SZEMLE

EFTICHIOS BITSAKIS: A MODERN FIZIKA ÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS*

MÜLLER ANTAL

A természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó marxista irodalomban időről időre visszatérő kérdés, hogy hogyan értékelendő a marxizmus klasszikusainak — elsősorban Engelsnek és Leninnek — a korabeli természettudományokkal kapcsolatos vélekedése mai ismereteink alapján, vagyis hogy mennyiben tekinthető és tekintendő a klasszikusok e téren kifejtett munkássága a modern dialektikus materialista természetszemlélet (természetfilozófia) előkészítésének, megalapozásának.

E viszonylag egyszerűen megfogalmazható kérdés valójában egy igen sokrétű problémakomplexumot takar, melyet igen különböző módszerekkel próbálnak a marxista filozófusok megoldani, sajnos, többnyire anélkül, hogy előzetesen tisztáznák az alkalmazandó módszerek, eljárásmódok hatásszféráját. Egy ilyen kardinális tudományelméleti kérdésnek nemhogy a megoldása, de még az egzakt megfogalmazása sem lehetséges egy recenzió bevezetéseként; mégis, hogy az ismertetendő könyvet „elhelyezhessük" a probléma megoldását célzó törekvések között, érdemes legalább az alapvető koncepciókat áttekinteni.

a) Még ma is gyakran felbukkan, de különösen tizenöt-húsz évvel ezelőtt és korábban szinte általános volt az a felfogás, hogy Engels és Lenin természettudományokkal kapcsolatos munkásságának eredményeként lényegében létrejött a korszerű természetszemlélet (vagyis a dialektikus materializmus !); a modern természettudományi eredmények feldolgozása (filozófiai értelmezése) tartalmilag gazdagítja ugyan a dialektikus materialista természetfelfogás kategóriáit és argumentációs rendszerét (tapasztalati bázisát), de tételeit — tartalmilag — meg nem változtathatja.

b) A másik, manapság talán már túlsúlyba kerülő, megközelítési módja e problémának a következő: leszögezve, hogy a világ anyagiságának és a dolgok, események anyagi meghatározottságának elve elengedhetetlen talpköve a dialektikus materializmusnak általában és a dialektikus materialista természetszemléletnek különösen, a továbbiakban Engels „útmutatása" szerint járunk el, miszerint „A materializmusnak már a természettudomány területén tett mindegyik korszakalkotó felfedezéssel is meg kell változtatnia formáját." (MEM 21, 267.) Vagyis: megvizsgáljuk, hogy mi módon fejlődtek a természettudományok Engels korától Lenin koráig, s hogy *ennek megfelelően* miben és mi módon fejlesztette tovább Lenin magát a dialektikus materialista természetszemléletet. Az így felismert kontinuitási-diszkontinuitási (fejlődési) tendenciákat „alkalmazva" a természetmegismerés Lenin utáni fejlődésére juthatunk el annak vizsgálatáig, hogy a mai természettudományi eredmények milyen filozófiai konklúziókat involválnak, illetőleg, hogy milyen módon értelmezhetők filozófiailag ezen szaktudományi eredmények a dialektikus materializmus alapján.[1]

c) Végül a harmadik, ma még kevéssé, leginkább csak részproblémák vizsgálata esetén alkalmazott megközelítési mód, hogy kiinduló feltevésként (axiómaként) kimondva a világ anyagiságát és a dolgok, események anyagi meghatározottságát, megvizsgáljuk, hogy a megfelelő absztraháló-általánosító (idealizáló) műveletek eredményeként milyen filozófiai *konklúziók* adódnak a modern természettudományi eredményekből.

Kétségtelen, hogy az *a)* pontban jelölt módszer a klasszikusok *bizonyos tételei* vonatkozásában valóban alkalmas lehet a kategóriák, illetve az argumentációs bázis tartalmi gazdagítására, sőt adott esetben arra is, hogy egyes, Engels és Lenin

* Kossuth, Budapest 1976. 260 oldal.

[1] Ennek a módszernek az alkalmazásával próbálkozott e recenzió szerzője „Fizikai megismerés és dialektikus materialista természetfelfogás" c. könyvében (Kossuth, Budapest 1974).

korában valójában hipotézisként kimondott tételt a modern tudományos eredmények alapján igazoljunk. Ám századunk első felének marxizmus története megmutatta e módszer korlátozott alkalmazhatóságát is. Az a tény ugyanis, hogy a relativitáselmélet és a kvantumelmélet bizonyos eredményei és szemléleti eleme *nem volt összeegyeztethető* a klasszikusok változhatatlannak feltételezett nézeteivel, számos marxista filozófust arra inspirált, hogy ezen elméletek fizikai relevanciáját vonja kétségbe. De ugyanez elmondható pl. a genetika, vagy a pszichológia vonatkozásában is.

A *c)* pontban vázolt módszer *elvileg* adekvátnak tűnik, hiszen ha a dialektikus materializmust valóban a természet- és társadalomtudományok eredményeire épülő, azokat általánosító filozófiának tekintjük, akkor az újabb tudományos eredmények következetes materialista alapon való interpretálása szükségképpen egy, a dialektikus materializmus keretébe illeszkedő konkrét természetszemléletet eredményez. Probléma abból szokott adódni e módszernél, hogy erősen eltérnek a vélemények abban a tekintetben, hogy mit kell érteni a következetes materialista alapon való interpretáció fogalmán, vagyis hogy mit kell a dialektikus materializmus szükségszerű elvi és módszertani bázisának tekinteni.

Éppen ez utóbbi kérdés eldöntéséhez segíthet hozzá a *b)* pontban vázolt „történeti-logikai" módszer, vagyis az Engels és Lenin ilyen irányú munkássága között feltárható fejlődési tendencia következetes végigvitele napjainkig.

*

Rátérve most már tulajdonképpeni tárgyunkra, mielőtt E. Bitsakis könyvét az imént vázolt módszertani sémában „elhelyeznénk", röviden ismertetjük tárgyát és tartalmát. Mint a szerző az előszóban írja, célja a fizika bizonyos területeinek, s egy konkrét filozófiai műnek — Lenin életművének — vizsgálata annak érdekében, hogy érveket sorakoztasson fel a filozófia egy bizonyos koncepciója mellett; hogy milyen az a filozófiai koncepció, amely mellett Bitsakis érvel, előre nem fogalmazza meg, de egyértelműen kiderül munkája gondolatmenetéből, argumentációs rendszeréből: az ontológiai és gnoszeológiai oldalakkal egyaránt bíró, tudományként felfogott dialektikus materialista filozófiáról van szó.

A könyv az alábbi fejezeteket tartalmazza: I. Néhány történelmi jellegű megjegyzés; II. Lét és gondolat; III. Az anyag formáinak dialektikájáról; IV. Anyag és mozgás; V. Tér, idő, anyag; VI. Okság, kölcsönhatás, determinizmus; VII. A természetben rejlő ellentmondásról; VIII. A tükröződés kategóriájáról; IX. Az igazság problémája; X. A dialektikus materializmusról.

Filozófiai vonatkozásban a könyv valóban a lenini életmű és a modern fizika „szembesítése"; ami a klasszikusok természetszemléletét illeti, a szerző Lenin munkái mellett bőségesen támaszkodik Engels e témával foglalkozó írásaira, s helyenként más forrásokra is; a modern fizika szakmai és főként interpretatív vonatkozásait széles körű és korszerű irodalmi apparátussal dokumentálja.

Ha a könyv „tartalomjegyzékére" pillantunk, láthatjuk, hogy a szerző fejtegetéseiben lényegében a dialektikus materialista filozófia hagyományos felosztását követi. Tévedés lenne azonban ennek alapján azt gondolni, hogy Bitsakis az *a)* pontban említett — tehát a klasszikusok konkrét tételeit változtathatatlannak tekintő, s csak kategória-tartalom és argumentáció bővítésre szorítkozó — módszert követi. Kétségtelen ugyan, hogy nagy figyelmet fordít a dialektikus materializmus kategóriáinak (anyag, mozgás, tér, idő, determinizmus, ellentmondás, tükröződés stb.) a modern fizika eredményei alapján való tartalmi gazdagítására, s felhasználja a lehetőségeket a klasszikusoknál még „csak" filozófiai indítékok alapján kimondott tételek szaktudományi megalapozására, igazolására is (pl. a mezők mint az anyag létezési módjai Leninnél, s a mezők önálló realitásként való felfogása a modern fizikában), de munkája egészében messze túllép ezen a kereten. Bőségesen él az általunk a *c)* pontban vázolt módszerrel is, vagyis a modern fizika konkrét eredményeinek és szemléletmódjának immanens vizsgálatából von le filozófiai következtetéseket, s azokat veti egybe a klasszikusok nézeteivel. Legkevésbé a *b)* pontban említett módszerrel — vagyis a kontinuitás-diszkontinuitás vizsgálatával — él a szerző, ami ugyan nem vezet gondolatmenetében explicit problémákhoz, de óhatatlanul felmerül az olvasóban a gondolat, hogy a modern fizika eredményeiből levezethető filozófiai konklúzióknak és a klasszikusok nézeteinek adekvátsága mellett szükségképpen mutatkozniok kell inadekvát mozzanatoknak is, ha figyelembe vesszük, hogy Engels természetfilozófiai munkássága idején Maxwell elektrodinamikai elmélete volt a „csúcs" (melyet maga Engels mint az *egyik* lehetséges hipotézist említ), Lenin pedig a Lorentz—Larmor féle elektron-

elméletre támaszkodott, mint a legmodernebbre. Vagyis lényegében Engels és Lenin munkássága *után* alakult ki az egész modern fizika. A magunk részéről úgy véljük, hogy a korszerű dialektikus materialista természetfilozófia kidolgozása szempontjából egyformán fontos az elmúlt száz év fejlődésében mutatkozó kontinuus és diszkontinuus mozzanatok ismerete.

