel való egybeesésről (de megalapozhatjuk őket a természet objektív dialektikájának törvényeivel).

A gondolkodás éppen ezen specifikus törvényeinek a tanulmányozását tekintik feladatuknak azok a logikusok, akik a dialektikus logikát úgy határozzák meg, mint amely „a gondolkodás fejlődését vizsgálja, a tudás megszerzésének folyamatát és ennek törvényeit tanulmányozza". [20. 10.] Ilyen értelmezésben a dialektikus logika feladata a tudás fejlődését azon alapformák (vagyis a fogalmak, az ítéletek, az elméletek) fejlődésén keresztül rekonstruálni, amely formában ez a fejlődési folyamat végbemegy. E fejlődési folyamat vizsgálatánál természetesen a dialektikus logikának fel kell használnia mindazokat az eredményeket, amelyeket a logika eddigi fejlődésében elért a fogalmak, ítéletek, elméletek sajátosságainak feltárásában. Természetes az is, hogy ezen vizsgálódásokban — mindazokban az esetekben, amikor erre lehetőség van — alkalmazni kell a matematikai logika formanyelvét, azért, hogy a tanulmányozott viszonyok, fogalmak minél szabatosabb kifejezési formát kapjanak.

A marxista logikusok e téren végzett konkrét tudományos kutatásainak eredményei közül példaként megemlítjük E. K. Vojsvillo tanulmányát, amelyben a tudás fejlődését a fogalmak, az elméletek fejlődésén keresztül vizsgálja. [Lásd 21. 95—106.] Megemlítjük továbbá I. Sz. Narszkij munkáit, amelyekben az antinómiás ellentmondásoknak a megismerés fejlődését előrevivő szerepét taglalja. [Lásd erről 22. 877.]

Van a dialektikus logikának egy olyan felfogása is, amely szerint ez a logika *metaelmélete*, a logika filozófiája a marxizmus álláspontjáról. Olyan metaelmélet, amely megszabja az egyes rendszerek alkalmazási lehetőségeit, a logikában felmerülő filozófiai problémák materialista szellemű, a dialektikus módszer alapján történő megválaszolását adja, filozófiailag megalapozza a logikát. Ilyen módon értelmezi a dialektikus logika tárgyát P. V. Tavanyec: „A formális logika filozófiai kérdéseit valójában csak a filozófiai (dialektikus) logika képes megoldani. A gondolatformák és törvények természetének kérdését, a formális logika tárgyának és határainak problémáját és a logika mai filozófiai problémáit a formális logika eszközeivel megoldani nem lehet. Ezek megoldásához filozófiai analízisre van szükség." [26. 14.]

St. A. Janovszkaja a matematikai logika filozófiai kérdéseiről írott tanulmányában [23.] a marxista filozófia szemszögéből elemzésre váró legfontosabb problémáknak a következőket tekinti:

(1) A matematikai logika tárgya és módszere.

(2) Az absztrakt objektumok létezése. Az absztrakciók használatának problémája. Milyen absztrakciókat és hogyan lehet használni?

(3) Mi az alapja az axiómák kiválasztásának? Hogyan lehetséges különböző axiómarendszerek létezése?

(4) A logikai és a szemantikai antinómiák megoldásának problémái.

(5) A matematikai logikai alapfogalmak jelentése (pl. tárgy, predikátum, osztály, kijelentés, következtetés stb.).

(6) A matematikai logikában elért eredmények — mint pl. Gödel teljességi és nem ellentmondási tételének, Church az általános eldöntésprobléma megoldhatatlanságára vonatkozó tételének — filozófiai jelentősége.

(7) A matematikai logika alkalmazhatósága más tudományokban és a technikában. A matematikai logika és a kibernetika kapcsolata. A „gondolkodás" fogalma.

A fent jelzett témakörökben folyó szovjet kutatómunka eredményeiről tanúskodnak az utóbbi években megjelent cikkgyűjtemények. [Lásd pl. 27. 28. 29.] E kötetekben szereplő tanulmányok szerzőinek jelentős része nem elégszik meg a marxista filozófiától idegen filozófiák bírálatával, hanem a problémák felvetésében is kezdeményezőleg lép fel.

## 3. A DIALEKTIKUS LOGIKA, MINT FILOZÓFIAI LOGIKA — ÉS A FILOZÓFIAI LOGIKA ÁLTALÁBAN

A fentiekben néhány általunk tipikusnak tartott szovjet nézetet ismertettünk. E nézetek értékelésénél először is azt kell megállapítanunk, hogy a több évtizede folyó viták eredményeként ma már általánosan elfogadott az, hogy hogyan *nem* helyes értelmezni a dialektikus logika feladatát. Eszerint a dialektikus logikának *nem* az a feladata, hogy a logika tudomány valamely más részének (nevezzük azt akár formális, vagy matematikai, vagy szimbolikus logikának) a megállapításait megcáfolja. Bárhogyan is értelmezzük a dialektikus logika tárgyát, a dialektikus logika tételeivel nem vesztik el érvényességüket a logika azon tudományos megállapításai, amelyek nem tartoznak a dialektikus logika tételei közé.

Összevonhatók-e a különböző dialektikus logikai koncepciók, és beleilleszthetők-e a filozófiai logika azon széles terjedelmű fogalmába, amelynek a tartalmát tanulmányunk első részének[4] befejezéseként körvonalaztunk. Térjünk vissza az ott megállapítottakra.

(1) Azt mondottuk, hogy a filozófiai logika — amely a gondolkodás azon formáit és törvényeit tanulmányozza, amelyek alkalmas eszközök igaz ismeretek szerzésére — bizonyos általános objektív relációknak az ismeretét használja fel és ezekből következtetéseket von le a gondolkodási eljárások szabályaira vonatkozóan.

Az általános objektív relációk közé tartoznak a fejlődés dialektikus törvényei is. Így tehát természetes, hogy a filozófiai logika feladatába tartozik a fejlődés objektív dialektikus törvényeiből következő gondolkodási szabályok elemzése is.

A logika feladata ezzel kapcsolatban az, hogy létrehozzon olyan rendszereket, amelyek alkalmasak az objektív dialektika modellezésére, és e rendszerek törvényeinek gondolkodási szabályokként való interpretálásával lehetővé váljon, hogy gondolkodásunkban — mindazon esetekben, amikor erre a megismerési feladatból következően szükség van — figyelembe tudjuk venni a megismerés objektumainak dialektikus sajátosságait, pl. a tulajdonságok, az állapotok egymástól való nem éles elhatároltságát, egymásba való átmeneteit stb.

[4] Vö. „Magyar Filozófiai Szemle", 1975/1—2, 213—216.

Ezzel a filozófiai logika tárgyába belekerülnek azok a dialektikus logikai törvények, amelyek az objektív dialektika tudati rekonstruálási lehetőségének szabályait adják.

(2) Helyet találnak a filozófiai logikában a gondolkodás specifikus dialektikus törvényei is, vagyis azok a törvények, amelyek nem a természet, a társadalom és a gondolkodás közös dialektikus sajátosságai, hanem a gondolkodás specifikumai által meghatározott, különös törvények. Említettük, hogy a filozófiai logika feladata az emberi nem sajátosságaiból a megismerés formáira vonatkozó következmények feltárása. A fogalmaknak, az ítéleteknek, az ezekkel végzett műveleteknek, mint a valóság logikai fokon való visszatükrözése általános eszközei tanulmányozásának egy részét képezi ezek dialektikájának (minden fogalom, minden ítélet, minden művelet, és úgyszintén ezek egyes fajtái különös dialektikájának) a feltárása.

(3) A filozófiai logika feladata a különböző logikai rendszerekben nyert ismereteknek egy filozófiai összképbe való elrendezése. Egy materialista világnézeti alapból kiinduló és dialektikus szemléletű szintézis a megkülönböztetője a marxista filozófiai logikának, az egyéb világnézeti beállítottságú filozófiai logikákkal szemben.

A filozófiai logikába beletartozik a logika filozófiája is. Így tehát a logika filozófiai metaelméleteként felfogott dialektikus logika is a marxista filozófiai logika egyik témakörének értelmezhető.

A fentiekből arra a következtetésre juthatunk, hogy azok a dialektikus logikai koncepciók, amelyeknek a kidolgozása ma folyik a Szovjetunióban, mind beleilleszthetők a filozófiai logika széles terjedelemben értelmezett keretei közé. A különböző koncepciók e filozófiai logikának más-más problémakörét helyezik előtérbe, de lényegében mind olyan problémákat érintenek, amelyeknek megoldása a filozófia, a logika tudományának előbbrevitelét szolgálja. Úgy véljük, hogy ez a dolog lényege, és erősen másodlagos a terminus technicus problémája, vagyis annak eldöntése, hogy ezen fontos vizsgálódások közül, melyik az, amit „dialektikus logiká"-nak nevezzünk.

## IRODALOM


1. Engels: Anti-Dühring. MEM 20, Budapest 1971.
2. Engels: A természet dialektikája. MEM 20, Budapest 1971.
3. Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM 21, Budapest 1970.
4. Lenin: Karl Marx. Lenin Összes Művei. 26, Kossuth, Budapest 1971.
5. Lenin: A marxizmus karikatúrájáról. Lenin Összes Művei. 23, Kossuth, Budapest 1971.
6. Lenin: Filozófiai füzetek. Lenin Összes Művei. 29, Kossuth, Budapest 1972.
7. Lenin: Még egyszer a szakszervezetekről. Lenin Művei. 32, Szikra, Budapest 1953.
8. J. Dietzgen: Briefe über Logik. Berlin 1962.
9. Marx: A tőke. II. MEM 24, Budapest 1968.
10. Lenin: Az önrendelkezés körül folyó vita eredményei. Lenin Művei. 22, Szikra, Budapest 1951.
11. Plehanov: A marxizmus alapvető kérdései. Népszava, Budapest 1947.
12. A. Gramsci: Filozófiai írások. Kossuth, Budapest 1970.
13. V. A. Szmirnov—P. V. Tavanyec: O vzaimootnosenii szimvolicseszkoj logiki i filoszofii. In: Filoszofija v szovremennom mire. Filoszofija i logika. Moszkva, Nauka 1974.
14. V. F. Aszmusz: Ucsenyije Gegelja o pravah i pregyelah formalnogo mislenyija. In: Voproszi filoszofii, 1970/8.
15. P. V. Kopnyin: Napravlenii v razrabotkah logiki naukah. In: Logika i metodologija nauki. Moszkva 1967.

16. P. V. Kopnyin: Dialektika, logika, tudomány. Kossuth, Budapest 1974.
17. Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Lenin Összes Művei, 18, Kossuth, Budapest 1964.
18. A. P. Septulin: O szootnosenii dialekticseszkoj logiki i logiki formalnoj. In: Filoszofszkie nauki, 1975/2.
19. D. P. Gorszkij: Problemü obscsej metodologii nauk i dialekticseszkoj logiki. Moszkva, Müszl 1966.
20. B. M. Kedrov: Dialekticseszkaja logika kak obobscsenije isztorii eszteszvoznanija. In: Ocserki isztorii i teorii razvitija nauki. Moszkva 1969.
21. E. K. Vojsvillo: K analizu razvitija znanija. In: Voproszi Filoszofii, 1971/8.
22. G. Havas Katalin: Dialektikus ellentmondás és ismeretelméleti logika. In: Magyar Filozófiai Szemle, 1974/6.
23. Sz. A. Janovszkaja: O filoszofszkih voproszah matematicseszkoj logiki. In: Sz. A. Janovszkaja: Metodologicseszkie problemü nauki. Moszkva, Müszl 1972.
24. Filoszofszkaja enciklopedija. 3. Moszkva 1964.
25. N. J. Kondakov: Logicseszkij szlovar. Moszkva, Nauka 1971.
26. P. V. Tavanyec: Formalnaja logika i filoszofija. In: Filoszofszkije voproszü szovremennoj formalnoj logiki. Moszkva, Ak. Nauki 1962.
27. Gnoszeologicseszkije problemü formalizacii. Minszk 1969.
28. Logika i empiricseszkoe poznanie. Moszkva, Nauka 1972.
29. Logika i metodologija naucsnovo poznanija. Moszkva. Moszk. Un. 1974.
30. G. A. Zaicsenko: K voproszu o kritike szovremennoj angliszkij pozitivizma. Harkov 1971.
31. B. V. Birjukov, V. Stelczer: «Aufsätze über Logik» (Studia Philosophica, Bd. 13). Ungarische Akademie der Wissenschaften. Budapest, 1971, 310 S. In. Filoszofszkie Nauki 1974/3.

# SZEMLE

## A LÁTHATÓVÁ TETT SZELLEM*

BALOGH TIBOR

Gilbert *Ryle Descartes* mítosza ellen írta könyvét. A karteziánus dualizmussal szemben mentális fogalmakra reflektálva konceptuális elemzést konstruált. Felfogása szerint a dualizmus test-lélek kettőse kategóriahiba: „Teljesen szabályszerű és helyénvaló dolog azt mondani — egy bizonyos logikai hanghordozásban —, hogy létezik szellem, és azt mondani — másfajta logikai hanghordozásban —, hogy létezik test. De ezek a kifejezések nem a létezés két különböző faját jelzik . . ." (29.) A test-lélek Ryle-nál nem létezésfajta, hanem a „létezik" két, egymástól különböző jelentése.

A test-lélek ikerkettőse a külső-belső. A belső a szellemi képességek tere: a fej; a külső a testi képességek tere. A látás például a külsőről informálhat, ám a lezárt szemhéj nyithatja az utat a belsőnek: a bennünket foglalkoztató tárgyak, jelenségek itt lelkiek. A „lelki látás" közeli, belső — valójában azonban nem a *belső* minősítéssel, hanem a *képzeletbeli* minősítéssel kaphatja adekvát leírását.

A test-lélek disztinkcióhoz hasonlóan az elmélet-gyakorlat hagyományos intellektuális disztinkcióját is megkérdőjelezi Ryle; — nem tartja elfogadhatónak azt a felfogást, amely szerint a tevékenység szabályai, lépései regulatív kijelentések formájában segítik a kivitelezést, magát a tevékenységet. Nem pusztán az elmélet-gyakorlat sorrendje kérdőjelezhető meg itt, hanem a két részre való felbontás is, sőt elsősorban éppen ez. A *humor*ra is utalva: a humor gyakorlatát nem regulálja a humor elmélete — érvel Ryle. (*Lukács* a *viccet* említve azon jelenségek körébe sorolta, mint amelynek közlése olyan szituációt teremt, ahol előre érvényes előírás nem szabályoz, elvileg nem szabályozhat. Az l'. jelzőrendszer lukácsi koncepciója s Ryle említett koncepciója analóg.) Csak a *Marx* említette tudás nélküli tevés tevékenységfajtaként való elismerése menthet meg bennünket a vég nélküli regressziótól: a cselekvés hogyanjáról való elmélkedés értelmességét az elmélkedés értelmességén való meditálásnak kellene megelőznie, és így tovább. „Az így fellépő regresszus végtelensége azt mutatja, hogy a cselekvés megfelelő voltára vonatkozó kritérium alkalmazása nem jár együtt e kritérium átgondolásának folyamatával." (40.)

