

HUSZONNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1980/3

5 1220



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A SZERKESZTŐSÉG MUNKATÁRSAI:

BALOGH ISTVÁN (szerkesztő),
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő),
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),
KOLTAI IRÉN (szerk. titkár)
NYÍRI KRISTÓF (szerkesztő),
SIPOS JÁNOS (szerkesztő)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,
HERMANN ISTVÁN (ELNÖK)
KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,
POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ,
TÓKEI FERENC, VERECZKEI LAJOS,
VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1980/3

TARTALOM

ÁGH ATTILA: Az eldologiasodás, avagy „az ember halála”	297
KARIKÓ SÁNDOR: „Konformista társadalom” vagy konformizmus a társadalomban. Adalékok a konformizmus—nonkonformizmus problémájához	326
CSEJTEI DEZSŐ: Ortega y Gasset metafizikájának alapkategóriái	345
MÁRFÖLDI GÁBOR: A relativitáselmélet és a kvantumelmélet ellentmondásai és dialektikus szintézisük egy lehetősége	373

AZ OKTATÁS SZÁMÁRA

ROZSNYAI ERVIN: Törvény és alternatíva	383
--	-----

MŰHELY

KARSAI LÁSZLÓ: Marx és Engels a nemzeti kérdésről	396
---	-----

SZEMLE

SZABÓ MÁTÉ: Filozófia és szociológia. E. Durkheim: A társadalmi tények magyaráz- tához	419
SZEGEDI PÉTER: Müller Antal: Kölcsönhatás és meghatározottság (Kísérlet egy korszerű természetfilozófiai determinációelmélet kidolgozására)	423
LUDASSY MÁRIA: Bronislaw Bacsko: Az utópia fényei	433
PACZOLAY PÉTER: Umberto Cerroni: Bevezetés a társadalomtudományba	435
KISS Endre: Személyiségidealizmustól az akarat kultuszáig. Tanulmány a svéd Nietzsche-fogadtatásról	440

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Űri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

AZ ELDOLOGIASODÁS, AVAGY „AZ EMBER HALÁLA”

ÁGH ATTILA

Az eldologiasodás problémája végigvonul Marx egész munkásságán a korai fetiszizmus elméletétől *A tőke* átfogó rendszeréig. Aligha magyarázható azonban magának a marxi életműnek a belső összefüggéseivel és fejlődésének szakaszaival az, hogy az eldologiasodás problémája bizonyos történelmi szituációkban filozófiai divatjelenséggé válik és a marxi életműtől, eredeti funkciójától elszakadva önálló életet él. Ez volt a helyzet a II. Internacionálé idején, amely a marxi fetiszizmus-elméletet kiszakította *A tőke* egész rendszeréből, s dologi materializmusa, ökonomizmusa kifejezési formájává, az epifenomén-jellegű tudat automatizmusa megfogalmazásává tette. De ugyanígy elszakadt a húszas években Lukács munkássága nyomán az eldologiasodás fogalma a marxi rendszer egészétől, s az eldologiasodott tudat leküzdésének programja a II. világháború utáni marxizáns irányzatoknál – jórészt Lukácsra támaszkodva – a technicizmus és ökonomizmus „kultúrkritikája”-ként született újjá.

A marxizáns eldologiasodás-elméletek kritikájában szerintünk döntő jelentősége van a *Grundriss*ének, amelyben Marx a legátfogóbban fejtette ki a maga elméletét. S megfordítva, a *Grundrisse* jelentősége is – a szabadság és egyenlőség társadalmi modelljének heurisztikus ereje és a proudhoni elmélet kritikájának általános érvénye – csak ezekkel az elméletekkel konfrontálva érthető meg, hiszen ezeket az elméleteket az jellemzi, hogy visszaesnek nem is a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, hanem egyenesen a korai marxi fetiszizmus-elmélet (1841–1844) álláspontjára és a klasszikus német filozófia leküzdésének ezt a koraérett formáját teszik a *Grundrisse* és *A tőke* koncepciója helyébe.

A *Grundrisse* eldologiasodás-elméletének vizsgálata adja meg tehát szerintünk a kulcsot korunk ideológiatörténetének adott fejezetéhez: „a kész valóság” dologi kényszere, ill. a „tudat reformja” teoretikusainak közös bírálatához. A marxi eldologiasodás-elmélet sajátos adaptációját és transzformációját Lukács György klasszikus műve, a *Történelem és osztálytudat*, ill. a kérdés további történetét Goldmann koncepciója alapján szeretnénk bemutatni, hogy végezetül szembesíthessük velük a *Grundrisse* eredeti rendszerét. A probléma kifejtésének ezzel a módjával szemben természetesen rögtön felvethető, hogy Lukács annak idején még a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat* sem ismerte, nemhogy a *Grundriss*ét, s hogy az előbbi művel való megismerkedés milyen komoly fordulathoz vezetett munkásságában. Ez valóban igen fontos szempont, de éppen az eldologiasodás-fogalom ideológiatörténete mutatja meg, hogy mennyire nem a klasszikus szövegek ismeretén fordul meg a dolog. Hiszen Goldmann a *Grundrisse* publikálása után is a korai Lukácsot követte, sőt szerintünk maga Lukács sem tudott eljutni újabb klasszikus művében, az *Ontológiában* az eldologiasodás-elmélet *Grundrisse*-beli formájához, annak

ellenére, hogy társadalmi ontológiája a marxi társadalomelmélet rekonstrukciójának egyik leggrandiózusabb kísérlete. Nem véletlen tehát, hogy a *Grundrisse* széles körű feldolgozásával szaporodnak a lukácsi eldologiasodás-elmélet kritikái is.

I. A FIATAL LUKÁCS ELDOLOGIASODÁS-ELMÉLETE

A lukácsi eldologiasodás-elmélet közismerten a II. Internacionálé ökonomizmusának kritikájaként, eldologiasodott gondolatvilága lerombolásaként született. Lukács a marxi intenciók nyomán az áruból akarja kibontani „a kapitalista társadalom egészének ábrázolását”, azaz az áruviszonyok struktúrájában fedi fel valamennyi „tárgyiság-forma” és „szubjektivitásforma” „öskéjét”. *A tőke* I. kötete árufetisizmus-konceptiója szolgál tehát számára kiindulópontul, a személyek közötti kapcsolat eldologiasodása és az áru fétisjellege mint „kísérteties tárgyiság”. Ezt tekinti az eldologiasodás „alapjelenségének”, de magát a marxi kiindulópontot, használati érték és cseréérték viszonyának visszajárfordulását, továbbá ennek dialektikájából a pénzfetisizmus, ill. a pénz belső ellentmondásaiból a tőkefetisizmus megszületését már nem vizsgálja. Jóllehet Lukács az eldologiasodás objektív folyamataiból akar a megfelelő tudatstruktúrára következtetni, az előbbieket részletes elemzését mellőzve rögtön az elején átvált az „eldologiasodott gondolkodási mechanizmus” elemzésére, valamint annak kifejtésére, hogy az eldologiasodás kifejlett formájában a modern, azaz a XX. század eleji kapitalizmus jelensége. A marxi árufORMA mint kiindulópont tehát direkt megalapozásként szolgál Lukácsnál kora eldologiasodott tudatstruktúrái elemzéséhez, mégpedig úgy, hogy kora kapitalizmusát a racionalitás weberi kategóriája felől jellemzi, egészen odáig, hogy az addig minden egyéb elidegenedés-meghatározottságot magába olvasztó eldologiasodás szinte azonosul a racionalitás-elvvel, ill. gondolkodással. (*Történelem és osztálytudat*, Bp. 1971, 319–320, 331. stb.)¹

Így Lukács szinte „észrevétlenül” terjeszti ki az eldologiasodás folyamatát az „árudologról” a munkaerőre, a munkásra, s a racionalitás-elvvel összekapcsolva írja le azt a folyamatot, amelynek során a személyiség egésze dologi tulajdonságok sorára esik szét, amelyeket vele szemben objektíválnak, hogy beleilleszthessék a racionalizált nagyüzemi rendszerekbe. Az egyszerű és a tőkés áruterelés közötti nagy korszakváltás, amelyet Marx olyan markánsan jelez *A tőke* I. kötetében, ebből a gondolatmenetből teljesen eltűnik, az áruterelés „absztrakt atomjai” és a munkás személyiségének eldologiasodása azonos alapra helyeződnek. A hangsúly így – ugyancsak „észrevétlenül” – áttevődhet az árufétis-tudatról a „munkás tudatának eldologiasodására”, amint Lukács azt a folyamatot ábrázolja, ahogy „a kapitalizmus fejlődése folyamán az eldologiasodás struktúrája egyre mélyebben, sorsszerűbben és konstitutívabban” behatol az emberek tudatába. A tőkefetisizmus említése is csak az eldologiasodott tudat mint közvetlenség és kalkulálhatóság definiálására szolgál – „Az áru árújellege, a kalkulálhatóság abszolút mennyiségi formája itt a legtisztább alakjában jelenik meg: az eldologiasodott tudat saját közvetlenségének

¹A Swingewood *Marx and Modern Social Theory* (London 1977, 78, 107.) c. munkájában erőteljesen hangsúlyozza, hogy az eldologiasodás megszüntetésére törő lukácsi elmélet az eldologiasodás-elméletek akkori legfejlettebb formájára, a weberi racionalitás-elvre támaszkodott.

megjelenési formájává lesz, amelynek túllépésére – eldologiasodott tudat lévén – még csak nem is törekszik” (i. m. 334.) – s ez vezet tovább Simmel és Weber nyomán az emberi kapcsolatok, a jogalkotás és bürokrácia elemzéséhez.

A hamis tudat szerepének tisztázásában viszont sokat nyújtott a *Történelem és osztálytudat*, amikor leszögezte, hogy a hamis tudatot nem lehet az igaz és hamis merev szembeállításán keresztül – a késői Lukácssal szólva – „ismeretelméletileg” megközelíteni. Ám Lukács, amikor leszögezi, hogy a hamis tudat *szubjektíve* helyesként és jogosultként jelenik meg, csupán *objektíve* hamisként és inadekvátként, vagyis helyes az egyén helyzete, s hamis a társadalmi-történelmi összefüggések szempontjából, a „szubjektív” helyesség szempontját nem köti össze maguknak a viszonyoknak az eldologiasodásával, tehát annak a ténynek a bemutatásával, hogy maga a valóság fordul visszájára, és a tudat ezt tükrözi helyesen, s így nem csupán „szubjektíve” hamis tudat, legyen bár az adott valóság maga is világtörténelmi távlatban hamis. (I. m. 275–277.)²

Mivel Lukács nem elemzi az egyszerű és a tőkés áruterelés közötti történelmi korszakváltást, „az eldologiasodott tudatstruktúrát” szükségképpen „az egész társadalom alapkategóriájának” fogja fel, vagyis elvonatkoztatva tőkés és munkás mint osztályegyének szembeállításától. Bennünket azonban most nem az osztálytudat és forradalmiság sokat elemzett problematikája érdekel Lukácsnál, helyesebben szólva ez a problematika csak mint az egész eldologiasodás-elméletnek egyértelműen a társadalmi tudat egésze felőli felvetése és kezelése. Lukács a modern tudományokat – jelesül a politikai gazdaságtant és a jogot – az eldologiasodott tudat sajátos fenoménjeiként értelmezi, a jogot „tudatosabb” eldologiasodásnak tekintve, s végül a filozófiát az eldologiasodott tudat klasszikus formájaként és összegezéseiként értékeli. A filozófia úgy viszonyul az egyes szaktudományokhoz, ahogy azok az empirikus valósághoz, azaz a dologi jelleg közvetlenségén belül maradván, így a filozófiában „végérvényesen beteljesedik az eldologiasodás”, „második hatványon . . . úgy jelenik meg, mint az egyetlen lehetséges, fogalmilag egyedül felfogható és megragadható világ”. (I. m. 358–359.)³

Ezzel Lukács tulajdonképpen bevégezte feladatát, a tudat különböző formáinak – az egyszerű fetisizta tudattól a filozófiáig – az eldologiasodás alapjelenségéből való levezetését. Elméletében a filozófia, amely az alapfogalmaiban, alapevidenciáiban sűríti össze az eldologiasodást, ezért egyértelműen előlegezte már a „totális ideológia” mannheimi fogal-

²„Lukács a hamis tudat kategóriáját azért képtelen elemezni, mert összekeveri az eldologiasodás, a tárgyiaság és az elidegenedés fogalmait . . . Lukács számára a természet és a társadalom, ember és objektív dologi világ két teljesen heterogén dolog . . . Ennek következtében nem lehet azután a dologi világot tükröző tudat belső ellentmondásait feltárni, és így a tudat egészét Lukács belesüllyeszti – amennyiben ez a dologi világ visszatükröződése – az elidegenedettség módján felfogott hamis tudat kategóriájába” – írja Hermann István „A messianisztikus marxizmus (MFSZ 1967/5, 924–925.) c. cikkében (vö. Lukács György *gondolatvilága*, Bp. 1974, 137. is).

³Lukács elidegenedés, eldologiasodás és eltárgyasulás különbségét először átfogóan *A fiatal Hegel* (Bp. 1976, 538–542.) c. munkájában fejti ki, Hegel kritikájaként, de egyben önkritikus jelleggel is. Ezt a különbségtételt állítja elemzésének középpontjába Hermann István is említett tanulmányában: „Mit jelent az elidegenedés az eldologiasodáshoz képest? Az eldologiasodás ezeket az ember által teremtett tárgyakat elszakítja teremtőjük szubjektív akaratától . . . Az elidegenedés jelensége tehát annyit jelent, hogy az ember felett úrrá válnak saját teremtményei, mint tőle idegen hatalmak.” (I. m. 926.)

mát.⁴ Így válhat át a polgári gondolkodás antinómiáinak vizsgálatára, tehát a filozófiatörténeti elemzésre, amelyben kimutatja, hogy a polgári filozófia – elsődlegesen Descartes, kifejtetten Kant óta – hogyan válik egyén és közösség, szubjektum és objektum merev elválasztásával az eldologiasodás végigvitt elméletévé. Az „eldologiasodás gondolatformáinak” elmélettörténeti íve kora kultúrfilozófiájának kritikájával zárul, amelyben a klasszikus német filozófia párhuzamában egyértelműen felszínre bukkan „az a törekvés, hogy a szubjektum eldologiasodott szétszakítottságát és objektumainak – ugyancsak eldologiasodott – merevségét és áthatolhatatlanságát leküzdje”. (I. m. 407.)⁵ Ezzel szembeállítva domborítja ki markánsan a proletár osztálytudat, mint az eldologiasodás leküzdésének vonásait, a totalitás-elvet, mint az eldologiasodásnak a közvetítések révén történő meghaladását az egész társadalom történelmi mozgásának, levésének szemléletében, szemben a természeti adottságként létező, objektivitással merevedett, a tényfetiszmus álláspontjáról értelmezett eldologiasodott társadalmi valósággal.⁶

A lukácsi eldologiasodás-elmélet számos követője és kritikus ellenében maga Lukács adta meg elméletének legátfogóbb értékelését a *Történelem és osztálytudat* 1967-es kiadása elé írott Előszavában. Lukács „az alapfogalmak kritikáját” nyújtva először is megállapítja, hogy korai művében a gazdaság elemzése beszűkült, hiányzik belőle a munka, a társadalom természettel való anyagcseréjének bemutatása – az *Ontológia* megfelelő részére való utalás nyilvánvaló –, s ezzel a kapitalizmus ellentmondásai és a proletariátus forradalmasodása „szubjektivistikus hangsúlyokat” kap. Leszögezi, hogy őt annak idején elsősorban a polgári gondolkodás kontemplatív jellegének leküzdése érdekelte, s ezért egy hegeli típusú módszertani feszültség keletkezett a totalitás központi helye és a gazdaság elsődlegessége között. Lukács tehát jól látja a gazdaság immanens mozgásának kibontatlanságát korai művében, s azt is, hogy az elidegenedés központi jelentőségének felelevenítése mennyiben hordozott még hegelianus tartalmakat és vezetett végső soron az elidegenedés és eltárgyasítás azonosításához, ami nagyban hozzájárult a

⁴ Swingewood könyvének IV. fejezetében – Alienation, reification and human nature – részletesen foglalkozik Lukács eldologiasodás-elméletének elmélettörténeti előzményeivel (Simmel) és utóhatásával (Marcuse, Adorno, Sartre, Goldmann és Mannheim), s különösen hangsúlyosan említi, hogy Lukács – akárcsak később Mannheim – a konkrét osztálystruktúrát az eldologiasodás üres elvonatkoztatásával helyettesítette, bár kiemeli az elidegenedés-probléma lukácsi újrafelvetésének jelentőségét. (I. m. 81., 87.)

⁵ Vö. Papp Zsolt előszavát a *Válogatás Robert K. Merton tudásszociológiai írásaiból* c. kötetben (Bp. 1976, Szociológiai Füzetek 12.).

⁶ Az eldologiasodásnak mint tudat-kategóriának az érdemi meghaladása rendszerint a Lukács munkásságát elemző feldolgozásoknak – például Swingewoodnak – sem sikerül, mivel maguk sem tudnak eljutni az eldologiasodás és az elidegenedés alapvető megkülönböztetéséhez: „Az eldologiasodás megtörtént: az emberek úgy fogják fel munkájuk termékét – amelyek megtestesülnek a társadalmi viszonyokban és intézményekben –, mint autonóm és objektív erőket, amelyek nem kapcsolódnak az emberi tevékenységhez. Ez az eldologiasodás abban a társadalmi tudatban jelenik meg a legélesebben, amely a társadalmi világot természeti terminusokban fogja fel, mint valami rögzített és változatlan dolgot. Azok, akik a világot eldologiasodott kategóriákon keresztül látják, a világ külsőségét és megkövesedett jellegét hangsúlyozzák, s ebben a világban az egyén csak a külső folyamatok által meghatározott passzív szubjektum, amelyet a vak, kifürkészhetetlen, látszólag az emberek ellenőrzésétől mentes törvények irányítanak, és ebben a világban ’egyedül a megkövesedett dolgok az aktív tényezők’” (i. m. 101.). Nem véletlen, hogy az utóbbi félmondatot itt Swingewood Goldmantól idézi, akinek álláspontját egyébként bírálja.

mű sikeréhez a polgári kultúrkritikában. Végül megjegyzi, hogy „Csak mellékesen említeném meg, hogy az eldologiasodás jelensége, amely közeli rokona az elidegenedésnek, de sem társadalmilag, sem fogalmilag nem azonos vele, ugyancsak ezzel egyértelmű kategóriaként szerepelt.” (I. m. 716.) Ez a megjegyzés azonban nemcsak önkritikai jellegű, vagyis egy új eldologiasodás-koncepciót jelez, hanem azt is mutatja, hogy az eldologiasodás problémája elvesztette Lukács számára különleges jelentőségét.

Talán ebből fakad, hogy éppen az eldologiasodás vonatkozásában nem egyértelmű a korábbi állásponton való túljutás. Hiszen Lukács még most sem látja az egyszerű és tőkés áruterelés érdemi különbségét az adott vonatkozásban, nem bontja ki az áruterelés kettős jellegének egész ellentmondásrendszerét s ezzel a korai művében legtöbbet hangsúlyozott totalitás-elv és a közvetítések rendszerének módszertana szenved csorbát. Így jelenik meg a cseereérték abszolutizálásának ricardói elve mint *A történelem és osztálytudat* hegeliánus koncepciójának kiegészítése és alátámasztása. A műnek ebből a közös filozófiai-gazdasági irányultságából adódóan nem is kerülhet kibontásra a közvetítések gazdagsága a termelés és az elidegenedett tudatstruktúrák mozgása között, s ezért szükségképp áttevődik az elméleti és módszertani hangsúly is az önállósult tudat mibenlétének elemzésére. Ezt a végig nem vitt kritikát mutatja egyébként az *Ontológia* eldologiasodás-koncepciója is.

Az *Ontológia* az eldologiasodás problémájára az elidegenedés fejezetben, az elidegenedés *ideológiai* nézőpontjai s a vallás problémája kapcsán tér vissza. Így Lukács a munka és a mindennapiság viszonyából bontja ki az eldologiasodást, mint a munkából létrejövő hasznos dologiaságok sajátos társadalmi létezési formáját, mint mindennapi, spontán dologiasodásokat, amelyeket szembeállít az elidegenedés irányába vezető „elidegenítő eldologiasodásokkal”. Az eldologiasodás úgy jelenik meg, mint az elidegenedés elemi-tudati szintje, amely bizonyos körülmények között elidegenedéssé súlyosbodik: „az eldologiasodás, amelyet Marx úgy jellemez, hogy ideológiailag szükségszerűen bennerejlik az áruforgalomhoz való, kritikátlan-közvetlen viszonyban, bizonyos kényszerűséggel vezet az embernek, életfolyamatainak öneldologiasodásához, s ezáltal az eldologiasodásnak ez a fajtája, ellentétben a korábban kifejtett általános ontológiai formával [ti. a mindennapiság spontán eldologiasodásaival – *Á. A.*], olyan belső tendenciákhoz jut, hogy közvetlenül átmenjen az elidegenedésbe”. (A társadalmi lét ontológiájáról, II. köt. Bp. 1976, 661.) Az eldologiasodás elemzése itt a modern polgári gondolkodás egyes képviselői (Carnap és Husserl) kritikájaként folytatódik, vagyis Lukács az eldologiasodás tendenciáit „ideológiailag” a kapitalista munkamegosztásnak a tudományokra gyakorolt hatásában vizsgálja és megállapítja, hogy az eldologiasodás a mindennapi életből behatolt az összes „tudatszerű objektivációkba”. (I. m. 673–674.) *Az eldologiasodás tehát változatlanul a tudat, az ideológia kategóriája* – „az eldologiasodások, noha önmagukban véve ideológiai jellegűek, az emberekre úgy hatnak, mintha létmódok volnának” (i. m. 678.) – és nem a *reális világ jelensége*; kulcs az átlagember és a teoretikus elidegenedett gondolkodásához, s így tartalmában alig változott, bár központi jelentőségét elvesztette. Az *Ontológia* igen nagy lépés előre a marxi társadalomelmélet rekonstrukciójában, de ebben a vonatkozásban a korábbi műhöz képest a továbblépés nem elég erőteljes, ami „formailag” is jelentkezik a *Grundrisse* szabadság és egyenlőség társadalmáról alkotott elméletének, azaz a marxi eldologiasodás-elmélet széles körű megalapozásának mellőzésében.

A döntő pontokon bírálja a *Történelem és osztálytudat* koncepcióját egy nyugatnémet szerzői kollektíva *Lukács György, Eldologiasodás és osztálytudat* címen megjelentetett, marxista igényű monográfiája. A szerzők mindenekelőtt a gazdasági megalapozást és az eldologiasodás objektív jelenségei bemutatását hiányolják:⁷ „Mivel Lukács itt az eldologiasodást nem mint a kapitalista termelési mód gazdasági formameghatározásának szükségszerű eredményét vezeti le, nemcsak hogy nem sikerül neki a közvetítések ki-munkálása a gazdasági struktúra és a gondolkodási folyamat között, hanem az empirikusan felfogott mindennapi tudat jellemzése önmagában véve is elégtelen.” (I. m. 73.) Az áruból való kiindulást Lukácsnál elvontnak tartják, mivel nem adja meg a tőkés áruterelés jellemzését, s az egyszerű áruterelés vonatkozásában sem bocsátkozik bele az áru kettős jellegének elemzésébe, csak a személyek eldologiasodását hangsúlyozza, a dolgok megszemélyesülését nem, vagyis a használati érték–csereérték elemi viszonya tisztázása híján nem tudja megragadni szubjektum és objektum visszajára fordulásának mind magasabb formáit. (I. m. 93., 98–100.) Egészében véve „Lukács az összes meghatározásokat az árufétistől a legfejlettebb formáig az eldologiasodás létformája alá sorolja, anélkül hogy megkísérelné ezeket a különböző formameghatározásokat egymásból szisztematikus összefüggésükben kibontani. Ezért az eldologiasodás tartalmi meghatározása, amennyiben egyáltalán adott, szükségképpen elégtelen.” (I. m. 84.) Mégpedig a szerzők szerint mindenekelőtt azért elégtelen, mert az eldologiasodás Lukácsnál végső soron arra redukálódik, hogy mind az emberek, mind a dolgok individualitása kioltódik absztrakt mennyiségi meghatározottságukban. Az eldologiasodás tetőpontja a személyiség szétesése, tulajdonságai önálló dolgokká válása, s így aztán klasszikus eldologiasodott személyiségként Lukácsnál az újságíró jelenik meg, aki pénzre váltja tehetségét. (I. m. 121.)⁸

A lukácsi eldologiasodás-elmélet kritikájában számunkra a szerzőknek az a felismerése a legfontosabb, hogy a *Grundrisse* kifejlett eldologiasodás-elmélete a kulcsa *A tőke* I. kötete árufetiszizmus-koncepciójának. Ezért jogosan bírálják Lukácsot az egyszerű és a tőkés áruterelés egybemosásáért, azért, hogy az egyszerű áruviszony Lukácsnál a tőkés termelés kritériumává válik, s így nála a kapitalista termelés sajátos jegyeinek és osztályegyénei összeütközésének feltárása nélkül az elemzés logikája szükségszerűen vezet az egész társadalom egységes eldologiasodott tudatstruktúrájához. Az eldologiasodott tudat belső ellentmondása így nem is fogalmazódhat meg Lukácsnál az egyszerű áruterelés világa, a szabadság és egyenlőség társadalma, a formális szabadság szférája valóságos tagadásaként a tőkés áruterelésben, amely egyúttal az eldologiasodás egyszerű áru-

⁷Autorenkollektív (Manon Baukhage és mások): Georg Lukács, *Verdinglichung und Klassenbewusstsein* (VSA, Westberlin, 1975). A szerzők hangsúlyozzák, hogy Lukács az anyagi életviszonyok fejlődésének ábrázolását elhanyagolva nem képes a klasszikus politikai gazdaságtan kritikáját, ill. a tudományos szocializmus keletkezésének valódi okait sem megadni. (i. m. 38–40, 50.) A hamis tudatnak mint szubjektíve helyes, objektíve hamis tudatnak az elvét is bírálják, akárcsak azt, hogy Lukács a mindennapi tudatot mint empirikus-pszichológiai jelenséget fogja fel. (I. m. 65., Vö. Swingewood: I. m. 135. is.)

⁸A kötet szerzői kiemelik, hogy Lukács eldologiasodás-elméletének kulcsa *A tőke* szerkezetének megnevezése, a gazdasági kategóriák tartalmi ábrázolásának hiánya, s ebből adódott az is, hogy Lukács az egyszerű áruterelésben létrejövő eldologiasodást (*Verdinglichung*) mint tárgyak viszonyát nem tudta a társadalmi viszonyok eldologiasodásaként (*Versachlichung*) is értelmezni. (I. m. 127., 187–188.)

termelésben kialakult formai jegyeinek megőrzésével a tőkés eldologiasodás apológiájának legfőbb formája. (I. m. 108–113., 142–144.) A szerzők egészében véve a *Történelem és osztálytudat*-ot a marxizmustörténet klasszikus művének tekintik, amely grandiózus erőfeszítést tesz a tudatnak az eldologiasodott viszonyokból való levezetésére, de végső soron maga is visszaesik abba a leegyszerűsítésbe, amelyet bírál. A szerzők szerint ebből a kettősségből fakad a mű kritikusaikak megnemértése: vagy abszolutizálják Lukács törekvéseit, elvonatkoztatva kudarcaitól, vagy csupán kudarcait hangsúlyozzák és törekvéseit, eredményeit nem. Befejezésül a szerzők megállapítják, hogy az eldologiasodás-elmélete vonatkozásában Lukács 1967-es Előszavának önkritikája nem elégséges, mivel újólag hiányzik a gazdaság immanens mozgására való támaszkodás, az eldologiasodás objektív jelenségei és tudatformái közötti gazdag közvetítés kimunkálása. (I. m. 200–201.)

Lucien Goldmann és a „tudat reformja”

A II. világháború után az eldologiasodás elmélete újra előtérbe került, sőt mondhatni, hogy egyenesen filozófiai divattá vált. Az elmélet egyik leglelkesebb propagálója L. Goldmann volt, aki azzal az igénnyel lépett fel *Az eldologiasodás* c. tanulmányában, hogy Lukács nyomán a marxi elmélet autentikus kifejtését adja.⁹ Valójában Goldmann a *Történelem és osztálytudat* kezdeményezéseit a „tudat reformja” elméletévé egyszerűsítette, s így tanulmánya jellegzetesen mutatja az újkeletű marxizáns eldologiasodás-elméletek korlátozottságát és ellentmondásait.

Az elvont egyén tudatának abszolutizálását és Marx kultúrfilozófussá minősítését szerintünk markánsan jelzi Goldmann álláspontja a társadalmi termelés elsődlegessége elvének állítólagos marxi feladásáról a szabadság birodalmába való ugrással, mondván, hogy „itt csak *tényszerű*, de nem *jogszerű* elsődlegességről van szó, amely természetesen eltűnik, majd amikor az anyagi javak megszerzése a termelőerők fejlődésének és a társadalmi struktúra megváltozásának következtében az egyének aktivitásában másodrendűvé válik. Ez a híres ’ugrás’ a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába.”¹⁰ Marx 1842–1843-as publicisztikájának hangneme, korai fetiszizmus-elmélete vezérmotívuma csendül fel itt, miszerint az anyagi termelés, mint „elvetemült materializmus”, ténylegesen meghatározó ugyan az emberek és a társadalom életében, de éppen ezzel ebben áll az elidegenedés. Ami pedig *A tőke* III. kötetének tézisének illeti, Marx 20 év múltán még kevésbé állítja a termelésből való kilépést, ill. „másodrendűvé” válását, hanem a termelés olyan struktúráját tételezi fel, amelyben a fejlesztés legfontosabb formája az

⁹ Hermann István *Lukács György gondolatvilága* c. művében bemutatja a negyvenes évek végén a „hiányzó forradalom” hangulatát Franciaországban, amelynek megfelelt „a dologiasulás általános kritikája”, s ebből vezeti le Lukács korai műve hatását, megemlítve L. Goldmann, „aki talán leglelkesebben propagálta a *Történelem és osztálytudat*-ot”. (I. m. 139., 153.) Korábbi, idézett tanulmányában Hermann már leszögezte, hogy „mindazok, akik a fiatal Lukácsból indulnak ki (pi. Lucien Goldmann) éppen az eldologiasodás és elidegenedés összemosására támaszkodnak”. (I. m. 926.)

¹⁰ L. Goldmann: *La réification* (In: *Recherches dialectiques*, Párizs 1959), idézve a *Személynépek a társadalomfilozófia köréből* (Szerk. Sziklai László, Bp. 1975, 208.) c. kötet alapján. A frankfurti iskola eldologiasodás-elmélete önálló tárgyalást követel, ezért ebbe a kérdésbe itt nem bocsátkozunk bele, csak utalnánk a *Tény, érték, ideológia* c. kötetre, különös tekintettel Adorno megállapításaira (Bp. 1976, 261–263., 276–278. stb.).

egyén termelőerőinek fejlesztése, alkotóképességeinek szabad kibontakozása, s így a termelés általi meghatározottság sem őrli többé az elidegenedés formáját.

Goldmann persze a „piacgazdaság” szubjektumait joggal ábrázolja absztrakt egyéenként – „az ember egyformán absztrakt tulajdonságaival rendelkezik, azaz lehetséges vásárlók és eladók, minden más társadalmi sajátosságtól eltekintve” (i. m. 210.) –, de teljesen joggal viszi át ezt a modellt a tőkés – munkás viszonyra, nyíltan megfogalmazva, hogy őt csak e viszony tudati aspektusa érdekli: „Bennünket az eldologiasodás jelenségének megértése érdekében az a pszichikai mechanizmus érdekel, amely közvetítésével ezek a folyamatok végbemennek.” (I. m. 212.) Egy pillanatra felvillan ugyan a klasszikus polgári közgazdaságtan kritikájának lehetősége is – „A klasszikus közgazdászok fiktív világában, egy olyan világban, mely a valódi kapitalista világnak csak idealizált és sematikus kivetítése, az egyének tökéletesen egoisták, közönyösek és érzéketlenek embertársaik szenvedései, törekvései és szükségletei iránt” (i. m. 213.) –, de a vizsgálat itt is megtorpan az „egoizmus” Hess-féle kritikájánál. Az emberi kapcsolatok e leírásban a privát szférába szorulnak vissza, amelyet ugyancsak „a kapitalizmus világában élő emberek pszichikai struktúrája szempontjából” értékel Goldmann, mivel az eldologiasodás szerinte abban áll, hogy „elkendőzi az emberek és az eszmei és pszichikai realitások közötti társadalmi kapcsolatokat úgy, hogy a dolgok vagy a természeti törvények természetes sajátosságainak vonását kölcsönzi nekik”. (I. m. 215.)

Goldmann elemzéseiből tehát az *elidegenedett tudat fenomenológiája* tárul fel előttünk, annak gazdasági-jogi-politikai bázisa nélkül, sőt a korai Lukácsnál legalább markánsan jelentkező igény és törekvés nélkül. Az elidegenedett tudat vizsgálata mint a „fecsegő felszín” teóriája kiterjed Goldmann-nál a filozófiatörténet, a művészetelmélet, sőt a nyelvelmélet felé is – „ez a torzulás mély pszichikai valóság, mely még a nyelvben is kifejeződik” (i. m. 216.) –, gyakran igen értékes részeredményeket felmutatva, de mindenütt hangsúlyozottan „a pszichológiai mechanizmusok szigorú vizsgálatára” korlátozottan. (I. m. 215.) Ahelyett tehát, hogy a tudatformák eldologiasodását megalapozná a gazdasági-társadalmi valóságban, a valóságos eldologiasodást is tudati problémává, egyenesen a mai pszichológia belügyévé változtatja: „Azért, hogy ezen a valóságon tevékenykedni tudjanak, az emberek valószínűleg kénytelenek voltak minden társadalomban elválasztani a fizikai valóság kognitív aspektusát az ehhez a valósághoz fűződő aktív vagy érzelmi viszonyuktól, s így megalkotni egy olyan *világot*, melyről *elméleti* módon lehet beszélni . . . Felvetődik azonban, hogy milyen struktúrát ölt a különböző társadalmakban az emberek tudata számára . . . az a kapcsolat, mely a dolgot és az őket átalakító emberi tevékenység között fennáll . . . A *Feuerbach-tézisek*ben Marx ezt a problémát a percepció és a perceptív aktivitás kapcsolatának lényegi szintjén vetette fel. Napjainkban Jean Piaget újította fel Marx álláspontját az érzékelést kutató kísérleteiben.” (I. m. 217.)

Az egyszerű áruviszony dologi jellegére való távoli utalás szerintünk semmiképpen sem elegendő a modern kapitalizmus tudatjelenségei „deszifrázálásához”, és semmiképpen sem jogosít fel azok önállósult mozgásának abszolutizálására. Márpedig Goldmann-nál a társadalmi alapok és közvetítő mechanizmusok árnyalt bemutatása nélkül hangzanak el olyan megállapítások, hogy az egyén „pszichikus élete, ’személyisége’, ’szelleme’ észrevétlenül elveszti minden kapcsolatát az anyaggal”, hogy az eldologiasodás „pszichikai dualizmust” hoz létre az egyén közléte és magánléte között. Goldmann az eldologiasodás *szubjektív vetületének* vizsgálatában arra koncentrál, hogy a „nagy társadalmi katasztrófák . . . lát-

hatóvá teszik a valódi társadalmi és emberi valóságot”, bár ezek az esetek „csak egy kivételes és rövid ideig tartó szituáció kifejezései”, amelyek után visszaáll az eldologiasodott tudat uralma. (I. m. 220–221.) Lukács osztálytudat-koncepciójának ebben a távoli visszfényében nem maga a valóság visszajára fordított, eldologiasodott, hiszen létezik egy „valódi valóság”, hanem csak a tudat, amelynek kritikai leküzdése meghozza a „valódi valóság” elérését. Eszerint a kapitalizmus fejlődése úgy írható le, hogy az eldologiasodott tudatra redukált elidegenedés „fokozatosan meghódítja a társadalmi élet minden területét, s a tudat minden más formáját helyettesíti”, eljutva a fejlődésben önmaga korlátaival, amikor „a bér munkások életkörülményei nehezek, megszületik az emberi ellenállás, az *áru tudatosává válik*, és fellázad az eldologiasodás ellen”. (I. m. 227.) Így jut el Goldmann az egyszerű árutermelő tudatáról a munkásosztály tudatára váltva az osztálytudat „Lukács György által mesterien felvetett problémájához” (i. m. 232.), amelyet a maga részéről a „szellemi láncok” széttörésének problémájára redukál.

Goldmann mint az eldologiasodás teoretikusa így nem is a fiatal Lukács, hanem a korai Marx és a morálkritikus Moses Hess örököseként lép fel, csak a kritika fegyverét forgatja és nem vállalja a fegyverek kritikáját. Társadalomképe klasszikusan megtestesíti az összes marxizáns, kultúrkritikai irányzat beállítottságát, az egyszerű árutermelés egyénei érintkezéséből igyekszik levezetni a modern kapitalizmus tudatjelenségeit, jóllehet Marx többször kifejtette, hogy a kapitalizmus önvédelmének legfontosabb formája az egyszerű árutermelés, a szabadság és egyenlőség társadalmi látszatvilága, ill. korlátozott realitásának abszolutizálása. Goldmann, bár maga is bírálja Marcusét a tudati mozzanatok abszolutizálása miatt¹¹ – posztumusz művében nemcsak rokonítja a fiatal Lukácsot Heideggerrel, hanem éppenséggel az eldologiasodás elméletében hozza őket közös nevezőre.¹² Lukács – aki 1967-es Előszavában éppenséggel Goldmann korábbi, Kantról szóló monográfiájában kifejtett tézisét, Heidegger az ő műve elleni közvetett polémiájának gondolatát helyeselte – erre még a *Történelem és osztálytudat* logikáján belül is elutasítóan felelne, hiszen az eldologiasodást ő „az egész polgári társadalom struktúráló alapjelenségeként” igyekezett bemutatni és élesen elítélte azokat, akik „megmaradnak az eldologiasodás közvetlenségének elemzésénél és meg sem kísérik, hogy... az eldologiasodás tulajdonképpeni ősfenomenjének irányába előrehatoljanak. Sőt, még ezeket

¹¹ Amikor az 1962-es nyilvános vitájukban Marcuse azt állította, hogy „Egyedül a boldogtalan tudat képes megérezni az átalakulás abszolút szükségességét és meghaladni a dolog adott állapotát”, Goldmann azzal a Marx-tézissel válaszolt, hogy maga a feladat csak ott merül fel, ahol megoldásának feltételei adva vannak vagy létrejövőben vannak. (Vö. MEM 13, 7.) (*Lucien Goldmann ou la dialectique de la totalité*, Párizs 1973, 155.) Goldmann eredetileg nagyon határozottan megfogalmazta Lukács és Heidegger ellentétes koncepcióját az eldologiasodás elméletében Kantról szóló monográfiájában (*La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, Párizs 1948), később lényegesen megváltoztatta véleményét és inkább rokonította, mintsem ellentétbe állította kettőjük koncepcióját. Goldmann egyébként még „Das Denken des Herbert Marcuses” (*Soziale Welt*, 1969/3, 258–259.) c. tanulmányában is nagyon határozottan utal Lukács és Heidegger különbségére, s arra, hogy Marcuse a heideggeri hagyományt folytatja. Swingewood ugyanakkor határozottan rámutat a weberi technikai determinizmus folytatására Marcusénál, vagyis az eldologiasodás-elméletek nagy részét egyszerre jellemzi a technicizmusnak és a tudat abszolutizálásának két véglete. (I. m. 107–108.)

¹² L. Goldmann: *Lukacs et Heidegger* (Párizs 1973, 5–7., 14–15., 72–73. stb.). *A l'homme et la société* Lukács külön számában (1977/43–44) R. Rochlitz Lukács et Heidegger c. tanulmánya viszont Lukács és Heidegger eltérő koncepcióját fejtegeti az eldologiasodás kérdésében.

a kiüresedett megjelenési formákat is eloldják azok kapitalista talajától, önállósítják és örökérvényűvé teszik őket, mint emberi kapcsolatok lehetőségének valamely általánosan létező típusát.” (I. k. 343–344., 336.)

Goldmann eldologiasodás-konceptióját azért választottuk ki a marxizáns elméletek bemutatására, mert közvetlenül Marx és a fiatal Lukács interpretációjának igényével lép fel, jóllehet nem nyúl vissza az eredeti marxi forrásokhoz, csupán a fiatal Lukács dinamikus kétértelműségét „fejleszti tovább” a tudat aktivitása egyértelmű kultúrkritikai alapvetésévé. A kultúrkritikai irányzatokkal szemben az ökonomista-technicista vagy éppen bizonyos strukturalista filozófiák viszont büszkén vállalják az eldologiasodás világát és az eldologiasodott embert a modern társadalom termékének, a modern tudományok objektív kutatásai eredményének fogják fel. Ennek az irányzatnak a lényegét a leg-egyértelműbben M. Foucault fogalmazta meg, miszerint „az ember eltűnőben van”, sőt egyenesen bekövetkezett az „ember halála” és helyére lépett a struktúra. Az eldologiasodás elméletének mint az „ember halálának” diadalútja és annak ádáz kritikája együttesen jellemzi a mai polgári gondolkodást.¹³ Az eldologiasodás-filozófiák ideológia-történetének legutóbbi korszakához is megadja a kulcsot Marx Proudhon kritikája a *Grundrisse* pénzfejezetében, amely markánsan kidomborítja az egyszerű és tőkés eldologiasodás különbségét és valamennyi eldologiasodott társadalmi jelenség rendszerként való felfogását is magában foglalja.

II. A MARXI ELDOLOGIASODÁS-ELMÉLET ALAPJAI

A marxi fetiszizmus-elmélet előzményei

Az eldologiasodás problematikája a klasszikus német filozófiának a klasszikus angol politikai gazdaságtannal, mint a polgári társadalom teóriájával, való polémiajából származik. A Kanttól Hegelig tartó fejlődésben a *dolog (Ding)* külső, érzéki tárgyat jelent, amelybe az emberi megismerés mint idegenbe beleütközik, s amely a megismerés előrehaladásával mind magasabb szinten fordul szembe az emberrel mint a külső világ, ill. más ember dologisága (az „ész” fogalma a *Szellem fenomenológiájában*, Bp. 1961, 65., 183., 220.). A hegeli rendszerben a dolog fogalma önálló helyet kap mint a meghatározott külsőség léte a jelenséghez való fejlődésben (*Enciklopédia* I. 125–130. §), mint *ellenséges, külső tárgy* („matériák”), amellyel a szubjektum szembetalálja magát (*A logika tudománya* II. köt., Bp. 1957, 94–107.). A dolognak mint ellenséges, külső tárgynak ez az értelmezése alakítja ki az elidegenedés = külsővé-idegenné válás = eltárgyasulás (eldologiasodás) hegeli „egyenletrendszerét”, amelyben a külsővé válás (Entäusserung) egy külső, idegen tárgynak a szubjektummal szembeni létrehozása megfogalmazásává válik. A hegeli jogfilozófia a *külső, idegen tárgyat (Sache)* társadalmi értelemben a tulajdonviszonyok rendszerében értelmezi (vö. 42. § stb.), mint az embereknek más emberekhez

¹³M. Foucault: *Les mots et les choses* (Párizs 1966, 351–353., 356–359.) Foucault-nak ezt a fejtegetését sokan bírálják, nemcsak T. M. Jarosewskii (*Személyiség és közösség*, Bp. 1974, 237–244.) és L. Sève (*Marxizmus és személyiségelmélet*, Bp. 1971, 465–471.), hanem az egyébként technicista-ökonomista beállítottságú Z. Brzezinski is (*Between Two Ages, America's Role in the Technetronic Era*, New York 1971, 115–116.).

és tárgyakhoz való idegenszerű viszonyát. Az eltárgyasítással azonosuló elidegenedés itt az *elidegenítés* (külsővé tevés = *Veräußerung*, vö. 55. §) és az *eldologiasodás* (*Versachlichung*) mint dologi-jogi, azaz idegenszerű társadalmi viszonyok tételezése azonosításként jelentkezik (*A jogfilozófia alapvonalai*, Bp. 1971, 55–56., 70–74., 63., 81., 329.). Hegel tehát a dolog fogalmát a szubjektummal ellenséges külvilág kifejezésére használta, a közvetlen tárgyi-természeti objektivitás (Ding) vagy társadalmi-tárgyi, azaz viszonyobjektivitás (Sache) értelmében. Véleményünk szerint azonban felfogásában az utóbbi mozzanaton volt a hangsúly, azaz nem a materialista tradícióval (Holbach) való „metafizikai”, hanem az ökonomista tradícióval (Smith) való társadalmi ellentétben.

Marx a dolog és az eldologiasodás fogalmait örökölte a klasszikus német filozófiától a polgári társadalom „elvetemült materializmusa” elleni polémiában. Korai fetiszizmus-elmélete kulcsát ezért az *Értéktöbblet-elméleteknek* a politikai gazdaságtan „materializmusa” elleni polémiáiban találjuk meg (vö. MEM 26/III, 116., 133., 240–248., 264., 390.), ugyanis a klasszikus közgazdaságtan voltaképp nem a termelés elsődlegességét, hanem az anyagi érintkezés dologi struktúrájának meghatározó szerepét fogalmazta meg. Ezért bírálja Marx ezt a materializmust a társadalmi viszonyok termelése oldaláról, mondván, hogyha az embereket a körülmények alakítják, akkor a körülményeket kell emberiekké tenni (MEM 2, 129), márpedig a közgazdászok csak azt tudják megmagyarázni, hogyan termelnek az emberek adott viszonyok között, de azt nem, hogyan termelik ezeket a viszonyokat. (MEM 4, 121) Marx korai fetiszizmus-elmélete azonban még a klasszikus német filozófiától való elszakadás folyamatát testesíti meg. A De Brosses nyomán bevezetett fétisz, *fetiszizmus* fogalma az eldologiasodás kifejezésére, mint *sajátosan marxi terminus*, Marx korai munkásságában éppenséggel a klasszikus német filozófia álláspontjával való szembenállás kifejezésére szolgált. A dolog mint ellenséges külső tárgy azért nyeri Marxnál a fétisz elnevezést, hogy kihangsúlyozza annak emberi-társadalmi jellegét, létrehozásának és szembenállásának folyamatszerűségét, a társadalmi tartalomnak természeti adottságként való megjelenését, az emberi aktivitásnak természeti-dologi aktivitásba való átfordulását. Szubjektivitás és objektivitás rögzített ellentéte, ill. hegeli – végső soron csak a megismerésben történő – feloldása helyett az elidegenült tárgyiség közvetlen-gyakorlati leküzdése kerül előtérbe (a filozófia megvalósulása). Marx dinamikus korai fetiszizmus-elmélete tehát mint nyitott rendszer a saját ellentmondásainál fogva fokozatosan elvezetett nemcsak az elidegenedés és eltárgyasulás, hanem az elidegenedés és eldologiasodás (fetiszizmus) folyamatainak differenciálásához is. Nevezetesen először (Kreuznach 1843) a polgári társadalom mint az anyagi életviszonyok rendszere meghatározó szerepe tisztázódik, majd pedig az elidegenedés gazdasági, politikai és erkölcsi szintjei is kibontásra kerülnek (Német–francia Évkönyvek, 1843–44). Így a korai fetiszizmus-elméletet a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* Marx áru- és pénzfetiszizmus elméletének első megfogalmazása váltotta fel. Hegel bírálatában Marx így nemcsak az eltárgyasulást (*Vergegenständlichung*, másutt Objektivierung) különítette el az *elidegenedéstől* (*Entäußerung*, ill. Entfremdung), avagy az *elidegenítéstől*-eladástól (*Veräußerung*), hanem a fetiszizmus fogalmával előlegezte a *Grundrisse* és *A tőke* átfogó *eldologiasodás* (*Versachlichung*) elméletét is.

A szabadság és egyenlőség társadalmának, a totális egyszerű árutermelés világának kibontása a *Grundrisse*-ben voltaképpen nem egyéb, mint az egyszerű eldologiasodás modelljének kimunkálása. A pénzfejezetben először ugyan Marx az eldologiasodás általános jelenségeit tisztázza, s csak utána tér rá az egyszerű árutermelésből fakadó egyszerű eldologiasodás sajátosságainak jellemzésére. Hiszen a társadalmi munkamegosztás totális rendszere, mint valamennyi egyén teljes elszigeteltségén alapuló együttműködése, azaz minden termék áruvá válása az eldologiasodás olyan meghatározottságait hozza létre, amelyek az egész kapitalizmusra érvényesek, s csak ezen a reális elvonatkoztatáson túllépve tűnhetnek ki az önmagában vett egyszerű árutermelés sajátosságai. Az egyszerű árutermelés genezise, mint „minden terméknek és tevékenységnek csereértékké való feloldódása”, ennyiben az egész kapitalizmus genezise, mint az egyének közti dologi érintkezés létrejötte. Marx számára tehát az eldologiasodás alapvető, elemi meghatározása, konkrétuma az áruviszony ténye, egyének között *dolgok* cseréje. Helyesebben szólva a termékek éppen a cserében válnak dolgokká, külső, idegen tárggyá, s nem magában a termelés folyamatában, mivel az egyszerű árutermelésben a közvetlen eltárgyasítási folyamat még nem hordozza magában az elidegenedés jeveit: a tárgyakat elidegenítésük, azaz eladásuk, áruként való közvetítésük változtatja dologgá, idegen és ellenséges tárggyá. Az elidegenedés ennyiben először az anyagi érintkezésben és nem a termelésben lép fel – természetesen csak logikailag és nem történelmileg tekintve, hiszen az elidegenedés már megjelenik a prekapitalista fejlődésben is, beleértve az áru-dolog elidegenedését a kifejletlen árutermelésben –, s az eldologiasodás éppenséggel az egyének érintkezésének sajátos elidegenedése.

Marx gondolatmenete az áruviszony, mint dologi kapcsolat tényéből, felszínéről annak mélyébe vezet, így tárul fel a csereérték mint a dologi érintkezés első, elemi általánossága (a második a pénz). A csereérték ugyanis magában foglalja az egyéni munkák társadalmi munkaként való érvényesítésének sajátos mechanizmusát és ennyiben a csereérték az az erő, amely lehántja az egyénekről összes társadalmi és emberi meghatározottságukat – mindenekeelőtt a személyi függés korábbi rendszerét – és őket *egyén-dologgá*, társadalmi atommá változtatja. Az első lépésben tehát a termékek, tárgyak válnak dologgá, a másodikban pedig az – csak dolgok által képviselt, dolgok által közvetített – egyének, hiszen a csereértékben „minden egyéniség, sajátosság tagadva van és kihunyt”. A csereértékben a kapitalizmus az érintkezés társadalmiasulásával kezdődik tehát, amely *áru-dolgokat* és *egyén-dolgokat* termel. Ezért egyfelől osztársadalmi összefüggésük, mint a termékek általános cseréje „nekik maguknak idegenül, függetlenül, dologként jelenik meg” („végzet”), másfelől az összefüggés másik végpontján az egyén is dologi meghatározások összességévé válik, mivel a csereértékben „a személyek társadalmi vonatkozása a dolgok (Sache) társadalmi viszonyulásává változott át; a személyi tehetőség dologi tehetőséggé”. (MEM 46/I, 74.) A társadalmi és egyéni totalitás dologi rendszerként való értelmezése ezen a ponton a kifejtésben már egyenesen az egész kapitalizmus elsődleges, legelvontabb meghatározásaként jelenik meg, mint az egyének dologi (sachliche) függőségére alapozott rendszere – így hangzik a három nagy emberi alapformáció meghatározása közül a második. (Uo. I, 75.)

Marx az eldologiasodás három szintjét írta le itt – áru-dolgok, egyén-dolgok (csereérték–ember) és egyéni, ill. társadalmi dologi rendszerek – és még szó sem esett a tudatról. *A fétis ugyan a dolog szinonimája, ahogyan a fetisizmus az eldologiasodásé, de a fétis kategóriarendszerében nagyobb hangsúly van a hamis tudati mozzanaton*, s mivel Marx a *Grundriss*-ben mindenekelőtt az eldologiasodás objektív jelenségeivel és nem szubjektív-tudati vetületével foglalkozik, ezért itt a *fetisizmus kategóriája háttérbe szorul*. Az áru- és pénzfetisizmus gondolkörének kidolgozása azonban éppenséggel a *Grundrisse* pénzfejezetében történik meg az áru kettős jellegéből, a csereérték pénzzé fejlődéséből kibontva – a pénz mint dologi közeg, az általános munkaidő dologi megtestesülése (uo. I, 83–84.) – azonban mivel rendszerezésük csak *A tőke* I. kötetében adott, célszerűbb annak alapján szemügyre venni. A pénz-istenség „transzcendentális hatalma” azon alapul, hogy a csereeszköz maga is önálló dologgá (Sache) válik, s ezzel a dologiság a pénzben második hatványra emelkedik. Marxot azonban itt mindenekelőtt a „folyamat totalitása”, a „társadalmi mozgás egésze” érdekli, s ez úgy lép elő, mint a *forgalom*, vagyis a tőkés társadalmat egészében – mint mondtuk – a polgári társadalom, az anyagi érintkezés világa felől jellemzi (a forgalom az „első” totalitás), s így a pénzfetisizmust is elsősorban csak általános és nem sajátos tartalma felől ragadja meg, mint az emberek kölcsönös tevékenységének dologi-társadalmi rendszerként való megjelenését. (Uo. I, 109, 111.)

A hangsúly tehát azon van, hogy az egyének egy felettük álló dologi mechanizmus részévé, atomjaivá változnak, ill. maguk az egyének is valamiféle dologi egészévé szerveződnek. Az összefüggés mindkét végpontját Marx újra meg újra megfogalmazza a pénzfejezetben, az elvonatkoztatásnak ezen a szintjén átlépve a csak egyszerű áruterelés világát. Amikor ugyanis kifejti, hogy „a pénz létezése előfeltételezi a társadalmi összefüggés eldologiasodását... [és]... a személyek egymás közötti *eldologiasodott (versachlicht)* viszonyát” (uo. I, 77.), akkor ez semmiképpen sem specifikus az egyszerű áruterelésre, hanem elvontságában érvényes annak tőkés formájára is. Ennek megfelelően Marx az eldologiasodás fogalma mögé nagy vonásokban az elidegenedés egész világtörténetét felvázolja, tehát jelzi, hogy az egyéni és társadalmi termelés közötti közvetítés dologi formájának, a csereértéknek általános alapja és oka az, hogy az egyének még társadalmi létfeltételeik létrehozása közben vannak (előtörténet). (Uo. I, 78.) Így az eldologiasodás általában nem egyéb mint egyén és nem, társadalom test és szervesen test elidegenedésének egy sajátos szintje és aspektusa, tehát az egyén (személy) eldologiasodása, tulajdonságainak áru-jellege („általános prostitúció”) sem egyéb, mint az ember világtörténelmi kifejlődésének szükségszerű fázisa. (Uo. I, 79.)

Marx tehát nemcsak azt mutatja be, hogyan „lép szembe az egyesekkel saját cseréjük és saját termelésük *dologi*, tőlük *független* viszonyként”, ezt a „dologi összefüggést” magasabb foknak tekintve „összefüggéstelenségüknél” (uo. I, 78.), hanem azt is bemutatja, hogy a „kifejlett csererendszerben” ez a társadalmiasulás hogyan vezet a dologi összefüggések és a dologi függések társadalmi-természeti rendszerének kialakulásához. (Uo. I, 80.) A dologi függés „általános formájává” vagy „általános alappá” emelkedik, a csereérték, ill. pénz alá való besorolás azt jelenti, hogy „az egyéneken most az elvonatkozások uralkodnak”, hiszen mindenki egyaránt dologi személlyé válik, ami azt is jelenti, hogy személyi függése, személyi viszonyai már dologi függése, dologi viszonyai folyamánként jelenik meg. Ezt a valóságos elvonatkoztatást fogták fel a filozófusok az elvonatkoztatások, az eszmék uralmaként, az egyén-dolgot pedig a szabad egyéniség

megvalósulásának. (Uo. I, 81.) Innen nyílik meg az egész újkori filozófiatörténetnek az eldologiasodás mint „elvonatkoztatás” alapján való értelmezésének lehetősége. A descartes-i cogito éppenséggel az egyén és közösség elvonatkoztatását, akárcsak egyén és külső tárgyak dologi ellentétét mondja ki, az egyén-dolog, mint társadalmi atom filozófiáját fogalmazza meg, amely Marx szerint Smith gazdaságtani társadalomfilozófiájában teljesebb ki, s válik a dologi egyén és dologi közösség alapevidenciájává. (Uo. I, 133.)

Marx visszatérő polémiái a „közgazdászok” álláspontja ellen a dologi elvonatkoztatásokon nyugvó gondolkodás világát támadják, amelyben az egyén minden tulajdonsága, tevékenysége, joga és erkölce számára külső dologi meghatározottság, amelyeket áruként közvetít. Az eldologiasodásnak ez a kiterjesztése az élet minden területére már jelzi, de még nem specifikálja az egyén eldologiasodásának magasabb szintjét, ti. munkaereje eladását. A marxi eldologiasodás-elmélet szándékosan megmarad még az árutertermelés általánosságának szintjén, hiszen ezen a szinten már jól definiálható az eltárgyasulás (Vergegenständlichung) és a dolgok (Sache) birtoklása különbsége. Akárcsak a személy eldologiasodása, dologi „fejlődése” – amelyben a dolog „korántsem feltételez semmi egyéni vonatkozást birtokosához; birtoklása nem a birtokos egyénisége valamely lényegi oldalának fejlődése, hanem éppen az egyéniségnélkülinek a birtoklása, mivel ez a társadalmi viszony egyszersmind érzeki, külsőleges tárgyként létezik, amelyet mechanikusan hatalmába keríthet és éppúgy el is veszíthet valaki” – szemben a tárgyasulással, amelyben a tárgy termelése szükséggépp feltételezi annak elsajátítását mint belsőleges viszonyt. (Uo. I, 130., 134.)

Az „első” totalitás, a forgalom, az anyagi érintkezési viszonyok vizsgálata azonban csak az első fázis Marxnál. A közvetlenül megjelenő áruvilág ugyanis túlmutat a mögötte levő gazdasági viszonyokra, mint termelési viszonyokra, vagyis az érintkezésből át kell lépni a vizsgálat második fázisában a termelés síkjára – összegezi Marx a pénzfejezet fejtegetéseit. (Uo. I, 135.) Az eldologiasodás általános jelenségeit most már specifikálni kell az egyszerű és tőkés eldologiasodás markáns jelenségeire, hiszen a pénzről a tőkére való átmenet másképpen nem vezethető le. Márpedig – mint tudjuk – ennek a feladatnak a megfogalmazásával, a szabadság és egyenlőség társadalmi első jelzésével végződik a pénzfejezet (uo. I, 144.), s ezért egyben az eldologiasodás elemzésével kezdődik a tőkefejezet. Itt tárul fel igazán az egyszerű eldologiasodás sajátos világa, azért, hogy egyben a tőkés árutertermelés és eldologiasodás specifikumára is fény derülhessen.¹⁴

A tőkefejezetet Marx a pénzfetisizmus alábbi meghatározásával indítja: „t egy társadalmi viszony, az egyének egy meghatározott vonatkozása egymásra, úgy jelenik meg, mint egy fém, egy kő, mint rajtuk kívüli tisztán testi dolog, amely mint ilyen a természetben készen található, és amelyen egyetlen formameghatározás sem különböztethető meg többé természeti létezésétől”. (Uo. I, 145.) Markáns megfogalmazásra kerül

¹⁴Papp Zsolt írja Habermas felfogását elemezve, hogy „Az egyenértékek piaci cseréjének jogosultságára épül fel a szabadság, egyenlőség, testvériség polgári alapideológiája. Ám a csereérték ad. a legitimációs képesség egy látszatra épül: a munkaerő-piacon valójában szó sincs egyenértékek cseréjéről. Ezért az értékforma legitimáló hatása kizárólag a burzsoáziára vonatkozik. Marxnál – mondja Habermas – ezért az értékforma elemzésének kettős funkciója van: a piaczgazdasági érintkezés szabályozó elvének és a polgári osztálytársadalom alapideológiájának felfedése. Az értékelmélet egyszerre szolgál a gazdasági rendszer funkcionális elemzésére és az osztályuralom ideológiakritikájára.” (Látszat és legitimáció II., *Világosság*, 1977/11, 703.)

tehát a *társadalmi viszony természetivé-dologivá változása* – „a formameghatározás eltűnt, illetve közvetlenül egybeesik a pénz fém-létével” –, Marx mégsem a fetiszizmus terminológiáját használja, mert bár a „közgazdászokkal” polemizál itt, mégsem ennek tudati aspektusát hangsúlyozza, hanem objektív valóságát, a viszonyok tényleges visszajára fordulását. A pénzfetiszizmus magyarázatában tér vissza Marx az árufetiszizmus elemzésére, használati érték és csereérték még nem elég markánsan megfogalmazott szerepcseréjére, amelyből azonban nagyon határozottan bontakoztatja ki az eldologiasodás újabb hatványát, a pénzt: (a pénz) „átváltozik egy közömbös természeti terméké, egy fémmé, amelyen kihunyt az utolsó vonatkozás is akár az egyénre, akár az egyének érintkezésére. A fém mint olyan természetesen nem fejez ki társadalmi vonatkozásokat: kihunyt benne . . . társadalmi jelentésének utolsó életjele.” (Uo. I, 173. Vö. még II, 344., 360., 391.) A pénzfetiszizmus visszatérő meghatározásai ugyanis arra szolgálnak, hogy Marx levezethesse – egyelőre még elvontan – az önállósult, önmozgó csereértéket, a tőkét mint pénzt.

Ha azonban nem az egyszerű árutermeles határait, hanem belső mozgástörvényeit akarjuk feltárni, a marxi elemzésnek azt az útját kell követnünk, amely a pénzfetiszizmustól visszafelé vezet az egyszerű árutermeles elemi sajátosságainak rögzítéséhez. A fentiekből is kitűnik, hogy az egyszerű árutermelest mint az egyének *érintkezésének* szintjét értelmezi Marx – „a gazdasági meghatározás, az a meghatározás, amelyben az érintkezési viszonyban állnak egymáshoz” (uo. I, 147.) – vagyis megkülönbözteti az „elsődleges elsajátítást” mint termelést a „másodlagos elsajátítástól”, a cserétől mint a munka termékei közvetítésétől. (Uo. II, 368.) Az egyszerű árutermelemből fakadó egyszerű eldologiasodás tehát az egyének ösztársadalmi érintkezésének terméke (elkülönült termelők a totális társadalmi munkamegosztásban), s az érintkezésnek ebből a formájából – az egyéni munkának általános társadalmi munkaként a csereértéken keresztüli elismeretetéséből – fakad az áru-dolognak, mint az eldologiasodás elemi konkrétumának meghatározottsága. A dolgok által összekapcsolt, közvetített egyének – csereérték-egyének – elsődleges meghatározottsága, elemi dologi tulajdonsága viszont az *egyenlőség*, a közösségi kapcsolatok felbomlásából adódó elvonatkoztatás az egyéni-személyi különbségektől. Az áruviszonyban az egyének „csak így, mint egyenlő érvényűek, mint egyenértékek birtokosai és mint ennek az egyenértékűségnek a cserében való bizonyítói vannak egymás számára, ezért mint egyenlő érvényűek egyszersmind közömbösek egymással szemben, egyéb egyéni különbségükkel mit sem törődnek; minden egyéb egyéni sajátosságukkal szemben közömbösek”. (Uo. I, 148.) Ez a formális, az áruviszony vonatkozásában létrejött egyenlőség mindenféle emberi egyenlőség ösképe, eredeti-elsődleges formája, az ember általában vett fogalmának szülőhelye, de egyúttal a cserélők különleges, idegen, személyűekkel szemben is önálló dologgá vált meghatározása, amelyet azonban levetnek, mihelyt ebből a lényegi viszonyból, az árucseré egyén-dolog szerepéből kilépnek.

Ez az egyenlőség tehát valamennyi emberrel szemben úgy lép fel, mint természeti-dologi meghatározottság, amely alá őt besorolják, s amely egyúttal saját lényegként, emberi *természetként* jelenik meg, s amely bármennyire is saját legbelsőbb meghatározottsága, mégis idegen tőle, hiszen az egyenlőség egyúttal elszigeteltség, elszakítottság is – Marx szójátékával az egyenlőség = közömbösség (Gleichheit = Gleichgültigkeit) –, vagyis az ember valóságos lényegének, társadalmiságának, közösségi meghatározottságának tagadása. Egy külsődleges viszony – az árucseré – tehát az ember legbelsőbb lényeként

tételeződik, az ember legsajátabb lényege – a társadalmiság úgyis, mint érintkezés – pedig merőben külsődleges, véletlen viszonyként. Ennyiben már az egyenlőség mint az egyén-dolgok első, még merőben formai meghatározottsága feltételezi már a viszonyok totális visszajára fordulását, az egyén-közösség mint ellenséges dologi világok szétválását, úgyis mint materiális lénye természettörvényeinek és merőben spirituális társadalmi kapcsolatai konvencionális dualizmusát (felvilágosodás).

A *szabadság* mint az egyén-dolog kialakulásának második meghatározottsága az egyenlőségből fakad: az egyének azért és annyiban egyenlőek, mert és amennyiben valamennyien szabadon idegenítik el termékeiket. A szabadság mozzanata így illeszkedik rá kívülről az egyén-dologra, az áruterelőre mint a személy jogi meghatározottsága, rendelkezési joga a dolgok felett (uo. I, 149.), s ebben a dologi általánosulásban a szabad egyén-atomok végképp magukra záródnak, hiszen szabadságuk csak elszigeteltségük manifestálódása. (Uo. II, 392.) Akárcsak az áru-dolog, az egyén-dolog is tartalmat és formát nyer, formája és csereértéke közömbös egyenlősége, tartalma és használati értéke pedig dologi szabadsága. Dologi szabadsága ugyancsak legfelsőbb lényegeként, emberi természeteként jelenik meg, mint a dolgokkal való rendelkezése és egyben önmagának dologként tételezése, önmagának mások számára *eszközzé* változtatása, míg személyiségként való kifejlődése, *öncélként* való megjelenése nem egyéb, mint külsőleges forma, az egyéni dologi készítés, motiváció felszíni meghatározottsága (magánérdek), amely végül is az egyének epifenomén tudatában az egoizmus „vigasztát” kölcsönzi. A szabadság meghatározottsága tehát éppúgy visszajára fordul, mint az egyenlőségé, a természeti-dologi kényszert, amelynek révén az összes többiek őt a csererendszerbe hajtják, vallja az egyén-dolog saját lényegének, társadalmilag tételezett személyiségét pedig öröklött, természeti meghatározottságának. (Uo. I, 151.)

Az egyének szabadsága és függetlensége tehát nem egyéb mint a társadalmiságtól való elszakadásuk és dologi összeköttetésük szervező elve, tartalma: (az egyének) „csak dologilag léteznek egymás számára, ami a pénzvontakozásban, ahol maga a közösségük mint külsőleges és ezért véletlen dolog jelenik meg valamennyiükkel szemben, csak továbbfejlődött. Hogy a társadalmi összefüggés . . . mint dologi szükségszerűség és egyszersmind mint külsőleges kötelék jelenik meg velük szemben, ez éppen a függetlenségüket fejezi ki, amelynek számára a társadalmi létezés szükségszerűség ugyan, de csak eszköz, tehát maguknak az egyéneknek mint valami külsőleges jelenik meg, sőt a pénzben éppenséggel mint valami kézzelfogható dolog . . . (a közösségnek) velük mint a független szubjektumokkal szemben szintén független, külsőleges, véletlen dologként kell léteznie. Ez éppen a feltétele annak, hogy mint független magánszemélyek egyszersmind társadalmi összefüggésben álljanak”. (Uo. II, 373–374.)

A *szabadság, egyenlőség, testvériség* hármasságából az első kettő tehát élesen ellentmond a harmadiknak, amely csak az elkülönült magánemberek önmagukról megfeledezett forradalmi pillanatait, helyesebben szólva a magánemberek elkülönült világa szolgálatában tevékenykedő állampolgárok átmeneti forradalmi közösségét idézi.¹⁵ A valódi polgári szenthármasság Marx szerint a tulajdon, szabadság és egyenlőség hármassága. (Uo. II, 380.) A tulajdon meghatározottsága a szabadságéból fakad, hiszen a szabadság éppen a dolgok feletti rendelkezésben áll, vagyis a tulajdon nem egyéb, mint az

¹⁵ Vö. E. J. Hobsbawm tanulmányát a testvériségről (ismertetve a *Valóság*, 1976/3. számában).

áru-dolog és az egyén-dolog meghatározásainak találkozása, összeolvadása. A totális egyszerű áruterelésnek a mindenki tulajdonos elve felőli meghatározása (Locke) tulajdonképpen kiteljesíti és egyben túllépi az egyszerű áruterelés eldologiasodott világát, mivel túlmutat a saját munkán nyugvó tulajdon elvével a felszín, az érintkezés felől a lényeg, a termelés világa felé. Az egyszerű áruterelésben fogant eldologiasodást tehát itt összegeznünk kell, mégpedig az árufétisen és a pénzfétisen – amely egyúttal a társadalmiságnak külső-természetivé, idegen-véletlenszerűvé fordulását is megtestesíti – túlmenően az egyén-dolog három meghatározásában, az *egyenlőség-fétisben* – amely közömbösség mivoltában a társadalmiság – és a *szabadság-fétisben* – amely dologi kényszer (eszköz) mivoltában az önrendelkezés, a személyiséggé fejlődés (öncél) tagadása – és végül a *tulajdon-fétisben*, amely nem véletlenül vált az egyszerű eldologiasodás egész világának megtestesítőjévé, hiszen benne koncentrálódik valamennyi fenti meghatározás: magának az egyénnek a tárgyhoz való társadalmi viszonya jelenik meg *dologként*. Az áru és a pénz most már a tulajdon-dolognak mint áru-dolog és egyén-dolog egységének egymásra épülő hatványaiként jelennek meg, egészen a tőke mint tőke-dolog meghatározásáig.

A „közgazdászok”, akik csak az adott dologi viszonyok között tevékenykedő egyéneket vizsgálják, dologi materializmusukat éppenséggel az egyszerű áruterelés eldologiasodott viszonyainak meghatározó szerepeként érvényesítik. Mivel számukra nem létezik az a kérdés, hogyan termelik az emberek termelési viszonyaikat, így aztán „az emberek eltűnnek a munka mögött”, s „az idő minden, az ember már semmi”. (MEM 4, 82.) Éppenséggel a közgazdászokkal polemizálva fogalmazza meg a *Grundrisse* az eldologiasodás rendszerét a fetiszizmus kategóriáiban is, hiszen itt arra helyezi a hangsúlyt, hogy az emberek hogyan élik át az eldologiasodás valóságos folyamatait: „A közgazdászok durva materializmusa, hogy az emberek társadalmi termelési viszonyait és azokat a meghatározásokat, amelyeket a dolgok kapnak, e viszonyok alá besoroltaknak, a dolgok *természeti tulajdonságainak* tekintik, éppoly durva idealizmus, sőt fetiszizmus, amely a dolgoknak társadalmi vonatkozásokat tulajdonít mint immanens meghatározásaikat és ily módon misztifikálja őket.” (Uo. II, 155–156. Vö. MEM 26/III, 240., 248.) A durva materializmus tehát – amint már a fiatal Marx kimutatta – átcsap idealizmusba, illetve fetiszizmusba, hiszen az egyszerű áruterelésben az ember keze munkájának eredményeit mint rajta uralkodó természeti-természetfeletti lényeket termeli meg és ezzel misztifikálja társadalmi viszonyait, amely már magas fokot ér el a pénzben (pénz-istenség).

A közgazdaságtan durva materializmusával – amely bizonyos pontokon átcsapott fetiszizmusba, de alapvető meghatározottsága mégis a termelő egyének dologi világa volt – szemben a klasszikus német filozófia a totális áruterelés világa mint a szabadság és egyenlőség társadalma anyagi érintkezésének, a polgári társadalomnak elvont meghatározásait magasabb elvonatkoztatássá párolta le, azaz jogi-politikai-erkölcsi szintekre emelve általánosította a szabadság, egyenlőség és a tulajdon világát. Így Kanttól kezdve az egyén-dolog három említett fétisalakja nemcsak morális szinten általánosult, hanem el is veszítette kapcsolatát az áruterelő egyének eredeti mozgásával, s mivel látszólag a „materializmus” legerőteljesebb kritikája volt, egyben fiktív leküzdésének és egy újfajta, filozófiai szintű ember-evidencia megteremtésének is bizonyult. Az eldologiasodás-folyamatok valóságos tartalmától való elvonatkoztatás, s a dologi érintkezés jogi-politikai-erkölcsi síkjának abszolutizálása, tudatos tevékenységként való értelmezése Kant

és Hegel óta szilárd hagyomány a filozófia történetében, amely a fiatal Lukácson át Goldmann, a francia egzisztencialisták és a mai kultúrkritikusok munkásságáig folytonosan nyomonkövethető.

Az érintkezési viszonyok kiragadása szükségképpen magával vonja az *eldologiasodás* absztrakcióját az *elidegenedésnek* – a *termelésben* gyökerező – egész világával szemben, s egyben az egyszerű és tőkés eldologiasodás összemosását, s végpontként az egységes dologi tudatstruktúrát, amelyet misztifikálnak, amelynek leküzdését hirdetik meg, de amelynek tételezésével az eldologiasodás csak az egyének, viszonyok, tárgyak elidegenedésének „forma”-meghatározottsága, amely mögött a mélyben a munka elidegenedésének, illetve az egyén és nem elidegenedésének tartalmi folyamatai rejlenek. Az egyének, viszonyok, tárgyak egyszerű eldologiasodása leplezi a munkaerő eldologiasodását mint személyiségfetiszizmust, mint a tőkeviszony önállósulását és az objektív termelési feltételeknek az egyénnel szemben tőkeként való megtestesülését. Az összes eldologiasodás-kritikák Proudhon óta – mint látni fogjuk még – az emberek társadalmi érintkezésének reformján alapuló utópiák, az egyszerű eldologiasodás tudatának válságjelenségei, amelyek érintetlenül hagyják a termelés világát, s megmaradnak az egyszerű árutermelésre mint a szabadság és egyenlőség világára vonatkozó naiv szocialista illúziók szintjén. Tudatosítják ugyan az egyszerű eldologiasodás paradoxonát, nevezetesen azt, hogy az emberi *szubjektumok* viszonya mint a szabad és egyenlő „*dolgok*” viszonya jelenik meg. A politikai gazdaságtan ennek az ellentmondásnak a dologi oldalát hangsúlyozza, s bármennyire is a tevékeny egyént mint termelő embert vizsgálja, a gazdaságot mégis „természettörvények” által megszabottnak és az egyén tudatát epifenoménnak tekinti. Az „etikai” szocializmus viszont a szubjektivitás és aktivitás vonatkozására helyezve a hangsúlyt, ennek az ellentmondásnak a tudatosulását igyekszik különböző módokon szükségzerűnek és az eldologiasodás világát magának a tudatosulásnak a tényével leküzdhetőnek bemutatni.

Az egyszerű eldologiasodás világának megismeréséhez az első lépcső Marx szerint *sajátosságának* markáns megfogalmazása az eldologiasodás általános jelenségeivel, ill. tőkés formájával szemben. Erre törekszik a már említett módon a tőkefejezet eleje, amely számba veszi a csereérték bázisán létrejött spontán illúziókat és az ezekre épülő teoretikus illúziókat az érintkezés világában végzett „forradalmi műveletekről”, amelyek mindent a régiben hagynak, csak kiigazítanak. Sőt az egyszerűen felfogott pénzviszonyokban kihunytan jelennek meg a mélyebb ellentmondások, s így hozzá menekülnek a polgári apológia legkülönbözőbb formái. (Uo. I, 146.) Holott a totális egyszerű árutermelés világa nem történelmi realitás, csak értelmes absztrakció, maga „a legegyszerűbb gazdasági viszonyok” rendszere, amelyek „önállóan felfogva merő absztrakciók”, amelyekben a bennük rejlő ellentétek kifejezése elmosódott. (Uo. I, 153.) Amikor tehát leírjuk a szabadság és egyenlőség társadalmát, mint egyének, viszonyok és tárgyak eldologiasodását, hangsúlyozottan a *legegyszerűbb* viszonyokra koncentrálunk, amelyekből nem bonthatók ki közvetlenül konkrétabb meghatározások, mert ezzel már kilépnénk az értelmes absztrakció saját logikájából, s valamely, történelmileg konkrét és az egyszerűből a tőkés árutermelésbe való átmenet meghatározott fokán levő társadalmat ábrázolnánk. Ám a szabadság és egyenlőség társadalmá azért értelmes meghatározások rendszere, mert egyrészt csak így ragadható meg saját logikájában a tőkés társadalom genezise, másrészt

az egyszerű eldologiasodás világa a kialakult tőkés társadalomnak egyik reális mozzanata, sikkja, amelynek klasszikus példája a jogi szabályozás.