Ha már amúgy is a módszereknél tartunk, szükséges egy megjegyzést fűzni Bitsakis könyvének szaktudományi (fizikai) tartalmához. A címben szereplő „modern fizika" kitétel pontosan kifejezi a könyv szaktudományi színvonalát. Mint a legtöbb hasonló — szorosan egy egzakt szaktudomány eredményeire támaszkodó — filozófiai könyv szerzője, Bitsakis is úgy kívánta elkerülni a szükségképpen felhasználandó szaktudományi anyagnak a nem szakembereket elriasztó hatását, hogy mellőzte a matematikai-formális apparátust (képleteket, reakcióegyenleteket, grafikonokat, általában a szimbolikus ábrázolást). Ettől a „formai egyszerűsítéstől" eltekintve azonban a szerző „gátlástalanul" épít az elemirész-fizika, a relativitáselmélet és kozmológia legmodernebb eredményeire, fogalmaira és hipotéziseire. Bár helyenként törekszik a szerző a felhasznált szaktudományi anyag lényegének magyarázására is, figyelembe véve a könyv terjedelmét, s főként azt, hogy célkitűzésének megfelelően figyelmét elsődlegesen a filozófiai mondanivalóra koncentrálja, ezek a szaktudományi magyarázatok szükségképpen szűkszavúak, helyenként leegyszerűsítettek.

A magunk részéről nem hisszük, hogy könnyebben meg lehet érteni pl. a részecskék—antirészecskék közötti viszonyt, ha az egyébként eléggé egyszerű és szemléletes táblázat megmutatása helyett hosszasan magyarázzuk, hogy hogyan is nézne ki egy ilyen táblázat, ha megszerkesztenénk. Ugyanez áll az elemirész-fizikai reakcióegyenletekre, s általában a szimbólumok használatára. Megítélésünk szerint ezzel a nem túlságosan szerencsés „népszerűsítő" módszerrel a szerző óhatatlanul leszűkítette könyve számításba jöhető olvasóinak körét, hiszen *tudni kell* ahhoz a modern *fizikát*, hogy követni lehessen *filozófiai* gondolatmenetét; pedig ez a filozófiai gondolatmenet a lehető legszélesebb olvasóközönséget érdemelné.

Figyelembe véve, hogy a szerző gondolatmenetében a dialektikus materializmus hagyományos rendszerezését követi, s ezért szükségképpen újból és újból visszatér ugyanazon fizikai jelenségkörre, szerencsésebb lett volna a könyvet egy, a modern fizika alapvető eredményeit, fogalmait, szemléletmódját és problémáit népszerű és a lehetőség szerint szemléletes stílusban tárgyaló egy-két íves fejezettel kezdeni; ez esetben a továbbiakban inkább a filozófiai mondanivalóra lehetett volna koncentrálni. (De ha már a szerző nem is gondolt erre, a magyar kiadáshoz lehetett volna íratni egy ilyen bevezető fejezetet.)

Egyébként azt a tényt, hogy Bitsakis könyvének felépítése a dialektikus materializmus hagyományos felosztását követi, szerencsésnek mondhatjuk, számításba véve, hogy a potenciális olvasók zöme — kivéve az egy-egy szűkebb téma kutatására szakosodott filozófusokat — ilyen „elrendezésben" ismeri a marxista filozófiát, s így ez a módszer nagyon megkönnyíti a könyv gondolatmenetének követését.

Néhány tartalmi megjegyzés: A könyv legfontosabb eredményét abban látjuk, hogy a modern fizika eredményeit elemezve, s messzemenően szem előtt tartva Engels és Lenin — saját korukban még inkább csak filozófiai alapozású tudományos előrelátásnak tekinthető — nézeteit, meggyőzően mutatja meg, hogy a mai fizikai világképben szükségképpen kerültek előtérbe a szemléletmód dialektikus vonásai. Bitsakis, fejtegetései alapján, a legkorszerűbb dialektikus materialista koncepciót bontakoztatja ki a mai természetszemlélet (fizikai világkép) előterében álló olyan alapvető problémák vonatkozásában, mint pl. a mikrofizikai objektumok tulajdonságainak és környezetüknek a kapcsolata, a potencialitás szerepe az anyagi világ felépítésében, működési mechanizmusában általában és a mikrovilágban különösképpen, valamint az okság mint a kölcsönhatások révén realizálódó determinálódás speciális esete. Ezen általános problémákon belül különösen meggyőzően érvel a szerző az okság „lineáris" felfogása ellen és korrekt értelmezését adja a mérőberendezések mikrofizikai szerepének is.

Időnként úgy tűnik, hogy egy-egy jól kidolgozott gondolatsor végkonklúziójának levonásával adós marad a szerző. Így pl. az érzetek és a valóság kapcsolatát elemezve (40—42.) eljut addig a következtetésig, hogy az érzetek a szubjektum és az objektum *kölcsönhatásának* eredményei, de nem mondja ki explicite, hogy ennek megfelelően a szubjektum, a tudat az érzeteknek, s az ezekre épülő egész emberi megismerésnek *egyik* determinánsa. Hasonlóképpen, a tér—idő—anyag problémát fejtegetve egészen közel jut az „a priori" dialektikus materialista felfogásához, nevezetesen ahhoz, hogy a természettel szoros kölcsönhatásban kialakult és fejlődött emberi agy felépítése és struktúrája, illetve működési módja, ha azt nem is determi-

nálja, hogy *mit* gondolunk a világról, azt mindenesetre igen, hogy egyáltalán *hogyan* gondolkodhatunk róla.

Talán a választott felépítési mód következménye, hogy nem mindenütt kerülnek megfelelő súllyal előtérbe a *mai* természetmegismerés által inspirált problémák. Ugyancsak a dialektikus materializmus „totális" áttekintésére irányuló törekvés következménye, hogy néhány olyan filozófiai problémakört is kifejt, melyeknek korszerű szaktudományi argumentációja hiányos, illetve nem meggyőző. Ilyennek tűnik pl. a 182—183. oldalakon a tagadás tagadásáról, illetve az ellentmondás különböző oldalairól kifejtett felfogás. Nem mindenütt egyértelmű, hogy mikor ismerteti a szerző Lenin álláspontját, s mikor a saját véleményét. Az adott esetben az nem érv e bírálat ellen, hogy nincs különös jelentősége a dolognak, hiszen a szerző maga is leninista, mivel a könyv egyik elsődleges célja és értelme éppen annak megmutatása, hogy a modern természetmegismerés hatására miként változott, fejlődött és gazdagodott a marxista természetszemlélet *Lenin kora óta.*

Összefoglalva: Nyilvánvalóan a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó kutatások részben szaktudományok, részben filozófiai problémakörök szerinti erős szakosodásának a következménye, hogy az utóbbi egy-két évtizedben alig találni olyan munkát, mely a dialektikus materializmus egészét kívánja „szembesíteni" a modern természettudományi eredményekkel. Bitsakis könyve ilyen, s feladatát egészében színvonalasan oldja meg. Ezért feltétlenül dicséret illeti a Kiadót a gyors reagálásért (az eredeti 1973-ban jelent meg). Kevésbé dicséretes viszont, hogy az elég sok nyomdahiba mellett még fordítási pongyolaságok is maradtak a könyvben (pl. geodetikus vonal helyett geodéziai vonal, vagy világvonal helyett a világegyetem vonala stb.). Ezzel együtt is bátran ajánlhatjuk Bitsakis könyvét elolvasásra minden a természettudományok kérdései iránt érdeklődő filozófusnak, illetve a saját szaktudománya filozófiai kérdései iránt érdeklődő fizikusnak, sőt — általános jellegű filozófiai tanulmányaik szakirányú kiegészítéseként — a fizikus és mérnök hallgatóknak is.

WALTER TUCHSCHEERER: MARX GAZDASÁGELMÉLETÉNEK KIALAKULÁSA 1843—1858*

KELEN ANDRÁS

Szeretnénk mindenekelőtt körülhatárolni az olvasóknak azt a körét, akiknek ez a könyv fenntartás nélkül ajánlható: elsősorban a Marx életművével foglalkozókra, valamint azokra a diákokra és pályakezdő társadalomtudományi kutatókra gondolunk, akik, ha maguk nem is vennék kézbe az összkiadás valamennyi kötetét, politikai gazdaságtani tanulmányaik felidézése és saját álláspontjuk rögzítése végett mégis rendszerező áttekintést keresnek. A már önálló tudományos gyakorlattal rendelkező és a diákoknál feltehetően célratörőbb, heurisztikusabb igényű kutatók számára a téma feldolgozásának ezt a módját kevésbé érezzük megfelelőnek, jóllehet, a szerző az NDK Tudományos Akadémiája Közgazdaságtudományi Intézetében dolgozott, sőt a könyv német előszava is közgazdaságtudományi eredményekről beszél.

Az első kommentárok a „Rheinische Zeitung" időszakához kapcsolódnak, amikor is Marx megismerkedett a gazdaság társadalmi jelentőségével; majd különleges figyelmet szentelnek az első közgazdasági tanulmányok eredményeképpen létrejött 1844-es párizsi kivonatfüzeteknek és a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-nak. A munkaérték-elmélet felé fordulás jegyében elemzik a „Szent család"-ot, „A német ideológiá"-t, „A filozófia nyomorúságá"-t valamint a „Bérmunka és tőké"-t. A könyv befejező harmada pedig a „Grundrissé"-t tárgyalja.

A cím ígéretét a szerző csak megszorítással váltja be, a gazdaságelmélet kialakulása helyett inkább a marxi politikai gazdaságtan vagy még inkább a munkaérték-elmélet geneziséről ír.