A tevékenység tökéletesedését a szokások és az értelmes képességek kialakításával érhetjük el; a szokással, amely a gyakoroltatásban, az ismétlésekben formálódik, és az értelmes képességekben, amely a gyakoroltatáson túl a tevékenységre való tudatos reflektálásban, s a tanító kritikájában, példamutatásában, serkentésében alakul. A tevékenység tökéletesedését szolgálja a „tudni hogyan" részmozzanata is: a megértés.

Az emberi belső egy kívülálló számára hozzáférhetetlen — vallják egyes filozófusok, pszichológusok. A feltárás csak úgy történhet meg, hogy a jellemezni kívánt személyiség tetteibe, alkotásaiba beleéljük magunkat, mintegy mi magunk teszünk és alkotunk, s ebben az esetben a végtermék (a tett, az alkotás) azonossága a létrehozási folyamat azonosságát is implikálja: saját belsőnk pedig nem áll ellent a feltárásnak. A beleélés, az identifikáció nonszensz elképzelés ugyan, ám ezen vélekedés a végtermék azonossága révén a jó irányba ér: a tett és az alkotás „A szemmel látható értelmes tevékenység nem jele a szellemi működésnek, hanem maga a szellem működése". (81.) Ryle szerint az ember nyilvános cselekvéseiből, elsősorban szóbeli és írásos megnyilatkozásaiból fedezhető fel: képességei, tehetsége, érdeklődése, rokonszenvei és ellenszenvei, módszerei és meggyőződései ezekben manifesztálódnak, s ezek megfigyelései révén leírhatók. A tett, az alkotás elkövetője-létrehozója objektiválódik tevékenységében, ám szükséges lenne az is, hogy motívumairól tudomásunk le-

* Gilbert Ryle: „A szellem fogalma", Gondolat 1974.

gyen. Az, hogy valakitől megkérdezzük motívumait, gyakran meddő próbálkozás: célszerűbb indukciós úton megállapítanunk a személyiség azon lényeges jegyeit, amelyek a kérdéses tett motívumainak kialakulásában szerepet játszhattak; a motívum a személyiség tevékenységének azon fontos jellemzője, amely „rávall, hogy ezt csinálja". (133.)

Az önreflexiós vizsgálatot elemezve Ryle történeti megközelítést is alkalmaz: a tudat paraoptikus mítoszát feltárva írja, hogy a fény mechanikában játszott szerepét a szellemi világban a tudat játssza el. A paraoptikus mítosz szerint a szellemi folyamatok lejátszódásukkor tudtul adják önmagukat, s ez a tudtul adás aktív folyamat; az óra megállásának felfedezésekor felfedezem saját felfedező tevékenységemet is. Az említett mítoszt Ryle a következőképpen értékeli: „El kell vetnünk . . . azt az érvet, hogy a szellemi események azért hitelesek és hitelt érdemlőek, mert a tudati megnyilvánulások létezésük közvetlen és megtámadhatatlan bizonyítékát jelentik. De el kell vetnünk az introspektív megállapításokra támaszkodó, részben párhuzamos érvet is." (239.) Az introspekció mint a szellemi működésekről szerzett tapasztalati információ fő forrása akkor kezdett megbízhatatlannak tűnni, amikor kiderült, hogy azonos fogalommal jelzett pszichés entitásról másmás elmélkedők mást-mást írtak: márpedig azonos beszámolókat kellett volna prezentálniuk. Ryle elveti a kettős figyelem-aktust (az óra megállásának felfedezésekor felfedezem saját felfedező tevékenységemet), magyarázatát az érzetekre irányuló introspekció jellemzésével példázhatjuk. Eszerint egy betű betűzésének helytelen feladatához hasonlítható az érzet megfigyelése — beszélhetünk ugyan az érzetre irányuló figyelemről, ám az érzetet valójában nem megfigyelni, hanem észrevenni lehet. A vázolt metodikai kérdőjelek a pszichológia lényeges területét érintik.

A megfigyelés Ryle szerint következtetés: korábban megállapított tényekből indul ki; a következtetés a gyakorlatból sajátítható el, a gyakorlatból, amelyet az iskoláztatás megerősíthet. A következtetést Ryle nem érzéki adatok alapján való tárgyosztályozásként tételezi, hanem a gyakorlatból induló feladatmegoldásként.

Ryle hasznos leírását adja ennek a folyamatnak, úgy tűnik azonban, hogy a duplikálás elkerülésének a szándéka (lásd az óra megállásának felfedezés-komplexumát) olyan irányba viszi, amely irányba érve épp a magyarázat lényegi részét nem ragadja meg; amikor *Vigotszkij* arról ír: „A fogalom megléte és ennek a fogalomnak a tudata nem esik egybe sem a megjelenés mozzanata, sem működése tekintetében".[1] — ez a kijelentése az érzékleti egység alapfogalma helyett a tevékenység alapfogalmát posztulálja; az emberi szellem, az emberi tudat eszerint érzéki tulajdonságok helyett a *tevékeny emberi létet tükrözi*.[2] Ryle a *gyakorlat*, a *feladatmegoldás* kitüntetése során a *tevékeny emberi lét* kitüntetéséig nem jut el; s természetszerűleg nem jut el így a szükségletek különböző szintjéig és a gyakorlat, a feladatmegoldás mint szükségletet kielégítő tevékenység tételének a feltárásáig sem.

Ryle az érzelmeket osztályozva a motívumot, a felindulást és az érzést említi. Az első kettő szerinte diszpozíció, míg az érzés esemény. Az érzésnek (vagy érzetnek) két alfaját különíti el Ryle, aki szerint a megfigyelés szükséges előfeltétele legalább egy érzet megléte (persze ha csak egy érzet van: ez a betű betűzésének problémáját okozza). A diszpozíció képességgel, hajlammal való ellátottságot, tendenciózusságot jelent; a diszpozicionális állítások változóak és nyitottak — ennyiben hasonlítanak a törvényekre, ám egyedi objektumra vonatkoznak, s ez a törvénytől különbözővé teszi őket. A törvény változó és nyitott jellegének beismerése űzheti el a mechanikus világszemlélet mumusát, hiszen a tervezés egyik feltétele éppen az, hogy a dolgokat mechanikai törvények irányítsák — és ugyanakkor „A szemmel látható cselekedeteknek semmiféle rejtett előfutárra nincs szükségük ahhoz, hogy megőrizzék a cselekvő személy számára a cselekedetek végrehajtásáért kijáró tapsra vagy bírálatra való jogcímet, s ezek az előfutárok még akkor sem lennének hatékony védőszerek, ha netán léteznének." (116.) Ryle szerint az akarat nem a lehetséges alternatív cselekvési irányokból való választás, hanem olyan hajlam, amely egy feladat melletti kitartásban nyilvánul meg.

Ryle konceptuális elemzése során a *tud* különböző jelentéseit is vizsgálja; megkülönbözteti a képesség, a hajlam és a logikai konnotációt (az elsőre: tud betűzni; a másodikra: tud rosszul betűzni; az utolsó, a logikai konnotációra: nem tud egy tételt érvénytelenül bizonyítani).

[1] L. Sz. Vigotszkij: „Gondolkodás és beszéd", Akadémiai Kiadó 1971, 195.

[2] Erről a hazai irodalomból: Váriné Sz. I.: Az emberi érzékelés ismeretelméleti értelmezéséről; „Magyar Filozófiai Szemle", 1969/6, 1015—1033. — Köcski M.—Lovas Cs.: A fogalmak elsajátításának útja vaksüketnémáknál; „Valóság", 1974/1, 37—49.

Amit a gondolkodás és a beszéd összefüggéseiről ír, szintén olyan, hogy részletesebb interpretációt igényelne, s igazából komparatisztikus megközelítéssel lenne feltárható. Ryle nagy teret szentel az episztemológiai kérdések filozófiai megközelítésének is.

Episztemológiai szempontból sem érdektelen az az eljárása, amelynek eredményeként alacsonyabb és magasabb rendű tevékenységeket különít el. „A mutatóujjammal rámutathatok akármilyen más tárgyra; a többi ember pedig rámutathat az én mutatóujjamra. De a mutatóujjam nem lehet az a tárgy, amelyre ő maga mutat. Egy lövedék sem lehet saját maga célpontja, ámbár akármi mással el lehet találni. Ez az általános konklúzió, nevezetesen, hogy akármilyen tevékenység lehet magasabb rendű, de nem lehet tárgya önmagának, ahhoz kapcsolódik, amit korábban az olyan index-szavak, mint a ‚most', ‚te' és ‚én' sajátos funkciójáról mondtunk. Egy ‚én'-mondat azáltal jelzi, hogy kire is vonatkozik, hogy a szóban forgó valaki ejti ki és írja le. Az ‚én' jelzi azt a személyt, aki kiejti az ‚én'-t. Így hát, amikor valaki kiejt egy ‚én'-mondatot, akkor a mondat általa történt kiejtése talán magasabb rendű tevékenység része, nevezetesen talán önbeszámoló, önbuzdítás vagy az önmaga fölötti sajnálkozás része, és magával ezzel a tevékenységgel nem foglalkozik magában ebben a cselekedetben." (290.) Ezzel a felismeréssel tulajdonképpen a hiányolt, Vigotszkijtól idézett, a fogalom meglétének és tudatának diszkrepanciáját leíró felismerést kapjuk, s innen már valóban könnyű lenne az elemi szükségletekre épülő humanizált kielégítésmódra, mint tevékenységformára való utalást követően az emberi lét fogalma primátusának a belátásához eljutni — Ryle azonban nem megy el eddig.

Ryle szerint a tevékenységhez hasonlóan a fogalmak esetében is lehet szintkülönbséget megállapítani: az *úgy tesz, mintha elhinné* ezek szerint magasabb rendű fogalom, mint az *elhiszi* fogalma. A fogalmak tisztázása során sokféle konvenciót vet el Ryle. Szerinte ahhoz hasonlóan, ahogyan az érzékelés hagyományos felfogása paraoptikus mítosz volt (az észlelés ugyanis együtt jár az érzetekkel, ám a tágabb értelmű gondolkodást is feltételezi), a képzelet hagyományos felfogása sem egyéb paraoptikus mítosznál. Egy mosoly elképzelésének az aktusa nem a valódi mosoly mint benyomás, és a képzelt mosoly mint idea viszonyából érthető meg; a mosoly *megjátszása* és a mosoly *elképzelése* Ryle szerint csak abban különbözik, hogy a megjátszás aktusa nyilvános és fizikai, az elképzelés aktusa viszont nyilvánosságot nélkülöző. A képzelet és a látásérzékelés között nincs összefüggés. Egy tárgy látása és a tárgy elképzelése közötti viszony olyan, mint amilyen az alacsonyabb rendű tevékenység és a magasabb rendű tevékenység viszonya.

Ryle érdekes módon különíti el a mindennapi és a pszichológiai magyarázatok feladatát. A cselekedetek, reakciók, okok magyarázata szerinte mindennapi értelemben nem a pszichológusok feladata: az említett jelenségek kauzális magyarázatára valamennyien képesek vagyunk. „Mondja csak meg nekünk a pszichológus, hogy miért csalatkozunk; mi viszont meg tudjuk mondani magunknak és neki is, hogy miért nem csalatkozunk." (477.)

Ryle könyve bevezetőjében a szellem elméletének leírását ígéri. A karteziánus felfogással hadakozva a két-világ, a külső-belső entitás fogalmait kérdőjelezi meg. A szerző maga utal arra a lehetőségre, hogy olvasói könyve tendenciáját behavioristának minősíthetik majd. (A behavioristák programjáról írva méltán emeli ki forradalmi jellegüket, említi eredményeiket.) Könyve valóban nem mentes — megítélésünk szerint — bizonyos behaviorista jellegtől. E jelleg nem a *cselekvés*, a *viselkedés*, a *magatartás* elemzése miatt szükségszerű, hanem azért, mert az emberi manifesztáció fogalmainak elemzése során a *gyakorlat*, a *feladatmegoldás* említésekor Ryle konzekvensen mellőzi a *szükségletet*, s a szükséglet és az emberi lét fogalmának mellőzése talán egy kissé csakugyan a „végtermék"' — a cselekvés, a viselkedés, a magatartás fogalmainak piedesztálra állítását eredményezi.

E recenzió címe a Ryle által előzni kívánt paraoptikus mítoszt asszociálhatja. A szellem láthatóvá tétele azonban itt metaforikus: a szellem fogalmának leírását jelenti; olyan leírást, amely nem karteziánus-szenzualista jelleggel, hanem a mindennapi értelemben vett láthatóvá, tisztává tétellel ajándékoz meg.

*Altrichter* Ferenc[3] fordításában a Ryle művével megismerkedők szellemes, szabatosan megfogalmazott, frappáns példaanyagot adó művel ismerkedhetnek meg.

[3] Figyelemre érdemes — többek között a *konceptuális elemzés* kérdését érintő volta miatt is — Altrichter egyik tanulmánya. Altrichter F.: Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról; „Magyar Filozófiai Szemle", 1972/1, 130—150.

# A HUMANIZMUS ÉS MARX ESZMÉJE*

HŰLVELY ISTVÁN

A humanizmus és Marx gondolatvilágának összevetése gyakori jelenség korunkban. A nyugati baloldali értelmiségnél pedig a Marxhoz való közeledés, a marxizmussal való számvetés egyik jellegzetes formája. Ám éppen ebből fakad, hogy ez a forma nehezen kerülheti el az átmenetiség okozta eklekticizmus, vagy pedig a kérdések konkretizálását mellőző általánosság veszélyét. Ugyanakkor azonban a marxizmushoz való mélyebb és teljesebb eljutás egyik lehetséges útját jelöli, amelyből a mai történelmi valósággal való tudatosabb, a polgári gondolkodás jelenlegi kereteit tartalmilag meghaladó konfrontáció bontakozhat ki, különösen azoknál a rétegeknél, amelyek egy humanisztikus tradíció alapján kerülnek szembe a polgári társadalom és kultúra valóságával, s akik magának az „establishment"-nek a megkérdőjelezéséig jutnak el.