Amikor a fentiekben Marx nyomán leírtuk az egyén-dolgok mint társadalmi atomok elemi mozgását, a leírás tehát szükségképpen teljes annyiban, hogy a meghatározások nem bővíthetők tovább, pontosabban szólva az egyenlőség és szabadság dologi világának konkretizálása és realizálása már túlvisz bennünket az egyszerű árutermelés világán. Marx már fiatalkori műveiben kifejtette, hogy mennyire abszurd Rousseau feltételezése arról, hogy fennállhat a szabad és egyenlő magántulajdonosok világa, hiszen a totális egyszerű árutermelés rendszere – ha valaha létrejött volna is – az árutermelés saját törvényénél fogva csapna át ellenkezőjébe, egyesek fokozatosan „egyenlőbbek” és „szabadabbak” lennének, azaz végbemenne gazdagok és szegények gyors polarizációja. Ezt mutatja a valóságos történelem is, hiszen a totális egyszerű árutermelés értelmes absztrakcióját a világtörténelemben leginkább az USA korai történetében realizálták, s megszületett annak rousseau-i ideológiája is Jeffersonnál és másoknál. Ám rövidesen végbement az említett vagyoni polarizáció, s mihelyt a nyugati határok lezárultak, az egyszerű árutermelők tömegeit kényszerítették bele a tőkés áruterelésbe. Ezt a folyamatot, amely az egyszerű áruterelést önnön fejlődésén belül felbomlasztja, Marx több oldalról jellemzi, hiszen az üzletmenet objektív véletlenei a piaci viszonyokban éppúgy polarizálnak, mint az örökség és más jogi viszonyok, s mindez megjelenik a személyi különbségek szintjén is, illetőleg a fentiek nagyon határozottan függnek a cserében résztvevő egyének személyiségként vett konkrét tulajdonságaitól is. (Uo. I, 147., 152., II, 379. stb.)

Az egyszerű eldologiasodásból a tőkésbe való átcsapás az eldologiasodás centrális kategóriájában, a *tulajdon* fogalmában megy végbe, ezzel csapnak át végleg ellenkezőjünkbe – a felszíni látszatvilág megőrzésével – a szabadság és egyenlőség meghatározásai. Ennek a folyamatnak a leírásával ad csattanós választ az *érintkezés-utópiákra* és *tudat-reform illúziókra* Marx a *Grundrissében*, úgyis mint az emberi szubjektivitásformák átfogó elméletében. Egyszerűen „ostoba kívánságnak” minősíti azt a kispolgári szocialista követelést, hogy a csereértéket termelő munka ne fejlődjék bérmunkává, s elutasítja a polgári társadalom reális és ideális világa egybemosását, vagyis a tőkés eldologiasodásnak az egyszerűre, s ezzel az összes kifejtett elidegenedésformának az elemi eldologiasodásra való redukálását. (Uo. I, 154., II, 381.) Kritikai érvelése mögött a tőkés eldologiasodás genezisének kiterjedt leírása áll. A munkaerő áruvá válása ökonómiájának kidolgozása a *Grundrisse* nagy vívmánya. Marx természetesen kidolgozza az emberi szubjektivitás eldologiasodásának újabb, magasabb hatványon való jelentkezését is, ez azonban már túlmegy a pénzfejezet logikáján, és önálló vizsgálatot igényel. Előzetesen csak annyit szögezhetünk le, hogy a tulajdonban lejátszódó átcsapással, vagyis a „szabad” munkaerő és a termelési eszközök magántulajdona kialakulásával *szubjektum és objektum viszonyának visszajára fordulása újabb, magasabb szintre emelkedik*, amelynek döntő mozzanata a munkaerő használati értékének és csereértékének visszajára fordulása, a munkaerő eldologiasodása és a tőke megszemélyesülése. (Uo. I, 162. skk., II, 405. skk.) Míg az egyszerű eldologiasodásban a dologi viszonyok csak a társadalmi élet bizonyos alapvető szektorait hatják át, addig a tőkés eldologiasodás végbeviszi a társadalmi élet egész szerkezetét, valamennyi szférája dologi viszonyok alá rendelését. Az eldologiasodás

mindkét formájának és átmenetüknek rendszerezése *A tőke* I. és III. kötetében történik meg, amelyek gyakorta szó szerint is felidézik és összefoglalják a *Grundrisse* fejtegetéseit.¹⁶

A tőke fetiszmus-elmélete

A politikai gazdaságtan bírálatához elemzései kötik össze a *Grundrisse* és *A tőke* rendszereit. A szabadság és egyenlőség társadalma itt csak gazdasági vonatkozásaiban jelenik meg, mint a különböző munkák egyenlősítése a csereértékben – s ez a mindennaposan végbemenő absztrakció egyúttal a termelők egyenlősítése is –, amelynek révén az elszigetelt *egyéni* munka általános, *társadalmi* munkaként jelentkezik. A csereérték általánosulása következtében „a személyek társadalmi vonatkozása mintegy fonákkul fejeződik ki, tudniillik mint a dolgok társadalmi viszonya”, vagyis „a csereérték személyek közötti . . . dologi burokba rejtett viszony”. (MEM 13, 17.) A szabad egyének pedig csak úgy jelennek meg, mint a cserefolyamat „tudatos hordozói”, tehát eleve csak dolgok megtestesüléseiként. (MEM 13, 24.) Marx az árutermelés világában *kettős megfordítást* lát, *személy eldologiasul*, dolog formáját ölti, majd a *dolog* öbenne *megszemélyesül*, azaz a dolog válik szubjektummá, aktív mozzanattá, amely az árucserre szerepei (vevő, eladó) váltogatásával, ill. a társadalmi munkamegosztásnak megfelelően váltogatja a személyeket, amelyekben inkarnálódnak. A társadalmi, ill. gazdasági jellemek mint az áru-dolog megszemélyesülései alkotják a polgári egyéniség megjelenésének elemi szintjét, mégpedig olyan dologilag rögzített szerepekről van szó, amelyek még teljességgel közömbösek az őket hordozó egyénnel szemben. *A politikai gazdaságtan bírálatához* c. műben csak eddig a pontig követi Marx az egyszerű árutermelés „misztifikációját”, a pénzben azonban jelzi már az eldologiasodás bonyolultabb forma-mozgását is.

A pénz mint önállóult csereérték, mint az egyes csereértékekkel szemben önálló dologi létezés kapcsán kerül az eldologiasodás tulajdonképpen meghatározásra, erősen kihangsúlyozva az eldologiasodás valóságát, vagyis azt, hogy a belőle adódó misztifikáció korántsem csupán tudatunk „réme”: „Az, hogy egy társadalmi termelési viszony mint egy az egyéneken kívül meglévő tárgy jelentkezik, azok a meghatározott vonatkozások pedig, amelyekbe az egyének társadalmi életük termelési folyamatában belekerülnek, egy dolog sajátos tulajdonságaiként – ez a fonákság, ez a nem képzelt, hanem prózai módon reális misztifikáció jellemzi a csereértéket szülő munka valamennyi társadalmi formáját.” (MEM 13, 30.) Lényeges azt is kiemelnünk, hogy nem csupán egyének közvetlen kapcsolatai öltenek dologi formát, hanem az ösztársadalmi viszonyok rendszere maga is dologként jelenik meg a pénzben mint „az elidegenült munkának a közvetlen létezési formájában”. (MEM 13, 37.) Marx a pénz kapcsán is alig használja a fétis kifejezést (vö. MEM 13, 119.), tehát nem emeli terminussá, sokkal inkább a misztifikáció, az elvárásolt, fonák világ fogalmaiban, a dolgok „idealizmusa”, „elképzelt, jelképes létezése” és dologi valósága kontrasztjában írja le a fetiszmus jelenségét. (MEM 13, 81., 86.) A pénz szintjén azonban

¹⁶ Vö. W. Tuschcherer: *Marx gazdaságelméletének kialakulása* (Bp. 1976, 329., 332. stb.). A *Das Kapitel vom Geld* (Interpretationen zum „Kapital” 2, VSA kiadó, West Berlin, 1973) c. kollektív munka szerzői (Helmut Asche és mások) részletesen bemutatják a *Grundrisse* és *A tőke* bevezető fejezeteinek a viszonyát, s a fetiszmus kérdésével, mint *A tőke* I. kötete I. fejezete 4. pontjának az első három ponthoz való tartalmi viszonyával kiemelten foglalkoznak. (I. m. 183–193.)

már lehetségessé válik a *társadalmi-gazdasági jellemek* fentebb látott elemi szintjének (vevő, eladó) differenciálása, különösen a pénz funkciói kapcsán. Színre lépnek a „forgalom szereplői” mint dolgok megtestesülései, akik „megborzadnak saját viszonyaik áthatolhatatlan titokzatosságától” (MEM 13, 111.), hiszen míg a kincsképzés „az egyéniségnek különös oldalait fejleszti ki”, addig a pénz forgalmi eszköz funkciójában az árubirtokosok megintcsak „új gazdasági szerepeket kapnak”. (MEM 13, 68–69., 100., 105.) A társadalmi-gazdasági jellemek tarka kavalkádjában azonban közös mozzanat az, hogy valamennyien az általuk termelt dolgok képviselői, megszemélyesülései, s ez a kétszeres visszájára fordítás „szükségszerűen nő ki abból a visszájára fordulásból, amelyben az áruvilág hordozói előtt saját társadalmi munkájuk megjelenik” (MEM 13, 116.) – ti. az elkülönült magánmunkáknak általános, társadalmi munkaként való elismertetéséből.

A *tőke* I. kötetének I. fejezete tartalmazza a marxi árufetisizmus-elmélet rendszerezését, s ennyiben az egész eldologiasodás-elmélet megalapozását is. Marx az áru és az árutertermelő munka kettős jellegéből, a gazdagság „anyagi tartalma” és „társadalmi formája” ellentétéből indul ki, s használati értéknek ezt a kölcsönviszonyát végigvezeti az értékformák fejlődésén keresztül. Már a legelemibb csereviszonyban – fejtegeti Marx – a használati érték a csereérték, a konkrét munka az elvont munka, a természeti tartalom a társadalmi forma kifejezésekként jelenik meg, vagyis a csereérték mint „kísérteties tárgyi-ság” lép elő (MEM 23, 44.), de Marx ennek a vizsgálatát, az „értékkifejezés titkának” feloldását, a „népi előítéletté” vált elvont, dologi emberi egyenlőség létrejöttének megvilágítását (MEM 23, 64.) későbbre halasztja és az árufejzet utolsó pontjaként önállóan tárgyalja. Így nyer „Az áru fétisjellege és ennek titka” c. rész önálló hangsúlyt, amennyiben az értékforma objektív, történelmi-logikai mozgásának elemzése már megelőzi, s Marx tudatosan választott kifejezése – a fétis – erőteljesen aláhúzza az eldologiasodás szubjektív-tudati aspektusát. Ezért vált elterjedté a marxista irodalomban a fétisizmus jelenségeinek kizárólag az árutertermelők mindennapi tudataként való tárgyalása, figyelmen kívül hagyva nemcsak Marx megelőző és megalapozó elemzéseit, hanem az említett résznek az eldologiasodás objektív folyamataira vonatkozó gondolatmenetét is. Holott az árufetisizmusról írott részt, amely az áru „misztikus jellegét” fejtegeti, a *Német ideológiából* vett fordulattal úgy jellemezhetnénk: „csak most látjuk, hogy az embernek 'tudata' is van”. (MEM 3, 33.)¹⁷

Az árufetisizmus jelensége, amennyiben szubjektíve, az árutertermelők tudata oldaláról vesszük szemügyre, a hamis tudat alsó, mindennapi szintje, az eldologiasodás közvetlen tudata, de azt is előre kell bocsátanunk, hogy voltaképp nem maga a tudat hamis, fonák, hanem maga a valóság fordul visszájára, s ezt a visszásságot fejezi ki adekvát módon a *hamis tudat, amelynek voltaképpen a fonáksága abban van, hogy a visszájára fordult*

¹⁷ Amint Swingewood is említi (i. m. 104.), az utóbbi években valóságos divattá vált marxizáns, ill. újbaloldali körökben Marx fetisizmus-elmélete. Swingewood P. Berger–S. Pullberg Reification and the Sociological Critique of Consciousness (New Left Review 1966/jan.–febr.) c. tanulmányát említi, de hozzátehetnénk még Pier Aldo Rovetti Fetishism and Economic Categories (*Telos*, 14. szám) és The Critique of Fetishism in the Grundrisse (*Telos*, 17. szám) c. tanulmányait is, ill. R. Winfield ide is csatlakozó The Logic of Marx's Capital (*Telos*, 27. szám) c. írását is. A legutóbbi évekből J. Gabel False Consciousness (London 1975) címen publikált könyvét – ill. J. Broughton által róla írott recenziót a *Telos* 29. számában – és Gabel Utopian Consciousness and False Consciousness (*Telos*, Fall 1976) c. tanulmányát említhetnénk.

állapotot természetesként, történelmi-társadalmi mozgásáról leválasztva tükrözi vissza. Éppenséggel a hamis tudat ezen vonatkozásának markáns kiemelésére választotta Marx a negyvenes évek elején a fetisizmus kifejezést, tehát a társadalmi vonások természetibe való átfordulása jelzésére. Ez az átfordulás tehát magában a valóságban játszódik le, nevezetesen azzal, hogy mihelyt a munkatermékek áru-formát öltenek, egyfelől „emberi munkák egyenlősége a munkatermékek egyenlő értéktárgyiségének dologi formáját kapja”, másfelől „a termelők viszonyai... a munkatermékek társadalmi viszonyának formáját kapják”. Összefoglalva, „Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, 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. E felcserélés révén a munkatermékek árukká, érzékileg érzékfölötti, vagyis társadalmi dolgokká válnak.” (Az én kiemelésem – Á. A.) (MEM 23. 75.)

Ez a fejtegetés tartalmazza Marx eldologiasodás-elméletének lényegét, a munkatermékek dologivá válásának az áruformából, az áruformának pedig az elkülönült termelők egyéni munkájának közvetett társadalmiságából való levezetését. Így jelenik meg újfólag és hangsúlyozottan a dolog (Sache) fogalma, a dologi forma és az eldologiasodás (sachliche Form, Versachlichung) terminusa két, egymással szorosan összefüggő folyamat leírására.¹⁸ Elsődlegesen maguk a munkatermékek (tárgyak, Gegenstand) válnak dologgá, nyernek társadalmi-természeti tulajdonságokat, másodlagosan pedig – a fentiek következtében – maguk a termelők közötti viszonyok kövesednek meg az emberekkel szemben dologi, azaz társadalmi-természeti formákká. Előbb az ember szervetlen teste, utóbb társadalomteste válik dologivá, egy megfordítás, felcserélés révén, amelyről már tudjuk, hogy eleve benne rejlik két áru viszonyában, abban, hogy az egyik áru használati értékének természeti meghatározottsága a másik áru számára csereértékének kifejezésévé válik és viszont. A fenti két eldologiasodás-folyamathoz harmadikként csatlakozik magának az egyének az eldologiasodása, mégpedig az egyén eldologiasodása és a dolog megszemélyesülése egységében. Ezek a folyamatok nem a hamis tudat káprázatai, hanem ténylegesen végbemennek az egyének érintkezésében és csak ezért „tűnik” így nekik, vagyis anyagi érintkezésük azért ölti „számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját”, mert ez a megfordítás a valóságban is megtörténik. A vallással való párhuzam is azt jelzi, hogy Marx az árutermelők tudatának a valóságos folyamatokból való magyarázatára törekszik, s ennek kapcsán vezeti be *A tőkében* először a fetisizmus kifejezést – „Itt az emberi fej termékei saját étellel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Ugyanigy vagyunk az áruvilágban az emberi kéz

¹⁸ Kategoriálisan is kitűnik tehát a különbség a lukácsi Verdinglichung-centrikus és a marxii Versachlichung-centrikus megközelítés között, ami mögött tartalmilag a lukácsi megközelítés féloldalisága, a társadalmi viszonyok eldologiasodásának kibontatlansága rejlik. Swingewood joggal írja, hogy a fiatal Lukács felfogása történelmietlen, mivel Marx szerint az eldologiasodás sohasem megy végbe teljesen, hiszen az emberek állandó ellenállása is hozzátartozik az eldologiasodás történetéhez, így nincs szükség a Lukács-féle abszolút fordulatra a proletariátus tudatában. (I. m. 107–110.) Érdekesen mutatja be Swingewood J. Goldthorpe–D. Lockwood *The Affluent worker* (I–III., Cambridge 1968–1969) c. modern szociológiai feldolgozását, bírálva a technicista álláspont korlátozottságát a munkásosztály mai helyzetének, eldologiasodásának felmérésében.

termékeivel. Ezt nevezem fetiszizmusnak” (MEM 23, 75.) – a fetiszjelleg (Fetischcharakter) mindenekelőtt magában a valóságban fedve fel, az árutertermelő munka sajátos társadalmi jellegében, abban a többször említett körülményben, hogy az elkülönült egyének csak magánmunkáik termékeinek dologi közvetítésével ismertethetik el magukat társadalmilag tevékenyeknek.

A fetiszizmus, az eldologiasodás esetében tehát semmit sem kezdetünk az ismeretelméleti hamisság, a nem adekvát tükrözés fogalmaival és kritériumaival, hiszen az eldologiasodásban maga a társadalmi valóság fordul visszájára. Az árutertermelő egyéneket tényleg dolgok képviselik egymás számára, társadalmi termelési viszonyait valóban dolgok közvetítik, így a fetiszizált, eldologiasodott tudat ezt a feje tetejére állított valóságot tulajdonképpen helyesen, az árutertermelők mindennapi tevékenységének irányítása szempontjából adekvát formában tükrözi.¹⁹ A fetiszizmusnak a későbbi marxizmusban oly gyakori ismeretelméleti megközelítésétől, felvilágosító jellegű eltorzításától eltérően Marx egyértelműen leszögezi, hogy „A termelők számára ezért magánmunkájuk társadalmi vonatkozásai *annak jelennek meg, amik* (az én kiemelésem – Á. A.), vagyis nem a személyek közvetlenül társadalmi viszonyainak magában a munkájukban, hanem ellenkezőleg, a személyek dologi viszonyainak és a dolgok társadalmi viszonyainak”. (MEM 23, 75–76.) A „dologi forma”, „dolgok viszonyának fantasztikus formája”, amelyet Marx itt fejteget, azért válik az árutertermelők tudatában „népi előítéletté”, evidenciává, mert ilyen maga az elidegenedett valóság, s az árutertermelők mint passzív szubjektumok, társadalmi atommá redukált személyek epifenomén-tudata ezt az állapotot fejezi ki. Az árutertermelő egyén epifenomén-tudatát klasszikusan mutatja – a késői Lukácsal szólva – az a sajátos „inadekvátság”, „inkongruencia”, hogy ebben a visszafordult világban éppenséggel a fetiszizált, a hamis tudat biztosítja az adekvát viselkedést. Az természetesen más kérdés, hogy a marxizmus ökonomista eltorzításának tradíciójában az árutertermelő valóságos epifenomén-tudata, mint egy konkrét társadalmi-történelmi szituáció terméke, egy adott szférában, a gazdaságban tevékeny ember meghatározottsága azonosult a tudattal általában, s így a marxizmus talaján újjászületett a szemléleti materializmus, amely egyúttal újólag a fetiszizmus világának önmagára zárulása, ön-evidenciája is.

„Az áru fetiszjellege és ennek titka” c. rész sajátossága éppen az, hogy az eldologiasodás gyakorlata és tudata kölcsönviszonyát állítja a vizsgálódás középpontjába, s a fetiszizált tudatot az árutertermelő mindennapos gyakorlatából vezeti le: „A magántermelők agya magánmunkájuk e kettős társadalmi jellegét csak azokban a formákban tükrözi vissza,

¹⁹ A tartalom és forma viszonyának visszájára fordulását A. A. Leontyev A nyelv mint társadalmi jelenség (*Világosság*, 1977/11, 680.) c. tanulmányában az alábbiakban mutatja be: „A visszájára fordult formának különösége, amely megkülönbözteti őt a forma és tartalom klasszikus viszonyától – mint M. K. Mamardasvili írja – a tartalmi meghatározottságok objektív hiányában áll: a megjelenési forma önálló, 'lényegi' jelentést kap, elkülönül, és a tartalom felcserélődik a jelenségben egy más viszonyal, mely összeolvad a forma anyagi hordozójának (szubsztárium) tulajdonságaival... s a valóságos viszony helyébe lép... Ugyanakkor a valóságos eredet kapcsolatai 'megszűnnek' benne... Itt záródik a tartalom egyenes tükrözése a formában. Példa – a pénzforma, amely a visszájára fordult áruforma.” A. A. Leontyev itt Mamardasvili Analíz szoznanyija v rabotah Marksza (*Voproszi filozofii*, 1968/6.) c. tanulmányára hivatkozik és bevezeti a visszájára fordult, önállóult forma megnevezésére a kvázi-objektum elnevezését, s ennek mozgását vizsgálja a nyelv vonatkozásában.

amelyek a gyakorlati érintkezésben, a termékserében megjelennek . . . Az emberek tehát nem azért vonatkoztatják egymásra munkatermékeiket mint értékeket, mert ezek a dolgok (Sachen) szemükben pusztán dologi burkai (sachliche Hüllen) egyenlő fajta emberi munkának. Fordítva.” (MEM 23, 76.) Úgy hisszük, Marx itt a napnál világosabban megfogalmazza, hogy az eldologiasodás-elmélet, a fetiszmus-probléma nem a tudat problémája, hanem az árutertermelő gyakorlatáé, amely megtermeli a „társadalmi hieroglifikát”, s amelynek szereplőit éppen itt jellemzi Marx azzal a tömör – Lukács György által is gyakran idézett – tézissel, hogy „Nem tudják ezt, de csinálják”. Az áruformából fakadó eldologiasodás így a társadalmi élet természeti formájává szilárdul, s ezért a fetiszált, eldologiasodott tudat a tárgyakat, viszonyokat és egyéneket eloldja eredeti mozgásuktól, társadalmi-történelmi szülőhelyüktől, s a társadalmi élet minden elemének megkövesedett természeti formát, a társadalmi tudat minden fogalmának természeti evidenciát kölcsönöz: „Azok a formák, amelyek a munkatermékekre rányomják az áru bélyegét . . . a társadalmi élet természeti formáivá szilárdultak, mielőtt az emberek próbálnak számot adni maguknak, nem e formák történelmi jellegéről . . . hanem tartalmukról . . . De éppen az áruvilág e kész formája – a pénzforma – az, amely a magánmunkák társadalmi jellegét . . . dologilag elleplezi, ahelyett hogy ezeket feltámá.” (MEM 23, 78.) Az eldologiasodott tudat levezettségét, az eldologiasodás reális világa elsődlegességét mi sem mutatja jobban, mint Marx elmélettörténeti fejtegetése, amelyben a „tudat reformja” újkeletű prófétaival szemben egyáltalán nem várta az eldologiasodás titkának feltárásától az eldologiasodott tudat „leleplezését” s vele az egész eldologiasodott világ összeomlását.²⁰

Marx szerint „Az a késői tudományos felfedezés, hogy a munkatermékek, amennyiben értékek, csak dologi kifejezései (sachliche Ausdrücke) a termelésükre fordított emberi munkának, korszakot alkot az emberiség fejlődéstörténetében, de semmiképpen sem oszlatja el a munka társadalmi jellegének tárgyi látszatát (gegenständlichen Schein). Az, ami csak erre a különös termelési formára, az árutertermelésre érvényes . . . az árutertermelés viszonyainak rabjává lett emberek számára, ama felfedezés előtt és utána egyaránt . . . végérvényesnek jelenik meg . . . Az ő szemükben saját társadalmi mozgásuk dolgok mozgásának formáját ölti, amely mozgásnak ellenőrzése alatt állanak, ahelyett hogy ők ellenőriznék.” (MEM 23, 77.) Kétségtelen tehát, hogy Marx ettől a „tudományos felfedezettől” nem várt közvetlen forradalmasító hatást, s mégis, a polgári politikai gazdaságtannak *A tőke* alcímében is jelzett kritikáját forradalmi tettnek tekintette. Mégpedig azért, mert kidolgozta azokat a közvetítő láncszemeket, „közvetítéseket”, amelyek a társadalmi valóságban és a forradalmi mozgalomban a fennálló termelési mód megdöntéséhez vezetnek, amelyek révén a munkásosztály mindennapi tudata forradalmi

²⁰ Egészen látványosan jelenik meg az eldologiasodás-tudat reformjának álláspontja I. D. Illich Deschooling Society (London, 1971) c. munkájában, nevezetesen az árufetiszmust olyan pszichés jelenségnek tekinti, amely tudatos manipulálás eredményeként a társadalmi élet minden területét átfogja, tehát például a tanító az iskola, a bíró az igazságszolgáltatás stb. igénybevételére való eldologiasodott szükségleteket termel. S. Bowles–H. Gintis a *Schooling in Capitalist America* (New York 1977, 260.) c. munkájukban viszont Illichet bírálva rámutatnak arra, hogy az árufetiszmus a modern kapitalizmusnak is spontán, mindennapos jelensége, a legkülönbözőbb tudatos manipulációk is csak azért lehetségesek a társadalmi élet minden területén, mert erre az alapvető, valóságos eldologiasodásra épülnek rá.

osztálytudattá szerveződik. Éppenséggel ezek a közvetítések hiányoznak a fiatal Lukácsnál, s még erőteljesebben eldologiasodás-elmélete marxizáns követőinél, míg Marx az áru fétisjellege „leleplezését” a polgári gazdaság *gyakorlati* ellentmondásai elemzésébe ágyazza bele, illetve ezekből bontja ki az eldologiasodás „emelkedettebb” formáit, így tudatát is. Az elidegenedést korántsem korlátozza az eldologiasodásra, nemhogy annak tudatára, hanem ellenkezőleg, az eldologiasodást beleilleszti az elidegenedés egész rendszerének mozgásába.

Az áru- és pénzfetisizmus mint az eldologiasodás kiindulópontja így Marxnál az elidegenedés elemi *szintjének*, helyesebben szólva elemi *formájának* bizonyul, amely már csíraformában hordozza az elidegenedett munka meghatározását mint *tartalmát*, ez utóbbi azonban csak a tőkés eldologiasodásban bontakozik ki teljességgel, azaz magáértvalósága szerint. Az elidegenedés tartalmi meghatározottsága mint az előtörténet lényege, egyén és nem fejlődésének elválása, diszkrepanciája és az antagonizmusig feszülése viszont éppen az egyszerű áruterelésben teljeseedik ki a bormírt, a termelő egyén változatlan újratermelésére irányuló prekapitalista formák leküzdése útján. A dologi közvetítés az egyének között éppenséggel az egyén és nem elidegenedése kiteljesedésének következménye, s a dologi *forma* nem egyéb, mint az a mechanizmus, amelyben az egyének számára egymástól és a társadalomtól való elszigetelődésük és elszigeteltségükben való érintkezésük végbemegy. Az egész dologi mechanizmus „szülőhelye és titka” tehát a használati érték és csereérték viszonyának visszájára fordulása, s ezért az eldologiasodás mint az elidegenedés formai mozgása Marxnál mindig kétoldalú, kettős jellegű, ahogy ezt már az egyszerű eldologiasodásban látjuk a személy eldologiasodásában és a dolog megszemélyesülésében. Már a *Grundrisséből* tudjuk, hogy míg a feudalizmusban a személyi, addig a kapitalizmusban a dologi viszonyok uralkodnak, bár a kapitalizmusban is megjelennek a személyi viszonyok, de csak úgy, mint a dologi viszonyok megszemélyesülése. Az eldologiasodásnak az áruterelő munka kettős jellegéből adódó eredetét azért kell kiemelnünk, mert a marxista eldologiasodás elméletek többsége Kautskytól a későbbi vulgáris ökonomista megközelítésekig, illetve a fiatal Lukácstól Goldmannig egyaránt féloldalas, tehát a csereérték mozgását abszolutizálja, mint a klasszikus polgári politikai gazdaságtan, s a használati érték mozgását negligálja, vagyis nem reprodukálja az eldologiasodás egymásra épülő szintjein az áruterelő munka *kettős* jellegének megjelenését.

Marx viszont éppenséggel az áruterelő munka kettős jellegének tárgyalására tér vissza az árufetisizmusról írott rész végén, a „közgazdászok” bírálatában. Hogy mennyire megtéveszti a közgazdászokat az áruvilághoz tapadó fetisizmus – fejtegeti Marx –, arra legjobb példa az arról folytatott vita, hogy mi a *természet* szerepe a *csereérték* képzésében (vö. MEM 19, 13–15. is), jöllehet a csereérték nem tartalmaz több természeti anyagot, mint például a váltóárfolyam. A közgazdász ugyan képes bizonyos mértékig felfedni a fetisizmust legegyszerűbb formáiban, de teljesen annak áldozatává válik, mihelyt a fejlettebb formákat, nevezetesen a tőkét tárgyalja. De még a legegyszerűbb árufetisizmuson sem tud teljesen túljutni, éppenséggel a kettős jelleg feltárásának hiánya miatt. Végezetül Marx magát az árut szólaltatja meg – „Ha az áruk beszélni tudnának, azt mondanák, használati értékünk talán érdekli az embert. Ez a használati érték nem mint dolgokat illet meg bennünket. Ami azonban dologilag megillet bennünket, az az értékünk” –, mivel a közgazdász az „áru lelkéből” beszél: „Az érték’ (csereérték) ’a dolgok tulajdonsága, a

gazdagság' (használati érték) 'az embereké'." (MEM 23, 84.) Ezért a munkaérték-elmélet eleve kettős megalapozású, de a pólusok önállósulnak és a csereérték-elméletekkel szemben – a klasszikus szerzőknél, Smithnél és Ricardónál még csak alárendelten, de ellenfeleiknél és a későbbi szakaszban dominánsan – megjelennek a ritkaság-elméletek, ill. a szubjektív hasznosság-elméletek is. Hiszen a közgazdászok „úgy vélekednek, hogy a dolgok használati értéke független dologi tulajdonságaiktól, értékük ellenben mint dolgokat illeti meg őket. Ebben a hitükben az a furcsa körülmény erősíti meg őket, hogy a dolgok használati értéke az ember számára csere nélkül, tehát a dolog és az ember közötti közvetlen viszonyban, értékük ellenben csak a cserében, vagyis egy társadalmi folyamatban realizálódik.” (MEM 23, 85.) Amennyiben viszont a használati értékek függetlenek a természeti-tárgyi tulajdonságoktól, akkor teljességgel szubjektívek, egyéni-emberiek, vagyis az objektivista, tény-imádó csereérték-centrikus fetisizmust minden szinten kiegészíti a szubjektivista-voluntarista használati érték-centrikus fetisizmus, attól függetlenül, hogy a polgári ideológia adott szakaszában vagy műfajában éppen melyiken van a hangsúly.

A marxi eldologiasodás-elmélet elmélet rekonstrukciójára irányuló elemzésünk *először* is azt kívánta bemutatni, hogy az eldologiasodás az *anyagi érintkezésből*, az elkülönült termelők közötti dologi közvetítésből fakad, amint ezt a *Grundrisse* anyagán, a szabadság és egyenlőség társadalmi marxi modelljén részletesen elemeztük. *Másodszor* arra kívántuk felhívni a figyelmet, hogy Marx a munka, a társadalmi tevékenység általában vett fogalmából, s ennek konkrét történelmi formájaként az árutermelő munka *kettős* jellegéből, mint az anyagi *tartalom* – társadalmi *forma* dialektikájából indul ki. (MEM 23, 42.) A használati érték és csereérték kölcsönviszonyából, visszajárfordulásából vezeti le tehát az eldologiasodás összes jelenségét. Jellegzetes, hogy a közgazdaságtan fetisizmusának lényegét éppen abban látja, hogy „soha még csak fel sem vetette azt a kérdést, hogy miért ölti ez a tartalom azt a formát”, s így „egyik legfőbb hiányossága”, hogy „sohasem sikerült az áru . . . elemzésével felderítenie az érték formáját”, márpedig „a munkatermék értékformája a polgári termelési mód legelvontabb, de egyszersmind legáltalánosabb formája is . . . és ezzel egyúttal történelmileg jellemzi. Ezért, aki ezt a társadalmi termelés örök természeti formájának nézi, annak szükségképpen elkerüli a figyelmét az értékformának, tehát az áruformának, a további fejlődés során pedig a pénzformának, tőkeformának stb. a sajátossága is”. (MEM 23, 82–83.) A polgári gazdaságtan alapvető „módszertani” hibájától, a tartalom–forma dialektikájának negligálásától tehát egyenes út vezet az alapvető gazdaságtani meghatározások helytelen megfogalmazásáig.

A rekonstrukció *harmadik* fontos mozzanata számunkra annak kimutatása volt – legutóbb részletesen szóltunk erről *A tőke* anyagán –, hogy az eldologiasodás Marx számára nem kizárólag *tudati* jelenség, hanem elsősorban *gyakorlati*, s hogy a hamis tudat a maga módján helyesen tükrözi a fonák valóságot. Különösen nagy hangsúlyt nyer ez a körülmény a rekonstrukció *negyedik* mozzanatában, nevezetesen az *egyszerű* eldologiasodás objektíve eltakarja, az egyszerű árucseré mint forma a valóságban – jogi szerződés formális egyenlőség stb. stb. – elfedi a tőkés eldologiasodást, a munkás és tőkés közötti adásvételt mint tartalmát. Jelen elemzésünkben az egyszerű eldologiasodás alapvonásainak feltárására koncentráltunk, s nem térünk ki a tőkés eldologiasodás analizisére, de arra hangsúlyozottan fel kell hívnunk a figyelmet, hogy az eldologiasodás-elmélet leggyakoribb hibája a két szint egybeomlása. Marx viszont nagyon szemléletesen fogalmazza meg, hogyan történik meg az átlépés a szabadság és egyenlőség társadalmából, az

egyforma árubirtokosok világából a tőkés és bérmunkás föl- és alárendeltségi viszonyába (MEM 23, 167.), azonban azt is aláhúzza, hogy az egyszerű eldologiasodás mint az élet egyik reális vonatkozása (vevők—eladók stb.) nemcsak hogy megmarad, hanem az egyszerű áruviszony és a belőle fakadó jogviszony egyben a tőkés árutermelés működésének szükségszerű formája is. Márpedig „Ezen a megjelenési formán, amely a valóságos viszonyt láthatatlanná teszi és éppen az ellenkezőjét mutatja, alapulnak mind a munkás, mind a tőkés összes jogi képzetei, a tőkés termelési mód összes misztifikációi, összes szabadság-illúziói, a vulgáris gazdaságtan összes apologetikus lóditásai.” (MEM 23, 503.)

*

A marxista szerzők között még napjainkban is elterjedt az a vélemény, hogy az elidegenedés Marxnál az érett művekben eltűnik, s felváltja a fetisizmus, ill. az eldologiasodás fogalma. L. Sève *Az elidegenülés marxista elemzése* c. tanulmányában joggal száll szembe ezzel az állásponttal, kihangsúlyozva ugyan, hogy az árufetisizmus problémájának *A tőke* I. kötete elején nagy jelentősége van az egész további kifejtés megértése szempontjából. De Sève azt is kimutatja, hogy „az áruviszonyokban rejlő *fetisizmust* . . . Marx egészen természetesen nemcsak a dologiasodás . . . szókészletében gondolja el és fejezi ki, hanem az *elidegenülés* szókészletében is: a személyek közötti viszonyok tárgy formájában *idegenné* válnak *önmaguknak*. Ilyen körülmények között hogyan lehetne azt állítani, hogy ‚A tőke’-ben a fetisizmus *lépett* az elidegenülés *helyébe*?” Sève helyesen látja, hogy elidegenedés és eldologiasodás a tartalom és forma dialektikája szerint kapcsolódnak egymáshoz — „az *árufetisizmus*, Marx legérettebb gondolkodásának központi kérdése, elválaszthatatlan az *elidegenülés* eszméjétől. Ebből a szempontból az elidegenülés úgy értendő, mint a társadalmi viszonyoknak tartalmukkal szembeni elkülönülése és egyben megcsontosodása, s különösebben mint a személyek közötti viszonyok eldologiasodása” —, s jól kimutatja az eldologiasodás kettős jellegét, kétarcúságát is. Fejtegetését *A tőke* ún. VI., kiadatlan fejezetének egy téziséhez kapcsolva, amely jól mutatja a két kategória összefüggését — „a munka megvalósításához szükséges dologi feltételek magától a munkástól *elidegenültek*, sőt saját akarattal és saját élekkel bíró *fétiseknek* látszanak, hogy *árúk mint személyek vásárlói* szerepelnek” (Marx—Engels Archívum, II/VII., Moszkva 1932, 58.) — a tőkés eldologiasodást így jellemzi: „Ilyenformán a kör bezárul: a személyek közötti viszonyok eldologiasulásának, dologi viszonyokká válásának ezen elidegenült dolgok megszemélyesülése felel meg, minthogy a tőke magában foglalja a tőkést.”

Sève elemzése szerintünk alapján véve helyes, bár a szokásos feldolgozások alapvető hiányossága, egyszerű és tőkés eldologiasodás egybemosása nála is megmarad. Egész elemzése, a dologi és személyi mozzanatok marxi kategóriáinak elkülönítése — „Ez az elidegenülés érett koncepciójának első aspektusa: az ‚Entäusserung’ (elidegenítés) szóhasználatnál alapján véve az eldologiasodás területén, a fetisizmusnál vagyunk, amikor a formák lényegükkel szemben önállósodnak és megmerevednek . . . A ‚fremd’ (idegen) szócsaládhoz tartozó szavak . . . az elidegenülés egy másik dimenzióját vezetik be: a *személyek*, a társadalmi egyedek közötti viszonyok dimenzióját” — viszont jóval árnyaltabb, mint a szakirodalomban általában, s markánsan jelzi Hegel és Marx kontrasztját is: „egy pillanatig sem lehet kétséges az általános tendencia: az elidegenülés Marx érett

műveiben az 'Entäusserung' eldologiasító külsővé válása és egyben az 'Entfremdung' személyesítő külsővé válása . . . míg Hegelnél . . . az 'Entäusserung' a domináló terminus, ezzel szemben Marxnál az 'Entfremdung' válik szemmel láthatóan a fő kategóriává". Egyet kell értenünk Sève végső konklúziójával, a marxi életmű egységét és a két fogalom viszonyát illetően is, jelezve ugyan, hogy inkább egységüket, mint különbségüket hangsúlyozza, s így sajátosságuk sem bontakozik ki eléggé: „Mindenesetre világos, mennyire távol áll a tényektől az a felfogás, hogy miszerint 'A tőkés'-ben csak az árufetisizmus lép az 1844-es Kéziratok elidegenült munkája helyébe. Valójában a személyek közti viszonyok eldologiasodása teljesen elválaszthatatlan a dolgok közti viszonyok megszemélyesülésétől, a fetisizmus az elidegenülés sokoldalú folyamatának csak egy aspektusa.”²¹

A *Grundrisse* pénzfejezetéből indító elemzésünk a szabadság és egyenlőség társadalmi marxi modelljében éppenséggel az eldologiasodás keletkezését, egyszerű formáját és továbbfejlődésében tőkés eldologiasodássá válását, egész komplexumként pedig az elidegenedés teljes világának egyik mozzanatként való megjelenését akarta bemutatni. A pénzfejezet és a tőkésfejezet tehát más és más szinten tárgyalja az eldologiasodást, az egész *Grundrisse*, sőt az egész marxi életmű nem érthető meg Marxnak az egyszerű és a tőkés eldologiasodás közti különbségtétele, az utóbbinak az előbbiből való levezetésére irányuló erőfeszítései nélkül. Ennyiben elemzésünk egyrészt előremutat a munkaerő elmélete, a tőkés társadalom ontológiája felé, másrészt jelzi azt az utat is, amelyet a fejlődés az eldologiasodás lebontásában bejár. Nevezetesen *A gothai program kritikájában* Marx világosan körvonalazza, hogy a szocializmus átmeneti társadalmában a tőkés eldologiasodás megszüntetésével az eldologiasodás teljes felszámolásához az út az egyszerű eldologiasodás sajátos formáján át vezet. Az egyszerű eldologiasodásnak, mint a szocialista árutermelésnek ez a sajátos formája különös aktualitást ad a *Grundrisse* pénzfejezetének, a szabadság és egyenlőség társadalmi marxi elemzésének.

SUMMARY

Attila Ágh: Reification or the „Death of Man”

The problem of reification constantly reappears throughout the works of Marx, from the early theory of fetishism on to the comprehensive system of „Capital.” In certain periods of history, however, it also seems to emerge as a fashionable problem in philosophy, starting a life of its own. This study analyses the conceptions of György Lukács („History and Class Consciousness”) and of Lucien Goldmann („Reification”) in order to show how the Marxian theory of reification has been adapted, and then to contrast them with the theory of reification in the original system of „Grundrisse.”

That analysis leads to the thesis on commodity and money fetishism in „Capital” („The

Fetishism of Commodities and the Secret thereof”) constituting the elementary level of Marxian alienation.

From the above, we can draw the following statements: Reification stems from material connection. Marx's point of departure is the twofold character of commodity producing work seen as the dialectic of material content and social form. For Marx, reification is not only a phenomenon of consciousness but, first of all, one of practice. And, finally: the simple reification here examined objectively conceals capitalistic reification, which is not tackled this time, but it is especially important to emphasize its existence in order to avoid the mistake of mingling the two levels, a mistake often committed by most theories of reification.

²¹ L. Sève: Az elidegenülés marxista elemzése (In: *A filozófia és a vallás*, Bp. 1977, 236–237., 241–242., 255–256.).

РЕЗЮМЕ

Аттила Аг: Овеществление или «смерть человека»

Проблема овеществления проходит через все работы Маркса, начиная от ранней теории фетишизма вплоть до обобщающей системы «Капитала». Но в определенный исторический период, отрываясь от работ Маркса, она становится модным философским явлением и начинает жить самостоятельной жизнью. В данной работе мы стремимся показать адаптацию марксовской теории овеществления в концепциях Дьердя Лукача («История и классовое сознание») и Люсьена Гольдмана («Овеществление»), сопоставив их с теорией овеществления подлинной концепции «Grundrisse». Этот анализ приведет нас к положению о фетишизме денег и товара, а позже к — основному уровню марк-

совского отчуждения в «Капитале» («О фетишизме товара . . .»).

На основе анализа мы можем прийти к следующим положениям: овеществление вытекает из материального общения. Маркс исходит из двойственного характера труда при производстве товара, из диалектики материального содержания и общественной формы. Овеществление для Маркса — не явление исключительно сознания, а в первую очередь явление практики. И, наконец, анализируемое нами простое овеществление объективно закрывает капиталистическое овеществление, которого мы на этот раз не затрагиваем, подчеркивая по необходимости его существование, так как наиболее частой ошибкой теорий овеществления является именно смешение этих различных уровней.

„KONFORMISTA TÁRSADALOM” VAGY KONFORMIZMUS A TÁRSADALOMBAN. ADALÉKOK A KONFORMIZMUS–NONKONFORMIZMUS PROBLÉMÁJÁHOZ

KARIKÓ SÁNDOR

A konformizmus és a nonkonformizmus kérdésével több szaktudomány (szociálpszichológia, szociológia, politológia, pedagógia, etika stb.) foglalkozik. Érdeklődést tanúsít a téma iránt a polgári és a marxista filozófia. A problematika felmerül művészeti feldolgozásokban, különféle publicisztikai írásban, és a köztudatban sem ismeretlen fogalmakról van szó.

„Az utóbbi időben a konformizmus kérdése – írja például egy polgári szociológiai szótár – a szellemi élet aktuális problémájává vált... A konformizmus önletagadás (denial of self), s ez azt jelenti, hogy az ember magatartását és felfogását nem rendeli alá belső motívumok vezetésének, hanem megengedi, hogy külső erők kormányozzák s mint ilyen, mélyen latbaeső problémája a társadalomnak.”¹ M. Lipset, a polgári politikai szociológia immár klasszikus művének tekinthető könyvében, a „Political Man”-ben még élesebben exponálja a kérdést: a „konformitás problémája, mely annyira bánt sok amerikaiit, most az amerikai kultúra fő szempontjának tekinthető az 1830-as évek Tocqueville-től az 1950-es évek Riesman-jéig”.¹²

Nyilvánvaló, hogy a konformizmus problematikájának felerősödése a „szellemi élet”-ben következmény, valójában a polgári társadalom egyik akuttá vált társadalmi jelenségéről van szó. S vitatható Lipset azon gondolata is, melyet könyvében tovább fejteget, hogy tudniillik minden modern ipari társadalom „szervezeti” emberének konformálni kell, kapitalista és szocialista vonatkozásban egyaránt. A szerző nem eredeti vádat fogalmaz meg, amikor összemoshatónak vél eltérő és gyökerében különböző társadalmi rendszerben megnyilvánuló konformizmust. Ugyanakkor feltételezhető (és részben ezt kívánjuk bizonyítani), hogy a konformizmus jelenléte a tőkés világ mindmáig aktuális és súlyos gondja. A polgári ideológusok és szakkutatók tehát – aránytévesztésük ellenére – reális folyamatot ragadnak meg. Mivel pedig a jelenség nem szűnik, szűnhet meg a kapitalizmus bukásával, a marxista kutatásnak szembesülnie kell azzal a problematikával is, hogy miért és hogyan működik a konformizmus szocialista társadalmi érdekviszonyok és feltételek között.

A konformizmus szerteágazó problematikájának rendezése, megfejtése a kutató számára *módszertanilag* alighanem a legmunkaigényesebb szempontok érvényesítését

¹ *Wörterbuch der Sociologie*. Herausgegeben von dr. Wilhelm Bersdorf Zweite, neubearbeitete und erweiterte Ausgabe Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1969, 584. o.

² Lipset, S. M.: *Political Man*. The Social Bases of Politics Anchor Books Doubleday and Company. Inc. Garden City, New York 1963, 448. o.

követeli meg. Tudniillik mind a három módszertani jellegű próbatételnek szükséges egyidőben megfelelnie.

Mindenekelőtt figyelembe kell venni egy, a konformizmus természetéből adódó nehézséget. Azt ugyanis, hogy a *megjátszott*, a „*felvett*” érzelmet, meggyőződést, alkalmazkodást csaknem lehetetlen megkülönböztetni az *átélttől*, a *valóditól*. Ahogyan Allport élesen-találón konkretizálja a kérdést: a konformizmus felületi jelenség-e, vagy mély, szerves és funkcionális mozzanata az egyéni létnek, maszk-e, vagy bőr?³ S csak fokozódik a probléma, ha arra gondolunk, hogy a valóságban „Nincs ember, legyen még oly képességű és átható szellemű is – ismerte fel már Mandeville –, aki teljesen fel lenne vértézve a hízelgés varázsos hatalma ellen, ha azt ügyesen és alkatához szabva alkalmaznák.”⁴

Másodsor: olyan fogalmat veszünk szemügyre, amelynek hatókörét, terjedelmét a polgári ideológia – a burzsoá apologetika mai menetrendjének megfelelően – messzemenően szeretné kiterjeszteni, mesterségesen felnagyítani és egyetemes kategóriává növelni. Ebbeli törekvése már első pillanatra látható abból a téma iránti nagyfokú élénkségből és érdeklődésből, ami a legkülönbözőbb – de általában empirikus – kutatásokban tapasztalható. Ily módon a kutató ma már csaknem reménytelen helyzetbe kerül, ha a nem-marxista szemléletű kutatások irodalmát szeretné áttekinteni. Ugyanakkor az ilyen jellegű törekvések kialakulásában, az ideológiai érdekek mellett, szerepet játszik az a tény is, hogy többféle és jogos szemszögből közelíthető meg a problematika, hiszen maga a jelenség képvisel sajátos összetettséget. A bonyolultság természetesen még nem lenne baj, hiszen egész sor ilyen kategóriánk van. A baj az, hogy ebben az esetben a bonyolultság a legkülönfélébb (közte, az egy tudományágon belül is, egymásnak tökéletesen ellentmondó) értelmezések létrejöttét eredményezte. Valóságos „fogalompilexia” alakult ki, s úgy tűnik, lehetetlenné válik a fogalomtisztázás. Mindenesetre a marxista kutatásnak meg kell kísérelnie a kiigazodást, s törekednie kell a kategória mesterséges felerősítésének tendenciája mögött reálisan meghúzódó társadalmi folyamatok meggyőző elemzésére is.

Végül számba kell venni, hogy a szocialista társadalomban megnyilvánuló konformizmus jelenségének megítélésében, sőt már a kategória használatában is maga a marxista szakirodalom, publicisztika és közvélemény sem egységes. A bizonytalanság oka alighanem abban a sajátos helyzetben ragadható meg, hogy „nyugati”, polgári kategóriát kell működtetnünk szocialista közegben, és az „átvételt” leegyszerűsítve, többnyire kétbalkézesen próbáltuk végrehajtani. Ilyen körülmények között könnyen lábra kaphat két véglet: a szocializmus és a konformizmus viszonyának értelmezésében fellelhető lapos, gondolatlan közhelyszerű megállapításokat egy látványos, de irreális, szubjektív kifakadás próbálja ellensúlyozni.

„A konformitás – írja Solomon Asch, a polgári szociálpszichológia jeles képviselője – nem egy pszichológiai kategória. Számos heterogén feltételt foglal magában, amelyek mindegyikét pszichológiai terminusokban kell jellemeznünk.”⁵ A gondolatmenet első részével csak egyetérteni tudunk. Valóban, a konformizmus nem vagy legalábbis nem elsősorban pszichológiai, hanem társadalmi-történeti kategória. Nem arról van persze szó,

³ Allport, G. W.: *Az előítélet*. Gondolat, Bp. 1977. 400. o.

⁴ Mandeville: *A méhek meséje*. Magyar Helikon, 1969, 35. o.

⁵ Asch, S. E.: *Issues in the Study of Social Influences on Judgment. Conformity and Deviation*. Edited by Berg and Bass Harper and Brothers Publishers, New York 1961, 156–157. o.

hogya a pszichológia, szociálpszichológia ne tudná vizsgálni a kategóriát, és ne tudna akár pótolhatatlan eredményt is felmutatni a jelenség megismerésében. De Aschnek azon felfogása, hogy ezeket a „heterogén feltételeket” mégiscsak „pszichológiai terminusokkal” kellene elemezni, már aligha fogadható el. Ugyanis egy sor lényeges kérdésre csak *társadalomelméleti*, illetve *történetfilozófiai* fejtegetéssel adható meggyőző válasz, amely vizsgálódás természetszerűleg teremti meg a maga általános szintű terminusait.

Társadalom és konformizmus viszonyának elméleti, történetfilozófiai szintű és mélységű elemzése ígérheti csak a következő, „rázósabb” problémák megértését: történetileg miért alakul ki viszonylag későn, a polgári társadalomban a konformizmus jelensége, mi a viszony konformizmus és nonkonformizmus között; a politikai mozzanatok beépülése nyomán létrejön-e a konformista társadalom; miért és hogyan maradhat fenn a konformizmus a szocialista társadalomban.

A továbbiakban e négy kérdésre összpontosítunk, nem a részletes kifejtés igényével, csupán néhány elvi-eligazító kiindulópont megalapozásával.

Megítélésem szerint a konformizmus kérdésével foglalkozó, minden általános igényű és szintű vizsgálódásnak abból az összefüggésből kell kiindulnia, hogy e problematika megjelenése nem az érintett tudományok inherens fejlődésének a következménye. Ugyanis alapvetően a polgári társadalomban zajló reális folyamatok termelik ki a konformizmus jelenségét, mely új fejlemény szükségképpen jön létre a tőke megjelenésével, majd erősödik fel annak, tudniillik a kapitalista nagyiparnak a fogyasztás és a szolgáltatás szférájába, az élet minden területébe történő behatolásával. Nem tekinthető tehát véletlennek, hogy az elmélet a konformizmus kérdése iránt éppen ennek a reális társadalmi-történelmi mozgás-folyamatnak a „menetével” arányosan mutat különösebb érdeklődést.

Ami most már e társadalmi-történelmi folyamat és a konformizmus jelenségének találkozási pontját illeti, nézetem szerint, sokkal határozottabban kell érvényesítenünk egy sajátos történetfilozófiai összefüggést, mint ahogyan eddig tette a kutatás. A vonatkozó magyar nyelvű filozófiai elemzések⁶ eredményét felhasználva (és annak nem ellentmondva) indokoltnak látszik némiképpen részletezőbben szemügyre venni *társadalom és politika történeti viszonya* alakulásának kérdését. Ugyanis – feltételezés szerint – éppen ebben a történetiségben ragadható meg s válik értelmezhetővé a társadalmi folyamat és a konformizmus közötti „érintkezési pont”. Az ilyen jellegű kifejtés során szükségképpen el kell hagynunk több, egyébként fontos kérdést, ugyanakkor elkerülhetetlen lesz néhány vonatkozó koncepció feldolgozása.

Társadalom és politika történeti viszonyának kezdeti alakulatait illetően, közismert, hogy az ősközösségi társadalom még nem ismert *politikai* szervezeti formát, államot, mivel a vérségi-rokoni kapcsolatokon alapuló sejtekben az egyének a vérségi kapcsolat alapján szerveződtek. Az antikvitásban jelenik meg az állam, a politikum – igaz, sajátos formában. Hegel helyesen sejtje meg a dolog lényegét. „A görögök szép boldogsága az, amit annyira irigyelnek és irigyelni is fognak. A nép egyszerre feloldódik a polgárban és ugyanakkor a nép az egy *individuum*, a kormányzat. Csupán önmagával áll kölcsönhatásban.”⁷ Tisztultabb formában Marx így fogalmazza meg a gondolatot. „A föld

⁶Hadd emeljünk ki itt két fontos munkát. Kistamásné Varga Sarolta: *Konformizmus és nonkonformizmus*. Kossuth, Bp. 1976.; Lick József: A személyiség aktivitása. *Világosság*, 1967/3. sz.

⁷Idézi Lukács György: *A fiatal Hegel*. Kossuth–Akadémiai, 1976, 325. o.

elsajátításának előfeltétele itt a községi tagság marad, de mint a község tagja az egyes ember magántulajdonos... A község – mint állam – egyrészt e szabad és egyenlő magántulajdonosok egymásra vonatkozása, kifelé irányuló szövetkezésük és egyszersmind biztosítékuk. A községiség itt ugyanígy azon nyugszik, hogy tagjai dolgozó földtulajdonosokból, parcellásparasztokból állnak, ahogy az utóbbiak önállósága a község tagjaiként való egymásra vonatkozásuk, az ager publicusnak a közösségi szükségletekre való biztosítása és a közösségi hírnév stb. által áll fenn.”⁸ Azaz a politikum itt még nem „tisztán” mint *a* politikai tevékenység jelenik meg. Egybefonódik a társadalmisággal, a társadalmi étellel való keveredésében nyilvánul meg, mintegy – Habermas kifejezésével – szétfolyt politikai szellemként. A kor kiemelkedő bölcseleje, Arisztotelész már felismerte, hogy a politika elválaszthatatlan az államtól, és az állam mint politikai közösség nem azonos elemeket (gazdagokat és szegényeket) foglal magában. Az államot ő az emberek közötti egyenlőtlenégből vezette le, ami kétségtelenül jelentős gondolat Platón álláspontjához képest. Platón ugyanis az egyenlők politikai egyesülési formájának vette az államot. Azonban Arisztotelész – vallja ezzel kapcsolatban Krivusin, szovjet kutató – az egyenlőtlenéget természetesnek, öröknek, sőt a legfőbb jónak tartotta. Nem tudta elképzelni a politikán és az államon kívüli társadalmat.⁹ Vitatható Krivusin megállapítása. Ugyanis Arisztotelész nem azért nem választotta szét egymástól a társadalmat a politikától, mivel nem tudta elképzelni azt, vagy elméletileg nem látta volna át a problémát, hanem egyszerűen azért, mert a valóságban sem választódtak el egymástól.

A politika tehát nem vált külön a társadalomtól, annak kategóriáitól, például a gazdaságtól, a vallástól, az erkölcstől. Mindezt különösen a középkori gondolkodás szemlélteti világosan. „A középkorban véleményalakítás csaknem valamennyi területén meghatározó volt a vallás szerepe. A vallásos ideológia érvényességi körén belüli kérdésekben tömegmértű, legális formában kifejeződő autonóm véleményformálás nem létezett.”¹⁰ A középkori politika nem a teológia burkaként jelentkezett, hanem a politikai gondolkodás teológiai *tartalommal* lép elő. A feudalizmusban sem válik még el a politika a társadalomtól, annak egységeitől. Gazdasági-politikai relevanciaként: a földbirtok és a pallóság elkülöníthetetlenül egybefonódott.

Az újkorban más szempontok kerülnek előtérbe. Machiavelli és az úgynevezett természetjogi koncepció hívei (Spinoza, Hobbes, Locke stb.) már megvonták politika, állam történelmi határait, de még csak a kialakulás időszakára, s azt is – a szerződéselméletekkel – szubjektivistá módon. Az utópista szocialisták viszont pontosan fordítva látták a problémát (különösen Saint-Simon és Csernisevszkij): ők azt a „pillanatot” emelték ki, amikor *eltűnik* a politika a társadalomból. Vagyis megtörténik társadalom és politika szétválasztódása az újkori filozófiában, amely nyilvánvalóan magában a kapitalista társadalomban zajló változásoknak az elméleti-ideológiai visszatükröződése. A történeti szétválasztódás egyik következményeként megjelenik az állampolgár és a magánember kettős élete. E folyamat leírására több meggyőző kísérlet is található az újkori filozófiában. Mindenekelőtt Rousseau neve kívánkozik ide. Politikai töredékében írja: „a

⁸ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I, Kossuth, Bp. 1972, 359. o.

⁹ Krivusin, L. T.: A szocialista társadalom politikai szervezete és az állam. Tudományos szocializmus Füzetek. OMMLOF 33. 1975.

¹⁰ Angelusz Róbert: Közvélemény és társadalom. *Valóság*, 1976/2, 3. o.

polgári társadalom lényegét ne keverjük össze a politikai hatalommal, . . . a társadalmi test . . . olyan előzetes elkötelezettség következménye, melynek érvényessége csak a társadalmi test felbomlásával szűnik meg. A politikai hatalom azonban . . . szabad, . . . nem lévén alávétve semmiféle elkötelezettségnek. A politikai hatalom minden egyes cselekedete csakúgy, mint fennállásának minden pillanata abszolút, független minden megelőzőtől. Soha nem azért tesz valamit a politikai hatalom, mert előzőleg ezt akarta, hanem mert most ezt akarja cselekedni . . . Az emberi nyomorúság oka az az ellentmondás, amely . . . *ember és polgár között* található. Tegyétek az embert eggyé, és olyan boldoggá fogjátok tenni, amilyen boldog csak lehet . . . Tegyétek az embereket olyannyira következetessé, hogy *annak akarjanak látszani, amik, s azok legyenek, aminek látszanak!* (Kiemelések tőlem – K. S.) Ehhez a társadalmi törvényt az emberi szívek mélyére kell elültetnetek, hogy az emberek társadalmi emberek legyenek természetüknél fogva, és állampolgárok hajlamaik következtében. Így egyek lesznek az emberek.”¹¹ (Saint-Just pedig így summáz: „a politikai törvény megfosztja az embert természetétől és elszakítja önmagától”.¹² Hasonló gondolatok sejlenek föl az újkori idealista filozófiában Schelling és Hegel egy-egy megjegyzésében. A fiatal Schelling „pőrére akarja vetköztetni” az államot. Azt „akarom mutatni – írja –, hogy az *államnak* nincs eszméje, ahogyan nincs szeméje egy *gépn*ek sem, mert az *állam mechanikus* valami. Csak ami a *szabadság* tárgya, annak a neve *eszme*. Túl kell hát jutnunk az államon! Hiszen minden állam szükségképpen mechanikus óraműként kezel szabad embereket: márpedig ezt ne tegye; tehát *szűnjék meg!*”¹³ S bár Hegel hitt társadalom és állam közös és gyökeres megújulásában, mégis felmerül nála témánk szempontjából fontos, s immár ismerősnek tűnő gondolat. „Az állam törvénye az embert igen *'részlegesen'* érinti, amennyiben *'tulajdonosnak* tekinti”¹⁴ – mondja a filozófus.

A fenti kísérletek természetesen más és más világnézeti alapból, célból és szövegkörnyezetben fogalmazódtak meg. Társadalom és politika történeti szétválasztódásának következetes elméleti leképzése azonban Marx érdeme.

Végző soron a töketulajdon kialakulásával választódnak el a munka közösségétől az egyéb közösségek, miáltal létrejön a *politika* világa. „A *politikai állam* elvonatkoztatása – írja Marx – modern termék . . . A régi államokban (tudniillik a prekapitalista államokban – K. S.) a politikai állam alkotja az államtartalmat a többi szféra kizárásával: a modern állam a politikai és a nem-politikai állam alkalmazkodása egymáshoz . . .”¹⁵ Nem szószaporításról van itt szó, hanem arról, hogy a politikai állam a polgári társadalomból elválasztott egzisztenciává lesz. „Ha a termelt munka kisajátítása és a politikai hatalom létezése egy viszonyon belül történik, mint pl. a feudalizmusban, akkor nem beszélhetünk a politikai viszonyok valóságos szféráinak elkülönítéséről, sőt szervezett erőszakapparátus kiválasztásáról sem . . . Marx megmutatta, hogy a tőke keletkezése és a munkamegosztás jelenti a személyi függőségi viszonyok, a munkához való közvetlen viszony felbomlását.

¹¹ Rousseau: Politikai töredék. *A francia felvilágosodás morálfilozófiája* (vál.: Ludassy Mária). Gondolat, Bp. 1975, a 243. és a 255. oldalakból.

¹² Saint-Just: A természetről, a polgári állapotokról, a politikai társadalomról, avagy a független kormányzat elveiről. *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Jelzett kiad., 594. o.

¹³ Idézi Lukács György: *A fiatal Hegel*. Jelzett kiad., 51. o.

¹⁴ Uo. 164. o.

¹⁵ Marx: A hegeli államjog kritikája. *MEM 1*, Kossuth, Bp. 1957, 232–233. o.

Egyidejűleg olyan állam és politika keletkezik, amelynek a tulajdonosok egymással való kapcsolatuknak közvetettségét jelenti. Eddig a hatalmi viszonyok egyidejűleg voltak eltulajdonítási viszonyok, most a kapitalizmusban nyilvános hatalom védi a tulajdonviszonyokat.¹⁶ A politika világa ezért a „*népélet skolaszticizmusa*”, a polgári társadalom lényegének idegen, „*túlvilági szerveződése*”. A prekapitalista társadalmakban – olvasható az ismert Marx-gondolat – „Személyi függőség jellemzi az anyagi termelés társadalmi viszonyait éppúgy, mint a rajtuk felépült életszférákat. De éppen mivel a személyi függőség viszonyai alkotják az adott társadalmi alapzatot, a munkásnak és a termékeknek nem kell realitásuktól különböző fantasztikus alapot öltetniök, . . . a régi társadalmi termelési szervezetek sokkal, de sokkal egyszerűbbek és átlátszóbbak, mint a polgári, de alapjuk, vagy az egyéni ember éretlensége, aki még nem szakította le magát a másokkal való természetes nembeli kapcsolat köldökzsinórjáról, vagy pedig közvetlen uralmi és szolgai viszonyok. Feltételük a munka termelőerőinek alacsony fejlettségi foka és az emberek ennek megfelelően korlátozott viszonyai életük előállításának anyagi folyamatában, tehát korlátozott viszonyaik egymáshoz és a természethez.”¹⁷ A Tőke Marxával elvileg – e kérdésben is – összhangban levő leírások olvashatók az 1842-es, 1843-as Marx-munkákban. Ugyanakkor A „Tőke” című műhöz viszonyítva más és fontos összefüggések tárulkoznak fel. A fiatal Marx lényeglátón kérdez és határozottan válaszol: „Mi . . . a politikai állam hatalmisága a magántulajdon felett? A *magántulajdon saját hatalmisága*, egzisztenciára juttatott lényege. Mi marad fenn a politikai államnak az ezzel a lényeggel való ellentétében? Az az *illúzió*, hogy ő határoz meg, amikor őt határozzák meg. A politikai állam persze megtöri a *család és a társadalom akaratát*, de csak azért, hogy létezését adjon a *család és társadalom nélküli magántulajdon akaratának*.”¹⁸ Vagyis a „politikai állam viszonya a polgári társadalomban éppen olyan spiritualisztikus, mint az égé a földhöz. Ugyanakkor ellentétben áll vele, ugyanolyan módon gyűri le, mint a vallás a profán világ korlátoltságát, azaz úgy, hogy ő is kénytelen a polgári társadalmat ismét elismerni, helyreállítani és magát uralmának alávetni . . .”¹⁹ Ezért a politika világa – Marx szerint – ugyanolyan *nonszensz*, mint a vallás világa.

A polgári társadalom és állam történeti elválasztódása maga után vonja – egy sor más fontos hatás mellett – az állampolgár és a magánember szétválását. Létrejön a magánember és az állampolgár, vagyis az úgynevezett privát szféra és a citoyenség közti ellentét. A citoyenség az egyes ember politikai közösségéhez való viszonyát, állampolgáriságát jelenti. Azonban a polgári társadalom *részleányként* rendeli alá a citoyent a magánembernek. Az egyén mint „valóságos polgár kettős organizációban találja magát, a *bürokratikusban* – ez a túlvilági államnak, a kormányzati hatalomnak egy külső formális meghatározása . . . – és a *társadalmiban*, a polgári társadalom organizációjában. De az utóbbiban mint *magánember* kívül áll az államon”.²⁰ A zsidókérdéshez című munkájában Marx még határozottabban fogalmazza meg a folyamatot. „Ahol a politikai állam elérte *igazi kialakultságát* (kiemelés tőlem – K. S.), ott az ember nemcsak gondolatban, a tudatban, hanem a *valóságban, az életben* is kettős életet él, egy égit és egy földit, a

¹⁶ Görgényi Ferenc: K. Marx i nekotorije problemi teorij goszudarsztva. *Voproszi Filozsofii*, 1975/9. a 67., 68. és a 69. oldalak alapján.

¹⁷ Marx: A tőke. *MEM* 23, Kossuth, Bp. 1967, a 79. és a 81. oldalakból.

¹⁸ Marx: A hegeli államjog . . . *MEM* 1, 305–306. o.

¹⁹ Marx: A zsidókérdéshez. *MEM* 1, 357. o.

politikai közösségben (Gemeinwesen) való életét, amelyben önmaga előtt közösségi lénynek (Gemeinwesen) számít, és a polgári társadalomban való élet, amelyben magánemberként tevékenykedik, a többi embert eszköznek tekinti . . . Végül is az ember mint a polgári társadalom tagja számít a tulajdonképpeni embernek, a citoyentól megkülönböztetett hommenek, mert ő az ember a maga érzéki egyéni legközelebbi létezésében, míg a politikai ember csak az elvonatkoztatott, mesterséges ember, az ember mint allegorikus erkölcsi személy. A valódi embert csak az önző egyén alakjában, az igazi embert csak az elvont citoyen alakjában ismerik el.”²¹ Végül így összegez egy másik korai írásában: „A politikai értelem éppen azért politikai értelem, mert a politika határain belül gondolkodik . . . (de) az ember végtelenebb az állampolgárnál: az emberi élet a politikai életnél.”²²

A Marx-fejtegetéseket olvasva, belátható, hogy itt egy egész – szisztematikusan felépített – koncepció körvonalazódik társadalom és politika kapitalizmusbeli elkülönültségének bizonyítására.

Mielőtt jeleznénk e fejtegetések és a konformizmus kérdésének lehetséges összekapcsolódását, ha röviden is, érintenünk kell egy, az elkülönültséggel kapcsolatos mai vitát. Samu Mihály, alapozó jellegű könyvében (*A hatalom és az állam*) nem fogadja el azt a marxi, s nyomában más kutatók által is vallott következtetést, miszerint a prekapitalista társadalmakban nem beszélhetünk elkülönült politikai hatalomról és államról. „Igaz, hogy a tulajdon és az állam egybefonódik, elválaszthatatlan kapcsolatot mutat – írja a szerző a prekapitalista formációkról –, „a politikai-személyi függőségi viszonyok” mégis hatalmi-politikai kapcsolatok és a valóságnak minőségileg eltérő oldalait, sajátosságait jelentik, emiatt elméletileg külön is vizsgálható a tulajdon, valamint a politikai hatalom és az állam”.²³ A szerző egészében nem tisztázza álláspontja és a fentebb részletesebben bemutatott marxi koncepció közötti viszonyát. Továbbá állítását igazolandó, csupán arra hivatkozik, hogy „mégis” elkülönül (tudniillik társadalom és politika), s ezért „elméletileg külön is vizsgálható”. Itt kettős hibát ejt gondolatmenete. Egyrészt semmi ’kézzelfogható’ érvet nem tud felhozni a „mégis” elkülönül megmagyarázására, ezért az csak kijelentés marad. Másrészt az, hogy elméletileg külön is vizsgálható tulajdon és politika, még nem jelent valóságban megnyilvánuló elkülönültséget. Végül más helyütt saját álláspontjával kerül ellentmondásba, amikor azt írja, hogy „a polgári társadalmak kialakulása előtt a politikai és az állami viszonyok sem különültek el élesen a gazdasági és egyéb társadalmi viszonyoktól, azokkal egybefonódva jelentkeztek . . . Vagyis a kapitalizmus kibontakozása előtt még nem nyilvánult meg szembeszökően az állam elkülönült, önálló társadalmi szerepe, viszonylagos önállósága.”²⁴

A marxi elemzés meggyőzően bizonyítja, hogy a kapitalizmus szétválasztja a történetileg összetartozókat: a munkát a tulajdontól, a politikát a társadalomtól, az egyént a közösségtől, az egyes embert az emberi totalitástól (a szétdaraboltságot a fiatal Marx elsősorban politikai-jog mozzanataiban ragadja meg, a „Grundrisse” és a „Tőke” Marxa

²⁰ Marx: A hegeli államjog . . . MEM 1, 283. o.

²¹ Marx: A zsidókérdéshez . . . MEM 1, 356–357. és a 470. o.

²² Marx: Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez. Továbbá: „A porosz király és szociális reform”. MEM 1, a 401–402. és a 407. oldalakból.

²³ Samu Mihály: *A hatalom és az állam*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1977, 134. o.

²⁴ Uo. 348., 349. o.

már ennek gazdasági vetületét is megragadja. A világtörténetileg létrejövő gazdaság megjelenésének, az árutermelő közösségtag és az elszigetelt magántermelő világnak leírására gondolunk itt).

Témánk szempontjából az elkülönült, a társadalom egységeitől leválasztódó, úgynevezett „tiszta” politika történeti megjelenése a fontos. Ez a politika mint a polgári keretek (érdekek) között működő „allegorikus”, fetisizált, „nonszensz” világ termeli ki végső soron, mégpedig objektív szükségszerűséggel, a hozzá történő „mesterséges”, „lát-szat” alkalmazkodás jelenségét is. Ily módon születik meg a *konformizmus mint a polgári társadalmi-politikai rendszerhez való, különösebb meggyőződés nélküli, elvtelen, megalkuvó alkalmazkodás*, melyet a politikai hatalomtól való függőség kondicionál. A nonkonformizmus pedig az ugyanehhez történő elvtelen nem-alkalmazkodás.

A konformizmus fogalma tehát – a fenti értelmezés alapján – mindenképpen negatív tartalmú társadalmi-történelmi jelenséget jelöl. A konformizmus nem azonosítható az általában vett alkalmazkodással, ami a természet–közösség–ember viszonylatának örök „természeti” szükségszerűsége, s mint ilyen természetesen egy objektív és értékmentes kapcsolatrendszert jelent. De a „puszta” elvtelen alkalmazkodással sem hozható egy-szintre. Ugyanis a konformizmus éppen az *egész* társadalomra és politikára vonatkozó megalkuvó alkalmazkodás mozzanatát emeli ki, ami történelmileg meghatározott korhoz kapcsolódik. Természetesen az elvtelenség az élet minden területén és minden korban megnyilvánulhat, de az az elvtelen alkalmazkodás, ami a prekapitalista társadalmakban kialakult, csak egyedi, részleges, véletlenszerű és szubjektív indíttatású megnyilvánulás, ami többnyire „csupán” egyéni probléma lehetett. „Külön” társadalmi problémává, politikai „ügygyé”, szükségszerűséggé azért nem válhatott, mivel akkor munka és tulajdon, társadalom és politika történetileg egybefonódott; az egyének politikai-jogi felszabadítása még nem történt meg. Vagyis se a politikai tartalmú társadalmi szükséglet, se a társadalmi szükségszerűség nem bábáskodott az elvtelenség kialakulásában. Ezért nem beszélhetünk ekkor még konformizmusról. A bölcslettörténet természetesen ismert olyan feljegyzéseket, melyek a konformizmushoz hasonló, de vele még nem azonos jelenségekről számolnak be. A szilárd, meggyőződés nélküli alkalmazkodás általában az erkölcs, a szokások „színtjén” merül fel, így az erről szóló írások többnyire erkölcsfilozófiai intelmek. Talán Szeneka gondolata a legjellemzőbb ebből a szempontból. Egyik levelében Luciliuszhoz, barátjához ekképpen szól: „... úgy kell élni, hogy szokásaink ... ne térjenek el az általában elfogadott szokásoktól, ... nem kell különállni a többiektől, ugyanazt kell csinálni, mint mások”.²⁵

A fentiek alapján érthetővé válik, hogy a különböző tudományokban, főképpen a filozófiában miért bukkan fel viszonylag később a konformizmus kategóriája. Anélkül, hogy itt részleteznénk a fogalomhasználat első „kezdeményeit”, csak adalékként jelezzük, a szóhasználat – ismereteink szerint – a XVIII. században merült fel először.²⁶

²⁵ Szeneka, L.: *Listy moralne do Lucyliussa*. Warszawa 1961, a 13. és a 62. o. alapján.

²⁶ Pl. Penn, W. 1700 körül írt könyvében, a „Magányosság néhány gyümölcse”-ben már említi a konformizmus fogalmát. Lásd: *Conformity and Deviation*. Jelzett kiad., Preface. Továbbá később: Emerson, R–W.: *Essays First Seveis Self-Reliance*, Washington National Home Library Foundation. 1932, 30. o. és Buonarroti: *Conspiration pour L'égalité dite de Babeuf Les Classiques du Peuple*. Editions Sociales 1957, I. k. a 21., a 113. és a 125. o. alapján.

De a fogalomértelmezésben további korlátozást célszerű bevezetni. Bizonytalanság tapasztalható abban, hogy olykor nem történik meg a társadalom és egyén közötti szükségszerű alkalmazkodás (szocializálódás), valamint a konformizmus határozott megkülönböztetése. Ha például azt mondjuk, hogy a konformizmus köpönyegforgató alkalmazkodás, akkor egyáltalán nem hat meggyőző gondolatként az a kijelentés, miszerint „konformista gyakran azt is jelenti, hogy akarategye vagy nem kezdeményező. Azonban bizonyos mértékű konformitás híján egyáltalán nem élhetnénk csoportosulásokban.”²⁷

A szóhasználat ellentmondásossága különösen akkor válik szembeötlővé, amikor a szerzők „egyenesen” pozitív töltésű jelenségként értelmezik a konformizmust. Néhányan már ahhoz a képtelen állításhoz jutnak el, hogy pontosan a konformizmus biztosíthatja a boldogságot.²⁸

Végül gyakran találkozhatni olyan törekvéssel, amely – nem tudván megoldani a konformizmus problematikáját – a legkülönbébb szubjektív elképzeléseket próbálja érvényesíteni. Van azonban bennük egy közös mag: mind valamilyen módon szeretné „kettévágni” a konformizmus jelentésének tartományát, s ezáltal megkülönböztetni egy úgynevezett egészséges és egy káros konformizmust.²⁹

A konformizmus–nonkonformizmus problematikájának tisztázását nemcsak elméleti megfontolások, hanem aktuális társadalompolitikai fejlemények értékelése is sürgetik. Ez utóbbival kapcsolatban a fejlett tőkés társadalmak ifjúsága egy részének az 1968-as és az azutáni kisebb-nagyobb arányú nonkonformista lázadására, a társadalomból való kivonulás különféle irreális kísérleteire gondolunk.

A nonkonformizmus történeti megjelenése a polgári átalakulás kezdeti időszakára nyúlik vissza. A politika ekkor még nem vált le teljesen a társadalom egységeitől (itt: a vallástól), a még fejletlen polgárság vallási köntösben és tartalommal fejezte ki történelmi színrelépését. Ily módon a nonkonformizmusnak kezdetben vallástörténeti jelentése alakult ki: az anglikán államegyházhoz nem tartozó protestánsok (presbiteriánusok, independentsek, unitáriusok stb.) közös elnevezésévé vált. Angliában az államegyház egy keresztény felekezetben valósult meg, s a más szektákhoz tartozókat „mint nonkonformistákat vagy disszenterket – írja Engels – kirekesztették . . . az államügyekben való

²⁷ Hunt, S.–Hilton, J.: *Individual Development and Social Experience*. London George Allen and Unwin Ltd. 1975, 225. o.

²⁸ Bizonyos megszorítással ide kapcsolható Bass, B. M. *Conformity, Deviation and a General Theory of Interpersonal Behavior. Conformity and Deviation*. Jelzett kiad., 38–100. o. De még inkább az a gondolat, hogy a „társadalmon belüli konformizmus . . . a boldogság biztosítéka”. Cader, A.–Catherine, B.: *A reklám és a közönség kommunikációja*. Reklámpszichológia Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1974, a 98. és a 357. o.