Marx közgazdasági tanulmányainak kezdetét az 1844-es kivonatfüzetek jelzik, ahol a korabeli szellemi életben forgó közgazdasági művekhez fűzött saját invencióit találjuk. Tuchscheerer leggondosabb elemzései az ezekhez készített kommentárokban olvashatók. Így jó érzékkel mutat rá erre az egyelőre meglehetősen elszigetelten felbukkanó mondatra is: „A gazdagság azokban a dolgokban áll, amelyekre nincs szükségünk, amelyek nincsenek a személyi

* Kossuth, Budapest 1976, 436 oldal.

szükségletre megkövetelve." (Ez az idézet a Say-kivonatok utolsó mondata, mely a „Gazdasági-filozófiai kéziratokkal" együtt közölt „Jegyzetek a párizsi kivonatfüzetből" c. publikáció II. részében található.) Alig felismerhető csírájában még, de ebben a kijelentésben bennerejtezik Marx egész gazdaságelméletének sarktétele, az a felismerés, hogy a *szükségletkielégítésre* irányuló termelés eredménye nem esik szükségképpen egybe a *nyereségreorientált* termelés eredményével; hogy a tőkés termelés célja a meggazdagodás, nem pedig a szükségletkielégítés, és e bornírtság csak a gazdaságnak társadalmi kontroll alá helyezésével, egy modern gazdaságtörténész maradandó metaforájával élve: a gazdaság újrabeágyazásával szüntethető meg. Ezzel kapcsolatban megjegyezzük, hogy a Say-kivonatok, ahol Marx e fontos felismerés mellett Engels nyomán a nemzetgazdaságtanról mint a „meggazdagodás tudományáról" beszél, magyarázatul szolgálhatnak arra is, vajon hogyan lehetett egykor a *gazdagság* a gazdaság szinonimája. Anélkül, hogy a „wealth" etimológiájába mélyednénk — mert hiszen ez a felcserélhetőség legalábbis Adam Smith „Wealt of Nations"-jéig nyúlik vissza —, annyi valószínűnek látszik, hogy a gazdaság terminus csak azzal párhuzamosan kezdett elválni a gazdagság kifejezésétől, ahogyan a *gazdaság antropológiai jelentése* körvonalazódni kezdett, ahogyan a gazdaság tudománya az időleges történelmi egybeesés elmúltával egyre szilárdabb kontúrokkal megjelent a pénzcsinálás tudományának horizontján. Olyan jelentés tehát, amelyben a termelést *közvetlenül társadalmi*nak láthatjuk, azaz, a maga szociológiai összefüggéséből még/már nem elkülönültnek. Egy ilyen, a gazdasági antropológia által ma már részleteiben is rekonstruált, Marx által pedig tulajdonképpeninek, hitelesnek tartott állapotban eltűnik a közvetítés az alapvető szükségletkielégítési funkció teljesülése és az *ellátás* megvalósulása között. A termelés így nem a nyereség-elv alapján kap struktúrát, hanem áttétel nélkül, a társadalmi nyilvánosság közvetítésével igazodnék a mindig újra definiálandó szükségletekhez. Ezt a különbségtételt fontosnak érezzük, mert az ifjú Marx transzcendáló gondolkodásának paradigmáját látjuk benne.

A párizsi kivonatfüzetek Ricardóhoz fűzött jegyzeteiben — amint erre Tuchscheerer felhívja figyelmünket — Marx azon a véleményen volt, hogy egyáltalán nem lehet a munkaráfordítás értelmében vett termelési költségek által meghatározott értékről beszélni, mivel a Smith—Ricardo-féle „reális érték" vagy „természetes ár" megengedhetetlen absztrakció. Az értéket szerinte inkább a konkurrencia, semmint a termelési költségek határozzák meg. Ricardo felfogásáról, amelyben a konkurrencia véletlenszerűségeitől eltekintendő, a mindenkori piaci árak hosszabb idő alatt érvényesülő átlagát kell venni, Marxnak még az a véleménye, hogy „A nemzetgazdaságtan, hogy törvényeinek nagyobb határozottságot és szilárdságot adjon, kénytelen a valóságot esetlegesnek és az elvonatkoztatást valóságosnak feltételezni." Vagy másutt: „az átlagszámok az egyes valóságos egyéneken elkövetett formális szidalmazások, injuriák". Mint ismeretes, Marx később elfogadta ezt az eljárást, és a piaci árnak a kereslettől és kínálattól függő ingadozását az értéktörvény hatásmechanizmusába foglalta. A „Grundrissé"-ben már ír az átlagárról, amelyet egy hosszabb időszak ármozgásából számítanak: „egy átlag, amely külsődleges elvonatkoztatásként jelenik meg, amennyiben mint átlagszámot egy korszakra nézve kiszámítják ... de amely igen reális, ha egyszersmind felismerik, hogy hajtóereje és mozgatóelve az ingadozásoknak, amelyeken az áruárak egy meghatározott időszakban átmennek."

Érdekesek a könyvnek azok a lapjai, ahol a politikai gazdaságtani fejtegetéseket megszakítva Tuchscheerer szinte epikusi vénával részletezi Marx életkörülményeit és dokumentáris hűséggel igyekszik feltárni a ránk maradt és számunkra elveszett marxi kéziratok létrejöttének személyes motívumait. Talán kevéssé ismert tény például, hogy Marx sokáig átfogó gazdaságelméleti munkát — Wirtschaftslehre — kívánt írni, amely megfelel, legalábbis megjelenésében, a korabeli német katedrák igényeinek. Ennek első jeleként 1846-ban azt írta kiadójának, Leskének, hogy „Gazdaságtana" első kötetének csaknem befejezett kéziratát még tárgyilag és stilárisan egyaránt át akarja dolgozni. Egy 1851-ben Engelshez írott leveléből pedig kitűnik, hogy a British Museumban végzett tanulmányai már olyannyira előrehaladtak, hogy az opus magnum szövegbe öntése ismét napirendre kerülhetett. Ekkor már természetesen újra kiadót kellett keresnie — Freiligrath segített ebben. A körülmények hatalma azonban továbbra is hátráltatta Marxot rendszeres tudományos munkájában, s így egészen 1857 derekáig már csak olyan híradásokkal találkozunk, hogy elővette feljegyzéseit és végigolvasta azokat, tájékoztatót is készített saját konspektusaihoz, ha nem is azért, hogy „Gazdaságtanát" kidolgozza, hanem csak, hogy „úrrá legyen felettük és feldolgozásra készen tartsa". A három

hatalmas részre tervezett Wirtschaftslehre a politikai gazdaságtan bírálatából, a szocialisták bírálatából és a politikai gazdaságtan történetéből állt volna, s mint egy Lassalle-hoz címzett levél tudósít róla, egyedül az első rész hat könyvet tartalmazott volna: a tőkéről, a földtulajdonról, a bérmunkáról, az államról, a nemzetközi kereskedelemről és a világpiacról írandó könyveket.

Tuchscheerer talán legnagyobb érdeme, hogy a gazdasági terminológia fejlődésének bemutatásával igazi betekintést nyújt a marxizmus műhelyébe, a marxi politikai gazdaságtani gondolkodás kibontakozásának folyamatába. Vitatkozni szeretnénk azonban azzal a módszertani megoldással, ahogyan a szerző a terminológiai változások egy részét konceptualizálja. Azzal még egyetérthetünk, ahogyan a kivonatfüzetek tőke-fogalmát értelmezi: „Ellentétben későbbi szóhasználatával Marx a kivonatokban a 'tőke' fogalmát a 'termelési eszközök' fogalmának szinonimájaként használja, míg azt a közgazdasági formameghatározást, amelyet a termelési eszközök a tőkés termelési mód viszonyai között öltenek, mindig a 'magántulajdon' fogalmával fejezi ki. Míg a polgári közgazdászoknál a tőke-fogalom anyagi tartalma és közgazdasági formameghatározása mindig összekeveredett, Marxnál itt egyértelműen megtalálható ez a különbségtétel ..." Hasonlóképpen kielégítőek a szerzőnek azok a magyarázatai is, amelyeket a „Deutsch—Französische Jahrbücher" cikkeinek terminológiájához, nevezetesen a „politische Ökonomie" és a „Nationalökonomie" jelentésárnyalatokhoz fűz, leszögezvén, hogy itt az Ökonomie kettős értelmének megfelelően a közgazdasági elmélet jelölésén kívül a korabeli gazdasági gyakorlat jellemzéséről is szó van. Ugyanis, míg a „politikai gazdaságtan" terminuson a kifejlett laissez-faire kapitalizmus rendszerét érti Marx, addig „nemzetgazdaságtanon" a védővámokkal, tilalmi rendeletekkel és más állami rendszabályokkal terhelt kapitalizmust, tehát egy alacsonyabb fejlődési fokon álló, a németországi állapotoknak megfelelő gazdaságot.

Számunkra azonban már túlzóan leegyszerűsítőnek tűnik az a logikai megoldás, amellyel Tuchscheerer az elidegenedéselmélet keretében alkalmazott kategóriák érettkori elejtését és a történelmi materializmussal adekvát új kategóriák megjelenését magyarázza. Olyan terminus-párokról van szó, mint nemzetgazdasági állapot, illetve termelési mód; lényegi erők, illetve termelőerők; a munka eladása, illetve a munkaerő eladása a bérmunkás részéről; kereseti munka, illetve árutermelő munka; valamint a végleges eltűnéséről olyan dichotomiáknak, mint elidegenedett munka versus öntevékenység; ipar versus öntevékenység; és terminusoknak, mint emberi lényeg, nembeliség stb. E problémával szemben idézzük Tuchscheerer visszatérő érvelését: „Marx új felfogása eleinte a régi formában — az elidegenedés Hegeltől és Feuerbachtól kölcsönzött kategóriájának köntösében — jelentkezik még, illetve, más szavakkal kifejezve, Marxnál az elidegenedés fogalmának evolúciója megy végbe azáltal, hogy a régi forma alatt egy új tartalom képződik, amely azután tartalom és forma egységének meghatározó mozzanataként szétfeszíti a hagyományos terminológiai keretet és oda vezet, hogy ezt a tartalommal adekvát terminológia váltja fel." E felfogását alá is támasztja egy valóban sokat mondó Marx-idézettel „a német teoretikusoknak kapóra jött, alkalmat nyújtott arra [ti. a régi filozófiai kifejezések használata], hogy félreértsék a valóságos kifejtést és azt higgyék, itt megint csak viseltes filozófiai köpönyegeik újabb kifordításáról van szó". A mi véleményünk Tuchscheerer elgondolásával szemben az, hogy az ifjú Marx műveit — noha azok valóban nem állíthatók szembe az érettkoriakkal — nem a későbbi gondolatok kezdeményeit visszakeresve érdemes olvasni — Tuchscheerer legfőbb törekvése ez —, hanem inkább *kifejtés és terminológia sui generis egységében* tekintve. Hiszen ha azt állítjuk, hogy az ifjú Marx ugyanazt vizsgálta, mint az érett Marx, csak éppen a megfelelő kategóriákat nem találta még meg, akkor az ifjúkori fejtegetésekbe sok olyan eszmét és eredményt láthatunk bele, amelyek valójában és érvényesen csak később alakultak ki. Az effajta megközelítést megpróbáljuk egy kis kitérővel általában bírálni, mert úgy gondoljuk, itt számos terminológiai vita közös gyökerére akadhatunk.