H. L. Parsons esszéje szerint a szerző maga is ilyen úton jutott el a marxizmushoz és a marxizmus vállalásáig. Könyvének tartalma mégis több egy tanulmány és fejlődési folyamat eredményeinek egyszerű összegezésénél. Többé teszi a 60-as évek második felének diákmozgalma, s az „újbaloldal" jellegzetességeinek, ideológiájának e mozgalommal összefüggő, határozott, explicit kirajzolódása. E mozgalommal ugyanis társadalmi és politikai problémává nőtt az egyetemek, és részben az egyetemeken kívüli, értelmiségi és ifjúsági rétegek magatartása, amely például alaposan megváltoztatta a polgárjogi és háborúellenes mozgalmak korábbi képét — általánosabb és kiélezettebb tartalmat nyújtva számukra, növelvén ezek antikapitalista és anti-autoritárius jellegét.

A szerző osztozik e mozgalom számos, anti-autoritárius, háborúellenes és az emberi személyiség kibontakozását hangsúlyozó, s a hivatalos Amerikával szemben álló nézetével, s azokkal a törekvésekkel, amelyek a mai Amerika megváltoztatását kívánják előmozdítani. Ezekben az újbaloldal olyan jellegzetességét látja, amelyek meghatározott értelmiségi és ifjúsági rétegek társadalmi helyzetét és ebből a helyzetből fakadó szükségletét fejezik ki, túlmutatnak azokon a konkrét és heterogén mozgalmi és ideológiai alakulatokon, amelyekben az újbaloldal nagy része még ma is mozog, s amelyek — a szerző véleménye szerint — akadályai annak, hogy e mozgalom a maga tényleges lehetőségeihez jusson el a progresszióért vívott harcban.

Az utóbbi következtében a szerző polémiája kettős: a marxi humanizmus konkrétabb tartalmait megkérdőjelező polgári formák kritikáján túl az újbaloldallal folytatott közvetett-közvetlen polémia is helyet kap. Sőt: bizonyára a szerző egyetemi tanári státuszából is következik, hogy az utóbbi polemikus mozzanat „Az ifjú Marx és a fiatal generáció" címmel külön fejezetté bővül. A didaktikus célok itt közvetlenül is előtérbe kerülnek: a marxi életút példaként állítódik az ifjúság számára a valóságig való eljutásban, abban a forradalmi magatartásban, amely nem marad meg a puszta szembenállásnál, az elvont tagadásnál (az anarchisztikus forradalmiság mindenkori ismertetőjegyeinél), hanem mintegy „visszafelé" határozza meg önmagát: a valóság mindenkori tudományos értelmezése felől. Az ifjú Marx fejlődése ebben a fejezetben a romantikus-érzelmi lázongótól az érett forradalmárig ível, anélkül, hogy a valósággal való egyre józanabb és racionálisabb számvetés szétrombolhatná az ifjúi eltökéltség nagy eszményeinek legigazibb tartalmát. Az ifjú Marx személyiségére esik a hangsúly, a szenvedélyek és a lázongás lélektani aspektusainak a kiemelésére; s az ilymódon kialakított portréban a szokottnál nagyobb hangsúlyt kapnak azok a kulturális áramlatok, tradíciók, amelyek az ifjú Marx pszichikai energiáinak tárgyai vagy éppen mozgatói voltak.

A szerző koncepciója — tartalmilag a humanizmus és marxizmus, a marxi humanizmus és újbaloldal viszonyának az értelmezése — ebben a kettős polémiában nyer kifejtést. A mai amerikai társadalmi tudat radikális oldalának heterogén jellegét azonban mi sem mutatja jobban, mint e három tényező: a humanista értékrend, a meghatározott társadalomfilozófiára konkretizálódó marxizmus és a sokszor anarchisztikusan értéktagadó és ideológia-ellenes, s így a maga módján „pragmatikus" és ösztönös újbalos proteszt-mozgalom alakulatainak önmagukban és egymáshoz való viszonylatukban is rendkívül ellentmondásos jellege, illetve viszonya. S amennyiben e három tényező helyi értékét is szemmel tartjuk a mai

* Howard L. Parsons: „Humanism and Marx' Thought", Springfield, Illinois 1971.

amerikai polgári kultúra rendszerében („... az emberek nagy tömege fogadja el és tevékenykedik azoknak az értékeknek az alapján, amelyek az elit által ellenőrzött technológiával a pénz, háború, raszszizmus, jólét és szegénység, politikai oligarchia, bürokratizmus, versengő individualizmus, szórakoztató ipar, környezetszennyezés stb. formájában szándékoltan vagy esetlegesen együttjárnak". 243.), érthető a szerzőnek az a törekvése, hogy a találkozási pontokat, ezek lehetőségeit keresi a humanizmus és a marxizmus, valamint az újbaloldal által kifejezett említett szükségletek között, mert ebben az amerikai baloldal megújulási lehetőségét látja.

Ezzel a törekvéssel függ össze, hogy az erkölcs és humanizmus összefüggése az anti-autoritárius és a személyiség autonómiájára igényt tartó követelések szemmel tartásával nyer megfogalmazást: „Az erkölcs olyan definíciója, amely megvonja az embertől az alkotás hatalmát saját erkölcsi életében, ennek mértékében kell, hogy elidegenedjék az embertől és szituációjától. Emberi következményeiben pedig gyengíti az ember hatalmát, hogy megalkossa és kipróbálja erkölcsiségét és önmagát. Egy szolga erkölcs elveszi, egy úri vagy osztályerkölcs csak kismértékben biztosítja, és egy emberen felül álló vallásos erkölcs pedig egyáltalán megvonja (bár a gyakorlatban az uralkodó gazdasági osztályra és a papságra hagyományozza) az embertől az erkölcsi alkotás és felfedezés hatalmát. A moralisták közötti alapvető választóvonal következésképpen a humanizmus és nem-humanizmus közti különbség alapján húzható meg. Az erkölcs humanista elmélete az emberek tömegeit közös vállalkozásra ösztönzi, hogy fedezzék fel és járják végig emberi kiteljesedésük normatív útját. Az erkölcs nem-humanista elmélete a kutatás és kísérlet megállítására szólít fel, hogy újra megerősítse a status quót a maga gazdasági, politikai és szociális viszonylataiban, és hogy a kevesek hatalmát kiterjessze a többség fölé." (137.)

Még határozottabban fejeződik ki e törekvés, illetve a már idézett tartalom az emberi kiteljesedés eszméjéről mondottakban: „Az emberi kiteljesedés eszméje meghatározottsága révén olyan eszme, amely *minden* emberre vonatkozik. Hogy igaz legyen, *univerzálisan* kell exemplifikálódnia. De a problémát pontosabban az a tény okozza, hogy a létezés teljes konkrétságában ez *nem* exemplifikálható univerzálisan. Következésképpen, hogy univerzálisan exemplifikálható legyen, minden ember *el kell hogy érje*. Az emberi teljesség nem valami előzetesen befejezett, mint a bolygómozgás törvényei, mintegy várva, hogy felfedezzék és képszerűen vagy matematikai formában leírják őket. Ez inkább mint az a gabonafajta, amelyet természeti állapotában felfedeznek, de amit fejleszteni és szelektíven gondozni is kell. De ha mindenki által el kell érni, akkor bizonyos értelemben minden embernek vizsgálódónak kell lennie. Mivel a kiteljesülés *elérése* vagy megteremtése a kiteljesülés kutató *felfedezése* is. Azaz, bármit tartalmaz konkrétan az emberi kiteljesedés vívmánya, mindig involválnia kell a leírt szabad vizsgálódó aktivitását. Sem lélektani szakember, sem filozófus, sem politikai vezető nem érheti el számomra kiteljesedésemet. Magamnak kell saját öntermelésemmel elérnem azt. Ez azt jelenti, hogy egy személyben vagyok vizsgálódó és vizsgált. Erőfeszítésem, hogy az aktivitás valamiféle sajátos programjában kifejezett jó életet éljek, egy javasolt, a gyakorlatban kipróbált, a megfigyelés és a kritika fényében felülvizsgált és valamilyen új erőfeszítés formájában újrajavasolt hipotézis. Így én magam vagyok a vizsgálódás tárgya, mert saját kiteljesülésemet keresve, megtanulom az emberi kiteljesedés értelmét." (60.)

Az így megfogalmazott eszmény a szó szoros értelmében praxis-beli lényként interpretálja az embert, s a személyi autonómia korlátozásában magának az erkölcs lehetőségének a megkérdőjelezését látja. A marxizmus mármost — a szerző szerint — nem kevesebb, hanem több ennél. Több, amennyiben az emberi kiteljesülés eszméjének gyakorlati megvalósíthatóságát, s e megvalósíthatóság feltételeinek társadalmi-emberi komponenseit újra és újra meghatározni törekszik. Másrészt több annyiban — s ez alapozza meg Sartre-ral és az egzisztencializmussal szembeni polémiáját —, amennyiben túllépve az autonómia eszméjének negatív megfogalmazásán, az autonómia társadalmi meghatározottságát adja.

A humanizmus, a marxizmus és az újbaloldal közötti lehetséges és valóságos találkozási pontok kitapogatásának szándékát végső soron így egy progresszív történelmi mozgalom lehetősége indokolja a szerzőnél: amennyiben ugyanis a mai amerikai társadalom adott körülményei között — legalábbis elméletileg-elvileg — fontos találkozási pontok rögzíthetők a humanizmus, a marxizmus és az újbaloldali mozgalmak egyes irányzatai, azaz a régi és újbaloldal között, akkor a mai ellentétek provizórikusnak, átmenetinek bizonyulhatnak, s a forradalomtól félés,

az anarchisztikus lázadás és a dogmatizálódott marxizmus megrögződő-megrögzött formái feloldást és meghaladást nyerhetnek a társadalmi praxis történelmi perspektívájában, s az ezeket a formákat hordozó rétegek és csoportok pedig megtalálhatják azt a közös utat, amely egy valóságos társadalmi megújulás reményéhez vezethet. Ez azonban, figyelmezteti az újbaloldalt, nem megy akkor, ha nem vet számot a történelem legradikálisabb gondolatrendszerével, magával Marxszal. Mondandója azonban a „régi baloldal" felé is vág: többek között arra figyelmeztet, hogy az újabb nemzedékek lázadásának természetét komolyan mérlegelni és akceptálni kell ahhoz, hogy egy gyümölcsöző kapcsolatteremtés realizálódhasson.

Kétségtelen azonban, hogy egy ilyen konklúzió végső soron — s túl a Marx tanulmányozására felszólító ösztönzéseken — csak előstádiuma lehet egy kompromisszummentes, s a rendszer mai kereteit meghaladó modern társadalomtudomány megvalósításának. Közismert, hogy a humanisztikus Marx-interpretációk nemegyszer árulkodnak egy ilyen társadalomtudomány jelenlegi hiányosságairól. (Más kérdés, hogy e hiány aligha szüntethető meg a humanista interpretációkkal nemegyszer éles és időnként jogos polémiát folytató szcientista Marx-interpretációkkal.) A szerző maga is tudatában van ennek, ám hűen alapkoncepciójához: az ifjúság és az értelmiség jobbik szellemét és munkáját hívja segítségül ehhez.

H. L. Parsons könyvének e tartalmi körülhatároltsága és könyve tudományos problémájának a mai Amerikával való konfrontálása egyúttal formai meghatározó is: egyfajta kézikönyv jelleget kölcsönöz a műnek. Ez utóbbit azért sem árt kiemelni, mert kétségtelenül példaadó ebben a műfajban. Hiszen *egy elmélet elsajátításának feladata és célja aligha teljesülhet hatékonyan, ha nem kötődik maguknak az elsajátító rétegeknek társadalmi-intellektuális problémaköréhez, s ha nem úgy mutatkozik adekvátnak és teljesnek, mint előrelépés ezeknek a problémáknak az értelmezése vagy éppen megoldása terén is.* A marxizmust közelhozni az egyetemi ifjúsághoz a mai Amerikában aligha lehetséges másképpen, mint ilymódon. Nálunk — a marxizmus hatalmi pozíciójából adódóan — látszólag megengedhetjük azt a kényelmességet, hogy ezektől az összefüggésektől eltekintsünk, s a marxizmust tudományoskodó módon prezentált világnézetként közvetítsük az ifjúság számára. De aligha engedhetjük meg valóságosan. Már csak azért sem, mert a közvetítésnek a befogadó közeg érdekeire és problémáira konkretizált munkája maga is hozzájárul a marxizmus jobb értéséhez, a marxista társadalomtudomány és kultúra színvonalának emeléséhez.

Úgy tűnik hát, hogy H. L. Parsons más társadalmi körülmények között íródott könyvének tartalmi érdekességén túl e téren is lehet számunkra mondanivalója.

# M. KAGAN: A MŰVÉSZET MORFOLÓGIÁJA*

MIKECZ TAMÁS

A szovjet esztétikai szakirodalomban M. Kagan monográfiája az első, amely a művészet belső szerkezetének teljes elemzésére vállalkozik. A szerző ebben a munkájában továbbfejleszti az előző műveiben az adott témára vonatkozó, ott még csak általánosan körvonalazott gondolatait. («Лекции по марксистко-ленинской эстетике», II. kiad., Leningrád 1971.)

A könyv három részből áll. Az első — historiográfiai és metodológiai — részben a szerző a morfológiai problémakör kutatásának történetét vizsgálja az antik esztétikától napjainkig. A következő részben azt mutatja meg, hogy a művészeti kultúra fejlődésében miként, milyen törvényszerűségek alapján jöttek létre a különböző művészetek, milyen kölcsönhatásban álltak egymással és kölcsönhatásuk milyen eredményre vezetett. A harmadik részben kísérli meg a szerző, hogy teoretikus szinten összegezze elképzeléseit a művészet morfológiai elveire vonatkozólag.

A monográfia első részében Kagan nagy biztonsággal és szigorú szelektálással válogatja ki az esztétika történetéből a morfológiai problémakörre vonatkozó ismeretanyagot és értő kézzel próbálja rendszerbe foglalni. A „muzsiké" és a „techné" elválásának első gondolati reflexiójától, Démokritosztól Platónig és

* M. C. Каган: «Морфология искусства», Leningrád 1972.