²⁹ Csak néhány a bőséges irodalomból: Cotgrave, S.: *The Science of Society*. An Introduction to Sociology. Third Edition, London George Allan and Unwin Ltd. 1975, 277. o. Hopper, E.–Weyman, A.: *Modes of conformity and form of instrumental adjustment to feelings fo relative deprivation The British Journal of Sociology*. Volume XXVI. No 1. March, 1975. 68–69. o. Ackerman, N.: *Psychodynamics of Family Life*. New York 1959, Publishers Basic Blodis, 334. o. Paszkiewicz–Sokolowska, Joanna: Konformizm i nonkonformizm jako warianty. *Studia Sociologiczne*, 1972/1. 44. sz. 169–170. o. Hazai irodalmunkból: Hegedüs András: Az alkalmazkodás két típusa: a konformitás és a konformizmus. *Élet és Irodalom*, 1965. nov. 13. 3. o.

bárminemű részvételtől, vallásuk gyakorlásában zavarták és akadályozták és büntető-törvényekkel üldözték”³⁰

Később azonban, ahogyan kifejlődik a polgári társadalom, elkülönül egymástól társadalom és politika, a nonkonformizmusnak úgy halványul, majd szakad meg kapcsolata a reformációval és nyer evilági politikai tartalmat. A világi, politikai mozzanat különösen konformizmus–nonkonformizmus viszonyának elemzésében vehető szemügyre. E viszony megfejtése – nézetem szerint – egy strukturális szempont érvényesítését igényli. Vagyis azt a kérdést kell feltennünk, hogy a társadalom mely osztályában, rétegében, csoportjában fordul elő a konformizmus–nonkonformizmus jelensége. Az elvtelen alkalmazkodás vagy (és) nem-alkalmazkodás mindenekelőtt a tőkés társadalom alapvető osztályai között elhelyezkedő kis- és középpolgárságban, valamint más, hasonló társadalmi helyzetben élő küzbülső csoportokban termelődik ki. „A középredek, a kisiparos, a kiskereskedő, a kézműves, a paraszt – mind azért harcolnak a burzsoázia ellen – írják a marxizmus klasszikusai –, hogy középredeként való létezésüket a pusztulástól megóvják. Ezek tehát nem forradalmiak, hanem konzervatívak. Sőt mi több: reakciósak, mert megpróbálják a történelem kerekét visszafelé forgatni. Ha forradalmiak, akkor azért azok, mert előttük áll a proletariátusba való átmenetük, akkor nem jelenlegi, hanem jövő érdekeiket védelmek, akkor elhagyják saját álláspontjukat, hogy a proletariátuséra térjenek át.”³¹

Tehát eme rétegek, csoportok sajátos társadalmi és osztályhelyzetéből (hogy egyfelől termelési eszközökkel rendelkeznek, másfelől maguk is dolgoznak) ered létük veszélyeztetettsége, bizonytalansága. Következésképpen mindig kínosan ügyelniük kell arra, mi „kifizetődő” saját egyéni érdekeik szempontjából. A változó körülményekhez való igazodás ily módon alakítja ki konformizmusukat, máskor nonkonformizmusukat. A kispolgár nonkonformizmusa, a társadalmi politikai berendezkedéssel szembeni ellenzékisége nem valódi, nem előremutató ellenzékiség, csupán tartalmatlan, elvont, a polgári kereteken belül maradó elvtelenség. A konformista–nonkonformista magatartás egyaránt a kispolgár sajátos társadalmi helyzetéből nő ki; egy „tő”-ről fakadnak, ezért egyiket sem lehet meghaladni a másikkal; a konformizmus–nonkonformizmus hamis alternatíva, áldilemma. Nem lehetséges valamiféle szintézis felállítása sem, mint a kettő közötti végső és pozitív megoldás. Módszertanilag erre az összefüggésre is érvényes Marx Proudhonra tett egyik megjegyzése: „szintézis akar lenni, pedig ő csak összetett tévedés”.

Ennek ellenére a polgári ideológia (még az a része is, amelyik negatív értelemben használja a konformizmus fogalmát) arra törekszik, hogy a két kategóriát egymás ellentétéként, meghaladásaként állítsa be.³² Hivatkozhatunk itt – egyebek mellett – Marcuse felfogására, aki az úgynevezett „toleráns” világ ellen „javasolta az ’abszolút visszautasítást’ mint az egyetlen jogos *politikai* (kiemelés tőlem – I. S.) magatartást”.³³

A nonkonformizmus pontatlan értelmezése kísért más hazai munkákban, publicisztikákban is. A konformista „egyének tömegtermelése nemcsak a modern ipari társadalom

³⁰ Engels: Anglia helyzete. Az angol kormány. *MEM 1.* Kossuth, Bp. 1957, 579. o.

³¹ Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. *MEM 4.* Kossuth, Bp. 1959, 451. o.

³² A konformizmus–nonkonformizmus mesterséges szembeállítására kifejezésre jut a polgári társadalomtudományokban. Lásd: Kemerov, V. E.: *Elementü antropologizma v teoriji szocialnava gvejsztvija* (szocializacija i konformizm). Szverdlovsk 1973, 57. o.

³³ Friedmann, F. G.: *Youth and Society*. Macmillan 1971, 46. o.

alapként – írja Ágh Attila filozófus –, hanem egyben a tőkés termelés önmaga által maga elé emelt – Marx által említett – korlátjaként is jelentkeznek: a konformista magánemberek világa éles ellentétben áll a termelésnek nonkonformista termelőkre való igényével”.³⁴ Ágh Attila itt tulajdonképpen megismétli a konformizmus–nonkonformizmus polgári álláspontot tükröző alternatíváját, nem meggyőzően kapcsol össze egy Marx-gondolatot a konformizmus–nonkonformizmus problematikával, végül nem szerencsés a modern tőkés termelés és a nonkonformizmus összekapcsolása sem, tudniillik a termelés – s erre vannak kutatások – legalább ugyanolyan mértékben kívánja a konformista hozzáállást, mint a nonkonformisták.

A konformizmus–nonkonformizmus dilemmáját végül is úgy lehet megoldani, hogy mindkettőt egyaránt le kell küzdeni, helyettük pozitív alkalmazkodási formákat kell teremteni.

A filozófus mellett a történész, az irodalmár, a pszichológus, az újságíró tollából ugyancsak születnek írások, amelyek a nonkonformizmust mint a negatív tartalmú konformizmus pozitív ellentétéként tüntetik fel.³⁵

A konformizmus (s vele együtt a nonkonformizmus) problematikájának az előtérbe nyomulását végső soron valóságos társadalmi mozgásfolyamatok idézik elő.

Mindenekelőtt azokra a társadalomszerkezeti változásokra kell utalnunk, amelyek végbementek a fejlett tőkés államokban a legutóbbi néhány évtizedben. Anélkül, hogy érintenénk a munkásosztály fogalmával kapcsolatos mai vitákat, annyi mindenesetre szembetűnő, hogy csökken a szűkebb értelemben felfogott munkásosztály létszáma és aránya, illetve növekszik a bérből és fizetésből élő lakosságot, azon belüli különösen az *alkalmazotti és (politikai) hivatalnoki apparátusé, technokrata rétegeké*. Ezek, a társadalom osztálystruktúrájában közbülső helyet elfoglaló rétegek, szakképzettségükért munkabért kapnak. Ugyanakkor a nagy burzsoázia átengedi nekik a hatalom, a gazdasági és kulturális-szociális élet konkrét gyakorlásának (szervezésének, irányításának) egy részét, miáltal önmaga és a társadalom más osztályai közé állítja. Ilyen társadalmi, politikai helyzetben kedvezőbb feltételek jönnek létre a konformizmus terjedésére.

A modern kapitalizmus másik lényeges változására Lukács György hívja fel figyelmünket Ontológiájában. „Marx működése idején – írja – a kapitalista nagyipar főként a termelési eszközök termelésére terjedt ki, . . . de a további, direkt módon a közvetlen fogyasztással kapcsolatos feldolgozást még messzemenőig átengedte a kézműiparnak, a kisiparnak: ugyanez vonatkozik a legtöbb úgynevezett szolgáltatásra is. A XIX. század végétől máig mindezek a területek hatalmas mértékben és gyorsan kapitalizálódnak, nagyiparivá válnak; a ruházkodástól, a cipőktől stb. az élelmiszerekig mindenütt megfigyelhető ez a mozgás. A különbség például szemléletesen kiviláglik, ha a szekeret mint közlekedési eszközt az autóval, a motorkerékpárral stb. hasonlítjuk össze. Egyrészt

³⁴ Ágh Attila: *Tudományos-technikai forradalom és művelődés*. Magvető Könyvkiadó, Bp. 1977, 106. o.

³⁵ Ilyen bizonytalanság tapasztalható Oláh Tamás: Társadalomlélektani vizsgálatok a konformizmusról. *Élet és Tudomány* 1978/51, XII. 22. 1609. o. De még inkább: Márkus László: Szellemi életünkről. *Kritika*, 1978/12, 17. o. Király István: Az eltévedt lovas. *Kortárs*, 1976/11, 1814. o. Rényi Péter: Amerika – Oké? *Népszabadság*, 1979. január 7. 11. o.

megszűnik a kézműipari kisüzem lehetősége, másrészt a motorizálással megsokszorozódik a fogyasztók köre. Ehhez járul a fogyasztók mindennapi berendezéseinek gépesítése, hűtőgépek, mosógépek stb. hatolnak be a háztartások többségébe, hogy a rádióhoz, televízióhoz stb. hasonló jelenségekről ne is beszéljünk. A nagyipar gyors fejlődése – elég a műanyagokra gondolnunk – széles területekről szorítja ki a régi félig vagy egészen kézműipari kistermelést . . . A kultúra területére is kiterjed ez a mozgás, . . . az újságok, az újságírás, a kiadóvállalatok, a műkereskedelem stb. olyan mértékben váltak nagykapitalistává, hogy ez már az össz-struktúra minőségi változására utal.”³⁶ A legszélésebb tömegek mindennap használatos áruiknak kapitalista tömegtermeléséről van tehát szó. A fogyasztási eszközök, a szolgáltatások tömegtermelése és az egyes fogyasztókból álló tömegközök ma már az egyetemes manipuláció közvetít. „A termelésnek ezen a fokán gazdaságilag nélkülözhetetlen egy ilyen közvetítési rendszer, amely megadja az itt szükséges tájékoztatást az áruk minőségéről stb. A mai kapitalizmus feltételei között az ilyen tájékoztatás szükségképpen ezek a ma uralkodó manipulációra, mely fokonként kiterjed az élet minden területére, mindenekelőtt a politikai szférára.”³⁷ Ilyen közegben azután társadalmi-gazdasági nyomásként, fokozottabb késztetések jönnek létre a konformista alkalmazkodásra is.

Végül a fenti, lukácsi gondolathoz tegyünk hozzá egy harmadik, immár politikai jellegű változást. A XX. század első harmadához képest ma nem egyszerűen létező, de állandóan erősödő szocialista táborról beszélhetünk. Teljesen átrajzolódott a gyarmati országok politikai térképe, fokozódik a fejlett tőkés országok munkásmozgalma, az imperialista politika nem képes megszüntetni az ismétlődő és erősödő gazdasági, pénzügyi, politikai válságokat. Mindezen változások arra indítják a nagyburzsoáziát, hogy tudatosan, ideologisztikusan is erősítsék – mintegy védekezésésként – a konformizmust.

A modern tőkés társadalmakban tehát a strukturális változások, a fogyasztás, a szolgáltatás kapitalista nagyiparrá történő működtetése, valamint a politikai krízis következményeként felerősödik a konformizmus jelenléte. Ezt a folyamatot próbálja meglovagolni a burzsoá ideológia, amikor azt állítja, hogy a konformizmus egyetemes kategória, az egész tőkés társadalma átfogó jelensége, sőt mintha mindenféle társadalmi lét sors-parancsává válna. Így jön létre „*a konformista társadalom*” polgári mítosza.

„A konformista társadalom” mítosza nyilvánvalóan tarthatatlan. Ugyanis az emberi alkalmazkodásnak csupán egyik formája, történeti megjelenése a konformista cselekvés. Bármennyire is megerősödik e jelenség, de nem tudja sem megszüntetni, sem átalakítani a tőkés társadalom alapvető ellentmondását. S bár igaz, a konformizmus behatolhat a középrétegek mellett más rétegek, sőt osztályok soraiba is, de semmiképpen nem tekinthető a *proletariátus tipikus* politikai attitűdjének. A forradalmi munkásmozgalom kínálja fel a konformizmus (s vele együtt a nonkonformizmus) valódi alternatíváját: a munkásosztály történelmi osztályérdekeinek felismerése alapján harcolni, majd megdönteni magát azt a társadalmi rendet, amely megszülte ezt a jelenséget.

A mítosz megszületésében bizonyos bölcselettörténeti előzmények is szerepet játszottak. Az „új” egyetemes gravitáció törvénye: az Én elsüllyed az Akárkiben, eltűnik a

³⁶ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. k. Magvető Kiadó, Bp. 1976, 315. o.

³⁷ Uo. 321. o.

kaméleonszerű alkalmazkodás szürke pépjében; abban az alkalmazkodásban, amelyben nem a valamihez történő beilleszkedés (a tartalom), hanem maga a permanens alkalmazkodás (a forma) válik céllá.³⁸

Az 1950-es évtizedben végzett szociálpszichológiai kutatások (mindenekelőtt Asch és Crutchfield kísérletei) nyomán csak fokozódott ez a mítosz. A szociálpszichológiai kísérletekről származó mennyiségi adatok – amelyek egyébként korántsem olyan meggyőzőek – jó néhány „polgári tudóst arra készítetett, hogy szomorú következtetést vonjon le a modern társadalom tagjainak nyomasztó (nagyértékű) konformizmusáról, és arról, mintha a konformizmus a társadalmi fejlődés egész folyamatának törvényszerű és elkerülhetetlen (kiemelések tőlem – K. S.) eredménye, következménye lenne”.³⁹

Ha visszautasítjuk is „a konformista társadalom” polgári mítoszáét, mindenképpen el kell ismernünk „a konformizmus a társadalomban” polgári valóságát, sőt az erősödő konformizmus létét is. Ebben azonban már nem a „sors” parancsa, hanem a polgári társadalom újabb válságtünete nyilvánul meg.

Nem kevésbé bonyolult és tisztázatlan kérdés a szocializmus és a konformizmus viszonyának problematikája. Túláltalánosítás és leegyszerűsítés egyaránt tapasztalható a szakirodalomban.

A polgári ideológiában jól kitapintható az a tendencia, amelyik „egybemossa” a kapitalizmus- és szocializmusbeli konformizmust. Egyes polgári szerzők külön is foglalkoznak a szocialista államokban jelenlevő úgymond „határozott konformizmus”-sal. Könnyen születnek látványos, de áltudományos megállapítások. Hadd hivatkozzunk itt néhányra. „A Szovjetunió számára az ellenőrzött konformitás fenntartása életkérdés, amely nem valószínű, hogy megváltozik.”⁴⁰ Vagy például az orosz ifjúságban „Minden próbálkozás ellenére a többség konformista módon viselkedik az utóbbi időben,” mert hiszen „Hogyan vehet fel mást, mint konformista magatartást egy olyan rendszerrel szemben, amely neki domináns helyet biztosít a társadalomban.”⁴¹ Ezek után már azon a kijelentésen sem csodálkozhatunk, miszerint „a különböző ifjúsági csoportok konformizmusa és tiltakozása . . . erősebb . . . Magyarországon és Lengyelországban, mint Oroszországban”.⁴²

Sajnos nem mutat meggyőző képet hazai irodalmunk, publicisztikánk sem. Egyik vélemény szerint a konformizmus káros átvétel, indokolatlanul alkalmazzuk szocialista

³⁸ Felhasználtuk itt Heidegger gondolatát E. Fischer értelmezésében: Fischer, E.: *A fiatal nemzedék problémái*. Gondolat, Bp. 1964, 97. o. Továbbá Dahrendorf, R.: *Társadalom és szabadság*. Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény IV. k. Tankönyvkiadó, Bp. 1966, 147–148. o. Peters, R. S.: *Psychology and ethical development*. London George Allen and Unwin LTD 1974. a 251. és a 295. oldalak alapján.

³⁹ Gladüseva, T. V.: *Opüt harakterisztika pokazatyelaj konformnoszti i nonkonformnoszti*. Problemi formirovanyija sociogennih potrebnosztyej. Matyeriali Vszenozuznoj Konferencii, Tbiliszi 1974, 66. o.

⁴⁰ Nove, Alec: How Repressive is the Soviet Union? *New Society*, 1973, 26. 580. Nov. 15. 391–392. o.

⁴¹ Burg, D.: Beobachtungen an russischen Studenten. Megtalálható Friedelburg, L.: *Jugend in der Modernen Gesellschaft*. Kiepenhener und Witsch. Achte Auflage 1976. Az első idézet a 451., a második a 446. oldalakból.

⁴² Ellemers, J. E.: Allgemeine Ursachen der Ausdrucksformen moderner Jugend. Megtalálható a *Jugend in der modernen Gesellschaft*. Jelzett kiad., 214–215. o.

viszonyainkra, más felfogás szerint nálunk is elterjedt jelenség a konformizmus.⁴³ Sőt találkozhatunk valóságos kifakadással is: „Soha még ilyen sikerrel impotens konformizmust nem tenyésztettek ki a lázadás lobogója köré.”⁴⁴ A különféle, részleges felmérésekből sem derül ki egyértelmű álláspont. Az egyikből azt olvashatjuk, hogy ma nálunk elsősorban a konformista magatartású ember jut előbbre, a másikkól azt, hogy többek szerint a marxizmus-oktatás a konformista propaganda kényszerű hallgatását jelenti.⁴⁵ Végül ismeretes a konformizmusnak a komfortos, kényelmes étellel, a szuperluxussal történő azonosítása is.⁴⁶

A köztudatban nálunk kétféle szélsőséges nézet alakul ki. Az egyik szerint a konformizmus problematikája sokkal jelenvalóbb a mi társadalmunkban, mint ahogyan a politika és a tudomány reagál rá. A másik véglet szerint pedig ez a jelenség olyannyira a kapitalizmushoz kötődik, hogy nekünk nem kell foglalkozni vele.

Nézetem szerint sem a polgári, sem a hazai irodalmunkban és közvéleményünkben kialakult álláspontok nem fogadhatók el. A konformizmus természetesen megnyilvánul a szocializmusban is, de egészen más sajátosságokat vesz fel kapitalizmusbeli jelenlétéhez képest. Ennek bizonyítása, első pillanatra ugyancsak távolinak tűnő, történetfilozófiai kitérőt igényel.

A tőkés társadalomban létrejövő dologi függőségre alapozott személyi függetlenség, ami végső soron a személyiség felbomlását, autonómiájának elvesztését eredményezi, radikális átalakítása után alakul ki a személyiség történeti fejlődésének harmadik, kommunizmusra vonatkozó szakasza. Erről Marx – egyebek mellett – a következő gondolatot emeli ki: „Szabad egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi, társadalmi tevékenységük mint társadalmi képességük alárendelésére alapozódik . . . Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek, nem a természet, hanem a történelem termékei. A képességek fejlődésének ez a foka és egyetemessége, amelyben ez az egyéniség lehetővé válik, éppen a csereértékek bázisán való termelést előfeltételezi, amely azonban az egyén önmagától és másoktól való elidegenülésének általánosságával először termeli meg vonatkozásainak és képességeinek általánosságát és mindenoldalúságát is. A fejlődés korábbi fokain az egyes egyén teljesebben jelenik meg, éppen mert vonatkozásainak teljességét még nem munkálta ki és nem állította szembe magával, mint tőle független társadalmi hatalmakat és viszonyokat. Amennyire nevetséges visszasóvárogni ezt az eredeti teljességet, annyira nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél. A polgári nézet soha nem jutott túl az ezzel a romantikus nézettel való ellentétén.”⁴⁷ A személyiség emancipációja mint az ember saját lényegi erőinek visszavétele tehát *saját, emberi kinunkálásának* eredménye, a *történelem*

⁴³ Hernádi Miklós: Szociológia, szocializmus. Beszélgetés Kulcsár Kálmánnal. *Élet és Irodalom*, 1976. jún. 5. 7. o. Földesi Tamás: *Erkölcseről – mindenkinek*. Kozmosz Könyvek. Bp. 1978, 229. o.

⁴⁴ Fekete Gyula: Áramforrások. *Élet és Irodalom*, 1977. dec. 24. 6. o.

⁴⁵ Vonsik Gyula: *Az MSZMP KB határozata a közművelődésről és a TIT feladatairól*. Szikra Nyomda, Pécs 1974. 19. o. Magyar György: Hallgatói magatartástípusok és a világnézeti-politikai nevelés. *Felsőoktatási Szemle*, 1976/11, 655. o.

⁴⁶ *Kispolgári életfelfogás, kispolgári magatartás*. Ifjúsági előadássorozat 1973–1974, 3. 9–11. o. alapján.

⁴⁷ MEM 46/1, 78–79. o.

terméke. Az egyén társadalmi viszonyai közösségi vonatkozásokon alapulnak, a lét-feltételek és érintkezési formák szabad és egyetemes fejlődésében.

Ugyanezt a folyamatot más megközelítésben – mint ismert – így írja le Marx: a modern nagyipar kifejlődésében „nem a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén – egyszóval a *társadalmi egyén kifejlődése* (kiemelés tőlem – K. S.) az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg”.⁴⁸

Az Alapvonalak fejtegetésével teljes összhangban áll a fiatal Marx politikával és az úgynevezett társadalmi egyén kialakulásával kapcsolatos megjegyzése. „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt, és mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az *emberi nem lényegére* vált, csak ha az ember a maga 'tulajdon erőit' társadalmi erőként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai erő* alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció.”⁴⁹ Majd amikor a szocialista forradalomról azt mondja, hogy benne a fennálló hatalom megdöntése, a régi viszonyok megszüntetése politikai aktus, ismételten előbukkan a gondolat: „Ahol azonban *szervező tevékenység* kezdődik, ahol *öncélja, lelke* előtérbe lép, ott a szocializmus ledobja a *politikai burkot*.”⁵⁰

Nem tekinthető a gondolat többszerű előfordulása véletlennek a Marx-életműben. Munka és tulajdon, társadalom és politika kapitalizmusbeli szétválasztódásának történeti újraegyesítése fogalmazódik itt meg. A szocializmussal *elindul* egy hosszú, ám dinamikus folyamat, amelynek lényege a politikai és a nem-politikai szférák illuzorikus szétválasztódásának fokozatos megszüntetése, az egyének mint a tulajdonosok és mint a termelő tevékenységet végző közösségek közötti dualizmus történeti felszámolása. Az állampolgárok „kettős” élete feloldódik valóságos tevékenységükben. Nem a politikai szférában mint a *különösen*, a *részlegesben* lesz (ál) egyenlő, (ál) szabad az ember, hanem társadalmi életében lesz ténylegesen szabad és egyenlő. Kialakulóban vannak azok a társadalmi feltételek, amelyek az egyén képességeinek sokoldalúságához, a személyiség gazdagításához vezetnek. Ehhez a személyiségtípushoz már nem fér össze a politikához történő elvtelen alkalmazkodás.

A szocializmus lényegének ellentmond a konformizmus. Egyrészt azért, mert a szocialista politika gyökerében más tartalmat vesz fel, mint a tőkésé. Pontosan a szocialista politika indítja be ugyanis azokat a mozgásfolyamatokat, amelyek az egyének társadalmi életét szervezi-vezeti mindenféle konformizmus (és nonkonformizmus) ellen, a valódi közösségek megteremtése irányába. Másrészt – ami a folyamat „másik oldala” – ez a politika történetfilozófiailag különleges politika, amennyiben megkezdí önmaga megszüntetésének folyamatát is. Mindezek alapján a konformizmus a szocializmusban fokozatosan elveszti politikai mozzanatát, és ismét – miként a prekapitalista társadalmakban – a nem-politikai szférákra szorul vissza mint elvtelen alkalmazkodás. Ahogy erősödnek a szocialista viszonyok, úgy válik mindinkább jelentéktelenné a szocialista politikához

⁴⁸ MEM 46/I, 169. o.

⁴⁹ MEM 1, 371. o.

⁵⁰ MEM 1, 407. o.

történi konformista alkalmazkodás és szűkül le az általában vett elvtelen magatartás megnyilvánulásaira (pl. főnökhöz, tanárhoz, szülőhöz, szervezetekhez stb.).

A konformizmus tehát a szocialista politika (és társadalom) által nem igényelt magatartásforma, ugyanakkor az egyén oldaláról sem fejez ki semmiféle valódi és tartós érdeket, értéket.

Mégis miért nyilvánul meg a szocializmusban is a konformizmus? A kérdésre, egyebek mellett, azért nehéz válaszolni, mert a marxizmus klasszikusai nem adtak a konformizmus problémájára semmiféle *közvetlen* elemzést. Mint a kapitalizmusból örökölt és a szocializmusban helyenként és időnként újratermelődő negatív társadalmi jelenségek általános, történetfilozófiai vizsgálatára azonban már többször kitértek. Véleményem szerint éppen ennek keretén belül nyerhetők támpontok a konformizmus problematika szocializmusbeli megnyilvánulásának feldolgozására is.

A magántulajdon és kommunizmus viszonyának kérdéséről szólva, arra hívja fel a figyelmet Marx, hogy „A *kommunizmus*... a megszüntetett magántulajdon *pozitív* kifejeződése, először is az *általános* magántulajdon... első alakjában csak annak *általánosítása* és *kiteljesedése*... a *dologi* tulajdon uralma oly nagy vele szemben, hogy *mindent* meg akar semmisíteni, ami nem alkalmas arra, hogy *magántulajdonként* mindenki birtokolhassa... A fizikai közvetlen *birtoklás* számít a szemében az élet és létezés egyetlen céljának... Ez a kommunizmus – amennyiben mindenütt tagadja az ember *személyiségét* – éppen csak következetes kifejezése a magántulajdonnak... Az általános és hatalomként konstituálódó *irigység* az a rejtett forma, amelyben a *kapzsiság* előáll...”⁵¹

Kommunizmus „első alakjának” fenti leírásából kirajzolódnak az úgynevezett „nyers” kommunizmus (Marx nevezi így) jegyei: a fizikai közvetlen birtoklás vágya, az irigység, a kispolgári egyenlősítési vágy és az ember személyiségétől való elvonatkoztatás.

A marxi fejtegetésre, a magyar szakirodalomban először Tőkei Ferenc reagált, és első olvasásra meglepőnek tűnő következtetést vont le: „Kétségtelen – írja Tőkei –, hogy a „nyers” kommunizmus emberi és világtörténelmi szempontból való ’alávalósága’ kezdetlegessége még nem tűnt, nem tűnhetett el a mi szocializmusunkból sem, ... a szocializmus építésének immár több mint fél évszázados története, *néhány* fontos vonatkozásban reprodukálta, sőt részben még ma is reprodukálja a Marx előtti „nyers” kommunizmus vonásait... A marxi fejtegetés „aktualitása” nem holmi jövőkonstruálás törekvéséből fakad, hanem abból, hogy a kommunizmus szükségképpen első alakját-fázisát ragadja meg, a *kapitalizmusból* való *kiszakadásának* *szükségszerűen* *első lépéseit* (kiemelések tőlem – K. S.) írja le.”⁵²

Tőkei koncepcióját hiba lenne, felületes analógiaként, a szocializmus általános, össztársadalmi mozgásának értelmezni. Az ilyen szándék magától a szerzőtől is távol áll. Félreérthetetlenül jelzi, a reprodukálás csupán *némely* vonásként értelmezhető. Tőkei törekvése az – s ezzel csak egyetérteni lehet –, hogy érvényesítse a *történetiség*, hogy ne húzzunk „egy nagy gondolatjelet” múlt és jövő közé. Ugyanis nem olyan szocializmussal van dolgunk, hangzik az ismert marxi figyelmeztetés, „amely a saját alapján *kifejlődött*, hanem ellenkezőleg, olyanall, amely a tőkés társadalomból éppenhogy *keletkezik*”.⁵³

⁵¹ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Bp. 1970, 66–67. o.

⁵² Tőkei Ferenc: *A szocializmus dialektikájához*, Kossuth, Bp. 1974. a 8. és a 11. o.

⁵³ Marx: A gothai program kritikája, *MEM* 19, Kossuth, Bp. 1969. 18. o.

A „nyers” kommunista jegyek reprodukálásának gondolata felbukkan más munkában is. A „marxi kommunizmuselmélet talán legszélsőségesebb vulgarizációja és félreértése – írja Ágh Attila – a szükségletelmélet kapcsán következett be. A ’mindenkinek szükségletei szerint’ elv ’kávéházi’ cáfolata az elidegenedett szükségletek, a bírás *mai* mohóságát vetíti a jövőbe, s így jut arra a végkövetkeztetésre, hogy a kommunizmus kudarcot valljon majd, mert belefulladás mindenki korlátlan, egymást tipró haracoslásában. A külső és a belső gazdagság, a tárgyak bírásának és valódi elsajátításának koncepciója ütközik itt, a *magántulajdon világa alól még nem emancipált gondolkodás* (kiemelések tőlem – K. S.) logikája ez.”⁵⁴

A tárgyak pusztja külső elsajátítása és belsővé tétele, személyiség gazdagító feldolgozása közti ellentét felmerül még, kevésbé ismert marxi gondolatsorban: „a magántulajdon oly ostobákká és egyoldalúakká tett bennünket, hogy egy tárgy csak akkor a *mienk*, ha bírjuk, ha tehát tőkeként existál számunkra, illetve ha közvetlenül birtokoljuk, megesszük, megisszuk, testünkön viseljük, lakjuk stb., egyszóval *használjuk*”.⁵⁵

Újabb szempontok merülnek fel, immár Marx és Lenin munkásságában, a polgári társadalom „anyagjegeinek” elemzésében. A szocializmusban a „polgári jog” nem szűnik meg teljesen, „hanem csak részben, csupán a már elért gazdasági átalakulás arányában, vagyis csupán a termelési eszközök tekintetében...” (de) még *nem küszöböli ki* az elosztás fogyatékosait..., minthogy a fogyasztási cikkeket a „munka szerint” osztják el... „Aki nem dolgozik, ne is egyék” – ez a szocialista elv *már* megvalósult; „egyenlő mennyiségű munkáért egyenlő mennyiségű termék” – ez a szocialista elv is *már* megvalósult. De ez még nem kommunizmus,... (tudniillik) a „polgári jog”... nem egyenlő egyéneknek, nem egyenlő (ténylegesen nem egyenlő) mennyiségű munkáért egyenlő mennyiségű terméket juttat... Minden jog annyit jelent, hogy egyenlő mércét alkalmaznak *különböző* emberekre, akik a valóságban nem egyformák, nem egyenlők..., az egyik erősebb, a másik gyengébb; az egyik nő, a másik nőtlen, az egyiknek több gyereke van, a másiknak kevesebb stb...., ezért az „egyenlő jog” az egyenlőtenség megsértése és igazságtalanság; „az egyik ténylegesen többet kap tehát, mint a másik, az egyik gazdagabb, mint a másik”.⁵⁶

Fölmerül a kérdés: miért marad fenn ez a – marxi elnevezéssel – „visszásság” a szocializmusban. Lenin így válaszol: nem szabad azt képzelnünk, hogy az emberek, miután megdöntötték a kapitalizmust, egy csapásra megtanulnak a társadalom érdekében dolgozni, *minden jogsabály nélkül*.

Fenti gondolatok egymás mellé helyezése nem pusztán idézethalmaz, nem öncélú fejtegetés, aminek semmi köze a konformizmus problémájához. Ellenkezőleg, ha együttesen számba vesszük a „nyers” kommunizmus némely vonásának (a kispolgári egyenlősítési vágy, a bírás vágya, a magántulajdon ostobává tevő hatása) jelentkezősét a polgári jogegyenlőség „visszásságával, akkor sajátos ’keretté’ állnak össze, amely ’keret’ immár következtetés levonását is megengedi a konformizmus fennmaradásának okára,

⁵⁴ Ágh Attila: Tudományos-technikai forradalom és művelődés. I. m. 202–203. o. Meg kell jegyeznünk, Ágh Attila módosította nézetét korábbi álláspontjához képest. Lásd Ágh Attila *A materialista történelemfelfogás születése*, Kossuth, Bp. 1974, 80. o.

⁵⁵ Marx: Kéziratok... Jelzett kiad. 72. o.

⁵⁶ Lásd A gothai program... Jelzett kiad., 18–19. oldalakból.

hogyanjára (Nem tagadható persze más szempontok beépítése sem a kutatásba, így például a *konkrét* történeti tényezők, illetőleg a világpolitikai érdekek szempontjainak elemzése). A fenti általános, történetfilozófiai mozzanatok valószínűsítik, hogy ott, ahol az egyén-közösség viszony fejlődése akadozik; ahol a létfeltételek és érintkezési formák termelésében objektív és szubjektív jellegű ellentmondások jelentkeznek; ahol a közösségi vonások fejlesztésében, ellenőrzésében torzulások jönnek létre; ahol felerősödnek az alkotómunka, kezdeményezőkézség akadályozói, ott – úgy tűnik – a valóság ellentmondana a helyes politikai elveknek. Ennek nyomán újra megjelenik az állampolgár kettős élete, énje, s szétválik az állampolgár politikai és a mindennapos társadalmi tevékenysége. Az egyén politikai tevékenysége elkülönül, sőt szembeállítódik magánéletével, privát szférájával. Meghasonlik politikai szereplése és tényleges magánélete: mást gondol valójában a társadalmi jelenségekről, intézkedésekről, embertársairól, önmagáról és mást is cselekszik, mint amit politikai közszereplése mutat. Így születhet újra a szocializmusban a politikához való megalkuvó alkalmazkodás jelensége.

Az összefüggésből kiolvasható a megoldás útjának elve. A konformizmus, sőt mindenféle elvtelen, megalkuvó alkalmazkodás visszaszorításának útja: létfeltételeink és érintkezési formáink fejlődése, fejlesztése. Ha megszüntetjük társadalmi-anyagi léthelyzetünk olyan – egyáltalában nem alapvető – ellentmondásait, melyek elidegenítő, torz, függőségi viszonylatokat hoznak létre; ha elmélyítjük a demokratikus közélet gyakorlatát; ha megteremtjük a szocialista közösségek sokaságát – akkor, mintegy „kihúzzuk” a társadalmi talajt a konformista és megalkuvó magatartások alól. Az alkotó, demokratikus alapon szerveződő közösségek jelentik a konformizmus tényleges pozitív alternatíváját.

Anélkül, hogy *részleteiben* érintettük volna a konformizmusra vonatkozó fontosabb kutatási eredményeket és kifejtettük volna a szükséges történetfilozófiai összefüggéseket, a fenti, alapozó jellegű elemzésből levonható két általános szintű megállapítás, mely – feltehetőleg – orientálhatja a további munkákat.

1. A konformizmus a legbonyolultabb társadalmi-történelmi jelenségek egyike. A szilárd meggyőződés nélküli alkalmazkodás sajátos, politikai mozzanatokot hordozó formája. A bölcslettörténetben már Hegel helyesen ismerte fel, hogy a meggyőződés, amely az ember legfőbb erkölcsi értékét adja, nem mindig találkozik az objektív igazsággal. Az alapvető kérdés tehát: alkalmazkodásunk (akár meggyőződéses, akár anélküli formája) miféle igazságnak felel meg, vagyis miféle osztályérdekeket visszatükröző társadalmi mozgásfolyamatokban realizálódik. Végső soron azt a „józan-egyszerű” kérdést kell szemügyre vennünk: *mihez, milyen érdekekből* történik alkalmazkodásunk. A megnyugtató válasz kidolgozásának minimális feltétele, hogy a kutatás a mindenkori társadalom és a konformizmus viszonyának megragadására koncentráljon. Csupán puszta empiriával, kísérleti módszerrel és technikával aligha lehet bepillantani ebbe a bonyolult történelmi-társadalmi képződménybe, ahhoz *először* gondos társadalomelméleti és történetfilozófiai fogalmi tisztázás és elrendezés szükséges. Az ilyen igényű és szintű elemzőmunka deríthet fényt arra a problematikára, hogy egyfelől a *polgári* társadalom reális mozgásfolyamatai, illetve ideológisztikus érdekei, törekvései hogyan termelik ki, majd növelik meg a konformizmus jelenségét; másfelől a *szocializmusban* miféle társadalmi folyamatok teszik indokolttá és megszűnővé jelenlétét.

2. A bonyolultság következménye, hogy magát a jelenséget több megközelítési irányból, szemszögből *lehet és kell* vizsgálni. A konformizmus tipikusan ilyen kategóriának

tartható. Foglalkozik is vele több szaktudomány, ami természetes fejlemény. Viszont aggasztó, hogy a konformizmussal ismételt és sajnálatos módon olyan fogalomhoz érkezőnk, amelynek interdiszciplináris megközelítésével és feldolgozásával ma még a marxista társadalomkutatás (hogy a polgáriról ne is beszéljünk!) adós. Úgy tűnik, mintha egymás melletti vegetálás alakult volna ki, mintha a különböző tudományok felfogásai, megközelítései elszigetelt, önálló életet élnének. Nem tapasztalható az oly szükséges tudományközi kitekintés és kontrollálás. A megoldás első fokának itt is – megítélésem szerint – az ígérkezik, hogy kikeressük a konformizmus problematika „helyét” az *általános, marxista társadalomelméletben*, hogy nem mondunk le a vonatkozó *történet-filozófiai* jellegű összefüggések hasznosíthatóságáról.

SUMMARY

Sándor Karikó: „Conformist Society” or Conformity in Society

Conformity is a specific social and historical category analysed by several branches of study (sociology, social psychology, ethics, etc.). Unfortunately, the various ways of scientific approach and different, often entirely contradictory, interpretations lead rather to confusion than to a correct exposition of the problematic. Research projects and their results pertaining to the subject appear to have remained separate without much reference to each other. Such a

state of stagnation, experienced mainly in bourgeois social sciences, can only be overcome, in this author's opinion, if the question's general aspects in the *philosophy of history* are elaborated.

The social-historical relations of the bourgeois to the citizen, and the private individual to the citizen of a state are here analysed or, more precisely, referred to in throwing light on the relevance of that development for the philosophy of history, with the purpose of thereby promoting research into conformity.

РЕЗЮМЕ

Шандор Карико: «Конформистское общество» или конформизм в обществе

Конформизм является своеобразной общественно-исторической категорией, анализом которой занимаются многие специальные науки (социология, социальная психология, этика и другие). Но различные формы научного подхода, а иногда и совершенно противоположные друг другу объяснения в настоящее время скорее мешают, чем содействуют точному исследованию проблемы. Относящиеся к этому вопросу исследования до сих пор живут отдель-

ной жизнью, оставаясь чуждыми друг другу. По мнению автора лишь тогда можно будет выйти из состояния стагнации (особенно характерного для буржуазного общесознания), если удастся разработать общие, *историко-философские* связи данного круга вопросов.

Эта работа, анализируя общественно-исторические отношения буржуа и гражданина, частного лица и гражданина государства, вернее, затрагивая некоторые историко-философские черты их развития, желает внести свою долю в исследование конформизма.

I

Nem több-e Ortega bölcselete mint csillogó üvegcserepek tarka mozaikja, mint egy színes virág a német épület-kolosszus filozófiák tövében? Julián Marias, Ortega egyik legtehetségesebb tanítványa, barátja írja: „Aki meg akarja érteni Ortegát, nem követheti el azt a súlyos hibát, hogy írásait *azonosítja* gondolataival . . . Ortega írásait mindig *jég-hegyeknek* kell tekintenünk . . . Ezek az írások valóságuknak csak tizedrészét mutatják; a nagyobb rész a víz felszíne alatt bújik meg.”¹ A tanítvány metaforája igen plasztikusan fejezi ki mestere filozófiájának egyik fő jellegzetességét, azt ti., hogy néha szinte irodalmi alkotássá kimunkált esszéi „alatt” szilárd gondolati alap húzódik meg. Így, ha Ortega filozófiáját behatóbban akarjuk megismerni, nincs más választásunk, mint búvárruhát öltve víz alá merülni, hogy e jéghegy alapzatát, kontúrjait feltérképezzük.

Legelőször azt kell felvázolnunk, hogy milyen szellemi áramlatok hatottak rá. Az életmű periodizálásának nehézségei, melyek még szisztematikusabb gondolkodók esetében is gyakran felbukkannak, Ortegánál fokozott mértékben jelentkeznek, hiszen végső fokon nála egy rendszer nélküli rendszerrel van dolgunk. Mivel a spanyol gondolkodó munkásságát szinte teljesen átítatta a XX. századi német filozófia, lényegileg összenőtt vele, úgy véljük, hogy Ortega pályafutásának szakaszai viszonylag jól elkülöníthetők, ha az őt ért döntő filozófiai hatásokat vesszük figyelembe. Ha eltekintünk a kezdeti évek bizonyos fokú eklekticizmusától, kiforratlanságától, az első döntő szellemi impulzust a neokantianizmusban fedezhetjük fel. Ortega 1905-től kezdve több éven keresztül tanulmányokat folytatott német egyetemeken, járt Lipcsében és Berlinben, de a legnagyobb hatást a neokantianizmus egyik központjában, Marburgban töltött közel egy esztendő jelentette. Jóval később, 1934-ben kissé ironikusan így emlékezett vissza erre az időszakra: „Marburg akkoriban a neokantianizmus fellegrája volt. Úgy éltünk benne, mint egy ostromlott városban . . . Körös-körül a halálos ellenség: a pozitivisták és a pszichológusok, Fichte, Schelling, Hegel. Olyannyira ellenségnek tekintették őket, hogy még nem is olvastak tőlük. Marburgban csak Kantot olvastak és kantianizált Platón, Descartes-ot és Leibnizt . . . A város kormányzója, Cohen, igen jelentékeny szellem volt. Különösen a német filozófia köszönhet neki igen sokat, mert kissé erőszakos módon ugyan, de a filozófia színvonalának emelésére törekedett, ami azért döntő, mert a filozófia elsősorban színvonal. Cohen kényszerített bennünket arra, hogy bensőséges kapcsolatunk legyen a

¹ Julián Marias: *Ortega. Circunstancia y vocación*. I. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid 1973, 290–291. o.

komoly filozófiával.”² Ortega – természetesen egyéni módon artikulálva – asszimilálta Cohen és Natorp nézeteit, így filozófiai pályafutásának első, nagyjából az 1910-es évek közepéig tartó szakaszát túlzás nélkül minősíthetjük neokantiánus jellegűnek, ám e korszak részletes elemzésére tanulmányunkban nem térünk ki.

A Marburgban kikovácsolódott, formai-publicisztikai szempontból talán nem annyira feltűnő, de a neokantiánus rigorozitás szellemi pecsétjét tartalmilag annál inkább magán viselő filozófia eresztékei idővel fokozatosan meglazultak. A folyamat előhírnöke és egyben a második szakasz nyitánya az 1914-ben megjelent „Meditációk Don Quijotéről.”³ Ortega érdeklődése mindinkább az *élet* felé fordult. Ez a téma egyre nehezebben viselte el a marburgi mesterei által ráhagyományozott, egyoldalúan racionális keretek nyűgét, az élet rubin színű bora kicsordult a kultúra (tudomány – erkölcs – művészetek) neokantiánus metszésű aranykelyhének peremén. Kezdetét vette Ortega filozófiai fejlődésének második szakasza, ami – kissé leegyszerűsítve a kérdést – egy, a spanyol dallamvilágnak megfelelően hangszerelt életfilozófiaként fogható fel, szellemi mozgatóerői pedig elsősorban Max Scheler, kisebb mértékben Simmel és Spengler voltak. E korszak elemzése sem feladatunk, csupán jelzésszerűen utalunk arra, hogy a nálunk is megjelent *Korunk feladata*⁴ c. műve ehhez a periódushoz tartozik.

Ortega munkásságának harmadik, időben leghosszabb és legjelentősebb periódusa az 1920-as évek végével kezdődött és a filozófus 1955-ben bekövetkezett haláláig tartott.⁵ A radikális fordulópontot az 1927 decemberében napvilágot látott *Lét és idő* jelentette és Heidegger hatása a továbbiakban is messzemenően meghatározta Ortega filozófiai profilját, aki a *Revista de Occidente* hasábjain elsőik között, már 1928 februárjában⁶ felhívta a figyelmet a mű fontosságára. A heideggeri fundamentálonológia hatására Ortega filozófiájának erőterei ismét – immáron véglegesen – átrendeződtek, gondolatai új kategóriák jelmezébe bújva lépnek elének. Ortega Heideggerhez való viszonya egyáltalán nem mondható ellentmondásmentesnek. Az ellentmondásos viszony alapja az, hogy egyrészt rendkívül nagyra becsülte, elismerte a német filozófust, másrészt kezdettől fogva egyfajta ideges féltékenység jellemezte Heideggerrel szembeni magatartását, több kategória használatát illetően időbeli elsőbbséget követelt magának.

Ez már 1929-ben tapasztalható, midőn Madridban a *Mi a filozófia?* című előadás-sorozaton az alábbi észrevételt tette: „Ezek a mindennapi kifejezések mint valahol találni magunkat, világ, foglalkozni valamivel, most szakterminusok az új filozófiában. Hosszasan lehetne beszélni mindegyikről és így csak arra hívom fel a figyelmet, hogy az alábbi meghatározás: 'élni annyi, mint egy világban találni magunkat', csakúgy mint e konferencia valamennyi fő gondolata megtalálható műveimben. Főleg az egzisztencia gondolatára hívom fel a figyelmet, mely számára időbeli prioritást követelek. Ezért nagy örömmel ismerem el, hogy az új német filozófus, Martin Heidegger az, aki legtovább jutott az élet analízisében.”⁷ Megmutatkozik ez az ellentmondásos viszony a heideggeri filozófia meg-

² „Prólogo para alemanes.” *Obras completas* (a továbbiakban *O. c.*) VIII. 27. o.

³ *O. c.* I. 309–400. o. A mű magyar fordításban is megjelent, *Don Quijote nyomában* címmel, 1943-ban.

⁴ „El tema de nuestro tiempo.” *O. c.* III. 141–242. o. A magyar fordítás 1944-ben jelent meg.

⁵ Az „érett Ortega” kifejezéssel ezt a korszakot kívánjuk jelölni.

⁶ Vö.: „La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la historiología.” *O. c.* IV. 521–541. o.

⁷ „¿Que es filosofía?” *O. c.* VII. 415–416. o.

ismerése után használt terminológiában is, amennyiben egyrészt több kategóriát, nyelvi fordulatot átvett, másrészt ezeket gyakran más értelemben használta, néha homályossá vagy többértelművé tette őket, gondosan retusálta a fogalmakat, hogy ezek munkássága korábbi szakaszaira is transzponálhatók legyenek, mellyel szintén szellemi előidejűségét igyekezett bebizonyítani.

Ortega azonban a kétségkívül jelentős Heidegger-hatás ellenére sem illethető a „gondolatrablás” vádjával, tanulmányaiban a gondolatanyag és a terminológia részleges adaptációján túlmenően egy önálló filozófia kontúrjai körvonalazódnak. Metafizikájának rövidesen sorrakerülő részletesebb elemzésével kívánjuk bizonyítani, hogy bölcselete messze több, eredetibb, mint egy, a heideggeri fundamentálon tologia röp pályáján keringő bolygó.

II

Az életmű periódusainak szinte csak jelzésszerű vázolása után vegyük közelebről szemügyre, hogy Ortega miképp viszonyult a metafizika kérdésköréhez. Igen könnyű megállapítani, hogy az általános szemléleti metamorfózisokhoz szervesen kapcsolódtak a metafizikát illető nézetváltozások. Kissé ironikus, hogy 1910-ben éppen a madridi egyetem Metafizika Tanszékének vezetője lett, azaz olyan helyre került, melytől igazhitű kantianusként lelke legmélyéig borzadt, hosszú ideig nem is közeledett a metafizika szégyenfája felé. Egyértelműen határozott érdeklődés csak az 1920-as évek közepétől figyelhető meg nála, ami Ciriaco Morón Arroyo – az egyik legalaposabb Ortega-monográfia szerzője⁸ – szerint több körülményre vezethető vissza. Egyrészt arra, hogy a világháborút követő filozófiák új szereposztása a metafizikát is a főszereplők közé emelte és e változást elsősorban Ortega hajdani hallgatótársai, a szintén Marburgban „nevelkedett” Nicolai Hartmann⁹ és Heinz Heimsoeth¹⁰ idézték elő. Másrészt pedig arra, hogy 1924-ben, a Kant-bicentenárium alkalmából írt tanulmányok többsége is a metafizika jegyében fogant.¹¹ Így korántsem tekinthető véletlennek, hogy Ortega több, 1925–26-ban írt tanulmányában is megjelent a metafizika problematikája. Ám az itt felvetett kérdések legalábbis két szempontból alapvetően különböztek későbbi, kiforrott metafizikájától. Először abban, hogy értelmezése szerint a metafizika nem a tudományok „előtt” vagy azokon „túl” helyezkedik el, hanem szerves kapcsolatban marad velük, „ráépül” azokra. Ezt fejtegette egyebek között Hermann Weylről szóló tanulmányában is: „Ha a fizika szigorú relacionizmussá tisztul, *ipso facto* másodlagos tudománnyá nyilvánítja önmagát. Ha a reláció viszonyban álló dolgokat tételez fel, a fizika, vagyis a relációk tudománya más, az egymáshoz kapcsolódó dolgoknál magasabb rendű tudományt posztulál. És ez az a szellem, ami Weyl írását átélkesíti. Hozzá hasonlóan a legtermékenyebb koponyák – akikkel ma számol Európa – szintén a metafizika felé fordulnak, természetesen a fizika ’megdőntése’ nélkül. És a metafizika elsősorban a

⁸ *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá, Madrid 1968.

⁹ *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921.

¹⁰ *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*.

¹¹ Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy nézetünk szerint Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn 1929) c. munkája részben még e fejlődésvonal továbbfolytatója.

szubsztanciákról való elmélkedés.”¹² A másik alapvető eltérés, hogy ez a metafizika még nem az ún. *radikális valósággal*, az emberi existenciával kapcsolatos problémákat boncolgatja, hanem az ún. végső, az egyes szaktudományok hatókörét meghaladó kérdésekre adandó válasz a feladata, hiszen „a fizika a legszigorúbb törvényeket fedezi fel, és ezek szerint történnek az anyagi változások, de nem válaszol arra, hogy honnan ered az anyag. A biológia igen pontosan tárja fel, hogy miképp működik a látó szem, az emésztő gyomor, de sohasem fedi fel azt, hogy mi az organizmus élete és hogyan keletkezett.”¹³

Az 1927-től kezdődő általános filozófiai fordulat új optikája – egyebek mellett – a metafizika státusát, jelentőségét is alapvetően megváltoztatta. A hajdani neokantiánus szemlélet utolsó sugarai is kihunytak, Ortega – szoros kapcsolatban a megelőző évek fejlődéstendenciájával – ismét „előléptette” a metafizikát. Nézete szerint a metafizika immáron nem a tudományok épületének a teteje, sem pedig az ún. végső kérdésekkel foglalkozó elmélkedés, hanem út egy *radikális orientáció* felé, sőt – bizonyos értelemben – maga is az. A radikális orientáció viszont feltételezi, hogy ne fogadjunk el semmiféle előzetes véleményt, melynek kétségbevonhatatlanságáról nem győződünk meg. Az olcsó vélemények, hamis előítéletek világának lerombolása és egy kétségbevonhatatlan, abszolút bizonyos valóság keresése tehát kételkedést implikál, ami formai szempontból hasonlóságokat mutat ugyan a descartes-i módszeres kétellyel, ám a spanyol filozófus kételkedése mind a módszert, mind a végeredményt illetően gyökeresen eltér attól. A kételkedés – vagy talán kétkedés, kétség – nem gondolati művelet, hanem egyfajta létállapot,¹⁴ amiben vagyunk, amibe kerülünk (a magyarban is: kétségbe *esünk*) és ez egy előzetes – akár valódi, akár pseudo – stabilitás elvesztését is jelenti. A kétség tehát állandóan változó, cseppfolyós valóság, melyet Ortega egy, a köznyelvből vett fordulattal – „kétségek tengerében van” (hallarse en un mar de dudas) – illusztrál.¹⁵ (A magyar nyelv a „kétségek között hanyódik” kifejezéssel utal hasonló gondolat- és érzelemtartalmakra.) Továbbá a kétség jelentheti azt is, hogy két ellentétes nézet, meggyőződés között nem tudunk választani. Ortega is kiemeli, hogy a kettő (dos) benne rejlik a kétség (*duda*) szóban, ami természetesen szintén nem csak spanyol nyelvi jelenség (*kétség, Zweifel* stb.).

Mi lehet mármost a minden kétségen kívül álló, azaz általános érvényű és kétségbevonhatatlan, elsődleges valóság? A legkézenfekvőbb és első pillantásra igen egyszerűnek tűnő válasz az, hogy a dolgok vannak, melyek összessége a világ. Ez a válasz azonban látszólagos profanitásán túl metafizikai jellegű, mert nem arra a kérdésre ad feleletet, hogy „mi van”?, hanem arra, hogy „mi az, ami van”?¹⁶ A válasz ezen értelmezése szerint tehát a dolgok itt vannak, tőlem függetlenül léteznek és az én valóságom is tárgyi-dologi jellegű. „A’ dolgok azok, amik itt vannak, anélkül és azelőtt, hogy keresném őket. A dolgok összessége a világ. Ez a világ itt van, én benne vagyok, mint annak egy darabja, mint egy dolog a világban.”¹⁷ Mivel e nézet az autentikus valóságot a dologra – *res* –, a dolgok világára redukálja, a *realizmus* névvel illelhető. A realizmus persze nemcsak az ún.

¹² „La resurrección de la mónada.” *O. c.* III. 341. o.

¹³ „Pleamar filosófica.” *O. c.* III. 345. o.

¹⁴ Ortega gondolatmenete e kérdésben igen erős Kierkegaard-reminizsenciákról tanúskodik. Vö.: *Sören Kierkegaard írásaiból*. Budapest 1969, 216–219. o.

¹⁵ „Ideas y creencias.” *O. c.* V. 393. o.

¹⁶ *Unas lecciones de metafísica*. Revista de Occidente, Madrid 1974, 148. o.

¹⁷ Uo. 150. o.

radikális valósághoz vezető út egyik állomása, hanem Ortega szerint egyben a filozófiatörténet igen hosszú periódusának alapmeghatározottsága is. Ez a gondolat hasonlít a hegeli fenomenológia tételére, mely szerint az egyén lerövidítve reprodukálja az emberi nem által befutott utat. A hasonlóság azonban nem több megtévesztő látszatról, tartalmi és szerkezeti szempontból egyaránt lényegesen különbözik tőle. Tartalmilag azért, mert a folyamat végeredménye nem a valóságot – bár misztifikált formában, de mégis – totálisan elsajátító egyén, hanem a világgal elidegenült viszonyban álló, a Másikkal emberi kapcsolatokat kiépíteni képtelen, magányos individuum. Szerkezetileg pedig azért, mert Ortega az egyén és a nem közötti párhuzamot sohasem fejtette ki szisztematikus formában, viszont a műveiben fellelhető fejtegetéseiből nézete többé-kevésbé rekonstruálható.

Ortega véleménye szerint a realizmus mint filozófiatörténeti korszak elsősorban a görög filozófiára vonatkoztatható, de utóhatása erősen érződik a középkori bölcseleten is, sőt még az újkori filozófia első nagy alakjai – pl. Descartes, akinek szerepére a későbbiekben még visszatérünk – sem tudtak teljesen megszabadulni e felfogástól. Mi jellemző a görög világ realizmusára? A spanyol filozófus antikvitás-képének részletes kifejtése önálló tanulmányt igényelne, így csak a számunkra leglényegesebb mozzanat kiemelésére szorítkozhatunk, ez pedig az alábbiakban összegezhető: „Az antik ember lényegileg megőrzi a primitív ember lelki adottságát. Hozzá hasonlóan dolgokkal él együtt, csak a testek kozmosza létezik számára . . . A görög szellem magatartása tehát primitív – csak nem elégszik meg azzal, hogy vitálisan foglalkozik a külvilággal, hanem filozofál is arról, fogalmakat dolgoz ki, melyek tiszta elméletté írják át az előtte levő valóságot. A görög fogalmak a külső, korporális dolgokból álló valóságból formáltak. Maga az 'idea' szó és származékai is 'látható formát', 'arculatot' jelentenek. Minthogy a testeken kívül a természetben mozgások és a testek változásai találhatók, a görögnek más, láthatatlan, immateriális dolgokat kell elgondolnia, melyekből a mozgás és a korporális változás ered. Végül is az immateriális dolgokat szellemmé finomított anyagi dolgokként gondolják el.”¹⁸ A görög ember tehát nem fedezte fel saját lényegi intimitását, számára a lélek kozmikus erő, kvázi-korporális entitás. „Ez a lélek semmi esetre sem intim: csak abban az értelemben belső, hogy el van rejtve, bujtatva a testben, ezért láthatatlan. Nem más, mint egy fuvallat, könnyű szellő – *pszükhé*, *spiritus* – vagy nedvesség, mint Thálész, tűz, mint Hérakleitosz esetében.”¹⁹ Így egyáltalában nem tekinthető véletlennek, hogy Arisztotelész a lélekről szóló tudományt, a pszichológiát a biológia részeként tárgyalta. Ezt a tényt tehát nem lehet megmagyarázni a tudományok elkülönülésének viszonylagos fejletlenségével, a jelenség mélyebb oka a görög ember eredendően realista valóságzemléletében keresendő.

Mennyiben fogadható el ez az antikvitás-kép? Valóban összegezhető a realizmus fogalmában a milétozsi gondolkodóktól a neoplatonizmusig húzódó közel ezer esztendő? Ne menjünk el egyszerű kézlegyintéssel a kérdés mellett. Túlságosan leegyszerűsítő lenne az egyértelműen nemleges válasz, az egészében rendkívül problematikus jellemzésnek véleményünk szerint pozitív igazságmozzanata is vannak. Úgy tűnik, a kategorizálás talán legvitathatóbb vonása a túláltalánosítás. Az osztályozás olyannyira elvont, hogy feloldódik benne a bölcseleti rendszereknek a filozófia alapkérdése szerint történő fel-

¹⁸ „¿Qué es filosofía?” O. c. VII. 380–381. o.

¹⁹ I. m. 381. o.

osztása. Ha ugyanis megkülönböztetés nélkül alkalmazzuk a realizmus kategóriáját az ókor valamennyi gondolkodójára, egyazon csoportba kerülne a materializmus és az idealizmus két talán legkonzekvensebb ókori reprezentánsa, Démokritosz és Platón. Ám az a kérdés is feltehető, hogy e lényegi, alapvető különbségen túl van-e bennük valami közös, ami radikálisan elkülöníti őket az újkori filozófiától, pl. Descartes-tól vagy Hume-tól? A felelet roppant nehéz és kevés válasz van, ahol az a bizonyos „végső fokon” akkora jelentőségre tesz szert, mint ebben az esetben. *Végső fokon* igen. Bármennyire is különbözik egymástól a két gondolkodó filozófiája, megegyeznek abban, hogy bölcseletük tárgya az *extramentális* valóság. Démokritosznál a dolog evidens, Platónnál – sokkal ellentmondásosabb módon ugyan, de – szintén ez a helyzet, hiszen az ideák nemhogy valóságosak, hanem egyenesen a legvalóságosabb létezők. Bár a probléma szerfelett bonyolult és részletekbe menő analízist kívánna, magyarázatként csak azt a kijelentést kockáztatjuk meg, hogy – néhány gondolatkezdeményt kivéve – *az antikvitásban nem alakult ki a tiszta, közösségi kapcsolatoktól független szubjektivitás* fogalma, illetve élményanyaga, így a görög filozófia „realizmus-szemléletének” alapja ebben keresendő. A jelenség még mélyebb, lényegi oka – ami mindvégig rejtve marad Ortega előtt – a társadalmi viszonyokban, döntően *az antik tulajdonviszonyokban* található, ez viszont számos áttételen keresztül, igen közvetetten, de rányomja pecsétjét az antik mentalitásra is. Közismertek Marxnak az ókori Görögországot és Rómát illető megjegyzései, melyek szerint az antikvitás tulajdon – szerkezetére a magán- és közösségi tulajdon egymást szükségképpen feltételező, egymással állandó harcban álló dualizmusa jellemző. Ennek következtében az egyént a közösséghez kötő szálak rendkívül erősek és bár az ókor történelme során e szálak fokozatosan meglazulnak, el sohasem szakadnak, illetve az elszakadás ténye az antikvitás pusztulását is maga után vonja. Feltehetően az antikvitás valósága határozta meg, hogy az ókori filozófia nem fedezte fel a tudat immanenciáját, az emberi bensőnek legfeljebb csak viszonylagos érvényességet tulajdonított, de sohasem ragadta azt meg abszolút, pozitív önértékként. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy mégis felhozható legalább két ellenpélda: Szókratész és a sztoikusok. Ők valóban igen nagy jelentőséget tulajdonítottak a szubjektivitásnak, a lélek intimitásának. Azonban egyfelől megengedhetetlen a történeti Szókratész – aki még a peloponnészoszi háborút követő zűrzavaros években is élő eszménye maradt a klasszikus kor polisz-polgárának – felcserélése egy átegzisztencializált Szókratészra. Még a sokat vitatott *daimonion* sem tekinthető egyértelműen a modern szubjektivitás gyökerének, részint annak a szókratészi polisz-etikába való beépülése miatt, részint pedig azért, mert Szókratész pere és elítélése meggyőzően mutatja, hogy még ez a szubjektivitás is mennyire inadekvát volt az ókori görög átlagpolgár számára. Másfelől a sztoikusok magába zárkózása sem „önkéntes”, hanem kényszerű vállalás következménye, de a külsőt még ők sem vetik el teljesen, ami pl. Seneca vagy Marcus Aurelius „kettős” életével illusztrálható.

Az antik világ realizmus-szemléletének pántjait Ortega szerint egy negatív és egy pozitív erő roppantotta össze, megteremtve ezzel a modern szubjektivitás létrejöttének előfeltételeit. Az előbbi a szkepticizmus, az utóbbi pedig a kereszténység. A szubjektivitás ugyanis két dolgot tételez fel: először azt, hogy a szubjektum ne merüljön el a külvilágban, függessze fel a vele való közvetlen kapcsolatot. Azonban ez nem elegendő, emellett még szükség van arra is, hogy az egyén figyelme saját bensőségére irányuljon. Ahogyan Ortega látja, az első feltétel a görög szkepticizmusban vált valóra. E filozófusok

szkepticizmusa azonban csak a külső valóság megismerésére vonatkozott. Filozófiájukban az egyén ostromlott vár, melyből lehetetlen kitörni. Ám azt nem fedezték fel, hogy a váron kívüli világnál van egy még fundamentálisabb valóság is, éspedig a várfalakon belül, maga az emberi benső valósága. Ez már a második feltétel, melynek – az első negativitását felhasználó, de azt egyszersmind meg is haladó – pozitív kifejtésére a történelemben először a kereszténység korai szakasza, a patrisztika tett kísérletet. Az antikvitáshoz hasonlóan Ortega középkor-képének szintén csak egy, számunkra lényeges mozzanatát emeljük ki. A spanyol gondolkodó kiindulópontja az, hogy – szemben a görög és a zsidó vallással, melyek istenei rendkívül áttételesen bár, de mégis a földi világhoz tartoznak – a keresztény Isten abszolút túlvilági, transzcendens létező, aki Ortega erősen a patrisztikára támaszkodó felfogása szerint még tangenciális viszonyban sincs a földi valósággal. Ezért az inkarnáció – ami mindennapos jelenség a görög mitológiában – a keresztény számára a legnagyobb misztérium. Ezzel a még a végtelennél is távolabbi Istennel lép kapcsolatba a keresztény. Hogyan? Úgy, hogy szisztematikusan tagadja a külvilágot, mint Isten és öközötté álló zavaró tényezőt. A folyamat tehát hasonlít a görög szkeptikus gondolatmenetéhez, csak a végeredményben válnak el útjaik – itt viszont alapvetően. Amikor ugyanis a keresztény „... mindent kizárt, akkor kezdi magát valóban élőnek és létezőnek érezni. Miért? Pontosan azért, mert a lélek egyedül marad, egyedül Istennel. A kereszténység a magánynak mint a lélek szubsztanciájának a felfedezője... Istennel csakis a magányon keresztül lehet kapcsolatba kerülni, mert egyedül a magány árnyékában talál a lélek saját, autentikus létét. Isten és vele szemben a magányos lélek; a keresztény vallás szempontjából – nem pedig az ún. keresztény filozófia szerint, mivel ez gyászos és lélektelen rablánc, amit a kereszténység vonzsol – nincs igazabb valóság... Így Ágoston: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*”²⁰ Az idézetből kiviláglik, hogy Ortega autentikus kereszténység alatt megközelítően az augusztiniánus tradíciót értette, ami nemcsak a spanyol tomisták, hanem még a neoaugusztiniánus irányzat képviselőinek is heves rosszállását váltotta ki.²¹ Számunkra azonban most nem ezek a következmények a leglényegesebbek, hanem az a gondolat, hogy *Ortega szerint a szkepticizmussal együtt a kereszténység teremtette meg azokat az előfeltételeket*, melyek lehetővé tették az újkori filozófia későbbi nagy fordulatát. Úgy tűnik, hogy Ortega ebben a vonatkozásban a kereszténység szerepét kissé eltúlozza, illetve annak csak patrisztikus-kori filozófiáját veszi figyelembe, nem számolva a klasszikus tomizmussal. Igaz, hogy a szkepticizmus és a korai kereszténység az antikvitás romjain magányossá váló egyén számára felvillantott bizonyos olyan feltételeket és lehetőségeket, melyek nagyon áttételesen a modern szubjektivitás irányába mutattak, de ez mindenképpen csak átmeneti jelenségnek tekinthető, hiszen a modern szubjektivitás kialakulásának Marx által megfogalmazott feltételei (a személyi hatalmak dologi hatalmakká változása) ebben a korban egyértelműen hiányoznak. A későbbiek során a tomizmus által kanonizált kereszténység azonban köztudottan megszüntette e magányosság-érzést azzal, hogy az antikvitás valóságos közösségének elvesztését a „Krisztusban testvérek mennyei közösségével”²² pótolta. Ennek ellenére el-

²⁰I. m. 385–86. o.

²¹Vö. Adolfo Muñoz-Alonso: *San Agustín en la obra de Ortega y Gasset*. Augustinus, Madrid 1956, 53–62. o.

²²P. P. Gajdenko: *Az egzisztencializmus és a kultúra*. Budapest 1966, 40. o.

fogadhatónak kell tekintenünk azt az álláspontot, hogy a feudális korszak az antikvitáshoz viszonyított sokkal lazább közösségi kapcsolataival legalábbis előkészítette az Ortega által jelzett újkori fordulatot. Egyébként maga Ortega is megjegyzi egyik tanulmányában, hogy a modern subjektivitás, a karteziánus racionalizmus bölcsőjét a sztoicizmus, szkepticismus és epikureizmus bábái állták körül.²³

Nézzük meg ezek után, hogy miben jelentkezik ez a fordulat. A metafizika kiindulópontja Ortega szerint egy abszolút bizonyosságú radikális valóság, melynek igazsága általános érvényű és kétségbevonhatatlan. A vizsgálódás első eredményeül az adódott, hogy a közvetlenül jelenlevő dolgok világa mindkét feltételt kielégíti, szilárd kiindulópontot biztosít, a naiv realizmus álláspontja megtámadhatatlannak tűnik. Ám ha e nézetet tüzetesebben szemügyre vesszük, szinte azonnal nehézségekbe ütközünk, mégpedig első sorban a tétel kétségbevonhatatlanságát illetően. Látom az előttem levő falat, létezése kézzelfogható, kétségbevonhatatlan. De mi történik akkor, ha kimegyek az utcára és az imént látott fal nincs előttem? Jelenti ez a fal létének a megszűnését? Semmiképpen sem. Valamilyen változás viszont mégis történt, ami abban összegezzhető, hogy a fal léte ugyan nem szűnt meg, csak bizonytalanná, kétségessé vált. Ez viszont a kiinduló alaptétel következetességét ingatja meg, hiszen az a tétel, melyben felbukkan a bizonytalanság árnya, többé nem tekinthető radikálisnak. „A fal valósága problematikus: a fal látásának a valósága kétségbevonhatatlan. Gondolataim, eszméim alkotják a szilárd valóságot. A realizmus tétele érvénytelenné válik, átadja helyét az idealizmus tételének.”²⁴ A radikális valóság a dolgok világából áthelyeződött a gondolatok, eszmék világába, a realizmust felváltja az *idealizmus*. A fordulat történetileg az 1600-as évek elején játszódott le, lényegileg Descartes fellépéséhez köthető és hegemoniája Ortega szerint mintegy 300 évig tartott. Az alábbiakban vázlatosan áttekintjük e periódus legfontosabb állomásait.

Ismeretes, hogy Descartes filozófiája századunk első harmadában alapvető átértékelésen ment keresztül. A descartes-i bölcséletben rejlő dualisztikus mozzanatokot kétféle úton próbálták kiküszöbölni. Husserl – aki Descartes filozófiáját a fenomenológia egyik ősforrásának tekintette – a transzcendentális fenomenológia megalapozásának egyik kiindulópontjául a személyes, testi létezés, a *sum* zárójelbe tételét jelölte meg, azaz nemcsak a *res extensa*-t, hanem még a *res cogitans* *res* mozzanatát is fel akarta függeszteni, hogy ezzel a tiszta tudat a tiszta tudattartalmak, cogitatio transzcendentális birodalmába kerüljön. A másik – korántsem pozitív, hanem inkább tagadólag kritikai – álláspont Heidegger nevéhez fűződik,²⁵ aki Descartes-ot első sorban gondolkodás és lét radikális elkülönítéséért marasztalta el. Az ő nézete szerint az ellentmondás – Husserllel ellenkező módon – a *sum* felől oldható fel, mégpedig úgy, hogy az átégzisztencializált egyedi lét szippantja magába a *cogito*-t és ezzel a dualizmus talaját veszti. Megemlíthető, hogy test és lélek descartes-i ellentétét a filozófiai antropológia síkján egyebek között Max Scheler próbálta meg feloldani²⁶ – még Gehlen szerint is sikertelenül.²⁷

Kissé leegyszerűsítve a dolgot azt mondhatjuk, hogy Ortega Descartes-képe a husserli és heideggeri álláspont sajátos ötvözete – az utóbbi túlsúlyos mozzanatával. Husserllel

²³ *Prólogo a Historia de la Filosofía, de Emile Bréhier*. VI. 380–381. o.

²⁴ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 153. o.

²⁵ Vö. Suki Béla: *Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései*. Budapest 1976, 71. o.

²⁶ Max Scheler: *Az ember helyzete a kozmoszban*. Tankönyvkiadó, Budapest 1968, 40. o.

²⁷ Arnold Gehlen: *Antropológiai kutatások*. Tankönyvkiadó, Budapest 1968, 56. o.

egybehangzó véleménye van Descartes filozófiai fordulatainak magváról, annak jelentőségéről, még a descartes-i bölcelet hiányosságát is hasonló színben látják. Husserl 1929. február végén tartott párizsi előadásaiban egyebek közt kijelentette: „... semmiképpen sem szabad azt gondolnunk, mintha apodiktikus tiszta ego-nkba a világ egy parányi részecskéjét mentettük volna át... Sajnos Descartes-nál ez így történt azáltal az észrevétlen, de következményekkel terhes fordulat által, amely az ego-t *substantia cogitans*sá, elkülönített emberi *animuss*sá avatja... Descartes... nem fogta fel a transzcendentális szubjektivitás értelmét, és így nem lépte át a valódi transzcendentális filozófia küszöbét.”²⁸ Ortega madridi előadásorozatának egyikén, május 10-én szinte kísérteties hasonlósággal ugyanezt fejtette ki: „Descartes... nem szabadult meg a kozmikus kategóriáktól és elveszti nyugalmaát az előtt, amit lát, ti. egy olyan lét előtt, ami merő 'látszás', tiszta virtualitás, a reflexió dinamizmusa. Antik gondolkodóhoz, tomista skolasztikushoz hasonlóan szüksége van arra, hogy valami szilárdabb, kozmikus létbe kapaszkodjon. És a *gondolkodás léte* mögött... dologi léte, statikus entitást keres... Ez a látens valóság az én... De ki ez az én, aki létezik? Dolog! Az Én nem gondolat, hanem dolog, melynek a gondolkodás csak attribútuma, megnyilvánulása, fenoménje. Visszazuhantunk a görög ontológia inerciális létébe.”²⁹ A spanyol filozófus tehát Descartes egyik legnagyobb hibájának azt tartja, hogy a gondolatra is a lét ősi, realiztikus veretű fogalmát alkalmazta, melynek következtében megtorpant a transzcendentális szubjektivitáshoz vezető út felénél, hiszen a gondolat mögött álló én statikus, dologi entitássá merevedett. A bírálat iránya eddig megegyezik Husserlrel. Ezzel párhuzamosan viszont megjelenik a szerinte még nem következetesen idealista Descartes-ot egzisztencialista oldalról támadó kritika is, melynek értelmében a gondolkodás kizárólagos önevidenciájának elfogadása az egyént saját gondolatainak börtönévé változtatja. A Descartes filozófiájában felbukkanó elvont individuumot saját eszméi, gondolatai tartják fogva. „A kétely, a módszeres kétely salétromsava szétmállasztotta, elpárologtatta a külvilág szilárdságát, bizonyosságát... Így a filozófia nem indulhat ki a külvilág létének tényéből.”³⁰ Az újkori filozófia pedig – Leibniztől Husserlig – ahelyett, hogy kihozta volna az egyént saját intimitásának börtönéből az élet szabad levegőjére, még szorosabbra zárta a kapukat. Éppen ezért Ortega saját korának filozófiai feladatát abban látja, hogy ki kell szabadítani az egyént a Descartes-tal kezdődő idealizmus fogságából és ennyiben nem minden alap nélkül nevezi saját filozófiáját az „*élet* karteizianizmusának”.

Sajátos helyet foglal el Ortega filozófiájában a kantianizmus. Az 1924-ben írt „Reflexiók a centenáriumról” c. tanulmányának uralkodó motívuma a – sokszor tudattalanul lappangó – kantianus szemlélet meghaladása. Nézete szerint Kant bölcselete az újkori idealista filozófia vonulatának integráns része és a kriticizmus egyik legfontosabb vívmányának a descartes-i filozófiában található következtelenségek kiküszöbölését tartotta. Igen jó példa erre az, hogy míg Descartes-nál a gondolkodás volt a térben, addig Kantnál már a tér van a gondolkodásban.³¹ A 20-as évek második felében lezajló fordulat következtében Kant filozófiája is jelentős átértékelésen ment keresztül. Csupán utalás-

²⁸ Edmund Husserl *válogatott tanulmányai*. Budapest 1972, 235–236. o.

²⁹ „¿Qué es filosofía?” *O. c.* VII. 396. o.

³⁰ *I. m.* 364. o.

³¹ „Kant. Reflexiones de centenario.” *O. c.* IV. 38. o.

szerűen jegyezzük meg, hogy ettől az időponttól kezdve Kant többé nem idealista gondolkodó, Ortega szemében „kilóg a sorból”, sőt újraértelmezve a kriticismus legmélyebb rétegét, arra a következtetésre jut, hogy Kant metafizikaillessége nem minden létfogalom kiiktatására, hanem csak az „önmagában-való-lét” ősi kategóriájának megdöntésére irányult. Így felveti egy olyan Kant-interpretáció lehetőségét, amely őt egy új, a szubjektum aktivitásán alapuló dinamikus létfogalom kidolgozásának előfutárává, úttörőjévé avatja. A „magánvaló dolog” kiküszöbölésére irányuló erőfeszítések – melyekre az alábbiakban még részletesen kitérünk – némiképp emlékeztetnek neokantiánus mestereinek a törekvésére, csakhogy amíg náluk ez lényegileg szcientisztikus feloldást nyert, amennyiben az alapvetően logikai jellegűnek tartott valóság egésze nézetük szerint a newtoni matematikai fizikára épülő tiszta gondolkodás segítségével ragadható meg, és ennek következtében egyoldalúan bár, de mégis nembeli totalizációs folyamatot implikált, addig Ortégánál a magánvalóság megszüntetése nemcsak a gondolkodás, hanem az egész emberi élet – akarat, érzelmek stb. – műve ugyan, de mindez az elvont egyediségre redukálódó szubjektivitás körén belül marad és így végkonzekvenciájának érvényessége erősen vitatható.

A spanyol gondolkodó a husserli fenomenológiát tartja a Descartes-tal induló újkori idealizmus csúcspontjának és ez bizonyos mértékig jogosult is, hiszen a fenomenológia számos vonatkozásban valóban kimerítette mind az objektív, mind a szubjektív idealizmus lehetőségeit. Ez az irányzat már az 1910-es évek elején felkeltette érdeklődését, amit egyebek között az 1913-ban megjelent „Az érzékelés fogalmáról”³² c. írásával is illusztrálható. A tanulmány nem elemző, hanem inkább tájékoztató jellegű, hiszen a fenomenológiai iskola szinte teljesen ismeretlen volt a kor Spanyolországában. Bár a későbbiek során műveiben gyakran felbukkan a fenomenológiai leírás, az irányzat elsősorban mint módszer hat rá, a fenomenológia általános szemléletmódja azonban idegen marad számára és fokozatosan erősödő idealizmus-kritikája – ami messzemenően különbözik a marxizmus álláspontjától – a husserli fenomenológiát is a potenciális ellenfelek táborába űzi. A fenomenológiát illető egyik leglényegesebb kifogása az, hogy nem képes önmaga igazolására. Nézete szerint „egy olyan foglalatosság, mint a filozófia, . . . lényegi, belső öngazolást tételez fel . . . Az öngazolás viszont csak akkor létezik, ha belőle származtatják magát a filozófiai rendszert konstituáló eszméket.”³³ A filozófiát igazoló előfeltételek, a megismerés gyökerei azonban preteoretikusak, végső fokon az életből származnak. A tudat és a tudattárgyak immanenciájából kiinduló husserli fenomenológia a preteoretikus alapok kizárásával megfosztotta önmagát a radikális öngazolástól és végeredményben az egész elmélet az úrben lebeg. Úgy véljük, Ortega fenomenológiai bírálatának ez a szála – bár kétségkívül tartalmaz helyes elemeket – kissé egyoldalúnak mondható. Egyrészt köztudott, hogy a husserli fenomenológia polgári horizonton századunk egyik legnagyobb horderejű filozófiai kísérlete volt a szcientisztikus racionalizmus és a misztikus irracionálizmus antinómiáját meghaladó, kétségbevonhatatlan alapelvekre épülő „szigorú” tudomány létrehozására. Ennek következtében Husserltől sem lehet elvitatni a filozófia öngazolásának a mellőzését, csakhogy ő végső vonatkoztatási pontnak a tiszta tudatot tekintette. Másrészt legalább ennyire problematikus és a filozófia

³² „Sobre el concepto de sensación.” *O. c. I.* 245–261. o.