Vizsgáljuk meg, hogyan viszonyul a névadás aktusa a név helyes használatának gyakorlatához. A modern nyelvfilozófiában ma már elfogadott szemlélet szerint ahhoz, hogy egy gondolatunknak nevet adjunk, már tudnunk kell helyesen használni ezt a nevet, implicite már rendelkeznünk kell a megnevezés szabályaival. A névadás ugyanis csak betetőzése lehet egy gondolati folyamatnak, amelyben megalkotjuk a magunk számára a név jelentését. Ismeretes az is, hogy nem elég valaminek a jelentését rámutatással megadni. Amikor ugyanis arról beszélünk, hogy figyelmünket valamire összpontosítjuk, akkor ez előfeltételezi azt, hogy már rendelkezünk az illető szó grammatikájával. Enélkül ugyanis még *azonosítani* sem tud-

nánk azt, amire állítólag figyelmünket összpontosítjuk. Ennek értelmében a megnevezés, a névadás aktusa nem lehet a terminus használatának *esetleges* tartozéka, nem létezik megfogalmazás, nyelvi köntös nélküli gondolat. Tisztán logikailag tekintve, ha egy valóban új gondolaton dolgozunk, akkor ezt nem is tehetjük másképpen, mint a szükséges sui generis terminológiában.

Mindezek alapján nem látszik meggyőzőnek, ha az elidegenedés-elmélet jegyében fogant Marx-műveket kizárólag az életmű perspektívájából vizsgáljuk, mert így éppen e korszak nagyon is pregnáns sajátszerűsége fog elsikkadni olyan sovány evidenciákért cserébe, hogy felhívhatjuk a figyelmet a Marxot foglalkoztató alapvető gondolatok és a kommunizmus perspektívájának állandó jelenlétére. Marx első nekifutását a proletár álláspont kiteljesítésére úgy érthetjük meg, ha az illető művekben nem a maradandó gondolatoknak plusz valami megfoghatatlannak változó arányú keveredését látjuk, hanem — megadván a terminológiának is az őt a keletkezéstörténetben megillető logikai státust — műközpontúan és ennyiben elfogulatlanul közeledünk hozzájuk.

SARTRE FILOZÓFIAI ÍRÁSAIBÓL*

DARAI LAJOS-MIHÁLY

Jean-Paul Sartre munkássága irodalmi műveiből jól ismert nálunk, s ezek ugyan rendre filozófiai gondolataira épülnek, mégis a most megjelent Sartre-válogatás hiányokat pótol a francia filozófusról alkotott képünkben.

A könyv első Sartre-írásának fordítása egy 1960-as kiadás alapján készült, de eredetileg 1939-ben jelent meg az „Egy emóció-elmélet vázlata". Ez a Sartre által 1938-ban írt és kéziratban maradt fenomenológiai pszichológiának egy részlete. Különösen abból a szempontból érdekes, hogy bepillantást enged a sartre-i gondolatkör s az első nagy mű, „A Lét és a Semmi" kialakulásába és előzményeibe. Lukács György írta, hogy „korszakalkotó filozófia igazán eredeti módszer nélkül még soha nem jött létre", s bár szerinte a fenomenológiai módszer az egzisztencializmus vívmányának tekinthető, kérdéses, hogy e módszer valóban új-e.[1]

Ebben az összefüggésben Sartre emócióelméleti vázlata nem mutat egyértelmű képet. Az általa itt vizsgált tudományos terület megközelítése túl egyoldalú és filozófiailag még kibontatlan ahhoz, hogy határozott képet adna a sartre-i egzisztencializmusról. Annyi azonban kiderül belőle, hogy Sartre saját filozófiájához a pszichológián és a fenomenológián keresztül igyekezett eljutni.

A *pszichológiát* tekintve Sartre arra a konklúzióra jut, hogy az nem képes az emberi valóság megragadására — sőt azt se tudja egyértelműen bizonyítani, hogy specifikus emberi valóság egyáltalán létezik. A magyarázatot erre a következtetésre egy olyan kritika adja, melynek során Sartre szeme előtt a pszichológia egzisztencialista megalapozásának célja lebeg.

A Sartre által bírált pszichológiának mint tudománynak olyan a természete, azaz felépítése, hogy csak egymással nem összefüggő tényeket gyűjthet egybe. Sartre interpretálásában a tény itt többletet, újdonságot jelent korábbi tényekhez viszonyítva a vizsgálatban, vagyis a tapasztalat során. A tapasztalat ha sokirányú, szükségképp korlátokba ütközik — mondja Sartre —, ezért a pszichológia számára csak két fajtája érdekes: amit „a szervezett testek térbeli-időbeli érzékelése által" szerzünk, és amit „intuitív önismerettel", — ez utóbbi a „reflexív tapasztalat". (27.) A tények összege nem nyújt szintetikus totalitást, nem képes önmaga jelentését feltárni, hiszen a tények elszigeteltek, vizsgálatukban az esetleges a lényegit, a véletlenszerű a szükségszerűt, a zűrzavar a rendet megelőzi. Sartre úgy látja, hogy ez a pszichológia nem eleve lényeglátó és szintetizáló, hanem a lényegi megragadását a jövőre halasztja, ezért aki szintézist vár tőle, annak reménye ellentmondásos. Vagyis a pszichológia nem lehet antropológia, amennyiben az antropológia az emberi lényeg, az emberi sors meghatározója, mert a pszichológia nem határozza meg kutatása tárgyát a priori. Sartre szavaival: „Az általa elfogadott emberfogalom teljesen empirikus: a világban természetszerűen létezik bizonyos számú teremtmény, amely analóg vonásokat nyújt a tapasztalat-

* „Módszer, történelem, egyén". Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból, Gondolat, Budapest 1976, 508 oldal.

[1] Lukács György: „A polgári filozófia válsága", Hungária, Budapest é. n. 130.

nak." (28.) A pszichológus nem dönti el, hogy az ember fogalma önkényes-e vagy sem. A hasonlóság nem kiindulási alapja. Számára az ember mint olyan egy ideiglenesen elkülönített osztály része a posteriori felruházott jellemvonásai által. Még introspekciója is tényeket szolgáltat, mert másoktól tudja meg, hogy ő ember, és „saját ember-természete különös módon nem tárul fel előtte, csupán abból következően, hogy ő maga az, akit tanulmányoz". (29.) Az „*ember* szigorú fogalma" — bár kétséges, hogy kialakulhat-e — csak a végtelenben, mint egy „kimunkált tudomány betetőzése" képzelhető el. (Uo.) És ez is csak a megismert tények végtelen halmazának „koordinálása" és „hierarchizálása" által kialakított „egyesítő hipotézis" lenne. „Ily módon az ember eszméje azoknak a megállapított tényeknek az összege lehet csupán, amelyek egyesítését lehetővé teszi." (Uo.)

Az emóciót például a pszichológus adottnak tekinti, nem kutatja lehetőségeinek feltételeit. Sartre kifogásolja, ahogy a pszichológia ilyenkor a tapasztalathoz folyamodik, hiszen prekoncepcióként már rendelkezik az emóció eszméjével, mikor a pszichikai tények sokasága közül elhatárolja az emotívakat. A pszichológia az emóciót összetevőkre bontja. Ezek a testi reakciók, a viselkedések és a tudatállapot. Az intellektualizmus szerint a belső állapot idézi elő a fiziológiai zavarokat, a perifer ikus elmélet pedig fordított sorrendet állapít meg. Az emóciót így „*magának az emóciónak a folyamatában*" vizsgálják, azaz tényként, ami nem teszi lehetővé a rajta kívüli megértését, az ember lényegi valóságának megragadását. (33.)

A klasszikus elméletekben Sartre azt veszi észre, hogy nem tudják bevinni a pszichikumot az emócióba, s megmagyarázni, miért vannak emóciók. Az emóció náluk fiziológiai állapotok tudata, viszont a rémület mindenképpen több — veti ellent Sartre —, mint valamilyen testi állapot bevetítése a tudatba, és az emóciónak szervezett, leírható struktúrája van, tehát nemcsak rendellenesség. Nem változtat ezen az se, ha úgynevezett ideg-áramkörökre hivatkoznak. Hogy a csecsemőben elsődlegesen ilyen áramkör alakul ki az első hatásokra (simogatás stb.), és a későbbi viselkedések újabbakat hoznak létre. Mikor az emóció létrejön egy-egy nehéz helyzet alkalmával, a felnőtt egyszerűen visszakapcsol erre a primitív áramkörre. Ekkor az alsóbbrendű viselkedés elleplezi, hogy a megfelelő lehetetlen. Így az emóció kudarcviselkedés. Nem rendellenesség, mert helyettesíti azt, amit nem tud vagy nem akar megvalósítani az alany. Sajátos kiút, speciális csalás. A formaelméleteknek pedig az az elégtelenségük Sartre szerint, hogy amikor az emócióba való átmenetet tételezik, azaz mikor egy forma megtörik és egy másik forma alakul ki, a forma átalakítását nem tekintik egyetlen folyamatnak, s nem a tudatból eredeztetik az átalakulás okát.

A pszichoanalitikus elmélet szerint az emóciók eszközök, melyek segítségével a tudattalan törekvések szimbolikusan kielégítik magukat, s megtörik az elviselhetetlen feszültség-állapotot. Tudatos spontaneitásunk nem képes az emóciót érdemlegesen módosítani, az saját törvénye szerint megy végbe. A pszichoanalízis egyszerre állít oksági és megértési kapcsolatot az általa tanulmányozott jelenség között, de Sartre tagadja a pszichikai okság mögöttes elméletének értelmét. A pszichoanalízis számára a tudati tény olyan, mint egy dolog a jelentéséhez viszonyítva, vagyis a tudatot dologként konstituálja a jelentetthez viszonyítva. Így a tudat másodlagos, passzív jelenség, amilyen egy kő. Ez azt mutatja — hangoztatja Sartre —, hogy nem kívülről, de belülről kell kérdezni a tudatra, benne lehet megtalálni jelentését. Az pedig, amit benne találunk, Sartre alapkoncepcióját fogja megerősíteni, hogy az emóció tudatos jelenség.