Arisztotelészig részletesen elemzi az antik esztétikában fellelhető morfológiai elképzeléseket. A skolasztikus dogmák és a reneszánsz értékelésén keresztül jut el M. Kagan a morfológiai gondolatkör tulajdonképpeni megjelenéséig, a XVII. és XVIII. századig. Részletesen bemutatja Lessing Laokoonját, Charles Batteux-nak, mint az átmenet nagyhatású képviselőjének elképzeléseit a művészet világának a tudománytól, a vallástól eltérő sajátszerűségeiről. Megkülönböztetett figyelmet szentel a szerző Hegelnek és a klasszikus német esztétikának. A polgári esztétikának a XIX. század második felétől a XX. század közepéig terjedő szakaszát a morfológia kérdésében Kagan sikeresen tipologizálja és a következő irányzatokat különbözteti meg: a szemlélődő-deduktív, a pszichológiai, a funkcionális, a strukturális, a kultúrtörténeti, az empirikus és a szkeptikus. Külön fejezetben vizsgálja a művészet morfológiai kérdésfelvetését a szovjet és a külföldi marxista esztétikai szakirodalomban. Említésre méltó a 20-as és 30-as évek szovjet esztétikai elméletében lezajlott viták értékelése. A külföldi marxista esztétikai elméletekben rendkívül jelentősnek és a maga számára sok tekintetben kiindulópontnak tartja Lukács György elméleti megállapításait, valamint módszerét a művészet morfológiai törvényszerűségeinek feltárására.

A historiográfiai elemzés elégséges alapot szolgáltat a szerző számára, hogy összegezze azokat a módszertani alapelveket, amelyek — véleménye szerint — meghatározóak a marxista esztétikában a morfológiai elemzés számára. A művészetek osztályozásánál fontos a leglényegesebb és meghatározó klasszifikációs elvek kiválasztása, valamint a különböző osztályozási síkok koordinációs és szubordinációs kapcsolatainak feltárása. A különböző morfológiai elméletek kudarcai bebizonyították, hogy a művészetek struktúrája nem képzelhető el valamiféle egysíkú lineáris koordinátarendszernek. Fontos az a metodológiai elv is, hogy a művészetek osztályozásánál az „egyszerűbb" struktúráktól a „bonyolult" struktúrákig kell haladni és így az egyik releváns osztályozási sík a homogén és heterogén struktúrák különbözőségéből adódik. Lényeges klasszifikációs elv az ún. monofunkcionalitás és bifunkcionalitás, vagyis a művészetek két szférájának, két különböző létformájának elkülönítése, amely a morfológiai elképzelésekben úgy vetődött fel, mint a tiszta és az alkalmazott, a szabad és a függő művészetek megkülönböztetése. Kagan szükségesnek tartja a morfológiai szintek differenciálását és szigorú kritériumainak kidolgozását. Lényeges az a megállapítása is, hogy a művészeti alkotásban jelenlevő formák sajátszerűségeinek feltárásakor egyidejűleg ki kell mutatni azok kapcsolatait, átmeneteit, illetve az itt funkcionáló általános és specifikus törvényszerűségeket. Ezen törvényszerűségek feltárása csak akkor lehet eredményes, ha azokat a történeti és a logikai dialektikus egységében vizsgáljuk. Kagan itt a következőképpen fogalmazza meg a könyv célját: „Feladatunk, hogy kidolgozzuk a művészeteknek egy nem-lineáris klasszifikációját, vagyis feltárjuk azokat a rendszerbeli viszonyokat, amelyek összekapcsolják és elválasztják egymástól a művészetek osztályait, családjait, ágait, ágazatait, műnemeit és műfajait, amelyek a művészeti tevékenység történeti folyamatában alakultak ki és változtak meg." (170.)

A második, történeti részben Kagan röviden vázolja a művészeti kultúra általános fejlődését és kimutatja a művészeti alkotótevékenység formálódásának törvényeit, az ősi szinkretikus egység fokozatos differenciálódásának elveit, az új művészeti képződmények létrejöttét és a már létezők fokozatos pusztulását, illetve modifikációját, valamint az ún. integrációnak, vagyis az új, heterogén művészeti kreatúrák kialakulásának folyamatát.

A történelem előtti idők elemzésekor a szerző megállapítja, hogy a kezdetek művészete bifunkcionális jellegű, amelynek szerinte három formája alakult ki: a mágikus, a gyakorlati-megismerő és a kommunikatív. A szinkretizmus keretei között a valóság művészi elsajátításában két alapvető, egymástól élesen elkülöníthető fejlődési irány figyelhető meg: az ún. dinamikus és statikus. Az előbbihez sorolja a szerző a „szóbeli", a zene-, a tánc- és a színészművészetek kezdetleges formáit, amit gyűjtőnéven a „muzsiké" kategóriájával jelez; a másodikba a kezdetleges alkalmazott művészeteket, az építészetet és a grafikát. Ez utóbbi a „techné" kategóriájába tartozik.

Mielőtt rátérne az ősművészet differenciálódásának problémájára, a szerző részletesen taglalja a folklórt mint a művészeti alkotás önálló terrénumát, és igyekszik megszüntetni azt az elméleti tisztázatlanságot, amely a folklórkutatásban a terminológiák és a módszerek különbözőségéből fakad. Kagan a következőképpen összegzi véleményét: „A folklór megőrzi a kezdetek szinkretizmusát, a ‚muzsiké' és a ‚techné' különbségét, de ugyanakkor ki is élezi ezt a kettősséget." (197.)

A szerző konkrét ismeretanyagra támaszkodva kijelenti, hogy a művészi elsajátításban két törekvés figyelhető meg — a művészeti alkotótevékenység igyekszik megszabadulni a gyakorlati tevékenységtől, és ugyanakkor működik az ezzel ellentétes erő, amely igyekszik megőrizni ezt a kapcsolatot, sőt ennek a kölcsönhatásnak újabb területeit létrehozni. Mind a két törekvés sajátos módon nyilvánul meg a művészi elsajátítás különböző történeti korszakaiban, az egyes művészetek sajátosan modifikálják ezt a két törekvést.

A művészet szinkretizmusának szétbomlását a tisztán időbeli („szóbeli" és zenei) és a tér-időbeli művészetek (tánc- és színészművészet) megjelenésében követi nyomon. A tisztán időbeli művészetek kialakulását Kagan azzal magyarázza, hogy a kultúra fejlődésében fokozatosan tudatosul a szellemi folyamatok viszonylagos önállósága, és ezek a folyamatok már nem rendelkeznek semmiféle térbeli, plasztikus szubsztrátummal. Így tehát szükségessé vált az időbeli viszonyok modellezése, és a modellezés eszközeinek kidolgozása. Ez a történeti szükségszerűség volt a művészeti ágak kialakulásának egyik alapja. Ebben a folyamatban döntő szerepet játszott az írásbeliség létrejötte. Ez utóbbi kialakulása lehetővé tette az irodalom és a zene elválását, ami végső fokon az élet és a művészet területén az intellektualitás növekedéséhez, az intellektus és az emóciók viszonylagos szétválásához vezetett.

A művészeti ágak képződésében jelentős tényezőnek tartja Kagan az ún. „elsődleges" és „másodlagos" művészetek megjelenését, vagyis a műalkotás és annak előadása közötti történelmi szétválást. Ez a különbségtétel tovább gazdagította és mélyítette a különböző művészetek lehetőségeit a valóság modellezésében. Az ún. plasztikus művészetek differenciálódásának egyik lényeges elve az „ábrázoló" és a „nem-ábrázoló" jelleg szétválása, amely egyfelől a festészet, a szobrászat és a grafika, másfelől az építészet és a szobrászat önmeghatározásához vezetett.

Érdekesek a szerző fejtegetései a művészetek között kialakuló ún. integrációs folyamatokról, amelyek a szintetikus formák kialakulásához vezetnek. Sikeresnek mondható az a tipológia, melyet a szerző a szintetikus formák területén alkalmaz. Kidolgozatlan azonban az a fejezet, amelyben a szerző az egyes művészetek, művészeti ágak megsemmisülésének okait tárgyalja.

A könyv legsikeresebb része, a harmadik, elméleti rész, amelyben a szerző felhasználja a történeti elemzés eredményeit — elvonatkoztatva annak folyamatszerűségétől. Mint ahogy a szerző megállapítja, ez a módszer lehetőséget ad számára, hogy meghatározza a művészet világának határait; megvilágítsa azokat a morfológiai lehetőségeket, amelyek a világ művészi elsajátításában gyökereznek; megállapítsa mindazokat a morfológiai szinteket, amelyeken konkretizálódik az ember művészeti tevékenysége; és megmutassa a művészetek rendszerbeli kapcsolatát. A művészetek osztályozásában a legfontosabb az ontológiai kritérium, vagyis a műalkotás anyagi konstrukciója, mint a művészeti információ anyagi hordozója. Kagan már itt jelzi, hogy ennek az anyagi hordozónak a lényege abban van, hogy bázisa azoknak a jelrendszereknek, amelyek lehetővé teszik a művészeti kommunikáció realizálását. Így ez az első kritérium kapcsolódik a szemiotikaihoz. Az ontológiai kritérium alkalmazásával a szerző a művészeteknek három osztályát különbözteti meg: térbeli, időbeli és tér-időbeli művészeteket. A szemiotikai princípium alapján a jeleknek két típusát különbözteti meg: „ábrázoló" és „nem-ábrázoló" jellegűek. E fogalompár értelmezéséről Kagan a következőket írja: „Amennyiben a művészet tárgya az értékek világa, annyiban a művészi kép az érték jele; jel, minthogy az érték, amely különbözik konkrét anyagi hordozójától, csak izomorf és nem adekvát módon fejeződhet ki. Az érték kétféle módon fejeződhet ki: 1. bemutatjuk reális létükben az értékek hordozóit (a természet tárgyai, dolgok, maga az ember, cselekedetei), vagy 2. nem mutatjuk be az értékek hordozóit, hanem közvetlenül feltárjuk a lét különböző oldalaira vonatkozó értékviszonyt." (282.) Az első esetben beszélünk ábrázoló, a második esetben pedig nem-ábrázoló jellegről. Így tovább bonyolítható a művészetek osztályozása: a térbeli művészetek esetében ábrázoló jellegűek a festészet, a grafika, a szobrászat, a fotóművészet, nem ábrázoló jellegűek az építészet, az alkalmazott művészet és a design; az időbeli művészetek területén ábrázoló az irodalom, nem-ábrázoló a zene; a tér-időbeli művészeteknél ugyanezen elv alapján különböztetjük meg a színészművészetet és a táncművészetet. Az így létrejövő művészeti rendszereket Kagan művészeti családoknak nevezi. Rendkívül érdekes és imponáló az az eljárás, ahogy Kagan a következő fejezetekben elemzi a különböző — ontológiai és szemiotikai — síkok dinamizmusát, az egyes művészetek kölcsönkapcsolatainak lehetőségét és eredményeit. Rend-

kívül széles spektrumban vizsgálja ezeket a lehetséges kölcsönhatásokat és azokat különböző sémákban ábrázolja, és így áttekinthetővé teszi a struktúrát. Figyelemre méltó a szerző azon igyekezete, hogy rendet teremtsen a művészetek belső tagolására használatos kategóriák és elvek sokaságában. Módszertani szempontból is fontosnak tartjuk azt a következtetést, amelyet itt megfogalmaz: „Bármennyire is sajátos fogalmakat alkalmazunk a művészetek különböző modifikációinak jelölésére, azok a művészeti alkotó tevékenység egységes elveiből következnek." (313.)

A harmadik osztályozási sík az ún. monofunkcionalitás és bifunkcionalitás különbsége. A hasznossági elvet Kagan szélesebb — politikai, vallási, etikai — értelemben használja, és így lehetővé válik a művészeten kívüli szféráktól a komplex művészeti — utilitáris szférákon keresztül az ún. tiszta művészeti szférákig való átmenet dinamikájának ábrázolása. Lényeges megállapítása, hogy a művészi funkció különböző fokokon a művészet szinte minden területén összekapcsolódik az utilitáris funkcióval.

A következő fejezetben Kagan a művészeti ágak és ágazatok morfológiai szintjét vizsgálja. A művészeti ág fogalmát a következőképpen definiálja: „A művészeti ág a világ művészi elsajátításának azon konkrét formája, amelyben a művészi jelrendszer valamilyen típusa (ábrázoló, nem-ábrázoló és átmeneti) olyan bázison valósul meg, amelyet a felhasznált anyag fizikai tulajdonságai határoznak meg." (323.) Az ábrázoló jellegű alkotás művészeti ágai közé tartoznak a festészet, a szobrászat, az önállósult grafika, a fotóművészet, a „bábu"-művészet és a maszkművészet, amelyek mindegyike tovább bontható művészeti ágazatokra, mint például a szobrászat a bas-reliefre, a haut-reliefre és a körplasztikára. Kagan itt megjegyzi, hogy az egyes művészeti ágak és ágazatok társadalmi jelentősége és a művészeti gyakorlatban elfoglalt helye különböző lehet függetlenül azok morfológiai létezésétől. A színészművészet ágaihoz sorolja a bábművészetet, a bűvészetet, a rendezői művészetet. Az ún. „szóbeli" művészetek két síkot alkotnak: az „írásbeli irodalom" — s a „nem írásbeli irodalom", vagyis az élő szó művészete, mint ahogyan találóan jegyzi meg a szerző. A művészeten kívüli területekhez közeledve olyan ágak jönnek létre, mint a szónoki művészet, a művészi publicisztika. Ezek — Kagan szerint — „szóbeli és „írásbeli" alkalmazott művészetek. A zeneművészet szféráján belül a szerző megkülönbözteti a zeneszerzés művészetét, az előadóművészetet, amelynek ágazatfelosztási alapja a hangszerszerkezet, valamint a karmesteri művészet. A koreográfiai művészetek ágazati rendszerében két irányt különböztet meg: az egyik az architektonikus alkotás dinamikus formáihoz, a másik pedig a tánc és a zene érintkezési felületeihez vezet. Az ún. architektonikus művészetek szférájába sorolja az alkalmazott művészetet, a könyvművészetet, a preindusztriális és posztindusztriális építészetet, a designt, és a kertművészetet. Figyelemre méltóak a szerző azon megállapításai, amelyek az egyes művészeti ágak közötti dinamizmusokra utalnak. Megkülönbözteti a szerző az ún. szinkretikus-szintetikus művészeteket és az azon belüli ágazati rendszereket. A többelemű művészetek közé sorolja a szcenikai-, film-, rádió és televízió művészetet. A szintézis feltétele — Kagan szerint — a rendezői művészetnek mint önálló művészeti ágnak a megjelenése. A különböző szintetikus egységek újabb és újabb „hibrideket" hoznak létre a technikai fejlődés és a társadalmi szükségletek hatására. A művészeti ágak rendszerét Kagan összegző sémába foglalja egybe, amelyből kiderül, hogy a szintetikus művészeti struktúrák létrehozásában a művészeteknek mindegyik alaposztálya részt vesz, de hatásuk és szerepük változó az adott szintetikus művészeti szerkezetben.