³³ „Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demurgia.” *O. c. V.* 542. o.

önigazolását illetően úgyszintén megkérdőjelezhető az elvontan egyéni élet középpontba állítása Ortega filozófiájában.

A fenomenológia bírálatának másik szála szoros kapcsolatban van az előbbivel és a valóság „zárójelbe tételével” függ össze. E kritika lényege röviden abban összegezhető, hogy Ortega szerint a fenomenológiai epokhé elvágja a tudatot az extramentális valósággal összekötő kapcsolatokat, miáltal szakadék keletkezik az immanens tudat és a hozzá képest transzcendens valóság között, és így megtörik a tudat végrehajtó, megvalósító (ejecutivo) funkciójának íve. Ortega itt valóban a fenomenológia egyik gyenge pontjára tapint, hiszen a valóság „zárójelbe tételével” saját várába visszavonuló tudat minden aktivitása, konstituáló jellege ellenére is inkább kontemplatív, nem mozdítja elő új tárgyiassági formák létrehozását. A kritika iránya ugyanakkor azt is jelzi, hogy Ortega filozófiájában – mind Husserlrel, mind Heideggerrel ellentétben – igen nagy szerepet játszik a megvalósító tudat.

Az elmondottakat összegezve megállapítható, hogy az újkori idealizmus Husserlrel bezáruló gondolköre nem tudott megszabadulni attól a kísértéstől, hogy a tudatot, a tudattartalmakat tekintse abszolút bizonyosságnak. A tudat abszolút bizonyosságának a tétele azonban a valóság feláldozását vonja maga után, a szubjektum pedig – minthogy képtelen áttörni a tudat börtönét övező falakat – magányos lesz, saját gondolatainak foglya marad. Mindezekben túlmenően az újkori idealizmus ellentmond saját kiindulópontjának is, hiszen még a cogitatio közvetlenségének abszolút bizonyossága is kétségbe vonható azon az alapon, hogy a gondolat csak addig közvetlen, amíg elgondolom, ám ezután maga a gondolat válik számomra tárggyá. Mi hát az a közvetlen, kétségbevonhatatlan valóság, melyre sem a realizmus, sem az idealizmus nem volt képes kielégítő feleletet adni? Ortega szerint nem a tudat a közvetlen, hanem a valóság, a környezet, tágabb értelemben az én és a dolgok koexistenciája, ez pedig nem egyéb, mint az *élet*. „*Én nem vagyok az életem. Ez, ami a valóság, belőlem és a dolgokból áll. A dolgok nem azok, amik én és én sem vagyok az, amik a dolgok: kölcsönösen transzcendensek vagyunk egymás számára, de mindketten immanensek vagyunk az élet abszolút koexistenciájában.*”³⁴ Tegyük egyelőre félre a máris a tollhegyre kívánczoló kritikai megjegyzéseket. Elégedjünk meg annyival, hogy eljutottunk Ortega bölcseletének központi kategóriájához, ahhoz a gyökérhez, amely filozófiájának szinte valamennyi hajtását táplálta. „Tiszta véletlen, hogy nem 'gyökeret' mondunk principium, ok, *arkhé*, *aitia*, alap, ész helyett. Volt idő, mikor a lét fogalmának kifejezésére az indoeurópai nyelvekben azt a szót használták, ami 'virágzást, a növény növekedését' jelentette. Így az indoeurópai *bhu*, a szanskrit *abhut* (aoristos) és a görög *ephy*. Ebből ered a mi lenni (*ser*) igénk perfektum töve: *fui*, *fue*. Ez azt mutatja, hogy egy bizonyos korszakban a valóság legmélyebb és legelvontabb viszonyainak kifejezésére az újonnan felfedezett földművelés hatásának következtében a botanika szóképei 'jöttek divatba'. Ha abban a korban létezett volna filozófia, a legvalószínűbb, hogy ma 'principium helyett »gyökeret« mondanánk.”³⁵

*

³⁴ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 186. o.

³⁵ „La idea de principio en Leibniz . . .” *O. c.* VIII. 284. o.

Az élet fogalma természetesen igen korán megjelent Ortega bölcseletében, hű útítársként követte filozófiája egészének fordulatait és fokozatosan centrális kategóriává fejlődött. Mivel bennünket elsősorban a kiforrott – mind a neokantianizmust, mind az ún. „életfilozófiákat” meghaladó –, „existencialista” Ortega érdekel, először arra az igen nehezen megválaszolható kérdésre próbálunk meg feleletet adni, hogy mikor történt meg ez a fordulat. Az Ortegáról szóló szakirodalom véleménye ezen a téren meglehetősen különböző. Julián Marias pl. a *Meditációk Don Quijotéről* megjelenésétől, 1914-től datálja ezt a korszakot³⁶ és így a spanyol gondolkodót az existencialista mozgalom egyik úttörőjévé avatja. Mások, mint pl. Morón Arroyo 1927-től számítja az *existencialista* színezetű életfogalom és filozófia megjelenését.³⁷ Maga Ortega több ízben úgy igyekezett feltüntetni saját bölcseletét, mintha az már a heideggeri filozófia éjszakájának beállta előtt megkezdte volna „röptét”. Helyenként 1914 szerepel nála korszakhatárként,³⁸ Leibnizről szóló tanulmányában pedig az alábbiakat írja: „1925-ben jelentettem be témám – néhány tanítványom emlékezhet rá – szó szerint ezeket mondva: 1. a gyökerektől kezdve újra kell fogalmazni a lét tradicionális problémáját; 2. amit fenomenológiai módszerrel kell elvégezni, mivel ez és csak ez jelent *szintetikus* vagy *intuitív gondolkodást* és nem pusztán absztraktkonceptuális, mint a hagyományos logikai gondolkodás; 3. ám a fenomenológiai módszert ki kell egészíteni a *szisztematikus gondolkodás* dimenziójával, egységesíteni kell, minthogy ezzel tudvalevőleg nem rendelkezik; 4. végül: ahhoz, hogy szisztematikus fenomenológiai gondolkodás létrejöhessen, olyan fenoménből kell kiindulni, ami *önmagában véve* rendszer. Ez a szisztematikus fenomén az emberi élet, s ennek intuíciója és analízise a kiindulópont”.³⁹ Véleményünk szerint egységes fejlődésfolyamattal állunk szemben, melynek bizonyos elemei anticipálták a heideggeri fundamentálonológiát. Ortega azonban nem kerített sort nézeteinek átfogó, szisztematikus kifejtésére és bölcseletének későbbi változtatásai részben Dilthey, döntően pedig Heidegger filozófiájának hatására vezethetők vissza. Így egyebek között Ortega metafizikájának alapkategóriái is csak akkor válhatnak érthetővé és bizonyos értelemben értékelhetővé, ha – csak a legszükségesebbekre szorítkozva – áttekintjük a heideggeri metafizika gondolatmenetének vázát.

Mint ismeretes, a tradicionális metafizika kérdései, problémaköre Heidegger interpretálásában olyan alapvető változásokon ment keresztül, hogy – vitatható gondolatait és kétségbevonható következtetéseit ellenére – túlzás nélkül minősíthető egy, a korábbihoz képest radikálisan új, egzistencialista indíttatású metafizikának. Ez abban mutatkozik meg, hogy egyfelől közvetítetté, származtatottá teszi a hagyományos, lényegileg Arisztotelésztől eredő, a létre mint létre irányuló kérdést. „A Metaphysica generalis alapkérdésének, azaz a $\tau\lambda\ \tau\delta\ \delta\upsilon$ -nak a kidolgozását a létmegértés belső lényegének még eredetibb kérdésére vezettük vissza...”⁴⁰ Másfelől a metafizika megalapozása korántsem ölt „antropológizáló” jelleget, mindvégig élesen elhatárolja magát egy scheleri színezetű antropológiától. A kérdés azonban továbbra is fennáll, hogy ti. mi a metafizika kiinduló-

³⁶ Julián Marias i. m. II. 143–147. o.

³⁷ Ciriaco Morón Arroyo: *El sistema de Ortega y Gasset*. Jelzett kiadás, 80–81. o.

³⁸ „Prólogo para alemanes.” O. c. VIII. 43. o.

³⁹ „La idea de principio en Leibniz.” O. c. VIII. 273. o.

⁴⁰ *Kant und das Problem der Metaphysik*. Jelzett kiadás, 219. o.

pontja: „A metafizika megalapozásának problémája az emberben levő ittlét utáni kérdésben gyökerezik, azaz ennek legbensőbb alapját, a létmegértést mint lényegileg létező végeességet kérdezi. És ez az ittlét utáni kérdés arra kérdez, hogy milyen lényegű az így meghatározott létező. Amennyiben ez az egzisztenciában van, úgy az ittlét lényege utáni kérdés *exisztenciális*. Azonban valamennyi a létező léte utáni kérdés és egyáltalán az olyan létező léte utáni kérdés, amelynek létállapotához hozzátartozik a véglegesség mint létmegértés, már metafizika. Eszerint a metafizika megalapozása az ittlét *metafizikájában* történik meg.”⁴¹ A metafizika megalapozása tehát az ittlét-ben gyökerezik. Az ittlét viszont magában hordja a létezők totalitásának transzcendálását, kapcsolatban áll a Semmivel. „Az ittlét beletartottság a Semmibe.”⁴² A Semmit pedig a kierkegaard-i ihletésű szorongás állapota követi. „A szorongás kinyilvánítja a Semmit.”⁴³ Sőt a létezőknek a közvetlen, kézzelfogható valóságon túlmutató léte is a Semmi segítségével tárható fel, hiszen a Lét és a Semmi összetartoznak.

A létezők világának terepén túllépő ittlét metafizikája szerfelett gyenge fényű lámpás, melynek sugaránál hiába kémlelünk a homályba burkolózó Lét felé, nem pillanthatjuk meg azt, mivel a Semmi sötétsége minden fényt elnyel. A létmegértés pedig a fogalmi megismerést nélkülöző, fogalom előtti állapot, gyakorlatilag a szubjektum–objektum viszony olyan feloldása, melyben az irracionálissá nyilvánított Lét magába szippantja a szubjektumot.⁴⁴ Talán nem túlzó az a megállapítás, hogy Hegelnél a Lét – ismeretelméleti szempontból – azért azonos a Semmivel, mert még semmit sem tudunk tőla, Heidegger esetében pedig azért, mert egyszerűen semmit sem tudunk, sőt racionálisan nem is tudhatunk meg arról. Heidegger interpretációjában ugyanis a Lét fogalmilag megragadhatatlan, az ontikus szférán túlnyúló ún. ontikus-ontologikus kategória. „A lét mint a filozófia alaptémája nem egy fajtája a létezőnek, és mégis minden létezőre vonatkozik. Egyetemességét magasabban kell keresni. A lét és a létstruktúra minden létezőn túl és egy létező minden lehetséges meghatározásán kívül fekszik. A lét maga a transzcendens.”⁴⁵ Nézete szerint az európai fejlődés figyelmen kívül hagyta a Lét transzcendens természetét, a Létet felcserélte, ill. azonosította a létezők világával, minek következtében az európai filozófia fokozatosan a „lételfelejtés” állapotába került. Így a heideggeri létfogalomhoz szorosan kapcsolódik a Lét tradicionális megközelítmódjának bírálata.

Ezek a gondolatok termékeny talajra találtak Ortega filozófiájában, aki a heideggeri elképzelésekhez hasonló koncepciót fejtett ki, de már a metafizika alapkérdését és legáltalánosabb kategóriáit, a Semmit és a Létet illetően is jelentős eltérések tapasztalhatók. Mindenekelőtt az, hogy Ortégánál a később még részletesebben elemzendő *élet* a metafizika alapja: „... a tudomány, a metafizika előcsarnokában vagyunk és azért foglalkozunk az életünkkel, mert a metafizika mélye felé vezető úton ütköztünk bele”.⁴⁶ Az élet egyik alapvető sajátossága az, hogy nem rendelkezik az ittlét dualisztikus szerkezetével, hiszen a heideggeri ittlét tudvalevőleg a Lét „itt”-je. Az életben nem jelenik meg

⁴¹ Uo. 220. o.

⁴² „What is metaphysics?” In: Werner Brock: *Existence and Being*. London 1956, 370. o.

⁴³ Uo. 366. o.

⁴⁴ Vö. Suki Béla, i. m. 72–73. o.

⁴⁵ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Halle 1927, 38. o. In: Suki Béla, i. m. 89. o.

⁴⁶ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 61. o.

semmi tőle abszolút különálló, független dimenzió, ellenkezőleg, ő az a legyezőszerűen szétnyíló valóság, melyben minden egyéb megjelenik. Ortega tehát megmarad a kellő változtatásokkal átgyúrt élet fogalmánál, így implicite visszautasítja Heideggernek az „élet” hagyományos, az életfilozófiákban használt terminusa ellen irányuló fundamentálonológiai kritikáját, mely szerint „az élet sem nem tiszta tárgyyszerű meglét, de még nem is ittlét . . . Az élet egy sajátos életmód, lényegszerűen azonban csak az ittlétben közelíthető meg . . . Az ittlét ezzel szemben ontológiailag sohasem határozható meg úgy, hogy életként (ontológiailag meghatározatlanként) és még valami másként jelöljük.”⁴⁷

A metafizika tehát az életből ered; felmerül azonban a kérdés, hogy milyen helyzetben? Milyen szubjektív létállapot idézi elő a metafizika megjelenését? „. . . Az ember szituációja, az élet célvesztettség, elvesztettség – ezért létezik a metafizika . . . az ember akkor hoz létre metafizikát, amikor helyzetében radikális orientációt keres.”⁴⁸ Tovább kérdezve: mit takar, mit tételez fel az elvesztettség állapota? Mindenekelőtt az élet láthatatlan bázisát alkotó háttér, a meggyőződések (creencias) birodalmának megrendülését. Ortega megkülönbözteti egymástól az eszméket, gondolatokat (ideas) és a meggyőződéseket.⁴⁹ A kettő közötti különbséget abban látja, hogy amíg az eszméket termeljük, létrehozunk, vitatjuk, akár el is vethetjük, addig a meggyőződésekkel nem tehetjük meg ugyanezt, a meggyőződéseket nem gondoljuk, hanem azonosulunk velük, mi magunk vagyunk a meggyőződés. Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy Ortega nem különíti el mereven őket, lehetségesnek tartja az eszmék és meggyőződések átcsapását egymásba, nézete szerint az utóbbiak valamikor eszmékként fogalmazódtak meg, de általánossá válva meggyőződésekké szilárdultak és így leülepedve életünk sokszor észrevétlen, láthatatlan alapzatát alkotják. Eltérő természetükből következően az ember különbözőképp viszonyul hozzájuk. Az eszméket gondoljuk, töprengünk rajtuk, a meggyőződéseket nem, egyszerűen csak számolunk velük (contar con). A meggyőződések világa problémamentes felület, problematikussá akkor válik, ha ebben a láthatatlannak tűnő rendben valami zavar keletkezik. Egyszerű, hétköznapi példával élve, ha felkelve az asztaltól ki akarunk menni az előszobába, úgyszólván gépies cselekedetet hajtunk végre, nem gondolkodunk a folyamatról, az előszobáról, számolunk vele. De mi történne akkor, ha az előszobaajtót kinyitva nem azt pillantanánk meg, amit várunk, hanem történetesen a . . . Semmit? Nos, ebben az esetben válna problémává, kérdéssé az egész szituáció, ekkor kezdenénk gondolkodni róla – ha ugyan nem zuhannánk le. Úgy véljük, Ortegának ez az elképzelése tartalmaz ugyan mozzanat igazságokat, de egészében véve igen súlyos fogyatékoságban szenved. Az elemzés mögött nem nehéz észrevenni a modern technika világában élő ember helyzetét, akit az élet szinte minden szférájára kiterjedő eszközzel vesz körül és életét olyannyira zavartalanná, komfortossá teszi, hogy az ember nem is kérdez rá a dolgokra, környezetére, hanem e mesterségesen konfliktusmentessé tett valóságban látványlag kielégültnek érzi magát. Az Ortega által érintett meggyőződések birodalma erre a valóságra épül, szinte összenő vele. A jelenség leírása rámutat a modern elidegenedés egyik

⁴⁷ Martin Heidegger, i. m. 50. o. In: Suki Béla, i. m. 91. o.

⁴⁸ *Unas lecciones de metafísica*. Jelzett kiadás, 28–29. o.

⁴⁹ „Ideas y creencias.” O. c. V. 383–387. o. Ortega gondolatmenete egyébként sok hasonlóságot mutat a megkövült hagyományról írt heideggeri nézetekkel.

fontos tünetére – nevezetesen az egyén modern technika közötti egydimenzióssá zsugorodására –, de figyelmen kívül hagyja azt a lényegi összetevőt, hogy – természetesen nem a mesterséges szükségletek manipulált birodalmának, hanem – a humanizált, emberi valóság megteremtésének a folyamata az ember nembeli lényé válásának elengedhetetlen előfeltétele, hiszen ha állandóan a közvetlen környezet veszélyessége tartaná hatalma alatt, élete kimerülne a létfenntartásért folyó harcban és képtelen lenne nembeli értékek produkálására. (Persze a dolog rendkívül ellentmondásos, hiszen az a kérdés is felmerül, hogy egy teljesen konfliktusmentes világ mennyiben teremt a korábbiaktól gyökeresen eltérő szituációt a valóban nembeli lényé válás folyamatát illetően, másszóval képes-e az ember ilyen körülmények között nembeli értékeket alkotni és ha igen, milyeneket. Azonban ezt a problémakört most figyelmen kívül hagyjuk.)

Kövessük tovább Ortega gondolatmenetét. A meggyőződések birodalma, melyben és melyből az ember él, látszólag szilárd, egyensúlyi helyzetéből igen nehezen kibillenhető, rendszer nélküli kapcsolathalmazt alkot. Mi történik akkor, ha ezt a birodalmat olyan alapvető megrázkódtatás éri, aminek következtében törést szenved, megroppan a meggyőződések egész világa? Ha bekövetkezik az a helyzet, amikor az egyén kiszakad ebből a világból és megdöbbenve látja, hogy korábbi, szinte vele együttélő nézeteinek egésze a levegőben lebeg? Ortega korántsem tekinti erőltetettnek a kérdésfelvetést, hiszen nézete szerint a történelemben ez a szituáció időről időre felbukkant. Egyik legjobb példája ennek az i. e. VI–V. századi Görögország, melynek különböző pontjain emberek apró csoportjai kételkedni kezdtek az általunk mitologikusnak nevezett világgép érvényességében, mindenhatóságában. A meggyőződések birodalmává rögződött és így funkcionáló világgép megingott, egyesek számára kérdésessé vált, látszólagos stabilitása *semmivé* foszlott. Igen, a szó szoros értelmében *semmivé*, hiszen tovább már nem volt képes arra, hogy azt a biztonságot nyújtsa, mint annak előtte. Ortegánál is eljutottunk tehát a semmihez, de Heidegger filozófiájától meglehetősen eltérő értelemben. A leglényegesebb különbség talán az, hogy amíg a heideggeri *semmi-fogalom* – ha eltekintünk annak tisztán az érzelmi életre koncentrált, de a szorongást aktívan implikáló jellegétől – végső fokon statikus, mivel az ittlét alapvető konstituense és az ember végességében kulminál, addig Ortega dinamikus *semmi-fogalmat* konstruál, ami nem az emberi élet végességéből következő metafizikai tehertétel, hanem keletkezett és megszűntethető, sőt meg is szüntetendő „aktív semmi”. „A semmiben lenni, úgy, ahogyan a radikális bizonytalanságban vagyunk, annyi mint egy aktív, tevékeny (operante) semmi által alávetettnek és kiszolgáltatottnak érezni magunkat, ami megsemmisítő, pusztító, rettenetes hatalmát gyakorolja felettünk.”⁵⁰

További eltérő vonás Heidegger metafizikájától, hogy a német filozófusnál a szorongás közvetíti, láttatja a semmit, melynek ugyancsak megvan a bizonytalanság-mozzanata, de ez túlzottan elvont, amennyiben Heidegger az egész világegyetem létezésének értelmét is megkérdőjelezi. Ezzel szemben Ortegánál a meggyőződések birodalmát megkérdőjelező bizonytalanság, kétség (duda), ami nézetünk szerint távolról sem olyan elvont, hiszen a kétség mindig valamiben való kételkedés, a szorongás viszont – mind Kierkegaardnál, mind Heideggernél – rendkívül nehezen meghatározható olyan létállapot, amelynek nincsen tárgya, vagy éppen ezért a semmi a tárgya, eltérően a valamitől való félelemtől.

⁵⁰ La idea de principio en Leibniz . . . ” O. c. VIII. 295. o.

Az eddig elmondottak már szinte jelzik Ortega létfogalmának kontúrjait. A meggyőződések világának – példánkban a tradicionális, mitologikus világkép – megrendülése hatalmas szakadékot, űrt teremtett. Ha valamilyen módon ismét szilárd talajra akarjuk tenni a lábunkat, ki akarunk lábolni a „kétségek tengeréből”, olyan új, végső vonatkozási pontokat kell találni, melyek lehetővé teszik egy megalapozott világkép megteremtését. Nos, Ortega szerint ez a szituáció, a mitologikus szemléletmód megrendülése, az ezt követő bizonytalanság-érzés és az ebből fakadó új világkép iránti szükséglet termelte ki, hozta létre a filozófiát. A meggyőződések világát meghaladó új, *igaz* valóságról az ember még semmit sem tudott, csak azt a negatív dolgot, hogy túl van az emberek véleményén, független az embertől. „Még sohasem történt meg ehhez hasonló. Mind ez ideig az emberek abban letek bizonyosságot, hogy azt hitték, *vannak* bizonyos felsőbb hatalmak, melyek akár jók, akár rosszak, foglalkoznak velük, melyeknek 'közük van' hozzájuk és ennek következtében ők szeretni és félni, tisztelni és kerülni tartoznak azokat. Most viszont éppen olyasvalami keresésére indultak, aminek formálisan 'semmi köze sincs' az emberhez és mégis ettől az ember számára idegen és közömbös valamitől várták azt, hogy biztonságuk fundamentumául szolgáljon.”⁵¹ Magától értetődik, hogy új szóval kellett radikálisan új tapasztalatokat közvetíteni. Ebből a célból a „levés” jelen idejű semleges nemű alakját főnevesítették, *τὸ ὄν*. „Használták a *lenni* ige jelen idejű participiumát – *ὄν* – létező, az, ami van és még gyakrabban többes számú neutrumát – *τὰ ὄντα* – a létezők. De erősen kétlem, hogy e participium egyes számú, semleges nemű alakja forgalomban volt és válaszolt valamire; valójában 'a létező' monstruózus, *hallatlan*, teljesen új valami volt a hellén vitális tapasztalata számára.”⁵² Itt kívánjuk megjegyezni, hogy elérkeztünk a heideggeri létfogalom ortegai bírálatának egyik előcsarnokába. „Heidegger átveszi azt az elterjedt nézetet, mely szerint a görögök *Lét* alatt kizárólag azt értették, ami van, mint amit az ember maga előtt talál. De ez nem tűnik számomra sem bizonyítottnak, sem igaznak. Mert éppen az a folyamat, amit feltaláltak és amit filozófiának nevezünk, abban áll, hogy nem fogadja el egyszerűen létezőnek azt, ami van, hanem ellenkezőleg tagadja ezt és megvizsgálja, ami emögött 'igazában van' – az *ὄντως ὄν*-t.”⁵³

Továbbmenve: Ortega szerint a *τὸ ὄν* fogalom grammatikai szempontból is rendkívül ellentmondásos. Az ellentmondásosság abban rejlik, hogy egyrészt a participium névelővel történő ellátása azt főnevesíti, lehetséges ítéletek alanyává teszi; másrészt a participium főnevesítése megerősíti a melléknévi jelleget, ami különösen a semleges névelő esetében jelentős. Így a „létező” fogalma állandó feszültség, hasonlít egy összenyomott rugóhoz, ami a főnév melléknévesítésének és a melléknév főnevesítésének ellentmondó tendenciáit rejt magában. Az állandó mozgásnak – ami „a létezőt” egyszerre teszi kvázi – szubjektummá és kvázi-predikátummá – az az oka, hogy amíg az ítéletben a szubjektum, amiről állítunk valamit, már előzetesen ismert, tudott, addig „a létező” esetében semmi sem szolgálhat szubjektumként. „Az egyetlen, amivel rendelkezünk éppen valami – létező –”, ami állítmányul szolgálhatna, *ha* lenne alany a számára.⁵⁴ Így „a létező” tkp. szubjektum nélküli állítmány, azaz kvázi-állítmány, hiszen olyasvalamiről állít, ami ismeretlen. A

⁵¹ „Comentario al 'Banquete' de Platón.” *O. c.* IX. 770–771. o.

⁵² Uo. 771. o.

⁵³ „La idea de principio . . .” *O. c.* VIII. 277. o.

⁵⁴ „Comentario . . .” *O. c.* IX. 772. o.

szubjektum hiánya, annak keresése pedig „a létező” fogalmának kérdő jelleget tulajdonít. E ponton szintén előbukkan egy csábító Heidegger–Ortega párhuzam lehetősége, ami a „lét utáni kérdés”-sel, a „lét mint kérdés”-sel lenne megalapozható. Ám csalódunk várakozásunkban, mivel Ortega az alábbiakat írja: „A kérdezés a *modus dicendi* akkor, amikor valami hiányzik számunkra . . . Azzal, hogy kérdés, nincs meghatározva a válasz, de ez nem jelenti azt, hogy a kérdés ne lenne tökéletesen meghatározva. És nem kell összekeverni a 'létezőt' mint kérdést, illetve a 'létezőt' mint választ. A 'létezőt' mint kérdést, rendkívül pontos 'előzetes attribútumok' sora konstituálja, melyek nem származhatnak egy még ismeretlen alanytól, ami esetleg eleget tesz azoknak. És valóban, ezek az 'előzetes attribútumok' meghatározott emberi szükségletet jelölnek. De ezzel egyenértékű, hogy 'lét', 'létező' *elsődleges értelmükben* nem a dolgok létét jelentik, hanem az emberek szükségletét, így az emberek létmódját. Úgy is mondhatnánk: az embereknek szükségük van arra, hogy valami autentikus léttel létezzen.”⁵⁵ Úgy véljük, különösebb hangsúlyozás nélkül is világosan látszanak Heidegger és Ortega létfogalmának további eltérései. Mindenekelőtt Ortega nyelvi analízise érdemel említést, különösen a „gyökér” és a Lét kategóriáit illetően. A „gyökér” kifejezés minden bizonnyal egy egészen korai, majdnem természeti állapotra utal, ahol a filozófiai elvonatkoztatásnak jóformán még a csírái sem alakultak ki, a valóság egészére, illetve eredetére vonatkozó gondolatok egy meglehetősen primitív, mitológiai világkép keretein belül fogalmazódtak meg. Hosszú idő telt el a szó szoros értelmében vett filozófia megszületéséig, ami a mitologikus világkép összeomlásával függ össze. Ez az absztrakció bizonyos fokát tételezi föl, melynek egyik következménye az elvont létfogalom kialakulása. Ortega nyelvi-grammatikai fejtegetései sok vonatkozásban tanulságosak, bár kísért az a veszély, hogy az elemzés túllépi a nyelvi analízis objektív érvényességi határait, és egyfajta öncélú etimologizáláshoz vezet. Heideggert illető kritikája bizonyos határokon belül felületes, amennyiben – feltehetően saját filozófiai koncepciójának világossá tétele érdekében – a Heideggernél kategorikusan kettéválasztott Lét és létező közötti határt egybemossa. Igaz, hogy ezt abból a pozitív alapállásból teszi, hogy a transzcendentális heideggeri létfogalmat evilágivá és dinamikussá tegye, de ezzel a kétségtelenül nagyon elvont, ám igen éles heideggeri elidegenedés-kritikát talán akaratlanul is tompítja, sekélyesíti.

Ami Heidegger egyoldalúan eltúlzott, csak kérdést feltevő álláspontját illeti, Ortega kritikája kétségtelenül jogos. Nyilvánvaló, hogy bármennyire kérdészerű is a Lét felbukkanása, Ortega interpretálásában korántsem tekinthető annak, mivel maga a fogalom radikális emberi szükségletből keletkezett, hogy kitöltse a tradicionális világkép összeomlása következtében előálló űrt. Ezért Ortega szerint *a Lét nem kérdés, hanem válasz*, válasz egy radikális élettapasztalatból eredő szükségletre. Ortega-nak ez a megoldása további problémák egész sorát veti fel, melyek alapján a heideggeri létfogalom bírálatának többi részlete fokozatosan egységes egészzé kerekedve tárul szemünk elé. A spanyol filozófus kiemeli, hogy az ember nem kezdettől fogva a Lét után kérdező létező, hiszen jelenlegi tudásunk szerint a Lét kérdésként csak i. e. 480 táján bukkant fel, és még akkor is csak néhány ember számára. A Lét utáni kérdezés tehát nem örök emberi attribútum, hanem történelmi jelenség. A Lét-kérdés történetiesítése, „mozgásba hozása” viszont arra a mélyebb elméleti összefüggésre vezethető vissza, hogy Ortega mindvégig határozottan

⁵⁵ Uo. 773. o.

elutasítja az „ontikus” és „ontologikus” közötti különbségtételt. Ismeretes, hogy Heidegger szerint az ontikus nem más, mint a létezők struktúrája és minden tudomány, sőt még a hagyományos ontológiák is ebben a közegben mozognak. Ezzel szemben az ontológiai magatartás „heideggeri értelemben tudatos, elméleti magatartást jelent, a lét értelmének feltárására irányuló tudatos érzelmi-akarati törekvést, amely nem hagyja figyelmen kívül az ontikus létezés és magatartás eredeti előfeltevéseit”.⁵⁶ Az ontikus világ áttörése pedig csak az ember által történhet meg, hiszen „az ittlét ontikus kitüntetettsége abban áll, hogy ontologikus”.⁵⁷

Ortega nem teszi magáévá az ontikus és ontologikus dualizmusát valló heideggeri nézetet. „Az 'ontologikus' és 'ontikus' közötti fundamentális különbség, ami amellet, hogy távolról sem fundamentális, triviális és meglehetősen elavult, ezenfelül ellenőrizhetetlen különbség (sohasem tudható meg, hogy hol végződik az 'ontologikus' és hol kezdődik az 'ontikus'), manapság már igen nehezen tartható fenn . . .”⁵⁸ E kettősség elutasítása mindenekelőtt azzal a következménnyel jár, hogy Ortega létfogalma kizárja a transzcendenciát, miáltal a lét – Heidegger kategóriáját használva – megmarad az ontikus szférán belül, így sokkal konkrétabb, profán valósággá „szelídül”. Sőt, talán még az az állítás is megkockáztatható – természetesen anélkül, hogy bármiféle engedményt tennénk Ortega létfogalmának –, hogy a Lét transzcendens voltának posztulálása magát a heideggeri koncepciót is az általa bírált tradicionális létfogalom zsákutcájába juttatja. Heidegger szándéka ti. eredetileg az lehetett, hogy egy, a hagyományos szubjektum–objektum viszonyt meghaladó ontológiát dolgozzon ki, azonban a Lét – végső fokon transzcendens jellegéből következően – továbbra is megmaradt egyfajta végsőkig irracionalizált objektumnak. Ortega bírálata tehát találó, a heideggeri elképzelés egyik érzékeny, sebezhető pontját vette célba, ami természetesen nem jelenti azt, hogy az ő létfogalma megtámadhatatlan lenne.

A Lét heideggeri interpretálásával szembenálló bírálat Ortega kritikájának csak az egyik oldalát jelenti. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kritika voltaképpen a már előbb is említett hagyományos létfogalom ellen irányul, melynek – épp radikálisan ahistorikus volta miatt – a heideggeri koncepció is foglya marad. Ortega a hagyományos létfelfogás legnagyobb hiányosságát abban látja, hogy a Létet „mind az ókori realizmus”, mind az „újkori idealizmus” valami végső, önmagán nyugvó, statikus kategóriává merevítette. Ezen álláspont egyik legkonzekvensebb képviselőjének Descartes-ot tartja, aki a szubsztanciát úgy határozta meg, hogy „*quod nihil aliud indigeat ad existendum*”.⁵⁹ A szubsztanciális lét tehát egyben *sufficiens*, azaz elégséges lét.

Hogyan összegezhető mármost Ortega álláspontja a Lét kategóriáját illetően? A spanyol gondolkodó a hagyományos, holt léttel szemben *dinamikus létfogalmat* próbál kidolgozni, melynek fundamentuma a szubjektum és az objektum egymást kétségbevonhatatlanul feltételező koexistenciája, kísérlete közvetlen elődjének pedig az ókori szofistákat, közelebbről Prótagoraszt tekinti, akinek ismert mondása szerint „mindennek mértéke az ember, a létezőknek, hogy vannak, a nemlétezőknek, hogy nincsenek”. A

⁵⁶ Suki Béla, i. m. 98. o.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ „La idea de principio . . .” *O. c.* VIII. 279. o.

⁵⁹ Vö.: „*¿Qué es filosofía?*” *O. c.* VII. 410. o.

szubjektum és objektum egymást kölcsönösen feltételező létmozzanataiból következően ez a lét nem sufficiens, hanem indigens, azaz szükségét szenvedő, hiányos, ezért dinamikus, cselekvő lét (ser actuante). Nézete szerint a statikus, lényegileg Arisztotelész-től eredő létfogalom bírálata felfedné „a lét fogalmának tiszta historicitását és ezzel in nuce minden emberi radikális historicitását”.⁶⁰

Részösszegzésként megállapítható, hogy Ortega vállalkozása figyelemre méltó, hiszen kísérlete a Lét transzcendenciájának feloldására irányul. A feloldás azonban szerfelett egyoldalú és osztozik a spanyol gondolkodó nézeteinek alapvető hibájában, abban nevezetesen, hogy értelmezésében a szubjektum nem az emberi nem, még csak nem is a nembeli szubjektum, hanem az elvont egyén. Ha hiányoznak, vagy rendkívül vékonyak az egyént saját nemével összekötő szálak, az emberre vonatkoztatott létértelmezés is elszigetelt, epizodikus jellegű marad és ebből következően éppen az emberiség nembeli tapasztalata során konstituálódó Lét lesz megragadhatatlan az egyén számára.

A Lét számunkra-valóságából (ser-nos) Ortega szerint egyértelműen következik, hogy a Lét az életben ragadható meg. Az élet kategóriájának központi helye igen jól illusztrálja, hogy Ortega még érett korszakában sem szakított radikálisan a klasszikus – főleg Dilthey munkásságához köthető – életfilozófiák hagyományaival és ha túlzás is filozófiáját egzisztencialista gondolatelemeket tartalmazó életfilozófiának nevezni, nem járunk messze az igazságtól, ha bölcséletének kései szakaszát az életfilozófiákat csak felemás módon meghaladó egzisztencializmusnak tartjuk. Mi is valójában az élet, Ortega radikális valósága, melyek az attribútumai? Mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy az élet immáron nem rendelkezik azzal a harsány, biologizáló tónussal, mint korábban: „Mi az életünk, az életem? Naiv és nem megfelelő volna a kérdésre a biológia definícióival válaszolni és sejtekről, szomatikus funkciókról, emésztésről, idegrendszeréről stb. beszélni. Mindezen dolgok erős fundamentummal bíró hipotetikus valóságok, melyeket a biológia tudománya konstruál, ami az életem egy tevékenysége, ha azt tanulmányozom, vagy annak kutatásával foglalkozom. Az életem nem az, ami a sejteimben zajlik . . . Bármit is mondjanak a testemről és bármit tegyenek ehhez a lelki alkatomról a pszichológia segítségével, ez már másodlagos sajátosságokra vonatkozik, melyek feltételezik a tényt, hogy élek és csak élve bukkannak rá, látják meg, analizálják, kutatják a testi és lelki dologságokat. Következésképp effajta válasz még csak nem is érinti azt az őseredeti valóságot, melyet most definiálni szándékozunk.”⁶¹ Az élet Ortega által használt kategóriája tehát sokkal szűkebb terjedelmű a biológiában alkalmazott életfogalomnál, mivel csak az élővilág egy részére, kitüntetetten az emberre vonatkoztatja. Itt viszont messze túllépi a biológia kereteit és *életen hozzátételezően az emberi létmódot érti*. Már említettük, hogy az élet lesz az a végső vonatkoztatási pont, melyben minden egyéb – ásványok, növények, állatok, emberek, sőt még Isten is – megjelenik. Ortega láthatóan úgy próbálja meg feloldani a husserli fenomenológia zárójelét, hogy a valóság immáron nem a tudatban, hanem az élet ennél átfogóbb, de végső fokon mégiscsak szubjektív totalitásában összpontosul, fut össze. Jelenti-e mármost ez az önmagában vett valóság pusztá létének kétségbevonását? Semmi esetre sem. „Az élet mint ’radikális valóság’ alatt nem azt értem, hogy ez az egyetlen, de még azt sem, hogy ez a legkiemelkedőbb,

⁶⁰ „Comentario . . . ” O. c. IX. 782. o.

⁶¹ „¿Qué es filosofía?” O. c. VIII. 413. o.

leglényegesebb vagy legfőbb valóság, hanem egyszerűen csak azt, hogy a gyökere – innen a 'radikalitás' – minden egyébnek."⁶² Bár ez az álláspont nem azonosítható teljes mértékben a hagyományos szubjektív idealista felfogással, mégis rokon vele annyiban, hogy e nézet szerint az elvont egyén szabja meg a dolgok mértékét, értékét, ami nemcsak lételeméleti, hanem etikai szempontból is igen kétes érvényűnek tűnik.

Már több ízben utaltunk arra, hogy Ortega élet-konceptiója olyan átfogó fenomén, melynek a szubjektum csak egyik pólusát alkotja: az élet szintetikus valóságának másik összetevője, a megvalósulás terepe a *környezet* (circumstancia), tágabb értelemben a *világ* (mundo).⁶³ Az élet egyik alapvető fontosságú konstituense, hogy egy tőle idegen elemben történik, minek következtében a homogén szubjektív *ab ovo* egy hozzá képest heterogén valóság „hajótöröttje”. Ortega ismételtlenembe állítja e nézetét a descartes-i típusú idealizmussal és egyebek között az alábbiakat írja: „Az élet így – mármint descartes-i értelemben – az elképzelhető legkényelmesebb dolog lenne, önmagamon belüli exisztálás, saját gondolataim óceánjában lebegve, anélkül, hogy gondolataimon kívül bármi mással kellene számolnom. Ezt nevezik idealizmusnak. Semmibe sem ütköznek. Nem nekem kellene a világban lenni, hanem a világnak bennem, hasonlóan egy végtelenül hosszú filmhez, ami a bensőmben peregne. Semmi sem zavarna. Istenhez hasonló lennék, aki egyedülként önmagában lebeg, a hajótörés lehetősége nélkül, mert ő az úszó és egyben a tenger is, amelyben úszik.”⁶⁴

Mit jelent mármost az „önmagán-kívül-lét”? Vonatkoztatható-e más létezőre is az emberen kívül? A spanyol gondolkodó válasza nemleges; mivel a tér diszkrét jellege a térpontok koexistenciájában mutatkozik meg, csak a térpont és a hozzá tartozó anyag lehet egy másik térponton kívül. Az ember azonban, bár biológiai élőlényként térbeli dimenziókkal is rendelkezik, nem tekinthető egyszerűen térpontok összességének. Így viszont biológiai létezőként nem más térpontokon, hanem „önmagán kívül” van. Természetesen az „önmagán-kívül-lét” nem térbelileg, hanem metaforikusan értendő, hozzávetőlegesen „másban-létet”, egy hozzá képest idegen elembe való létet jelent.⁶⁵ Ez az emberre jellemző létszituáció vezet át a „világ” kategóriájának egyik interpretációjához, melynek lényege abban összegezzhető, hogy „a világ nem többé vagy kevésbé, hanem mindenekelőtt ellenállás velem szemben”.⁶⁶ Ebből következően az élet állandó veszélyeztetettség, problematikusság, Ortega egyik metaforáját használva „hajótörés a nyílt tengeren”. Az élet és világ kapcsolatának ezt az oldalát fejezi ki szerinte a Paradicsomból való kiűzetés mítosza is: „A kiűzetés mítosza reprezentálja az életnek azt a jellemzőjét, amely belőle kívüllétet alkot . . . Az a világ, melybe a paradicsomot elhagyó ember kerül, az igazi világ, mert az emberre vonatkoztatott ellenállásokból áll, őt körül fogó valamikből, melyekkel nem képes mit kezdeni, mert nem tudja, hogy velük kapcsolatban mihez tartsa magát. Az édenkert a mágikus világ. A világ viszont az antiparadicsom.”⁶⁷ Természetesen azt a gondolatot, hogy a világ ellenállást fejt ki velem szemben, idegen tőlem, nem Ortega segítette a világra. Hasonló színezetű a kivetettség (Geworfenheit)

⁶² „El hombre y la gente.” *O. c.* VII. 101. o.

⁶³ Ortégánál e két kategória gyakran szinonima.

⁶⁴ „El hombre . . .” *O. c.* VII. 106. o.

⁶⁵ *Unas lecciones* . . . Jelzett kiadás, 81. o.

⁶⁶ „En torno a Toynbee.” *O. c.* IX. 208. o.

⁶⁷ *Unas lecciones* . . . Jelzett kiadás, 118. o.

kategóriája Heideggernél, de az eredeti forrás minden bizonnyal Dilthey, aki a gondolatot már 1890-ben megfogalmazta, bár nála az élmények összességével azonosított élet kettősége nem annyira diszharmonikus. Eszerint „... az impulzusban és az ellenállásban... lesz meg először az Én és a más különbségének tapasztalata. Itt van meg az *Énnek és a világnak*, valamint megkülönböztetésüknek első *csirája*. Mégpedig az akarat eleven tapasztalatában.”⁶⁸

A „világ” azonban távolról sem egyértelmű kategória Ortega filozófiájában, lehetséges egy másik interpretáció is, melyben a vitális környezet az elsődlegesen problematikus, rejtélyes valóság, a világ már emberi erőfeszítés, a gondolkodás terméke, voltaképpen az emberből kiinduló válasz a közvetlen környezet veszélyességére. „Elsődleges dimenziójában az élet az én léte a környezetben és az én kénytelen számolni vele. De ez egy másik dimenziót kényszerít az életre, mégpedig a környezet kutatását. Az első dimenzióban az élet merő probléma. A második dimenzióban erőfeszítést teszünk arra, hogy megoldjuk a problémát. Gondolkodunk a környezetről és a gondolkodás eszmét, tervet, építményt alkot a tiszta problémáról, a káoszról, ami elsődlegesen a környezet. Ezt a képződményt, melyet a gondolkodás épít a környezetünkre, világnak vagy univerzumnak nevezünk.”⁶⁹ A szövegrészlet az 1933-ban Galileiről tartott előadásorozatból származik. Azok a művei viszont – így a Leibniz- és Toynbel-tanulmányok –, melyekben azt vallja, hogy a világ eredendően ellenállás velem szemben, 1947–48-ra datálhatók. Úgy véljük, hogy a szemléletváltozás elsősorban életrajzi-történelmi körülményekkel magyarázható, hiszen a két időpont közötti esztendőkre esnek a spanyol polgárháború tragikus eseményei, Ortega több mint tíz évig tartó emigrációja. Valószínű, hogy – más okok mellett – ezek a megrázkódtatások is közrejátszottak Ortega fokozódó rezignációjában, melynek egyik igen távoli, áttételes következménye a kategória jelentésváltozása.

Azonosítható-e az élet szubjektumot és világot egyaránt tartalmazó szimbiózisa a világban-lét (In-der-Welt-sein) fenoménjével? A kapcsolatteremtés nem tűnik erőltetettnek, különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy Ortega több ízben is világban-létként jellemezte az életet.⁷⁰ Azonban a kategoriális azonosság nem minden esetben jelent tartalmi azonosságot. A két kategória valóban hasonló módon artikulált, de a metafizikai kiindulópont eltérő voltából következően – ami Heideggernél az ontikus és ontologikus megkülönböztetését, illetve egy transzcendens létfogalom posztulálását, Ortegánál pedig ennek tagadását jelenti – teljes azonosságról nem beszélhetünk.

Heidegger és Ortega hasonló pályát befutó, de mégis különböző vágányokon haladó filozófiája rendszerük kulminációs pontját, az egzisztenciát illetően is további eltéréseket ígér. Ismeretes, hogy Heidegger számára az egzisztencia a világban-lét elidegenült szféráját transzcendáló, csúcspontjára érkezett ittlét. „Az ittlét lényegi egzisztenciájában van. Ezért ezen a létezőn kimutatható jellegzetességek nem a valamilyen alakot öltő tárgyi létező meglévő tulajdonságai, hanem a számára mindenkor lehetséges létezési módok is, és csak azok.”⁷¹ Ortega az egzisztencia kategóriájával Metafizikai előadásaiiban foglalkozik és azt a heideggeri megközelítésmódtól erősen eltérő értelemben használja. Bár az egzisztencia nála

⁶⁸ Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest 1974, 273. o.

⁶⁹ „En torno a Galileo.” *O. c.* V. 24. o.

⁷⁰ „¿,Qué es filosofía?” *O. c.* VII. 416. o.

⁷¹ Heidegger, i. m. 42. o. (Vö. Suki Béla, i. m. 95. o.)

is az ember kitüntetett ontológiai státusával függ össze, nem irányul a transzcendens lét felé, mivel ez Ortégánál hiányzik. Az egzisztencia fenoménje a spanyol gondolkodónál sokkal tradicionálisabb, emlékeztet Arisztotelész energia – illetve a skolasztika actus-fogalmára, azok teleológiai túláltalánosítása nélkül. Mindenekelőtt megkülönbözteti *azt* a valamit, ami egzisztál és a valami egzisztálását. „Az az 'az', a valami, a tiszta esszenciát jelenti, azoknak a részeknek az együttesét, melyek egy dolgot alkotnak, melyek a dolgot azzá teszik, ami. A kentaur és a ló egyaránt esszenciális, az egyik éppúgy, mint a másik. Csakhogy a kentaur nem teszi effektívvé esszenciáját, nem effektíve az, ami; a kentaur ineffektív, nem egzisztál. Az esszencia megvalósítás nélkül marad.”⁷² Mármost a szó szoros értelmében az egzisztencia Ortega szerint épp a megvalósítást jelenti. „*Egzisztencia tehát sensu stricto kivitelezett, megvalósított lélet jelent; összefoglalva: egy esszencia megvalósítását.*”⁷³ Az esszenciát realizáló dinamikus egzisztencia viszont feltételez egy közeget, melyben megvalósulhat. Melyik létező sajátossága ez a kapcsolatteremtés esszencia és egzisztencia között? Láttuk, hogy a kentaur, vagy akár Don Quijote Rocinanteja képtelen erre. Az ellenkező végtel mondjuk a konkrét, előttem levő, kézzelfogható asztal. Itt a konkrét, fizikai egzisztencia szippantja magába az esszenciát, pontosan azért nem lehetséges az esszencia megvalósulása, mert az asztal mint tárgy, lényegileg homogén saját környezetével, tehát nem létezhet önmagán, hanem csak más térpontokon kívül. Ennek következtében az egzisztencia – mint minden egzisztencialista filozófusnál – speciális értelemben csak az emberre vonatkoztatható. „Mondjuk az 'exisztálni' helyett: megvalósítani az esszenciámat. Ez esetben élni nem más, mint magamon kívül megvalósítani az esszenciámat, vagyis azt, ami vagyok; magamon kívül alatt azt értem, ami esszenciámon kívül van, ami nem az én esszenciám, egy léteemtől idegen elemet.”⁷⁴ Az egzisztencia fenoménje tehát ellenkező irányba mutat Heideggernél és Ortégánál: az előbbinél túl az ontikus szférán, a létezők világán, a Lét felé, az utóbbi esetében egyfajta integrálódást, beágyazódást jelent a világba. Heideggernél az egzisztencia a tiszta bensőség, fizikai létezése nincs, egyetlen sajátossága, hogy a Lét megragadására irányul, így viszont a Lét – talán Heidegger szubjektív szándéka ellenére – maga is szubjektívvá válik. Ortega ezzel szemben a tárgyi világban realizálhatónak tartja az egzisztenciát, tehát álláspontja ebben a vonatkozásban egyáltalában nem irracionális. A két eltérő perspektíva konkrét gyakorlati konzekvenciáira a későbbiekben még visszatérünk.

Kissé meglepőnek tűnik, hogy a már érintett „világ” fenoménje Heidegger egészében sokkal komorabb, tragikusabb hangvételű filozófiájában kevésbé problematikus, mint Ortégánál. Kissé leegyszerűsítve a kérdést azt mondhatjuk, hogy a német filozófus „világ”-fogalma kimerül az emberi életet komfortossá varázsoló viszonyrendszerek, apparátusok teljességében. Az igazi konfliktus nem az ember és a világ, hanem a világbanlét átlagos mindennapisággá degradálódott szférájás és az ezen túlmutató transzcendens lét között feszül. Ortega esetében viszont – talán épp a transzcendens lét hiánya miatt – maga a világ válik ellenállássá.

Ahhoz, hogy fennmaradhassak az ellenállást kifejező világban, foglalkoznom kell valamivel. E ponton szintén felbukkan egy Heidegger által is használt kategória, a gondos-

⁷² *Unas lecciones* . . . Jelzett kiadás, 77. o.

⁷³ Uo. 78. o.

⁷⁴ Uo. 79. o.

zkodás (besorgen) spanyol megfelelője (ocuparse). Ortega szerint a világ abból áll, amivel foglalkozom, amivel elfoglalom magam, így a dolgok léte pusztán funkcionálásukra szűkül, azok önmagában vett, szubszisztens léte nem tematikus számomra.⁷⁵ Bár a gondoskodás Ortega esetében is egy elidegenült létszférát takar, korántsem jelenti az átlagos mindennapiság mindent beborító egyetemességét, ami a heideggeri ontológia sajátja.

Milyen szerkezetű az a világ, amelyben foglalatoskodunk, tevékenykedünk? Ortega egyértelmű választ ad a kérdésre: a velem szemben ellenséges világ egészében determinált, lehetőség nélküli, az ember pedig abban különbözik a világ többi jelenségétől, hogy lehetőségei vannak. „Bármennyire is bizonyosak vagyunk abban, ami holnap történni fog velünk, mégis mindig lehetőségnek látjuk. Ez életünk másik lényegi és drámai attribútuma...”⁷⁶ A lehetőség, az egzisztencializmus kitüntetett kategóriája tehát itt is felbukkan, noha nem tesz szert olyan jelentőségre mint pl. Heideggernél, aki a lehetőségnek a valóságnál magasabbrendű ontológiai érvényességet tulajdonít.

A lehetőség kategóriájához Ortega szerint is szorosan és elválaszthatatlanul kapcsolódik a választásnak az egész egzisztencialista filozófiában igen jelentős szerepet játszó kategóriája. Figyelemre méltó etimológiai fejtegetést közöl a választás, választani szavak eredetéről. „Az ember kezdettől fogva lényegileg választó (*elector*) állat. A latinok a válogatást, a választás tényét *eligerenek* nevezték: aki pedig ezt gyakorolta azt *eligensnek*, *elegensnek* vagy *elegansnak*. Az *elegans* az, aki választ és jól választ. Így az embernek eleve választónak (*elegante*) kell lennie. De ez még nem minden. A latin észrevette, hogy bizonyos idő eltelte után az *elegans* szó és a választás tényének kifejezése – az *elegantia* – kissé megfakult, ezért kiélezte a dolgot és *intellegant*, *intellegantiat* kezdett mondani. Nem tudom, hogy a nyelvészeknek van-e ellenvetésük ezen utóbbi etimológiai dedukcióval szemben. Csak a tiszta véletlennek lehet tulajdonítani, hogy az *intellegantia* szót nem használjuk úgy, mint az *intelligentiát*. Így tehát az ember azért intelligens – azokban az esetekben, amikor az –, mert választania kell. És mivel választania kell, szabadnak *kell* lennie. Innen ered a híres *emberi szabadság*, az ember szörnyű szabadsága, ami egyúttal legkitüntetettebb privilégiuma is. Csak azért vált szabaddá, mert választani kényszerült és ez azért alakult ki, mert gazdag fantáziája volt, mert annyi képzeletbeli víziót talált magában.”⁷⁷

Az idézet több problémát érint, melyek közül az egyik az ember kialakulásának kérdésével kapcsolatos. Ortega gondolata, hogy a választás következtében jött létre az intelligencia, az emberi értelem, igen szellemes és az ezt alátámasztó etimológiai fejtegetések is tanulságosak. Azonban úgy tűnik, hogy gondolatmenete egészében véve kissé leegyszerűsítő, melynek leggyengébb láncszeme az, hogy a nyelvi kifejezésből direkt módon következtet a valóságra, voltaképpen azonosítja az előbbi az utóbbival. E szimplifikáló azonosítás további következménye, hogy fejtegetései néha üres nyelvetimologizálássá változnak, hiszen pl. az „intelligencia” szó eredetére vonatkozóan korántsem ez az egyetlen, sőt legvalószínűbb magyarázat. Nyelv és valóság azonosításán túlmenően vitatható az is, hogy lényegileg a választás az embert kitermelő sajátosság, hiszen választani eleve csak tudatos lény képes. Így Ortega tkp. a *petitio principii* hibájába esik.

⁷⁵ „¿Qué es filosofía?” *O. c.* VII. 428. o.

⁷⁶ *Uo.* 418. o.

⁷⁷ „El mito del hombre allende la técnica.” *O. c.* IX. 622. o.

Előfeltételként szerepel ugyan a fantázia, de minden társadalmiságot nélkülöző tiszta természeti, biológiai jelenségként. Bár a tudat kialakulásának megismerése Lukács György szerint⁷⁸ legalábbis kérdéses, annyi mindenesetre valószínű, hogy létrejötté nem a hominidák fantáziájának egyszerű túlburjánzásával magyarázható. Jellemző, hogy e túlburjánzási hipotézist egy másik művében⁷⁹ maga Ortega is csak mítosznek tekinti.

Problematicusnak mondható a lehetőség–választás–szabadság hármasság több már összetevője is. Egyebek között Ortégánál nem esik szó arról, hogy a lehetőség történelmi kategória, hogy egyes történelmi korszakok lehetőség-repertóriuma különböző volt. Kimaradt az a döntő fontosságú mozzanat is, hogy *az ember nemcsak választ a lehetőségek között, hanem egyben teremti is azokat*. Ha pedig a lehetőségteremtés társadalmi-történelmi tett, történeti a lehetőségek közötti választásokra épülő szabadság is. Az ember mint nembeli lény szabadsága nem az üres, társadalmiságtól megfosztott, vértelen, kísérteties szabadság, hanem gyakorlati-történelmi szabadság.

A lehetőség–választás–szabadság kategóriasor szinte automatikusan implikálja Ortega gondolatmenetében a jövő, és az ehhez szorosan kapcsolódó gond, illetve gondoskodás kategóriáját. Ha ugyanis a lehetőség, a választás, alapvető emberi létkonstituensek, akkor állandóan határozunk kell arról, hogy mivé leszünk. Az élet tehát olyan lét, ami mozog, válik valamivé, így fő dimenziója a *jövő*. „... Ha életünk annak meghatározásában áll, amivé válunk, ezzel azt akarom mondani, hogy életünk gyökerében a temporalitás attribútuma rejlik: annak eldöntése, amivé leszünk – következésképp a jövő.”⁸⁰

Az élet alapvető dimenzióját képező jövő azonban új problémát vet fel, azt ti., hogy amik leszünk, amivé válunk állandó *gondot* okoz. Íme újabb heideggeri existenciálra (Sorge) bukkantunk, melyet Ortega már 1914-ben használt, de távolról sem fundamentál-ontológiai értelemben. A spanyol gondolkodó a gond hétköznapi kategóriájával (*cuidado*, ami feltehetően a latin *cura* szóból ered) szemben a *preocupación* terminust alkalmazza, egyrészt, mivel ez elvontabb, mélyebb értelmű (gondot, aggodalmat jelent), másrészt azért, mert a *pre* időbeli prioritást sugalló előképző utal arra, hogy az élet minden foglalatosság, elfoglaltság (ocupación) előtt eredendően gond (*preocupación*). „Az élet gond és nemcsak a nehéz pillanatokban, hanem mindig és lényegileg az. Minden pillanatban döntenünk kell arról, hogy mit teszünk a következőben, mi foglalja le életünket. A gondoskodás (ocuparse) tehát mindenekelőtt gond (preocuparse).”⁸¹

Az életét mindenki saját maga éli, amiből az következik, hogy az élet alapkonstituensét alkotó gond is személyes jellegű. Az emberek túlnyomó többsége azonban szeretne megszabadulni a vállukra nehezedő gondtól (*despreocuparse*). Ám a személyes gond lerázása egyben személyes életünk feladását is jelenti, melynek szükségszerű következménye, hogy behullunk a személytelen anonimitás birodalmába, középszerűvé válunk. „Amikor nem foglalkoztat az életünk... azt hánykódni hagyjuk, mint egy kötél nélküli bóját, melyet ide-oda sodornak a társadalmi áramlatok. Ezt teszi az átlagember, vagyis az emberek túlnyomó többsége. Számukra élni annyi, mint átadni magukat az egyöntetűségnek, hagyni, hogy a szokások, előítéletek, közhelyek bennük

⁷⁸ *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. Budapest 1976. 12. o.

⁷⁹ „En torno a Toynbee.” *O. c.* IX. 189–190. o.

⁸⁰ „¿Qué es filosofía?” *O. c.* VIII. 420. o.

⁸¹ *Uo.* 436. o.

éljenek, éltessek őket és levegyék róluk az élet terhét.”⁸² Könnyű felismerni e fejtegetés mögött a valaki (das Man) heideggeri kategóriáját, melyet Ortega hasonló értelemben alkalmaz. Egyébként a középszerűsége mint a XX. század egyik fő sajátosságára vonatkozó fejtegetései éppen esszéisztikus jellegük miatt talán még szugesztívebbek és szélesebb körben elterjedtek, mint Heidegger nézetei. (Vö.: A tömegek lázadása.)

Heidegger és Ortega szinte azonos módon analizálják korunk elidegenedett polgári társadalmát, melyben a manipulált diktatúrává objektiválódott közvélemény a konkrét egyént feloldja az elvont valakiben. Radikálisan különbözik viszont a két filozófus által felvázolt, e létformán túlmutató alternatíva. Ismeretes, hogy Heidegger megoldása az átlagos mindennapiság világát transzcendáló ún. autentikus létmód, melynek csúcspontja a halálhoz-mért-lét (Sein zum Tode). A halálhoz-mért-lét túlmutat az ontikus szférán, hiszen az elmúlásra, a halálra való állandó felkészülés a létezők világában megvalósíthatatlan. Így az autentikus létforma voltaképp nyitás a transzcendens Lét felé és a kettő végső fokon a Semmiben olvad össze.

Az Ortega által felvázolt perspektíva kevésbé pesszimista, ami – szigorúan elméleti szempontból – ontikus és ontologikus között tett heideggeri különbségtétel elutasítására vezethető vissza. A körülöttünk levő, Ortegánál korántsem oly mértékben elidegenedett világban-lét mindennapisága evilági megoldást igényel és – bár korlátozott keretek között és szerfelett ellentmondásos formában, de mégis – cselekvést indukál. Nézete az alábbiakban foglalható össze: „1. az ember elveszettnek, hajótöröttnek érzi magát a dolgokban; változás (alteración). 2. az ember – energikus erőfeszítéssel – visszavonul intimitásába, hogy gondolatokat alkosson magának a dolgokról és az azok feletti lehetséges uralomról; magába mélyedés (ensimismamiento); . . . 3. az ember elmerül a világban, hogy egy előre kigondolt terv szerint tevékenykedjen benne; *cselekvés, aktív élet, praxis*”.⁸³ A spanyol gondolkodó álláspontja tehát abban összegezhető, hogy szerinte *végső fokon megoldható az autentikus, személyes élet egy elidegenült világban.*

Az élet analízise pozitív végkicsengésű, egyfajta racionális praxisba torkollik, ami természetesen igen távol áll Marx gyakorlatfogalmától. Arra a kérdésre, hogy mi Ortega praxisfogalmának célja, mire irányul, a választ már történetfilozófiájában kell keresnünk, ennek felvázolása azonban már nem e tanulmány feladata.

III

Természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy a premisszák messze nem elegendőek Ortega filozófiájának átfogó értékelésére. Ha eltekintünk magától a kategoriális dinamikától, kijelenthetjük, hogy metafizikájának alapkategóriái nem egyebek mozdulatlan preparátumnál. Az igazi, a teljes Ortega csak e kategóriák mozgásba hozásával kel életre, a metafizikai kategóriák csak bordázatát alkotják annak a legyezőnek, melynek hártáit az élet finom szövete tölti ki. Rövid értékelésünkben három perspektívából vesszük szemügyre a spanyol filozófus fentebb ismertetett nézeteit – a XX. századi polgári életfilozófiák, a Spanyolországra gyakorolt hatás és a marxizmus szempontjából.

⁸² Uo. 438. o.

⁸³ „El hombre y la gente.” O. c. VII. 88. o.

Ortega kétségkívül századunk polgári életfilozófiai áramlatainak jelentős képviselője. A fokozatosan dekadenciába hajló polgári demokrácia élesszemű, immanens bírálója volt, akinek kritikája legalább annyira érvényes korunk manipulált kapitalizmusára, mint a néhány évtizeddel ezelőtti időszakra. Bár túlzás lenne egy szintre helyezni a XX. századi egzisztencializmus vezéralakjaival – elsősorban Heideggerrel –, egyértelműen epigonfilozófusnak sem lehetne nevezni, hiszen számos tekintetben – pl. a gond fogalmának elemzésével – meg is előzte a többieket. Ha filozófiatörténeti helyét akarnánk kijelölni, akkor azt úgy határozhatnánk meg, hogy közbülső helyet foglal el a klasszikus életfilozófiák és az egzisztencializmus klasszikusnak és következetesnek tekinthető képviselői (Kierkegaard, Heidegger) között. Az életfilozófiák hagyományos életfogalmát áttöri azzal, hogy az egzisztenciát is felveszi kategóriarendszerébe, de – mint láttuk – egzisztenciafogalma nem jelent tiszta bensőséget, hiányzik belőle a „szubjektivitás szubjektivitása”. Egyértelműnek tűnik, hogy a filozófiai rendszeralkotás nem tartozott az erősségei közé, ami persze nem lehet abszolút érvényességű értékmérce. Úgy él a filozófiai köztudatban, mint az irracionalisztikus irányzatok egyik képviselője, ami filozófiai szemléletmódjának messzemenő egyoldalúsítását jelenti, hiszen több ízben igen élesen elítélte Kierkegaard és Heidegger irracionizmusát, racio-vitalizmusa pedig éppenséggel az ész megmentésére irányult.

Külön tanulmányt érdemelne, ha Ortégának Spanyolország, sőt Dél-Amerika szellemi életére gyakorolt hatását próbálnánk meg nyomon követni. Túlzás nélkül állítható, hogy Spanyolország filozófiai modernizálása lényegileg azonos Ortega y Gasset munkásságával, még akkor is, ha ez a modernizálás néha kissé konzervativizmusba, arisztokratizmusba forduló polgári platformon valósult meg. Hangsúlyozottan arról a Spanyolországról van szó, melynek filozófiai sivatagában csak Unamuno magányos oázisa jelentette az egyetlen zöld színtűt a múlt század második felében. Arról a Spanyolországról van szó, ahol tulajdonképpen nem is volt szükség a neotomizmusra, hiszen ez egybenőtt a tradicionális tomizmus, suarezianizmus akkoriban még mindig vegetáló, kiszáradt kóróival. Ezen a talajon kellett modern filozófiát létrehozni, folyóiratokat alapítani, Kantot, Hegelt, Husserlt, Hartmannt – szinte vég nélkül sorolhatnánk – fordítani, előadásokat tartani, filozófiai műnyelvet kidolgozni, a filozófia iránt fogékony közönséget kinevelni. A tanulmányunkban is említett egzisztencia, a rög szolgája ebben az esetben eggyé vált a spanyol elmaradottság, a filozófiai analfabétizmus elleni küzdelemmel, a modernizálással. Ortégának még így is meg kellett küzdenie a katolikus egyház szinte állandó támadásaival. Íme: „Bebizonyosodott, hogy Ortega *fundamentális* doktrínái éles ellentétben vannak a hit igazságaival. Ezért a könyveiben kifejtett konkrét nézeteivel szemben a katolikusnak választania, döntenie kell. Vagy követi az emberi életről, az emberről, Istenről szóló katolikus igazságot, vagy *orteguianus* lesz.”⁸⁴ Vagy: „Íme, ezek egy új filozófia alapvonalai, ami minden vallásos, erkölcsi és filozófiai forma feloldódása és ami objektivitás, rögzített tengely nélkül bolyongva száll a történelmi térben. Finitista horizontján nyoma sincs az abszolútnak, a transzcendensnek. Semmilyen normáiban mozdulatlan érték. Semmilyen lényegileg atemporális valóság. Semmilyen stabil lét a szubjektumban tudásáról vagy tudataktusairól. Semmilyen szellemi a szellem tudományaiban és szellemi

⁸⁴A. Lobato: *En torno a la filosofía de Ortega y Gasset*. La Ciencia Tomista, Salamanca 1959. 148–149. o.

cselekedeteiben. Semmi meta-historikus.”⁸⁵ Ezt a spanyol valóságot is figyelembe kell tehát venni akkor, amikor értékeliük Ortega filozófiáját, ami a szó szoros értelmében minden volt, csak nem elvont katedrafilozófia.

Az eddig elmondottak talán nem is teszik szükségessé annak kiemelését, hogy alapvető ellentétek feszülnek Ortega és a marxi nézetek között. Ortega metafizikájának legnagyobb fogyatékosága, hogy *nem sikerült olyan rendszert kidolgoznia, mely képes lett volna egyén és nem dialektikusan ellentmondásos egységét megvalósítani*. Nem veszi észre, vagy nem akarja észrevetté tenni, hogy az az egyén, akit filozófiájának kiindulópontjául választ és akinek életében minden más valóság megjelenik, nem „vegytisztá”, hanem társadalmi valósága által sokszorosan determinált egyén. Továbbmenve, ha hiányzanak, vagy szerfölött ritkák az egyént saját nemével összekötő pillérek, még nehezebbé válik az, hogy az egyén a világot objektív létszerűségében fogja fel. A szubjektum benső magva, az egzisztencia megmentésére irányuló igyekezet végeredményben olyan torz optikájú, az élet felé „görbülő” világképet teremtett, ahol – Ortega szavaival élve – nem a környezet tűnik fel a világban, hanem a világ a környezetben. Ezért is találó Nicolai Hartmann kritikái megjegyzése, ami, bár Heidegger fundamentálonológiáját veszi célba, minden túlzás nélkül alkalmazható hajdani marburgi társának metafizikájára is: „Annak a világban-létét, aki számára a kéznéllevő kéznél van, nem volna szabad a mindig az ő világában való létként felfogni; az ember 'ittlétét' nem volna szabad egyedül reálisaként kiemelni, mert a dolgok kéznélletét az ember számára már a reális világban való létezésük és ígylétük hordozza. A világ tehát, amelyben az ember ennek a viszonyoknak az alapján magát találja, eleve nem egyedül az övé.”⁸⁶*

SUMMARY

Dezso Csejtei: Fundamental Categories of Ortega y Gasset's Metaphysics

In his present essay, the author proposes to map the categorial system lying at the metaphysical foundations of Ortega's largely essayistic philosophy. He shows that radical reality, the point of departure in Ortega's metaphysics, is *life*, from where the entire categorial network is unfolded. One derived category is existence, which Ortega uses to break out of the category of

life as it generally appears in traditional life philosophies, but he also assigns it a place and interpretation in many points at variance with the notion of existence in classic, consistent philosophies of existence. The author's final conclusion is that Ortega's metaphysics and, consequently, his whole philosophy, can be regarded as a special blend of life and existential philosophies with the latter occupying a dominant place.

⁸⁵Iriarte, Joaquin, S. I.: Las líneas fundamentales de la filosofía de Ortega. Razón y Fe, 1949. május, 423–424. o.

⁸⁶Vö.: Nicolai Hartmann: *Lételméleti vizsgálódások*. Budapest 1972, 17. o.

*Az Ortégáról szóló szakirodalom rendkívül gazdag és szerteágazó. A tanulmányban felhasznált irodalom mellett az alábbi műveket találjuk említésre méltónak: F. Salmeron: *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México 1971. (A fiatal Ortega filozófiai fejlődését vizsgálja.) A spanyol katolicizmus szemszögéből értékeli Ortega filozófiáját: Joaquin Iriarte, S. J.: *La ruta mental de Ortega y Gasset*. Crítica de su filosofía. Madrid 1949 és Miguel Oromi, O. F. M.: *Ortega y la filosofía*. Madrid 1953. A holland J. H. Walgrave műve (La filosofía de Ortega y Gasset. Madrid 1965) elsősorban a spanyol filozófus történetfilozófiájával foglalkozik. Hasonló szempontból dolgozza fel Ortega filozófiáját E. Nicol: *Historicismo y existencialismo*. Madrid 1960. Ortega esztétikai munkásságát tárgyalja E. L. Ferrari: *Ortega y las artes visuales* (Madrid 1970) c. munkája.

Дежё Чейтеи: Основные категории метафизики Ортега-и-Гассет

В статье автор пытается вскрыть метафизическую основу в целом эссеистического учения Ортега-и-Гассета, систему его категорий. Он показывает, что отправным пунктом метафизики Ортеги является «жизнь», из которой вытекают дальнейшие звенья его системы категорий. Среди производных категорий фигурирует у него и понятие экзистенции, с помощью кото-

рой Ортега выходит за рамки понятия жизни в традиционных системах философии жизни, хотя место и интерпретация этой категории со многих точек зрения отличается от понятия экзистенции в классических и последовательных экзистенциалистских философиях. Выводы автора заключаются в том, что метафизика Ортега-и-Гассета (а следовательно и вся его философия) может рассматриваться как своеобразный сплав философии жизни и экзистенциалистской философии, с преобладанием черт последней.

A RELATIVITÁSELMÉLET ÉS A KVANTUMELMÉLET ELLENTMONDÁSAI ÉS DIALEKTIKUS SZINTÉZISÜK EGY LEHETŐSÉGE

M Á R F Ö L D I G Á B O R

I. A relativitáselméletben és a kvantumelméletben kifejtett új természettudományos ismeretek és a bennük megjelenített dialektikus ellentmondás.

a) A speciális relativitáselméletben megtestesülő új természettudományos ismeretek.

Einstein az egységes, négydimenziós tér-idő-kontinuum bevezetésével igazolta, hogy a tér és idő nem elkülönült és abszolút „a priori” kategóriák, hanem belső egységben írhatók le a tehetetlenségi rendszerek viszonylagos mozgása függvényében meghatározottan. (Lorentz-transzformáció.) Megadható az elektromágneses energia tömegequiválense (foton); a tömeg és energia egyenértékűsége (einsteini tömeg-energia egyenlet) bizonyítottá válik.

Az általános relativitáselmélet – a tehetetlen és súlyos tömeg Eötvös Loránd által bizonyított ekvivalenciájára alapozva – már a gravitációs hatás figyelembevételével fogalmazza meg a tér- és időkoordináták anyagsűrűség függését. Így meghatározóvá válik a fényvonal elhajlás, az infravörös eltolódás súlyos tömeg környezetében, igazolva az elektromágneses energia és a gravitációs energia anyagi természetét, a közöttük mennyiségileg meghatározott kölcsönhatást kimutatva. Az univerzum fejlődésére vonatkozóan konzekvenciákat (korlátos tágulás) jelöl meg az anyagsűrűség függvényében.

A relativitáselméletben mutatkozó – részben már Einstein által felismert – belső ellentmondás az alábbiakban fogalmazható meg:

A speciális relativitáselmélet az anyagi valóságtól elvonatkoztatott; inerciarendszerek csak minden anyagi környezettől távol, vagyis a valóságban sohasem léteznek. Az általános relativitáselmélet mint folytonos erőter-elmélet közvetlen kölcsönhatást, így fizikailag az infinitezimálisan kicsiny értéktartományáig definiált téridő-szerkezetet követel (és jelenít meg matematikailag a Riemann-metrika kifejezési formájával), míg az anyag (ill. energia) – Planck alapvető felismerése által bizonyítottan – kvantumozott szerkezetű; így a tér és idő, éppen anyagi, így kvantált meghatározottsága folytán nem lehet folytonosan meghatározott.¹ Másrészt, egy folytonos erőter – határfeltétel és szingularitások bevezetése nélkül – önmagában határozatlan. Határfeltétel azonban csak a fizikai valóság alapján jelölhető ki: eredményeként az anyag (elemi részecskék) és mozgástörvényei (fizikai törvények) közvetlenül meghatározottként kell jelentkezzenek. Einstein egy ilyen általános és egységes anyag-energia-térelmélet kidolgozását tűzte ki célul, de ez a munka nem vezetett eredményre.

¹ Ir. 7. Függelék.

b) A kvantumelméletben megfogalmazott új természettudományos ismeretek.

Planck felismerése, kimutatva az elektromágneses energia kvantumos szerkezetét, az einsteini tömeg-energia egyenlettel együttesen megadta a lehetőséget az elektromágneses energia függvényében a tömegekvivalens (foton), a térparaméter (hullámhossz) és az időparaméter (frekvencia) mennyiségi kijelölésére, első kapcsolatukban. Heisenberg határozatlansági relációjában kimutatta, hogy impulzus és hely, illetve energia és időparaméter egyidejű meghatározása csak korlátozott – éppen a kvantum-állandó számértéke által megadott – pontossággal lehetséges. A Schrödinger-hullámegyenlet matematikai kifejtésében a hullámmechanikával, Dirac relativisztikus hatásokat is figyelembe vevő egyenletrendszerében, a kvantumelektrodinamikával kiteljesedő kvantumelmélet az elemi struktúra (részecskék és energiák) mennyiségi vizsgálatában hatékony és megbízható (de távolról sem mindent megoldó) eszköznek bizonyult.

Az elméletben mutatkozó belső ellentmondás az alábbiakban fogalmazható meg:

A kvantummechanika a Schrödinger-féle hullámfüggvény (állapotfüggvény) érték-tartományával határozza meg egy mozgásállapot térbeli struktúráját. Kölcsönható környezetben, illetve megfigyelési-mérési beavatkozás mellett ez mint stochasztikus kapcsolat, valószínűségi függvény jelentkezik. A kvantumelmélet alapján azonban nem jelölhetők ki azok a határfeltételek, amelyek mellett egy „izolált” környezetben még terjedési törvényt követő, determinált mikrorendszer – a kölcsönhatás stádiumába lépve – már stochasztikus viselkedést mutat. (Amint ezt Károlyházy kimutatta.)

Másrészt, a kvantumelmélet a mennyiségi meghatározottságot empirikus (mérési) adatokra vezeti vissza. Az itt jelentkező indetermináltság (mennyiségi bizonytalanság) okozati visszavezetése a mérési beavatkozásra és a vizsgált jelenség, illetve esemény statisztikai jellegére párhuzamosan és egyidejűleg, egymástól szét nem választható módon történik, így ezek részhatásai mennyiségileg nem határozhatók meg.

c) A relativitáselmélet és a kvantumelmélet dialektikus ellentmondása.

A két elmélet szemléletmódjában jelentkező alapvető ellentmondás, hogy míg a relativitáselmélet értelmében folytonosság, a téridő infinitezimálisan kicsiny érték-tartományai szükségszerűek és feltételezettek, a határozatlansági reláció alapján a kvantummechanika tételei értelmében éles határ kijelölése, vagyis végtelenhez tartó pontosság a tér vagy idő meghatározásában a hozzájuk tartozó impulzusok és energiák meghatározatlan és végtelen nagy felé tartó értékéhez vezet. Mindez igazolja a kvantumelmélet szemléletmódját a relativitáselmélettel szemben. Az anyag és energia atomos és kvantált természete is verifikálja, hogy a természeti törvények és a fizikai valóság nem írhatók le folytonos erőtérelméletből származtatva.