Rátérve a *fenomenológia* elemzésére Sartre megállapítja, hogy ez a módszer a pszichológia elégtelenségének reakciójaként alakult ki, felismerve a tények és lényegek közti összemérhetetlenséget, s azt, hogy „a lényegek teszik lehetővé a tények osztályozását és vizsgálatát". (33.) Így implicite az emóció lényege segít elhatárolni az emotivitás tényeinek sajátos csoportját a pszichikai tények sokaságától, s lehetővé válik a tények tartalmának explicit meghatározása is. „Az emóció fenomenológiája" úgy alakul ki, hogy a „fenomenológiai redukció" vagy „a világ zárójelbe tétele" révén az emóciót mint „tiszta transzcendentális jelenséget" vizsgálják Husserl és a fenomenológusok. (34—35.) Nem a különböző emóciókhoz fordulnak, hanem az emóció mint szervezett tudattípus transzcendentális lényegét keresik. A tudatot vallatják az emócióról, és az emóció vizsgálatával a tudatról való tudásukat gazdagítják. Míg a pszichológus képtelen a tudatállapot jelentését vizsgálni, addig „a fenomenológus számára minden emberi tény lényegénél fogva jelentéssel bír". (37.) Az emóció jelentése, emberi tény-természete az, hogy a „maga módján a tudatnak", így „az emberi valóságnak egészét képezi". (38.) Az emberi valóság akkor létezik, ha vállalja létét, s ebből az emberi valóság önmaga általi

megértése következik. Ez a megértés az emberi valóság saját létezési módja. Az ember vállalja emócióját, ezért az az emberi létezésnek egyik szervezett formája. Nem az emberi valóság következménye, nem pszichofiziológiai zavar, hanem emóció formájában megvalósuló emberi valóság.

A továbbiakban Sartre nem vizsgálja fenomenológiailag az emóciót, hanem a *fenomenológiai pszichológia* felvázolásának kísérletével próbálkozik. Nála az emocionális tudat nem-reflexív tudatú viselkedés, ami nem jelent öntudatlan viselkedést. Ha a normális cselekvést nehézségek akadályozzák, a tudat átalakítja magát, hogy ezzel a tárgyat is átalakítsa, megkönnyítse megvalósítását. Az emóció így a világ átalakítása, de ez nem hatékony viselkedés. „Egyszóval az emócióban a tudat által irányított test változtatja meg a világhoz fűződő viszonyát annak érdekében, hogy a világ megváltoztassa minőségeit." (68.) Az emóció — mondhatni — egy olyan játék, amelyben hiszünk. Például veszély közeledte esetén az ájulás menekülési magatartás. Viszont „itt vannak határai a világra való mágikus ráhatásomnak: megszüntethetem, mint a tudat tárgyát, de erre csak úgy vagyok képes, ha megszüntetem magát a tudatot". (70.) Hogy elhisszük-e az emóciót, azt zaklatott állapotba kerülésünk bizonyítja az emotív viselkedés megvalósítása esetén. „Az emóció eredete abban a spontán és átélt degradációban keresendő, amelyet a tudat tanúsít a világgal szemben." (80.) Tehát az emóció az eszközök világa helyett a megjelenő mágikus világ. Sartre ennek a kutatásnak korlátjait látja abban, hogy a fenomenológiai pszichológia módszere regresszív, míg a fenomenológiáé progresszív, s a kettő sose közelíthető a találkozásig.

Az emóció tehát Sartre-nál végső soron negatív jelenség. Még az öröm-érzéstől megkülönböztetett öröm-emóció is csak türelmetlenség, amely tökéletlen állapotot okoz. „Az öröm mágikus viselkedés, amely bájolással próbálja az áhított tárgyat azonnali totalitásként birtokba venni." (74.)

Úgy tűnik, hogy maga az emóció kérdésének felvetése és megoldása Sartre részéről — túl a számunkra adódó értékes módszertani megfigyelések lehetőségén — hárítás és benső tiltakozás egy világ „rémítő és korlátlan monotóniája ellen", ahol a totális egyhangúságban az emóció „az egyedüli differenciálás: egy faldarab, némi sötétség, amely eltakarja előlünk hatalmas komorságát". (72.) Az emotív viselkedés azt jelenti, hogy a személy (Sartre itt betegről beszél) a tettet a megvalósíthatóság határán túlra száműzi, hogy ne kelljen a cselekvés lehetőségével valóban szembenéznie. „Az érzelmi krízis a felelősség feladásában áll. A világ nehézségeinek mágikus eltúlzásáról van szó. A világ tehát megőrzi differenciált struktúráját, de igazságtalan és ellenséges világként jelenik meg, mert *túl sokat* követel tőlünk, jobban mondva többet, mint amennyit emberileg képesek vagyunk adni neki." (73.) — Itt az elvont fejtegetések mögött mindenképpen az elidegenedés egy konkrét interpretációja rejlik. Egyébként ebben az időben íródtak Sartre olyan novellásköteti, mint „Az undor", „A fal", és ezekben az elidegenedés ábrázolása egyértelmű.

A könyv következő része „A módszer kérdései". Ez a tanulmány 1957-ben jelent meg először, s lényegében a másik jelentős sartre-i mű, „A dialektikus ész kritikája" bevezetője. Egyszersmind Sartre életművében egy új korszak kezdetét is jelöli.

Sartre a marxizmus és egzisztencializmus kérdését vizsgálja itt a konvergencia és kongruencia szempontjából. A XVII. és XX. század között előbb Descartes és Locke, majd Kant és Hegel, végül Marx filozófiai korszakait látja jelentőseknek. Szerinte e filozófiák gondolatain csak kifejezett történelmi pillanatuk meghaladásával lehet túljutni. Így a marxizmus némely „túlhaladása" premarxizmushoz vezetett. Sartre a revizionizmust is elveti, hiszen az úgynevezett hozzáigazítást újabb kor filozófusai történelmi-társadalmi meghatározottságuk, új látásmódjuk révén már az interpretálás során automatikusan elvégzik. Az egzisztencializmus — mondja Sartre — ideológia, mely előbb szemben állt a tudással, de ma már alkotó elemét képezi. Kierkegaard egzisztenciának azt a végtelen mélységű bensőségességet, szubjektivitást nevezte, mely személyes kalandként érvényesül minden filozófiával, a többi emberrel és istennel szemben. Ez a meghatározás a hegeli rendszer teljes tagadása — az embereket nem az eszmék változtatják meg, hanem önmaguk maguk általi megdolgozása. A marxizmus is itt támad, mert szerinte Hegel keveri az objektiváció és elidegenedés fogalmát, pedig az utóbbi csupán az, amely az ember ellen fordítja objektivációját. Tehát „az emberi tény visszavezethetetlen az ismeretre ... szükségképpen önmagát éli és alkotja". (108.) Így Marxnak igaza van Hegellel és Kierkegaard-ral szemben is, s ennek az egzisztencializmus kiiktatását kellene jelentenie. A burzsoá gondolkodás azonban védekező periódusától kezdve az egzisztencializmusra is támaszkodik. Például „Jaspers mint egyén nem hajlandó együttműködni a történelemmel, amelyet a marxisták csinálnak ... mivel a praxis valóságos mozgása elől egy elvont szubjek-

tivitásba menekült, amelynek egyedüli célja egy bizonyos belső minőség elérése". (110.) Ez a minőség Jaspers egzisztenciája.

Van azonban egy másik egzisztencializmus is, amely a „marxizmus mezsgyéjén" fejlődött ki, és Sartre ezt vallja magáénak. Színesen leírja a marxizmus megismerésének útját a maga és saját értelmiségi osztálya életében. Visszautasítja Lukács György vádját, hogy az egzisztencializmus a „harmadik utat" követi, de elismeri magatartásuk ellentmondásosságát: „Meg voltunk győződve arról, hogy a történelmi materializmus a Történelem egyetlen helytálló értelmezése, és hogy az egzisztencializmus továbbra is a valóság egyetlen konkrét megközelítési módja." (115.) Ezt azzal magyarázza, hogy a szocializmus szovjetunióbeli győzelme és építése az elméletet alávetette a biztonságnak és az építésnek, tehát a konkrét gondolkodás nem a praxisból született, hanem a párt vezetőinek magyarázatait jelentette, s a tervgazdálkodás hibáit a bürokratikus adminisztráció nem ismerte be — s mindez így nem elégítette ki az egzisztencialistákat. Ezenkívül „az egzisztencializmus és marxizmus ... egyazon tárgyra figyel, ám az utóbbi az eszmébe szívta fel az embert, míg az előbbi mindenütt keresi, ahol csak van, munkájában, otthon, az utcán". (123.)

Ezután Sartre a francia forradalom részletező elemzésével próbál párhuzamot találni a mai helyzettel és elhárítani a lukácsi vádat. Ellentámadásba megy át és elvárja a marxizmustól, hogy a valóságos emberekről írjon, s vegye figyelembe egyes korok politikai realitásának abszolút, semmire vissza nem vezethető jellegét. „Mert ... szem elől tévesztjük a valóságost, ha túl gyorsan totalizálunk, és ha bizonyítékok nélkül alakítjuk át a jelentést szándékká, az eredményt pedig valóban kitűzött céllá." (140.) Kifogyhatatlan a jellemzésben: Ezek a marxisták, ha gondolkodnak — totalizálnak, a partikularitást az egyetemessel helyettesítik, konkrétum helyett pedig alapvető, de elvont meghatározásokkal dolgoznak. (Leginkább kortárs francia marxistákról, illetve marxizálókról van szó.) Sartre viszont úgy véli, megtalálta azt a pontot, ahol az ember beilleszkedik osztályába, „az egyedi, sajátos családot, mint az egyetemes osztály és az individuum közötti közvetítő láncszemet", és a gyerekkor elemzésében látja megfoghatónak az emberi élet kibontakozásának legtöbb meghatározó elemét. (158.) „A pszichoanalízistől támogatott egzisztencializmus ... csak azokat a szituációkat tanulmányozhatja, amelyekben az ember gyermekkorától kezdve veszejtette el saját magát, mivel egy kizsákmányoláson alapuló társadalomban nincsenek is más szituációk." (161.) Hosszabban kitér még arra az ellentmondásra, ami a proletártömegek kulturális színvonalának emelkedése, és ugyanakkor kapitalista jellege és irányítottsága között van. Mindezen problémák megoldására azt a marxizmust látja alkalmasnak, mely egyazon aktusban megvalósítja a „horizontális szintézist és a mélységi totalizációt". (180.) Amíg a marxizmus visszautasítja ezt a szintézist, helyette mások (Sartre) végzik el.