A következő morfológiai szint Kagan szerint a műnem. A műnem kategóriáját általános esztétikai értelemben használja, vagyis a műnem minden művészeti ág struktúrájában a modifikáció meghatározott aspektusát jelöli. Ez a modifikáció egy adott művészeti ágon belül egy másik, önálló művészeti ág hatásaként jön létre. Az irodalmon belül megkülönbözteti a lírát, az epikát, a drámát. A filmművészet megjelenésével a szerző szerint új műnem, a forgatókönyv-művészet alakult ki. A televízió és a rádió művészet kitermeli magából az irodalom új és új műnemeit. Az irodalmon kívüli műnemfelosztást röviden elemzi Kagan. A zenében a programzene, a tiszta zene és a tánczene, az opera, a balett és filmzene képezik a műnemek rendszerét. A táncművészeten belül műnem szempontjából megkülönbözteti a tematikus-ábrázoló, a nem-ábrázoló, a „tiszta" és a klasszikus táncot.

Kagan elemzésében a műfaj az utolsó morfológiai szint. A műfaj morfológiai szintje a művészeti ágon belüli okokkal magyarázható. A műfajokra történő felosztás elvi alapja, hogy a művészi megismerés meghatározott tárgya bizonyos

értelemben feltételezi ennek a megismerésnek az eszközeit, vagyis a tárgy megválasztása strukturális következményekkel jár. A műfajok sokaságát Kagan a következő elvek szerint rendszerezi: tematikai síkban, a megismerés terjedelme szerint, axiológiai síkban, és a képmásmodell szerint. A tematikai elv szerint jönnek létre az olyan műfajok, mint a történeti, a tudományos-fantasztikus (a regényben, a filmen); a tájkép, a csendélet, a portré, az életkép a festészetben; a tájlíra, a szerelmi líra a költészetben; a „lakóház"-műfaj, az ipari létesítmény, a középület „műfajai" az építészetben stb. A második kritérium lényegében kvalitatív jellegű, vagyis arra vonatkozik, hogy az adott műalkotás a valóság milyen terjedelmét öleli át. Ennek alapján különböztetjük meg az egyéni portrét a csoportképtől, a szonátát a szimfóniától, a verset a versciklustól, az épületet az építészeti egységtől. Az axiológiai princípium szerint olyan műfaji spektrum jön létre, amelyben meg lehet állapítani egy lépcsőszerű mozgást az egyik axiológiai pólustól a másikig. Az egyik póluson a pozitív értékeket kifejező műfajok — himnusz, óda, ditirambus, hősi opera, katedrális —, a másik oldalon a negatív értékek hordozói, a szatirikus műfajok találhatók. Az egyik közbülső póluson helyezkednek el azok a műfajok, amelyekben az „értékek elvesztésének fájdalma" fejeződik ki: tragédia, requiem, gyászinduló, elégia, emlékmű stb. A másik közbülső póluson helyezkednek el a humorisztikus műfajok: farce, vaudeville stb.

Az utolsó műfajképző sík a művészi képmásban megnyilvánuló különbség. Kagan itt tulajdonképpen a lukácsi szimbólum és allegória ellentétességéből indul ki és a két képmás közötti átmeneteket sajátos műfajképző elveknek fogja fel. Problematikusnak, de ugyanakkor elgondolkoztatónak tűnik az allegória és a szimbólum különbségének effajta megvilágítása.

Kagan e munkája feltétlenül megérdemli a tudományos érdeklődést, hiszen kísérlete, hogy egységes elveket dolgozzon ki a művészetek belső szerkezetének elemzésére, úttörő jellegű a marxista esztétikában. Logikájának szigorúan egymásra épülő vastraverzei sok mindenben meggyőzik az olvasót, de ugyanakkor sok kételyt is ébresztenek benne. Kagan könyve zárszavában utal arra, hogy előkészületben van a téma továbbfejlesztése, amelyet ő úgy fogalmaz meg, mint történeti-elméleti, vagyis szintetizálni óhajtja az előző részeket, kimutatni a művészetek osztályainak, családjainak, ágainak, ágazatainak, műnemeinek és műfajainak reális történeti dinamikáját. Minden valószínűség szerint ebben a műben Kagan megszünteti a még itt-ott fellelhető elméleti tisztázatlanságot.

# MEGJEGYZÉSEK EGY KRITIKÁHOZ

RUZSA IMRE

A „Magyar Filozófiai Szemle" 1975/1—2. számában (255—261) Vas Ida „Logika és ismeretelmélet?" c. cikkében megsemmisítő bírálatot gyakorol „Logika és ismeretelmélet" c. írásom fölött (TIT Filozófiai Közlemények, X/1, 1973, 5—26). Előzményként tudni kell, hogy a bírált cikk Földesi Tamásnak „A ‚megismerhetőség' modern problémái" c. könyvéhez kapcsolódik (Kossuth Könyvkiadó, 1971). A világ megismerhetőségéről szóló dialektikus materialista tanítást a marxizmus—leninizmus klasszikusai formulázták meg és bizonyították be. A társadalom, a tudomány és a technika azóta befutott fejlődése azonban megköveteli mind a tétel megfogalmazásának, mind bizonyításának marxista—leninista továbbfejlesztését. Földesi Tamás könyve erre a *kettős* feladatra vállalkozott. A megbírált cikk *kizárólag az első* feladat megoldásához kívánt szerény adalékkal hozzájárulni: a „megismerhetőségi tétel" *logikai szerkezetének* feltárására vállalkozott, a szimbolikus logika különféle területeiről kölcsönzött eszközök *komplex* felhasználása révén. Földesi Tamás úgy látta, hogy a modális logika eszközei e feladat megoldására elégtelenek, s ebben igaza volt: cikkemben a modális logikán kívül az interrogatív és az episztemikus logikára, valamint egy végtelen sok típust felölelő magasabbrendű predikátumlogikára kellett támaszkodnom. A formalizálás nyersanyagát csaknem teljes mértékben Földesi könyvéből vettem; önálló filozófiai fejtegetés cikkemben alig található. Ezért túlzó az a — kritikusomtól származó — állítás, hogy Földesi és köztem *vita* alakult ki. Magam semmiképp sem tekintettem vitairatnak cikkemet, csak adaléknak, kiegészítésnek. És így tekintette azt Földesi Tamás is, akivel kéziratomat megbeszéltem, s észrevételeit a végleges formulázásban föl is használtam.

A tárgyra térve, kritikusom mindenekelőtt azt állítja, hogy „Ruzsa levezeti" a világ megismerhetőségének tételét (255), ill. hogy „Ruzsa levezetésében egy szimbolikus logikai *következtetési formát* alkalmazott annak 'igazolásául', hogy levezethető a szimbolikus logika eszközeivel a világ megismerhetőségének marxista tétele" (260), továbbá hogy cikkemben „a szimbolikus logikát a világ megismerésének bizonyítására alkalmazzák" (261). Mint imént jeleztem, cikkemben kizárólag a tétel *logikai szerkezetének feltárására* vállalkoztam (lehet, hogy Vas Ida ezt nevezi levezetésnek?), *bizonyítására nem* (utóbbi Földesi könyvének tárgya, s nem az én cikkemé). Aki tudja, hogy a szimbolikus logikában mit neveznek következtetési formának, az könnyen konstatálhatja, hogy cikkemben egyetlen ilyen következtetési forma sem szerepel.

De bárhogy nevezzük is azt, amit csináltam, kritikusom szerint mindenképpen *körbenforgó és tautologikus*. Nos, ez bizony nagy hiba, *ha igaz:* arról tanúskodik, hogy *még a formális logikához sem ért* a szerző (noha — milyen szégyen! — egyetemi oktatója e diszciplínának). A körbenforgás egyik példája: a *hozzáférhetőség* fogalma a hozzáférhetőség fogalmának felhasználásával definiáltatik. Ez a vád. Az igazság pedig a következő: *Először* definiálom *az általános természettörvények* hozzáférhetőségének fogalmát (16—18), majd *az egyedi jelenségek* hozzáférhetőségének fogalmát (18—20), s az utóbbi definíciójában felhasználom a *már definiált* előbbit; tehát körbenforgásról szó sincs.

A tautologikus definíció példáját a kritikus így konstruálja: (1) fölcseréli a hozzáférhetőség (cikkemben pontosan definiált) *általános* fogalmát ennek egy *speciális* esetével: az *egyedi* jelenség hozzáférhetőségének fogalmával; (2) ezt behelyettesíti a megismerhetőségi tétel végső, sűrített megfogalmazásába; (3) amit így nyer, azt saját szavaival átfogalmazza, s nyakamba varrja az eredményt, mely így hangzik: „ha valamely $p$ tétel ismert és közölhető, akkor megismerhető". (256). Ennek egy továbbfejlesztett változata: „ha van olyan individuum, amely ismeri $p$-t (a világot), akkor lehetetlen ennek (a világnak) meg nem ismerése". Ezek valóban semmitmondó, csaknem tautologikus állítások. De *egyikük sem azt mondja, amit az én formulám.*

A tautologiának (helyesebben: a logikai igazságnak) a szimbolikus logika rendszereiben egzakt és ellenőrizhető kritériuma van, s ennek segítségével kimutatható, hogy a megismerhetőségi tételnek cikkemben adott formalizált változata *nem tautológia*. Kritikusom ennek ellenkezőjét hibás lépések sorozatával bizonygatja. De ennél tovább is megy, amennyiben azt állítja, hogy a tautologikus formulázás, a circulus vitiosus jellegű okoskodás „a matematikai levezetés természetéből következik, tehát szükségszerűen van jelen minden a matematikai formalizálás esz-

közeit alkalmazó érvelésben" (260.) Ezt egy Péter Rózsától vett idézettel támasztja alá; de a Péter Rózsa könyvében (Játék a végtelennel, 1969, 226) szereplő összefüggéseket sajnálatosan félreérti. Az idézet történeti háttere a következő. Századunk első évtizedében, a halmazelméleti antinómiák fölfedezése után, B. Russell úgy vélte, hogy bizonyos definíciók — amelyeket korábban megengedetteknek tartottak — a circulus vitiosushoz *hasonló* hibát tartalmaznak. Az ilyen definíciók eltiltásával gondolta megszabadítani a matematikát az ellentmondások fenyegető rémétől. Russell kétfajta korlátozást vezetett be, de a későbbiek során kiderült, hogy az egyik fölösleges. Péter Rózsa könyvében éppen azt a definíció-típust óhajtja példázni, amelyet Russell ugyan el akart tiltani, de amely a későbbi kutatások fényében ártalmatlannak bizonyult. Persze, Péter Rózsa ezt a definíciót egyáltalán nem találja körbenforgónak; nem véletlenül teszi idézőjelek közé a ‚circulus vitiosus'-t. A teljes igazsághoz még az is hozzátartozik, hogy a Péter Rózsa idézte definíciót Russell sem tekintette volna hibásnak. (Nem könnyű egyszerű példát adni arra, amire Russell gondolt.) Vas Ida egy kiváló matematikustól idézheti: „Sajnos . . . a matematika minden ága lépten-nyomon él ezzel a ‚circulus vitiosus'-sal". Nem érzékelvén a fogalmazás finom iróniáját, kész az ítélete: „a Ruzsa-féle érvelés 'lelke' egyezik a matematika e Péter Rózsa által leírt 'circulus vitiosusos' lelkével." (260.) — A tények a következők: (1) A Péter Rózsa idézte definíciótípust egyetlen matematikus sem tartja hibásnak vagy circulusosnak. (2) Bár ilyen definíciók „lépten-nyomon" előfordulnak a matematikában, nem igaz, hogy *minden* matematikai definíció ilyen. (3) Konstrukciómban egyetlen ilyen típusú definíció sem szerepel.

Kritikusom szememre hányja, hogy a 'jelenség' kifejezést nem a *jelenség—lényeg* kategóriapár első tagjának megfelelő értelemben használom. Fölteszi a kérdést: hogyan lehet egy *jelenség* ismeretelméleti értelemben *oka* egy eseménynek? (256.) Azt hiszem, cikkemből elég világosan kiderül, hogy a 'jelenség' kifejezéssel (lehet, hogy ügyetlenül választottam meg) mindazt jelölöm, ami a megismerés tárgya lehet. Erre utal a bevezetett három alosztály is: általános természettörvény, egyedi jelenség (esemény), formális rendszer. Valójában kritikusom is el tudott igazodni szóhasználatomon. A jelenség—lényeg kategóriapárra a tétel formalizálása során explicite nem volt szükségem. Az általános természettörvények emberi megfogalmazásai nyilván a lényeg megragadásának fokozatai Így a „lényeg" mozzanatát az általános természettörvények képviselik megfogalmazásomban. Természetesen tudatában vagyok annak, hogy a jelenségektől (itt már ismeretelméleti értelemben véve a szót) a lényegükhöz — pontosabban: egyre mélyebb és mélyebb lényegükhöz — való haladás lehetősége alapvető jelentőségű, de ez talán inkább a megismerhetőségi tétel *bizonyításához*, mintsem a tétel logikai szerkezetének feltárásához tartozik. Megjegyzem, hogy a szimbolikus logikai rekonstrukcióba éppen ez is belefoglalható (legalább részlegesen, ha talán nem is „mindenoldalúan"). Formulázásomat semmiképp sem tekintem végsőnek, befejezettnek.

Egyébként, hogy szóhasználatom nem végzetes kategóriatévesztés, arra utal Lenin néhány jegyzete (LÖM 38., 134—135; 206—207: 8) és 11) pont), továbbá Engelsnek az okságról szóló fejtegetéseiben használt terminológiája (MEM 20. 503).