Másrészt, a fizikai törvények szerkezete sokszorosan igazolta, hogy egy adott szinten, statisztikus törvényszerűségek alapján leírható, így az egyedire vonatkozóan indeterminisztikus valóságkép mögött, az anyagi jelenség egy másik („mélyebb”) szintjén megfogalmazható további statisztikus törvények ismeretében, az említett egyedi mozgásjelenségek már poszt-determináltak is megadhatók (Ir. 6. 203–206. o.) (hő- és gáz-törvények – Kepler-törvény), igazolva a természeti törvényeknek a relativitáselméletben megjelenő determinisztikus koncepcióját, szemben a kvantumelmélet indeterminizmusával. (Ir. 12. 3–5. o.)

Mindkét elmélet – saját belső ellentmondásai ellenére is – önmagában zárt és teljes. A közöttük kimutatott dialektikus ellentmondás közvetlen integrációjukat természetszerűen

kizárja, ám ezen ellentétek megfogalmazása nyújt alapot a szintézis – új természeti megismerési adatokra támaszkodó – kidolgozására.

2. A relativitáselmélet és a kvantumelmélet által kifejezett ellentmondás feloldásának egy – a nukleáris fizika és a radiocsillagászat megismerési adatai figyelembevételével feltáruló – dialektikus szintézis lehetősége.

A relativitáselmélet és a kvantumelmélet által kifejezésre jutó ellentmondás szintéziséhez éppen az ezen elméleteken belül kimutatott belső ellentmondások, valamint a két elmélet közötti ellentmondás analízise ad kiinduló alapot.

A kívánt szintézis megformálásához alapvető támpontot az alábbi gondolatmenet szolgáltat.

Az ismert természeti alaptörvények száma igen csekély. A törvények mindössze két csoportot képeznek: a megmaradási törvények (tömeg-energia megmaradás, impulzus-impulzusmomentum-megmaradás, paritás-töltésmegmaradás elve) és a határtörvények (a fény terjedési sebessége vákuumban maximális határsebesség, a Planck-féle energia-quantum minimális energiaérték) csoportját, 3, illetve 2 alaptörvénnyel. Mindegyik alaptörvény felismerésénél érvényesült a „lehetetlenség” heurisztikus elve (Whittacker); a kísérleti, illetve megfigyelési lehetetlenülés (pl. mechanikai; perpetuum mobile, hőtani, magfizikai, hullámterjedési kísérletek vagy megfigyelések alapján) mindig fizikai törvényt tár fel, más fogalmazásban; a fizikai törvény a potenciális és esetszerűen valós kereteit szabja meg. A lehetetlenségi elv valójában a világ anyagisége, objektivitása és megismerhetősége filozófiai sarkigazságaira támaszkodik. Megállapítható, hogy a határtörvények – kvantitatív jellegüknél fogva – egyúttal egy-egy univerzális fizikai állandót jelenítenek meg.

Fentiek alapján elvárható, hogy a két ellentett fizikai elméletre épülő szintézis határtörvényhez, ezen keresztül univerzális állandó kijelöléséhez vezessen.

1. A speciális és az általános relativitáselmélet közötti ellentmondás feloldása, a két anyagi jelenségcsoport (inerciarendszerek-erőterek és a tömeg-energia gravitációs rendszere) mereven szétválasztott tárgyalásmódjának dialektikus egyesítése, a relativitáselmélet empirikus kiindulású heurisztikus kifejtésének bővítésével, a kölcsönhatások ontológiai mélységű feltárásán keresztül lehetséges, az alábbi megfontolás szerint:

a) Valamely inerciarendszerben egy nyugalmi paramétereivel jellemzett rendszert (pl. elemi részecskét) gyorsító erő folytonos közlésével (pl. gyorsítóban) a fénysebességet oly mértékben megközelítő relatív sebességi helyzetbe hozhatunk, midőn a további energia-közléssel előidézett sebességnövekedés már nem mérhető. Ekkor a rendszer további energianövekedését téridő paramétereinek relativisztikus változása (pl. bomlási idő, ill. élettartamnövekedés) indikálja, értékében a Lorentz-transzformációnak megfelelően. Ekkor a gyorsított rendszer pusztán sebességi viszonyait tekintve inerciarendszerként jelenik meg, téridő paramétereinek relativisztikus változása mégis meggyőzően igazolja, hogy a két rendszer között, a vonatkozási rendszerben kijelölhető adott téridő szektoron belül a felhalmozott (pl. kinetikus) energiabefektetés a lokális energiasűrűséget a vonatkoztatási rendszeréhez képest megnövelte. Az ennek megfelelő relativisztikus idő-dilatációt és térsugár kontrakciót pedig, a tömeg-energia ekvivalencia értelmében az általános relativitáselmélet összefüggései közvetlenül megadják. Így egy vonatkoztatási rendszerből gyorsítással, kinetikus energiabefektetéssel létrehozott állandó sebességű

„inerciarendszer” relativisztikusan megnövekedett tömege (tömeg-energiája) az energia-megmaradási tétel értelmében mintegy megőrződik és ez egy adott téridő-tartományban mintegy megjeleníti a befektetett kinetikus energiát. Ekkor a speciális relativitáselmélet alapján, a Lorentz-transzformációval meghatározható mértékű idődilatáció (vagy térkontrakció) és az általános relativitáselmélet alapján a viszonylagos energiasűrűségek szerint meghatározható téridő koordináta-paraméterek azonosak, igazolva a két tárgyalásmód mennyiségi egyenértékűségét és egyben bizonyítva az utóbbi, az anyagi rendszerek mozgásállapotának oksági kapcsolatait is feltáró bővített (ontológiai) tárgyalásmód fogalmi teljességét.

Belátható, hogy a fenti gondolatmenet – a speciális és az általános relativitáselmélet dialektikus egységbefoglalásával – az anyagi mozgásviszonyok oksági összefüggésének feltárásával, a mozgást mint anyagi rendszerek mozgását relatív energiaértékükön számon tartva, definiált értelmezést biztosít.

Így a Lorentz-transzformáció által kijelölt térkontrakció és idődilatáció már nem testetlen koordináta-rendszerek viszonylagos sebességi helyzetére és az ezt kifejező téridő geometriai „deformációjára” van visszavezetve, hanem valóságos anyagi rendszerekkel közölt energiák által formált, egy lokális téridő szektorban előidézett energiasűrűségi értékre, amelynek a vonatkoztatási alaphoz viszonyuló relatív értéke definiálja a tér- és időkoordináta transzformációt. Ez az egyesített relativisztikus tárgyalásmód már alkalmas arra, hogy az anyagi valóság totális képéről adjon számot.

b) Az általános relativitáselméletről az elmélet matematikai formáján keresztül hozzákapcsolt geometriai értelmezés lefejtése éppen az elmélet tartalmi lényegének, a fénysebesség energiasűrűség-függésének a következetes kifejtésével lehetséges, az alábbiak szerint.

Egy tértartományban a nyugalmi energiasűrűség egy közeli súlyos tömeg hatására – annak gravitációs energiája folytán – megnövekszik, így az egyes lokális helyeken megfelelő relativisztikus téridő-módosulás jön létre. Az energiasűrűség növekedése a fénysebesség csökkenését, s így egy súlyos tömeg (pl. a Nap) környezetében, ahol a gravitációs potenciálfüggvénynek megfelelően változik az energiasűrűség – mintegy folytonos törésmutatóváltozásként – a fénysugár geodétikus vonalelhajlását idézi elő. Így az általános relativitáselmélet által feltárt új jelenségek (fényelhajlás, infravörös eltolódás) valóság-tartalmuknak megfelelően anyagi jelenségek közvetlen kölcsönhatásként nyernek teljes megvilágítást, a félrevezető, térgeometriai deformációkra utaló geometriai frazeológia tökéletes kiküszöbölésével.

A fenti gondolatmenetben benne foglaltatik egy burkolt feltétel – amely azonban magában a materialista tárgyalási módban adott –, nevezetesen; az „üres” tér fogalmának mint az anyagtól-mozgástól megfosztott metafizikai absztrakciónak az elvetése. Más szóval; a fizikai teret, tehát a vákuumot (éter) fizikai feltételek által meghatározott energiaszint – mintegy referenciaszint – képviseli.² Ez a feltétel, mint határfeltétel egyben átvezet az általános relativitáselmélet belső ellentmondásainak problematikájához.

$${}^2\rho_1 = 2,95 \cdot 10^{-35} \text{ kg m}^{-3} \text{ és } \phi_{\min} = \left| \frac{k}{c^2} \right| = 7,410^{-28} \text{ m}^2 \text{ s}^{-2}$$

c) Az általános relativitáselmélet mint folytonos erőtérelmélet határfeltétel bevezetése nélkül, önmagában határozatlan. Határfeltétel bevezetéséhez éppen az elmélet alap-egyenletei nyújtanak kiindulást. Az egyenletek ugyanis az energiakonzentráció egy határértékén túl (melyet a Schwarzschild-sugár mint geometriai paraméter jellemez) már csak matematikai értelmezést tesznek lehetővé; a térkontrakció negatív értéket, az idődilatació mértéke pedig (Ir. 7) „visszaforduló időket”, vagyis az oksági törvény teljes megszűnését eredményezi. Ilyen anyagi állapot nem ismert és nem is létezhet (valós határhelyzete éppen a „fekete lyuk”), így az egyenletnek ezen határértéken túli megoldásait mint fizikai abszurditást vethetjük el, felismerve „lehetetlenségi elv” alkalmazási igényét. Ezáltal a tömeg-energia koncentrációjának maximumát kijelölő gravitációs határoló posztulátumot vezetünk be, amely a fizikai megismeréssel és a filozófiai fogalomalkotással teljes összhangban van. A legnagyobb energiakonzentráció értéke alapján az értelmezhető leg-
alacsonyabb energiaszint (vákuum) is mennyiségileg definiálhatóvá válik.³ Az energia-
tartomány teljes dinamika-intervalluma így meghatározott, s ez kijelöli az egyes koordináta paraméterek (tér és idő) legnagyobb változási dinamikartományát is. Egyúttal – e harmadik határtörvény alapján megadható a tömeg-tér-idő paraméterhármassal belső oksági kapcsolatának kijelöléséhez hiányzó harmadik univerzális állandó. A határsebességi törvény érvényesítésével az így már definált rendszerek adott energiaszintjeihez kijelölhetők a tömeg-, térsugár és időparaméterek értelmezhető értékminimumai: megadható a tér- és idő anyagi meghatározottságú kvantum szerkezete.

2. A tér- és időparaméterek energiatartalommal függő értelmezési értékminimumainak kijelölésével a kvantumelmélet és a relativitáselmélet ellentmondása feloldást nyer. Az infinitezimálisan kicsiny kontinuitását a relativitáselmélet már csak az értelmezhetőségi értékminimumig követeli meg, a tömeg-energia kvantum szerkezetéhez illeszkedően. Így a hely és impulzus, energia és idő meghatározásában a határozatlansági reláció alkalmazása már meghatározott és véges értékekhez vezet.

3. A határposztulátum bevezetése egyben a határozatlansági reláció tartalmi gazdagodását is eredményezi; kimutathatóvá válik, hogy a foton és a vákuum energiakonzentrációja azonos (innen a fény frekvenciafüggetlen terjedési sebessége), s megadható egy felső frekvenciahatár (illetve legkisebb hullámhossz) az elektromágneses hullámra (efelelt már gammasugár-tartomány), amelynél éppen a határozatlansági reláció értelmében a foton impulzusa és helye egyidejűleg teljesen meghatározottá válik (a párkeltési energiaszint), így igazolva a valószínűségi törvényen belül a posztdeterminisztikus tartalmat és kijelölve a minőségi változáshoz kapcsolódó strukturális változás (elektromágnesen energia-anyag és antianyag átmenet) determinált értékét.

Fentieket összegezve; a kívánt szintézis az energia maximális koncentrációjának posztulátumát, vagyis a gravitációs határpotenciál posztulátumot – mint hiányzó harmadik fizikai határtörvényt – szolgáltatja, amely a tér és idő diszkrét szerkezetét, a vákuum energiaszintjét egyaránt kijelöli és az anyagi valóság totális ábrázolásához szükséges 3 paraméter (m, kg, sec) belső kapcsolatát megadja és szolgáltatja a harmadik univerzális állandót (Dirac, Heisenberg és Marx Gy. előjelzéseivel összhangban).

³ Lásd Ir. 14. és 18.

3. A relativitáselmélet és a kvantumelmélet ellentmondásának dialektikus szintézise révén adódó főbb természettudományos konklúziók és filozófiai értelmezésük.

A fentiek szerint megformált új fizikai posztulátum kimutatja, hogy a maximálisan koncentrált anyag⁴ gravitációs potenciáljának határértéke számértékében éppen a fénysebesség négyzete ($\Phi_{\max} = c^2 = 9 \cdot 10^{16} \text{ m}^2 \text{ s}^{-2}$). Az így definiált maximális koncentrációs szint kizárja a fizikai valósággal ellenkező matematikai eredményeket. A koncentrált felületre hulló tömeg nem vehet fel nulla vagy egyenesen negatív értéket. A relativisztikus idődilatació véges, meghatározott értékű. A rendszer határsebessége (körpályasebessége) éppen a fénysebesség, így foton nem léphet ki. Az infravörös eltolás maximális, definiált értékű. A posztulátum valójában a „fekete lyuk” definícióját adja meg.

A határposztulátum alapján mennyiségileg definiált a vákuum (éter) energiasűrűsége, anyagi struktúrája. Feketetest sugárzása éppen a rádiócsillagászat által detektált (Pensias–Wilson) háttérsugárzás. A vákuum mint vonatkozási rendszer tér-idő koordinátáihoz képest a legnagyobb lehetséges transzformációs dinamikát éppen a fekete lyuk koordinátaparaméterei képviselik. Hányadosuk a gravitációs metamorfózisállandó ($M_G = 1,21 \cdot 10^{44}$), erődimenziójú (egy határpotenciálú tömeg és felületi gravitációs gyorsulásának szorzata)⁵ fénysebességgel és a kvantumállandóval együtt a mértékrendszert belső kapcsolatában határozza meg.

A posztulátum alapján meghatározott gravitációs hatáskvantum tömegekivalense a fénykvantumnál 260-szor kisebb. Így a gravitáció – mint longitudinális hullám – hatásterjedési sebességének alsó határa (legnagyobb anyagi koncentrációjú környezetben) fénysebesség, vákuumban 260-szor nagyobb annál, antianyag környezetben tart a végtelenhez.⁶ Ez magyarázza, hogy a fekete lyuk egyben gravitációs csapda is lehet, a fotonok nem léphetnek ki, de gravitonok igen, az általuk képviselt gravitációs vonzási hatás érvényesül.

A legnagyobb koncentrációjú anyagi rendszerek által kibocsátott gravitációs hullám hossza éppen a protonsugár, tömege éppen a protontömeg, tehát maga a proton. Így a fekete lyukak, galaxismagok, csillagok centrális anyaga állandó protontermelést (gravitációs energia átalakul nyugalmi tömeggé) biztosít, így az expanzió ellenére az anyagsűrűség nem tart nullához. A gravitációs növekedés során a határpotenciált megvalósító rendszer ismét kontrahál.

$${}^4 \left(\frac{\text{m}}{\text{r}} \right)_{\max} = \left(\frac{\int \rho dV_0}{r_0} \right)_{\max} = \left| \frac{c^2}{k} \right| = 1,35 \cdot 10^{27} \text{ kg m}^{-1}$$

$${}^5 M_G = a_{\max} m_0 = \frac{k m_0^2}{r_{\text{Schw}}^2} = k m_0 \left(\frac{c^2}{k m_0} \right)^2 = \frac{c^4}{k} [\text{kg m s}^{-2}]$$

$${}^6 \text{ A tér és idő kvantumai: } r_{\min} = \frac{r d_{\max}}{M_G} = \frac{3 \cdot 10^8 \text{ m}}{1,21 \cdot 10^{44}} = 2,47 \cdot 10^{-36} \text{ m}$$

$$t_{\min} = \frac{r_{\min}}{c} = 8,25 \cdot 10^{-45} \text{ sec.}$$

A posztulátum alapján az elemi részecskék mint a vákuumot is reprezentáló szubstruktúra hullámrezonanciái jelennek meg; az antianyag részecskék azonos állapotot, csupán időbeli ciklicitásuk ellenfázisú rezonancia állapotát valósítják meg.⁷ A részecskék tömege, térsugara, élettartama a szubstruktúra-paramétereiből és a posztulátum által kijelölt határfeltétel alapján adott.

Belátható, hogy a gravitációs határposztulátummal kiegészülő általános relativitáselmélet már önmagában konzisztens rendszer, így lehetőség nyílik a relativitáselmélet és a kvantumelmélet dialektikus szintézisére. Valóságtartalmát az elmélet dialektikus materialista értelmezése igazolja.

4. A relativitáselmélet, a kvantumelmélet – és szintézisük – dialektikus materialista értelmezése.

Einstein relativitáselméletének legfontosabb konklúziói s azok dialektikus materialista értékelése az alábbiakban adható meg.

a) A speciális relativitáselméletben a mozgás mint a tér-időbeli meghatározottság egy konkrét formájának egysége (Minkowski-tér) nyer kifejezést; a tér és idő paramétereiket a dinamikus struktúra által meghatározottként jeleníti meg, a dialektikus materializmusnak a tér-idő egységéről szóló szemléletével (LÖM 29, 210. o.) megegyezően. Meghatározza az anyag (nyugalmi tömeg) energiaekvivalensét (ugyancsak összhangban a dialektikus materializmus vonatkozó megállapításaival; pl. LÖM 18, 241–247., 253–254. o.), s így az anyagiságot az aktuális testiségnél szélesebb értelemben és mennyiségileg is megjelenítve, mint potencialitást értelmezi.

b) Az általános relativitáselmélet a tér-idő struktúrát már közvetlenül a tömeg-energia által meghatározottként adja meg (Riemann-metrika), így a tér és idő mint az anyag letformái objektív, lényegi és elválaszthatatlan kapcsolatban jelennek meg. Azonos ezzel Lenin vonatkozó tömör megfogalmazása: „A forma lényegi”. (LÖM 38, 127.) Az általános relativitáselmélet kozmogóniai egyenletéből anyagsűrűség függő dinamikus és kvantitatív világmodell adható meg, Engels és Lenin természetszemléleti koncepciójával összhangban. (MEM 20, 364., 481., 333; LÖM 18, 160.; LÖM 29, 215.)

A relativitáselmélet néhány részkonzekvenciája azonban kétségkívül idealista filozófiai vonzatú; így különösen az erőtérelmélet geometriai interpretálása, a vonatkoztatási szint (éter) problematikája és egyes kozmogóniai konklúziók tekintetében. E kérdésekben a dialektikus materialista filozófia álláspontja az alábbiakban fogalmazható meg.

Einstein elmélete első (1905 és 1911) és tartalmilag már teljes kifejtésében még nem alkalmazza Minkowski és Riemann geometriáját a kifejezés formájaként. A kifejtés matematikai precizitása kedvéért utóbb adaptált geometriai formalizmus – kölcsönhatásként – egyben az elmélet bizonyos tartalmi torzulását is maga után vonta; fizikailag indokolatlan általánosításaival lehetőséget nyújtva félreértésekre, sőt félremagyarázásra. Ezen a kiindulási alapon egyes idealista értelmezésekben a négydimenziós téridő kontinuumot már az anyagi folyamatot meghatározó, önálló léttel rendelkező szubsztanciának tekintik (pl. Taylor–Wheeler: Téridő fizika), ellentmondásba jutva magának az általános relativitáselméletnek alapvető kiinduló tételével, az anyagi meghatározottsággal. Emellett, az így túlhajtott geometriai formalizmus nyilvánvalóan nem is képezheti az anyagi valóság

⁷Szádeczky–Kardos univerzális ciklustörvényével összhangban.

adekvát megjelenítését, hiszen – miként ezt Einstein is felismerte – infinitezimálisan kicsinyig terjedő folytonosságával nem illeszkedik a tömeg-energia diszkrét (kvantum) szerkezetéhez.

A speciális relativitáselmélet empirista indíttatású tagadó álláspontja az éter kérdésében a szubjektív idealista-racionalista (Kant, Descartes, Lorentz) és mechanikus materialista szemlélettel szemben ugyan haladást jelentett, ám az általános relativitáselmélet kapcsán már maga Einstein is hangsúlyozza egy „éter” elvi-fogalmi szükségességét, a közelhatási szemlélet érvényesítése érdekében.

A speciális relativitáselmélet jogos bírálatokat (Fok, Jánossy) váltott ki, éppen a tömeg-energia-jelenségek önálló fizikai realitással bíró anyagi hordozóját jelentő általános vonatkoztatási alap hiánya miatt.

A relativitáselmélet ezen empirista fogantatású, ismeretelméleti jellegű szemléleti hiányossága mutatkozik meg abban is, hogy két mozgó rendszer közötti relatív mozgás-állapotra vonatkozóan az átjutás feltételeit, az ezzel járó kölcsönható változásokat nem vizsgálja (az inerciarendszerek mozgásállapotát eleve adottnak tekinti).⁸ Így a koordináta rendszerekre, ill. erőterekre redukált mozgás vagy pedig a nyugalmi állapotában eloszlása szerint rögzített tömeg-energia empirista egyszerűsítő absztrakciójával élve, éppen az empirizmus kiinduló igényével ellentett elmélet-karakterhez, sőt filozófiai relativizmusig torzuló félreértésekhez jut.

Einstein ismeretelméleti származtatású kozmogóniai modellje alapján a kapcsolódó idealista értelmezés egyenesen az „első ok” és a célokság skolasztikus teológiai fogalmait igyekszik igazoltatni a fizikával. Pl. Icko Iben „Gömbhalmaz csillagok” c. tanulmányából (a *Fizikai Szemle* 1977. jan. száma) idézve: „A világegyetem anyaga valamikor tízmilliárd fok feletti, rendkívül magas sűrűségben volt összezsúfolva. Az a tény, hogy ilyen körülmények között a világegyetem energiájának legnagyobb része elektromágneses sugárzások (fotonok) alakjában létezett, további új értelmet ad a Szentírás szavának: „És az Úr szólt, legyen világosság.”

A dialektikus materialista tudományfelfogás számára (MEM 20, 54.) egy véges világmodell az univerzum mennyiségi (multiplikatív) és minőségi (strukturális-hiarchikus) végtelenjére vonatkozóan egy adott megismerési szinten jelenti az ismeretek totális fenomenológiai és oksági rendszerezését.

A *kvantumelmélet* dialektikus materialista értelmezésében világosan kijelölhető a mérendő tárgy és a mérőberendezés kölcsönhatása, a mérőberendezés mikrofizikai szerepe kérdéskörében a „koppenhágai iskola” szubjektív idealista és agnosztikus állásfoglalásaival szemben a fogalmi megoldás. Ugyanis; az ismereteknek a kvantumelmélet alapján is megmutatkozó viszonylagossága éppen a dialektikus materializmus egyik alaptételét („a dolgokat csak konkrét kölcsönhatásaikban ismerhetjük meg”) igazolja (MEM 20, 513.; LÖM 18, 174.). A mérés technikán át közvetített megismerés is a függetlenül létező objektív anyagi világ tükröződése, s a méréssel meghatározott tulajdonságok – valamely konkrét fizikai kölcsönhatáson belül – objektíve tükrözik a dolgot. (Az adott megismerési szinten.)

A valós mikrofizikai folyamatok a határozatlansági relációhoz kapcsolt idealista konklúziókkal szemben éppen a determinizmus dialektikus materialista értelmezését

⁸ Amint erre Müller Antal is – Ir. 6. – rámutatott.

igazolják. Szükségszerűség és véletlen – a maguk dialektikus kapcsolatában – egyaránt az objektív anyagi valóság részei (MEM 20, 492–496.). Laplace egyoldalú, matematikai-mechanisztikus determinizmusával és Heisenberg neopozitivistá indetermizmusával szemben a dialektikus szintézist jelentő értelmezés – a természettudományos fejlődéssel párhuzamosan – ma is fejlődésben van (Omeljanszki, Blohincev, Alexandrov munkái). A mikrofizikai folyamatok oksági értelmezési körét mikrofizikai eredményeikkel Fényes, továbbá Weizel és Bohm munkái – a határozatlansági reláción belül egy objektív predeterminisztikus fizikai értelmezés jogosultságának igazolásával – tartalmilag is bővítették. Omeljanszki-tól idézve: „A kvantummechanika a lehetőség és valóság objektív létét igazolja.”

Megállapítható, hogy ha az eseményt meghatározó természeti törvények objektív statisztikai jellegűek, egy esemény és determinánsai között poszt-determinatív akkor is kimutatható az egyértelmű kapcsolat, míg a jövőbeli eseményekre maguk a statisztikus törvények érvényesek: A szükségszerűség a véletlenek hatásán keresztül jut érvényesülésre (I. 6.).

Így a mikrofizikai ismeretek bővülése is Engels determinizmus koncepciójának, a szükségszerűség és véletlen dialektikus egységének megerősítését eredményezi.

Megállapítható, hogy a gravitációs határpotenciál posztulátum bevezetése a relativitás-elmélet és a kvantumelmélet fentiekben vázolt értelmezési problematikájának kielégítő megoldását nyújtja, és az így szintetizált konzisztens fizikai elmélet – a 2. és 3. fejezetekben kifejtett megfontolások alapján – az új fizikai megismerési adatokat jól beillesztő, magasabb objektív megismerési szint kiépítését teszi lehetővé.

Így a gravitációs határpotenciál posztulátummal kiegészülő fizikai törvények rendszerében kimutatható az anyag és antianyag dialektikus egysége, az energia-anyag-energia átalakulás elektromágneses és gravitációs energiaformák vonatkozásában egyaránt, mint elektronok és protonok energiabázison realizálódó folytonos genezise, amely biztosítja a Metagalaxis pulzációját. Így a Metagalaxis mint időbeliségében végtelen dinamikus anyagi struktúra jelenik meg, egy sokszoros mennyiségi és minőségi, multiplikatív és hierarchikus végtelen lehetőségét involválva, a dialektikus materialista természetképek megfelelően.

I R O D A L O M J E G Y Z É K

1. A. Einstein: Válogatott tanulmányok. (Gondolat, Budapest 1971)
2. W. Heisenberg: Válogatott tanulmányok. (Gondolat, Budapest 1969)
3. Marx és Engels Művei. (Kossuth, Budapest 1963)
4. Lenin Összes Művei. (Kossuth, Budapest 1964)
5. Gondi J. és szerzőtársai: Dialektikus materializmus. (Tankönyvkiadó, Budapest 1971)
6. Müller Antal: Fizikai megismerés és dialektikus materialista természetfelfogás. (Kossuth Kiadó, Budapest 1974)
7. A. Einstein: Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie. (Akademie-Verlag, Berlin 1969)
8. Vladimir Fock: Theorie von Raum-Zeit und Gravitation (Akademie-Verlag, Berlin 1960)
9. Jánossy L.: Relativitáselmélet a fizikai valóság alapján. (Akadémiai Kiadó, Budapest 1973)
10. Y. B. Zeldovich–I. D. Novikov: Relativistic Astrophysics. (The University of Chicago Press, 1971)
11. Szádeczky–Kardoss E.: Ciklus-ritmus összefüggések és a természeti rendszerek hierarchiája. (Geonómia és Bányászat, 8. köt. 3–4. Akadémiai Kiadó, Budapest 1975)

12. Szádeczky-Kardoss E.: The Law of the Universal Cyclicity and the Hierarchy of Natural Systems. (MTA Geonómiai Tud. Bizottsága, Budapest 1977 Kéziratként sokszorosítva.)
13. Barta Gy.: The Evolution of the Idea of the Secular Variation of the Gravity. (Bol. Geof. Teor. ed Appl. Vo. VII. N 25, 1965)
14. S. V. M. Clube: The Origin of Gravity. (Astrophysics and Space Science, Manchester, 1977 August)
15. Márköldi G.: Eljárás a gravitációs tér potenciálgradiensének mérésére és gravitációs tömeg-energia ekvivalencia hasznosítására. (OTH találmányi leírás, MA-2762, Budapest 1976)
16. Márköldi G.: Gravitációs tér mérésének, valamint anyag-energia-anyag átalakításnak lehetőségei, a gravitáció relativisztikus tulajdonságai alapján. (MTA Gravitációs Munkabizottsága, Budapest 1976 Kéziratként sokszorosítva)
17. Márköldi G.: A relativitáselmélet értelmezése az anyag-energia gravitációs határértékének bevezetésével. (Nyomdai kézirat, Fizikai Szemle Szerkesztősége, Budapest 1977)
18. Márköldi G.: The Material Structure of Space. . . (Astrophysics and Space Science, Manchester 1977) (Szerkesztőségi előkészületben)

SUMMARY

Gábor Márköldi: Contradictions in Relativity Theory and Quantum Theory, with a Possibility of Their Dialectic Synthesis

The new scientific achievements expounded in relativity and quantum theories represent a dialectic contradiction. This contradiction can be resolved – in the light of the new cognitive data of nuclear physics and radioastronomy – in a dia-

lectic synthesis. On the basis of this synthesis, the quantum structure of the material determinacy of space and time can be obtained. In the dialectic materialistic interpretation, relativity theory, quantum theory, and their proposed synthesis represent the Metagalaxy as a dynamic material structure infinite in time, with the possibility of a multiple quantitative and qualitative multiplicative and hierarchic material infinity.

РЕЗЮМЕ

Гáбор Маркóлди: Противоречия теории относительности и квантовой теории и возможность их диалектического синтеза

Новые естественнонаучные познания в теории относительности и квантовой теории представляют собой противоречие. Это противоречие, принимая во внимание новые познания в атомной физике и радиоастрономии, может быть разрешено в диалектическом синтезе. На основе

этого синтеза можно наметить квантовую систему материалистически определенных пространства и времени. В этой диалектической материалистической интерпретации теории относительности, квантовой теории и их синтеза Метагалактика предстанет как бесконечная во времени динамичная материальная структура, с многочисленной количественной и качественной мультипликативной и иерархической материальной возможностью.

AZ OKTATÁS SZÁMÁRA

TÖRVÉNY ÉS ALTERNATÍVA

ROZSNYAI ERVIN

1. A DETERMINÁCIÓS FOLYAMATOKRÓL ÁLTALÁBAN

A dialektikus ellentmondás az *ellentétek kölcsönös feltételezettségének* és kizárásának, egységének és „harcának” egysége, vagy ahogy Hegel mondta, az *azonosság és nem-azonosság azonossága*. Az ellentétek kölcsönös feltételezettsége határozza meg egy adott jelenség *szerkezetét*, „harcuk” a jelenség *mozgását*. Így van ez a társadalomban is. A legáltalánosabb társadalmi ellentmondások rendszere a természet és a társadalom, az anyagi és a szellemi termelőerők, a technikai tartalom és a gazdasági forma, az alap és a felépítmény, a társadalmi lét és a társadalmi tudat ellentmondásait foglalja magába, továbbá – a terméktöbblet létrejöttétől a termékbőségig – lényegi elemként az osztály-ellentmondásokat is. Az ellentétes oldalak konkrét történelmi egysége egy-egy társadalmi-gazdasági alakulat szerkezetét alkotja, harcuk – idézőjelben vagy anélkül – a mozgás hajtóerejét, a két tényező kölcsönviszonya pedig *kijelöli a társadalmi fejlődés irányát*. Maga a fejlődés a társadalom és a természet közötti alapvető ellentmondásból indul ki, amelynek *fő oldala a társadalom, döntő mozzanata a termelési mód*. Az „emberi önteremtés” felvilágosodáskori és hegeli eszméjének racionális magja éppen abban rejlik, hogy a társadalom és a természet ellentmondása a természet feletti uralom növekedésében oldódik meg, vagyis az emberi tevékenységtől függ, és az uralom mértéke a megfelelő érdekméchanizmusok közvetítésével magához igazítja az egész társadalmi szerkezetet, az emberek életmódjának, magatartásának, gazdasági és ideológiai arculatának meghatározóját. Az emberek tehát maguk csinálják történelmüket, de *szigorúan szabályozott, törvényszerű keretekben*. Ez az objektív öntörvényűség hozza bizonyos vonatkozásban közös nevezőre a társadalmi folyamatokat a természetiekkel, amit a marxizmus klasszikusai úgy fejeznek ki, hogy a történelem *természettörténeti folyamat*. Nem arról van szó, mintha a társadalom egynemű volna a természettel, ahogyan a Marx előtti materializmus vélte – a munka szerepének tisztázásával éppen a marxizmus vonta meg elsőként a valóságos *minőségi határt* a természet és a társadalom között –, hanem arról, hogy a természethez hasonlóan a társadalom is *anyagi törvények* szerint mozog, és objektív törvényei ugyanolyan *egzakt tudományos* törvényekben ábrázolhatók, mint a természeti törvények.

A társadalmi törvény mechanikus-bürokratikus értelmezésének reakciójaként lábra kapott az a nézet, hogy a törvények csak az elidegenült társadalmakban hatnak, a kommunizmusban, a szabadság birodalmában eltűnnek. Ez a nézet nem számol sem a törvény, sem általában a determináció természetével, a dolgok rendszer-jellegével.

Minden dolog rendszer-jellegű: a tulajdonságok kimeríthetetlen szerves összessége, egymással meghatározott módon összefüggő alkotóelemek együttese, amely önálló egész,

de egyúttal más, átfogóbb rendszerek eleme, része, alrendszere. A rendszer elemeinek együttesét *anyagi tartalomnak*, az elemek tartós kapcsolatát *szerkezetnek* nevezzük. Az anyagi tartalomnak azok az elemei, amelyek nélkül a dolog vagy rendszer nem volna az, ami, a szerkezettel együtt a dolog *minőségét* alkotják. A minőség a dolog létezési módjában, *funkciójában* fejeződik ki, és megszabja egyrészt az elemek „viselkedését”, tulajdonságaik sajátos megnyilvánulását az adott egésznek az alárendeltségében, másrészt ennek az egésznek a lehetséges funkcióit más, átfogóbb rendszerek keretében, ahol a szóban forgó egész csak rész, alrendszer. A dolgoknak minőségükből adódó és azt jellemző tartós belső és külső összefüggései a *törvények*. A „törvény”, a „minőség” és a „lényeg” azonos rendű fogalmak. Aki úgy véli, hogy a társadalomnak nincsenek törvényei, vagy legalábbis a kommunizmusban nem lesznek, az nem állít kevesebbet, mint hogy a társadalom minőségek nélküli, ismertetőjegyek nélküli valami, azaz semmi – vagy legalábbis a kommunizmusban lesz egyenlő a nullával.

Minden anyagi rendszer szakadatlanul részt vesz olyan kölcsönhatásokban, amelyek „önmagukban” szükségszerűek ugyan, de az adott rendszer minőségével nincsenek lényegi összefüggésben, hozzá képest véletlenek – annál inkább azok, minél kevésbé vannak vele ilyen összefüggésben. A belső kölcsönhatásokra éppúgy vonatkozik ez, mint a külsőkre, mivel a rendszer elemei maguk is rendszerek, alárendeltségükben nem veszítik el teljes önállóságukat. Sem a rendszer nem határozhatja meg tehát egyértelműen saját elemeit, sem a rendszert nem határozhatja meg egyértelműen saját minősége: arculatán nyomot hagynak mind az elemek önálló tulajdonságai, mind a gyakorlatilag végtelen külső kölcsönhatások.

A fentiek alapján meg kell különböztetnünk az általános vagy rendszerszintű és a konkrét vagy jelenségszintű meghatározottságot. A jelenség – a konkrét dolog, esemény – éppen azért egyedi és megismételhetetlen, mert nemcsak a rendszer általános minőségi jegyei határozzák meg, hanem hozzájuk képest többé-kevésbé véletlenszerű tényezők is. Valamely jelenség létrejöttéhez tehát a meghatározók nagyobb halmaza szükséges, mint amekkorát a rendszer általános minősége képvisel; más szóval, *a törvény sohasem határozza meg* a jelenséget abszolút egyértelműséggel, mert mindig szűkebb a feltételek – térben és időben változó – teljes halmazánál. A törvény az egyedi jelenségekre vonatkoztatva csak *tendencia*. Ezért a determinációt *folyamatként* kell felfognunk, amelynek során felhalmozódnak a jelenség létrejöttének általános feltételeit kiegészítő különös feltételek, és az alternatív lehetőségeket fokozatosan kizárva, a sokértelműséget egyértelműséggé alakítják. Enélkül a jelenség létrejötte nem szükségszerű, helyesebben, szükségszerű, hogy a feltételek összességének hiánya miatt a jelenség *ne* jöjjön létre.

A szükségszerűség fogalmának több jelentése van, aszerint, hogy a törvényre vagy a jelenségre vonatkozik-e. Minden megvalósult jelenség szükségszerű, mert nem valósult volna meg, ha bármelyik feltétele is hiányzik, az összes feltételek együttléte esetén viszont lehetetlen meg nem valósulnia. Mivel azonban a feltételek teljes halmaza nagyobb a törvényben tartalmazott részhalmazuknál, a szükségszerűség és a törvény nem azonos: az utóbbi csak az általánosság szintjén működik, az előbbi az egyediség szintjén is. *Minden törvény szükségszerűség, de nem minden szükségszerűség törvény.*

A determinációs folyamat a törvény általános szükségszerűségének specifikálódása a jelenség egyszeri és megismételhetetlen, *hic et nunc* szükségszerűségévé. E folyamat bonyolultsága a mozgásformákéval arányos, hiszen minél magasabb helyet foglal el egy

rendszer a mozgásformák hierarchiájában, annál sokrétűbb minőségeket egyesít, annál változatosabbak a belső és külső összefüggései. Az sem közömbös, hogy a rendszer milyen fejlettségi szintet ért el, történetének melyik szakaszát éli, a szervezethez milyen fokán áll. Ha kevésbé fejlett és szervezett, elemeinek önálló sajátosságai és a külső tényezők erősebben módosítják a rendszerjellegű tulajdonságokat, s ezek csak az összfejlődés csúcspontján bontakozhatnak ki a maguk teljességében.

2. AZ ALTERNATÍVÁK TERMÉSZETÉRŐL. AZ ADEKVÁT DÖNTÉSEK

A társadalmi mozgás – a legbonyolultabb mozgásforma – szubjektív cselekvések eredője: az objektív feltételek nem merítik ki meghatározóinak körét, és mindig *alternatív lehetőségeket* kínálnak a cselekvés számára. Az alternatívák legfőbb forrása abban rejlik, hogy az emberi cselekvés elsődrendű mozgatóerői, az objektív szükségletek és érdekek, sokrétűen tagolt, történelmileg változó, osztálytársadalmakban antagonisztikus elemekből összetevődő együttest alkotnak, természetes következményük a lehetséges célok, eszközök, módszerek sokasága. A mérlegelés és válogatás feladata a tudatra hárul, amelyeknek korlátozottsága újabb bizonytalansági tényezőket visz a társadalmi folyamatokba. Ilyen tényező az az objektív körülmény, hogy az összefolyamat – amelybe az egyes cselekedetek beleszövődnek – az összefüggések gyakorlatilag végtelen száma miatt egyetlen valamennyire is számottevő társadalomban sem tekinthető át minden részletében, azaz sohasem látható előre teljes pontossággal, hogy az eredmény mennyiben fogja fedni a szándékot. Magántulajdon és osztályantagonizmus esetén pedig az összefolyamat tudatos irányítása, legalábbis hosszabb távon, elvileg lehetetlen. Tovább bonyolítja a dolgot, hogy a megismerés a jelenségtől halad a lényeg felé, a valóságot csak megközelítően tükrözheti, és viszonylagos önállósága folytán örökösen a tévedés veszélye fenyegeti. A cselekvés ennél fogva többféleképpen alakulhat, aszerint, hogy a vezérfonalául szolgáló helyzetmegítélés mennyire egyezik a tényekkel, a választott eszköz és eljárás a céllal. A cselekvési lehetőségeknek ezt a mozgásterét az objektív alternatívák közötti választás elmulasztathatlan kötelezettségét *formai szabadságnak* nevezzük.

Hogyan hat a formai szabadság társadalmi szinten?

A társadalom az egyének tevékenységében és viszonyaiban létezik, az egyéni cselekvés *közvetlen* meghatározója pedig a tudati döntés, az alternatív lehetőségek közötti választás. Következésképpen, a társadalom éppoly kevésbé képzelhető el ilyen lehetőségek nélkül, mint egyének nélkül. Mit jelent mármost a választási lehetőség? Azt, hogy a dolgok történhetnek így is, úgy is, lefolyásukban nem állapítható meg szükségszerűség, hacsak nem utólag, amikor már megtörténtek. Ez a retrospektív szükségszerűség azonban csak jelenségszintű, nem a törvényt jellemzi, hanem a törvény hiányát. Úgy látszik tehát, hogy az egyéni cselekvés alternatív természetű, az emberek formai szabadsága kizárja a társadalmi mozgás törvénytörését.

Valóban így van? A kérdés megvilágítása érdekében vegyünk sorra néhány példát az alternatívák voltaképpeni természetéről.

A borogyinói csata és Moszkva égése után „Napoleon előtt két út maradt nyitva. Az első: tudomására hozni Sándor cárnak, hogy kész a legenyhébb, legtisztességesebb fel-

tételek mellett békét kötni; a második: kibocsátani egy kiáltványt, amelyben megszünteti a jobbágyságot a franciák által elfoglalt területeken. Megkísérelni, hogy ezen az úton fellázítsa a parasztságot Kutuzov hadseregének hátában, s egyben megbontsa a jobbágyságonak fegyelmét, akik Kutuzov hadseregének zömét alkották. Tudjuk, hogy Napóleon mindkét megoldásra gondolt, és beszélt is róla.” „Miután a cártól nem kapott választ, Napóleonnak már csak egyetlen lehetősége maradt: fellázítani az orosz parasztságot.” Lett volna rá módja, hiszen a parasztok 1812-ben sorozatosan keltek fel a földesurak ellen, és küldöttségeket menesztettek a francia császárhoz, akitől felszabadításukat remélték. De Napóleon még csak kísérletet sem tett a parasztforradalom kirobbantására. „Az új európai burzsoázia császárnak szemében a muzsikok forradalma elfogadhatatlan megoldás volt, még akkor sem folyamadhatott ehhez, amikor egy feudális abszolutisztikus monarchia ellen harcolt, még abban a pillanatban sem, amikor ez a forradalom a győzelem egyedüli lehetősége volt.”¹

Elbai száműzetése után a hatalmat másodszor is megragadva, Napóleon ismét világosan átfáta a helyzetet: „tökéletesen tisztában volt vele, hogy az adott pillanatban csak egy nagyszabású forradalmi mozgalom tolna előre a szekerét, a mérsékelt liberális reformcskák és alkotmányos cífraságok nem sokat lendíthetnek rajta”.

Emlékirataiban ő maga írja az 1815-ös eseményekről: „Védekezésem egész rendszere semmit sem ért, mert a mozgósított eszközök nem feleltek meg a veszedelem nagyságának. Újra kellett volna kezdeni a forradalmat, hogy kiaknázhassam általa azokat a lehetőségeket, amelyeket csak az ilyen mélyreható mozgalom adhat. Fel kellett volna kavarnom a forradalom szenvedélyét, hogy vak erejéből meríthessek. Enélkül lehetetlen volt megmenteni Franciaországot.” Napóleon azonban nem léphetett erre az útra: ahogy 1812-ben közelebb állt eszmeileg az ellenséghez, I. Sándor cárhoz, mint Oroszország paraszti tömegeihez, úgy 1815-ben, az ellenséges hordával folytatott harc zászajla alatt sem kívánta a forradalom segítségét.

„– Nem akarok egy jacquerie királya lenni – mondta Benjamin Constant-nak.”²

Az említett esetekben, amikor Napóleon a forradalom vagy a valószínű vereség alternatívája elé került, úgy tűnik, mintha minden ésszerűség az első megoldás mellett szólt volna. De a császár tisztán felismerte az érdekek *objektív* rangsorát: a hierarchia csúcsán álló osztályérdek szempontjából a katonai vereség sem annyira veszélyes, mint a forradalom, amely magát a burzsoázia uralmát tenné kérdéssé. Persze, Napóleon – aki egyébként az általános osztályérdek képviselőjében a burzsoáziát is kordában tartotta – választhatna volna éppenséggel az első eshetőséget is, de csak akkor, ha saját osztálytermészetét meghazudtolva, tudatosan vállalja az előrelátható következményeket, vagy ha egy hirtelen elmezavar szétzilálja politikai logikáját. Mivel nem így történt, Napóleon *nem dönthetett másképpen, mint ahogyan döntött*: az osztálytermészetének megfelelő *egyetlen* lehetőséget választotta, és *adekvát döntést* hozott, noha személyes hatalmára nézve aligha választhatott volna kedvezőlenebbül.

Adekvátnak nevezzük azt a döntést, amely a tulajdonviszonyokkal kapcsolatos legfőbb osztályérdekhez méri a cselekvés tartalmát és módszereit, s ennek alapján oldja meg a rangsor különböző fokozatainak elhelyezkedő érdekek konfliktusát. Közvetlen hatásaiban

¹ Tarle: *Napóleon*. Bp. 1967. 282., 286–287.

² Uo. 381.

az adekvát döntés nem mindig előnyös, olykor még az osztályra sem, amelynek javára meghozták, távlatilag azonban feltétlenül egybehangzik az osztály objektív szükségleteivel. Adekvát döntést hozott a magyar feudálkapitalista ellenforradalom 1919-ben, amikor háttámadta az ország nemzeti függetlenségéért küzdő Vörös Hadsereget, vagy 1871-ben, a porosz–francia háborúban a párizsi burzsoá kormány. „Párizst. . . nem lehetett megvédeni anélkül, hogy munkásosztályát fel ne fegyverezzék, sorait magában a háborúban képezzék ki. De a felfegyverzett Párizs – a felfegyverzett forradalom. Ha Párizs győz a porosz támadón, a francia munkás győzött volna a tőkésen és saját állami elősdijein. A nemzeti kötelességnek és az osztályérdekeknek ebben az összeütközésében a nemzeti védelem kormánya egyetlen pillanatig sem tétozavott: a nemzeti árulás kormányává változott.”³

Idézzünk végül az adekvát döntésre egy olyan példát, amelyből kiviláglik, hogyan érvényesül az osztálymeghatározottság a legszűkebb magánéletben.

Innstetten báró porosz hivatalnok, Theodor Fontane *Effi Briest* című regényének hőse, véletlenül felfedezi, hogy felesége hat évvel azelőtt megcsalta Crampas őrnaggyal. A báró, aki egyébként művelt, okos, jóhumorú és a maga módján szeretetreméltó ember, úgy dönt, hogy feleségét eltaszítja, az őrnagyot pedig párbajra hívja – jöllehet előrelátja e lépések végzetes következményeit. Barátját, Wüllersdorft kéri fel párbajsegédnek, vele közli elhatározásának indítékát.

„–. . . Szeretem a feleségemet, igen, akármilyen furcsa elmondani, még mindig szeretem, és akármilyen rettenetesnek találom mindazt, ami történt, annyira az ő kedveségének, az ő sajátos, derűs charme-jának az igézetében vagyok, hogy sajátmagam ellenére is szívem legmélyebb zugában hajlandó lennék a megbocsátásra.

Wüllersdorf bólintott.

– Teljesen követni tudom magát, Innstetten, talán én is ugyanígy volnék. De ha így érez ebben, és azt mondja nekem: 'Annyira szeretem ezt az asszonyt, hogy mindent meg tudok neki bocsátani', és ha ehhez még hozzátesszük, hogy mindez messze-messze elmúlt az időben, akárcsak egy más csillagnak a története, igen, ha ez a helyzet, Innstetten, akkor azt kérdem magától, minek ez az egész ügy?

– Mert mégis meg kell lennie. Megfontoltam töviről hegyire. Az ember nem egyedülálló lény, hanem hozzátartozik egy egészhez, és erre az egészre állandóan tekintettel kell lennünk, mindenképpen függünk tőle. Ha lehetséges volna magányban élni, akkor ennyiben hagyhatnám; akkor hordanám a rám rakott terhet, az igazi boldogság odavolna, de hát annyi embernek kell e nélkül az igazi boldogság nélkül élnie, és nekem is így kéne, és . . . tudnék is így élni. Nem muszáj boldognak lenni, még kevésbé lehet erre igényünk. És azt, aki elvette a boldogságunkat, nem kell okvetlenül kipsztitani a világból. Ha a világtól elvonulva tovább akarunk egzisztálni, futni is hagyhatjuk. De az emberek együttélésében kialakult valami, ami itt van, akár tetszik nekünk, akár nem, mi pedig hozzászoktunk, hogy ennek a valaminek a paragrafusai szerint ítéljük meg mindent, másokat is, magunkat is. És ez ellen cselekedni nem lehet; a társadalom megvet bennünket, végül mi magunk is megvetjük magunkat, és nem bírjuk ki, és golyót röpitünk a koponyánkba. . . Szóval még egyszer, szó sincs gyűlöletről vagy efféléőről, és azért a boldogságért, amit

³ Marx: A polgárháború Franciaországban. *MEM 17*, Bp. 1968, 291. o.

elvettek tőlem, azért nincs kedvem bevézni a kezemet; de ezt a, ha úgy tetszik, rajtunk zsarnokoskodó társadalmi valamit, ezt nem érdekli a *charme*, és nem érdekli a szerelem, és nem érdekli az elévülés. Nincs választásom. Meg kell tennem.”⁴

3. A NEM-ADEKVÁT DÖNTÉSEK

A nem-adekvát döntések sokkal inkább jellemzik az eszmeileg még fel nem szabadult elnyomott osztályokat, mint a hatalom birtokosait. A történelem bővelkedik a reakció szekerébe fogott tömegek öngyilkos mozgalmaiban: gondoljunk a dél-itáliai parasztságnak a feudalizmust támogató megmozdulásaira, a vendée-i parasztok hírhedt felkelésére, a nacionalista uszítástól megrészegült német és francia munkásoknak az első világháború kitörésekor tanúsított „hazafias” lelkesedésére, vagy a német és az olasz fasiszta párt sokmilliós tömegbázisára. Gyakori, hogy a kizsákmányolt osztályok tehetetlenségükben szembeszegülnek a haladás megnyilvánulásaival, mint az angliai géprombolók, vagy az egység és egy erős forradalmi párt hiányában elmulasztják a népellenes terror meg-
hiúsítására irányuló erőfeszítéseket. Mindezekben az esetekben nem-adekvát döntésekről van szó, az osztály saját érdekei ellen cselekszik.

Marx több alkalommal elemezte a nem-adekvát döntéseket, az objektív érdek és a tartalmában, eszközeiben vagy módszereiben vele ellentétes cselekvés viszonyát. Az 1848. februári párizsi forradalomról írja a következőket: „Az az osztály, amelyben a társadalom forradalmi érdekei összpontosulnak, mihelyt felemelkedett, közvetlenül a saját helyzetében találja meg forradalmi tevékenységének tartalmát és anyagát; le kell vernie ellenségeit, a harc szükségletei által megkövetelt rendszabályokhoz kell nyúlnia, saját tetteinek következményei hajtják tovább... A francia munkásosztály nem volt ezen az állásponton, képtelen volt még saját forradalmának végrehajtására.” A februári győzelem után „a párizsi proletariátus úszott a nagylelkű testvériesülési mámorban”; a munkások „a burzsoázia *mellett* igyekeztek érdekeiket keresztülvinni”, „azt hitték, hogy a burzsoázia *mellett* felszabadulhatnak”. A burzsoázia azonban hamar kimutatta a foga fehérét, és a munkásoknak rövidesen „nem volt más választásuk, mint éhen halni vagy harcot kezdeni”. A harc vereséggel végződött ugyan, de „amit legyőztek, az nem a forradalom volt”, hanem az osztály illúziói, hibás tervei és elképzelései. A vereség nyomán ismerte fel a párizsi proletariátus azt az igazságot, „hogy a polgári köztársaságon *belül* helyzetének legcsekélyebb javulása is utópia marad, olyan utópia, amely büntetté válik, mihelyt meg akarják valósítani. Formájukban fellengzős, tartalmukban kicsinyes, sőt még mindig polgári követeléselei helyébe... a merész forradalmi jelszó lépett: *A burzsoázia megdöntése! A munkásosztály diktatúrája!*”⁵

Amilyen törvényszerű a hatalmat birtokló kizsákmányoló osztályoknak az a mindenkori adekvát döntése, hogy foggal-körömmel megvédelmezik a létük alapjául szolgáló termelési módot, éppoly törvényszerűek az elnyomott tömegek nem-adekvát döntései, amelyek bizonyos vonatkozásban – az eszközök és módszerek megválasztása terén – még az objektív osztályérdek helyes felismerése esetén is jó ideig elkerülhetetlenek, és csak

⁴Theodor Fontane: *Effi Briest*. (Vas István ford.) Bp. 1975, 253–255. o.

⁵Marx: *Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig*. *MEM* 7, 17–18., 19., 28., 9. o.

véres kudarckok árán küszöbölhető ki. Ezért mondja Marx a proletárforradalmakról: „állandóan bírálják önmagukat, saját menetüket, visszatérnek ahhoz, amit látszólag már elvégeztek, hogy megint újrakezdjék, kegyetlen alapossággal gúnyolják ki első kísérleteik felemáságait, gyengeségeit és gyatraságait, úgy tűnik, mintha ellenfelüket csak azért tepernék le, hogy új erőt szívjon a földből, s még nagyobb óriásként egyenesedjék fel velük szemben, újra meg újra visszariadnak saját céljaik bizonytalan nagyságától, míg meg nem teremődik az a helyzet, amely minden visszafordulást lehetetlenné tesz, s a viszonyok maguk kiáltják: *Hic Rhodus, hic salta!*”⁶

4. PANGÁS ÉS HALADÁS A TÖRTÉNELEMBEN

A régészeti és antropológiai kutatásokból kiderül, hogy meglehetősen nagyszámú átmeneti lény indult el az emberré válás útján, de csak kevesen érték el az előembernek, az ember közvetlen elődjének fejlettségét, s ha elérték is, sok emberfajta vagy alfajta részlegesen vagy teljesen kihalt. Ezt persze aligha lehet a nem-adekvát döntések rovására írni, ahogy később sem feltétlenül az embereken múltott, ha zsákutcába jutottak (az idők előrehaladásával azonban növekszik, majd kizárólagossá válik a történelem megrekedéséért az emberi felelősség). Malajföld, a közép-afrikai őserdők, az északnyugat-ausztráliai és a dél-afrikai sivatagok vagy a Sarkvidék némelyik társadalmja jelenleg is a vadság állapotában él; Észak-Afrika keleti részének bennszülöttei, gazdasági szervezet és felszerelés dolgában még 400 évvel ezelőtt is ugyanazon a színvonalon álltak, mint Európa népei 4–5 000 évvel ezelőtt, noha környezetük igen hasonló az európaihoz. Az utóbbi példa arra utal, hogy a földrajzi viszonyokban rejlő objektív lehetőség korántsem elegendő a fejlődéshez. És a példák száma tetszés szerint növelhető. Az afrikai Dahomeyban gazdag kultúrákra alkalmas völgyek maradnak kihasználatlanul, bár a művelők tudatában vannak a lehetőségeknek. Az Ouémé völgye évente hat hónapon át öntözhető, és áradáskor annyira megtermékenyíti a talajt a hordalék, hogy egy egyiptomi típusú csatornahálózat bőséges aratást biztosíthatna; helyenként ástak is csatornákat, de aztán elhanyagolták őket.⁷ Másutt és máskor „tökéletlenek maradtak olyan vívmányok, melyeken – ma legalábbis úgy tűnik előttünk – egészen kis erőfeszítéssel nagy javításokat lehetett volna végezni”. A középkorig nem használtak ésszerű lószerszámot és a lovakat nem patkolták, aminek az lett a következménye, hogy a ló erejének kétharmada kárba veszett; azonkívül kerék nélküli és kedvezőtlen alakú ekével szántottak, holott „mai szemmel nézve, nem sok éleselméjűség kellett volna ahhoz, hogy az ekére egy pár kereket szereljenek, és megjavítsák az alakját, s évezredekken keresztül mégsem történt ezen a téren semmi változás”.⁸

A tapasztalati tények özöne tanúskodik zsákutcákról és megtorpanásokról, pangásról és hanyatlásról, a fejlődést célzó szándék elveteléséről vagy teljes hiányáról. Van azonban más nézőpont is. Ha elszigetelt és egyedi példák helyett az emberiség történelmét nézzük

⁶ Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. *MEM* 8, Bp. 1962, 108. o.

⁷ Vö. Charles Parain: Protohistoire méditerranéenne et mode de production asiatique. *Sur le „mode de production asiatique”*. Párizs 1969, 193–194. o.

⁸ S. Lilley: *A történelem, az ember és a gépek*. Pb. é. n. 24. o.

a maga egészében, akkor a tapasztalati tények világtörténelmi fontosságuk szerint objektív rangsorba szerveződnek, és felfelé ívelő fejlődési vonalat alkotnak, amelyen a természet feletti uralom egyre magasabb fokát megtestesítő társadalmi-gazdasági alakulatok visszafordíthatatlan rendben követik egymást. Ez a fejlődési vonal az ősközöségtől halad az osztálytársadalmakon és legfelsőbb, tőkés formájukon át napjainkig, *legáltalánosabb összegezeként* az egyes népek és országok történetének, jóllehet *egyetlen nép sem ment keresztül ennek a fejlődésnek valamennyi szakaszán, a társadalmi-gazdasági alakulatok összes változatain*. Felvetődik a kérdés: ha az alakulatok elméletileg megrajzolt fejlődési vonala egyetlen népre sem érvényes, tekinthető-e többnek pusztán absztrakciónál? Igen: mert maga a világtörténelem sem absztrakció, hanem *reális összefüggések rendszere*, abban a kettős értelemben, hogy a kultúrák eredményei a népek érintkezése révén elterjednek és a folyamatos haladás láncszemeivé válnak, a társadalmak belső fejlődése pedig az érintkezés hiánya esetén is lényeges egyezéseket mutat (például Kínában vagy a prekolumbiánus Amerikában többé-kevésbé hasonlóan zajlott le az átmenet az ősközöségről az osztálytársadalomra, mint a Földközi-tenger mellékén). A társadalmi mozgás legáltalánosabb jellegzetességei *csak a világtörténelemben mutatkoznak meg*, amely különbözik ezért saját alkotóelemeitől, az egyes népek történetétől. De különbözősége természetesen nem azt jelenti, mintha önálló folyamatként, párhuzamosan futna az egyes népek történetével, és külön törvényeket követne. Csupán arról van szó, hogy a társadalmi törvények „tisztán” – Max Weber kifejezésével azt mondhatnánk, „ideáltípusokként” – egyedül a népek nagy csoportját hosszú távon felölelő világtörténelmi folyamatban jelentkeznek, és az egyedi jelenségek szintjéhez közeledve, egyre több tőlük független, hozzájuk képest véletlen meghatározó módosítja hatásukat. Magyarán, a társadalmi mozgásnak a történelmi materializmusban megfogalmazott törvényei *statisztikus törvények*.

5. STATISZTIKUS TÖRVÉNYEK ÉS FORMAI SZABADSÁG

A statisztikus törvények halmazoknak a viselkedését vagy hosszú távú kollektív tulajdonságait jellemzik, és nem lehet belőlük egyértelműen arra következtetni, hogy milyen egyedi események fognak megtörténni egy adott helyen és időben. E törvények működését egy kúppal szemléltethetnénk, amelynek palástjában az alappal párhuzamos síkok helyezkednek el. A csúcs képviseli a törvényt, az alaplap az egyediség szintjét, a magasság az eltelt időt, a síkok egymásutánja a törvény és az egyediség közötti determinációs szinteket. Az alaplap kerülete a legnagyobb, jelezve, hogy itt fejt ki hatását a legtöbb determináns; a párhuzamos síkok kerülete felfelé szűkül, a véletlenszerűség csökkenését ábrázolva, ha pedig a magasság végtelen, a csúcs kiterjedés nélküli geometriai ponttá zsugorodik. Ilyen pont persze a valóságban nincsen, ahogy az egyeditől különvált általánosság, a véletlenszerűtől tökéletesen mentes, abszolút egyértelmű meghatározottság sincsen. Szigorúan véve, minden törvény statisztikus jellegű. Mégsem lehet nem megkülönböztetni az egyértelmű meghatározottságot a sokértelműtől, a dinamikus törvényt a statisztikustól, mivel azokon a területeken, ahol a lényeges kölcsönhatások száma viszonylag csekély – például az égitestek mechanikájában –, a véletlenek gyakorlatilag elhanyagolhatók, másutt viszont, így a társadalomban is, *a rendszer lényegéhez tartoznak*.

Az a tény, hogy az egyediség szintjéhez – a kúp alaplapjához – közeledve, a véletlen mind nagyobb teret hódít a törvény rovására, nem a meghatározatlanság növekedését fejezi ki, hanem a meghatározottság részleges áttolódását olyan tárgyi zónákba (illetve olyan tudományok hatáskörébe, mint a mikroszociológia, a pszichológia, az örökléstan stb.), amelyekben szükségszerűként jelenik meg az, ami más összefüggésben véletlen. Mint említettük, a véletlen maga is szükségszerű, mihelyt megvalósul. Ezzel azonban még nem lesz törvényszerűvé; nem lépheti át a minőségi határt, amely a törvénytől elválasztja, amiképpen az egyediséghez legközelebb álló törvény sem határozhatja meg a konkrét jelenség minden mozzanatát. A törvény általánossága és a jelenségek egyedisége között rés van, annál tágabb, minél általánosabb a törvény. Azt a rést, amely a társadalom általános törvényei és jelenségszintje között nyílik, formai szabadságnak neveztük.

A formai szabadság lényege egyszerűen annyi, hogy a mindennapi események és az egyéni cselekvések a társadalom filozófiai szintű törvényeihez képest *bizonyos fokig* meghatározatlanok, alternatív jellegűek. Mindjárt hangsúlyozni kell ennek a „határozatlansági relációnak” a viszonylagosságát, tekintettel arra, hogy a törvény nem önálló létező, hanem maguknak az egyedi dolgoknak a tulajdonsága, az alternatívák tehát a legszorosabban összefonódnak vele. Az összefonódás először is abban nyilvánul meg, hogy az alternatívák köre és tartalma az adott társadalmi-gazdasági alakulattól és ennek mindenkor történelmi helyzetétől függ, a közegtől, amely megmintázza az emberek társadalmi arculatát, kialakítja a szükségletek és érdekek rendszerét és rangsorát, kitzúzi a társadalmi gyakorlat számára a feladatokat, körvonalazza a megoldás lehetséges eszközeit és eljárásait. Másodsor, a történelmi szubjektum – egy nemzet, osztály vagy réteg, illetve az azt képviselő intézmény, testület vagy személy – bármely helyzetben többféle cselekvési lehetőség előtt áll, de adekvát döntés és cselekvés, mint a felsorolt példák közül is kitzúnik, rendszerint csak egy van.

6. A VÁLASZTÁS ÉRTELMEZÉSE

Ez természetesen semmit sem változtat azon, hogy a cselekvést, hacsak nem automatizálódott ösztönszerűvé, választásnak és döntésnek kell megelőznie, vagyis a tudatnak kell közvetlenül meghatároznia. Az idealizmus ebből az egész társadalmi mozgás tudati meghatározottságára következtet, és a tárgyi szükségszerűséget csupán két formában hajlandó elismerni: vagy mint istent – bármilyen nevet viseljen is –, vagy pedig mint a cselekvés mozgásterét, amely tárgyilag határolt ugyan, alternatív lehetőségei közül azonban az ember minden tárgyi meghatározottság nélkül, tiszta lappal választ, aszerint, ahogyan helyzetének adottságait átéli és értelmezi. A második változat – szülőhelye a fenomenológia, az egzisztencializmus és az úgynevezett „praxisfilozófia” vagy „társadalom-ontológia” – úgy tünteti fel a cselekvés objektív feltételeit, mintha csupán a választható lehetőségeket határoznák meg, magát a választást nem; mintha a cselekvés pusztán anyagként állnának szemben a tudattal, amelynek feltétlen autonómiáját az az egyetlen megkötöttség korlátozza, hogy választania a felkínált készletből kell. Csakhogy a valóságban hiába keresnénk a külső szükségszerűség és a belső szabadság effajta kettősségét, az égből pottyant szubjektumot, aki minden társadalmi meghatározottságtól érintetlenül válogat az alternatívák között. A helyzet ugyanis az, hogy nem a társadalom tevődik össze az

egyénekből, mint megtakarított fillérekből a vagyon, hanem az egyének születnek bele választásaiktól teljesen független társadalmi viszonyokba, amelyek életük mindennapos újratermelését meghatározzák. Ráadásul, az emberek nem felnőttként születnek, s ami életük első éveiben történik velük, abban kevés önálló szerepük van. Mire önállóvá serdülnek, lapjukat, amely már születésükkor sem volt egészen tiszta, jócskán teleírták tanulságokkal és parancsokkal a létfeltételek. A szocializálás folyamata természetesen felnőtt korban sem szakad félbe, hiszen nem egyéb, mint a tevékenység és a külső viszonyok kölcsönhatása. A kölcsönhatás annyit jelent, hogy az emberek tevékenységükkel a társadalmi összetevékenységbe kapcsolódnak, és a társadalmi viszonyok láncszemeivé lesznek. A mindenkori én ennek a kölcsönhatásnak a terméke: csak a tevékenység formálhatja azzá, ami, a tevékenység pedig társadalomban folyik. Következésképpen, az egyén *az objektív külső viszonyok szubjektív tükörképe*.

A társadalmi viszonyok objektív és szubjektív alakja, a „szociális külvilág” és a „szociális belvilág” *tartalmilag* nem különbözik egymástól. *Minőségileg* azonban van különbség közöttük (a minőség és a tartalom nem mindenben ugyanaz). A külső viszonyok a tudaton átszűrődve válnak személyes élettartalommal, tekintet nélkül arra, hogy helyesen tükröződnek-e vagy hamisan, majd a tudat közvetítésével lesznek újra külsők, amikor az egyén a szubjektivitásába felvett társadalmi tartalmat cselekvésével ismét tárgyiasítja. További különbség adódik abból, hogy a lényeges objektív létfeltételek az emberek nagy csoportja számára közösek, általánosak, de amiképpen nincs két azonos élethelyzet, nincs két azonos egyén sem, és a személyessé asszimilált általános tartalom mindenkiben egyszeri, megismételhetetlen jelenségformát ölt. A jelenségforma azonban, noha az általános tartalomhoz képest véletlen, nem valami külsőlegesség, mint egy álarc, hanem maga az általános tartalom személyes alakja, *a személyiség „emberi lényege”*.

A személyiséget az egyszeri, megismételhetetlen vonások jellemzik, ezeket pedig nyilván nem alkotják sokszorosítható sallangok, mint a külön hajviselet vagy a feltűnő ruha, amely rendszerint hamarosan egyenruhává lesz. Személyiségnek azt az egyént nevezzük, akinek véletlenszerű, jelenségszintű tulajdonságain tisztán és határozottan csillan át az általános társadalmi tartalom: aki ezt a tartalmat következetesen magáévá teszi, és tudatosan ennek a jegyében cselekszik. Ilyen értelmezésben a személyiség *annál egyénibb, minél általánosabb*: annál nagyobb súlyt kap ugyanis magatartásában az idegen minták utánzása helyett a *belső meghatározottság*. Egyszóval, a személyiség megkülönböztető jegyeinek élessége azon múlik, hogy milyen mélyen és tudatosan formálja át az egyén az általános, objektív társadalmi viszonyokba foglalt, különböző és ellentétes történelmi tendenciák valamelyikét saját énjévé.

Amikor a szubjektív idealizmus bizonyos válfajai a társadalmat pusztán *külső* viszonyrendszernek tekintik, és az alternatív lehetőségek készleteként helyezik szembe az állítólag abszolút autonómiát élvező tudattal, eleve feltételezik a kölcsönös kizárást a személyiség önmeghatározása és tárgyi meghatározottsága között. A polgári individualizmus szemléletmódja ez, az árutulajdonosé, aki ideológiájában az atomizált egyének elszigetelt magáncselekvéseiből vezeti le a társadalom mozgását – olyan cselekvésekből, amelyek utólag, a cselekvő személyek „háta mögött” egyesülnek elidegenült összfolyamattá –, és nem vesz tudomást róla, hogy a kiindulópontjául szolgáló elvont egyén maga is a társadalmi viszonyok történelmi terméke. Pedig logikailag nem nehéz belátni, hogy a társadalomnak elsőbbsége, meghatározó ereje van az egyénnel szemben, hiszen az

emberek ugyanúgy öröklik viszonyaikat, mint génjeiket, életük rendkívül képlékeny első éveiben lényegében teljesen ki vannak szolgáltatva környezetüknek, és soha egyetlen pillanatra sem léphetnek ki a társadalomból. Ezeket az érveket felsorolni is nevetséges, annyira nyilvánvalóak, az individualizmus azonban nem mindig a logika napja körül forog, és arra a még nevetségesebb következtetésre jut, hogy a „tisztá lappal” hozott, tehát minden tárgyi tájékozódást nélkülöző döntés a személyiség autonómiájának legbiztosabb ismérve – magyarán, az lát a legjobban, aki születése óta vak. Az effajta felfogás leszállítja az autonómnak mondott tudatot az ösztönösség, a *tudattalanság* színvonalára, és szabadnak azt az állapotot nevezi, amelyben az egyén papírhajóként úszkál a tarajos véletleneken.

Valószínűleg közelebb járunk az igazsághoz, ha úgy gondoljuk, hogy amikor az egyén a külső mozgástér alternatívái közül választ, döntéseit meghatározza a belsővé vált társadalmi tartalom, és *a meghatározás annál egyértelműbb, annál inkább mentes a véletlenektől, minél tudatosabb ez a tartalom*, minél kevésbé kénytelen a tudat tájékozódási pontok híján sötétben tapogatózni. Sem Napóleon, sem Innstetten nem választhatott másképpen, mint ahogyan választott: mindketten tudatában voltak annak, hogy kicsodák, és mi a személyiségük lényegévé hasonult társadalmi viszonyok parancsa. De itt van éppen a bökkenő: ha nem választhattak másképpen, akkor végtére is milyen alternatíva állt előttük? És állt-e egyáltalán? A parasztforradalom *nem volt reális alternatíva* a polgári rendet az arisztokrácia és a nép ellen egyaránt védelmező Napóleon számára; a nagylelkű megbocsátás *nem volt reális alternatíva* az ízig-vérig porosz Innstetten báró számára. Elvontan persze léteztek ezek az alternatívák, de konkrétan nem: mert ahogyan nincs önmeghatározás társadalmi-tárgyi meghatározottság nélkül, éppúgy nincs objektív mozgástér önmagában, cselekvő személyek nélkül, akik ennek a mozgástérnek a tartalmi és terjedelmi meghatározásában maguk is részt vesznek azzal, hogy tárgyi adottságait átéli és jelentéssel látják el. Visszajutottunk volna a husserli fenomenológiához? Nem egészen: a „jelentésadás” ugyanis nem valamiféle „tisztá lappal” induló tudat tevékenysége, hanem a *társadalmilag megformált* tudaté. Az emberek minden helyzetet objektív társadalmi viszonyaik belsővé vált alakján keresztül érzékelnek, ennek a szemszögéből mérlegelik lehetőségeiket, és döntenek cselekvésük felől; sem tetteikből nem hiányozhat tehát az önmeghatározás, sem önmeghatározásukból a társadalmi szerkezet szubjektív lenyomata, és személyes magatartásuk társadalmi jelentősége azon múlik, hogy milyen mértékben érvényesülnek benne a társadalom általános mozgástörvényei. Világos mármost, hogy ha a külső mozgástér elvont lehetőségei csak a személyes „emberi lényeghez”, a társadalmi tartalom szubjektív alakjához viszonyítva lesznek konkrét és reális lehetőségekké, akkor a reális lehetőségek köre szűkebb az elvontakénál; amit úgy is kifejezhetünk, hogy a formai szabadság *valóságos* mozgástere kisebb, mint amilyen akkor volna, ha „önmagában” létezne, és egy formameghatározottság nélküli tudattal állna szemben. Nagyjából azt mondhatjuk – bár a korszakváltások cseppfolyós átmeneti időszakaiban bonyolultabb a dolog –, hogy *a mozgástér a tudatosság növekedésével csökken*, egészen addig a pontig, ahol a tudat egy kikristályosodott érdekek- és értékrendszerhez igazodva, a véletlenek maximális kiszűrésével hozza meg döntéseit; vagyis *a tudatosság és a formai szabadság fordított arányban van egymással*.⁹

⁹ Plehanov írja „A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez” című, klasszikus értékű munkájában: „... minden attól függ, vajon az én saját tevékenységem szükségszerű láncszem-e a szükségszerű

A marxista filozófia nem tesz egyenlőséget a szabadság és a meghatározatlan, véletlenszerű, tárgyi támpontok nélküli döntés közé. Marx, mihelyt áttért a polgári radikalizmusról a proletár kommunizmusra, azaz mihelyt marxistává lett, kiemelte, hogy az „emberi lényeg” az objektív társadalmi viszonyok összessége; ehhez a döntő fontosságú felfedezéshez tartotta magát azután mindvégig. „. . . A magánérdek maga is társadalmilag meghatározott” – írja *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonaláiban*.¹⁰

Marx megállapítja ily módon a társadalom elsőbbségét az egyénnel szemben; de nem „a” társadalomét általában – ennyi még nem különböztetné meg Hegeltől, sőt Fichtétől sem –, hanem a konkrét társadalomét, amelynek szervezete a gazdasági létfeltételeken nyugszik. A gazdasági létfeltételek meghatározó szerepét a társadalmi létnek a társadalmi tudattal szembeni elsőbbsége fejezi ki a legáltalánosabb formában, ez határolja el egymástól a történelem materialista és idealista szemléletét. Az alternatívák szubjektivistá elméletének semmi köze a materializmushoz, így a marxizmushoz sem, bármennyire bizonygassák is hívei az ellenkezőjét.

Az alternatívák valójában *a társadalmi törvények megvalósulási formái*, különös eseti a szükségszerűség és a véletlen egyetemes dialektikus összefüggésének. Ha a társadalmat az egyén felől próbáljuk megközelíteni, ez az összefüggés azonnal eltűnik, és a mozgás egységes folyamata irracionális véletlenekre szóródik szét: az egyéni cselekvések ugyanis nem magyarázzák meg sem önmagukat, sem a társadalom szerkezetét. A termelés anyagi feltételei viszont magyarázatot adnak mind a társadalmi szerkezetre, mind az emberek nagy csoportjainak viselkedésére, amelyet nemcsak kívülről, tárgyi feltételekként határoznak meg, hanem belülről is, a szükséglet- és érdektudaton keresztül. E tudat megegyezése az objektív szükségletekkel maga is történelmi feltételezettségű, és antagonisztikus osztálytársadalmakban csak korlátozott lehet. A magántulajdonos osztályok szükségleteik kielégítése céljából olyan tevékenységre kényszerülnek, amely éppen az általuk kezdeményezett fejlődés hatására előbb-utóbb aláássa anyagi létfeltételeiket, visszajára fordítja szándékaikat. A társadalmi folyamatok irányítása fokozatosan kicsúszik a kezükből, és a gyorsuló ütemű megrázkódtatások kialakítják egy új termelési mód szükségletét. Ebben a válságos időszakban *kitágul a formai szabadság, az alternatív lehetőségek mezeje*, amennyiben a régi viszonyok újratermelésén és az elfogadásukhoz fűződő kicsinyes,

események láncolatában. Ha igen, akkor annál kevésbé ingadozom, és annál határozottabban cselekszem. Ebben pedig nincs semmi csodálatos: amikor azt mondjuk, hogy egy adott személyiség szükségszerű láncszemnek tartja saját tevékenységét a szükségszerű események láncolatában, ez többek közt azt jelenti, hogy az akaratszabadság hiánya egyértelmű számára *a tértelenségre való teljes képtelenséggel*, s hogy az akaratszabadságnak ez a hiánya úgy tükröződik tudatában, hogy *lehetetlen másképp cselekednie, mint ahogy cselekszik*. Éppen ez az a pszichológiai állapot, amely Luther híres szavaival fejezhető ki: „Itt állok, másképpen nem tehetek”, s amelynek következtében az emberek a legellenállhatatlanabb energiát fejtik ki, a legbámulatosabb hőstetteket viszik végbe. Hamlet nem ismerte ezt az állapotot: azért nem tudott mást, mint sopánkodni és elmélkedni.” – Másutt Plehanov a forradalmárt jellemzi. Olyan ember ő – mondja –, aki tisztában lévén azzal, hogy a kapitalizmus megsemmisülése történelmi szükségszerűség, „*ennek a szükségszerűségnek egyik eszközül szolgál, és nem teheti, hogy ne szolgáljon eszközül*, mind társadalmi helyzete, mind szellemi és erkölcsi karaktere alapján, amelyet ez a helyzet hozott létre”. – Majd Hegel *Vallásfilozófiájából* idéz Plehanov egy aforisztikus gondolatot: „A szabadság ez: semmit sem akarni, csak önmagunkat.” (*Plehanov válogatott filozófiai írásai*. Bp. 1972, 330., 334., 335. o.)