Ezt a konkrét antropológiát a progresszív—regresszív módszer műveletével szándékszik megvalósítani. A jellemvonásokat a gazdasági mozgás alapján tanulmányozza, de nem téveszti szem elől sajátos voltukat, mert csak így lehet totalizációra törekedni. „A projektum mint az objektivitásnak az objektivitás felé mutató szubjektív meghaladása és mint a környezet objektív feltételei, valamint a lehetőségek mezejének objektív struktúrái között feszülő híd, *önmagában véve* jelenti a szubjektivitásnak és objektivitásnak, a tevékenység e sarkalatos meghatározottságainak mozgó egységét." (195.) A projektum találkozik a termelőerők produktumaival, a bizonyos technikai színvonalon levő eszközökkel, melyek sajátosságai átalakítják a projektumot, meghatározzák objektivációját. Sartre módszere úgy akarja kiegészíteni a marxizmust, hogy „az egzisztenciális struktúrákat regresszíven jelölő szavakkal" világítja meg „a marxista Tudás adatait", és „megértő megismerést" hoz létre, megtalálva az embert a társadalomban és praxisában, mindaddig, míg a marxizmus nem tekinti az antropológiája alapjának „az emberi dimenziót", az „egzisztenciális projektumot". (281—282.)

Sartre azonban nem alkalmazza a progresszív—regresszív módszert következetesen és egyenlően, mert széles apparátusa, gazdag példaanyaga inkább az egyén oldaláról tudósít többet, s ez a progresszív oldal elhalványulását eredményezi. Nem képes igazán felfedezni a társadalmi meghatározottságoknak az emberre ható bonyolult, sokirányú és mély erejét, és fenntartja a szubjektivitás független önállóságának egzisztencialista mozzanatát. „A marxizmus tudományos antropológiája sohasem fogja a tudást az egyén ontológiai primátusára alapozni, ez merőben téves lenne, de az igaz, hogy magába tudja szívni, s ezzel megszüntetni és magasabb fokra emelni mindazokat a helytálló eljárásokat és felismeréseket, amelyek arra a valamire vonatkoznak, ami az ember."[2]

[2] Lucien Sève: „Marxizmus és személyiségelmélet", Kossuth, Budapest 1971, 482.

A Válogatás harmadik darabja „Az egyedi egyetemes" című esszé előbb azt a paradoxont vizsgálja, amit az „élő Kierkegaard" kifejezés nyújt. Az élő Kierkegaard a „halott Kierkegaard", de kultúránk része lett gondolkodása. Sartre azt keresi, hogy „mi az, ami egy halottban kisiklik a tudás markolásából, és a mi számunkra túléli saját megszűnését". (286.) Azt mondja, „szüntelenül eleven botrány ... a történeti ember történetentúlisága". (287.) Kierkegaard az „örök bizonyosságot" kereste a történelemben, a történetin kívüli értékeket. Ezt Krisztusban megtalálta. De ha igazat adunk neki — mondja Sartre —, akkor Kierkegaard ugyanígy Krisztusnak minősíthető, és mi magunk is. Kierkegaard úgy tekintette, hogy őt Hegel meghatározta és elhelyezte a rendszerben, de mikor túlélte Hegelt, kilépett a rendszerből. Kierkegaard számára „gyökeres különbözőség van a tudás léte és az élő szubjektum léte között". (294.) Ő kapott létét megélve többként tételezi magát, minthogy történeti legyen. Ugyanakkor a történelem a halálban vereségre kényszeríti, hiszen vissza kell térnie az eredetileg kijelölt rendszerbe, bár e vereségét előre látta. Tehát az értelem értelemmé alakítja át létét, a világnak időbeliséget adva pedig a jövő felé munkálva teremti meg a történelem totalitásának továbbvihető egységét. Így az egyetemes az emberben egyediként hatol a történelembe. „Ki-ki előreviszi a történelmet azáltal, hogy folyton újra kezdi, és azáltal is, hogy eleve tartalmazza magában a jövendő újrakezdéseket." (320.) Ezért Kierkegaard ma is él, ha kérdéseket teszünk fel magunknak. Mi is Kierkegaard-rá válhatunk, mert ő már megsejtése volt a mi életünknek. Ezért Kierkegaard szavai a mi szavaink. „Kierkegaard él, mert a tudást visszautasítva feltárja a holtak és élők történelemfeletti kortárs-voltát, vagyis mert megmutatja, hogy mint egyedi egyetemes minden ember az egész ember is, vagy ha úgy tetszik, Hegellel szemben ő az időbelivé válást a történelem történelemfeletti dimenziójaként manifesztálja." (322.)

Sartre interpretációja bonyolulttá teszi a megfogalmazást, és több olyan dolgot hoz szoros kapcsolatba, melyek közelsége szokatlan és idegen a marxista olvasó számára. A misztikusnak tűnő hangvétel, s a szinte gyanúsan homályos mester—tanítvány viszony ellenére is megszületett azonban a nyilvánvaló eredmény, tudniillik hogy Kierkegaard annyiban élő, amennyiben a társadalom ismeri, tanulmányozza alkotását. Éppen ezért a továbbhagyományozódás nem Kierkegaard életművének történelemfelettiként lebegő tulajdonságából születhetik meg és lehet folyamatban, mint Sartre mondja, hanem a mindenkori társadalom igénye indítja meg a feldolgozás, az érdeklődés és értékelés gyakorlatát.

A következő rész, „Patrice Lumumba politikai gondolkodása" világosan és tartalmasan ragadja meg a néger politikus életrajzában, politikai tevékenységének elemzésében a gyarmati sorból felszabaduló fiatal néger államok általános helyzetét, ellentmondásos harcát a neokolonializmus ellen. Sartre feltárja Lumumba egyéniségében és gondolkodásában a környezet, a szülőföldi közösség szerepét, és továbbhaladva megragadja a városi élet, a tanulmányok hatását is. Míg a faluban a gyarmati nyomor, addig a városban a fajüldözés jelenti a legnagyobb nehézséget. De Lumumba — felemelkedvén a „fejlettek" közé — elszigetelődik övéitől ragaszkodása ellenére, és bezárul előtte a fehérek között is a továbbemelkedés kapuja. Saját elit rétege viszont vele ellentétben — aki széles népi egységet akart már pályafutása vége felé — elárulja a tömegeket, s minden eszközt (szeparatizmus, nacionalizmus stb.) felhasznál, hogy saját érdekei szerint szolgálja ki az imperializmust. Végezetül Sartre Lumumba sorsának, életének jelképességéről beszél, s az afrikai egység harcosainak mártír példaképét a sikeres Castróval szembesíti.

Egy interjú is szerepel a könyvben, mint kedvelt sartre-i műfaj, melyet a „New Left Review" három munkatársa 1969 végén készített Sartre-ral. Egyebek közt kérdeznek a filozófus kifejezéskészletének legutóbbi vegyes előfordulásáról, Sartre Freuddal való kapcsolatáról, a marxizmus lehetőségéről polgári környezetben, és a műfajok szerepéről Sartre további munkásságában, és további terveiről.

Sartre többek között elmondja, hogy az író ma már nem írhat naivan, csak naiv regényt írhat. A dialektikus ész kritikájának második része a „történeti temporizációs mozgás dialektikus érthetőségét" fogja megmutatni. (420.) A színház világában tovább fog dolgozni. Brechttel nem volt alkalma a színházról vitatkozni, s azt mondja róla, hogy „lenyűgözően bánt a színházzal, de nem mindig volt képes ellenőrizni írásának végső eredményét", azaz az elidegenítés nem mindig sikerült. (416.) Például az antihősnőből a közönség felfogásában megható hősnő lesz a „Kaukázusi krétakörben". 1968 májusáról azt mondja, hogy akkor a diákság ösztönző példája az a lehetőség volt, amit az amerikaiak vietnami kudarca jelentett. De míg

az FKP-nek olyan nagy a tömegbázisa, lehetetlennek tartja a „szabad forradalom" végrehajtását. Sartre kifogásolja a kommunista pártok rendszerét is, mely szerinte a cári rend alatti illegalitás szülötte. Nyíltságot hirdet és akar a többi párt felé a hierarchia, a felülről lefelé irányuló instrukció, információ és fegyelem rendje helyett. Hangsúlyozza, hogy csak „az új rend ellen irányuló kulturális forradalom akadályozhatja meg a degradálódást". (431.) Kínában lényegében erről van szó, ahol a privilégiumok egész rendszerének erőszakos megdöntése folyik a kulturális forradalom óta. Sokat beszél Flaubert-könyvéről.

Ha összegezzük az interjút, az látszik lényegesnek, hogy Sartre nagyon bizonytalan véleményeiben, nyilatkozataiban csak feltételesen hajlandó kimondani jóslatait. (Az öreg Heidegger utolsó interjújának erőtlenségére emlékeztet.) Sartre mindenképp szeretné elkerülni, hogy tévedjen, vagy hogy maóistának vagy akár anarchistának látsszék.