Egy további kifogás: Az üres terjedelmű általános terminusok megengedésével elszakítom a logikát a gyakorlattól (258). Nem értem, miért. Az üresség vagy nemüresség eldöntésében miért ne lehetne a végső szó a gyakorlaté? A legtöbb természettörvény megfogalmazása univerzális kondicionális állítás formájú; ennek előtagjában rendszerint olyan általános terminus szerepel, melynek terjedelme bizonyos időintervallumban üres is lehet. Persze, ilyen időintervallumban a törvény hatása nem észlelhető, a törvény nem ismerhető föl, és nem vethető alá a gyakorlat ellenőrző kritériumának. Ez triviális. Mondhatjuk-e azt, hogy a törvény ilyenkor is igaz? Vas Ida szerint az élővilág törvényei az élet kialakulása előtt sem igazak, sem hamisak nem voltak, mert nem voltak alávethetők a gyakorlat kritériumának, s mert ember sem volt, aki fölvethette volna az igazság kérdését. De a kérdést *most* vetjük föl, amikor már van ember. Helyes-e azt mondani, hogy az élővilág igazolt törvényei már igazolásuk előtt, sőt az élet és az ember kialakulása előtt is igazak voltak? És a kérdést kiterjeszthetjük a múlt helyett a jövőre is. Terjedelmes logikai megfontolások (amelyeket itt nem részletezhetek), kombinálva az indeterminizmust elutasító filozófiai motivációkkal, engem az ‚igen' válaszra késztetnek. Meggyőződésem, hogy ettől a megoldástól a marxista ismeretelmélet a legcsekélyebb sérelmet sem szenvedi, ha gondosan megkülönböztetjük az igazságot az igazság felismerésétől, bizo-

nyításától. Az emberi gyakorlat kellően bizonyította pl. Arkhimédész törvényét. Nem tudom, mit nyernénk vele, ha e törvény igazságát feüggesztenénk a múlt vagy a jövő olyan időszakaira, amelyekben semmiféle szilárd test nem merül folyadékba.

„A szimbolikus logika általában alkalmatlan az ismeretelmélet alapkérdésének megválaszolására" — hangsúlyozza Vas Ida. Némi pontosítással ez a megállapítás igaz — de hát én nem is akartam megválaszolni az ismeretelmélet alapkérdését cikkemben (bár a szakterületemmel érintkező problémákra cikkem végén röviden reflektáltam). A pontosabb igazság az idézett állítással kapcsolatban a következő: *A szimbolikus logika eszközei önmagukban elégtelenek bármely tudományos probléma megoldására.* Még egy következtetés formális korrektségének ellenőrzéséhez sem elegendőek *pusztán* a szimbolikus logika eszközei, hiszen először föl kell tárni a következtetésben szereplő állítások logikai szerkezetét, s ehhez a logika nem ad univerzális recepteket, csak támpontokat. Ehhez igazán nem szükséges neopozitivista filozófusokat idézni (mint Vas Ida teszi); elég a tényeket — azaz a szimbolikus logika eszközeit — ismerni. Az idézetek továbbfolytatása pedig — amelyekben Carnap filozófiaellenes nézeteiről vall — *nem tartozik a tárgyhoz*, és csak arra jó, hogy hangulatot keltsen a szimbolikus logika ellen (mintha a szimbolikus logika elválaszthatatlanul összefonódna a neopozitivizmussal).

A kritika záróakkordja a következő: „Az igazságkritérium pedig a tautologikus rendszerekben az ellentmondástalanság kritériumára épül." (Tárgyi tévedés: az ellentmondástalanság a *koherenciaelmélet* igazságkritériuma, de ehhez az elmélethez a szimbolikus logikának semmi köze.) „Márpedig a marxista ismeretelméletben a világ megismerése materiális igazság, és nem válaszolható meg olyan logikai alapelv talajáról, amely eleve kizárja a logikának a valósághoz való viszonyát." (Tehát a szimbolikus logika eleve kizárja a logikának „a valósághoz való viszonyát".) „Mivel a szimbolikus logika neves művelői közül sokan . . . e logika olyan jellegére utaltak, amely miatt egyáltalán nem evidens e logikának a marxista ismeretelmélet alaptételére való alkalmazhatósága, aki alkalmazza e logikát a fenti tételre, annak legalább az eddig felvetett kérdésekre választ kell adnia." (Miért kell a nepozitivista Carnap állításait hiteles igazságoknak tekinteni, amelyek miatt a szimbolikus logika alkalmazójának magyarázkodnia kell, nehogy a neopozitivizmus bűnébe essék?) „Ruzsa ezeket a kérdéseket még csak nem is érinti . . . mellőzi a szimbolikus logika *filozófiai* problémáit is" (261). — A kézenfekvő konklúzió levonását az olvasóra bízza.

Az, hogy a szimbolikus logika *önmagában* semmiféle tudományos probléma megoldására nem alkalmas, távolról sem jelenti azt, hogy *eszközként*, kombinálva más kutatási módszerekkel, sem jöhet számításba. Ellenkezőleg, a tények igazolják, hogy a szimbolikus logika hasznosan alkalmazható számos területen, s egyes területeken nélkülözhetetlen. Erősödik az a meggyőződés, hogy a filozófia területén sem szabad ezt a hatásos fegyvert az ideológiai ellenfélnek átengedni. A szimbolikus logikát az európai szocialista országok mindegyikében művelik, alkalmazzák és tanítják (ha némileg megkésve is). V. A. Szmirnov és P. V. Tavanyec szovjet filozófusok írják „A szimbolikus logika és a filozófia kapcsolatairól" c. cikkük bevezetőjében: „Korunkban a szimbolikus logikát széles körben alkalmazzák problémák egész sorának kutatására és megoldására: a deduktív és az empirikus tudományok metodologiájában, az ismeretelméletben és a filozófia más ágaiban." Továbbá: „A szimbolikus logika, a pontosan rögzített szintaxissal és szemantikával bíró mesterséges nyelvek szerkesztésének módszereivel, a filozófiai gondolatok alapvető eszméinek medrében keletkezett, s mindenekelőtt mint a filozófia fundamentális problémái megoldását elősegítő eszköz jött létre." (Filoszofija v szovremennom mire. — Filoszofija i logika. Izd. „Nauka", Moszkva, 1974, 5.)

A nemrég elhunyt P. Kopnyin nem értékeli ilyen magasra a szimbolikus logikát, s éppen ezért érdemes idézni idevágó véleményét: „A mai, szimbolikus formában megjelenített formális logika se nem ‚rossz', se nem ‚alacsonyrendű'. . . . A tudományos ismeretek meghatározott területét képviseli, mely speciális szempontból vizsgálja a gondolkodást. . . . 'Rosszá' akkor válik, amikor a jelenkori megismerés általános módszertanának szerepére formál igényt. De ha helyesen értelmezik, a gondolkodási struktúra megismerésének egyik nagy hatású eszközévé válik, s apparátusát a legkülönbözőbb tudományok alkalmazzák." (P. Kopnyin, Dialektika, logika, tudomány. Kossuth Könyvkiadó, 1974, 89.) Továbbá: „A dialektika és a modern formális logika tehát a gondolkodás vizsgálatának két különböző módja, kétféle logika, melyek mindenfajta tudományos megismerés szempontjából jelentősek. . . . E két logikának különböző a tárgya; az egyik filo-

zófia, a tudományos-elméleti gondolkodás módszere, a másik viszont a jelenlegi körülmények között speciális tudományterületté alakult, és mint filozófiai módszer elvesztette a jelentőségét. ... A tudományos ismeret mozgása számára egységükben szükségesek és éppen annyiban, amennyiben különböző fajtájú ismereteket szolgáltatnak." (I. m. 90—91.)

Vannak egyéb, szélsőségesebb álláspontok is — mindkét irányban — a szimbolikus logika alkalmazhatóságát illetően. E kérdésről lehet vitázni. De a tárgyilagos vita egyik előfeltétele, hogy a harmincas évek neopozitivista eszméit ne azonositsuk a szimbolikus logikával.

## SUMMARY

*Iván Vitányi: Civilization, education and general education of people*

Today in Hungary it became conspicuous also in the social practice a notion, that of the so-called „közművelődés". It may be rendered into English with the aid of a compound expression: „general cultural activity of the people". The fact mentioned above accounts particularly for the theoretical approach of the concept. It became necessary to make clear the terminology.

Though the paper does not remain at all merely a terminological one. It does not want to give a new definition (after so many ones) of civilization, but attempts to give the dimensions by the aid of which the concept may be understood. The fundamental dimensions it lays down in a relation between Man (the individuals and communities of society) and the objectivation created by Man from the object. Here the objectivation creates the relation of man to man.

From this point of view can be deduced the other determinant features of civilization (e. g. that it consists both of activities and things), and the concrete determinant of other features of the same sort. According to this the paper sums up briefly the relations between object and objectivation, the individual and objectivation, activity and objectivation. It sums up too the main endeavours of the special literature of civilization and education, and the connections and differences between the concepts of civilization and education. All this happens certainly with the claim, to find the pivotal question of the problem in the Marxist definitions of the notions occurring in this system of concepts.

*Ádám Wirth: The role of philosophy in the ideological struggle of today*

The building up of the well developed socialist society makes great ideological demands in the socialist countries, so in Hungary too. This process postulates the strengthening of the socialist ideology, and the struggle against the remains of the bourgeois ideology. At the same time under the circumstances of the peaceful coexistence the importance of the ideological struggle assumes considerable international proportions too. Philosophy plays a specific part in the international ideological struggle. The function of the bourgeois philosophy is to support the bourgeois ideology in a transformed world situation. This situation is characterized by the incapacity of the bougeois ideology for the traditional defence of the capitalistic social order. This ideology has to take into account the increasing intellectual attractiveness of Marxism too. In this situation the „immanent" criticism and philosophical reinterpretetion of Marxism became necessarily conspicious. This happens also in the way, that bourgeois ideologists try to „pluralize" Marxism i. e. to conform it to the various tendencies of contemporary bourgeois philosophy (existentialism, structuralism, phenomenology). In „pluralizing" and reinterpretating Marxism the bourgeois marxologists find allies also among the revisionists of today. So in defending and spreading Marxism it is one of the pivotal questions the disclosure of the endeavours in „pluralizing" Marxism, and the consequent and unambiguous explication of the philosophical essence of Marxism. Nowadays philosophy became necessarily conspicuous also from the point of view of the immanent development of Marxism. The new questions of the social practice and the development of science, by which the creative theoretical work of Marxism is confronted today, set more sharpened ideological and met-

hodological problems. The right ideological, philosophical and methodological starting point has a deciding part from the point of view of the consequent Marxist solution of these new questions. The philosophical work came into prominence because of the large — scale spread of Marxism and the socialist transformation of the social consiousness too. of the large — scale spread of Marxism and the socialist transformation of the social consiousness too.

*Zoltán Novák: George Lukács about the theoretical problems of the* cinema-art

Although the theoretical questions of the screen have not become in the centre of Lukács's interest, the paper shows, that he outlined his opinion about the aesthetical problems of the cinematic art between 1913 and 1971.

The paper differentiates between five periods in the connection of Lukács and the screen on the basis of the nature of the problems and according to the intensity ha was interested in them. It treats only slightly other questions, which are in strict connection with this problem. These periods and the problems related to them are as follows:

1. The period between 1913 and 1918 (Lukács wrote his article entitled The poetics of screen in 1913. This article deals with the aesthetical essence of the „movie");
2. The period between the Hungarian Soviet Republic (1919) and the beginning of the thirties, which is characterized by a more practical then theoretical attitude;
3. from the end of the preceding period to the middle of the fifties, when the problems of the montage and the question of the photo-like representation are dominant;
4. from the middle of the fifties until the publication of the work entitled „The essence of aesthetics" (Az esztétikum sajátossága). This part of the paper deals with the correspondence between Lukács and István Mészáros; it treasts the „debate" between Lukács and U. Barbaro and that part of The essence of aesthetics, which deals with the screen;
5. finally, the fifth part of the paper treats the declarations of Lukács, made in his last years to the Hungarian journal Filmkultura and to the French Television.

Discussing the work of Lukács as it is mentioned above, the author attempts to scetch the development of Lukács's theoretical conception of the cinematic art. This conception has contradictions from many points of wiew: it contradicts not only the general aesthetical standpoint, but is inconsistent too. It implies valuable results in a lot of particular questions, and it is significant more in its entirety, in its connections, then in periods of it. The author emphasizes the importance of the change in Lukács's opinions: he started from the aesthetics of the „movie" and attained the view, that the cinematic art has unlimited possibilities.

*László F. Földényi: The inconsistency of the ideal and the real in the work of Ruskin*

In my paper about John Ruskin I tried to search for the links, by which the oeuvre of Ruskin is connected to the European thought of the 19-th century. Ruskin was directed unambiguosuly towards romantical anti-capitalism by his enthusiasm about the Middle Ages before Rafael and by his scornful and radical refusal of the social conditions of the 19-th century England. All the contradictions between his papers about art, economic and social conditions and about everyday life are merely apparent; they are synthesized by this tendency. In his own age his works were enormously popular. The source of this fact is first of all their sharp critical spirit. But Ruskin lost his popularity rapidly despite of this critical spirit. This was the result of his ignoring the fundamental social conflicts, and without the analysis of them he attained only specious solutions. Ruskin's false radicalism fitted in the established order well, in spite of his subjective intentions, and this led to the dimming of his theory. Though nowadays we may be witnesses of the renaissance of Ruskin all over Europe. This has its cause only partly in the revival of the theoretical connections. It is based much more on the artistical analyses, which are attractively profound, although the theory got dusty, and which are fascinating with their thoroughness for the reader of today too.

*Márton Kaposi: The manifestation of the main characteristics of the decadent bourgeois philosophy in the system of Benedetto Croce*

The paper gives an overall picture of the philosohical system of Croce. This system has an aesthetical starting-point. The author emphasizes those characteristics of it, which are the general features of the bourgeois philosophy in the 20-th century, but Croce asserts them in an exceedingly specific way. These features are: a subjective-idealistic starting-point, complicatedly formed irrationalism, the loosening of dialectics until this reaches relativism, detachment from the most progressive bourgeois foregoers and anti-Marxism. They are to be found both in Croce's phenomenological method and in his system, which tends to be a combination of theory and practice. The whole theory itself has not a definite shape; it is eclectic in a way that its dominant motive takes form as a subjective idealism of the Kantian type. This moderately subjective-idealistic framework is the basis of a secondary structure, whose elements are: spontaneous materialism, which acknowledges the material basis of historical intuition, objective idealism, which puts in the centre the pure idea in a platonizing-hegelizing way, and a Marxist-like conception, which declares, that morals are determined by economy. On the basis mentioned above the philosophy of Croce does not stand near the foregoers who he accepts (Vico, Hegel, De Sanctis), but stands near some of the contemporary bourgeois tendencies: neokantianism (as he interprets the Beautiful, the Truth, the Useful and the Good as absolute values) to the pragmatism (inasmuch as he narrows the practice into individualism and practicism) and the existentialism of Sartre, (as he interprets the individual as someone, who creates his world, but is inclosed in it fatalistically). He refuses Marxism fundamentally, the partial relationship of his system to it is merely a formal one.