¹⁰ MEM 46/I, Bp. 1972, 74. o.

jelenszintű érdekeken túl kirajzolódnak az elnyomott osztály számára a felszabadulás távlatai. Először az ideológiában rajzolódnak ki, több-kevesebb határozottsággal, az osztályharc mélységéhez és terjedelméhez mérten. Reformokkal vagy erőszakkal az osztályharc ideig-óráig tompítható, de ha a válság gyökeres megoldást követel, az elnapolt ellentmondások újra meg újra felszínre törnek, elhúzódnak, állandósulnak, mégpedig saját logikájuknál fogva élesedő tendenciával. Ezért ideológiai lenyomatuk is egyre tudatosabbá lesz, míg végül a legradikálisabb ideológiákban *a forradalom jelenik meg a cselekvés egyetlen lehetőségeként.*

Amikor ezt az ideológiai felismerést az események brutálisan a köznapi tudatba vésik és tömegtapasztalattá változtatják, valóban elérkezik a forradalom ideje – az a pillanat, amelyben „minden visszafordulás lehetetlen”, és *a formai szabadságot, az alternatívák közötti választás lehetőségét megszünteti a reális szabadság szükségszerűsége.* A forradalom pillanatában *a szabadság lép elő a történelmi szükségszerűség jelenségformájává.*

De beszélhetünk-e egyáltalán forradalmi *pillanatról*? A forradalom elhúzódó folyamat, amely – mint Lenin rámutatott – akkor fejeződik be, ha felszámolta a talaját szolgáló ellentmondásokat; ilyen értelemben a polgári demokratikus forradalom Franciaországban csak 1871-ben zárult le.¹¹ Ha azonban a forradalom befejezetlen, vagy elbukik, szükségletét fenntartják az anyagi létfeltételek megoldatlan ellentmondásai, és a szükséglet idővel kiváltja a megfelelő cselekvést, még ha apályhelyzetekben erre látszólag nincs is remény. Az elmélet számára tehát nem az a kérdés, hogy miképpen mentesíthető az egyéni tudat a külső-tárgyi meghatározottságtól, hanem az, hogy milyen feltételek mellett lehetnek úrrá az emberek saját társadalmi viszonyaikon, hogy *milyen körülmények között válhat a kényszer helyett a szabadság a társadalmi törvények jelenségformájává.*

¹¹ V. I. Lenin: Egy publicista jegyzetei. LÖM 19, Bp. 1975, 238. o.

MŰHELY

MARX ÉS ENGELS A NEMZETI KÉRDÉSRŐL

KARSAI LÁSZLÓ

Napjainkban, amikor szerte a világon a nemzeti, nemzetiségi, faji, vallási ideológiák, mozgalmak virágkorukat élik, fölösleges volna különösképpen magyarázni a tanulmányunk címében jelzett témaválasztás fontosságát. A mai nemzeti-nemzetiségi problémák körül zajló vitákban gyakran hivatkoznak Keleten és Nyugaton Marxra és Engelsre. Marx és Engels speciálisan a nemzeti kérdéstről szóló írásainak marxista igényű, monografikus feldolgozása azonban még várat magára.¹ Az alapvető probléma e kérdéskör kutatói számára az, hogy Marx és Engels nem dolgozott ki szisztematikus elméletet a nemzeti kérdéstről. Ezzel a problémával foglalkozó írásaik zöme konkrét *politikai állásfoglalás, reagálás*, minden vagy csaknem minden témánkba vágó írásuk alkalmi, részleges.² Bár Marxnak és Engelsnek volt *véleménye* a nemzeti kérdés egyik vagy másik aspektusáról, de állásfoglalásaikat ők maguk sohasem foglalták rendszerbe. Helyhez, időhöz, konkrét eseményekhez szorosan kötődő cikkeikben, magánleveleikben Marxéknál terminológiai egyöntetűséget sem találunk, a *nemzet, nemzetiség, faj, nép* kifejezéseket is olykor felváltva, ugyanarra az embercsoportra használták egy íráson belül.³ Mindez természetesen csak következménye annak, hogy Marx és Engels a nemzeti kérdést csak másodrendű, bár esetenként igen fontos problémának tekintette, olyannak, amelynek megoldása már a tőkés fejlődéssel lényegében biztosított. „A népek nemzeti elkülönülése és ellentétei már a burzsoázia fejlődésével, a szabadkereskedelemmel, a világpiaccal, az ipari termelés és az ennek megfelelő életviszonyok egyformaságával egyre inkább és inkább eltűnnek” – írja Marx a „Kommunista Kiáltvány”-ban.⁴ Az elkövetkező évtizedek tapasztalatai győzik meg Marxékát arról, hogy a tőkés fejlődés korántsem tünteti el a nemzeti ellentéteket. Marx 1866-ban „proudhonizált stirnerianizmus” jelzővel illeti azt az elméletet, amely szerint minden nemzetiség és maguk a nemzetek is csak „elavult előítéletek” lennének már a XIX. század második felében.⁵ Véleményüket plasztikus tömörséggel Engels fogalmazta meg egyik levelében, amikor megállapította: „A boulangizmus Franciaországban és az ír kérdés Angliában – ez a két nagy akadály utunkon, a két *mellékkérdés* (az én kiemelésem – K. L.), amely megakadályozza egy független munkáspárt megalakulását.”⁶

Marx és Engels életművében a nemzeti problémák azért „mellékkérdések”, mert a „főkérdés”, a „napirenden levő kérdés” a proletariátus nemzetközi (bizonyos értelmezés szerint ennyiben „nemzetekfölötti”) *osztályharcának*, a proletár világforradalomnak a problematikája.⁷ Marxék a nemzeti kérdést mindig a proletariátus nemzetközi osztályharcra, a társadalmi haladás álláspontjáról közelítették meg, s aszerint ítélték meg az egyes európai népek függetlenségi, nacionalista mozgalmait, hogy azok mennyiben segítik elő,

vagy gátolják a nyugat-európai proletárforradalmak kibontakozását. Marx egyik levelében ezt úgy határozta meg, hogy a „munkásosztálynak megvan a saját külpolitikája”, és ők ennek a proletár-internacionalista „külpolitikának” megfelelően értékelték elsősorban koruk Európájának és a világnak gazdasági-politikai eseményeit.⁸ Elemzésünk bázisa pontosan az az elméleti, de ugyanakkor szorosan gyakorlati-történeti koncepció, amelyből kiindulva Marx és Engels a nemzeti kérdést megközelítette. Ez a koncepció Marx és Engels kapitalizmus-felfogása. Marx és Engels akkor, amikor a nemzeti kérdés különböző konkrét megnyilvánulásaira reagált (lengyel felkelések, a balkáni orosz–török háború, írek mozgalmai stb.), mindig abból indult ki, hogy ezeknek az eseményeknek a hatásai segítik-e, vagy gátolják a fejlett európai tőkésországok proletár mozgalmait.

Marx és Engels véleménye szerint a tőkés társadalmi rend Nyugat-Európában már a XIX. század második felében súlyosan válságos helyzetbe jutott.⁹ Abban a korszakban, amikor Európa nagy részén még a polgári demokratikus fejlődést gátló legnagyobb akadályokkal birkóztak a nemzetek, államok, osztályok, amikor a világ területének nagy részén még csak kialakulóban volt a tőkés termelési mód, Marx és Engels már a tőkés társadalmi rendet megdöntő proletárforradalmak közvetlen közeli eljövételében bízott. A történetfilozófiai-módszertani probléma világosan áll előttünk. Marxék várakozása, elképzelése szerint a tőkés formáció a XIX. század második felében *Nyugat-Európában* már a bukás szélén áll. Marx, egyik Engelshez írott levelében az ebből a gondolatból adódó alapvető problémát így fogalmazta meg: „A polgári társadalom tulajdonképpeni feladata, hogy létrehozza, legalábbis körvonalalaiban, a világpiacot és egy ennek bázisán nyugvó termelést. Minthogy a föld kerek, Kalifornia és Ausztrália gyarmatosításával és Kína meg Japán feltárással ez a feladat nyilván befejeződik. A súlyos probléma számunkra ez: a kontinensen küszöbönáll a forradalom és nyomban szocialista jelleget is fog ölteni. Vajon nem fogják-e szükségszerűen eltiporni ebben a kis zugban, mikor sokkal nagyobb területen a polgári társadalom mozgása még emelkedő irányú?”¹⁰ A történelmi fejlődés az idézett levél megírása óta eltelt több mint 100 év során megmutatta, hogy a tőkés termelés sem Európában, sem Európán kívül nem állt még a XIX. században fejlődése csúcspontján.¹¹ Eltekintve ettől a levéltől, a marxi–engelsi életműben nem találunk elemzést arról, hogy elképzelhető-e másféle kapcsolat is Nyugat és Kelet között, mint amilyen a XIX. században kialakult. Marx és Engels több ízben állította szembe egymással a barbár, mezőgazdasági, elmaradott Keletet a művelt, civilizált, iparosodott Nyugat-Európával. A „Kommunista Kiáltvány” ezt így foglalta össze: „A burzsoázia a falut a város uralma alá vetette . . . S ahogy a falut a várostól, úgy a barbár és félbarbár országokat a civilizáltaktól, a paraszt népeket a burzsoá népektől, a Keletet a Nyugattól tette függővé.”¹²

A nemzeti kérdést Marx és Engels elsősorban ott és akkor érintette, amikor az általuk döntőnek tartott európai területen élő népekről, az itt kialakult államokról írt, az ázsiai, afrikai, amerikai, nemzeti, faji, vallási, etnikai, törzsi problémákat jószerivel nem is igen tárgyalta. A „Német ideológia” a kommunista-proletár forradalom megvalósítását csakis az „uralkodó népek” tetteként, egyszerre és egyidejűleg tartja lehetségesnek.¹³ Pár évvel később pedig Engels már arról ír, hogy a „civilizált országokban” kitörő proletárforradalom „A világ többi országára szintén jelentékenyen visszahat majd, egészen megváltoztatja fejlődésük eddigi módját és nagyon meggyorsítja ezt a fejlődést.”¹⁴ Marx és Engels, pontosan azért, mert már a XIX. század második felére várta az európai proletár-

forradalmak kitörését, föl sem tételezte, hogy lehetséges egy olyan fejlődési forma, amelyben a fejlett ipari országok nem jutnak el a proletárforradalmakhoz, míg a gyarmati népek a függetlenségi, antiimperialista küzdelmekhez már igen. Marx és Engels esetében többé-kevésbé természetesnek tekinthetjük, hogy figyelmüket elsősorban Európára koncentrálták, mivel az ő életükben a gyarmati népek függetlenségi harcai még korántsem képviseltek olyan erőt, mint a XX. században. De a II. Internacionálé vezetőinek többségét befolyásolta Marx és Engels, főleg ez utóbbi általános kapitalizmus felfogása, Európa-centrikussága.¹⁵ A civilizált, ipari, proletárforradalomra érett Nyugat-Európa és a barbár, mezőgazdasági Kelet-Európa szembeállításal érthető, magyarázható Marx és Engels véleménye az ún. reakciós szláv népekről. Már a II. Internacionálé marxistái és Leninék is magyarázkodni voltak kénytelenek, amikor olyan marxi–engelsi szövegekről volt szó, amelyekben egyes népeket „alacsonyabbrendű”-nek „életképtelen”-nek, „ellenforradalmi”-nak neveztek Marxék.¹⁶ Amikor az 1848–49-es forradalmak kitörték Európában, Marx és Engels – saját kifejezésük szerint – a Nagy Francia Forradalom „igézete” alatt élve, azt várta, hogy miként 1789 után a Franciaországból kiinduló polgári forradalom forradalmasította a feudális Európát, most a forradalom proletár-szocialista jelleget fog ölteni és a tőkés rendet fogja megdönteni.¹⁷ Az ehhez fűződő várakozások, majd ezek meghiúsulása is magyarázza, motiválja Marx és Engels állásfoglalásait, cikkeit a „reakciós szláv népekről”. Marx és Engels szerint most már a *fegyveres harc* van napirenden a forradalmi Nyugat és az ellenforradalmi Kelet között. 1848 júniusában a *Neue Rheinische Zeitung* a levert prágai felkelés kapcsán állapítja meg: „Az Európa Nyugatja és Keletje közötti nagy harcban, amely igen rövid időn – talán néhány héten – belül elkövetkezik, egy szerencsétlen végzet a cseheket az oroszok oldalára, a forradalom ellen a zsarnokság oldalára állítja.”¹⁸ Engels, aki még 1848 januárjában arról írt, hogy „a németek fogják a szláv meg az olasz szabadság útjában álló akadályokat eltakarítani”,¹⁹ és még 1848. július 11-ére datált egyik cikkében is hangoztatja, hogy lapja, a *Neue Rheinische Zeitung* mindig is a lengyelek, olaszok, *csehek* pártján állt,²⁰ 1848 telén hangot, stílust vált. Mint maga írja: „fájdalmas tapasztalatokból” tanulták meg, hogy 1848-ban „nem az összes európai népeknek egy köztársasági lobogó alatti testvériesüléséről van szó, hanem a forradalmi népeknek az ellenforradalmi népek elleni szövetségéről, olyan szövetségről, amely nem papíron, hanem a *csatamezőn* jön létre”.²¹ A „fájdalmas tapasztalatok” a kelet-európai népek egy részének a feudális reakcióhoz való csatlakozásából adódtak. Engels 1849 januárjában ennek alapján már úgy jellemzi a kelet-európai szláv népeket, hogy azok „egy felette zavaros *ezeréves fejlődésből* kikerült *népmorzsa*”.²² Véleményének összefoglalását „A demokratikus pánszlávizmus” c. cikkében találjuk. Ebben az írásában Engels fő érve a kelet-európai szláv népekkel szemben az, hogy „pánszlávisták”. Ez alatt ő ugyanazt érti, amit a kortársak zöme: vagyis hogy a cári Oroszország terjeszkedő politikájának eszközei ezek a népek. Az elemzésnek ezen a pontján kell felhívunk a figyelmet arra, hogy túlságosan is könnyű, tudományos szempontból pedig egyszerűen elfogadhatatlan módszer volna Marx és Engels szláv népekkel foglalkozó írásai fölött azzal napirendre térni, hogy a két nagy gondolkodó nem ismerte, nem ismerhette olyan mélységéig korszakuk társadalmi-politikai valóságát, mint azt több mint 100 évvel utóbb mi ismerhetjük. Marx és Engels szlávellenes írásait csak részben magyarázza az a tény, hogy Kelet-Európáról igen hiányos, többségében elfogult szlávellenes német nyelvű forrás állt rendelkezésükre.²³ Engels, a kortársak zöméhez

hasonlóan nem tudott arról, hogy az orosz kormány a Habsburg-monarchia szláv népeinek bekebelezésére nem is gondolt, valamint arról sem, hogy a pánszlávizmus mint hivatalos politikai program Oroszországban e korban nem vált a kormányzat programjának részévé, és ami talán esetünkben még súlyosabban esik a latba: a szláv népek s vezetőik sem rajongtak a cári Oroszországért, legfeljebb politikai, ritkábban fegyveres segítségével számoltak.²⁴ Marx és Engels élete végéig hitt abban, hogy Oroszország Nyugat felé is akar terjeszkedni és hogy ezt a politikáját elsősorban a kelet-európai szláv népek segítségével akarja és tudja is megvalósítani.²⁵ 1849 elején Engels kiindulópontja az, hogy a szláv népek azért „pánszlávisták”, azért kerültek a reakció oldalára, mert már évszázadok óta elveszítették az önálló államiságot, tehát „szükségképpen ellenforradalmiaknak” kellett lenniük és az 1848-as forradalomban azok is voltak.²⁶ Engels érvelése tartalmaz némi igazságot is: egyes szláv népek – tehát nem az összes szláv nép – jelentős tömegei és vezetőik egy része valóban az ellenforradalom oldalára állt 1848-ban.²⁷ De Engels e tényt magyarázó fő érve, miszerint szükségképpen ellenforradalmi módon kellett viselkedniük az összes szláv népeknek, mert már régen elveszítették állami önállóságukat, történelmietlen gondolat és egy bizonyos értelemben Hegelhez nyúlt itt vissza Engels. Engels ugyanakkor eltúlozza Hegel azon vélekedését, amely szerint a „világtörténetben csak olyan népekről lehet szó, amelyek államot alkotnak”.²⁸ Abból a tényből ugyanis, hogy a szláv népek 1848-ban még mindig nem önállóak, Engels már azt a következtetést is levonja, hogy „életképtelenek”.²⁹ Engels tehát egyfelől megállapítja (ha ez a megállapítás, mint láttuk, bizonyos korrekciókra is szorul), hogy a kelet-európai szláv népek 48-ban a reakció oldalára álltak, tehát ezek „ellenforradalmi” népek.³⁰ De „életképtelenek” csakis akkor „ítélhette” ezeket a népeket, ha abból indult ki, hogy a tőkés formáció már végnapjait éli Nyugaton, azok a népek tehát, amelyek a XIX. század közepéig még nem alkottak önálló államot, nem jutottak el az ipari civilizációhoz egy még inkább fejlődésképtelen, elavult, „életképtelen” formáció, a „keleti”, feudális társadalmi termelési mód tagjai. A két formáció hierarchikus szembeállítását történetfilozófiai szempontból, általános síkon teljesen jogos, de Engelsnek ebből levont konkrét gyakorlati következtetése tévesnek bizonyult. Engels vélekedése szerint ezeket a „népmorzszakát” bele kell kényszeríteni a Nyugatról jövő proletárforradalmak irányította világtörténelmi fejlődésbe. Ebben a nagy folyamatban ezek a kis „szláv népek és néproncsok” (Engels) fel fognak oldódni, fel fognak szívódní a nagy, „kétségtelenül életképes”, államalkotó, forradalmi proletár népekben. A kelet-európai szláv népek „életképtelensége” két úton, módon mutatkozhat meg, történelmi távlatokban előre tekintve: az első, mondjuk így, „véres út” Engels szerint az, amikor „az egész Nyugat legvéresebb forradalmi háborúját”-t folytatja ellenük,³¹ a másik, „vértelen út” az, amikor a „forradalmi Nyugat” és az „ellenforradalmi Kelet” közötti harcban a proletárseregek győznek, a vesztes népek pedig beolvadnak a győztes nemzetekbe. Ezen utóbbi, „békésebb” út mellett Engels érdekes történelmi párhuzamokkal érvelt. Véleménye szerint a kelet-európai népek éppolyan „haldokló nemzetiségek”, mint Nyugat-Európában a walesiek, baszkok, bretonok.³² Több művében is visszatér ez a történelmi párhuzam, amelynek során sem számarányában, sem gazdasági-kulturális fejlettségi szintjében össze nem hasonlítható népeket, nemzetiségeket nyilvánított életképtelennek Engels. A történelmi fejlődés másik oldalról azt is bebizonyította, hogy még az Engels-féle példákban szereplő nyugat-európai kis nemzetiségek sem „életképtelenek” Engels több munkájában

is hangsúlyozta, hogy kizárólag a nagy történelmi nemzeteknek (angol, francia, német, olasz stb.) van joguk a nemzeti függetlenséghez, míg az általa következetesen „pánszlávisztának” tartott népeknek (szerbek, horvátok, csehek stb.) elkerülhetetlen sorsa az, hogy „alkotórészekként *felszívódtak* egyik vagy másik hatalmasabb nemzetbe”.³³ (Én kiemelésem – K. L. és ebben a mondatban a múlt idő használata talán a legjellemzőbb.)

De az 1848–49-es történelmi valósággal való „szembesítés” még nyilvánvalóbbá teszi, hogy Marx és Engels szláv népekkel kapcsolatos álláspontja más okok miatt is problematikus. Marx és Engels nem ismerte a Habsburg-birodalom népeinek tényleges sérelmeit, például a 48-as márciusi magyar kormányának a nemzetiségek követeléseivel szemben értetlen, azokat elutasító politikáját. Információhiány miatt nem tudták megfelelően értékelni Marxék a Habsburg-rendszer reakciós, osztrák–magyar-nemzetiségi származású uralkodó osztályának szerepét a nemzetiségi viszály szításában. Nem ismerték föl, hogy az „ellenforradalmi népek” nem valamiféle eleve adott, történelmi múltjukban gyökerező okok miatt, hanem nem utolsósorban a bécsi udvar megosztó politikája következtében fordultak a forradalmi Magyarország ellen.³⁴ A Marx és Engels rendelkezésére álló információk igen hiányos voltával magyarázhatjuk azt is, hogy a fentebb már többször idézett „A demokratikus pánszlávizmus” c. cikkében Engels az 1848-as prágai szláv kongresszus résztvevőit azért is támadta, mert azok, hiedelme szerint, „pánszlávisták” voltak. A szláv kongresszus anyagaiban nyoma sincs annak, hogy a delegátusok közül valaki is javasolta volna az ausztriai szlávok és a cári Oroszország egyesülését. A cár pedig egyetlen alattvalójának sem engedélyezte a kongresszuson való részvételt. A kongresszus résztvevőinek többsége valóban forradalomellenes, de nem pánszláv, hanem *ausztroszláv* beállítottságú volt, tehát nemcsak német-, de oroszellenes is. Engels cikkének Bakunyint bíráló részei nem egészen jogosultak. Bakunyin Prágában haladó szerepet játszott, kiáltványa őszintén forradalmi, haladó írás. Az eredeti szövegben Bakunyin leleplezi a zsarnokok politikáját, akik a szlávokat a németek ellen, a németeket a szlávok ellen uszítják. Bakunyin síkraszállt Ausztria megsemmisítéséért, mivel ha „az orosz cárizmus kifelé a zsarnokság támasza, . . . Ausztria a rendszer megvalósítása Európa szívében” – írta.³⁵

Másrészről viszont nem tudjuk nyugodt lelkiismerettel állítani, hogy a kelet-európai mozgalmak egyoldalú megítélését egyedül az információhiány magyarázná. Fel kell hívunk a figyelmet arra a nem mellékes módszertani problémára, hogy Engels szlávellenes írásaiban kizárólag a „nép” kategóriát alkalmazza, míg a kelet-európai nemzetek, népek, nemzetiségek *osztály*, réteg stb. egymással ellentétes politikai tendenciákra bontható elemzése hiányzik. Engels 1849-ben és később is több ízben egész népeket „ítélt el”. A kortársak közül Kossuth már 1848 őszén jobban megközelítette a történelmi valóságot, amikor így fogalmazott: „Én bizonyosan számítottam, és számítok . . . mindazoknak, kik a hazának hű fiai igazságszeretetére, hogy szavaimat nem fogják egy népfajt kárhóztató szónak venni. A dolog úgy áll, hogy felbújtatták a horvátokat és ezek között is vannak, kik szenvednek a törvényhez és magyarországhoz ragaszkodás miatt, így van a szerbek között és a felvidéken, hol szinte vannak híveink. Itt van szerb, itt van tót lázadás, itt oláh, itt horvát lázadás, mindegyiket nevének kell nevezni, a nélkül, hogy ez által az egész népet értenők.”³⁶

Marx és Engels 48–49-es állásfoglalásainak másik alapvető hiányossága, hogy sehol sem végzik el annak a ténynek a reális értékelését, hogy Franciaországban 1848 júniusa után III. Napóleon készülődik a hatalom átvételére, hogy Angliában a chartisták tavaszi gyenge

lázadás-kísérlete után már nincs semmiféle forradalmi mozgalom, tehát nem létezik, nem is létezhet az a „csatamező” sem, amelyen a „forradalmi Nyugat” és az „ellenforradalmi Kelet” népei harcba szállhatnának egymással.³⁷

A 48–49-es forradalmak kudarcát Marx és Engels elsősorban nem mint a polgári demokratikus, függetlenségi küzdelmek bukását fogta föl, hanem mint a nyugat-európai proletárforradalmak vereségét. A nemzeti függetlenségi küzdelmek és a proletárforradalmak kapcsolatát ezért fogalmazta meg Marx a következőképpen: „... a júniusi vereség (a párizsi proletárok leverett felkeléséről ír Marx – K. L.) elárulta Európa zarnoki hatalmainak azt a titkot, hogy Franciaországnak minden körülmények között fenn kell tartania a békét kifelé, hogy befelé a polgárháborút viselhesse. Ezáltal azokat a népeket, amelyek megindították a harcot nemzeti függetlenségükért, kiszolgáltatták Oroszország, Ausztria és Poroszország túlerejének, de ugyanakkor e nemzeti forradalmak sorsát *álávetették a proletárforradalom sorsának* (az én kiemelésem – K. L.), megfosztották őket a nagy társadalmi átalakulástól való látszólagos önállóságuktól, függetlenségüktől. A magyar ne legyen szabad, a lengyel se, az olasz se, amíg a munkás rabszolga marad!”³⁸ Engels 1855-ben egy olyan lehetséges történelmi alternatívát vázolt föl egyik kisebb cikkében, amelyben a franciaországi forradalom mint indító, ösztönző erő megtartotta primátusát, de már nem a proletárforradalmak szabadítják fel az elnyomott népeket, hanem a permanens forradalmi mozgalomban együtt küzdenek az elnyomott népek és a nemzetközi proletariátus. Más szavakkal: egy ideig az elnyomott európai népek függetlenségi harcának objektív tartalma és célja egybeesik a proletariátus magasabb rendű, egyetemes érvényű, internacionalista harcával.³⁹ De a döntő elméleti és gyakorlati-politikai fordulat Marxnak és Engelsnek a nemzeti kérdés és a proletárforradalmak viszonyáról elfoglalt álláspontjában csak jóval később, az 1860–70-es években, elsősorban a lengyel és az ír nép függetlenségi harcaiból levont tanulságok elemzése után következett be.

Marxék az 1840-es években még egyértelműen azon az állásponton voltak, hogy az ír függetlenségi mozgalom az ír nép döntő problémáit nem képes megoldani, az íreknek és az angoloknak össze kell fogni és megdönteni a tőkésék uralmát.⁴⁰ Marx 1867 őszen így írt Engelsnek egyik levelében: „Írország Angliától való különválását azelőtt lehetetlennek tartottam. Most elkerülhetetlennek tartom... ”⁴¹ Az 1840-es években kialakult véleményt, amely szerint a társadalmi haladás, a munkásosztály „önálló külpolitikája” szempontjából szükséges az angol–ír unió fennmaradását pártfogolni, mint látjuk, 1867-ben már az ír függetlenség ügyének támogatása váltja fel Marx gondolkodásában. A két vélekedés között eltelt 20 év során elsősorban Marx, de Engels is alaposan megismerte az ír történelmet. Marx már az 50-es évek elején a *New York Daily Tribune*-nak írott cikkeiben több ízben foglalkozott az írek nyomorának okaival.⁴² Engels egyik Marxhoz írott levelében, még 1856-ban mindkettejük véleményét összegezte, amikor megállapította: „Hányszor nekirugaszkodtak az írek, hogy vigyék valamire, de mindannyiszor eltiporták őket politikailag és iparilag.”⁴³ Az írek függetlenségi harca, ismerte föl Marx, nem sokkal később, nem egyszerűen egy elnyomott nép harca a politikai függetlenségért, hanem a „zöld sziget” lakóinak küzdelme az angol gyarmati uralom ellen, amely a szó szoros értelmében fizikai megsemmisítéssel fenyegeti az íreket.⁴⁴ Marx és Engels nem utolsósorban pontosan ezért állt az ír függetlenség ügye mellé. Álláspontjuk megváltozása nem jelentette egyben azt is, hogy az angol uralom minden következményét elvetették volna. Marx egy ízben az ír papságról jegyzi meg, hogy „nincsen tudatában annak, hogy a

hátuk mögött egy angolszász forradalom alapjaiban felforgatja az ír társadalmat. Ez a forradalom abban rejlik, hogy az ír földművelési rendszer átadja a helyét az angolnak, a kisbérleti rendszer a nagynak – éppúgy, ahogyan a régi földtulajdonosok a modern tőkésnek.”⁴⁵ Az ír kelta klánrendszer szétrombolását, a sziget beolvasztását az angol tőkés piacba, mint látjuk, Marx „forradalomnak” nevezi. Marx akkor fordul az írországi angol uralom ellen, amikor felismeri: az angolok uralma ahhoz vezet, hogy Írország népét „fokozatosan” kiszorítják „északon a gépek, délen a juhlegelők, bár ebben a szerencsétlen országban még a juhok is megfogyatkoznak, igaz, nem oly rohamos ütemben, mint az emberek”.⁴⁶ Marxék tehát akkor szállnak síkra az írek függetlenségéért, amikor ráébrednek: Anglia uralma nem biztosítja a sziget népének a polgári, tőkés formációba való beilleszkedését. Marx egy ízben ezt a problémát így foglalta össze: „Amit az angolok még nem tudnak, az az, hogy 1846 óta az írországi angol uralom gazdasági tartalma, tehát politikai célja is, egészen új szakaszba lépett . . . Semmi sem lehet nevétségesebb, mint ha valaki Erzsébet vagy Cromwell barbárságait, amelyekkel az íreket angol kolonialistákkal (a szó római értelmében) akarták kiszorítani, egy kalap alá veszi a mostani rendszerrel, amely az íreket birkákkal, disznókkal és ökrökkel akarja kiszorítani.”⁴⁷

De Marx és Engels nem csupán, sőt azt is mondhatnánk, hogy nem is elsősorban az ír nép szörnyű nyomora, szenvedései miatt állt a „zöld sziget” mellé. Ha az írek megdöntik hazájukban az angol landlordok uralmát, ezzel döntő lökést adnak a nagy-britanniai tőkés rend összeomlásának is – mutatott rá Marx. Ameddig pedig Anglia elnyomja Írországot, addig külpolitikája szükségképpen reakciós marad és például USA-ellenes (ne feledjük, írek milliói élnek már ekkor az Egyesült Államokban!).⁴⁸

Az angliai társadalmi-politikai fejlődés egyik legfőbb gátja éppen az angol és ír munkások viszálya, ismeri föl Marx és Engels. Engels azt már az 1840-es évek elején észrevette, hogy a nemzeti elnyomás az elnyomó és az elnyomott nép közötti gyűlölködéshez vezet,⁴⁹ de azt, hogy ennek a tényszerűnek az angliai és tágabban a nemzetközi munkásmozgalom fejlődése szempontjából is nagy jelentősége van, csak 1867-ben mondta ki Marx: „. . . az *angol munkásosztály felszabadításának előfeltétele* a jelenlegi kényszerunió (vagyis Írország rabszolgaságának) átalakítása *egyenlő és szabad konföderációvá*, ha ez lehetséges, vagy *teljes különválássá*, ha úgy kell lennie”.⁵⁰

Itt cserélődik föl az 1850-es évek elején felállított „sorrend”: már nem a nemzetközi proletárforradalom szabadítja föl, esetünkben az ír népet, hanem az írek nemzeti függetlensége „*előfeltétele*” az angliai munkásmozgalom szabad fejlődésének. Ekkoriban ismeri föl Marx, hogy a nacionalizmus, a nemzetek, nemzetiségek közötti gyűlölködés szítása kiváló ideológiai-politikai fegyver a burzsoázia kezében, melynek segítségével hatásosan meg lehet osztani a nemzeti és a nemzetközi munkásmozgalmat. Marx egyik magánlevelében ezzel a problémával kapcsolatban így írt: „Mindinkább arra a meggyőződésre jutottam – és most az a fődolog, hogy ezt a meggyőződést *beleverjük az angol munkásosztályba* (az én kiemelésem – *K. L.*), hogy a munkásosztály itt, Angliában soha nem cselekedhet valami döntő dolgot, amíg Írországra vonatkozó politikáját el nem választja az uralkodó osztályok politikájától . . . Ha ez nem történik meg, akkor az angol nép az uralkodó osztályok járszalagján marad . . .”⁵¹ Marx itt világosan azt a gondolatot fogalmazta meg, hogy a munkásosztályt internacionalistává kell nevelni. Ez a fajta munkásmozgalom-kép igen messze áll az 1840-es években kialakítottól, amikor Marx és Engels még úgy hitte, hogy: „Nem arról van szó, hogy egyik vagy másik proletár, vagy akár az

egész proletariátus időlegesen mit képzel el céljának. Arról van szó, hogy mi a proletariátus, és hogy e létének megfelelően történelmileg mit lesz kénytelen tenni.”⁵² Ekkoriban még úgy vélte Marx és Engels, hogy a proletariátusnak semmiféle „elméleti képzete” nincs már, hiszen „ha ennek a tömegnek volt is valaha”, azokat a „körülmények most már rég feloldották”.⁵³ Mint az angol–ír probléma kapcsán már láttuk, Marx teljes mértékben revideálta ezt a fajta absztrakt-idealizált munkásosztály képet, Engels pedig az 1890-es években az USA munkásosztályáról írva már „egész természetes”-nek tartja, „hogy ilyen fiatal országban, amely a feudalizmust sohasem ismerte, amely kezdettől fogva polgári alapon fejlődött, a polgári előítéletek milyen erősen megrögződtek a munkásosztályban is”.⁵⁴

A XIX. század 60–70-es éveiben Angliában volt a legfejlettebb a tőkés termelési mód, Marx ezért is tartotta döntő kérdésnek az angol dolgozók bevonását a forradalmi-internacionalista munkásmozgalomba. Marx az 1860-as évek végén revideálta a kapitalizmus közeli összeomlásába vetett bizakodását és egy helyen meg is állapította: mivel az 1860-as évek végén Anglia az „egyetlen ország”, amelyben a proletárforradalom „anyagi feltételei már bizonyos érettségi fokig fejlődtek” – ezért a társadalmi forradalom meggyorsítása Angliában a Nemzetközi Munkásszövetség legfontosabb célja. A meggyorsítás egyetlen eszköze pedig Írország függetlenségének kivívása.⁵⁵

Marx és Engels az I. Internacionálén belül kemény harcokat folytatott álláspontja érvényre juttatása érdekében. Engels egy ízben élesen bírálta azt a nézetet, mely szerint az angliai ír munkás-szekcióknak az ún. brit (vagyis angol) föderális tanács irányítása alá kellene tartozni, mivel az írek angolok, hiszen angolul beszélnek. Engels határozottan kijelentette: „Az írek minden tekintetben különálló nemzetiséget alkotnak, s az a tény, hogy angol nyelven beszélnek, nem foszthatja meg őket attól a minden nemzetiséget megillető jogtól, hogy az Internacionálén belül független nemzeti szervezetük legyen” – majd így folytatta: ha az ír szekciókat Angliában az angol szekciókhoz sorolnák, megsértenék a proletár internacionalizmus elvét: „ezzel tulajdonképpen a járqm elviselését prédikálnák, s a hódító uralmát próbálnák az internacionalizmus leple alatt igazolni és állandósítani”.⁵⁶

Az a tény, hogy Anglia több évszázada elnyomja Írországot, olyan következményekkel járt, amelyeknek hatását csak hosszabb történelmi időszakot vizsgálva lehet fölmérni. Marx egy helyütt megjegyezte: „Írország meghódításával Cromwell halomra döntötte az angol köztársaságot.”⁵⁷ Ami igaz volt a XVII. században, az a XIX. században sem vesztett magyarázó és ma is a világ sok részén aktuális értelméből: „... Írország az angol kormány egyedüli ürügye arra, hogy *nagy állandó hadsereget* tartson fenn” – írja Marx –, „amelyet szükség esetén . . . rászabadítanak az angol munkásokra, miután Írországban szoldateszkává képezték ki.”⁵⁸ Az angol–ír viszály tapasztalatainak levonása és általánosítása tükröződik Marxnak azokban az írásaiban, ahol a későbbi történelmi események tanulságait fogalmazza meg, a nemzeti elnyomás, az állandó hadseregek fennállása és a burzsoázia sovinizmusa-patriotizmusa közötti kapcsolatáról. A porosz–francia háború után, a Kommün tapasztalatain gondolkodva írta Marx: „A burzsoázia *sovinizmus* csak hívság, mellyel összes saját pretencióit nemzeti mezbe bujtatja. Eszköz arra, hogy állandó hadseregekkel örökössé tegye a nemzetközi küzdelmeket, hogy mindegyik országban leigázza a termelőket azzal, hogy mindegyik másik országbeli testvérei ellen

usztija őket, eszköz a munkásosztály nemzetközi együttműködésének – felszabadulása első előfeltételének – megakadályozására.”⁵⁹

Az ír nép nemzeti függetlenségének ügye mellett a lengyelek függetlenségét tartotta Marx és Engels az európai proletariátus felszabadulása szempontjából minden körülmények között szükségesnek, elengedhetetlen feltételnek.⁶⁰ Marx már 1847-ben arra biztatta a chartista munkásokat, hogy döntsék meg Angliában a tőkés rendszert, mert ezzel, és nem jámbor lengyelbarát szölamok hangoztatásával segíthetik elő valóságosan is Lengyelország felszabadulását.⁶¹ Engels pedig mint *német* jelenti ki: a német demokrátnak kell elsősorban küzdeniük Lengyelország felszabadításáért, mert „nem szabadulhat fel az a nemzet, amely ugyanakkor továbbra is elnyom más nemzeteket” – utalva arra, hogy Poroszország egyike a lengyel nép elnyomóinak.⁶² És bár Marxék korabeli cikkeiben néhány túlzó lengyelbarát kijelentés is található,⁶³ a „Kommunista Kiáltvány”-ban határozottan leszögezték, hogy: „A lengyeleknél a kommunisták azt a pártot támogatják, amelyik az agrárforradalmat vallja a nemzeti felszabadulás feltételének, azt a pártot, amely az 1846. évi krakkói felkelést életre hívta.”⁶⁴

Marx és Engels több ízben is kifejtette: Lengyelország függetlensége az első lépés ahhoz, hogy Németország megszabaduljon egy idegen nép elnyomásának terhetől – egyben a lengyel területeket feldaraboló másik két reakciós hatalommal, Ausztriával és Oroszországgal fennálló kényszerű „rablótársi” szövetségtől. 1848-ban a proletárforradalmak kirobbanásához vezető út nélkülözhetetlennek vélt állomása Marx és Engels szerint Lengyelország függetlensége, s a német egység megteremtése volt, és az előbbi kiprovokálta volna a forradalmi háborút Oroszországgal szemben.⁶⁵

Az 1848–49-es lengyelbarát hang az 1850-es évek elején rövid időre megváltozik. Engels 1851. május 23-án levelet írt Marxnak, és ebben egészen másként írt a lengyelekről.⁶⁶ A levelet D. Rjazanov publikálta és magyarázó írásában utalt arra, hogy ez a magánlevél az angliai emigráció heves belső vitái közepette született, amikor a lengyel emigráció a polgári-kispolgári demokraták és a Marxék vezetete kommunista irányzat közötti vitában a demokraták oldalára állott. Rjazanov azt is megjegyzi – ezzel mintegy jelezve, hogy Marx nem osztotta Engels megváltozott véleményét a lengyelekkel kapcsolatban –, hogy Marx nem reagált Engels levelének lengyelelles részeire. De Rjazanov magyarázata nem tűnik teljesen kielégítőnek. Engels 1851 elején már egy tervezett cikksorozatáról a következőket írta Marxnak: „Az olaszoknak, lengyeleknek és magyaroknak elég világosan meg fogom mondani, hogy az összes modern kérdésekben csak fogják be a szájukat.”⁶⁷ „Az összes modern kérdés” kitétel nyilvánvalóan a társadalom szocialista átalakításával, a proletárforradalommal kapcsolatos problémákra vonatkozik. Ezekben a kérdésekben az olaszok, lengyelek és magyarok azért nem juthatnak szóhoz Engels szerint, mert még 1851-ben is nemzeti függetlenségük, tehát egy polgári demokratikus célkitűzés kivívásával vannak elfoglalva, egy olyan időszakban, amikor Marxék várákozása szerint Európában már a szocialista-proletár átalakulás kérdései vannak napirenden. Ha Marxnak és Engelsnek igaza lett volna, abban az esetben az elnyomott népek tulajdonképpen „fölségesen” fordították volna energiáikat nemzeti függetlenségük kivívására, hiszen a Nyugat-Európában győzedelmeskedő proletárforradalmak seregei őket is felszabadították volna. És ebben a döntő felszabadító forradalmi háborúban a nagy, fejlett népek, a németek, franciák, angolok tudják kiállítani a nagylétszámú hadseregeket. Engels 1851. május 23-i levelének végén megadja az egyik fő magyarázatot hirtelen támadt

lengyelelenségére: „Egy olyan nemzetnek, amely legföljebb 20–30 000 harcost állít, nincs beleszólása a dolgokba. És sokkal többet Lengyelország bizonyára nem állít.”⁶⁸ Marx még 1853-ban is azért bírálta egyik cikkében a lengyeleket, magyarokat, olaszokat, mert a nemzeti függetlenség ügyét helyezik minden más társadalmi-politikai kérdés elé.⁶⁹ Az 1863-as lengyel felkelést viszont már nagy lelkesedéssel és igencsak önkritikus iróniával üdvözli Marx: „Mit szólsz a lengyel históriához” – kérdezi egyik levelében Engels-től, majd így folytatja: „Annyi bizonyos, hogy megint szépen megkezdődött a forradalom érája Európában. És a dolgok állása általában jó. De a kedélyes illúziók és a szinte gyermeteg lelkesedés, amellyel 1848 februárja előtt a forradalmi érat üdvözlöttük, odavan . . . A láva ezúttal remélhetőleg keletről nyugatra hömpölyög majd, és nem fordítva, úgyhogy mentesülünk a francia kezdeményezés kitüntetésétől.”⁷⁰

A lényeges számunkra természetesen nem is az 1848-as illúziók kritikája, hanem az a tény, hogy ebben az esetben egy nemzeti függetlenségi mozgalom sikere, a lengyel nép győzelme esetén Marx még azt is lehetségesnek tartotta, hogy a proletárforradalmak hosszú időszakát megnyitó forradalmi válsághullám Keletről Nyugatra, a gazdaságilag-társadalmilag elmaradottabb területek felől a fejlett országok felé fog hömpölyögni.⁷¹

De Marx a német munkásmozgalom fejlődése szempontjából is elengedhetetlen fel-tételnek tartotta Lengyelország felszabadulását. Több írásában is kifejtette, hogy a német munkásmozgalom előrehaladását leginkább gátló tényező a Lengyelország egy részét uralma alatt tartó Porosz Állam, és ebből a tényből le is vonta a következtetést: „Mivel tehát Lengyelország létezése Németországnak szükséges és a Porosz Állam mellett lehetetlen, ezért ezt a Porosz Államot el kell törölni a föld színéről.”⁷² A londoni német munkások Művelődési Egyletének nevében írott kiáltványában Marx még tovább megy. Itt a német munkásosztály, vagyis egy lényegileg és elvileg *internacionalista* osztály és mozgalom elsődrendű feladatának egy *nemzeti* függetlenségi mozgalom támogatását jelöli meg és pontosan azért, mert a német burzsoázia, amelynek elsősorban kellene küzdenie ezért a polgári demokratikus célért, ezt a történelmi feladatát nem teljesíti. Ezért kell a német proletariátusnak ezt a csak látszólag nemzeti-demokratikus, de valójában internacionalista feladatot magára vállalnia.⁷³ Ezek után természetes, hogy az I. Internacionálé Alapító Üzenetében már szerepel Lengyelország példája,⁷⁴ és Marx 1865 elején joggal határozhatta meg a következőképpen a Nemzetközi Munkásszövetség Lengyelországgal kapcsolatos „külpolitikáját”: „A konzervatív Európa jelmondata így hangzik: leigázott Európa, leigázott Lengyelországgal mint bázissal. A Nemzetközi Munkásszövetség jelmondata ezzel szemben: szabad Európa, amely szabad és független Lengyelországra támaszkodik.”⁷⁵

Az ír, a lengyel, az olasz stb. népek függetlenségi mozgalmainak elemzése nyomán vonta le Marx és Engels azt a következtetést, amelyet a nemzeti kérdés és a proletármozgalmak kapcsolatában a magunk részéről a legdöntőbbnek vélünk: „Egy életképes nép”, addig, amíg idegen elnyomás alatt él, minden igyekezetét és energiáját szükségképpen a külső ellenség ellen fordítja, addig tehát belső élete meg van bénítva, addig képtelen a társadalmi felszabadításért munkálkodni.⁷⁶

Ha minden népet, nemzetiséget „életképesnek” tekintünk, amire a jelen történeti valósága is kötelez minket, a gondolat máig érvényes és aktuális tartalmú. Az 1850-es évek elején, a közeli proletárforradalmakat váró hangulatban megfogalmazott egyoldalú és azóta is sokszor mereven, dogmatikusan értelmezett kapcsolatot a nemzeti függetlenségi

mozgalmak és a proletariátus nemzetközi osztályharca között Marx és Engels itt világosan újrafogalmazza: nincs szó már többé arról, hogy az előbbiek „alá” lennének rendelve az utóbbiaknak, hanem világos egyenrangúság, egyenjogúság, eltéphetetlen kötelék van közöttük. Marx és Engels szerint a „nép”, a „nemzet” Nyugat-Európában a feudalizmus fölött diadalmaskodó burzsoázia, amely a gazdasági, politikai hatalmat teljes egészében a kezében tartja. Ezért írja a „Kommunista Kiáltvány”: „Minthogy a proletariátusnak mindenekelőtt a politikai hatalmat kell meghódítania, nemzeti osztállyá kell emelkednie, önmagát nemzetté kell szerveznie, ezért maga is még nemzeti, bár semmi esetre sem burzsoá értelemben.”⁷⁷

Marx és Engels akkor és ott alkotott igazán maradandót és értékeset a nemzeti kérdéstről írott műveiben, amikor és ahol állásfoglalásait nem torzította el az európai helyzet rossz felmérése. A nemzeti és nemzetközi erőviszonyok helytelen megítélése egy másik népcsoport, a balkáni népek szabadságküzdelmeinek elemzésekor is téves állásfoglalásokra indította Marxot és Engelseket.

Marx és Engels érdeklődése 1853-ban, a krími háborúval kapcsolatban fordult a Balkán felé.⁷⁸ Marx ez idő tájt vált a *New York Daily Tribune* londoni munkatársává, és amikor a lap szerkesztői megbízták, hogy írjon a Balkánon kibontakozóban levő válságról, ő barátját kérte meg, hogy írjon helyette erről az „utálatos keleti kérdéstről”, amely neki (Marxnak) „spanyolul” van.⁷⁹ Engels el is vállalta a feladatot és több cikket írt a krími háborúról. Ebben az esetben a szó szoros értelmében megrendelésre írott napi hírlapi cikkekkel van dolgunk, amelyeket ráadásul úgy kellett Marxéknak megírni, hogy keresztülmenjen a *Tribune* szerkesztőinek cenzúráján is. A *Tribune* ugyanis köztársaságpárti, rabszolgaságellenes lap volt, amely viszont gazdaságpolitikai nézeteiben protekcionista vonalat képviselt. A lap természetesen a szabadkereskedő Anglia és a diktatori Franciaország ellensége volt. De – számunkra talán kissé meglepő módon – egyúttal Oroszországot támogatta a krími háború idején, mivel szerkesztői a cárbán nemcsak ellenségeik ellenségét, hanem az erősekező protekcionista ipartámogatót is látták.⁸⁰ Mint azt már D. Rjazanov 1923-ban publikált előadássorozatában megállapította, Marx és Engels örömmel üdvözölte a krími háborút mint olyan eseményt, amelyben a legfontosabb európai reakciós hatalmak kerültek szembe egymással. Marx és Engels ebben a konfliktusban Oroszországgal szemben, tehát bizonyos értelemben Törökország oldalán állt.⁸¹ A háborúnak Marxék ugyanazért örültek, amiért Oroszországgal szemben foglaltak állást: azt várták ugyanis, hogy a háború Európában rövid időn belül általános válsághoz, összeomláshoz fog vezetni, Oroszország katonai veresége pedig a Nyugaton győztes proletárforradalmak legfőbb ellenségének meggyengülését jelenti, hiszen „A hivatalos Oroszország mind a mai napig felleghará és oltalma az egész európai reakciónak” – állapította meg Engels 1874-ben.⁸² Marx és Engels nem azért fordult elsősorban szembe a balkáni népek szabadságtörekvéseivel már 1853–56 között, mert ezeket a népeket is életképtelennek, reakciónak tartotta, vagy mert „törökbarát” lett volna.⁸³ Törökország balkáni jelenléte „akadályozza a thrák–illír félsziget erőforrásainak fejlődését” – írja Marx és Engels, de az indoklás nem az, hogy azért, mert az iszlám despotizmus nem teszi lehetővé a térség népeinek gazdasági-társadalmi fejlődését, hanem az a fő érv Törökország ellen, hogy túlságosan gyöngye ahhoz, hogy Oroszország hódító politikájával szembeszálljon.⁸⁴ Márpedig Oroszország hódít – írja Marx és Engels – és ha meghódította a Balkánt, Magyarország, Poroszország, Galícia következik,⁸⁵ ezért „a forradalmi demokrácia és Anglia

érdekei megegyeznek a török függetlenség megóvásának”, de legalábbis az „orosz annexiók tervek meghiúsításának” kérdésében.⁸⁶ Az egész gondolatmenet egyik legfőbb gyengesége abból a tényből fakad, hogy Marx és Engels megítélése szerint 1853 táján tulajdonképpen nem is az európai nagyhatalmak (Anglia, Franciaország) az igazi ellenfelei Oroszországnak, hanem a „forradalom”.⁸⁷ Marx és Engels ezért vélekedett úgy az 1850–70-es években, hogy ha a Balkánon élő szláv népek önerejükől képtelenek lerázni a török igát és kénytelenek a cári Oroszország segítségéhez folyamodni, akkor inkább ne nyerjék el függetlenségüket, hanem várják meg, amíg az európai proletariátus felszabadítja őket. Engels még 1882 februárjában is így magyarázta Bernsteinnek az elnyomott kis népek, nemzetiségek és a proletárforradalmak kapcsolatát: „Nekünk a nyugat-európai proletariátus felszabadításában kell közreműködnünk és minden egyebet alá kell rendelnünk ennek a célnak. Ha még oly érdekesek is a balkáni szlávok stb., mihelyt felszabadulási törekvésük összeütközik a proletariátus érdekével, engem hidegen hagynak. Az elzásziak is el vannak nyomva, s örülni fogok, ha ismét megszabadulunk tőlük. De ha ők egy szemlátomást közelgő forradalom előestéjén (az én kiemelésem – K. L.) háborút akarnak provokálni Franciaország és Németország között, ha ismét fel akarják uszítani ezt a két népet és ezzel elnapolni a forradalmat, akkor ezt mondom: Állj! Nektek is lehet annyi türelmetek, mint az európai proletariátusnak. Ha ez felszabadítja magát, akkor ti amúgy is szabadabbá lesztek, de addig nem tűrjük, hogy keresztettedek az útját a harcoló proletariátusnak. Ugyanígy van ez a szlávokkal.”⁸⁸

Ez az általános véleményük további szlávellenes érvekkel gazdagodott az 1870-es években. Ez idő tájt a balkáni népek törökellenes mozgalmait vagy figyelmen kívül hagyja Marx és Engels, vagy pedig az orosz ügynökök felforgató tevékenységének tulajdonítja azokat.⁸⁹ Marx és Engels változatlanul ellenzi, hogy az itt élő népek a cári Oroszország segítségével szabaduljanak föl. „Bulgária úgynevezett autonómiája semmi egyebet nem jelent, mint a törökök elkergetését ebből az erős pozícióból és Konstantinápolynak védtelenné tételét egy orosz invázió számára” – jegyezte meg Engels egy helyen.⁹⁰

Marx és Engels az 1870-es évek végén abban reménykedik, hogy a Török Birodalom, részben az orosz–török háború okozta belső válság hatására, belülről fog „modernizálódni” és így megerősödve sikeresen fog szembeszállni Oroszországgal.⁹¹ A Török Birodalom belső viszonyainak elemzésekor már nem használja Marx és Engels az 1853-ban még előszeretettel alkalmazott „döglött ló”, Európa „beteg embere” stb. kifejezéseket. Wilhelm Liebknechthez írott levelében Marx két fő érveléssel indokolja, miért álltak a „leghatározottabban a törökök pártján” 1878-ban: „1. mert tanulmányoztuk a *török parasztot* – tehát a török nép zömét –, s ennek alapján feltétlenül az *európai parasztság* egyik *legderékabb és legerkölcösebb képviselőjének* ismertük meg; 2. mert az oroszok veresége nagyon *meggyorsította volna Oroszországban* a társadalmi átalakulást . . . és *ezzel a fordulatot egész Európában*”.⁹² Marx 1-es számú érve még nagyobb hangsúlyt kap, ha figyelembe vesszük, hogy mind ő, mind Engels ugyanebben az időben javarészt elítélő hangnemben írt a Balkánon élő szláv népekről.⁹³

Marx 2. számú érve is tartalmaz új elemet. Oroszország katonai veresége már nem közvetlenül a „küszöbönálló” nyugat-európai proletárforradalmak útját könnyítené meg, hanem magában Oroszországban vezetne forradalomhoz. Az orosz forradalomtól pedig azt várja Marx és Engels, hogy Kelet-Európa szláv nemzetiségei felébredjenek a „pánszláv álmokból”.⁹⁴ Oroszország különben sem szabadítja föl a balkáni népeket – írja Engels,

hanem csak a török uralmat váltja föl a sajátjával, mely utóbbit egyenesen a törökénél „rosszabbnak” minősíti Engels.⁹⁵ Engels több írásában – a történeti valósággal szemben – idealizálva festi le a török uralom alatt élt nemzetek helyzetét: „A török uralom alatt élő keresztény paraszt anyagilag jobb helyzetben volt, mint bárhol másutt. Megtartotta a török uralom előtti intézményeit, teljes önkormányzatát; amíg megfizette adóját, a török rendszerint nem törődött vele . . . Léte méltatlan, csak megtűrt, de anyagi szempontból nem volt nyomasztó, és nem állt ellentétben e népek akkori kulturális szintjével . . .” – írja Engels 1889-ben.⁹⁶

Néhány évvel korábban pedig egyenesen azt írta: „A bolgároknak is, nekünk is, végtelenül jobb lett volna, ha az európai forradalomig törökök maradnak; a nemzeti intézmények pompás fogódzópontot adtak volna a kommunizmusba való továbbfejlődéshez . . .”⁹⁷ A bolgárok, szerbek, románok, görögök természetesen nem vártak, nem várhattak az európai proletárforradalmakra, hanem pontosan azért, mert életük elviselhetetlen szenvedések hosszú sora volt a török ázsiai despotizmus alatt, lázongtak, lázadoztak, felkeléseket szerveztek.⁹⁸ De Engels azon érve, mely szerint a török uralomnál semmivel sem jobb a cári Oroszország uralma, más szempontokból is erősen vitatható. Egy általános, elvont séma szerint úgy is föl lehetne fogni Engels gondolatát, hogy nemzeti elnyomás és nemzeti elnyomás között nincs különbség, egyformán rossz mind a kettő. Ez a fajta értelmezés azonban ellentmond Marx és Engels több ízben leírt, kifejtett általános véleményének, hiszen a két nagy gondolkodó sohasem tekintette a nemzeti függetlenséget, önállóságot mindig és minden körülmények között haladásnak. A délfancia provanszállokkal kapcsolatban jegyzi meg egy helyen Engels: „Az alkotmányozó nemzetgyűlés verte szét a független tartományokat, a konvent vasökle tette csak *franciákká* Franciaország déli részének lakosait és adta nekik kárpótlásul nemzetiségükért a demokráciát.”⁹⁹ Marx és Engels az I. Napóleon elleni háborút a németek részéről „olyan örültség”-nek nevezte, „amely egykor még minden becsületes és értelmes németnek arcába kergeti majd a vért”.¹⁰⁰ És pontosan azért, mert úgy vélték Marxék, hogy Napóleon a polgári forradalmat, míg az orosz cárizmussal szövetséges hatalmak a feudális reakciót képviselték, ez a háború „természetszerűleg a befolyásnak nyugatról keletre, Franciaországból Oroszországba való eltolódáshoz vezetett”.¹⁰¹ Másutt Engels Mexikóról írja, hogy „saját fejlődésének érdeke, hogy a jövőben az Egyesült Államok gyámsága alá kerüljön”.¹⁰²

Ha a balkáni népek orosz segítséggel történő felszabadulásának problémáit ebből az általános nézőpontból vizsgáljuk, azonnal szemünkbe ötlük Marx és Engels 1876 utáni, a Balkánnal foglalkozó írásainak egyik legfeltűnőbb vonása: Marxék sehol sem végzik el a török birodalom belső viszonyainak lényegi elemzését, a cári Oroszországgal való összehasonlítását. Ugyanis már az első egybevetésnél kiderülne, hogy a lassan, ellentmondásosan, de mégis fejlődő, iparosodó önkényuralmi Oroszország egy magasabb társadalmi-gazdasági formáció képviselőjeként jelenik meg a Balkánon.¹⁰³ Másrésztől viszont meg kell említenünk, hogy Engels 1853-ban még látta, hogy Oroszország nem veheti át egyszerűen a törökök helyét a Balkánon, hiszen világosan megfogalmazta: „De a török hatalmat visszaszorítani a Boszporusz mögé; a félsziget különböző vallásfelekezeteit és nemzetiségeit felszabadítani, az összes európai nagyhatalmak tervei és mesterkedései, ellentétes kívánságai és érdekei előtt szélesre tárni a kapukat – nem jelentené-e az általános háború kirobbanását?”¹⁰⁴

Az 1882-es vélekedés arról is tanúskodik, hogy Engelset még az 1878-as, Oroszország vereségével végződő berlini konferencia sem győzte meg arról, hogy a cári birodalom nem lehet korlátlan úr a Balkánon. Azt a ténytet pedig, hogy a török uralom alól orosz segítséggel felszabadult területeken mindenütt erős oroszellenes pártok, mozgalmak alakultak, Engels már 1853-ban észlelte,¹⁰⁵ és az ilyen mozgalmakat, a cárizmussal szembeálló kormányok cselekedeteit nagy rokonszenvvel és helyesléssel írta le több munkájában is. Engels 1886 őszén a bolgárokról írta igen elismerő hangon: „Képzeltetik a cár dühét. Miután meghajlította Bismarckot, megtörte az osztrák ellenállást, most útját állja ez a csak tegnap felbukkant kis nép, amely a 'függetlenségét' neki vagy apjának köszönheti, és amely nem látja be, hogy ez a függetlenség csak azt jelenti, hogy vakon engedelmeskednie kell a 'felszabadítónak'! Már a görögök és a szerbek is elég hálátlanok voltak, de a bolgárok nem ismertek határt. Komolyan venni a függetlenségüket, ki látott már ilyet?”¹⁰⁶

De Engels ekkor már látja azt is, hogy „Az oroszoknak először közvetlen, majd közvetett uralma elegendő volt ahhoz, hogy nem egészen 4 év alatt leohassza Oroszország iránt a bolgárok minden rokonszenvét, amely pedig nagy és lelkes volt. A nép mind jobban berzenkedett a 'felszabadító' arcátlanúsága ellen . . .”¹⁰⁷ Ezek után már túlzás nélkül állíthatjuk, hogy legalábbis a balkáni szláv népekkel kapcsolatos egyoldalúan elítélő, megvető vélekedést Engels föladta, amint a szerbek, bolgárok és a többi nép tetteivel bizonyította, hogy „felszabadítjuk”, az orosz cárizmus gyámkodó zsarnokságát nem tűrik szóltanul. A közép-kelet-európai „reakciós szláv népek”-kel kapcsolatban is beszélhetünk némi szemléletmódosulásról, hiszen Marx és Engels örömmel és lelkesedéssel üdvözölte az első kelet-európai munkásszervezetek megalakulását: „. . . a szlávok jelenleg, minden politikai és társadalmi akadály ellenére, főképpen Lengyelországban, Csehországban és Oroszországban, olyan arányban vesznek részt a nemzetközi mozgalomban, hogy azt 1872-ben a legvérmesebb optimista sem láthatta előre” — írja Marx 1878 nyarán.¹⁰⁸ Mi viszont hozzátehetjük: ezt még nehezebben tudták elképzelni Marxék 1848–49-ben.

Mindezek után, befejezésül csak egy gondolat. Marx és Engels a „reakciós-életképtelen” szláv népekről, illetve a Balkán-problematikáról szóló művei, bár nem tanulság nélküliek számunkra, mégis zömükben elavultnak tekinthetők. Amikor erről a két problémakörrel írtak Marxék, túlságosan is befolyásolta őket vagy a tőkés rend közeli összemérésébe vetett reménykedésük, vagy a cári Oroszországgal szembeni részben indokolt, részben indokolatlan ellenszenvük, vagy egyéb szempont. Marx és Engels a nemzeti kérdéssről szóló munkái közül azért az ír és a lengyel problémával kapcsolatosak a maradandó értékűek, mert itt sikerült a „konkrét” európai helyzetet „konkrétan” vizsgálni, ezért ezekből az írásaikból kiindulva, Lenin idevágó munkáit felhasználva kísérhetjük meg az igazi marxista-leninista proletár nemzetköziség elméletét és gyakorlatát kimunkálni.

JEGYZETEK

¹ Témánkra vonatkozó szakirodalomból lásd: S. F. Bloom: *The World of Nations*, 1941.; H. B. Davis: *Nationalism and Socialism*, 1967.; G. Haupt—C. Weill: *L'eredité di Marx e Engels e la questione nazionale*. *Studi storici*, 1974. április—június; G. Haupt—M. Lowy—C. Weill: *Les marxistes et la question nationale*, 1848—1914, études et textes. 1974., L. K. Abramova: *Nacionalnij voprosz v rannih*

proizvegyenyijah K. Marksza i. F. Engelsza. 1961., E. Vasziljev: Marksizim i nacionalizm. 1970. T. J. Burminsztrova: Nacionalnij voprosz v trudah F. Engelsza. 1972., Molnár Erik: A marxizmus szövetségi politikája 1848–1889. Kossuth, 1967.

²Marx és Engels életművében mennyiségileg, pusztán az oldalszámot tekintve sem túlságosan nagy a nemzeti kérdéssel kapcsolatos írások száma. Azt pedig, hogy Marx és Engels mennyire csak reagált a nemzeti kérdés különböző eseményeire, az is bizonyítja, hogy például 1856 és 1876 között mindössze egy rövid cikkben tért ki Engels a balkáni török uralomra, 1856 és 1863 között pedig a lengyel kérdés került ki szinte teljesen érdeklődési körükből.

³Engels egy cikkben belül nevezi a középkori délfranciákat (ma okszitánoknak hívhatnánk őket) nemzetnek és nemzetiségnek. (Engels: A lengyel vita Frankfurtban. 1848. IX. 2. Marx és Engels Művei – továbbiakban: MEM – 5, Budapest 1961, 338–339. o.) A német és az orosz kiadás is különbséget tesz: nacionalitát és nation (Marx–Engels Werke, 5, 354. o. Berlin 1959), illetve: nacionalnoszty és nacija (K. Marksza i F. Engelsz szocsinyenyija, 5. k. 377–378. o. Moszkva 1956) között.

Másutt Engels a magyarokat, oroszokat, hollandokat is a nemzetiségek körébe sorolja. Lásd: Engels: A Kommunisták Szövetsége történetéhez. 1885. október. MEM 21, Budapest 1970, 203. o. Marx 1870 őszén attól tart, hogy egy orosz–francia katonai szövetség megvalósulása esetén Németország kénytelen lesz új védekező háborúra készülődni; „*faji háborúra* – a szövetkezett szláv és latin fajok ellen”. Marx: A Nemzetközi Munkásszövetség Főtanácsának második üzenete a francia–porosz háborúról. 1870. szeptember. MEM 17, Budapest 1968, 248. o.

Itt jegyezzük meg, hogy sem a marxista, sem a polgári társadalomtudományok a nemzeti kérdés területén még napjainkig sem tudtak egy valamennyire is egységes, használható kategóriarendszert kidolgozni. Erről a kérdéstről lásd pl.: S. J. Kirschbaum: Nationalisme et fédéralisme en théorie communiste. *Études Internationales* 1975/3. és Chong-Do Hah–J. Martin: Toward a synthesis of conflict and integration theories of nationalism. *World Politics* 1975/3., valamint Benczédi L.–Csatári D.: Szocialista hazafiság – szocialista történetiszemlélet. Kossuth, 1967.

⁴Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. 1848. január. MEM 4, Budapest 1959, 457. o.

⁵Marx levele Engelshez 1866. június 20. MEM 31, Budapest 1973, 223. o. Ma azok a szocialista, liberális gondolkodók idézik Marxnak ezt a levelét, akik napjainkban Nyugat-Európában, elsősorban Olaszországban és Franciaországban az ún. nem államalkotó kis nemzetiségek (bretonok, okszitánok, friuliak stb.) fennmaradásáért, jogaiért küzdenek. Marxra hivatkoznak – többek között –, aki fentebb idézett levelében azt írja, hogy azok, akik mint Lafargue, tagadják a nemzetiségek létét, fontosságát pl. Franciaországban, lényegében azon az állásponton vannak, hogy „a francia mintanemzet majd elnyeli őket”. Marx, i. m. 224. o. Marx levelét monográfiája mottójának választotta Sergio Salvi: Le nazioni proibite. Firenze, 1973.

⁶Engels levele L. Lafargue-hoz 1889. október 8. MEM 37, Budapest 1977, 276. o.

⁷Ha ezt figyelembe vesszük, egy csapásra érthetővé válnak olyan közismert marxi tételek, mint pl. a Kiáltvány sokat idézett mondata: „A kommunisták a többi proletárpárttól csak abban különböznek, hogy... a proletárok különböző nemzeti harcaiban az egész proletariátus közös, a *nemzetiségtől független* (az én kiemelésem – K. L.) érdekeit hangsúlyozzák és érvényesítik.” Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. 1848. január. MEM 4, 453. o. – Bár még így is nehéz, ha ugyan nem lehetetlen megmagyarázni, hogy mit is érthetett Marx azon, hogy a proletariátus osztályharca csak „formájában” nemzeti, „tartalmában” nem... Marx: A gothai program kritikája. 1875. április–május. MEM 19, Budapest 1969, 21. o.

⁸Marx levele Engelshez 1865. február 25. MEM 31, 82. o.

⁹Engels 1848 februárjában így írt: „A Tuileriák és a Palais Royal lángjai a proletariátus hajnalpírja. A burzsoá uralom most mindenütt össze fog roppanni vagy meg fogják dönteni.” Engels: Forradalom Párizsban. MEM 4, 507. o. Marx és Engels mélységesen bízott abban, hogy a tőkés rendet megdőntő proletárforradalmak kora a XIX. századdal érkezett. Erről lásd pl. Marx: Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig. 1850. MEM 7, Budapest 1962, 191. o. és Marx: Beszéd a „People’s Paper” évfordulóján Londonban, 1856. április 14-én. MEM 12, Budapest 1967, 1. o. A Tőke elemzése szerint is a kapitalista gazdaságot a rendszeres időközökben visszatérő és egyre súlyosabb gazdasági válságok mintegy természeti szükségszerűséggel hajtják a végső összeomlás felé, a világciklus kialakulásával pedig a válságok visszatérési ciklusa egyre rövidül. Marx: *A tőke*. I. k. 25. l., 700. l., 701. l. + 879. l. jegyzet; Magyar Helikon, 1967. Engels 1883-ban a „tőkés termelési mód teljes kimerüléséről” ír. Engels levele

A. Bebelhez. 1883. május 10–11. *MEM 36*, Budapest 1978, 25. o. Ugyanő a polgári társadalmat 1891-ben olyan „rothadt öreg skatulyá”-nak nevezi, amely „belsőleg lényegében meghalt”. Engels levele A. Bebelhez. 1891. október 24–26. *MEM 38*, Budapest 1977, 183. o.

¹⁰ Marx levele Engelshez 1858. október 8. *MEM 29*, Budapest 1972, 339. o.

¹¹ Engels ezt 1895-ben éles önkritikával meg is fogalmazta, lásd: Engels: Bevezetés [az „Osztyárharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig”] 1895-ös kiadásához. *MEM 7*, 535–536. o.

¹² Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. 1848. január. *MEM 4*, 445–446. o.

¹³ Marx–Engels: A német ideológia. 1845–1846. *MEM 3*, Budapest 1960, 35–36. o.

¹⁴ Engels: A kommunizmus alapelvei. 1847. október–november. *MEM 4*, 358–359. o.

¹⁵ Lenin ismerte föl a gyarmati népek függetlenségi harcának jelentőségét. Sztálinnak igaza volt akkor, amikor megállapította: „Irek, magyarok, lengyelek, finnek, szerbek és Európa egynéhány más nemzetisége – ez volt a nem-teljesjogú népeknek az a köre, melyeknek sorsa iránt a II. Internacionálé hősei érdeklődtek. Az ázsiai és afrikai népek tíz- és százmilliói... rendszerint a láthatáron kívül maradtak... Hallgatólagosan feltételezték, hogy a proletariátus győzelme Európában a gyarmati felszabadító mozgalommal való közvetlen szövetség nélkül is lehetséges...” Sztálin: *A leninizmus kérdései*. 1924. április. Szikra, 1949, 62., 64. o.

¹⁶ A legtöbb ilyen írás Engelstől származik. Az indiai szipoj-lázadás kapcsán állapítja meg, hogy az angol katonák kettős fölényben vannak a lázadókkal szemben, „mint katonák civilekkel és mint európaiak ázsiaiakkal szemben”. Engels: Lakhnu felmentése. 1858. január 14. *MEM 12*, 343. o. A németekről megállapítja, hogy „Ők a dánoknál fizikailag morálisan magasabb rendű fajtának tartják magukat és azok is”. Engels levele Marxhoz 1864. november 2. *MEM 31*, 5. o. Marx a fenti állásfoglalásokhoz hasonlókat nemigen írt le, sőt Engelshez írott egyik levelében élesen bírálta a brit és holland gyarmatosítókat, akik az „alacsonyabb rendű fajok” létének hamis ideológiájával próbálják meg igazolni gyarmatosítási politikájukat. Marx levele Engelshez 1882. április 8. *MEM 35*, Budapest 1976, 48. o.

¹⁷ Erről lásd: Engels: Marx és a „Neue Rheinische Zeitung” 1848–1849. 1884. február. *MEM 21*, 13–20. o. és különösen Engels: Bevezetés [az „Osztyárharcok Franciaországban...”] 1895-ös kiadásához. *MEM 7*, 533–534. o.

¹⁸ Engels: A prágai felkelés 1848. június 17. *MEM 5*, 73. o.

¹⁹ Engels: A vég kezdete Ausztriában. 1848. január 25. kb. *MEM 4*, 486. o.

²⁰ Marx–Engels: A német külpolitika és a legutóbbi prágai események. 1848. július 11. *MEM 5*, 189. o.

²¹ Engels: A demokratikus pénszlávizmus. 1849. február 14–15. *MEM 6*, Budapest 1962, 260. o.

²² Engels: A magyar harc. 1849. január 8. *MEM 6*, 64. o. G. Haupt megpróbál különbséget tenni Marx és Engels 1848–49-es, szlávokkal kapcsolatos álláspontja között. Szerinte Marx inkább a „forradalmi–ellenforradalmi” népek terminológiát használta, míg Engels a „hegelianus”, „történelmi–történelmietlen” népek kifejezést. Haupt–Weill, i. m. 289. o. A magunk részéről a rendelkezésünkre álló Marx–Engels kiadások alapján ezt az állítást nem tartjuk megalapozottnak, első megközelítésben már csak azért sem, mert hiszen Engels is használta a „forradalmi–ellenforradalmi” népek szembeállítását. Maga Haupt is utal arra, hogy ez az – állítólagos – terminológiai különbség nem jelent *felfogásbeli* eltérést Marx és Engels szlávokkal kapcsolatos véleménye között. Haupt ezzel elhatárolja magát Roman Rosdolsky álláspontjától, aki egyik írásában (Engels und das Problem der 'geschichtlosen' Völker. Archiv für Sozialgeschichte IV. 1964. 87–282. o.) kategorikusan megkülönbözteti egymástól Marx és Engels álláspontját, Engelseket nemcsak „hegelianus túlzásokkal”, de azzal is megvádolva, hogy nem értette meg az 1848-as forradalmak lényegét. Rosdolsky véleményét osztja M. Lowy is (Haupt–Lowy–Weill, i. m. 373–374. o.), amikor rövid tanulmányában úgy vélekedik, hogy Engels nem ragadta meg az 1848–49-es forradalom kudarcának osztyálggyökereit, ezért kísérelte meg egy metafizikus, hegelianus eredetű ideológiával megmagyarázni: a „történelmietlen népek természet-től fogva ellenforradalmiak”.

²³ A korabeli információ-áramlás lassúságát is figyelembe véve, mégis a magyarországi és tágabban az európai erőviszonyok sajátos megítélése derül ki Marxnak Engelshez Párizsból 1849. augusztus 17-én, tehát már a világosi fegyverletétel után írott leveléből: „Magyarország nagyszerű... De a nyomorult Poroszország – csak attól félek, túl gyáva – elveszett, mihelyt részt vesz a magyar ügyben, amely mindenesetre általános háborúban fog feloldódni.” Marx levele Engelshez. 1849. augusztus 17.

MEM 27, Budapest 1971, 132. o. (Itt jegyezzük meg, hogy Szabó Ervin is idézi ezt a levélrészletet – *Társadalmi és pártarcok a 48–49-es magyar forradalomban*. Népszava K., 1945., 29. o. – de minden kritikai észrevétel nélkül, pusztán azt kiemelve, hogy Magyarországot „nagyszerű”-nek tartotta Marx.) De Marx és Engels kelet-európai tudásanyagáról a fentihez hasonló „helyzelelemzéseknél” jellemzőbb dokumentum is rendelkezésünkre áll. 1852 tavaszán Engels egyik levelében a következőket írta Marxnak: „... végre szláv dolgaimmal is rendbe kell jönnöm... A szláv nyelvekkel ez évben el kell készülnöm és alapjában véve nem is olyan nehezek. Azon kívül, hogy a dolog számomra nyelvészetileg érdekes, az a szempont is felmerül, hogy a legközelebbi nagy politikai színjáték alkalmával *legalább egyikünk* ismerje éppen azon nemzetek nyelvét, történelmét, irodalmát és *társadalmi intézményeinek részleteit*, amelyekkel menten konfliktusba kerülünk.” Engels levele Marxhoz 1852. március 18. MEM 28, Budapest 1971, 34–35. o. (Az én kiemelésem – K. L.) Mindezek ellenére, ismételjük, az elemző értékelésnek csak egyik, nem is elsődleges szempontja lehet az, hogy Marx és Engels egykorú vagy közvetlenül az 1848–49-es forradalmak lezajlása után a „reakciós, életképtelen” szláv népekről írott műveinek tényanyagát egybevetjük a mai, több ország történész generációinak szorgos munkájával főlhalmozott tudásmennyiségével és „diadalmasan” rámutatunk: Marx és Engels itt és itt, erről és erről nem tudott (nem tudhatott), tehát egész 1848–49-es állásfoglalásuk hibás, hamis volt. Engels maga is jól tudta, hogy a „Neue Rheinische Zeitung”-beli cikkeinek mi a fő gyengesége; egyik levelében ezt írja: „Meggyőződtem arról, hogy a 'Neue Rheinische Zeitung' cikkeit így, *valóságos* eseménytörténet nélkül, nem lehet kinyomatni.” Engels levele H. Schlüterhez. 1885. október 9. MEM 36, 367. o. Marx és Engels az 1848–49-es európai forradalmi események fő tendenciáit rosszul ítélte meg. A proletárforradalmak közeli eljövételében bíztak akkor, amikor a polgári demokratikus forradalmak objektív és subjektív feltételei sem voltak még meg Európában. De ennek ellenére, napi sakedeteikben nagyfokú realitásérzék, megfontoltság jellemezte őket. 1848. március elején Marx Párizsban határozottan szembefordult azzal a tervvel, hogy a Párizsban élő németekből fegyveres csapatot szervezenek és betörve Németországba „forradalmasítsák” azt. (F. Mehring: *Marx Károly életrajza*, Bp. 1957, 174–175. o.)

²⁴Erről lásd: Arató E.: *Kelet-Európa története a 19. század első felében*. Akadémiai K., 1971. 1848–49-re különösen 373. o.-tól.

Ians Kohn szovjetellenes, tendenciózus történeti munkájában (*Le panslavisme. Son histoire et son idéologie*, Párizs 1963, 94–95. o.) kénytelen megállapítani, hogy a XIX. századi orosz külpolitika irányítói Nesselrode és Gorcsakov külügyminiszterek (az első 1815–1856, a második 1856–1882 között irányította a cári birodalom külügyeit) nem fogadták kedvezően a nacionalista vagy pánszláv eszméket, a pánszlávisták sem az udvarnál, sem a kormánynál nem találtak támaszra. Kohn ugyanakkor érdekes példák sokaságával bizonyítja, hogy a XIX. században általános volt az oroszgyűlölet Európában, liberális, szocialista, monarchista világnézetű emberek egyaránt tartottak attól, hogy Oroszország Nyugat felé is akar terjeszkedni.

²⁵Erről lásd pl. Engels: Németország és a pánszlávizmus. 1855. április. MEM 11, Budapest 1966, 187–192. o.

²⁶Engels: A demokratikus pánszlávizmus. 1849. február. MEM 6, 264. o.

²⁷1852-es programjának megfelelően Engels komoly kutatómunkát végzett a szláv népek múltjának megismerése terén. Erről tanúskodik egyik, Marxhoz írott levele is: „... Szlovákiában igen erősen megkapaszkodott a protestantizmus, amely nagymértékben hozzájárult a szlovákoknak a magyarokkal szembeni tétlenségéhez...” Engels levele Marxhoz 1856. március 7. MEM 29, 26–27. o.

²⁸G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai K., 1966, 84. o. Engels elsősorban azt fogadja el Hegel gondolatmenetéből, hogy a világ „világtörténeti” és „történelmietlen” népekre osztható. Hegel szerint „világtörténeti” népek azok, amelyek részt vesznek abban a fejlődési folyamatban, amely a történelem lényegét alkotja. Hegel kirekesztette Afrikát (kivéve Egyiptomot), a szlávokat, a korai amerikai civilizációkat stb. Erről lásd: Dh. W. Cole: *The heavy hand of Hegel*. az E. M. Earle szerk. tanulmánykötetben New York 1950, 64–80. o.

²⁹Engels: A demokratikus pánszlávizmus. 1849. február. MEM 6, 265–271. o.