A kötet utolsó akkordjaként az olvasó az alkalmazott progresszív—regresszív módszerrel, annak konkrét eredményével ismerkedhet meg a „Flaubert osztálytudatában". Flaubert gyerekkorára apja és bátyja volt hatással, s Flaubert egész életében velük hadakozott, őket akarta legyőzni. Ezért vonzódott az arisztokráciához, ezért akarta felsőbbrendű erkölcsét, műveltségét fitogtatni, s mindig valami többre, tökéletesebbre vágyott. Ezért vetette meg a burzsoáziát és a proletariátust is, bár földjáradékból élt. Ezért nem tudta a Kommünben sem felismerni a haladó mozzanatot. — Sartre azonban túlhangsúlyozza a gyerekkor szerepét, s ezen az egy vérszegény szálon haladva gnómmá válik keze alatt a kutatott személy alakja. Ismét csak az egyéni oldalt helyezte előtérbe, s így Flaubert-t mintegy kívülrekesztette a társadalomból, annak állandóan érvényesülő hatásaiból. Lucien Sève (egy mai francia marxista) jegyzi meg erről a módszerről, hogy „mindenre alkalmazható pszichoanalitikus sémákbók kiindulva próbálja létrehozni a konkrét egyest, még ha egzisztenciálja is ezeket a sémákat".[3]

A könyv szerkezetéből kitűnik, hogy a válogatás szempontjai között elsősorban az volt a döntő, hogy minél szélesebb területet mutassanak be Sartre gazdag gondolkodói tevékenységéből. A tanulmányok tartalma ugyanakkor inkább arról tanúskodik, hogy Sartre egész életében egy gondolatnak maradt foglya, hogy megtalálja a megoldást környezete és kora alapvető ellentmondásaira. Alkalmanként imponáló küzdelme fontos részeredményeket és gondolatokat alkotott, de a radikális leszámolást nélkülöző immanens kritikája adós maradt az igazi újdonsággal, a valóban új módszerrel. A most megjelent Válogatás csak kisebb és nem alapvető műveiből merített, az első két tanulmány pedig bevezetés jellegével első állomása lehet a két nagylélegzetű Sartre-mű megismerésének.

ERNST TOPITSCH: A TRANSZCENDENTÁLFILOZÓFIA ELŐFELTEVÉSEI. KANT A VILÁGNÉZETANALÍZIS MEGVILÁGÍTÁSÁBAN*

VERMES ZSUZSA

Ernst Topitsch új könyvének címe már jelzi, és az előszóban a szerző félreérthetetlenül tudtunkra is adja, hogy a hangsúly világnézetanalízisének bemutatásán van, és Kant ehhez szinte csak illusztrációként szolgál. Ez a módszer hivatott biztosítani, hogy a „Tiszta ész kritikájá"-nak megjelenése után csaknem kétszáz évvel, Kant filozófiáját új fényben láthassuk, de más kérdések megértéséhez is hozzásegít.

A világnézetanalízis „rendszerező szándékú genetikus módszer". Célja az emberi világfelfogás formáinak és céljainak leírása, mert a szerző szerint a formák és célok részleges vagy teljes összeegyeztethetetlenségéből eredő feszültségek már a mítoszban megjelennek, a metafizikai-teológiai gondolkodásban tudatosulnak, és a filozófia „örök problémáihoz" vezetnek. A vázolt ellentmondás az újkorban éleződött ki erőteljesen, mikor az empirikus természettudományok és az ezek eredményeiből születő mechanisztikus világkép az antikkeresztény metafizika és vallás alapjait

[3] Uo. 446.

* Ernst Topitsch: „Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie. Kant in weltanschauungsanalytischer Beleuchtung" Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1975, 165 oldal.

kérdőjelezte meg. A kanti életmű is lényegében a tudás és hit így keletkezett ellentmondását kívánta áthidalni.

Topitsch szerint megismerés (Erkennen) és értékelés (Werten) tudatos szétválasztása szellemi fejlődésünk késői terméke. Az emberi élet gyakorlatában és az erre épülő mitikus, vallásos és metafizikus világfelfogásban a megismerés és az értékelő gyakorlat elemei még differenciálatlan egységben kötődnek egymáshoz.

A későbbi differenciálódás megértéséhez a szerző az állatvilágig nyúl vissza, az állatoknál fellelhető plurifunkcionális rendszerekhez, melyek bizonyos életfontosságú információkat közvetítenek, és ugyanakkor a megfelelő magatartást is kiváltják. Az ilyen folyamatokat gyakran erős „érzelmi felindulások" kísérik. Az emberben ennek az instinktív magatartás-szabályozásnak szerepét a szociális- kulturális vezérlő rendszerek vették át, és ebben az összefüggésben a nyelvnek kiemelt jelentősége van.

Ezek a rendszerek nem tiszta értékmentes ténytudást kínálnak az embernek, inkább az élet gyakorlatához adnak orientációt. A dolgokra vonatkozó információkat utasításokkal kötik össze, mintegy meghatározzák a hozzájuk való viszonyulást és a megfelelő érzelmi színezetet is. Ugyanakkor a közvetlen valóság is kiindulópontja a világfelfogásnak, és ez a felfogás a közelinek és ismertnek modellje alapján értelmezi a távoli ismeretlent. Így néhány emocionálisan és az „élet gyakorlatában" fontos szituáció az univerzum interpretációjának alapjává válik. A leírtakkal Topitsch szerint magyarázatot nyert a szociomorf, technomorf, biomorf szemléletmódok kialakulása. A mítoszokra a biomorf modellek, a filozófiai gondolkodásmódra ellenben az eksztatikus-katartikus élmények projekciója jellemző. Utóbbiak bizonyos rendellenes pszichogén állapotok megfigyeléséből keletkeztek (transz, bódulat), melyek látszólag a lélek testtől való függetlenségét bizonyították.

A fantázia a szellemi fejlődés kezdeti fokán felépítette a tapasztalt, megélt világ fölé a „tökéletes világot", ahol a realitás nyomása megszűnik, és ezzel az empirikus valóságot puszta látszattá vagy másodrendű realitássá fokozta le. A továbbiak során azonban lassan tudatosult az egyes funkciók és modellelképzelések összeegyeztethetetlensége, vagyis az a tény, hogy világmagyarázat, magatartás-normalizálás, világfelmagasztalás (Weltverklärung) és világmeghaladás (Weltüberwindung) nem hozhatók közös nevezőre. Ennek a differenciáló folyamatnak eredményeképpen megszűnt az információnyerés, magatartás-szabályozás és érzelmi átélés régi egysége. A természettudományok önállósulása végérvényesen szétszakította a természeti jelenségekről alkotott értékmentes kijelentések és az emberi cselekvésre érvényes etikai-politikai normák világát. A „világtörvény" két törvényrendszerre bomlott.

Tömören vázolva tehát előttünk áll Topitsch valóban genetikus módszerű világnézetanalízisének alapja — melynek eredményei egyébként azt is jól mutatják, hogy a szerző erős szálakkal kötődik a logikai pozitivizmus hagyományaihoz.

Topitsch Kantot az emberiség szellemi fejlődésének folyamatában vizsgálja. A nagy filozófus transzcendentális metafizikájának alapvető ellentmondásait a már mítoszokban tükröződő ellentmondásokkal rokonítja, ugyanakkor a XVIII. század európai és német valóságától teljes mértékben izolálja. (Kant életrajzi adataiból a szerző csak a szülői ház szigorú, de mégis mélyen átélt vallásossága és a Collegium Fridericianumban uralkodó komor, ortodox vallásfelfogás közti különbséget tartja említésre méltónak.) Mindez Topitsch alapkoncepciójából következik, ami szerint a filozófia örök problémái az emberiség kialakulása óta fennállnak.

Topitsch külön fejezetekben elemzi Kant tételeit moráról, természetről, Én-ről, állandóan szem előtt tartva egyrészt azt a célt, hogy a kanti problémafelvetések nem eredeti voltát kimutassa, másrészt pedig, és ennek igen nagy teret szentel, hogy a Kant rendszerében levő ellentmondásokat leleplezze. Bár nem új dolog a kanti életműben rejlő ellentmondások felfedezése, de Topitsch figyelemre méltóan teljességre törekedett, és az ellentmondások tárgyalása könyvének érdekes fejezeteit alkotja. Talán az érintett problémák rövid felsorolása is igazolhatja a fenti állítást. Kant, mint természettudományos műveltséggel rendelkező filozófus nem tagadhatta a megismerés empirikus bázisát, de ugyanakkor veszélyesnek tartotta ezt az alapot, mert egy morális rend abszolút érvényességét nem tudta belőle levezetni. Kant morálfilozófiájában az emberi cselekvés értékelésének és normalizálásának felfogása ellentmondásban áll a világmagyarázattal és a világmeghaladással. Az intelligibilis Én lényege itt (a morálfilozófiában) elsősorban az akarat és a cselekvés, az intelligibilis világ nemcsak oka, hanem paradigmatikus mintaképe is a jelenségek világának. A jelenségvilág térben és időben korlátozott, míg az intelligibilis Én szabad, de a filozófus sohasem próbálta meg ennek alapján megindokolni azt az általa hangoztatott morális értékkülönbséget, ami a két világ között van. Topitsch szerint a kanti

filozófiában található paradox ad-hoc feltevések, mint változatlan változás (veränderungslose Veränderung), időtlen idő (zeitlose Zeit) azt is bizonyítják, hogy Kant tudatában volt a műveiben fellelhető ellentmondásoknak — és azokat ilyen eszközökkel kívánta kiküszöbölni.

GRAMSCI MARXIZMUSA*

SZABÓ TIBOR

Sokat vitatott könyv Nicola Badaloni, a római Istituto Gramsci elnökének újabb könyve. Nem véletlen, hiszen a hazánkban is ismert szerző — az „Olasz marxista filozófusok írásaiból" című válogatásban is jelent már meg írása — Gramsci marxizmusának jellegét kutatja, azt a kérdést, amire az eddigi kutatásokban is legalább három, jól körülhatárolható megoldás született. Az egyik szerint Gramsci felfogását alapvetően befolyásolta Lenin koncepciója és a nemzetközi munkásmozgalom: ezt elsősorban Togliattira támaszkodva M. Alicata hangsúlyozta. A másik fölfogás szerint, amelynek legkiválóbb képviselője E. Garin, az olasz filozófiai hagyományoknak lenne döntő befolyásuk Gramsci filozófiai fejlődésére. Az utóbbi időben viszont egyre nagyobb hangsúlyt kapott az a — harmadik — megoldási kísérlet, amely szerint a Gramscit ért olasz és nemzetközi hatások elhanyagolhatók, hiszen Gramsci eredeti, az olasz helyzetnek megfelelő filozófiát dolgozott ki: ezt főként V. Gerratana képviselte.

Most Badaloni egy újabb, de rendkívül figyelemreméltó interpretációval jelentkezik. Véleménye szerint Gramsci létrehozta filozófiai *forrásainak szintézisét*. Ez annyit jelent, hogy az őt ért — nem mindig marxista — hatásokat nem csupán befogadta, hanem bírálta is: ezzel elérte a II. Internacionálé képviselői és főként G. Sorel által „megbontott" marxizmus „újjáalkotását". Badaloni tehát könyvében végigkíséri a gramsci gondolkodás forrásait és az arra épülő szintézist: ez alkotja mondanivalójának két fő részét. Könyvének igen nagy érdeme, hogy kritikai mű, azaz feltárja a Gramsci-féle elmélet hagyományos értelmezéseinek ellentmondásait, s azokkal vitázva próbálja újszerűen rekonstruálni Gramsci egész elméletét.