*Tibor Szabó: Gramsci-interpretations and some theoretical questions of differentiation between the periods of his work*

The author tries to describe the main problems of the reconstruction of Gramsci's posthumus work. He attaches much importance to asserting Gramsci's own methodological principles about the examination of the philosophy of praxis, which are:

to reconstruct the biography,

to put even the writings of less importance into chronological order,

to examine the thought always in its movement and development. Otherwise the danger of false or deformed interpretation arises — without mentioning deliberate misinterpretations in connection with Gramsci's work. The reconstruction of his life and thoughts suffered a considerable delay, and this means a great problem. The originality of his thoughts was not obvious in the first period of his influence on Italian and European culture. His proper place in the history of philosophy and in the social practice of the international workers' movement was appreciated only after 1956 without rhetorics. Then, after the death of Togliatti, the continuation and renewal of Gramsci-interpretations had begun, which this time was based on a profound knowledge of the problematics of his works. A new turning point is likely to come in the present with the publishing of a critical edition of his prison writings.

*Endre Farkas: Gleaning in the ethical heritage of Marx and Engels*

The paper — which is a part of the author's monography in preparation — raises some general theoretical problems of the ethical heritage of Marx and Engels.

First he takes up the position on the question, whether it does or does not exist such an ethical heritage, and verifies — in particular in the Capital — that the following question exists: what is the content of marxist ethics? Further he analyses the following problems: 1. the questions (in principle and practically) of free commitment and committed freedom; 2. the dialectics of ends-means-results (i. e. how do they correspond to one another); 3. the problem of the unity of solidarity and rich individual (according to the author the false dilemma of altruism-egoism is replaced by this problem). He contrasts his theoretical theorems to the facts of today, and verifies by this also, that the ethical heritage of the classics is something which lives, and directs us in the practical problems of the present.

*Mária Makai: For the marxist interpretation of teleology*

The paper has been prepared on the occasion of the international symposium of the theory of science, organized by the Finnish Philosophical Society in 1974. The theme of the symposium was a group of problems, raised by G. H. Wright, in his book entitled Explanation and Understanding. First of all the theoretical and methodological questions of causality and teleology were discussed.

The author hints at the fact too, that the scientific, Marxist theory of the questions of teleology requires a materialistic ontology inspired with a historical view. Further the paper describes some socio-historical determinations of the finalistic structure, inherent in the practical syllogism. It acknowledges some rightful elements in the point of view of von Wright, who criticizes the classical concept of hermeneutics. On the other hand the author emphasizes, that, if the social laws are ousted from the interpretation of teleology — in the spirit of the old dichotomy of nature and society — there is no possibility of understanding the whole of the finalistic structure.

*Tamás Földesi: About the interpretation of the principle „knowability" in the Marxist philosophy*

This brief article represents a special literary genre. In 1971 the author published a book about the modern problems of „knowability". In his article on the one hand he attempts to give an answer to the book-reviews, and on the other hand he considers those problems, which emerged in the verbal discussions after the publishing of the book.

First of all he treats the question, whether the suggestions, presented in the book in order to modernize the principle of „knowability", can result a disguised agnosticism. In connection with this the author tries to interpretate more exactly the following technical terms: the so-called $world_1$ and $world_2$ .He makes an attempt at pointing out, that the definition of the notion of $world_2$ does not lead to an analitical proposition, and the restriction of the „knowability" — principle on $world_2$ is not an agnostical view. In this connexion he discusses in detail the Hegelian conception of the so-called bad infinity.

*István Balogh: About the law of the negation of negation*

The classics of Marxism have held the law of the negation of negation as one of the fundamental laws of dialectics — in agreement with Hegel. Nevertheless, several questions were put recently, whether this law has or has not a universal character. Examining the grounding of the doubts we may point out, that the interpretation of the law of the negation of negation is the point, where the dialectical and metaphysical methods have the sharpest conflict with each other. This is the explanation of the fact, that although the law mentioned above had always its place in the compendia, the law of the negation of negation today is „hardly more, than the enumeration of examples". In reality the negation of negation is the law of the transition from a direct state of things into a secondary, intricate state of them. The latter remains abstract, if it is attained without this law, and the interpretation of the law of the negation of negation, which does not lead to a state mentioned above, becomes formal. The paper enlights in detail the formal and dialectical concepts of the negation of negation.

*László Fejér: „Zero-growth" or „organic development"? Different world-models on the same ideological ground*

The study of Meadows and his team entitled „The limits of growth" and the book of M. Mesarovic and E. Pestel: „Mankind on a turning-point. The second report on the world situation to the Club of Rome" have been perhaps the two most important attempts to create a futurological model recently in the special literature of futurology. In these two papers there are futurological and methodological results and original conclusions concerning the conceptional questions of the futurological models. This is why it is not by chance,

that the specialists of futurology all over the world (the Hungarians too), are keenly interested in the two models.

The paper examines the world-models of the zero-growth and that of the organic development from the point of view of their ideological and political aspects. First of all it attempts to answer the question, what are the ideological principles of the two world-models, and what is their factual ideological function in the struggle of the two world systems. Analysing the two models we may answer the question as follows: both of them hides a view of society and history of an idealistic type, and this view is essentially identical in them. Further they are an apology of capitalism. The Meadows-model has new results in the futurology first of all in the modelling of the dynamics of systems. The model of the organic development compared with this surpasses the other one, concerning the elaboration of the principles of regional, multi-levelled modelling, but it does not surpass it from an ideological point of view.

*Katalin G. Havas: The concept of „Philosophical Logic" in the Soviet special literature*

In the Soviet literature of Logic the philosophical terms „Philosophical Logic" and „Dialectical Logic" are used usually in an equivalent sense. The paper discusses the question, what were the standpoints of the classics of Marxism concerning Dialectical Logic. It finds, that according to these standpoints some opinions, establishing contradiction between Formal and Dialectical Logic are not justified — although these opinions were shared by Marxist philosophers at a certain time. In the contemporary Soviet philosophy there are the following typical views on the subject matter of Dialectical Logic:

1. There is no difference between Dialectical Logic (DL) and dialectics, it is the same science i.e. it is the science of the most general laws of development in Nature, Society and Thought.
2. DL is the dialectical method of scientific cognition. Its task is to search for the presuppositions of acquireing truth. These presuppositions are beyond the question, whether our inferences are or are not valid.
3. DL examines the laws, according to which reasoning develops. It discusses the question too, how do we acquire our knowledge.
4. DL is the dialectical and materialistic metatheory of Logic.

## РЕЗЮМЕ

*Иван Витани: К дискуссии о культуре, просвещении и народном просвещении*

Теоретический подход к понятию культуры в Венгрии является особенно обоснованным тем фактом, что понятие «народного просвещения» (közművelődés) получило опять первоплановое значение. Это понятие на английский язык лучше всего переводить с помощью сложного термина: „general cultural activity of the people"

Всё-таким статья занимается далеко не только терминологическими проблемами, не стремиться представить какое-то новое определение понятия культуры (ещё одно среди множества существующих определений), но только пытается определить те димензии, в рамках которых это понятие располагается. Главные такие димензии автор определяет в отношении человека (индивидов и коллективов человеческого общества) к тем обьективациям, которые человек создаёт из обьекта, причём значение обьективации здесь лежит в том, что она опосредствует отношение человека к человеку.

Из этого аспекта можно вывести все остальные определения культуры (например то, что культура одновременно состоит из деятельности и из вещей) и конкретные определения других, к тому же кругу принадлежащих понятии. Согласно этому, статья коротко ис следует отношения обьекта и обьективации, субьекта и обьективации, а также деятельности и обьективации, затем занимается главными концепциями профессиональной литературы относительно понятия культуры, связей и отличием понятий культуры и просвещения. Конечно при всём этом, решение вопросов, автор стремится найти в марксистском определении этой системы понятий.

*Адам Вирт: Международная идеологическая борьба и роль философии*

Строительство развитого социалистического общества в социалистических странах, в том и в Венгрии, ставит высокие требования в сфере идеологии: предполагает укрепление социалистической идеологии и борьбу с пережитками буржуазной идеологии. В то же время, в условиях мирного сосуществования возрастает значение идеологической борьбы и в международных масштабах. В международной идеологической борьбе философия играет особую роль. Функция буржуазной философии состоит в мировоззренческой поддержке буржуазной идеологии в изменённых условиях, когда буржуазная идеология уже не может традиционными средствами защищать капиталистический общественный строй и вынуждена считаться со всё ростущей привлекательностью марксизма. В этих условиях на первый план неизбежно выдвигается «имманентная» критика марксизма и его философское переистолкование. Одна из форм этого процесса — «плюрализирование» марксизма и сведение его к различным направлениям современной буржуазной философии (эгзистенциализму, структурализму, феноменологии). В этом «плюрализировании» и переистолковании марксистской философии, буржуазные марксологии находят союзников в сегоднешних ревизионистах. Именно поэтому одним из основных вопросов защиты марксизма и его дальнейшего распространения является разоблачение этих попыток, направлённых на «плюрализирование» марксизма и однозначное, последовательное изложение содержания марксистской философии. Философия сегодня необходимо выдвигается на первый план и с точки зрения внутреннего развития марксизма. Новые проблемы, поставленные общественной практикой и развитием наук, перед творческой теоретической марксистской деятельностью, остро поднимают мировоззренческие и методологические проблемы. С точки зрения последовательно марксистского решения этих новых вопросов, решительное значение имеет избрание правильного мировоззренческого, философского, методологического исходного пункта. Важное значение получает философская деятельность с точки зрения массового распространения марксизма, а также с точки зрения социалистического переобразования сознания.

*Золтан Новак: Дьёрдь Лукач о теоретических проблемах киноискусства*

Хотя теоретические проблемы фильма не стояли в центре внимания Лукача, всё-таки Лукач — как это статья показывает — в период между 1913 и 1970-ым годом многократно высказал своё мнение о фильме.

Исходя из затронутых проблем и интенсивности, с какой Лукая занимается этими проблемами, статья рассмотривает отношения Лукача к проблемам фильма, деля его на пять основных периодов. Автор при этом только очень редко затрагивает другие, тесно с проблемами фильма связанные, вопросы. Упомянутые пять периодов и те проблемы, которые автор в их рамках исследует следующие:

1. Период начинающийся статьей Лукача: «Поэтика фильма», которая занимается эстетической сущностью кино, вплоть до 1918-ого года.
2. Период от возникновения Венгерской Советской Республики до начала тридцатых годов. Здесь отношение Лукача к фильму является более практическим чем теоретическим.
3. Период с начала тридцатых годов до половины пятидесятых. Здесь прежде всего затрагивается проблематика фотоподобного, с фотографической точностью происходящего отражения и вопросы монтажа.
4. Период со середины пятидесятых годов до выхода в свет книги «Особенности Эстетического» (1962). Эта часть занимается перепиской Лукача с Иштваном Месарошом, «дискуссией» Лукача и У. Барбаро и теми частями «Особенности Эстетического», в которых Лукач занимается фильмом.
5. Наконец, те замечания Лукача по поводу фильма, которые он высказал в последние годы жизни, прежде всего интервью, данное им венгерскому журналу «Фильмкультура» и французской телевизии.

В ходе этого обзора, автор пытается показать становление теории фильма у Лукача, которая во многих отношениях очень противоречива, не только по сравнению с его общей эстетической теорией, но и сама по себе тоже, но свё-таки по отношению к ряду частных проблем, приносит очень много ценного, не столько в смысле конкретных частных решении, сколько во взаимосвязиях, в направлению развития целого, в ходе которого Лукач переходит от эстетики «кино» к пониманию неограниченных возможностей киноискусства.

*Ф. Ласло Фельдени: Противоречия действительности и идеала в творчестве Раскина*

Автор пытается найти в работах Джона Раскина то звено, которое связывает его творчество с общей европейской мыслью XIX-ого века. Его энтузиазм по отношению к средним векам до Рафеэля и радикальное отрицание XIX-вечных общественных отношении Англии, ведёт его определённо в направлении романтического антикапитализма. Именно эта тенденция связывает его — на первый взгляд противоречивые — работы посвященные искусству, экономии, общественным отношениям и повседневной жизни. Работы Раскина, блогадаря их критическому направлению были очень популярны среди его современников. Эту популярность однако Раскин скоро потерял, поскольку его работы, несмотря на их критичность, оставляли вне внимания основные общественные антагонизмы, без анализа которых только мнимые решения могли быть достигнуты. Этот посевдорадикализм Раскина, несмотря на его субьективные намерения, принаровился к существующим отношениям и это привело к побледнению самой теории. И всё-таки, сегодня во всей Европе можно наблюдать ренесанс Раскина. Причина этого лежит не столько в актуальности его теоретических положении, сколько в глубине и обоснованности его анализ искусства, которые увлекают сегоднешнего читателя, несмотря на то, что сама теория уже застоялась.

*Мартон Капоши: Система Бенедетто Кроче как выражение главных особенностей декадентской буржуазной философии*

Статья подробно излагает, исходящую из эстетических начал, философскую систему Кроче и в ходе этого подчёркивает те её особенности (субъективно-идеалистическую исходную точку, умудрённо выражающийся иррационализм, подмену диалектики релятивизмом, отход от прогрессивных буржуазных прокурсоров, враждебность по отношению к марксизму), которые, хотя и характеризуют буржуазную философию XX-ого века вообще, но которые у Кроче проявляются очень специфическим образом. Их можно найти и в его феноменологическом методе и в той его системе, которая стремится соединить теорию и практику. Его теория не имеет определённого лица, она характеризуется эклектицизмом, ведущим мотивом которого является субьективный идеализм кантианского типа. На этот скелет умерённого субьективного идеализма надстраиваются остальные его элементы: стихийный материализм, признающий материальные основы исторической интуиции, платонизирующий и гегелизирующий обьективный идеализм, ставящий на центральное место чистое понятие и соображения марксистского типа относительно определяющей роли экономии по отношению к морали. Вследствие всего этого, Кроче приближается не столько к тем предшественникам, которых он сам в качестве таковых признаёт (Вико, Гегел, Де Санктис), а скорее всего к нескольким современным ему буржуазным направлениям: в принятии прекрасного, правды, полезного и хорошего как абсолютных ценностей — он приближается к неокантианизму; в индивидуализировании и практицизировани практики к прагматизму; в понимании индивида как с одной стороны, самого создающего свой мир, но, с другой, фаталистически увязанного в этом — к экзистенционализму Сартра. Его отношение к марксизму является по существу отрицательным, частичное родство с ним — чисто формальным.