³⁰Lenin és nyomában Sztálin csak eddig a pontig követi Engels leírását, az „életképes-életképtelen” népek különbségtétellel nem foglalkozik, valamint nem tér ki Marx és Engels 1848–49-es általános forradalomváró megfogalmazásaira sem, így e tárggyal foglalkozó, Marxék

korabeli álláspontját védelmező írása nem visz minket közelebb a problémakör megértéséhez. Lásd: V. I. Lenin: Az önrendelkezés körül folyó vita eredményei. 1916. július. Lenin Összes Művei 30, Budapest 1971, 36–37. o., valamint J. V. Sztálin: A leninizmus alapjairól. 1924. április. Szikra, 1949. 65. o.

³¹ Engels: A demokratikus pánszlávizmus. 1849. február. *MEM 6*, k. 273. o.

³² Engels: Forradalom és ellenforradalom Németországban. 1852. április. *MEM 8*, Budapest 1962, 73. o.

Engels élete végéig meglehetősen ellenszenvvel viseltetett általában a kis népekkel szemben (kivétel az írek), legyenek azok keletiek vagy nyugatiak. Laura Lafargue-hoz írott levelében írja: „... a kis nemzetek csak másodrendű szerepet játszhatnak a szocialista fejlődésben, bár ők azt várják, hogy majd vezethetnek... A svájciak filiszterek és kispolgárok... a dánok is ezzé lettek... És most a hollandok is elkezdik ugyanezt... De semmi baj, most nagyobb a remény a franciák, németek és angolok együttműködésére, s ha a kisbabák nyugósködnék, odaajándékozzuk őket a possibilistáknak.” Engels levele Laura Lafargue-hoz 1889. szeptember 9. *MEM 37*, 263–264. o. Engels 1848-ban már így írt a nagy és a kis népek viszonyáról: „Ugyanazzal a joggal, amellyel a franciák elvették Flandriát, Lotaringiát és Elzászt, s előbb vagy utóbb elveszik Belgiumot, ugyanazzal a joggal veszi el Németország Schleswiget: a civilizációnak a barbársággal, a haladásnak a maradisággal szembeni jogával.” Engels: A dán–porosz fegyverszünet. 1848. szeptember 9. *MEM 5*, 379. o.

³³ Engels: Mi köze a munkásosztálynak Lengyelországhoz? 1866. január–április. *MEM 16*, Budapest 1964, 142–144. o.

Ugyanerről a kérdésről Engels másutt általános formában fogalmazva így írt: „Hogy Európa térképe véglegesen rögzítve van, azt senki sem állítja. De minden változtatásnak, amennyiben tartós, nagyjában és egészében arra kell irányulnia, hogy a nagy és életképes európai nemzeteknek egyre inkább és inkább megadja *valóságos* természetes határait, amelyeket nyelv és rokonszenv szab meg, míg azok a néptörmelékek, amelyek nemzeti létezésre már nem képesek, a nagyobb nemzetek bekebelezett részei maradnak és vagy feloldódnak bennük, vagy pedig csak mint etnográfiai emlékek maradnak fenn, politikai jelentőség nélkül.” Engels: A Pó és a Rajna. 1859. február–március. *MEM 13*, 276. o.

³⁴ Az 1848. tavaszi magyarországi nemzetiségi viszályra legújabbán lásd: Spira Gy.: A testvérharc küszöbén. *Századok*, 1977/4. sz.

³⁵ A prágai szláv kongresszusról lásd: Arató, i. m. 395., 409–410. o. Bakunyin felhívását közli: Kelet-Európa 1789–1900. Új- és legújabbkori egyetemes szöveggyűjtemény 4. k. Tankönyvkiadó, 1968, 209., 210. o.

³⁶ Idézi: Szabad Gy.: *Kossuth politikai pályája*. Kossuth K., 1977, 152. o.

³⁷ Mindezek figyelembevételével szinte érthetetlen, hogy a Kossuth Kiadó gondozásában megjelent: *Marx és Engels Magyarországról* c. kötet (szerk. Kálmán E. és Lissauer Z., Összeállította: Remsei F., Bp. 1974) előszavának írói – aláírása: A Kiadó – úgy foglalnak állást Engels szlávellenes írásaival kapcsolatban, hogy itt csupán „egy általánosságban helyes elvi álláspontnak túl korai és ezért helytelen gyakorlati alkalmazásáról van szó (i. m. 10–11. o.), az „életképtelenség” kategóriát pedig úgy magyarázzák, hogy Engels ezen azt értette, hogy ezek a népek „önálló burzsoá nemzetként” nem létezhetnek. (Uo.) Az állítások tarthatatlanságát itt már fölösleges is volna tovább bizonyítani, csak annyit jegyzünk meg, hogy ez a vélemény jelentős elméleti visszalépés még a MEM 6. 1962-ben, ugyancsak a Kossuth Kiadó gondozásában megjelent Előszó-hoz képest is, ahol erről a kérdésről még a következőket olvashatjuk: „... az 1848–49-es forradalom tapasztalatai alapján egyes nemzetek szerepére vonatkozólag levont következtetések történelmileg nem is bizonyultak helytállóknak...” I. m. IX. o.

³⁸ Marx: Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig. 1850. *MEM 7*, 31. o.

³⁹ Engels szó szerint a következőket írta: „Abban a pillanatban, amikor Franciaország ismét a forradalom útjára lép... Németek, magyarok, lengyelek, olaszok, horvátok ledobják a kötelékeket, amelyek erőszakkal összekötik őket, és a mai bizonytalan, véletlenszerű szövetségek és antagonizmusok helyett Európa ismét két nagy *különböző zászlók alatt* új célokért küzdő táborra fog oszlani. (Az én kiemelésem – K. L.) Akkor csak a *demokratikus forradalom* és a *monarchikus ellenforradalom* között folyik majd a harc.” Engels: A nagy kalandor sorsa. 1855. március 16. kb. *MEM 11*, 120–121. o.

⁴⁰ Marxnak és Engelsnek az ír kérdéstről írott munkáihoz lásd: L. I. Golman: *Karl Marx and Friedrich Engels and the Irish Question*. Moszkva, 1971. és R. Levvero: *Imperialismo e rivoluzione in Marx. La questione Irlandese*. Classe, 1972, 71–112. o.

Marx és Engels az írek és angolok összefogásának szükségességét hangsúlyozta pl.: Engels: A munkásosztály helyzete Angliában. 1844. szeptember – 1845. március. *MEM 2*, Budapest 1958, 453–454. o., és Engels: Feargus O'Connor és az ír nép. 1848. január. *MEM 4*, 420–421. o. stb.

⁴¹ Marx levele Engelshez. 1867. november 2. *MEM 31*, 370. o.

⁴² Lásd pl. Marx: Feargus O'Connor – A kormány vereségei – . A költségvetés. 1853. április. *MEM 9*, Budapest 1964, 53–58. o. és Marx: Az indiai kérdés – Az ír földbérleti jog. 1853. június. *MEM 9*, 148–153. o. stb.

⁴³ Engels levele Marxhoz. 1856. május 23. *MEM 29*, 49. o.

⁴⁴ „Írország az első angol gyarmatnak tekinthető” – írta ugyanebben a levelében Engels (i. m. 48. o.) és így foglalta össze véleményét az angolok „országjáról”: „Az országot az angolok hódító háborúi 1100-tól 1850-ig (valójában eddig tartottak és eddig az ostromállapot is) teljesen tönkretették.” (I. m. 49. o.)

⁴⁵ Marx: Írország bosszúja. 1855. március. *MEM 11*, 113. o.

⁴⁶ Marx: A Nemzetközi Munkásszövetség alapító üzenete. 1864. október. *MEM 16*, 3. o.

⁴⁷ Marx levele Engelshez 1867. november 30. *MEM 31*, 393. o. Ugyanezt másutt így fogalmazta meg: „Mostani rendszer: nyugodt, üzletszerű megsemmisítés, a kormány pusztán a landlordok (és az uzorások) eszköze.” Marx: Az ír kérdésre vonatkozó el nem hangzott beszéd vázlata. 1867. november 26. körül. *MEM 16*, 203. o.

⁴⁸ „Az angolok és írek közötti antagonizmus a titkos alapja az Egyesült Államok és Anglia összeütközésének. Lehetetlenné tesz minden komoly és őszinte együttműködést a két ország munkásosztálya között” – írta Marx levelében S. Meyerhez és A. Vogthoz. 1870. április 9. *MEM 32*, Budapest 1974, 656. o.

⁴⁹ Engels: A munkásosztály helyzete Angliában. 1844. szeptember – 1845. március. *MEM 2*, 453–454. o.

⁵⁰ Marx: A Főtanács a Francia–Svájci Föderális Tanácshoz. 1870. január 1. kb. *MEM 16*, 377. o.

⁵¹ Marx levele L. Kugelmanhoz 1869. november 29. *MEM 32*, 627. o. Ugyanezt a problémát az 50. sz. jegyzetben idézett művében így foglalta össze Marx: „Az átlagos angol munkás gyűlöli az ír munkást mint konkurenciát, aki leszorítja a munkabéreket és a *standard of life-of*. Nemzeti és vallási ellenszennvel érez iránta... A burzsoázia mesterségesen szítja és fenntartja ezt az ellentétet a proletárok között magában Angliában. Tudja, hogy ez a szakadás *hatalma megtartásának igazi titka*.” Marx, i. m. 377. o.

⁵² Marx: A szent család. 1844. szeptember–november. *MEM 2*, 35–36. o.

⁵³ Marx és Engels: A német ideológia. 1845–46. *MEM 3*, 43. o. Ugyanebben a műben nem sokkal alább még világosabban kifejti Marx és Engels: „... a nagyipar teremtett egy olyan osztályt, amelynek minden nemzetben ugyanaz az érdeke, és amelynél a nemzeti jelleg már megsemmisült, olyan osztályt, amely valóban lerázta az egész régi világot és ugyanakkor szembenáll vele”. I. m. 59. o.

⁵⁴ Engels levele F. A. Sorgéhoz 1892. december 31. *MEM 38*, 554. o.

⁵⁵ Marx levele S. Meyerhez és A. Vogthoz 1870. április 9. *MEM 32*, 656. o.

⁵⁶ Engels: Az ír szekciók és a brit föderális tanács kapcsolatairól. (A Nemzetközi Munkásszövetség Főtanácsa 1872. május 14. ülésén elhangzott beszéd.) *MEM 18*, Budapest 1969, 71–72. o.

⁵⁷ Marx: Az ír kérdéstről a londoni Német Munkás Művelődési Egyletben tartott előadás vázlata. 1867. december 16. kb. *MEM 16*, 208. o.

⁵⁸ Marx: A Főtanács a Francia–Svájci Föderális Tanácshoz. 1870. január 1. *MEM 16*, 377. o.

⁵⁹ Marx: A polgárnáború Franciaországban (Első fogalmazvány). 1871. április–május. *MEM 17*, 514. o.

„A burzsoázia igazi patriotizmusa” – jegyzi meg alább Marx – „mely oly természetes a különböző 'nemzeti' birtokok valóságos tulajdonosainak szemében – pénzügyi, kereskedelmi és ipari vállalkozásainak kozmopolita jellege miatt merő ámitássá fakult.” Uo. 515. o.

A „második nagy formában”, vagyis az áru- és pénzvviszonyokon, a munkások kizsákmányolásán alapuló tőkés társadalmi rendben a pénz világpénzzé válik, az árubirtokos jellemző ideológiájává pedig a kozmopolitizmus, „mint a gyakorlati ész vallása, ellentétben a törzsköcsök vallási, nemzeti és egyéb

előítéletekkel, amelyek az emberiség anyagcseréjét gátolják” – állapítja meg másutt Marx. (A politikai gazdaságtan bírálatához II. 1858. augusztus – 1859. január. *MEM 13*, 116. o.) A tőke által létrehozott polgári társadalom jellemző ideológiája a világpiacon megjelenő árúirtokosok kozmopolitizmusa mellett az elmaradott országok burzsoáziájának „védővamos” hazafisága, nacionalizmusa, alapította meg Marx. (A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. 1843 vége – 1844 eleje) *MEM 1*, Budapest 1957, 382. o.

⁶⁰ Marxnak és Engelsnek a lengyel kérdéstről írott műveit dolgozza föl: D. Rjazanov: K. Marks és F. Engelsz o polszkom voprosze. (1916) „Ocserki po isztorii marksizma.” Moszkva, 1928. II. k. 318–353. o.

Az újabb szovjet szakirodalomból lásd: V. A. Djakov: *Marksz i Engelsz i polszkoje oszvo-bogyitelnoje dvizsenyije*. Moszkva, 1968. és P. N. Poszpilov–A. F. Szmirnov: Karl Marks o roli polszkovo voprosza v evropejszkoi politike. *Novaja i novejsaja politika*. 1967/2. sz.

Marx és Engels véleményére általában a lengyel kérdéstről: Engels: Előszó (A Kommunista Párt kiáltványa 1892-es lengyel kiadáshoz) *MEM 4*, 576. o., és Marx levelét P. L. Lavrovhoz 1875. december 3. *MEM 34*, Budapest 1975, 167. o.

⁶¹ Marx és Engels: Beszédok Lengyelországról (az 1830-as lengyel forradalom 17. évfordulója alkalmából tartott 1847. november 29-i londoni nemzetközi gyűlésen. *MEM 4*, 396. o.

⁶² Uo.

⁶³ Lásd pl. Marx–Engels: Az 1846. február 22-i lengyel forradalom második évfordulójának megünneplése Brüsszelben. Engels beszédét lásd *MEM 4*, 500–501. o. és Engels: A lengyel vita Frankfurtban c. írást 1848. augusztus–szeptember. *MEM 5*, 304–347. o.

⁶⁴ Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. 1848. január. *MEM 4*, 470. o. Az 1846-os krakkói felkelést is azért ünnepelték, mert véleményük szerint az azonosította a „nemzetiség ügyét a demokrácia ügyével és az elnyomott osztály felszabadításával”. Marx–Engels: Az 1846. február 22-i lengyel forradalom második évfordulójának megünneplése Brüsszelben. Marx beszéde. *MEM 4*, 498. o.

⁶⁵ Erről lásd: Engels: A lengyel vita Frankfurtban. 1848. augusztus–szeptember. *MEM 5*, 317–318. o. és Engels: Marx és a „Neue Rheinische Zeitung” 1848–1849. 1884. február. *MEM 21*, 16. o.

⁶⁶ Engels, többek között az alábbiakat írta: „... nyugaton vegyék el a lengyelektől, amit csak lehet, erődítményeiket, különösen Posent, védelem ürügyén németekkel szállják meg, hagyják gazdálkodni, küldjék a tűzbe őket, zabálják fel országuk élelmét, kenyerezzék le őket azzal, hogy majd megkapják Rigát és Ogyesszát, s ha az oroszokat sikerül mozgásba hozni, szövetkezzenek velük és a lengyeleket kényszerítsék engedményekre”. Engels levele Marxhoz 1851. május 23. *MEM 27*, Budapest 1971, 251. o.

⁶⁷ Engels levele Marxhoz 1851. február 5. *MEM 27*, 167. o.

⁶⁸ Engels levele Marxhoz 1851. május 23. *MEM 27*, 252. o.

Marx 1867-ben már jóval többre becsüli a lengyel nép erejét, amikor kijelenti: „Európa számára . . . csak egy alternatíva létezik: vagy Európára zúdul lavinaként a moszkoviták vezetete ázsiai barbárság, vagy pedig Európának helyre kell állítania Lengyelországot, ily módon húszmillió hőst állítva maga és Ázsia közé, hogy időt nyerjen társadalmi átalakulásának befejezéséhez.” Marx: Beszéd az 1867. január 22-i londoni lengyel gyűlésen. *MEM 16*, 184. o.

⁶⁹ Marx: Az orosz győzelem – Anglia és Franciaország helyzete: 1853. december 13. kb. *MEM 9*, 515. o.

⁷⁰ Marx levele Engelshez 1863. február 13. *MEM 30*, Budapest 1973, 312. o.

⁷¹ Ezzel a gondolattal kapcsolatban sajnos még a legkomolyabb szakirodalomban is előfordulnak félreértések, félreérthető megfogalmazások. Tőkei Ferenc a Német ideológia kommunizmus-felfogásáról szólva jegyzi meg: „Marx és Engels a fenti megfogalmazás idején még Nyugat-Európában várta a forradalom kirobbanását, Marx élete utolsó éveiben már mindketten Oroszországból várták.” Tőkei F.: *A társadalmi formák elméletéhez*. Kossuth, 1968. 178. o. Ebben a megfogalmazásban két alapvetően különböző dolog egybemosásával van dolgunk. Marx és Engels a Német ideológiában és életük végéig a proletár-szocialista forradalom kirobbanását Nyugat-Európából várták. Oroszországból, illetve, mint láttuk, 1863-ban Lengyelországból, vagyis Kelet-Európa „parasztországaiból” (*MEM 35*, 327., *MEM 19*, 131. o.) 1789 sajátos, ázsiai új kiadását várták. Az orosz forradalomról írja Marx 1858 végén: „e féllázsiai jobbágyok rémuralma olyan lesz, amilyenre még nem volt példa a történelemben, de

ez lesz a második fordulópont az orosz történelemben, és végül igazi és általános civilizációt állít majd annak a hamis látszatcivilizációnak a helyébe, amelyet Nagy Péter vezetett be”. *MEM 12*, 636. o. Erről lásd még: *MEM 32*, 644. o. Oroszország és a nyugati proletárforradalmak kapcsolatát egészen világosan, több munkájukban is megfogalmazták Marxék: „... ha az orosz forradalom jeladás lesz egy nyugati proletárforradalomra, úgy, hogy a kettő egymást kiegészíti, akkor a mostani orosz közös földtulajdon kiindulópontja lehet egy kommunista fejlődésnek”. *MEM 4*, 566. o. vagy: „Egy oroszországi forradalom okvetlenül megfosztaná az összeurópai reakciót legerősebb támaszától, nagy tartalékhadserégétől, és ezáltal a Nyugat politikai mozgalmának is új, hatalmas lökést adna és tetejébe mérhetetlenül kedvezőbb működési feltételeket teremtené számára.” *MEM 18*, 659. o. Másrésztől Engels az 1890-es években már azt is lehetségesnek tartotta, hogy a munkásosztály egy, önmagában vett országban, Németországban hatalomra jusson, (*MEM 7*, 531–545., 36, 231. o., 38, 440., 539. o.). sőt, egyes írásaiban a Német Szociáldemokrata Párt ügyét az európai munkásmozgalom ügyével azonosította. (*MEM 38*, 156–157. o.)

⁷² Marx levele Engelshez 1863. március 24. *MEM 30*, 321. o.

⁷³ Marx: A londoni Német Munkás Művelődési Egylet proklamációja Lengyelországról. 1863. október. *MEM 15*, Budapest 1968, 548–549. o.

⁷⁴ Marx: A Nemzetközi Munkásszövetség alapító üzenete. 1864. október. *MEM 16*, 10. o.

⁷⁵ Marx: Helyesbítés. 1865. április 13. *MEM 16*, 88. o.

⁷⁶ Marx–Engels: Lengyelországról. 1863. január 22. *MEM 18*, 542. o. Engels ezt bővebben is kifejtette 1882 elején: „Ameddig tehát Lengyelország fel van osztva és le van igazva, addig nem fejlődhet ki sem erős szocialista párt magában az országban, sem a többi németországi stb. proletárpárt valódi nemzetközi érintkezése más lengyelekkel, mint az emigrációval. Minden lengyel paraszt és munkás, aki az eltompultságból felébred az általános érdekekben való részvételre, először a nemzeti leigázottság tényébe ütközik, első akadályként mindenütt ez áll útjába. Ennek megszüntetése az alapfeltétele minden egészséges és szabad fejlődésnek. Azok a lengyel szocialisták, akik nem az ország felszabadítását állítják programjuk élére, úgy tűnnek fel előttem, mint azok a német szocialisták, akik nem mindenekelőtt a szocialista-törvény eltörlését, a sajtó-, egyesülési, gyülekezési szabadságot akarják követelni. Hogy harcolhassunk, ahhoz először a talajnak kell meglennie, a levegőnek, világosságnak és mozgástérnek... Hogy aztán a legközelebbi forradalom előtt lehetséges-e Lengyelország helyreállítása, annak nincs jelentősége. *Nekünk* semmi esetre sem hivatásunk, hogy visszatartsuk a lengyeleket a további fejlődésük életfeltételeinek kiharcolására tett erőfeszítésektől, vagy elhittessük velük, hogy nemzetközi szempontból a nemzeti függetlenség igen másodlagos dolog, holott éppen ez az alapja minden nemzetközi együttműködésnek.” Engels levele K. Kautskyhoz 1882. február 7. *MEM 35*, 251. o.

⁷⁷ Marx–Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. 1848. január. *MEM 4*, 457. o.

⁷⁸ 1853 előtt csak egy ízben, 1848-ban jegyez meg annyit Engels, hogy: „A Kárpátoktól délre tarkán összevissza dobált mindenféle törzsbeli népeknek a függetlenségi harcai egészen másképp bonyolultak, jóval több vérbe, zavarba és polgárháborúba fognak kerülni, mint a lengyel függetlenségi harc, meg a Németország és Lengyelország közötti határ megállapítása.” Engels: A lengyel vita Frankfurtban. 1848. augusztus–szeptember. *MEM 5*, 318. o.

⁷⁹ Marx levele Engelshez 1853. március 10. *MEM 28*, 208. o.

⁸⁰ Erről a kérdéssel részletesen lásd: D. Rjazanov: K. Marks i „Nyu-Jorszkaja Tribuna” c. tanulmányát az Ocserki po isztorii marksizma I. k. 110–151. o.-on.

⁸¹ D. Rjazanov: *Marksz i Engelsz*. Moszkva 1923, 129. o.

⁸² Engels: Emigráns-irodalom. 1874. május – 1875. április. *MEM 18*, k. 498. o.

⁸³ „Fenntartani a status quót Törökországban!” – kiált föl Engels – „Nos ugyanúgy megkísérelhetnénk azt is, hogy egy döglött ló hullájának rothadását, mielőtt a teljes feloszlás bekövetkezik, egy meghatározott fokozatartsák fenn.” Marx–Engels: Brit politika – Disraeli – A menekültek... 1853. március 22. *MEM 9*, 4. o.

Másrésztől viszont, ha „életképtelenek” nem is tartotta Engels a balkáni elnyomott népeket, de igen rossz véleménnyel volt róluk. Fentebb idézett cikkükben így írt: „Az igazán vitás kérdés mindig is az európai Törökország, a Szávától és a Dunától délre elterülő nagy félsziget volt. Ezen a pompás területen – szerencsétlenségére – a legkülönbözőbb fajták és nemzetiségek konglomerátuma telepedett le, és nehéz eldönteni, melyik közülük a legalkalmatlanabb a civilizációra és a haladásra.” Marx–Engels, i. m. 5. o.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ „Az orosz kétségtelenül hódító nemzet” – foglalja össze Engels a cári birodalomról alkotott véleményét –, „az volt egy évszázadon át, amíg az 1789-es nagy mozgalom életre nem hívta hatalmas erejű, félelmes ellenfelét. Az európai forradalomra gondolunk, a demokratikus eszmék robbantó erejére és az ember veleszületett szabadságszomjára. E korszak óta valójában csak két hatalom van az európai kontinensen: az egyik Oroszország meg az abszolutizmus, a másik a forradalom meg a demokrácia.” Engels: A török kérdés lényege. 1853. március 23–28. *MEM 9*, 13. o.

⁸⁶ Engels, i. m. 14. o.

⁸⁷ Engels: Mi lesz az európai Törökország sorsa? 1853. április. *MEM 9*, 30. o.

⁸⁸ Engels levele E. Bernsteinhez 1882. február 22. *MEM 35*, 261. o.

⁸⁹ 1876 májusában Engels így írt: „A keleti história fokozatosan kiéleződik, a szerbek újabb kísérlete a kölcsönnel, dettó a váltólebegtetés és a hercegovinai felkelők új követelései mutatják, hogy Oroszország ott hogyan tülekszik és bujtogat.” Engels levele Marxhoz 1876. május 24. *MEM 34*, 11. o. „A derék bolgárok . . . a kisujjukat sem mozdítják” – írja Engels Marxnak 1876 júliusában, tudomást sem véve arról, hogy 1876 áprilisában a bolgár nép nagy törökellenes felkelését a törökök véres kegyetlenséggel verték le, ezért nem tudtak a bolgárok nagy erővel részt venni az 1876-os év további török-elleni harcaiban. Engels levele Marxhoz 1876. július 25. *MEM 34*, 18. o.

„Szerencsére a szerbeket püfölik” – jegyzi meg Engels 1876. augusztus 25-i, Marxhoz írott levelében. *MEM 34*, 25. o.

⁹⁰ Engels levele H. Engelshez 1876. december 18. *MEM 34*, 229. o.

⁹¹ Erről lásd: Marx levele Engelshez 1877. május 31. *MEM 34*, 41. o. és Engels levele Marxhoz 1878. szeptember 21. *MEM 34*, 83. o.

⁹² Marx levele W. Liebknechthez 1878. február 4. *MEM 34*, 312. o. Liebknecht Marx levelét, a szerző engedélyével részint a keleti kérdéstről írott brosúrájában, részint 1879. február 19-i, a Reichstag-beli beszédében is felhasználta, vagyis Marx álláspontját a Német SZDP hivatalos álláspontjává tették.

⁹³ Lásd: Engels levele E. Bernsteinhez 1882. február 22. *MEM 35*, 261–263. o. Itt Engels a balkáni szláv népeket röviden „nemzetecskék”-nek, „természeti népecskék”-nek nevezi, akik a „cárizmus kiszolgálói”, a bolgárokat pedig „söpredék”-nek tartja. Három évvel később pedig így írt Engels: „Az európai háború kezd komolyan fenyegetni minket. Ezek a nyomorúságos töredékei egykori nemzeteknek, szerbek, bolgárok, görögök és egyéb rablónépség, akikért a liberális filiszter az oroszok érdekében rajong, sajnálja hát egymástól a levegőt, amelyet belélegeznek, és muszáj nekik egymás falánk torkát elmetnszeni. Ez csodaszép lenne, és meg is érdemelné a nemzetiségekért rajongó filiszter, ha e törpetörzsek mindegyikétől nem függne az európai háború vagy béke.” Engels levele. A. Bebelhez 1885. november 17. *MEM 36*, 390. o.

⁹⁴ Marx levele W. Liebknechthez 1878. február 4. *MEM 34*, 312. o. Ezért kívánja, jósolja több írásában is Marx és Engels 1877–79-ben az orosz seregek vereségét. Lásd pl. *MEM 34*, 45., 54–55., 71., 296., 314. o. stb.

„De egy orosz forradalom többet jelent, mint pusztá kormányváltozást magán Oroszországon belül. Jelenti egy óriási, bér ormóttan katonai hatalom eltűnését, amely a francia forradalom óta mindig az egyesült európai zsarnokság gerince volt. Jelenti Németország felszabadulását Poroszország alól, mert Poroszország mindig Oroszország kreatúrája volt és csak reá támaszkodva létezett. Jelenti Lengyelország felszabadulását. Jelenti Kelet-Európa kisebb szláv nemzetiségeinek a pánszláv államokból való felébredését, amelyeket a jelenlegi orosz kormányzat ápolat közöttük” – foglalta össze Engels mindazokat az előnyöket, amelyek egy oroszországi forradalomból származnának. Engels: Európa munkásai 1877-ben. 1878. február–március. *MEM 19*, 134. o.

⁹⁵ Engels levele E. Bernsteinhez 1882. február 22. *MEM 35*, 261. o.

⁹⁶ Engels: Az orosz cárizmus külpolitikája. 1889. december – 1890. február. *MEM 22*, Budapest 1970, 26–27. o.

⁹⁷ Engels levele E. Bernsteinhez 1886. október 9. *MEM 36*, 544. o.

⁹⁸ A balkáni török uralom alatt élt népek valóságos helyzetéről lásd: *Arató E.: A külpolitika hatása a balkáni népek nemzeti-felszabadító mozgalmára a XIX. században. Századok*, 1967/3–4. sz., valamint ugyancsak Arató: *Kelet-Európa története a 19. század első felében*. Akadémiai K., 1971. – különösen 99–100. o.

- ⁹⁹Engels: A lengyel vita Frankfurtban. 1848. augusztus–szeptember. *MEM 5*, 339. o.
- ¹⁰⁰Engels: Németország állapota I. 1845–46. *MEM 2*, 534. o.
- ¹⁰¹Marx: Politikai furcsaságok. 1855. június 19. *MEM 11*, 297. o.
- ¹⁰²Engels: Az 1847-es év mozgalmi. 1848. január 20. kb. *MEM 4*, 477. o.
- ¹⁰³Engels már 1851-ben megfogalmazta, nem a Balkánról, hanem Oroszország keleti részéről írva: „Oroszország . . . keleti viszonylatban valóban haladó. Az orosz uralom, minden aljasságával, minden szláv szennyével együtt is civilizáló hatást gyakorol a Fekete-tenger és a Káspi-tó partvidékére és Közép-Ázsiára, a baskírokra meg a tatárookra . . .” Engels levele Marxhoz 1851. május 23. *MEM 27*, 250. o.
- ¹⁰⁴Engels: Mi lesz az európai Törökország sorsa? 1853. április. *MEM 9*, 29. o.
- ¹⁰⁵Uo.
- ¹⁰⁶Engels levele P. Lafargue-hoz 1886. október 25–26. *MEM 36*, 558. o.
- ¹⁰⁷Engels, i. m. 555. o.
- ¹⁰⁸Marx: A Nemzetközi Munkásszövetség története George Howell úr szerint. 1878. június. *MEM 19*, 144. o.

SZEMLE

FILOZÓFIA ÉS SZOCIOLÓGIA

E. DURKHEIM: A TÁRSADALMI TÉNYEK MAGYARÁZATÁHOZ*

S Z A B Ó M Á T É

„A filozófiával kezdtem, és kezdek visszatérni hozzá, vagy inkább visszavezetett hozzá azon kérdések természete, amelyekkel találkoztam.”

E. Durkheim levele G. Davyhoz¹

A marxista szociológia fejlődése a 70-es években felveti a szociológia nagy elméletei értékelésének, elsajátításának, kritikájának feladatát. Ehhez elengedhetetlenül szükséges a polgári szociológia klasszikusainak megismerése. A polgári szociológia „alapító atyai” – bár törekvésük egy szakosodott társadalomtudomány megalapozása – nem pusztán szakemberek, hanem szintetikus gondolkodók voltak. Így volt ez Durkheim esetében is, és mint a mottóul választott idézet mutatja, Durkheim hazai recepciója a társadalomtudományok és a filozófia közös feladata.

Az új kiadás reprezentatív válogatást nyújt Durkheim életművéből. Teljes terjedelmében közli a „Szociológiai módszertan szabályai” című művét (a továbbiakban „Módszertan”), a durkheimi szociológia programadó manifestumát. E mű céljai a kortárs nézetekkel való polemika, a durkheimi szociológia elmélet-módszertani megalapozása és a társadalomtudományi kutatások orientálása voltak.

Mint Durkheim maga írja a bevezetésben, „implicit, burkolt módon” a nem sokkal a „Módszertan” előtt megjelent mű, „A társadalmi munkamegosztás” már tartalmazza a „Módszertan” tételeit, melynek feladata „ezeket... önállóan is megfogalmazni, bizonyítékaikat ismertetve és példákkal megvilágítva őket”. (24.) „A társadalmi munkamegosztás” fontos nemcsak a „Módszertan”, de az egész életmű megértése szempontjából. Durkheim ugyanis ebben a művében fejt ki a modern társadalom változásairól, a mechanikusnak az organikus szolidaritásba való átmenetéről alkotott elméletét, ami bizonyos módosításokkal elméleti kiindulópontul

és alapvetésül szolgál számára további kutatásai ban.

Durkheim a „Módszertan”-ban kísérte meg meghatározni a szociológia, az „új tudomány” tárgyát és módszerét. A szociológia önálló tudomány volta a többi tudományok tárgyát alkotó tényektől elhatárolható társadalmi jelenségek létén alapszik, amelyeket mint dolgokat tanulmányoz. „Társadalmi tény minden olyan – állandósult vagy nem állandósult – cselekvésmód, amely képes kényszerítő erővel hatni az egyénre, vagy pedig ami egy adott társadalomra általánosan jellemző és egyéni megnyilatkozásaitól független, önálló léttel rendelkezik.” (36.)

Bár Durkheim többször hangsúlyozta, hogy nem ismer el az egyéneken „kívül” létező társadalmiságot, a társadalom az individuumok összessége (116.), azonban a társadalmiság sui generis, az egyéni létektől és tudatoktól minőségileg különböző jellegének hangsúlyozása (121.) lehetővé tette ezt az interpretációt is. Durkheim a társadalmiságról mint az egyénektől viszonylag független létszféráról kialakított elképzelése felveti az objektiváció problémáját, ami a társadalomkutatás alapkérdései közé tartozik.

A durkheimi megoldás részben polemikus célokat szolgált, és nemcsak a kor szociológiájának biologisztikus és pszichológizáló irányzatai elleni küzdelmet, hanem a klasszikus polgári politikai gazdaságtan és filozófia a társadalom, mint az egyének és a közöttük szabad döntésen, szerződésen alapuló viszonyok összességé-ként való felfogásának bírálatát is. (137–140.) Durkheim kritikája a „Közgazdászok egoizmusán” párosult a társadalom morális egységének, és az állam a modern társadalomban betöltött aktív szerepének hangsúlyozásával. Ugyanakkor elválasztotta az „individuum kultuszát” és az emberi jogok elméletét megteremtő felvilágosodás hagyományait az utilitarista egoizmustól, és szükségesnek tartotta az „individuum-

*Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1978.

¹Idézi D. La Capra: *Emil Durkheim*. Ithaca and London 1972, 3. o.

kultuszának”, a klasszikus polgári értékeknek a modern társadalomban történő intézményesítését.²

A kortársak egy része – a félreérthető megfogalmazások, illetve a Durkheim gondolkodásában valóban „túlsúlyos” kollektivistá mozzanat következtében – Durkheimet antiindividualistaként, a társadalmat az egyének feletti metafizikus entitásként posztuláló „realistaként” bírálta. A „Módszertan” megjelenésével kezdődik meg Durkheimnek Tardeval való vitája, aki az egyénekek szembeállított társadalmat absztrakt entitásnak tartotta, és az egyének hasonlóságát az utánzásból vezette le. Ő volt az, aki egy személyes öszszecsapásnál Durkheimmel való vitáját a „nominalizmus” és a „realizmus” vitájaként jellemezte.³

A „nominalizmus” és „realizmus” metafórájával jellemezhető a durkheimi társadalomfelfogás különbsége Max Weber „metodológiai individualizmusától” is.

Weber szociológiájának alapelemei az egyes emberi cselekvések, Durkheimé pedig a társadalmi tények; „az egyénhez képest külsődleges cselekvésmódok, gondolkodásformák és érzelmek, amelyek kényszerítő erővel rendelkeznek, s ennek révén ráerőszakolják magukat az egyénre” (27.). Weber és Durkheim társadalomelméletének különbségeiben megmutatkoznak az eltérő filozófiai hagyományok is; míg Durkheim a társadalomtudományt a természettudományok mintájára megkonstruálni kívánó, az elemi szociológiai tényeket a természettudományokhoz hasonlóan „objektív” módon vizsgáló francia pozitívizmus, addig Weber a Diltheyből kiinduló, a természeti és a társadalmi tények közötti radikális különbségtételre alapozó, a társadalmi tények vizsgálatának sajátos módszereit hangsúlyozó német „szellemtudomány” örököse.

Weber és Durkheim módszertana közötti másik különbség az „értékmentes” társadalomtudomány weberi követelménye, és a normális és patológikus társadalmi jelenségek durkheimi megkülönböztetése között áll fenn. „Normálisnak azokat a tényeket fogjuk nevezni, amelyek a legáltalánosabban elterjedt formákat mutatják, a

többi tényt pedig betegesnek, vagy patológikusnak fogjuk hívni.” (76.) A társadalmi tények normalitásának felismeréséhez Durkheim szerint objektív kritériumokra van szükség, az általános elterjedtség ilyen, azonban igazodnia kell az egyes társadalomtípusok sajátosságaihoz, hogy elkerülje mai szemléletünk historizálását, egy társadalomtípus sajátosságainak általános követelménnyé változtatását. (77., 84.)

A weberi és a durkheimi felfogás különbsége abban áll, hogy „a normális és patológikus ilyen elválasztása... az érték gondolatát rejtetten ugyan, de éppen ott viszi be a szociológiába, ahonnan Max Weber kiküszöbölni igyekezett, a normalitás kritériuma a társadalmi jelenségeknél azok általánosságában van, így látszólag az értékelés kiküszöbölődik, hiszen Durkheim pl. így a bűnözést is normális jelenségnek tekinti, de a társadalom adott állapotának a normálissal való egy szintre helyezése már maga is értékelés”.⁴ A normális és patológikus társadalmi állapotok elnevezései ugyan a biológiából származnak, de Durkheim a társadalmi élet sajátosságait nem dedukálja az organikus szférából, hanem a biológiai fogalmakat mint a szociológiai analízis elősegítő „metaforákat” használja fel.⁵

A „Módszertan”-on végigvonal a szociológia a többi társadalomtudományok és a filozófia melletti „autonom tudomány” – jellegének hangsúlyozása. Durkheim az „Összefoglalás”-ban módszerének első sajátosságaként azt említi, „hogy független minden filozófiától. Minthogy a szociológia a nagy filozófiai tanokból fejlődött ki, megtartotta azt a vonását, hogy mindig valamilyen alaprendszerre támaszkodik. Ilyenformán egymást követően volt pozitívista, evolucionista, holott egyszerűen csak szociológiának kellett volna lennie.” „A szociológiának nem kell állást foglalnia ama nagy hipotézisek ügyében, amelyek a metafizikusokat megosztják.” (155.)

A sajátos szociológiai kultúra, szociológiai módszer és felfogás hangsúlyozása a korábbi, az általánosságokban megmaradó elméletekkel szemben Durkheimet a tudományos társadalomkutatás úrtörőjévé teszi. Mint a fenti idézetből is kitűnik, nem maradt rejtve előtte a filozófiai hagyományok és a szociológiai elméletek kontinuitása, ezt azonban saját elméletének kidolgozásával befejezettnek, a szociológiát a filozófiától

² A. Giddens: *Studies in Social and Political Theory*. London 1978, 273–291. o.

³ S. Lukes: *Émile Durkheim*. London 1973, 302–303. o. – „A közöttünk zajló vita a nominalizmus és a skolasztikus realizmus vitája. Én nominalista vagyok. Csak individuális cselekvések és interakciók léteznek. A maradvány csupán metafizikus entitás, miszticizmus.” 313. o.

⁴ Kulcsár Kálmán: *A szociológiai gondolkodás fejlődése*. Bp. 1971, 178–179. o.

⁵ A. Giddens: *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge 1971, 66–70. o.

emancipálnak tekintette. A spekulatív filozófia maradványa Durkheim szerint a szociológia őt megelőző irányzatainál egy a szociológia a keletkezésének társadalmi körülményeivel összefüggő törekvés; a modern társadalom válságára a társadalomelmélet szociális reformtervekkel (Saint-Simon) vagy a vallás újjáélesztésének kísérletével (Comte) reagál.⁶

Durkheim szerint a szociológia tudományos jellege nem fér össze olyan irányzatokkal, amelyek közvetlenül a gyakorlat igényeire kívánnak választ adni. A szociológia „elvi okokból nem vesz tudomást azokról az elméletekről, amelyet nem ismerhet el tudományos érvényűnek, hiszen céljuk nem a tények megmagyarázása, hanem megváltoztatása” (156.) Durkheim igyekezett elszakadni a Saint-Simon- és Comte-féle filozófiától; azonban kérdés, hogy ez valójában mennyire sikerült.

Durkheim egyik fő célkitűzése volt egy az 1871-es megrázkódtatások utáni társadalmi reorganizáció, ez a törekvés végigvonul egész életművén, rajta hagyja bélyegét kategóriarendszerén. Durkheim elmélete abban a vonatkozásban is rokonítható a XIX. századi társadalomfilozófiával, hogy bár tagadja, hogy a tudomány eszményeket kívánna alkotni, de mint a normalitás és a patológia kategóriáinak elemzésénél láthattuk, mégiscsak megkísérelte értékelő elvek tudományos kidolgozását, és mint a „Módszertan”-t követő írások mutatják, szociológiája mégiscsak állást foglalt „ama nagy hipotézisek ügyében, amelyek a metafizikusokat megosztják”.

A kötet többi tanulmányai a „Módszertan” elveinek érvényesülését konkrét problémák megoldásában mutatják meg. Az első tanulmány, „Az erkölcsi tény meghatározása”, Durkheimnek a Francia Filozófiai Társaság előtt 1906-ban tartott előadása, a társadalmi tények egy sajátos csoportjának, az erkölcsi tényeknek a többi társadalmi tényektől eltérő sajátosságainak meghatározásával foglalkozik. A tanulmány célja egy szociológiai erkölcsdefiníció megalkotása, az erkölcsöt az egyéni érdekre alapozó „utilitarista empirizmus” és a kötelesség kategóriáját abszolutizáló „kanti apriorizmus” meghaladásával. Durkheim egész életművén végigvonul az erkölcs az emberi magatartás szabályozásával összefüggő problémája, ami nála az egyén és társadalom viszonyának sajátos felfogásán alapul.

Bár Durkheim többször hangsúlyozza, hogy „a társadalom miközben transzcendens számunkra,

egyben egyidejűleg immanens is” (186.), de megjelenik nála a társadalmiságot nélkülöző, preszociális egyén koncepciója, melynek szükségképpen egoista természetét az erkölcsi normák elsajátítása sosem szocializálja teljes egészében.⁷ Az erkölcsi tényeknek, amelyek „a közösség messze zengő hangját visszhangozzák bennünk”, egyésíteniük kell magukban a kötelező jelleget, és a kívánatosságot, „amit közönségesen jónak nevezünk”. Az erkölcs durkheimi fogalma a kanti és az utilitarista morál Durkheim szerint önmagában egyoldahú, az erkölcsi jelenségek egy-egy mozzanatát általános magyarázó elvé emelő alapelvét egyesíti.

A durkheimi erkölcselmélet másik alaproblémája a vallás és az erkölcs egymáshoz való viszonya. Az erkölcsi tények fent említett kettős természetéhez – kívánatosság és kényszer – hasonló egy másik társadalmi jelenség, a „szentség” jellege. (178.) Ennek alapja, hogy „Hosszú évszázadokon keresztül az erkölcsi és a vallási élet szorosan összefonódott egymással, sőt teljesen egybeolvadt.” „Így már nyilvánvaló, hogy az erkölcsi élet sohasem tudta és nem is fogja tudni teljesen levetkőzni azokat a jellegzetességeket, amelyeken a vallási élettel közösen osztozott.” „Tehát a vallási jelenségekben kell hogy legyen valamilyen erkölcsi vonás, az erkölcsben pedig vallási. És vitathatatlan az a tény, hogy az erkölcsi élet jelenleg vallásos elemekkel telített.” (179.)

Ez azonban nem jelenti a vallás comte-i reneszánszát, hiszen Durkheim az isten fogalmában nem lát mást, „mint a társadalom, a közösség átfomált szimbolikus, gondolati leképezését”. (184.) A vallás nála a társadalmiság ősforrása, amelyből a többi társadalmi szférák, így az erkölcs a történelmi fejlődés során differenciálódtak. Durkheim a modern társadalom erkölcsét nem kívánja a vallásra alapozni, a modern erkölcs az „individuum kultusza”; ezt a „társadalom intézményesítette” (191.) és így az a vonás, amely benne a vallással közös, a társadalmi jellegben rejlő külsődlegesség és kényszer az individuumokkal szemben, amely a tradicionális és a modern magatartásirányítási rendszerek közös jellemzője.

A „Tényítéletek és értékítéletek” címen az 1911-es bolognai Nemzetközi Filozófiai Kongresszuson felolvasott előadás az előző tanulmányhoz hasonlóan kísérlet a filozófiai problémák szociológiai megoldására, a kanti filozófia és az

⁶ Giddens, 1978, 225–234. o.

⁷ Lukes, i. m. 22–25. o.

utilitarizmus megoldásainak bírálatára. A kanti filozófiát apriorizmusa, és az ítélőerők megkettőzése miatt bírálja, a klasszikus gazdaságtant és az utilitarizmust pedig azért, mert szerintük az érték maguknak a dolgoknak a tulajdonsága. (189., 204–207., 216.) Az értékek objektív létezők, és alapjuk akár az erkölcsé, a társadalom, a közösségi élet teremtő ereje. „A társadalom nem jöhet létre anélkül, hogy eszményeket ne teremtené. Ezek az eszmények olyan gondolatok, amelyek a társadalmi életet fejlődésének csúcspontjaira kivetítve festik le.” (213.)

A társadalom értékteremtő ereje történelmi korszakokként változó, vannak olyan korszakok, mint a reneszánsz, a reformáció, a francia forradalom, amikor „a közösség magával ragadja az egyéneket, és a forrongás ilyesfajta pillanatai hozták létre mindenkor azokat a fennkölt eszményeket, amelyeken a civilizációk nyugosznak”. (212.) Azonban a közösségi élet ilyen intenzitása csak „pillanatnyi”, szükségképpen fel kell hogy váltsa a mindennapok szürke és kicsinyes világa, amikor a kollektív eszményeket csak az egyházi és világi ünnepek, színelőadások, képzőművészeti tárlatok tartják fenn: „egyszóval minden, ami közelebb hozza egymáshoz az embereket, és segíthet nekik közösen feloldódni az intellektuális és erkölcsi életben”. (213.)

A következő tanulmány, „A vallási jelenségek meghatározásáról”, a durkheimi vallásszociológia kiindulópontjai közé tartozik. Bár Durkheim egész életművén végigvonul a vallás társadalmi szerepének vizsgálata, de nagyobb figyelmet csak 1895 után szentel a vallásszociológiának, a kibontakozó etnográfiai és antropológiai kutatások hatására. Az itt közölt tanulmány még a vallásszociológiai kutatások kezdetén készül, a kiindulópontul szolgáló definíció megalkotását célozza. Durkheim ekkor még nincsen – kötetünk utolsó tanulmányának elkészítésénél már meglévő – hatalmas etnográfiai és etnológiai tudásának birtokában.⁸

A vallás jelenségeinek vizsgálatánál elveti a nagy világvallások sajátosságaiból való kiindulást, az istenképzet és kultusz a vallás lényegeként való felfogását, és olyan definíció megalkotására törekszik, amely érvényes a legprimitívebb és a legfejlettebb vallásokra egyaránt. Durkheim a vallás meghatározásánál egykori tanárát, Fustel de Coulanges-t követi; a vallást nem lehet meghatározni a vallási képzetek tartamával, csak azzal

az abszolút dichotómiával, amit a vallásos tudat alakít ki; a világot két részre osztja, a szentre és a profánra, és a szent dolgok a profántól való elválasztása mindig feltételezi a rituális cselekvéseket, melyek a hiedelmekkel együtt minden vallásra jellemzők.

A vallás a minden társadalmi tényre jellemző, az egyénnel szembeni külsődlegességen és kényszeren alapul, mindig a társadalomnak az egyén feletti fennsőbbiségét szimbolizálja. „Az úgynevezett vallási jelenségek voltaképpen olyan kötelező jellegű hiedelmek, amelyek a hiedelmek tárgyaihoz fűződő meghatározott gyakorlatokkal kapcsolatosak.” (245.) Azonban az egyén viszonyulása a vallási jelenségekhez, akár az erkölcsi tényekhez kettős természetű, egyaránt jellemzi a kötelező jelleg és az önkéntesség. Sőt, vannak „egyéni hiedelmek és gyakorlatok” is, amelyeket bele kell venni a definícióba, bár ezek „mindig csak elenyésző fontosságúak voltak a kollektív hiedelmekhez és gyakorlatokhoz képest”. (250.)

Az utolsó tanulmány, „Az osztályozás néhány elemi formája” már a kor etnográfiai irodalmának bővebb felhasználásával kívánja megalapozni a társadalmi tények újabb csoportjának, a gondolkodás eszközeinek, a fogalmaknak társadalmi eredetét. Durkheim itt, akár az előző tanulmányban a társadalmi intézmények eredetének és sajátosságainak pszichológizáló magyarázataival vitatkozik. (249., 255.) A logikai kategóriák előtörténetének problémája a „primitív” népek társadalomszervezetének kutatásához vezet, ahol Durkheim szerint tettenérhetők a mai kategóriák keletkezésének forrásai.

Az osztályozás kialakításának lehetősége az éles és határozott megkülönböztetések létrehozásához kapcsolódik, ilyeneket pedig nem produkál a természeti, csak a társadalmi élet.

Az osztályozás kezdeti mintáját a nemzetiségekre, klánokra tagolódó társadalomszervezet nyújtotta, „a gondolátokat egy a társadalomból kivett modell szerint rendezik el”. (282.) A társadalom és a gondolkodás viszonyában alapvető közvetítő szerepet tölt be a vallás, a totemizmus teremt kapcsolatot a közösség és a környezet tárgyai között, megalapozva ezzel az osztályozások képzetét. Ugyanígy társadalmi eredetűek a fogalmak közötti viszonyok képzetei, valamint a gondolkodás elvont kategóriái, az idő, tér, anyag, okság fogalmai is. A filozófiai kategóriák szociológiai megalapozásánál újból visszatér a kanti apriorizmussal való polémia.

Durkheim mintái a „primitív” társadalmak elemzésénél az ausztrál és az észak-amerikai indián

⁸Giddens, 1971, 216–223., 105–118. o.
Lukes, i. m. 235–236. o.

törzsi szervezet és vallás voltak. Elméleteit sok neves antropológus – közöttük B. Malinowski, Radcliffe-Brown bírálta. Durkheim elismerte egyes kritikák jogosultságát, sőt Radcliffe-Brown hatására egyes megállapításainak felülvizsgálatát és revidálását határozta el, azonban erre az első világháború kitörése következtében már nem került sor.⁹

A kiadás nem törekedhetett Durkheim életműve egészének bemutatására. A módszertani, vallás-, erkölcs- és tudásszociológiai művek

csupán jelzik a nagy gondolkodó érdeklődésének fő irányait, de így sem kaphattak helyet a joggal, oktatással és a társadalmi eszmék történetével foglalkozó írások. Durkheim, akár kortársa, Max Weber, több mai ágazati szociológia, a vallás, erkölcs, oktatás stb. szociológiai vizsgálatának megalapítói közé tartozik. Munkássága azonban része nemcsak a társadalomtudományok, hanem a XX. századi filozófia történetének is, és számot tarthat minden, a filozófia iránt érdeklődő olvasó figyelmére.

MÜLLER ANTAL: KÖLCSÖNHATÁS ÉS MEGHATÁROZOTTSÁG (Kísérlet egy korszerű természetfilozófiai determinációelmélet kidolgozására)*

S Z E G E D I P É T E R

Új könyvében Müller Antal eddigi – a kvantummechanika filozófiai problémáival foglalkozó – munkásságának a determinizmus témakörébe tartozó eredményeit foglalja össze és fejleszti tovább egy átfogó elmélet keretében. A modern fizika és a determinizmus kapcsolata az elmúlt fél évszázadban mindig aktuális téma volt, és ma is korszerűnek és fontosnak számít. Annak ellenére, hogy az utóbbi 20 évben magyar nyelven is négy monográfia és megszámlálhatatlan cikk, könyvrészlet foglalkozott ezzel a kérdéssel, nem mondhatjuk, hogy nem érdemes tovább foglalkozni vele, ugyanis számos reális probléma megoldatlan maradt. Így feltétlenül helyeselhető a szerző törekvése egy átfogó determinációelmélet kidolgozására.

Hasonlóképpen igen pozitívan értékelhető a fizika filozófiai kérdéseivel foglalkozó irodalomban igen ritka tudatos szándék az egyoldalú ismeretelméleti-logikai megközelítés helyett egy ontológiai fordulatra. Az ontológiai szemléletmód lehetővé teszi, hogy a való világ struktúrájából induljunk ki, hangsúlyozzuk az összefüggések objektivitását és ezáltal elkerüljük az olyan általános buktatókat, mint amilyen például a determináltságnak a jóslhatósággal való azonosítása.

Müller Antal tudatosan leszűkíti vizsgálódásainak tárgyát a mikrofizika és a determinizmus kapcsolatára. Úgy látja, hogy „a modern fizika ... gyökeresen megváltoztatta az objektív anyagi világ lényegére, a dolgok, események mibenlétére vonatkozó (ontológiai) ítéleteinket, illetve az

alapvető ontológiai kategóriák – anyag, mozgás, tér és idő stb. – tartalmára ... vonatkozó elképzeléseinket”. (13.) Ez azonban túlzás, hiszen a modern fizika nem lépett túl e kategóriáknak azon a *filozófiai* tartalmán, amelyet például Engels tulajdonított nekik „A természet dialektikájá”-ban 100 évvel ezelőtt. Még a – mechanikus determinizmus koncepciójából „kilógó” – véletlen lényegének vagy a statisztikus törvényszerűség szerepének kérdése sem a modern fizikában merül fel először, hiszen ezek a problémák és a metafizikus determinációelméletek más nehézségei is már sokkal korábban jelentkeztek (gondoljunk csak a társadalmi determinációra vagy az akarat szabadsága kérdésére). A fizikán belül pedig a kvantummechanika csak hangsúlyozottan hívta fel a figyelmet ezekre az értelmezési problémákra, amelyek azonban elvileg már a fizikai atomizmus, a statisztikus fizika kutatási körébe is beletartoztak a múlt században. A fentiek is bizonyítják, hogy egy valamennyire is általános determinációelméletet nem lehet kizárólag a modern fizikára, vagy annak egy részére alapozni, ahogyan azt a szerző célul tűzi ki. Sőt az a veszély is fennáll, hogy egy általános háttér hiányában a valóság egy adott, leszűkített területén sem sikerül kielégítően értelmezni a determinációs jelenségeket.

A saját maga által kijelölt tárgykörhöz – a fizikai jelenségek oksági-determinációs viszonyainak értelmezéséhez – Müller Antal igen alapos munkával jut el, gondolatmenete érinti a téma

⁹Lukes, i. m. 520–530. o.

*Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, 206 oldal.

minden fontos problémáját. A következetes felépítés pillérei az egyes kategóriák definíciói. Itt a fizika és a filozófia határterületén dolgozó szerző az „egzaktabb” természettudomány deduktív módszerét alkalmazza. Tudjuk azonban, hogy a filozófiában a definiálás nem minden körülmények között célravezető módszer. Ráadásul Müller könyvében néhány olyan fogalom meghatározással találkozunk, amely nem látszik kielégítőnek. Sajnos ezek közé tartozik a téma szempontjából alapvető *meghatározottság* és *véletlen* kategóriájának a definíciója. Az előbbi a szerző fogalmazásában úgy szól, hogy „*minden anyagi dolog vagy esemény más anyagi dolgokkal vagy eseménnyel való kölcsönhatásai által (és csakis azok által) meghatározott*”¹. (22.) Ezzel kapcsolatban két problémánk van: először is egy adott anyagi jelenség *saját, belső* kölcsönhatásai által is meghatározott, nem csak *mások* által (a további fejezetekben szó is van például belső háttérről, tehát a szerző maga bizonyítja definíciójának nem kielégítő voltát); másodsor, ha a kölcsönhatás fogalmát a szokásos értelemben használjuk, akkor a fenti meghatározottság-definíció túlságosan szűknek tűnik, ha viszont az idézett megfogalmazásban a meghatározottságot használjuk a szokásos értelemben, akkor a kölcsönhatás fogalmának terjedelme kell hogy tágabb legyen az indokoltnál. Helyesebb lenne talán az összefüggés kifejezés alkalmazása.

A véletlen meghatározása Müller Antalnál: „*Az ilyen – a kérdéses dolog alapvető meghatározottságán kívül eső – az adott dolog vonatkozásában esetlegesen fellépő és a többi, hasonlóan nem tartós, nem lényegi kölcsönhatás pillanatnyi állapotától függően esetleges következményű kölcsönhatásokat nevezük véletlennek.*” (88.) Ennek a definíciónak vannak pozitív elemei, mint például a „nem lényegi kölcsönhatás”-ra való utalás, de mit kezdünk az „*esetlegesen fellépő*” és az „*esetleges következményű*” kifejezésekkel? A szerző ugyanis nem elemzi az esetleges és a véletlen viszonyát, erre vonatkozóan csak feltételezésekre bocsátkozhatunk. Ha figyelembe vesszük Bitsakis véleményét, aki szerint az esetlegesség egyedi jelenség – egy téglá Pürrhoz fejére esik –, független oksági láncok összefüggése, míg a véletlen ennek „szabályos” határeset, amely nagyszámú kísérletet érint és pontos, objektív törvényei vannak¹ (ehhez hasonló Bohm

álláspontja² is), valamint Müller Antal azon jelentését, miszerint a „*független oksági láncok találkozásait nevezük véletlennek*” (91–92.), akkor úgy tűnik, hogy a véletlen és az esetleges szavak ugyanazt jelentik. Ebben az esetben viszont a fenti definíció tautologikus elemeket tartalmaz. Ha mégsem ugyanazt jelentik, akkor csak abban lehetünk biztosak, hogy a két fogalom tartalma nem egyezik meg a szokásossal, de nem tudjuk, mi tulajdonképpen a jelentésük.

Zavarban vagyunk néhány nem közvetlenül a determinizmus témakörébe tartozó fogalommal is. Egészen biztos, hogy a struktúrát (vö. 99–101.) még a fizikán belül sem lehet pusztán a geometriai elrendeződés értelmében használni, még ha a szerző ezt némileg „dinamizálja” is. Erősen vitatható a minőség (vö. 78.) és a rendszer (vö. 111.) definíciója is; ezeknél az önálló pontos meghatározást talán nem is kellett volna erőltetni, hiszen az utóbbinak például könyvtárra menő irodalma van, máig is vitatott konklúziókkal.

Mielőtt rátérnénk a könyv tartalmára, még egy formai megjegyzés: a kifejtés színvonala meglehetősen egyenlőtlen, így a 2. fejezet, amely a XX. századi fizika alapvető eredményeit és szemléletmódját kívánja bemutatni, messze elmarad a többitől, legfeljebb ismeretterjesztésnek fogadható el, és abban sem korszerű. Ez annál meglepőbb, mivel a könyv más részei magas tudományos igényűek.

*

Nem foglalkozunk (eltekintve a fent említett meghatározottság-definíciótól) a könyv első fejezetével, amely tisztán filozófiai megalapozás, figyelmünket inkább azokra a részekre irányítjuk, ahol a mű a fizika és a filozófia kölcsönhatásait érinti. Ezt előkészítendő, ki kell térnünk az imént említett 2. fejezetre, amelyben (ez más részekre is áll) néhány pontatlanság zavarja a fizikában némileg járatos olvasót.

A legfeltűnőbb talán az, ahogy Müller Antal a kvantummechanika matematikai formalizmusát jellemzi: „... az ilyen operátor-egyenleteket ... nem folytonos függvények elégítik ki, mint a klasszikus fizika differenciál-egyenleteit, hanem diszkrét értékkel rendelkező függvények, ami teljes egészében megfelel a mikrofizikai folyamatok kvantáltságának. Így a leírás:

¹E. Bitsakis: *A modern fizika és a dialektikus materializmus*. Kossuth, Budapest 1976, 172. o.

²D. Bohm: *Okság és véletlenség a modern fizikában*. Gondolat, Budapest 1960, 8., 8–9., 34–39. o.

$O\psi = k \cdot \psi$ (ahol az O valamely fizikai mennyiséget reprezentáló operátor, ψ a szóban forgó objektumok állapotfüggvénye, k pedig valós egész szám). Azok a ψ függvények, melyek ezt az egyenletet kielégítik, az O operátor sajátfüggvényei, az egyenletből adódó k számok pedig az operátor sajátértékei, s egyúttal az O által reprezentált fizikai mennyiség lehetséges értékei is.” (54.) Ez a rész több, különböző jelentőségű szempontból kifogásolható. Először is az operátor-egyenleteket nem egyszerűen a hagyományos értelemben vett függvények elégítik ki, hanem az ún. Hilbert-tér elemei (vektorai), amelyeket különböző típusú Hilbert-terekben reprezentálhatnak valós vagy komplex változójú függvények, sorozatok stb. (természetesen bizonyos megkötésekkel). Amennyiben függvényekről van szó, azok nem szükségképpen nem-folytonosak, sőt a szerző vélekedésével ellentétben a leggyakrabban használt reprezentációban a fenti operátor-egyenletek differenciálegyenletek formájában jelennek meg és folytonos ψ -k tartoznak hozzájuk. A mikrofizikai folyamatok kvantáltságát nem az operátoregyenletekben szereplő függvények nem-folytonos voltában kell keresni (ami egyébként sem jelenti még azt, hogy az értékészlet diszkrét, ugyanis a függvényanalízisben a nem-folytonos és a diszkrét nem szinonimák), hanem a sajátértékek létezésében, de ott sem olyan formában, ahogyan azt a szerző teszi. Az eddigiek önmagukban még tulajdoníthatóak lennének a precizitás hiányának, a további ténybeli tévedések azonban szemléleti hibára utalnak, amely valószínűleg a filozófiai koncepcióra is hatással van.

A dolog ugyanis a következőképpen áll: az operátorokkal kapcsolatos probléma nem egyszerűen sajátérték-, hanem az ún. spektrumprobléma. A matematikai részleteket elhagyva: az idézetben szereplő k sajátértékek a spektrum részei, de létezhetnek a spektumnak további, így folytonos részei is. Legegyszerűbb példa ilyen esetre az atom, amelynél az elektron egy kilépési energiaszint alatt csak meghatározott diszkrét energiájú állapotokban lehet, felette azonban tetőzetesen, folytonosan vehet fel energiát. A legfontosabb fizikai mennyiségek között is vannak olyanok, mint a hely és az impulzus, amelyeket reprezentáló operátoroknak általában csak folytonos spektrumuk van és egyáltalán nincsen sajátértékük. Az, hogy a szerző mindezekről nem vesz tudomást, igen jelentős fizikai tartalommal bír. Felfogásában ugyanis – mint látni fogjuk a későbbiekben – egy fizikai mennyiség mérése

eredményeként e fizikai mennyiség potenciálisan lehetséges értékei közül valamelyik aktualizálódik. S minthogy a lehetséges értékeket ő az ezen fizikai mennyiséget reprezentáló operátor sajátértékeivel azonosítja, ez azt jelenti, hogy a mérés során a potenciálisan lehetséges értékek – a sajátértékek – egyike aktualizálódik. Ez azonban általában nem így van, nem lehet így olyan esetben, amikor az adott fizikai mennyiségnek megfelelő operátornak nincs sajátértéke, ha spektrumának egyetlen eleme sem sajátérték, mint a már említett helyzet és impulzus esetében. Azaz, ha helyzetet és impulzust mérünk, elvileg sosem fordulhat elő ezek egy meghatározott értékének olyan potenciálisból aktuálisává válása, mint amelyet Müller Antal leír. Mindez azonban azt is jelenti, hogy erősen megkérdőjeleződik a potenciális-aktuális szerző általi megkülönböztetésének szaktudományos alapja, már amennyiben a kvantummechanikai mérések ilyen funkciója van a műben. A szerző által megkerült, de a fizikában gyakori esetek értelmezése ugyanis a potencialitás-aktualitás alapján lehetetlennek tűnik.³ Meg kell még jegyeznünk, hogy amennyiben a diszkrét spektrum k_1, k_2, \dots, k_n sajátértékekből áll, akkor sem a sajátértékek az egész számok (néhány kivételes esettől eltekintve), hanem az indexeik, azaz a sorszámuk. A sajátérték és a kvantumszám illetően összekeverése, valamint az egész fenti hibás ismertetés a szerző egyik korábbi könyvében is előfordul,⁴ ami a szaklektorálás sorozatos hiányára is utal.

Más, a műben szereplő szaktudományos pontatlanságok esetleg semmilyen következményekkel sincsenek a filozófiai fejtegetések értékére nézve, de azt eredményezhetik, hogy a szakfizikus félreterzi a könyvet, holott a cél az lenne, hogy az ilyen határterületi műveket a szaktudósok is minél többet forgassák. Egyébként sok olyan matematikai jellegű részlet található a műben, amelynek nincs is funkciója a filozófiai gondolatmenetben, így nyugodtan elhagyható lenne.

*

³ A folytonos spektrum méréséről lásd pl.: *Modern fizikai kisenciklopédia*, szerk.: Fényes Imre, Gondolat, Budapest 1971, 208–211. o. Komolyabb tanulmányozásához az egyik alapmű: J. M. Jauch: *Foundations of Quantum Mechanics*. Addison-Wesley, 1968.

⁴ Müller Antal: *A mai fizika és a marxista világnézet*. Tankönyvkiadó, Budapest 1978, 86. o.

A szerző a maga determinizmus-konceptóját bizonyos alapfogalmak (állapot, esemény, individualitás, törvényszerűség, realitás, minőség stb. – 3. fejj.) és alaptételek vagy alapfeltevések (a véletlenről, a világ fizikai struktúrájáról, a zárt és nyílt rendszerekről, az események kölcsönhatási struktúrájáról stb. – 4–7. fejj.) segítségével építi fel, amelyek egy része a fizikából származik, vagy legalábbis fizikai megfontolások útján kerül bevezetésre.

Müller Antal determinációelméletét elsődlegesen az *esemény* fogalmára alapozza. Ezt a fogalmat a fizikán belül a speciális relativitáselmélet Minkowski-féle felépítéséből kölcsönzi, ahol az egy tér-időbeli pontot (világpontot) jelent, tehát egy absztrakció eredménye, amely a szintén absztrakt térbeli pont analógiájára keletkezett, kibővítve az idődimenzióval. Ahogy a térbeli pontot a makroszkopikus világban például egy kavics segítségével szokták demonstrálni, az esemény reprezentánsa mondjuk egy taps lehetne, azaz egy térben és időben nagyon kis területre lokalizált létezés. A relativitáselméletben elképzelhetőek egyre kisebb területek (tér-idő tartományra) korlátozó jelenségek, így az absztrakció értelmesnek bizonyul. Nem biztos, vagy legalábbis nem kézenfekvő, hogy ez a mikrovilágban is így van. Ez alapvetően a kvantummechanika interpretációjától függ, hiszen az ortodox értelmezésben a határozatlansági relációk következtében elvileg nem fordulhat elő a részecske abszolút térbeli és időbeli lokalizációja, így a fenti absztrakciónak szükségképpen nincsen reális alapja. Még inkább ez a helyzet a relativisztikus kvantumelméletben, ahol szintén a határozatlansági reláció következtében „előre láthatjuk, hogy a kifejlesztendő elmélet lemond majd a folyamatok időbeli lezajlásának leírásáról . . . a részecskék közötti kölcsönhatások során nem létezik pontosan meghatározható időbeli jellemző (még a szokványos kvantummechanikai pontosság keretein belül sem)”⁵. A fentiek miatt, véleményünk szerint, a szerzőnek feltétlenül részletesen meg kellett volna vizsgálnia, hogy a speciális relativitáselmélet *esemény*-fogalma kiterjeszthető-e az egész modern fizikára. Annál is inkább, mivel a kvantummechanikában értelmezni szoktak egy másik *esemény*-fogalmat: a mérés, mérési esemény, mérési folyamat fogalmát

(a folyamat és az esemény viszonyára még visszatérünk). „Egyik, sőt kezdetben egyetlen alapvető fogalmunk az *esemény*; ezzel jelöljük a kísérletek és megfigyelések lehetséges eredményeit.”⁶ „A kvantummechanikában minden olyan folyamat mérésnek számít, amely klasszikus és kvantumos objektum közötti kölcsönhatással jár, függetlenül attól, hogy tudomást vesz-e róla, vagy közreműködik-e benne bármiféle megfigyelő.”⁷ Ez az értelmezés nyilván elégtelen egy determinizmus-konceptió kiinduló fogalma számára, főleg, ha figyelembe vesszük, hogy Landau iménti meghatározásának második felétől egyes fizikusok el szoktak tekinteni, és kifejezetten pozitivistá módon fogják fel a mérési eseményt.

Még egy megjegyzést kell tennünk az *esemény*-fogalom különböző értelmezéseiről. Már Fényes idézett mondata sejteti, de ha figyelembe vesszük a relativisztikus kvantumelméletről mondottakat és az *esemény* – itt nem érintett – valószínűségszámítási értelmezését, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az *esemény* fogalmának a fizikai-matematikai tudományokban létezik egy olyan értelmezés, amely ellentétes a speciális relativitáselméletével, amelyben egyáltalán nem tartalmazza az idődimenziót, csak a végeredményre van tekintettel és eltekint annak létrejöttétől, inkább valamiféle állapotra utal. (Ez az állapot- vagy végeredmény-szemlélet helyenként ott kísért Müller Antal könyvében is, így a tüzérségi lövés példájában is az elemzés elsősorban a végeredményből – a szórási ellipsziszből – indul ki.)

E megjegyzést azért tartottuk fontosnak, mert látnunk kell, miért is van szüksége a szerzőnek az eseményre mint kiinduló fogalomra. Azért, mert – véleménye szerint – az eddigi determináció-felfogások „statikusak” voltak, míg ő egy „dinamikus” koncepciót szándékszik kiépíteni. Ennek alapja nála az a relativitáselméletből levont következtetés, hogy „az objektív anyagi világ alapvető eleme nem a dolog, melynek állapota (esetleg) időben változik, hanem az *esemény*, amely különleges módon magában foglalja a dinamizmust, a mozgást, s azt nem kell külön attribútumként hozzárendelni”⁸. (46.) Itt azonban Müller Antal valójában nyitott kapukat döntet, hiszen ahogy Engels írja, „az a nagy alapgondolat, hogy a

⁶ *Modern fizikai kisenciklopédia*. Jelzett kiadás, 181. o.

⁷ Landau-Lifsic: *Kvantummechanika* (Elméleti fizika III.). Tankönyvkiadó, Budapest 1978, 13. o. (oroszul: 3. kiadás, Moszkva 1974, 15. o.)

⁵ Landau-Lifsic: *Relativisztikus kvantumelmélet* (Elméleti fizika IV.). Tankönyvkiadó, Budapest 1979, 18. o. (oroszul: cs. 1., Moszkva 1968, 16. o.)

világot nem mint kész *dolgok* összességét kell felfogni, hanem mint *folyamatok* összességét, amelyben a látszólag stabil dolgok . . . a létrejövés és elmúlás szakadatlan változásán mennek át . . . ez a nagy alapgondolat, jelesül Hegel óta, annyira átment a köznapi tudatba, hogy ebben az általánosságban aligha ütközik már ellentmondásba.”⁸ Sőt Engelsnek az a programja is teljesülni látszik, hogy ezt a gondolatot a valóság minden területén végig kell vinni. És bár a szerző helyesebbnek vélné, „ha nem egyszerűen a mozgást, hanem a *dinamizmust* – a mozgás és változás, illetve a nyugalom és stabilitás dialektikus egységét – tekintenénk az anyag *attribútumának*” (67.), ez az óhaj, ha formailag nem is, de tartalmilag teljesül (a tudományos haladásnak még csak nem is az élvonalára aspiráló) legelterjedtebb dialektikus materializmus tankönyvünkben is: „A mozgás tehát a változás és állandóság egysége.”⁹ Ugyanez a tankönyv a determinizmus-fejezet definícióiban mindig a jelenség kifejezést használja, és ezzel érzékelteti, hogy nem halott dolgok közötti összefüggésekről van szó. A törvény fogalmának meghatározása például így hangzik: „A törvény a jelenségek, folyamatok közötti lényeges, tartós, általános, szükségszerű összefüggés.”¹⁰ És itt szeretnénk azon véleményünknek hangot adni, hogy az Engels, az idézett tankönyv és időnként Müller Antal által is használt „folyamat” kifejezés sokkal inkább megközelíti a kívánt célt. Az „esemény” fogalma ténylegesen tartalmazza az idő dimenzióját is (a relativitáselméletben), de csak az időpillanatot kiszakítva az időfolyamból. Ezért, ha a dinamizmust akarjuk érzékeltetni, használjuk a „*kiterjedt* esemény = folyamat” fogalmát. Ebben benne van a stabilitás és a folytonos változás egyaránt, és feltétlenül alapjául szolgálhat egy determinációelméletnek, legyen az bár kiterjesztve akár a társadalmi jelenségekre is. A vizsgált műben sokszor szerepel ez a fogalom is, de nincs kellően tisztázva az eseményhez való viszonya és központi szerepe. Egyébként, ha a fizikából akarunk kiindulni, akkor a 60-as évek

⁸Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. *MEM 21*, Kossuth, Budapest 1970, 281. o.

⁹*Dialektikus materializmus* (a MLEE tankönyve), Kossuth, Budapest 1978–1979, 115. o. (A korábbi kiadásokban is ugyanez szerepel.)

¹⁰Uo. 190. o. (A korábbi kiadásokban is ugyanez szerepel.)

óta léteznek – és éppen az ismertetésünk bevezető részében említett, a nagyszámú részecskékből álló rendszereket vizsgáló elméletekkel kapcsolatosan (amelyek régebbiek a kvantummechanikánál) – olyan fizikai diszciplína, amelyben a folyamat alapkategória, és amely a rendszerek determinált mozgásával foglalkozik. Ez az ún. racionális termodinamika,¹¹ amelyet érdemes lenne megvizsgálni egy dialektikus determinációelmélet kialakítása szempontjából.

A fenti – az esemény fogalmát érintő – fejtegetések, véleményünk szerint, alátámasztják a bírálatunk első részében tett kijelentést, miszerint egy filozófiai jellegű koncepciót nem lehet egyetlen részdiszciplínára vagy annak fogalmaira alapozni (legalábbis megfelelő általánosítás és diszkusszió nélkül), hiszen már ugyanazon tudomány különböző ágaiban is előfordul, hogy ugyanaz a fogalom akár ellentétes tartalommal is rendelkezhet a különböző elméletekben.

A mű 4. fejezetében Müller Antal egy előző könyvéből már ismert véletlen-felfogását¹² olvashatjuk némileg kibővített változatban. E fejezetben a szerző maga is igazolja azt a recenzióknak első részében kifejtett megítélésünket, hogy a modern fizika nem hozott lényeges *elvi* újdonságot a determinizmus tanába, amikor illusztrációként egy tipikusan klasszikus példát (a tüzerségi lövés esete) hoz fel. Bár emiatti mentegetőzését is kibővítette korábbi könyvéhez képest, meggyőződésünk, hogy ez felesleges volt, hiszen a példa nagyon jó abból a szempontból, hogy bemutatja a véletlen összes jellegzetességét.

*

Egy filozófiai elmélet felépítésénél rendkívül fontos, hogy az alapjául szolgáló természettudományos tényeket hogyan értelmezik maguk a természettudományok. Esetünkben az okozza a problémát, hogy a kvantummechanikának több interpretációja létezik, és ezek filozófiai előfeltevései és következtetései különbözőek. Müller Antal számára már régóta a Fock-féle kvantummechanika-értelmezés a legszimpatikusabb, és így a „potenciális” és „aktuális” kategóriákra (Fock

¹¹Rövid ismertetése magyarul: Ropolyi László: „Folyamatok a racionális termodinamikában”. *Acta Philosophica* T. 5., ELTE TTK Filozófiai Tanszék, Budapest 1978, 125–136. o.

¹²Müller Antal: *A kvantummechanika filozófiai kérdései*. Gondolat, Budapest 1974, III. 11. Szükségszerű és véletlen a fizikában.

a „potenciálisan lehetséges” és a „megvalósult” kifejezéseket használja) alapozza kvantummechanika-felfogását és ezen keresztül determinizmus-koncepcióját. Hangsúlyozni kívánjuk, hogy ez csupán egy lehetséges interpretáció, amely nem különösebben elfogadott a fizikusok körében sem. Tulajdonképpen nem is önálló értelmezés, csupán az ortodox felfogás egy variánsa. A kvantummechanika matematikai formalizmusának kialakulása után közvetlenül, Fock Born egyik segítőtársa volt a valószínűségi interpretáció kialakításában. De már ekkor „legalább két más elgondolást kell megemlítenünk, amelyek nemcsak történeti okokból fontosak; ezek még mindig visszhangzanak a kvantummechanika alapjairól szóló mai vitákban”¹³ (Madelung és de Broglie munkáiról van szó). Jammer is leszögezi, hogy Fock téved, amikor szélsőséges módon a komplementaritást a kvantummechanika integráns részének tartja. Megállapítja, hogy „a hullámfüggvénynek a lehetséges kölcsönhatások összességéeként való interpretálása és a relativitás fogalmának a mérőszközre való kiterjesztése – ahogyan azt Fock teszi – valóban a kvantummechanikai állapot leírása Bohr-féle viszonyfelfogásának egyik legvilágosabb jellemzése”.¹⁴ Ez a vélemény ma is megállja a helyét. Fock részéről ez az álláspont egyébként teljesen természetesnek tekinthető, hiszen „a háború előtti szovjet-orosz fizikai gondolkodást döntő mértékben Bohr és Heisenberg tanításai befolyásolták, a korszak legtöbb orosz vezető fizikusa az európai kutatóközpontokban tanult, ahol a komplementaritás volt a hivatalos filozófia. Sőt volt egy fizikus csoport, köztük M. P. Bronstein, V. A. Fock, L. D. Landau és I. E. Tamm, akik mint a koppenhágai iskola ’oros ágazata’ váltak ismertté.”¹⁵ A 30-as évekbeli első marxista alapú bírálatokkal kapcsolatban Jammer megállapítja: „Ezek a bírálatok nem hatottak Fockra, aki sokszor megvédte a komplementaritási elvet, legékezzölöbben talán 1949-es „A fizika alapvető törvényei a dialektikus materializmus szempontjából” c. tanulmányban (Vesztnyik Leningradszkovo Univerzityeta 4 (1949)).”¹⁶ Fock a későbbiekben megpróbálta materialistának beállítani Bohrt, és ezzel

¹³ M. Jammer: *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*. McGraw-Hill, 1966, 6. 1. fejt. 291. o.