Mielőtt rátérnénk Badaloni gondolatmenetének részletesebb tárgyalására, néhány szóban összefoglaljuk a szerző munkahipotézisét. Abból kiindulva, hogy jelenleg Olaszországban a társadalmi és politikai helyzet a kapitalizmusból a szocializmusba való *átmenet* sajátosságait mutatja, arra a következtetésre jut, hogy Gramsci filozófiája útmutatóul szolgálhat a kommunista párt taktikája és stratégiája kidolgozásához. Azt mondja: „Gramsci abszolút historicizmusa ... az átmenet filozófiája." (145.) Gramsci elméleti *aktualitása* érdekli Badalonit a források és a szintézis vizsgálatakor egyaránt.

1. Gramsci filozófiájának forrásait kutatva Badaloni elsőnek *Labriola* gondolatmenetét elemzi. Kimutatja, hogy Labriola már az átmenet filozófusa, aki az új társadalmi formához szükséges „formációk" alapját a tudatos praxisban véli felfedezni. Ezen túl Labriola hangsúlyozza az osztályharc szükségességét és annak a munkásság tudatos cselekvéséhez való viszonyát. Röviden így lehetne összefoglalni Labriola elméletének azokat a főbb megállapításait, amelyeket Gramsci a későbbiekben hasznosít. Badaloni azonban filológiailag nem támasztja alá Labriola és Gramsci ilyen szoros kapcsolatát, s így érvelése kissé veszít erejéből, hiszen tudjuk, hogy a tudatosság kérdése, a társadalom cselekvő átalakításának kérdése a századforduló olasz gondolkodásának általános sajátossága.

A források közül a nagy hatású G. *Sorel* felfogását középponti jelentőségűnek ítéli meg Badaloni. Elsősorban azonban az imperializmussal kapcsolatos kérdések felvetésével, mint inkább e kérdések megoldásával állapítható meg kapcsolat Sorel és Gramsci között. Hiszen Gramsci — éppúgy mint Labriola — bírálja Sorelt, mert az a társadalom megváltoztatását „vallási színezetű megideologizálással", a mítosszal próbálja elérni; elutasítja spontaneitáskultuszát, pártellenes felfogását, értelmiség-koncepcióját.

Gramsci alapvetően másként fogja föl a „történelmi blokk" kérdését. Sorel ugyanis elsősorban a termelési viszonyokat kívánja megváltoztatni a mindennapi tudat forradalmasításának segítségével. Gramsci ezzel szemben a politikai kultúra megteremtésére és kiszélesítésére teszi a

* Nicola Badaloni: „Il marxismo di Gramsci". Dal mito alla ricomposizione politica, Torino 1975, Einaudi.

hangsúlyt Lenin alapján, s Soreltől a technológiai tudás fontosságát veszi csak át. Lényeges azonban az, hogy az átmenetre jellemző morális aspektusokat a soreli filozófiából veszi kölcsön Gramsci. Így jut el a „kollektív értelmiség" szükségességéhez, ami a „*politikai szféra társadalmasításának*" az alapja, és a „termelő moráljának" szükségességéhez, ami a „*gazdasági szféra társadalmasításának*" az alapja. Gramscinál — helyesen mutat rá Badaloni — e két momentum alapvető szerepet játszik. Sorel azonban véleményünk szerint csak negatív értelemben érdekes, ugyanis — mint azt Hermann István kimutatta — éppen Sorel volt az, aki jelentős mértékben hozzájárult a marxizmus totalitásának megbontásához.

A gramsci filozófia Badaloni által elemzett harmadik forrása B. *Croce*, akihez Gramsci szintén kritikailag viszonyul. Gramsci kiemeli, hogy a burzsoázia analógiájára az „új alapvető osztály" a *munkásság vezetési képességének* kifejlesztése az átmeneti társadalom legfőbb feladata. Ez nem passzív forradalmat jelentene, vagy a társadalom etikai-politikai megváltoztatását, mint azt Croce elképzelte, hanem a *gazdasági szféra* meghatározott irányítását. Ez a Crocétől öröklött „historicizmus" Gramsciféle változatának a tartalma, azaz az új termelők politikai és gazdasági vezetőképességének kialakítása.

A gramsci elmélet forrásainak elemzésénél vitára adhat alkalmat néhány lényeges, sőt bizonyos vonatkozásban döntő forrás tárgyalásának elhanyagolása. Gondolunk itt elsősorban G. Gentilére, vagy még korábbról Spaventára, akiket Badaloni meg sem említ. Nagyobb teret kellett volna adni Marx és Lenin Gramscira gyakorolt hatásának még akkor is, ha ezt a szerző evidensnek vette.

2. Badaloni a könyv második részében azt vizsgálja, milyen rendszerben foglalnak helyet a különböző források és milyen módosításokat hajtott végre rajtuk Gramsci. Az új termelők vezetési és irányítási képességének kialakulását, kifejlődését vizsgálva Gramsci hangsúlyozza — éppen Sorellel szemben —, hogy nem elég, ha a gyárakból előzik a tulajdonost és fejlesztik a termelési viszonyokat. Még az is kell, hogy létrehozzák a tanácsokat, amelyeken mint alapokon felépülhet a proletariátus egységes tudata. Gramsci tehát — ezt fontos leszögeznünk — nem ringatta magát illúziókban, mint számos kortársa, hanem a proletártudatosságot a gazdasági szférához kötötte. Gramsci jól tudta, hogy az új alapvető osztály felemelkedése nagymértékben függ a gazdasági vezetés és irányítás képességének megszerzésétől.

Úgy véljük, Badaloni nagyon helyesen hangsúlyozza a gazdasági momentum primátusát, a gazdaság és a politika összefüggését Gramscinál, hiszen ezt a kutatás általában nem veszi figyelembe (N. Bobbio, M. Salvadori stb.). Ezért ez burkolt polémiát jelent a Gramsci-féle elméletet szubjektivizáló felfogásokkal. Badaloni kimutatja, hogy Gramsci az *értelmiség* kérdését is a gazdasági struktúrával összefüggésben tárgyalja. Sorellel szemben hangsúlyozza, hogy az értelmiség az átmeneti időszakban a termelőerők támaszát jelenti, főleg az új, ún. organikus értelmiség. Badaloni ezen fejtegetéseit nem ismertetjük részletesebben, hiszen erről a témáról közismerten nálunk is sokan (főleg Huszár Tibor) írtak.

Kiemelésre érdemes azonban Badaloninál az, hogy többször aláhúzza: Gramsci a *termelőerők szubjektív oldalát* döntő fontosságúnak ítéli meg az átmeneti társadalom formálásában, ami az értelmiség kollektív fellépését igényli (kollektív értelmiség = párt). Ez biztosítéka lenne a termelők tudatosságának, a gazdasági és politikai szféra társadalmasításának, s ezzel megvalósíthatóvá válna a termelési és csereviszonyok társadalmi szabályozásának új formája. Gramscinak tehát az a véleménye, hogy nem egyszerűen a termelőerők objektív, anyagi oldalát kell fejleszteni, hanem elsősorban „a társadalomnak a termelők oldaláról történő komplex irányítását". (133.) Ezért a hegemóniát is úgy kell felfogni, mint az emberi akarat és a gazdasági struktúra közötti kapcsolatteremtést, azaz mint az alap által meghatározott szuperstrukturális változást. Gramsci a kettő összhangjának megteremtésében nem zárja ki az erő szerepét, de a társadalmi méretű változás kezdetén a munkásság vezetőképességének kialakítása a fontos, ami a hatalom megragadása után válik csak dominanciává, uralommá. Badaloni ezzel a felfogásával burkolt polémiát folytat azokkal a felfogásokkal, amelyek szerint Gramscinál a hegemónia középponti kategória. Ez annyiban helytálló is, amennyiben a mai olasz társadalmi-politikai helyzet különbségeket mutat a Gramsci-korabelivel szemben. Napjainkban ugyanis már nemcsak a munkásosztály, hanem más haladó társadalmi rétegek és csoportok is felismerték a változás szükségszerűségét. Ezért élő és aktuális a Gramsci által szorgalmazott vezetési képesség *egyidejű* létrehozása a különböző társadalmi csoportokban és rétegekben. Ez a történelmi blokk alapja, ami felöleli a termelőerők objektív és szubjektív elemét egyaránt. Ez azonban tipikusan az átmenet problémája, hiszen Gramsci tisztán látja, hogy „az uralkodó viszonyokat a termelőerők fejlődése nem

dönti meg, hanem csak előkészíti a helyet a későbbi változásokhoz". (152.) A források szintetizálását Badaloni szerint Gramsci abban is elvégzi, hogy Sorellel szemben újból hangsúlyozza a *tömegpárt* létrehozásának fontosságát. Ez az állóháború időszakában saját autonómiájának megteremtését és a tömegek támogatásának megnyerését tűzi ki célul maga elé.

Gramsci koncepciójának a forrásokból eredő logikai rekonstruálásával Badaloninak sikerült a legkülönfélébb témákban kimutatnia, hogy a nagy forradalmár-gondolkodó mennyiben „alkotta újra", teremtette meg a „megbontott" filozófiai totalitás olasz helyzetnek megfelelő új egységét.

Badaloni könyvében nagyon figyelemre méltó, hogy kiemeli a gazdasági alap felépítményt meghatározó jellegét, azt, hogy az átmenet változásai nem képzelhetők el a gazdasági és a politikai aspektusok primátusának elismerése nélkül.

Hangsúlyozni kell, hogy Gramsci emberfelfogásában nem „az ember" általában szerepel, hanem a Marx által is exponált „konkrét egyén", a termelő, aki mindenféle társadalmi, politikai és morális determináltságával véghezviszi a fennálló gyakorlati megváltoztatását. Felfogásában található hangsúlyeltolódások ellenére ezekért mondhatjuk — a késői Togliatti szellemében —, hogy Gramsci a marxizmus legjobb hagyományait folytatja.