*Тибор Сабо: Интерпретации Грамши и некоторые теоретические вопросы их периодизации*

Автор пытается изложить главные проблемы реконструкции посмертно изданных работ А. Грамши. Он придаёт большое значение удовлетворению тех методологических требований, которые сам Грамши ставил по отношению к исследованию философии практики, а которыми являются следующие:
реконструкция биографии, установление хронологического порядка даже и по отношению к менее важным работам,анализ идей в их движении и развитии.

В противном случае возникает угроза деформации или фальшивого истолкования, не говоря уже о намеренно ложных интерпретациях работ Грамши.

Реконструкция жизни и работ Грамши происходит с большим опозданием и это причиняет ряд проблем. Оригинальность идей Грамши не была отнюдь очевидна в начальный пе-

риод его влияния на итальянскую и общеевропейскую культуру. Соответствующее место в истории философии и в социальной практике международного рабочего движения было признано ему только после 1956-ого года. После смерти Тольяти истолкование идей Грамши отчасти продолжалось, но отчасти получило новый толчёк, причём в это время оно было уже основано на значительно более глубоком знании проблематики его работ. Сейчас, благодаря критическому изданию его работ, написанных в тюрьме, можно опять ожидать нового поворота в интерпретации Грамши.

*Эндре Фаркаш: Обзор этического наследия Маркса и Энгельса*

Статья — являющаяся частью подготовляемой автором монографии — поднимает несколько общетеоретических вопросов касающихся этического наследствия Маркса—Энгельса.

Автор прежде всего определённо высказывает убеждение, что этическая концепция классиков марксизма существует и — между прочим на материале Капитала — доказывает, что, вследствие этого, научной постановкой вопроса является не то, существует-ли марксистская этика вообще, а то, какое собственно её содержание.

В статье анализируются в дальнейшим следующие вопросы: 1. теоретические и практические проблемы свободной приверженности или приверженной свободы; 2. диалектика и требование адекватности цели и средства; а также 3. проблема единства солидарности и богатого индивида поступающая на место ложной диллемы альтруизма — эгоизма. Автор в ходе аналитического исследования конфронтирует теоретические положения с настоящей действительностью и, посредством этой конфронтации, доказывает, что этическое наследство классиков живое и сегодня и имеет направляющее значение с точки зрения практических проблем настоящей эпохи.

*Мария Макаи: За марксистское понимание телеологии*

Статья была подготовлена как доклад на международное симпозиюм по теории науки, организованное в 1974-ом году Финским Философским Обществом. Тематика симпозиюма была определена теми проблемами, которые Г. Х Фон Райт изложил в своей книге: «Объяснение и понимание» (Explanation and Understanding) и сводилась прежде всего к теоретическим и методологическим проблемам причинности и телеологии.

Автор статьи критикует механистическую редукцию телеологии и пуристическое её понимание, которое отделяет телеологию от причинных связей, а более широко, от всей детерминации данной сферы. Она пытается начертить понимание телеологии в прогрессивной философской традиции как финалистическое преображение причинности, и высказывает мнение, согласно которому научное, марксистское понимание телеологии может быть изложено только в рамках — насквозь проникнутой историцизмом — марксистской онтологии. Статья в дальнейшим занимается некоторыми общественно-историческими детерминациями финальной структуры, заключённой в практический силлогизм. Она соглашается с некоторыми критическими замечаниями фон Райта относительно классической герменевтики, но подчёркивает, что там, где в духе давней теоретической духотомии общества и природы, общественные законы отсутствуют из истолкования телеологии, там закрывается путь к познанию целостной финальной структуры.

*Тамаш Фельдеши: Об истолковании принципа «познаваемости» в марксистской философии*

Эта короткая статья представляет собой особый «жанр». В 1971-ом году была опубликована книга автора о современных проблемах познаваемости и в настоящей статье автор пытается дать ответ с одной стороны, на критические замечания рецензентов кциги, а с другой, на те проблемы, которые были поднятые по поводу этой работы в различных словестных дискуссиях.

Статья прежде всего занимается уяснением той проблемы, разве изложенное в книге предложения модернизации принципа «познаваемости» не приведут-ли к какому-то скрытому агностицизму. В круге этих вопросов автор прежде всего стремится уточнить истолкование терминов, так называемого мира$_1$ и мира$_2$ и в то же время пытается доказать, что

определение термина мир$_2$ не ведёт к аналитическим положениям, а ограничение принципа познаваемости к миру$_2$ не означает агностического подхода к вопросу. В связи о этим автор подробно рассмотривает гегелевскую концепцию так называемой дурной бесконечности.

*Иштван Балог: О закопе отрицания отрицания*

Классики марксизма — соглашиваясь в этом с Гегелем — считали закон отрицания отрицания одним из основных законов диалектики. И всё-таки в последние время всё чаще встречаемся с сомнениями относительно всеобщности этого закона. Исследуя обоснованность этих сомнении, обнаруживаем, что в истолковании закона отрицания отрицания наиболее резко столкиваются диалектический и метафизический методы и именно в этом скрывается причина того ,что, хотя закон отрицания отрицания всегда получил место в справочниках, всё-таки «сегодня он по существу не больше нескольких примеров». В действительности закон отрицания отрицания является законом перехода от непосредственности к опосредованности. Такая опосредованность, которую получаем не с помощью закона отрицания отрицания остаётся абстрактной, а такое понимание закона отрицания отрицания, которое не ведёт к опосредованности в свою сочередь становится формальным. Статья подробно рассмотривает формальную и диалектическую концепцию отрицания отрицания.

*Ласло Фейер: «Нулевой рост или органическое развитие?» Различные модели мира на рождественной идеологической основе*

Среди опубликованной в последние годы професиональной литературы, занимающейся исследованием будущего, вероятно самое выдающееся место занимают работа Мидоуса и его сотрудников: «Границы роста» и книга Месаровича и Пестеля: «Человечество на повороте. Второй отчёт Римского Клуба». Те две работы внесли что-то новое как в области концепциональных проблем моделирования будущего, так и в области получённых ими методологических результатов. Поэтому не случайно, что специалисты по исследованию будущего — в том числе и отечественные — проявляют большой интерес к этим двум моделям.

Настоящая статья исследует эти модели: модель нулевого роста и модель органического развития с точки зрения их идеологических и политических предпосылок. Прежде всего пытается дать ответ на тот вопрос, на какие идеологические и мировозренческие принципы опираются собственно эти две модели мира и какие идеологические функции они действительно исполняют в идейном столкновении двух мировых систем.

Ответ на этот вопрос, полученный на основе анализа упомянутых двух работ, такой, что эти две модели представляют по существу одно и то же идевлистическое понимание мира и истории и выражают капиталистическую апологетическую идеологию.

Модель Мидоуса принёс новые результаты прежде всего в области моделирования динамических структур, а модель органического роста означает по отношению к ним значительный прогресс в области многоступенного, регионального планирования. Что касается однако мировозренческой и идеологической стороны вопроса, здесь между двум моделями не наблюдается никакого развития.

*Каталин Г. Хаваш: Понятие »Философской логики« в советской литературе*

В советской логической литературе выражение »Философская логика« употребляется в одинаковом значении с терминам »диалектическая логика«. В статье анализируются позиции классиков марксизма относительно содержания диалектической логики. Устанавливается что они не могут служить основой для концепций, возникших одно время у марксистских философов, которые формальную логику противопоставили диалектической логике. Относительно содержания диалектической логики (ДЛ) в советской философской литературе типичными можно считать соледующие взгляды:

1. ДЛ тожественна диалектике — науке о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления.
2. ДЛ является диалектическим методом познания истины, преходящих логическую правильность.
3. ДЛ изучает законы развития мышления, процесс овладения знаниями.
4. ДЛ является диалектической и материалистической метатеорией логики.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Balogh István*, az MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete tudományos főmunkatársa, a filozófiai tudományok kandidátusa · *Balogh Tibor*, JATE Szeged, Marxizmus—leninizmus Tanszék, tanársegéd · *K. M. Dolgov*, Szovjetunió · *Farkas Endre*, az ELTE TTK Filozófiai Tanszék docense, a filozófiai tudományok kandidátusa · *Fejér László*, az ELTE TTK Filozófiai Tanszék tanársegéde · *Földényi F. László*, a Magyar Színházi Intézet tudományos továbbképzési ösztöndíjasa · *Földesi Tamás*, az ELTE ÁJK Filozófiai Tanszék, tanszékvezető egyetemi tanár, a filozófiai tudományok doktora · *G. Havas Katalin*, MTA Filozófiai Intézete, a filozófiai tudományok kandidátusa · *Hülvely István*, MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete, tudományos munkatárs · *Kaposi Márton*, JATE Szeged, Marxizmus—leninizmus Tanszék adjunktusa · *Makai Mária*, MTA Filozófiai Intézete, a filozófiai tudományok kandidátusa · *Mikecz Tamás*, MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete, tudományos munkatárs · *Novák Zoltán*, ELTE Esztétikai Tanszékének docense, a filozófiai tudományok kandidátusa · *Ruzsa Imre*, ELTE BTK, Logika Tanszék, a matematikai tudományok kandidátusa, egyetemi docens · *Szabó Tibor*, JATE Szeged, Marxizmus—leninizmus Tanszék, tanársegéd · *Vitányi Iván*, a Népművelési Intézet igazgatója, kandidátus · *Wirth Ádám*, az MSZMP Politikai Főiskola Filozófiai Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára, a filozófiai tudományok kandidátusa.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója. Műszaki szerkesztő: Agócs András
A kézirat nyomdába érkezett: 1975. VIII. 1. — Terjedelem: 23,8 (A/5) ív
76.2142 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

MINDEN TUDOMÁNYÁG KÖZÖS FÓRUMA

a

# MAGYAR TUDOMÁNY

A Magyar Tudományos Akadémia Értesítője

Alapítva
1894-ben

Főszerkesztő
Köpeczi Béla

Szerkesztő Bizottság

Babics, Antal, Barta György, Csáki Frigyes, Elekes Lajos, Eörsi Gyula, Jánossy Lajos, Klaniczay Tibor, Márta Ferenc, Mócsy János, Straub F. Brunó

Szerkesztők

Rejtő István, Szántó Lajos

## A MAGYAR TUDOMÁNY

a különböző tudományágak általános érdekű kérdéseivel foglalkozik; ismerteti a hazai és nemzetközi élet fontosabb eseményeit; közzéteszi a tudományos művek bírálatát.

Megjelenik havonta, magyar nyelven, orosz és angol nyelvű tartalomjegyzékkel.

Évi előfizetési díja 60,— Ft.

Példányonkénti eladási ára 5,— Ft.

AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

*Kik voltak a múlt*
*magyar tudósai?*

# A MÚLT MAGYAR TUDÓSAI

sorozat legújabb kötetei

*öt kiváló ember*

- egy nemzetközileg elismert folklorista
- egy rendkívüli néprajztudós
- egy híres nyelvész
- egy nagy kémikus
- egy kiváló állatorvos

*életét és munkásságát dolgozzák fel*

- lebilincselően izgalmas
- rendkívül tanulságos
- a művelt ember számára nélkülözhetetlen olvasmány

| | |
|---|---|
| DÖMÖTÖR Tekla | *Honti János* (1910–1945) |
| BALASSA Iván: | *Jankó János* (1868–1902) |
| TOMPA József: | *Simonyi Zsigmond* (1853–1919) |
| SZABADVÁRY Ferenc: | *Winkler Lajos* (1863–1939) |
| KARASSZON Dénes: | *Hutyra Ferenc* (1860–1934) |

Az 5 kötet ára tokban (9×14 cm) 80,– Ft



*Akadémiai Kiadó*
*Budapest*

# CONTENTS


Iván Vitányi: Civilization, education and general education of people ..... 513
Ádám Wirth: The role of philosophy in the ideological struggle of today..... 536
Zoltán Novák: George Lukács about the theoretical problems of the cinema-art 552
László F. Földényi: The inconsistency of the ideal and the real in the work of Ruskin ..... 574
K. M. Dolgov: Some points of view to the ideological struggle in aesthetics and art ..... 592
Márton Kaposi: The manifestation of the main characteristics of the decadent bourgeois philosophy in the system of Benedetto Croce..... 601
Tibor Szabó: Gramsci interpretations and some theoretical questions of differentiation between the periods of his work ..... 630
Endre Farkas: Gleaning in the ethical heritage of Marx and Engels ..... 647
Mária Makai: For the marxist interpretation of teleology ..... 669
Tamás Földesi: About the interpretation of the principle „knowability" in the Marxist philosophy ..... 692
István Balogh: About the law of the negation of negation ..... 708
László Fejér: „Zero-growth" or „organic development"? Different world-models on the same ideological ground..... 725
Katalin G. Havas: Philosophical Logic II. ..... 744


## REVIEW


Tibor Balogh: Mind exposed to view (Gilbert Ryle: The Concept of Mind) 756
István Hülvely: Humanism and Marx' Thought (About the book of Howard L. Parsons entitled the same) ..... 759
Tamás Mikecz: M. Kagan: The Morphology of Art ..... 761
Imre Ruzsa: Some remarks on a review ..... 766


# СОДЕРЖАНИЕ


Иван Витани: Культура, просвещения и народная просвещения ..... 513
Адам Вирт: Международная идеологическая борьба а философия ..... 536
Золтан Новак: Дьёрдь Лукач о теоретических проблемах киноискусства ..... 552
Ф. Ласло Фельдени: Противоречия действительности и идеала в творчестве Раскина 574
К. М. Долгов: Несколько аспектов идеологической борьбы в эстетике и искусстве ..... 592
Мартон Капоши: Система Бенедетто Кроче как выражение главных особенностей декадентской буржуазной философии ..... 601
Тибор Сабо: Интерпретации Грамши и некоторые вопросы их периодизации ..... 630
Эндре Фаркаш: Обзор этического наследия Маркса и Энгельса ..... 647
Мария Макаи: За марксистское понимание телеологии ..... 669
Тамаш Фельдеши: Об истолковании принципа «познаваемости» в марксистской философии ..... 692
Иштван Балог: О законе отрицания отрицания ..... 708
Ласло Фейер: «Нулевой рост» или «органическое развитие»? Различные модели мира на тождественной идеологической основе ..... 725
Каталин Г. Хаваш: Философская логика II. ..... 744


## ОБЗОР


Тибор Балог: Обозримый дух (Жильберт Райль: Понятие духа) ..... 756
Иштван Хульвели: Идеи Маркса и гуманизм (Тоуард Л. Парсонс): Мысли Маркса и гуманизм ..... 759
Тамаш Микец: М. Каган: Морфология искусства ..... 761
Имре Ружа: Некоторые заметки об одной критике ..... 766

**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.