¹⁴ M. Jammer: *The Philosophy of Quantum Mechanics*. John Wiley and Sons, 1974, 202. o.

¹⁵ Uo. 248. o.

¹⁶ Uo.

tenni elfogadhatóbbá a koppenhágai iskola felfogását, ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy az ortodox interpretáció filozófiai előfeltevései és következtetései távol állnak egy lehetséges dialektikus és materialista felfogástól, és hogy Fock értelmezése a koppenhágainak csak egy változata, mégpedig olyan változata, amelyet a fizikusok többsége nem is fogad el.

Jammer – aki a század fizikatörténetének egyik legkiválóbb ismerője – a komplementaritáson alapuló és a fentebb már említett (általa félklasszikusnak nevezett) két interpretáción kívül még számos más lehetőségéről is ír könyvében, amelynek alcíme „A kvantummechanikai interpretációk története”. Ezek közül a legkorábbiak a rejtett paraméteres elméletek, amelyek aztán az ötvenes évek elején jelentkeztek újból de Broglie, Vigier, Takabayasi, Tyeerleckij és elsősorban Bohm munkásságával. Annak ellenére, hogy „senki sem utasította el olyan sokszor az ideológiai indítékokat egy determinista kvantumelmélet megalapozásához (ilyen Bohmé), mint az orosz fizikus V. Fock”,¹⁷ a rejtett paraméteres elméletekkel továbbra is foglalkoztak, így a hatvanas években Bell, manapság pedig például de la Peña és Cetto. A másik nagy irányzat a stochasztikus interpretációké, amelyeknek kezdeményezője Fényes Imre volt 1952-ben, majd Weizel és különösen Bopp fejlesztette tovább a hatvanas évek közepéig, azóta pedig Nelson és de la Peña gondoskodott róla, hogy ne lehessen eltekinteni ettől a lehetőségtől. Még egy nagy irányzat létezik, amelyet Jammer statisztikus interpretációnak nevez; az irányzat képviselői közül nálunk elsősorban Blohincev neve ismert. Véleményünk szerint ezek az irányzatok, különösen a rejtett paraméteres és a stochasztikus, alkalmasabbak egy determinizmus-koncepció megalapozására, mint a koppenhágai iskola felfogása, annak ellenére, hogy az utóbbi (de nem a Fock-féle változat!) elterjedtebb a fizikusok körében.

Felvetethők hasonló problémák a relativitáselmélet különböző interpretációival kapcsolatban is, hiszen nyilván nem mindegy, hogy például egy mozgó rúd megrövidülését koordináta-rendszer-től függő mérőszám-változásnak tartjuk (mint Einstein), vagy az anyag szerkezetében végbemenő változásnak tulajdonítjuk (mint Jánossy). Ezek a kérdések azonban az ismertetendő műben nem játszanak olyan jelentős szerepet.

*

¹⁷ Uo. 291. o.

Rátérve most már a determinizmus-konceptióra, megállapíthatjuk, hogy kifejtésében számos igen pozitív törekvéssel találkozhatunk Müller Antal könyvében. (Az elmélet összefogott leírása a 8. fejezetben olvasható.) Ilyen a szerző már említett szándéka az ontológiai szemléletmód következetes érvényesítésére. Ezzel el tudja határolni magát az ismeretelméleti indeterminizmustól és az agnoszticizmustól. Az utóbbi minden fajta jelentkezésével szemben különös érzékenységgel és határozottsággal lép fel. Hasonlóan értékesek a könyvnek azok a részei, amelyek a szubjektivista-pozitivistá felfogásokat kritizálják. Ide sorolható elsődlegesen a véletlen szubjektív értelmezésének elemzése a matematikában. Ami a pozitívizmust illeti, nyugodtan mondhatjuk, hogy Müller Antal még a részletkérdésekben sem vétkes ebben a – fizikával foglalkozók körében általános – „bűn”-ben, kivéve természetesen azokat a pontokat, ahol a Fock-féle elképzelések ebbe belekényszerítik. Számos érdekes, elgondolkodtató és nagyon jó meghatározás, tétel szerepel a koncepcióban; ezek közül ki kell emelnünk az indeterminizmusról, a törvényszerűségről és a dolgok, események determináltságának totális jellegéről még a 3. fejezetben írottakat, amelyeknek tartalma végigkíséri az elmélet kifejtését.

Akárcsak a fizikai megalapozás, maga a kínált determinációelmélet sem problémamentes. Itt van mindjárt a szerző által kidolgozott *háttér-elmélet*. Annak ellenére, hogy már több mint egy évtizede találkozunk ennek alapfogolataival Müller Antal írásaiban, mostani, legfejlettebb változata is hiányérzetet kelt. Egy adott esemény számára a véletlen kölcsönhatások összessége képezi az ún. háttérét. Ezek a véletlen kölcsönhatások „bizonyos mértékig kompenzálják egymást” (95.) – írja a szerző –, és ennek következményeként meghatározott törvényszerűségek érvényesülnek a véletlen tömegjelenségekben (pl. bár a lövéseknek szórásuk van, a szórási centrumtól balra ugyanannyi találat esik, mint jobbra). Sajnos a szerző nem beszél a kompenzálódás (ha egyáltalán van ilyen) mechanizmusáról, holott ez esetleg elvezetne a véletlen és a törvényszerű viszonyának lényegéhez. Éppen az hiányzik a kifejtésből, hogyan lesz a véletlennek sorozatából törvény. Másik hiányérzetünk onnan származik, hogy az az érvelés, amelyet a szerző egy rendszer háttérként kezelt környezetének ad infinitum kiterjesztése ellen kifejt (vö. 120–121.), nem meggyőző. Ehhez a két tisztázatlan problémához kapcsolódik a determinánsok számának kérdése. „A

véletlen kölcsönhatások pillanatnyi konfigurációja ugyanis tartalmazhat (és általában tartalmaz is) végtelen elemet, lévén a háttér az extenzív és intenzív értelemben egyaránt végtelen anyagi világ. Azonban a szóban forgó dolog vagy esemény szempontjából – melynek totális determináltságát vizsgáljuk – ez a végtelen elemet tartalmazó kölcsönhatás-komplexum a véletlen kölcsönhatások egymásra gyakorolt *kompenzáló* és *deformáló* hatása miatt mégis egyetlen (vagy egy-néhány) determináló tényezőként vehető figyelembe.” (130–131.) Megint arról van szó, hogy a fenti állítás igaz is lehet, de nincs kellőképpen megmagyarázva, hogyan lesz a végtelenből véges. Az egész háttér-koncepció nem kielégítő voltát szemlélteti annak alkalmazása az elektronDIFFRAKCIÓRA. „Az *esemény* itt az, hogy az azonos ψ függvénnyel leírható elektronok a kristállyal való kölcsönhatás után *diszkrét eloszlásban* csapódnak be a regisztráló ernyőre. A diszkrét eloszlás *oka* a kristállyal való kölcsönhatás. A *feltétel* azon makroszkopikus körülmények együttese (elsősorban az elektronforrás, az úgynevezett elektron ágyú), melyeknek változatlanul tartásával biztosítjuk az azonos ψ függvénnyel leírható elektronokat. A *háttér* viszont azon kölcsönhatások együttese, amelyek miatt az egyes elektronok a változatlan makroszkopikus feltételek ellenére is csak potenciális állapotok valószínűségi eloszlásában azonosak (ezt írja le éppen a ψ).” (153.) Nem tudjuk meg azonban, hogy mik az idézet utolsó mondatában szereplő kölcsönhatások, hol fejtik ki hatásukat, milyen jellegűek. Nyitva marad a kérdés, hogy ez a háttér a feltételnek nevezett elektronforrás belső háttere-e, ami azt jelenti, hogy az előállított elektronok csak makroszkopikusan azonosak, de állapotaik különbözőek (azaz a hullámfüggvény fázisának is van fizikai jelentése – ilyen pl. de Broglie kvantumpotenciál elmélete); vagy az elektron belső háttere-e, ami azt jelentené, hogy az elektronoknak struktúrájuk van (ilyen lehetne egy szintelméleti megoldás); vagy esetleg a kristály belső háttere-e; vagy talán abból a közezből ered, amelyben az elektron terjed (ilyen a vákuumfluktuációra építő mai elmélet). E feltételezések egyike sem bizonyított még a fizikában, de elképzelhető, hogy valamelyik (vagy mindegyik) később valódi megoldássá válik. A könyv más helyein kifejtettek közül viszont arra következtethetünk, hogy a szerző minden ilyesmitől elzárkózik, holott így a háttér-elmélet teljesen meddő marad, pedig tőle esetleg éppen azt várhatnánk, hogy rámutasson, milyenek ezek a háttér-kölcsönhatások, merre

keressük őket (természetesen nem konkrét fizikai eredményekre gondolunk, csak a lehetőségek felvázolására). Ha viszont ilyen útnak tekinthető kölcsönhatások nincsenek – és ez elképzelhető –, akkor miben különbözik a háttér-kölcsönhatás a többitől; ez a kérdés minden fizikai probléma esetén felvethető, hiszen a fizikai kölcsönhatások fajtáinak száma csekély, és ezeket jól át tudjuk tekinteni. Mindenesetre ilymódon az elektron-diffrakció és a hasonló jelenségek jelzett megközelítése teljesen megalapozatlannak látszik.

A legutóbbi idézet a szerző általános elemzési sémáját is illusztrálja (ok–feltétel–háttér) és ez azt jelenti, hogy a Bevezetésben közölt szándékát – egy nem okság-centrikus determinációelmélet felépítését – nem sikerült megvalósítania, mert végül is könyvében minden a kauzalitás körül forog, hiszen a feltétel és a háttér is csak az oksági kölcsönhatás feltétele és háttere. Az egyéb (pl. funkcionális) összefüggések elemzése hiányzik.

Külön kell szólnunk néhány szót azokról a formalizálási törekvésekről, amelyek végigkísérik a determinizmus-konceptió kifejtését. Egy elmélet formalizálására akkor van szükség (akkor értelmes), ha vagy konkrét eredmények nyerhetők általa – ilyen például a fizika matematikai alakban való megfogalmazása –, vagy könnyebbé teszi az elmélet megértését és ezáltal lehetővé válik a továbbfejlesztés is – ilyen a formális logika szimbolizálása. Jelen esetben viszont a nehézkes, a problémák lényegét megragadni nem tudó, ezáltal nem jellegzetes formalizálásnak semmilyen eredménye sincsen. (Mindezt jól illusztrálja a szerző kölcsönhatási séma ábrája (119.), amelyről a következő oldalon levő magyarázat nélkül még az sem deríthető ki, hogy oksági összefüggésről van szó.) A formalizálás erőltetése azzal a veszéllyel is jár, hogy a koncepcióból a maradék dialektika is elvész – a tartalmi dialektika ugyanis amúgy sem erős oldala a műnek, gondoljunk csak a merev definíciókra, az időfolyamból kiszakított eseményre, az összefüggések rendszeréből kiemelt okságra, a pre- és posztdetermináció megkülönböztetésére (utóbbiakra rögtön visszatérünk).

Müller Antalnak ugyanis determinációelmélete kifejtésében sajnos nem sikerült következetesen keresztülvinnie előzetes elveit. Ez vonatkozik először is a tér és az idő egységes kezelésének szándékára, amelynek sérülése elsősorban a 8.3–8.5 pontokban tapasztalható a determinálódási folyamattal, az oksággal, a pre- és posztdetermináció megkülönböztetésével kapcsolatban. Ezekben a helyeken a szerző egyoldalúan kiemeli az össze-

függések rendszeréből az időbeliséget, és a determinációt mint *időbeli* determinálódást fogja fel (emlékezzünk, hogy éppen ezt kifogásolta – helyesen –, lásd 46.). Általános ontológiai szempontból ugyanis az idődimenzió nem emelkedik ki az egyéb összefüggésekből. Valószínűleg az idő a szerzőnél mégiscsak kitüntetett szerepe vezetett oda, hogy nem sikerült nem okság-centrikussá tenni elméletét. Az egyébként indokolatlan pre- és posztdetermináció megkülönböztetés is az idő abszolutizálásának következménye. Különbséget tenni múltbeli és jövőbeli meghatározottság között körülbelül azt jelenti, mint különbséget tenni alsó és felső, bal oldali és jobb oldali stb. meghatározottság között, amiknek csak egy-egy különös ismeretelméleti situációban lehet értelme, de semmiképpen sem a determinizmus általános ontológiai szintjén. Müller Antal szerint „a *predetermináció . . . az események objektív determináltsága bekövetkezésük előtt véges idővel*” (169.). E fogalmazás azt sugallja, hogy létezik egy az adott eseménytől független időpont, amelybe majd az események sorozata befut. Csakhogy ennek a felfogásnak ugyanaz a hibája, mint amit a szerző három oldallal később maga is kifogásol, tudniillik hogy az állapot-szemlélet nyilvánul meg benne. (Véleményünk szerint az e bekezdésben említett veszélyekre már Lenin Hegel okság-felfogását illető dicsérete figyelmeztet „A logika tudománya” konseptusában.¹⁸ Ismeretelméletileg természetesen az idő és az okság kitüntetettsége indokolt lehet, ahogyan ezt a szerző is megállapítja a Bevezetésben. A fenti következtetésekhez járul az egyértelmű determináltság tagadásának nem megfelelő indokolása (Müller a véletlent azonosítja a nem egyértelműen meghatározottal), és az az ontológiailag szintén nem meggyőző kijelentés, hogy „a *természeti törvények általános formájának a valószínűségi törvényeket kell tekinteni*” (174.).

*

Mielőtt összefoglalnánk az elmondottakat – bár nem értünk egyet Müller Antallal abban, hogy egy új determinációelméletet feltétlenül a kvantummechanikával kellene megalapozni, sőt meggyőződésünk, hogy az ő eredményeit sem csak a modern fizika inspirálhatta, mégis –, szeretnénk röviden kitérni a kvantummechanika determinációs problémáinak a fenti elmélet alap-

¹⁸ *LÖM* 29, Kossuth, Budapest 1972, 128–134. o.

ján történő értelmezésére. Ez az értelmezés (9. fejelet) ad bizonyos magyarázatot a mikrofizikai jelenségek egy körére (a mikrofizikai objektumok statisztikus jellegét a környezeti háttér felé való nyitottságból származtatja), de ez a magyarázat semmivel sem kielégítőbb a koppenhágai vagy bármilyen más értelmezés által nyújtottnál, ahogy azt a háttérről írva bemutatjuk. A kérdés az, hogy a fizika egy adott ágának filozófiai értelmezése milyen módon kapcsolódik a valóság más területein fellépő jelenségek értelmezésével vagy a világ egészére vonatkozó filozófiai elképzelésekkel, illetve, hogy a filozófiai értelmezés mennyiben járul hozzá a fizika ezen ágának fejlődéséhez. Ezekre a kérdésekre e művel kapcsolatban nemigen lehet pozitívan válaszolni.

A szerző a következőket írja a mérőberendezéssel kapcsolatban: „a mikrofizikai objektumok a méréstől független állapotukban – vagyis a mérőberendezésen kívül – a klasszikusan is értelmezhető állapotjelző-értékek (térbeli lokalizáltság, pálya, élettartam stb.) egy meghatározott spektrumát, 'tartalmazzák' potenciálisan, meghatározott valószínűségi eloszlásban; éppen ezt írja le a ψ hullámfüggvény. A tapasztalat szerint a mérés következtében a mikrofizikai objektumokon a klasszikusan is értelmezhető állapotjelzők valamelyike – a konkrét mérési elrendezéstől függően – meghatározott értéket nyerhet. Mindezekből kézenfekvően következik, hogy a mérés – az adott konkrét mérési elrendezés – úgy fogható fel, mint egyik vagy másik tulajdonsághoz rendelt külső körülmény, melyben a szóban forgó tulajdonság megnyilvánulhat, egzisztálhat. Más szóval a mérési kölcsönhatás determinációs szerepe az, hogy a potencialitást aktualizálja.” (196–197.) Még más szóval, egy mikrofizikai objektum tulajdonságainak a mérés előtt – a szerző kategóriáival élve – nincs sem aktualitásuk, sem realitásuk. A szerző maga is látja, hogy ezáltal elveszítettük az objektív valóságot, ezért megjegyzi, Fock nyomán, hogy „a mikrofizikai objektumoknak vannak sajátosan kvantummechanikai, tehát a konkrét makroszkopikus mérési elrendezéstől elvonatkoztatható tulajdonságai is; pl. töltés, tömeg, spin, energia-operátor stb”. (197.). Ez utóbbi természetesen nem tulajdonság, csak annak matematikai reprezentánsa, különben is furcsa, hogy bekerült a felsorolásba, hiszen az energiára vonatkozóan is felírható határozatlansági reláció, akár csak a helyre és impulzusra (ez utóbbiak nyilván ezért nem szerepelnek itt). Ez az idézet azonban csak azt állítja, hogy van valamiféle absztrakt

részecske, amely – mivel nincsen mérési kölcsönhatásban, tehát a helyet és időt jelző mennyiségek nincsenek „aktualizálva” – aktuálisan és reálisan téren és időn kívüli. A szerző tesz még néhány megjegyzést a tulajdonságok és a környezet viszonyára vonatkozóan, de nem ismeri fel, hogy egy mikrofizikai objektum mindig valamiféle környezetben, kölcsönhatásban van, és ezek a kölcsönhatások semmiben sem különböznek az általa „mérési típusú kölcsönhatás”-nak nevezettektől, ugyanis a részecske csak a néhány fizikai kölcsönhatásban képes részt venni, függetlenül attól, van-e a közelében makroszkopikus test.

A határozatlansági relációkról és a mérő subjektumról írott részek már nagyon rövidre sikerültek, nem tartalmaznak releváns gondolatot, ezért nem is értékelhetők.

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy bár a műben sok pozitív tendencia és eredmény található, ontológiai szemléletű és antipozitivisták részei feltétlenül előrelépést jelentenek a hasonló művek sorában, a szerző korábbi gondolatait kiteljesedettebb, fejlettebb formában láthatjuk viszont, mégsem sikerült az alapvető célt – egy új dinamikus determinációelmélet következetes, természetfilozófiai igényű felépítését – elérni. Ennek két okát látjuk. Az első abban keresendő, hogy a szerző csupán kész elméleteket fogad el (sőt nem kellően kikristályosodott elméleteket készként kezel) és azokat próbálja magyarázni, holott „A kvantummechanika interpretációja körüli viták nem egyszerűen ideológiai viták, hanem a fizikán belüli tisztázatlan kérdések vitája is. A kvantumelmélet ... megszületése pillanattól kezdve összefonódott negatív ismeretelméleti ballasztokkal. Amelyekben épp azt a határvonalat lehetett nehezen meghúzni, hogy meddig tart ezekben a fizikai probléma és hol kezdődik a filozófiai kérdés ... a fizikai kutatás módszertanában a mai napig sem tekinthető tisztázottnak a kísérletezés – matematikai dedukció – fizikai értelmezés egymáshoz való viszonya ... létezhet a fizikában a mérés szerepének olyan túlértékelése, amely negatív következményekkel járhat. És ez nem egy fizikán kívüli kutatás módszertani ismeretelméleti probléma, hanem a fizika fejlődésének ügye is ... a fizikai kutatás fő mozzanatai egymáshoz való viszonyának az elemzése, a módszer ontológiailag helyes értékelése talán azt jelenthetné, hogy az új elméleti szint negatív ideológiai ballasztok nélkül születik meg.”⁹ Bíró

⁹ Bíró Gábor: „A fizika és a mérés”. *Fizikai Szemle*, 1976/10, 376–377. o.

Gábor mély igazságokat tartalmazó mondatainak illusztrálására egy nemrégben megjelent cikkre hivatkozhatunk, amelyben a szerzők – J. F. Clauser és A. Shimony amerikai kutatók – saját kutatásaik és véleményük mellett összefoglalják azokat az elmúlt évtizedben kapott kísérleti eredményeket is, amelyek az ún. Bell-tétel felhasználásával dönthetnek a rejtett paraméterek bizonyos osztályán alapuló elméletek és a kvantummechanika között. Az eddig elvégzett kilenc kísérletsorozatból csak kettő szól a kvantummechanika ellen, de az eredmények a bonyolult mérések miatt (esetleg szisztematikus hibák jelentkeznek mindkét oldalon) még vitathatóak. Ezenkívül továbbra is fennáll a Bell-tétel által nem vizsgált új koncepciók lehetősége. A kísérlet és a fizikai értelmezés viszonyával kapcsolatban – a részleteket mellőzve – csak a szerzők végkövetkeztetését idézzük: „Bár kívánatosak a Bell-tételen alapuló elméletcsalád további kísérleti vizsgálatai, mi meggyőződünk róla, hogy ilyenfajta elmélet nem írhatja le korrekten a fizikai világot. Mindazonáltal ezt a következtetést zavarónak tartjuk, mivel a legtöbb dolgozó tudós által természetesnek tartott filozófiai szempont, legalábbis egészen mostanáig, lokális realista elméletet kívánt. [A realizmus a szerzők szerint az a filozófiai nézet, amely a külső valóságot létezőnek és határozott tulajdonságokkal rendelkezőnek tartja, függetlenül attól, hogy megfigyeli-e valaki. – Sz. P.] Mivel a Bell-tételre alapozott kísérletekből a kvantummechanika helyessége következik, kénytelenek vagyunk feladni az Einstein–Podolsky–Rosen-féle realitás-kritérium erős változatát – ami egyenértékű a fizikai világ realista szemléletének feladásával . . . – vagy elfogadni valamilyen fajta távolhatást. Mindegyik választás radikális, és filozófiai következményeik széles körű tanulmányozása még hátra van.”²⁰

A kvantummechanika tehát nem tekinthető teljesen lezárt diszciplínának sem a kísérleti eredményeket, sem a fizikai interpretációt illetően. Sőt egy harmadik vonatkozásban sem. A kvantummechanika matematikai apparátusa ugyanis ellentmondásokat rejt magában, és ma is folyik a kutatás abban az irányban, hogy megtalálják azokat a matematikai eszközöket, amelyek a lehető legkevesebb önkényes megkötés segít-

ségével a jelenségek lehető legszélesebb köre számára ellentmondásmentes modellként szolgálhatnak. (Ilyen például a hálóelmélet, de más matematikai elméleteket is alkalmaznak ma már. Ezeket, a kutatásokat még Neumann János kezdeményezte a harmincas években, majd Jauch, Ludwig és Mackey folytatta – hogy csak a legjelentősebb kutatókat említsük. Magyarul Fényes Imre, Fáy Gyula és Törös Róbert, valamint Matolcsi Tamás és Székely Sándor írt ilyen témáról.) Mindezeket feltétlenül figyelembe kell venni egy filozófiai felhasználás esetén, annak ellenére, hogy természetesen a kvantummechanika – matematikai és interpretációs „tökéletlenségei” ellenére – az egyik leghatékonyabb diszciplína, ami az eredményeket illeti. A tudomány közvetlen termelőerővé válásának időszakában, a mai óriási ütemű fejlődés mellett azonban még az is bekövetkezhet, hogy egy tudományág rutinszerűen alkalmazott apparátusa már lényegében minden lehetőséget kimerített, és még mindig nem született meg az apparátus egzakt matematikai megalapozása és elméleti magyarázata. Feltétlen követelményt fogalmaz meg tehát a Biró Gábortól idézett utolsó mondat.

A másik ok pontos meghatározásában bizonytalanabbak vagyunk, mivel nem ismerjük a szerző munkamódszerét, a mű sorsát megjelenéséig, ezen belül a lektorálási munkákat. Arról van szó ugyanis, hogy véleményünk szerint a szerző munkássága nem kapott megfelelő kritikát, vagy ha kapott, azt nem vette kellőképpen figyelembe. Ezért, mint már említettük, a lektorálás is felelős. Ezeknek a szerző vagy mások által elkövetett mulasztásoknak az eredménye a mű egyenlőtlen színvonala, a benne található következtetlenségek, hibák stb., amelyeken megfelelő bíráló, konzultáló partnerek, munkatársak, lektorok esetén javítani lehetett volna. Ma már a fizikai kutatásokban közhelynek számít, hogy egyedül nem lehet dolgozni; hozzátehetjük, hogy a határterületeken valószínűleg még kevésbé. Nem lehet eléggé túlbecsülni a teamek jelentőségét.

Ez utóbbi hiányosságok miatt vannak többségben bírálatunkban a negatív motívumok. A negatívumok terjedelmi aránya a műben természetesen jóval kisebb, mint a bírálatban. A könyvnek még hibái is gondolatébresztőek, elvezetnek a megoldatlan problémákhoz (mint például a véletlen és a törvényszerű kapcsolata), így a jó és a kevésbé sikerült részek is hasznára lehetnek egy jövőendő determinációelméletnek.

²⁰ Clauser-Shimony: „Bell’s theorem: experimental tests and implications.” *Reports on Progress of Physics*, 1978/12, 1921. o.

Baczko nevét kiváló Rousseau-monográfiából ismerte meg a XVIII. század szerelmeinek tábora (*Rousseau: magányosság és közösség*, lengyelül 1966-ban, francia fordításban 1974-ben jelent meg). Az ember egyéni „megigazulását” és az emberiség kollektív megváltását egyszerre akaró elméletek antinómiáit boncolja már e műve is; a konzervatív kollektivizmusba torkolló haladás-hitek és valamely világtörténelmi végállomás üdvözítő stagnációját hirdető fejlődés-metafizikák aktuális (de sehol sem aktualizáló) elemzése a francia felvilágosodás és forradalom korszakának utópiáit bemutató monográfiá.

Az utópia-téma reneszánszát éli a kutatók – kiváltképp a XVIII. század kutatói – között: tanulmányok sora íródott az utóbbi 5–6 évben, jobbra az 1968 májusa utáni frusztrációk vagy a mindenek ellenére is megőrzött illúziók modernizáló életérzését vive a történelmi analízisek önmagában halottnak hitt világába. Baczko könyve mutatja meg igazán, hogy mennyire „modern” tud lenni ez a *tisztán* XVIII. századi történelmi téma – mégpedig önmagában, a szűk képpel felszínen maradó asszociációk és analogizálások nélkül. Az *utópia-fogalom* meghatározása körül *történelmi* viták (Morustól az Enciklopédián keresztül S. Mercier „mániákus neologizmusáig”) bemutatása (indokolt meghosszabbításként a marxi tudományos–utópista, a soreli utópia–mítosz, illetve a mannheimi ideológia–utópia fogalompárok felé) finom fogalom-analízissel párosul. A szerző szerényen inkább csak deskripciónak szánt definíciója szerint az utópia a létező társadalmak ellenében elképzelt berendezkedés, s e szembenállás lényege 1. a társadalmi intézmények totálisan más megszervezési módja; 2. az emberi viszonylatok egészen más típusú rendszere; 3. a mindennapok életélményeinek gyökeres más-sága. (404–405. old.) Ezzel a meghatározással zárja ki a negatív utópiákat – mint anti-utópiákat – tárgyalásából, azok éppen hogy nagyon is kötődnek a fennálló negatívumok világához (Gulliver utazásai; Sade *Alie és Valcour*-jában Butua birodalma stb.).

Az utópia legkönnyebb megvalósulása az utazás a *térben* (Morely *Basilide*-jától Diderot

Bougainville utazásához írt pótlásán keresztül Retif de la Brestonne *Ausztrál felfedezéséig* a XVIII. századi francia utópisták is ezt tekintették a legjárhatóbb útnak); a második már modernebb megoldás: utazás' az időben, a nem-létező hely helyett az *uchronia* dimenziójában tett felfedezés (Sébastien Mercier *244-es esztendője* az első e műfajban). A legradikálisabb utópia fizikai tértől s időtől teljesen elvonatkoztatva csupán a *logikai* térben keresi koordinátáit, csak a történelmi *fejlődéstörvények* szükségszerűsége által garantált jövő időben a bizonyosságát (Morely *Természeti törvénykönyve*, ill. Condorcet *Az emberi szellem fejlődésének történelmi táblója*). Rousseau *Lengyel alkotmánytervezete* kibújik minden klasszifikációs sémából: Lengyelország nyilvánvalóan nem valamely u-toposz; az alkotmánytervezet semmiképpen sem a XXV. század szükségletei szerint készült; nem is a világtörténelmi törvények szükségszerűségének realizációja a lengyel szabadság . . . Nem is annyira a társadalmi intézmények mint az emberek és az erkölcsök átformálásának utópiája Rousseau lengyelországi tervezete: az euforikus közösségi érzés, a nemzeti tradíciókkal való azonosulás szupraindividuális szárnyalása, a népünnepélyek kollektív megváltás-élménye nagyobb hangsúlyt kap, mint a politikai berendezkedés reformja . . . Az utópia és a realpolitika első nagy történelmi kompromisszuma ez.

A minden történelmi-társadalmi feltételtől való totális absztrakció utópiája *Dom Deschamps* „Igaz rendszere”: metafizikai dedukciók, prehegeliánus triászok (Minden–Egész–Semmi; természet–politika–erkölcs) konklúziójaként szerepel a szükségszerű „morális igazság”, „az erkölcsök állapota”, mely visszavezeti a természetből a történelmi társadalmak politikai törvényei mesterséges világa miatt elidegenedett embert a kiindulóponthoz, a Mindent magába-ölelő Természettel való misztikus-metafizikai azonossághoz. A természetben feloldódó emberi-ség, az Egészben önmagát végképp megsemmisítő egyes ember örök és változatlan harmóniára lel ebben a totális feloldódásban: helyzete stabilitását épp az biztosítja, hogy már megjárta a történelmi társadalmak tévútjait, a politikai törvények uralmának megalázó stádiumát. Baczkót már régóta foglalkoztatta Dom Deschamps metafizikai „rienizmusa”, az embert a kiinduló

*Lumières de l'utopie, Payot, Párizs 1978, *Critique de la politique*, 416 o.

Semmitől az individuális megsemmisülést jelentő természetes-erkölcsi állapotig vezető utópiája.¹

Ellenkező útját járja a XVIII. századi utópisztikus gondolkodásnak *Condorcet*, aki éppen hogy a történelemmel inherens fejlődéstörvényekben és az individualitás sokoldalú, szabad kibontakozásában találja meg *Történelmi tablója* lelkesült „tizedik korszaka” megvalósulásának a garanciáit. Ez a tizedik korszak az utolsó a történelmi fejlődés sorában, de nem a történelmi fejlődés vége, hanem annak igazi kezdete: ekkor kezdődik csak igazán a „láncaitól megszabadult emberi szellem” szabad szárnyalása. Ám hogyan viszonyul ez a tökéletes társadalom a megelőző történelem tényleges fejlődéséhez? *Condorcet* „tudományos” levezetéseinek majdnem olyan misztikus nyitja van, mint *Dom Deschamps* metafizikai dedukcióinak. „*Az emberi szellem fejlődésének történelmi tablója* – írja *Baczo* –, mely a történelem szintézisének tünteti fel magát, a történelmi tények rigorózus és tudományos általánosításának, valójában a múlt éppannyira ideológikus, mint szelektív asszimilációja”. (202. old.)

Az ünnep problémaköre – ünnep és forradalom, ünnep és utópisztikus társadalomideál – az utóbbi években a történelmi-szociológiai és a szociálpszichológiai érdeklődés középpontjába került. „Ünnepek az utópiában, avagy az ünnep utópiája” c. terjedelmes fejezetben *Baczo* azt elemzi, hogy miért szerepel oly kiemelt módon – még a mindennapok megszervezésénél is nagyobb hangsúllyal – a XVIII. századi utópiákban az új állami rend nagyszabású közösségi (valláspótló) ünnepségeinek a részletező leírása. Az utópisták ezen mobilizáló és propagandisztikus ünnepi megmozdulásokban (felvonulások, parádék) látják az új típusú, kollektív társadalom és az új, közösséggel teljesen azonosuló ember lehetőségeinek legteljesebb kibontakozását. Ezeket a lehetőségeket kívánta kiaknázni a francia forradalom ideológus avantgardja a nagy népünnepélyek (július 14, augusztus 10 stb.) tudatos tervezésével. *David* monumentális elképzelései domináltak a díszletek megtervezésében, bár a kivitel terén – anyagi okokból – gyakran kompromisszumokra kényszerült a művész. 1793-ban *Robespierre* volt a spontán, kontrollálatlan népünnepélyek fő propagátora: „A nemzeti ünnepek jelentik a szabadság fényűzését. Semmi és senki sem kötelezheti a

népet, hogy részt vegyen rajtuk, ahogy semmi sem akadályozhatja meg a polgárokat abban, hogy kedvük szerint kifejezzék örömeiket. Többet mondok: a hivatalnok kezében ez az intézmény csak degenerálódhat.” (1793. július 17-i beszéd.) A floréali dekretumok és az Étre suprême fád prairiali ünnepe (1794. május–június) ékesen bizonyították e szavak igazságát, a népi lelkesedést nehézkesen szimuláló állami ünnep merevségét (vö. *Baczo* 257–258. old.).

A monográfia legeredetibb fejezete az utópiák városépítészeti elképzeléseit elemzi („Egy város, melyet szabadságnak neveznek”). A XVIII. század először ismerte meg a modern urbanizációs válság átkait: nem véletlen, hogy a jövő Párizsát valamennyi utópista tisztá, csendes, szabályos, széles úttal átívelt mintavárosként képzelte el, ahonnan a kocsik (értelemszerűen a lovasfogatok) mindörökké kitaltnak. A polgárok házait – az utópia egalitáriánus szellemének megfelelően – a teljes egyformaság jellemzi; az uniformitás monotómiáját kizárólag a középületek pompája enyhíti: ezek fénye sem a kárthatott és száműzött magánfényűzést szolgálja, hanem a nagy közösségi megmozdulásoknak, katonai parádéknak és népfelvonulásoknak szolgál méltó háttérül. A királyság hivalkodó monumentumait a forradalom idején a köztársasági emlékművek hivatottak felváltani: minden republikánus erény külön emlékművet (valamint utca- és hónapnevet) kap. „Nem természetes-é, hogy a *Forradalom teréről az Alkotmány utcára fordulunk, mely a Boldogság útjára vezet?*” – idézi *Baczo* *Grégoire* előterjesztését [*Système de dénominations topographiques pour les places, rues, quais, etc. de toutes les communes de la République* (369. old.).]

A zárófejezet a *Repülő ember* utópiájával foglalkozik. *Rétif de la Bretonne* „Ausztrál fedezés”-nek hőse a feudális Franciaország közepette álló járhatatlan hegy tetejére szökteti szerelmét, akit a földön sohasem tehetne magáévá, s itt alapítja meg a boldogság egy kicsiny szigetét. Mikor ez túl kicsinek bizonyul, a növekvő kolóniát átrepíti a lakatlan ausztrál tájakra; ám a közösség boldogságát csak úgy látja biztosítottának, hogy a repülés titka kizárólag a legszűkebb család kiváltságosai számára társassék fel. *Saint-Just* és *Babeuf* is valahogy hasonlóképpen kívánta átrepíteni az emberiséget ideális Köztársasági Intézményeik, illetve egyenlőségre alapított társadalomideáljuk magaslatára – az erény szárnyain, az erkölcsstenenség közegellenállását és az önzés gravitációs erejét legyőzve . . .

¹Lásd *B. Baczo: Weltanschauung. Metaphysik. Entfremdung: Die Lösung des Metaphysik oder Dom Deschamps Edition Suhrkamp, 1969.*

A XVIII. századi utópiák illúzióit és frusztrációit Baczko szerint Goya „enigmatikus képe” ábrázolja a legdrámaibban. „A kép közepén két repülő embert látunk, akik elszakadtak a földtől és egy Város felé tartanak, melynek halovány kontúrjait csodás módon egy távoli szikla tetején pillanthatjuk meg. Ezek a repülő emberek nem juthatnak el álmaik városába. Repülésük közben eltalálják őket a lenről kilőtt golyók, melyek a földön elsütött puskákból érik el őket, a földön, amelyről menekülni akartak, s ahol az emberek

egymást gyilkolják. Ne tegyünk hozzá ehhez az élő jelképhez valamely egyértelmű magyarázatot, mely megölné. Ne tegyünk tönkre moralizáló magyarázatokkal, legyenek azok akár optimisták: nem csodás-e, hogy mindennek ellenére repül az ember és álmai felé szárnyal? avagy pesszimisták: érdemes-e szárnyalni csak azért, hogy a földhözragadtak lemészároljanak? Vegyük a képet olyanak, amilyen: a repülő ember van e kép középpontjában, mindeneke előtt ez vonja magára a tekintetünket.” (416. old.)

UMBERTO CERRONI: BEVEZETÉS A TÁRSADALOMTUDOMÁNYBA*

PACZOLAY PÉTER

Umberto Cerroni a mai olasz marxista filozófia egyik legjelentősebb és legtermékenyebb alakja. Galvano della Volpe egykori tanítványa elsősorban a jogfilozófia és a politikaelmélet területén végzett jelentős tanulmányokat, de érdeklődése más témákat is felölel. Magyarul például a „*Férfi és nő a polgári társadalomban*” című könyve jelent meg. (Ezenkívül egy rövid részlet a „*Marx és a modern jog*”-ból.)

Cerroninak ez az 1976-ban megjelent könyve öt, eredetileg önálló tanulmányt tartalmaz, de ezeket a szerző ugyanazon logikai szára fűzte, átdolgozta, és – mint ő maga is írja – valamennyinek ugyanaz a célja: „az egységes társadalomtudomány igazolása”. Ezt a célkitűzést legértelműbben az első tanulmány valósítja meg, az egységes társadalomtudomány lehetőségét vizsgálva, míg a középső három a kérdést az egyes társadalomtudományok (jogelmélet, politikatudomány, közgazdaságtan) oldaláról közelíti meg. Az utolsó rész csak áttételesen kapcsolódik a könyv alaptémájához: az elvont filozófiai racionalizmus kritikáját adja, és megpróbálja elméletileg összekapcsolni a racionalista gondolkodás hagyományát az általa lehetségesnek tartott újfajta társadalomtudománnyal.

Nem vitás, hogy a kötet címe megtévesztheti az érdeklődőt, aki könnyen azt gondolhatja, hogy a társadalomtudományok alapfokú áttekintését kapja, de ezt a félreértést a szerző már az első oldalakon eloszlatja, aláhúzva, hogy nem általában a társadalomtudományról, különösen *nem a*

ma létező társadalomtudományról, hanem a *csak lehetőségként* tétélezett, *egységes társadalomtudományról* van szó. Ebben a vonatkozásban viszont túl ambíciózusnak és optimistának tűnik a cím (az is) – ezt azonban úgy próbálja elhárítani Cerroni, hogy a bevezetésben hangsúlyozza: a könyv elsősorban módszertani jellegű. De hát van-e módszer tárgy nélkül?

Az egységes – és így értelemszerűen egyetemes – társadalomtudomány gondolatát Marx pendítette meg („Egy nap a természettudomány majd magába foglalja a humán tudományt, a humán tudomány pedig magába foglalja a természettudományt: nem lesz csak egy tudomány”). Cerroni kiindulási pontja Marx, és ebben a művében is folytatja programszerűen vállalt feladata megvalósítását, nevezetesen a marxi tanítás megtisztítását a ráakódott dogmatizmustól, az előítéletek, tévhitek szétoszlatásával együtt. Az ilyen vállalkozás veszélye, hogy az önmagát autentikus értelmezőnek tartó ugyanabba a hibába esik, mint a bírálta. Ezzel természetesen Cerroni is tisztában van, és igyekszik elkerülni a buktatókat, így nem gazdagítja a Marx-torzók és torzképek számát újabb szörnyszülöttel. Különösen óvakodik attól, hogy a marxista társadalomtudósok körében oly közkedvelt citátum-párbajba belekeveredjen. Tömör stílusa széles ismeretanyagon és megalapozott érveken nyugszik, ami persze távolról sem jelenti azt, hogy egyes megállapításai ne lennének vitathatók.

Gondolatmenetét azzal a közismert megállapítással indítja, amely szerint a kultúra eddigi története két nagy korszakra oszlik: az elsőre a fizikai-természeti tudományok filozófiának való

**Introduzione alla scienza sociale*. Editori Riuniti, Róma 1976, 271 oldal.

alárendeltsége a jellemző, a második szakaszban pedig végbemegy a tudományok progresszív önállósodása, amely az egész gondolkodás laicizálódásának tendenciájában jelenik meg. A választópont a reneszánsz: ez paradox jelenség, ugyanis az ekkor meginduló fejlődés, a „humán” és a „tudományos” kultúra szétválása, elkülönülése idegen a reneszánsz lényegétől. Pedig az elkülönülés egyértelmű: Machiavelli az ember és a politika „tényleges igazságát” keresi, Galilei a fizikai világ törvényszerűségeit. A kultúra módszertani egységét képviselő arisztotelészi (és skolasztikus) rendszer kritikák középpontjába kerül: megrendül az „első filozófia” (vagy metafizika) egyetemes tudományként való felfogása. A humanista filozófia Platónhoz való visszatérése ennek fényében szükségszerűnek tetszik: Platón eszméit faltörő kosként használták a zárt hierarchiát képező arisztotelészi rendszer szétzúzásához. A fejlődés minőségi fordulópontja csak később, *Kant* munkásságában jelentkezik. *Kant* az, akinél a humán és természettudományok szétválása végérvényesen kikristályosodik, és kultúránk két évszázada elfogadja ezt a különválást. A gondolatot legpregnansabban *Az ítélőerő kritikája* tartalmazza. Itt megkülönbözteti a megismerés két tartományát: az értelem és az ész. „Hogy ez a két különböző terület nem egyet alkot, az onnan van, hogy bár a természetfogalom a szemléletben, de nem magánvalóként adja meg tárgyait; ezzel szemben a szabadságfogalom objektumában egy magánvaló dolog mutatkozik ugyan meg, de nem a szemléletben” – írja *Kant*, és ez a megfogalmazás megvilágítja a „két kultúra” elválásának gyökerét és lényegét: a tudomány képtelen a megismert egyedit az általánossal összekötni, míg a tulajdonképpeni filozófia csak úgy képes erre, ha kilép az értelem kimondott birodalmából egy másik, eltérő területre. Azaz a tudományos megismerés nem terjedhet túl egy nexus effectivus-on, amelyen belül nem adható válasz a világ kauzalitására. Meg kell határozni a *nexus finalist*, „a természet végső célját”, tehát végül egy teleológikus szemlélethez (a teleológikus ítélőerő) jut el. *Kant*, Platónhoz hasonlóan, feltételez egy tapasztalaton túli világot, amely a tudomány és a megismerés által föltárható világ fölött áll. Az egész kanti eszmerendszer megalapozta a kultúra és a tudomány, az emberiség és a természet mai elhatárolását. Ennek eredménye a tudományok technicista jellegű redukálása éppúgy, mint az ember megismerésének tudománytalansága.

A modern kultúra *Kant* által kidolgozott rendszerének belső antinómiáit Hegel kísérelte

meg óriási erőfeszítéssel feloldani, a dualizmus egységét helyreállítani. *Kant*ot bírálja (jogosan), de nem tesz mást, mint megfordítja a kanti rendszert. A tudományok rendszerezése nála is a következő: egzakt tudományok és humán tudományok a két fő csoport. Cerroni szerint a társadalomtudományok helyére, rendszerére vonatkozó modern felfogás kidolgozása *Kant* és Hegel munkásságával megvalósult. Ez a képlet gyakorlatilag azóta is alapvetően érvényben maradt, bár természetesen több variáció született. Az egyik ilyen változatot, amely ugyan látszólag, felületesen nézve eltérő megoldást ad, a *pozitivizmus* dolgozta ki. A szociológia létrejöttékor a társadalomtudományoknak a természettudományokba való felszívódásaként jelentkezett, és a társadalom törvényszerűségeinek megismerését a *társadalmi fizikától* remélték. A kanti dualizmusra válaszként jelentkező hegeli unifikáló törekvés így végeredményben egy redukcionista integrációt eredményezett, amennyiben az emberi világot (a társadalmat) a természeti világ szintjére vetítette vissza, abból a feltételezésből kiindulva, hogy a természet és a társadalom egyaránt filozófiai ihletésű törvényeknek engedelmeskedik. Ennek az elméletnek világos kifejtése *Comte*-nak a pozitív filozófiáról szóló művében olvasható. *Comte* a társadalmi fejlődés vizsgálatánál alapvetően megkülönbözteti egyfelől az embert, aki személyében valósítja meg a jelenséget, másfelől az összes külső hatás együttesét, másszóval a tudományos közeget (l. a *Negyvenkilencedik leckét*). Az „igazi pozitívizmus” elérésének érdekében határozott alárendeltségi kapcsolatot állapít meg: a szociológiát a szerves filozófia alá rendeli, amely egyedül képes az emberi természet valódi törvényeinek megállapítására. Ez kapcsolódik a szervetlen filozófiához, amely az emberi létezés külső feltételeinek valós értékelését nyújtja. Tehát – mutat rá *Cerroni* – *Comte* egyrészt alárendeli a társadalomtudományt a természetfilozófiának, majd kiderül, hogy számára a természettudomány a természetfilozófia alakjában jelenik meg. A szociológia mint tudomány „kiszorította a ’teológikus és metafizikus’ filozófiát utolsó erődjéből is, és végül egy új teológiát és metafizikát körvonalazott”. *Comte* nem tudta meghaladni az ember és természet *Kant*nál világosan jelentkező dialektikáját.

Ekkor új fordulópontjához ért a vizsgált fejlődés: a társadalomtudomány emancipációjáról van szó. A természettudományok 1687 (Newton *Principia* című művének megjelenése) és 1859 (*Darwin: A fajok eredete*) között vívták meg azt a

harcot, amelynek eredményeként önállósították magukat – mint pozitív tudományok – a *Naturphilosophie*-től. A társadalomtudomány Hegel és Comte után került szembe ezzel a problémával: először is szükségessé vált a módszertan kidolgozása, másodsor a végső filozófiai kategóriákat is felhasználó magyarázat nyújtása. Erre a kérdésre keresett választ az újhegeliánus baloldal, akárcsak Feuerbach vagy Marx (ennek Cerroni külön tanulmányt is szentelt a *Marx és a modern jog* című kötetében), és ezzel birkózott az antipozitivisták indíttatású új társadalomtudományok módszertana is (Durkheim, Dilthey, Rickert, Windelband, Weber). A pozitívizmust bírálókat három nagy csoportba osztja Cerroni: az első az empirizmus, a második a historizmus és végül a harmadik a weberi „megértő szociológia”.

Durkheim úgy határozta meg *De la division du travail social* című 1893-ban megjelent művét, hogy az „kísérlet az erkölcsi élet tényeinek a pozitív tudományok módszerével való megközelítésére”. Másik főműve (*Le règles de la méthode sociologique* – 1895) a „módszeres, tudományos és objektív szociológia” programját adta. Kritikájának alapállása az emberközpontság és a teológia. Célja és ideálja az autonóm társadalomtudomány létrehozása volt. Felismerte a pozitivisták kísérlet – ahogy ő írja: Comte és Spencer pozitivisták metafizikájának – veszélyeit, amely elsősorban annak redukcionista és szimplifikáló jellegében jelentkezett. Kritikája a pozitivisták szociológia módszertani szegénysége ellen irányult, amelyet három fő tényezőben jelölt meg:

a) a pozitivisták szociológia nem határozta meg a társadalmi tények sajátosságait,

b) nem rögzítette a társadalomtudomány tényleges tárgyát,

c) nem vázolta föl a társadalmi típusok és fajok elméletét. Cerroni részletesen elemzi ezt a kritikát, és eszmefuttatása végén arra a sommás megállapításra jut, hogy „Durkheim a szociológia Linnéje: osztályoz, de nem magyaráz”.

A pozitívizmus kritikájának egy másik irányzata a *historizmus*. Dilthey, Windelband és Rickert kiindulópontja nagyjából megegyezik a pozitívizmus többi kritikusaival: az ő esetükben sincs másról szó, mint az emberi világ „tudományos” megismerésének igazolásáról. A társadalmi jelenségek lényegét illetően azonban felfogásuk eltérő. Megítélésük szerint a természettudományokra jellemző megismerési módszer a társadalmi tények vizsgálatánál nem alkalmazható – elméletükben kristálytisztán felbukkan újra a kanti kettősség. Dilthey felfogásában a meg-

ismerés tulajdonképpen a megértést jelenti. Érdekes Windelband kritikája Diltheyről: azt veti szemére, hogy elmélete metafizikus dualizmus, a tudományok két részre szakítása. Joggal mutat rá Cerroni, hogy a történelmi megismerés „egyedi” jellegének hangsúlyozása legalább annyi módszertani és elméleti buktatót rejt magában. Max Weberre utal, aki világosan megértette, hogy a társadalomtudomány sem kerülheti el az egyszerűsítést és az általánosítást, mivel kénytelen a valóságos tényekből absztrahálni.

A pozitívizmus kritikájának harmadik fő irányzata *Max Weber* „megértő szociológiája”. Weber kulturálisan kötődött a német historizmushoz, de küzdött az azt a megismerés módszertanának szintjén jellemző intuicionizmus ellen. A hagyományos dualista megközelítést is bírálta: szerinte a társadalom- és a természettudományok között *logikai* különbség van. Cerroni sajátos, és nem feltétlenül meggyőző módszert választ, mikor Weber műveinek közvetlen tanulmányozásán túl, Parsonsnak *A társadalmi cselekvés szerkezete* című műve tükrében vizsgálja a weberi eszmerendszert. *Parsons* nagyra becsüli Webert, bizonyos szempontból követőjének tartja magát, de elégtelennek véli a kérdésre adott megoldását. Parsons szerint a társadalom- és a természettudományok között nem logikai, hanem *lényegi* különbség van. Webernél abban rejlik a logikai különbség, hogy a társadalomtudomány nem képes laboratóriumban kísérletezni, és csak tisztán elméleti és racionális úton ellenőrizheti megállapításait. Parsons kritikája nem is ezen a ponton támad, hanem azt veti föl, hogy Weber végkövetkeztetései ellentmondanak alapfeltevésének és végül visszatér a dualizmushoz. (Weber szerint a társadalmi megismerés „eszköz-cél” jellegű: ezen belül a tudományos intellektus dolgozza ki az eszközöket, a filozófiai értelem a célokat.)

A weberi kísérlet kudarca után két úton lehetett továbblépni: vagy többé-kevésbé indirekt módon visszatérni a hegeli tanításhoz (mint Croce és Gentile tette), amely szerint a világtörténelem egy alapjában szellemi fejlődés külső megjelenése, vagy elfogadni a társadalomtudományok pusztán technikai szerepét. Az első esetben a társadalomtudományok a filozófia függvényeként jelennek meg, míg a második esetben csak leíró és felhalmozó értéket képviselnek, amely lemond a nagy történelmi kérdések megválaszolásáról.

Mit tud nyújtani ezek után Cerroni? Elméleti válaszában a rendszerépítés és a történetiség szerepének jelentőségét hangsúlyozza. Az el-

méleti konstrukció három kardinális pontja a következő:

először a társadalmi tárgy *egységes, objektív struktúrájának meghatározása*;

másodsor ennek a struktúrájának *történeti fel-fogása*;

harmadszor ehhez kapcsolódva a differenciáló történeti vizsgálat fontossága, amely az egymást követő rendszerek változásának mikéntjére adhat többek között választ.

A XX. századi kérdésfeltevésre miként adható válasz? – vizsgálja Cerroni. Véleménye Wright Millséhez kapcsolódik: a társadalomtudományok két pólus felé tartanak; az egyik a „nagy elmélet-alkotás”, amely minél átfogóbb, annál inkább elveszti mélységét, és metafizikába csap át; a másik lehetőség a társadalomkutató számára ellenőrizhetetlen célok érdekében végzett empirikus vizsgálat. Az elsőre Lukács totalitás-keresésének problémáját említi példaként, a másikkra a Frankfurti Iskola által kutatott társadalmi racionalizáció kérdéskörét.

A feladat megoldásához módszertani tanácsokat ad, amelyek közül a legfontosabbak: a kategóriák történeti alkalmazása; az interdiszciplináris együttműködés; a módszertani formalizmus bírálata. Példaként állítja a természet-tudományokat: a biológiában a rendszerépítést, a struktúra meghatározást Linné végezte el, a történetiséget pedig Darwin vezette be. Darwinéhoz hasonló – szerinte – Marx elméleti alapállása: a történelmet mint társadalmi típusok egymásutánosságát szemlélte. *Marx*-nak az egységes társadalomtudomány megalapozásával kapcsolatos főbb tételei:

1. a spekulatív filozófia kritikája,

2. a történelemnek mint társadalmi-gazdasági formációk egymásutánjának elméleti megközelítése,

3. minden társadalmi típus (termelési mód) materiális struktúrájának vizsgálata,

4. az egyik társadalmi alakulatból a másikba való átmenet törvényszerűségeinek feltárása,

5. egyértelmű társadalmi tipológia kidolgozása,

6. funkcionális elméleti modellek analízise.

A társadalomtudomány úgy kapcsolódhat a természettudományokhoz, ha megvalósítja, természetesen más irányból, ugyanazt a feladatot: össze kell kapcsolni a rendszerek vizsgálatát a történeti rekonstrukcióval, „fel kell tárni az objektivációk és a történelmi átalakulások természeti struktúráját”.

Cerroni Marxtól indul és Marxhoz ér vissza, közben a szellemi fejlődés óriási ívét fogja át. Óhatatlanul felmerül az olvasóban, hogy érdemes-e az egységes társadalomtudomány lehetőségének kérdését felvetni? Kétségtelen, hogy az utóbbi évtizedekben rendkívüli mértékben előtérbe kerültek a tudományok rendszerével, a diszciplínák kapcsolatával foglalkozó problémák. Egyfelől felgyorsult a tudományok differenciálódásának, specializálódásának folyamata, gombamód jelennek meg (sokszor nem is eléggé indokoltan) új meg új diszciplínák, másfelől jellemző a tudományok ötvöződése, a határtudományok megjelenése, az interdiszciplináris kutatások jelentőségének növekedése is – egy komoly vizsgálatnak immár elengedhetetlen kritériuma a komplex megközelítés. Az általános rendszerelmélet pedig a valamennyi tudományra jellemző törvényszerűségek feltárásának igényével lép fel. Mindezek köztudott dolgok, Cerroni nem is említi őket. De azért sem említi őket, mert nem a tudományok, hanem a tudományokról való *gondolkodás* fejlődését vizsgálja. Éppen ez a redukálás teszi kétségessé kísérletének hasznosságát. Nem vitás, hogy a tudományok rendszerezése, integrálása körül akkora a zűrzavar, hogy a pusztán elméleti jellegű megközelítés – még ha a szerző módszertanának nevezi is azt – elégtelennek bizonyul. Különösen kétes, hogy erre az általa is XX. századnak nevezett problémára lehet-e múlt századi elméletekkel válaszolni – mindenképpen teret kellett volna adni a jelenlegi helyzet alaposabb elemzésének, valamint a polgári és marxista válaszok feldolgozásának. Cerroni tanulmánya így nem tekinthető többnek, mint egy marxi tézis alapos, átfogó és hű bemutatásának, itt-ott egyéni fantáziával továbbfejlesztve: ez persze önmagában is nagy jelentőségű. A történeti áttekintés nagy tudásanyagot tár fel, azonban a végeredmény: a rendszerelmélet és a történetiség együttes alkalmazására való figyelmeztetés ugyan ma is aktuális, de nem új gondolat. Arra, hogy az egységes, egyetemes társadalomtudomány miként és mikor valósítható meg, nem kapunk választ (ami végül is nem meglepő).

Ezt az egész problémát valahol máshol kellene megfogni: mégpedig a *mai helyzet* és napjaink elméleti-gyakorlati próbálkozásainak elemzésére kellene a hangsúlyt helyezni. Elegendő a szocialista elmélet oly nagyszabású kísérletére gondolni, mint Podgórecki művei a gyakorlati tudományokról: a jeles lengyel jogszociológus egyéni módon

kísérel meg rendet teremteni a zűrzavarban; feltárja az elméleti és a gyakorlati tudományok kapcsolatának törvényszerűségeit, módszertanában pedig összeköti az elméletet és a gyakorlati eszközöket, tapasztalatokat. Cerroni maga figyelmeztet a jelen és a múlt összekapcsolásának, együttes szem előtt tartásának szükségességére, az olvasó végül mégis úgy érzi, hogy a „múlt modernizálása” és a jövő előlegezése közben adós marad a jelennel való számvetéssel.

Ezt a hiányt a következő három tanulmány igyekszik pótolni. Immár az egyes diszciplínák szintjére ereszkedve alapos és magas színvonalú fejtegetések során szinte észrevétlenül bontakoztatja ki az alaptétel igazolását. Ennek legjobb példája az egyébként is a kötet legsikerültebb tanulmányának mondható „Tudományos megismerés és jog” című dolgozat. A jogtudományban klasszikusnak számító kanti kérdésfeltevéstől elindulva (a *quid ius* és a *quid iuris* megkülönböztetése) eljut a jogi kategória materialista kritikájáig. Az érintett főbb kérdéseket csak röviden jellemezzük:

Kant műveiben található a jog kettős megkülönböztetésének elméleti igazolása: az egyik a jogtudós megközelítése, aki a hatályos, pozitív jogot rendszerezi, a másik a filozófusé, aki a jog tulajdonképpeni elméletét dolgozza ki, az értékelés végső kritériumaival együtt. „A jog koncepciója mint tiszta elmélet a gyakorlaton alapul” – írta Kant, de a valóság ennek homlokegyenest ellentmond. A jogtudomány kettészakadt és két külön irányba fejlődik tovább mind a mai napig. Az egyik a jogfilozófia, amely elvont jogi problémákkal foglalkozik – legkövetkezetesebben Kelsen vitte végig ezt az irányt „tiszta jogtanában”, eltávolítva a jogtudatból mindent, „ami nem tartozik a joghoz mint egzaktan meghatározott tárgyhoz”. A másik út a pozitív jogtudományé, a tisztán empirikus tané; a jogász a jog tényleges anyagát alkotó pozitív normákat tanulmányozza és rendszerezi – tudósnak hívják, de tudománya nem igazi tudomány.

A következő feladat (mely az elsőből következik) a jog kötelező jellegének vizsgálata. Ez vissza is vezet az elsőként felmerült problémához. A jog kötelező jellegére sem tisztán jogi, sem pusztán filozófiai magyarázat nem adható. Végeredmény: a jog lényegében elszökik mind a jogász, mind a filozófus elől. Szellemsen fogalmazza meg Cerroni a meghökkentő paradoxont: a jog tulajdonképpen egy olyan tárgy, amelynek nincs tudománya; a jog ide-oda hanyódik a filozófia és a jogtudomány között. Ugyanakkor az

ún. jogtudomány egy olyan diszciplína (és mint ilyen a maga nemében egyedülálló), amely képtelen meghatározni tárgyát és ennek következtében módszerét.

A továbbiakban a jog hatásának módszereit veszi szemügyre: a *logikai*, a *történeti* (vagy fenomenológiai) és az *értékelő* (vagy kritikai) kutatást, illetve alkalmazásuk nehézségeit. A jog osztályjellegétől folytatott viták áttekintése után eljut a tanulmány végső összegzéséhez, a jogi kategória materialista kritikájának kísérletéhez. E kritika fő gondolatmenete: lehetetlenné válik a jogtudomány léte, ha egyben nem társadalmi-gazdasági tudomány is; ugyanakkor korlátozott az a közgazdaságtudományi elmélet, amely nem veszi figyelembe a jog „kiegészítő” szerepét. Ennek fényében lelepleződik az a társadalom, amelyben a formális jogi egyenlőség tényleges egyenlőtlenséget leplez, s fölvetődik annak a lehetősége, sőt szükségessége, hogy a társadalmi egyenlőség fölöslegessé és hasztalanná tegye a jogi egyenlőség létét. Ezt a társadalmi kiegyenlítődési folyamatot valószínűleg a politikai egyenlőség fejlődése váltja ki. Ennek a folyamatnak elméleti megragadása szükségessé teszi az egységes társadalomtudomány létét. Íme az elmélet kísérleti igazolásban!

Eszerint a társadalomtudományok integrálódásának gerincét a jog-, a politika- és a gazdaságtudomány közeledése jelentené. Ennek megfelelően az utóbbi két témakörből is tartalmaz egy-egy tanulmányt a kötet. „Politikatudomány és társadalom” címmel olvasható „A politikai gondolkodás a görögöktől napjainkig” című antológia (1965) előszava. Eredeti rendeltetésének megfelelően áttekinti a politikai gondolkodás fejlődésének fő korszakait, alakjait, s katalogizálja a modern politikaelmélet problémáit.

Egy tudomány önállóvá válását, a filozófiától vagy a vallástól való emancipációját követi nyomon a következő tanulmány is („Gazdaságtudomány és ideológia”), mégpedig Schumpeter téziséből kiindulva, amely a tudomány és az ideológia elhatárolását vetíti ki a közgazdaságtudomány különböző vonatkozásaira.

Az utolsó tanulmány egy, a modern irracionáliszmusról rendezett konferenciára készült („Az absztrakt racionalizmus kritikájához”). Először az irracionáliszmus kategóriáját pontosítja Cerroni, és áttekinti azokat a szerzőket, akiknek műve a téma „kötelező irodalmának” számít (Lukács, Goldmann, Cassirer, Adorno és Horkheimer). Sajátos módon ez a tanulmány végül nem az irracionáliszmus bírálatát adja, hanem az

(elvont) racionalizmus és az irracionális-kritika kritikája. Bírálja például Lukácsot, bizonyítva, hogy mennyi át nem gondolt mondat olvasható *Az ész trónfosztásában!* Vajon mért a klasszikus német filozófiával ért véget „a” filozófia, és az azt követő folyamat már nem egyéb, mint „Németország útja Hitlerig a filozófia területén”? – kérdi. A szegényesnek ítélt lukácsi kritikán túllép Cerroni: bírálata nemcsak a tulajdonképpeni irracionális, hanem a klasszikus német filozófia, nevezetesen Kant és Hegel ellen is irányul! (Cerroni ilyen antihegelianus beállítottságában egyébként kétségtelen szerepe van mestere, Galvano della Volpe filozófiájának.) Az irracionális elleni kritika eszköze nem Kant és Hegel, hanem Marx! – állítja.

Az elméletét igazoló egyik példaként a totalitás kategóriáját említi, amely mind a kanti teleológiában, mind a hegeli dialektikában felbukkan.

A totalitás-elméletek korunk égető problémájára kívánnak válaszolni, nevezetesen arra a fausti következtetésre, hogy a sok résztanulmány közben kicsúszik kezünkől az egész. A totalitás a tudomány korlátainak meghaladása kíván lenni – ezt a kategóriát állítja szociológiája központjába a Frankfurter Iskola, és ezen az úton jár Lukács is. De az ilyen totalitás nyilvánvalóan csak eszmei totalitás lehet, és a totalitás filozófiája előbb-utóbb idealista filozófiává válik. A pozitív példa a marxi történelmi totalitás kategóriája: ebben az egész nem veszi el kapcsolatát a résszel. Végül újra fölcsendül az egész könyv alapmotívuma: az utolsó tanulmányban exponált probléma (a specializálódott tudás miként emelhető egyetemessé?) megoldásának lehetőségét is a differenciálódott tudományok operatív együttműködése jelenti.

SZEMÉLYISÉGIDEALIZMUSTÓL AZ AKARAT KULTUSZÁIG

Tanulmány a svéd Nietzsche-fogadatról*

K I S S E N D R E

A *hatás* a gondolkodás történetében is elsősorban azért érdemel figyelmet, mert adatai *szintetikus* jellegűek. Ami végül kialakul, egysége egy-egy gondolati koncepció heurisztikus értékének, tudományos igazságának, filozófiai jelentőségének és – egy önmagában is mindig sokrétű és ellentmondásos társadalmi-művelődési közeg szükségletrendszerének. De a másik irányból is közelíthetünk. Vannak kitüntetett fogadattörténetek is, melyek egy-egy társadalom, művelődés olyan vetületeit tárják fel, melyek addig rejtve maradtak. Mind egy gondolkodó, mind pedig egy társadalom szempontjából (kölsönhatásokról, asszimilációjokról nem is beszélve) nagy figyelmünkre tarthat számot az a könyvformában publikált vizsgálat, amelyet Horst Brandl fiatal német filozófus Nietzsche *svédországi hatástörténetéről* készített. A svéd recepció Nietzschéje a német gondolkodó sajátos, bár

korántsem megalapozatlan *alter ego*ját teremtette meg. S a másik oldal: a nietzschei gondolkodás, mint „nyomelem” a svéd művelődés talán legfontosabb hagyományának sok tanulsággal járó feltárását teszi lehetővé.

A svéd Nietzsche-kép változásai, a körülötte vívott küzdelmek ugyanúgy erőltetés nélkül beillenek *egy alapvető gondolkörbe*, mint mondjuk a magyar századeleji Nietzsche-recepció. Amíg nálunk a relativizáló, minden „abszolútumot” megingató Nietzsche vált uralkodóvá, a svéd századvégen és -előn hatása a *személyiségidealizmus* és az *akaratkultusz* egymást kölcsönösen feltételező fogalmaiban összpontosult. Ez az eltérés azonban nem jelenti azt, hogy (maradván e két Nietzsche-képnél) a magyar hatástörténetben a személyiségidealizmus semmilyen szerepet ne játszott volna, vagy hogy ennek ellenkezőjeképpen, Nietzsche ne „relativizált” volna az akkori svéd közgondolkodásban. Nem volna nehéz kimutatni, mely okok játszottak közre abban, hogy a magyar eszmétörténetben miért nem tudott a személyiségidealizmus olyan önálló, majdhogynem végső értékeket képezni, mint Svédországban.

**Persönlichkeitsidealismus und Willenskult. Aspekte der Nietzsche-Rezeption in Schweden.* Carl Winter Verlag, Heidelberg 1977.

Brandl tanulmánya bevezetőképpen rövid összefoglalót ad a svéd személyiségidealizmus kialakulásáról, mindenekelőtt a klasszikus német filozófia jelentőségéről e folyamatban. Ennek hatását nagymértékben megkönnyítette, hogy a svéd személyiségidealizmus (akár a német klasszikus filozófia) szintén a protestáns művelődésből nőtt ki (további útja egyben egy sajátos *szekularizációt* is jelez). Erik Gustaf Geijer, Christopher Jacob *Boström*, Viktor *Rydberg* alakították ki a svéd személyiségidealizmus sajátos arculatát, mely mindenekelőtt az egyes emberi személyiség értelmes öntudatának kialakításában látta a XIX. század nagy feladatainak megoldását. Brandl nemegyszer és nem alaptalanul utal a személyiségidealista koncepció eredeti, a Nietzsche-hatás előtti formájának belső gyengéire. A közülük talán legnagyobb hatású *Boström* esetében például láthatóvá teszi, hogy ez a gigantikusnak elképzelt nevelési folyamat hogyan teszi egyúttal lehetővé a kor restauratív politikai tendenciáinak elfogadását is. A svédországi Nietzsche-hatás, ez éppen Brandl *Rydberg*-elemzésében érhető leginkább tetten, tulajdonképpen a már nyílt válságba jutott személyiségidealizmus alapzatán és fogalmkörében terjedt el. Ez nemcsak azt mutatja meg, hogy e hatástörténet sem volt inadekvát, de azt is, hogyan illeszkedett be a nietzschei gondolkodás a svéd társadalom és művelődés most már konkrétan néven nevezhető nagy kérdésébe. *Rydberg*nél mutatkozik meg a személyiségidealista koncepció válsága, amelynek az egész eddigi svéd művelődésben, sőt a svéd identitásban is meghatározó szerepe volt. Ezt Brandl a nála egyáltalán nem ritka egzaktssággal a következőképpen mutatja ki: ahhoz, hogy a személyiségidealista emberkép, a maga ideálok felé emelkedő végtelen progresszusában a kor viszonyai között egyáltalán fenntartható maradjon, szembe kell (ene) fordulnia saját előfeltételeivel, *át kellene csapnia saját ellentétébe*. Nem kevésbé lényeges az az ezzel összefüggő hipotézis sem, mely August *Strindberg* egész ellentmondásokban igen gazdag, fordultatos életművét a személyiségidealizmus felbomlásával, s a személyiség lehetséges történelmi-társadalmi szerepének keresésével magyarázza. Hűtlenek lennénk azonban Brandl intencióihoz, ha nem utalnánk azokra a gazdasági, társadalmi, politikai mozzanatokra, amelyek a *Rydberg*nél és *Strindberg*nél artikulálódó (s mint mondtuk) már Nietzsche-előtt terjedőben lévő válságtudatot motiválták. Csak a legfontosabbakat kiemelve: – a nyolcvanas években válik evidenciává az *új idők betörése*, a hagyomá-

nyos közösségek felbomlása, az erős ütemű kapitalista iparosítás, az erősödő munkásmozgalom, valamint ekkor jelennek meg azok a néhol már a századelőn szinte polgárháborúval fenyegető társadalmi ellentétek, melyek Svédország nagyhatalmi helyzetével függöttek össze (és elvezettek az első világháborúba való belépés vagy be-nem-lépés alternatívájáig). A megváltozott társadalmi valóságban a személyiségidealista koncepció nem volt már tartható. Ezek voltak azok a meghatározó társadalmi körülmények, amelyek között Nietzsche szinte természetesen oldódott fel a svéd művelődés irányában, sőt, a svéd társadalmat foglalkoztató alapvető konfliktusban, emlékeztetve ebben a magyar századelő relativizálási törekvéseibe való ugyanilyen természetes beleolvadására.

A magyar eszmétörténetre talán leginkább emlékeztető (azzal ellentétben azonban középonti és kifejtett) lehetőségeket a 90-es évek Nietzsche-értelmezési kísérletei jelentik. Elismerésre méltó világossággal különíti el itt egymástól Brandl az *arisztokratikus radikalizmus*, a *demokratikus radikalizmus* és az *arisztokratikus demokratizmus* egyaránt Nietzschére tekintő irányzatait. Világos, hogy mindhárom irányközvetítést, sőt szintézist keres a személyiségidealista tradíció és a jelen valósága között. Az arisztokratikus radikalizmus mindenekelőtt *Brandes* Nietzsche-interpretációja révén terjed, s átmenetileg hatása körébe vonja a svéd művelődés szinte minden neves alakját. Brandl meggyőzően mutatja ki, hogy ez az irány számos, önmagát egyrészt Nietzschétől is elhatároló, másrészt a nagy személyiséget a társadalom legkülönbözőbb egyéneivel, illetve csoportjaival azonosító fejlődési lépés után végső soron oda ér el, hogy a személyiségidealizmus gondolati modelljéből csupán a *rangkülönbségek* ontologizált rendszerét hangsúlyozza. Az arisztokratikus radikalizmus útja ilymódon egyenesen vezet a restauratív kisajátítás felé. A demokratikus radikalizmus (legnevesebb képviselője, az irányzat nevének is megteremtője Harald *Höfding*) szerint a személyiségidealista svéd tradíció „nagy személyisége” különösebb ellentmondás nélkül található meg nemcsak helyét, de *nélkülözhetetlen funkcióját* is a „jelen” társadalmában, hiszen éppen az egyenlőséget megteremtő társadalmi viszonyok kiharcolásában „nélkülözhetetlen integráló” szerepet tölt be. A demokratikus radikalizmus épp ezért nem kényszerül arra, hogy szembe forduljon a feltartóztatathatlan, minden vonatkozásában ambivalens arculatú kapitalista-

iparosító fejlődéssel, s felvilágosító tradícióihoz is hű maradhat. Az arisztokratikus demokratizmus végül, mely szintén kibékíteni igyekszik a modern iparosítás és a svéd személyiségidealizmus, a fokozódó modern munkamegosztás és a sokoldalúan kiművelt személyiség eszménye közötti ellentmondást, azzal próbálkozik, hogy felszínen tartsa a leginkább a goethei embereszményre emlékeztető ideálját, miközben a nietzschei *Übermensch*et is így értelmezi. Gustav Fröding és (a „gyermek évszázada”-fogalomról Európa-szerte ismert) Ellen Key tartoznak fő képviselői közé. Brandl munkájának erénye, hogy az arisztokratikus demokratizmus elemzése közben bizonyítja, hogyan válik a személyiségidealizmus embereszménye egyre inkább *követelményjellegűvé*, s a valóságtól az eszményt elválasztó szakadékot egyre inkább a meggyőződés pátosza hidalja csak át. E három irányzat elkülönítése a 90-es évekbeli egész Nietzsche-utóélet feldolgozásában is eredményesen alkalmazható.

A *pátosz* fogalmkörével már a századelő Nietzsche-alapélményéhez jutottunk el. A fiatal

költői és gondolati mozgalmak (például az *Unga Poeter*, a „fiatal költők” köre) hajtják végre, épp e pátosz jegyében, a *személyiségidealizmus* végérvényes *akaratkultusszá* alakítását. Az általános aktivizmus szembefordul mindennel, ami a polgári közelmúlt és jelen valóságát képviseli, és „új értelmet” keres a személyiség kifejeződésének. Az *új értelem* meghatározása azonban már apró csoportokra osztja őket. Az egyik lehetőség, amint Brandl kimutatja, a *futurista* jellegű mesterséges mítoszteremtés, amfelynek kapcsolata Nietzschével épp a svéd tradícióban a szokásosnál közvetlenebbül látható.

A további részletek e recenzió számára mellőzhetőek. Eltekintve ugyanis a fasiszmus 30-as évekbeli aktuális kérdéskörétől, a svédországi Nietzsche-recepció szemünkben is meglepő folyamatossággal mutatja a tradicionális *személyiségidealizmus* újabb változatai, illetve a pátoszra épülő művészeti és gondolati *aktivizmusok* egymással vívott állóháborújának képét.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Agh Attila, MTA Fil. Int., tud. főmunkatárs, fil. tud. doktora • *Csejtei Dezső*, JATE Fil. Tanszék, tanársegéd • *Karikó Sándor*, Juhász Gyula Tanárképző Főiskola, Marxizmus–leninizmus Tanszék, főiskolai adjunktus • *Karsai László*, JATE Legújabbkori Egyetemes Történeti Tanszék, tanársegéd • *Kiss Endre*, ELTE BTK Filozófiatörténet Tanszék, egy. adjunktus, kandidátus • *Ludassy Mária*, MTA Fil. Int., tud. munkatárs, kandidátus • *Márföldi Gábor*, ELGI, tud. oszt. vez., a műsz. tud. kandidátusa, MKKE, egy. adjunktus • *Paczolay Péter*, egy. hallg. • *Rozsnyai Ervin*, kandidátus • *Szabó Máté*, egy. hallg. • *Szegedi Péter*, ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. tanársegéd

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Marton Andor

**A kézirat nyomdába érkezett: 1980. I. 17. Terjedelem: 12,95 (A/5) ív
80.7905 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György**

[Faint header text]	
[Faint text]	[Faint text]
[Faint text]	21498

CONTENTS

ATTILA ÁGH: Reification or the „Death of Man”	297
SÁNDOR KARIKÓ: „Conformist Society” or Conformity in Society	326
DEZSŐ CSEJTEI: Fundamental Categories of Ortega y Gasset’s Metaphysics	345
GÁBOR MÁRFÖLDI: Contradictions in Relativity Theory and Quantum Theory, with a Possibility of Their Dialectic Synthesis	373

TEACHING MATERIAL

ERVIN ROZSNYAI: Law and Alternative	383
---	-----

WORKSHOP

LÁSZLÓ KARSAI: Marx and Engels on the National Question	396
---	-----

REVIEWS

MÁTÉ SZABÓ: Philosophy and Sociology	419
PÉTER SZEGEDI: Interaction and Determinacy (Towards an Up-to-Date Theory of Determination in Natural Philosophy)	423
MÁRIA LUDASSY: Bronislaw Baczko: The Lights of Utopias	433
PÉTER PACZOLAY: Umberto Cerroni: An Introduction to Social Science	435
ENDRE KISS: From the Idealization of Personality to the Cult of the will. On the Swedish Reception of Nietzsche	440

СОДЕРЖАНИЕ

Атила Аг: Овеществление или «смерть человека»	297
Шандор Карико: «Конформистское общество» или конформизм в обществе	326
Дежё Чейтеи: Основные категории метафизики Ортега-и-Гассет	345
Габор Марфёлди: Противоречия теории относительности и квантовой теории и возможность их диалектического синтеза	373

ВОПРОСЫ ПРЕПОДАВАНИЯ

Эрвин Рожняи: Закон и альтернатива	383
--	-----

ИЗ ГОТОВЯЩИХСЯ РАБОТ

Ласло Каршай: Маркс и Энгельс о национальном вопросе	396
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

Мате Сабо: Философия и социология	419
Петер Сегеди: Взаимовлияние и определенность (Опыт создания современной теории детерминизма в философии природы)	423
Мария Лудашши: Бронислав Бацко «Свет утопии»	433
Петер Пацолай: Умберто Черрони: Введение в общественные науки	435
Зндре Кишш: От идеализации личности к культуре воли. Статья о шведском отклике ницше.	440

Ára: 20 Ft
Előfizetés egy évre: 120 Ft

INDEX : 25 535
ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbetű postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 120 Ft

1 szám ára: 20 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.